

# KABOOM

ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη

**Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ**

Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα τού αφαιρεί τη «φυσικότητα»

**Άννα Μπουλογούρη**

Η «δημιουργική απάντηση» του Σουμπέτερ στον Μαρξ

**Γιώργος Παπασικονόμου**

Η Hannah Arendt για το εκπαιδευτικό κύρος

**Γιώργος Σ. Βλάχος**

Τι (δεν) είναι πολιτική ανυπακοή

**Λευτέρης Χουντουλίδης**

Το θεολογικο-πολιτικό στο μεταίχμιο της πολιτικής νεωτερικότητας

**Στέφανος Ρέγκας**

*Αν ο Herr Bakunin ήξερε...*

**Ιβάν Ίλιτς**

Πληροφορική εγγραμματοσύνη και το όνειρο της κυβερνητικής

**Αλέξανδρος Σχισιμένος**

Η πολιτική ποιμαντική του Facebook

**Βαγγέλης Δαρούσος**

Σημειώσεις για τη μετα-αλήθεια

**Βασίλης Αλεξάκης**

Αν δεν τα γράψω, τα πράγματα είναι λίγο σαν να μην υπάρχουν

**Αγγελική Μούσιου**

*Η Ερωμένη της, Ντόρα Ρωζέττη*

**Παναγιώτης Κεχαγιάς**

Το Τρίτο Βιβλίο

Περιοδικό *Kaboom*  
Ημερολόγια πριν από τη μεγάλη έκρηξη  
Τεύχος 2  
Αθήνα, Μάιος 2017

[kaboomzine.gr](http://kaboomzine.gr)

Kaboom αστική μη κερδοσκοπική εταιρεία

Υπεύθυνος τεύχους:

Γιάννης Κτενάς\*

Συντακτική επιτροπή:

Βαγγέλης Δαρούσος\*, Μάριος Κατρίτσης\*, Γιάννης Κτενάς,  
Δημήτρης Σούλτης

Σχεδιασμός και καλλιτεχνική επιμέλεια:

Αδελφός Κουφίωνας\*, κατά κόσμον Δημήτρης Χαλιάσος

Φωτογραφίες:

George Adamos, Αγγελική Χαλκιά

Εκτύπωση:

Νίκος Καρακώστας, «Ψιμίθι»

Για το παρόν τεύχος εργάστηκαν:

Θανάσης Δημάκας, Μάρα Κτενά, Στεφανία Κωνσταντέλλου,  
Αγγελική Μούσιου, Γιώργος Περτσάς, Αναστάσης Πετρολέκας\*

Για παρατηρήσεις, σχόλια και ζητήματα διανομής:

[kaboomzine@gmail.com](mailto:kaboomzine@gmail.com)

\*Συνδημιουργοί του διαδικτυακού site του *Kaboom*, στη μορφή με την οποία λειτουργεί και σήμερα.

## Περιεχόμενα

<b>Editorial</b>	<b>6</b>	<b>Ιβάν Ίλιτς</b>	
<b>Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ</b>		Πληροφορική εγγραμματοσύνη και το όνειρο της κυβερνητικής (μτφρ. Γ. Περτσάς)	<b>157</b>
Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα τού αφαιρεί τη «φυσικότητα»		Σχολιασμός του κειμένου του Ίλιτς από τους Γ. Περτσά, Π. Μπλέτσα, Ν. Ιωάννου	<b>167</b>
Συνέντευξη	<b>21</b>	<b>Αλέξανδρος Σχισμένος</b>	
<b>Άννα Μπουλογούρη</b>		Η πολιτική ποιμαντική του Facebook	<b>177</b>
Η «δημιουργική απάντηση» του Σουμπέτερ στον Μαρξ	<b>39</b>	<b>Βαγγέλης Δαρούσος</b>	
<b>Γιώργος Παπαοικονόμου</b>		Σημειώσεις για τη μετα-αλήθεια	<b>199</b>
Η Hannah Arendt για το εκπαιδευτικό κύρος		<b>Βασίλης Αλεξιάκης</b>	
Μεταξύ θνητότητας και γεννησιμότητας	<b>63</b>	Αν δεν τα γράψω, τα πράγματα είναι λίγο σαν να μην υπάρχουν	
<b>Γιώργος Σ. Βλάχος</b>		Συνέντευξη	<b>221</b>
Τι (δεν) είναι πολιτική ανυπακοή	<b>93</b>	<b>Αγγελική Μούσιου</b>	
<b>Λευτέρης Χουντουλίδης</b>		<i>Η Ερωμένη της</i> , Ντόρα Ρωζέττη	
Το θεολογικο-πολιτικό στο μεταίχμιο της πολιτικής νεωτερικότητας		Φίλες κι Ερωμένες στους δρόμους της Αθήνας.	
Από την παρεμβολή του Schmitt στο ερώτημα του Lefort	<b>105</b>	Χώρος, Ομοερωτική Επιθυμία και Χειραφέτηση	<b>247</b>
<b>Στέφανος Ρέγκας</b>		<b>Παναγιώτης Κεχαγιάς</b>	
<i>Αν ο Herr Bakunin ήξερε...: στοιχεία για τη διαμάχη</i>		Το Τρίτο Βιβλίο	
Marx-Bakunin	<b>135</b>	Διήγημα	<b>267</b>
		<b>Πίνακας Φωτογραφιών</b>	<b>275</b>

## Editorial

Η θερμή υποδοχή που επεφύλαξαν στο πρώτο έντυπο τεύχος του *Kaboom*, παρά το «βαρύ» περιεχόμενό του, οι αναγνώστες του, άνθρωποι από κοινωνικά εγχειρήματα, αλλά και από τον χώρο του βιβλίου, της δημοσιογραφίας και του πανεπιστημίου, είναι ένα από τα στοιχεία που υποδηλώνουν ότι οι συνθήκες για το έργο μας μπορεί να είναι δύσκολες, αλλά δεν είναι απαγορευτικές. Δείχνει επίσης ότι στην εποχή μας δεν έχουν εκλείψει αυτοί και αυτές που επενδύουν με πάθος σε κάτι άλλο, και όχι «στη δυνατότητα να αγοράσουν μια καινούρια έγχρωμη τηλεόραση»<sup>1</sup> που αποδίδουν, δηλαδή, αξία και νόημα στην προσεκτική ανάγνωση ενός ή περισσότερων δύσκολων κειμένων, στην κριτική σκέψη, στον διαρκή προβληματισμό για την κοινωνία. Αυτούς τους ανθρώπους θέλουμε να γνωρίσουμε μέσα από το *Kaboom*, να συνομιλήσουμε μαζί τους, να κάνουμε πράγματα από κοινού. Και το ότι αυτό ξεκίνησε να γίνεται ήδη από το πρώτο τεύχος, δεν μπορεί παρά να μας χαροποιεί.

Συνεχίζουμε, λοιπόν.

Σε αυτό το τεύχος επιχειρήσαμε να συμπεριλάβουμε κείμενα σχετικά με τα πάγια ενδιαφέροντά μας, αλλά και με νέα πεδία.

Πρώτα πρώτα, ασχοληθήκαμε φυσικά με την πολιτική και κοινωνική θεωρία.

Η Άννα Μπουλογούρη έγραψε για τις **διανοητικές σχέσεις, αλλά και ρήξεις, μεταξύ του Γιόζεφ Σουμπέτερ και του Καρλ Μαρξ**. Πρόκειται για ένα κείμενο που, μελετώντας την κοινωνία από οικονομική άποψη, αλλά και την οικονομία από κοινωνική άποψη, βρίσκεται στον αντίποδα δύο τάσεων που συχνά χαρακτηρίζουν τη

<sup>1</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Δημοκρατία και Σχετικισμός-Συζήτηση με την ομάδα MAUSS*, μτφρ. Χ. Γεμελιάρης, Αθήνα: Στάσει Εκπύπτοντες, 2015, σ. 118.

σύγχρονη πολιτική ανάλυση: από τη μία, την προσπάθεια αναγωγής όλων των κοινωνικών και πολιτικών ζητημάτων στην οικονομία, κίνηση που βλέπουμε συχνά να επιχειρείται τόσο από μαρξιστική, όσο και από νεοφιλελεύθερη σκοπιά. Από την άλλη, την πλήρη αδιαφορία για την τεράστια σημασία των οικονομικών δεδομένων και λειτουργιών σε κάθε κοινωνία, την αντίληψη ότι μπορούμε, εν μία νυκτί, να αυτοθεσμίσουμε τα πάντα, μη λαμβάνοντας υπ' όψιν τις αντιστάσεις του πραγματικού, πολλές από τις οποίες είναι οικονομικής φύσης.<sup>2</sup>

Σε αντίθεση με όλα αυτά, πιστεύουμε ότι είναι επιτακτική ανάγκη να στοχαστούμε σοβαρά για την οικονομία, και μάλιστα για τη σύγχρονη οικονομία, όχι για να της προσδώσουμε τη θέση της βασικής ή και μοναδικής κατηγορίας της σκέψης μας, αλλά για να καταλαβαίνουμε για ποιο πράγμα μιλάμε, στον αγώνα μας για την εκθρόνιση του οικονομισμού και του νεοφιλελευθερισμού, που επιχειρούν να μετατρέψουν τα πάντα σε οικονομικά μεγέθη. Με άλλα λόγια, *ακριβώς επειδή* θεωρούμε ότι πρέπει η πολιτική να σταματήσει να μιλάει «υπό την τυραννία των αριθμών»,<sup>3</sup> πιστεύουμε επίσης ότι χρειάζεται να συνειδητοποιήσουμε πολύ καλά τι είναι και πώς λειτουργεί αυτή η τυραννία. Είναι ξεκάθαρο, στα δικά μας μάτια τουλάχιστον, ότι η απάντηση στην κρίση των σημερινών κοινωνιών δεν μπορεί να είναι «οικονομική», αφού

<sup>2</sup> Από αυτή την άποψη, χαρακτηριστικές είναι οι απλουστευτικές ιδέες πολλών αριστερών κομμάτων αλλά και μεμονωμένων ανθρώπων, η μοναδική απάντηση των οποίων σε όλα τα κοινωνικά διακυβέματα συνίσταται στη «φορολογία του πλούτου» σε εθνικό επίπεδο. Πώς θα γίνει αυτό, στο πλαίσιο μιας παγκοσμιοποιημένης χρηματοπιστωτικής οικονομίας, δεν φαίνεται να τους απασχολεί, ακριβώς λόγω της αδυναμίας κατανόησης των σύγχρονων οικονομικών όρων. Βλ. επ' αυτού και το κείμενο του γράφοντος «Οι δύο έννοιες της Realpolitik», που είναι διαθέσιμο στο site του *Kaboom*.

<sup>3</sup> Σύμφωνα με την έκφραση του Élois Laurent στο βιβλίο του *Οι οικονομικοί μας μύθοι*, μτφρ. Σ. Τριανταφύλλου, Αθήνα: Πατάκης, 2016, σ. 11. Βλ. επίσης και τη σχετική βιβλιοκριτική για το πόνημα του Laurent στο site του *Kaboom*.



η κρίση προκύπτει εν πολλοίς ακριβώς από την αυτονόμηση της οικονομικής σφαίρας, από τη θεώρηση της οικονομίας και μάλιστα της «ανάπτυξης» ως αυτοσκοπού. Η λύση μπορεί να είναι μόνο πολιτική και κοινωνική. Οφείλει όμως, προκειμένου να μπορεί να είναι τέτοια, να γνωρίζει τι μέσα στην οικονομία είναι αναγκαίο και τι ενδεχομενικό, τι εφικτό και τι αδύνατο, τι παράλογο και τι λογικό.

Στο παρόν τεύχος βρίσκεται επίσης το κείμενο του **Λευτέρη Χουντουλίδη** που εξετάζει την **έννοια του θεολογικο-πολιτικού**. Με μια εμπεριστατωμένη ιστορική και βιβλιογραφική αναδρομή, ο συγγραφέας καταδεικνύει πως η –συνηθισμένη στις μέρες μας– σύνδεση του θεολογικο-πολιτικού αποκλειστικά με το όνομα του Καρλ Σμιτ είναι λανθασμένη. Επιπρόσθετα, παίρνοντας αφορμή από ένα σχετικό κείμενο του Κλωντ Λεφόρ, αναδεικνύει τη γονιμότητα που μπορεί να έχει η συγκεκριμένη έννοια για τον σύγχρονο πολιτικό στοχασμό, φωτίζοντας μάλιστα τη σχέση της με κάποιες από τις βασικές ιδέες που διατρέχουν ολόκληρο το λεφοριανό έργο.

Αντίστοιχη εργασία για ένα άλλο ζήτημα πραγματοποιεί και ο **Γιώργος Παπαοικονόμου**, που επιχειρεί να αναδείξει τη **σημασία της εκπαίδευσης στο έργο της Χάνα Άρεντ**, συνδέοντας με αξιοσημείωτο τρόπο το θέμα της παιδείας με τις κομβικές αρρεντιανές έννοιες της γεννησιμότητας και της θνητότητας. Εντάσσοντας το πρόβλημα του εκπαιδευτικού κύρους μέσα στο γενικότερο πλαίσιο της σκέψης της Άρεντ, διαυγάζει τόσο αυτό το ίδιο, όσο και τις ευρύτερες προβληματικές και έννοιες του στοχασμού της πολιτικής φιλοσόφου, ή μάλλον **θεωρητικού**, όπως ήθελε η ίδια να αποκαλείται.

Διαφωτιστικό έργο επιτελεί και το σύντομο κείμενο του **Γιώργου Σ. Βλάχου**, που αναλαμβάνει τον ρόλο, παίρνοντας αφορμή από το

περίφημο γραπτό του Χένρυ Νταίηβιντ Θορώ *On Civil Disobedience*, να ξεκαθαρίσει **τι συνιστά πολιτική ανυπακοή και τι όχι**. Ο διαυγής και αυστηρός διαχωρισμός που επιχειρεί και ο «αντιλαϊκιστικός» του χαρακτήρας δεν θα πρέπει να παραξενέψουν τους αναγνώστες.

Κατά τη γνώμη μας, προϋπόθεση για τον ριζοσπαστικό πολιτικό στοχασμό, αλλά και για την αντίστοιχη πολιτική πράξη, είναι να κόψουμε τους δεσμούς μας με τις βολικές και εύκολες θεματοποιήσεις της πολιτικής επικαιρότητας, που δεν σταματούν να ανακαλύπτουν «εργατικούς» και «λαϊκούς» αγώνες εκεί που στην πραγματικότητα υπάρχει μόνο προαγωγή ατομικών ή συντεχνιακών, το πολύ, συμφερόντων. Η αναίρεση τέτοιων ευκολιών της σκέψης και της πρακτικής είναι αναγκαίο βήμα στην πορεία προς μια καινοτόμο πολιτική δράση, γιατί η οκνηρία είναι πάντα και παντού εχθρός του καινούριου.

Από τη μεριά του, το κείμενο του **Στέφανου Ρέγκα** για την πολιτική και θεωρητική **διαμάχη μεταξύ του Μαρξ και του Μπακούνιν σχετικά με το ζήτημα του Κράτους** περιλαμβάνει μια κατατοπιστική ιστορική αναδρομή για το θέμα, αλλά δεν θα πρέπει να θεωρηθεί αποκλειστικά ιστορικού ενδιαφέροντος. Η ανάδειξη από τον συγγραφέα της συνάφειας μεταξύ, από τη μία, των συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών που παρατηρούσε γύρω του ο καθένας από τους δύο στοχαστές, και, από την άλλη, των συμπερασμάτων τους σχετικά με το δυνητικό επαναστατικό υποκείμενο και τον χαρακτήρα του Κράτους, μπορεί να γίνει αφορμή για περαιτέρω σκέψεις: σκέψεις πρώτα απ' όλα αναφορικά με τη συσχέτιση κάθε στοχασμού με την εποχή του. Μια συσχέτιση που, χωρίς βεβαίως να αναγάγει πλήρως μια φιλοσοφία στην αντίστοιχη εποχή ή να μειώνει εξ ορισμού την αξία και την ισχύ της, καθιστά ωστόσο φανερούς στα μάτια μας ορισμένους χρονικούς, ιστορικούς, πολιτισμικούς ή και γεωγραφικούς ακόμη περιορισμούς.

Ταυτόχρονα, και σε συμφωνία με τα παραπάνω, καλούμαστε να στοχαστούμε κι εμείς την εποχή μας με έννοιες και κατηγορίες που να της αντιστοιχούν. Αυτό δεν σημαίνει ότι πετάμε όλον τον παραδεδομένο διανοητικό μας οπλισμό – τίποτε άλλωστε στη ζωή δεν λειτουργεί έτσι, δεν υπάρχει *tabula rasa*. Σημαίνει, όμως, ότι οφείλουμε να μην επαναπαυόμαστε σε εργαλεία 50, 100, ή 200 χρόνων, αλλά να προσπαθούμε να βρούμε τι μέσα σε αυτά οξύνει το βλέμμα μας και τι το περιορίζει – γιατί είναι σίγουρο ότι συμβαίνουν και τα δύο.

Ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο, θελήσαμε σε αυτό το τεύχος να αναλάβουμε ένα καινούριο για εμάς ρίσκο. Επιχειρήσαμε να ασχοληθούμε συστηματικά με την ανάλυση του παρόντος και συγκεκριμένα μιας από τις πιο σημαντικές πλευρές του: καταπιαστήκαμε με το ζήτημα του Internet και των μέσων κοινωνικής δικτύωσης. Οι πολιτικές, οικονομικές και ανθρωπολογικές επιδράσεις που ασκεί στις κοινωνίες «αυτό» που ιδεοτυπικά μόνο μπορούμε να ονομάσουμε «το Διαδίκτυο» –και, αντίστοιχα, οι προκλήσεις που αυτές θέτουν στη σκέψη μας– έχουν γίνει τις τελευταίες δεκαετίες παραπάνω από προφανείς. Ιδιαίτερα όμως τα τελευταία χρόνια, χονδρικά από την εποχή που το facebook και τα smartphones μπήκαν στις ζωές μας κεντρικά, κυρίαρχα και όχι περιφερειακά, οι επιδράσεις αυτές έχουν ανέλθει σε ένα νέο επίπεδο, πραγματώνοντας ίσως ήδη υπάρχουσες δυναμικές, αλλά ταυτόχρονα αναβαθμίζοντάς τις εντυπωσιακά και ποιοτικά.

Δεν αναφερόμαστε μόνο στο ότι τεράστιο μέρος της «επικοινωνίας» και των οικονομικών συναλλαγών διεξάγεται πλέον μέσω του Internet. Ούτε μόνο στο ότι ο Ντόναλντ Τραμπ βάσισε ένα σημαντικότερο μέρος της προεκλογικής του εκστρατείας στον λογαριασμό του στο Twitter, όπως έκανε άλλωστε και ο παραλίγο νικητής των πρόσφατων ολλανδικών εκλογών, ο ακροδεξιός

Χέιρτ Βίλντερς.<sup>4</sup> Μιλάμε επίσης για έναν διόλου ευκαταφρόνητο μετασχηματισμό που φαίνεται να συντελείται στο εσωτερικό του καπιταλισμού. Είναι χαρακτηριστικό ότι, από τις πέντε εταιρείες-κολοσσούς με τη μεγαλύτερη χρηματιστηριακή αποτίμηση για το 2016, μόνο μία ασχολείται βασικά με το πετρέλαιο: η Exxon Mobil, που καταλαμβάνει την τέταρτη μόλις θέση.<sup>5</sup> Όλες οι υπόλοιπες της πρώτης πεντάδας, οι τρεις πρώτες (Apple, Alphabet,<sup>6</sup> Microsoft) και η πέμπτη (Facebook), έχουν να κάνουν με διαδικτυακές υπηρεσίες και υπηρεσίες λογισμικού. Αυτό το στοιχείο μάς δίνει μια καλή εικόνα για μια –οπωσδήποτε όχι απόλυτη, αλλά υπαρκτή– σύγχρονη τάση: από τον βιομηχανικό καπιταλισμό, με τη μαρξική έννοια, στον χρηματοπιστωτικό καπιταλισμό του Internet.

Φυσικά, δεν θέλουμε εδώ να πούμε ότι δεν υπάρχει πια βιομηχανία με την κλασική έννοια ή ότι δεν παραμένει κεντρική για την οικονομία. Άλλωστε, η Apple, λόγου χάρη, είναι και βιομηχανία, δηλαδή πρώτες ύλες, εργοστάσιο, αλυσίδα παραγωγής και ούτω καθεξής. Αυτό το οποίο θέλουμε όμως να τονίσουμε είναι το εξής: υπάρχουν γεγονότα με δυσθεώρητη οικονομική, αλλά και γενικότερη, σημασία μέσα στον σύγχρονο καπιταλισμό, που απαιτούν νέους τρόπους θεματοποίησης και κατηγορίες σκέψης.

4 Μάλιστα, πολιτικοί επιστήμονες σημειώνουν ότι μάλλον ο Τραμπ αντέγραψε τον Βίλντερς σε αυτή την πρακτική και όχι το αντίθετο. Βλ. *Το Βήμα της Κυριακής*, 12/3/2017, σ. Α 20-21.

5 Βλ. Steven Gandel, «These are the 10 most valuable in the Fortune 500», περιοδικό *Fortune*, 4/2/2016. Διαθέσιμο στο <http://fortune.com/2016/02/04/most-valuable-companies-fortune-500-apple/>. Βλ. επίσης την πολύ ενδιαφέρουσα και πιο αναλυτική στατιστική έρευνα των Bloomberg και PwC Analysis «Global top 100 companies by market capitalization (2016)», στην οποία περιλαμβάνονται επιπλέον μετρήσεις ανά παραγωγικό τομέα, χώρα κ.λπ. Σημειώνεται χαρακτηριστικά: «The three main risers since 2009 are technology companies: Apple, Google and Microsoft. Amazon comes next, its status of e-retailer classifying it within Consumer Services». Η έρευνα είναι διαθέσιμη σε PDF στο <https://www.pwc.com/gx/en/audit-services/publications/assets/global-top-100-companies-2016.pdf>.

6 Πρόκειται για τον μητρικό όμιλο της Google.

Η αξία του Snapchat, όσο φαιδρή και αν μας φαίνεται η χρήση του, αποτιμάται σε δισεκατομμύρια δολάρια. Και η παραγωγή αυτής της αξίας δεν μπορεί επ' ουδενί λόγω να συλληφθεί με βάση τις μαρξικές κατηγορίες. Ή, για να μην πάμε τόσο μακριά, ας σκεφτούμε την ελληνική εφαρμογή Taxibeat, που πρόσφατα πωλήθηκε στον γερμανικό όμιλο Daimler για κάτι παραπάνω από 40.000.000 ευρώ. Στα καλιφορνέζικου τύπου γραφεία της εταιρείας στην οδό Σίνα, είναι αμφίβολο αν δουλεύουν πάνω από 100 άτομα.<sup>7</sup> Αλλά, ακόμη και αν είναι 200 ή 300, δεν αλλάζει κάτι. Το θέμα είναι ότι τα διόλου ευκαταφρόνητα κέρδη του Snapchat και του Taxibeat δεν παρήχθησαν (ή, αν θέλετε, δεν παρήχθησαν τόσο) μέσα από την άντληση κάποιας υπεραξίας από τους εργαζόμενους, αλλά από την κεφαλαιοποίηση μιας «ιδέας» ελάχιστων ανθρώπων<sup>8</sup> μέσω του Internet και του χρηματοπιστωτικού συστήματος – χωρίς αυτό, φυσικά, να αποκλείει την εργασιακή εκμετάλλευση.

Ως προς αυτό το τελευταίο σημείο, που αφορά το χρηματοπιστωτικό σκέλος, το να επιστρέψουμε στο αρχικό παράδειγμα του Snapchat θα κάνει τα πράγματα ακόμη πιο ξεκάθαρα. Η συγκεκριμένη εφαρμογή, που δημιουργήθηκε από τρεις φοιτητές του Στάνφορντ,<sup>9</sup> εισήχθη ως εταιρεία στο χρηματιστήριο της Νέας

7 Άρθρο του Μαΐου του 2016 στο *Bήμα*, κι ενώ η εταιρεία έφτανε τα πέμπτα γενέθλιά της, έκανε λόγο για «περισσότερους από 80 εργαζομένους», ενώ κείμενο του φετινού Ιανουαρίου στο *capital.gr* αναφέρεται σε «περίπου 100 άτομα».

8 Και συγκεκριμένα, όσον αφορά στο Taxibeat, τεσσάρων: του Ν. Δρανδάκη, που είχε την αρχική σύλληψη, και «τριών φίλων του, δύο προγραμματιστών και ενός ντιζάινερ». Βλ. τη συνέντευξη του Ν. Δρανδάκη στην *Καθημερινή* της 26<sup>ης</sup> Απριλίου 2015. Για το δε Snapchat βλ. αμέσως παρακάτω.

9 Αυτές οι ιστορίες φοιτητών μεγάλων αμερικανικών πανεπιστημίων που, για να το πούμε χαριτολογώντας, κλείνονται στο γκαράζ των γονιών τους και δημιουργούν με τρεις υπολογιστές μια εφαρμογή που σε λίγα χρόνια αξίζει δισεκατομμύρια δολάρια, καταλήγουν να εκφράζουν μια πραγματικότητα της σύγχρονης οικονομίας, η οποία άλλωστε αποτυπώθηκε στην ταινία *The Social Network*

Υόρκης στις αρχές του φετινού Μαρτίου, με την τιμή της κάθε μετοχής της στα 17 δολάρια και την αξία της να υπολογίζεται τις πρώτες μέρες ανάμεσα στα 20 και στα 30 δισεκατομμύρια δολάρια. Θεωρούμε πως οποιοσδήποτε θέλει να παρουσιάσει μια μελέτη που να έχει να προσφέρει κάτι σημαντικό σε σχέση με τη σύγχρονη οικονομία και τον τρόπο που παράγεται σε αυτή η «αξία», καλείται να στοχαστεί πολύ σοβαρά πάνω σε τέτοια φαινόμενα, που θα ήταν εντελώς λανθασμένο να τα θεωρήσουμε δευτερεύοντα ή περιφερειακά.

Άλλωστε, η εξέταση των «οικονομικών» ζητημάτων που σχετίζονται με το Διαδίκτυο δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στην παραμέληση των αντίστοιχων «κοινωνικών» και «ανθρωπολογικών» (οι όροι αυτοί είναι σωστό να τίθενται σε εισαγωγικά, καθώς όλες οι «πλευρές» μιας κοινωνίας τελούν στην πραγματικότητα σε σχέση αλληλεπίδρασης, αλληλοεισχώρησης και στο βάθος απουσίας τελικού διαχωρισμού· συνεπώς, ο αυστηρός χωρισμός τους γίνεται για τους λόγους της ανάλυσης και της συνεννόησης, και θα πρέπει να κρατάμε πάντα στο πίσω μέρος του μυαλού μας την τεχνητή φύση του). Από τη μεριά μας, κρίνουμε λοιπόν ότι είναι εξίσου αναγκαίο να στοχαστούμε σχετικά με τα υποκείμενα που διαμορφώνει το Internet, τον τρόπο που η τεχνολογία της κοινωνίας μας επηρεάζει τη συγκρότηση των ανθρώπινων υποκειμενικότητων και των μεταξύ τους σχέσεων. Η υπερεπένδυση νοήματος, χρόνου, αλλά και πάθους πάνω στα avatar και τα προφίλ μας κάτι πρέπει να μας πει για τη σημερινή κοινωνική συγκρότηση του εαυτού. Αν στην αρχαία Αίγυπτο θεσμιζόνταν δούλοι και φαραώ, αν στην Αγγλία του τέλους του 19<sup>ου</sup> αιώνα θεσμιζόνταν καπιταλιστές και προλετάριοι, τι άτομα κατασκευάζει ο σύγχρονος πολιτισμός;

Έχοντας κατά νου ένα τέτοιο υπόβαθρο, θελήσαμε να

του David Fincher (2010).

καταπιαστούμε με ορισμένες από τις πτυχές των σχετικών φαινομένων. Εναρκτήριο σημείο στάθηκε η **μετάφραση** εκ μέρους του Γιώργου Περτσά του κειμένου μιας **διάλεξης του Ιβάν Ίλιτς**, ο οποίος, ήδη πριν από τριάντα χρόνια προβληματιζόταν σχετικά με τις επιδράσεις της πληροφορικής στη διαμόρφωση των υποκειμένων και των τρόπων σκέψης, αίσθησης και αλληλεπίδρασής τους. Παράλληλα, θελήσαμε να στήσουμε έναν φανταστικό διάλογο με τον φιλόσοφο. Έτσι, ο μεταφραστής του κειμένου, αλλά και οι Νίκος Ιωάννου και Παναγιώτης Μπλέτσας κατέθεσαν κάποια **σχόλια για το κείμενο**, τα οποία δεν έχουν στόχο να προτείνουν κάποια «αυθεντική» ερμηνεία του, αλλά να το κάνουν να συνομιλήσει γόνιμα με το παρόν. Ο καθένας από τη δική του οπτική, ανέδειξαν συνάψεις της σκέψης του Ίλιτς με το σήμερα, αλλά και σημεία που εμείς, έχοντας σκαρφαλώσει τρεις δεκαετίες, μπορούμε να διακρίνουμε πιο εύκολα.

Στο ίδιο πλαίσιο, ο **Αλέξανδρος Σχισμένος** καταπιάστηκε με ένα θέμα που στην εγχώρια συζήτηση δεν προκάλεσε την αίσθηση που θα έπρεπε: τη **συγγραφή του «Μανιφέστου του facebook»<sup>10</sup> από τον Μαρκ Ζούκερμπεργκ**, ο οποίος πρότεινε, μέσα από το μέσο κοινωνικής δικτύωσης που έχει ιδρύσει, τον σχηματισμό νέων θεσμίσεων για την παγκόσμια κοινότητα, στις οποίες φυσικά το facebook καλείται να διαδραματίσει κεντρικό ρόλο. Σχολιάζοντας τις προσπάθειες του επιχειρηματία να περιγράψει τους ιντερνετικούς θεσμούς μιας «νέας» κοινωνίας, ο συγγραφέας προβαίνει σε παρατηρήσεις σχετικά με την κοινωνική και πολιτική σημασία του facebook, την ιδιαιτερότητα της οικονομικής του αξίας,<sup>11</sup> αλλά και

10 Mark Zuckerberg, *Building Global Community*, διαθέσιμο στο <https://www.facebook.com/notes/mark-zuckerberg/building-global-community/10154544292806634>.

11 Ας σημειωθεί ότι, την ημέρα που γράφονται αυτές οι γραμμές, η χρηματιστηριακή αξία του facebook αποτιμάται στα 403 δις δολάρια.

τις διαφορές της ασώματης επικοινωνίας σε σχέση με την ενσώματη. Επ' ευκαιρία, καταφέρνει να συνδέσει το ζήτημα και με μια παλιά φιλοσοφική κόντρα: αυτή μεταξύ Καστοριάδη και Χάμπερμας, για το αν η θέσμιση προηγείται της επικοινωνίας ή το αντίστροφο.

Παράλληλα, ο αρχισυντάκτης μας **Βαγγέλης Δαρούσος**, ασχολήθηκε με το **ζήτημα της μετα-αλήθειας**, που φούντωσε από την εκλογή του Τραμπ και μετά. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι ο συγκεκριμένος όρος προστέθηκε στο Λεξικό της Οξφόρδης ως η λέξη του 2016. Η αλήθεια και η πολιτική μπορεί να είχαν πάντα περίπλοκες και ποικίλες σχέσεις,<sup>12</sup> είναι όμως αναντίρρητο ότι τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης διευκόλυναν το έργο του τωρινού προέδρου των ΗΠΑ να αμφισβητήσει όχι μόνο την ερμηνεία κάποιων γεγονότων, αλλά και την ίδια τη «γεγονική αλήθεια»<sup>13</sup> στον σκληρό πυρήνα της. Η πολύ βασική αλήθεια, αυτή δηλαδή που αφορά το αν κάτι συνέβη ή όχι, τείνει να μετατραπεί, μέσα στον ανεξέλεγκτο χείμαρρο των πληροφοριών που κατακλύζουν τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης, σε απλή γνώμη – γνώμη όχι περί των γεγονότων, αλλά περί του εάν αυτά συνέβησαν καν.<sup>14</sup> Έτσι, λοιπόν, και ο Τραμπ μπορεί να έχει τη γνώμη ότι δεν υπάρχει κλιματική αλλαγή.

12 Βλ. Hannah Arendt, *Ελευθερία, Αλήθεια και Πολιτική*, μτφρ. Γ. Ν. Μερτίκας, Αθήνα: Στάσι Εκπλιπτοντες, 2012.

13 Ό.π.

14 Είναι εν μέρει σωστό ότι αυτό συνέβαινε πάντα, καθώς «κάθε ιστορία είναι ιστορία του παρόντος», πράγμα που σημαίνει ότι πάντα εξετάζουμε τα γεγονότα του παρελθόντος μέσα από τη βία του εκάστοτε παροντικού πρίσματος. Έτσι, κάποια περασμένα γεγονότα τονίζονται και ανασυγκροτούνται ως σημαντικά, ενώ άλλα αφήνονται στη λήθη, κι είναι σχεδόν σαν να μη συνέβησαν, υπό μία έννοια. (Το ζήτημα πόσο ριζική μπορεί να είναι αυτή η αλλοίωση και το αν αυτό καθιστά την ιστορία απλώς μια αυθαίρετη αφήγηση, δεν θα μας απασχολήσει εδώ). Η ιδιαιτερότητα, όμως, της *μετα-αλήθειας*, συνίσταται ίσως στο ότι αυτή αφορά και γεγονότα όχι παλιά, αλλά τόσο πρόσφατα, που θα μπορούσαν κανονικά να εξακριβωθούν πολύ εύκολα ή να είναι τμήμα της κοινής γνώσης της εποχής.



Μόλις που χρειάζεται δε να σημειωθεί ότι αυτή η εγγενής τάση των social media δεν αφορά μόνο τον λόγο που παράγεται και κυκλοφορεί στα ίδια. Καθώς η πολιτική εκστρατεία ενός υποψηφίου, όπως και η αναγνωσιμότητα ενός περιοδικού, εξαρτάται πλέον σε σημαντικό βαθμό από αυτά, τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης μεταβιβάζουν κάποια από τα γνωρίσματά τους, ορισμένους από τους χαρακτηριστικούς τους τρόπους σκέψης, έκφρασης και κατηγοριοποίησης προς άλλα πεδία. Δεν είναι τυχαίο, από αυτή την άποψη, ούτε το «clickbait» στο οποίο επιδίδονται ολοένα και περισσότερες σελίδες ακόμη και σοβαρών περιοδικών και εφημερίδων,<sup>15</sup> ούτε τα ολοένα και περισσότερα ορθογραφικά λάθη βιασύνης που εντοπίζονται σε εφημερίδες, site και κανάλια.

Υπό αυτή την έννοια, θεωρούμε ότι η ενασχόλησή μας με το διαδίκτυο και τα ιντερνετικά μέσα στο παρόν τεύχος αφορά και εκτείνεται προς όλα δυνητικά τα κοινωνικά πεδία. Κάνοντας το νοητικό πείραμα που πρότεινε ο Μαξ Βέμπερ, αυτό δηλαδή της φανταστικής αφαίρεσης ενός «στοιχείου» από μια κοινωνία, προκειμένου να διαπιστώσουμε πόσο σημαντικό είναι γι' αυτήν, συνειδητοποιούμε πολύ εύκολα ότι η νοητική αφαίρεση του Internet μάς οδηγεί χωρίς πολλές αμφιβολίες σε μια κοινωνία ριζικά διαφορετική, που δυσκολευόμαστε πια ακόμη και να τη φανταστούμε. Σε αυτό, λοιπόν, το τόσο θεμελιώδες στοιχείο θελήσαμε να εστιάσουμε, χωρίς φυσικά τη –χιμαιρική άλλωστε– φιλοδοξία ότι θα μπορούσαμε ποτέ να το εξαντλήσουμε ή έστω να πούμε κάτι οριστικό πάνω σε αυτό.

<sup>15</sup> Αυτό ήταν άλλωστε ένα από τα σημεία των θεματικών των δύο εκδηλώσεων που διοργάνωσε το περιοδικό μας, με θέμα «Έντυπο περιοδικό στην εποχή του διαδικτύου;» και «Τι είναι το Internet;», στο βιβλιοπωλείο Books Plus (28/3/2017) και στο Αυτοδιαχειριζόμενο Κυλικείο της Νομικής (6/4/2017), αντίστοιχα.

\*\*\*

Πέρα όμως από την πολιτική θεωρία και την κοινωνική ανάλυση, δεν θα μπορούσε να λείπει από το δεύτερο τεύχος του *Kaboom* και ένας προβληματισμός σχετικός με την ψυχανάλυση. Η ενασχόλησή μας με τα ζητήματα που θέτει η ψυχαναλυτική θεωρία και πρακτική, καθώς και τα φιλοσοφικά ερωτήματα που αυτές εγείρουν, μας έχουν απασχολήσει από την αρχή του εγχειρήματος μας. Αυτή τη φορά, απευθύναμε στη **Νασία Λινάρδου** ορισμένες ερωτήσεις που αφορούν τις **σχέσεις αλλά και τις εντάσεις μεταξύ της ψυχανάλυσης και της βιολογίας**. Νομίζουμε πως πρόκειται για ένα ζήτημα που έχει προβληματίσει οποιονδήποτε σκέφτεται για θέματα όπως η ανθρώπινη φύση, η διαφορά του ανθρώπου από τα άλλα ζώα, ο τυχόν βιολογικός καθορισμός της συμπεριφοράς μας ή και η ελευθερία της βούλησης, όποιο νόημα και αν προσδώσει κανείς στις παραπάνω λέξεις. Οι άκρως ενδιαφέρουσες απαντήσεις που λάβαμε από την έγκριτη ψυχίατρο-ψυχαναλύτρια, καθιστούν άλλωστε φανερό ότι το συγκεκριμένο θέμα, μακριά από το να αποτελεί ζήτημα «τεχνικό» ή «εξειδικευμένο», ανακινεί σημαντικά ανθρωπολογικά και φιλοσοφικά προβλήματα.

Τέλος, δεν θα πρέπει να απορήσει κανείς που σε ένα κατ'εξοχήν πολιτικό περιοδικό βρήκαν θέση κείμενα «λογοτεχνικά», όπως η **συνέντευξη** του αγαπημένου μας πεζογράφου **Βασίλη Αλεξάκη**, η έρευνα της **Αγγελικής Μούσιου** για την **Ερωμένη της, το πρώτο ελληνικό μυθιστόρημα που αφορά τον γυναικείο ομοφυλοφιλικό έρωτα** στην Αθήνα του 1920, αλλά και το ολοκαίνουριο και αινιγματικό **διήγημα** του **Παναγιώτη Κεχαγιά**, ο οποίος με το βιβλίο του, την **Τελευταία Προειδοποίηση**, μας είχε ήδη προετοιμάσει για πράγματα πέρα από το συνηθισμένο.

Κι αυτό γιατί, όπως πολύ σωστά έχει υποστηρίξει ένας φίλος

εκδότης, που τα τελευταία χρόνια προσφέρει μεγάλες υπηρεσίες στον ριζοσπαστικό στοχασμό με τις επιλογές του, όλες οι ανθρώπινες προσπάθειες έκφρασης, φιλοσοφία, διηγήματα, ποιήματα, ταινίες, είναι στο βάθος προϊόντα μιας κοινής μήτρας, της ανθρώπινης φαντασίας που δημιουργεί ακατάπαυστα.

**Γιάννης Κτενάς**

Η Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ είναι ψυχίατρος και ψυχαναλύτρια λακανικού προσανατολισμού. Είναι μέλος της Νέας Λακανικής Σχολής και της Παγκόσμιας Εταιρείας Ψυχανάλυσης. Είναι η συντονίστρια της Ακαδημίας Κλινικών Σπουδών του Ινστιτούτου του Φρούδικού Πεδίου. Ζει και εργάζεται στην Αθήνα όπου ασκεί την ψυχανάλυση. Άρθρα της έχουν δημοσιευτεί σε ελληνικά και γαλλικά ψυχαναλυτικά περιοδικά. Διευθύνει από κοινού με τον Ρεζινάλντ Μπλανσέ τη σειρά *Λακανικός προσανατολισμός* στις εκδόσεις Εκκρεμές.

Για τις ερωτήσεις της συνέντευξης συνεργάστηκαν από τη μεριά του *Kaboom* οι: Γιάννης Κτενάς, Μάρα Κτενά και Στεφανία Κωνσταντέλλου.



**Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα τού αφαιρεί τη «φυσικότητα»**

*συνέντευξη με τη Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, για τις σχέσεις και τις ρήξεις Βιολογίας και Ψυχανάλυσης*

**Τ**ο θέμα που θα θίξουμε, το ζήτημα των πιθανών σχέσεων, αλλά και ρήξεων, ανάμεσα στην Ψυχανάλυση και τη Βιολογία είναι πολύ σημαντικό. Βρίσκεται στην καρδιά μιας έντονης συζήτησης, που καμιά φορά αγγίζει τα όρια της πολεμικής, ανάμεσα σε όσους πιστεύουν ότι τα αίτια για τις ψυχικές ασθένειες είναι εξ ολοκλήρου βιολογικά, συνεπώς πρέπει να αντιμετωπίζονται αποκλειστικά με φάρμακα, και σε αυτούς που θεωρούν ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά επηρεάζεται κυρίως (ή και αποκλειστικά) από κοινωνικούς και βιωματικούς παράγοντες, αλλά και από την αναστοχαστική δράση του ίδιου του υποκειμένου.



Φυσικά, οι δύο παραπάνω περιπτώσεις απόψεων, έτσι όπως τις θέσαμε, ίσως είναι καθαροί «ιδεότυποι», που στην πραγματικότητα συναντώνται όχι τόσο στην αμιγή τους μορφή, αλλά αναμειγυμένοι στις πιο διαφορετικές αναλογίες. Παρόλ' αυτά, υπάρχουν. Έτσι, ίσως θα ήταν σωστό να ξεκινήσουμε αυτή την κουβέντα από ένα βιβλίο που προσπαθεί να υπερβεί κατά κάποιον τρόπο αυτό το δίπολο, και το οποίο μας έδωσε άλλωστε και την αφορμή γι' αυτή τη συνέντευξη: πρόκειται για τα *Τχνη της Εμπειρίας* των François Ansermet και Pierre Magistretti. Οι συγγραφείς, φυχαναλυτής ο πρώτος, νευροεπιστήμονας ο δεύτερος, παίρνουν μια ενδιαφέρουσα οδό. Αντί να προσπαθούν να αναγάγουν το ένα πεδίο στο άλλο, ή να προβάλουν τη σπουδαιότητα του ενός και τη μηδαμινότητα του άλλου, επιχειρούν αντιθέτως να δείξουν, μέσα από τη θεωρία της «νευρωνικής πλαστικότητας», ποιες, από βιολογική σκοπιά, είναι οι συνθήκες δυνατότητας της φυχανάλυσης. Με άλλα λόγια, καταπιάνονται με το ερώτημα τι είναι αυτό, μέσα στη Βιολογία του ανθρώπου, που επιτρέπει στην Ψυχανάλυση να λειτουργεί. Θα θέλαμε, λοιπόν, πρώτα απ' όλα, να ρωτήσουμε τι εννοούμε με τον όρο «νευρωνική πλαστικότητα». Αληθεύει ότι οι εμπειρίες, τα βιώματα, οι κοινωνικές επιρροές αφήνουν ένα βιολογικό αποτύπωμα; Μήπως αυτό σχετίζεται με κάτι που στην Ιατρική ονομάζεται «επιγενετικότητα»; Δευτερευόντως, πώς σας φαίνεται η προσέγγιση των συγγραφέων;

*Ν.Α.:* Θα προσπαθήσω να απαντήσω στο εμπειριστατωμένο ερώτημά σας αφού προηγουμένως διευκρινίσω ότι είμαι μεν γιατρός, ψυχίατρος, αλλά δεν είμαι νευροεπιστήμονας. Η εμπειρία μου είναι η φυχαναλυτική κλινική. Θα σας απαντήσω από τη σκοπιά του φυχαναλυτή και δη του λακανικού φυχαναλυτή.

Η συζήτηση για τη σχέση του οργανικού με το ψυχικό είναι

πράγματι από τις πλέον παλαιές διαμάχες. Διεξάγεται στη διάρκεια των χρόνων και όχι χωρίς πάθος! Και οι προσπάθειες επιστημονικού αναγωγισμού της φυχανάλυσης είναι διαρκώς επαναλαμβανόμενες! Ο 19<sup>ος</sup> αιώνας είναι ο αιώνας που γεννήθηκε η φυχανάλυση. Είναι παράλληλα η εποχή όπου διατυπώθηκαν οι πρώτες υποθέσεις για τη φύση των συναισθημάτων από τον William James (τον αδελφό του Henry James). Επίσης, το 1888 ο Ισπανός ιστολόγος Ramon y Cajal δημοσιεύει τις ιστολογικές του εικόνες του εγκεφάλου. Ο σπουδαίος νευροεπιστήμονας, που θα πάρει το βραβείο Νόμπελ το 1906, έδειξε ότι οι νευρώνες ήταν κυτταρικές οντότητες τις οποίες χωρίζαν, αλλά και συνέδεαν ταυτόχρονα, οι δομές που ο Sherrington θα ονομάσει στη συνέχεια συνάψεις. Η έκρηξη του ενδιαφέροντος για τις νευροεπιστήμες το δεύτερο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα έχει να κάνει με την κατανόηση της λειτουργίας των συνάψεων και την ανακάλυψη των νευροδιαβιβαστών που αποτελούν το μέσο επικοινωνίας των νευρικών κυττάρων στο επίπεδο της σύναψης. Ο επιστημονικός αναγωγισμός της φυχανάλυσης όμως γνώρισε μια νέα τροπή με τις προσπάθειες του Eric Kandel, που έχοντας την πεποίθηση ότι «η βιολογία του νου θα είναι για τον 21<sup>ο</sup> αιώνα ό,τι ήταν η βιολογία των γονιδίων για τον 20<sup>ο</sup>», διατύπωσε τη φιλοδοξία να ωθήσει την φυχανάλυση από την προ-επιστημονική της κατάσταση σε ένα παραπάνω επίπεδο, επιστημονικό πλέον, απορροφώντας την στη γνωσιακή νευροεπιστήμη.

Με ρωτάτε τι είναι η «νευρωνική πλαστικότητα». Θα μπορούσαμε πολύ απλά να την ορίσουμε σαν την ικανότητα του εγκεφάλου να τροποποιείται με την εμπειρία. Και, ναι, αληθεύει ότι οι εμπειρίες και τα βιώματα αφήνουν ένα βιολογικό αποτύπωμα. Μαθαίνουμε, για παράδειγμα, ότι δυο χρόνια εκμάθησης του χάρτη του Λονδίνου από υποψήφιους οδηγούς ταξί προκαλούν αύξηση του όγκου του οπίσθιου ιππόκαμπου, μιας περιοχής του εγκεφάλου

που σχετίζεται με τη χωρική μάθηση. Οι περιοχές του κινητικού φλοιού που σχετίζονται με την ταυτόχρονη κίνηση των δακτύλων και των δυο χεριών είναι περισσότερο ανεπτυγμένες στους πιανίστες. Δεν είναι σωστή όμως, νομίζω, η τοποθέτηση του ερωτήματος «ποιες είναι οι συνθήκες δυνατότητας της ψυχανάλυσης από βιολογική σκοπιά». Η ψυχανάλυση δεν τελεί υπό βιολογικές συνθήκες δυνατότητας. Ο Λακάν, θέτοντας το ερώτημα «υπό ποιες συνθήκες είναι η ψυχανάλυση δυνατή», απάντησε «μόνον εφόσον το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα». Αυτή η θέση διατρέχει όλη του τη διδασκαλία και δεν χρειάζεται κάποιο βιολογικό προαπαιτούμενο πέρα από το γεγονός ότι ο άνθρωπος μιλάει. «Η διδασκαλία μου είναι η γλώσσα», λέει ο Λακάν. Και ο λόγος είναι το μόνο μέσον του ψυχαναλυτικού εγχειρήματος. Ο λόγος αυτός έχει συνέπειες, έχει επιπτώσεις. Το ασυνείδητο είναι η υπόθεση που επεξηγεί τις εν λόγω επιπτώσεις.

Έρχομαι τώρα εν τάχει στην επιγενετική. Όταν λέμε επιγενετική εννοούμε «τις τροποποιήσεις της γονιδιακής έκφρασης που είναι κληρονομήσιμες κατά τη διάρκεια της μίτωσης/μείωσης του κυττάρου, οι οποίες όμως δεν προκύπτουν από τροποποιήσεις της αλληλουχίας του DNA». Πρόκειται δηλαδή και εδώ για κάποιου είδους «μνήμη» του κυττάρου η οποία κληρονομείται και έχει να κάνει με αλλαγές έκφρασης και γονιδιακής ρύθμισης ανεξάρτητες από την αλληλουχία του DNA. Νευρωνική πλαστικότητα και επιγενετική μπορούμε να πούμε ότι σχετίζονται. Δηλώνουν αμφότερες ότι υπάρχουν κυτταρικοί μηχανισμοί που επηρεάζονται από το περιβάλλον και την εμπειρία.

Οι François Ansermet και Pierre Magistretti επιχειρούν πράγματι μια συνάντηση της ψυχανάλυσης με την νευροεπιστήμη. Η προσέγγισή τους είναι ενδιαφέρουσα, καθώς, ενώ διατηρούν την ομωνυμία που πρότεινε ο Eric Kandel ανάμεσα στο ίχνος που αφήνει μια

εμπειρία στο νευρικό σύστημα και τα ίχνη για τα οποία μιλάει ο Φρόντ στο Σχέδιό του για μια επιστημονική ψυχολογία, τονίζουν λιγότερο το γεγονός της εγγραφής και στέκονται περισσότερο στη διαδικασία διαρκούς εδραίωσης και επανεδραίωσης που χαρακτηρίζουν την ιδιότητα της πλαστικότητας του νευρικού συστήματος. Δεν αρνούνται τη δυνατότητα να εξηγηθούν ψυχικά γεγονότα με βάση μια σειρά από ίχνη που αφήνουν ορισμένες εμπειρίες στο νευρικό σύστημα. Ωστόσο, υπογραμμίζουν ότι το υποκειμενικό γεγονός διαφεύγει ως τέτοιο από μια χαρτογράφηση του τύπου «ερέθισμα-συμπεριφορά». Υπογραμμίζουν ότι η ουσιαστική απόκλιση που εισάγει η συνεχής επανασύνδεση ανάμεσα στα ίχνη οδηγεί στην παραγωγή της μοναδικότητας, κάτι διαφορετικού κάθε φορά ανάλογα με τις μεταβολές της κατάστασης του εγκεφάλου στη διάρκεια του χρόνου. Και γενικεύουν αυτή την προσέγγιση λαμβάνοντας υπόψη τους επιγενετικούς μηχανισμούς. Έτσι βρίσκουμε διατυπώσεις όπως «το άτομο αναδεικνύεται γενετικά καθορισμένο για να μην είναι γενετικά καθορισμένο». Όπως επίσης, «η πλαστικότητα επιτρέπει έτσι την πλήρη εκμετάλλευση του φάσματος των πιθανών διαφορών αφήνοντας όλο τον χώρο στο απρόβλεπτο για την κατασκευή της ατομικότητας. Το άτομο μπορεί να θεωρηθεί βιολογικά καθορισμένο για να είναι ελεύθερο, για να πραγματώσει δηλαδή μια εξαίρεση». Ανοίγεται εδώ, όπως αντιλαμβάνεστε, ένα μεγάλο πεδίο συζήτησης σχετικά με αυτό που θα αποκαλούσαμε υλικότητα του ασυνείδητου. Δεν είναι δυνατόν να εξαντλήσουμε σήμερα αυτή τη συζήτηση. Σας επισημαίνω όμως ότι η υλικότητα του ασυνείδητου δεν είναι φτιαγμένη από όσα μαθαίνει το υποκείμενο. Είναι φτιαγμένη από σημαίνοντα με ειδικό βάρος για το υποκείμενο, σημαίνοντα που το πόνεσαν και που είναι αδύνατον να πει. Το ασυνείδητο με αυτή την έννοια είναι μια μνήμη αλλά μια μνήμη συμβολική, σημαίνουσα. Αυτή η συμβολική μνήμη έχει

επιπτώσεις στο σώμα και μάλιστα στον οργανισμό. Αυτό το σημείο τομής που ο Λακάν θεωρητικοποίησε ως λειτουργία του αντικειμένου μικρό α είναι και η διακύβευση της αναλυτικής θεραπείας καθώς το αντικείμενο α είναι προσβάσιμο αποκλειστικά χάρη στη σημαίνουσα μνήμη που οργανώνει και διαταράσσει παράλληλα τη λειτουργία της ζωής.

Το ίχνος, σύμφωνα με το λεξικό, είναι «το αποτύπωμα, το σημάδι που σχηματίζεται σε μια επιφάνεια από το βάρος σώματος που πατά ή ακουμπά πάνω της. Ειδικότερα, το αποτύπωμα πέλματος (ανθρώπου ή ζώου)». Επίσης, «το αποτύπωμα είναι ένα σημάδι που μένει ή μια ένδειξη από κάτι που προηγήθηκε». Περί ποιας επιφάνειας πρόκειται; Για τον Φρόντ αυτή η επιφάνεια είναι πρώτα-πρώτα νευρικός ιστός. Ιστός, που ο ίδιος δεν ανάγει υποχρεωτικά στον εγκέφαλο, και που μπορεί να αποτελεί το υπόβαθρο μιας ορισμένης ψυχικής πραγματικότητας και δη ενός εγώ. Πώς λοιπόν να συσχετίσουμε το ίχνος στο συναπτικό επίπεδο, το ίχνος στον εγκέφαλο με το ίχνος που εντυπώνεται στην ψυχική πραγματικότητα που θέτει ο Φρόντ; Εδώ ας παρατηρήσουμε ότι ο Φρόντ αφήνει το ίχνος του καθώς συμβαίνει να ασχολούμαστε με πάσα σοβαρότητα με το φροϋδικό *Entwurf* (το Σχέδιο...) έναν αιώνα αφού το έγραψε και ενώ γνωρίζουμε ότι ο ίδιος δεν ήθελε να το συμπεριλάβει στα έργα του θεωρώντας ότι επρόκειτο για μια ψυχολογία, θα λέγαμε, λίγο φαντεζί. Για τον Φρόντ η εμπειρία αφήνει ίχνη. Η εμπειρία οδηγεί να σχηματιστούν μνημονικά ίχνη. Όμως, σύμφωνα με την προοπτική του Φρόντ, το υποκείμενο έχει πρόσβαση σε αυτά τα ίχνη μόνο υπό την προϋπόθεση ότι θα τα συνδέσει με τα στοιχεία της γλώσσας που είναι οι λέξεις ή αλλιώς τα σημαίνοντα. Με φροϋδικούς όρους η εμπειρία και η ανάμνηση στρέφονται γύρω από κάτι που δεν είναι απλώς μια αντιληπτική

εμπειρία αλλά μια εμπειρία ικανοποίησης, και δη τραυματικής ικανοποίησης, έτσι ώστε ο όρος να συμπεριλαμβάνει την ηδονή αλλά και ένα πέραν της ηδονής. Αυτός ο όρος της ικανοποίησης δεν είναι απλώς η ικανοποίηση μιας ανάγκης. Εκείνο που ενδιαφέρει τον Φρόντ είναι το ως προς τι κάθε ικανοποίηση συνοδεύεται από το ίχνος μιας άλλης ενικής ικανοποίησης, της σεξουαλικής ικανοποίησης. Η μνήμη με φροϋδικούς όρους είναι μια μνήμη που ορίζοντάς της είναι ασφαλώς μια αναδόμηση. Όχι όμως μια αναδόμηση μιας αισθητηριακής εμπειρίας χωρίς υποκείμενο αλλά μια ιστορίας που φτάνει να διατυπωθεί. Εκείνο που ο Φρόντ προσπαθεί να συλλάβει είναι ποιο είναι το ανθρώπινο πραγματικό που εμπερικλείουν τα ίχνη. Τον απασχολεί ποιο πραγματικό συνάγεται από την ανάμνηση.

Κατά τη γνώμη σας, έπαιξε κάποιο ρόλο στην εξέλιξη της Ψυχανάλυσης το γεγονός ότι τόσο ο Φρόντ όσο και ο Λακάν ήταν γιατροί; Στον πρώτο πολλές φορές βρίσκουμε, ενδεχομένως λόγω της επίδρασης του περιβάλλοντος της εποχής, μια πίστη (ίσως και ελπίδα;) ότι τα γραπτά του μια μέρα θα αντικατασταθούν από ανακαλύψεις της Νευροβιολογίας. Στον δεύτερο, αντιθέτως, έχουμε ίσως από πολλές απόψεις μια ρήξη με τη βιολογία: παραδείγματος χάρη, η φύχωση φαίνεται να οφείλεται στην προβληματική λειτουργία του Συμβολικού, ενώ όσον αφορά τη σεξουαλική ηδονή «δεν υπάρχει διάφυλη σχέση», «δεν υπάρχει κάποια ηθικολογία εντός της ανθρώπινης φύσης», όπως λέει μια πολύ όμορφη φράση, που να υπαγορεύει ότι η γυναίκα προορίζεται για τον άνδρα και το αντίστροφο. Θα θέλαμε το σχόλιό σας πάνω σε αυτά τα σημεία, υπό το πρίσμα που συζητάμε εδώ.

N.A.: Πράγματι, ο Φρόντ και ο Λακάν ήταν και οι δύο για-

τροί. Ο Φρόντ ειδικεύτηκε στη νευρολογία και είναι γνωστές αρκετές από τις μελέτες του με νευρολογικά θέματα. Ο Φρόντ είχε κλίση προς την έρευνα και αποστρεφόταν την άσκηση της ιατρικής. Ο ίδιος έχει εξομολογηθεί ότι: «όταν ήμουν νέος, αλλά και αργότερα δεν ένιωσα ποτέ μου κάποια ιδιαίτερη προτίμηση για το επάγγελμα του γιατρού. [...] Εκείνο που πάντα με κινητοποιούσε ήταν η δίψα μου να γνωρίσω οτιδήποτε συνδεόταν με τις ανθρώπινες σχέσεις παρά με τα αντικείμενα της φύσης». Ο Ζακ-Αλαίν Μιλέρ, όταν σε μια συνέντευξη ο François Ewald τον ρωτά αν «ο Φρόντ ήταν γιατρός» απαντάει: «Θα έλεγα μάλλον το αντίθετο. Γιατρός; Μάλλον ένας νευρωτικός που εξέθεσε ο ίδιος τα δικά του σπλάχνα πάνω στο ανατομικό τραπέζι –καθώς ήταν ένα αναλυόμενος χωρίς αναλυτή που να είναι στο ύψος της λειτουργίας του– και που βρήκε σε αυτή την έκθεση το κίνητρο για μισό αιώνα εκπληκτικών ανακαλύψεων». Τώρα, για το αν ο Λακάν ήταν γιατρός, ας πω καταρχάς ότι δεν το αρνήθηκε ποτέ! Εξάλλου ακόμα και σήμερα πολλοί μαθητές του τον αποκαλούν «ο Dr. Lacan». Αλλά θα προτιμήσω να τονίσω μια πλευρά της ιατρικής του ιδιότητας, το γεγονός ότι ήταν ψυχίατρος. Ο Λακάν αναγνώρισε ότι η ψυχιατρική εκπαίδευση που έλαβε από τους Δασκάλους του στις αρχές του 20<sup>ού</sup> αιώνα τον δίδαξε για την ψύχωση. Ο Λακάν δεν φοβήθηκε την ανθρώπινη τρέλα και συνέχισε να πηγαίνει στο ψυχιατρικό νοσοκομείο της Σαιντ-Αν για την κλινική παρουσίαση ασθενών μέχρι το τέλος. Παρότρυνε τους ψυχαναλυτές να μην υποχωρούν μπροστά στην ψύχωση. Και στη διάρκεια της διδασκαλίας του οι τρεις μείζονες αναφορές του προκειμένου να θεμελιώσει το καθεστώς της ψυχανάλυσης ήταν τρεις ψυχώσεις: η Αιμέ (η περίπτωση της διατριβής του), ο Πρόεδρος Σρέμπερ (η περίπτωση του Φρόντ) και ο Τζαίμς Τζόους.

Γενικότερα όμως, θέλω να πω ότι ο ψυχαναλυτής, όσο κι αν αυτό ακουστεί σκανδαλώδες, οφείλει να παραιτηθεί από την ιατρική επιθυμία της ίασης. Η ψυχανάλυση είναι μια εντελώς ιδιαίτερη πρακτική που δεν υποστηρίζει το ιδεώδες της ψυχικής υγείας. Ασφαλώς έχει να κάνει με τα συμπτώματα, πολλά από τα οποία είναι σωματικά, όπως για παράδειγμα οι πολυάριθμες σωματοποιήσεις του άγχους. Όμως ο ψυχαναλυτής θα πρέπει να μπορεί να τα συνδέσει με την επιθυμία του υποκειμένου που ο Φρόντ βρήκε να σιγοκαίει στην καρδιά του ασυνειδήτου. Πρέπει να θεραπεύσουμε τον άνθρωπο από την επιθυμία του; Όχι! Το υποκείμενο που κάνει ανάλυση επιλέγει μια ηθική στάση. Μέσα από την πράξη του να αναλάβει και να υποστηρίξει την επιθυμία του. Και συχνά αυτή η ανακούφιση χρειάζεται αρκετά χρόνια ανάλυσης για να προκύψει.

Σε κάποιο σημείο του έργου του, αν δεν κάνουμε λάθος στην *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, ο Φρόντ, προκειμένου να παρουσιάσει τη σχέση βιολογικών και βιωματικών παραγόντων στην εμφάνιση μιας ψυχικής αρρώστιας, χρησιμοποιεί την εικόνα ενός συνεχούς, στη μία άκρη του οποίου τοποθετούνται όσοι, ανεξάρτητα από τα βιώματά τους, θα αρρώστιασαν ούτως ή άλλως λόγω της βιολογικής τους κατασκευής, ενώ στην άλλη άκρη βρίσκονται αυτοί που αρρωσταίνουν αποκλειστικά λόγω των βιωμάτων τους, χωρίς να έχουν κάποια βιολογική προδιάθεση γι' αυτό. Ο Φρόντ όμως προσθέτει αμέσως: σχεδόν όλοι, όμως, βρισκόμαστε κάπου ανάμεσα σε αυτές τις δύο οριακές περιπτώσεις. Κατά πρώτον, πώς βρίσκετε αυτή την ιδέα; Κατά δεύτερον, αναρωτιόμαστε αν αυτό ισχύει εξίσου είτε μιλάμε για νευρώσεις, είτε για ψυχώσεις. Επίσης, θα θέλαμε να μάθουμε αν



υπάρχουν συγκεκριμένες ψυχικές ασθένειες που οφείλονται αποκλειστικά ή κυρίως σε βιολογικούς λόγους. Υποθέτοντας ότι υπάρχουν, πολλοί ανησυχούν για την τεκνοποίηση των γονέων που πάσχουν από αυτές τις αρρώστιες. Τι θέση έχετε σχετικά;

*Ν.Α.:* Ναι, πράγματι, όπως μόλις σας επεσήμανα, η ψυχανάλυση δεν στοχεύει γενικώς στην αποκατάσταση της υγείας με ιατρικούς όρους. Στοχεύει στο υποκείμενο. Το υποκείμενο είναι πάντα απάντηση στο πραγματικό ή, αν θέλετε, η άμυνα απέναντι στο πραγματικό. Κι όταν λέμε πραγματικό εννοούμε εδώ το τραύμα της συνάντησης με την απόλαυση. Κι αυτό το τραύμα μπορεί να είναι μια εκδοχή του οργανισμού. Υπάρχουν πράγματι οικογένειες όπου συναντάμε πολλές ψυχώσεις κι αυτό συνεχίζεται με τρόπο σποραδικό καθώς προχωρούν από τη μια γενιά στην άλλη. Ή στη συζήτηση που έχει φουντώσει για τον αυτισμό σχετικά με τις ιδιαιτερότητες του εγκεφάλου του αυτιστικού, τίθενται ενδιαφέροντα ερωτήματα. Τι μπορούμε να περιμένουμε εν προκειμένω από έναν ψυχαναλυτή; Ε, λοιπόν, ο ψυχαναλυτής αναζητάει πάντοτε το υποκείμενο. Το υποκείμενο και τον τρόπο που με το σύμπτωμά του απάντησε στο τυχαίο που συνάντησε. Κάποιος έρχεται να δει τον ψυχαναλυτή όταν το εν λόγω σύμπτωμα αποσταθεροποιείται και γίνεται πηγή δυσκολιών. Με την ανάλυση και με το στήριγμα της μεταβίβασης το υποκείμενο θα επανατοποθετηθεί ως προς την απόλαυση. Θέλω να επισημάνω ότι, όσο κι αν το ψυχωτικό υποκείμενο είναι λιγότερο προστατευμένο στη σχέση του με τον κόσμο από ένα νευρωτικό υποκείμενο, καμία ψύχωση δεν μοιάζει με μια άλλη. Το ίδιο ισχύει βεβαίως και για τις νευρώσεις. Δεν υπάρχουν δυο υστερικές ίδιες! Υπάρχουν κάποιες σταθερές αλλά υπάρχει κυρίως κάθε φορά η ιδιαίτερη απάντηση, η ιδιαίτερη

συμπτωματοποίηση του τραύματος του καθενός. Όλες οι λύσεις δεν είναι ασφαλώς ισοδύναμες. Ο Λακάν έλεγε, για παράδειγμα, ότι η λύση του Τζόυς, που ήταν ο ίδιος πατέρας του έργου του, ήταν τόσο ευτυχής που είναι εκείνο που θα περιμέναμε από μια ψυχανάλυση! Όσο για το σκέλος της ερώτησής που αφορά την ευγονική, ας παραμείνουμε κλινικοί και πραγματιστές και ας μην παρεκτραπούμε. Ένα θέμα τόσο περίπλοκο όπως η κληρονομικότητα να μη δώσει ευκαιρία για οποιουδήποτε είδους ρατσισμό!

**Το παραπάνω ερώτημα θα μπορούσε να συσχετιστεί όχι μόνο με τη δημιουργία μιας ψυχικής ασθένειας, αλλά και με τη θεραπεία της. Κατά τη γνώμη σας, τι ρόλο παίζει η Βιολογία και τι ρόλο η Ψυχανάλυση, ή, για να το μεταφράσουμε σε πρακτικούς όρους, τα φάρμακα και η ανάλυση μέσω του λόγου; Επίσης, από αυτή τη σκοπιά, υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε νεύρωση και ψύχωση και περιπτωσιολογία ανάλογα με την κάθε συγκεκριμένη αρρώστια;**

*Ν.Α.:* Είναι γεγονός ότι η καλύτερη κατανόηση του εγκεφάλου και της λειτουργίας του, τόσο του φυσιολογικού όσο και του πάσχοντος, έχει σαν συνέπεια να έχουμε σήμερα στη διάθεσή μας όλο και καλύτερα φάρμακα για την αντιμετώπιση των ψυχικών και των νευρολογικών ασθενειών. Τα φάρμακα βοηθούν, και συχνά βοηθούν πολύ, βελτιώνοντας τις συνθήκες ζωής των ασθενών. Υπάρχουν επίσης περιπτώσεις όπου η βοήθειά τους είναι μηδαμινή. Μου είχε κάνει μεγάλη εντύπωση εκείνο που είχε πει ο σπουδαίος μαθηματικός John Nash σε μια διάλεξή του σε ένα Παγκόσμιο Ψυχιατρικό Συνέδριο. Ζητούσε από τους ψυχιάτρους να φροντίζουν να δίνουν πάντοτε τη σωστή δόση φαρμάκου στον κάθε ασθενή, καθώς ο ίδιος είχε δοκιμάσει τη

δυσάρεστη εμπειρία, οι υψηλές δόσεις αντιψυχωτικών φαρμάκων να τον διακόπτουν από τη μαθηματική εργασία όπου χρειαζόταν τη σκέψη του. Θυμάμαι επίσης έντονα τη δραματική αντίδραση που είχα αντιμετωπίσει από έναν νεαρό σχιζοφρενή όταν εργαζόμουν σε ψυχιατρικό νοσοκομείο στη Γαλλία που με κατηγορούσε ότι με τα φάρμακα τον εμπόδιζα πλέον να σκέφτεται. Ο Φρόντ έλεγε ότι οι ψυχωτικοί αγαπούν το παραλήρημά τους όσο τον εαυτό τους. Πρέπει άραγε λοιπόν να αποτελεί μόνη μέριμνά μας να προσαρμόσουμε με κάθε κόστος τη σκέψη σε συγκεκριμένα patterns; Παρατηρήστε γύρω σας προσεκτικά πόσοι δημιουργικοί άνθρωποι μπορεί να είναι «ιδιαιτέροι»! Ας διδαχθούμε από τους δημιουργούς! Όσο για την ψυχανάλυση, σήμερα ξέρουμε ότι όλο και περισσότερα ψυχωτικά υποκείμενα ενδιαφέρονται για την ψυχαναλυτική σχέση. Και ωφελούνται τα μάλα από αυτήν. Ο Λακάν έλεγε ότι ο ψυχαναλυτής είναι «ο γραμματέας» του ψυχωτικού. Η εμπειρία μας με τις αναλύσεις ψυχωτικών τις τελευταίες δεκαετίες, η ιδιαίτερη σχέση που έχουν αυτά τα υποκείμενα με τη γνώση, η σχέση τους με τον Άλλο μέσα στη μεταβίβαση, έχουν οδηγήσει σε περαιτέρω επεξεργασίες βασικών ψυχαναλυτικών εννοιών.

Τι γνώμη έχετε για ορισμένες προσεγγίσεις που αξιώνουν να συνδέσουν κάποια χαρακτηριστικά του ανθρώπου ή της κοινωνίας με βιολογικές και εξελικτικές αναγκαιότητες; Αναφερόμαστε κυρίως σε ερευνητικές υποθέσεις όπως αυτές που κάνουν λόγο για τον βιολογικό ρόλο της φαντασίας ή της ηθικής. Αυτό θα μπορούσε ενδεχομένως να διατυπωθεί και ως εξής: θεσμοί συγκροτητικοί τόσο του υποκειμένου όσο και της κοινωνίας, όπως η απαγόρευση της αιμομιξίας ή του φόνου σε καιρό ειρήνης, υπαγορεύονται, σύμφωνα με

**την προσέγγισή σας, από βιολογικούς λόγους;**

**Ν.Α.:** Σύμφωνα με τον Claude Lévi-Strauss, ο πολιτισμός δηλώνεται κατ' αρχάς από την θεσμοθέτηση κανόνων. Ορισμένοι κανόνες όπως η απαγόρευση της αιμομιξίας είναι οικουμενικοί, ακόμα κι αν απαντώνται με διαφορετικές μορφές από κοινωνία σε κοινωνία. Η απαγόρευση της αιμομιξίας είναι για τον Lévi-Strauss η εναρκτήρια πράξη που θεμελιώνει την ανθρώπινη κοινωνία και τη φέρνει σε ρήξη με τη φύση. Πρόκειται για το πέρασμα από την εξ αίματος συγγένεια στην εξ αγχιστείας συγγένεια. Θέλω να τονίσω ότι δεν υπάρχει σήμερα καμία επιστημονική θεωρία που να τεκμηριώνει επαρκώς τη συσχέτιση των κοινωνικών πρακτικών, όπως είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας ή ο πόλεμος, με βιολογικούς λόγους.

**Μπορεί να υποστηριχτεί, κατά τη γνώμη σας, μια ορισμένη αυτονόμηση του ανθρώπου από τη φύση και την τελεολογία της Βιολογίας; Ο Καστοριάδης μιλούσε για απολειτουργικοποίηση της φαντασίας και της ενόρμησης, ο Φρόντ και ο Λακάν συλλαμβάνουν την ενόρμηση ως κάτι που πηγαιίνει πέρα από το λειτουργικό, αφού προκειμένου να ικανοποιηθεί αφηφά καμιά φορά και την ίδια τη ζωή, ο Pierre Lecomte du Noüy ισχυριζόταν από όλα τα γήινα όντα μόνο ο άνθρωπος κάνει άχρηστες πράξεις, ενώ ο Νίκος Καρούζος, για να έρθουμε και σε έναν ποιητή, υποστήριζε ότι οι άνθρωποι δεν πρέπει να αποκαλούμε τη Φύση μητέρα μας, αλλά θεία μας, εκφράζοντας μάλλον την ιδέα ότι είμαστε μεν συγγενείς της, αλλά όχι και τόσο κοντινοί. Τι πιστεύετε;**

**Ν.Α.:** Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα τού αφαιρεί τη «φυσικότητα». Η ανθρώπινη κατάσταση ως τέτοια περιλαμβάνει στραβά, αδιέξοδα, αντιθέσεις που δεν προκύπτουν από

κάποια περιστασιακή βλάβη αλλά που έχουν να κάνουν με αυτή την ανθρώπινη κατάσταση καθεαυτήν στο βαθμό που έχει αποκοπεί από οποιουδήποτε είδους φυσική ρύθμιση. Ας μην παραγνωρίζουμε δε ότι ακριβώς εξαιτίας αυτής της αποκοπής από τη φύση είναι εφικτές πρακτικές, δραστηριότητες, δημιουργίες που είναι παντελώς απύσες από τον ζωικό κόσμο. Ο Λακάν επισήμαινε επίσης ότι εκείνο που διαφοροποιεί το ανθρώπινο υποκείμενο από το ζώο είναι ότι το ζώο δεν δημιουργεί ψευτικά ίχνη. Αυτό είναι ίδιον του ομιλούντος υποκειμένου. Το ίδιο αυτό ομιλόν, σε αντίθεση με τα άλλα ζώα, μπορεί να αποδεικνύει με τα συμπτώματά του ότι υπάρχει εντός του μια δύναμη που εργάζεται κόντρα στα συμφέροντα της ζωής. Πρόκειται για την ενόρμηση θανάτου, που ο Φρόντ υποχρεώθηκε να υποθέσει μιλώντας για αρνητική θεραπευτική αντίδραση καθώς ερχόταν αντιμέτωπος με ασθενείς που παρά τις ερμηνείες που τους παρείχε δεν εγκατέλειπαν το σύμπτωμά τους! Επιτρέψτε μου επίσης να επανέλθω σε κάτι που ήδη έθιξα για να προσθέσω το εξής. Ασφαλώς ο Φρόντ τοποθέτησε την ψυχανάλυση υπό την αιγίδα των φυσικών επιστημών και κυρίως της νευροφυσιολογίας. Όμως ο βιολογισμός του Φρόντ, τον οποίο ο Λακάν θεωρούσε μια θεωρία για την ενέργεια (*une énergie*), είναι η προσπάθεια να συνδέσει ενόρμηση και σώμα. Σε ένα από τα τελευταία του κείμενα, το *Περαιωμένη ανάλυση, ανάλυση άπειρη* που ο Ζακ-Αλαίν Μιέρ χαρακτηρίζει διαθήκη του Φρόντ, ο Φρόντ αναφέρεται στην αλήθεια που εμπρικλείει η θεωρία του Εμπεδοκλή ο οποίος συνδέει τη φύση του κόσμου με τη διαρκή μάχη Φιλίας και Νείκους. Ο Φρόντ μας λέει ότι εκείνος έχει δώσει κάποιου είδους βιολογική βάση στην αρχή αυτής της μάχης ανάγοντας την ενόρμηση καταστροφής στην ενόρμηση θανάτου που συνιστά την ώση του ζώντος να επιστρέψει στην

απουσία ζωής. Είναι μια ιδιαίτερη βιολογική θεώρηση, δεν συμφωνείτε; Με τον Λακάν μπορούμε να συνεχίσουμε λέγοντας ότι αυτό το πέραν της ζωής το οποίο υπαγορεύει η ίδια η ζωή είναι στον άνθρωπο η διάσταση που ανοίγει η γλώσσα. Η ενόρμηση είναι για την ψυχανάλυση διακριτή από το ζωικό ένστικτο και λειτουργεί στο σύνορο σώματος και γλώσσας.

**Ας κλείσουμε με κάτι φιλοσοφικό: πιστεύετε ότι η πρόοδος των Νευροεπιστημών απειλεί ή όχι τη σύλληψη του ανθρώπου ως ενός όντος που αναστοχάζεται και μπορεί, μέσα σε κάποια πλαίσια φυσικά, να επιδράσει πάνω στις εξωτερικές καταστάσεις αλλά και στον ίδιο του τον εαυτό; Θέτουμε αυτή την ερώτηση γιατί δεν είναι σπάνιο στους ανθρώπους ένα αίσθημα μελαγχολίας μετά την παρακολούθηση διαλέξεων Νευροβιολογίας, αυτό που με απλά λόγια εκφράζεται κάπως έτσι: «όλα όσα νιώθω και σκέφτομαι δεν είναι παρά χημικές αντιδράσεις και μετάδοση ηλεκτρικών σημάτων». Ρωτάμε, λοιπόν: κατά τη γνώμη σας, τι είναι αυτό που κάνουν οι Νευροεπιστήμες; Περιγράφουν την ανθρώπινη συμπεριφορά από μια σκοπιά ή την ανάγουν σε αυτή τη σκοπιά; Και υπάρχει άραγε διαφορά μεταξύ των δύο;**

*Ν.Α.:* Υπάρχει σίγουρα η φιλοδοξία της νευροεπιστήμης να αναγάγει σε βιολογικά θεμέλια χημείας και σημάτων «την ταραχή των ανθρωπίνων» για να δανειστούμε τη διατύπωση ενός από τους σύγχρονους ποιητές μας, του Διονύση Καψάλη. Αυτό αποτελεί εκπεφρασμένη προοπτική για τον Eric Kandel –και πηγαίνει πέρα από την απλή περιγραφή των φαινομένων– όταν λέει ότι θέλει να κατανοήσει τη βιολογική φύση της αντίληψης, της μάθησης, της μνήμης, της σκέψης, της συνείδησης μέχρι και τα όρια της ελεύθερης βούλησης. Ο Eric Kandel εμπιστεύεται στον αναγνώστη



του την πιο έντονη παιδική του ανάμνηση από τη Βιέννη της Anschluss τη Νύχτα των Κρυστάλλων. Τότε που ενώ οδηγούσε με όλο και μεγαλύτερη σιγουριά το καινούργιο αυτοκινητάκι του, εισέβαλε στο σπίτι τους η φρίκη των Ναζί. Ο ίδιος, ο οποίος όπως ομολογεί γοητεύτηκε από την ψυχανάλυση, που σκοπός της είναι η μελέτη των προσωπικών αναμνήσεων και εμπειριών ώστε να κατανοηθούν οι συχνά παράλογες ρίζες των κινήτρων, των σκέψεων και της συμπεριφοράς των ανθρώπων, σήμερα θέλει να αναμετρηθεί με το ερώτημα πώς ο τρόμος αποτύπωσε τα χτυπήματα στην πόρτα του διαμερισμάτος τους μέσα στο μοριακό και κυτταρικό ιστό του εγκεφάλου του τόσο ανεξίτηλα ώστε να ξαναζεί την εμπειρία με ζωηρές οπτικές και συγκινησιακές λεπτομέρειες μετά από περισσότερο από μισό αιώνα. Όμως ακόμα και αν δοθεί η απάντηση σε αυτό το ερώτημα, πέρα από το γεγονός ότι θα συνιστά μια εντελώς ενική απάντηση στην τυχαία συνάντηση με την απόλαυση του Άλλου, θα παραμένει κατά τα άλλα το αίνιγμα γιατί να είναι αυτή η συγκεκριμένη ανάμνηση, με το λιβιδινικό φορτίο της θα προσέθετα, που προσανατόλισαν την επιθυμία του στις έρευνες για την αποθήκευση της μνήμης στον εγκέφαλο, έρευνες που οδήγησαν στην απονομή του Νόμπελ Ιατρικής. Παραμένει εκεί ένα gap, ένα χάσμα, όπου εμείς οι ψυχαναλυτές τοποθετούμε το υποκείμενο και την πράξη του σαν «ανεξιχνίαστη απόφαση του όντος» σύμφωνα με τη διατύπωση του Λακάν. Με αυτή την έννοια, ο άνθρωπος δεν είναι μηχανή και η ζωή δεν γράφεται σαν το λογισμικό ενός υπολογιστή.



## Η «δημιουργική απάντηση» του Σουμπέτερ στον Μαρξ

της Άννας Μπουλογούρη

Παρά τις ευρέως γνωστές θεωρητικές θέσεις που διαφοροποιούν το έργο του Καρλ Μαρξ (Karl Marx, 1818-1883) από αυτό του Γιόζεφ Αλόις Σουμπέτερ (Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950),<sup>1</sup> η κοινή θέαση της ιστορικής κίνησης καταδεικνύει εντυπωσιακές και παραμελημένες ομοιότητες μεταξύ των δύο διανοητών.

---

<sup>1</sup> Μπορεί να καταχωρηθεί και ως ιστορική ειρωνεία το γεγονός ότι το έτος θανάτου του Μαρξ αποτελεί γενέθλιο έτος του Σουμπέτερ.

Η Άννα Μπουλογούρη είναι απόφοιτος του Προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών του Παντείου Πανεπιστημίου «Πολιτική Επιστήμη και Ιστορία». Αυτόν τον καιρό, ετοιμάζει την πρόταση της διδακτορικής της έρευνας, στο ίδιο Πανεπιστήμιο.





Το σουμπετεριανό έργο παραπέμπει άμεσα στο μαρξικό, καθώς μείζον θεωρητικό και υπαρξιακό ερώτημα του Αυστριακού οικονομολόγου αποτελεί το ζήτημα που πρώτος θέτει ο Γερμανός φιλόσοφος και αφορά την επιβίωση ή όχι του καπιταλιστικού κόσμου. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Σουμπέτερ εκφράζει βαθύ θαυμασμό για την προφητική δυναμική των θεωριών του μαρξικού συστήματος ως όλου,<sup>2</sup> ενώ ταυτόχρονα, επιχειρεί να αποσυναρμολογήσει την κληρονομημένη μαρξική παράδοση. Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Η μόνη ειλικρινής παραδοχή είναι ότι η μαρξική οπτική δεν μπορεί να εξηγήσει ικανοποιητικά την όλη κατάσταση χωρίς να επικαλεστεί μη μαρξικά στοιχεία που οδηγούν, βεβαίως, σε μη μαρξικά συμπεράσματα».<sup>3</sup> Μέσω μιας συγκριτικής ανάλυσης, στόχος μας στο παρόν κείμενο είναι η ανασύσταση και η κριτική αποτίμηση της «δημιουργικής απάντησης»<sup>4</sup> του Σουμπέτερ στα ερωτήματα του Μαρξ.

### Οι καπιταλιστικοί κύκλοι

Ο Σουμπέτερ λογίζεται ως ένας από τους πιονέρους της πολιτικής οικονομίας, αφού με το *magnum opus* του *Επιχειρηματικοί κύκλοι* (1939) θέτει τις βάσεις της σύγχρονης μακροοικονομικής θεωρίας.<sup>5</sup> Ο συλλογισμός του εκκινεί από την εξής παραδοχή:

2 Joseph A. Schumpeter, *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Δημοκρατία*, μτφρ. Χ. Τσαμπρούνης, Αθήνα: Παπαζήσης, 2006, σ. 5. (Από εδώ και στο εξής, επειδή αποτελεί το κύριο βιβλίο αναφοράς για την εκπόνηση της μελέτης, θα αναγράφεται με τη συντομογραφία ΚΣΔ).

3 ΚΣΔ, σ. 19.

4 Λεκτικό δάνειο από τίτλο ενός άρθρου του Σουμπέτερ: Joseph A. Schumpeter, «The Creative Response in Economic History», *The Journal of Economic History*, Vol. 7, No. 2, Nov. 1947.

5 Ο Σουμπέτερ ασκεί τη μεγαλύτερη επιρροή στην οικονομική σκέψη της εποχής του, με εξαίρεση τον Κέυνς. Το παράδοξο είναι ότι οι ετεροαναφορές είναι ελάχιστες, γεγονός που, σε εμάς

«Ανάλυση των επιχειρηματικών κύκλων σημαίνει, ούτε λίγο ούτε πολύ, ανάλυση της οικονομικής διαδικασίας της καπιταλιστικής εποχής. [...] Οι κύκλοι δεν είναι σαν τις αμυγδαλές, διακριτά στοιχεία που μπορούν να αντιμετωπιστούν μεμονωμένα, αλλά είναι, σαν τον χτύπο της καρδιάς, η ουσία του οργανισμού που τους παρουσιάζει».<sup>6</sup> Ενώ για τους περισσότερους οικονομολόγους οι επιχειρηματικοί κύκλοι αποτελούν φαινόμενο το οποίο μπορεί να απομονωθεί από τα άλλα γεγονότα της οικονομικής ζωής, ο Σουμπέτερ, ακολουθώντας την κοινωνιολογική ματιά του Μαρξ, προσπαθεί να βρει τις συνδέσεις μεταξύ των διαφόρων όψεων της κοινωνικής εξέλιξης και υποστηρίζει ότι η ερμηνεία τους βοηθά στη διασάφηση μιας ολόκληρης εποχής.<sup>7</sup> Ωστόσο, όταν οι δύο στοχαστές βρίσκονται αντιμέτωποι με τους καπιταλιστικούς κύκλους *per se* αναπτύσσουν διαφορετικές θεωρίες, με τον μεν Μαρξ να κάνει λόγο για απλή αναπαραγωγή, τον δε Σουμπέτερ για κυκλική ροή. Αναλυτικότερα, ο Μαρξ αντιλαμβάνεται τον καπιταλισμό ως ένα δυναμικό οικονομικό σύστημα, η ανάπτυξη του οποίου προκύπτει λόγω της κεφαλαιακής συσσώρευσης. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι ο καπιταλιστής παράγει με απώτερο στόχο τη συσσώρευση κέρδους. Ως συνέπεια, ο οικονομικός κύκλος του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής στηρίζεται στη λογική της επένδυσης-

τουλάχιστον, δηλώνει ότι ο Σουμπέτερ είναι «δύσχηστος» και δεν χωρά σε κανένα παραδοσιακό σχήμα. Βλ. Agnès Festré, «Innovation and business cycles», στο συλ. *The Contribution of Joseph Schumpeter to Economics: Economic Development and Institutional Change*, επιμ. Richard Arena & Cécile Dangel-Hagnauer, London: Routledge, 2005, σ. 129.

6 Joseph A. Schumpeter, *Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, New York: McGraw-Hill, 1939, σ. v.

7 Wolfgang Stolper, «The Schumpeterian System», *The Journal of Economic History*, Vol. 11, No. 3, summer 1951, σ. 273.

ανταλλαγής-συσσώρευσης-επανεπένδυσης.<sup>8</sup>

Κεντρική θέση του Σουμπέτερ είναι ότι το ίδιο το οικονομικό σύστημα παράγει την αλλαγή, με τους επιχειρηματικούς κύκλους να είναι ενδημικοί στις καπιταλιστικές οικονομίες.<sup>9</sup> Μάλιστα, σύμφωνα με τον ίδιο, η εμπειρία δεν αποδεικνύει τη μαρξική θεωρία, κατά την οποία «τα περισσότερα από τα λάφυρα που αρπάζουν οι καπιταλιστές μέσω της εκμετάλλευσης της εργασίας τα μετατρέπουν σε κεφάλαιο-μέσα παραγωγής».<sup>10</sup> Ο Σουμπέτερ περιγράφει έναν καπιταλιστικό κύκλο που περιλαμβάνει την εισαγωγή καινοτομίας, την ανάπτυξη, την αντιγραφή και την ύφεση.<sup>11</sup> Τρεις κομβικές κινήσεις λαμβάνουν χώρα στο θεωρητικό του σχήμα. Αλλαγή, με την οικονομία να βομβαρδίζεται από τον πρωτοπόρο επιχειρηματία και την παραχθείσα καινοτομία. Στασιμότητα, με τους μιμητές να εξισορροπούν το τοπίο εξαπλώνοντας την καινοτομία και την οικονομία να βρίσκει μια νέα ισορροπία σε ένα υψηλότερο επίπεδο οικονομικής στάθμης. Επανάληψη, με την οικονομία να βρίσκεται σε διαρκή κίνηση από την ισορροπία στην ανισορροπία

8 Μαρία Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας: Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, Αθήνα: Σαββάλας, 2008, σ. 132.

9 Σύμφωνα με τον Jerry Muller, αυτή η βασική ιδέα επανατοποθετείται από τον Σουμπέτερ στο ΚΣΔ, μέσα, όμως, σε ένα πιο ειρωνικό πλαίσιο, αφού πιστεύει ότι οι συνάδελφοί του κωφεύουν. Συγκεκριμένα, ο εν λόγω σχολιαστής του σουμπετεριανού έργου πιστεύει ότι η ειρωνεία είναι ο «ταύρος» του αυστριακού οικονομολόγου, στην προσπάθεια διάνοιξης του ορίζοντα της επιστημονικής κοινότητας. Ωστόσο, ο ίδιος θεωρεί ότι όταν ο Σουμπέτερ καταφέρει να τραβήξει την προσοχή, επανεξετάζει με ψυχραιμία και συζητά όλες τις υποθέσεις ή εναλλακτικές. Βλ. Jerry Muller, «Capitalism, socialism and irony: understanding Schumpeter in context», *Critical Review: A journal of Politics and Society*, Vol. 13, No. 3, Mar. 2008.

10 ΚΣΔ, σ. 34.

11 Ό.π., σ. 79.

και τανάπαλιν.<sup>12</sup> Κατόπιν τούτου, ο Σουμπέτερ αντιλαμβάνεται ότι ο κύκλος της οικονομίας αποτελείται από τις φάσεις της ευημερίας, της ύφεσης και της ανάρρωσης. Πουθενά στο σχήμα που περιγράφει δεν υπάρχουν ελαττώματα που να αφορούν στη λειτουργία της καπιταλιστικής μηχανής. Το καπιταλιστικό σύστημα δεν είναι έκθετο σε εγγενείς κρίσεις, καθώς η οικονομική ανάπτυξη είναι μια ενδογενής διαδικασία η οποία ενεργοποιείται από τον επιχειρηματία.<sup>13</sup> Ως εκ τούτου, οι σουμπετεριανοί καπιταλιστικοί κύκλοι της ανάπτυξης και της ύφεσης είναι απόρροια της ατομικής πρωτοβουλίας και δεν οδηγούν σε μια κρίση με την μαρξική της έννοια, δηλαδή σε μια εγγενή, δομικά αιτιακή ύφεση που αφορά πρωτίστως την υπερπαραγωγή εμπορευμάτων και την υπερσυσσώρευση κεφαλαίου.<sup>14</sup> Συνοψίζοντας, εκεί που το μαρξικό μοντέλο της στατικής ισορροπίας δίνει την πρωτοκαθεδρία στη συσσώρευση κεφαλαίου, παραμερίζοντας τη δράση του καπιταλιστή, το σουμπετεριανό μοντέλο της κυκλικής ροής αντιμετωπίζει τον επιχειρηματία ως αναπόσπαστο κομμάτι της ίδιας της ύπαρξης του καπιταλισμού.<sup>15</sup>

Σε αυτό το θεωρητικό πλαίσιο, ο Σουμπέτερ έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τον Μαρξ, αφού θεωρεί πως οποιεσδήποτε δυσλειτουργίες και να έχει το καπιταλιστικό σύστημα συνεχίζει να

12 William Waters, «Joseph A. Schumpeter: An introduction», *Review of Social Economy*, Vol. 52, No. 4, Nov. 2006, σσ. 257, 264.

13 Odile Lakomski, «Schumpeter's prediction of the end of capitalism», στο συλ. *The Contribution of Joseph Schumpeter to Economics: Economic Development and Institutional Change*, επιμ. Richard Arena & Cécile Dangel-Hagnauer, London: Routledge, 2005, σ. 146.

14 John Medearis, «Schumpeter, The New Deal and Democracy», *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 4, Dec. 1997, σ. 823.

15 ΚΣΔ, σ. 34.

είναι άκρως επιτυχημένο. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι η οικονομική ύφεση δεν σκοτώνει τον καπιταλισμό, αλλά αποτελεί το καύσιμο υλικό της. Επεξηγώντας τη θέση αυτή ισχυρίζεται ότι οι οικονομικοί κύκλοι δεν είναι εμπόδιο στην οικονομική ανάπτυξη, διότι οι κρίσεις, η ύφεση, η ανεργία το μόνο που κάνουν είναι να δημιουργούν νέες ευκαιρίες. Από την καθηγητική του έδρα διδάσκει στους μαθητές του: «Κύριοι, ανησυχείτε για την οικονομική κρίση. Δεν θα έπρεπε. Για τον καπιταλισμό, η οικονομική κρίση είναι ένα καλό κρύο ντους».<sup>16</sup> Τελικά, ο Σουμπέτερ υπερθεματίζει το γεγονός ότι ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής αποδεικνύει την αντοχή και την επιτυχία του εν μέσω κρίσεων και με αυτόν τον τρόπο εξηγεί ότι η βιωμένη από τους συγκαιρινούς του Μεγάλη Ύφεση (1929) αποτελεί ένα κομμάτι της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων.<sup>17</sup>

Κυρίαρχη παραδοχή στη σκέψη και των δύο είναι ότι ο καπιταλισμός αποτελεί έναν προοδευτικό τρόπο παραγωγής γεμάτο αντιφάσεις. Ο Μαρξ αναγνωρίζει ότι η καπιταλιστική μηχανή επιδεικνύει την απελευθερωτική δύναμη της τεχνολογίας και αποδεσμεύει τον άνθρωπο από τα δεσμά της φύσης. Έτσι, θεωρεί πως ο συγκεκριμένος τρόπος παραγωγής έχει θετικά γνωρίσματα τα οποία διασφαλίζουν την ιστορική πρόοδο και υποστηρίζει ότι με την έλευση του καπιταλισμού τοποθετείται ο θεμέλιος λίθος για την πραγμάτωση του τέλους της ιστορίας.<sup>18</sup> Κατ' αντιστοιχία, ο Σουμπέτερ πιστεύει στα «κατορθώματα του

16 Robert Heilbroner, *Οι φιλόσοφοι του οικονομικού κόσμου: Η ζωή, οι καιροί και οι ιδέες των μεγάλων οικονομολόγων*, μτφρ. Ν. Λιγγρής κ.ά., Αθήνα: Κριτική, 2000, σ. 399.

17 John Elliot, «Marx and Schumpeter on Capitalism's Creative Destruction: A comparative Restatement», *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 95, No. 1, Aug. 1980, σ. 54.

18 Étienne Balibar, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μτφρ. Α. Στυλιανού, Αθήνα: Νήσος, 1999, σ. 137.

καπιταλισμού [που] είναι τα φθηνά ρούχα, το φθινό βαμβάκι, τα υφάσματα από συνθετικό μετάξι, οι αρβύλες και τα αυτοκίνητα».<sup>19</sup> Παρότι και οι δύο αρχικά αναγνωρίζουν τη δημιουργική δράση της καπιταλιστικής μηχανής, τελικά κοινός τόπος των Μαρξ και Σουμπέτερ είναι η αυτοκαταστροφική ροπή του καπιταλισμού. Όμως και πάλι, εκεί που ο πρώτος αντιμετωπίζει την καταστροφή του καπιταλιστικού συστήματος ως εξαγόμενο της αποτυχημένης δράσης του, ο δεύτερος την εκλαμβάνει ως απόρροια της δυναμικής επιτυχίας του.<sup>20</sup>

Το θέμα του αργού μετασχηματισμού του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ο Σουμπέτερ το πραγματεύεται ήδη από το 1928 στο άρθρο του που φέρει τίτλο «Η αστάθεια του καπιταλισμού». Εκεί εγείρει το πρόβλημα του κατά πόσο ο καπιταλισμός «επιδεικνύει αυτοκαταστροφικές τάσεις από εγγενείς οικονομικές αιτίες ή από υπέρβαση του ίδιου του πλαισίου του».<sup>21</sup> Τελικά, στο έργο του *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Δημοκρατία* (1943), ο Σουμπέτερ αναπτύσσει την ώριμη οικονομική θεωρία της «δημιουργικής καταστροφής»,<sup>22</sup> όπου εξετάζει με νηφαλιότητα το μαρξικό επιχείρημα που θέλει την «καπιταλιστική διαδικασία [να] προετοιμάζει τις συνθήκες»<sup>23</sup> και τις ψυχές για τον σοσιαλισμό. Αφού, πρώτα, ο Σουμπέτερ εξηγεί ότι υπάρχει μία αδιάκοπη «προσπάθεια [...] των εταιρειών να σταθούν στα πόδια τους, σε

19 ΚΣΔ, σ. 78.

20 Muller, «Capitalism, socialism and irony», σ. 241.

21 Joseph A. Schumpeter, «The instability of capitalism», *The Economic Journal*, Vol. 38, No. 151, Sep. 1928, σ. 365.

22 ΚΣΔ, σ. 98. Βλ. επίσης: Medearis, «Schumpeter, The New Deal and Democracy», σ. 822.

23 ΚΣΔ, σ. 268.

ένα έδαφος που διαρκώς μετακινείται»,<sup>24</sup> στη συνέχεια, ισχυρίζεται πως μολονότι η καπιταλιστική μηχανή ευνοεί την πρόοδο της κοινωνίας, έρχεται εντέλει αντιμέτωπη με την καταστροφή της, εξαιτίας της ικανότητάς της να παράγει αντιθετικές ιδέες και να υποσκάπτει τον ίδιο της τον πολιτισμό. Επεξηγώντας, γράφει: «η ίδια διαδικασία βιομηχανικής μετάλλαξης [...] η οποία επαναστατικοποιεί διαρκώς τη δομή της οικονομίας εκ των έσω, καταστρέφει αδιάκοπα την παλαιά και δημιουργεί συνεχώς τη νέα. Η διαδικασία αυτή της δημιουργικής καταστροφής είναι το θεμελιώδες γεγονός του καπιταλισμού».<sup>25</sup> Επομένως, εκεί που συντελείται η δημιουργία στην ύλη και τα πράγματα, επιτελείται η καταστροφή στο άυλο και τους θεσμούς, με τελικό εξαγόμενο η οικονομική επιτυχία να δημιουργεί τις συνθήκες πολιτισμικής κατάρρευσης.<sup>26</sup> Υπό σουμπετεριανούς όρους, το «καπιταλιστικό σύστημα» (capitalist system), –δηλαδή το σύνολο ανεξάρτητων και αμοιβαία καθοριζόμενων ποσοτήτων, όπως για παράδειγμα είναι το εισόδημα, το κόστος, η τιμή κ.ά.– διαλύει την «καπιταλιστική τάξη» (capitalist order), δηλαδή τον πολιτισμό του καπιταλισμού, τις αξίες, τις πεποιθήσεις και τις πρακτικές που το ενεργοποιούν.<sup>27</sup>

Αναλυτικότερα, ο Σουμπέτερ έρχεται αντιμέτωπος με ένα οικονομικό σύστημα που στη βάση του υπάρχει η διασπαστική καινοτομία και υποστηρίζει ότι ο επαναστατικός δυναμισμός του καπιταλισμού φθείρει τη μηχανή του.<sup>28</sup> Συγκεκριμένα, όταν εξετάζει

24 ΚΣΔ, σ. 99.

25 Ό.π., σ. 98.

26 Lakomski, «Schumpeter's prediction of the end of capitalism», σ. 146.

27 Stolper, «The Schumpeterian System», σ. 276.

28 Medearis, *Joseph A. Schumpeter: Major Conservative and Libertarian Thinkers*, New York:

τη διαδικασία του εξορθολογισμού μέσα στην ιστορικότητα και την ιδιαιτερότητά της, ανατρέχει στον 19<sup>ο</sup> αιώνα και παρατηρεί ότι ο καπιταλισμός έχει την ουσία του στην ασυνέχεια της ανάπτυξης, η οποία φανερώνεται υπό την ηγεσία του πιονέρου επιχειρηματία.<sup>29</sup> Με την εξέλιξη να αυτοματοποιείται και την ανάληψη των αποφάσεων να επιτελείται από ανώνυμα συμβούλια γραφειοκρατών, ο 20<sup>ος</sup> αιώνας έχει να επιδείξει δομικές αλλαγές σε επίπεδο παραγωγής, κουλτούρας και πολιτισμού. Η λειτουργία του εξορθολογισμού κάνει τις ασυνέχειες να ξεθωριάσουν, μειώνει τα χρονικά κενά, εξομαλύνει την οικονομική ανάπτυξη και υπονομεύει το ρόλο του δυναμικού στοιχείου. Δηλαδή, η ορθολογικότητα διαπερνά τους θεσμούς, καθημερινοποιεί τη ζωτικής σημασίας πρακτική της καινοτομίας και καταστρέφει την καπιταλιστική τάξη πραγμάτων. Ταυτόχρονα, ο Σουμπέτερ αντιλαμβάνεται ότι όταν τον 19<sup>ο</sup> αιώνα πρωταγωνιστούσε ο μυθικός *captain of industry*, το οικονομικό και ηθικό υποκείμενο ενσαρκώνονταν στο ίδιο φυσικό πρόσωπο. Επί τη βάση αυτού του δεδομένου, ο εργάτης είχε άμεση επαφή με τον εργοστασιάρχη και μια βαθμονομημένη ανισότητα χαρακτήριζε τον κόσμο. Αντίθετα, τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, όταν οι ανώνυμες εταιρίες βρίσκονται σε πλήρη άνθηση, δεν εντοπίζεται πουθενά η ταυτότητα παρά μόνο η διαφορά, με αποτέλεσμα να γιγαντώνεται η απόσταση ανάμεσα στους ανθρώπους και να υπονομεύεται η συμπάθεια. Το γενικότερο κλίμα δυσαρέσκειας δυναμιτίζεται ακόμα περισσότερο από τον εξισωτικό λόγο που χρησιμοποιεί η διανόηση, με αποτέλεσμα οι πολλοί να απαξιώνουν τη δημιουργικότητα των λίγων. Από τα παραπάνω, ο Σουμπέτερ συμπεραίνει ότι από τις αντινομίες που

Continuum, 2009, σ. 35.

29 Stuart Cunningham, «Joseph A. Schumpeter, Capitalism, socialism, and democracy», *International Journal of Cultural Policy*, Vol. 14, No. 1, σ. 21.

παράγονται, ο ρόλος των επιχειρήσεων φαντάζει απαρχαιωμένος, ο θεσμός της ιδιοκτησίας βάλλεται, η αξία της αστικής τάξης απομειώνεται σταδιακά και το καπιταλιστικό θεσμικό πλαίσιο κλυδωνίζεται. Τελικά, ενώ ο Μαρξ καταδεικνύει τα οικονομικά και κοινωνικά όρια επέκτασης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ο Σουμπέτερ πιστεύει ότι δεν είναι οικονομικοί οι λόγοι για τους οποίους ο καπιταλισμός αδυνατεί να επιβιώσει. Ως εκ τούτου, το κατά Σουμπέτερ εννοούμενο μειονέκτημα του καπιταλισμού είναι ότι το *modus operandi* κατατρώγει το *modus vivendi*.

### Η έννοια της επιχειρηματικότητας

Από το πρώτο κιάλας κεφάλαιο του *Καπιταλισμός, Σοσιαλισμός και Δημοκρατία*, ο Σουμπέτερ προωθεί δυναμικά την έννοια της επιχειρηματικότητας, ασκώντας κριτική στον Μαρξ. Ενώ ο Γερμανός φιλόσοφος στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* (1848) αναγνωρίζει ότι «Η αστική τάξη έπαιξε στην ιστορία έναν εξαιρετικά επαναστατικό ρόλο»,<sup>30</sup> στην ουσία ο Σουμπέτερ αντιλαμβάνεται ότι ο Μαρξ «απορρίπτει με περιφρόνηση το παιδικό παραμύθι των αστών που λέει ότι αυτοί και όχι άλλοι έγιναν και εξακολουθούν να γίνονται καπιταλιστές, λόγω της ιδιαίτερης ευφυίας και δραστηριοποίησής τους στους τομείς της εργασίας».<sup>31</sup> Για τον Σουμπέτερ, όμως, «το παιδικό αυτό παραμύθι, παρόλο που δεν λέει όλη την αλήθεια, βρίσκεται εντούτοις αρκετά κοντά της. Ευφυία και επιχειρηματικότητα πέραν του κανονικού εξηγούν πράγματι την επιχειρηματική επιτυχία».<sup>32</sup> Εξετάζοντας τα κίνητρα της δράσης,

30 Καρλ Μαρξ & Φρίντριχ Ένγκελς, *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, μτφρ. Γ. Κόττης, Αθήνα: Θεμέλιο, 2004, σ. 50.

31 ΚΣΔ, σ. 17.

32 Ό.π.

ο Σουμπέτερ υποστηρίζει ότι αυτό που χαρακτηρίζει έναν ηγέτη είναι η «ενστικτώδης παρόρμηση για κυριαρχία»,<sup>33</sup> η «περίσσεια ενέργειας»<sup>34</sup> και η επιτέλεση εκείνης της «δραστηριότητας που πηγάζει από τις ικανότητες και τις κλίσεις που υπήρξαν ζωτικής σημασίας για την επιβίωση».<sup>35</sup> Από τα παραπάνω συμπεραίνει ότι υπάρχουν συγκεκριμένες ιδιότητες που διακρίνουν τον πρωτοπόρο επιχειρηματία από όλους τους άλλους. «Πρώτα από όλα, υπάρχει το όνειρο και η θέληση να ιδρύσει ένα ιδιωτικό βασίλειο [...] η βούληση για κατάκτηση [...] η χαρά για δημιουργία».<sup>36</sup> Αναπαράγοντας τον βεμπεριανό ιδεότυπο του χαρισματικού ηγέτη, διαχωρίζει τους ανθρώπους σε καθοδηγητές και ακολούθους, με τους πρώτους να επιμελούνται της μετάβασης από την κυκλική ροή στην οικονομική ανάπτυξη.<sup>37</sup> Σε αυτή τη λογική βάση, ο Σουμπέτερ εκφράζει

33 Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, μτφρ. A. M. Kelley, New York: World Publishing Company, 1951, σ. 12.

34 Ό.π., σ. 25.

35 Ό.π., σ. 33.

36 Joseph A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development: An Inquiry into Profits, Capital, Credit, Interest, and the Business Cycle*, μτφρ. R. Opie, New Brunswick: Transaction, 1983, σ. 93.

37 Ο Σουμπέτερ δεν αντιλαμβάνεται τους ηγέτες ως «ανώτερους» βιολογικά άντρες, ούτε τους προσδίδει ένα ιδιαίτερο ανθρώπινο υλικό. Δεν μιλά με όρους βιολογίας και μάλιστα θεωρεί πως οποιαδήποτε κοινωνιολογική και βιολογική αναλογία εμπίπτει σε πλάνη. Αυτό που ξεχωρίζει, επομένως, τον πρωτοπόρο και τον κάνει να υπερτερεί σε σχέση με τους υπολοίπους είναι ότι διαθέτει ενεργητικό εγωισμό και όχι ηδονιστικό εγωισμό. Ως εκ τούτου, οι καθοδηγητές επιδεικνύουν μια δραστήρια συμπεριφορά ορθολογική ως προς την αξία, ενώ οι ακόλουθοι επιλέγουν ορθολογικά ως προς τον σκοπό τα μέσα για να μεγιστοποιήσουν τα οφέλη τους. Για τον Σουμπέτερ, επιχείρηση σημαίνει αβεβαιότητα, η οποία απαιτεί αξιολόγηση συνθηκών, διαίσθηση, μελέτη και τύχη. Όποιος δεν έχει να επιδείξει τίποτα άλλο πέρα από την ορθολογικότητά του δεν δύναται να γίνει ηγέτης. Σε αυτό το σημείο, η παραπομπή στο βεμπεριανό έργο είναι άμεση. Όπως ο Βέμπερ αποδίδει στον χαρισματικό ηγέτη μια ιδιαίτερη ανορθολογική δύναμη που ξεφεύγει από τον ορθολογισμό και τα κίνητρα της καθημερινότητας, έτσι και ο Σουμπέτερ επιδοκιμάζει το ανορθολογικό στοιχείο που



μια ολοκληρωμένη πολιτική πρόταση σύμφωνα με την οποία η κοινωνία οδηγείται από ηγέτες που διαρκώς καινοτομούν και αναβαθμίζουν το επίπεδο ζωής του συνόλου. Συνεπώς, έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με την μαρξική θεωρία που αντιλαμβάνεται τον πολιτισμό ως προϊόν συλλογικής ανθρώπινης δραστηριότητας.<sup>38</sup>

Από εκεί και έπειτα, η βασική σουμπετεριανή ιδέα είναι ότι ο καπιταλισμός έχει στα σπλάχνα του μια τάση για καινοτομία και ότι ο καινοτόμος μονοπωλεί προσωρινά την αγορά. Η εν λόγω θέση δεν είναι καινούργια.<sup>39</sup> Παραπέμπει άμεσα στο μαρξικό έργο, αφού πρόκειται για μια ιδέα που βρίσκουμε στο *Κεφάλαιο* (1867). Ωστόσο, ο Μαρξ γράφοντας: «η σύγχρονη βιομηχανία δεν ξετάζει και δεν αντικρίζει ποτέ σαν οριστική την υπάρχουσα μορφή ενός προτσές παραγωγής. Γι' αυτό η τεχνική της βάση είναι επαναστατική»<sup>40</sup> και αναγνωρίζοντας ότι η «αστική τάξη δεν μπορεί να υπάρχει αν δεν επαναστατικοποιεί συνεχώς τα μέσα παραγωγής»,<sup>41</sup> περιορίζει την καινοτομία στον τρόπο παραγωγής. Όταν ο Σουμπέτερ επεξεργάζεται την έννοια της καινοτομίας,

σημειώνει: «Η πρωταρχική ώθηση που θέτει και διατηρεί σε κίνηση τον καπιταλισμό προέρχεται από τα νέα καταναλωτικά προϊόντα, τις νέες μεθόδους παραγωγής ή μεταφοράς, τις νέες αγορές, τις νέες μορφές οργάνωσης της βιομηχανίας που γεννά η καπιταλιστική επιχείρηση».<sup>42</sup> Έτσι, δίνει στην καινοτομία μια πιο ευρεία έννοια.<sup>43</sup> Εκτός από τις παραγωγικές μεθόδους, τις ενεργειακές πηγές και τα προϊόντα, εντάσσει στην εν λόγω έννοια τους νέους τρόπους οργάνωσης της παραγωγής, τις αναδυόμενες αγορές, τα νέα κανάλια διανομής και το χρηματοπιστωτικό σύστημα.<sup>44</sup> Τελικά, ο Σουμπέτερ χρησιμοποιεί την έννοια της *τεχνολογικής προόδου*, ώστε να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο η καινοτομία συσσωρεύεται και συγχωνεύεται στη δύναμη της οικονομίας, ώστε να παράγει μακροοικονομικά αποτελέσματα και νέους επιχειρηματικούς κύκλους.<sup>45</sup> Η τεχνολογική πρόοδος επιτυγχάνεται με την εφεύρεση, η οποία έρχεται να καλύψει το υφιστάμενο κενό μεταξύ πρακτικής και ιδεών. Κατά τον Σουμπέτερ, η εφεύρεση είναι λογική, αλλά είναι και βούληση. Είναι κρίση, αλλά είναι και σθένος. Είναι τελεολογία, αλλά είναι και απόφαση.<sup>46</sup> Συμπερασματικά, στο σουμπετεριανό σύστημα η καινοτομία ταυτίζεται με την εφεύρεση και η τεχνολογία

τελικά συνιστά ένα άλλο είδος ορθολογικότητας, το οποίο οδηγεί στην επιτυχία. Richard Arena & Cécile Dangel-Hagnauer, «Introduction», στο συλ. *The Contribution of Joseph Schumpeter to Economics: Economic Development and Institutional Change*, επιμ. Richard Arena & Cécile Dangel-Hagnauer, London: Routledge, 2005, σ. 4 & Manfred Prisching, «The limited rationality of democracy: Schumpeter as the founder of irrational choice theory», *Critical Review: A journal of Politics and Society*, Vol. 9, No. 3, Mar. 2008, σ. 308.

38 Joseph A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development*, σσ. 75-80.

39 Eduard März, *Joseph Schumpeter: Scholar, Teacher and Politician*, New Haven: Yale University Press, 1991, σ. 11.

40 Καρλ Μαρξ, *Το κεφάλαιο: Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας. Το προτσές παραγωγής του κεφαλαίου*, μτφρ. Π. Μαυρομάτη, τόμ. 1, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2002, σ. 504.

41 Καρλ Μαρξ & Φρίντριχ Ένγκελς, *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, σ. 50.

42 ΚΣΔ, σ. 97.

43 F. M. Scherer, «Schumpeter and Plausible Capitalism», *Journal of Economic Literature*, Vol. 30, No. 3, Sep. 1992, σ. 1417.

44 Giovanni Arrighi, Beverly Silver, & Benjamin Brewer, «Industrial Convergence, Globalization and the persistence of the North-South Divide», *Studies in Comparative International Development*, Vol. 38, No. 1, Spring 2003, σ. 16.

45 Michael Mackenzie, «Technology and crisis; Marx, Schumpeter and beyond», *History and Technology: An International Journal*, Vol. 1, No. 3-4, 1984, σ. 255.

46 Panayotis Michaelides & Kostas Theologou, «Tarde's influence on Schumpeter: technology and social evolution», *International Journal of Social Economics*, Vol. 37, No. 5, σ. 365.

καθίσταται ο ακρογωνιαίος λίθος της οικονομικής εξέλιξης.<sup>47</sup>

Η διαφορετική θεωρητική στάση των δύο στοχαστών έναντι του οικονομικού προτσές απολήγει σε διαφορετικές θεωρίες περί παραγωγικών σχέσεων. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο που στο λεξιλόγιο του Μαρξ επικρατεί ο όρος «καπιταλιστής», ενώ στου Σουμπέτερ ο όρος «επιχειρηματίας».<sup>48</sup> Ο Μαρξ θεωρεί ότι η ατομική ιδιοκτησία είναι ταυτόσημη του καπιταλισμού και ο καπιταλιστής δεν είναι παρά ο κάτοχος των μέσων παραγωγής, ο οποίος αλλοτριώνεται μέσα στην αλλοτριωμένη κοινωνία.<sup>49</sup> Αντίθετα, ο Σουμπέτερ διακρίνει τον επιχειρηματία από τον κεφαλαιούχο: επιχειρηματίας είναι αυτός που εισάγει την καινοτομία και ξεχωρίζει εξαιτίας της δημιουργικής του δύναμης. Ως εκ τούτου, ο καπιταλισμός, για τον Σουμπέτερ, δεν κατανοείται πρώτιστα υπό όρους ιδιοκτησίας, αλλά υπό όρους δυναμικής αλλαγής.<sup>50</sup> Επίσης, σύμφωνα με τον Μαρξ, η ατομική ιδιοκτησία επιτρέπει την εκμετάλλευση του ανθρώπου από τον άνθρωπο και γεννά τη λογική του πολέμου. Όλοι αναλώνονται σε έναν ατέρμονα αγώνα ανταγωνισμού, ο οποίος εντείνεται τόσο

που η πάλη των τάξεων μοιάζει να είναι αναπόφευκτη.<sup>51</sup> Κατά τον Σουμπέτερ, όμως, «η σχέση των δύο τάξεων σε καιρούς ειρήνης είναι κυρίως σχέση συνεργασίας»,<sup>52</sup> που σημαίνει ότι αν αφεθεί μόνη της η εργατική τάξη θα αναπτύξει συναισθήματα συμπάθειας για την αστική. Υπό αυτό το πρίσμα, ο οικονομολόγος υποστηρίζει ότι ο εργάτης αισθάνεται αναπόσπαστο μέρος ή καλύτερα συνεργάτης της εταιρίας. Άρα, επιθυμεί το καλό της και αγωνιά για την τύχη της.<sup>53</sup> Έτσι, εκεί που ο Μαρξ τονίζει τα αλλοτριωτικά χαρακτηριστικά του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ο Σουμπέτερ, δίχως να τα αρνηθεί, στρέφει το βλέμμα του αλλού και μεταθέτει το ζήτημα λέγοντας πως το σωστό είναι να διερωτώμαστε για τον τρόπο με τον οποίο οφείλει να είναι οργανωμένη μια εταιρία, ώστε να ανταμείβει δίκαια τον επιχειρηματία και τους υπαλλήλους της.<sup>54</sup>

Όταν ο Μαρξ επιμένει στο πλεονέκτημα που παρέχει το συσσωρευμένο κεφάλαιο, ο Σουμπέτερ απαντά ότι μέσω της τραπεζικής πίστωσης ο καθένας έχει πρόσβαση σε αυτό.<sup>55</sup> Ο Αυστριακός οικονομολόγος βλέπει ότι οι τράπεζες έχουν τη δυνατότητα να «δημιουργούν» χρήμα εκ του μη όντος και να προικίζουν με τα κατάλληλα μέσα τον επιχειρηματία.

47 Σε αυτό το σημείο πρέπει να αποσαφηνισθεί ότι ο Σουμπέτερ ταυτίζει την καινοτομία με την εφεύρεση, αλλά διακρίνει τον εφευρέτη από τον επιχειρηματία. Ο πρώτος μπορεί να παράγει ιδέες, αλλά ο δεύτερος τις υλοποιεί, τις κάνει πραγματικότητα. Σύμφωνα με τον ίδιο, είναι ελάχιστοι αυτοί που βλέπουν τις ευκαιρίες και εγκαθιδρύουν νέες πρακτικές. Κατ' αυτόν τον τρόπο, κρατάει μακριά την καινοτομία από τον εφευρέτη. Schumpeter, «The Creative Response in Economic History», σ. 152. Βλ. επίσης: Frank Bealey, «Capitalism and Democracy», *European Journal of Political Research*, Vol. 23, 1993, σ. 203.

48 Elliot, «Marx and Schumpeter on Capitalism's Creative Destruction», σ. 49.

49 Raymond Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τόμ. 1, μτφρ. Μ. Λυκούδης, Αθήνα: Γνώση, 1991, σ. 262.

50 Muller, «Capitalism, socialism and irony», σ. 243.

51 Karl Marx, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα 1844*, μτφρ. Α. Λυκούργος, Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο, 2012, σ. 99.

52 ΚΣΔ, σ. 21.

53 Elliot, «Marx and Schumpeter on Capitalism's Creative Destruction», σ. 52.

54 Josef Solterer, «Quadragesimo Anno: Schumpeter's Alternative to the Omnipotent State», *Review of Social Economy*, Vol. 9, No. 1, Jul. 2006, σ. 19.

55 John Bellamy Foster, «Theories of Capitalist Transformation: Critical Notes on the Comparison of Marx and Schumpeter», *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 98, No. 2, May 1983, σ. 328.

Εξ ου και αντιμετωπίζει την τραπεζική πίστωση ως πυλώνα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και απαραίτητη προϋπόθεση της καπιταλιστικής εξέλιξης.<sup>56</sup> Σκιαγραφώντας ένα συνάμα ανταγωνιστικό και συνεργατικό μοντέλο ανάπτυξης, ο Σουμπέτερ υποστηρίζει ότι η ευζωία του πληθυσμού οφείλεται στη διάδραση των οικονομικών δρώντων.<sup>57</sup> Σημειώνει χαρακτηριστικά: «Στην κοινωνική ζωή ανταγωνισμός και συναγωνισμός είναι πανταχού παρόντες».<sup>58</sup> Οι επιχειρηματίες μπορεί να είναι οι φορείς της ανάπτυξης, αλλά οι τραπεζίτες κρίνουν την τύχη αυτής, αφού η επιχειρηματική δραστηριότητα εξαρτάται άμεσα από την τραπεζική πίστωση. Έτσι, ανευρίσκει την ουσία της δυναμικής του καπιταλισμού στην κοινωνική αλληλεπίδραση των επιχειρηματιών και των τραπεζιτών.<sup>59</sup> Κάνοντας λόγο για χρηματοληπτική δυνατότητα, ο Σουμπέτερ σκιαγραφεί τη γραφειοκρατικοποίηση, την εκλογίκευση, την επιχειρηματικότητα και την υπερδομή της κοινωνίας. Τελικά, με αυτόν τον τρόπο καινοτομεί, διότι ξεφεύγει εντελώς από τη μαρξική υλιστική οπτική του «σε τελευταία ανάλυση» και προσδίδει στη δημιουργία μια άρρητη, μη υλιστική βάση.<sup>60</sup>

56 Lakomski, «Schumpeter's prediction of the end of capitalism», σ. 147.

57 Waters, «Joseph A. Schumpeter: An introduction», σ. 263.

58 ΚΣΔ, σ. 21.

59 Angelos Vouldis, Panayotis Michaelides, & John Milios, «Emil Lederer and the Schumpeter-Hilferding-Tugan-Baranowsky Nexus», *Review of Political Economy*, Vol. 23, No. 3, Jun. 2011, σ. 445.

60 März, *Joseph Schumpeter: Scholar, Teacher and Politician*, σσ. 13, 33.

### Η έννοια της ανισότητας

Κοινός τόπος των Μαρξ και Σουμπέτερ είναι η πίστη που έχουν στα καπιταλιστικά επιτεύγματα, τα οποία παρέχουν μια νέα δυναμική στη σύγχρονη κοινωνία. Ωστόσο, ο Μαρξ εντοπίζει μια σημαντική αντίφαση να χαρακτηρίζει την καπιταλιστική τάξη πραγμάτων. Αυτή η αντίφαση άπτεται του γεγονότος ότι η αυξητική τάση της παραγωγής των προϊόντων συνοδεύεται από τον ταυτόχρονο αποκλεισμό μεγάλου ποσοστού του πληθυσμού από αυτά.<sup>61</sup> Αντιθέτως, ο Σουμπέτερ θεωρεί ότι «το χαρακτηριστικότερο επίτευγμα δεν είναι ότι παράγονται περισσότερες κάλτσες για τις βασιλίσσες, αλλά ότι μπορούν να τις αποκτήσουν οι εργάτριες των εργοστασίων μοχλώντας ολοένα και λιγότερο».<sup>62</sup> Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι οποιαδήποτε παραχθείσα ανισότητα και να επιδεικνύει ο καπιταλισμός, ουσιαστικά αναβαθμίζει το βιοτικό επίπεδο του συνόλου. Εκεί, λοιπόν, που ο Μαρξ αναγνωρίζει την εκμετάλλευση των πολλών από τους λίγους, ο Σουμπέτερ αντιλαμβάνεται την ωφέλεια της πλειοψηφίας από τη δράση της μειοψηφίας.<sup>63</sup>

Προς επίρρωση των ισχυρισμών του, προβαίνει στην απομυθοποίηση της ιδέας που θέλει τη βασισιμένη στο κίνητρο του κέρδους επιχειρηματική δραστηριότητα να έρχεται σε αντίθεση με τα συμφέροντα της πλειοψηφίας. Ο Σουμπέτερ επισημαίνει ότι τα κλασικά οικονομικά μοντέλα δεν αφήνουν χώρο για αλλαγές ή για κέρδος. Συγκεκριμενοποιώντας αναφέρει: «το κέρδος δεν αποτελεί μια καθαρή προσαύξηση στις αποδόσεις του βιομηχανικού τομέα. Το νέο προϊόν είναι αυτό που εξαπολύει

61 Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, τόμ. 1, σ. 262.

62 Ό.π.

63 Manfred G. Schmidt, *Θεωρίες της δημοκρατίας*, μτφρ. Ε. Δεκαβάλλα, Αθήνα: Σαββάλας, 2004, σ. 227.

ζημιές στις "παλιές" επιχειρήσεις».<sup>64</sup> Φαίνεται πως το κέρδος δεν αποτελεί όπως υποστήριζε ο Μαρξ μια μορφή της υπεραξίας, αλλά πηγάζει από την καινοτομία. Άρα, δεν αφορά σε μια επαύξηση ή μια επιστροφή, αλλά αποτελεί μια προβολή ή μια απόφυση της ανωμαλίας.<sup>65</sup> Είναι, όπως γράφει ο Σουμπέτερ, «η προεξοφλημένη αξία [...] της υπερβάλλουσας απόδοσης».<sup>66</sup> Ο επιχειρηματίας δεν παράγει βάσει ενός κανόνα ή μιας ρουτίνας, αλλά δημιουργεί ένα νέο πλαίσιο δράσης από το οποίο καρπώνεται το πλεόνασμα. Από εκεί και έπειτα, η υπερσυσσώρευση κέρδους ωθεί τους μιμητές να ακολουθήσουν το δρόμο που ο πρωτοπόρος χάραξε.<sup>67</sup> Με αυτή του τη δήλωση, ο Σουμπέτερ ουσιαστικά αναγνωρίζει το δικαίωμα του καινοτόμου επί των κερδών. Τι κάνει δηλαδή; Υποστηρίζει ότι από τη στιγμή που η ατομική δράση περιορίζεται από το κοινωνικό συγκείμενο, όταν κάποιος το υπερβαίνει θα πρέπει να ανταμείβεται παραπάνω.<sup>68</sup> Όπως ο Άλφρεντ Μάρσαλ (Alfred Marshall, 1842-1924) ισχυρίζεται ότι η κατοχή των μέσων παραγωγής είναι αποτέλεσμα της μεγαλύτερης συνεισφοράς στο σύνολο που έχει ο επιχειρηματίας σε σχέση με τον εργάτη, έτσι και ο Σουμπέτερ θεωρεί ότι η ανισότητα δεν είναι παρά ο αντικατοπτρισμός της προσφοράς του καθενός στην κοινωνική αλλαγή και στην ιστορική

64 Schumpeter, «The Creative Response in Economic History», σ. 156.

65 R. G. Hawtrey, «Capitalism, Socialism and Democracy by Joseph Schumpeter», *Economica*, Vol. 11, No. 41, Feb. 1944, σ. 40.

66 Schumpeter, «The Creative Response in Economic History», σ. 155.

67 März, *Joseph Schumpeter: Scholar, Teacher and Politician*, σ. 21.

68 Theofanis Papageorgiou & Panayotis Michaelides, «Joseph Schumpeter and Thorstein Veblen on technological determinism, individual and institutions», *The European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 23, No. 1, 2016, σ. 25.

κίνηση.<sup>69</sup> Συνεπώς, η ανισότητα είναι το τίμημα που καλούνται να πληρώσουν οι μάζες για την αέναη ανάπτυξη και την καλύτερευση της ποιότητας της ζωής τους.<sup>70</sup>

Επικεντρώνοντας το βλέμμα του στην έννοια της ανισότητας υπό διαφορετικό πρίσμα από αυτό του Μαρξ, ο Σουμπέτερ υποστηρίζει ότι αυτή αποτελεί κόκκινο πανί για τους ταύρους της συγκαιρινής του διανοήσης. Οι άνθρωποι δεν είναι μόνο ανήμποροι μπροστά στη συνεχή αλλαγή που δεν τους αφήνει να προσαρμοστούν στα νέα δεδομένα. Ούτε καθίστανται μόνο επιρρεπείς μπροστά στον ανταγωνισμό που τους απειλεί με καταστροφική ερήμωση, αλλά επιπλέον, αισθάνονται κοινωνικά ανένταχτοι και ψυχικά ευάλωτοι, αφού έρχονται οι κάτοχοι «της δύναμης του γραπτού και προφορικού λόγου»<sup>71</sup> να μεγεθύνουν τα αντιελιτίστικα συναισθήματα και να καταργήσουν την καπιταλιστική τάξη πραγμάτων. Ο Σουμπέτερ θεωρεί ότι σε καμία προηγούμενη κοινωνία δεν έσκυψε η διανοητική ελίτ τόσο έμπρακτα με συμπάθεια πάνω από τα προβλήματα των κατωτέρων τάξεων. Ο ίδιος παρατηρεί πως πάνω στη ρητορική της επανάστασης, οι διανοητές της νεωτερικότητας παράγουν θεωρητικά κείμενα τα οποία έχουν χαρακτήρα μανιφέστου και παρεμβαίνουν στην πολιτική πρακτική. Σε αυτό το σημείο, αν αντιστοιχίσουμε τη θεωρία του περί καπιταλιστικών επιτευγμάτων με την άποψή του περί δημιουργίας κλίματος εχθρότητας προς την καθεστηκυία καπιταλιστική τάξη, θα δούμε να ισχυρίζεται ότι η διανοήση συσκοτίζει το παρόν, παρεμβαίνοντας με σλόγκαν και θεωρίες. Μάλιστα, βρίσκει την επιτυχία του «κατηγορητήριου»

69 März, *Joseph Schumpeter: Scholar, Teacher and Politician*, σ. 29.

70 Arthur Smithies, «The review of Economics and Statistics», *The MIT Press*, Vol. 33, No. 2, May 1951, σ. 165.

71 ΚΣΔ, σ. 178.

σκανδαλώδη, διότι τα ψυχο-ιδεολογικά ερεθίσματα δεν επιτρέπουν στα προτερήματα του καπιταλισμού να γίνουν ορατά. Τελικά, με το να προσπαθεί να μας υποδείξει ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας στρεβλής απαξίωσης των ίδιων των επιτευγμάτων του καπιταλισμού, ο Σουμπέτερ, ίσως έμμεσα, μας οδηγεί να σκεφτούμε μια αντιστροφή της μαρξικής θέσης αναφορικά με τη λειτουργία της αστικής ιδεολογίας. Διεξοδικότερα, εκεί που ο Μαρξ περιγράφει μια πλήρως χειραγωγούμενη κοινωνία στην οποία δεν αποδίδονται τα των ανθρώπων στους ανθρώπους, καθώς η αστική ιδεολογία, παράγοντας, προάγοντας και αντανακλώντας τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης, παρεμβαίνει και συσκοτίζει την κοινωνική πραγματικότητα, ο Σουμπέτερ αντιλαμβάνεται ότι οι ανέσεις της ζωής αποτυγχάνουν στο ιδεολογικό εποικοδόμημα, από τη στιγμή που η διανόηση προκαταλαμβάνει αρνητικά το πλήθος έναντι των ευεργετών του και δεν το αφήνει να αναγνωρίσει το αντικειμενικό του συμφέρον.

### Επίλογος

Ο Μαρξ και ο Σουμπέτερ συνδέουν την οικονομική πρακτική με την κοινωνική ζωή και δουλεύουν πάνω στην ίδια γενική υπόθεση περί κατάρρευσης της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων. Παρά το γεγονός, όμως, ότι και οι δύο συλλαμβάνουν την καταστροφή του καπιταλισμού ως αναπόφευκτο γεγονός, ο Σουμπέτερ με το να αντιλαμβάνεται την οικονομική αρτιότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με τον Μαρξ. Έτσι, εισάγει το παράδοξο της δημιουργικής καταστροφής, σύμφωνα με το οποίο ο καπιταλισμός θα καταστραφεί ένεκα της επιτυχίας του. Με αυτόν τον τρόπο, απαντά δημιουργικά στη μαρξική θέση που θέλει τον καπιταλισμό να μην επιβιώνει εξαιτίας της οικονομικής του αποτυχίας. Αυτό, ωστόσο, το εξαγόμενο

αποτελεί απόρροια του διαφορετικού τους αφετηριακού οπτικού σημείου. Ο Μαρξ κατέβαλε μεγάλη προσπάθεια να τοποθετήσει την έννοια της συλλογικότητας σε έναν κόσμο ατομικιστικά δομημένο και ανέλυσε το κοινωνικό μέσα από τάξεις και συλλογικότητες. Κατά συνέπεια, το μαρξικό εγχείρημα θέτει επί τάπητος το ζήτημα της πράξεως, της δραστηριότητας που έχει ως σημείο αναφοράς το ίδιο το υποκείμενο που την ασκεί και που στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι άλλο από την ίδια την ανθρωπότητα. Για τον Μαρξ, η πολιτική νόηση μπορεί να εξαπατά το κοινωνικό ένστικτο και το αίτημα θεμελίωσης της ισότητας να παραμένει μετέωρο. Παρόλα αυτά, σύμφωνα με τον ίδιο, εξίσου σημαντικό είναι το γεγονός ότι ένα τέτοιο ζητούμενο μπαίνει για πρώτη φορά στο ιστορικό προσκήνιο. Αντιθέτως, ο Σουμπέτερ επιχείρησε να επανατοποθετήσει το άτομο στις οικονομίες μεγάλης κλίμακας και ανέλυσε το κοινωνικό μέσα από πρόσωπα, ηγέτες και καθοδηγητές. Ως εκ τούτου, αμφισβητεί το νεωτερικό πρόταγμα της ισότητας, ενώ παράλληλα, εναντιώνεται στη λογική του συλλογικού πράττειν, υποστηρίζοντας πως υπάρχει μια στρατιά ηρώων στους οποίους οφείλουμε όλοι οι υπόλοιποι ό,τι ονομάζεται επίπεδο ζωής, επιστήμη, γνώση, κουλτούρα, πολιτισμός. Σε αυτό το πλαίσιο, ο ελιτισμός του Σουμπέτερ είναι η απάντηση στη μαρξική θεωρία των τάξεων. Αν, όμως, οι κοινωνίες αποτελούνται από μάζες και χαρακτηρίζονται από τη δράση των ηγετών ή αν είναι απόρροια της ώσμωσης και των δύο είναι θέμα οπτικής γωνίας και παραμένει ανοιχτό ζητούμενο, το οποίο χρήζει ατομικής απάντησης. Εμείς, ανακαλώντας τα λόγια του Σταύρου Κωνσταντακόπουλου, θα αρκεστούμε μονάχα να πούμε ότι «όταν η ιστορία αφήνεται στα χέρια των λίγων, έχει χαρακτηριστικά μιας ιστορίας των λίγων».





Ο Γιώργος Παπαϊκονόμου είναι ανεξάρτητος ερευνητής πολιτικής θεωρίας.



## Η Hannah Arendt για το εκπαιδευτικό κύρος

Μεταξύ θνητότητας και  
γεννησιμότητας

Όταν η Hannah Arendt εκδίδει τη συλλογή κειμένων υπό τον τίτλο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, το δοκίμιο «Η Κρίση της παιδείας» βρίσκει, στο πλαίσió της, την πλέον αρμόζουσα θέση του.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Για την ενδιαφέρουσα εκδοτική ιστορία του εν λόγω δοκιμίου, βλ. τη «Σημείωση» στο τέλος του παρόντος. Επιπλέον, αξ σημειωθεί ότι η επιλογή του Γ.Ν. Μερτίκα να αποδώσει τον όρο «education» με τον όρο «παιδεία» είναι, κατά τη γνώμη μας, εσφαλμένη. Δεδομένης της «ενήλικης» θεώρησης του θέματος εκ μέρους της Hannah Arendt, ο όρος «εκπαίδευση» είναι σαφώς πιο αντιπροσωπευτικός.



Και τούτο, γιατί τα παιδιά εισέρχονται, από τη μία, ως «αρχάριοι» και «ξένοι» σε έναν προ-εγκαθιδρυμένο και εξ ορισμού παλαιότερο από τα ίδια κόσμο και προαναγγέλλουν, από την άλλη, τη μελλοντική έλευση ενός καινοφανούς κόσμου. Βρίσκονται, λοιπόν, ανάμεσα στο παρελθόν και στο μέλλον, καθώς η έλευσή τους μέσα στον κόσμο σηματοδοτεί την αρχή του τέλους μιας παλαιότερης εμφάνισής του και την αρχή της αρχής μιας ολωσδιόλου νέας μορφής του. Τούτη η έλευση ισοδυναμεί με *διάρρηξη* της συνέχειας του κόσμου, ο οποίος, στο άκουσμα της περίφημης αναγγελίας «παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν» (ένα παιδί γεννήθηκε ανάμεσά μας),<sup>2</sup> βλέπει το παρελθόν του και το μέλλον του να διαχωρίζονται, με απρόβλεπτες για την ακεραιότητά του διαστάσεις.

Εξ αυτού, ο θεσμός της εκπαίδευσης έρχεται να προστατεύσει εξίσου το νέο και το παλιό, δυνάμεις (forces) οι οποίες, δίχως τη μεσολάβησή της, θα παρέμεναν σε αμοιβαία σύγκρουση, σε ένα *διηνεκές παρόν βίας* αδικαιολόγητο υπό την προοπτική του μέλλοντος και ακατανόητο υπό το φως του παρελθόντος. Σ' αυτή τη συνάφεια, «το παιδί απαιτεί ιδιαίτερη προστασία και φροντίδα ούτως ώστε ο κόσμος να μην του προξενήσει κάποια ανεπανόρθωτη βλάβη. Μα και ο κόσμος, επίσης, χρειάζεται προστασία για να μην λεηλατηθεί και καταστραφεί με την έφοδο του νέου που ξεσπά πάνω του μαζί με κάθε νέα γενιά».<sup>3</sup> Συνεπώς, ενώ η κρίση της εκπαίδευσης

Και τούτο, γιατί υποδηλώνει, επιμολογικά, την προετοιμασία του παιδιού για την έξοδο από τη φάση της παιδικής ηλικίας και την είσοδο στον κόσμο των ενηλίκων. Ο ίδιος ο Γ.Ν. Μερτίκας χρησιμοποιεί πολλές φορές στη μετάφρασή του τον όρο «εκπαίδευση».

2 Hannah Arendt χρησιμοποιεί την παραπάνω έκφραση σ' ένα διαφορετικό συγκείμενο. Βλ. *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης και Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 1986, σ. 336.

3 Hannah Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, μτφρ. Γιώργος Ν. Μερτίκας, Αθήνα: Στάσει Εκπλιπτοντες, 2012, σ. 76.

φέρει στο δημόσιο διάλογο «αμήχανα ερωτήματα» του τύπου «γιατί ο Γιάννης δεν μπορεί να διαβάσει;»,<sup>4</sup> η αποκρυπτογράφηση της οφείλει να στηριχθεί στην επίγνωση ότι «φοβάται ο Γιάννης το θεριό και το θεριό τον Γιάννη». Γιατί, από την οπτική γωνία των νέων, «ο,τιδήποτε νέο μπορεί να προτάξει ο ενήλικος κόσμος είναι κατ' ανάγκη παλαιότερο από τους ίδιους».<sup>5</sup> Αντίθετα, από την οπτική γωνία των παλαιότερων, ένα νεανικό πρόταγμα, οσοδήποτε παλιό κι αν εμφανίζεται, μοιάζει να είναι κατ' ανάγκη νεώτερο από τους ίδιους. Μιλούμε εδώ για την ένταση μεταξύ δύο εξίσου ισχυρών και αμφίροπων δυνάμεων, του νέου και του παλιού, η διευθέτηση της οποίας συνιστά, σε τελική ανάλυση, το ουσιώδες διακύβευμα της εκπαίδευσης.

Πρόκειται, βέβαια, για ένα εξαιρετικά πολύπλοκο διακύβευμα. Συνεπώς, οι εύκολες λύσεις του ακραίου προοδευτισμού και του ακραίου συντηρητισμού πρέπει να αποφευχθούν. Αμφότερες αψηφούν έναν εκ των δύο από κοινού κυρίαρχων όρων δυνατότητας του εκπαιδευτικού φαινομένου. Έξω από τους ορίζοντες της γεννησιμότητας και της θνητότητας, οποιαδήποτε συζήτηση περί εκπαίδευσης θα ήταν αδιανόητη.

Ο όρος «γεννησιμότητα» (natality) υποδηλώνει το γεγονός της γέννησης, νοούμενο ως η *έσχατη δυνατότητα*. Με άλλα λόγια, αναδεικνύει την απώτατη αξίωση να εισέλθουν και να εμφανισθούν νέοι άνθρωποι «μέσα στον κόσμο» (*into the world*). Η *έσχατη δυνατότητα* της γέννησης οριοθετεί την προσδοκία ενός γεγονότος-που-είναι-δυνατόν-να-επέλθει. Και τούτο, καθόσον η εκδήλωσή της αποτελεί προϊόν απόφασης ενηλίκων, οι οποίοι προσβλέπουν στη γέννηση μέσα από μία αναπόδραστα εγκόσμια προοπτική.

4 Ό.π., σ. 58.

5 Ό.π., σ. 63.

Η γεννησιμότητα θεμελιώνεται στην κατάσταση της εγκόσμιας πληθούς.

Η γεννησιμότητα ή, ακριβέστερα, η κοινή αίσθηση ότι οι άνθρωποι είναι-δυνατόν-να-γεννηθούν (natals) μέσα στον κόσμο, δεν ισοδυναμεί με το φυσικό γεγονός της «βιολογικής γέννησης», αν και θα ήταν αστήρικτη δίχως την προαιώνια επανάληψή του. Η τελευταία αυτή συνάρτηση δεν μας νομιμοποιεί να υποστηρίξουμε, μαζί με την Natasha Levinson, ότι η γεννησιμότητα έχει, αυτή καθ' εαυτή, έναν «βιολογικά αναπόφευκτο» χαρακτήρα και είναι, ως «βιολογικό γεγονός», «ένας τόπος δυνητικής πρόκλησης».<sup>6</sup> Ο κόσμος των ανθρώπων δεν παραδίδεται άνευ όρων στην «αθανασία της ζωής»<sup>7</sup> του ανθρώπινου είδους, μήτε, βέβαια, προσομοιάζει σε έναν ενοχλημένο οικοδεσπότη των νέων μελών δυνάμει τεκνοποιίας. Αντίθετα προς τις ανωτέρω στάσεις, προσβλέπει στη γέννηση, και είναι αυτή η αξίωση που καθιστά τη γέννηση ένα «μη-φυσικό» και εξ αυτού καθ' όλα ανθρώπινο γεγονός.<sup>8</sup> Υπ' αυτούς τους όρους, η γέννηση, προσδοκώμενη μέσα στον ορίζοντα της γεννησιμότητας, εδραιώνεται ως πρόταγμα διάσωσης του κόσμου. Εξάλλου, μόνον υπ' αυτήν την προϋπόθεση είναι δυνατόν να νοηθεί ως η βιολογική αρχή μιας ζωής ικανής να εκδιπλωθεί «μεταξύ των ανθρώπων» και να προσλάβει, συνεπώς, το χαρακτήρα του «βίου».

Η νομιμότητα της παραπάνω αξίωσης εδραιώθηκε ως απάντηση στη ριζική αμφισβήτησή της από τον ολοκληρωτισμό. Γιατί, ως

6 Natasha Levinson, «The Paradox of Natality: Teaching in the Midst of Belatedness» στο *Hannah Arendt and Education, Renewing our Common World*, επιμ. Mordechai Gordon, 14, Oxford: Westview Press, 2001. Η μετάφραση δική μου.

7 Για την επιλογή της συγκεκριμένης έκφρασης, βλ. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 34.

8 Ο τελευταίος ισχυρισμός αντλεί την έμπνευσή του από το Hannah Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, μτφρ. Γιάννης Λάμπας, Αθήνα: Ευρύαλος, 1988, σ. 244.

έσχατη δυνατότητα, η γέννηση υπονομεύει de facto την κυριαρχία του θεμελιώδους ολοκληρωτικού δόγματος σύμφωνα με το οποίο «όλα είναι δυνατά».<sup>9</sup> Εξ αυτού, «σύμφωνα με την ολοκληρωτική άποψη, το γεγονός ότι οι άνθρωποι γεννιούνται» μέσα στον κόσμο δεν μπορεί παρά να συνιστά μια «ενοχλητική επέμβαση σε ανώτερες δυνάμεις»,<sup>10</sup> οι οποίες νομιμοποιούν ως δυνατό ό,τι θεωρούνταν μέχρι τώρα αδύνατο. Πρόκειται για τις «δυνάμεις» (forces) της Φύσης, η «επιτάχυνση» των οποίων δικαιολογεί την ευγονική, τις στείρωσεις και τον έλεγχο γεννήσεων εν γένει. Μάλιστα, η ολοκληρωτική ριζοσπαστικοποίηση της βιολογίας της γέννησης αντιστοιχεί απολύτως στην αξίωση σύμφωνα με την οποία τα ανθρώπινα όντα «μπορούν να μετασχηματισθούν», στο πλαίσιο των στρατοπέδων συγκέντρωσης, «σε δείγματα του ανθρώπινου ζώου».<sup>11</sup> Σε κάθε περίπτωση, η προσδοκία των ανθρώπων για την ανανέωση του κόσμου δυνάμει γεννήσεως είχε ήδη υπονομευθεί στα περιβόητα ιατρικά εργαστήρια των Ναζί, τα οποία κλονίζουν όσο τίποτε άλλο την κοινή αίσθηση.

Ο εγκόσμιος εξανθρωπισμός της γέννησης, τον οποίο οι ενήλικοι εδραιώνουν μέσα από τη διαδικασία της ονοματοδοσίας και της υποδοχής, στηρίζεται κατά πολύ στην κοινή αίσθηση ότι «οι άνθρωποι είναι *initium*, νεόφερτοι στον κόσμο και αρχάριοι εξ αιτίας του γεγονότος της γέννησής τους».<sup>12</sup> Εν τούτοις, η πρόδηλη αυτή αλήθεια μπορεί να δικαιολογήσει έναν εξαιρετικά δυσάρεστο πειρασμό: Πρόκειται για την «πεποίθηση πως κάποιος

9 Για μια ανάλυση αυτού του δόγματος, βλ. ενδεικτικά ό.π., σσ. 217-218.

10 Ό.π., σ. 261.

11 Ό.π., σ. 244 (η μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

12 Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 244.

οφείλει να αρχίσει με τα παιδιά εάν θέλει να δημιουργήσει νέες [πολιτικές] συνθήκες». <sup>13</sup> Η παράδοση της πολιτικής ουτοπίας, η οποία αποτελεί τον θεματοφύλακα αυτής της «πεποίθησης», οφείλει την μακραίωνη ισχύ της σ' εκείνη την κοινοτοπία κατά την οποία θεωρείται «αυτονόητο να εγκαινιάζει κανείς έναν νέο κόσμο με όσους είναι δυνάμει της γέννησης και από τη φύση νέοι». <sup>14</sup> Οι πρακτικές της επαναστατικής «κατήχησης» και του «παιδομαζώματος» αντλούν την έσχατη νομιμοποίησή τους απ' αυτήν ακριβώς την αντίληψη. Μάλιστα, υπό το φως της φιλοσοφίας της Ιστορίας, η οποία εξακολουθεί να καθορίζει το σύγχρονο επαναστατικό πνεύμα, η κατήχηση των παιδιών από τους ενήλικους «επαγγελματίες επαναστάτες» μπορεί να ιδωθεί ως εντεταλμένη από την Ιστορία αποστολή προς την κατεύθυνση της Προοδευτικής πορείας της, όπως αυτή εκδιπλώνεται «πίσω από τις πλάτες των δρώντων». <sup>15</sup> Εξάλλου, τα παιδιά συγκεντρώνουν όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που τα καθιστούν, δυνάμει, τα πλέον κατάλληλα «ενεργούμενα». Αναρωτιόμαστε: Μήπως η μαρξιστική ευαισθησία για την αναβάθμιση του ρόλου του «πνευματικού εποικοδομήματος» –αντιτιθέμενη στη μαρξική αναγωγή του στην «υλική βάση» των σχέσεων παραγωγής– ήταν εκείνη που νομιμοποίησε την ανθρωπογενή, πια, κατήχηση; Σε κάθε περίπτωση, «η προετοιμασία μιας νέας γενιάς για έναν νέο κόσμο μπορεί μόνον να σημαίνει ότι κάποιος επιθυμεί να αρπάξει από τα χέρια των νεοεισερχομένων τη δική τους ευκαιρία στο νέο». <sup>16</sup>

13 Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 62.

14 Ό.π. (μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

15 Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 254.

16 Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 63.

Εξάλλου, η έλευση ενός παιδιού στον κόσμο δεν σηματοδοτεί κατ' αναγκαιότητα την αρχή ενός νέου κόσμου. Και τούτο, γιατί «η καινούργια αρχή, που ενυπάρχει στη γέννηση, μπορεί να γίνεται αισθητή στον κόσμο μόνο επειδή ο νεοερχόμενος έχει τη δυνατότητα να αρχίσει κάτι από την αρχή, έχει δηλαδή τη δυνατότητα του πράττειν». <sup>17</sup> Το πράττειν, ως κυρίαρχη πολιτική δραστηριότητα, προϋποθέτει την ένταξη του παιδιού στον κόσμο των ενηλίκων. Εκεί, στην επικράτεια της δημόσιας σφαίρας, «έχουμε πάντα να κάνουμε με όσους έχουν ήδη εκπαιδευτεί». <sup>18</sup> Εκεί, στην ίδια επικράτεια, η εμφάνιση του ενήλικου ισοδυναμεί με «δεύτερη γέννηση». <sup>19</sup> Σε αυτήν τη συνάφεια, οι πρώιμες διαδικασίες της ονοματοδοσίας, της υποδοχής και της εκπαίδευσης δεν κάνουν τίποτε περισσότερο παρά να εξασφαλίζουν μια σχετική αξιοπιστία στην απάντηση του ερωτήματος που τίθεται στον νέο συγγάτοικο του κόσμου: «Ποιος είσαι;» <sup>20</sup> Είσαι και εσύ από τον κόσμο (*of this world*);

Εν τούτοις, ο κόσμος των ενηλίκων δεν θα προσέβλεπε στη γέννηση αν οι κάτοικοί του δεν ήταν θνητοί. Με άλλα λόγια, αν η γεννησιμότητα συνιστά την «ουσία της εκπαίδευσης», <sup>21</sup> η θνητότητα είναι ο όρος δυνατότητας της ίδιας της γεννησιμότητας. Κι αυτός είναι ένας άλλος τρόπος για να πούμε ότι, αν οι άνθρωποι δεν ήταν θνητοί, δεν θα είχαν, πιθανόν, κανένα λόγο να προσβλέπουν στη

17 Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 21 (η υπογράμμιση δική μου).

18 Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 62 (η υπογράμμιση δική μου).

19 Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 243.

20 Ό.π., σ. 245.

21 Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 58.

γέννηση, πόσω μάλλον να επινοήσουν το θεσμό της εκπαίδευσης.<sup>22</sup> Σε τελευταία ανάλυση, ο οριακός χαρακτήρας αυτής της εικασίας καθιστά το ζήτημα της εκπαίδευσης έναν κοινό φιλοσοφικό τόπο.

Ο όρος «θνητότητα» (mortality) υποδηλώνει το γεγονός του θανάτου, νοούμενο ως η *έσχατη ανημπόρια*. Αναδεικνύει, με άλλα λόγια, την απαξίωση της εξαφάνισης των ανθρώπων από τον κόσμο (*from the world*). Η *έσχατη ανημπόρια* του θανάτου θεμελιώνει τη ριζική άρνηση ενός γεγονότος-που-δεν-είναι-δυνατόν-να-μην-επέλθει. Και τούτο, καθόσον η αποσόβησή της υπερβαίνει, έως σήμερα, τα όρια των δυνατοτήτων των ανθρώπων. Δίχως την εμπειρία της συγκατοίκησης του κόσμου, η απαξίωση του θανάτου δεν θα είχε κανένα νόημα, δηλαδή καμία ελπίδα να βρει τη δέουσα θέση της στο έργο των τραγικών ποιητών, τούτων των αποθησαυριστών των ανθρώπινων καθολικών εμπειριών.<sup>23</sup> Η θνητότητα θεμελιώνεται στην κατάσταση της εγκόσμιας πληθούς.

Η θνητότητα ή, ακριβέστερα, η κοινή αίσθηση ότι τα ανθρώπινα όντα είναι-αδύνατον-να-μην-πεθάνουν (mortals) και ότι θα εξαφανισθούν από τον κόσμο, δεν ισοδυναμεί με το φυσικό γεγονός του «βιολογικού θανάτου», αν και θα ήταν εξίσου αστήρικτη δίχως την προαιώνια επανάληψή του. Σε αντίθεση με τον θάνατο, ο οποίος, καθό «βιολογικό γεγονός», ανήκει στην τάξη των «αδιάφορων», η θνητότητα, η αναμονή του επικείμενου γεγονότος του θανάτου, ισοδυναμεί με την κοινή αίσθηση της αναπόφευκτης ματαίωσης της συγκατοίκησης του κόσμου. Προς διαφύλαξη της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, η αρμόζουσα απάντηση στη θνητότητα

22 Αφόρμηση αυτού του συμπεράσματος και των αναλύσεων που ακολουθούν αποτελεί μια βραχεία αναφορά της Arendt στη σχέση της θνητότητας με την εκπαιδευτική authority (για την οποία θα μιλήσουμε στη συνέχεια), στο πλαίσιο του ρωμαϊκού αντιληπτικού σύμπαντος. Βλ. ό.π., σ. 87-88.

23 Ο τελευταίος ισχυρισμός αντλεί την έμπνευσή του από το Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 328 (σημ. 81).

δεν είναι, βέβαια, το ελιξίριο της βιολογικής αθανασίας αλλά μία διττή αξίωση: Ένας θάνατος δυνάμενος να νοηθεί ως «τέλος μιας ολοκληρωμένης ζωής» και η σωκρατική επιμονή σε μια μεταθανάτια συνθήκη μιας «παρέας συνομιλητών», κατ' εικόνα της επίγειας δημόσιας αγοράς. Ουσία του ζητήματος είναι ότι, όπως θα δούμε, και οι δύο αυτές αξιώσεις υποδηλώνουν, η κάθε μία με τον δικό της τρόπο, μια σχετική υπέρβαση της θνητότητας στον επίγειο ορίζοντα ενός κόσμου δυνάμενου να διασωθεί κατά τα πρότυπα των γηραιότερων κατοίκων του, οι οποίοι «θα παύσουν» άμεσα «να βρίσκονται μεταξύ των ανθρώπων».<sup>24</sup>

Η νομιμότητα των παραπάνω αξιώσεων αμφισβητήθηκε από τον ναζιστικό ολοκληρωτισμό και από τη φιλοσοφική παράδοση αντίστοιχα.

Από τη μία μεριά, μιλούμε, εδώ, για την πλατωνική-παραδοσιακή εγκατάλειψη της πρώιμης αυτής σωκρατικής αθημονίας, η οποία, από ανθρώπινη άποψη, αποτελεί μία από τις πιο βάρβαρες συνέπειες του πολιτικά θεμελιώδους πλατωνικού εγχειρήματος υποκατάστασης της αθανασίας της πόλεως από την αιωνιότητα της φιλοσόφου πολιτείας.<sup>25</sup> Στο πλαίσιο του, η «θνητότητα» αφορά αποκλειστικά και μόνο τον φιλόσοφο, το κατεξοχήν ανθρώπινο ον, του οποίου η ανθρωπινότητα προστατεύεται κατά το μέτρο που αποστασιοποιείται από τον κόσμο, δηλαδή από τον χώρο των δημόσιων υποθέσεων. Τούτο οδηγεί στην παραδοσιακή εδραίωση της θνητότητας ως της κατεξοχήν «μεταφυσικής κατηγορίας σκέψης».<sup>26</sup> Τα έσχατα νομιμοποιητικά κριτήρια της αντίληψης αυτής

24 Για την επιλογή της συγκεκριμένης έκφρασης ρωμαϊκού τύπου, βλ. ό.π., σ. 20.

25 Για μια ιδέα αυτής της υποκατάστασης, βλ. συνδυαστικά ό.π., σσ. 32-37, 264-272 και 299-313.

26 Βλ. ενδεικτικά, ό.π., σ. 21.



αντλούνται, βέβαια, από την πλατωνική αξίωση να «μελετάμε τον θάνατο» προς όφελος μιας οιονεί απρόσβλητης από τις αισθήσεις και τη σωματική φθορά θέασης του Όντος. Αντίθετα, η πρώιμη πλατωνική (!) εξιστόρηση της ακλόνητης επιλογής του Σωκράτη να μην αποδράσει και να μην αυτο-εξορισθεί δεν υποδηλώνει απλώς τον πρωταρχικό σωκρατικό σεβασμό στον νόμο της πόλεως, ο οποίος είναι παλαιότερος από τους δικαστές του και θα εξακολουθεί, κατά τα φαινόμενα, να ισχύει μετά το θάνατό του· βρίσκει την έσχατη δικαιολόγησή της στη λαχτάρα τού ούτως ή άλλως γηραιότατου Σωκράτη να «συναναστραφεί» μεταθανάτια «τον Ορφέα και τον Μουσαίο και τον Ησίοδο και τον Όμηρο» και, «το κυριότερο», να περάσει το χρόνο του «ρωτώντας και εξετάζοντας τους ανθρώπους εκεί, όπως έκαν[ε] και με τους ανθρώπους εδώ, ποιος από αυτούς είναι σοφός και ποιος νομίζει ότι είναι, αλλά δεν είναι». <sup>27</sup> Κατά βάθος, η σωκρατική αυτή ανυπομονησία υπαγορεύει μια κληρονομιά για τους εναπομείναντες μέσα στον κόσμο. Με άλλα λόγια, δίνει το κλειδί της διάσωσης του κόσμου κατά τα προσίδια στον Σωκράτη-προς-θάνατον πρότυπα: «Όμως αυτό μόνο θα τους παρακαλέσω. Τους γιους μου, Αθηναίοι, όταν φτάσουν στην εφηβεία, τιμωρήστε τους στενοχωρώντας τους όπως ακριβώς σας στενοχωρούσα εγώ, αν σας φανεί πως φροντίζουν για χρήματα ή για οτιδήποτε άλλο παρά για την αρετή και αν νομίζουν ότι είναι κάτι σπουδαίο ενώ δεν είναι τίποτε.» <sup>28</sup> Συνεπώς, κατά τη σωκρατική άποψη, η πόλη, προκειμένου να διασωθεί, έχει ανάγκη από μιμητές

27 Πλάτων, *Απολογία Σωκράτους*, 41a-b (η υπογράμμιση δική μου). Η Arendt εντάσσει αυτό το απόσπασμα σε ένα διαφορετικό ερμηνευτικό πλαίσιο. Βλ. *Για την Επανάσταση*, μτφρ. Αγγελική Στουπάκη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006, σσ. 177-178.

28 Ό.π., 41e-42a (η υπογράμμιση δική μου).

του σωκρατικού παραδείγματος, δηλαδή από «αλογόμυγες». <sup>29</sup> Η διάθεση υπέρβασης της θνητότητας υποβάλλει ένα πρότυπο για τη συνέχιση του κόσμου. Ενός κόσμου όπου ο «Σωκράτης» είναι δυνατόν να παραμείνει αθάνατος, δηλαδή μια εγκόσμια *auctoritas* για τα έργα και τα λόγια των ανθρώπων.

Τίποτε από το δημόσιο πνεύμα της σωκρατικής ανυπομονησίας δεν επιβιώνει στην όψιμη πλατωνική πρόβλεψη για μεταθανάτια εγκατάσταση των φιλοσόφων ψυχών στις μυθικές Νήσους των Μακάρων. Εξάλλου, όλοι όσοι, ανεξαρτήτως καταγωγής και μόρφωσης, διαλέγονταν με τον Σωκράτη στις παρυφές της δημόσιας σφαίρας, στιγματίζονται, τώρα, ως οι αξιοκαταφρόνητοι «πολλοί» (*multitude/many*). Οι «πολλοί» όχι μόνο δεν επιδιώκουν την επίγεια αθανασία που εξασφαλίζεται εφόσον κινούνται, διά λόγων και έργων, στον ελεύθερο χώρο της «οργανωμένης μνήμης» της πόλεως· σύμφωνα με την αλληγορία του σπηλαίου, εμφανίζονται, συνάμα, ανίκανοι να κατανοήσουν τα περί αθανασίας της ψυχής, ακριβώς επειδή «δεν είναι αντάξιοι της φιλοσοφικής αλήθειας». <sup>30</sup> Η «μελέτη θανάτου», η ειδοποιός πλατωνική θνητότητα, δεν τους αφορά ακριβώς «επειδή η αλήθεια δεν μπορεί να είναι αντικείμενο πειθούς, και η πειθώ είναι ο μόνος τρόπος συνδιαλλαγής με τους πολλούς». <sup>31</sup> Τούτη η δυσχέρεια ενέχει τον κίνδυνο της ματαιώσης του πλατωνικού πολιτικού σχεδιασμού εγκαθίδρυσης μιας πολιτείας ενοποιημένης στη βάση της αυθεντίας (*authority*) των φιλοσόφων

29 Για τη σημασία της σωκρατικής μεταφοράς της «αλογόμυγας», βλ. ενδεικτικά Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, επιμ. Jerome Kohn, New York: Schocken Books, 2003, σσ. 173-176.

30 Hannah Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γιώργος Ν. Μερτίκας, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1996, σ. 170.

31 Ό.π., σ. 206.

και της εξ αυτής νομιμοποιούμενης υπακοής των «πολλών», δίχως τη μεσολάβηση της πειθούς ή της βίας.<sup>32</sup> Η πολιτικά σημαίνουσα λύση τούτης της δυσχέρειας διαγράφεται στο τέλος του 10<sup>ου</sup> βιβλίου της *Πολιτείας*, όπου η αφήγηση του μύθου του Ἡρόδ<sup>33</sup> ακολουθεί την πλατωνική προπαγάνδα υπέρ του εξορισμού του Ομήρου από την πόλη. (Ο τελευταίος όχι μόνο παύει να είναι «παιδαγωγός της Ελλάδας», καθότι πιστός φίλος της Μνημοσύνης· εκτοπίζεται, επιπλέον, από τις βλέψεις του Σωκράτη για τις μετά θάνατον συναναστροφές του). Πρόκειται για έναν πολιτικό μύθο ανταμοιβών και τιμωριών μετά τον θάνατο. Ειδικότερα, για έναν μύθο ικανό να «παρασύρει» τους πολλούς έως ότου πεισθούν «για την ύπαρξη της κόλασης», η οποία θα τους κάνει «να συμπεριφέρονται εωσάν να γνώριζαν την αλήθεια» των φιλοσόφων.<sup>34</sup> Δεν χρειάζεται, δε, ιδιαίτερη διορατικότητα για να ξεσκεπάσει κανείς την πλατωνική πεποίθηση ότι τα πιο εύπιστα θύματα των «ανεύθυνων παραμυθιών» των «ποιητών και των παραμυθιάδων»<sup>35</sup> είναι, βέβαια, τα παιδιά. Εξάλλου, οι «υιοί» (υεῖς) είναι εκείνοι από τους οποίους οι θεμελιωτές οφείλουν να ξεκινήσουν τη διασπορά του ιδρυτικού μύθου της πλατωνικής πολιτείας,<sup>36</sup> γνωστού ως «το γενναῖον ψεῦδος», και ορθότερα κατανοητού ως μια «τολμηρή επινόηση της φαντασίας».<sup>37</sup> Εν πάση περιπτώσει, κατ' αντίφαση

32 Ο.π., σ. 148.

33 Ο.π., σ. 203.

34 Ο.π., σ. 206 (μετάφραση ελαφρώς παραλλαγμένη).

35 Ο.π.

36 Πλάτων, *Πολιτεία*, 415d.

37 Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφρ. Γιώργος Ν. Μερτίκας, Αθήνα:

προς την πλατωνική πίστη στη φθαρτότητα του σώματος και τον τελικό επιθανάτιο αποχωρισμό της αθάνατης ψυχής,<sup>38</sup> το μεταθανάτιο πολιτικό πρόγραμμα του Πλάτωνα προβλέπει ακραίες σωματικές τιμωρίες για τους πολλούς επί της γης αδίκους.<sup>39</sup> Υπ' αυτούς τους όρους, η θνητότητα, νοούμενη ως η έσχατη αδυναμία κατοίκησης του κόσμου της πληθύος, υποκαθίσταται από τον τυραννικό φόβο των πολλών για όσα ακολουθούν μετά τον επίγειο θάνατο. Κι ενώ η σωκρατική υπέρβαση της εγκόσμιας θνητότητας συνεπιφέρει την παράδοση προτύπων συμπεριφοράς στον κόσμο των ζωντανών, ο Πλάτων αρνείται μια παρόμοια δυνατότητα, τόσο στους φιλοσόφους όσο και στους πολλούς. Και τούτο, δυνάμει μιας διττής αντίληψης: Από τη μία πλευρά, οι φιλόσοφοι είναι εξ ορισμού αθάνατοι, διατρίβοντας στην απόκοσμη σφαίρα της αιωνιότητας. Από την άλλη πλευρά, οι «πολλοί» όχι μόνον δεν είναι αθάνατοι εντός του ορίζοντα του επίγειου κόσμου· δεν είναι καν θνητοί: Ο επίγειος θάνατος είναι, απλώς, η αρχή των «αιώνιων τιμωριών» του σώματος. Σε αυτό το πλαίσιο, η εγκόσμια θνητότητα παύει να είναι «η επίσημη σφραγίδα της ανθρωπίνης ύπαρξης».<sup>40</sup>

Το γεγονός ότι «η πραγματικότητα των στρατοπέδων συγκέντρωσης δεν μοιάζει με τίποτα τόσο πολύ, όσο με τις μεσαιωνικές εικόνες της Κόλασης»<sup>41</sup> –οι οποίες βρήκαν την πιο γλαφυρή αναπαράσταση στις σελίδες της εμπνευσμένης από τους

Στάσει Εκπίπτοντες, 2012, σ. 64.

38 Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, σ. 204.

39 Βλ. ενδεικτικά, Πλάτων, *Πολιτεία*, 615e-616a.

40 Arendt, *Η ανθρωπίνη κατάσταση*, σ. 34.

41 Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 232 (μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

πλατωνικούς μύθους *Θείας Κωμωδίας* του Δάντη,<sup>42</sup> αναδεικνύει την ανάγκη αποκρυπτογράφησης της ολοκληρωτικής εκμηδένισης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως αυτή ξεδιπλώνεται στο *The Origins of Totalitarianism*. Η τελευταία συντελέστηκε σε συμφωνία με τις επιταγές της ριζοσπαστικής απόρριψης της θεμελιώδους ανθρώπινης απάντησης στη θνητότητα. Αρνούμενη τον θάνατο-που-επίκειται εντός του κόσμου, τον θάνατο που διακόπτει τη συνύπαρξη με τους ανθρώπους, η διοίκηση των στρατοπέδων εξόντωσης οργανώνει εργοστάσια μαζικής παραγωγής πτωμάτων<sup>43</sup> σε συνθήκες αυστηρής απομόνωσης από τον κόσμο. Για όσους στοιβάζονται στο εσωτερικό τους, ο θάνατος έχει-ήδη-επέλθει προτού καν γεννηθούν, δυνάμει, βέβαια, των ρατσιστικών Νόμων της Φύσης. Οι κοινές διακρίσεις μεταξύ ζωντανού και νεκρού δεν έχουν, πια, κανένα απολύτως νόημα, ακριβώς επειδή ο θάνατος εδραιώνεται ως ένα τετελεσμένο γεγονός διαρκείας. Συνεπώς, με τα λόγια της ίδιας της Arendt, «τα στρατόπεδα συγκέντρωσης» όχι μόνο «αφαιρούν απ' τον θάνατο τη σημασία του», δηλαδή «το τέλος μιας ολοκληρωμένης ζωής»· επιπλέον, «αφαιρούν απ' το άτομο τον ίδιο του τον θάνατο, αποδεικνύοντας ότι τίποτε πια δεν του ανήκει κι ότι το ίδιο δεν ανήκε σε κανένα. Ο θάνατός του επιβεβαιώνει το γεγονός ότι δεν υπήρξε ποτέ».<sup>44</sup> Πρόκειται, βέβαια, για ένα «γεγονός» το οποίο, ενώ δικαιώνεται πλήρως με υπερήλικα θύματα, εφόσον επιβεβαιώνεται με παιδιά έχει το γκροτέσκο και ανατριχιαστικό πλεονέκτημα να μη μοιάζει εντελώς παράλογο στην κοινή αίσθηση: Σύμφωνα με την τελευταία, τα παιδιά, αν και συγκεντρώνουν τις ελπίδες των ανθρώπων για ένα

42 Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, σ. 203.

43 Βλ. σχετικά, Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 233.

44 Ό.π., σ. 240 (η υπογράμμιση δική μου).

νέο κόσμο, γειτνιάζουν de facto προς το status της ανυπαρξίας, δυνάμει, άλλωστε, της αδιεκπεραίωτης, ακόμη, εισαγωγής τους στον κόσμο. Εν πάση περιπτώσει, εκ των παραπάνω προκύπτει ότι η θνητότητα, η απαξίωση της εξαφάνισης από τον κόσμο, απολλύει τον στοιχειακό όρο δυνατότητάς της, δηλαδή την ίδια την εγκόσμια ύπαρξη του ανθρώπου.

Η Arendt, λίγους μήνες μετά τη δημοσίευση του *Eichmann in Jerusalem*, αναθεώρησε έναν πρώιμο ισχυρισμό της αναφορικά με τα στρατόπεδα συγκέντρωσης.<sup>45</sup> Ενώ υποστήριζε, στο *The Origins of Totalitarianism*, ότι η ολοκληρωτική κυριαρχία των στρατοπέδων είχε κατορθώσει να καταστήσει εφικτό τον «ανώνυμο θάνατο» των κρατουμένων,<sup>46</sup> στο *Eichmann in Jerusalem* καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «δεν υπάρχουν», τελικά, «κενά μνήμης». Και τούτο, γιατί «κανένα ανθρώπινο δημιουργήμα δεν είναι τόσο τέλει· επιπλέον, υπάρχουν τόσο πολλοί άνθρωποι στη γη, που πάντα κάποιοι θα υπάρχουν που θα θυμούνται».<sup>47</sup> Η σχετικά αισιόδοξη αυτή μετατόπιση διευκολύνει τη διαύγαση της αρεντικής κατανόησης του θανάτου ως «τέλους μιας ολοκληρωμένης ζωής»:<sup>48</sup> Πρόκειται για το τέλος μιας ατομικής ζωής «με ένα αναγνωρίσιμο ιστορικό από τη γέννηση μέχρι τον θάνατο».<sup>49</sup> Η «αναγνώριση»

45 Hannah Arendt/Mary McCarthy, *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, επιμ. Carol Brightman, New York: Harcourt Brace & Company, 1995, σσ. 147-148.

46 Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 240.

47 Hannah Arendt, *Ο Αιχμάν στην Ιερουσαλήμ. Μια έκθεση για την κοινοτοπία του κακού*, μτφρ. Βασίλης Τομανάς, Θεσσαλονίκη: Νησίδες, 2009, σ. 183 (η υπογράμμιση δική μου).

48 Arendt, *Το ολοκληρωτικό σύστημα*, σ. 240.

49 Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 34.

προϋποθέτει την εμφάνιση αφηγητών, οι οποίοι είναι ικανοί να θυμηθούν εκείνα τα λόγια και τα έργα που, ακριβώς επειδή είναι αξιομνημόνευτα, συγκροτούν το «ιστορικό» ως τέτοιο. Όμως, τούτο αποτελεί, απλώς, μια πιθανή συνέπεια ενός πιο πρωταρχικού γεγονότος: Ο χαρακτήρας του «αξιομνημόνευτου» θεμελιώνεται στη διόλου αναμφισβήτητη συνάφεια ανάμεσα στον κόσμο από τον οποίο οι θνητοί εξαφανίζονται και στον κόσμο τον οποίο συνεχίζουν να κατοικούν όσοι προβάλλουν, τώρα, ως αφηγητές. Γιατί, συν τοις άλλοις, όπως η Arendt υποστηρίζει, «καμιά θύμηση δεν παραμένει ασφαλής αν δεν συμυκνωθεί και δεν διυλιστεί μέσα σε ένα πλαίσιο εννοιών όπου θα έχει τη δυνατότητα να εξακολουθήσει να ασκείται»<sup>50</sup> – δηλαδή, μέσα σε ένα πλέγμα εννοιών τις οποίες οι ανθρωπίνες εμπειρίες εξακολουθούν να υποβαστάζουν και να νοηματοδοτούν.

Στην έσχατη και, όπως δείχνει ο προηγούμενος αιώνας, απολύτως πιθανή περίπτωση ενός χάσματος, οποιαδήποτε αφήγηση του παρελθόντος θα ήταν αδύνατη: Αν, λόγου χάρη, αναρίθμητοι στρατιώτες των παγκοσμίων πολέμων «αποστερήθηκαν» την ανθρωπινή αξιοπρέπεια ενός αναγνωρίσιμου θανάτου,<sup>51</sup> αυτό οφείλεται, κατά μείζονα λόγο, στη ριζική ασυνάφεια μεταξύ ενός κόσμου που «εξαρθρώθηκε» στα πεδία των μαχών και ενός κόσμου που αναγεννήθηκε αποκηρύσσοντας τη βία. Από ατομική οπτική γωνία, ο περιώνυμος αναχωρητισμός όσων επιστρέφουν από τον πόλεμο υποδηλώνει εμφατικά την παραπάνω ασυνέχεια – για να μη σταθούμε στην εξίσου γνωστή επιλογή πολλών από όσους επιβίωσαν από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης να αυτοκτονήσουν. Σε τελική ανάλυση, η αξιοπρέπεια του θανάτου ως «τέλους μιας

50 Arendt, *Για την Επανάσταση*, σ. 297.

51 Arendt, *Η ανθρωπινή κατάσταση*, σ. 248.

ολοκληρωμένης ζωής» διασφαλίζεται στο μέτρο που ο κόσμος διασώζεται ως είχε. Υπό τους όρους του αντιληπτικού σύμπαντος των αρχαίων Ελλήνων, αυτό σημαίνει πως η ατομική ζωή μπορεί να «ολοκληρωθεί» αποκλειστικά και μόνο εντός των τειχών μιας απρόσβλητης από τη βία πόλεως. Και τούτο, σε πλήρη αντίθεση με την τραγικότητα του πολέμου εκτός-των-τειχών, ο οποίος εξωθεί την προσβεβλημένη μνήμη στο έσχατο καταφύγιο της τραγικής ποίησης. Την εξωθεί δηλαδή στους κληρονόμους του Ομήρου, τον οποίο η πόλις, στο ρόλο της ως «οργανωμένης μνήμης», θεωρούσε πως μπορούσε επαξίως να υποκαταστήσει.<sup>52</sup> Συνεπώς, η κατανόηση του θανάτου ως «τέλους μιας ολοκληρωμένης ζωής» απηχεί τη λησμονημένη αξίωση της πόλεως να χορηγήσει την επίγεια αθανασία στους κατοίκους της. Εδράζεται, όμως, στην αρεντική επίγνωση της «ανάγκης του ανθρώπου για σταθερότητα» των θεσμών,<sup>53</sup> οι οποίοι προϋπάρχουν της εμφάνισής του και επιβιώνουν της εξαφάνισής του.

Μάλιστα, σε συμφωνία με τις επιταγές της ανθρωπίνης ανάγκης για θεσμική σταθερότητα, «είναι ευρέως γνωστό ότι [ακόμη και] ο πιο ριζοσπαστικός επαναστάτης θα γίνει ένας συντηρητικός την επαύριο της επανάστασης».<sup>54</sup> Κατόπιν, εμπνεόμενος από τον John Adams, πιθανόν θα διατυπώσει ένα ερώτημα σαν αυτό: «Ποιος θα γράψει την ιστορία της Αμερικανικής Επανάστασης; Ποιος μπορεί να τη γράψει; Ποιος θα είναι ποτέ ικανός να τη γράψει;»<sup>55</sup> Δυνάμει,

52 Ό.π., σ. 271. Για την οργάνωση της πόλεως στον αντίποδα της βίας, βλ. ενδεικτικά Arendt, *Για την Επανάσταση*, σ. 15.

53 Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Company, 1972, σ. 78 (η μετάφραση δική μου).

54 Ό.π. (η μετάφραση δική μου).

55 John Adams, *The Works of John Adams, Second President of the United States: With a Life of*



δε, της αναπάντητης αυτής αγωνίας, θα συμπληρώσει: «Επόμενες γενιές! Ποτέ δεν θα μάθετε πόσο κόστισε στη σημερινή γενιά η διατήρηση της Ελευθερίας σας! Ελπίζω να τη χρησιμοποιήσετε σωστά. Αν όχι, θα μετανιώνω στους Ουρανούς που έκανα ποτέ ακόμη και τις μισές θυσίες για να τη διατηρήσω.»<sup>56</sup> Η θα φαντασθεί, μαζί με τον Thomas Jefferson, μια μεταθανάτια συνθήκη σαφώς πιο πολυφωνική: «Μακάρι να ξαναανταμώνουμε εκεί, σε σύνοδο του Κογκρέσου, με τους παλιούς μας συναδέλφους, και να δεχτούμε μαζί τους τη σφραγίδα της έγκρισης “Καλά τα καταφέρατε, καλοί και πιστοί υπηρέτες”.»<sup>57</sup>

Στεκόμαστε στους παραπάνω ισχυρισμούς ακριβώς επειδή δείχνουν, με τον πλέον εμφατικό τρόπο, ότι το «πάθος για διάκριση» –«το οποίο, σύμφωνα με τον John Adams, “μαζί με την αυτο-συντήρηση, θα είναι για πάντα η μεγάλη πηγή των ανθρωπίνων πράξεων”»<sup>58</sup> –, η επίγεια αθανασία, η μέριμνα για τον κόσμο που κληροδοτείται στις επόμενες γενιές, και η σωκρατικού τύπου αδημονία για μια μεταθανάτια δημόσια συνύπαρξη, διασταυρώνονται στο κατώφλι της εγκόσμιας αξίωσης των ανθρώπων να υπερβούν τον θάνατο.

Η έννοια του «κόσμου» υποδηλώνει, αφενός, το σύνολο του ανθρωπίνου τεχνουργήματος, όπως αυτό κατασκευάζεται από

the Author, *Notes and Illustrations*, επιμ. Charles Francis Adams, Boston: Little, Brown and Co., 1856, X:171 (η μετάφραση δική μου).

56 R. B. Bernstein, «John Adams: The Life and the Biographers» στο *A Companion to John Adams and John Quincy Adams*, επιμ. David Waldstreicher, 11, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013. Η μετάφραση δική μου.

57 Arendt, *Για την Επανάσταση*, σ. 176 (η υπογράμμιση δική μου).

58 Ο.π., σ. 92.

«τα έργα των χειρών μας»,<sup>59</sup> και, αφετέρου, τη δημόσια σφαίρα, δηλαδή ένα πλέγμα οριζόντιων σχέσεων μεταξύ ενήλικων και ίσων, όπως αυτό χωροθετείται από σταθερούς νομικούς θεσμούς και από ιστορίες που αναδύονται μέσα από τις πολιτικές διαδικασίες της πράξης και της ομιλίας. Ύπ’ αυτό το πρίσμα, είναι προφανές ότι το εγκόσμιο ενδιαίτημα απειλείται από τη θνητότητα που κατατρύχει τους κατοίκους του. Εξ αυτού, η αξίωση των ανθρώπων να υπερβούν τον θάνατο προδίδει την ανομολόγητη μέριμνά τους για την κληροδότηση ενός κόσμου με διάρκεια και ανθεκτικότητα. Τούτο συνεπάγεται ότι, αν και στο πεδίο της πολιτικής δεσπόζει η ελευθερία, η μόνη, απολύτως δικαιολογημένη, «πολιτική αναγκαιότητα»<sup>60</sup> μοιάζει να είναι αυτή της συνέχισης ενός εδραιωμένου από θνητά-χέρια-λόγια-και-έργα κόσμου. Εν τούτοις, η αρχή της αναγκαιότητας δεν εμφιλοχωρεί στη δημόσια σφαίρα παρά μόνο για να καθοδηγήσει την οργάνωση μιας de facto προ-πολιτικής σφαίρας, δηλαδή της σχολικής εκπαίδευσης. Σε αντίθεση, δε, με τον ακραίο εκπαιδευτικό συντηρητισμό, ο οποίος θεωρεί την υπέρβαση της θνητότητας ως τετελεσμένο γεγονός και το εξιδανικευμένο παρελθόν ως μέσο χαλιναγώγησης του μέλλοντος κόσμου, η αξίωση υπέρβασης της θνητότητας, αν και προδιαγράφει μια συντηρητική εκπαιδευτική στάση, δεν ανάγει το μέλλον του κόσμου στο παρελθόν. Αν η θνητότητα αποτελεί τον όρο δυνατότητας της γεννησιμότητας, η αξίωση υπέρβασής της στηρίζεται στην ελπίδα της πλήρους εκδήλωσης της γεννησιμότητας κατά τη «δεύτερη γέννηση» των ανθρώπων στον κόσμο. Ειδάλλως, «παραδείγματα» και «προτάγματα», όπως το παράδειγμα της «αλογόμυγας» και το πρόταγμα της «διατήρησης της ελευθερίας»,

59 Βλ. συνδυαστικά, Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σσ.114-115 και σσ. 189-193.

60 Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, σ. 146 (η υπογράμμιση δική μου).

δεν θα είχαν κανένα απολύτως νόημα για την εγκοσμιότητα του ανθρώπου.

Οι απόψεις της Arendt για την εκπαίδευση αντλούν την έμπνευσή τους από τους Ιδρυτές Πατέρες της Αμερικανικής Δημοκρατίας,<sup>61</sup> η «σοφία» των οποίων, δυνάμει της ανθεκτικότητάς της στο χρόνο, πυροδοτεί, εξάλλου, τον στοχασμό της περί της επανάστασης και του πολιτικού εν γένει.<sup>62</sup>

Εν τούτοις, από την άποψη της πολιτικής δράσης, η οποία ξεδιπλώνεται στο συγχρονικό και εύθραυστο πεδίο της δημόσιας σφαίρας, η «σοφία» των γηραιότερων κατοίκων μοιάζει να υπονομεύει την αυθορμησία των φερέλπιδων δρώντων. Και τούτο, γιατί ναι μεν «σοφοί άνθρωποι» έχουν παίξει διάφορους και κάποιες φορές σημαντικούς ρόλους στις ανθρώπινες υποθέσεις, αλλά το θέμα είναι ότι πάντοτε ήταν σε προχωρημένη ηλικία, έτοιμοι να αποσυρθούν από τον κόσμο. Η σοφία τους, αποκτημένη πολύ κοντά στην αποχώρησή τους, δεν μπορεί να εξουσιάσει έναν κόσμο ο οποίος είναι εκτεθειμένος στη συνεχή έφοδο της απειρίας και της «τρέλας» των νεοεισερχόμενων, και είναι πολύ πιθανό ότι δίχως αυτή την αλληλένδετη κατάσταση της γεννησιμότητας και της θνητότητας, η οποία εγγυάται την αλλαγή και καθιστά την εξουσία της σοφίας αδύνατη, η ανθρωπότητα θα είχε εξαφανισθεί προ πολλού από ανυπόφορη ανία». <sup>63</sup> Εξάλλου, όσον αφορά στην πολιτική, η ιδέα της συντήρησης του status quo πρέπει να αποκηρυχθεί: «Η συντηρητική συμπεριφορά στην πολιτική –που

61 Βλ. συνδυαστικά Arendt, *Για την Επανάσταση*, σσ. 96-98 και *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σσ. 84-85.

62 Για τη «σοφία» των Founding Fathers ως το βασικότερο γνώρισμά τους, βλ. το σύνολο του βιβλίου *Για την Επανάσταση*.

63 Arendt, *Crises of the Republic*, σσ. 77-78 (η μετάφραση δική μου).

αποδέχεται τον κόσμο όπως είναι, πασχίζοντας μόνον να διατηρήσει το status quo – δεν οδηγεί παρά στην καταστροφή, επειδή ο κόσμος παραδίδεται αμετάκλητα στην ερήμωση που φέρνει ο χρόνος εκτός κι αν οι άνθρωποι αποφασίσουν να επέμβουν, να τον μεταβάλουν, να δημιουργήσουν κάτι νέο.»<sup>64</sup> Από την άλλη, το γεγονός ότι η γεννησιμότητα «εγγυάται την αλλαγή» δεν υποδηλώνει την ιδέα της παράδοσης του κόσμου στην εξουσία της «απειρίας» και της «τρέλας» ή, με άλλα λόγια, στην εξουσία των παιδιών. Σε αυτή τη συνάφεια, ας λάβουμε υπ' όψιν ότι η νεωτερική ανάδυση της «κοινωνίας του μόχθου» οδήγησε νομοτελειακά, θα λέγαμε, στη βίαιη απόσπαση των παιδιών από την προστασία μιας ήδη παρηκμασμένης οικογενειακής σφαίρας. Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας, κλονισμένος από την παιδική εργασία του πρώιμου βιομηχανικού καπιταλισμού, έσπευσε να χαρακτηριστεί «Αιώνας του Παιδιού».<sup>65</sup> Βέβαια, όσον αφορά στην εκπαίδευση, ο τελευταίος παρήγαγε, σε μεγάλο βαθμό, προοδευτικές «ανοησίες».<sup>66</sup> Η Arendt, σε μία κίνηση βαθιάς επίκρισης της «καρικατούρας του προοδευτισμού» και των απώτατων συνεπαγωγών του, θέτει ένα σαρωτικό ρητορικό ερώτημα: «Έχουμε φθάσει τώρα στο σημείο όπου ζητείται από τα παιδιά να αλλάξουν ή να βελτιώσουν τον κόσμο;»<sup>67</sup> Δεν είναι άραγε ολέθριο να περιμένουμε από τα παιδιά να οικοδομήσουν εξ ιδίων δυνάμεων ένα ανθρώπινο τεχνούργημα ή να λύσουν τα «δικά μας»

64 Arendt, *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 85.

65 Για τον «Αιώνα του Παιδιού», βλ. ό.π., σσ. 77-78. Πρόκειται για ένα χαρακτηρισμό που επινοήθηκε ακριβώς την αυγή του 20<sup>ου</sup> αιώνα, το 1900, από την Ellen Key.

66 Ό.π., σ. 64 (μετάφραση ελαφρώς παραλλαγμένη).

67 Arendt, «Reflections on Little Rock», *Dissent*, 6/1, Winter 1959: σ. 50 (η μετάφραση δική μου). Το ίδιο άρθρο (αν και δίχως την εισαγωγή), μαζί με τις απαντήσεις της Arendt σε επικριτές της, περιέχεται στο *Responsibility and Judgement*, σσ. 193-213.

πολιτικά προβλήματα «στις σχολικές αυλές»;<sup>68</sup>

Εξάλλου, η γεννησιμότητα και η θνητότητα, ως έσχατη δυνατότητα και ως έσχατη ανημπόρια, υποδηλώνουν, το δίχως άλλο, ότι η «δύναμη» (power) βρίσκεται ανάμεσά τους, δηλαδή αποκλειστικά και μόνο μεταξύ ενηλίκων. Όσο απομακρυνόμαστε αμφίπλευρα από το πολιτικά σημαντικό «μεταξύ» (in-between) των ενηλίκων, όσο πλησιάζουμε σε εκείνες τις καταστάσεις που αντιστοιχούν στις δύο εσχατιές της ανθρώπινης ζωής, αρχή των ανθρώπινων ενεργειών δεν είναι η «δύναμη» αλλά η «φροντίδα» (care). Φροντίδα των παιδιών και φροντίδα των υπερήλικων. Οι ενήλικοι φροντίζουν για την ομαλή είσοδο των παιδιών στον κόσμο (into the world) και για την ομαλή έξοδο των υπερήλικων από τον κόσμο (from the world). Και τούτο, ακριβώς επειδή ο «κόσμος» κατοικείται και ανανεώνεται από ανθρώπους «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου» (of this world).<sup>69</sup>

Όσον αφορά στην εκπαίδευση, η «φροντίδα» και η «καθοδήγηση σ' έναν προ-εδραιωμένο πολιτισμό» συνιστούν τη διττή οργανωτική αρχή της ιεραρχικής σχέσης μεταξύ γονέων/δασκάλων και παιδιών. Δίχως μια εδραιωμένη authority γονέων και δασκάλων, ο θεσμός της οικογένειας και της εκπαίδευσης υπονομεύονται. Με άλλα λόγια, ενώ η ελευθερία είναι η *raison d'être* της πολιτικής,<sup>70</sup> η authority είναι η *raison d'être* της εκπαίδευσης. Εξ αυτού, οι έσχατες καταβολές της «κρίσης της εκπαίδευσης»

πρέπει να αναζητηθούν στη νεωτερική κρίση της authority.<sup>71</sup> Γιατί η ουσία του ζητήματος είναι ότι, με τη σύγχρονη χειραφέτηση των παιδιών από την παραδοσιακή authority γονέων και δασκάλων, ματαιώνεται η ελπίδα μας για τη μελλοντική εμφάνιση ενηλίκων που θα δράσουν στη δημόσια σκηνή προς όφελος του κόσμου, ανανεώνοντάς τον με τις καινοφανείς αποφάσεις τους.

Ας δούμε, όμως, σε τι συνίσταται ακριβώς η τόσο πολυσήμαντη έννοια της εκπαιδευτικής authority, παραθέτοντας, συνάμα, την ελληνική μετάφραση του όρου: Όπως διαβάζουμε στο *Περί Βίας*, «το κύρος (ή αυθεντία) [...] μπορεί να περιβάλλει πρόσωπα – υπάρχει αυτό που λέμε προσωπικό κύρος, όπως, για παράδειγμα, στη σχέση μεταξύ γονέα και παιδιού, μεταξύ δασκάλου και μαθητή [...]. Η πεμπουσία του είναι η άνευ όρων αναγνώριση από εκείνους που καλούνται να υπακούσουν· δεν χρειάζεται ούτε καταπίεση ούτε πειθώ. (Ο πατέρας μπορεί να χάσει το κύρος του είτε χτυπώντας το παιδί του είτε λογομαχώντας μαζί του, δηλαδή είτε επειδή του φέρεται σαν τύραννος είτε επειδή το μεταχειρίζεται σαν ίσο.) Για να διατηρηθεί το κύρος απαιτείται σεβασμός προς το πρόσωπο [...]».<sup>72</sup> Το δοκίμιο «What is authority?» στηρίζεται στις ίδιες ακριβώς διακρίσεις μεταξύ κύρους/αυθεντίας, πειθούς και καταναγκασμού.<sup>73</sup> Υπ' αυτό το πρίσμα, όταν η Arendt υπερασπίζεται, στο πλαίσιο του δοκιμίου «Η Κρίση της παιδείας», την ανάγκη επεξεργασίας «αποκλειστικά για την εκπαίδευση μιας έννοιας του κύρους και μιας στάσης προς το παρελθόν που να

68 Ό.π.

69 Hannah Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, επιμ. Mary McCarthy, New York: Harcourt Inc., 1978, σ. 20.

70 Βλ. ενδεικτικά, Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, σ. 14.

71 Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, σ. 146.

72 Hannah Arendt, *Περί Βίας*, μτφρ. και επίμ. Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000, σσ. 106-107.

73 Arendt, *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, σσ. 147-148.

είναι πρόσφορη για την ίδια»,<sup>74</sup> είναι σαφές ότι θεωρεί δεδομένο πως η πειθώ και ο εξαναγκασμός, ως ομοταγείς σύμμαχοι εναντίον του κύρους, δεν πρέπει να έχουν καμία θέση στην εκπαιδευτική σφαίρα. Η τελευταία θεμελιώνεται στη σχέση κύρους και υπακοής στη βάση του σεβασμού.

Η επανεδραίωση του εκπαιδευτικού κύρους προϋποθέτει την ανάληψη ευθύνης εκ μέρους των ενηλίκων τόσο για τον κόσμο όσο και για την καθοδήγηση των παιδιών μέσα σε αυτόν.<sup>75</sup> Γιατί, «όπως κι αν έχουν τα πράγματα, οι εκπαιδευτικοί ως προς τον νέο είναι οι αντιπρόσωποι ενός κόσμου για τον οποίο οφείλουν να αναλάβουν την ευθύνη παρ' ότι δεν τον έφτιαξαν αυτοί, ακόμη κι αν επιθυμούν, ενδόμυχα ή φανερά, να ήταν διαφορετικός απ' ό,τι είναι. Αυτή η ευθύνη δεν επιβάλλεται αυθαίρετα στους εκπαιδευτικούς· υποδηλώνεται στο γεγονός ότι ο νέος εισάγεται από τους ενηλίκους σ' έναν συνεχώς μεταβαλλόμενο κόσμο. Όποιος αρνείται να αναλάβει ευθύνη για τον κόσμο δεν θα έπρεπε να έχει παιδιά και δεν θα έπρεπε να του επιτρέπεται να λαμβάνει μέρος στην εκπαίδευσή τους».<sup>76</sup> Και τούτο, γιατί αναλαμβάνω την ευθύνη σημαίνει δίνω ανεπίστρεπτο λόγο, δίχως να απολογηθώ,

74 Arendt, *H Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 90 (μετάφραση ελαφρώς παραλλαγμένη – η υπογράμμιση δική μου). Ευκαιρίας δοθείσης, ας πούμε ότι προτιμούμε τον όρο «κύρος» όσον αφορά την εκπαιδευτική authority. Βέβαια, η επιμονή του Γ.Ν. Μερτίκα στον όρο «αυθεντία» είναι θεμιτή ως ένα βαθμό. Κατά τη γνώμη μας, ο όρος «αυθεντία» θα ήταν η πλέον αρμόζουσα μετάφραση εάν η εκπαίδευση περιοριζόταν στη διαδικασία «διδασκαλίας-μάθησης» (teaching-learning). Πράγματι, η Arendt θεωρεί την επιστημονική κατάρτιση του εκπαιδευτικού ως απαραίτητη προϋπόθεση για την authority (βλ. ό.π.). Εν τούτοις, προτάσσει την ιδέα της «ανάληψης ευθύνης» (βλ. παρακάτω). Εξ αυτού, αλλά και λόγω των πλατωνικών συνδηλώσεων του όρου «αυθεντία», επιμένουμε, από την πλευρά μας, στον όρο «κύρος».

75 Ό.π., σ. 81.

76 Ό.π. (μετάφραση ελαφρώς τροποποιημένη).

για το γεγονός ότι προσέβλεφα στη γέννηση σε πρώτο βαθμό, και μάλιστα μέσα από την προοπτική ενός κόσμου τον οποίο ήδη κατοικώ και αποδέχομαι, ενώπιον των παιδιών, όπως είναι. Εξ αυτού, «η συνολική υπευθυνότητα για τον κόσμο, η οποία προϋποτίθεται, υποδηλώνει μια συντηρητική στάση».<sup>77</sup> Σε τελική ανάλυση, οι γονείς και οι εκπαιδευτικοί επωμίζονται την ευθύνη του παρελθόντος κόσμου ως έχει μέχρι σήμερα. Και τούτο, ακριβώς επειδή το μέλλον των αυριανών ενηλίκων προϋποθέτει έναν οικείο κόσμο όπου θα ξεδιπλωθεί.

Εάν «το παιδί αποκλείεται από τον κόσμο των ενηλίκων και περιορίζεται στον δικό του»,<sup>78</sup> αν στερηθεί τη δυνατότητα εξοικείωσης με τον παρελθόντα κόσμο, είναι πολύ πιθανό να εκτοπισθεί στο αυριανό περιθώριο του κοινού σε όλους μας κόσμου. Πέραν, όμως, των όποιων εικασιών, η απροθυμία ανάληψης ευθύνης εκ μέρους των ενηλίκων οδηγεί, νομοτελειακά πια, στην απορρόφηση του παιδιού από ομάδες συνομήλικων δυνάμει του συμπεριφοριστικού μιμητισμού, ο οποίος ευνοεί τον κομορμισμό αλλά και πιο ακραίες τάσεις, όπως ο παιδικός χουλιγκανισμός, ο σχολικός εκφοβισμός και η παιδική εγκληματικότητα. Οι δυσοίωνες αυτές εξελίξεις καθιστούν ορατό τον κίνδυνο τα παιδιά να παραμείνουν για πάντα «παιδιά» και ο κόσμος να στερηθεί τους υπεύθυνους κατοίκους και ανανεωτές του.<sup>79</sup>

Εάν το εκπαιδευτικό κύρος εμπνέει την υπακοή των παιδιών στη βάση του σεβασμού, η απροθυμία ανάληψης εκπαιδευτικής ευθύνης προδιαγράφει την παιδική ασέβεια και ανυπακοή. Κι ενώ «θα κερδίζαμε πολλά αν μπορούσαμε να καταργήσουμε τούτη την

77 Ό.π., σ. 85.

78 Ό.π., σσ. 72-73.

79 Για την πηγή έμπνευσης αυτών των ισχυρισμών, βλ. ό.π., σ. 69.



ολέθρια λέξη της “υπακοής” από το λεξιλόγιο της ηθικής και της πολιτικής μας σκέψης»,<sup>80</sup> η εξάλειψή της από την εκπαιδευτική σφαίρα θα σηματοδοτούσε την εγκατάλειψη των παιδιών έξω από τις πύλες του κόσμου. Ενώ στον υπάκουο Eichmann πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι «η πολιτική δεν είναι σαν τον παιδικό σταθμό»,<sup>81</sup> από τους γονείς και τους εκπαιδευτικούς αναμένεται η κατανόηση πως η σχέση τους με τα παιδιά δεν οργανώνεται σύμφωνα προς τις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, οι οποίες διέπουν από κοινού την πολιτική σφαίρα.

Το σχολείο συνιστά εκείνον τον ιδιάζοντα «προ-πολιτικό» χώρο, ο οποίος ισορροπεί ανάμεσα στην οικογένεια και στον κόσμο και ο οποίος εξασφαλίζει την ομαλή μετάβαση του παιδιού από τον προστατευμένο χώρο της οικίας στην ανοιχτή και γεμάτη ευχάριστους και δυσάρεστους κινδύνους δημόσια σφαίρα. Το εκπαιδευτικό κύρος, η ανάληψη της ευθύνης για τον κόσμο που παρέρχεται, εξοικειώνει το παιδί με έναν κόσμο ενηλίκων ο οποίος προϋπάρχει της εμφάνισής του. Με άλλα λόγια, εξοικειώνει το παιδί με ένα προϋπάρχον «πλέγμα σχέσεων» μέσα στο οποίο, και μόνο μέσα σε αυτό, είναι εξ ορισμού δυνατό να εμφανιστεί το νέο, το καινοφανές, το απολύτως θαυματουργικό και απροσδόκητο. Γιατί, αντίθετα με τα θεϊκά θαύματα, ορμητήριο των ανθρωπίνων θαυμάτων είναι ο «κόσμος τούτος» και ορίζοντάς τους η κοσμική συνέχεια. Είναι σε αυτή τη βάση όπου στηρίζεται η αρεντική αντίληψη ότι «η εκπαίδευση πρέπει να είναι συντηρητική χάριν ακριβώς όσων είναι νέα και επαναστατικά στο κάθε παιδί· οφείλει να διατηρεί αυτήν τη φρεσκάδα και να την εισάγει ως ένα νέο

80 Arendt, *Responsibility and Judgement*, σ. 48 (η μετάφραση δική μου).

81 Για την αρεντική απαξίωση αυτής της παρομοίωσης, βλ. ό.π., σ. 47. Για την ίδια αυτή τη διατύπωση, βλ. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report On The Banality of Evil*, London: Penguin, 2006, σ. 279 (η μετάφραση δική μου).

πράγμα σε έναν παλαιό κόσμο [...]».<sup>82</sup>

Υπ’ αυτό το πρίσμα, η εκπαίδευση, κατά τον αρεντικό στοχασμό, τοποθετείται ανάμεσα στο παρελθόν και στο μέλλον, ανάμεσα στο κύρος του παλαιού και στην αυθορμησία του νέου, ανάμεσα στις εσχατιές της θνητότητας και της γεννησιμότητας.

Ακριβώς επειδή η θνητότητα συνιστά την προϋπόθεση της γεννησιμότητας, το κύρος διασφαλίζει τη «δεύτερη γέννηση», δηλαδή την ένταξη του παιδιού στην από-τον-κόσμο ύπαρξη.

Το εκπαιδευτικό κύρος αποτελεί την έσχατη εγγύηση της διατήρησης της «φρεσκάδας», της ικανότητας του νέου να ξεκινά κάτι καινούργιο και να «αναδέχεται», εξ αυτού, το γεγονός ότι εμφανίσθηκε πάνω στη Γη δια της γέννησης.<sup>83</sup>

Ας κλείσουμε με τα λόγια της Hannah Arendt:

«Η εκπαίδευση [...] είναι το σημείο όπου αποφασίζουμε κατά πόσον αγαπάμε τα παιδιά μας τόσο ώστε να μην τα αποβάλλουμε από τον κόσμο μας και να τα εγκαταλείψουμε στην τύχη τους, ούτε να τους στερούμε την ευκαιρία να τολμήσουν κάτι νέο, κάτι απρόσμενο για μας, αλλά να τα προετοιμάζουμε για το καθήκον της ανανέωσης ενός κοινού κόσμου.»<sup>84</sup>

82 Arendt, *H Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σ. 86. Για τον εγκόσμια θαυματουργικό χαρακτήρα της πράξης, βλ. ενδεικτικά Hannah Arendt, *H ανθρώπινη κατάσταση*, σ. 335.

83 Για την ιδέα της «αναδοχής», βλ. ό.π., σ. 243.

84 Arendt, *H Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, σσ. 91-92.

Σημείωση: Το δοκίμιο «Η Κρίση της παιδείας», το οποίο αποτελεί το κέντρο βάρους της μελέτης μας, δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στη γερμανική γλώσσα υπό τον τίτλο «Die Krise in der Erziehung», Angelsachsen Verlag, 1958. Το φθινόπωρο του ίδιου έτους, αναδημοσιεύθηκε στην αγγλική γλώσσα, υπό τον τίτλο «The Crisis on Education», στο περιοδικό *Partisan Review*, 25/4, 493-513. Κατόπιν, συμπεριελήφθη στο *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961, καθώς επίσης και στην αναθεωρημένη έκδοση *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1968. Από την πλευρά μας, συμβουλευτήκαμε την τελευταία έκδοση των New York: Penguin Books, 2006. Η εισαγωγή και τα οκτώ δοκίμια της συλλογής έχουν μεταφρασθεί στην ελληνική γλώσσα από τον Γιώργο Ν. Μερτίκα και μπορούν να αναζητηθούν σε τρεις διαφορετικές εκδόσεις. Η «Εισαγωγή» και τα τρία πρώτα στο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1996 (αν και εξαντλημένο στην αγορά, είναι διαθέσιμο σε ορισμένες βιβλιοθήκες), άλλα δύο στο *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012 και άλλα τρία, μεταξύ των οποίων και «Η κρίση της παιδείας», στο *Η Κρίση της Κουλτούρας και Άλλα Κείμενα*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012.





Ο Γιώργος Σ. Βλάχος είναι ιστορικός με ειδίκευση στην πολιτιστική ιστορία και την ιστορία των ιδεών, υπεύθυνος του θεωρητικού τομέα του Κολλεγίου Βακαλό Art & Design και διαπιστευμένος λέκτορας του Πανεπιστημίου του Derby.



## Τι (δεν) είναι πολιτική ανυπακοή

του Γιώργου Σ. Βλάχου

**Τ**α τελευταία χρόνια, εξαιτίας της σοβαρής κρίσης στην οποία βρίσκεται η ελληνική κοινωνία, διακινούνται ευρέως ιδέες που μέχρι πριν λίγο ήταν μάλλον αδιάφορες αν όχι άγνωστες στον πολύ κόσμο. Μεταξύ αυτών είναι και η «πολιτική ανυπακοή».

Η ξαφνική δημοφιλία την οποία απέκτησε με τη μορφή συνθήματος η συγκεκριμένη ιδέα, εκτός από τα ερωτήματα που ενδεχομένως προκαλεί, είχε ως αποτέλεσμα την «απώλεια» ενός σημαντικού μέρους του νοηματικού της περιεχόμενου, μέρους το οποίο πιθανώς δυσκόλευε τη χρήση της στο πλαίσιο της προπαγάνδας και των ιδεολογικών συγκρούσεων την περίοδο αυτή. Θα ήταν χρήσιμο να έχει κανείς υπόψη του τι ακριβώς είναι –και τι δεν είναι– η πολιτική ανυπακοή, ακόμη κι αν για αυτό πρέπει υποχρεωτικά να αναφερθούν μερικά πράγματα που είναι μάλλον κοινότοπα σε όσους είχαν κοινωνικοπολιτικές ανησυχίες και πριν την εμφάνιση της «Κρίσης».

Πολιτική ανυπακοή, κατ' αρχήν, δεν είναι μια πράξη όταν αυτοί που την εκτελούν α) επιδιώκουν να ικανοποιήσουν άμεσα ή επιμέρους συμφέροντά τους, β) επιχειρούν να αποφύγουν τις κυρώσεις του νόμου ή κρύβουν την ταυτότητά τους, και γ) διαταράσσουν με την πράξη τους την ομαλότητα ή την ασφάλεια της ζωής άλλων ανθρώπων. Έχοντας διαμορφωθεί και εδραιωθεί σε διάστημα περισσότερο από ενάμιση αιώνα, το νόημα και οι βασικές αρχές της πολιτικής ανυπακοής αποτελούν πλέον κοινό τόπο τόσο σε αυτούς που την ασκούν όσο και σε εκείνους που είναι οι εκάστοτε αποδέκτες της – όχι, βέβαια, σε αυτή τη χώρα.

Η πολιτική ανυπακοή είναι μία από τις σημαντικότερες ιδέες που συνέλαβε ο δυτικός πολιτικός στοχασμός, και αναφέρεται στο ηθικό δικαίωμα που έχει ο «λαός» ή επιμέρους ομάδες πολιτών να αρνηθούν να υπακούσουν νόμους, μέτρα ή εντολές μιας κυβέρνησης ή μιας δύναμης κατοχής, στην περίπτωση που θεωρούν ότι είναι άδικοι, ανήθικοι, παράλογοι ή, εν γένει, επιζήμιοι για την κοινωνία. Παρότι συνήθως εφαρμόζεται από μια «μικρή» ομάδα, ως συμβολική πράξη αναφέρεται εξ ορισμού στο «συλλογικό καλό», και με αυτή

την έννοια έχει έναν προγραμματικά ανιδιοτελή χαρακτήρα – δεν αποκλείεται μάλιστα να αφορά την υπεράσπιση δικαιωμάτων τρίτων, από τα οποία δεν έχουν κανένα όφελος οι εκτελεστές της.

Πρέπει να επισημανθεί ότι, εκτός από αυτό καθαυτό το περιεχόμενό της, η πολιτική ανυπακοή είναι σημαντική ως ιδέα γιατί, ιστορικά, έχει ενταχθεί πλέον στον δικαίκο πολιτισμό των δυτικών κοινωνιών. Η *West's Encyclopedia of American Law*, για παράδειγμα, την ορίζει με σαφήνεια ως «συμβολική, μη-βίαιη παραβίαση του νόμου, η οποία γίνεται ηθελημένα με σκοπό τη διαμαρτυρία εναντίον κάποιας θεωρούμενης αδικίας. Στην κατηγορία αυτή δεν εμπίπτουν η απλή διαφωνία, διαμαρτυρία ή ανυπακοή του νόμου. Στην πολιτική ανυπακοή η παράνομη πράξη πρέπει να είναι δημόσια και ορατή, να αποσκοπεί στην ηθική καταγγελία μιας αδικίας, να εκτελείται με την προσδοκία ότι θα τιμωρηθεί, και να μην εμπεριέχει βία».<sup>1</sup>

Ο όρος χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον αμερικανό συγγραφέα Χένρυ Νταϊήβιντ Θορώ το 1847 στην ομιλία του «Τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις των ατόμων σε σχέση με την κυβέρνηση», η οποία εκδόθηκε ένα χρόνο αργότερα ως δοκίμιο με τίτλο «Πολιτική Ανυπακοή».<sup>2</sup> Άμεσος στόχος του Θορώ ήταν να

1 *West's Encyclopedia of American Law*, (επ. Shirelle Phelps, Jeffrey Lehman), τόμ. 2, 2η έκδ., Detroit: Gale, 2005, σσ. 388-389.

2 Henry David Thoreau, *The Rights and Duties of the Individual in relation to Government*, Concord Lyceum, Concord (MA), 1847· «Resistance to Civil Government», στο Elizabeth P. Peabody (επ.), *Aesthetic Papers*, Boston: The Editor, 1849· επανέκδ. ως «Civil Disobedience», στο Henry D. Thoreau, *A Yankee in Canada, with Antislavery and Reform Papers*, Boston: Ticknor and Fields, 1866· το δοκίμιο έχει αναδημοσιευτεί και με ελαφρώς διαφορετικούς τίτλους, όπως «On the Duty of Civil Disobedience» και «On Civil Disobedience»· ελλ. έκδ. Χένρυ Νταϊήβιντ Θορώ, *Πολιτική ανυπακοή*, μτφρ. Κ. Παπαπετροπούλου, επ. Χ. Μαγουλάς, 2η έκδ., Αθήνα: Ερατώ, 2008. Η ιδέα της νομιμότητας της αντίστασης απέναντι στην τυραννική διακυβέρνηση υπάρχει φυσικά πολύ πριν τον Θορώ. Από τους πρώτους που την ανέπτυξαν στη νεώτερη εποχή ήταν ο γάλλος δικαστής και συγγραφέας Étienne de La Boétie, το 1549, στο έργο του *Λόγος περί της εθελοντικής υποτέλειας* (*Discours de la*



υποστηρίζει το δικαίωμα της αντίστασης του αμερικανικού λαού στην κεντρική κυβέρνηση, αφενός στο ζήτημα της δουλείας και αφετέρου στον αμερικανο-μεξικανικό πόλεμο, αντίστασης η οποία περιλάμβανε και την άρνηση πληρωμής φόρων, αφού με αυτούς υποστηρίζονταν άδικες ενέργειες του αμερικανικού κράτους. Σημειωτέον ότι ο συγγραφέας εξηγούσε πως δεν είχε αντίρρηση στην πληρωμή φόρων οι οποίοι ήταν επωφελείς για το κοινωνικό σύνολο, όπως, λ.χ., ο δασμός για τις εθνικές οδούς.

Ταυτόχρονα με το συγκεκριμένο συγκυριακό ζήτημα, ο Θωρώ έθετε ευθέως ένα γενικότερο και ιδιαίτερα σημαντικό θέμα: ότι τα άτομα έχουν όχι μόνο δικαίωμα να αντιδρούν στην κυβέρνηση όταν αυτή καταπατά τη συνείδησή τους, αλλά και υποχρέωση να μην επιτρέπουν να τα καθιστά συμμετόχα σε αδικίες μέσω μιας τέτοιας «συναίνεσης». Επιπλέον, στο πλαίσιο της επιχειρηματολογίας του υποστήριξε ότι η δημοκρατική (πλειοψηφική) θεμελίωση μιας κυβέρνησης δεν τη νομιμοποιεί αυτομάτως στη διάπραξη άδικων ενεργειών, δεδομένου ότι η πλειοψηφία δεν χαρακτηρίζεται εξ ορισμού από «σοφία» και «δικαιοσύνη»· με αυτή την έννοια, από αξιακή άποψη, η κρίση μιας μικρής ομάδας ή ακόμη και ενός ατόμου δεν είναι υποδεέστερη από την κρίση ενός πολιτικού σώματος ή μιας πλειοψηφίας.

Η ιδέα της πολιτικής ανυπακοής του Θωρώ επηρέασε στοχαστές και ακτιβιστές, όπως ο Λέον Τολστόι, ο Μαχάτμα Γκάντι, ο Μάρτιν Λούθερ Κινγκ, ο Μάρτιν Μπούμπερ,<sup>3</sup> κ.ά., ενώ αποτέλεσε κρίσιμη

*servitude volontaire* [1549] 1574, αγγλ. μτφρ. *The Politics of Obedience: The discourse of voluntary servitude*, Auburn (AL): Ludwig von Miss Institute, 2008, καθώς και ο άγγλος πολιτικός Algernon Sidney στη μελέτη *Λόγοι περί διακυβέρνησης (Discourses concerning government* [1698], επιμ. Thomas G. West, Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Στη συνέχεια αποτελεί βασικό πρόταγμα της πολιτικής φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, της Αμερικανικής και Γαλλικής Επανάστασης, κ.ά.

3 Βλ., λ.χ., Leo Tolstoy, «Letter to a Hindu» [1908], στο *Tolstoy's writings on civil disobedience*

έννοια στους προβληματισμούς θεωρητικών όπως ο Χέρμπερτ Μαρκούζε και η Χάννα Άρεντ.<sup>4</sup> Αναπτύχθηκε ιδιαίτερα στο πλαίσιο ευρύτερων ιδεολογικών ρευμάτων, με χαρακτηριστικά παραδείγματα τον πασιφιστικό αναρχισμό, την Αντικουλτούρα (Underground), τους χίππυς, τους γίππυς, κ.ά. και υιοθετήθηκε από πολλά κοινωνικοπολιτικά κινήματα, όπως το γυναικείο κίνημα ειδικά στην πρώτη του περίοδο (σουφραζέτες, τέλη 19ου-αρχές 20ού αι.), την εξέγερση των αιγυπτίων κατά της βρετανικής κατοχής το 1919, το κίνημα για τα ανθρώπινα δικαιώματα στις ΗΠΑ την περίοδο 1955-1970, τα αντιπολεμικά κινήματα της δεκαετίας του 1960 (ΗΠΑ, Ευρώπη, κ.ά.), το κίνημα κατά του απαρχαίντ στη Ν. Αφρική (Μαντέλα, Τούτου, Μπίκο), κ.ά. Εκ των υστέρων έχουν χαρακτηριστεί ως περιπτώσεις «πολιτικής ανυπακοής» διάφορες κοινωνικές εξεγέρσεις του παρελθόντος, λ.χ., οι ταραχές ενάντια στο Νόμο του Τσαγιού στη Βοστώνη το 1773 (που οδήγησαν σταδιακά στην Αμερικανική Επανάσταση), αλλά και ιδέες και συμπεριφορές που έχουν εκφραστεί κατά καιρούς στο πλαίσιο της λογοτεχνίας και της ποίησης, όπως η στάση της Αντιγόνης στην

*and non-violence*, New York: Bergman Publishers, 1967. Ο Γκάντι διατύπωσε και εφάρμοσε την παραπλήσια ιδέα της παθητικής αντίστασης (ahimsa = μη-βία, satyagraha = επιμονή στην αλήθεια) πρώτα στο πλαίσιο του κινήματος για τα δικαιώματα των ινδών στη Ν. Αφρική (1906) και αργότερα στην Ινδία εναντίον της βρετανικής κατοχικής κυβέρνησης (1930): βλ. M.K. Gandhi, «Duty of Disobeying Laws», *Indian Opinion*, 7-14 Σεπ. 1907, στο *Collected Works of Mahatma Gandhi*, τόμ. 7, σσ. 199-201. Martin Luther King, «Letter From Birmingham City Jail», *The New Leader*, τόμ. 46, αρ. 13, 16 Απρ. 1963. Martin Buber, «Man's Duty As Man», στο John Harland Hicks, *Thoreau in Our Season*, Amherst (MA): University of Massachusetts Press, 1962.

4 Βλ. Herbert Marcuse, «The Problem of Violence and the Radical Opposition», στο Douglas Kellner (επιμ.), *Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol. 3: *The New Left and the 1960s*, New York: Routledge, 2004, Κεφ. 2, «Repressive Tolerance», καθώς και *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Boston Press, 1969, σσ. 95-137. Hannah Arendt, «Reflections Civil Disobedience», *New Yorker*, 12 Σεπ. 1970, αναδημ. ως «Civil Disobedience», στο *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972, σσ. 49-102.

ομώνυμη τραγωδία του Σοφοκλή, μεγάλο μέρος της παραδοσιακής μυθοπλασίας του Robin Hood, και η ιδέα που διατυπώνει ο Percy Bysshe Shelley στο ποίημά του «The Masque of Anarchy» με αφορμή τη σφαγή του Peterloo (1819) που ακολούθησε μια από τις πρώτες «συνδικαλιστικές» διαμαρτυρίες στη μοντέρνα εποχή.

Από τα μέσα του 19ου αιώνα, εποχή που δημοσιεύτηκε το δοκίμιο του Θορώ, έχουν αναπτυχθεί μακρές και έντονες συζητήσεις γύρω από το νόημα, τις προϋποθέσεις, τους σκοπούς, τους τρόπους έκφρασης και τα όρια της πολιτικής ανυπακοής, συζητήσεις στις οποίες έχουν εμπλακεί κατά καιρούς διαφόρων ειδών τοποθετήσεις – από ακτιβιστικές και πολιτικές μέχρι καθαρά θεωρητικές (ηθικές, νομικές, φιλοσοφικές, κ.ά.). Κατά τις τελευταίες δεκαετίες, ο πρώτος που διατύπωσε μια συστηματική θεώρηση της πολιτικής ανυπακοής ήταν ο αμερικανός πολιτικός φιλόσοφος John Bordley Rawls (1971),<sup>5</sup> γύρω από τις θέσεις του οποίου ανέπτυξαν ιδιαίτερες απόψεις ο φιλόσοφος και συνταγματολόγος Ronald Dworkin (1977), ο συνταγματολόγος Kent Greenawalt (1987), και οι νομικοί, ειδικοί σε θέματα ανθρωπίνων δικαιωμάτων, Amir Paz-Fuchs και Michael Sford (2002).<sup>6</sup> Οι μελέτες των παραπάνω ήρθαν να προστεθούν σε ένα μακρύ κατάλογο σχετικών δημοσιεύσεων που εμφανίζονται ήδη από τον 19ο αιώνα, και οι οποίες πυκνώνουν ειδικά στις περιόδους που αναπτύσσονται κινήματα διαμαρτυρίας με πρακτικές πολιτικής ανυπακοής (λ.χ. τα κινήματα κατά του πολέμου στο Βιετνάμ, και

πιο πρόσφατα κατά του πολέμου στο Ιράκ).<sup>7</sup>

Υπάρχουν αρκετά επιμέρους ζητήματα που έχουν σχέση με τις συνθήκες νομιμοποίησης της πολιτικής ανυπακοής, γύρω από τα οποία έχουν διατυπωθεί διαφορετικές και όχι σπάνια αντιτιθέμενες τοποθετήσεις. Τέτοια ζητήματα αποτελούν, για παράδειγμα, το εάν η ανυπακοή οφείλει να είναι συλλογική και δημόσια πράξη, εάν είναι θεμιτή η χρήση βίας ή η ύπαρξη απώτερου επαναστατικού σκοπού, εάν νομιμοποιείται μόνον ως στάση απέναντι σε κρατικές οντότητες ή μπορεί να στρέφεται κατά μη-κυβερνητικών ή και καθαρά ιδιωτικών οργανισμών, εάν μπορεί να αποτελεί θεμιτό τρόπο αντίδρασης κατά διεθνών οργανισμών ή ξένων κυβερνήσεων.

Σε οποιαδήποτε περίπτωση, επειδή στις σύγχρονες κοινωνίες η στάση της πολιτικής ανυπακοής (μπορεί να) προστατεύεται ακόμη και θεσμικά, το ζήτημα της νομιμοποίησης είναι κρίσιμο.

5 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971. Είχε προηγηθεί το δοκίμιο «The Justification of Civil Disobedience», στο Hugo Adam Bedau (επ.), *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York: Pegasus Books, 1969, σσ. 240-255, και ακολούθησε η μελέτη *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

6 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth, 1977. Kent Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1987. Amir Paz-Fuchs, Michael Sford, «The Fallacies of Objections to Selective Conscientious Objection», *Israel Law Review*, αρ. 36, 2002, σσ. 111-143.

7 Ενδεικτικά, αναφέρονται οι ακόλουθες εκδόσεις (με χρονολογική σειρά): Hugo A. Bedau, «On Civil Disobedience», *The Journal of Philosophy*, τόμ. 58, αρ. 21, 1961, σσ. 653-661. Harry Prosch, «Toward an Ethics of Civil Disobedience», *Ethics*, τόμ. 77, αρ. 3, Απρ. 1967, σσ. 176-192. Leslie J. Macfarlane, «Justifying Political Disobedience», *Ethics*, τόμ. 79, αρ. 1, Οκτ. 1968, σσ. 24-55. Marshall Cohen, «Civil Disobedience in a Constitutional Democracy», *The Massachusetts Review*, τόμ. 10, αρ. 2, άνοιξη 1969, σσ. 211-226. Carl Cohen, «Defending Civil Disobedience», *The Monist*, τόμ. 54, αρ. 4, 1970, σσ. 469-487. Michael Bayles, «The Justifiability of Civil Disobedience», *The Review of Metaphysics*, τόμ. 24, αρ. 1, Σεπ. 1970, σσ. 3-20. Arthur W. Munk, «Civil Disobedience: Conscience, Tactics, and the Law», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, αρ. 397, Σεπ. 1971, σσ. 211-212. Peter Singer, *Democracy and Disobedience*, Oxford: Clarendon Press, 1973. Daniel M. Farrell, «Paying the Penalty: Justifiable Civil Disobedience and the Problem of Punishment», *Philosophy and Public Affairs*, τόμ. 6, αρ. 2, 1977, σσ. 165-184. Joel Feinberg, «Civil Disobedience in the Modern World», *Humanities in Society*, τόμ. 2, αρ. 1, 1979, σσ. 37-60. H. J. McCloskey, «Conscientious Disobedience of the Law: Its Necessity, Justification, and Problems to Which it Gives Rise», *Philosophy and Phenomenological Research*, Ιούν. 1980, τόμ. 40, αρ. 4, σσ. 536-557. Hugo A. Bedau (επ.), *Civil Disobedience in Focus*, London: Routledge, 1991. David Lyons, «Moral Judgment, Historical Reality, and Civil Disobedience», *Philosophy and Public Affairs*, τόμ. 27, αρ. 1, 1998, σσ. 31-49. Daniel Markovits, «Democratic Disobedience», *Yale Law Journal*, αρ. 114, 2005, σσ. 1897-1952. Kimberley Brownlee, «The Communicative Aspects of Civil Disobedience and Lawful Punishment», *Criminal Law and Philosophy*, τόμ. 1, αρ. 2, 2007, σσ. 179-192. David Lefkowitz, «On a Moral Right to Civil Disobedience», *Ethics*, αρ. 117, Ιαν. 2007, σσ. 202-233. Kimberley Brownlee, «Penalizing Public Disobedience», *Ethics*, αρ. 118, Ιούλ. 2008, σσ. 711-716.

Με άλλα λόγια, έχει ιδιαίτερη σημασία ο σαφής προσδιορισμός των όρων βάσει των οποίων διακρίνεται από οποιαδήποτε άλλη παράνομη πράξη που (αυθαίρετα και ωφελιμιστικά) θα επιδίωκε να καλυφθεί κάτω από το σκεπτικό της. Είναι ενδιαφέρον, λοιπόν, ότι οι περισσότερες από τις προσεγγίσεις που έχουν διατυπωθεί, ασχέτως των διαφορών τους σε επιμέρους ζητήματα, συγκλίνουν σε μια σειρά προϋποθέσεων (αρχών), τις οποίες οφείλει να πληροί μια στάση/πράξη για να μπορεί να χαρακτηριστεί «πολιτική ανυπακοή». Οι προϋποθέσεις αυτές, που αναφέρθηκαν ήδη στην αρχή αυτού του κειμένου, είναι οι ακόλουθες:

1) *ανιδιοτέλεια*: οι συμμετέχοντες δεν αποκομίζουν προσωπικό όφελος,

2) *επιδίωξη επιβολής κυρώσεων*: οι συμμετέχοντες όχι μόνο δεν επιχειρούν να αποφύγουν τις κατά το ισχύον καθεστώς νομικές συνέπειες αλλά, αντίθετα, στοχεύουν στη σύλληψη και καταδίκη τους, ακριβώς για να καταδείξουν τον παράλογο, ανήθικο, κ.ο.κ. χαρακτήρα του νόμου.

3) *μη-βλαπτικότητα*: η πράξη δεν έχει αρνητικές συνέπειες στο κοινωνικό σύνολο.

Στις κοινωνίες που υπάρχει ένας –θεωρητικά και πρακτικά– εδραιωμένος νομικός πολιτισμός, καθώς και κοινωνικοπολιτικές συμπεριφορές οι οποίες υπερασπίζονται τα ατομικά δικαιώματα αλλά και το δικαιοσύνη σύστημα μέσα στο οποίο αυτά υφίστανται, οι παραπάνω αρχές θεωρούνται τόσο σημαντικές, ώστε πολλά κινήματα που εφαρμόζουν την πολιτική ανυπακοή προβλέπουν τη μεθοδική εκπαίδευση των συμμετεχόντων στην τήρησή τους, με ειδικά σεμινάρια και παροχή αναλυτικού έντυπου υλικού για την ορθή εκτέλεση των πράξεων διαμαρτυρίας. Με άλλα λόγια,

η πολιτική ανυπακοή θεωρείται –από όλους– πράξη ιδιαίτερα σοβαρή και κρίσιμη, ώστε να αφεθεί στον «αυθορμητισμό» του πλήθους και την απλή ιδεολογική καθοδήγηση οποιουδήποτε κοινωνικού ή πολιτικού φορέα.

Αυτά ακριβώς τα προβλήματα που επιχειρούν να προλάβουν και να αντιμετωπίσουν πολιτεία, ειδικοί επιστήμονες, στοχαστές και ακτιβιστές στον πολιτισμένο κόσμο, τα βλέπουμε να κυριαρχούν στην Ελλάδα, χωρίς να τους δίνεται καμία σημασία. Όπως πολλές άλλες ιδέες που έχουν έρθει από την Εσπερία, η «πολιτική ανυπακοή» στη χώρα αυτή δεν είναι τίποτε περισσότερο από μια ετικέτα, η οποία χρησιμοποιείται ευκαιριακά από διάφορες πολιτικές ή κοινωνικές ομάδες με σκοπό την προώθηση στενά ιδεολογικών ή και απλώς οικονομικών συμφερόντων. Έτσι, η γλωσσική αφασία την οποία συνιστά η αδιάκριτη χρήση ενός όρου τελείως αποκομμένου από το πραγματικό του νόημα, αποκαλύπτει την πραγματική όψη μιας υπανάπτυκτης κοινωνίας, η οποία δεν έχει καταφέρει ακόμη να είναι ούτε «κοινωνία δικαίου» ούτε «κοινωνία πολιτών».







Ο Λευτέρης Χουντουλίδης είναι καθηγητής γαλλικής γλώσσας και φιλολογίας και μεταπτυχιακός φοιτητής του Παντείου Πανεπιστημίου στην κατεύθυνση «Κοινωνική Θεωρία και Πολιτική Φιλοσοφία».



## Το θεολογικο-πολιτικό στο μεταίχμιο της πολιτικής νεωτερικότητας

Από την παρεμβολή του Schmitt στο  
ερώτημα του Lefort

του Λευτέρη Χουντουλίδη

*On closer analysis we even find that [...] the “facts” that enter our knowledge are already viewed in a certain way and are, therefore, essentially ideational. This being the case, the history of science will be as complex, chaotic, full of mistakes, and entertaining as the ideas it contains, and these ideas in turn will be as complex, chaotic, full of mistakes and entertaining as are the minds of those who invented them.*

Paul Feyerabend, *Against Method*

*We look for signs of truth and signs of legitimacy, for traces of the concealment of truth and right, and we do so because of the tension inherent in any thought that is trying to define what it has the right to think.*

Claude Lefort, *The Permanence of the Theologico-Political?*

**Τ**ι είναι το «θεολογικο-πολιτικό» και ποια η σχέση του με την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία;

Για τον Leo Strauss, τα δύο αυτά χαρακτηρίζονται από μια σχέση ριζικής ασυμμετρότητας<sup>1</sup> για τον Phillip Gray, δεν υπάρχει όριο για το τι θα μπορούσε να σημαίνει «πολιτική θεολογία»<sup>2</sup> για τον Carl Schmitt φτάνουν, τελικά, στην δεύτερη *Πολιτική Θεολογία*<sup>3</sup> του, να υπάρχουν τόσες «πολιτικές θεολογίες», όσοι και οι τρόποι για να ασκεί κανείς πολιτική.<sup>4</sup> Μήπως λοιπόν έχει κανείς εδώ να κάνει με ένα από τα καπρίτσια της «ηπειρωτικής» φιλοσοφικής σχολής και των κοπιωδών μεταφυσικών της αναζητήσεων; Ή μήπως καλείται να αναγνωρίσει, στα πλαίσια της ορατής εκ νέου ανάδυσης της θρησκευτικότητας<sup>5</sup> σε έναν κόσμο που θεωρούνταν πια «απομαγευμένος» και με έναν «Θεό» που θεωρούνταν πια «νεκρός»<sup>6</sup> την ανάγκη ενός νέου, κατά Schmitt, οντο-θεολογικού προτύπου για το «πολιτικό» και, ως εκ τούτου, για την πολιτική; Θεωρώ πως ο αναγνώστης θα είχε έναν επιπλέον λόγο να είναι

1 «By political theology we understand political teachings that are based on divine revelation. Political philosophy is limited to what is accessible to the unassisted human mind» στο Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, New York: The Free Press, 1959, σ. 13.

2 «What does the term “political theology” mean? There is no limit to what it *can* mean: all theology may be considered “political” (from a postmodern perspective), or certain modern ideologies may be termed “political religions” (as, e.g., in Voegelin’s writings), and so on». Phillip W. Gray, *Political Theology and the Theology of Politics: Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought*, *Humanitas* 20, 2007, σ. 176.

3 Carl Schmitt, *Political Theology II - The Myth of the Closure of any Political Theology*, Cambridge: Polity, 2008.

4 «There are many political theologies because there are [...] many different kinds of methods of doing politics». Ό.π., σ. 66.

5 Βλ. ενδεικτικά εδώ Ian Johnson, *China’s Great Awakening - How the People’s Republic Got Religion*, *Foreign Affairs* 96 / 2, 2017.

6 Κατά τη διάσημη ρήση του Νίτσε.

όχι απλώς σκεπτικός, αλλά και ιδιαίτερα ανήσυχος εν όψει της παρούσας απόπειρας· έναν λόγο λιγότερο προφανή όσο και, δυστυχώς, παραγνωρισμένο λόγω της σύγχρονης συμπλοκής της υπό εξέταση έννοιας όχι μόνο με τις σμιτιανές διδαχές, αλλά και με τις επιταγές εκείνου ή του άλλου θρησκευτικού φονταμενταλισμού.

Πρόκειται για την περίπτωση να έχει κανείς, σε τελική ανάλυση, να κάνει εδώ, και ιδιαίτερα από τη στιγμή που το θεολογικο-πολιτικό προτάσσεται από τον τίτλο ακόμα εν είδει εννοιολογικού συμπλέγματος, με μια κάποια απολογία απονομιμοποίησης της κορυφαίας συνθήκης της πολιτικής νεωτερικότητας. Η ανάγκη του να τεθεί το κεφαλαίωδες αυτό ερώτημα δεν αναιρείται όμως, ούτε αφενός από τον κίνδυνο του όποιου αναχρονισμού που έχει τις ρίζες του στους μεσαιωνικούς χρόνους,<sup>7</sup> ούτε αφετέρου σε έναν κάποιο φόβο της υπέρβασης των ορίων της παραδοσιακής πολιτικής επιστήμης. Αυτά είναι ζητήματα «νομιμότητας» και όχι «νομιμοποίησης». Για να αντιληφθεί κανείς την κρισιμότητα αυτού του ζητήματος θα πρέπει να αναζητήσει την ίδια την συνθήκη της νομιμοποίησης της πολιτικής νεωτερικότητας: Το σύγχρονό μας αίτημα της *αυτονόμησης* της πολιτικής από τα δεσμά του όποιου θεολογικότροπου, και άρα *αμιγώς ετερονομικού*, «πέραν-τούτου-του-κόσμου» επικαθορισμού.

Για τον Jean-Luc Nancy, «ο χωρισμός Κράτους και Εκκλησίας», από την Επανάσταση του ’79 και έκτοτε, «οφείλει να γίνεται κατανοητός ως», ούτε λίγο ούτε πολύ, «η μόνη πραγματική γέννηση της πολιτικής».<sup>8</sup> Ο Hegel στην *Εγκυκλοπαίδειά* του επιβεβαίωσε του

7 Οι μεσαιωνικοί χρόνοι λογίζονται ως οι κατεξοχήν της θεολογικοπολιτικής «συμβίωσης». Τα σχετικά ιστοριογραφικά πονήματα βρίθουν σχετικών αναφορών. Αναφέρομαι εδώ ενδεικτικά στα έργα των Brian Tierney, Francis Oakley, Quentin Skinner και, ασφαλώς, του Ernst Kantorowicz.

8 «The separation of church and state should be considered as the one true birth of politics». Jean-Luc Nancy, *Church, State, Resistance*, στο Hent de Vries / Lawrence E. Sullivan (επιμ.),

λόγου το αληθές ήδη από το 1817, καταδεικνύοντας το «τερατώδες απόπημα» του νέου, μετεπαναστατικού «καθεστώτος»<sup>9</sup> ως εκείνο του να θεωρούνται τα μέχρι πρότινος «αδιαχώριστα» στοιχεία του θεολογικού και του πολιτικού «ως διαχωρίσιμα το ένα από το άλλο, ακόμα και αμοιβαίως αδιάφορα». Με την εκτροπή του δημόσιου χαρακτήρα της θρησκείας σε προσωπική πεποίθηση, εκείνη παύει να παίζει κάποιον ρόλο στην «ηθική ζωή» του Κράτους. Όσο λοιπόν η ηθική στάση γίνεται προσωπική άποψη, άλλο τόσο το Κράτος χάνει την ηθική του «πυξίδα», ή αλλιώς, το τι πρέπει να κάνει ή να μην κάνει γίνεται διαρκές ζήτημα το οποίο καλείται να επιλύσει αφ' εαυτού, χωρίς κάποιο εξωτερικό σε εκείνο σημείο αναφοράς, όπως επί παραδείγματι εκείνο της όποιας θεολογικο-δογματικής σταθεράς.<sup>10</sup> Το κατά Hegel «τερατώδες απόπημα» δεν καταδεικνύει τίποτα λιγότερο από την πολιτική «αλήθεια των μοντέρνων καιρών, [την αλήθεια] των δικών μας καιρών»: Τη σταδιακή σύλληψη του κράτους ως ανεξάρτητης οντότητας, της πολιτικής ως φέρουσας την *sui generis* αλήθεια της άνευ ετέρων-τούτου-του-κόσμου θεμελιών, καθώς και τη συνακόλουθη έκπτωση της θρησκείας από τον όποιο δημόσιο χαρακτήρα της στο πεδίο της προσωπικής, ιδιωτικής πεποίθησης.<sup>11</sup> Επιστρέφοντας στον Nancy,

---

*Political theologies: Public Religions in a Post-secular World*, New York: Fordham University Press, 2006, σ. 103.

9 Χρησιμοποιώ εδώ τον όρο σύμφωνα με τη λεφοριανή του θεματοποίηση, την οποία επεξεργώ στα παρακάτω.

10 «It has been the monstrous blunder of our times to try to look upon these inseparables as separable from one another, and even as mutually indifferent». Georg W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, trans. William Wallace, Oxford: The Clarendon Press, 1894, σσ. 156-157.

11 «It is true –and let us not forget it– that the same period sees the assertion of a new state of mind, of a tendency (traces of which can be found in the sixteenth century, and which became clearly outlined during the French Revolution) to conceive of the state as an independent entity, to make

η θεολογικο-πολιτική συνάρθρωση δεν εγείρει απλώς την υποψία ενός κάποιου προτάγματος επιστροφής στα θέσμια της πρότερης σχέσης εξάρτησης· έτι περαιτέρω, όχι μόνο κατόπιν της σύγχρονης πολιτικής συνθήκης, αλλά από τα χρόνια ακόμα της ανάδυσης του χριστιανισμού και της διάκρισης μεταξύ των «του Καίσαρος» και των «του Θεού», βαίνει ολωσδιόλου αδύνατη.<sup>12</sup> Η άκριτη αξίωση της όποιας εξέτασης του θεολογικο-πολιτικού ως εννοιολογικού συμπλέγματος, προϋποθέτοντας την κατάφαση των εγγενών διασυνδέσεων μεταξύ των δύο συστατικών του, δεν φέρεται λοιπόν να αμφισβητεί απλώς και μόνο ένα από τα «προϊόντα» της νεωτερικότητας αλλά το κοινώς θεωρούμενο ως κατεξοχήν «συστατικό στοιχείο της πολιτικής ως τέτοιας».<sup>13</sup> Προς τι λοιπόν η χρεία της μελέτης του συμπλέγματος για τους μοντέρνους καιρούς και ποιον σκοπό θα μπορούσε να εξυπηρετεί, ιδιαίτερα από τη στιγμή που το πρώτο του συνθετικό συνεπάγεται επί της ουσίας, σύμφωνα με τα παραπάνω, την ίδια την άρνηση του δεύτερου;

Παρά τα φαινόμενα, η σύντομη επί του παρόντος εξέταση δεν σκοπεύει να υπηρετήσει μία ακόμη παραδοξολογία, ούτε και αξιώνει την χαιντεγκεριανή επωδό της αναγκαίας επαν-επινοήσης του

---

politics a reality *sui generis*, and to relegate religion to the domain of private belief». Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity, 1988, σ. 214.

12 «the Messiah had been expected as the one who would restore the kingdom of Israel, but he becomes instead the instaurator of an entirely different Kingdom, one that totally escapes nature and the laws of the human kingdom. Or rather: only in this way is the political unveiled as a human order, only human and “all too human” [...] From then on, civil religion becomes impossible. All manner of alliances will become possible between church and state [...] yet, the fundamental principle of the heterogeneity of the two orders will never be fundamentally called into question». Nancy, *Church, State, Resistance*, σ. 107.

13 «The separation of church and state is not one political possibility among others, but a constitutive element of politics as such». Ο.π., σ. 102.

Θεού.<sup>14</sup> Αντιθέτως, ο κεντρικός στόχος του παρόντος άρθρου είναι να καταδείξει πως, μακράν του να εξάπτει απλώς το ακαδημαϊκό ενδιαφέρον, η μελέτη του θεολογικο-πολιτικού καθίσταται τόσο επίκαιρη όσο κρίσιμη είναι και η ανάγκη της κατανόησης των δυναμικών της δικής μας εποχής. Με σημείο αναφοράς το σχετικό άρθρο-ορόσημο του Claude Lefort *La permanence du theologico-politique?*, θα αξιώσει τη «νομιμοποίηση», αλλά και τη χρησιμότητα, της εξέτασης του θεολογικο-πολιτικού στην εποχή μας, προς ένα διαρκές αίτημα νομιμοποίησης, εν τέλει, αυτής της ίδιας.

Μια τέτοια προσπάθεια όμως προϋποθέτει τη ριζική διεύρυνση του ορίζοντα του συμπλέγματος πέραν της, τόσο κυρίαρχης, όσο και ιδιαίτερα «ύποπτης» κατηγορίας της «εκκοσμίκευσης», όπως εκείνη θεματοποιείται στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτειολογίας στην διάσημη εναρκτήρια πρόταση του τρίτου κεφαλαίου της *Πολιτικής Θεολογίας*.<sup>15</sup> Η απεμπλοκή της τρέχουσας, όσον αφορά τουλάχιστον τα καθ' ημάς, πρόσληψης του θεολογικο-πολιτικού από την «αποκλειστικότητα» της σχετικής σμιτιανής θεματοποίησης βαίνει, σε αυτό το σημείο, καθοριστική. Και αυτό γιατί, δυστυχώς, η σημασία τέτοιων «επιμολυσμένων» θεματοποιήσεων όπως εκείνης του θεολογικο-πολιτικού, έμελλε να αναδυθεί στην επιφάνεια κατόπιν της σύγχρονης μας «θυελλώδους» επαναπρόσληψης των

14 Αναφέρομαι ασφαλώς στον τίτλο της περιβόητης συνέντευξης του Heidegger στο περιοδικό *Spiegel* το 1966 «Only a God can save us».

15 «Όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες». Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία - Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία της κυριαρχίας*, μτφρ. Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1994, σ. 66. Δεν είναι πως ο Schmitt δεν κατέχει, και μάλιστα δικαιωματικά, μια σημαίνουσα θέση στο μωσαϊκό του σύγχρονου θεολογικο-πολιτικού στοχασμού. Όταν όμως, αντί να καταλαμβάνει την θέση του μεταξύ άλλων, πλαισιώνεται ο ίδιος από τους υπόλοιπους ως να ήταν κεντρική φιγούρα του, τότε όχι μόνο διαστρέφεται η θεματοποιητική δυναμική του εν λόγω στοχασμού αλλά και απομειώνεται αποφασιστικά και το ίδιο το εύρος των σχετικών σμιτιανών πραγματεύσεων.

πραγματεύσεων του Carl Schmitt, και ιδιαίτερα της *Πολιτικής Θεολογίας* του. Οι «εκλεκτικές συγγένειες» του γερμανού συνταγματολόγου και πολιτειολόγου με το Γ' Ράιχ επέτειναν την αγωνία της αναμέτρησης με τον στοχασμό του, πράγμα που αποτυπώνεται στην «έκρηξη» της περί αυτού δευτερογενούς βιβλιογραφίας και αρθρογραφίας. Παρά ταύτα, η κριτική εξέταση του θεολογικο-πολιτικού εννοιολογικού συμπλέγματος έχει δώσει πολλάκις την θέση της στην αναγωγή των όποιων επιμέρους εκφάνσεών του στο σχετικό σμιτιανό ανάπτυγμα του τρίτου κεφαλαίου, περιορίζοντας δραματικά το εύρος του και τα ποιοτικά του χαρακτηριστικά. Πέραν όμως τούτου, όσο το όνομα του γερμανού πολιτειολόγου θα μπαίνει μπροστά από κάθε σχετική απόπειρα όπως η παρούσα, τόσο και θα καθίσταται αυτομάτως «ύποπτη» και, εν πολλοίς, απορριπτέα.

Η διαδικασία της απεμπλοκής από την σμιτιανή «αποκλειστικότητα» θεωρώ πως οφείλει να εκκινεί από την ανάδειξη του ιστορικού βάθους της ενασχόλησης με το θεολογικο-πολιτικό σύμπλεγμα, το οποίο επισκιάστηκε από τη σμιτιανή κληρονομιά. Παρά λοιπόν την αναζωπύρωση του σχετικού ενδιαφέροντος στις δεκαετίες του '70 και του '80 στη Γαλλία,<sup>16</sup> όσο ο Schmitt στα πλαίσια της επικαιρότητάς του αναδείχθηκε σε «θεράποντα» του θεολογικο-πολιτικού στοχασμού άλλο τόσο, εν τέλει, παραγνωρίστηκε ο Kantorowicz και η εκπληκτικά εμβριθής του μελέτη της μεσαιωνικής πολιτικής θεολογίας στα *Δύο Σώματα του Βασιλιά* του.<sup>17</sup> όσο η εξέταση του θεολογικο-πολιτικού φάνηκε να εξαντλείται στο σχήμα της εκκοσμίκευσης, σύμφωνα με το

16 Βλ. επ' αυτού στο Jean-Claude Monod, «Le problème théologico-politique au XXe siècle», *Esprit*, 250, 1999, σσ. 179-192.

17 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies-A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1997.



οποίο «όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες», άλλο τόσο παραγνωρίστηκε η σχετική σκληρή κριτική του Blumenberg.<sup>18</sup> Οι πρόσφατές μας, γονιμότερες μελέτες επί της συνάρθρωσης και αποσυνάρθρωσης του θεολογικο-πολιτικού «εναγκαλισμού» εκ μέρους των Lefort, Nancy, Lacoue-Labarthe και Gauchet<sup>19</sup> βρέθηκαν να αποτελούν πλειστάκις «cas à part», ριγμένες στο περιθώριο της πολιτικής θεωρίας.

Εν τέλει, μια έννοια όπως εκείνη της «πολιτικής θεολογίας» με ιστορία πέραν των 2.000 χρόνων από την πρώτη της χρήση από τον Marcus Terentius Varro<sup>20</sup> καταλήγει μέχρι και στα καθ' ημάς να ταυτίζεται αναφανδόν με την σμιτιανή *Πολιτική Θεολογία* του 1922. Παρά ταύτα, δύο χρόνια πριν από την έκδοση της σμιτιανής *Πολιτικής Θεολογίας* ο Hans Kelsen είχε ήδη επιχειρήσει μια, τόσο σύντομη όσο και μεστή, αντιπαραβολική εξέταση των παραλληλισμών μεταξύ του θεολογικού δόγματος και της κρατικής κυριαρχίας στο δικό του *Ο Θεός και το Κράτος*.<sup>21</sup> Το 1906,

18 Αναφέρομαι εδώ στο Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: MIT Press, 1985.

19 Ενδεικτικά βλ. Philippe Lacoue-Labarthe / Jean-Luc Nancy (επιμ.), *Le Retrait du politique: Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris: Galilée, 1983, το προαναφερόμενο βιβλίο του Lefort, καθώς και Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris: Folio, 2005. Επισημαίνω πως η πρώτη έκδοση του εν λόγω χρονολογείται από το 1985.

20 «Historically, the term *political theology* dates to Marcus Terentius Varro (116–27 b.c., who is discussed by St. Augustine in *The City of God* (cf. 4.27 and 31)». De Vries / Sullivan, *Political Theologies*, σ. 25. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι η πρώτη σύγχρονη εμφάνιση του όρου αποδίδεται στον Spinoza, στον τίτλο της *Θεολογικο-πολιτικής Πραγματείας* του. Η εν λόγω επισήμανση ανήκει στην Jacqueline Lagrée, στο βιβλίο της *Spinoza et le débat religieux*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2004, σ. 11.

21 Hans Kelsen, «God and the State», *Logos* 11, 1922-23, σσ. 261-284 παρατ. στο Hans Kelsen, *Essays in Legal and Moral Philosophy*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1973, σσ. 61-82.

ο Edouard Dolléans πραγματεύεται την αντιστοιχία σοσιαλισμού και καθολικισμού στο άρθρο του *Ο θρησκευτικός χαρακτήρας του σοσιαλισμού*,<sup>22</sup> με τον Georges Sorel να του ανταπαντά με μια δριμεία συμμετρική κριτική στο αντίστοιχα τιτλοφορούμενο άρθρο του στο 180ό τεύχος του *Σοσιαλιστικού κινήματος*.<sup>23</sup> Όσον δε αφορά τον ίδιο αυτόν τίτλο που προσέδωσε ο Carl Schmitt στην σύντομη περί κυριαρχίας πραγματεία του, με αυτή του την έμπνευση επιχειρούσε ευθέως την οικειοποίηση του όρου από τον Bakunin ο οποίος τον είχε ήδη χρησιμοποιήσει από το 1871 στο *Η Πολιτική Θεολογία του Mazzini και η Διεθνής*.<sup>24</sup> Ακόμη πρωτότερα από τον ρώσο αναρχικό, στα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα, ο Pierre-Joseph Proudhon αναρωτιόταν στις *Εξομολογήσεις ενός Επαναστάτη* για την παράξενη «συνάντηση» με την θεολογία στο διάβα της εξέτασης των καιρίων πολιτικών ζητημάτων.<sup>25</sup> Από πλευράς τους, οι αντεπαναστάτες θεωρητικοί του κράτους<sup>26</sup> παραλλήλιζαν ευθέως το απόλυτο της κρατικής κυριαρχίας με την θεία παντοδυναμία και το αλάθητο της κρατικής απόφασης με το αλάθητο του Πάπα.

22 Edouard Dolléans, «Le caractère religieux du socialisme», *Revue d'économie politique* 20/6, 1906, σσ. 425-451.

23 Georges Sorel, «Le caractère religieux du socialisme», *Le Mouvement socialiste* 180, 1906, σσ. 282-290.

24 Mikhaïl Bakunin, *La Théologie politique de Mazzini et l' Internationale*, St. Imier 1871, Leiden 1961 / Paris 1973.

25 «In his "Confessions of a Revolutionist", M. Proudhon has written these remarkable words: "It is wonderful how we ever stumble on theology in all our political questions". There is nothing here to cause surprise, but the surprise of M. Proudhon». Juan Donoso Cortés Marquis Of Valdegamas, *Essays on Catholicism, Liberalism and Socialism considered in their fundamental Principles*, Dublin: M. H. Gill and Son, 1879, σ. 9.

26 Αναφέρομαι, εδώ, ενδεικτικά στους Joseph de Maistre και Juan Donoso Cortés.

Από τον λεγικιμιστή de Maistre μέχρι τον σοσιαλιστή Leroux, από τους Chateaubriand και Ballanche μέχρι τους ιστορικούς Michelet και Quinet και τον Tocqueville «όλοι», στον απόηχο του επαναστατικού συμβάντος του '89, «μιλούν την ίδια γλώσσα, και αυτή είναι μια γλώσσα συγχρόνως πολιτική, φιλοσοφική και θρησκευτική».<sup>27</sup> Έναν αιώνα νωρίτερα η θεματοποίηση της θείας βούλησης θα καταλήξει στην εκκοσμικευμένη της μορφή να σμιλεύεται ως η ρουσσωϊκή *volonté générale*.<sup>28</sup> και ακόμα πιο πίσω, το απολυταρχικό Κράτος του Thomas Hobbes θα βρεθεί να είναι ήδη ο τεχνητός *Mortall God* μιας κοινοπολιτείας που είναι «ecclesiastical» όσο είναι και «civill», τόσο δηλαδή λαϊκή όσο και εκκλησιαστική.<sup>29</sup> Στο αντίπαλο στρατόπεδο της πολιτικής θεωρίας, οι λεγόμενοι μοναρχομάχοι αντλούν προς υποστήριξη των πολιτικοθεωρητικών τους πονημάτων υπέρ της «περιορισμένης διακυβέρνησης»<sup>30</sup> από τις πηγές της Παλαιάς Διαθήκης<sup>31</sup> και της φύσης του συμβολαίου των «Δέκα Εντολών»

27 «To mention only the case of France, we might say that at one extreme we have legitimists like De Maistre, that at the other we have socialists like Leroux, and that, between the two extremes, we have such individual thinkers as Ballanche, Chateaubriand, Michelet and Quinet; they all speak the same language, and it is simultaneously political, philosophical and religious». Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 214.

28 Βλ. ενδεικτικά το σχετικό μου άρθρο στο *Kaboom* «Περί της γενικής βούλησης-Η «τυχαία» καταγωγή μιας υποδειγματικά θεολογικο-πολιτικής έννοιας», διαθέσιμο στο <http://kaboomzine.gr/peri-tis-genikis-voulisis-tichea-katagogi-mias-ipodigmatika-theologiko-politikis-ennias/>.

29 Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν Ἡ Ὑλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, μτφρ. Γρηγόρης Πασχαλίδης – Αιμίλιος Μεταξόπουλος, Αθήνα: Γνώση, 2006.

30 Αγγλιστί «limited government».

31 «As the *Vindiciae* puts it, the anointment of David serves in particular to remind our rulers that, although they are confirmed in their office by God, it is “by the people and for the people that they rule”. Not only are they “constituted by the people” but their authority is “conferred by the people”, who retain the right to resist and remove them if they govern tyrannically». Quentin Skinner,

του λαού του Ισραήλ με τον Θεό.<sup>32</sup>

Ακολουθώντας, δε, το νήμα ακόμα πιο βαθιά στον λαβύρινθο της ιστορίας καταλήγει κανείς στους μεσαιωνικούς χρόνους και σε έναν πραγματικό ωκεανό παραστάσεων και αναπαραστάσεων της θεολογικο-πολιτικής «συμβίωσης». Σε αυτό, δε, το επίπεδο η εξέταση της συμβιοτικής σχέσης του θεολογικού με το πολιτικό, της θρησκείας με την πολιτική, της Εκκλησίας με το Κράτος αναδεικνύει επιπλέον κατηγορίες του θεολογικο-πολιτικού εκτός από αυτή της εκκοσμίκευσης, που στις μέρες μας θεωρείται σχεδόν «αποκλειστική». Θα χρειάζονταν ολόκληροι τόμοι για να αναπτύξει κανείς τις σχετικές πραγματεύσεις· το ουσιώδες εν προκειμένω είναι πως η απόδοση στον Schmitt της κατεξοχήν πραγμάτευσης της πολιτικής θεολογίας και του θεολογικο-πολιτικού συρρικνώνει στον μέγιστο βαθμό το εύρος και το βάθος της διαχρονικής ενασχόλησης με την σχέση του θεολογικού με το πολιτικό, καθώς και της θρησκείας με την πολιτική και την ιδεολογία. Σύμφωνα με τον γάλλο ιστορικό Jean-Claude Monod, δεν έχει υπάρξει μέχρι τούδε απλώς και μόνο ένα, αλλά τρία σύγχρονα «ρεύματα» πολιτικής θεολογίας στην ιστορία των ιδεών.<sup>33</sup> και ενώ δεν υπάρχει καμία αμφιβολία πως ο Schmitt αποτελεί εξέχον μέλος του ενός από αυτά, ήτοι της διαμάχης γύρω από το ζήτημα της εκκοσμίκευσης στα χρόνια της βαϊμαρικής περιόδου, δεν παύει να αποτελεί ένα μέλος μεταξύ άλλων.

*Visions of Politics, Vol. II: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, σ. 389. Οι αναφορές του Skinner εδώ αντλούνται από το κλασικό *Vindiciae, Contra Tyrannos* το οποίο αποδίδεται σχεδόν με βεβαιότητα πια στους Hubert Languet and Philippe du Plessis Mornay.

32 «The exemplary instance is that of the people of ancient Israel, who covenanted with God and with their kings to establish a righteous commonwealth». Ό.π.

33 Monod, *Le problème théologico-politique*, σσ. 179-192.

Αλλά ούτε και η ίδια αυτή η έννοια της εκκοσμίκευσης αποτελεί μια κάποια ευφάνταστη σμιτιανή ανακάλυψη ή «αποκάλυψη». Από τον Hegel μέχρι τον Löwith και τον Blumenberg και από τον Nietzsche ως τον Heidegger η έννοια σμιλεύεται ξανά και ξανά από πένα σε πένα και από γραπτό σε γραπτό, όπως το χαρτονόμισμα του οποίου το γραφικό αποτύπωμα, αλλάζοντας διαρκώς χέρια, φθείρεται μέχρι απροσδιοριστίας.<sup>34</sup> Για τον Monod, βέβαια, αυτή η απροσδιοριστία είναι συστατική της διαχρονικής γονιμότητας της κάθε «κλασικής» έννοιας και όχι μόνο της έννοιας της εκκοσμίκευσης.<sup>35</sup> Εν προκειμένω, όμως, αξίζει να σημειωθεί πως η σύγχρονή μας πρόσληψη του όρου εδράζεται στο τεκτονικό ρήγμα μιας απόλυτης αμφισημίας του όρου, που απειλεί την όποια αξίωση νομιμοποίησης της πολιτικής, και όχι μόνο, νεωτερικότητας.

«Εκκοσμίκευση» έφτασε να σημαίνει, ως έννοια πια, την απαλλοτρίωση πρότερων θρησκευτικών ιδεών και θεωρητικών σχημάτων από το corpus της χριστιανικής θεολογίας για λογαριασμό του «νέου» ιδιοκτήτη, των «μοντέρνων καιρών», ο οποίος μάλιστα αξιώνει παραχρήμα πως ήταν «πάντοτε ήδη» ο «νόμιμος» και πως, ως εκ τούτου, τα επανοικειοποιείται εν είδει μιας δίκαιης αποκατάστασης, ενός οφειλόμενου από καιρό «επαναπατρισμού».<sup>36</sup> Διακρίνοντας, για άλλη μια φορά, «τα του Καίσαρος τω Καίσαρι» και «τα του Θεού τω Θεώ», οι νεωτερικοί χρόνοι αναθεωρούν την εν λόγω διάκριση απαλλοτριώνοντας, όπου αυτό κρίνεται

34 «Tous les concepts ne sont-ils pas des métaphores effacées, oubliées, usées comme des pièces de monnaie passées de main en main et qui ont perdu peu à peu leur empreinte?». Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation-Théologie Politique et Philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris: Vrin, 2012, σ. 16.

35 Ό.π.

36 Ό.π., σσ. 17-18.

θεμιτό, «τα του Θεού» για λογαριασμό «του Καίσαρος», ήτοι του εγκόσμιου, του ανθρώπινου, του «προφανούς» [profane] και της πολιτικής. Αυτή η σημασία, μεταφέρθηκε στη συνέχεια στο πεδίο της θεωρίας και της φιλοσοφίας, εξοβελίζοντας τα αποδιδόμενα «τω Θεώ» στη σφαίρα της ματαιόπονης για την έλλογη δραστηριότητα, αποκρυφιστικής απροσδιοριστίας της θεολογίας.

Ο Hans Blumenberg, χάρη στον οποίο αναδείχθηκε αυτό το τρομακτικής επικαιρότητας ζήτημα, επιστρέφει, παρά ταύτα, σε μια καθοριστική παράμετρο της έννοιας. Επισημαίνει λοιπόν πως η έννοια της «εκκοσμίκευσης», ως πρωταρχικά νομικός όρος, φέρει εν τη συστάσει του τα τρία κατά νόμον χαρακτηριστικά του, ένα από τα οποία είναι, αντιθέτως από την παραπάνω σημασία, η αναγνώριση του αρχικού ιδιοκτήτη ως νόμιμου κατόχου, του οποίου το περιουσιακό στοιχείο αφαιρείται μονομερώς από την κατοχή του.<sup>37</sup> Έτσι, η πράξη της απαλλοτρίωσης της εκκλησιαστικής περιουσίας στα χρόνια που ακολούθησαν την Επανάσταση του 1789, στη Γαλλία και τη Γερμανία, από την πολιτική αρχή ενεγράφη, συν τοις άλλοις, ως μια πράξη ειδικού αδικίας και παράνομης ιδιοποίησης.<sup>38</sup> Η έννοια της εκκοσμίκευσης συνταυτίστηκε λοιπόν επιπροσθέτως, και σε αντιδιαστολή με τη σημασία που περιγράψαμε στην προηγούμενη παράγραφο, με τον κραυγαλέο σφετερισμό της σύνολης εκκλησιαστικής περιουσίας, συμπεριλαμβανομένου και του θεωρητικού της πλαισίου, από τις εγκόσμιες αρχές και τον ανθρώπινο λόγο εκ του αρχικού, νόμιμου κατόχου της προς θεμελίωση μιας, εξ αρχής, χωλής «νεωτερικότητας» δίχως τίποτα

37 «The identifiability of the expropriated property, the legitimacy of its original ownership, and the unilateral nature of its removal». Blumenberg, *The Legitimacy*, σσ. 23-24.

38 «The example of the “Final Resolution of the Reichstag’s Special Condition” of 1803 established the term “as a concept of the usurpation of ecclesiastical rights, as a concept of the illegitimate emancipation of property from ecclesiastical care and custody”». Ό.π., σ. 20.

το «νέο».

Έχοντας αυτά κατά νου, καταλαβαίνουμε ότι μια «αυτεπιβεβαίωση»<sup>39</sup> του Διαφωτισμού και του επιστημονικού λόγου, σύμφωνα με την πρώτη κατά σειρά σημασία της εκκοσμίκευσης, αποτελεί το τελείως αντίθετο από αυτό που ο Schmitt επιθυμεί να καταδείξει, θεματοποιώντας την απόλυτη κυριαρχία ως την εκκοσμιευμένη έννοια του παντοδύναμου Θεού. Φυσικά, δεν επιτρέπεται να παραγνωρίσει κανείς πως η εν λόγω σμιτιανή χειρονομία έχει τον χαρακτήρα απολογίας του απολύτου της κρατικής κυριαρχίας ως «νομότυπης» εκκοσμιευμένης κατηγορίας.<sup>40</sup> Με το να εκκινεί όμως ο Schmitt την πραγμάτευσή του από την μετα-Μεταρρυθμιστική περίοδο της «ελέω Θεού μοναρχίας» για να αποδείξει του λόγου του το αληθές, περιορίζει δραματικά την ιστορικότητα της θεολογικο-πολιτικής του περιοδολόγησης. Ενστερνιζόμενος την ήδη «απομαγευμένη» μετα-προτεσταντική, αφηρημένη σε σχέση με κάθε συγκείμενο των Γραφών ορολογία, επιχειρεί να χρησιμοποιήσει την έννοια της εκκοσμίκευσης επί ενός πλαισίου ήδη, ουσιαστικά, «εκκοσμιευμένου»: ο «παντοδύναμος Θεός» στον οποίο αναφέρεται ο Schmitt αποτελεί ήδη μια αφηρημένη έννοια, μια «κοινωνιολογική κατασκευή» χωρίς καμία αναφορά στην «κατά τας Γραφάς» ιστορία του.<sup>41</sup> Έτι περαιτέρω, με αυτό τον τρόπο ο Schmitt παραγνωρίζει, τόσο τεχνηέντως όσο και παντελώς, την ιστορία της «ορατής» εγχόσμιας θέσμισης της

39 Αγγλιστί «self-assertion».

40 «The notion of the Absolute in religion is used in conceptualizing the Absolute in the state, starting with the “divine right of kings” and extending to the crisis of Schmitt’s own time» Gray, *Political Theology and the Theology of Politics*, σ. 176.

41 «There is no mention of divine history, creation acts, various prophets, the Resurrection, or much else that is historically concrete». Ό.π., σ. 178.

ίδιας της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας<sup>42</sup> και της εκκλησιολογίας της, η οποία βρίθεται όχι μόνο δανείων αλλά και αντιδανείων από την πολιτική μορφή της κοσμικής αρχής.<sup>43</sup> Αυτό του δίνει τη δυνατότητα να αποσιωπά τη μία σημασία της διαδικασίας της εκκοσμίκευσης, εκείνη δηλαδή της απαλλοτρίωσης που φέρει την έννοια της αποκατάστασης της όποιας περιουσίας στον νόμιμο ιδιοκτήτη, αφήνοντάς την έτσι να εννοηθεί ως μια ιδιαίτερα «ύποπτη», για την όποια αξίωση νομιμοποίησης, ιδιοποίηση των θεολογικών θεματοποιήσεων από την πολιτειολογία. Εκμεταλλεούμενος την εννοιολογική αμφισημία του όρου, ο Schmitt ενστερνίζεται τη δεύτερη κατά σειράν, όπως την περιγράψαμε, σημασία της, της οποίας όμως η αρνητική χροιά της καπήλευσης υπονοεί την εκκοσμιευτική διαδικασία ως αυτούσια μεταφορά περιεχομένου από τη θεολογία στη σύγχρονη πολιτειολογία.<sup>44</sup> Οι κατά Schmitt «μοντέρνοι καιροί» καταλήγουν να μην αποτελούν τίποτα παραπάνω από μια άλλη «έκφραση» των θεωρητικών μοντέλων και σχημάτων της χριστιανικής θεολογίας, αξιώνοντας έτσι μια φαύλη νομιμοποίηση που στηρίζεται στα «δανεικά» της Εκκλησίας.<sup>45</sup>

42 «Revelatory theology of the Catholic strain adds another element as well: the institutional. To put it bluntly, the relation between politics and theology in Western history cannot be understood without a discussion of the Roman Catholic Church». Ό.π., σ. 177.

43 Το αυτό διαπιστώνει οποιοσδήποτε ρίξει έστω μια ματιά σε έργα των προαναφερομένων ιστοριογράφων των μεσαιωνικών χρόνων.

44 «All significant concepts of the modern theory of the state [...] were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver». Carl Schmitt, *Political Theology-Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005, σ. 36. Η υπογρ. δική μου – Α. Χ.

45 «Si la sécularisation désigne essentiellement un transfert du contenu, des schèmes et des modèles élaborés dans le champ religieux [...] Les Temps Modernes ne vivraient que d’un contenu légué, hérité, malgré [...] les illusions de l’autofondation». Monod, *La querelle de la sécularisation*, σ. 23.



Μακράν του να χειραφετείται από τα θεολογικο-δογματικά συγκείμενα, μια τόσο επιλεκτικά «εκκοσμικευμένη» πολιτειολογία της οποίας «όλες οι μεστές έννοιες [...] είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες» μπορεί να «αναγνωρίσει» τις απαρχές της μονάχα στις «πέραν-τούτου-του-κόσμου» απόκρυφες βουλές του Κυρίου, στερούμενη κάθε πραγματολογικής, *sui generis* θεμελίωσης. Οι μεστές «πολιτικές θεολογίες» των μεσαιωνικών χρόνων δίνουν, με τον Schmitt, τη θέση τους είτε στη θεματοποίηση της πολιτικής νεωτερικότητας ως θεολογίας που συνεχίζεται «με άλλα μέσα»,<sup>46</sup> είτε στα αφηρημένα «theological politics» των μοντέρνων καιρών.<sup>47</sup>

Παρατηρούμε λοιπόν εδώ πως στον Schmitt, στα πλαίσια του θεολογικο-πολιτικού συμπλέγματος, το «πολιτικό» συγχωνεύεται με το «θεολογικό», με το πρώτο να αποτελεί την ιστορική έκφραση του δεύτερου με άλλα μέσα και μορφές. Ως εκ τούτου, θα είχε ενδιαφέρον να μπορούσε κανείς να προκαλέσει τον γερμανό πολιτειολόγο σε σχολιασμό του θρήνου του Albert Camus, ο οποίος στον *Εξεγερμένο Άνθρωπο* αντιλαμβάνεται τον θάνατο του Λουδοβίκου του 16<sup>ου</sup> ως την «απομάκρυνση» από το επιστητό του «επιφορτισμένου για τα ανθρώπινα ζητήματα θείου απεσταλμένου» και την συνακόλουθη «απώλεια» ενός οικουμενικού θεμελίου δικαιοσύνης, όπως είδαμε στην αρχή πως είχε ήδη επισημάνει, πριν από πάνω από ενάμισι αιώνια, ο Hegel.<sup>48</sup> Για τον Camus,

46 «Les Temps Modernes ne seraient pas alors des temps nouveaux [...] mais ne seraient que le moment où s'effectue un changement de plan, une "mondanisation" du christianisme». Ό.π., σ. 23.

47 Με τον όρο «theological politics» εννοώ εδώ την κατ'επίφαση, ιδεολογική χρήση της θεολογίας ως μέσου προς επίτευξη του όποιου πολιτικού σκοπού. Ο Gray θεματοποιεί αυτόν τον ορισμό ως έναν από τους δύο δυνατούς που μπορεί να φέρει ο όρος της «πολιτικής θεολογίας». Βλ. Gray, *Political Theology and the Theology of Politics*, σ. 177.

48 «Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, trans. Anthony Bower, New York: Vintage Books, 1991, σσ. 112-113, 120-121, παρατ. στο Francis Oakley, *Kingship-The Politics of En-*

οι μοντέρνοι καιροί ξεκινούν με την «υπολογισμένη θεοκτονία» στο πρόσωπο και τη μορφή του βασιλιά, επιφέροντας έτσι ένα «τρομερό χτύπημα στον χριστιανισμό».<sup>49</sup> Εδώ εντοπίζεται το σημείο τομής της πολιτικής νεωτερικότητας με το μεσαιωνικό της παρελθόν: Ο θάνατος του «Βασιλέα - Πατέρα» [King - Priest] «συμβολίζει»<sup>50</sup> την εκκοσμίκευση της ανθρώπινης ιστορίας», το ότι οι άνθρωποι, δηλαδή, είναι σε θέση να «παραγάγουν Ιστορία» αφ'εαυτών, «και την απενσάρκωση»<sup>51</sup> του χριστιανικού Θεού»,<sup>52</sup> που αποθεμελιώνει τη χριστιανική «οικονομία» της «εν σώματι» αντιπροσώπευσης. Ο θρήνος του Camus μας οδηγεί, ούτε λίγο ούτε πολύ, στο κατώφλι του λεφοριανού ερωτήματος.

Στο προτελευταίο κεφάλαιο της πραγματείας του *Democracy and Political Theory*, ο Claude Lefort αναρωτιόταν, ήδη από τα 1988, περί της ιδιάζουσας «μονιμότητας» του «θεολογικο-πολιτικού».<sup>53</sup> Και εάν για τους εκπροσώπους της λεγόμενης «αγγλοσαξωνικής» φιλοσοφικής παράδοσης είναι βέβαιο πως τέτοια παραφιλοσοφικά «σχεδιάσματα» φάνηκαν –και φαίνονται– τουλάχιστον να διασκεδάζουν τον λόγο επί των ζητημάτων της «πραγματικής» πολιτικής,<sup>54</sup> το ερωτηματικό του τίτλου ανταποκρινόταν σε

*chancement*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, σ. 163.

49 Ό.π., σσ. 161-163.

50 Η υπογορ. δική μου – Λ. Χ.

51 Η υπογορ. δική μου – Λ. Χ.

52 Ό.π.

53 Η αναφορά εδώ στον τίτλο του προτελευταίου κεφαλαίου του εν λόγω πονήματος, *The Permanence of the Theologico-Political?*.

54 «Whereas, historically, fascism flirted with the values of a strong state, postmodernist polit-

ένα ερώτημα ζωτικού ενδιαφέροντος για τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε όχι μόνο τη φιλοσοφία αλλά και αυτή την ίδια την «πραγματική» πολιτική των καιρών μας.

Το ερωτηματικό του Lefort αφορά τις απορίες που μας γεννά η παράδοση επιμονή του θεολογικο-πολιτικού, του οποίου, όπως είδαμε παραπάνω, η αποσυνάρθρωση αποτελεί για τον Nancy την κατεξοχήν συνθήκη δυνατότητας της πολιτικής νεωτερικότητας. Ρωτούσε λοιπόν ο Lefort, ιχνηλατώντας την «ιδιαιτερότητα» των μοντέρνων καιρών: «Έχει [το γεγονός πως οι πολιτικοί θεσμοί έχουν από καιρό διαχωριστεί από τους θρησκευτικούς θεσμούς] κάποιο νόημα αφ' εαυτού;»<sup>55</sup> Αν μη τι άλλο, για τον Lefort, η αξίωση είτε του αστικού, είτε του μαρξιστικού αφηγήματος της «υποτιθέμενης γνώσης της πραγματικής τάξης της κοινωνίας»<sup>56</sup> αδυνατεί, στην αυτοαναφορικότητά της, να απαντήσει στην πρόκληση της εξέτασης ενός τέτοιου νοήματος. Η αποσυνάρθρωση, όμως, της πολιτικής από τη θρησκεία ή, στο επίπεδο της θέσμισης, του χωρισμού του Κράτους από την Εκκλησία, μακράν του να είναι αυταπόδεικτη, οφείλει να μας προσανατολίσει στο καίριο ερώτημα των συνθηκών της δυνατότητάς της.<sup>57</sup> Επιπροσθέτως, εάν η «πραγματικότητα» της

---

ical thought leans toward a philosophical anarchism. As a rule it views almost all political institutions –democratic ones included– with endemic suspicion. From a practical standpoint, this attitude has meant an adieu to real-world politics in favor of airy and speculative discussions of “the political”». Richard Wolin, *The Seduction of Unreason-The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Post-modernism*, Princeton: Princeton University Press, 2004, σ. 14 της εισαγωγής.

55 Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 215.

56 Ό.π.

57 «In particular, he is critical towards any explanations of the novelty of political modernity that simply emphasize the disentwining of religious institutions from political institutions and the privatization of religious belief. Granting that this is the case, Lefort remarks that reference to such facts are, nevertheless, question begging». Daniel Steinmetz-Jenkins, «Claude Lefort and the Illegitimacy of

κάθε πολιτικοκοινωνικής μορφής εξαντλείται στις εκφάνσεις της, πώς εξηγείται η σύγχρονη μας «επιβίωση» του «θρησκευτικού» είτε υπό τις παραδοσιακές, είτε υπό άλλες, νεωτερικές μορφές και της ανάδυσής του στο επιστητό, παρά τη θέσμιση της διάκρισής του από το «πολιτικό» και της απόσυρσής του από τη δημόσια σφαίρα, κάθε φορά που δημιουργούνται ρωγμές στο πολιτικό οικοδόμημα;<sup>58</sup>

Προχωρώντας παρακάτω, και αντιστρόφως σε σχέση με το σχήμα του Nancy, παρατηρούμε αρχικά πως, για τον Lefort, δεν είναι η αποσυνάρθρωση του «θεολογικού» από το «πολιτικό» που αποτελεί την καθοριστική συνθήκη της λεγόμενης «Δυτικής πολιτικής παράδοσης», αλλά πως είναι αυτή η ίδια το προϊόν μιας «μετάλλαξης» [mutation] της συμβολικής τάξης του «πολιτικού».<sup>59</sup> Το «πολιτικό» έχει να κάνει με το σύνολο των συμβολικών αρχών που παράγουν εκείνη ή την άλλη κοινωνική «μορφή», εκείνο ή το άλλο «καθεστώς».<sup>60</sup> Όταν λέμε «καθεστώς», εννοούμε ένα *régime* με την λεφοριανή έννοια, την «πολιτική μορφή» που καθορίζει τον τρόπο του «είναι-εν-κοινωνία»,<sup>61</sup> ή, για να είμαστε πιο συνεπείς με την λεφοριανή ορολογία, της «μορφοποίησης της ανθρώπινης

---

Modernity», *Journal for Cultural and Religious Theory* 10/1, 2009, σ. 103.

58 Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 215.

59 «The one thing that remains hidden from the gaze of the scientific observer is the symbolic form which, as a result of the mutation in power, makes this new distinction possible: the essence of the political [du politique]». Ό.π., σσ. 227-228.

60 «We arrive at a very different idea of the political if we remain true to philosophy's oldest and most constant inspiration, if we use the term to refer to the principles that generate society or, more accurately, different forms of society». Ό.π., σ. 217.

61 Ό.π., σ. 216.

συνύπαρξης».<sup>62</sup> Όσο, δε, το «πολιτικό» μορφοποιεί [met en forme] την ανθρώπινη συνύπαρξη, άλλο τόσο, ταυτόχρονα, την νοηματοδοτεί [met en sens] και την σκηνοθετεί [met en scène], «στήνοντάς» την στην «σκηνή» του επιστητού.

Ο γάλλος πολιτικός φιλόσοφος, αντλώντας ιδιαίτερα από τη μελέτη των *Δύο Σωμάτων του Βασιλιά* του Kantorowicz και ακολουθώντας τη σχετική θεματοποίηση του Jules Michelet στον 9<sup>ο</sup> τόμο της *Ιστορίας του της Γαλλικής Επανάστασης*, εντοπίζει το καθοριστικό συμβάν της πολιτικής νεωτερικότητας στον αποκεφαλισμό του Λουδοβίκου του 16<sup>ου</sup> κατά τη διάρκεια των επαναστατικών χρόνων. Η αποκοπή του κεφαλιού από το σώμα και η συνακόλουθη καταστροφή του φανερώνει, κατά φαινομενικά παράδοξο τρόπο, το «πολιτικό» ως τάξη συμβολική, η οποία μέχρι τούδε, όσο παρέμενε κεκαλυμμένη στη θεολογικότροπη ενσάρκωσή της στο σώμα του βασιλιά, άλλο τόσο «φανερωνόταν» ως αντιπροσωπευόμενη στο ίδιο αυτό σώμα.<sup>63</sup> Αυτό συνέβαινε επειδή ο βασιλιάς, αφενός αντιπροσώπευε με το «απόκρυφό» του σώμα την συμβολική τάξη του *ancien régime*, αφετέρου δε, άμα τη εμφανίσει του, απορροφούσε τον απόκρυφό της χαρακτήρα που «εγγραφόταν» στο εμπειρικά προσλήψιμο, ορατό του σώμα. Έτσι, το ότι ο βασιλιάς αποκεφαλίζεται κυριολεκτικά, σηματοδοτεί και την προαναφερόμενη «μετάλλαξη» του συμβολικού συστήματος του «πολιτικού»: Το «πολιτικό» απενσαρκώνεται και η εξουσία,

62 «The idea that what distinguishes one society from another is its regime –or, to be more accurate and to avoid an over-worked term– its shaping [mise-en-forme] of human coexistence has, in one form or another, always been present». Ο.π., σ. 217.

63 «Lefort argues that even in the ancien régime, the monarch still incarnated power, knowledge and law in the unity of his body». Warren Breckman, «Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion», *New German Critique*, No. 94, «Secularization and Disenchantment» 94, 2005, σ. 92.

παύοντας να συμβολοποιείται, θεολογικώ τω τρόπω, στο σώμα του μονάρχη, διαχέεται στον κοινωνικό χώρο, «συγκεκαλυμμένη στο ορατό» του επιστητού.<sup>64</sup>

Ένας, δε, τόσο ριζικός νεωτερισμός, όπως η έμφαση, για πρώτη φορά στην ιστορία, σε μια τόσο ριζική διάκριση μεταξύ θρησκείας και πολιτικής, δεν αναδεικνύει τίποτα λιγότερο από την ιστορική εμφάνιση ενός αντιστοίχως ριζικά νέου «καθεστώτος». Σύμφωνα με τον Lefort, οι διαδικασίες που παρέχουν την αναγκαία νομιμοποίηση στην πολιτική μορφή του δεν εξαντλούνται στις «προφανείς» θεσμίσεις, ούτε μπορούν να αντληθούν από αυτές. Τα στοιχεία αυτά εδράζονται στα «απόκρυφα» μέρη της κοινωνικής ζωής και είναι εκείνα που καθορίζουν τους, κατά Lefort, «δείκτες βεβαιότητάς» της, τον πάντα, δηλαδή, φαινομενικά και εκ προοιμίου δεδομένο τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τον κόσμο, την ύπαρξή μας μέσα στον κόσμο, αλλά και τις μεταξύ μας κοινωνικές σχέσεις και αλληλεπιδράσεις: Κοντολογίς, εκείνοι έχουν να κάνουν με το τι θεωρείται «νόμιμο και παράνομο, πραγματικό και φανταστικό, πιθανό και επιθυμητό», δίκαιο και άδικο, ηθικό και ανήθικο κ.ο.κ ταξινομώντας, με αυτόν ή τον άλλο τρόπο «την εμπειρία της» κοινωνικής μας «συνύπαρξης». Ο Lefort δεν αρνείται σε καμία περίπτωση, ασφαλώς, πως οι υφιστάμενες θεσμίσεις είναι ενδεικτικές της πολιτικής μορφής.<sup>65</sup> το θέμα είναι πως δεν μπορούν να απαντήσουν, αφ' εαυτών, στις συστατικές τους συνθήκες αφού αποτελούν αποτελέσματα ενός πολιτικοκοινωνικού τρόπου-του-

64 «[T]he political constitutes the most encompassing level of the organization [of society], not a subterranean level, but veiled in the visible». Marcel Gauchet, *Le débat* 50, 1988, σ. 168-169, παραρ. στο Breckman, *Democracy between Disenchantment and Political Theology*, σ. 87.

65 «But in doing so, he runs the risk of denying that appearances have sufficient consistency to represent a new practice, to inscribe themselves in some way in the reality of power and the state». Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 224.

είναι [mode] του οποίου φέρουν ήδη το «αποτύπωμα» εν τη συστάσει τους.<sup>66</sup> Οι ορατές θεσμίσεις, όπως εκείνη της διάκρισης Κράτους και Εκκλησίας αποτελούν, αντ' αυτού, τις ενδεικτικές εκφάνσεις, στη «σκηνή» του επιστητού, της «σάρκας του κοινωνικού»<sup>67</sup> που συστήνεται ακριβώς από το «πολιτικό», ήτοι τη συμβολική τάξη που «μορφοποιεί» τους εκάστοτε «δείκτες βεβαιότητας», και άρα την εκάστοτε συμβιοτική σχέση του «είναι-εν-κοινωνία». Δεν είναι εκείνες λοιπόν που συστήνουν το, πάντα με τη λεφοριανή έννοια, «καθεστώς», αλλά αντιστρόφως συστήνονται από αυτό.

Αντίστοιχα, οι οριοθετήσεις της παραδοσιακής πολιτικής επιστήμης και της κοινωνιολογίας –οι διακρίσεις, δηλαδή, του επιστητού σε κατηγορίες όπως επί παραδείγματι εκείνες της οικονομικής, της δικαιοσύνης, της ηθικής, ή της πολιτικής σφαίρας, καθώς και ο αντίστοιχος επιμερισμός των κοινωνικών στοιχείων που τις συστήνουν– από τη στιγμή που εμπεριέχουν αναγκαία την εκάστοτε υφιστάμενη εμπειρία του «πολιτικού», δεν μπορούν να θεματοποιήσουν την συμβολική εκείνη τάξη του, που ενυπάρχει ήδη εγγεγραμμένη εντός τους.<sup>68</sup> Αντιθέτως, είναι και εδώ το «πολιτικό» ως καθεστηκυία «μορφοποίηση» [mise-en-forme] που έχει ήδη προσδώσει τα αναγκαία νοηματικά ερείσματα [mise-en-

66 «Political science emerges from a desire to objectify, and forgets that no elements, no elementary structures, no entities (classes or segments of classes), no economic or technical determinations, and no dimensions of social space exist until they have been given a form». Ό.π.

67 «Merleau-Ponty writes, “intrasubjectivity is very much beyond lived experience,” we are always already in an articulated field of meaning. Condemned to meaning, it is the elementary tissue of “the flesh of history” which gathers the community and holds it together». Bernard Flynn / Wayne J. Froman / Robert Vallier (επιμ.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*, New York: SUNY, 2009, σ. 5.

68 «In other words, it is simply because the very notion of society already contains within it a reference to its political definition that it proves impossible [...] to localize the political in society». Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 217.

sens] στο επιστημονικό υποκείμενο, ώστε να μπορεί, εκ προοιμίου, να διακρίνει σε αυτήν ή την άλλη οικονομική, ηθική ή πολιτική κατηγορία, κατηγοριοποιώντας την «εμφάνισή» της στη «σκηνή» του επιστητού [mise-en-scène].<sup>69</sup> Επιστρέφοντας στα του «νέου στοιχείου» της πολιτικής νεωτερικότητας, μια απλή παραδοχή της αποσυνάρθρωσης της πολιτικής από την θεολογία δεν έχει, πολύ απλά, τίποτα να μας πει για τις συνθήκες δυνατότητάς της ίδιας της σύγχρονης ιδρυτικής της συνθήκης.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο καθίσταται αναγκαία, κατά τον Lefort, η θεολογικο-πολιτική συμπλοκή. Στοχαζόμενος κανείς υπό την αιγίδα της έννοιας του «πολιτικού», είναι αναγκασμένος να συμπεριλάβει στην θεματοποίησή του και τα θρησκευτικά φαινόμενα.<sup>70</sup> και αυτό γιατί το «θεολογικό», με την έννοια εδώ της καθημερινής πρακτικής, αλλά και της εμπλοκής του με το εκάστοτε υποκείμενο ως συναίσθημα [the religious], αποτελεί και εκείνο ένα αντίστοιχο σύνολο, όπως και το «πολιτικό», στοιχείων μιας συμβολικής τάξης που διαμεσολαβεί εξίσου την πρόσβαση στο νόημα του επιστητού.<sup>71</sup> Σίγουρα, αυτά τα δύο δεν συμπίπτουν<sup>72</sup> αποτελούν, όμως, και τα δύο τις «εσώτερες αρθρώσεις» του συμβολικού, με το οποίο καλείται, για τον Lefort, να έρθει σε επαφή

69 «[N]o elements, no elementary structures, no entities (classes or segments of classes), no economic or technical determinations, and no dimensions of social space exist until they have been given a form. Giving them a form implies both giving them meaning (mise-en-sens) and staging them (mise-en-scène)». Ό.π., σ. 11.

70 «The philosopher finds himself in a different position. When he thinks of the principles that generate society and names them the political, he automatically includes religious phenomena within his field of reference». Ό.π., σ. 221.

71 « [...] [B]oth the political and the religious govern access to the world». Ό.π., σ. 222.

72 «This does not mean that [...] the religious and the political can coincide». Ό.π., σ. 221.



η φιλοσοφική σκέψη.<sup>73</sup> Η θρησκευτική συμβολική τάξη απεργάζεται τη δικιά της «μορφή», στήνοντας τη δικιά της «σκηνή» όπου «σκηνοθετείται» ο «ου-τόπος» του «άλλου», μιας ριζικής, δηλαδή, ετερότητας που βρίσκεται έξω από τα όρια της υφιστάμενης κοινωνικής εμπειρίας των ανθρώπων και την οποία δεν έχουν συστήσει οι ίδιοι, αφού αφενός υπερβαίνει τον πεπερασμένο τους χώρο και χρόνο, αφετέρου δε προϋπάρχει ήδη της έλευσής τους στον κόσμο.<sup>74</sup> Παρά ταύτα, η συγκεκριμένη συνθήκη καθίσταται αναγκαία έτσι ώστε να έρχονται οι άνθρωποι σε επαφή με την «ανθρωπινότητά» τους, «ανοιγόμενοι», δηλαδή, «στον εαυτό τους» διαμέσου ενός «ανοίγματος που δεν έχουν δημιουργήσει οι ίδιοι» και έτσι δεν επαφίεται στην δυνατότητά τους να «κλείσουν». Το «θρησκευτικό» δεξιώνεται, με αυτό τον τρόπο, την βάσανο<sup>75</sup> της «πρωτογενούς εμπειρίας μιας εξωτερικότητας ή διαφοράς, που αναδύεται στην "καρδιά" της εσωτερικότητας ή ταυτότητας, και που δεν μπορεί να αφομοιωθεί εντός της ή από αυτήν».<sup>76</sup> Κάνοντας

73 « [...] [T]hrough their internal articulations, both the political and the religious govern access to the world». Ο.π., σ. 222.

74 «What philosophy discovers in religion is a mode of portraying or dramatizing the relations that human beings establish with something that goes beyond empirical time and the space within which they establish relations with one another. This work of the imagination stages [met-en-scène] a different time, a different space». Ο.π., σ. 223.

75 «Human beings populate the invisible with the things they see, naively invent a time that exists before time, organize a space that exists behind their space; they base the plot on the most general conditions of their lives. Yet anything that bears the mark of their experience also bears the mark of an *ordeal*». Ο.π., η υποογρ. δική μου – Λ. Χ.

76 «In both cases, that which is testified to is the originary experience of an exteriority or a difference which emerges at the heart of the interiority or identity, and which cannot be integrated in or by it». Philippe van Haute / Peg Birmingham (επιμ.), *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, Kampen: Pharos, 1995, σ. 67.

χρήση σε αυτό το σημείο μιας από τις πιο αιχμηρές αποστροφές της χαϊντεγκεριανής φαινομενολογίας, ο Lefort θεματοποιεί την εν λόγω συνθήκη ως αναπαράσταση «του πλεονάσματος του είναι επί του φαίνεσθαι»<sup>77</sup> της αδιόρατης διαφοράς, ούτως ειπείν, και της συνακόλουθης απόστασης μεταξύ του «είναι» και του επιφανομένου της «σάρκας του κοινωνικού». Με άλλα λόγια, έχουμε να κάνουμε με την οδύνη της εγγεγραμμένης, στην εμπειρία μας του «είναι-εν-κοινωνία», συστατικής αδυνατότητάς μας να καταφέρουμε να ταυτοποιήσουμε, σε τελική ανάλυση, αυτό που είναι ο κόσμος με αυτό που φαίνεται να είναι, καθώς οι εκφάνσεις του που αποτελούν συστατικό στοιχείο της εμπειρίας μας, και άρα και η ίδια η αντίληψή μας για εκείνον, είναι «πάντοτε-ήδη» «βουτηγμένες» [nouées] στο νόημα ενός «υπάρχοντος» που δεν έχουμε συστήσει εμείς οι ίδιοι.

Όπως παρακολουθήσαμε, για τον Lefort, είναι η συμβολική τάξη του «πολιτικού» που συμβάλλει στη διατήρηση του εκάστοτε «μορφοποιημένου» status quo, οργανώνοντας την πολλαπλότητα των διάφορων κοινωνικών διαστάσεων, διαμεσολαβώντας τις επιμέρους διακρίσεις και τις διαφορές τους και προσδίδοντας την αναγκαία σταθεροποίηση της αναπαράστασής τους στο επιστητό.<sup>78</sup> Στους σύγχρονους δημοκρατικούς καιρούς, παρά ταύτα, ο τόπος της εξουσίας, κατόπιν της συμβολικής της απενσωμάτωσης με την καταστροφή του βασιλικού σώματος δεν δύναται να συσταθεί, όπως παρατηρεί ο Lefort, με κάποιον άλλον τρόπο παρά ως

77 «Once we recognize that humanity opens on to itself by being held in an opening it does not create, we have to accept that the change in religion is not to be read simply as a sign that the divine is a human invention, but as a sign of the deciphering of the divine or, beneath the appearance of the divine, of the excess of being over appearance». Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 223.

78 Ο.π., σ. 222.

κενός.<sup>79</sup> οι «δείκτες βεβαιότητας» της κοινωνικής συνύπαρξης καταρρέουν, και το νέο «καθεστώς» συστήνεται ως ακριβώς αυτή η συνθήκη της κατάρρευσης των θεμελιακών βεβαιοτήτων,<sup>80</sup> ήτοι της συνθήκης μιας ελευθερίας του «είναι-εν-κοινωνία» τόσο ριζικής, που μόλις και μετά βίας έχουμε, ιστορικά μιλώντας, ξεκινήσει να ψηλαφούμε τις δυνατότητές της. Για να μην περιπέσει, λοιπόν, η συνθήκη της ριζικής απροσδιοριστίας που συστήνει τη σύγχρονη δημοκρατική «πολιτική μορφή», υπό το άχθος της οδύνης που επιφέρει μια τέτοια απροσδιοριστία, θύμα της σαγήνης του ενός ή του άλλου τελικού επικαθορισμού,<sup>81</sup> προτάσσεται από τον Lefort η χρησιμότητα, αν όχι και η ανάγκη, ενός στοχασμού ο οποίος θα είναι τόσο «πολιτικός» όσο και θα διατηρεί εντός του τη συστατική εμπειρία του «θεολογικού» με την έννοια του «θρησκευτικού», ήτοι «την εμπειρία της μη-ταυτότητας της κοινωνίας με τον εαυτό της», με τις καταγωγικές της απαρχές.<sup>82</sup> μιας κοινωνίας που θα εγγράφει εντός της την ίδια της τη διαφορά μεταξύ αυτού που πάντοτε-ήδη υπάρχει και εκείνου που φαίνεται, και με αυτόν τον

79 «[O]f all the regimes of which we know, it is the only one to have represented power in such a way as to show that power is an empty place and to have thereby maintained a gap between the symbolic and the real». Ό.π., σ. 225.

80 « [...] [T]he quest for truth and the truth itself are one and the same, [...] modern society and the modern individual are constituted by the experience of the dissolution of the ultimate markers of certainty; [...] their dissolution inaugurates an adventure -and it is constantly threatened by the resistance it provokes- in which the foundations of power, the foundations of right and the foundations of knowledge are all called into question». Ό.π., σ. 179.

81 «Ήτοι, για άλλη μια φορά, του «έθνους» ή της «φυλής», εκείνου ή του άλλου «ατσάλε-νιου» νόμου μιας κάποιας ιστορικής «αναγκαιότητας».

82 «This originary experience [...] of an inevitable supplement of origin, of an impossibility of determining origin as identical-to-self, is the very experience of “humanity’s opening to itself”». Van Haute / Birmingham, *Dissensus Communis*, σ. 67.

τρόπο θα παραμένει «ανοιχτή» απέναντι στον «εαυτό» της, ή αλλιώς στο να εντοπίζει αυτή τη διαφορά εντός της, και μάλιστα ως συστατικό στοιχείο του «εαυτού» της. Ο Lefort θεματοποιεί, εδώ, το θεολογικο-πολιτικό, σε αντιδιαστολή με τον Schmitt, όχι σαν όρο απονομιμοποίησης της πολιτικής νεωτερικότητας, αλλά ως ικανή συνθήκη ενός διαρκούς αιτήματος νομιμοποίησης της ριζικής της απροσδιοριστίας, και άρα, εν τέλει εκείνης της ίδιας: Του ανεπανάληπτου προτάγματος της «αυτεπιβεβαίωσης» των ανθρώπων να καθορίζουν εξ ιδίων δυνάμεων την ιστορία τους, επινοώντας και επαν-επινοώντας, μέσα από τις πρακτικές τους, ξανά και ξανά τους όρους της συνύπαρξής τους «εν-κοινωνία»,<sup>83</sup> δεξιωνόμενοι την οδύνη της συστατικής αυτής απροσδιοριστίας που κάνει δυνατή τη συνθήκη της σύγχρονης δημοκρατικής πολιτικής μορφής.

83 «In a sense, this revolutionary event is the accomplishment of philosophy’s destiny; philosophy is bound up with that event in that it finds the conditions for its own emancipation at the very moment when human beings acquire a potential grasp on their own history, a means to escape the fatalism imposed on their lives by the subjugation of the social order to religious law, and a means to detect the possibility of a better regime in their practices and the novelties they create». Lefort, *Democracy and Political Theory*, σ. 222.





*Αν ο Herr Bakunin ήξερε...:*  
στοιχεία για τη διαμάχη  
Marx-Bakunin<sup>1</sup>

του Στέφανου Ρέγκα

**Τ**ο θέμα είναι πολυσυζητημένο·  
οι συνθήκες δεν επιτρέπουν  
την αμύθητα εμπροσθία στην εδώ  
πραγματέυσή του.

---

<sup>1</sup> «Αν ο Herr Bakunin ήξερε οτιδήποτε σχετικά με την κατάσταση του διαχειριστή ενός συνεργατικού εργοστασίου εργατών, όλες οι παραισθήσεις του περί κυριαρχίας θα πήγαιναν στον διάολο», σημειώνει γλαφυρά ο Marx στις σημειώσεις του σχετικά με το Κρατισμός και Αναρχία του Bakunin, στο Robert C. Tucker (επιμ.), *The Marx-Engels Reader*, Νέα Υόρκη/Λονδίνο: W.W. Norton, 1978, σ. 546

Ο Στέφανος Ρέγκας ασχολείται με τη φιλοσοφία και την ποίηση.





Εντούτοις, η ενασχόληση με το ακανθώδες ζήτημα της διαπάλης μεταξύ των Marx και Bakunin γύρω από την Πρώτη Διεθνή και τη διαλογο-μαχία τους περί της ευρύτερης στρατηγικής του σοσιαλιστικού κινήματος κατά το δεύτερο μισό του 19<sup>ου</sup> αιώνα αφορμάται ταυτόχρονα από μία βούληση κατανόησης μιας στιγμής με βαρύνουσα σημασία και καθοριστικές προεκτάσεις ως προς τη συγκρότηση του μαρξισμού και του αναρχισμού ως ιστορικών ρευμάτων και από την αίσθηση μιας πρακτικής ανάγκης στοιχειοθέτησης της σχετικής με τη στιγμή αυτή επιχειρηματολογίας, εφόσον το ρήγμα ανάμεσα στις δύο τάσεις που εγκαινιάζεται με την πολεμική μεταξύ των εκατέρωθεν θεμελιωτών συνεχίζει να περιστρέφεται γύρω από τα ίδια ερωτήματα. Με άλλα λόγια, η διαμάχη τους στο πολιτικό επίπεδο προσέδωσε τα χαρακτηριστικά που σφράγισαν τον χαρακτήρα των δύο κινήματων, με το(ν) καθένα τους να οριοθετεί τη θεωρία και τη συνδεδεμένη με αυτή πρακτική του ως απάντηση και αντίβαρο στο(ν) άλλο.<sup>2</sup>

Στο παραπάνω πλαίσιο, θα αποπειραθούμε να σκιαγραφήσουμε τις προσεγγίσεις των Marx και Bakunin για το κράτος, την επανάσταση και συναφή ζητήματα και να εντοπίσουμε τις πηγές των εντάσεων που αποχρυσταλλώθηκαν ιστορικά στη σύγκρουση των δύο στο πέμπτο συνέδριο της Διεθνούς στη Χάγη,<sup>3</sup> τον Σεπτέμβριο του 1872, διοργανωμένο υπό τη σκιά της εγκαθίδρυσης και επακόλουθης βίαιης κατάλυσης της Παρισινής Κομμούνας του

2 Alvin W. Gouldner, «Marx's Last Battle: Bakunin and the First International», *Theory and Society* 11:6 (1982), σ. 853. Ο Gouldner, στο άρθρο αυτό, παρέχει μία ενδιαφέρουσα ανάδειξη της διαλεκτικής μεταξύ των θεωρητικών και των κοινωνιοψυχολογικών στοιχείων όσον αφορά τη διαμάχη των δύο.

3 Το οποίο ο Marx χαρακτηρίζει «ζήτημα ζωής και θανάτου για τη Διεθνή», στο γράμμα του στον Ludwig Kugelmann, 29 Ιουλίου 1872.

1871.<sup>4</sup> Την περίοδο αυτή η Διεθνής αντιμετωπίζει τόσο την καταδίωξη που ακολούθησε την ήττα της Κομμούνας όσο και τις σφοδρές εσωτερικές διαμάχες, οι οποίες επιδεινώνονται από την εισροή κυνηγημένων ριζοσπαστών (κυρίως στην Ελβετία και τη Μεγάλη Βρετανία), των οποίων οι οικισμοί χρειάζεται να αντεπεξέλθουν στη φτώχεια και τον ξεριζωμό που δέχθηκαν λόγω των διώξεων.<sup>5</sup>

Εξετάζοντας τη θεωρητική διαμάχη περί κράτους και επαναστατικού υποκειμένου, λοιπόν, θα αναζητήσουμε παράλληλα μια διττή γείωσή της: αφενός στο ιστορικό συγκείμενο που μόλις αναφέραμε, αφετέρου στις ενικές, ιστορικές συγκροτήσεις των υποκειμένων Bakunin και Marx. Ας εκκινήσουμε από την πρώτη.

### Προς το 1872

Η αποβολή του Bakunin και των υποστηρικτών του από τη Διεθνή στο συνέδριο της Χάγης, η οποία υπήρξε το αποτέλεσμα της προαναφερθείσας σύγκρουσης, δεν αποτέλεσε μία αιφνίδια κίνηση, παρά την απόληξη μιας πολυετούς διένεξης με διάφορους σταθμούς. Στο ίδιο το συνέδριο, η αντιπροσώπευση της μαρξικής φράξιας ήταν ισχυρά πλειοψηφική, γεγονός που απέρρεε από τις προηγούμενες πανευρωπαϊκές εξελίξεις στις εσωτερικές ισορροπίες της Διεθνούς. Τα κομβικά ζητήματα που συζητήθηκαν αφορούσαν τις

4 Για μια συνοπτική μη νηφάλια παρουσίαση της Κομμούνας και της συσχέτισής της με τα σοσιαλιστικά ρεύματα της εποχής, όπως και με την κατάρρευση της Πρώτης Διεθνούς, βλ. το George Douglas Howard Cole, *A History of Socialist Thought: Socialist thought, Marxism and anarchism, 1850-1890*, London: Macmillan, 1954, σσ. 134-73.

5 Yuri Mikhailovich Steklov, *History of The First International*, μτφρ. Edan Paul και Cedar Paul, Λονδίνο: M. Lawrence, 1928, κεφ. 13· για την ευρύτερη περίοδο, βλ. κεφ. 13-14. Γενικά για τα ιστορικά στοιχεία συμβουλευόμαστε το προαναφερθέν· το William Z. Foster, *History of the Three Internationals: the world socialist and communist movements from 1848 to the present*, Νέα Υόρκη: International Publishers, 1955· το Cole, *A History of Socialist Thought*, τόμ. 2, όπως και τα διάσπαρτα στοιχεία που απαντώνται στο σύνολο της σχετικής βιβλιογραφίας.

αρμοδιότητες του Γενικού Συμβουλίου και τις μεθόδους πολιτικής δράσης. Η πλειοψηφία επιβλήθηκε και στις δύο συζητήσεις, αφενός με το Γενικό Συμβούλιο να απολαμβάνει μία διευρυμένη δικαιοδοσία αποβολής επιμέρους οργανώσεων και να μεταφέρει την έδρα του από το Λονδίνο στη Νέα Υόρκη (πρωτοβουλία του ίδιου του Marx) και αφετέρου με την οριστική πρόκριση της συγκρότησης πολιτικών κομμάτων από την εργατική τάξη της κάθε χώρας, σημείο στο οποίο ο σύντροφος του Bakunin, James Guillaume αντιπαρέταξε αυτό που αποκαλούσε «προλεταριακή πολιτική»: αντί για μια απόπειρα κατάκτησης της εξουσίας, προσπάθεια για καταστροφή της. Το απόγειο της επικράτησης της ομάδας του Marx και η βαρύνουσα σημασία του συνεδρίου έγκειται, φυσικά, στη διάσπαση της Διεθνούς μέσω της αποβολής του ρώσου αναρχικού, του Guillaume και άλλων συνοδοιπόρων τους,<sup>6</sup> με βάση ένα κατηγορητήριο περί συνωμοτισμού και ιδιοτελούς απάτης σε βάρος του ρώσου εκδότη του *Κεφαλαίου*.<sup>7</sup>

Ο Bakunin, απών από το συνέδριο αυτό (η συνάντησή του με τον Marx που είχε λάβει χώρα στο Λονδίνο το 1864 έμελλε να είναι η τελευταία τους),<sup>8</sup> αντέδρασε άμεσα με την ίδρυση της Αντιεξουσιαστικής Διεθνούς του St. Imier (Internationale Anti-au-

6 Η τεκμηρίωση των κατηγοριών περί της Συμμαχίας για τη Σοσιαλιστική Δημοκρατία που ίδρυσε ο Bakunin το 1868 (φυσικά, η σοσιαλιστική δημοκρατία δεν είχε αποκτήσει τις σημασιολογικές προεκτάσεις που ενδόθηκε αργότερα) ως μυστικής οργάνωσης που δρα εντός της Διεθνούς και ενάντια στα συμφέροντά της γράφτηκε από τον Engels για την Επιτροπή Διερεύνησης της Συμμαχίας.

7 Στην υπόθεση αυτή, σύμφωνα με κάποιες πηγές, εμπλέκεται ο Nechayev. Για τη σχέση Bakunin-Nechayev, βλ. ενδεικτικά Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of anarchism*, Λονδίνο: Harper Perennial, 2008, σσ. 283-85. Βλ. και το γράμμα του πρώτου προς τον δεύτερο περί του ρόλου των μυστικών επαναστατικών εταιρειών της 2/6/1870, προσβάσιμο στο <http://archive.today/iiv8L>.

8 Marshall, *Demanding the Impossible*, σ. 276.

toritaire), η οποία διαλύθηκε το 1877, ένα χρόνο μετά την Πρώτη Διεθνή. Στο συνέδριο του St. Imier συμμετείχαν αντιπρόσωποι από οργανώσεις των χωρών στις οποίες ο μπακουνισμός είχε το μεγαλύτερό του έρεισμα, δηλαδή κυρίως της Ισπανίας και της Ιταλίας,<sup>9</sup> της Γαλλίας, της Αμερικής και φυσικά Ελβετοί από την ομοσπονδία της Jura και άλλες ενώσεις.<sup>10</sup> Οι αποφάσεις του αντικατόπτριζαν τις βασικές θέσεις των μπακουνικών στην αντιπαράθεση της Χάγης, αμφισβητώντας τις αποφάσεις που είχαν ληφθεί εκεί και τη δύναμη του Γενικού Συμβουλίου, επικυρώνοντας τη συνεργασία μεταξύ των ελεύθερων ομοσπονδιών, κυρίως όμως προσδιορίζοντας τη φύση της πολιτικής δράσης του προλεταριάτου, της οποίας πρώτο καθήκον αποτελεί «η καταστροφή κάθε πολιτικής εξουσίας», με την καίρια επισήμανση πως «κάθε οργάνωση υποτιθέμενα προσωρινής και επαναστατικής πολιτικής εξουσίας προς πραγμάτωση αυτής της καταστροφής δεν μπορεί να είναι παρά μια εξαπάτηση εξίσου επικίνδυνη για το προλεταριάτο με τις σημερινές κυβερνήσεις».<sup>11</sup>

Η σύγκρουση που κορυφώθηκε στη Χάγη είχε μακρά προϊστορία· τα ζητήματα αυτά ήταν άλλωστε αναπόσπαστο

9 Οι Ιταλοί, παρά την πίεση που είχαν δεχθεί από την ομοσπονδία της Jura και το ευρύτερο «μπακουνικό» στρατόπεδο, είχαν αποφασίσει να μη στείλουν κανέναν αντιπρόσωπο στο συνέδριο της Χάγης, διαφωνώντας με τη γραμμή του Γενικού Συμβουλίου, βλ. και Cole, *A History of Socialist Thought*, τόμ. 2, σ. 184.

10 Η ομοσπονδία της Jura, δομημένη κυρίως γύρω από έναν πυρήνα ωρολογοποιών της περιοχής, αποτελούσε το βασικό αναρχικό τμήμα της Πρώτης Διεθνούς· προεξέχουσα φιγούρα της ήταν ο Guillaume. Η εξέλιξή της αυτή οφείλεται τόσο στη γεωγραφική θέση της Ελβετίας όσο και στη συρροή διωκόμενων επαναστατών λόγω της μεγαλύτερης πολιτικής ελευθερίας που επικρατούσε εκεί.

11 Από τις *Résolutions du Congrès de l'Internationale Anti-autoritaire*, προσβάσιμο στο <http://www.panarchy.org/jura/saintimier.html>.

μέρος των διελκυστίνδων μεταξύ μαρξιστών, προυντονικών, άγγλων συνδικαλιστών κ.ά. εντός της Διεθνούς από την ίδρυσή της το 1864, πριν ακόμα ο Bakunin αποκτήσει την επιρροή του. Τα σπέρματά της μπορούν να ανιχνευθούν ήδη στον πρώτο της κανονισμό, καταρτισμένο το 1864. Η περιφνημη φράση περί της «οικονομικής χειραφέτησης των εργατικών τάξεων ως μεγάλου σκοπού στον οποίο κάθε πολιτικό κίνημα πρέπει να υποταχθεί ως μέσο» δεν σταμάτησε, καθώς η Διεθνής επεκτεινόταν στα χρόνια που ακολούθησαν, να αποτελεί κομβικό θέμα και να ερμηνεύεται με διαφορετικούς τρόπους από την κάθε ομάδα, σύμφωνα με το πολιτικό της υπόβαθρο, συναρτώμενη επιπροσθέτως με την αντίληψη που έφερε η κάθε μία εν σχέσει με το κράτος και το παρεπόμενο ερώτημα για τη συλλογική ιδιοκτησία. Εν μέσω αυτών των προβληματικών –χωρίς όμως να μπορεί να ειπωθεί πως ο χαρακτήρας της Διεθνούς είχε στο μεταξύ μείνει απaráλλακτος, με τους μετασχηματισμούς του να σχετίζονται κυρίως με την περιθωριοποίηση των προυντονιστών και τη συγκεκριμενοποίηση των στόχων της, σε συνδυασμό με τη ραγδαία αριθμητική της αύξηση, την εμφάνιση πληθώρας σωματείων στις χώρες όπου ασκούσε επιρροή και τις πολυάριθμες απεργίες που υποκινούσε και υποστήριζε,<sup>12</sup> εισήλθε στο κάδρο ο Bakunin.

Της ένταξης των μπακουνικών στη Διεθνή προηγήθηκε η συμμετοχή του ηγέτη τους στη Λίγκα για την Ειρήνη και την Ελευθερία, τη ριζοσπαστική φιλελεύθερη οργάνωση που πλαισιώναν σημαίνουσες φιγούρες όπως οι Hugo, Garibaldi και Mill. Όταν οι αρχικές απόπειρες συνεργασίας της με τη Διεθνή και η προσπάθεια του Bakunin για προώθηση ενός σοσιαλιστικού προγράμματος

<sup>12</sup> Όπως σημειώνει ο Cole, ακόμα και όταν δεν τις στήριζε πρακτικά, συχνά αποκόμιζε τα συμβολικά οφέλη μιας απανταχού παρουσίας, σε συνδυασμό με τον αυξανόμενο φόβο των αρχουσών τάξεων, *A History of Socialist Thought*, τόμ. 2, σ. 132.

εντός της Λίγκας δεν απέδωσαν αποτελέσματα,<sup>13</sup> οι μπακουνικοί αποχώρησαν στο συνέδριο του 1868 στη Βέρνη, ιδρύοντας τη Συμμαχία για τη Σοσιαλιστική Δημοκρατία, την οποία ο Bakunin αποπειράθηκε να εντάξει στη Διεθνή ως τύποις ομότιμο εταίρο. Η άρνηση της Διεθνούς, με την αιτιολογία πως η Συμμαχία ήταν μία διεθνής οργάνωση ενώ η Διεθνής δεχόταν μόνο τοπικές οργανώσεις στους κόλπους της, οδήγησε στην –τουλάχιστον τυπική– διάλυση της Συμμαχίας και στην προσχώρησή των μελών της στη Διεθνή, εντός της οποίας ο ρόλος του Bakunin ήταν, μεταξύ άλλων, οργανικός στην ίδρυση παραρτημάτων στην Ιταλία και την Ισπανία.

Το συνέδριο της Διεθνούς στη Βασιλεία το 1869 είναι το πρώτο στο οποίο συμμετέχει ο Bakunin, ως αντιπρόσωπος του ιταλικού παραρτήματος, έχοντας προηγουμένως εγκατασταθεί στη Γενεύη και αναλάβει δράση εκεί. Τα αντικείμενα συζήτησης είναι αυτό της γαιοκτημοσύνης, το οποίο επανέρχεται από το προηγούμενο συνέδριο των Βρυξελλών και μένει ξανά σχετικά μετέωρο, αυτό των αρμοδιοτήτων του Γενικού Συμβουλίου (επίσης τακτικά επανερχόμενο) και τέλος αυτό της κατάργησης της κληρονομιάς, το οποίο εισάγει ο Bakunin στη Διεθνή, αφού το είχε παρουσιάσει στην εισήγησή του στη Λίγκα για την Ειρήνη. Παραδόξως, σε πρώτη ματιά, ο Bakunin τάσσεται υπέρ της διεύρυνσης των αρμοδιοτήτων του Γενικού Συμβουλίου. Η πρόταση του περί της κληρονομιάς, όμως, ήταν το πρώτο πεδίο στο οποίο συγκρούεται με τον Marx, έστω και έμμεσα λόγω της απουσίας του τελευταίου από το συνέδριο, εντός του θεσμικού πλαισίου της Διεθνούς. Ο Marx είναι κάθετα αντίθετος στην εισαγωγή της θεματικής της κληρονομιάς,

<sup>13</sup> Κατά την παραμονή του στη Λίγκα ο Bakunin συνέγραψε και παρουσίασε ως θέση το εκτενές του δοκίμιο *Φεντεραλισμός, Σοσιαλισμός, Αντιθεολογισμός*. Ο Marx, στο *Εμπιστευτικό Μήνυμα περί του Bakunin (Confidential Communication on Bakunin)* που έστειλε στον Ludwig Kugelmann τον Μάρτιο του 1870, χαρακτηρίζει το πρόγραμμα που παρουσίασε ο Bakunin στη Λίγκα «χλιαρή προχειρότητα, σχεδιασμένη για να δημιουργήσει ένα κάποιο πλεόνασμα».

θεωρώντας πως ο στόχος της πλήρους κοινωνικοποίησης των μέσων παραγωγής την εμπερικλείει και την καθιστά στρατηγικά ασήμαντη. Σε αυτήν την κόντρα διαφαίνεται η ασυμφωνία τους στην ανάλυση του κράτους, μιας και ο Bakunin, στον λόγο που εκφωνεί στο συνέδριο, θα αντιτάξει πως οι κρατικοί θεσμοί όπως αυτός της κληρονομιάς αυτονομούνται από τους αμιγώς οικονομικούς και υλικούς παράγοντες, οπότε η στρατηγική της Διεθνούς πρέπει να απευθύνεται και στα δύο μέτωπα συγχρόνως. Αν και η πρόταση του Bakunin υπερψηφίστηκε ενώ του Marx καταψηφίστηκε, καμία δεν έλαβε την απόλυτη πλειοψηφία που χρειαζόταν για να θεωρηθεί το αποτέλεσμα οριστικό. Σίγουρα, πάντως, ο Marx επιβεβαίωσε την απειλή που διέτρεχε από τον νεοεισαχθέντα σε επίπεδο πολιτικής πυγμής.

### Κράτος και άλλα δεινά

Η σύγκρουση περί κληρονομιάς είναι μια καλή στιγμή για να σταθούμε λίγο στην εικόνα του κράτους και τις σχετικές αντιμαχόμενες αναλύσεις, μιας και οι αντιθέσεις και οι συγκλίσεις τους αποτελούν έναν από τους κεντρικούς άξονες της αντιπαράθεσης. Τα παραπάνω δείχνουν πως ο Marx θεωρούσε, αν όχι απόλυτα, τουλάχιστον σε μεγάλο βαθμό, το κράτος ως μέρος του λεγόμενου εποικοδομήματος και όχι της βάσης του οικονομικού και κοινωνικού σχηματισμού, προκρίνοντας την απευθείας ενασχόληση με τη δεύτερη εις βάρος του πρώτου. Ο Bakunin, ενώ είχε ενστερνιστεί τις διδαχές του Marx στο επίπεδο της πολιτικής οικονομίας, διακρίνει την προαναφερθείσα αυτονόμηση των θεσμών πολιτικής κυριαρχίας και την αμφίδρομη σχέση που αυτοί αναπτύσσουν με τους οικονομικούς παράγοντες. Στο γράμμα του προς την εφημερίδα *La Liberté* (1872), το οποίο γράφτηκε έναν περίπου μήνα μετά τα γεγονότα της Χάγης μα ποτέ δεν εστάλη, συνοψίζει την κριτική

του: «[Τ]ο Κράτος είναι, απ' την ίδια του τη φύση, μια διάσπαση αυτής της [διεθνούς] αλληλεγγύης κι επομένως μια μόνιμη αιτία πολέμου [...] Οι μαρξιστές κηρύσσουν εντελώς αντίθετες ιδέες. Όπως ταιριάζει σε καλούς Γερμανούς, λατρεύουν την κρατική εξουσία και είναι επίσης αναγκαστικά προφήτες της πολιτικής και κοινωνικής πειθαρχίας, υπέρμαχοι της κοινωνικής τάξης που είναι θεμελιωμένη από πάνω προς τα κάτω, στ' όνομα πάντοτε της καθολικής ψηφοφορίας και της κυριαρχίας των μαζών [...] Αυτοί είναι κρατιστές ενώ εμείς είμαστε αναρχικοί.»<sup>14</sup> Ακολούθως, αναδεικνύει την ένταση στην προσέγγιση βάσης-εποικοδομήματος: «[Ο Marx] αναφέρει: "η φτώχεια γεννά την πολιτική υποδούλωση, το Κράτος". Αλλά δεν επιτρέπει να αντιστραφεί αυτή η έκφραση και να λέει: "η πολιτική υποδούλωση, το Κράτος, αναπαράγει με τη σειρά της και συντηρεί τη φτώχεια σαν προϋπόθεση για την ίδια της την ύπαρξη, έτσι για να εξαφανιστεί η φτώχεια, είναι απαραίτητο να εξαφανιστεί το Κράτος!"».<sup>15</sup> Η άρνηση της πολιτικής, λοιπόν, δεν σημαίνει για τον Bakunin αγνόηση του πολιτικού στοιχείου και γίνεσθαι ως τέτοιου, παρά μόνο πως το προλεταριάτο (το οποίο θα προεκτείναμε στη μάζα, μιας και το δυνητικό επαναστατικό υποκείμενο, όπως θα δούμε παρακάτω, δεν περιορίζεται για τον Bakunin στους μισθωτούς εργάτες) υιοθετεί καταστατικά μία αρνητική πολιτική. Ακριβώς εκεί στέκεται, κατηγορώντας τους μαρξιστές αντιπάλους του πως προσπαθούν να μετατρέψουν αυτήν τη φυσική αρνητικότητα, η οποία έχει δομηθεί πάνω σε οικονομικά θεμέλια, σε θετικό πολιτικό πρόγραμμα, καθορισμένο από μια μειοψηφία.

14 Μιχαήλ Μπακούιν, *Η Παρισινή Κομμούνια και η Ιδέα του Κράτους*, μτφρ. Jack Loumala, επιμ. Γ. Ξυλαγκράς, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, χ.χ., σσ. 40-41.

15 Ο.π., σ. 46.



Όπως βλέπουμε, τα ζητήματα της οργάνωσης της ίδιας της Διεθνούς και της οπτικής υπό την οποία αποτιμάται το κράτος είναι επί της ουσίας αξεδιάλυτα. Στον ίδιο αστερισμό εννοιών ανήκει και η έννοια της δικτατορίας του προλεταριάτου. Στην *Επισκόπηση του Κρατισμός και Αναρχία του Bakunin*, γραμμένη μεταξύ 1874 και 1875 (το ίδιο το έργο γράφτηκε το 1873), ο Marx απευθύνεται σε κάποιες από τις αιτιάσεις του Bakunin. Στη συχνά παρατιθέμενη ρητορική ερώτηση του τελευταίου «αν το κράτος τους ήταν πραγματικά λαϊκό γιατί να το καταργήσουν; Κι αφού το κράτος χρειάζεται για ν' απελευθερώσει τους εργάτες, τότε οι εργάτες δεν είναι ακόμα ελεύθεροι. Πώς τολμούν, λοιπόν, να τ' ονομάζουν Λαϊκό Κράτος;»,<sup>16</sup> απαντάει πως εφόσον το προλεταριάτο, κατά την περίοδο του αγώνα για ανατροπή της παλαιής κοινωνίας, κινείται ακόμα εντός της σφαίρας και των πολιτικών μορφών της κοινωνίας αυτής, δεν έχει ακόμη φθάσει στο σημείο της τελικής πραγμάτωσής του, σημείο στο οποίο τα μέσα αυτά θα εξαλειφθούν αφ' εαυτών. Επίσης, τονίζει το ζήτημα των υλικών συνθηκών ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την κοινωνική επανάσταση, μιας και αυτή είναι δυνατή μόνο εκεί όπου το βιομηχανικό προλεταριάτο αποτελεί τουλάχιστον ένα μεγάλο ποσοστό του πληθυσμού και κατηγορεί τον Bakunin για επαναστατικό βολονταρισμό,<sup>17</sup> μιας και ο Ρώσος περιμένει την επανάσταση να συμβεί στη Ρωσία ή σε σλαβόφωνες χώρες, στις οποίες οι συνθήκες δεν είναι ακόμα ώριμες. Τέλος, μιας και οι πολιτικές λειτουργίες θα καταργηθούν τη στιγμή της πραγμάτωσης του προλεταριάτου, η κυβερνητική

λειτουργία αυτομάτως θα καταστεί κενή περιεχομένου, η διανομή των γενικών λειτουργιών θα μετατραπεί σε διαχειριστικό ζήτημα, το οποίο δεν παράγει κυριαρχικά φαινόμενα και η εκλογή θα χάσει τον πολιτικό της χαρακτήρα.<sup>18</sup>

Αν και ο Marx διατείνεται σε αυτές τις σημειώσεις πως ο επιστημονικός σοσιαλισμός χρησιμοποιήθηκε από τον ίδιο ως όρος μόνο σε αντιπαράβολή με τον ουτοπικό σοσιαλισμό, ο οποίος προσέδενε τους ανθρώπους σε νέες πλάνες, θα σημειώναμε ότι οι απολήξεις της προσφοράς του στην πολιτική οικονομία, την ιστοριογραφία, την κοινωνιολογία και το σοσιαλιστικό ιδεώδες συγκρούονται εδώ με την ίδια τους τη συγκρότηση, καθότι το επιστημονιστικό και προμηθεϊκό στοιχείο,<sup>19</sup> συνδυασμένο με τον μαρξικό οικονομισμό, παίρνει την πρωτοκαθεδρία και οδηγεί σε έναν αντεστραμμένο ιδεαλισμό, όπου το προλεταριάτο ως θεωρητική κατασκευή, δίνει μία *ex machina* λύση στα ίδια τα προβλήματα που –θεωρείται πως– τίθενται από την ύπαρξή του.<sup>20</sup> Στην πορεία του έργου του, η ορμητικότητα του τέλους της φιλοσοφίας μετατρέπεται στην επαναστατική δύναμη του προλεταριάτου και τελικά σε μία θεωρητική κυριαρχία επί των νόμων της ιστορίας (και μια κυριαρχία επί της φύσης, η οποία είναι αδύνατον να συναρμοστεί αρμονικά με μία φιλοσοφία που θέτει την έννοια της παραγωγής στη βάση της ανθρώπινης φύσης) στους οποίους ο ίδιος έδωσε μορφή.

16 Μιχαήλ Μπακούνιν, *Κρατισμός και Αναρχία*, μτφρ. Γιάννης Γαλανόπουλος, επιμ. Νίκος Β. Αλεξίου, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1979, σ. 185. Η γενικότερη έκθεση ξεκινάει από τη σ. 181 κ.ε.

17 Όπως σημειώνει ο McLaughlin, το ζήτημα της βούλησης εμφανίζεται επειδή ο Bakunin είναι σχεπτικός ως προς τον οικονομικό ντετερμινισμό, *Mikhail Bakunin: The Philosophical Basis of his Anarchism*, Νέα Υόρκη: Algora, 2002, σ. 178.

18 Tucker, *The Marx-Engels Reader*, σσ. 542-48.

19 Επ' αυτού, βλ. και το ενδιαφέρον σημείωμα του Γιώργου Σαγκριώτη. «Η Προμηθεϊκή Αντίληψη της Απελευθέρωσης στον Marx», *Ουτοπία* 22, 1996, σσ. 69-77.

20 Και, συμπληρώνοντας σε ένα θεμελιωδέστερο επίπεδο, ο κόσμος διαμεσολαβείται αμιγώς από το (κοινωνικοποιημένο) Υποκείμενο, βλ. McLaughlin, *Mikhail Bakunin*, σ. 170. Αλλά τους φιλοσοφικούς αυτούς λογαριασμούς θα αναγκαστούμε να τους αφήσουμε εδώ ανοιχτούς.

Υπό αυτήν την οπτική γωνία, οι επικυλάξεις του Bakunin δεν μοιάζουν αθέμιτες. Οι εγκλήσεις του για την επιστημονικά θεσμισμένη νέα κοινωνία, η οποία δεν θα αποτελεί προϊόν της δράσης των ίδιων των καταπιεζόμενων, αλλά οργάνωση από «σοσιαλιστές λόγιους», οφείλονται στον φόβο του πως αυτή θα είναι «η χειρότερη από όλες τις δεσποτικές κυβερνήσεις», μιας και πέρα από την πολιτική, θα έχει στα χέρια της και την οικονομική διοίκηση.<sup>21</sup> Με άλλα λόγια, ο επιστημονισμός της νέας τεχνοκρατικής άρχουσας τάξης και το ιδεολόγημα της εκπροσώπησης του προλεταριάτου θα παρείχε μία ακόμα ισχυρότερη θεμελίωση της εξουσίας, μία δικτατορία επί του προλεταριάτου. Η κριτική του Bakunin στο επιστημονικό και τεχνικό πνεύμα, η οποία πολλάκις έχει χαρακτηριστεί ως εναντίωση στο διανοητικό εν γένει,<sup>22</sup> αγκιστρώνεται πρωτίστως σε μια έγνοια για τη χρήση της επιστήμης ως εργαλείου κυριαρχίας. Όπως αναφέρει στο *Θεός και Κράτος*: «Αυτό που κηρύσσω είναι λοιπόν, ως ένα βαθμό, η εξέγερση της ζωής ενάντια στην επιστήμη, ή μάλλον, ενάντια στη διακυβέρνηση της επιστήμης, όχι για να καταστρέψουμε την επιστήμη – αυτό θα ήταν έσχατη προδοσία ενάντια στην ανθρωπότητα – αλλά για να την ξαναβάλουμε στη θέση της, έτσι ώστε να μη μπορεί να ξαναφύγει πια από εκεί».<sup>23</sup> Στον

21 «Η Διεθνής και ο Καρλ Μαρξ», στο Μπακούιν, *Η Παρισινή Κομμούνια*, σ. 61.

22 Παρότι οπωσδήποτε οι κατηγορίες περί αντιδιανοουμενισμού δεν είναι αβάσιμες, συνδυαζόμενες μάλιστα συχνά με αντισημιτικά σχόλια και ένα αντιγερμανικό μένος (το οποίο βρίσκει το αντίστοιχό του στον ευρωκεντρισμό και τα συχνά ρατσιστικά σχόλια του Marx στην αλληλογραφία του· ενδεικτικές περιπτώσεις η Ινδία και ο Lassalle), θεωρούμε πως η συζήτηση αυτή ξεπερνάει τα όρια του παρόντος πονήματος. Ο αντιδιανοουμενισμός, άλλωστε, του Bakunin μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο στο πλαίσιο της μετα-εγγελιανής φιλοσοφίας του πράττειν που προκρίνει.

23 Μιχαήλ Μπακούιν, *Θεός και Κράτος*, μτφρ. Νίκος Β. Αλεξίου-Αντώνης Γκίκας, Αθήνα: Ελεύθερος Τύπος, 1986, σ. 70. Η αντιπαράθεση εδώ εντοπίζεται μεταξύ της ζωής ως εκδίπλωσης του πνεύματος μέσα από το πράττειν και της επιστήμης ως κυριαρχίας της θετικής εικασίας, ένα ακόμα κείμενο σημείο τριβής με τον Marx. Βλ. και McLaughlin, *Mikhail Bakunin*, σ. 52.

οικονομικό και κατ' επέκταση επιστημονιστικό συγκεντρωτισμό αντιπαραθέτει το φεντεραλιστικό στοιχείο και την ενεργητικότητα των μαζών. Όπως αναφέραμε όμως και παραπάνω, η ταυτότητα αυτών των μαζών συνιστά ένα ακόμη επίδικο στη σχέση των δύο στοχαστών.

### Υποκείμενα και Υποκείμενο

Εισερχόμενοι στο θέμα αυτό, οφείλουμε καταρχήν να επισημάνουμε πως, όπως έχουμε ήδη υπαινιχθεί, η σχέση αυτή δεν συντίθεται από ένα σύνολο θεωρητικών διαβημάτων, αποκομμένων από τις πολιτικές εξελίξεις και τη βιωμένη πραγματικότητα των Marx και Bakunin. Ένας παράγοντας που δεν πρέπει να υποτιμηθεί είναι η επίδραση του διαφορετικού περιβάλλοντος στις αναγνώσεις και τις στρατηγικές των δύο στοχαστών.<sup>24</sup> Ενώ η σκέψη και οι βλέψεις του Marx περιστρέφονταν γύρω από την κατάσταση στη Μεγάλη Βρετανία και τη Γερμανία, ο Bakunin είχε το βλέμμα του στραμμένο κυρίως προς τη Ρωσία και την Ιταλία.<sup>25</sup> Η πίστη του Marx στις αρχές της δεκαετίας του 1860 για μία επικείμενη επανάσταση στη Μεγάλη Βρετανία,<sup>26</sup> ήτοι το πιο βιομηχανικά

24 Η θέση αυτή είναι γενικεύσιμη· μα ως πολιτικο-ιστορικά συναφές και διαφωτιστικό παράδειγμα θα παραθέταμε την εννοιολόγηση της εξέλιξης στη βάση της αλληλοβοήθειας από τον έτερο θεμελιωτή του αναρχισμού Kropotkin, ο οποίος ακολουθούσε τη ρωσική ζωολογική σχολή, ενάντια στους αγγλοσάξωνες συνεχιστές του Δαρβίνου, οι οποίοι τη συνταίριαζαν με έναν νέο μαλθουσιανισμό. Αμφότεροι εμφορούντο από τους φακούς του πεδίου έρευνας στο οποίο λειτουργούσαν: ενώ οι άγγλοι πίστευαν πως η ένταση και η φυσική αφθονία των τροπικών, στους οποίους τα είδη αλλά και τα μέλη του κάθε είδους ανταγωνίζονται σκληρά για την πρωτοκαθεδρία, παρείχαν το ιδανικό περιβάλλον έρευνας, οι Ρώσοι εκτιμούσαν πως η καθαρότητα του δικού τους σιβηρικού μικροκόσμου, στον οποίο η αλληλοβοήθεια μεταξύ οργανισμών ήταν απαραίτητη για την επιβίωση ενάντια στις φυσικές συνθήκες, έδινε την πιο διαυγή εικόνα.

25 Cole, *A History of Socialist Thought*, τόμ. 2, σσ. 118-20.

26 Χαρακτηριστική ως προς τις αποτιμήσεις του είναι η εγκύκλιος που έγραψε ο Marx και

ανεπτυγμένο κράτος της περιόδου, συνάντησε τα εμπόδια της αποτυχίας των Fenians στην απόπειρα ιρλανδικής επανάστασης το 1867, την οποία ο Marx θεωρούσε προϋπόθεση της ανάληψης δράσης από το βρετανικό προλεταριάτο, και της έγκαιρης παραχώρησης δικαιωμάτων από την αγγλική κυβέρνηση στους εργάτες, μέσω της δράσης των συνδικάτων τους, η οποία καταλάγιασε τις όποιες ριζοσπαστικές τους βλέψεις – εάν αυτές είχαν ποτέ υπάρξει. Η βαρύτητα την οποία έδινε ο Marx στην αγγλική κατάσταση ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη με την επιρροή που ασκούσε στη Διεθνή, εφόσον το βασικό του όχημα ήταν το εγκατεστημένο στο Λονδίνο Γενικό Συμβούλιο, με το ιδρυθέν το 1869 γερμανικό SDAP (το οποίο, με ηγέτες τους μαρξιστές Liebknecht και Bebel, θα οδηγήσει στο SPD μέσω της ένωσης με τους λασαλιστές στο συνέδριο της Γκότα, το πρόγραμμα του οποίου θα δεχθεί τη γνωστή δριμεία κριτική

---

απευθυνόταν στην ομοσπονδία της Γενεύης, η οποία είχε περιέλθει σε μεγάλο βαθμό υπό την επιρροή του Bakunin. Αξίζει να παραθέσουμε το παρακάτω γνωστό απόσπασμα, που αφορά το ζήτημα του διαχωρισμού της θέσης του Γενικού Συμβουλίου και της εγκατάστασης ξεχωριστής αγγλικής ομοσπονδίας (μεταφράζουμε από το γαλλικό κείμενο): «An και η επαναστατική πρωτοβουλία θα προέλθει πιθανώς από τη Γαλλία, μόνο η Αγγλία μπορεί να λειτουργήσει ως μοχλός για μία σοβαρά οικονομική επανάσταση. Πρακτικά είναι η μόνη χώρα που δεν έχει πλέον μεγάλες αγροτικές μάζες και όπου η ιδιοκτησία της γης είναι συγκεντρωμένη σε λίγα χέρια. Είναι η μόνη χώρα όπου ο καπιταλιστικός τύπος, ήτοι η συνδυασμένη εργασία υπό την κυριαρχία των καπιταλιστών έχει καταλάβει σχεδόν το σύνολο της παραγωγής. Είναι η μοναδική χώρα όπου η μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού αποτελείται από μισθωτούς εργάτες. Είναι η μοναδική χώρα όπου η πάλη των τάξεων και η οργάνωση της εργατικής τάξης μέσω των συνδικάτων έχουν αποκτήσει έναν κάποιο βαθμό ωριμότητας και καθολικότητας. Λόγω της κυριαρχίας της στην παγκόσμια αγορά, είναι η μοναδική χώρα στην οποία κάθε επανάσταση στα οικονομικά δεδομένα αναπόφευκτα αντανακλάται άμεσα στον υπόλοιπο κόσμο. Ενώ είναι η χώρα στην οποία η γαιοκτημοσύνη και ο καπιταλισμός έχουν παραδοσιακά την έδρα τους, ταυτόχρονα οι υλικές συνθήκες της καταστροφής τους είναι εδώ οι πιο ώριμες. [...] Οι Άγγλοι έχουν τις υλικές προϋποθέσεις για την κοινωνική επανάσταση. Αυτά που τους λείπουν είναι το πνεύμα της γενίκευσης και το επαναστατικό πάθος. Μόνο το Γενικό Συμβούλιο μπορεί να τους τα προμηθεύσει και να επιταχύνει έτσι το πραγματικά επαναστατικό κίνημα σε αυτή τη χώρα και κατ' επέκταση παντού. [...] Η Αγγλία δεν θα έπρεπε να αντιμετωπίζεται σαν μια χώρα μεταξύ άλλων. Πρέπει να θεωρείται η μητρόπολη του κεφαλαίου.»

του Marx) να αδυνατεί νομικά να προσχωρήσει στη Διεθνή και με το γερμανικό κίνημα συνολικά να είναι βαθύτατα αναμεμιγμένο και απασχολημένο με τις ισορροπίες δύναμης εντός του ευρύτερου γερμανικού χώρου.

Από την άλλη οι προσλαμβάνουσες του Bakunin, λόγω της ρωσικής καταγωγής του και της διαμονής του στην Ιταλία και συγκεκριμένα κυρίως στη Νάπολη (1864-67) ήταν τελείως διαφορετικές: αξίζει εδώ να σημειωθεί πως η περίοδος της Ιταλίας είναι αυτή κατά την οποία οι αναρχικές του ιδέες αρχίζουν και παίρνουν μια σαφέστερη μορφή. Η απόσταση των δύο δείχνει έτσι ανούσιο να ιδωθεί ως αποκλειστικά θεωρητική, ή μάλλον η θεωρία δεν φρονούμε πως είναι θεμιτό να διαυγαστεί ως μία διαδικασία αποκομμένη από τη βιωμένη πραγματικότητα. Το πρόγραμμα του Bakunin αντιστοιχεί στις ιδιαιτερότητες χωρών δίχως ανεπτυγμένες βιομηχανικές δομές και έστω υποτυπωδώς οργανωμένα εργατικά κινήματα, και στις οποίες, κατ' επέκταση, δεν έχει καλλιεργηθεί η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου. Ο διαβόητος συνωμοτισμός του Bakunin ήταν σε συμφωνία με τις πρακτικές που ακολουθούσαν τα ριζοσπαστικά στοιχεία των χωρών αυτών: η προσπάθεια για μεταρρυθμίσεις στην τσαρική Ρωσία, λ.χ., έδειχνε παράλογη. Σημαντικό παράγοντα αποτελούσε και ο αγροτικός χαρακτήρας των χωρών αυτών, γνωστό σημείο των αντιθέσεων του με τον γερμανό φιλόσοφο. Αποτέλεσμα των παραπάνω ήταν και η στάση που κρατούσε ο καθένας τους ως προς την πιθανότητα συνεργασίας με ριζοσπάστες αστούς, με τον Marx να στηρίζει τέτοιες πρωτοβουλίες όταν διευκόλυναν το εργατικό κίνημα, ενώ ο Bakunin, αφότου αποσύρθηκε από τη Λίγκα για την Ειρήνη, κατέστη ανένδοτος, θεωρώντας πως κάθε συμβιβασμός αποδυναμώνει το επαναστατικό αίσθημα.<sup>27</sup>

Έτσι, το επαναστατικό υποκείμενο θεάται από διαφορετικές

σκοπιές: ενώ για τον Marx είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τις υλικές προϋποθέσεις του καπιταλισμού, οπότε και με την ανάπτυξη των μέσων παραγωγής (όπως είδαμε και παραπάνω), για τον Bakunin μέρη της κοινωνίας τα οποία θεωρούνται από μαρξική σκοπιά εγγενώς αντιδραστικά, δηλαδή ο αγροτικός πληθυσμός και το λούμπεν προλεταριάτο, αποτελούν εν δυνάμει φορείς ριζοσπαστικών περιεχομένων. Οι χωρικοί, ως φορείς μιας χρόνιας εξεγερσιακής παράδοσης και μέσω της «φυσικά» κομμουνιστικής τους οργάνωσης, αναλύονται κυρίως στα *Γράμματα σε έναν Γάλλο για την Παρούσα Κρίση*.<sup>28</sup> Εκεί, ο Bakunin δείχνει με ποιους τρόπους και για ποιους λόγους οι αγροτικοί πληθυσμοί πρέπει να γίνονται αντιληπτοί ως επαναστατικά υποκείμενα και πώς μπορούν οι ριζοσπάστες εργάτες να τους κερδίσουν με το μέρος τους. Παρότι μεγάλο ποσοστό του προλεταριάτου τους αντιμετωπίζει με περιφρόνηση, με αποτέλεσμα την αμοιβαία εμπάθεια, τα ένστικτά τους είναι βαθύτατα σοσιαλιστικά, καθότι εκφράζουν στην πλέον φυσική μορφή τη σύγκρουση μεταξύ εκμεταλλευτών και εκμεταλλευόμενων. Όσον αφορά το λούμπεν προλεταριάτο, το οποίο ο Bakunin χαρακτηρίζει «αφρόκρεμα του προλεταριάτου»,<sup>29</sup> προσεγγίζεται μέσω της περίπτωσης της Ιταλίας, στην οποία δεν υπάρχει η κατηγορία σχετικά εύπορων εργατών που απαντάται στις χώρες της κεντροδυτικής Ευρώπης. Το λούμπεν προλεταριάτο καθίσταται πρόσφορος φορέας ακριβώς λόγω της εξαθλίωσής του και της απόγνωσης που τη συνοδεύει, όπως και μέσω της έλλειψης συνδέσεων με την κυρίαρχη κατάσταση πραγμάτων: διέπεται από ένα καταστροφικό πάθος το οποίο είναι αναγκαία –μα όχι ικανή–

28 Βλ. Sam Dolgoff (επιμ.), *Bakunin on anarchy*, πρόλ. Paul Avrich, Νέα Υόρκη: Vintage, 1972, κυρίως σσ. 184-208.

29 Μπακούιν, *Η Παρισινή Κομμούνια και η Ιδέα του Κράτους*, σ. 59.

συνθήκη για την επανάσταση.<sup>30</sup> Τα παραπάνω δεν σημαίνουν σε καμία περίπτωση πως ο Bakunin δεν αναγνώριζε τη σημασία του προλεταριάτου των πόλεων, μα ότι δεν του παραχωρούσε την αποκλειστικότητα της επαναστατικής πρακτικής.<sup>31</sup>

### Επιλεγόμενα

Είναι προφανές πως η άντληση κάποιου οριστικού πορίσματος είναι αδύνατη το παρόν σημείωμα δύναται να ιδωθεί μόνο ως προκαταρκτική έρευνα. Αρμόζει, όμως, το να προβούμε σε κάποιες επισημάνσεις, φέροντας κατά νου τον φύσει περιορισμένο χαρακτήρα τους. Έχοντας πρόχειρα ιχνηλατήσει τις αποκλίσεις μεταξύ Marx και Bakunin, δείχνει δόκιμο το να παρατηρήσουμε τις συγκλίσεις τους. Οι τελείως διαφορετικοί τους χαρακτήρες<sup>32</sup> δεν τους εμπόδιζαν να είναι αμφότεροι ταγμένοι στον σκοπό της σοσιαλιστικής επανάστασης και στον κοινό τελικό στόχο μιας ελεύθερης, ισότιμης κοινωνίας. Ο Bakunin είχε σαφώς επηρεαστεί από τις θεωρίες του Marx και αναγνώριζε τη σημαντικότητα του ιστορικού υλισμού, αν και είδαμε πως δεν μπορούσε να ασπαστεί την «οικονομική μεταφυσική» του.<sup>33</sup> Άλλωστε και οι δύο είχαν

30 Ό.π., σ. 105-07.

31 Βλ. π.χ. Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, σ. 187, 194· Gouldner, «Marx's Last Battle», σσ. 869-73.

32 Ο Guillaume, στο βιογραφικό του σχεδιάσμα για τον ρώσο επαναστάτη, παραθέτει την εξής περιγραφή του ίδιου του Bakunin για την προσωπική του σχέση με τον Marx: «Δεν υπήρχε ποτέ ειλικρινής οικειότητα μεταξύ μας – οι ιδιοσυγγρασίες μας δεν το επέτρεπαν. Με χαρακτήριζε αισθηματικό ιδεαλιστή και είχε δίκιο· εγώ τον χαρακτήριζα φιλάρεσκο, ύπουλο και πανούργο και είχα επίσης δίκιο», στο Dolgoff, *Bakunin on anarchy*, σ. 25. Πιο πάνω, πάντως, ο Bakunin αναγνωρίζει τόσο το πνεύμα όσο και την αφοσίωση του Marx στον αγώνα του προλεταριάτου· το αντίστροφο δεν συμβαίνει στην αλληλογραφία και τις σημειώσεις του Marx.

33 Όπως τη χαρακτηρίζει ο ίδιος ο Bakunin, παρατίθεται στο McLaughlin, *Mikhail Bakunin*,



στηριχθεί σε έναν κατ' ουσίαν εγγελιανό φιλοσοφικό πυρήνα, τον οποίο όμως ο καθένας μετέστρεψε σε ένα ιδιότυπο, προσωπικό πρόγραμμα: ο μεν Marx στον ιστορικό υλισμό και την κριτική της πολιτικής οικονομίας, ο δε Bakunin σε μια αρνητική διαλεκτική της επανάστασης και σε μία, εξ αυτής απορρέουσα, φιλοσοφία της πράξης.<sup>34</sup> Εν πάση περιπτώσει, ο Bakunin μπορεί να ιδωθεί (και) ως ένας κριτικός μαρξιστής, ο οποίος εισάγει το πολιτικό και το πολιτισμικό στοιχείο στην έννοια της επανάστασης και ασκεί μια πρώιμη κριτική στον μαρξικό οικονομοκεντρισμό.<sup>35</sup>

Παρότι στα ύστερα έργα του Marx η εικόνα του κράτους πλησιάζει τις θέσεις του Bakunin,<sup>36</sup> τα προαισθήματα του Ρώσου τόσο ως προς τον ρόλο των αγροτικών πληθυσμών στα επαναστατικά γεγονότα που ακολούθησαν κατά τον επόμενο αιώνα όσο και ως προς τη φύση και την πορεία των μορφωμάτων που επικαλέστηκαν τον μαρξισμό ως θεμελιωτική φιλοσοφία αξίζει οπωσδήποτε να αποτελέσουν αντικείμενο επανεξέτασης,<sup>37</sup> με την κριτική του στους μαρξιστές πολιτικούς του αντιπάλους να προοιωνίζει τις θεωρίες της Νέας Τάξης και την κριτική της γραφειοκρατίας που έκαναν την εμφάνισή τους κατά την περίοδο του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού. Ωστόσο, θεωρούμε πως γονιμότερη της συγνής αντιπαράθεσης των δύο στοχαστών θα απέβαινε μια προσπάθεια κριτικής αποτίμησης των έργων τους, που αλληλοδιαπλέκονται σε

σημαντικό βαθμό, προς μια ευκρινέστερη κατανόηση του παρόντος, των μεθόδων δράσης και στοχασμού εντός του.

---

σ. 173.

34 Ο.π., σσ. 48-52.

35 Gouldner, «Marx's Last Battle», σ. 874.

36 Οι αποτιμήσεις τους για την Παρισινή Κομμούνια, π.χ., αναδεικνύουν πληθώρα σημείων σύμπτωσης.

37 Βλ. τον πρόλογο του Paul Avrich στο Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, σσ. xiii-xxvii.





## Πληροφορική εγγραμματοσύνη και το όνειρο της κυβερνητικής<sup>1</sup>

του Ιβάν Ίλιτς

Μετάφραση: Γιώργος Περτσάς

**Τ**ο ζήτημα του τεχνολογικού αλφαριθμητισμού μπήκε στην ατζέντα για δεύτερη χρονιά σε αυτή τη συνάντηση εκπαιδευτικών, μηχανικών και επιστημόνων. Φέτος, η θεματική είναι τεχνολογία και φαντασία.

<sup>1</sup> Ομιλία που δόθηκε στο δεύτερο Εθνικό Συνέδριο για την Επιστήμη, την Τεχνολογία και την Κοινωνία με θέμα «Τεχνολογικός Αλφαριθμητισμός», οργανωμένο από το πρόγραμμα «Επιστήμη μέσω της Επιστήμης, της Τεχνολογίας και της Κοινωνίας» του Πανεπιστημίου Pennsylvania State University, Washington D.C., Φεβρουάριος 1987. Η παρούσα μετάφραση έγινε από την αναδημοσίευση του στο Ivan Illich, *In the Mirror of the Past, Lectures and Addresses, 1978-1990*, Marion Boyars, Νέα Υόρκη, Λονδίνο: 1992, σσ. 202-207.

Όλες οι υποσημειώσεις ανήκουν στον μεταφραστή.

Ο Ιβάν Ίλιτς (1926-2002) υπήρξε συγγραφέας και δημόσιος διανοούμενος. Αρχικά άσκησε κριτική στη λογική και στους θεσμούς των βιομηχανικών κοινωνιών της ανάπτυξης. Στο στόχαστρο του βρέθηκαν η σχολική εκπαίδευση, η ενέργεια, η ιατρική, η σπάνη, οι μεταφορές. Αργότερα, προσπάθησε να θέσει υπό αμφισβήτηση τις μοντέρνες μας βεβαιότητες, τα κοινωνικά αξιώματα που οριοθετούν τον ορίζοντα των σύγχρονων κοινωνιών, συνιστώντας τα δικά τους ιστορικά αυτονόητα. Στα ελληνικά έχουν μεταφραστεί βιβλία του που τον έκαναν διεθνώς γνωστό όπως τα *Κοινωνία χωρίς Σχολεία*, *Ιατρική Νέμεση*. *Η Απαλλοτριώση της Υγείας και Ευτραπεία*.



Η φαντασία είναι ενεργή διαρκώς. Θέλω να μιλήσω για τη φαντασία κατά την διάρκεια της ημέρας, όταν οι άνθρωποι βυθίζονται μέσα στα φώτα νέον. Μόνο έμμεσα θα αναφερθώ σε αυτήν τη μικροδεξιότητα τη σχετική με τα πληκτρολόγια, τους διακόπτες και τα γραφήματα, που κάνει τον καθέναν μας να νιώθει λίγο χάκερ. Όσο χρήσιμο και αν είναι, αντιλαμβάνομαι αυτό το είδος ψευδο-αλφαριθμητισμού κυρίως ως μια συνθήκη που βοηθά να κρατάει κανείς την αίσθηση του χιούμορ του μέσα σε έναν προγραμματισμένο κόσμο. Θα αναφερθώ στη μηχανή και την κυβερνητική [cybernetic] της λογική μόνο στο βαθμό που επιφέρουν μια πνευματική κατάσταση που μοιάζει αμυδρά με όνειρο. Με ενδιαφέρει το πώς μπορεί κανείς να μείνει ξύπνιος στην εποχή των ηλεκτρονικών υπολογιστών.

Είναι χρήσιμο να διακρίνουμε τρεις τρόπους κατά τους οποίους μια τεχνική επιδρά πάνω στην ανθρώπινη κατάσταση. Τα τεχνικά μέσα μπορούν να είναι εργαλεία στα χέρια του μηχανικού. Ο μηχανικός καλείται να αντιμετωπίσει ένα πρόβλημα και γι' αυτό επιλέγει, βελτιώνει και εφαρμόζει ένα εργαλείο. Κατά δεύτερον, τα εργαλεία επιδρούν με ορισμένο τρόπο στις κοινωνικές σχέσεις. Μια κοινωνία τηλεφώνου δημιουργεί κάτι νέο, που εξακολουθεί να ονομάζεται «εμπιστοσύνη», προς τους ανθρώπους στους οποίους απευθύνεσαι, αλλά δεν αντικρίζεις. Εν τέλει, όλα τα εργαλεία τείνουν να γίνουν τα ίδια ισχυρές μεταφορές [metaphors], που επιδρούν στον νου. Κάτι τέτοιο ισχύει τόσο για το ρολόι όσο και για τον κινητήρα ή τη μηχανή τόσο για την σελίδα που γεμίζει με αλφαριθμητικά σύμβολα, όσο και για μια σειρά από δυαδικά ψηφία. Τα πρώτα δύο αποτελέσματα των εργαλείων, δηλαδή την τεχνική τους χρήση και τον αντίκτυπό τους πάνω στην κοινωνική δομή, θέλω να τα βάλω σε παρένθεση για σήμερα. Θέλω να εστιάσω στην κυβερνητική ως κυρίαρχη μεταφορά, θέλω να μιλήσω για τη δυνατότητα του ηλεκτρονικού υπολογιστή να λειτουργήσει ως μια

συσκευή νοητικού αποσυντονισμού.

Παρόλα αυτά, προτού μπω στο θέμα αυτό, θέλω να ξεκαθαρίσω ένα σημείο ακόμη: δεν αναφέρομαι σε αυτήν τη δυσοίωση εξουσία του ηλεκτρονικού υπολογιστή κατά έναν γενικό, οικουμενικής ισχύος, τρόπο. Δεν λέω τι κάνει ο ηλεκτρονικός υπολογιστής ως μεταφορά στα παιδιά στην Ιαπωνία, που μελετούν τα ιδεογράμματα *canji* για τρεις ώρες καθημερινά επί έντεκα χρόνια. Θέλω να προσανατολίσω τη συζήτησή μας στη σχέση ανάμεσα στη μεταφορά της κυβερνητικής και μια συγκεκριμένη πνευματική συνθήκη, το χαρακτηριστικά ευρωπαϊκό, δυτικό πνευματικό πεδίο, το οποίο πάνω από χίλια χρόνια έχει διαμορφωθεί από το αλφάβητο και το αλφαριθμητικό κείμενο ως κυρίαρχη μεταφορά. Προτείνω αυτόν τον περιορισμό για τρεις λόγους: πρώτον, επειδή αυτό που γνωρίζω είναι κατά κύριο λόγο ιστορία· δεύτερον, επειδή μελετώ τη λειτουργία των αλφαριθμητικών σημάνσεων, στον βαθμό που θεωρήθηκαν ως παραγωγικές αιτίες μετα-μεσαιωνικών, τυπικά ευρωπαϊκών, αδιερεύνητων αξιωμάτων· και τρίτον, επειδή θέλω να σας προσκαλέσω να συζητήσουμε τον αντίκτυπο της μεταφοράς των ηλεκτρονικών υπολογιστών όχι ως κοινωνιολογικό, αλλά ως φιλολογικό και ιστορικό φαινόμενο.

Η κλασική επιστήμη δημιουργήθηκε από ανθρώπους που κατέγραφαν τον ήχο των λέξεων μέσω των οποίων αναφέρονταν στη φύση. Δεν δημιουργήθηκε από τους Κινέζους, που για χιλιετηρίδες εξέφραζαν με γραφήματα μη ηχητικές αφαιρέσεις. Μέχρι πρόσφατα οι φυσικοί επιστήμονες ήταν, πάνω απ' όλα, εγγράμματοι άνθρωποι. Συνεπώς, η μοντέρνα επιστήμη είναι γέννημα του εγγράμματος νου, με την έννοια που ο όρος αυτός χρησιμοποιήθηκε από τον Milman Parry ή τον Walter Ong.<sup>2</sup> Η καθολική μηχανή του Tu-

<sup>2</sup> Συγγραφείς το έργο των οποίων εστίασε στις σχέσεις προφορικότητας και εγγραμματοσύνης. Στα ελληνικά κυκλοφορεί το έργο του Walter Ong *Προφορικότητα και Εγγραμματοσύνη*



ring<sup>3</sup> εμφανίζεται ως μεμονωμένη περίπτωση εντός αυτού του πνευματικού πεδίου κατά τη διάρκεια της μοιραίας χρονιάς του 1932-1933.

Προτείνω να διερευνήσουμε το πώς η μεταφορά της κυβερνητικής, όπως την πρότεινε ο Norbert Wiener,<sup>4</sup> έχει επηρεάσει την πνευματική τοπολογία του εναλφάβητου νου. Θέλω να περιγράψω τον αποσωματοποιημένο τρόπο αντίληψης που αντιστοιχεί στην αποσυντονισμένη από τους ηλεκτρονικούς υπολογιστές κατάσταση του νου, σε αντίθεση με την αντίληψη που χαρακτηρίζει τον εγγράμματο νου.

Για αυτόν τον τρόπο αντίληψης και επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων, που βρίσκονται υπό την επήρεια της μεταφοράς της κυβερνητικής, ο Maurice [sic] Berman, έχει πλάσει έναν εξαιρετικό όρο. Αποκαλεί αυτή την κατάσταση «το όνειρο της κυβερνητικής». Πολλοί από εσάς θα γνωρίζετε τον Berman από το βιβλίο του *Η Επαναμάγευση του Κόσμου*, που εκδόθηκε το 1981.<sup>5</sup> Τώρα δουλεύει πάνω σε ένα νέο βιβλίο, για το «Σώμα της Ιστορίας». Ένα άρθρο του που δημοσιεύθηκε στην Επιθεώρηση Ουμανιστικής Ψυχολογίας δίνει μια ενδιαφέρουσα πρόγνωση για το τι έπεται.

---

(Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης).

3 Alan Turing (1912-1954). Άγγλος μαθηματικός από τους θεμελιωτές της επιστήμης των υπολογιστών. Το έργο του συνεισέφερε στην ανάπτυξη της θεωρίας των αλγόριθμων και της τεχνητής νοημοσύνης. Η καθολική μηχανή Turing υπήρξε ένα από τα προπλάσματα του σύγχρονου υπολογιστή.

4 Norbert Wiener (1894-1964). Μαθηματικός στο MIT και ένας από τους θεμελιωτές της κυβερνητικής. Στα ελληνικά έχει εκδοθεί το βασικό του έργο *Κυβερνητική και Κοινωνία* (εκδόσεις Παπαζήσης).

5 Η αναφορά εδώ γίνεται στον ιστορικό και συγγραφέα Morris Berman και στο βιβλίο του *The Reenchantment of the World*, Cornell University Press, 1981.

Ο Berman επισημαίνει την εξασθένιση εκείνων των σιωπηρών βεβαιοτήτων μέσω των οποίων διαμορφώθηκε ο κλασικός εγγράμματος νους. Μας εφιστά την προσοχή σε πολλές απόπειρες να αναγνωριστούν εναλλακτικές μορφές συνείδησης και παρατήρησης. Οι περισσότερες από αυτές –με τον ένα ή τον άλλο τρόπο– τοποθετούν τον εαυτό τους κάτω από την ομπρέλα του «New Age» και, σύμφωνα με τον Berman, οι περισσότερες από αυτές έχουν ένα πράγμα από κοινού: ενθαρρύνουν τους θιασώτες τους να εγκαταλείψουν τον εαυτό τους στο όνειρο της κυβερνητικής.

Ο Berman, σε αυτό το άρθρο, φτάνει σε αυτό το συμπέρασμα εξετάζοντας έναν αριθμό Βορειοαμερικανών συγγραφέων, οι οποίοι πρόσφατα άσκησαν μεγάλη επιρροή στην κοινή γνώμη και έχουν την τάση να παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως απογοητευμένους επιστήμονες. Αναγνωρίζει την τεράστια διαφορά στη γλώσσα, στη λογική και στο στυλ ανάμεσα στον Douglas Hofstadter, τον Frank [sic] Capra<sup>6</sup> και τον Ken Wilber, τον Jeremy Rifkin ή τον Rupert Sheldrake. Σκιαγραφεί επιδέξια τους αντίστοιχους αγαπημένους τους όρους: ολογραφικά παραδείγματα, μορφογενετικά πεδία, πραγματικός χρόνος, κρυφή τάξη. Και ισχυρίζεται πειστικά ότι όλοι τους πέφτουν στην ίδια παγίδα, στην οποία κατέληξε ακόμη και ο Bateson<sup>7</sup> όταν, προς το τέλος της ζωής του, ανήγαγε το σώμα σε τμήμα μιας μονιστικής, πνευματικής διαδικασίας.

Όλοι αυτοί οι συγγραφείς από τη μία πλευρά ισχυρίζονται ότι προσφέρουν μια επιστημολογική προσέγγιση για την πραγματικό-

---

6 Η αναφορά εδώ γίνεται στον Fritjof Capra συγγραφέα του *Το Τάο και η Φυσική* (στα ελληνικά κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Βερέττας).

7 Gregory Bateson (1904-1980). Βρετανός κοινωνικός επιστήμονας το έργο του οποίου συνέβαλε σημαντικά στην ανάπτυξη της θεωρίας συστημάτων και της κυβερνητικής. Εργάστηκε κατά κύριο λόγο στην Καλιφόρνια των Η.Π.Α. Στα πιο γνωστά του έργα συγκαταλέγονται τα *Steps to An Ecology of Mind* (1972) και *Mind and Nature: A Necessary Unity* (1979).

τητα που θα μπορούσε να συνιστά μια εναλλακτική στη μηχανιστική, εμπειριστική, αξιακά ελεύθερη συνείδηση, την οποία κάθε ένας από αυτούς τους συγγραφείς αποδίδει στη «σύγχρονη επιστήμη» ή στο «επιστημονικό κατεστημένο». Στην πραγματικότητα, όμως, σύμφωνα με τον Berman, δεν κάνουν τίποτα τέτοιο. Ο κάθε ένας από αυτούς, αν και χρησιμοποιώντας διαφορετικές λέξεις, συνδέει μεταξύ τους ένα άλλο σύνολο εννοιών που συσχετίζονται με τη θεωρία της πληροφορίας και έτσι δημιουργεί ένα αμιγώς φορμαλιστικό, αφηρημένο, αποσωματοποιημένο σύστημα αναφοράς, το οποίο το ταυτίζει με ό,τι λαμβάνει χώρα μέσα στο μυαλό του. Αυτή η κατάσταση του νου, για τον Berman, αποδίδεται καλύτερα ως «το όνειρο της κυβερνητικής». Θέτει τον νου σε μια κατάσταση, έτσι ώστε να μπορεί να προσαρμοστεί σε οποιαδήποτε συνθήκη ανεξαιρέτως. Για τον Berman, το όνειρο της κυβερνητικής ωθεί τη λογική των 300 ετών μηχανιστικής επιστήμης στην πλήρη της πραγμάτωση. Εγώ θα το έθετα ως εξής: αντιπροσωπεύει μια «μοναδικότητα» [singularity], με την έννοια που μια μαύρη τρύπα συνιστά μια μοναδικότητα στον χωροχρόνο.

Ο Berman αφηγείται την ιστορία μιας φίλης του που λέγεται Susan. Με εντυπωσίασε τόσο που δεν μπορώ παρά να την αναπτύξω περαιτέρω. Η Susan διδάσκει σε λύκειο στη Βόρεια Φλόριντα. Πολλοί από τους μαθητές της έχουν υπολογιστές στο σπίτι. Όταν η Susan αναθέτει μια εργασία σε αυτούς τους μαθητές, αυτοί τρέχουν αμέσως στις μηχανές τους. Τις ταΐζουν με τις λέξεις-κλειδιά της Susan, τις βάζουν να αντλήσουν υλικό από τράπεζες δεδομένων, το δένουν όλο αυτό μαζί και το παρουσιάζουν στην καθηγήτρια τους σαν τη δική τους εργασία. Ένα μεσημέρι, ο Frank, ένας από αυτούς τους μαθητές, έμεινε με τη Susan μετά το μάθημα. Η εργασία εκείνη την εβδομάδα ήταν για την ξηρασία και την πείνα νότια της Σαχάρα. Ο Frank ήθελε να της δείξει μερικές ακόμα από τις εκτυπώσεις

του, και σε μια στιγμή η Susan τον διέκοψε. Είπε, «Frank, πες μου, τι νιώθεις για αυτό;» Ο Frank την κοίταξε αποσβολωμένος για μια στιγμή και μετά απάντησε: «Δεν καταλαβαίνω τι εννοείτε». Εκείνη τη στιγμή η άβυσσος ανάμεσα στη Susan και τον Frank γίνεται εμφανής. Ο Michel Foucault θα έκανε λόγο για ένα επιστημολογικό χάσμα. Επιτρέψτε μου να σκιαγραφήσω τον τρόπο σκέψης τους.

Για τη Susan μια δήλωση συνιστά εκφώνημα [utterance]. Πίσω από κάθε εκφώνημα υπάρχει κάποιος που εννοεί αυτό που λέει. Και περαιτέρω, η Susan δεν μπορεί να κατανοήσει οποιοδήποτε νόημα δίχως να νιώσει το πώς ενσαρκώνεται αυτό το νόημα. Όταν λέει τη φράση «απελπιστική πείνα» αισθάνεται κάτι, γεγονός το οποίο δεν συμβαίνει όταν χειρίζεται το PC. Για αυτό τον λόγο, για τη Susan, οι λέξεις που απαρτίζουν μια πρόταση είναι σαν τις σανίδες μιας γέφυρας προς τα συναισθήματα κάποιου άλλου.

Για τον Frank, οι λέξεις είναι μονάδες πληροφορίας τις οποίες δένει μεταξύ τους σε ένα μήνυμα. Αυτό που μετράει είναι η αντικειμενική τους συνοχή και η δηλωτική τους ακρίβεια, όχι οι υποκειμενικές τους συνδηλώσεις. Λειτουργεί πάνω σε αφηρημένες ιδέες και προγραμματίζει τη χρήση των δεδομένων. Η αντίληψη του είναι κλειδωμένη μέσα στο κεφάλι του. Ελέγχει ό,τι θεωρείται περιττό και θορυβώδες. Συναισθήματα και νοήματα θα προκαλούσαν ανησυχία, τρόμο και κύματα συμπόνιας, και έτσι τα διατηρεί στο χαμηλότερο επίπεδο· διατηρεί το ψύχραιμο στυλ του. Ο κειμενογράφος είναι το μοντέλο που εκφράζει τον τρόπο αντίληψης του. Συλλαμβάνει τις αισθήσεις του ως «δέχτες» και τον εαυτό του ως φορέα αντίληψης ερεθισμάτων που πηγάζουν μόνο από το εσωτερικό του σώματός του.

Η Susan (εάν την εκλάβουμε τώρα ως ιδεότυπο) είναι ως προς τον τρόπο αντίληψης της ένας ενσώματος εαυτός. Τα εκφωνήματά της αναδύονται από τη μάζα της σάρκας και του αίματος, από

το δάσος των συναισθημάτων και των νοημάτων που περικλείουν κάθε τι που έχει πει. Είναι δασκάλα, επειδή έχει πειθαρχήσει τα νοήματα και τα συναισθήματα χωρίς να τα έχει υποβιβάσει. Με επίπονες προσπάθειες έχει εκπαιδεύσει τον εσωτερικό της Descartes και τον εσωτερικό της Pascal, έτσι ώστε να επιβλέπει ο ένας τον άλλον: να ισορροπούν τον νου και το σώμα, το πνεύμα και τη σάρκα, τη λογική και το συναίσθημα.

Ο Frank είναι, για εμένα τη στιγμή αυτή, το έμβλημα της αντίθετης συνθήκης αντίληψης. Έχει αποκόψει τον εαυτό του από το έλος των συναισθημάτων. Έχει μάθει πώς να απογειώνεται, πώς να αφήνει την πυκνή ατμόσφαιρα πίσω του και να λειτουργεί σε κενό αέρος, χωρίς βαρύτητα. Αγκιστρώθηκε στον ηλεκτρονικό υπολογιστή και πιάστηκε στο δίχτυ της λειτουργικής σκέψης. Η φόρμουλα του Turing τον έχει κάνει να βλέπει το όνειρο της κυβερνητικής. Μπορεί να πετάξει πάνω από τη Σαχέλ, να δει τη διψασμένη γη, τις καμήλες που πεθαίνουν και να καταγράφει την αυξανόμενη απόγνωση και εχθρότητα. Ο νους του είναι μια κάμερα που δεν διαστρεβλώνει όσα σήματα δεν επιτρέπει να εισέλθουν στο εσωτερικό της. Θέλει η Susan να βαθμολογήσει τις λήψεις που έχει συνθέσει στη μορφή «κειμένου».

Η Susan και ο Frank είναι και οι δύο τους πρόσωπα. Είναι υπεύθυνοι για την πνευματική κατάσταση στην οποία βρίσκονται. Η Susan μπορεί να κατευθύνει τον εαυτό της ανάμεσα στη ρομαντική ευαισθησία και την κριτική διαύγεια, ανάμεσα σε αδέξιες και ευαίσθητες επιλογές συνδηλώσεων, να διαλέξει την καταγωγική γραμμή παράδοσης εκείνων των συγγραφέων στην οποία θέλει να εντάξει τις μεταφορές της. Όταν μιλά χρησιμοποιεί λέξεις που έχουν γραφτεί, ενώ το να σκέφτεται είναι για αυτήν ένας τρόπος σιωπηλής ομιλίας. Αυτή η συνεχής αναφορά στο αλφάβητο την διαφοροποιεί προς τους αναλφάβητους, άλλα εξίσου, κατά έναν

πολύ διαφορετικό τρόπο, και από τον Frank. Ο Frank, επίσης, είναι υπεύθυνος για ό,τι κάνει. Μπορεί όταν μιλά να χρησιμοποιεί τη μεταφορά της κυβερνητικής για ό,τι κάνει, σαν ένα αναλυτικό εργαλείο, του οποίου του διαφεύγουν περισσότερα από όσα τυποποιεί. Μπορεί να τη χρησιμοποιήσει σαν ένα αστείο. Όπως ο Fromm,<sup>8</sup> όταν κάνει λόγο για ψυχικά υδραυλικά, ο Frank μπορεί να πει σκατά-μπαίνουν στον υπολογιστή, σκατά-βγαίνουν από τον υπολογιστή. Αλλά μπορεί εξίσου να φανεί απρόσεκτος και να αφήσει τη μεταφορά αυτή να καταπιεί όλες τις άλλες, και τελικά να καταλήξει σε εκείνη την κατάσταση που ο Berman αποκαλεί το όνειρο της κυβερνητικής.

Καθώς οι δύο αυτές καταστάσεις του νου έρχονται αντιμέτωπες η μία με την άλλη, μπορούν να σκληρύνουν και να μετατραπούν σε ιδεολογίες. Έχω γνωρίσει αρκετές Susan για τις οποίες η εγγραμματοσύνη έχει μετατραπεί σε ιδεολογία ενάντια στην κυβερνητική. Σε κάθε αναφορά που γίνεται στους ηλεκτρονικούς υπολογιστές αντιδρούν με τον τρόπο που οι φονταμενταλιστές αντιδρούν απέναντι στον κομμουνισμό. Για αυτούς τους φονταμενταλιστές πολέμιους των ηλεκτρονικών υπολογιστών, ένα ταξίδι στη χώρα των κομπιούτερ και λίγη διασκέδαση με τις ρυθμίσεις τους αποτελεί αναγκαίο συστατικό για την πνευματική τους διαύγεια στην εποχή που ζούμε. Όσοι από εσάς σπουδάζετε τη γλώσσα των ηλεκτρονικών υπολογιστών μερικές φορές ξεχνάτε τη σπουδαιότητά της ως μέσου εξορκισμού ενάντια στο παραλυτικό ξόρκι που μπορούν να εξαπολύσουν οι ηλεκτρονικοί υπολογιστές. Αλλά γνωρίζω πολλούς Frank, οι οποίοι κάτω από αυτό το ξόρκι, έχουν μετατραπεί σε ζόμπι, έναν κίνδυνο που ο Maurice Merleau-Ponty ξεκάθαρα προέβλεψε περίπου τριάντα χρόνια πριν.

8 Erich Fromm (1900-1980). Γερμανοεβραϊός κοινωνικός ψυχολόγος και φιλόσοφος. Συνδέθηκε με τον κύκλο διανοητών της Σχολής της Φρανκφούρτης. Φίλος του Ιβάν Γλιτς.

Τότε είχε πει –και παραθέτω– ότι «η αναφορά στην κυβερνητική έχει μετατραπεί σε ιδεολογία. Σε αυτή την ιδεολογία οι ανθρώπινες δημιουργίες πηγάζουν από επεξεργασίες φυσικής πληροφορίας, οι οποίες με τη σειρά τους έχουν συλληφθεί στη βάση του μοντέλου του ανθρώπου-ως-ηλεκτρονικού υπολογιστή». Σε αυτή την κατάσταση του νου, η επιστήμη ονειροπολεί και «κατασκευάζει τον άνθρωπο και την ιστορία στη βάση μερικών αφηρημένων δεικτών» και για όσους εμπλέκονται στο ονειροπόλημα αυτό «ο άνθρωπος γίνεται πραγματικά αυτό το *manipulandum* που ο ίδιος θεωρεί ότι είναι».

Όταν προηγουμένως περιέγραφα την Susan και τον Frank να στέκονται ο ένας απέναντι στον άλλον, διαχωρισμένοι από ένα επιστημολογικό χάσμα, απέφυγα να πω ότι «αντικρίζει» [face] ο ένας τον άλλον. Για να μιλήσουμε με τα λόγια του Merleau-Ponty, το σώμα της Susan είναι το «έδαφος του αισθητού που αναδύεται με κάθε λέξη και χειρονομία», και το σώμα του Frank είναι το δίχως πρόσωπο τεχνούργημα της «πληροφοριακής μηχανής». Οι δυο τους δεν μπορούν να αντικρίσουν ο ένας τον άλλον και για να «διασυνδεθούν» [interface], ο Frank θα πρέπει να διαλέξει κάποιον άλλον του ίδιου τύπου με αυτόν.

Όταν σκέφτομαι το φως που ρίχνει η οθόνη πάνω στα μάτια του χρήστη της, όλο μου το είναι εξεγείρεται, όταν κάποιος υποστηρίζει ότι η οθόνη και το μάτι «αντικρίζουν» το ένα το άλλο. Όταν ο Merleau-Ponty έγραφε το 1959, δεν είχε επινοηθεί ένα ρήμα για να περιγράψει τι συμβαίνει εκείνη τη στιγμή. Το ρήμα αυτό δημιουργήθηκε δέκα χρόνια αργότερα από τον McLuhan, και μέσα σε ένα χρόνο «το να διασυνδέεσαι» κυριαρχούσε στην ψυχολογία, τη μηχανική, τη φωτογραφία και τη γλωσσολογία. Ελπίζω ότι η Susan είναι μια φίλη που αναζητά το πρόσωπο του Frank. Πιθανώς η Susan θεωρεί ότι ο προορισμός της έγκειται στην αναζήτηση του προσώπου του Frank.

*Σημείωση της συντακτικής επιτροπής: Θέλοντας να κάνουμε τη διάλεξη του Ι. Γλιτς που προηγήθηκε να συνομιλήσει με το παρόν, ζητήσαμε από τον μεταφραστή του κειμένου, Γ. Περτσά, και δύο ακόμη συνεργάτες του περιοδικού μας, τον Π. Μπλέτσα και τον Ν. Ιωάννου, να καταθέσουν ο καθένας από ένα μικρό σχόλιο σχετικά με τις προεκτεθείσες απόψεις του στοχαστή. Τα σχόλια τους, με τίτλο «Για την ενσώματη ύπαρξη στην ψηφιακή εποχή», «Νοητικός συντονισμός» και «Η μεταφορά παντού» αντίστοιχα, ακολουθούν στις επόμενες σελίδες.*



### Για την ενσώματη ύπαρξη στην ψηφιακή εποχή

Στο σύντομο αυτό κείμενο μιας δημόσιας ομιλίας του, ο Ιβάν Τλιτς προβληματίζεται πάνω στο ζήτημα της χρήσης των τεχνολογιών επικοινωνίας και πληροφορίας, καθώς και της σχέσης τους με την παραδοσιακή εγγραμματοσύνη των βιβλίων και των κειμένων. Αν και το ύφος της γραφής είναι απλό, και η χρήση στοιχείων αλληγορίας το κάνουν ακόμη πιο εύκολα προσβάσιμο, νομίζουμε ότι θίγει μερίκι φιλοσοφικά ζητήματα, που, εξάλλου, θα τον απασχολήσουν στο ύστερο έργο του, από τα μέσα της δεκαετίας του '80 ως τον θάνατο του.

Αφετηριακό σημείο του προβληματισμού του είναι η συμβολική επίδραση των τεχνικών μέσων στην ανθρώπινη συνείδηση και εν τέλει στην κοινωνική διαμόρφωση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Πέρα από την αμιγώς εργαλειακή-λειτουργική διάσταση των εργαλείων με τα οποία αλληλεπιδρούμε κάθε μέρα, ενδιαφέρεται για την ικανότητά τους να αναδιοργανώνουν την αντίληψη μας για τον κόσμο και τον εαυτό μας. Το ερώτημα που τον απασχολεί δεν είναι τόσο το «τι κάνουν» αυτά, αλλά κυρίως το «τι μας λένε». Η σημασιακή διάσταση των τεχνικών μέσων συγκροτεί, έτσι, ισχυρές μεταφορές ικανές να αναπροσανατολίσουν τον σημασιακό ορίζοντα της ύπαρξης, αναχαρτογραφώντας, με ένα τρόπο καταλυτικό, την πνευματική τοπολογία των ανθρώπων. Για μια τέτοιου τύπου επιρροή δεν απαιτείται η εξειδικευμένη γνώση προγραμματισμού ή η εξοικείωση με την επιστήμη των υπολογιστών, όπως ακριβώς η μεταφορά του βιβλίου, της γραφής και του κειμένου δεν προϋπέθετε τη λειτουργική γνώση γραφής και ανάγνωσης.

Το πρώτο από τα δύο σημαντικά ζητήματα τα οποία θίγει σε αυτή την παρέμβαση του είναι η διαδικασία της αποσωματοποίησης που θεωρεί ότι λαμβάνει χώρα κατά τον συσχετισμό μας με τις τεχνολογίες πληροφορίας και επικοινωνίας. Η ενσώματη εμπειρία

του εαυτού μας και του κόσμου υπονομεύεται, καθώς η αντίληψη ανασυγκροτείται μέσα από τεχνογενείς όρους αντλημένους από την κυβερνητική. Αφηρημένες κατασκευές, πλαστικές λέξεις, στατιστικές προσομοιώσεις ανακατασκευάζουν την ανθρώπινη εμπειρία ως μια ασώματη συνθήκη. Την ίδια στιγμή, διαμορφώνουν τύπους ανθρώπου, που αντιλαμβάνονται τον κόσμο ως ένα λειτουργικό περιβάλλον δεδομένων και τους ίδιους ως πομπούς και διαχειριστές μηνυμάτων, σε διαρκή επικοινωνία, και γι' αυτό σε διαρκή αναζήτηση feedback από τους αποδέκτες των μηνυμάτων αυτών. Όμως, το σώμα που υποχωρεί και περιθωριοποιείται δεν συνιστά εκείνο το υλικό που κατέχουμε και επί του οποίου μπορούμε να παρεμβαίνουμε στρατηγικά, προστάζοντας και κατευθύνοντας το από το εγκεφαλικό μας κέντρο. Αντίθετα, αποτελεί την εκ των ων ουκ άνευ συνθήκη της εγκόσμιας ύπαρξής μας, εν τέλει τον απαραίτητο όρο για την συγκρότηση των ίδιων των σημασιών και την αποφυγή της μετατροπής τους σε νοήματα ή ιδέες. Οι δύο τελευταίες κατηγορίες μοιάζουν να υπονοούν μια επεξεργασία νοητικού τύπου ή έναν άσαρκο διανοητισμό. Σκεφτόμαστε, έχουμε ιδέες τις οποίες επεξεργαζόμαστε και ύστερα επιδιώκουμε την εφαρμογή τους σε ό,τι μας περιβάλλει. Στην καλύτερη περίπτωση, τα νοήματα και οι ιδέες προσιδιάζουν σε ό,τι μπορεί να νοηθεί· στην συνείδηση ότι έχουμε ένα σώμα. Αντίθετα, οι σημασίες εκφράζουν την πληρέστερη δυνατή αντίληψή μας για τον κόσμο, που, ως κατεξοχήν ενσώματη, πηγαινει πέρα τόσο από τον διανοητισμό των ιδεών όσο και από τον αντικειμενισμό των επιστημών. Με τη σειρά τους, προσιδιάζουν στη συνείδηση ότι είμαστε το σώμα μας.

Η αποσωματοποίηση αυτή, φυσικά, δεν αποτελεί κάτι το νέο για τον μοντέρνο δυτικό πολιτισμό, και οι συνέπειες της αφορούν πολλές και κρίσιμες διαστάσεις της ύπαρξης· από την αντίληψη της πραγματικότητας και την ικανότητα απόκτησης πρακτικών

δεξιότητων έως την αίσθηση του κινδύνου και το αίσθημα ευθύνης απέναντι στον άλλο.

Αυτή η ιδιαίτερη σχέση με τον άλλο νομίζουμε ότι συνιστά και το δεύτερο σημείο πάνω στο οποίο προβληματίζεται ο Ίλιτς. Η σχέση ανάμεσα στο εγώ και στο εσύ ως εγκόσμιες και ενσώματες υπάρξεις τίθενται εν αμφιβόλω από τις νέες τεχνολογίες. Η σχέση αυτή μετατρέπεται σταδιακά σε σύνδεση και τα πρόσωπα που μέχρι τώρα συνομιλούσαν, δεν σταματούν να συνδέονται και να επικοινωνούν. Ωστόσο, όσο χιουμοριστική, διασκεδαστική και εποικοδομητική μπορεί να είναι μια τέτοια συνθήκη, δεν παύει να θέτει σημαντικά πολιτικά και ηθικά ζητήματα, που είναι αδύνατον να παρακαμφθούν. Ο συγκεκριμένος, ενσώματος άλλος που στέκεται ενώπιόν μου αποτελεί τη βάση μιας ουσιαστικής κατανόησης, που συντελείται δίχως την προβολή προκατασκευασμένων κατηγοριών ή αφηρημένων γενικεύσεων για αυτόν, πάνω σε αυτόν. Το ειλικρινές άνοιγμα σε ό,τι λέει και κάνει μπορεί, έτσι, να αποτελέσει την αφετηρία μιας αποκατάληπτης συνομιλίας, μιας γόνιμης συμφωνίας ή διαφωνίας μαζί του, καθώς και την πηγή του αισθήματος ευθύνης και ηθικής δέσμευσης απέναντί του. Ανάλογα, η ίδια η ύπαρξή του, όπως αυτή μου φανερώνεται πέρα από τις τεχνητές εικόνες και τα πληροφοριακά δεδομένα που συγκροτούν το προφίλ του, δεν είναι παρά η καλύτερη επιβεβαίωση της ίδιας μου της ύπαρξης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ανταπόκρισή του στη δική μου ενσώματη παρουσία είναι το αφιλοκερδές, απρόθετο δώρο του προς εμένα. Αυτή η πρωταρχική σχέση με διαμορφώνει ως ύπαρξη και με οδηγεί, λυτρωτικά, έξω από το δωμάτιο με τους καθρέφτες: τη φυλακή του εαυτού μου.

Γιώργος Περτσάς

### Νοητικός συντονισμός

«Θέλω να μιλήσω για τη δυνατότητα του ηλεκτρονικού υπολογιστή να λειτουργήσει ως μια συσκευή νοητικού αποσυντονισμού». Αυτές είναι οι λέξεις που χρησιμοποιεί ο Ιβάν Ίλιτς για να μας εισάγει στο περιεχόμενο της έρευνάς του. Αν σταθούμε κατά την ανάγνωση στο σημείο του αποσυντονισμού ως κατάστασης του νου, ηθελημένα και μη, γεννάται το ερώτημα: ποιος είναι ο συντονισμός που κατέληξε να αποσυντονιστεί; Αν προσπεράσουμε, με τη συνδρομή διαφόρων αφαιρέσεων, το ερώτημα αυτό, διατυπώνοντας τη σκέψη ότι, ως πάλαι ποτέ συντονισμός, μπορεί να νοηθεί η πραγματικότητα πριν από την καθιέρωση του ηλεκτρονικού υπολογιστή και του ψηφιακού δικτύου, καλούμαστε να αντεπεξέλθουμε και στο εξής ερώτημα: μήπως ο επιγενόμενος από τον Η/Υ νοητικός αποσυντονισμός έχει μια τέτοια εσωτερική συνεκτικότητα που να τον καθιστά πλήρως συντονισμένο σε μια άλλη πραγματικότητα – τη διαδικτυακή;

Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κανείς να διατυπώσει την άποψη ότι ο διαδικτυακός κόσμος είναι μια υπερ-οργανωμένη πραγματικότητα και ότι το συμμετέχον σε αυτήν υποκείμενο δεν έχει μια επιφανειακή-εξωτερική σχέση μαζί της, αλλά βυθίζεται και διαθλάται στα άπειρα των ψηφιακών κυκλωμάτων. Πληροφορείται, διαβάζει, επικοινωνεί, αγοράζει και πουλάει ψηφιακά προϊόντα, κάνει σεξ, ταξιδεύει – εκεί που όλα τα ταξίδια έχουν γίνει. Ανανεώνει, θα μπορούσε να πει κανείς, την καταστατικά και εξ αρχής υφιστάμενη προβολή του – το φάντασμά του. Γίνεται ένας διαχειριστής των καταιγιστικών πληροφοριών και κατ' επέκταση ένας διαχειριστής του εαυτού του – του avatar του. Το υποκείμενο έχει μια σχέση με το διαδίκτυο πολύ διαφορετική από αυτή που έχει με ένα κοινό εργαλείο ή με ένα απλό δημιούργημά του. Διότι το Internet δεν αποτελεί ένα απλό μέσο για την επίτευξη ενός

σκοπού. Ούτε, συνακόλουθα, το υποκείμενο προβάλλει σε αυτό δημιουργικά τον εαυτό του. Αντιθέτως, το ίδιο το υποκείμενο είναι-καθίσταται η προβολή του, το είδωλό του, με πολλαπλές εκφάνσεις, απολαμβάνοντας μια πλατφόρμα που τα προσφέρει όλα τώρα. Σε αυτή την πλατφόρμα την πρωτοκαθεδρία δεν την έχει το ίδιο το υποκείμενο αλλά η ψηφιακή του αποκρυστάλλωση. Ο Νάρκισσος δεν καθρεπτίζεται πια στη λίμνη. Ο Νάρκισσος έχει βυθιστεί σε αυτή.

Το διαδίκτυο, επομένως, είναι ένα πεδίο που διαπερνά το σύνολο των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων προσφέροντας μια άμεση πληρότητα και ικανοποίηση. Τις τελευταίες δεκαετίες έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η κοινωνία μας είναι «η κοινωνία του εφήμερου». Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε πως αυτή η προσωρινότητα βρήκε τη μετάφρασή της στην ταχύτητα μετάδοσης της πληροφορίας και στο επικοινωνιακό όργιο της ψηφιακής πραγματικότητας. Η ακατάπαυστη αναπαραγωγή πληροφοριών, η ταχύτητα διάδοσής τους και το «καρφίτσωμα» τους στο ψηφιακό διηνεκές –το «uploading»– δημιουργούν μία έκσταση του παρόντος. Τα πάντα ανασύρονται και αποτελούν ανά πάσα στιγμή μια παράσταση με σημείο αναφοράς το παρόν. Πρόκειται για μια τεχνική αποκρυστάλλωση του ίχνους που αφήνει η γκρίζα ζώνη. Ενώ εκτός του ψηφιακού κόσμου το παρόν μπορεί να ανευρεθεί μόνο όταν αποσύρεται, στο ψηφιακό στερέωμα η στιγμή πρώτα απαθανατίζεται και μετά βιώνεται (ως απαθανάτισιμη). Και όλα αυτά προσφέρουν απλόχερα μια τόσο εφήμερη συναισθηματική πληρότητα, που ο καθένας μπορεί μέσα σε κλάσματα δευτερολέπτου να περάσει από την εικόνα ενός πνιγμένου προσφυγόπουλου σε αυτή ενός μπέργκερ με δέκα μπιφτέκια. Αυτό, άραγε, αξιολογείται ηθικά;

Οι λέξεις (νιώθω, σκούντημα, μιλάω, φίλοι, συμβάν, γεγονός,

ιστορία, αλήθεια, φέμα, θάνατος...) ως σημαίνοντα εκκενώνονται για να αποκτήσουν τελείως διαφορετικά σημαίνόμενα με αναφορά σε ένα άλλο πεδίο: αυτό της ψηφιακής πραγματικότητας. Η μετάφραση ανέκαθεν είχε τις προβληματικές της...

Κυρία Susan, «Δεν καταλαβαίνω τι εννοείτε».

Αλήθεια, κυρία Susan, ποια πραγματικότητα είναι πιο πραγματική;

Παναγιώτης Μπλέτσας

### Η μεταφορά παντού

Ενώ το πρόγραμμα του πανεπιστημίου στο οποίο εντάσσεται η ομιλία του Ιβάν Ίλιτς ονομάζεται «Επιστήμη μέσω της Επιστήμης...», ο ίδιος αναρωτιέται για τη μεταφορά της κυβερνητικής. Θα μπορούσε ο τίτλος του προγράμματος να είναι «επιστήμη με επιστήμη...», όπως σήμερα θα λέγαμε σινεμά με σινεμά ή χορός με χορό. Ο κάθε τομέας της τέχνης, ήδη από εκείνη την εποχή, γίνεται πληροφορία και μεταφορά της πληροφορίας ή γίνεται εργαλείο για μεταφορά.

Τριάντα χρόνια μετά από αυτή την ομιλία, εποπτεύουμε τον διάλογο Susan-Frank με μεγαλύτερη ευκολία: Μπορεί ο Frank να μην καταλαβαίνει τι εννοεί η Susan όταν τον ρωτάει τι νιώθει για την πληροφορία του, όμως είναι πολύ πιθανό η ερώτησή της –ίσως και η ίδια η Susan– να εμπεριέχεται στο ευρύτατο πλάνο πληροφοριών του. Τα συναισθήματα του Frank πλέον θα μπορούν να προκληθούν περισσότερο από τη χρήση της πληροφορίας παρά από την ίδια την πληροφορία.

Σήμερα έχουμε ιντερνετικές κοινότητες που βασίζονται στη σωματοποιημένη σχέση. Κοινότητες ανθρώπων με σωματική, πνευματική, και παραγωγική δραστηριότητα, ανοιχτές, διάτρητες,



οι οποίες συγκροτούνται στη βάση ενός νοηματικού περιεχομένου. Έχουμε ενσυνείδητη θέσμιση, προϊόν φανταστικής δημιουργίας, μέσα στην καρδιά ενός πολιτισμού του κομπιούτερ.

Θα πρέπει σε αυτόν τον σύντομο διάλογό μας με τον διανοητή του παρελθόντος να δεχτούμε πως μετά τον Frank η πληροφορία δεν μπορεί από μόνη της να προκαλέσει τα συναισθήματα που απορρέουν από τις αξίες μας ή και κανένα συναίσθημα. Μπορεί όμως να προκαλέσει συναισθήματα αν ενταχθεί σε ένα ανοιχτό νοηματικό πλαίσιο· συναισθήματα διαφορετικά από αυτά της εποχής της Susan, προερχόμενα όμως από νέα νοήματα και νέες σημασίες.

Αυτή η καινούρια μεταφορά όσο πιο κοντά βρίσκεται στη ριζική φαντασία τόσο μεγαλύτερο ενδιαφέρον αποκτά.

Το «όνειρο της κυβερνητικής» είναι η υποψία των ανθρώπων του 1980 για τις διαπιστώσεις του σήμερα, όπου η μεταφορά γίνεται η κυρίως γλώσσα. Θα μπορούσαμε να πούμε πως αυτή η νέα γλώσσα γεννιέται μαζί με το κομπιούτερ, παίρνοντας υπόψη μας την αναφορά του Bergman στην ομιλία του Ίλιτς για την πλήρη πραγμάτωση της λογικής των 300 ετών μηχανιστικής επιστήμης. Αυτή όμως που δημιουργεί τη μεταφορά, αυτή που δημιουργεί τη νέα γλώσσα, δεν είναι άλλη από τη φαντασία, η οποία ποτέ δεν υποχώρησε μπροστά στην επέλαση του τεχνολογικού πολιτισμού των κομπιούτερ και του ίντερνετ. Αντίθετα χορεύει πάνω στα μπιτ-άστρα του νέου μπιτ-αστρόκοσμου!

**Νίκος Ιωάννου**





## Η πολιτική ποιμαντική του Facebook

του Αλέξανδρου Σχισμένου

Ο Αλέξανδρος Σχισμένος είναι υποψήφιος διδάκτορας φιλοσοφίας της επιστήμης στο Πανεπιστήμιο των Ιωαννίνων. Το τελευταίο του βιβλίο, *Το τέλος της εθνικής πολιτικής*, γραμμένο μαζί με τον Νίκο Ιωάννου, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Εξάρχεια.



Ένα σύννεφο πλανιέται πάνω  
από τον κόσμο, το cloud του  
Internet.

Όταν τον Φεβρουάριο του 1848 δημοσιεύτηκε το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* των Κ. Marx και Fr. Engels, το εργατικό κίνημα, ιδίως στην Αγγλία, όπου τυπώθηκε το εμπρηστικό βιβλιαράκι, είχε ήδη πίσω του δεκαετίες αγώνων και αυτο-οργανωμένων δημοκρατικών δομών αυτομόρφωσης και δράσης.

Οι δύο ριζοσπάστες συγγραφείς έβλεπαν σχεδόν το «φάντασμα» που πλανιόταν πάνω από την Ευρώπη στις κινήσεις των λαών, την άνοδο της αμφισβήτησης και την εξεγερτική δυναμική που, τον ίδιο κιόλας χρόνο, το 1848, γέννησε το επαναστατικό κύμα που ονομάστηκε «Η άνοιξη των λαών» και κλυδώνισε το ευρωπαϊκό οικοδόμημα. Το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* δεν δημιούργησε αυτή την κίνηση, αλλά υπήρξε κομμάτι αυτής της κίνησης, μία προσπάθεια να ενσωματωθούν οι νέες φαντασιακές σημασίες σε ένα καινούργιο κανονιστικό σχήμα, υπό τη μορφή μιας «επιστημονικής» φιλοσοφίας της Ιστορίας, που να δίνει μεσσιανική φόρτιση και ικανότητα πρόβλεψης στην περιγραφική των κοινωνικών δυναμικών της εποχής. Όπως, εξάλλου, έγραφε ο Carl Von Clausewitz «τα πολεμικά εγχειρίδια ήρθαν πάντοτε πολύ αργά και σε όλες τις εποχές αποτέλεσαν νεκρή εκζήτηση».<sup>1</sup> Ισχύει όμως το ίδιο και για τα πολιτικά μανιφέστα;

Αν πάρουμε ως αρχετυπικό παράδειγμα το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, μπορούμε να δούμε πως λειτούργησε όχι σαν απεικόνιση, αλλά σαν κάτοπτρο, όπου η δράση των υπαρκτών κοινωνικών κινήσεων διαθλάστηκε μέσα από τον φακό της θεωρίας για να προβληθεί στον χρονικό ορίζοντα της Ιστορίας και, πέραν αυτού, στον υπερβατικό ορίζοντα της νομοτελειακής αιωνιότητας. Σε αυτόν τον υπερβατικό έσχατο, και ακίνητο, ορίζοντα, στο πεδίο δηλαδή των «νόμων της Ιστορίας», θεμελιώνει την κανονιστικότητά

της η περιγραφή, καθώς σε αυτόν παραπέμπει και από αυτόν αντλεί την βεβαιότητα της αναγωγιμότητας της ανθρώπινης πράξης σε υπερανθρώπινους καθορισμούς. Κατ' αυτό τον τρόπο, το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* έγινε το ίδιο αρχή εσομένων, αρχή πολιτικής δυναμικής, αρχή μίας νέας χρονικοϊστορικής αλυσίδας κινήτρων, προθέσεων και σχεδιασμών που δεν μπορούν να κατανοηθούν δίχως αναφορά στο ίδιο. Πριν το *Κεφάλαιο* και προεικάζοντας το *Κεφάλαιο*, το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* απέκτησε, με τις συνεχείς αναθεωρήσεις του ιστορικού παρελθόντος που επιβλήθηκαν από την προφητική ισχύ που διακήρυττε έναντι του μέλλοντος, την παραλυτική δυναμική ενός ιερού κειμένου.

Τον Φεβρουάριο του 2017, ένα άλλο μανιφέστο κυκλοφόρησε, που εκ πρώτης όψεως μοιάζει να μην έχει καμία σχέση με το παλαιό μαρξικό έγγραφο. Ήταν το *Μανιφέστο του Facebook*, συντεταγμένο από τον ιδρυτή του κυρίαρχου μέσου κοινωνικής δικτύωσης, τον νεαρό πολυεκατομμυριούχο Mark Zuckerberg. Αντίθετα από το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, το μανιφέστο του Μάρκου (ας το ονομάσουμε έτσι, όπως και το Ευαγγέλιο) δεν είχε πρόβλημα διακίνησης και τυπογραφικά έξοδα. Δεν απευθύνθηκε μονάχα στο εργαζόμενο κομμάτι της κοινωνίας, ή σε κάποια τοπική/περιφερειακή κοινωνία, αλλά απευθείας στο σύνολο της ανθρωπότητας. Δεν είχε περιορισμό ανάγνωσης ούτε αναπαραγωγής, αφού δόθηκε άμεσα σε 1,9 δισεκατομμύρια άτομα/χρήστες του μέσου. Δεν απειλεί τις κυρίαρχες ελίτ ή την καθεστηκία τάξη, τουλάχιστον ρητά. Δεν βγαίνει από τους δρόμους και τα καφενεία του λαού, ούτε επιστρέφει στους δρόμους και τα καφενεία του λαού, αλλά από την υψηλότερη κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας, κάποιο ρετιρέ του Μανχάτταν. Δεν πρόκειται να απαγορευτεί, και μάλλον, ούτε πρόκειται να μεταβολιστεί σε ιερό κείμενο.

Και όμως, στην ουσία του εμφορείται από παρόμοια κίνητρα,

<sup>1</sup> Carl Von Clausewitz, *Vom Krieg*, III, *Strategie*, σ. 72, όπως παρατίθεται από τον Π. Κονδύλη στο *Θεωρία του Πολέμου, Πρόλογος*, §5, Αθήνα: Θεμέλιο, 2004.

δηλαδή την επιβολή ενός κανονιστικού σχήματος σε μία πολυποίκιλη και καινούργια κοινωνική κίνηση, προκειμένου αυτή να σχηματοποιηθεί και να αποκτήσει μία ιδιαίτερη πολιτική εργαλειοκότητα. Όπως και το Κομμουνιστικό Μανιφέστο, χρησιμοποιεί την περιγραφική με κανονιστικούς όρους και παραπέμπει αυτή την κανονιστικότητα στην αναγκαιότητα, όπως αυτή προβάλλεται στο μέλλον. Όπως και το Κομμουνιστικό Μανιφέστο, φιλοδοξεί, μέσω της ρυθμιστικής κανονιστικότητας ενός συνειδητού σχεδιασμού, να γίνει αρχή διαδικασιών, να επηρεάσει ενεργητικά την δυναμική των κοινωνικών σχέσεων. Και να μετατρέψει, για να το πούμε σχηματικά, το κοινωνικό κεφάλαιο των ενεργών ατόμων σε πολιτικό κεφάλαιο του συλλογικού οργανισμού, στην περίπτωση μας, του Facebook.

Αξίζει άραγε να πάρουμε στα σοβαρά μια τέτοια κίνηση, ανάλογα προς το κομμουνιστικό κίνημα του 19<sup>ου</sup> αιώνα; Ο Zuckerberg δεν είναι Marx, ούτε Engels, και το Facebook δεν είναι κίνημα, ωστόσο τα ψηφιακά μέσα πράγματι απέδειξαν και αποδεικνύουν κάθε μέρα, από την παγκόσμια κρίση του 2008 και δώθε, ότι συγκεντρώνουν δυσθεώρητη πολιτική επιρροή. Ο νυν πρόεδρος των Η.Π.Α., D. J. Trump, δήλωσε, στις 16 Μαρτίου 2017, ότι «αν δεν υπήρχε το Twitter, δεν θα είχε εκλεγεί» και είναι εξίσου πιθανόν το ίδιο μέσο κοινωνικής δικτύωσης να φέρει και την πτώση του.

Πέραν όμως του γελοίου του προσώπου, η ομολογία πως το υψηλότερο διαθέσιμο πολιτικό γραφείο παγκοσμίως μπορεί να αλωθεί από μία σειρά ανοησίες σε 140 χαρακτήρες, αποτελεί μία διαπίστωση με τεράστιες συνέπειες. Οι παραδοσιακοί πολιτικοί μηχανισμοί διαχείρισης της εξουσίας ήταν οι τελευταίοι που κατάλαβαν, μετά την εκλογή Trump και εν μέσω του σφοδρότερου κυβερνοπολέμου, στο πλαίσιο του οποίου οι θεσμοί των Η.Π.Α. δέχονται διαρκή πλήγματα μέσω αλλεπάλληλων υποκλοπών, διαρροών και αποκαλύψεων, την καινούργια εποχή

στην οποία ζούμε, την εποχή της ψηφιακής ανθρωπότητας. Εμείς το διαπιστώσαμε ήδη από τον Δεκέμβρη του 2008, όταν οι εξεγερμένοι μαθητές επικοινωνούσαν μέσω SMS, αλλά ολόκληρος ο κόσμος το βίωσε το 2011, με το παγκόσμιο κίνημα Occupy και την Αραβική Άνοιξη, που υπήρξαν κοινωνικές εκρήξεις που πυροδοτήθηκαν αρχικά στον κυβερνοκόσμο του Internet. Αυτό που ονομάσαμε *οντολογική επανάσταση*,<sup>2</sup> η δημιουργία ενός νέου οντολογικού πεδίου ανάκλασης και αναδημιουργίας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών αλλά και μίας νέας αναδημιουργίας της ιδιοεικόνας του ατόμου και συγκρότησης ανεδαφικών κοινοτήτων, διαρκώς επεκτείνεται. Ο ψηφιακός κόσμος διαστέλλεται σε όλα τα πεδία του κοινωνικού, με τις ρίζες του στην ατομική πράξη και την διάχυσή του στην οιονεί οικουμενικότητα του παγκόσμιου ιστού και διαμορφώνει μία εικονική σφαίρα του κοινωνικού, σαν ψηφιακό μάγμα εικονοποιημένων σημασιών που συνδέεται με το πραγματικό κοινωνικό μέσω της πληροφοριακής μεταδοσιμότητας και συνδεσιμότητας, δηλαδή κατά τον τρόπο της επισήμανσης.

Καθώς οι παραδοσιακές φόρμες πολιτικής αντιπροσώπευσης και κοινωνικής συνταύτισης καταρρέουν, νέα πεδία του κοινωνικού φαντασιακού αναδύονται, τα οποία, υπό το σχήμα της κινηματογραφικής νοσταλγίας<sup>3</sup> συγκροτούνται με αναφορά όχι στην κοινωνική πραγματικότητα, αλλά στην κοινωνική αναπαράσταση, που διαθέτει απόλυτα ρευστούς και σχετικούς όρους αλήθειας, όπου η διαψευσιμότητα δεν αποτελεί όρο εγκυρότητας, καθώς ο χρόνος διάδοσης συστέλλεται τόσο, ώστε κάθε ανεξάρτητη πληροφορία να μετατρέπεται σε οιονεί αδιαφοροποίητο στοιχείο

2 Αλέξανδρος Σχισμένοσ και Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη*, Αθήνα: Εξάρχεια, 2014.

3 Αλέξανδρος Σχισμένοσ και Νίκος Ιωάννου, *Το τέλος της εθνικής πολιτικής*, Αθήνα: Εξάρχεια, 2016.

μίας συνεχούς πληροφοριακής ροής. Όχι μόνο συστέλλεται ο χρόνος αλλά διαστέλλεται επ' άπειρον ο χώρος διάχυσης της πληροφορίας, καθώς δίνεται η δυνατότητα της παγκόσμιας στιγμιαίας διασποράς.

Η μεταφυσική του Χώρου στο Διαδίκτυο συνίσταται στο ότι αυτός ο χώρος παρουσιάζεται ως άπειρος, καθώς διαστέλλεται οργανικά εκ των έσω, ανάλογα προς την διαρκή δημιουργία ιστοσελίδων, αλλά συνάμα είναι και χώρος *δίχως έκταση, δίχως αποστάσεις*. Έχουμε τη διπλή επινόηση ενός *χωροποιημένου χρόνου*, όπου το εικονικό παρελθόν είναι διαρκώς παρόν (άρα υπόκειται σε διαρκή μετατροπή, σαν αντικείμενο ενός ταυτόχρονου χώρου) και ενός *χρονοποιημένου χώρου*, όπου η έκταση και η απόσταση απουσιάζει, και όλα μετρώνται σε χρονικές μονάδες, που συνυφαίνονται στον διαδικτυακό κυβερνοχώρο.

Η παγκόσμια χρονικότητα που διαμορφώνεται μέσα και μέσω του Διαδικτύου (πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, όσον αφορά το Internet, μέσα=μέσω) είναι συνάμα συγχρονική και διαχρονική, αλλά όχι σε συναρμογή με τον κοινωνικό χρόνο, που είναι ουσιαδώς *τοπικός*, μα υπερκαλύπτοντας και υπερβαίνοντας τον τοπικό κοινωνικό χρόνο του παραδοσιακού παρελθόντος, του φευγαλέου παρόντος και του προσδοκώμενου μέλλοντος, προς μία κοινωνικοϊστορική παροντικότητα, όπου το παρελθόν και το μέλλον παρουσιάζονται αντεστραμμένα, το παρελθόν ως οιονεί αναδημιουργία και το μέλλον ως τετελεσμένη πράξη. Η άμεση προσβασιμότητα σε αυτόν τον ιδεατό και χωροποιημένο ψηφιακό χρόνο, ισοπεδώνει τα μέσα διάδοσης της πληροφορίας και ισοπεδώνει το σημασιακό φορτίο κάθε πληροφορίας μέσα σε ένα συνεχές, όπου σύνολα πληροφοριών μετατρέπονται σε συλλογικές ψευδοαφηγήσεις και όπου είναι η ποσότητα των πληροφοριών που συγκροτεί εν τέλει, μία ποιότητα νοήματος, όσο παράλογο και αν είναι αυτό. Οι θεμελιώδεις ιδιότητες του Internet, η ταχύτητα

και η συμπύκνωση, εκφράζουν ακριβώς αυτή την άπειρη διαστολή μέσω της συστολής, που καθιστά κάθε ανεξάρτητη σημασία κόμβο απροσδιόριστων και συχνά αντιφατικών, σημασιακών ακολουθιών και παραπομπών, αναδεικνύοντας τις πιθανές συσχετίσεις ως το πραγματικό νόημα της κάθε σημασίας, η οποία, απομονωμένη, βρίσκεται απονενοημένη.

Χωρίς ένα αδιαμφισβήτητο κριτήριο εγκυρότητας των σημασιών, το οποίο στον μη-ψηφιακό κόσμο προσφέρεται, εσχάτως και τουλάχιστον, από την κοινωνική πραγματικότητα και τα υπαρκτά όρια που τίθενται από την κοινωνία ως «αντικειμενικός» (με την έννοια ότι υπερβαίνει τις υποκειμενικότητες) κόσμος και από τον ίδιο τον «αντικειμενικό» κόσμο ως εξωκοινωνική φύση, ως μοναδικό κριτήριο εγκυρότητας απομένει η δημοφιλία και μοναδική στρατηγική επαλήθευσης ο βολονταρισμός.

Ταυτόχρονα, κάθε περιθωριακός λόγος, είτε ανατρεπτικός, είτε σκοταδιστικός, βρίσκεται πλέον στο ίδιο επίπεδο με τον κυρίαρχο, έτσι ώστε κάθε άτομο ή ομάδα διασποράς πληροφοριών να έχει, θεωρητικά τουλάχιστον, το ίδιο εν δυνάμει κοινό, δηλαδή το σύνολο της ψηφιακής ανθρωπότητας. Δίχως να απαιτείται κάποια απόδειξη κύρους, το κύρος αποκτάται και χάνεται μέσω της ίδιας της πληροφορίας, αντίθετα προς ό,τι συνέβαινε όταν η διάδοση της πληροφορίας εξαρτιόταν από το διαθέσιμο κύρος του προσώπου ή της ομάδας. Νέα διαθέσιμα εργαλεία χρηματοδότησης, όπως το crowdfunding προσφέρουν, στην «ορατή» δημόσια επιφάνεια του Διαδικτύου, διεξόδους πραγμάτωσης για σχέδια και projects που δεν θα μπορούσαν να έχουν καμία ελπίδα. Αυτή η ορατή, δημόσια επιφάνεια είναι συνάμα απεριόριστη ως προς το εύρος, αλλά περιορισμένη, ως ένα ορατό τμήμα του όλου Διαδικτύου, κάτω από το οποίο βρίσκονται οι αόρατες στο ευρύ κοινό περιοχές του Deep Web και του Dark Web, τα πεδία των παράνομων συναλλαγών και



ανταλλαγών.

Αυτό προσφέρει την δυνατότητα της άμεσης διασποράς των «ψευδών ειδήσεων», ή fake news, και πολλαπλασιάζει την ισχύ τους ανάλογα προς την φθορά των παραδοσιακών σημασιών. Όπως θα έπρεπε να περιμένουμε, σύντομα ο ψηφιακός χρόνος των πληροφοριών υπέταξε τον πολιτικό χρόνο των αποφάσεων στον άμεσο και στιγμιαίο ρυθμό του, καθώς η πληροφορία αποτελεί φορέα εξουσίας. Όμως τώρα, δεν είναι η σωστή ή εξακριβωμένη πληροφορία που θα επιτρέψει στην εξουσία να σχεδιάσει το μέλλον, ούτε είναι η διαστρεβλωμένη πληροφορία των επίσημων μηχανισμών προπαγάνδας που θα επιτρέψει στην εξουσία να χειραγωγήσει το παρόν, αλλά η ίδια η πληροφορία ως εξουσία, η ίδια η πληροφορία ως μηχανισμός ρύθμισης ή απορρύθμισης, η οποία διαχέεται από όλα τα σημεία του ορίζοντα προς όλα, ανατρέποντας το παρελθόν και απορρυθμίζοντας το μέλλον. Δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία η αντιστοίχιση της πληροφορίας με κάποια εξωτερική πραγματικότητα, αν η πληροφορία μπορεί να διαμορφώνει πραγματικότητες, πλάθοντας εναλλακτικές χρονικότητες και αφηγήσεις.

Όπως γνωρίζουμε, η κοινωνικοϊστορική χρονικότητα είναι πάντοτε ανοιχτή σε ερμηνείες, αφού η κοινωνία είναι ήδη το πεδίο κάθε ερμηνείας, και αυτό καθιστά το παρελθόν τόσο εύθραυστο όσο και το μέλλον, υπό την σιδηρά πραγματικότητα του παρόντος. Όταν όμως οι σημασίες του παρόντος αποδεσμεύονται από την υποχρέωση να λογοδοτήσουν στο παρελθόν, απαιτείται εξαιρετική κοινωνική δημοκρατική παιδεία προκειμένου να μην εγκαταλειφθεί η υποχρέωση να λογοδοτήσουν στο μέλλον.

Στο Internet των social media, ο χρόνος, αν μετρηθεί ως ρους πληροφοριών, δεν αποκρυσταλλώνεται ποτέ σε ένα απρόσιτο παρελθόν, αντιθέτως το παρελθόν είναι διαρκώς παρόν, τόσο, ώστε

το Facebook εισήγαγε πρόσφατα μία λειτουργία «κληρονομικής διαφύλαξης» των προφίλ των νεκρών από φίλους και συγγενείς. Δηλαδή, κάθε χρήστης μπορεί να ορίσει τον διαχειριστή της σελίδας του όταν αποβιώσει και, αν αυτή η μόδα επεκταθεί, στο άμεσο μέλλον, κάθε χρήστης θα διαχειρίζεται, εκτός του δικού του, ζώντος προφίλ, και τα προφίλ των νεκρών του, ώστε κάθε χρήστης θα γίνει ο ίδιος μία τράπεζα μνήμης, ένα σύννεφο απονεκρωμένων avatar γύρω από έναν ζωντανό χρήστη/αστέρα. Ταυτόχρονα όμως, αυτός ο χρήστης/αστήρ, φύλακας και κληρονόμος, στο μέλλον, μίας ολόκληρης κοινότητας ψηφιακών προγόνων, θα δει την ψηφιακή του ισχύ να πολλαπλασιάζεται ανάλογα, καθώς θα είναι θεματοφύλακας της πλέον διαρκούς μνήμης που επινόησε ο άνθρωπος, του ψηφιακού προφίλ. Το οποίο, καθώς συντίθεται από θραύσματα της ιδιοεικόνας του χρήστη και της διάδρασης/επικοινωνίας του προς άλλους χρήστες, αποτελεί ήδη μία κατάθεση εαυτού και μία απόκρυψη εαυτού, μία επινόηση εαυτού, που ωστόσο δεν περιορίζεται από την υλικότητα του σώματος και την σωματικότητα του συναισθήματος.

Οι μεγάλες εταιρείες των δισεκατομμυρίων, που είναι τα social media, εξορύσσουν ένα νέο είδος κεφαλαίου, που είναι οι ίδιοι οι χρήστες. Το Facebook, για το οποίο θα μιλήσουμε πιο συγκεκριμένα, έχει μία τεράστια κεφαλαιακή αξία, που όμως δεν εξαρτάται από την παραγωγή κάποιου προϊόντος ή την συμμετοχή σε κάποια επένδυση, αλλά από την άμεση δραστηριότητα των χρηστών του. Η αξία χρήσης είναι αξία ανταλλαγής σε αυτό το πεδίο και η αξία κατοχής δεν υπάρχει, παρά μόνο στην μετοχική της μορφή ως εταιρείας, αλλά όχι ενσωματωμένη στο προϊόν. Προϊόν είναι η ίδια η επικοινωνία, προϊόν είναι ο ίδιος ο χρήστης, δηλαδή κεφάλαιο είναι ουσιαστικά ο διυποκειμενικός χρόνος. Αυτό το κεφάλαιο είναι κερδοφόρο εγγενώς, καθώς η υπεραξία

του παράγεται ως καθαρή αξία και όχι ως εκμετάλλευση της υπερεργασίας, δηλαδή εκμετάλλευση του εργασιμου μέρους του ατομικού χρόνου, αλλά ως εκμετάλλευση της αναψυχής, δηλαδή εκμετάλλευση του «ελεύθερου» μέρους του ατομικού χρόνου. Αν όλοι οι χρήστες αποφάσιζαν να απέχουν από το μέσο, το Facebook θα κατέρρεε αυτοστιγμεί, μαζί με την αξία του. Η ικανότητα του μέσου να παράγει κέρδος ισούται με την ικανότητα του μέσου να παράγει επικοινωνία, δηλαδή με την ικανότητα του μέσου να διαμορφώνεται ως κοινότητα, ικανότητα που εξαρτάται από τον κάθε χρήστη ατομικά, τη στιγμή που οι κοινότητες του Internet είναι κοινότητες ανεδαφικές και κοινότητες υποκειμενικής ταύτισης, δηλαδή εύθραυστες. Εδώ η φαντασιακή κοινότητα δεν μπορεί να ενσωματώσει πλήρως το άτομο, καθώς δεν συνδέεται με το πραγματικό άτομο, αλλά με την ψηφιακή προβολή του ατόμου, με την ιδεατή του αυτοεικόνα, με την ψυχική αυτοσυνείδηση του κάθε υποκειμένου. Αυτό καθιστά κάθε φαντασιακή ψηφιακή κοινότητα εύθραυστη μεν, αλλά με ισχυρότατες δυναμικές διεϊσδυσης, αφού ριζώνει στον ιδιωτικό χώρο και προβάλλεται στον δημόσιο, χωρίς όμως να απαιτεί την προσωπική διακινδύνευση που απαιτεί κάθε σωματική συμμετοχή στον πραγματικό δημόσιο χώρο. Το άτομο διακινδυνεύει στο Internet δίχως να αντιλαμβάνεται σωματικά τον κίνδυνο, σε ένα περιβάλλον που δεν συναρτάται με την αμεσότητα της σωματικής ύπαρξης, αλλά περιλαμβάνει τον αδιανόητο κίνδυνο της αμεσότητας της ψηφιακής ύπαρξης, που είναι αμεσότητα χρονική και ψυχολογική.

Στο Facebook όλα καταγράφονται, στην κατά πρόσωπον συνομιλία όχι. Κι όμως οι χρήστες εμπλέκονται πολύ πιο εύκολα σε παρεξηγήσεις, πομπώδεις απόψεις και εξυβρίσεις, από ό,τι θα έκαναν σε μια καθημερινή αδιαμεσολάβητη επικοινωνία. Φαίνεται πως οι άνθρωποι δεν νοιάζονται τόσο για τη μνήμη όσο για την

κατ' αίσθησιν αντίληψη ή πως το ένστικτο του κινδύνου είναι πρωτίστως σωματικό ή εν τέλει πως ντρεπόμαστε περισσότερο την όψη του άλλου παρά την όψη του εαυτού μας στον καθρέφτη της οθόνης. Έτσι, η ασώματη επικοινωνία δρα ως υπόμνηση της σωματικότητας του υποκειμένου.

Ας επιστρέψουμε στο μανιφέστο του «Αποστόλου Μάρκου», για το οποίο δεν έγινε αρκετός λόγος στα εγχώρια δημόσια μέσα, αλλά σχολιάστηκε εκτεταμένα στο εξωτερικό, ιδίως στις Η.Π.Α. που παραμένουν συγκλονισμένες από τον τρόπο με τον οποίο τα social media χρησιμοποιήθηκαν για να «χακαριστεί» η πολιτική. Ας σημειώσουμε απλώς ότι αυτό το «χακάρισμα» δεν θα ήταν δυνατό δίχως την απώλεια εγκυρότητας των παραδοσιακών πολιτικών θεσμών, την αποσύνθεση των παραδοσιακών σημασιών και την κατάρρευση της εθνικής πολιτικής και των εθνοκρατικών νομιμοποιήσεων. Όπως δεν θα ήταν δυνατό δίχως την παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, την εκτράχυνση της ανάπτυξης αλλά και την αίσθηση μίας κοινωνικής και ηθικής απογοήτωσης που θρυμάτισε ανεπανόρθωτα την «παράδοση της αυθεντίας» της νεωτερικότητας.

Ο ιδρυτής του Facebook φαίνεται να ζητά να καλύψει το κενό εξουσίας που χάσκει κάτω από τις γκρεμισμένες γέφυρες μεταξύ των θεσμών εξουσίας και της κοινωνικής πραγματικότητας με έναν άλλο, πιο σύγχρονο, τρόπο, από ό,τι ο Trump και η alt(ernative) ακροδεξιά. Βλέπει πως το μέσο έγινε εργαλείο κατάκτησης του θεσμού και αντιπροτείνει την ολοκλήρωση της αποικιοποίησης των θεσμών από τα ψηφιακά μέσα, και την αντικατάσταση του θεσμού από το μέσο, την εκ νέου θέσμιση δηλαδή της πολιτικής με τους όρους της ψηφιακής επικοινωνίας.

Το μανιφέστο του αρχίζει ως εξής: «Προς την κοινότητά μας. Στο ταξίδι μας για να ενώσουμε τον κόσμο, συχνά συζητούμε

προϊόντα που φτιάχνουμε και ενημερώσεις της επιχείρησής μας. Σήμερα θέλω να εστιάσω στην πιο σημαντική ερώτηση από όλες: χτίζουμε τον κόσμο που όλοι θέλουμε;»

Προχωρεί εκθέτοντας την δική του, απλοϊκή, φιλοσοφία της Ιστορίας, η οποία είναι μία ιστορία της επικοινωνίας. «Η Ιστορία είναι η αφήγηση του πώς μάθαμε να ερχόμαστε κοντά σε ακόμη μεγαλύτερους αριθμούς – από τις φυλές, στις πόλεις, στα έθνη. Σε κάθε βήμα, χτίσαμε κοινωνικές υποδομές όπως κοινότητες, μέσα επικοινωνίας και κυβερνήσεις για να μας δώσουν την δύναμη να κατορθώσουμε πράγματα που δεν θα μπορούσαμε μόνοι μας».

Ας μείνουμε λίγο εδώ. Καταρχάς, η ιεράρχηση που δίνει ο Zuckerberg, *κοινότητα, μέσο επικοινωνίας, κυβέρνηση* είναι το σχήμα που υποτείνει την αφήγησή του, που είναι βασικά μία απλοϊκή μεταφυσική της ιστορίας ως προόδου, επανάληψη του φθαρμένου σχήματος της ιστορικής προόδου, δίχως βέβαια καμία νύξη για την κρατική βαρβαρότητα, στην επίγνωση της οποίας βασιζόταν εκείνο το άλλο, παλαιό μανιφέστο. Όμως αυτό το σχήμα αποκαλύπτει και την φιλοδοξία του. Απευθύνεται σε μία υπαρκτή κοινότητα ως ιδιοκτήτης του κυρίαρχου μέσου και αποβλέπει σαφώς στην κυβέρνηση. Αποβλέπει άραγε στην προεδρία των Η.Π.Α., όπως προβλέπουν οι δημοσιογράφοι, π.χ. του Guardian; Δεν φαίνεται κάτι τέτοιο στο ίδιο το κείμενο. Αυτό που φαίνεται είναι κάτι απείρως πιο φιλόδοξο: η μετατροπή του Facebook σε θεσμό κοινωνικής συσχέτισης και συντονισμού της κοινωνικής δράσης παράλληλα και πέρα από την προεδρία των Η.Π.Α.

Εξ ου και η εξίσωση της κοινότητας, του μέσου επικοινωνίας και της κυβέρνησης υπό τον ορισμό των πραγμάτων που μας βοηθούν να πετύχουμε πράγματα που δεν θα μπορούσαμε μόνοι μας, δηλαδή προφανώς ως άτομα.

Σε ποια κοινότητα όμως απευθύνεται το μανιφέστο; Ποια

είναι η κοινότητά μας; Προφανώς οι ίδιοι οι χρήστες του Facebook. Είναι όμως αυτή η κοινότητα παρόμοια με το κοινό των αναγνωστών μίας εφημερίδας; Προφανώς όχι. Διότι η εφημερίδα προσφέρει ένα περιεχόμενο που δεν παράγεται από το ίδιο το κοινό, αλλά από τους δημοσιογράφους, οι οποίοι (υποτίθεται) ότι ελέγχονται από το κοινό στον δημόσιο χώρο και έτσι οι εφημερίδες (υποτίθεται ότι) αποτελούν ουσιαστικό κομμάτι του δημόσιου χώρου και της δημόσιας διαβούλευσης χωρίς να καταλαμβάνουν ή να υποκαθιστούν τον δημόσιο χώρο και την δημόσια διαβούλευση (υποτίθεται).

Ωστόσο, τα social media δεν έχουν περιεχόμενο, αλλά απλώς λειτουργία. Το περιεχόμενο δημιουργείται μέσω της χρήσης της λειτουργίας, το περιεχόμενο το δίνουν οι χρήστες, το ίδιο το κοινό είναι και οι συντάκτες και οι κριτές. Έτσι όμως, κάθε φαντασική ψηφιακή κοινότητα παρουσιάζεται ως ιδιωτική και δημόσια συγχρόνως, και κάθε χρήστης είναι συγχρόνως άτομο και μέλος της κοινότητας κατά τρόπο ακαθόριστο, όλοι είναι απολογητές και τιμητές και μόνο κριτήριο μένει, όχι η δημοκρατική διαβούλευση, αλλά η μαζικότητα. Υποβαθμίζεται έτσι το ουσιώδες στοιχείο της δημόσιας διαβούλευσης που (υποτίθεται ότι) πραγματώνουν οι εφημερίδες, δηλαδή η δημόσια ενημέρωση.

Συνεπώς, η κοινότητα των χρηστών του Facebook, η οποία ορίζεται ως το σύνολο όσων χρησιμοποιούν ένα μέσο κοινωνικής δικτύωσης, είναι κοινότητα εργαλειακού προσδιορισμού, δίχως ηθικό ή πολιτικό ή φαντασικό συγκεκριμένο περιεχόμενο, ή μάλλον με δυνάμει όλα τα ηθικά ή πολιτικά ή φαντασικά περιεχόμενα, όσο αντιφατικά και αντιθετικά κι αν είναι. Είναι συνεπώς μία κοινότητα εν δυνάμει καθολική και οικουμενική όσον αφορά μόνο το τετριμμένο, τα πάντα και τίποτα. Εν δυνάμει, όχι όμως ενεργεία.

Αυτό καταλαβαίνει ο Zuckerberg και προσπαθεί να εκμεταλλευτεί

το γεγονός ότι το υποσύνολο κάθε άπειρου συνόλου είναι και αυτό άπειρο, εξισώνοντας την κοινότητα του Facebook με την παγκόσμια κοινότητα. «Σε καιρούς σαν αυτούς, το πιο σημαντικό πράγμα που μπορούμε εμείς στο Facebook να κάνουμε είναι να αναπτύξουμε την κοινωνική υποδομή ώστε να δώσουμε στους ανθρώπους τη δύναμη να χτίσουν μία παγκόσμια κοινότητα που δουλεύει για όλους μας». Δηλαδή, μέσω του Facebook, ο Zuckerberg φιλοδοξεί να διαμορφώσει την υπαρκτή παγκόσμια ψηφιακή κοινότητα σε πολιτική παγκόσμια ψηφιακή κοινότητα, κοινότητα δηλαδή που δουλεύει προς κοινούς σκοπούς. Μα ήδη παρατηρήσαμε πως η απουσία κοινών σκοπών, πέραν του κοινού σκοπού της προώθησης επιμέρους σκοπών μέσω ενός οικουμενικού μέσου, είναι αυτή που καθιστά την κοινότητα του Facebook παγκόσμια μα και τετριμμένη.

Ας προσέξουμε επίσης ότι αυτή η κοινότητα, που προσδιορίζεται ως κοινότητα, community, φαίνεται να υπερβαίνει και να υπερκαλύπτει κάθε κοινωνία, αντιστρέφοντας το κλασικό σχήμα μεταξύ της, προσδιορισμένης μέσω των κοινών ηθών και εθίμων, κοινότητας (Gemeinschaft) και της, προσδιορισμένης μέσω των πολιτικών θεσμών, κοινωνίας (Gesellschaft). Έτσι μπορεί να χρησιμοποιήσει το κλασικό σχήμα της κοινότητας στην οποία λείπει η πολιτική θέσμιση προκειμένου να προτείνει την «δική του» κοινότητα ως πρότυπο πολιτικής θέσμησης.

Φέρει άραγε η πρόταση του Zuckerberg στοιχεία κάποιας ψηφιακής δημοκρατίας; Θα έπρεπε να γίνει σαφές από τα παραπάνω ότι όχι. Πώς οραματίζεται την κοινωνική υποδομή που θα προσφέρει; Εισάγει νέες λειτουργίες στο λογισμικό του Facebook, που θα επιτρέπουν την δημιουργία «ομάδων νοήματος» (meaningful groups) γύρω από κοινωνικά και πολιτικά αιτήματα που συνδέουν μία συγκεκριμένη περιοχή. Η εφαρμογή θα συνδέει γύρω από έναν κοινό σκοπό τα άτομα που ενδιαφέρονται για

συναφή ζητήματα και κατοικούν σε μία συγκεκριμένη περιοχή, φιλοδοξώντας έτσι να συνδέσει αυτές τις φαντασιακές κοινότητες με την τοπική εδαφικότητα που δεν έχουν. Έτσι βέβαια, τοπικοποιεί το παγκόσμιο αντίστροφα, καθώς αυτή η εδαφικοποίηση λειτουργεί και ως διαλογή και ταυτοποίηση περιοχικότητας, αντίθετα προς την ψηφιακή μεταφυσική του χώρου. Τα μέλη μιας τέτοιας κοινότητας πιστοποιούνται ως κάτοικοι μιας περιοχής εκ των υστέρων.

Και φυσικά, αυτές οι τοπικές ψηφιακές κοινότητες σκοπών οργανώνονται όχι γύρω από κάποια συλλογικότητα, αφού υποτίθεται ότι οι ίδιες διαμορφώνουν συλλογικότητα, αλλά γύρω από ένα άτομο, αφού το άτομο είναι το μόνο αναπαλλοτρίωτο στοιχείο και ο φορέας της ουσιαστικής δυναμικής του μέσου. Αυτό το άτομο ονομάζεται «ηγέτης» (leader) και λειτουργεί ως χρήστης/κόμβος γύρω από τον οποίο συγκροτείται η κοινότητα σκοπού εντός της διευρυμένης παγκόσμιας κοινότητας χρηστών. Όπως βλέπουμε, όλο το σχήμα της πολιτικής αντιπροσώπευσης διατηρείται άθικτο, όπως και το φαντασιακό της πολιτικής ανάθεσης της εξουσίας και της προσωπικής ταυτοποίησης του θεσμού, και το Facebook προετοιμάζει το έδαφος για τις κομματικές καμπάνιες των πολιτικών «ηγετών» του μέλλοντος.

Το Facebook, μια ιδιωτική εταιρεία ψηφιακής επικοινωνίας, μία ιδιωτική εταιρεία εκμετάλλευσης των χρηστών της, που δεν παράγει ούτε δημιουργεί τίποτε, φιλοδοξεί ρητά να γίνει το πρόπλασμα του πολιτικού θεσμού του μέλλοντος, μίας ψηφιακής περιοχικής μαζοκρατίας. Ο Zuckerberg φιλοδοξεί να ρυθμίσει την ανεξέλεγκτη δραστηριότητα των τρολ, των ψευδών ειδήσεων και των ψηφιακών μωσαϊκών προσώπων με ρητό σκοπό τον έλεγχο των ανεξέλεγκτων πραγματικών πολιτικών και κοινωνικών κινημάτων σε ένα κανονιστικό μοντέλο της ψηφιακής επικοινωνίας. Προσεγγίζει έτσι με τον συγκεντρωτικό τρόπο της



ρεπουμπλικανικής αντιπροσωπευτικής θέσμησης το παγκόσμιο διακύβευμα μιας πραγματικής δημοκρατίας. Κατά ένα περιεργό τρόπο συνδυάζει το ολιγαρχικό πρόγραμμα διακυβέρνησης του Alexander Hamilton (ο, εκ των Ιδρυτών Πατέρων των Η.Π.Α., πιο φλογερός υπέρμαχος μίας ισχυρής συγκεντρωτικής ομοσπονδιακής κυβέρνησης, ιδρυτής της Κεντρικής Τράπεζας των Η.Π.Α., πρόμαχος του Χρηματιστηρίου της Ν. Υόρκης, και πικρόχολος αντίπαλος της ομοσπονδιακής δημοκρατίας των ελεύθερων μικροπαραγωγών που οραματιζόταν ο Thomas Jefferson) με το πρόγραμμα μιας επικοινωνιακής δημοκρατίας του Jürgen Habermas. Φυσικά, όπως πάντα, με σκοπό την χειραγώγηση της νέας αναδυόμενης κοινωνικής δημιουργίας που ως τώρα έχει κάνει χρήση έως και του Facebook. Αν αντιστραφούν οι όροι, όπως θέλει ο «Απόστολος Μάρκος», αυτή η κοινωνική δημοκρατική δημιουργία θα ισοπεδωθεί ξανά σε μία ασώματη πολιτική της ανάθεσης.

Κλείνοντας αυτό το σημείωμα, ας δούμε τι μπορεί να μας πει αυτό το μανιφέστο για την παλαιά διαμάχη μεταξύ Καστοριάδη και Habermas σχετικά με το αν προηγείται η θέσμηση της επικοινωνίας ή αντίστροφα.

Ο Habermas παραπέμπει στη γλώσσα προκειμένου να εξηγήσει την διυποκειμενικότητα βάσει της θεωρίας της επικοινωνίας. Διαφωνεί με τον Καστοριάδη, διότι δεν θέλει να δεχτεί την προτεραιότητα του φαντασιακού έναντι του επικοινωνιακού. Αυτή η κίνηση ωστόσο επαναφέρει την πρωτοκαθεδρία του συμβολικού έναντι του φαντασιακού, την οποία ο Καστοριάδης είχε αναιρέσει. Όταν λοιπόν ο Habermas υποστηρίζει ότι ο Καστοριάδης «δεν μπορεί να προσφέρει κανένα σχήμα για τη διαμεσολάβηση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας»,<sup>4</sup> δεν κατανοεί την κοινωνική λειτουργία

της γλώσσας ως πρωταρχικού θεσμού κοινωνιογένεσης, καθώς και την ψυχική λειτουργία της μετουσίωσης που, για τον Καστοριάδη, αναδεικνύουν το άτομο ως θεσμό της κοινωνίας, την ύπαρξη ως χρονικότητα και το κοινωνικοϊστορικό ως συν-είναι του υποκειμενικού και του αντικειμενικού.

Δεν κατανοεί, συνεπώς, ο Habermas, την συνύφανση κοινωνίας-Ιστορίας και την αντίθεση ψυχής-κοινωνίας όπως παρουσιάζεται στην κοινωνική συνάρθρωση του χρόνου στη φιλοσοφία του Καστοριάδη. Η διαφορά των δύο στοχαστών εντοπίζεται ουσιαστικά στο ερώτημα αν προηγείται η θέσμηση ή η επικοινωνία.

Ο Καστοριάδης σε ένα γράμμα στον Jean-Marc Ferry, γράφει: «Νομίζω ότι το κρίσιμο ζήτημα είναι ακριβώς αυτό, και είναι εξαιρετικά απλό: τι είδους επικοινωνία είναι δυνατή δίχως θέσμηση, και ειδικότερα δίχως γλώσσα; Είναι άραγε η γλώσσα ουδέτερος φορέας σε σχέση με το αντικείμενο της επικοινωνίας;»<sup>5</sup> Ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται ότι η προτεραιότητα της επικοινωνίας έναντι της θέσμησης θα καθιστούσε τη θέσμηση μορφή επικοινωνίας, ενώ η επικοινωνία προϋποθέτει την γλώσσα, που είναι θεμελιώδης μορφή θέσμησης της κοινωνίας, αλλά και του ατόμου εντός της κοινωνίας. Θα επανέφερε ακόμη την νεωτερική, πράγματι, ιδέα της «φυσικής κατάστασης» ως κατάσταση προκοινωνικής επικοινωνίας, με κίνδυνο την εκ νέου διολίσθηση στα αδιέξοδα της νεωτερικότητας.

Θεωρώ πως το μανιφέστο του Zuckerberg αποδεικνύει την προτεραιότητα της θέσμησης και υπόρρητα, όταν τοποθετεί την κοινότητα ως πρότερη του μέσου επικοινωνίας και της κυβέρνησης, αλλά και ως κίνηση, αφού ζητεί ακριβώς να ρυθμίσει κανονιστικά μέσω της επικοινωνίας, μία πληθώρα ήδη αναδυόμενων θεσμίσεων.

4 Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 410.

5 Σε επιστολή με ημερομηνία 2 Ιουλίου 1985, όπως παρατίθεται από τον François Dosse στο *Καστοριάδης μια ζωή*, Αθήνα: Πόλις, 2016, σ. 543.

Ας μην πέσουμε στην παγίδα να θεωρήσουμε πως ο Zuckerberg ζητεί να θεσμίσει μία ήδη υπάρχουσα επικοινωνία, να θεωρήσουμε δηλαδή ότι ο ψηφιακός χώρος είναι πλήρως αυτονομημένος από το κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Η δυνατότητα των ανθρώπων να χρησιμοποιήσουν τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ως εργαλεία για τη διαμόρφωση κοινωνικών κινήματων και την διάδοση σημασιών, προϋποθέτει ήδη θεσμισμένες κοινότητες και σημασίες. Ο Zuckerberg, που γιγαντώθηκε παρασιτώντας στην επικοινωνία που ήδη διαμορφωνόταν εντός της επαναθέσμησης των σημασιών, ζητεί να εκμεταλλευτεί αυτή την παραγόμενη επικοινωνία προκειμένου να δημιουργήσει μία *κυβερνησιμότητα*, δηλαδή να επαναθεσμίσει όχι το θεσμισμένο, αλλά το θεσμίζον. Στο πλαίσιο πάντα, μίας και μοναδικής εταιρείας, η οποία, σαν την χριστιανική εκκλησία προηγουμένως και το κομμουνιστικό μανιφέστο αργότερα, προβάλλει την υβριστική απαίτηση ότι είναι *καθολική* και αντιπροσωπεύει την *ανθρωπότητα*.

Ας μη γελάμε λοιπόν με τον αρχικό παραλληλισμό του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου* με το *Μανιφέστο του Facebook*. Καλύτερα να δούμε πώς το τελευταίο τέμνει τις κεντρικές πολιτικές σημασίες που αναδύονται ως σύγχρονα πολιτικά διακυβεύματα, μέσα στην εκ νέου δημιουργία του δημόσιου χρόνου και χώρου σε παγκόσμιο ορίζοντα. Δηλαδή:

α) το ερώτημα της πολιτικής αντιπροσώπευσης και της δημοκρατικής διαβούλευσης, που ο Zuckerberg υποβαθμίζει σε εργαλειώδη και διαδικαστικό.

β) το ερώτημα των κοινών (commons) που ο Zuckerberg εκκενώνει, προβάλλοντας ως ανώτατο (πολιτικό) κοινό το ίδιο το κοινό μέσο επικοινωνίας αλλά όχι το δημόσιο δικαίωμα στην ελεύθερη επικοινωνία.

γ) το ερώτημα της θεσμιζουσας πολιτικής κοινότητας, που ο

Zuckerberg ταυτίζει με την κοινότητα των χρηστών του Facebook, δηλαδή την κοινότητα που ο ίδιος, ως άλλος βαρώνος, εκμεταλλεύεται για τον δικό του ατομικό προσπορισμό υπεραξίας και κέρδους.

Δηλαδή, το αποτέλεσμα του χαμιλτοχαμπερμασιανού υβριδίου που προτείνει ο Zuckerberg δεν θα ήταν κάποια παγκόσμια ψηφιακή δημοκρατία, όπως διατείνεται ο ίδιος, αλλά κάποια παγκόσμια πληροφοριακή νεοφεουδαρχία, με τον ίδιο στη θέση του Ηγεμόνα. Αντίστοιχη προς την παγκόσμια οικονομική νεοφεουδαρχία, πράγμα που καθιστά σαφές ότι η κατάκτηση της προεδρίας των Η.Π.Α. θα σήμαινε την υποχώρηση και όχι την προώθηση των φιλοδοξιών του ιδρυτή του Facebook.

Ίσως το μανιφέστο του Zuckerberg να μείνει ένα ανέκδοτο της Ιστορίας, σε αντίθεση με την τραγωδία που ενέπνευσε το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*. Ωστόσο μοιράζονται την ίδια φιλοδοξία, την φιλοδοξία του εκ των άνω σχεδιασμού του μέλλοντος της ανθρωπότητας, και μπορούν να θεωρηθούν αμφότερα κείμενα που ανήκουν στην παράδοση της πολιτικής ποιμαντικής.



## Σημειώσεις για τη μετα-αλήθεια

του Βαγγέλη Δαρούσου

«Η αλήθεια είναι σαν την ποίηση.  
Και οι πιο πολλοί μισούν την ποίηση.»

–Ειπώθηκε σε κάποιο μπαρ της  
Ουάσιγκτον<sup>1</sup>

Το 2016, το λεξικό της Οξφόρδης  
όρισε ως λέξη της χρονιάς  
τη νεόπλαστη λέξη *μετα-αλήθεια*,

<sup>1</sup> Από την ταινία *Το μεγάλο σορτάρισμα* (2015) σε σκηνοθεσία Άνταμ Μακ Κέι, βασισμένη στο ομώνυμο βιβλίο του Μάικλ Λιούις (Εκδόσεις Παπαδόπουλος, μτφρ. Νίκος Ρούσσο). Η ταινία, χιουμοριστική και διαυγής, καταφέρνει διδακτικά (και ποτέ πατερναλιστικά) να παρουσιάσει την ιστορία του σπασίματος της «φούσκας» της αμερικανικής κτηματαγοράς το 2008 και της συνεπακόλουθης χρηματοπιστωτικής κρίσης, τα απόνερα της οποίας συνεχίζουν να ταλανίζουν την παγκόσμια οικονομία μέχρι σήμερα. Η πλοκή αναπτύσσεται σπονδυλωτά μέσα από τις επιμέρους ιστορίες τεσσάρων ετερόκλητων προσώπων που, διαβλέποντας την επερχόμενη καταστροφή μέσα από την αυξανόμενη τάση του ρίσκου στα στεγαστικά δάνεια, επένδυσαν στην πτώση της αξίας των σχετικών δομημένων ομολόγων και τελικά θησαύρισαν. Αξίζει να σημειωθεί ότι τόσο οι τράπεζες, όσο και οι οίκοι αξιολόγησης καθώς και η κυβέρνηση των Η.Π.Α., όχι μόνο απέτυχαν να αντιληφθούν τα σημάδια της επερχόμενης καταστροφής αλλά τουναντίον επέμειναν –κι επένδυσαν...– στις θέσεις τους περί σταθερότητας και ασφάλειας της συγκεκριμένης αγοράς μέχρι τέλους.

Ο Βαγγέλης Δαρούσος είναι οικονομολόγος, υποψήφιος διδάκτορας ναυτιλιακής οικονομικής και διακυβέρνησης στο Παγκόσμιο Ναυτιλιακό Πανεπιστήμιο.



όρο που «σχετίζεται με, ή αναδεικνύει, περιστάσεις στις οποίες τα αντικειμενικά γεγονότα επιδρούν λιγότερο στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης απ' ό,τι οι επικλήσεις στο συναίσθημα και οι προσωπικές πεποιθήσεις».<sup>2</sup> Η μετα-αλήθεια αντικατοπτρίζει, επομένως, τη διαμόρφωση απόψεων όταν αυτή βασίζεται όχι σε γεγονότα, αλλά σε μια προσωπική, στρεβλή ή ψευδή, εκδοχή της πραγματικότητας.

### Μια νέα λέξη – ή κάτι περισσότερο;

Ο πρόεδρος του Λεξικού της Οξφόρδης, Casper Grathwohl, δήλωσε στο περιοδικό *Time* αναφορικά με τη φετινή επιλογή ότι: «Δεν συνιστά έκπληξη το γεγονός πως η επιλογή μας αντανακλά μια χρονιά που κυριαρχήθηκε από εξαιρετικά φορτισμένο πολιτικό και κοινωνικό διάλογο. Τροφοδοτούμενη από την άνοδο των μέσων κοινωνικής δικτύωσης ως πηγών πληροφόρησης και τη διογκούμενη δυσπιστία για τις ειδήσεις που προέρχονται από καθεστωτικές πηγές, η μετα-αλήθεια βρίσκει ως έννοια τον γλωσσολογικό βηματισμό της εδώ και καιρό.»<sup>3</sup> Η απάντηση στο γιατί η μετα-αλήθεια ψηφίστηκε ως λέξη της χρονιάς φαίνεται να είναι σε διαλεκτική σχέση με δύο άλλες συνυποψήφιές της. Είναι κρίσιμο, για την κατανόηση της όψιμης ηγεμονικής παρουσίας της έννοιας που αυτή περιλαμβάνει, να σταθεί κανείς εξίσου στις δύο αυτές παραπληρωματικές λέξεις.

Η πρώτη από αυτές είναι η λέξη *alt-right* (εναλλακτική δεξιά, εκ του *alternative right*), που χρησιμοποιείται ευρέως στην άλλη όχθη του Ατλαντικού για να περιγράψει και να ταυτοποιήσει ιδεολογικά το πολιτικό κλάσμα που σχετίζεται με

2 Neil Midgley, «World of the Year 2016», *English Oxford Living Dictionaries*, διαθέσιμο στο <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.

3 Katy Steinmetz, «Oxford's Word of the Year for 2016 is "Post-Truth"», *Time*, 15 Νοεμβρίου 2016, διαθέσιμο στο <http://time.com/4572592/oxford-word-of-the-year-2016-post-truth/>.

ακραία συντηρητικές και αντιδραστικές απόψεις, την απόρριψη της επικρατούσας, κυρίαρχης πολιτικής αφήγησης και τη χρήση των διαδικτυακών μέσων μαζικής επικοινωνίας για τη σκόπιμη διάχυση αμφισβητούμενων πληροφοριών, μέσω διαδικτυακού ακτιβισμού.<sup>4</sup> Η κοινωνική ανθρωπογεωγραφία της *alt-right* πλέει σε μια γενικευμένη ασάφεια, μη φέροντας κάποιο απόλυτα σαφές και συμπαγές ιδεολογικό και πολιτικό στίγμα. Ωστόσο η ατζέντα της έχει ευθέως συνδεθεί με την απόρριψη του κλασικού συντηρητικού ρεπουμπλικανικού μοντέλου, και την υιοθέτηση, στήριξη και ευθεία διάχυση ρητορικής μίσους χωρίς τα υποτιθέμενα «ταμπού» της πολιτικής ορθότητας. Είναι ένας εν πολλοίς αυτοαναφορικός όρος μιας πολιτικής πρακτικής που συνασπίζει ένα μίγμα ρατσισμού, «λευκής υπεροχής» («white supremacy»), εθνικοσοσιαλισμού και δημαγωγίας και που στρέφεται ενάντια «στους μη-λευκούς, τις γυναίκες, τους εβραίους, τους μουσουλμάνους, τους ομοφυλόφιλους, τους μετανάστες και άλλες μειονότητες».<sup>5</sup>

Παρά το γεγονός ότι οι τάξεις της πυκνώνονται από μια ετερόκλητη στρατιά ενός ευρέος φάσματος που ξεκινά από διαδικτυακά trolls<sup>6</sup> μέχρι ενεργά μέλη της ακροδεξιάς τρομοκρατικής οργάνωσης Κου Κλουξ Κλαν,<sup>7</sup> έχει τους δικούς της διαπρύσιους ιεροκήρυκες.

4 Midgley, «World of the Year 2016».

5 John Daniszewski, «Writing about the alt-right», Associated Press, 28 Νοεμβρίου 2016, διαθέσιμο στο <https://blog.ap.org/behind-the-news/writing-about-the-alt-right>.

6 Βλ. χαρακτηριστικά τον κυρίως ποπ σχολιασμό και σατυρικού περιεχομένου ιστότοπο 4chan, και συγκεκριμένα την υποκατηγορία υπό τον γενικό τίτλο *Μη-Πολιτικά Ορθό* (*Politically Incorrect*), που φιλοξενεί συζητήσεις του κοινού με συχνά μισαλλόδοξες, ρατσιστικές, αντιφεμινιστικές, έως και νεοναζιστικές απόψεις υπό «χιουμοριστικό» μανδύα, διαθέσιμο στο <http://boards.4chan.org/pol/>.

7 Esther Addley, «Former Ku Klux Klan leader and US alt-right hail election result», *The Guardian*, 9 Νοεμβρίου 2016, διαθέσιμο στο <https://www.theguardian.com/us-news/2016/nov/09/for->

Ανάμεσα σε αυτούς αναμφίβολα ξεχωρίζει ο Richard Spencer, που μεταξύ άλλων διεκδικεί την πατρότητα του μισαλλόδοξου κινήματος ως συνιδρυτής, το 2008, της ιστοσελίδας *Alternative Right* και του «ομίλου προβληματισμού» National Policy Institute, με σαφή ακροδεξιό και «λευκό» εθνικιστικό προσανατολισμό. Ο Spencer, σε επινίκιο συνέδριο του ομίλου μετά την εκλογή Trump, χαιρέτισε την επιστροφή της λευκής φυλής στην ηγεσία της Αμερικής και έκλεισε την ομιλία του εν μέσω ναζιστικών χαιρετισμών.<sup>8,9</sup> Εξίσου χαρακτηριστική προσωπικότητα είναι ο αμφιλεγόμενος –ελληνικής καταγωγής– σχολιαστής και δημοσιογράφος Milo Yiannopoulos, ανοιχτός υποστηρικτής του προέδρου Trump, αλαζονικός, διχαστικός και γνώστης του παιχνιδιού της δημοσιότητας, γνωστός πλέον για τη ρατσιστική και διχαστική ρητορική του στο όνομα της ελευθερίας του Λόγου. Ο Yiannopoulos, που στοχεύει ευθέως στην προώθηση της ρητορικής της alt-right σε σχεδόν αποκλειστικά νεανικά ακροατήρια, επιχειρεί συχνά να προβαίνει σε ομιλίες σε

---

mer-ku-klux-klan-leader-and-us-alt-right-hail-election-result.

8 Lizzie Deardern, «White supremacists chant “hail Trump” while performing Hitler salutes at alt-right conference», *Independent*, 22 Νοεμβρίου 2016, διαθέσιμο στο <http://www.independent.co.uk/news/world/americas/donald-trump-president-elect-alt-right-white-supremacists-nazi-hitler-salutes-richard-b-spencer-a7431216.html>.

9 Η εκλογή του Donald Trump στην προεδρία των ΗΠΑ υποστηρίχθηκε από την πλειοψηφία της alt-right, παρόλο που ο ίδιος ο Trump δεν αντιμετωπίζεται ως σαρξ εκ της σαρκός της. Ο λόγος συνίσταται στον ευρύτερο στόχο της εισαγωγής των θέσεων της alt-right στην ατζέντα του Ρεπουμπλικανικού κόμματος, με σκοπό την ευρύτερη πολιτική μετατόπιση του τελευταίου, καθώς και τη διάχυση της ιδεολογίας που αυτή προσβέει στην κεντρική πολιτική σκηνή και αφήγηση μέσα από κυρίαρχα επικοινωνιακά κανάλια. Αναλυτικότερα για τις εσωτερικές ισορροπίες και επιμέρους διαφοροποιήσεις της alt-right, καθώς και της ευρύτατης σχέσης της με τον διαδικτυακό ακτιβισμό, βλέπε Matthew N. Lyons, «Ctrl-Alt-Delete: The origins and ideology of the Alternative Right», *Political Research Associates*, 20 Ιανουαρίου 2017, διαθέσιμο στο <http://www.politicalresearch.org/2017/01/20/ctrl-alt-delete-report-on-the-alternative-right/#sthash.pCk6c6pB.dpuf>.

πανεπιστήμια της Αμερικής. Υποστηρίζει ότι ο λόγος του ρεύματος που αντιπροσωπεύει είναι επιτηδευμένα προκλητικός, ούτως ώστε να απαντά ανάλογα στην καταπίεση της, πολιτικά και πολιτισμικά κυρίαρχης, αριστερής (και) φιλελεύθερης ελίτ. Οι συνεχείς προκλητικές επιθέσεις του ενάντια σε εθνοτικές, φυλετικές και θρησκευτικές μειονότητες ανταγωνίζονται σε ρατσιστική δριμύτητα μόνο τις σεξιστικές, αντιφεμινιστικές και αντι-LGBTQI+ κορώνες του. Στον κολοφώνα της δράσης του, μέχρι τον περασμένο Φεβρουάριο και τη θύελλα που σηκώθηκε εναντίον του λόγω σχολίου του που φαίνεται να δικαιολογεί την παιδική κακοποίηση,<sup>10</sup> έχει υπάρξει πομπός εμπρηστικών και αντιφατικών σχολίων, με τυπικά παραδείγματα τις δηλώσεις του πως θα σταματήσει (!) να είναι gay αφού κάτι τέτοιο πλέον συνιστά μια κανονικοποιημένη, μη επαναστατική επιλογή,<sup>11</sup> και τον χαρακτηρισμό της αποδοχής των δικαιωμάτων του LGBTQI+ κινήματος ως αντίστροφου ρατσισμού.<sup>12</sup> Ένα κείμενο που συνυπέγραψε το 2016, με τίτλο *Οδηγός ενός Συστημικού Συντηρητικού για την Alt-Right*,<sup>13</sup> δημοσιευμένο στην ακροδεξιό κατεύθυνσης ιστοσελίδα Breitbart, θεωρήθηκε ως ένα νέο μανιφέστο της alt-right.

---

10 Bonnie Malkin & Ben Jacobs, «Milo Yiannopoulos disinvited from CPAC after making comments on child abuse», *The Guardian*, 20 Φεβρουαρίου 2017, διαθέσιμο στο <https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/20/milo-yiannopoulos-denies-supporting-paedophilia-cpac-online-video>.

11 Milo Yiannopoulos, «I'm sooo bored of being gay», *Breitbart*, 14 Απριλίου 2015, διαθέσιμο στο <http://www.breitbart.com/london/2015/04/14/im-sooo-bored-of-being-gay/>.

12 «Milo Yiannopoulos and Dave Rubin Discuss Gay Rights and Cultural Libertarians», YouTube βίντεο. Δημοσιεύτηκε από το κανάλι *The Rubin Report*, 8 Οκτωβρίου 2015, διαθέσιμο στο <https://www.youtube.com/watch?v=M0505RbdG5k>.

13 Allum Bokhari & Milo Yiannopoulos, «An establishment conservative's guide to the alt-right», *Breitbart*, διαθέσιμο στο <http://www.breitbart.com/tech/2016/03/29/an-establishment-conservative-guide-to-the-alt-right/>.

Η δεύτερη υποψήφια Λέξη της χρονιάς που συνδέεται με τη μετα-αλήθεια είναι η λέξη *Brexit*, που περιγράφει «ένα άτομο υπέρ της αποχώρησης του Ηνωμένου Βασιλείου από την Ευρωπαϊκή Ένωση (σ.σ. Brexit)».<sup>14</sup> Ελάχιστα πριν από τη συγγραφή του παρόντος σημειώματος, το μεσημέρι της 29<sup>ης</sup> Μαρτίου 2017, η πρωθυπουργός Theresa May ενεργοποίησε το Άρθρο 50 της Συνθήκης της Λισαβώνας, υλοποιώντας τη σχετική δημοψηφισματική ετυμηγορία του Ιουνίου του 2016. Η επιλογή της αποχώρησης από την Ε.Ε. υπήρξε μια επιλογή που αδιαφόρησε για τις απαισιόδοξες προβλέψεις της Τράπεζας της Αγγλίας, του Διεθνούς Νομισματικού Ταμείου, του Οργανισμού Οικονομικής Συνεργασίας και Ανάπτυξης και πλήθους οικονομολόγων και αναλυτών σχετικά με τις πιθανές επιπτώσεις μιας τέτοιας κίνησης. Οι ενάντιοι του Brexit εντοπίζουν σε αυτό τη συνειδητή απόρριψη του ορθολογισμού και την ενίσχυση τόσο της δεξιόστροφης, όσο και της αριστερόστροφης δημαγωγίας. Χαρακτηριστική της τάσης αυτής ήταν η δήλωση του Michael Gove, του Συντηρητικού πρώην υπουργού Δικαιοσύνης της Βρετανίας και υποστηρικτή της εκστρατείας υπέρ του Brexit, ο οποίος όταν του ζητήθηκε να αναφερθεί σε οικονομολόγους που στηρίζουν την αποχώρηση, δήλωσε απλά πως «οι άνθρωποι σε αυτή τη χώρα έχουν κουραστεί από τους ειδικούς»,<sup>15</sup> εν μέσω απόρριψης κάθε αντίθετης εκτίμησης ως καταστροφολογίας, αντιμεταναστευτικής ρητορικής

και εθνικιστικών κορωνών.<sup>16, 17</sup> Εδώ πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί πως το «Lexit», η εξ αριστερών υποστήριξη της αποχώρησης του Ηνωμένου Βασιλείου, αποτελεί ένα μειοψηφικό αλλά ισχυρό ρεύμα που βλέπει το Brexit ως ευκαιρία για χάραξη εθνικής πολιτικής μακριά από τη δομή της Ε.Ε., την οποία βλέπει ως μια «ολιγαρχική δομή, χτισμένη πάνω στην άρνηση κάθε είδους λαϊκής εξουσίας, που επιβάλλει ένα πικρό οικονομικό καθεστώς προνομίων για τους λίγους και απειλών για τους πολλούς».<sup>18</sup>

Η μετα-αλήθεια, επομένως, δεν προσγειώθηκε απότομα στο λεξιλόγιό μας – αντίθετα, όπως μαρτυρούν οι δύο άλλοι σχετικοί με αυτήν όροι που αναλύθηκαν, είναι προϊόν ευρύτερων ζυμώσεων, σε ένα περιβάλλον αβεβαιότητας και απομάκρυνσης από σταθερές, βεβαιότητες και θεσμούς που διαμόρφωσαν την παγκόσμια πολιτική συζήτηση τις τελευταίες δεκαετίες.

### Κομίζοντας γλαύκας εις Αθήνας – ή και όχι

Το σημαντικότερο ίσως στοιχείο που πρέπει να σημειώσει κανείς αναφορικά με το πέρασμα σε αυτόν τον διαφοροποιημένο τρόπο διαμόρφωσης κι εφαρμογής πολιτικής, φαίνεται να είναι η αλλαγή στη σχέση μεταξύ της αλήθειας και της πολιτικής ή, ακριβέστερα,

14 Midgley, «World of the Year 2016».

15 Henry Mance, «Britain has had enough of experts, says Gove», *Financial Times*, 3 Ιουνίου 2016. Διαθέσιμο στο <https://www.ft.com/content/3be49734-29cb-11e6-83e4-abc22d5d108c>.

16 Nigel Farage, «NIGEL FARAGE: Why we must vote LEAVE in the EU referendum», *Express*, 21 Ιουνίου 2016, διαθέσιμο στο <http://www.express.co.uk/comment/expresscomment/681776/nigel-farage-eu-referendum-brexit-vote-leave-independence-ukip>.

17 Heather Stewart & Rowena Mason, «Nigel Farage's anti-migrant poster reported to police», *The Guardian*, 16 Ιουνίου 2016, διαθέσιμο στο <https://www.theguardian.com/politics/2016/jun/16/nigel-farage-defends-ukip-breaking-point-poster-queue-of-migrants>.

18 Alan Johnson, «Why Brexit is best for Britain: The Left-Wing Case», *The New York Times*, 28 Μαρτίου 2017, διαθέσιμο στο [https://www.nytimes.com/2017/03/28/opinion/why-brexit-is-best-for-britain-the-left-wing-case.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2017/03/28/opinion/why-brexit-is-best-for-britain-the-left-wing-case.html?_r=0).

η αλλαγή στη σημασία που φέρει η αλήθεια για τον σύγχρονο άνθρωπο, το πώς ο τελευταίος αντιλαμβάνεται το νόημά της και το πώς, τελικά, αποφαίνεται σχετικά με τις υπό συνεχή διαμόρφωση ανθρωπίνες υποθέσεις.

Δεν υπονοείται εδώ πως η διαμόρφωση πολιτικής άποψης, διαβούλευσης και στρατηγικής είναι ιδεατά διαχωρισμένη από το συναίσθημα. Με τα λόγια του καθηγητή οικολογικών οικονομικών και πολιτικής οικολογίας Γιώργου Καλλή στη συνέντευξη που παραχώρησε στο προηγούμενο τεύχος του περιοδικού μας, «η πολιτική ποτέ δεν έχει να κάνει απλά και μόνο με στεγνά δεδομένα. Έχει να κάνει με τα συναισθήματα».<sup>19</sup> Πράγματι, οι πολιτικές απόψεις ποτέ δεν τελούσαν σε σχέση αιτίου-αιτιατού με τα απόλυτα δεδομένα, σύμφυτες καθώς είναι με το εκάστοτε προσωπικό αξιακό πλαίσιο, τη φαντασιακή βούληση και τελικά το ανθρώπινο συναίσθημα.

Όμως, ακόμη κι αν ο πόλεμος «για τις καρδιές των ανθρώπων», δηλαδή για το κοινό αίσθημα, προηγείται, χρονικά ή από άποψη σημασίας, του πολέμου για την αλήθεια,<sup>20</sup> τούτο δεν σημαίνει πως εκλείπει η αναγκαιότητα διεξαγωγής και των δύο αυτών πολέμων. Στην κατεύθυνση μιας ευρύτερης προοδευτικής αλλαγής, δεν μπορεί παρά να λαμβάνεται υπόψιν πως κάθε αλλαγή σε κεντρικό πολιτικό επίπεδο κι οποιοσδήποτε μετασχηματισμός δεν προσκρούουν μόνο στους ισχύοντες θεσμικούς και κατασταλτικούς μηχανισμούς, τους οποίους θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε κυρίως στην πλευρά του αντικειμενικού γεγονότος, αλλά και στους ιδεολογικοπολιτικούς συσχετισμούς που ευνοούν και δομούν τις εξουσιαστικές σχέσεις

και συνδέονται, αναμφίβολα, περισσότερο με το συναίσθημα.

Όπως άλλωστε σημειώνει η Hannah Arendt είναι η γνώμη, κι όχι η αλήθεια, που ανήκει στις απαραίτητες προϋποθέσεις κάθε εξουσίας, ενώ «κάθε αξίωση στη σφαίρα των ανθρωπίνων υποθέσεων για μια απόλυτη αλήθεια, που η εγκυρότητά της δεν χρειάζεται υποστήριξη από κάποια γνώμη, πλήττει τις καθαυτό βάσεις της πολιτικής και της διακυβέρνησης εν γένει».<sup>21</sup> Η Arendt, που έχει ασχοληθεί ιδιαίτερα με τη σχέση μεταξύ αλήθειας και πολιτικής, εξετάζει κριτικά τη σύγκρουση μεταξύ των δύο αυτών μεγεθών, όπως και τη σύγκρουση μεταξύ αλήθειας και γνώμης. Λαμβάνοντας υπόψιν τα συμπεράσματα του Παρμενίδη και κυρίως του Πλάτωνα,<sup>22</sup> φαίνεται να αποδέχεται πως υπάρχει διάσταση ανάμεσα στις διαρκώς μεταβαλλόμενες γνώμες των πολιτών για τα κοινά και την αλήθεια που προκύπτει, ή δύναται να προκύψει, από πράγματα εκ φύσεως σταθερά και αιώνια, ανάμεσα δηλαδή στην αξιωματική αλήθεια, προϊόν σταθερών και ορθολογικών αποφάνσεων, και την αλήθεια-προϊόν γεγονότων και συμβάντων, τη γεγονική αλήθεια. Άλλωστε, τονίζει, στον σύγχρονο κόσμο η αλήθεια είναι σε μεγάλο βαθμό προϊόν του ανθρώπινου νου: η γεγονική αλήθεια διαχωρίζεται (από τον Leibniz και μετά)<sup>23</sup> από τις μαθηματικές, επιστημονικές και φιλοσοφικές αλήθειες, αυτό που ο Hobbes αποκαλούσε αδιάφορη αλήθεια, μια αλήθεια κοινά ευπρόσδεκτη που «δεν διεισδύει στη φιλοσοφία, στο όφελος ή την άμετρη επιθυμία κανενός ανθρώπου».<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Γιώργος Καλλής, «Αποανάπτυξη: χειρόφρενο σε ένα τρένο εκτός ελέγχου», *Kaboom* 1, 2016, σσ. 93-94.

<sup>20</sup> Ό.π., σ. 94.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, 2012.

<sup>22</sup> Ό.π., σ. 65.

<sup>23</sup> Ό.π., σ. 61.

<sup>24</sup> Thommas Hobbes, *Λεβιάθαν, παρατίθεται στο Hannah Arendt, Ελευθερία, αλήθεια και*



Αυτές οι παρατηρήσεις της Arendt βοηθούν ίσως να εντοπιστεί το ιδιαίτερο συστατικό της μετα-αλήθειας. Δεν πρόκειται απλώς, όπως υπονοεί ο ορισμός της Οξφόρδης, για μια μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τα «στεγνά» γεγονότα στα συναισθήματα και τις προσωπικές πεποιθήσεις – αυτό είναι άλλωστε κάτι που, όπως αναδείχθηκε, συνέβαινε ανέκαθεν και αποτελεί συστατικό και αναπότρεπτο στοιχείο της πολιτικής. Αντιθέτως, πρόκειται για την ίδια την ευθεία αμφισβήτηση των γεγονότων, για τη διαστρέβλωση της γεγονικής αλήθειας με βάση την οποία (αλλά όχι άνευ ετέρου) σχηματίζονται οι πολιτικές απόψεις. Ακόμη περισσότερο, μέσα στον χείμαρρο της πληροφορίας που κατακλύζει τα social media, παρατηρούμε όχι μόνο την απόκρυψη της γεγονικής αλήθειας αλλά και τη δημιουργία μιας άλλης, εναλλακτικής γεγονικής αλήθειας, η οποία προσφέρεται για τη θεμελίωση των πολιτικών πεποιθήσεων της κοινής γνώμης: τα alternative facts.

Κι εδώ επίσης παρεμβαίνει καιρία ο συλλογισμός της Arendt, σύμφωνα με τον οποίο «το εσκεμμένο ψεύδος, το καθαρό ψέμα, παίζει τον ρόλο του μόνον στη σφαίρα των γεγονικών αποφάνσεων, και φαίνεται σημαντικό, και μάλλον αλλόκοτο, ότι στη μακροχρόνια διένεξη γύρω από αυτόν τον ανταγωνισμό αλήθειας και πολιτικής, από τον Πλάτωνα μέχρι τον Χομπς, κανείς, καθώς φαίνεται, δεν πίστευε ποτέ ότι η οργανωμένη ψευδολογία, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, θα μπορούσε να είναι ένα ικανοποιητικό όπλο εναντίον της αλήθειας».<sup>25</sup> Έχει ενδιαφέρον ότι η συγγραφέας, καθώς γράφει εν έτει 1967, κάνοντας λόγο για «την οργανωμένη ψευδολογία του σήμερα» αναφέρεται πιθανότατα, κατά κύριο λόγο, στους μηχανισμούς προπαγάνδας της Σοβιετικής Ένωσης

πολιτική, σ. 60.

25 Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, σ. 63.

(επιφυλάσσοντας ανάλογη κριτική και για τις ΗΠΑ, λίγα χρόνια αργότερα).<sup>26</sup> Υπό αυτό το πρίσμα, η σύγχρονη συνθήκη είναι ίσως ακόμη πιο ανησυχητική αφού η διάχυση της πληροφόρησης, αληθούς ή ψευδούς, έχει γίνει ταχύτατη ελέω social media, όπου κάθε δέκτης πληροφορίας μπορεί να γίνει ταυτόχρονα και πομπός της, δια μέσου της αναπαραγωγής της.

Ενδεικτικά, μια νέα έρευνα του πανεπιστημίου Stanford<sup>27</sup> που ακολούθησε τις αμερικανικές εκλογές καταλήγει στα εξής συμπεράσματα: (α) Τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης ήταν πολύ σημαντική πηγή πληροφόρησης αναφορικά με την εκλογική αναμέτρηση, με το 14% του εκλογικού σώματος να τα θεωρεί την πλέον σημαντική πηγή του, (β) εκ των αναγνωρισμένων ψευδών ειδήσεων και ιστοριών που κυκλοφόρησαν έως και τρεις μήνες πριν την αναμέτρηση, αυτές υπέρ του Trump «μοιράστηκαν» στο Facebook 30 εκατομμύρια φορές, ενώ οι αντίστοιχες υπέρ Clinton μόλις 8, (γ) ο μέσος Αμερικανός ενήλικος διάβασε μία ή περισσότερες ψεύτικες ειδήσεις τους μήνες που προηγήθηκαν, με περισσότερους από τους μισούς να επιβεβαιώνουν πως τις είχαν πιστέψει, και (δ) οι πολίτες είναι πολύ πιθανότερο να πιστέψουν ειδήσεις και ιστορίες που ευνοούν τον υποψήφιο της επιλογής τους, ιδίως αν συμμετέχουν σε ιδεολογικά και πολιτικά ομογενοποιημένα μέσα κοινωνικής δικτύωσης.

Λαμβάνοντας, επιπλέον, υπόψιν τις σημειώσεις του Peters,<sup>28</sup> θα

26 Hannah Arendt, «Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers», *The New York Review of Books*, 1971, διαθέσιμο στο <http://www.nybooks.com/articles/1971/11/18/lying-in-politics-reflections-on-the-pentagon-paper/>.

27 Hunt Allcott & Matthew Gentzkow, «Social Media and Fake News in the 2016 Election», Stanford University, 2017, διαθέσιμο στο: <https://web.stanford.edu/~gentzkow/research/fakenews.pdf>.

28 Michael A. Peters, «Education in a post-truth world», *Educational Philosophy and Theory*, 2017.

πρέπει να τεθεί υπό ακόμη μεγαλύτερη αμφισβήτηση η ικανότητά μας να εντοπίζουμε ψευδείς ειδήσεις και γεγονότα λόγω του τρόπου λειτουργίας των μηχανών του Facebook, της Google, του Twitter κ.ά., δεδομένου ότι οι αλγόριθμοι που χρησιμοποιούν είναι σχεδιασμένοι ώστε να αναδεικνύουν συγκεκριμένες ειδησεογραφικές και ενημερωτικές πηγές. Είναι γνωστό ότι τα λεγόμενα cookies, μικρά αρχεία πληροφορίας που συντελούν στην καταγραφή του ιστορικού χρήσης και των προτιμήσεων του χρήστη, «βοηθούν» την ιστοσελίδα να εμφανίζει σε κάθε χρήστη ενημερώσεις, ειδήσεις και γενικότερα posts σε άμεση συνάρτηση με τα ενδιαφέροντά του, δηλαδή με τα αντικείμενα και τις σελίδες με τις οποίες αυτός αλληλεπιδρά συχνότερα. Έτσι, ένας χρήστης επιρρεπής στην ανάγνωση και την αναπαραγωγή ειδήσεων από site αμφίβολης ποιότητας, ενδέχεται να τα διαβάζει ολοένα και περισσότερο, μπαίνοντας σε έναν φαύλο κύκλο αλληλοτροφοδότησης μέσω των social media στα οποία συμμετέχει.

Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι λόγω του γεγονότος της αυξανόμενης διασποράς ψευδών ειδήσεων, από τον φετινό Απρίλιο τόσο το Facebook, όσο και η Google,<sup>29</sup> έλαβαν κάποια μέτρα για τον περιορισμό του φαινομένου με την εφαρμογή πρόσθετων φίλτρων για τον έλεγχο των αποτελεσμάτων που προβάλλονται. Χωρίς φυσικά να παραβλέπουμε στο ελάχιστο τις προφανείς ενστάσεις που εγείρονται ως προς τον ακριβή τρόπο με τον οποίο ελέγχεται η αξιοπιστία των αποτελεσμάτων, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτές οι κινήσεις των μεγάλων εταιρειών μπορούν να θεωρηθούν ενδεικτικές της ολοένα και αυξανόμενης σημασίας που αποκτούν τα fake news για τη ζωή μας.

29 Drew Schwartz, «Google Just Added Fact Checks to Your Search Results», *Vice*, 17 Απριλίου 2017, διαθέσιμο στο: [https://www.vice.com/en\\_us/article/google-just-added-fact-checks-to-your-search-results?utm\\_source=dmfb](https://www.vice.com/en_us/article/google-just-added-fact-checks-to-your-search-results?utm_source=dmfb).

### Το εκκρεμές του (Michel) Foucault

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, αναρωτιέται κανείς εάν σήμερα, στην εποχή μιας γεγονικής αλήθειας (ή αληθειών) της οποίας η εγκυρότητα τελεί υπό διαρκή αμφισβήτηση, μπορεί να διατηρηθεί μια ελάχιστη έστω βεβαιότητα, σαν αυτή που έφερε ο Κλεμανσώ, όταν υποστήριζε, αναφορικά με τα γεγονότα του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ότι οι μελλοντικοί ιστορικοί μπορεί να ισχυριστούν πολλά πράγματα, αλλά πάντως δεν θα ισχυριστούν ότι «το Βέλγιο εισέβαλε στη Γερμανία».<sup>30</sup> Συνειδητοποιώντας ότι βρισκόμαστε πλέον αντιμέτωποι με διαφορετικές εκδοχές της πραγματικότητας, με κάθε εκδοχή να στηρίζει και να στηρίζεται από διαφορετικές πλευρές της εξουσίας, οι αναζητήσεις του Michel Foucault έρχονται σχεδόν αυτόματα στο μυαλό.

Ο Foucault εντόπιζε την ύπαρξη συγκεκριμένων καθεστώτων αλήθειας, θεωρώντας πως η αλήθεια δεν υπάρχει ως αυτονόητη διαπίστωση, ούτε ως ανεξάρτητη απόφαση για την πραγματικότητα, αλλά συγκροτείται και επαναπροσδιορίζεται κάθε στιγμή μέσα σε ένα πλέγμα εξουσιών.<sup>31</sup> Σύμφωνα με αυτή τη λογική, υπάρχουν περίπλοκες διασυνδέσεις της αλήθειας ή της γνώσης με την εξουσία, καθώς η γνώση παράγει εξουσία, με την έννοια ότι συντελεί στην παραγωγή αληθειών που υποστηρίζουν την εξουσία, αλλά και η εξουσία παράγει γνώση, με την έννοια ότι συντελεί στη διαμόρφωση και μάλιστα στην προώθηση των συνθηκών υπό τις οποίες παράγεται η γνώση που στην εκάστοτε κοινωνικοϊστορική στιγμή θεωρείται έγκυρη.<sup>32</sup>

30 Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, σ. 75.

31 Μισέλ Φουκώ, *Η ιστορία της σεξουαλικότητας I. Η δίψα της γνώσης*, Αθήνα: Ράππας, 1978.

32 Βλ. σχετικά: Τάσος Μπέτζελος & Παναγιώτης Σωτήρης, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες:

Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, οφείλουμε να εγκαταλείψουμε ένα σχήμα κατανόησης που βλέπει την εξουσία ως κάτι που εντοπίζεται σε ορισμένους κεντρικούς μηχανισμούς ή ως κάτι που δύναται να αποκτηθεί, να μεταβιβαστεί ή να χαθεί. Η εξουσία δεν κινείται «από τα πάνω προς τα κάτω». Αντιθέτως, η εξουσία υπάρχει στις σχέσεις των ανθρώπων και διαχέεται παντού. Για να μιλήσουμε με μια εικόνα, η εξουσία σχηματίζει ένα δίκτυο, που πυκνώνει γύρω από κόμβους (περισσότερο ή λιγότερο ισχυρούς) που το συγκρατούν, και οι οποίοι, στο πλαίσιο αυτής της μεταφοράς, αντιπροσωπεύουν τα άτομα ή τους θεσμούς, τα οποία δεν «έχουν» την εξουσία, αλλά ενυπάρχουν σ' αυτή. Οι σχέσεις εξουσίας βρίσκονται εντός όλων των κοινωνικών σχέσεων τις οποίες διαμορφώνουν και καθορίζουν, διαπερνούν ολόκληρο τον κοινωνικό ιστό συνιστώντας ένα δίκτυο σχέσεων χωρίς να ενσαρκώνονται αποκλειστικά σε συγκεκριμένους φορείς ή δομές.

Τι σχέση έχει όμως αυτό με το ζήτημα της αλήθειας; Η εξουσία, κατά τον Foucault, δεν περιορίζεται στο να απαγορεύει, αλλά αντιθέτως, περιλαμβάνει και μια θετική/παραγωγική διάσταση, προβαίνει δηλαδή στην παραγωγή πραγμάτων, λόγου (discourse) και διαφορετικών μορφών γνώσης, δημιουργώντας ένα παραγωγικό πλέγμα που διατρέχει το κοινωνικό σώμα και συγκροτώντας τα υποκείμενα της συγκεκριμένης κοινωνίας, μέσα από τη γνώση που θεωρείται αληθής. Με άλλα λόγια, τόσο ο κάθε άνθρωπος ως υποκείμενο, όσο και οι κοινωνικές πρακτικές που θεωρούνται νόμιμες, κατασκευάζονται μέσα από τη συγκρότηση μιας γνώσης για το τι είναι αληθές. Λόγου χάρη, η γνώση τι είναι «στ' αλήθεια» η φύση του ανθρώπου παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση του υποκειμένου, το οποίο καλείται να συμμορφωθεί προς ό,τι

θεωρείται κανονικό ή φυσιολογικό με βάση αυτή την αλήθεια. Συνεπώς, η αλήθεια υπήρξε ανέκαθεν κάτι μη σταθερό και αντικειμενικό, ένα διαρκές διακύβευμα με ποικίλες και περίπλοκες αλληλεπιδράσεις με την εξουσία.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τι αλλάζει σήμερα, με τον ερχομό της μετα-αλήθειας στη δημόσια σφαίρα; Σε μια ενδιαφέρουσα, σύγχρονη, φουκωϊκής προσέγγισης ανάλυση, ο Harsin εντοπίζει το πέρασμα από τα καθεστώτα αλήθειας σε καθεστώτα μετα-αλήθειας, όπου εύποροι πολιτικοί παίχτες χρησιμοποιούν την ανάλυση δεδομένων ώστε να κερδίσουν προβολή και προσοχή.<sup>33</sup> Έτσι, η διαδραστική σχέση ανάμεσα στην εξουσία και τη γνώση φαίνεται να ανανοηματοδοτείται στην εποχή των alternative facts και των πολιτικών αποτελεσμάτων που παράγονται από τη διάκριση ανάμεσα στη γνώση, την εξουσία, την αλήθεια και το ψεύδος.

Αν λοιπόν ο Foucault, μέσα από τις περίφημες γενεαλογίες του, υπογράμμισε την αλληλοδιαπλοκή αλήθειας και εξουσίας, υπονομεύοντας τα αυτονόητα της κάθε εποχής και δηλώνοντας ότι οι λόγοι που θεωρούνται κανονικοί δεν είναι κατ' ανάγκη πιο αληθινοί από τους λόγους των αποκλεισμένων, συνειδητοποιούμε ότι το πρόβλημα που ανέδειξε περιπλέκεται ακόμη περισσότερο στην εποχή της μετα-αλήθειας, αφού και η ίδια η έννοια του γεγονότος τίθεται εν αμφιβόλω. Η δυσκολία του ζητήματος αυξάνεται εκθετικά, καθώς στο Internet φαίνεται να προωθείται μια νέου τύπου «γνώση». Άραγε, τι καθεστώτα αλήθειας μπορούν να στηρίξουν τα alternative facts; Τι υποκείμενα διαμορφώνονται μέσα σε αυτό το νέο πλέγμα εξουσίας; Μήπως για εμάς η γραμμή μεταξύ γεγονικής αλήθειας και ψεύδους θολώνει, από τη στιγμή που τα alternative facts μπορούν να υποστηρίξουν κάποια εξουσία,

Εαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ», *Θέσεις* 89, 2004, διαθέσιμο στο [http://www.theseis.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=872#\\_ftn13](http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=872#_ftn13).

33 Jayson Harsin, «Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies», *Communication, Culture & Critique* 8, 2015.

η οποία με τη σειρά της θα συμβάλει στην παραγωγή αυτού του είδους γνώσης; Μήπως, ακόμη, θα έπρεπε να υποδεχτούμε τα εναλλακτικά γεγονότα ως κάτι το παράλογο αλλά απελευθερωτικό, στον βαθμό που αμφισβητούν μια ορθολογικότητα που είναι πάντα ήδη συνυφασμένη με την εξουσία;

Φυσικά, δεν χρειάζεται να πάμε τόσο μακριά. Όπως σημειώνει ο Blanchot στο μικρό αλλά πολύ κατατοπιστικό του βιβλίο για τον Foucault, «αν πούμε ότι η αλήθεια είναι αφ' εαυτής μια εξουσία, δεν κάνουμε καμιά πρόοδο, διότι η εξουσία είναι ένας βολικός όρος για αντιπαράθεσεις, δεν χρησιμεύει όμως σε τίποτα σχεδόν, όσο η ανάλυση δεν της έχει αφαιρέσει την ιδιότητα του μπαλαντέρ. Όσο για τη λογική, δεν σημαίνει ότι πρέπει να παραχωρήσει τη θέση της στον παραλογισμό».<sup>34</sup> Καταλήγουμε έτσι στο εξής συμπέρασμα: ενώ ισχύει ότι, κατά τη γνώμη του Foucault, οφείλουμε πάντοτε να κρατάμε μια κριτική στάση απέναντι στις διάφορες μορφές της ορθολογικότητας και των ορθολογικών εξουσιαστικών μηχανισμών, να στεκόμαστε κριτικά, με άλλα λόγια, απέναντι στα καθεστώτα αλήθειας (ή μετα-αλήθειας) της εποχής μας, αυτό ταυτόχρονα δεν συνεπάγεται –με κανένα τρόπο– πως η πτώση στον ανορθολογισμό και η αποδοχή αποδεδειγμένα ψευδών ως αντικειμενικών γεγονότων είναι, αντίστοιχα, αποδεκτή ή πως είναι λιγότερο επικίνδυνη για τις ανθρώπινες υποθέσεις.

Εξάλλου, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Foucault έχει επίσης ασχοληθεί και με την έννοια της παρρησίας: της άσκησης, δηλαδή, του δικαιώματος στην ελεύθερη έκφραση γνώμης με θάρρος και ειλικρίνεια.<sup>35</sup> Η παρρησία δεν πρέπει να ταυτίζεται με την έκφραση

34 Maurice Blanchot, *Ο Μισέλ Φουκώ όπως τον φαντάζομαι*, μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, σσ. 21-22.

35 Michel Foucault, «Discourse and truth: The problematization of parrhesia», στο J. Pearson (επιμ.), *Digital Archive: Foucault.info*, 1999, διαθέσιμο στο <http://foucault.info/documents>.

προσωπικής γνώμης, ένα δικαίωμα κατοχυρωμένο άλλωστε στα περισσότερα δυτικού τύπου Συντάγματα αλλά, πολύ περισσότερο, με την έκφραση αυτού που ο πολίτης εκτιμά ως ορθό και αληθινό, μια συνθήκη απαραίτητη και σύμφυτη με τις αρχές της Δημοκρατίας. Όπως σημειώνει ο Peters, η παρρησία αφορά μια διαδικασία Λόγου, στην οποία υπάρχει ακριβής σύμπτωση ανάμεσα στην (προσωπική) πίστη και την αλήθεια που εκφέρεται. Ακόμη και για τον Foucault, μια μορφή αλήθειας φαίνεται να είναι απαραίτητη για την πολιτική.

### Είναι η άγνοια... δύναμη;

Η αλήθεια θεωρείται, και δίκαια, κοινωνική αυταξία: η ψευδής πληροφόρηση συνιστά παραβίαση της εμπιστοσύνης και το ψεύδος δεν μπορεί να βρίσκει χώρο σε περιπτώσεις, για παράδειγμα, που αφορούν την επιστημονική έρευνα και την οργανωμένη παραγωγή γνώσης.<sup>36, 37</sup> Τι συμβαίνει ωστόσο όταν το ψεύδος, αιτιατό εκούσιας ή ακούσιας παραπληροφόρησης, καταλήγει να κυριαρχεί στη δημόσια σφαίρα και παρουσιάζεται ως (μετα)αλήθεια; Θα έπρεπε, τότε, εν όψει αυτού του κινδύνου, να χάνεται ή να απαξιώνεται το δικαίωμα στη διατύπωση απόψεων που προκαλούν σύγχυση και αποπροσανατολισμό σε μια δημόσια σφαίρα πολυπολική, παγκοσμιοποιημένη και υποκείμενη στο φαινόμενο της Πεταλούδας του ευρυζωνικού Ίντερνετ; Χρησιμοποιώντας ένα απτότερο παράδειγμα, η άρνηση της κλιματικής αλλαγής και η αναβάπτιση του φαινομένου του θερμοκηπίου ως κινεζικής προπαγανδιστικής κατασκευής με στόχο την αποδυνάμωση της βορειοαμερικανικής βιομηχανίας, κομβικό συστατικό της ρητορικής στρατηγικής του

36 Harsin, «Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies».

37 James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, NY: McGraw-Hill, 2011.



Trump στον δρόμο προς τον Λευκό Οίκο,<sup>38</sup> προστατεύεται από το θεμελιώδες δικαίωμα στη διατύπωση ελεύθερου Λόγου, βασικό συστατικό άσκησης και διαμόρφωσης πολιτικής;

Ίσως η σωστή απάντηση δεν βρίσκεται από την πλευρά της απαγόρευσης, αλλά από την πλευρά της ευθύνης. Ίσως σήμερα ο πολίτης, με τους τόσο αναβαθμισμένους τεχνολογικά επικοινωνιακούς διαύλους στη διάθεσή του για την έκφραση της γνώμης του (ως ελάχιστης συμβολής στη δημοκρατική διακυβέρνηση), οφείλει να φέρει αντίστοιχα αναβαθμισμένη την υποχρέωση του ελέγχου της γεγονικής αλήθειας που εκφράζει, και πολύ περισσότερο, του ελέγχου των λιγότερο ευπαθών πραγμάτων όπως τα αξιώματα, οι θεωρίες και οι επιστημονικές ανακαλύψεις. Να κινείται, δηλαδή, προς μια λογική αυτοπεριορισμού, αλλά όχι αυτολογοκρισίας, προκύπτουσα από την αντίληψη της σημασίας της διάκρισης του αληθούς, και όχι από την υποταγή στον φόβο της κριτικής από το εκάστοτε κοινωνικό πλέγμα. Με τα λόγια του Κορνήλιου Καστοριάδη, «σε μια δημοκρατία ο λαός μπορεί να κάνει οτιδήποτε – και οφείλει να ξέρει ότι δεν πρέπει να κάνει οτιδήποτε. Η δημοκρατία είναι το καθεστώς του αυτοπεριορισμού».<sup>39</sup>

Στις αρχές του χρόνου, το δυστοπικό μυθιστόρημα 1984 του George Orwell βρέθηκε στις πρώτες θέσεις των πλέον ευπώλητων του ηλεκτρονικού βιβλιοπωλείου Amazon.<sup>40</sup> Το πόσο μακριά βρί-

38 Tim Dickinson, «Trump's Big Debate Lie on Global Warming», *Rolling Stone*, 27 Σεπτεμβρίου 2016, διαθέσιμο στο <http://www.rollingstone.com/politics/features/trumps-big-debate-lie-on-global-warming-w442167>.

39 Κορνήλιος Καστοριάδης, *Μικρά αποσπάσματα για την αυτονομία (ανθολογία)*, Αθήνα: Βαβυλωνία, 2017, σ. 13.

40 Eric Levenson, «George Orwell's '1984' hits bestseller list again», *CNN*, διαθέσιμο στο <http://edition.cnn.com/2017/01/24/us/george-orwell-1984-bestseller-trump-trnd/>. Επ' αυτού, βλ. επίσης το κείμενο του Δ. Σούλτη «4 Απριλίου 1948/1984 - 4 Απριλίου 2017: Τζωρτζ Όργουελ και Ντόναλντ

σκεται η ανθρωπότητα από το τρίτο σύνθημα («Η ΑΓΝΟΙΑ ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΜΗ»)<sup>41</sup> που ήταν γραμμένο στην άσπρη πρόσοψη του Υπουργείου Αλήθειας, στην προσπάθεια του κράτους να αλλάξει την έννοια του αληθινού στη συλλογική συνείδηση, συνιστά –ίσως– ζήτημα πολύ πέραν της αναζήτησης ενός ευφυολογήματος εν είδει κατακλείδας.

Τραμπ», διαθέσιμο στο site του *Kaboom*.

41 Ο ΠΟΛΕΜΟΣ ΕΙΝΑΙ ΕΙΡΗΝΗ – Η ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΕΙΝΑΙ ΣΚΛΑΒΙΑ – Η ΑΓΝΟΙΑ ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΜΗ.



Ο Βασίλης Αλεξάκης είναι συγγραφέας. Το τελευταίο του βιβλίο, *Το κλαρινέτο*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Μεταίχμιο.

Για τις ερωτήσεις της συνέντευξης συνεργάστηκαν από τη μεριά του *Kaboom* οι: Μάριος Κατρίτσης, Στεφανία Κωνσταντέλλου, Γιάννης Κτενάς.



Αν δεν τα γράψω,  
τα πράγματα είναι λίγο  
σαν να μην υπάρχουν

*συνέντευξη με τον Βασίλη Αλεξάκη*

**Η** μητρική μας γλώσσα είναι καθοριστική για τον τρόπο που εκφραζόμαστε, αλλά και για τον τρόπο που σκεφτόμαστε.

Σήμερα πολλοί φεύγουν από την Ελλάδα, μετεγκαθίστανται στο εξωτερικό και απορροφούν σε μεγάλο –αρκετές φορές– βαθμό τη γλώσσα αλλά και την κουλτούρα της καινούριας χώρας. Μιας κι εσείς περάσατε μεγάλο μέρος της ζωής σας στη Γαλλία, τι ρόλο πιστεύετε ότι παίζει, σε επίπεδο προσωπικότητας, μία τέτοια αλλαγή; Τα βιβλία σας είναι είτε γραμμένα, είτε μεταφρασμένα, από εσάς τον ίδιο, στα γαλλικά. Προσεγγίζετε διαφορετικά το ζήτημα της γλώσσας όταν επιλέγετε τα γαλλικά;

**Β.Α.:** Το έζησα αυτό πολύ νέος, δεκαεπτά χρονών, και η εμπειρία αυτή της μετεγκατάστασης τα πρώτα χρόνια ήταν πράγματι πάρα πολύ οδυνηρή και δύσκολη. Η γλώσσα όμως είναι το πιο θετικό στοιχείο από αυτά που αποκομίζεις. Άλλα είναι που μπορεί να σε αλλάξουν, η γλώσσα είναι όφελος, κέρδος. Δεν προδίδεις καμιά γλώσσα μαθαίνοντας μια άλλη. Βελτιώνεται έτσι και η μητρική από μια άποψη, αν δεν θες να την ξεχάσεις. Η εγκατάσταση, ο γάμος με Γαλλίδα, αυτά ναι, σε αλλάζουν. Οι πολιτισμοί μας όμως στη βάση τους είναι παρόμοιοι, βρίσκεις ένα σωρό στοιχεία που θυμίζουν την Ελλάδα, δεν είναι και τόσο μακριά η Γαλλία εν τέλει. Η μητέρα μου μού έλεγε ότι φοβόταν μήπως μετά από κάποια χρόνια στο εξωτερικό δεν θα μου ακούσε η Ελλάδα. Την έχω σκεφτεί επανειλημμένα για αυτό...

Ο άνθρωπος όμως αλλάζει έτσι κι αλλιώς, είτε φύγει, είτε μείνει, το ζήτημα είναι αν αλλάζει προς το καλύτερο με τα χρόνια. Δεν χρειάζεται να πας στην άλλη άκρη του κόσμου για να είσαι ξενιτεμένος, μπορεί να αισθάνεσαι έτσι και στη χώρα σου. Αλλάζει η χώρα, η κατάσταση καταντάει αλλοπρόσαλλη, εγκαθιδρύεται μια δικτατορία και γίνεσαι ξένος και επί τόπου, χωρίς να μετακινηθείς. Αλλάζουμε επίσης και μεγαλώνοντας. Το ζήτημα είναι αν αντλούμε κάποιο όφελος από αυτό.

Σε κάθε περίπτωση περνάς από διάφορες φάσεις όταν φεύγεις

στο εξωτερικό. Ένα κομμάτι είναι τα δύο-τρία πρώτα χρόνια. Μετά μπαίνεις σε άλλη περίοδο. Εγώ την εποχή που το συνειδητοποίησα, ήταν και η Χούντα εδώ. Σ' αυτήν την περίπτωση απομακρύνεσαι... Μπορείς να γίνεις ξένος και εδώ. Τότε έφυγα, παντρεύτηκα Γαλλίδα, έγραφα γαλλικά σε εφημερίδες, έγινε η γλώσσα σαν μητρική μου. Μετά από κάποια χρόνια διαπιστώνεις ότι τα ελληνικά αρχίζουν να υποχωρούν. Είχα τότε μια γραφομηχανή ελληνική και μια γαλλική, φυσικά, και έβλεπα την ελληνική που μάζευε σκόνη. Μια φορά είχα βάλει στη μητέρα μου να ακούσει μια συνέντευξή μου στο βελγικό ραδιόφωνο, στα γαλλικά. Την άκουσε ολόκληρη στην κουζίνα, στη Νέα Φιλαδέλφεια, μία ώρα συνέντευξη, και μου είπε: «πολύ ενδιαφέρουσα είναι, αλλά εσύ βρε παιδί μου πότε θα μιλήσεις;» Δεν με είχε αναγνωρίσει. Εκεί παθαίνεις ένα τραύμα, λες κάτι δεν πάει καλά... Να μη με αναγνωρίζει και η μάνα μου;... Θέλει μια προσοχή. Να έρχεσαι συχνά εδώ, να κρατιέται ζωντανή η σχέση με την Ελλάδα, γιατί το άλλο άκρο είναι να γίνει κανείς σαν τους Ελληνοκαναδούς ή τους Ελληνοαμερικάνους, τους Ελληνοαυστραλούς, αυτούς που πλέον δεν μιλάνε καμιά γλώσσα, αλλά ένα πράγμα που κανείς δεν το καταλαβαίνει. Δεν ήξεραν καλά ελληνικά φεύγοντας, δεν έμαθαν ποτέ καλά αγγλικά, καμιά γλώσσα δεν ξέρουν αυτοί. Υπάρχει λεξικό αυτού του «αχταρμά», του ελληνοαμερικανικού ιδιώματος, αγγλικά με ελληνικές καταλήξεις, ένα κράμα. Πρόσφατα πληροφορήθηκα πώς ονομάζουν αυτόν που επισκευάζει τη στέγη: ρουφιάνο! Από το roof (σκεπή)! Απίστευτο! Είναι πολύ αστείο αλλά είναι και τραγικό.

**Μια επιμελήτρια γαλλικού εκδοτικού οίκου, σχολιάζοντας υπό το πρίσμα της ιδιότητάς της, έχει αναφέρει πως τα βιβλία σας γλωσσικά είναι αρτιότερα από αυτά των γάλλων συγγραφέων.**

**Β.Α.:** Καμιά φορά, όταν μαθαίνεις μια ξένη γλώσσα είσαι



πιο επιμελής, προσέχεις περισσότερο. Είναι και θέμα στυλ γραφής, ύφους. Γράφω κάπως απλά και έτσι δεν υπάρχουν πολύ μπερδεμένες φράσεις όπως άλλων συγγραφέων πιθανώς...

Ένα μοτίβο που συναντάμε στα βιβλία σας, όχι θεματικό, αλλά κατά κάποιον τρόπο αφηγηματικό, είναι αυτό κατά το οποίο το βιβλίο που διαβάζουμε εμείς οι αναγνώστες, είναι το βιβλίο που προσπαθεί να γράψει ο εκάστοτε αφηγητής, είτε αυτός ταυτίζεται ρητά μαζί σας, όπως στο *Κλαρινέτο*, είτε όχι, όπως στο *Τάλγκο*. Παρατηρούμε έτσι παράλληλα με την πλοκή και μια διαδικασία συγγραφής. Θα θέλαμε να μας μιλήσετε για αυτό. Είναι ένας τρόπος αφήγησης ή κάτι περισσότερο;

**Β.Α.:** Τα περισσότερα βιβλία είναι γραμμένα σε πρώτο πρόσωπο, ενώ μερικά σε δεύτερο. Ακόμα και αυτά που είναι σε πρώτο πρόσωπο, δεν σημαίνει ότι αυτό το πρόσωπο είμαι εγώ. Θέλω ο κόσμος να πιστεύει ότι έχουν έναν πολύ έντονο αυτοβιογραφικό χαρακτήρα, είναι όμως πολύ λιγότερο αλήθεια απ' όσο νομίζει ο αναγνώστης. Εγώ αντιμετωπίζω το πρώτο ενικό πρόσωπο σαν τρίτο, σκέφτομαι τι κάνει αυτός, ο αφηγητής δηλαδή, στη ζωή του και για ποιο λόγο γράφει. Δεν πρόκειται για επαγγελματία συγγραφέα ο οποίος συνηθίζει να γράφει, αντίθετα συνήθως, ψάχνεται! Μάλιστα σε ένα βιβλίο, στην *Καρδιά της Μαργαρίτας*, ονειρεύεται να γίνει συγγραφέας και έχει πρότυπο έναν άλλον συγγραφέα. Σε άλλα βιβλία όχι μόνο δεν είναι συγγραφέας αλλά είναι και γυναίκα. Στην *Πρώτη Λέξη*, η αφήγηση γίνεται από μία γυναίκα κάποιας ηλικίας και όχι ιδιαίτερης μόρφωσης, που δεν γράφει ποτέ, αλλά έχει αναλάβει μια αποστολή για τον πεθαμένο αδερφό της, να λύσει ένα πρόβλημα. Και το τελευταίο βιβλίο, το *Κλαρινέτο*, είναι στο δεύτερο πρόσωπο, αφού διηγούμαι την ιστορία στο Γάλλο εκδότη μου. Είναι ένας τρόπος να τον κρατήσω στη ζωή, όλο το βιβλίο περι-

αυτού πρόκειται, να τον κρατήσω στη ζωή. Αλλά το βιβλίο παίζεται ανάμεσα σε δύο δράματα, το ένα είναι ο καρκίνος του εκδότη και το άλλο είναι ο ελληνικός αυτός καρκίνος, αυτά που βασανίζουν τον κόσμο. Και ανάμεσά τους υπάρχει το θέμα της μνήμης.

Η μνήμη για τους μετανάστες έχει άλλη βαρύτητα κατά τη γνώμη μου. Για παράδειγμα εμένα η Ελλάδα στη μνήμη μου υπάρχει. Το μεγαλύτερο μέρος της ζωής μου στο εξωτερικό το έχω περάσει, άρα αν αρχίσω να χάνω τη μνήμη μου κινδυνεύω να χάσω τα πάντα. Αυτή η ανησυχία είναι πολύ μεγαλύτερη για έναν μετανάστη από κάποιον που δεν έφυγε από το χωριό του. Για τον τελευταίο η μνήμη του είναι παρούσα, δεν την χρειάζεται σχεδόν.

Πάντως για το θέμα της λογοτεχνίας, της κατασκευής του βιβλίου, εγώ πιστεύω ότι χρειάζονται δύο θέματα. Ένα θέμα ας το πούμε «οικογενειακό», με άτομα δηλαδή, με ανθρώπους. Μοιραία δηλαδή, ένα μυθιστόρημα περιέχει την ιστορία κάποιων ανθρώπων, συγγενών που συνδέονται κτλ., όπου εκεί μπορούν να συμβούν διάφορα, θάνατοι, έρωτες, αυτοκτονίες, οτιδήποτε. Παράλληλα όμως, κάποιος από τα πρόσωπα έχει ένα άλλο πρόβλημα που προσπαθεί να λύσει, όπως η ηλικιωμένη που σας έλεγα στην *Πρώτη Λέξη*, το οποίο είναι μεν άσχετο με την ιστορία αυτών των ανθρώπων αλλά συμβαδίζει κάπως και κάποια στιγμή μπορεί το ένα θέμα να φωτίσει το άλλο ή να το εξυπηρετήσει. Αυτά τα παράλληλα προβλήματα είναι πολύ γενικά θέματα. Στην *Πρώτη Λέξη* η πρωταγωνίστρια ψάχνει για παράδειγμα να μάθει ποια ήταν η πρώτη λέξη στην ιστορία της ανθρωπότητας, τότε άρχισαν να μιλάνε και τι διάλογο είπαν, γιατί άραγε οι άνθρωποι έκαναν αυτήν την τεράστια προσπάθεια. Είναι τόσο γενικό και το θέμα της μνήμης που ψάχνει ο αφηγητής μου στο τελευταίο βιβλίο, που βεβαίως και θα συναντηθεί με το άλλο θέμα. Είναι αναμενόμενο, είτε πρόκειται για έρωτα, είτε για θάνατο, η μνήμη είναι παντού, οι λέξεις είναι παντού, και είναι ένα ζήτημα

το οποίο μυθιστορηματικά εμένα μου επιτρέπει να αφήνω λίγο το ένα θέμα και να πιάνω το άλλο. Δηλαδή μου δίνει ένα περιθώριο να μετακινούμαι ανάμεσα στα δύο. Εγώ δεν πιστεύω ότι γίνεται μυθιστόρημα κανονικό με ένα θέμα, όποιο και να είναι αυτό, ακόμα και ένας θάνατος να είναι, δεν βλέπω πώς μπορεί να σταθεί...

**Από όσο έχετε παρατηρήσει, υπάρχουν άλλοι συγγραφείς που να χρησιμοποιούν τον ίδιο αφηγηματικό τρόπο των δύο εμπλεκόμενων θεμάτων;**

**B.A.:** Δεν νομίζω πως υπάρχουν άλλοι που να το κάνουν αυτό έτσι συστηματικά όπως το κάνω εγώ. Βέβαια δεν παρακολουθώ πολύ και τι δημοσιεύεται αυτά τα χρόνια ούτε εδώ ούτε στη Γαλλία, δεν προλαβαίνω. Διότι το δεύτερο θέμα είναι πάντα δύσκολο. Είναι που είναι δύσκολη η γραφή... Εγώ κάνω δυο χρόνια να φτιάξω ένα βιβλίο, όταν προστεθεί και μια άλλη δυσκολία, τέτοια που σε αναγκάζει να δεις ανθρώπους, να πας εδώ κι εκεί, μέρες και μέρες, δεν μένει χρόνος. Πρέπει να διαβάσω για αυτό που με απασχολεί.

**Στα βιβλία σας υπάρχει συχνά μια ιδιαίτερη αναφορά και, θα λέγαμε, μια τρυφερότητα για την υλικότητα της γραφής, είτε αυτή αφορά τα χαρτιά και τα στυλό, είτε τις ίδιες τις λέξεις. Δείχνετε έτσι μια αγάπη για τα σύνεργα της δουλειάς;**

**B.A.:** Πράγματι, ισχύει αυτό. Όλοι οι οδοντίατροι για παράδειγμα μιλάνε για αυτό που κάνουν, δηλαδή κάπου αισθάνομαι κι εγώ την ανάγκη να πω ότι εγώ περνάω τις μέρες μου σε ένα γραφείο με αυτά τα μολυβάκια και τούτη τη γομολάστιχα. Μπορείτε και να το εξακριβώσετε αν κοιτάξετε το γραφείο μου, δεν το έχω σκηνοθετήσει! Ναι, αισθάνομαι αυτήν την ανάγκη, οι μαραγκοί μιλάνε για τη δουλειά τους κι εγώ λίγο κάνω το ίδιο... Μπορεί να μην τα αποδίδω όλα αυτά στον αφηγητή, να είναι κάποιος άλλος, αλλά

εν πάση περιπτώσει υπάρχουν αυτές οι αναφορές. Επανέρχεται επίσης το θέμα των λέξεων που στη δική μου περίπτωση είναι πολύ μεγαλύτερο και περίπλοκο, διότι το ενδιαφέρον μου για τις λέξεις είναι μεν με έναν τρόπο το ενδιαφέρον κάθε συγγραφέα για τις λέξεις, αφού από αυτές εξαρτάται, σ' αυτές οφείλει τα πάντα, έτσι δεν είναι; Δηλαδή είναι συγγραφέας ακριβώς επειδή υπάρχουν οι λέξεις και τον εξυπηρετούν θα μπορούσαμε να πούμε. Για μένα όμως που έμαθα μια ξένη γλώσσα και έγραφα και σ' αυτήν, δηλαδή την αφομοίωσα τελείως, αυτή η εμπειρία, βεβαίως με έχει σημαδέψει ακόμη περισσότερο. Ξέρω τις δυσκολίες να πεις ορισμένα πράγματα σε μια άλλη γλώσσα, μεταφράζοντας το κείμενο. Αλλά ξέρω επίσης ότι η δεύτερη γλώσσα, όποια κι αν είναι, μιας και γράφω εναλλάξ γαλλικά και ελληνικά, ασκεί έναν έλεγχο αρκετά αυστηρό πάνω στο κείμενο, που νομίζω ότι είναι καλός για το βιβλίο. Δηλαδή όταν μεταφράζω ένα κείμενο που το έχω γράψει ελληνικά ή γαλλικά και το μεταφέρω στην άλλη γλώσσα, ξεχνάω την πρώτη και κάνω δουλειά μεταφραστική. Για παράδειγμα μπορώ να προσθέσω κάτι, κάποια ιδέα που θα μου έρθει την ώρα της μετάφρασης. Έτσι αφιερώνω στα βιβλία μου τέσσερις μήνες παραπάνω από το αρχικό γράψιμο σε σχέση με έναν άλλο συγγραφέα. Είναι κέρδος οι τέσσερις μήνες παραπάνω! Μπορεί να μου έρθουν καλύτερες ιδέες, μπορεί κάτι να δω που πάει στραβά και φαίνεται καλύτερα στη μια γλώσσα και όχι στην άλλη. Έχουν μια αυστηρότητα οι γλώσσες, έχουν όμως και ευκολίες. Αν έγραφα ας πούμε μόνο ελληνικά μπορεί να χρησιμοποιούσα πιο πολύ κάποιους λαϊκισμούς, λίγη αργκό, στοιχεία που είναι λίγο της μόδας και που δεν τα χρειάζεται το μυθιστόρημα. Εμένα με προστατεύουν τα γαλλικά από αυτά. Και οι δύο γλώσσες έχουν διαφορετική αυστηρότητα. Ενώ δηλαδή η Γαλλία είναι η χώρα του λογοπαίγνιου και του ευφυολογήματος, δεν υπάρχει αυτό το

στοιχείο στα βιβλία μου. Αν ήμουν Γάλλος μπορεί να υπήρχε, πού και πού έστω. Εγώ το βρίσκω βαρετό, ανόητο, απαράδεκτο αυτό. Είναι τα ελληνικά που το βρίσκουν απαράδεκτο, διότι σε εμάς δεν υπάρχει αυτό σε τέτοια έκταση, ενώ στη Γαλλία είναι ολόκληρη σχολή... Η σατυρική τους εφημερίδα είναι όλο καλαμπούρια, έχουν άλλη παράδοση.

**Στα βιβλία σας συναντάμε συχνά μικρές, εύστοχες φράσεις, παρατηρήσεις για τη ζωή, πολλές φορές σε ανύποπτα σημεία, οι οποίες αν και συγκινούν δεν καταλήγουν ποτέ μελοδραματικές. Αυτές προκύπτουν κατά τη διαδικασία της συγγραφής ή προϋπάρχουν ως αποτέλεσμα εξωμυθιστορηματικής περισυλλογής και φάχνουν να βρουν θέση στο έργο σας;**

**Β.Α.:** Όλα αυτά γίνονται περίπου ταυτόχρονα. Κατ' αρχήν δεν κάνω πλάνο, δεν ξέρω πού θα πάει το βιβλίο. Ξέρω τα βασικά πρόσωπα και θέματα, ενώ τα πρόσωπα τα διαλέγω ανάλογα με τα θέματα. Πρέπει να μου επιτρέψουν να φτιάξω αυτήν την ιστορία, αυτήν την κατασκευή. Δεν ξέρω πολλά πράγματα για το βιβλίο πριν το αρχίσω. Το παρακολουθώ λίγο όσο το γράφω, σαν να είμαι ο πρώτος αναγνώστης. Περιμένω και εγώ να βρω κάτι να με εκπλήξει, να βρω κάτι νόστιμο. Αυτές οι φρασούλες, καταλαβαίνω ποιες εννοείς, που είναι σαν ένα συμπυκνωμένο απόσταγμα σοφίας ή σκέψης, αυτές δεν τις έχω έτοιμες, πρέπει να μου έρθουν και είμαι πολύ χαρούμενος όταν τις βρίσκω. Αλλά τις βρίσκω εκείνη την ώρα. Δεν γράφω ως πούμε ένα δράμα και σκέφτομαι να φυτέψω εδώ και κάποια λουλουδάκια. Όχι, θέλω να αισθάνομαι απόλυτα ασφαλής όταν προχωρώ, να αισθάνομαι δηλαδή ότι είναι σωστό, ότι βασιζομαι σε αυτό που γράφω και δεν θα χρειαστεί να πάω πίσω. Σαν να μπορούσα να δώσω από τώρα που λέει ο λόγος στο τυπογραφείο το πρώτο κεφάλαιο, ότι δεν θα χρειαστεί να αλλάξει. Συμβαίνει

να αλλάξω κάτι, αλλά σπάνια. Και αφ' ετέρου είναι και η χαρά μου, δηλαδή στην ουσία η γραφή σου δίνει την ίδια χαρά που σου προσφέρει και η ανάγνωση. Όταν ανακαλύπτεις κάτι κάνοντας μια σκέψη, υπάρχει ένα μικρό εύρημα. Δεν θα το χαιρόμουν αν είχα μια μικρή ατζέντα με διάφορες σοφίες δικές μου για να τις πλασάρω στο βιβλίο. Πιστεύω ότι θα το καταλάβαινε και ο αναγνώστης, θα ήταν λίγο στημένα τα πράγματα. Εγώ προσπαθώ να είμαι όσο πιο αφελής γίνεται, όσο πιο αθώος. Να παρακολουθώ το βιβλίο σαν παιδί που του λένε μια ιστορία και ακούει προσεκτικά. Τι γίνεται παρακάτω, τι θέλω να ακούσω, τι θα μου άρεσε. Και έτσι προχωράει σιγά-σιγά. Αλλά δύο χρόνια το γράφω, δουλεύοντας δέκα με δεκαπέντε ώρες την ημέρα, δεν είναι καμιά δουλειά καφενείου. Είναι πολύ σοβαρή δουλειά! Τουλάχιστον, έτσι το βλέπω εγώ. Και είναι σοβαρή γιατί εμένα είναι και η ζωή μου. Δεν ξέρω αν απαντάω καλά στην ερώτηση...

**Γράφετε δηλαδή τα βιβλία που θέλετε να διαβάσετε.**

**Β.Α.:** Ακριβώς, πολύ σωστό. Να, αυτό είναι σαν αυτές τις φράσεις που λες. Προσπαθώ δηλαδή να κάνω κάτι που αν το είχε κάνει κάποιος άλλος θα μου άρεσε πολύ και θα έλεγα μπράβο του.

**Στο έργο σας είναι έντονο το στοιχείο του χιούμορ. Είναι μάλλον διακριτικό, περισσότερο σαν ένα χαμόγελο που πηγάζει παρά τα γεγονότα, αλλά πάντως πάντοτε παρόν. Ποια είναι η σημασία του χιούμορ για την αφήγηση αλλά και τη ζωή;**

**Β.Α.:** Πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν ότι ο πατέρας μου ήταν ηθοποιός και μάλιστα μάλλον κωμικός. Το κωμικό στοιχείο υπήρχε, όχι στην καθημερινή ζωή, στην οποία ήταν βαρετός και δεν μιλούσε ιδιαίτερα, αλλά στο θέατρο. Εκεί ήταν πάρα πολύ χαριτωμένος και είχε τον τρόπο να βγάζει γέλιο. Υπάρχει λοιπόν ένα προηγούμενο.

Η μητέρα μου από την άλλη δεν είχε χιούμορ, δεν ήταν το είδος της. Υπάρχουν και συγγραφείς που είναι και καλοί δάσκαλοι, που σου μαθαίνουν πράγματα. Σκέφτομαι κυρίως τους κλασικούς. Ξέρω ότι τη σημασία του χιούμορ την ανακάλυψα χάρη στον Ντίκενς και στον Μπέκετ και πολύ αργότερα χάρη στον Δον Κιχώτη, που έχει και αυτός φοβερό χιούμορ. Ανακαλύπτεις διαβάζοντας στην αρχή των *Μεγάλων Προσδοκιών* ότι περιγράφει μια άθλια κατάσταση, ενός ορφανού παιδιού που το βρίζει η μητριά του, που ζει σε ένα μέρος όλο λάσπες, λίμνες, σε ένα άθλιο τοπίο, και έχει όλα τα βάσανα του κόσμου. Θέλω να πω ότι στα λέει αυτά και εσύ γελάς. Δηλαδή δεν είναι παράταιρο το χιούμορ, ζεις το δράμα του παιδιού, δεν είναι ότι δεν σε συγκινεί, αλλά μπαίνει και ένα ανάλαφρο στοιχείο. Το βρίσκω απαραίτητο για έναν συγγραφέα να βαραίνει πολύ τα πράγματα. Σε προστατεύει και από τη σοβαροφάνεια που είναι κουσούρι πολλών συγγραφέων. Λοιπόν μια μέρα σ' αυτήν την ερημιά, ο ήρωας των *Μεγάλων Προσδοκιών* συναντάει επιπλέον και έναν δραπέτη από το κάτεργο που πάει να τον σκοτώσει στο ξύλο γιατί του ζητάει να πάει κάτι να του φέρει και καταλήγει να τον πιάνει από τα πόδια ανάποδα. Πώς το λέει αυτό ο Ντίκενς; Λέει: «Ξαφνικά είδα αναποδογυρισμένο το καμπαναριό του χωριού». Απίστευτο! Κατάλαβα από τον Ντίκενς ότι το χιούμορ και το δράμα μπορούν να συνυπάρξουν και είναι ωφέλιμη αυτή η συνύπαρξη και για τα δύο στοιχεία. Επειδή μοιραία διηγείσαι στα βιβλία και δυσάρεστα γεγονότα, το χιούμορ αποτελεί κάπως ένα παράθυρο. Όπως και στη ζωή. Στις κηδείες για παράδειγμα πάντοτε δεν γελάμε κιόλας;

Υπάρχει βέβαια και η κωμωδία του Σεφερλή ή του Λαζόπουλου για παράδειγμα, η οποία έχει μια ριζική διαφορά. Το χιούμορ αυτών είναι «εξυπνακίστικο», θεωρούν ότι είναι πιο έξυπνοι από αυτό που σου διηγούνται, θέλουν να βγουν από πάνω. Πουλάνε

μούρη, ενώ ο κανονικός χιουμορίστας, όπως ο Μαρκ Τουέιν για παράδειγμα, σε βάζει να γελάς εις βάρος του, δείχνοντας ότι ο ίδιος είναι ο βλάκας που δεν καταλαβαίνει. Αυτός βρίσκεται στην αδύναμη θέση.

Στα σεμινάρια δημιουργικής γραφής που κάνω, σε μία από τις ασκήσεις που βάζω, οι συμμετέχοντες πρέπει να μπουν στη θέση ενός αποβίωσαντα στον οποίο δίνεται η δυνατότητα να πάρει δίωρη άδεια, όπως στον στρατό, από τον διευθυντή του νεκροταφείου, αλλά για να επιτευχθεί αυτό πρέπει να κάνει μία αίτηση όπου να τη δικαιολογεί γιατί τη θέλει. Κάποιος μου έγραψε στην «αίτησή» του ότι ήθελε να πάρει άδεια επειδή πέθανε κάποιος φίλος του και ήθελε να πάει στην κηδεία! Αυτό είναι ένα πάρα πολύ καλό αστείο εύρημα!

**Ποιος είναι ο κόσμος που ενδιαφέρεται για τα σεμινάρια γραφής που διοργανώνετε; Πώς ανταποκρίνεται;**

**Β.Α.:** Σε αυτά τα σεμινάρια έρχεται κόσμος κάθε είδους. Ένας κύριος, σχεδόν συνταξιούχος, που διδάσκει παλαιοντολογία στο Πανεπιστήμιο, μια νοσοκόμα, ένας φύλακας... Άνθρωποι κάθε ηλικίας. Ο στόχος είναι απλώς να χαλαρώσουν σε σχέση με τη γραφή και να βάλουν τη φαντασία τους να λειτουργήσει. Όταν σε στριμώχνουν και σου λένε ότι έχεις δέκα λεπτά να γράψεις μια ιστορία, αναγκαστικά θα το κάνεις. Αλλά τις ασκήσεις τις κάνω και εγώ εκείνη την ώρα, κυρίως γιατί έχει μεγαλύτερο ενδιαφέρον έτσι, αλλιώς θα βαριόμουν. Μια άλλη άσκηση που συνήθως έχει πολύ καλά αποτελέσματα, είναι αυτή που από μια σελίδα του τηλεφωνικού καταλόγου της Σαντορίνης που έχω φυλάξει, καλούνται να γράψουν μια ιστορία με κάποια από τα ονόματα. Από εκεί βγήκαν πάρα πολύ αστείες ιστορίες. Όταν είναι τόση η πίεση χρόνου και ζητείται κάτι τόσο συγκεκριμένο, βγαίνει αποτέλεσμα.



Αν για το ίδιο πράγμα τους έλεγα να το πάρουν σπίτι τους και να το φέρουν την επομένη, θα χάνονταν τελείως. Γιατί ξεκινάει κανείς με μια ιδέα, δεν την βρίσκει πολύ καλή και έπονται τα γνωστά. Ενώ εκεί η πίεση βοηθάει και προχωράει το γραπτό. Σε γενικές γραμμές είναι μάλλον ευχάριστη η ατμόσφαιρα στα σεμινάρια αυτά.

**Για αρκετά χρόνια εργαστήκατε ως δημοσιογράφος στη Γαλλία. Η έρευνα που προηγείται πριν εντάξετε κάτι στα βιβλία σας βασίζεται στη δημοσιογραφική σας ιδιότητα;**

**Β.Α.:** Έχει να κάνει με το δημοσιογραφικό παρελθόν, βέβαια. Το ότι ξέρω ότι είναι δύσκολο να κλείσεις τα ραντεβού, ότι πρέπει να επιμείνεις, πρακτικά πράγματα. Αλλά έχω αυτήν την πείρα και δεν πτοούμαι όταν μου πουν να ξανακαλέσω για παράδειγμα σε δεκαπέντε μέρες. Εγώ εκεί είμαι σε δεκαπέντε μέρες ξανά και ξανά. Καταφέρνω λοιπόν να συναντήσω τους ανθρώπους που θέλω. Τώρα πια που μεγάλωσα και με ξέρουν και κάποιος είναι λίγο πιο εύκολα τα πράγματα. Μπορούν να δουν κι αυτοί ποιος είσαι και ότι σοβαρολογείς... Αλλά έχω περάσει πάρα πολύ ωραίες στιγμές, μου αρέσει να μαθαίνω! Πέρα από όλα τα άλλα, το γράψιμο για μένα είναι μια σημαντική ευκαιρία να μάθω. Έχω συναντήσει έτσι επιστήμονες κυρίως, πολύ σημαντικούς. Και όσο πιο σημαντικοί είναι, δε τόσο πιο απλά και χαλαρά μιλάνε. Μπορεί για παράδειγμα ένας νεαρός καθηγητής να ξινίζει τα μούτρα του, να μη θέλει να σου μιλήσει, να θεωρεί ότι δεν έχεις ιδέα... Βεβαίως και δεν έχω ιδέα, αυτό έλειπε να πω το αντίθετο, αλλά μ' αρέσει να βρεθώ με τον άνθρωπο που θα μου δώσει μια ιδέα... Με αυτόν τον τρόπο έχω παρακολουθήσει μέχρι και τεστ για τον εγκέφαλο, για το θέμα της μνήμης. Είχα πάει στο Ινστιτούτο Μελέτης του Εγκεφάλου στο Παρίσι που είναι στο Κέντρο Ατομικής Ενέργειας. Καθόλου εύκολα δεν μπαίνεις εκεί μέσα, πραγματικά καθόλου.

Αλλά είχα κανονίσει, είχα τηλεφωνήσει, είχα επιμείνει, είχα γράψει. Πολλές φορές γράφω χειρόγραφα γράμματα ζητώντας τους να με συναντήσουν, διότι τους συγκινεί ένα χειρόγραφο γράμμα. Κανείς δεν το χρησιμοποιεί πια. Αν γράφεις σ' έναν καθηγητή, στον Διευθυντή του Ινστιτούτου Παστέρ, έναν ηλικιωμένο άνθρωπο που θεωρείται από τους καλύτερους μελετητές στον κόσμο του εγκεφάλου, για τον οποίο δεν έχουμε πολύ καλή γνώση ακόμα και σήμερα, αλλά που σε κάθε περίπτωση ο άνθρωπος αυτός είναι μια κορυφή και θα μπορούσε να έχει πάρει δέκα βραβεία Νόμπελ, θα σε δεχθεί. Λοιπόν του έγραψα και έμεινε κατάπληκτος που πήρε επιστολή από το ταχυδρομείο. Έχω αυτό το καλό, ξέρω τι τους επηρεάζει. Μου έδωσε λοιπόν ραντεβού για φαγητό με τη γυναίκα του και έμαθα ένα σωρό πράγματα για τον εγκέφαλο και τη μνήμη, που βεβαίως τα χρειαζόμουν, αλλά ταυτόχρονα ήμουν και καταχαρούμενος. Δεν φαντάζεσαι τι ωραία που αισθανόμουν την ημέρα που τον είδα με τη γυναίκα του σε ένα ελληνικό εστιατόριο, χαλαρά πράγματα. Αλλά έτσι μαθαίνεις. Κάποια στιγμή λοιπόν βγήκα για να καπνίσω. Με επέπληξε εντονότατα αυτός βέβαια, αλλά μετά μου είπε: «Όσο συνεχίζετε το βιβλίο σας, δεν θα μπορέσετε να κόψετε το κάπνισμα.» Μου απεκάλυψε λοιπόν ότι η νικοτίνη βοηθά στη λειτουργία του εγκεφάλου και ότι ετοιμάζουν ένα φάρμακο για το Αλτσχάιμερ με βάση τη νικοτίνη. Μας έπιασαν βέβαια τα γέλια καθώς του παραπονέθηκα ότι αυτό δεν το λένε στις εφημερίδες. Μου αποκρίθηκε: «Όχι βέβαια, θα μας σκοτώσουν!».

**Πολλές φορές στα μυθιστορήματά σας κάνετε χρήση πραγματικών στοιχείων, τα οποία επεξεργάζεστε για να ενταχθούν σε λογοτεχνικό περιβάλλον, όπως με τον χαρακτήρα του Γάλλου εκδότη. Ωστόσο ενίοτε αναφέρεστε σε οικεία σας πρόσωπα ακόμα και ονομαστικά. Σας έχουν δημιουργηθεί προβλήματα**

από τέτοιες αναφορές;

**Β.Α.:** Από πραγματικά πρόσωπα μου έχουν δημιουργηθεί προβλήματα, ακόμα κι αν η αναφορά στη διήγηση γίνεται με καλή πρόθεση. Στο πρώτο βιβλίο, το *Σάντουιτς*, που δεν έχει μεταφραστεί στα ελληνικά, ο αφηγητής στο τέλος διηγείται ότι σφάζει τη γυναίκα του, την κόβει κομματάκια, τα πάει στις αποσκευές του σιδηροδρομικού σταθμού και μετά πάει σε ένα καφενείο, πίνει μια μπυρίτσα και τρώει και ένα σάντουιτς που είναι και ο τίτλος του βιβλίου. Θυμάμαι ότι ο πεθερός μου είχε τρομάξει όταν το είχε διαβάσει. Δεν είχε και πολύ χιούμορ και, ενώ με ήξερε και με συμπαθούσε, εκεί έπαθε ένα σοκ. Μου έχει συμβεί με πρόσωπα υπαρκτά να θυμώσουν ή να παρεξηγηθούν. Τώρα προσέχω πολύ με τα ονόματα, μην εκθέσω κανέναν, κάποτε το πρόσεχα λιγότερο. Θυμάμαι είχα έναν φίλο, είναι ακόμα φίλος μου, που ήταν παντρεμένος με μια ανυπόφορη γυναίκα. Αυτή ήταν τόσο αντιπαθής, που τα πεθερικά της, οι γονείς του φίλου μου, είχαν μια φωτογραφία της στο σπίτι τους, την οποία ο πατέρας είχε γυρισμένη με τη μούρη στον τοίχο και φαινόταν το πίσω μέρος του κάδρου. Εκείνη δεν το ήξερε, αφού όποτε επρόκειτο να έρθει επίσκεψη το γύριζαν το καδράκι. Εγώ το έβαλα αυτό σε ένα βιβλίο και το ανακάλυψε μέσω του βιβλίου. Ήταν όπως ήταν, τότε εξαγριώθηκε εντελώς! Δεν την ξαναείδα βέβαια, αν και δεν μπορώ να πω ότι το συγκεκριμένο μου κόστισε... Και στη σχέση με τα παιδιά μου ας πούμε, κάπου το περιορίζω, σκέφτομαι ότι δεν είναι δικό μου θέμα αυτό. Από την άλλη έχω όμως παιδιά, να παριστάνω ότι δεν με αφορά; Αλλά τώρα προσέχω περισσότερο, αισθάνομαι και εγώ λίγο πιο άνετα έτσι. Θέλει μια προσοχή για να αφήνω και το πεδίο ελεύθερο στους άλλους.

**Από πλευράς περιεχομένου υπάρχουν κάποια θέματα που τις**

**περισσότερες φορές ανακύπτουν στα μυθιστορήματά σας, όπως η απώλεια ή ο θάνατος. Η προσέγγιση του θανάτου μέσω της μυθιστορηματικής αφήγησης βοηθά και τον ίδιο τον γράφοντα;**

**Β.Α.:** Η γραφή έχει έναν θεραπευτικό χαρακτήρα, εξομαλύνει τα πράγματα. Δεν υπάρχει αμφιβολία για αυτό. Εγώ αισθανόμουν ότι το *Κλαρινέτο* το όφειλα στον φίλο μου που πέθανε και ήθελα να κάνω ένα βιβλίο που αν ζούσε και το διάβαζε θα του άρεσε. Το πρόσωπο με αυτό το όνομα υπήρξε, αλλά οι διάλογοι είναι φανταστικοί. Περιέχονται απλώς πράγματα που του μοιάζουν. Δηλαδή τον χρησιμοποίησα, καθώς ήταν και ο ίδιος μυθιστοριογράφος και μου δίνεται έτσι το δικαίωμα να τον χρησιμοποιήσω αρκετά ελεύθερα. Κάποιες από τις σκηνές και τα περιστατικά του βιβλίου είναι αληθινά. Αυτά που λέμε δεν είναι, όμως αν διάβαζε το βιβλίο θα το ενέκρινε. Δεν τον έχω προδώσει και είμαι βέβαιος για αυτό, το αισθάνομαι, το κατάλαβα όταν τελείωσε η συγγραφή του μυθιστορήματος. Αισθάνομαι και μια ανακούφιση. Όχι σαν να έκλεισε ένας λογαριασμός, αλλά σαν να το όφειλα αυτό το πράγμα, όπως πάει κανείς λουλούδια στο νεκροταφείο για παράδειγμα. Εγώ του πήγα αυτό. Η γραφή βοηθά να ζήσεις τις καταστάσεις. Έχω την εντύπωση ότι αν δεν τα γράφεις τα πράγματα είναι και λίγο σαν να μην υπάρχουν. Περίεργο πράγμα. Αν δω κάτι που μου αρέσει το μυαλό μου πάει αμέσως στο πώς θα αποτυπωθεί γραπτά, πού θα βρει μια θέση. Είναι σαν να μην μου αρκεί σκέτη η εμπειρία. Πρέπει να μπει στον λόγο.

**Κάνοντας μία επισκόπηση του έργου σας βλέπουμε ότι τα πρώτα βιβλία διαφέρουν υφολογικά σε σχέση με τα επόμενα. Πότε θεωρείτε ότι βρήκατε το ύφος σας;**

**Β.Α.:** Νομίζω ότι τα τρία πρώτα βιβλία είναι δοκιμές. Το πρώτο, το *Σάντουιτς*, είναι παρωδία διάφορων ειδών μυθιστορημάτων.

Δηλαδή δεν ταυτίζομαι με τίποτα εγώ, απλώς γελάω. Το έγκλημα που περιγράφεται στο βιβλίο, είναι παρμένο από αρχεία μιας λαϊκής εφημερίδας, είναι όλοι οι φόννοι του χρόνου που τους έχω διαμορφώσει σε έναν. Άρα είναι παρωδία της λαϊκής δημοσιογραφίας. Το δεύτερο, *Τα κορίτσια του Σίτυ Μπουμ-Μπουμ* είναι λίγο φανταστικό αλλά χιουμοριστικό βιβλίο. Ίσως να ήταν και μια απελευθέρωση, καθώς κυριαρχεί και το σεξουαλικό θέμα. Πιθανώς χρειαζόμουν να περάσω και από εκεί. Το *Κεφάλι της γάτας* είναι αστυνομικό κανονικό. Είναι το μόνο βιβλίο μου σε τρίτο πρόσωπο και ήταν μια άσκηση για να δω αν μπορώ να γράψω έτσι. Δηλαδή μπορώ να πω ότι μέχρι το *Κεφάλι της Γάτας* κάνω τρεις δοκιμές ώσπου φτάνω στο τέταρτο βιβλίο, το *Τάλγκο*, που είναι το πρώτο μυθιστόρημα στο οποίο βρίσκω το ύφος μου. Και είναι και το πρώτο γραμμένο στα ελληνικά. Η δουλειά είχε γίνει μέχρι εκείνο το σημείο μόνο γαλλικά, όμως τα ελληνικά με βοήθησαν να βρω αυτό που μου ταίριαζε. Παραδόξως αυτό δεν το είχα συνειδητοποιήσει μέχρι τώρα. Τώρα στην κουβέντα που κάνουμε το συνειδητοποιώ, ότι δηλαδή το πρώτο αναγνωρίσιμο βιβλίο μου, αναγνωρίσιμο και από μένα τον ίδιο, είναι αυτό.

Στο *Κλαρινέτο* αναρωτιέστε σε ένα σημείο αν οι συζητήσεις με τον φίλο σας «θα είναι άραγε οι ίδιες χωρίς καπνό». Αυτή είναι σκέψη που έχει περάσει από το μυαλό κάθε καπνιστή, αλλά μήπως αυτό συμβαίνει επειδή είναι καταλυτική η επιρροή της τέχνης στις ζωές μας; Μήπως φοβόμαστε άδικα, απλώς επειδή είμαστε δέσμιοι των πολιτιστικών αναφορών και της κουλτούρας που «καταναλώνουμε» όσο ωριμάζουμε; Για παράδειγμα, δεν νομίζω ότι υπάρχει νουάρ μυθιστόρημα που να μη «μυρίζει» ντουμάνια καπνού...

**Β.Α.:** Είναι πολύ δύσκολη αυτή η ερώτηση γιατί είναι ψυχα-

ναλυτική. Για να το απλοποιήσουμε, να εξετάσουμε πόσο μας επηρεάζει η τέχνη. Υπάρχουν βέβαια ηλικίες στη ζωή που η επιρροή είναι μικρότερη ή μεγαλύτερη. Και η επιρροή για έναν μυθιστοριογράφο δεν είναι αναγκαστικά από βιβλία, μπορεί να είναι και από ταινίες. Εγώ δηλαδή όταν πρωτοπήγα στη Γαλλία, ανακάλυψα τον Buster Keaton που δεν τον ήξερα καθόλου, καθώς οι ταινίες του ξανακυκλοφορούσαν τότε, και βεβαίως το χιούμορ για το οποίο συζητούσαμε προηγουμένως, το έχω δει και σ' αυτόν. Το λίγο σινεμά που έκανα πολλά χρόνια αργότερα έχει τέτοια κωμικά στοιχεία. Δεν υπάρχει λοιπόν μόνο η επιρροή από τους μεγάλους συγγραφείς. Εγώ θυμάμαι το εξής χαρακτηριστικό. Όταν ήμασταν μικροί στο σχολείο, μάλλον στο δημοτικό, είχαμε εντοπίσει ότι οι Αμερικάνοι ηθοποιοί στα φιλμ νουάρ κάποιες στιγμές σήκωναν το ένα φρύδι πιο ψηλά από το άλλο. Και θεωρούσαμε ότι αυτό ήταν καταπληκτικό, αλλά είναι λίγο δύσκολο να το κάνεις! Δεν μπορείς δηλαδή όντας παιδάκι να κουνήσεις μόνο το ένα φρύδι! Και μας θυμάμαι με τον διπλανό μου στην τάξη να καθόμαστε πιέζοντας με τον δείκτη το φρύδι ώστε σιγά-σιγά να μάθουμε να το κάνουμε. Αυτές είναι μεν λίγο παιδικές συμπεριφορές, αλλά μπορεί να έχουν και μια συνέχεια εποικοδομητική. Είδα για παράδειγμα ότι ο Τατσόπουλος έδωσε τίτλο σε ένα βιβλίο του παρμένο από το *Λεωφορείον ο Πόθος*. Το λέει μέσα βέβαια και ο ίδιος, *Η καλοσύνη των ξένων*. Είναι πάρα πολύ ωραίος τίτλος και πολύ ωραία φράση.

Αλλά έχουν μια πραγματικότητα οι ήρωες των μυθιστορημάτων. Όταν ήμασταν παιδιά μεγαλώσαμε και μ' αυτούς, όχι μόνο με τους θείους και τις θείες μας. Με τον Ταρζάν, τον Ντ' Αρτανιάν ή τον Άθω, στον οποίο εγώ είχα μια αδυναμία, επειδή ήταν μόνιμως πικραμένος, η ζωή του ήταν μια μεγάλη ερωτική απογοήτευση με τη Μυλαίδη και τον συμπαθούσα ιδιαίτερα. Ήταν άνθρωποι, πλάσματα παρόντα στη ζωή μας.

Ο Μίλαν Κούντερα σε μια συνέντευξη είχε περιγράψει τον εαυτό του ως «ηδονιστή σε έναν υπερπολιτικοποιημένο κόσμο». Στο τελευταίο σας βιβλίο, το *Κλαρινέτο*, λέτε αναφορικά με το συγγραφικό έργο του Jean-Marc Roberts<sup>1</sup> ότι, αν έπρεπε να το συνοψίσετε σε μια εικόνα, θα διαλέγατε αυτή ενός μικρού αγοριού που τρέχει πίσω από ένα φορτηγό μετακομίσεων. Αναρωτιόμαστε αν, μετά από σαράντα τρία χρόνια λογοτεχνικής συγγραφής, έχετε καταλήξει σε έναν αντίστοιχο ορισμό του εαυτού σας ως συγγραφέα, ή σε μια παρόμοια μεταφορά που να συνοψίζει τρόπον τινά τα βιβλία σας.

**B.A.:** Σχετικά με τον Jean-Marc, πρέπει να πω ότι ήταν πιο ρομαντικός από εμένα. Είχε κάνει τρεις γάμους και είχε πέντε παιδιά, ονειρευόταν την οικογένεια σε κάθε τέτοια απόπειρα. Ίσως επειδή μεγάλωσε μόνος του με μια μητέρα ηθοποιό, η οποία ξενυχτούσε και εν τέλει μεγάλωσε ολομόναχο αυτό το παιδί και μάλλον πρόωρα με έναν τρόπο. Ίσως του έλειπε πολύ η οικογένεια, ενώ εγώ δεν είχα τέτοιο θέμα, δεν χώρισαν οι γονείς μου ή δεν μου συνέβη κάτι αντίστοιχο. Εκείνος σε κάθε σχέση που ξεκινούσε, ήδη από την αρχή ήθελε να χωρίσει την προηγούμενη, να μετακομίσει, να πάει στο δικηγόρο, όλα αμέσως! Του έλεγα να συμμαζευτεί λιγάκι, να περιμένει, αλλά ήταν πολύ ενθουσιώδης. Είχε την ικανότητα να ενθουσιάζεται πάρα πολύ με τις γυναίκες. Εγώ δεν την έχω αντίστοιχα. Δεν ενθουσιάζομαι τόσο και προτιμώ να ζω μόνος, ενώ εκείνος πίστευε ότι δεν μπορούσε. Πολλά άτομα το έχουν αυτό, πιστεύουν ότι δεν μπορούν να μείνουν μόνοι και μόλις

τελειώσει μια ιστορία βιάζονται να αρχίσει μια άλλη για να μη μεσολαβήσει κενό διάστημα. Εγώ δεν το έχω αυτό. Στη δική μου περίπτωση είναι σαν να έχω παντρευτεί τη δουλειά μου. Οπότε δεν θέλω να μπει τρίτος ανάμεσα και μια γυναίκα είναι ένας τρίτος. Δεν έχω ξαναζήσει από τα σαράντα μου χρόνια με άλλη γυναίκα. Ενώ να συζητήσουμε για ένα κάποιο διάστημα, δεν μιλάω για επτά μέρες διακοπών.

Πώς θα μπορούσε λοιπόν να τα συνοψίσει κανείς όλα σε μια σκηνή... Πίσω από τι θα έτρεχε το αγοράκι αν επρόκειτο για μένα... Ίσως δεν τα συνοψίζει όλα, αλλά κάποια σίγουρα... Θα πω λοιπόν την τελευταία ιδέα που μου ήρθε στο μυαλό, είναι σημερινή, δεν είναι κάτι που έχω γράψει και δεν είναι και τίποτα σπουδαίο, παρά ένα μικρό εύρημα. Ότι πρέπει στα φέρετρα να βάζουμε δυο ρόδες στην άκρη και ένα χερούλι στην άλλη ώστε να μπορεί να τα μεταφέρει ένα άτομο, σαν τις βαλίτσες. Και φανταζόμουν κάποιον να μπαίνει στο Πρώτο Νεκροταφείο με ένα κανονικό φέρετρο, με τον πεθαμένο μέσα και τα δύο του ροδάκια και να το σέρνει από το χερούλι. Διότι γίνεται έτσι και μια οικονομία στο πνεύμα της εποχής μας. Το φέρετρο-βαλίτσα. Πήγαινε τον μόνος σου!

Τι θα λέγατε ότι σας οδηγεί στη συγγραφή κάθε επόμενου βιβλίου; Έχετε μιλήσει για μια εσωτερική ανάγκη που σας παρακινεί να γράψετε. Σήμερα ασχέτως του μεγέθους του αναγνωστικού κοινού ολοένα και περισσότεροι αποφασίζουν να εκδώσουν κάποιο έργο τους. Πού αποδίδετε αυτήν την πληθώρα; Ποιος θα ήταν ένας καλός τρόπος να δοκιμάσει κανείς να γράψει;

**B.A.:** Ας μη μυθοποιούμε κιόλας τη λέξη ανάγκη. Εγώ έτσι το εξηγώ γιατί όλη μου τη ζωή έτσι την πέρασα. Όταν έχω τελειώσει ένα βιβλίο και πριν αρχίσω να γράφω το επόμενο, νιώθω σαν να

<sup>1</sup> Ο Jean-Marc Roberts (1954-2013) ήταν γάλλος συγγραφέας και επικεφαλής του εκδοτικού οίκου Stock από το 1998 μέχρι και τον θάνατό του. Υπήρξε φίλος του Βασίλη Αλεξάκη και εκδότης πολλών βιβλίων του. Στα ελληνικά έχει κυκλοφορήσει το μυθιστόρημά του *Affaires étrangères* (Paris: Seuil, 1979) υπό τον τίτλο *Αλλουνού Υπόθεση* από τις εκδόσεις Aquarius.



με έχουν απολύσει! Βέβαια, εκ των υστέρων το λέει κανείς αυτό. Νεαρός δεν είναι πολύ εύκολο να κλειστεί στο σπίτι για να κάτσεις να γράφεις. Σιγά-σιγά γίνονται τα πράγματα. Η γραφή θα σου πει αν σε θέλει ή όχι, αν έχεις κάτι να πεις ή όχι. Άρα πρέπει να της αφιερώνεται κάποιος χρόνος για να τα πει αυτά... Δεν θα σου αποκαλυφθεί αυτό ούτε στο καφενείο ούτε στη διάβαση. Δεν υπάρχουν λοιπόν κανόνες. Εμένα μου άρεσε η γραφή, όπως μου άρεσε και η ανάγνωση. Διάβαζα πάρα πολύ μικρός, ενθουσιαζόμουν από μικρό παιδί. Μου φαινόταν πάρα πολύ χοντρά τα βιβλία και έλεγα σιγά τώρα μην καταφέρω εγώ να το κάνω αυτό. Όγκος... Μου φαινόταν απίστευτο.

Σημαντικό είναι να διαβάζεις κάτι που είναι κυριολεκτικά γραμμένο, γιατί πολλά δεν είναι. Πολλά είναι κάτι μεταξύ συνέντευξης στην εφημερίδα, συζήτησης στην τηλεόραση, κουβέντας στο καφενείο, ένα νεφέλωμα που δεν έχει κανένα νόημα. Δεν φαίνεται να υπάρχει καμία ανάγκη συγγραφής, καμιά... Είναι σαν να απευθύνεσαι σε μη επαγγελματία για να σου φτιάξει το τηλέφωνο. Φαίνεται αμέσως ότι πρόκειται για κάτι κατασκευασμένο. Όλα αρχίζουν έτσι λίγο ζωντά και μετά από δέκα σελίδες αναρωτιέται κανείς τώρα τι μας λέει αυτός, πού το πάει. Ε, δεν το πάει πουθενά. Πρόκειται για μαζεμένες προσθήκες, για να γεμίσουν οι 180-200 σελίδες και να θεωρείται μυθιστόρημα.

Κάποιοι μπορεί να το κάνουν και λόγω ματαιοδοξίας. Δικαιολογείται λίγο και η ύπαρξή σου. Σκέφτεται κανείς ότι έχει βγάλει και δυο βιβλία, εντάξει, γιατί όχι.

Η γραφή όμως θέλει ώρες και ησυχία. Σημαντικό είναι και το πού μένεις. Δεν πρέπει να μπαينوβγαίνει κόσμος, να μην έχεις καμία φιλενάδα που βαράει τα τηλέφωνα όλη την ώρα. Θέλει συγκέντρωση. Να κάθεται με το χαρτί. Αυτό που κάνει ο καθένας είναι μοναδικό, δεν θα το κάνει κανένας άλλος, αυτό είναι το καλό

με τη γραφή. Χέστε τον Ντοστογιέφσκι, μην τον σκέφτεστε όταν γράφετε.

Έχετε αναφέρει τόσο σε βιβλία σας, όσο και σε συνεντεύξεις σας, ότι διατηρούσατε ένα περίεργο συναίσθημα καθώς τα χρόνια της Χούντας μένατε στη Γαλλία και δεν επιστρέφατε στην Ελλάδα. Σε μία εποχή δύσκολη για την Ελλάδα, πώς πήρατε την απόφαση να γυρίσετε μόνιμα;

**Β.Α.:** Προτιμώ να μένω εδώ πλέον. Έχω κουραστεί λίγο, έχω κάνει και ό,τι ήταν να κάνω έξω. Πηγαίνω βέβαια να δω τον γιο μου και τα εγγόνια μου. Η κατάσταση εδώ είναι αυτή που είναι, αλλά εγώ εδώ γεννήθηκα, εδώ αισθάνομαι πιο πολύ σπίτι μου, όπως και αν είναι η κατάσταση. Έχει ενδιαφέρον η σκέψη γύρω από την αβεβαιότητα της κρίσης. Και η δυστυχία είναι δημιουργική, αρκεί να μη σε διαλύσει. Και στο κάτω-κάτω της γραφής δεν θα την κοπανάμε όλοι στα δύσκολα. Εγώ έλειψα την περίοδο της δικτατορίας, τώρα ας είμαι εδώ κι ας είναι δύσκολα, που όντως είναι, το βλέπω.

Μπορεί στο υποσυνείδητό μου κάπου να μπλέκουν αυτά, να έχω κάποιες ενοχές, επειδή έλειψα τότε, στη Χούντα. Εγώ τότε κατάφερα και βρήκα δουλειά στη Γαλλία, δεν ήταν εύκολο, αλλά για τη Γαλλία ήταν η πιο καλή εποχή, μετά τον Μάη του '68, όλα ρόδινα και όλοι οι ξένοι ευπρόσδεκτοι, ιδιαίτερα οι Έλληνες λόγω της δικτατορίας. Δηλαδή εγώ εκμεταλλεύτηκα κατά έναν τρόπο αυτήν την περιπέτεια, οπότε μπορεί να έχω και κάποιες ενοχές. Βέβαια από την άλλη, μήπως τώρα κάνω και τίποτε εδώ; Πάω και πουλάω το περιοδικό των αστέγων, τη Σχεδιά, καμιά φορά στο Κολωνάκι... Νόμιζαν μάλιστα κάποιοι ότι είμαι μάρτυρας του Ιεχωβά! Κάτι πούλησα πάντως!

Στο *Κλαρινέτο* ασχοληθήκατε με την κατάσταση που βιώνουν οι άστεγοι και ερευνήσατε αρκετά το θέμα. Τι σας συντάραξε περισσότερο από αυτή την έρευνα;

**Β.Α.:** Έκανα έρευνα με τους άστεγους. Έχουμε παίξει πινακ-πονγκ εδώ, έχουμε μιλήσει πολύ. Θυμάμαι μια στιγμή πολύ δύσκολη. Έφαγα κάποια στιγμή με μια κοπέλα, την Ορθοδοξία που παίζει ποδόσφαιρο και είναι είκοσι χρονών (τερματοφύλακας της Εθνικής Ομάδας Αστέγων, αναφέρεται και στο *Κλαρινέτο*), η οποία είχε μεγάλη όρεξη να μιλήσει. Τσιμπήσαμε λοιπόν κάτι ένα βράδυ και μετά ξαφνικά συνειδητοποίησα ότι αυτή μπορεί να μην έχει πού να πάει... Τι βαρύ πράγμα είναι αυτό... Δηλαδή σκέφτεσαι κάποια στιγμή «δεν θα το διαλύσουμε να πάω σπίτι μου; Τι θα γίνει;» Της πρότεινα λοιπόν να πηγαίνουμε σιγά-σιγά και λέγοντάς το σκέφτηκα πού να πηγαίνει αυτή τώρα... Δηλαδή σου έρχεται να βάλεις τα κλάματα... Αλλά πρέπει να κάνεις τον κόπο να πας προς τον άλλον, να κάνεις το διάβημα ρε γαμώτο, δεν μπορεί κάτι τέτοιο να το φανταστείς μόνος σου στο δωμάτιό σου.

Σε σχέση με τη γλώσσα μάλιστα, αρκετοί άστεγοι ζούνε στη σιωπή και την ξεχνούν και αυτή. Δεν τους μιλάει κανείς. Λένε ότι όλοι έχουν κάποια ψυχιατρικά προβλήματα... Στη Γαλλία, είχα κάνει μια ανάλογη έρευνα, και έμαθα ότι υπάρχει κίνδυνος να μην μπορούν πια να μιλήσουν, να χάσουν τις λέξεις. Είναι τόσο μόνιμοι, είναι δύσπιστοι και καχύποπτοι μεταξύ τους, μην τους κλέψει ή τους σκοτώσει κάποιος, ο κόσμος δεν τους μιλάει και πολύ γρήγορα αρχίζουν και ξεχνάνε τη γλώσσα. Δεν μπορούν να εκφραστούν κανονικά. Λένε κάτι μισόλογα, κάτι βρισιές... Κουβέντα πια δεν μπορείς να κάνεις... Αυτοί με τη *Σχεδία* πιστεύω ότι το αποφεύγουν αυτό. Γιατί αυτό είναι μια τραγωδία. Να χάσεις και τις λέξεις ρε πούστη μου δηλαδή;

Αν και, όπως έχετε πει, δεν παρακολουθείτε ιδιαίτερα την επίσημη πολιτική επικαιρότητα, συμμετέχετε ενεργά και μάλιστα με δημιουργικό τρόπο στην κοινωνία. Ποια θα λέγατε ότι είναι η στόχευσή σας;

**Β.Α.:** Προσπαθώ αυτό που κάνω να το κάνω καλά. Έχει μοιραία και μια πολιτική διάσταση κάτι τέτοιο. Μακάρι και άλλοι να το έκαναν αυτό, όχι ότι εγώ είμαι κανένας σπουδαίος, αλλά από σεβασμό στους άλλους δεν είναι δυνατόν αφού αποφάσισες να κάνεις κάτι να μην το κάνεις καλά. Έτσι βελτιώνεις και τη δική σου ζωή, αλλά και για τους γύρω σου έχει μια σημασία. Αισθάνεσαι και εσύ κάπου χρήσιμος, ότι δεν κοροϊδεύεις τον κόσμο.



Η Αγγελική Μούσιου είναι φιλόλογος. Έχει σπουδάσει Μεσαιωνική και Νεοελληνική φιλολογία στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης και στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης.



*Η Ερωμένη της,  
Ντόρα Ρωζέττη*

Φίλες κι Ερωμένες  
στους δρόμους της Αθήνας.  
Χώρος, Ομοερωτική Επιθυμία  
και Χειραφέτηση

*της Αγγελικής Μούσιου*

***Η** Ερωμένη της, της Ντόρας  
Ρωζέττη, έργο γνωστό σήμερα  
ως το πρώτο λεσβιακό μυθιστόρημα  
των νεοελληνικών γραμμάτων, πρω-  
τοεκδίδεται το 1929 στην Αθήνα.*



στη σύντομη διάρκεια κυκλοφορίας της πρώτης του έκδοσης το «ρομάντσο» επαινείται από τον Γρηγόριο Ξενόπουλο,<sup>1</sup> παρουσιάζεται σε ανατυπώσεις από άλλους εκδοτικούς οίκους<sup>2</sup> ενώ ένα αντίτυπο του βιβλίου (με ιδιόχειρη αφιέρωση) στέλνεται και στον Κ. Π. Καβάφη.<sup>3</sup> Και ακριβώς μετά, το βιβλίο χάνεται, για να περάσει σχεδόν τα τρία τέταρτα του αιώνα στην αφάνεια, μέχρι την ανακάλυψή του το 2005 από τη Χριστίνα Ντουσιά και την επανέκδοσή του από τις εκδόσεις Μεταίχμιο την ίδια χρονιά.

Από τη στιγμή της επανέκδοσής του το μυθιστόρημα κίνησε το φιλολογικό ενδιαφέρον, ενώ γρήγορα εκφράστηκαν και αρκετές υποθέσεις σε σχέση με την πραγματική ταυτότητα της ψευδώνυμης Ντόρας Ρωζέττη. Κάνοντας την εκδοτική ιστορία του βιβλίου ακόμα πιο ενδιαφέρουσα, το 2006, η Ελένη Μπακοπούλου δημοσιεύει ένα εκτενές αφιέρωμα στη Ντόρα Ρωζέττη στο περιοδικό *Οδός Πανός*.<sup>4</sup> Στο αφιέρωμα, η Μπακοπούλου αφηγείται την προσωπική της γνωριμία με τη Ντόρα Ρωζέττη στις αρχές της δεκαετίας του '80, μοιράζεται μεταξύ άλλων μέρος του νεανικού της λευκώματος και καταθέτει τη μαρτυρία της συγγραφέως που στηρίζεται σε συνεντεύξεις και συζητήσεις των δύο γυναικών. Στο ακριβώς επόμενο τεύχος του περιοδικού, δημοσιεύεται και το όνομα της μυ-

1 Γρηγόριος Ξενόπουλος, «Η Ερωμένη της, ρομάντσο» *Νέα Εστία* ΣΤ', 1929, σ.σ. 1035-1037. Για περισσότερες πληροφορίες σε σχέση με την κριτική του Ξενόπουλου βλ. το αναλυτικό επίμετρο της Χριστίνας Ντουσιά. Βλ. Χριστίνα Ντουσιά, «Επίμετρο. Η περιπέτεια ενός "ρομάντσο"», Ντόρα Ρωζέττη, *Η ερωμένη της*, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2005, σσ. 219-242.

2 Λάμπρος Βαρελάς, «Ευρήματα και νέες προτάσεις για το ρομάντζο *Η Ερωμένη της*» *Νέα Εστία* 1808, 2009, σσ. 261-300.

3 Ντουσιά, «Επίμετρο», σ. 223.

4 Ελένη Μπακοπούλου, «Αφιέρωμα στην Ντόρα Ρωζέττη», *Οδός Πανός* 132, 2006, σσ. 4-93.

στηριώδους συγγραφέως: η Ρωζέττη, κατά κόσμο Νέλλη (Ελένη) Καλογλοπούλου-Μπογιατζόγλου, φαίνεται πως ήταν νεαρή φοιτήτρια Ιατρικής από την Αλεξάνδρεια χωρίς προηγούμενη ή επόμενη παρουσία στα ελληνικά γράμματα· το δεύτερο αυτό άρθρο δίνει οριστικά τέλος στις υποθέσεις για την ταυτότητα της Ρωζέττη.<sup>5</sup> Η Μπακοπούλου επιβεβαιώνει την κρίση της Χριστίνας Ντουσιά ότι το μυθιστόρημα δεν είναι απλά ημερολογιακό αλλά βασίζεται στο πραγματικό ημερολόγιο που διατηρούσε η Καλογλοπούλου (Ντόρα Ρωζέττη) ως φοιτήτρια Ιατρικής στην Αθήνα της δεκαετίας του '20.<sup>6</sup> Όπως φαίνεται από τα νέα στοιχεία, *Η Ερωμένη της* δημοσιεύθηκε μετά από την ενθάρρυνση δύο φίλων της (με ενεργή σχέση με τα γράμματα και τις εκδόσεις), τον Γεώργιο Τσουκαλά και τον Σημηριώτη<sup>7</sup> το μυθιστόρημα, εκδόθηκε με την επιμέλεια των δύο ανδρών και τις συμβουλές της Ρωζέττη. Το πρώτο γυναικείο λεσβιακό πεζό των νεοελληνικών γραμμάτων παρουσιάζει την πιο παράδοξη ιδιαιτερότητα: έχει κυκλοφορήσει με την πρωτοβουλία και υπό την επιμέλεια δύο ανδρών.

Μέσα από τις ημερολογιακές καταγραφές της αφηγήτριας, *Η Ερωμένη της* ακολουθεί τη σχέση δύο νεαρών κοριτσιών (της Ντόρας και της Λίζας) στην Αθήνα της δεκαετίας του 1920 από την αρχή της –μία Κυριακή της Αποκριάς– μέχρι τη φυγή τους προς την Ιταλία

5 Ελένη Μπακοπούλου, «Ακόμα Λίγα για την Ντόρα Ρωζέττη», *Οδός Πανός* 133, 2006, σσ. 176-186.

6 Σε σχέση με τη σύνδεση του έργου με ένα πραγματικό ημερολόγιο αλλά και τη χαλαρή ημερολογιακή δομή του βλ. Ντουσιά, «Επίμετρο», σσ. 229-230.

7 Το μικρό όνομα του Σημηριώτη δεν αναφέρεται στη μαρτυρία της Ρωζέττη καθιστώντας την αναγνώριση του συνεπιμελητή δύσκολη. Σύμφωνα με τον Βαρελά, πρόκειται για τον Κώστα Σημηριώτη, μικρότερο από τέσσερις αδερφούς, που υπήρξε ενεργός εκδοτικά από το 1924. Βλ. Βαρελάς, «Ευρήματα και νέες προτάσεις», σ. 264.

σχεδόν τρία χρόνια αργότερα. Παράλληλα με τα σκαμπανεβάσματα του έρωτά τους, τους καυγάδες και τις πλημμυρισμένες επιθυμίες περιγραφές των ερωτικών σκηνών, η αφηγήτρια μας προσφέρει μία ματιά στη φοιτητική καθημερινότητα της εποχής από την γυναικεία όψη της. Το επικίνδυνο, προκλητικό ζήτημα του ομοφυλοφιλικού γυναικείου έρωτα και οι αυστηροί κοινωνικοί όροι της εποχής, εξηγούν ίσως μερικώς την ανάγκη της ανδρικής διαμεσολάβησης στην έκδοση του μυθιστορήματος. Πάντως, σύμφωνα με το αφιέρωμα της Μπακοπούλου, το σκανδαλώδες θέμα του μυθιστορήματος, σε συνδυασμό με τον χειμαρρώδη και αναλυτικό τρόπο περιγραφής του ειδυλλίου των δύο πρωταγωνιστριών, ήταν ο λόγος που *Η Ερωμένη της* παρέμεινε χαμένη για τόσο καιρό. Όπως μαθαίνουμε από τη μαρτυρία της Ρωζέττη, η ίδια μαζί με την σύντροφό της (και πηγή έμπνευσης για τη μυθιστορηματική Λίζα) φρόντισαν να αγοράσουν και να κάψουν όσα βιβλία μπόρεσαν, προσπαθώντας να ελαχιστοποιήσουν το σκάνδαλο: ο Τσουκαλάς και ο Σημηριώτης μάλλον δεν κατάφεραν να σβήσουν τα ίχνη των δύο γυναικών από το κείμενο ικανοποιητικά.<sup>8</sup>

Παρά το περίπλοκο ζήτημα της διαμεσολάβησης, το «ρομάντσο», σηματοδοτεί μια μοναδική στιγμή γυναικείας και λεσβιακής αντιπροσώπευσης και αυτοδιεύθυνσης. Το κυριότερο χαρακτηριστικό του έργου είναι η διάχυση της επιθυμίας, που μαζί με την αποσπασματική ημερολογιακή διάρθρωση ανανεώνουν τη μυθιστορηματική δομή: η έκκεντρη επιθυμία διατρέχει το κείμενο και συχνά το διαλύει, εκμοντερνίζοντάς το. Στην *Ερωμένη της*, η ομοερωτική επιθυμία και η γυναικεία ομοκοινωνικότητα λειτουργούν ως μία πλατφόρμα ανάδειξης φεμινιστικών αιτημάτων και ίδια η επιθυμία αρθρώνεται προκλητικά ως μία ριζοσπαστική κίνηση.

8 Μπακοπούλου, «Αφιέρωμα», σ. 22.

Το έργο εξερευνά τόσο τις σχέσεις ανάμεσα στις ηρωίδες όσο και τη γυναικεία εμπειρία της εποχής και τον αγώνα για (κοινωνική και οικονομική) ανεξαρτησία, ζητήματα που εξερευνώνται μέσα από τη συστηματική ενασχόληση του μυθιστορήματος με τον αστικό χώρο. Η *Ερωμένη της* δεν μιλά μόνο για ένα κορίτσι που αγαπά ένα κορίτσι· μιλάει επίσης για κορίτσια που κινούνται στους δρόμους της Αθήνας όσο πιο ελεύθερα μπορούν, αντιστέκονται στις κοινωνικές συμβάσεις, σπουδάζουν και παλεύουν να δημιουργήσουν χώρους όπου μπορούν να κινηθούν, να μιλήσουν και να ερωτευθούν ελεύθερα.

#### Γράφοντας για μια νέα αστική γεωγραφία: κρυφτό

Όπως παρατηρεί ο Δημήτρης Παπανικολάου, η Αθήνα της Ρωζέττη θυμίζει το Παρίσι του μεσοπολέμου: οι ηρωίδες της διαβάζουν όλη τη σύγχρονη τους ομοερωτική Γαλλική λογοτεχνία, λαμβάνουν προσκλήσεις για κρυφούς χορούς, αντίστοιχους με αυτούς του Magic City και του μπαρ Monocle και κινούνται σε δικούς τους χώρους μέσα στην πόλη, γνωστούς μόνο στους μυημένους ενός τρόπου ζωής.<sup>9</sup> Εδώ ο Παπανικολάου δεν υπογραμμίζει απλά τη σύγκλιση ανάμεσα στην Παρισινή και την Αθηναϊκή εμπειρία ενός (πρωτοφανέρωτου) ομοσεξουαλικού τρόπου ζωής, αλλά επιπλέον τονίζει τον ρόλο που παίζει η διαμεσολαβημένη –μέσα από την ανάγνωση της σαπφικής ευρωπαϊκής λογοτεχνίας της εποχής– γνώση της πρώτης στη συγκρότηση μιας συνεχούς αφήγησης για τη δεύτερη, βιωμένη εμπειρία.<sup>10</sup>

9 Δημήτρης Παπανικολάου, «Mapping/Unmapping, The making of queer Athens» στο *Queer cities, queer cultures: Europe since 1945*, επιμ. Evans, Jennifer V., Cook, Matt, Νέα Υόρκη: Bloomsbury, 2014, σσ. 151-170.

10 Το σαπφικό θέμα επανέρχεται συχνά στην *Ερωμένη της*, μέσα από διαβάσματα της Ευρωπαϊκής λογοτεχνίας. Η υιοθέτηση σαπφικών μοτίβων είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα σε σχέση

Η Ρωζέττη φαντάζεται το Αθηναϊκό τοπίο ως ένα μικρό Παρίσι, προσθέτοντας μια έξτρα γεύση στην ελληνική πρωτεύουσα: το φιλικό σπίτι όπου η παρέα συναντιέται, ονομάζεται «η Λέσχη μας», η πρωταρχικά κυριαρχούμενη από άντρες ταβέρνα, πλημμυρίζεται από σκηνές αισθησιασμού και τα θεατρικά παρασκήνια περιγράφονται σαν ένα τσίρκο τέχνης και επιθυμίας. Την ίδια στιγμή, οι ηρωίδες της *Ερωμένης της*, δεν μένουν στην ανάγνωση σαπφικής γαλλικής λογοτεχνίας αλλά φέρονται, ντύνονται και κινούνται σαν τις ηρωίδες των βιβλίων που διαβάζουν: πηγαίνουν διακοπές χωρίς συνοδεία, κάνουν βόλτες στην πόλη με το τραμ και εκδρομές με τα πόδια, κόβουν τα μαλλιά τους κοντά και οργανώνουν ταξίδια στο Παρίσι.

Επιπλέον, ο ομοερωτικός χώρος στην *Ερωμένη της*, υιοθετεί όχι μόνο τους παρισινούς τρόπους αλλά και μία συγκεκριμένη αισθητική που αντλείται από τα ερεθίσματα που λαμβάνει η αφηγήτρια: η Αθήνα της Ρωζέττη κατασκευάζεται στο πρότυπο του σεξουαλικά παραβατικού Παρισιού του Brassai. Τα μπαρ και οι χοροί όπου παρευρίσκονται η Ντόρα και η Λίζα, θυμίζουν τις γνωστές φωτογραφίες του μπαρ Monocle: η Λίζα, φορώντας λευκό προκλητικό φόρεμα και με ένα λουλούδι στα μαλλιά –καθ’ όλα σύμφωνη με την μόδα της εποχής– και το αγοροκόριτσο Ντόρα, η κινητική Γκαρσόν,<sup>11</sup> με τα κοντοκομμένα μαλλιά και το κοντό

με την πρόσληψη της αρχαίας ποιήτριας από την κλασική φιλολογία της εποχής και την σχεδόν συγχρονική με την έκδοση της *Ερωμένης*, εμφάνιση νεοελληνικής σαπφικής ποίησης γραμμένης από γυναίκες. Για όλα αυτά και για μία σύνδεσή τους με την στάση των φεμινιστριών της εποχής βλ. Παναγιώτης Αντωνόπουλος «Από τη Μαριέττα Μπέτσου στη Ρίτα Μπούμη. Η Σαπφώ, η λεσβιακή λογοτεχνία και ο φεμινισμός στην Ελλάδα από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι το Μεσοπόλεμο» στο (Αντι)μιλώντας στις Βεβαιότητες. Φύλα. Αναπαραστάσεις. Υποκειμενικότητες, επιμ. Δήμητρα Βασιλειάδου, Παναγιώτης Ζετανάκης, Μαρία Κεφαλά, Μαρία Πρέκα, Αθήνα: ΟΜΙΚ, 2013.

11 Αναφέρομαι στο διάσημο εκείνη την εποχή μυθιστόρημα του Victor Marguerite, *La Garçonne*. Η αφηγήτρια μιλά για το βιβλίο, θυμίζοντάς μας τη σημασία του για τη διαμόρφωση του τύπου της νεαρής, κινητικής και σεξουαλικά ενεργής γυναίκας της εποχής.

σουλούπι, ίσα-ίσα φτάνει μέχρι το στήθος της ερωμένης της:

«Αυτή ντυμένη, μισόγυμνα, τι προκλητικά. Μια λευκιά καμέλια στα μαλλιά χαμηλά, σχεδόν στ’ αυτί πλάι... Τρομερό κέφι. Πίνει αράδα...με κοιτάει διαρκώς και τα μάτια της λάμπουν... Είμαι βέβαιη πως έτσι άσκημη και με τέτοιο ηλίθιο ύφος δεν ήμουν ποτέ. Πίσω μας ο κόσμος κοιτάει και κάτι ψιθυρίζουν. Μερικά αραιά θεωρεία είναι γεμάτα απ’ τους παλιούς μας γνωστούς. (...)

Διάολε τι πλήθος! Ο κόσμος είναι πολύ αραιός τώρα, πεντ’ έξι ζευγάρια μόνο. Και μεις! Πώς... θα κάνομε εξαίρεση. Είμαι σαν τρελή που κρατάω το φιδίσιο εκείνο σώμα, που ένα λεπτό μετάξι μόνο το σκεπάζει. Μα μια στιγμή άθελά μου φιλώ ορμητικά το ντεκολτέ της εκεί ακριβώς π’ ερχόντουσαν τα χείλη μου... ως εκεί που έφταναν. Χορεύαμε. Χορεύαμε σα σ’ όνειρο.»<sup>12</sup>

Ωστόσο, η παραπάνω σκηνή δεν διαδραματίζεται σε κάποιο κρυφό λεσβιακό μπαρ αλλά σε έναν κοινό υπαλληλικό χορό: οι δύο γυναίκες χορεύουν και αγγίζονται έχοντας γύρω τους γνωστούς και αγνώστους. Στην ίδια αίθουσα, όπου μέρος του πλήθους κοιτά τη Ντόρα με αποτροπιασμό, άντρες χορεύουν με άλλους άντρες και δύο νεαροί μοιράζονται το ποτό τους κοιτάζοντας βαθιά ο ένας τον άλλον στα μάτια «σα να ’ταν ερωτευμένοι».<sup>13</sup> Με άλλα λόγια, σε ένα αδιαμόρφωτο αστικό τοπίο, και σε μια εποχή που και οι ίδιες οι (σεξουαλικές) ταυτότητες βρίσκονται επίσης υπό διαμόρφωση, ο χώρος παίρνει σχήμα και χαρακτήρα από την επιθυμία: οι εμπειρίες που μοιράζονται οι ηρωίδες κάνουν τον χώρο σημαντικό και του προσδίδουν κρυφό νόημα. Ο «υπαλληλικός χορός» του

12 Ρωζέττη, *Η Ερωμένη της*, σσ. 104-105.

13 Ό.π., σ. 105.

παραδείγματος ή ακόμα περισσότερο «η ταβέρνα του ποιητή» αλλάζει καθολικά μορφή, ανάλογα με τις αφηγήσεις στις οποίες ενσωματώνεται και από κοινός τόπος αναφοράς μιας προοδευτικής νεολαίας της εποχής, μετατρέπεται σε «σεξουαλικά αντικανονικό, πολιτικά ριζοσπαστικό, κοινωνικά έκκεντρο»<sup>14</sup> χώρο· με άλλα λόγια γίνεται ένας queer χώρος. Σημαίνει αυτό ότι η Ρωζέττη (ή οι επιμελητές του κειμένου) κατασκευάζουν μία φανταστική queer Αθήνα, στα μέτρα του Παρισιού των ονείρων τους; Ακόμα και αν αυτή η υπόθεση ισχύει, η αποφασιστικότητα με την οποία *Η Ερωμένη της* επαναπροσδιορίζει και οικειοποιείται τον χώρο, καταλήγει να δημιουργεί νέους τύπους μέσα στο γνωστό αστικό περιβάλλον. Με άλλα λόγια, ακόμα και αν η *Ερωμένη της*, δεν περιγράφει μία υπαρκτή queer Αθήνα, ενόσω τη φαντάζεται (και μας επιτρέπει να τη φανταστούμε), την κατασκευάζει.

Στην *Ερωμένη της*, ο χώρος με τα διαφορετικά χαρακτηριστικά του φωτίζει τις πολλαπλές επιτελέσεις ταυτοτήτων: τη στιγμή που το όριο ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό κάμπτεται από τη διάχυση της παραβατικής επιθυμίας, αποκαλύπτονται επίσης και λιγότερο εμφανείς αλλά εξίσου αμείλικτες δυνάμεις κοινωνικής επιτήρησης. Από αυτήν την άποψη, ο χώρος συνδέεται με ένα –όχι πάντα αναμενόμενο– παιχνίδι ανάμεσα στο κρυφό και το φανερό, τις κοινωνικές εγκλήσεις και την προσπάθεια αντίστασης και το παράδοξο του να είναι κανείς κοινωνικά αόρατος και ταυτόχρονα

να αδυνατεί να ξεφύγει από την κοινωνική επιτήρηση. Στο έργο, η ένταση που δημιουργείται ανάμεσα στην παραβατική επιθυμία, τους κοινωνικούς νόμους και τις ρευστές ταυτότητες, χαρακτηρίζει τον χώρο ως δημόσιο ή ιδιωτικό αλλά ταυτόχρονα δημιουργεί και νέες ενδιάμεσες κατηγορίες, μόνο και μόνο για να τις ανατρέψει. Οι ερωμένες φιλιούνται στη λεωφόρο Αλεξάνδρας, στην Αχαρνών και στην Πατησίων, κρύβονται και φανερώνονται κάτω από το φως του ήλιου στις καμπίνες του Φαλήρου τα καλοκαίρια, αλλά συχνά διστάζουν να αγκαλιαστούν στο δωμάτιο της Ντόρας, όπου η πόρτα δεν κλειδώνει ποτέ και ο κίνδυνος της εισβολής της κοινωνικής επιτήρησης –με τη μορφή της γριάς θείας ή της στριμμένης σπιτονοικοκυράς– είναι συνεχής.

Η τοποθέτηση της γυναικείας επιθυμίας στο περιθώριο του δημόσιου χώρου, φαίνεται εδώ να λειτουργεί σαν ασπίδα προστασίας για τις νεαρές πρωταγωνίστριες. Ο ίδιος χώρος που τους αντιστέκεται καθημερινά αρνούμενος να αναγνωρίσει ακόμα και την ύπαρξη της γυναικείας επιθυμίας, είναι επίσης ορθάνοιχτος για αυτές. Με μία λεπτομέρεια: οι ερωμένες είναι ασφαλείς επειδή είναι αόρατες: «Επιτέλους, δυο κορίτσια να φιλιούνται δε χτυπά και τόσο ένοχα στο μάτι του ξένου! Υποθέτει πως αποχωριζόμαστε για ταξίδι, για να μην ιδωθούμε ποτέ και δεν ξέρω τι... Γιατί αρνείσαι έτσι κατηγορηματικά; Δε θα φαντασθεί ποτέ πως είναι δυνατό να 'μαστε ερωμένες.»<sup>15</sup>

Στην πραγματικότητα, στην *Ερωμένη της*, queer τόποι δεν είναι μόνο το μπαρ, το θέατρο ή το απόμακρο πάρκο αλλά επίσης το τραμ, η λεωφόρος Αλεξάνδρας και οι πανεπιστημιακές αίθουσες, από την άποψη ότι η ομοερωτική επιθυμία διαχέεται χωρίς να γίνεται αντιληπτή, επαναπροσδιορίζοντας τον χαρακτήρα των σχέσεων αλλά και του χώρου. Στη φαντασία της Ντόρας κάθε γυναίκα είναι

14 Η προτεινόμενη περιφραστική απόδοση του όρου queer, αντλείται από τον Δημήτρη Παπανικολάου και τη μελέτη του για τον ομοφυλόφιλο Καβάφη. Βλ. Δημήτρης Παπανικολάου, *Σαν κι εμένα κατωμένοι. Ο ομοφυλόφιλος Καβάφης και η ποιητική της Σεξουαλικότητας*, Αθήνα: Πατάκης, 2014, σ. 87. Σημειώνω ότι ο όρος queer χρησιμοποιείται εδώ ως αναλυτικός και ταυτοτικός όρος της queer θεωρίας για να περιγράψει τα ειδικά χαρακτηριστικά του σεξουαλικά παραβατικού χώρου και όχι για να περιορίσει αναχρονιστικά τις ταυτότητες των υποκειμένων. Για τη χρησιμότητα της queer θεωρίας στις σπουδές φύλου ιδιαίτερα σε σχέση με την προσέγγιση κειμένων του περασμένου αιώνα, βλ. στο ίδιο 86-90. Για μία εισαγωγή στην queer θεωρία βλ. Nikki Sullivan, *A critical introduction to Queer Theory*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 2003.

15 Ρωζέττη, *Η Ερωμένη της*, σ. 135.



φίλη και ερωμένη της και ο ερωτισμός ανάμεσα στις γυναίκες του μυθιστορήματος είναι ταυτόχρονα λανθάνων και πανταχού παρών· με τον τρόπο αυτό η ομοερωτική επιθυμία διαπερνά χώρους που αποδίδονται παραδοσιακά στην ετεροκανονικότητα, κάνοντάς τους μέρος της queer τοπογραφίας του έργου:

«Κάθε βλέμμα γυναίκας που πέφτει πάνω μου μου φαίνεται ερωτικό. Κατορθώνω λες να χω μια μυστική ψυχική συνεννόηση με όλες τις ομόφυλές μου. Είναι μία στο τραμ κάθε μέρα που καρφώνει το βλέμμα της όλη την ώρα στο δικό μου».<sup>16</sup>

Σε κάποιες περιπτώσεις, ο χώρος εγκαλεί τις πρωταγωνίστριες αναγκάζοντάς τες να επιτελέσουν τους ρόλους που τους έχουν αποδοθεί: «Είμαστε λοιπόν μόνο τη νύχτα φιλενάδες. Την ημέρα τσακωνόμαστε. Δε μιλούμε καθόλου.»<sup>17</sup> Κάποιες επιτελέσεις κινούνται στο όριο ανάμεσα στο κρυφό και το φανερό, λαμβάνοντας διπλό νόημα:

«Είναι δυο-τρεις φορές τώρα που πάνω στο χορό ρίχνει επίμονες ματιές πάνω μου. Τώρα που τέλειωσε ο χορός, φρόντισε να κάτσει σε μια γωνιά τελείως αντίκρυ μου. Τώρα στυλώνει τα μάτια της πάνω μου. Ευτυχώς που μπορώ και τ' αποφεύγω. Δε γίνεται καθόλου αντιληπτή στην παρέα. Είναι σωστή ηθοποιός.»<sup>18</sup>

Όσο η Λίζα χορεύει με τον παρτενέρ της, συμμετέχοντας σε μια παράσταση προορισμένη για τον κύκλο των φίλων της που

16 Ο.π., σ. 82.

17 Ο.π., σ. 59.

18 Ο.π., σ. 67.

παρακολουθούν, στήνει επίσης και μία δεύτερη ιδιωτική παράσταση, προορισμένη αποκλειστικά για την ερωμένη της που παρακολουθεί. Στον ημι-ιδιωτικό χώρο του φιλικού σπιτιού, οι ερωμένες κρύβουν, τη στιγμή που ο δημόσιος χώρος της λεωφόρου Αλεξάνδρας ή του υπαλληλικού χορού τις βρίσκει να φανερώνουν.

Στην *Ερωμένη της*, παρατηρούμε μία συστηματική και επίμονη ενασχόληση με τον χώρο, άλλοτε εν είδει σύστασης μιας queer τοπογραφίας και άλλοτε με διάθεση ρομαντικής αναπόλησης. Ωστόσο, αξίζει να σημειωθεί ότι οι αναφορές σε συγκεκριμένους χώρους χαρακτηρίζονται πάντα από (ηθελημένη;) ασάφεια. Οι νέοι και οι νέες του μυθιστορήματος κινούνται συνεχώς, συχνάζουν σε γειτονιές, μπαρ, ταβέρνες, και σπίτια φίλων. Αν και περιγράφονται επιμελώς, οι τόποι της καθημερινότητάς τους, παραμένουν σε γενικές γραμμές ανώνυμοι. Είναι άλλωστε αναγκαίο η Ντόρα Ρωζέττη και η Λίζα να παραμείνουν ψευδώνυμες και η ταυτότητά τους πρέπει να προστατευθεί από τους επιμελητές του κειμένου. Η ανάγκη για τη σύνθεση μίας αφήγησης συνδεδεμένης με το χώρο φαίνεται να αντιμάχεται την ανάγκη για ιδιωτικότητα. Ο τρόπος περιγραφής του χώρου και η άρνηση να κατονομαστεί, απηχεί ακόμα μία φορά την ταυτόχρονη ανάγκη των υποκειμένων να φανερωθούν και να κρυφτούν, να αντισταθούν δηλαδή, επιτελώντας τη σεξουαλικά παραβατική ταυτότητά τους ανοιχτά, αλλά και να διαφύγουν της επιτήρησης.

Άλλωστε όπως εξηγεί ο Παπανικολάου προτείνοντας τον όρο unmapping (ο νεολογισμός αποχαρτογράφηση θα μπορούσε να είναι μία πρόχειρη αλλά πάντως ενδεικτική του νοήματος μετάφραση), η αποδόμηση των (σημερινών) gay χαρτών, είναι ένας τρόπος για να ξεφύγουν τα υποκείμενα από την επιτήρηση αλλά και να επαναπροσεγγίσουν, κάποιες φορές νοσταλγικά, τη ρευστότητα της σεξουαλικότητας στην πόλη, πριν (ή πέρα) από

τους gay χάρτες.<sup>19</sup> Σε μία εποχή πολύ πριν τους gay χάρτες και τις αρθρωμένες ταυτότητες του 21<sup>ου</sup> αιώνα, η περίπτωση της *Ερωμένης* της, φωτίζει τη διαδικασία συγκρότησης μιας queer τοπογραφίας με τρόπο διαφορετικό αλλά και ανάλογο: φαίνεται πως η ανάγκη των υποκειμένων να ορίσουν τον χώρο, να περιχαρακώσουν τους ασφαλείς τόπους όπου οι σεξουαλικές ταυτότητες μπορούν να εκφραστούν ελεύθερα και να καταγράψουν queer διαδρομές στην Αθήνα για πρώτη φορά στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, συνοδεύεται ήδη από την αγωνιώδη προσπάθεια των υποκειμένων να αποφύγουν την επιτήρηση. Πριν από τους gay χάρτες, η οριοθέτηση του σεξουαλικά παραβατικού χώρου συνοδεύεται από την αντίροπη ανάγκη να διατηρηθεί η ιδιαιτερότητα του χώρου – έξω από κάθε είδους χαρτογράφηση.

#### Για ένα δικό της δωμάτιο: η επιθυμία ως μοχλός χειραφέτησης

Γίνεται λοιπόν κατανοητό ότι στην *Ερωμένη της*, δημόσιος και ιδιωτικός χώρος (και το ενδιάμεσό τους) συχνά ανταλλάσσουν χαρακτηριστικά και μεταπλάθονται ανάλογα με τις κινήσεις των ηρώων, τη διάχυση της επιθυμίας και τον κοινωνικό έλεγχο. Ακριβώς τη στιγμή που ο δημόσιος χώρος παύει να είναι απροσπέλαστος, ο ιδιωτικός σταματά να είναι ασφαλής ή και παύει να είναι ιδιωτικός. Καθώς η αφηγήτρια προχωρά τον δεσμό της με τη Λίζα, προχωρώντας έτσι και στην αναζήτηση της ταυτότητάς της, ένας πραγματικά ασφαλής ιδιωτικός χώρος της γίνεται όλο και πιο απαραίτητος. Πράγματι, η συνειδητοποίηση της ομοερωτικής επιθυμίας και η ταυτοτική αναζήτηση ακολουθούν στην *Ερωμένη*

της παράλληλη πορεία και η απόκτηση ενός ιδιωτικού χώρου φαίνεται σημαντική και για τα δύο θέματα του μυθιστορήματος. Η παραβατική επιθυμία ή ακόμα και οι κοινωνικές αντιστάσεις που συναντά ο δεσμός των δύο κοριτσιών, λειτουργούν για την Ντόρα ως κινητήρια δύναμη προς το ταξίδι της αυτοδιαμόρφωσης και τελικά της χειραφέτησής της. Για την Ντόρα, η επιθυμία είναι το κίνητρο για ένα δικό της δωμάτιο, για μια σταθερή δουλειά, για την καταξίωση στην επιστήμη της: όμως, όχι η οποιαδήποτε επιθυμία αλλά η παραβατική, περιθωριοποιημένη, ριζοσπαστική επιθυμία που αντιστέκεται στους κανόνες της κοινωνίας. Επηρεασμένη από τον αγώνα για ένα δικό της δωμάτιο, η Ρωζέττη αγωνιά και αγωνίζεται για «ένα ντιβάνι και λίγη ησυχία» (ολόκληρη η φράση: «ένα ντιβάνι και λίγη ησυχία είναι το άπαντό μου αυτό τον καιρό»<sup>20</sup>).

Η ίδια διπλή δίψα να ικανοποιήσει την ερωμένη της και να κερδίσει την προσωπική της ελευθερία κινητοποιεί την αφηγήτρια στην προσπάθειά της για οικονομική ανεξαρτησία: ο πρώτος της μισθός είναι ένας τρόπος να ξεφύγει από την οικογενειακή επιτήρηση και να προσφέρει δώρα και διασκέδασεις στη Λίζα. Η δουλειά και η επιστήμη της επιστρέφουν συνεχώς στο κείμενο ως κεντρικές επιδιώξεις αλλά και ως όχημα προς την απελευθέρωση της Ντόρας από τις πατριαρχικές δομές της κοινωνίας που μισεί: «Ανθρωπάρια, σας μισώ... [Θ]α αλλάξω για την ώρα τις γελοίες αυτές συνθήκες υπό τις οποίες ζω... Αργά ή γρήγορα θα ακουστεί το σάλπισμα της απολευτέρωσής μου, το σπάσιμο των δεσμών μου».<sup>21</sup>

Εκτός από τον οργισμένο, επαναστατικό τόνο του παραπάνω

19 Παραθέτω στο πρωτότυπο τη φράση που έχω παραφράσει: «with the term unmapping I want to describe both the effort to evade surveillance, as well as the urge to underline, sometimes nostalgically, the fluidity of sexuality in the city before [or beyond] gay maps». Βλ. Παπανικολάου, «Mapping/Unmapping», σ. 157.

20 Ρωζέττη, *Η Ερωμένη της*, σ. 85.

21 Ο.π., σ. 87.

αποσπάσματος, αξίζει να προσέξουμε και τη γλωσσική όψη: η Ρωζέττη, θιασώτρια της δημοτικής και της ψυχαραϊκής ορθογραφίας (την οποία μάλιστα επιλέγει στην πρώτη έκδοση της *Ερωμένης*), υιοθετεί μια γλώσσα δημοτική και πολιτικοποιημένη με άλλα λόγια μία γλώσσα που ταιριάζει με το προφίλ της νεαρής, καλλιεργημένης, αριστερίζουσας γυναίκας και παραπέμπει «σε έναν ιδιότυπο μικρόκοσμο ο οποίος κινείται στο χώρο της πρωτοποριακής νεολαίας».<sup>22</sup>

Η Ρωζέττη φαίνεται να συντάσσεται με το κλίμα κοινωνικής αντίστασης που επικρατούσε σε συγκεκριμένους νεανικούς κύκλους τη δεκαετία του '20· άλλωστε, όπως σημειώνει η Χριστίνα Ντουσιά η «έντονη διάθεση ελευθερίας, κατάφασης της ερωτικής επιθυμίας και ανατροπής των κοινωνικών και ηθικών συμβάσεων» που χαρακτηρίζει τη δεκαετία, επηρεάζουν αλλά και καθιστούν ουσιαστικά δυνατή την κυκλοφορία του βιβλίου.<sup>23</sup>

Πέρα από τη σύνδεση με την αριστερίζουσα ρητορική και τον χώρο της πολιτικοποιημένης νεολαίας, τα οργισμένα αποσπάσματα του μυθιστορήματος όπου η αφηγήτρια καταφέρεται εναντίον της κοινωνικής καταπίεσης φωτίζουν και μία ακόμα όψη της *Ερωμένης* της: το «ρομάντσο», έχει ξεκάθαρες θέσεις σε σχέση με τα γυναικεία αιτήματα της εποχής – και μάλιστα θέσεις προοδευτικές σε σχέση με τον συντηρητισμό της επίσημης γραμμής του ελληνικού φεμινιστικού κινήματος στο Μεσοπόλεμο που αποφεύγει ζητήματα σχετικά με τη γυναικεία σεξουαλικότητα και την ομοφυλοφιλία.<sup>24</sup>

22 Βλ. Ντουσιά, «Επίμετρο», σ. 235.

23 Ό.π., σ. 224.

24 Σε σχέση με τα γυναικεία αιτήματα και τον φεμινισμό στον Μεσοπόλεμο βλ. Έφη Αβδελά, Αγγέλικα Ψαρρά (επιμ.), *Ο φεμινισμός στην Ελλάδα του Μεσοπολέμου. Μια ανθολογία*, Αθήνα: Γνώση, 1985.

Στην *Ερωμένη της*, η επιθυμία ριζοσπαστικοποιεί τις θέσεις της αφηγήτριας, η ελευθερία έκφρασης της αγωνίας του κορμιού γίνεται συχνά συνώνυμο της «απελευτέρωσης» και ο έρωτας ανάμεσα στις γυναίκες παρουσιάζεται ως φυσικός και ευγενής· όχι απλά ως ένα σαρωτικό πάθος που παρασύρει την αφηγήτρια σε πράξεις έξω από τις κοινωνικές νόρμες αλλά ως ένας –από τη φύση του– ανώτερος έρωτας που ανυψώνει και τις δυο τους: «Πόσο πρέπει να εξυψωθεί μια γυναίκα για να νιώσει πλέρια μιαν άλλη και να την αγαπήσει με τέτοιο πάθος!...» Και λίγο παρακάτω: «Πλέουμε και οι δυο μας μέσα σε μια τόσο άγνωστη ευτυχία. Είμαι σ' αλήθεια περήφανη για τη γυναικεία υπόσταση και ψυχοσύνθεσή μου. Είμαι περήφανη γιατί μόνο μια γυναίκα ξέρει και μπορεί ν' αγαπά...».<sup>25</sup> Η *Ερωμένη της* εξερευνά τις γυναικείες σχέσεις σε όλο τους το εύρος, η ομοερωτική επιθυμία και οι ομοκοινωνικές σχέσεις –τα δίκτυα γυναικών– αποτελούν κεντρικά θέματα του μυθιστορήματος και βοηθούν να αρθρωθεί το ταυτοτικό ζήτημα. Η αφηγήτρια επαναδιαπραγματεύεται και ανακαλύπτει σταδιακά τι σημαίνει για αυτήν να είναι γυναίκα, και λεσβία στο πρώτο μισό του αιώνα.

Η *Ερωμένη της* δημοσιεύεται σε μία εποχή που η νεοελληνική λογοτεχνία τεστάρει τα κοινωνικά όρια, υιοθετώντας ερωτικά και πολιτικά προκλητικές φωνές: η πόρνη γίνεται χαρακτήρας της πεζογραφίας, το σαπφικό θέμα εισάγεται στη νεοελληνική ποίηση και γενικά επικρατεί μία ατμόσφαιρά επαναστατικής (όσο και σύντομης) «σεξουαλικής άνοιξης» όπως εύστοχα παρατηρεί ο Βαρελάς.<sup>26</sup> Ωστόσο, ακόμα και μέσα σε αυτές τις συνθήκες, οι κοινωνικοί κανόνες παραμένουν σκληρότεροι απέναντι στις

25 Βλ. Ρωζέττη, *Η Ερωμένη της*, σσ. 40-41.

26 Βαρελάς, «Ευρήματα», σ. 278.

γυναίκες. Ένα ακόμα αποτέλεσμα αυτού είναι το γεγονός πως οι γυναικείοι λογοτεχνικοί χαρακτήρες που παρουσιάζονται ως σεξουαλικά ενεργοί συνεχίζουν να είναι λιγοστοί.<sup>27</sup> Ακόμα περισσότερο, οι λογοτεχνικές ηρωίδες που εμπλέκονται σε ερωτικές σχέσεις με άλλες γυναίκες είναι συνήθως πόρνες που είτε αναζητούν την ανθρώπινη σύνδεση στον αντίποδα της κτηνωδίας που υφίστανται από τους πελάτες τους, είτε προβαίνουν σε ομοερωτικές περιπτώξεις καθ' έξιν. Σε αυτές τις αναπαραστάσεις το σώμα της πόρνης παρουσιάζεται συχνά ως (κοινωνικό) πεδίο μάχης όπου ασκούνται δυνάμεις βίας και εξουσίας. Οι γυναίκες παραμένουν σε μεγάλο βαθμό σεξουαλικά απαθείς και άπραγες, ακόμα και όταν επιδίδονται σε σεξουαλικές πράξεις κατ' επάγγελμα: η λογοτεχνία φαίνεται επιτέλους να συγχωρεί τη γυναίκα που είναι σεξουαλικά ενεργή (και να τη συντρέπει στη στιγμή της εξαθλίωσής της), όμως η γυναίκα που επιθυμεί, ενεργεί ερωτικά και απολαμβάνει, βρίσκεται ακόμα στο περιθώριο.

Στον αντίποδα αυτού, οι πρωταγωνίστριες της *Ερωμένης της* βιώνουν την επιθυμία ενεργητικά και την εκφράζουν (όπου οι συνθήκες το επιτρέπουν) μη απολογητικά. Δημιουργούν έτσι ένα κείμενο που, πέρα από τη λογοτεχνική του αξία και το φιλολογικό του ενδιαφέρον, φωτίζει το ζήτημα των ιστορικών διαδικασιών γύρω από τη συγκρότηση των ταυτοτήτων και προσφέρει ένα σημείο αναφοράς για τις σπουδές φύλου. Το σχεδόν χαμένο βιβλίο της Ρωζέττη μας κάνει να σκεφτούμε πόσα βιβλία χάθηκαν ολοκληρωτικά ή πόσα δεν γράφτηκαν επειδή δεν βρέθηκαν οι λέξεις ή το δωμάτιο για να γραφτούν. Γι' αυτό και η Μπακοπούλου, μετέχουσα η ίδια στα «κοινωνικά και περιθωριακά» κινήματα

27 Ενδεικτικά μόνο αναφέρω τις συλλογές του Πέτρου Πικρού *Χαμένα Κορμιά* (1922) και *Σα θα γίνουμε άνθρωποι* (1925). Διηγήματα με ανάλογα θέματα γράφουν και ο Σώτος Βουρλέκας και Νίκος Σαράβας.

της δεκαετίας του 1980, αισθάνεται την ανάγκη να μοιραστεί τις συναντήσεις της με τη Ρωζέττη στα χαμένα βιβλία μιας εποχής αφιερώνει άλλωστε την εργασία της: «Στις γυναίκες συγγραφείς που το έργο τους καταστράφηκε σε μια πυρά δίχως να γίνει ποτέ γνωστό αφιερώ.»<sup>28</sup>

Η συνεισφορά της Μπακοπούλου δεν προσφέρει απλά ενδιαφέρουσες πληροφορίες για το έργο και για τη Ρωζέττη αλλά μας δίνει και μία ανάγνωση της *Ερωμένης*, στη δεκαετία του 1980 και στο σήμερα, συνεισφέροντας έτσι στην εξωκειμενική αλλά σχεδόν μυθιστορηματική ιστορία του κειμένου που δεν είναι λιγότερο σημαντική από το ίδιο το κείμενο. Ογδόντα χρόνια μετά, μία σύγχρονη μυθιστορηματική λεσβία, αφηγήτρια του μυθιστορήματος της Άντζελας Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα*, διαβάζει την *Ερωμένη της*, και περιγράφοντας το θέμα του έργου με τρεις λέξεις τονίζει το κυριότερο χαρακτηριστικό του κειμένου που δεν είναι άλλο από την ορμή της επιθυμίας που το διατρέχει: *Η Ερωμένη της* είναι ένα μυθιστόρημα για «μία καυλωμένη λεσβία».<sup>29</sup>

28 Μπακοπούλου, «Αφιέρωμα», σ. 4.

29 Άντζελα Δημητρακάκη, *Μέσα σ' ένα κορίτσι σαν κι εσένα*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 2009.





Ο Παναγιώτης Κεχαγιάς είναι συγγραφέας. Το πρώτο του βιβλίο, η *Τελευταία Προειδοποίηση*, κυκλοφορεί από τις εκδόσεις αντίποδες.



## Το Τρίτο Βιβλίο

του Παναγιώτη Κεχαγιά

**Α**υτή είναι η πλατεία και το κτίριο που δεσπόζει στη μια της πλευρά είναι μαύρο κι από ψηλά το λαμπερό φως του μεσημεριού πέφτει χρυσό, με μακριές αχτίδες σαν ξύλινα κοντάρια μπηγμένα στο χώμα.

Στέκομαι έξω από την είσοδο. Η πλατεία είναι κατασκευασμένη με τέτοιο τρόπο που οι τέσσερις πλευρές της έχουν μια ελαφριά κατηφορική κλίση και καταλήγουν σε μια πλατιά πλακόστρωτη έκταση στο κέντρο της. Το κτίριο είναι φτιαγμένο από μαύρο μάρμαρο, μαύρο γρανίτη και μαύρο σχιστόλιθο. Είμαι εδώ. Οι διπλές πόρτες στέκουν ορθάνοιχτες. Ο αέρας μέσα είναι δροσερός, με καλεί. Είμαι εδώ, στη νήσο Μυρμιδόνα, στο Αρχιπέλαγος του Μανδραγόρα, επειδή πρέπει να μάθω.

Το κτίριο αυτό στεγάζει μια βιβλιοθήκη που ισχυρίζεται ότι περιέχει ένα και μοναδικό βιβλίο. Γνωρίζω ότι πέρα από τις πύλες υπάρχουν μόνο δύο αίθουσες, η μία μέσα στην άλλη. Η εξωτερική αίθουσα έχει τέσσερις πλευρές και η εσωτερική δώδεκα. Κάθε αναγνώστης πριν από μένα πέρασε κάτω από αυτές τις τρεις λιτές αφίδες: την είσοδο του κτιρίου, την είσοδο της εξωτερικής αίθουσας, και την είσοδο της εσωτερικής αίθουσας, όπου ο αναγνώστης μπορεί να βρει τη *Μυριάδα*, το τρίτο βιβλίο του Ομήρου, πάνω σε ένα αναλόγιο. Δεν υπάρχει κανείς ανάμεσα σε μένα και το βιβλίο, κανείς που να με εμποδίζει να φτάσω στον στόχο μου.

Ξέρω τι θα ακολουθήσει, αλλά πρέπει να μάθω, γιατί αλλιώς ο κόσμος δεν είναι παρά μία επινόηση.

Οι περισσότεροι ερευνητές συμφωνούν: το τρίτο βιβλίο περιέχει το κλειδί που ξεκλειδώνει όλα τα σύμβολα της ομορφιάς

(ή το ένα και μοναδικό)

και γνωρίζουμε ότι το βιβλίο δεν φυλάσσεται. Οποιοσδήποτε μπορεί να μπει στο κτίριο, να ανοίξει τις σελίδες του και να αρχίσει την ανάγνωση. Μόλις όμως ο αναγνώστης ολοκληρώσει έναν στίχο, μια ραφωδία, ή ολόκληρο το βιβλίο – κανείς δεν ξέρει ποιο είναι το έναυσμα– εμφανίζονται οι φύλακες, και η μορφή τους, ή μάλλον τα στοιχεία που απαρτίζουν τη μορφή τους, είναι, σαν τα επιμέρους τμήματα των ιδανικών ποιημάτων, ασαφή, και οι τρόποι

με τους οποίους επιτελούν το καθήκον τους είναι, σαν τα μέσα που χρησιμοποιούν τα ιδανικά ποιήματα, άγνωστοι. Λέγεται ότι οι φύλακες είναι ορατοί μόνο στο φως των πυρσών όταν αυτό αντανακλάται σε δίσκους από χρυσό. Μόλις έρθουν, αρπάζουν τον πλέον πρόσφατο αναγνώστη και τον σέρνουν μέχρι την πλατεία όπου ένα καινούριο πλήθος έχει ήδη συγκεντρωθεί για να παρακολουθήσει την εκτέλεση – αλλά πρέπει να μάθω. Το βιβλίο αποτελείται από εννιά χιλιάδες εννιακόσιες ενενήντα εννιά ραφωδίες, και καθεμία περιέχει άγνωστο αριθμό στίχων. Υποθέτουμε ότι το σύνολο του έργου περιέχει όλα τα μεταγενέστερα ποιήματα. Κάποιοι λένε ότι η *Ιλιάδα* είναι απλά ένα παράρτημα του τρίτου βιβλίου, ή ότι η *Οδύσσεια* είναι ένας σύντομος σχολιασμός του αληθινού έργου που με περιμένει τώρα λίγα βήματα πιο πέρα, στο κέντρο του κτιρίου. Άλλοι λένε ότι η *Ιλιάδα* είναι απλά η σκιά της *Μυριάδας* που το φως ρίχνει στα τοιχώματα μιας σπηλιάς, ενώ άλλοι σπαταλούν τη ζωή τους προσπαθώντας να αποδείξουν το αντίθετο.

Οι ιστορικοί του παρελθόντος αναφέρουν ότι η πρώτη μορφή του βιβλίου αποθηκεύτηκε σε μια σχεδόν ατέρμονη εξάπλωση πήλινων δέλτων τοποθετημένων στα ράφια μιας ασύμμετρης και πρισματικής κατασκευής τόσο γιγάντιας που οι παράφρονες ξυλουργοί που την έφτιαξαν χρειάστηκαν την έκταση που μέχρι πρότινος καταλάμβαναν δύο γειτονικές αυτοκρατορίες. Για κάποιους από τους πρώτους σχολιαστές αυτή η πρώτη αποθήκευση έμοιαζε με την επαίσχυντη κατάληξη των σπλάχνων μιας κιβωτού. Από πήλινες δέλτους το κρυμμένο αριστούργημα του Ομήρου μεταγράφηκε σε ξύλινους πίνακες, και από εκεί σε σελίδες από ακατέργαστο μπαμπού ή πλεχτό καλάμι. Μετά, οι άγνωστες ιστορίες που ταλάνιζαν τους ήρωες που δεν μας έχουν αποκαλυφθεί ακόμη αντιγράφηκαν σε όλο και πιο λεπτές σελίδες, ραμμένες από όλο και πιο εξωτικά



υλικά. Στο πέρασμα των αιώνων η ολοκλήρωση ενός νέου αντιγράφου γιορταζόταν με την καταστροφή του προηγούμενου, και το αποτέλεσμα, αυτός ο μαύρος κύβος, μοιάζει με το γαλήνιο επιθανάτιο ντελίριο ενός τελικού αρχείου.

Ένας ολοένα αυξανόμενος αριθμός ερευνητών πιστεύει ότι η *Μυριάδα* είναι ένας εξαντλητικός κατάλογος της Τροίας και όλων των αντιγράφων της, κάθε απόρθητου μέρους που κατέστη ευάλωτο χάρη στην έπαρσή του. Μετά υπάρχουν αυτοί που προσπαθούν να αποδείξουν ότι είναι ένας εξαντλητικός κατάλογος της Ελλάδας και όλων των αποικιών της, των περιοχών που έχουν ξεκινήσει μια αναζήτηση που τις οδηγεί όλο και πιο μακριά από τον ίδιο τους τον εαυτό. Και μετά είναι κι αυτοί οι λίγοι που έχουν γράψει ότι η *Μυριάδα* είναι ένας εξαντλητικός κατάλογος ολόκληρου του κόσμου, αυτού του άρματος που σέρνει τους νεκρούς του σε κύκλους γύρω από ένα λάκκο γεμάτο φωτιά. Αντίθετα από μένα, οι περισσότεροι από αυτούς δεν θα κάνουν ποτέ το επίπονο ταξίδι που θα τους έφερνε εδώ που στέκομαι εγώ, έξω από τις πύλες.

Αλλά πρέπει να μάθω, σε ποιο στοιχείο του κόσμου κρύβεται η ομορφιά – στους σπασμούς μιας και μοναδικής κοτσίδας, ή στη λάμψη της περιφρόνησης ενός πράσινου ματιού; Στο κοίλωμα που σημαδεύει την κορυφή ενός τέλειου χείλους; Μήπως κρύβεται στην καμπύλη του φουσκωμένου πανιού ή προτάσσει το στήθος από την πλώρη ενός πλοίου χαμένου σε έναν κατάλογο πλοίων; Μπορεί να βρεθεί στη χάρη της κίνησης ενός χεριού, του οποίου ο καρπός είναι τυλιγμένος σε κύκλους χρυσού, ενώ αυτό υποδεικνύει από την κορυφή των τειχών τους στρατηγούς των Αχαιών; Ή μήπως περιμένει στο μοιρολόι της μητέρας του κάθε ανώνυμου στρατιώτη του οποίου ο θάνατος δεν αναφέρεται στα βιβλία που γνωρίζουμε και μελετούμε; Αλλά πρέπει να μάθω, ακόμη κι αν η γνώση διαρκέσει μόνο για τη σύντομη διαδρομή που θα με οδηγήσει από

την εσωτερική αίθουσα στην εξωτερική, κι από κει στα λαμπερά μαύρα σκαλιά που κατεβαίνουν μέχρι το κέντρο της πλατείας όπου περιμένει το ικρίωμα, και το πλήθος, και ο ήλιος που στέλνει το βλέμμα του μέσα από οκτώ λεπτά παγωμένου σκότους για να κοιτάξει μέσα από το μάτι αυτής της βελόνας, τη θηλιά που κρέμεται πάνω από την καταπακτή. Αλλά πρέπει να μάθω, ακόμα κι αν η απάντηση κρύβεται στον στιγμιαίο ήχο – από τον λαιμό που σπάει – που θα εκκενώσει το μυαλό μου μια και καλή από την ερώτηση που δεν μπορεί να σταματήσει να θέτει στον εαυτό του.

Θυμάμαι, κάποτε, όταν ήμουν νέος, να κάθομαι σ' ένα τραπέζι περιμένοντας να σερβιριστεί το δείπνο. Μπροστά μου είχα ένα στρογγυλό λευκό πιάτο, άδειο, και σε καθεμιά από αυτές που αποκαλούμε τις πλευρές του

(αν και δεν έχει καμία)

ήταν το πιρούνι, το μαχαίρι, το κουτάλι για το επιδόρπιο, κι αν έγερνα λίγο προς τα μπρος μπορούσα να δω, στην τέταρτη πλευρά, την αντανάκλαση του προσώπου μου στη μαύρη λάκα. Στα δεξιά του πιάτου το δεύτερο ποτήρι ενωνόταν με το πρώτο στη βάση που ακουμπούσε στο τραπέζι, και το κρασί που περιείχε αιωρούνταν σαν από θαύμα πάνω από μια μακρινή οροφή που είχε μετατραπεί σε βάθος. Ένωθα την ψηλή ράχη της καρέκλας να μου πιέζει την πλάτη. Τα χέρια μου βρίσκονταν πάνω στα γόνατά μου, κρυμμένα κάτω από το τραπέζι. Θυμάμαι πως, ξαφνικά, ένιωσα μια κίνηση στην παλάμη μου. Τράβηξα το χέρι μου και βρήκα μέσα του ένα άλλο, απαλό και λεπτό και στολισμένο με χρυσό, η παλάμη στρογγυλή και λευκή σαν πορσελάνη, ένα χέρι που αποδείχτηκε το πρώτο πρελούδιο της ομορφιάς, και την ίδια στιγμή η coda της, και θυμάμαι πως από την πρώτη στιγμή μου φάνηκε ότι έμοιαζε με θηλιά μέσα από την οποία μπορούσα να εξασκήσω το δικαίωμά μου να δω, όπως κάποιος κοιτάζει μέσα από πετράδια που έχουν λειανθεί



μέχρι να γίνουν φακοί –όπως έκαναν οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες, και πριν απ' αυτούς οι Έλληνες–, μια κοπέλα που τώρα έχει πια χαθεί μέσα σ' έναν απέραντο κατάλογο γυναικών.



## Πίνακας φωτογραφιών

### George Adamos

*σελίδες*

39/61

63/91

93/103

105/133

177/197

247/265

### Αγγελική Χαλκιά

*σελίδες*

21/37

135/155

157/175

199/219

221/245

267/273

Το δεύτερο τεύχος του περιοδικού *Kaboom* τυπώθηκε στην Αθήνα τον Μάιο του 2017.

Η αναπαραγωγή των περιεχομένων επιτρέπεται για μη εμπορικούς σκοπούς, εφόσον συνοδεύεται από την αναφορά της πηγής και του ονόματος του συγγραφέα.





kaboomzine.gr

ISSN: 2529-1432