

Ο ΠΟΛΙΤΗΣ



Μηνιαία Έπιθεώρηση • Σεπτέμβριος 2002 • τεύχος 103 • € 4

Ο ΠΟΛΙΤΗΣ
Μηνιαία Έπιθεώρηση
Σεπτέμβριος 2002
τεύχος 103 • 4 €

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

ΔΙΑ ΓΥΜΝΟΥ ΟΦΘΑΛΜΟΥ

Σωτήρης Βανδῶρος, 'Η άθέατη ὄψη τῶν δημοσκοπήσεων	5
Μαρίνα Κόντη, 'Από τόν «πολιτισμό τοῦ βράχου», στόν πολιτισμό τῶν rooms to let	8
Σωτήρης Γουνελάς, Περί 'Εκκλησίας	11
<hr/>	
'Αγγελος 'Ελεφάντης, Μετανοείτε!	14
Νίκος Χατζηνικολάου, Μαρξιστική ιστορία τῆς τέχνης: μιá απόπειρα απόλογισμοῦ	18
Στέφανος Δημητρίου, «'Ετοιμοι λόγῳ διαμάχεσθαι»	26
Μανόλης 'Αθανασάκης, Βία πού ὑποτάσσει, βία πού ἀπελευθερώνει	33
'Ελενα Πατρικίου, Μιά συζήτηση μέ τόν Πιέρ Βιντάλ-Νακέ	43

ΣΥΝΔΡΟΜΕΣ

Ἑλλάδα

'Ετήσια (12 τεύχη): 40 €
'Εξαμηνιαία (6 τεύχη): 20 €
Φοιτητική (12 τεύχη): 30 €
'Οργανισμοί, τράπεζες κλπ.: 60 €

Ευρώπη

'Ετήσια (12 τεύχη): 50 €

'Άλλες χώρες

'Ετήσια (12 τεύχη): 60 €

Τραπεζικός Λογαριασμός:

'Αγγελος 'Ελεφάντης
'Εθνική Τράπεζα τῆς Ἑλλάδος
ὑποκ. 132 ἀριθ. λογαριασμοῦ
401740-48 (παρακαλοῦμε νά
ἀναγράφεται τό ὄνομα τοῦ
καταθέτη)

ἢ

μέ ταχυδρομική ἐπιταγή
στή διεύθυνση τοῦ περιοδικοῦ

Μαρία Μανῶλα, 'Η σύγχρονη γυναικεία γραφή γιά τόν ἔρωτα	51
Καλλιόπη Στεφανάκη, Μιά ἀλληγορία γιά τή ζωή καί τήν τέχνη	55
Μαριάννα Τόλια, Γιά τό βιβλίο τῆς Νικόλ Λορώ Οἱ 'Εμπειρίες τοῦ Τειρεσία	58
'Από τίς τελευταῖες ἐκδόσεις	63

'Εξώφυλλο: Πίνακας τοῦ Bruce B. Rosenthal.



ΕΚΔΟΤΗΣ - ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ

'Αγγελος 'Ελεφάντης
Ζωναρά 10, 'Αθήνα 11472
τηλ. 010-6470079 &
fax: 010-6470696
e-mail: poliths@otenet.gr
'Εκτύπωση: 'Αφοί Χρυσοχοῦ
Στυμφαλίας 8,
Περιστέρι, τηλ. 010-5719937



Ἡ ἀθέατη ὄψη τῶν δημοσκοπήσεων

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

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

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

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



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

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





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

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

Σωτήρης Βανδῶρος





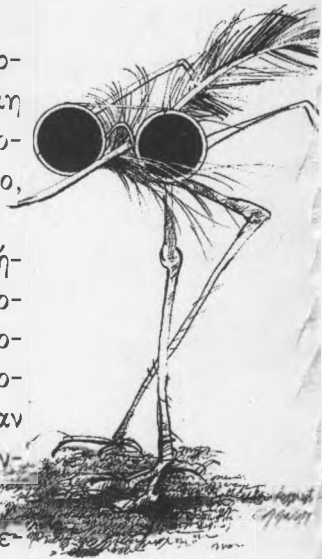
Ἐπὶ τὸν «πολιτισμὸ τοῦ βράχου» στὸν πολιτισμὸ τῶν rooms to let

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

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

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

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





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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Μαρίνα Κόντη





Περί Ἐκκλησίας

Ἄγαπητέ κ. Ἐλεφάντη,

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

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

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

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

Νά διευκρινίσω περισσότερο: γιά ἕναν χριστιανό πιστό καί μέ πνευματική



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

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





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

Μέ εὐχαριστίες
Σωτήρης Γουνεῶς

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

Κύριε Γουνεῶ,

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

Ἄγγελος Ἐλεφάντης

ΜΕΤΑΝΟΕΙΤΕ!

του Άγγελου Ξεφάντη

«Η Μεταπολίτευση κλείνει ὄντως τὸν κύκλο τῆς
μέ τὸ τέλος τῆς τρομοκρατίας».

Στ. Ράμφος, Καθημερινή

ΠΟΛΛΕΣ ΦΟΡΕΣ ΑΚΟΥΣΤΗΚΕ καὶ γράφτηκε αὐτὸ τὸν καιρὸ ἢ κουβέντα περὶ τοῦ τέλους, ἐπιτέλους, τῆς μεταπολίτευσης, αὐτὸ τὸν καιρὸ σὺλ-λήψεως τρομοκρατῶν, προσαγωγῶν, ἀνακρίσεων, σεναρίων καὶ γενικῶς μιᾶς ζωῆς ἐπικεντρωμένης στὸν ἀριθμὸ 17. Δέν εἶναι ἡ πρώτη φορά. Ἦδη ἀπὸ τὸν πρῶτο καιρὸ μετὰ τὴν πτώση τῆς στρατιωτικῆς δικτατορίας κάθε τόσο ἀναγγελλόταν τὸ τέλος τῆς μεταπολίτευσης, ἀλλ' αὐτὴ ἀνοίγε πάλι ἓνα νέο κύκλο, ἀρχίζει μιὰ καινούρια ζωή, κάτι συνέβαινε καὶ ἡ μεταπολίτευση ἀνασταινόταν, καινούρια μεταπολιτευτικὴ περίοδος ξανάρχιζε καὶ ξανά μανά ἀπ' τὴν ἀρχή. Τώρα φαίνεται ὅτι, ἀκόμη καὶ γιὰ τοὺς πιὸ καχύποπτους καὶ τοὺς πιὸ ὑποψιασμένους, ἡ μεταπολίτευση εἶναι ὀριστικὰ πεθαιμένη καὶ νεκρή.

Στοιχειώδης κατανόηση τοῦ καιροῦ μας, στοιχειώδης ἀναλυτικὴ ἐπάρκεια καὶ συνειδητοποίηση τῶν πολιτικῶν καταστάσεων πού ἐξῆσε τὸ ρωμέικο ἀπὸ τὴν πτώση τῆς δικτατορίας καὶ δῶθε θὰ ἐπειθε ἀναντίλεκτα γιὰ τὰ ἐξῆς πολὺ ἀπλά πράγματα:

1ο. Ἡ στρατιωτικὴ δικτατορία, μέ τίς πολιτικὲς τῆς δυνάμεις, τὴν ἰδεολογία τῆς καὶ τοὺς θεσμούς τῆς ἐπῆρε τέλος ἐκείνη τὴν ἡμέρα (καὶ τὴ νύχτα) πού ἐπесе. Οὔτε μιὰ μέρα παραπάνω. Ὄταν ὀρκίστηκε ἡ πρώτη κυβέρνηση Καραμανλῆ, ὅταν (τὴν ἄλλη μέρα) οἱ ἐφημερίδες ἐγραψαν «δικτατορία τέλος» καὶ «ἐγένετο δημοκρατία», ὅταν γύρισαν οἱ κρατούμενοι ἀπ' τὰ νησιά κι ἀνοιξαν οἱ φυλακὲς, ὅταν ὁ ἐπιστρατευμένος



καὶ ὁ μόνιμος στρατὸς ἀρχισε νὰ ὑπακούει στὶς ἐντολές τῆς νέας κυβέρνησης καὶ μόνον σέ αὐτές, ὅταν ὅλα τὰ κόμματα, μαζί καὶ τὰ κομμουνιστικά, ἀρχισαν νὰ λειτουργοῦν ἐλεύθερα, ὅταν οὐδεὶς καὶ οὐδεμία δέν διώχθηκε γιὰ τίς πολιτικὲς ἰδέες κλπ., κλπ., δικτατορία δέν ὑπῆρχε πιά. Σέ λίγες ὥρες.

Γιατὶ αὐτὴ ἡ «αἰφνίδια» ἐξαφάνιση τοῦ δικτατορικοῦ καταχανᾶ; Ἀπλούστατα, γιατί μέσα σέ λίγες μέρες, ἀπὸ τὴ στιγμή τῆς ἐκδήλωσης τοῦ δολοφονικοῦ –

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

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

2ο. Ναι μὲν οἱ πολιτικές δυνάμεις τῆς δικτατορίας καταστράφηκαν σὲ λίγες μέρες, ὡστόσο γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν χρειάστηκε κάποιος καιρὸς. Ἀκραῖο ὄριο ἦταν ἡ ψήφιση τοῦ δημοκρατικοῦ Συντάγματος κι ἀφοῦ εἶχαν προηγηθεῖ οἱ ἐλεύθερες ἐκλογές καὶ τὸ δημοψήφισμα τοῦ 1974. Νόμιμα, λοιπόν, δικαιούμαστε νὰ μιλάμε γιὰ ἓνα μικρὸ μεσοδιάστημα ἀνάμεσα στὴ στρατιωτικὴ δικτατορία καὶ τὴν ἀποκατάσταση τῆς δημοκρατίας στὸν τόπο μας, γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἓνα καθεστῶς στὸ ἄλλο, μεσοδιάστημα τὸ ὁποῖο ὀνομάστηκε «Μεταπολίτευση».

3ο. Τί χαρακτηρίζει τὴν πραγματικὴ Μεταπολίτευση, κι ὄχι τὴν ἄλλη τοῦ ἀγοραίου πολιτικοῦ λόγου πού ὄλο τέλειωνε κι ὄλο ξανάνοιγε τὸν κύκλο τῆς; Ἀπλούστατα ἡ ρευστότητα, ὄχι ἀνάμεσα στὴ δικτατορία καὶ τὴ δημοκρατία, ἀλλὰ ἀνάμεσα στὶς νόμιμες πιά δημοκρατικές δυνάμεις, ρευστότητα διαδικασιῶν, συσχετισμοῦ τῶν πολιτικῶν δυνάμεων καὶ πάλης γιὰ τὶς θεσμικές ἀποκρυσταλλώσεις τοῦ νέου καθεστώτος. Ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα πολιτικές καὶ κοινωνικές δυνάμεις – καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ κάποιες ἀντιστάσεις ἀνθρώπων ἢ δικτατορικῶν θυλάκων, τὰ «σταγονίδια» πού ἔλεγε ὁ μακαρίτης Ἀβέρωφ – πολιτεύτηκαν στὸ πλαίσιο τοῦ νέου δημοκρατικοῦ καθεστώτος τὸ ὁποῖο ὅπως ἦταν φυσικὸ γνῶρισε ἀλλαγές, πολὺ σοβαρές μάλιστα, ὅπως κάθε ζωντανὸς ὀργανισμὸς. Σ' ὅλη αὐτὴ τὴ φάση ἀπὸ τὸ 1975 ἕως σήμερα δὲν ἔχουμε καμιά ἀπολύτως «μεταπολίτευση», κανένα πέρασμα ἀπὸ κάποιο προηγούμενο σὲ ἓνα, μετὰ τὴ συγκρότηση τῆς δημοκρατίας, νέο καθεστῶς.

Γιατί λοιπὸν αὐτὴ ἡ μακροδιότιση τῆς «μεταπολίτευσης» – ἐννοεῖται στὰ μυαλά ἀνθρώπων κι ὄχι στὴν πραγματικότητα;

Δὲν εἶναι πάντα οἱ ἴδιοι λόγοι, οἱ ἴδιοι ἄνθρωποι ἢ οἱ ἴδιες πολιτικές δυνάμεις πού κρατᾶνε στὴ ζωὴ τῆ

«μεταπολίτευση», οὔτε οἱ ἴδιοι πού ἀναγγέλλουν, κάθε φορά, τὸ τέλος τῆς. Ἀλλὰ δὲν πρόκειται ἐδῶ νὰ κάνω τὴν ἱστορία αὐτοῦ τοῦ τόσο μακρόβιου πολιτικοῦ ὄρου καὶ τῶν ἀλλεπάλληλων θανάτων του.

ΜΕ ΕΝΔΙΑΦΕΡΕΙ ΝΑ ΔΩ γιατί, τώρα μὲ τὴν ἐξάρθρωση τῆς 17ης Νοέμβρη καὶ τὰ συναφῆ, ἀναγγέλλεται ἀκόμη μιά φορά ὅτι ἡ «μεταπολίτευση κλείνει ὄντως τὸν κύκλο τῆς». Ὅτι πρόκειται γιὰ ἓνα ἀερολόγημα χωρὶς καμιά σχέση μὲ τὶς πραγματικότητες πού ζήσαμε ἀπὸ τὸ 1975 ἕως σήμερα εἶναι ὀλοφάνερο, καὶ τὸ δείχνουν ὅσα προεισαγωγικῶς, παρὰ τὴ συνοπτικότητά τους, ἔγραψα παραπάνω, καὶ τὰ ὁποῖα ἔχουν ἐπισημάνει πλείστοι ὅσοι ἀναλυτές. Νὰ προσθέσω μόνον ὅτι ἡ 17N παρὰ τὴ θορυβώδη καὶ ἐγκληματικὴ παρουσία τῆς ἐπὶ εἴκοσι ἐπτὰ χρόνια δὲν ἐπηρεάσε ἀπολύτως σὲ τίποτε τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ζωὴ τοῦ τόπου, ἐκτὸς τοῦ ὅτι συνέβαλε στὴ διόγκωση τῶν κατασταλικῶν μηχανισμῶν καὶ ἔθρεψε ἀρκούντως διάφορες σεναριολογίες.

Ὡς ὀργάνωση δὲν ἦταν παρὰ ἓνας ἐλάχιστος κύκλος ὀλοφόρων καὶ τέτοιος ἔμεινε ὡς τὸ τέλος. Πορεία ἀπὸ τὸ τίποτε στὸ πουθενά. Ἐπομένως, ὅσοι λένε, καὶ τὸ λένε πολλοί, ὅτι μόνον τώρα κλείνει ὁ κύκλος τῆς μεταπολίτευσης, στὴν πραγματικότητα, θεωροῦν ὅτι ἡ τρομοκρατία ἦταν στοιχεῖο τῆς «μεταπολίτευσης», δομικὸ τῆς στοιχεῖο μάλιστα, πού ὄχι μόνον διέγραψε μίαν αἰμοσταγὴ διαδρομὴ ἀλλὰ ὅτι ἡ ἱστορία τῆς ἐπηρεάσε τὴ συνολικὴ ἱστορία τῆς χώρας, ὅτι ἡ χώρα μόνον τώρα ξεκόβει ὀριστικά ἀπὸ τὴ μεταβατικὴ ρευστότητα τῆς «μεταπολίτευσης», χωρὶς τὸ φόβητρο τῶν πιστολέρος πού στρέβλωνε τὴ ζωὴ τοῦ τόπου ἐπὶ μιά σχεδὸν τριακονταετία, κι ἐπομένως μόνον τώρα, πού ἀπαλλαχθήκαμε ἀπὸ τὴ 17N, ἡ κοινωνία μας μπορεῖ νὰ ἀναπτύξει μίαν ἐλεύθερη δημοκρατικὴ ζωὴ.

Ὅτι ὅλα αὐτὰ εἶναι ἠλίθια κατασκευάσματα, πλήρης μύθευση τῆς πραγματικῆς ἱστορίας, εἶναι ὀλοφάνερο. Οἱ ἄνθρωποι ὅμως πού τὰ κανοναρχοῦν, καὶ πού ἐνδεχομένως τὰ πιστεύουν, δὲν εἶναι ἀναγκαστικά ἠλίθιοι, οὔτε καφετζοῦδες, οὔτε ἀερολόγοι τοῦ καφενέ. Τουλάχιστον ὁ Στέλιος Ράμφος τῆς *Καθημερινῆς* (8 Σεπ. 2002) δὲν εἶναι ἠλίθιος. Ἄν χρησιμοποιεῖ μιά ἠλιθιότητα γιὰ νὰ πεῖ αὐτὰ πού ἔχει νὰ πεῖ, εἶναι γιατί ἡ φαρέτρα του καὶ ἡ ἱστορικὴ του αὐτογνωσία διαθέτει

Ὅπως ἐκεῖνος ὁ θρησκὸληπτος «Νίκων ὁ μετανοεῖτε» τοῦ ὁποῖου ἡ ρῆση ἀπὸ καιροῦ εἰς καιρὸν κοσμεῖ κάποια ντουδάρια καὶ τὶς συνάξεις τοῦ «666», ἔτσι καὶ ὁ Στέλιος Ράμφος διακηρύσσει: Μετανοεῖτε! Ἀλλὰ ποιοί εἶναι αὐτοὶ πού καλοῦνται νὰ μετανοήσουν; Μά φυσικά οἱ ἀριστεροί, ἢ Ἀριστερά. Τὸ ζήτημα (τὸ δικό του) εἶναι ἡ «κάθαρσις τῆς Ἀριστερᾶς». Καὶ βέβαια δὲν ἐννοεῖ κάποιαν ἀριστοτελικὸν τύπου κάθαρση, τὴν «περαίνουσαν» τὰ ἀνομήματα. Ὅχι δὲν πρόκειται περὶ αὐτοῦ.

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

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

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

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

κατά τῆς δικτατορίας καί ἐπειδή, ἐπὶ δικτατορίας, ἀριστεροί, κεντρῶοι ἀκόμη καί δεξιοί δέν ἀπέκλειαν τίς δυναμικές μορφές πάλης, ἐνίοτε μάλιστα τό προσπάθησαν ἐπιτυχῶς ἢ ἀνεπιτυχῶς, καί ἐπειδή «ἡ μεταπολίτευσις ὑπῆρξε ἡ μυωπικὴ ρεβάνς τῆς Ἀριστερᾶς» (...) «ὅπου τό καθεστῶς τῶν διωγμῶν τῆς Δεξιᾶς διεδέχθη ὑπὸ συνθήκης τώρα ἀπλετης δημοκρατίας καί ἐλευθερίας μιά πολιτικὴ τῆς Ἀριστερᾶς πού ἀπέβλεπε νά ἐνοχοποιήσῃ τόν ἄλλοτε ὠρκομένο, πλέον ὁμως βαθιά ἀλλαγμένο ἀντίπαλό της» (...) «ἐπειδή ἡ ἐνοχοποίηση τῆς Δεξιᾶς δέν ὑπῆρξε θανάσιμη ἐν τούτοις ἀπέδωσε: ἐπέφερε τέτοια σύγχυση στίς τάξεις της ὥστε (...) τήν καθήλωσε ἐπὶ μακρὸ χρονικὸ διάστημα εἰς τήν Ἀντιπολίτευσις», ἐπειδή ὑπάρχουν καμιά δεκαπενταριά ἀκόμη ἐπειδή, ἀπὸ τό σταλινικό Γκουλάγκ ὡς τό ὅτι ὁ Στάλιν τῆ δεκαετία τοῦ 1900 ἔκανε ληστείες, ἔτσι συγροτεῖται κατά Ράμφο τό Ἐπιχείρημα τύπου «ράβδος στή γωνία ἄρα βρέχει», πού θεμελιώνει τήν προσαγῆ

ΜΕΤΑΝΟΕΙΤΕ.

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

ὁποῖο προτρέπει τοὺς ἀριστεροὺς καί τοὺς πάντες ἄν δέν θέλουν νά ζοῦν ἐν ἁμαρτίαις: «(ἤρωος) εἶναι ἐκεῖνος πού ὑπάρχει γιὰ νά γίνει ὁ κόσμος μας ἐφατήριο γιὰ τόν κόσμον τοῦ ἄλλιῶς, αὐτός πού ἀναλαμβάνει τό πρόσωπό του ἀναλαμβάνοντας τόν ἐσωτερικό του ἑαυτοῦ καί λύνει τό μυστήριο τῆς θείας Δημιουργίας στό μυστήριο τῆς δικῆς του ἀνθρώπινης ἀναγεννήσεως. Δέν ξέρω ἂν καταλάβατε τί εἶναι αὐτό τό «εἶναι στό ἄλλιῶς», ἐγὼ πάντως, πού δέν εἶμαι χριστιανός, εἶμαι βέβαιος ὅτι ἕνας συνεπὴς χριστιανός ποτέ δέν θά θεωροῦσε ὅτι τό μυστήριο τῆς Θείας Δημιουργίας ἀνάγεται στήν ἐπίλυση τοῦ μυστηρίου τῆς δικῆς του ἀνθρώπινης ἀναγεννήσεως.

«ΔΕΝ ΘΑ ΣΑΣ ΜΙΑΝΩ ΓΙΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ» λέει ὁ Ράμφος ἀλλὰ γιὰ «σημασίες». Στήν πραγματικότητα ὁμως ἀναφέρεται μόνον σέ γεγονότα. Ἄλλὰ ὅπως θεολογικῶς ὁμιλεῖ εἰς ἄπταιστον ἀμπρακατάμπρα, ἔτσι καί ιστορι-

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

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

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

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



ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

Μιά απόπειρα απολογισμού

του Νίκου Χατζηνικολάου

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

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

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

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

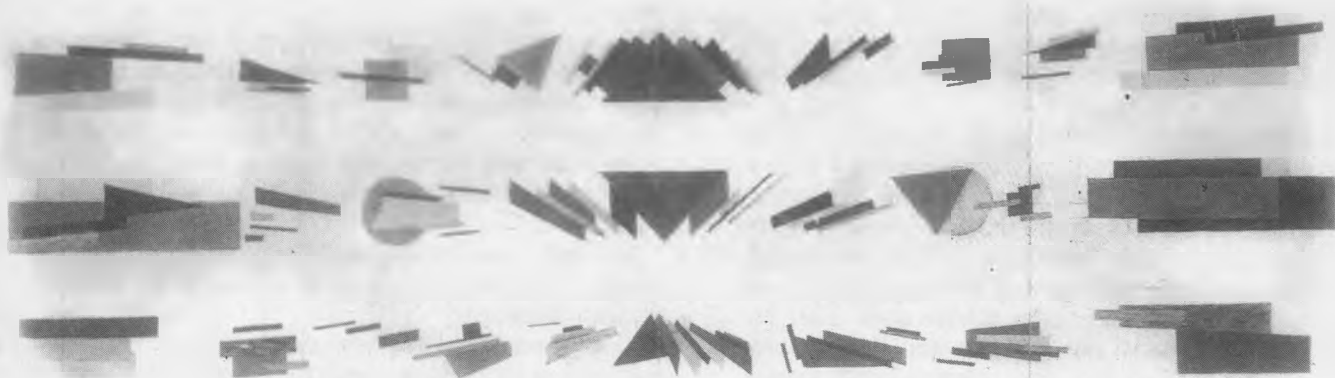
λύτερη συλλογική αυτόσυνείδηση, μιιά έναργέστερη κατανόηση του πού βρισκόμαστε σήμερα και πρὸς τά πού οδεύουμε. «Εμείς». Ποιοί είμαστε «εμείς»; Είναι πραγματικά δύσκολο νά τό πούμε. Άς αποδεχθούμε, τουλάχιστον προσωρινά, τό προφανές, ὅτι αυτό τό ιδιαίτερα έτερόκλητο «εμείς» συναπαρτίζεται απ' ὄλους εκείνους πού εργάζονται στόν χώρο τών εικαστικών τεχνών και θεωρούν ὅτι ὁ μαρξισμός και τά διάφορα κινήματα πού έδρασαν υπό τήν επιρροή του κατά τή διάρκεια τών τελευταίων 150 ετών, παρ' ὄλες τίς ανακολουθίες και τίς αντιφάσεις τους, αποτελοῦν σημείο αναφοράς.



Η ΣΧΕΣΗ ΤΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ μέ τήν ιστορία της τέχνης ώφελήθηκε από τήν άμεση σύνδεση τών μαρξιστών μέ τήν πολιτική, αλλά αυτό είχε και τίς άρνητικές του πλευρές. Η πολιτική, μέ τήν στενή έννοια της κομματικής πολιτικής, άποφάσιζε γιά τά πάντα. Άκόμα και γιά τόν ὄρισμό του ίδιου του μαρξισμού και γιά τή σχέση του μέ τίς εικαστικές τέχνες και τήν ιστορία τους. Κι αυτό ὁδήγησε (στη Δύση! γιατί στην άνατολική Εὐρώπη και στη Σοβιετική Ένωση τά πράγματα έπαιρναν συχνά πιό βίαιες μορφές) στις γνωστές καταγγελίες, στους άμοιβαίους αποκλεισμούς και στη σταδιακή ύπονόμευση ὄλων τών προσπαθειών γιά νά δημιουργηθεί ένα μεγάλο ένιαίο μέτωπο μαρξιστών ιστορικών της τέχνης, ανεξάρτητα απ' τό πώς καταλάβαινε ὁ καθένας τόν μαρξισμό και τή μαρξιστική ιστορία της τέχνης.

Ένα παράδειγμα της δεκαετίας του '50 και '60 άρκει. Μέ τήν άνοδο του φασισμού στην Ούγγαρία και στη Γερμανία, ένας νέος ιστορικός της τέχνης γοητεύεται από τίς μαρξιστικές ιδέες, γράφει βιβλία και άρθρα, δίνει διαλέξεις. Πρόκειται γιά τόν Φρέντερικ Άνταλ. Ένας άνθρωπος ὁ ὅποιος, απ' ὅσο γνωρίζω,

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



Ίβαν Κουντριάσωφ, 1920. 'Από τή Ρώσικη Πρωτοπορία, συλλογή Κωστάκη (Έκδ. Εθνική Πινακοθήκη)

οὐδέποτε ἀποκάλεσε τόν ἑαυτό του μαρξιστή, τουλάχιστον στά γραπτά του. Κάποιος ὁ ὅποιος, γιά τή συμβολή του στή μελέτη τῆς ἰταλικῆς Ἀναγέννησης καί τοῦ Μανιερισμοῦ χαρακτηρίστηκε:

– ἀπό τόν Β.Σ. Κεμένοφ ὡς «ἀστός ἱστορικός τῆς τέχνης» πού συμμετεῖχε στήν ἐκστρατεία κατά τῆς καλλιτεχνικῆς κουλτούρας τῆς Ἀναγέννησης (*Gegen die bürgerliche Kunst und Kunstwissenschaft*, 1954, ρωσική ἐκδοση 1951).

– ἀπό τόν Βαλεντίνο Τζερατάνα ὡς «χυδαῖος κοινωνιολόγος» (*Il Contemporaneo*, 27.11.1954).

– ἀπό τόν Φράνκο Φορτίνι ὡς κάποιος «πού σίγουρα δέν ἦταν μαρξιστής» ἀλλά μᾶλλον μεταμφιεσμένος ὀπαδός τοῦ Μπενεντέτο Κρότσε (*Il Contemporaneo*, 25.12.1954).

– καί ἀπό τόν Ἄντονι Μόλχο ὡς «ὁ ἐξέχων μαρξιστής ἱστορικός τῆς τέχνης τοῦ ἀγγλόφωνου κόσμου» (*Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance*, 1969).

ΠΟΙΟΣ ΕΙΝΑΙ ΜΑΡΞΙΣΤΗΣ; Ποιός δέν εἶναι μαρξιστής, παρ' ὅλο πού διατείνεται πώς εἶναι; Ποιός εἶναι μαρξιστής, παρ' ὅλο πού οὐδέποτε διεκδίκησε αὐτόν τόν τίτλο; Ποιός ἀποφασίζει; «Ἀποφάσεις» αὐτοῦ τοῦ εἶδους εἶναι, ὑπό οἰανδήποτε ἔννοια, παραγωγικές;

Τό βέβαιο εἶναι ὅτι οἱ πολιτικές διαιρέσεις τοῦ σοσιαλιστικοῦ κινήματος καί, ἀπ' τή δεκαετία τοῦ '30 καί μετά, ἡ κυριαρχία τῆς σταλινικῆς ἀντίληψης τοῦ μαρξισμοῦ καί τοῦ σοσιαλισμοῦ, εἶχαν ἄμεσες ἐπιπτώσεις καί συνέπειες μεγάλης διάρκειας στόν πολιτιστικό τομέα.

Ἀπό τή σταλινική ἀντίληψη προῆλθε ἕνας Κανόνας γιά τήν πολιτιστική πολιτική ἀπ' τόν ὅποιο, πρὶν ἀπ' τό 1940, ἐλάχιστοι χώροι τῆς Ἀριστερᾶς παρέμειναν ἀνέπαφοι, ὅπως τό σουρεαλιστικό κίνημα ἢ τό Institut für Sozialforschung στήν Φρανκφούρτη, καί ἀπέναντι στόν ὅποιο, μετά τό 1945, δέν ὑπῆρχαν ἐναλλακτικές

λύσεις, μιά καί ὁ σουρεαλιστικός Κανόνας εἶχε σέ μεγάλο βαθμό ξεφουσκώσει, ἐνῶ ὁ Μπρέχτ καί ὁ Μπλόχ εἶχαν μέχρις ἐνός ὀρισμένου σημείου ἀφομοιωθεῖ ἀπό τό σύστημα ἢ εἶχαν ἀπομονωθεῖ, ἀφήνοντας ἔτσι ἐλάχιστο χώρο σέ ὅ,τι μ' αὐτή τή λογική θά ἔπρεπε νά ἀποκαλέσουμε «μαρξιστικά αἰρετικά κινήματα» καί, γενικότερα, στήν ἀνάπτυξη ἀνεξάρτητης μαρξιστικῆς ἔρευνας.

Σε τί συνίστατο αὐτός ὁ Κανόνας; Φυσιικά θά πρέπει νά γενικεύσω σέ μεγάλο βαθμό διακινδυνεύοντας παρανοήσεις καί χονδροειδεῖς ἀπλουστεύσεις. Θά μπορούσε κανεῖς νά πεῖ ὅτι κεντρική σημασία εἶχε ἡ πλατφόρμα τοῦ «σοσιαλιστικοῦ ρεαλισμοῦ», ἡ ὅποια βασιζόταν στήν κατασκευή τῆς «μαρξιστικῆς αἰσθητικῆς» καί τοῦ βασικοῦ τῆς ἰδεολογικοῦ-γνωσιολογικοῦ θεωρήματος, τῆς τέχνης ὡς ἀντανάκλασης τῆς πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, οἱ ἱστορικοί τῆς τέχνης ἀναμενόταν ὅτι θά προσέγγιζαν τήν ἱστορία τῆς τέχνης μέ τίς ἐννοιολογικές κατηγορίες τοῦ «ρεαλισμοῦ», τοῦ «κριτικοῦ ρεαλισμοῦ», τοῦ «σοσιαλιστικοῦ ρεαλισμοῦ» καί τῆς «παρακμῆς». Ὅλες οἱ προσπάθειες τοῦ Μπρέχτ καί ἄλλων νά ἀναιρέσουν αὐτή τήν ἀπλουστευτική ἀποψη ἦταν μάταιες.

Τό κύριο ὄργανο διάδοσης καί ὑπεράσπισης αὐτῶν τῶν ἰδεῶν ἦταν τό Ἰνστιτούτο Ἱστορίας τῆς Τέχνης τῆς Ἀκαδημίας Ἐπιστημῶν τῆς Σοβιετικῆς Ἐνωσης, τό ὅποιο (σέ συνεργασία μέ τό Ἰνστιτούτο Φιλοσοφίας τῆς ἴδιας Ἀκαδημίας καί τό Ἰνστιτούτο Γκόρκι γιά τήν παγκόσμια λογοτεχνία) δημοσίευσε ἀκόμη καί ἕνα ἐγχειρίδιο μέ τίτλο *Οἱ βάσεις τῆς μαρξιστικῆς-λενινιστικῆς αἰσθητικῆς*. Ἡ πρώτη, καί σίγουρα ἡ πιό ἐνδιαφέρουσα ἀπόπειρα συστηματοποίησης ἦταν ἡ μελέτη τοῦ Μιχαῖλ Λίφαιτς *Ὁ Κάρολ Μάρξ καί ἡ Αἰσθητική*, πού πρωτοδημοσιεύθηκε στά ρωσικά τό 1933. Οἱ ἀκαδημαϊκές παραδόσεις μέ θέμα τήν *μαρξιστική-λενινιστική Αἰσθητική* τοῦ Μοῖσοσί Κάγκαν ἢ τοῦ Ἄβνερ Ζίος ἦρθαν πολύ ἀργότερα. Στό ἴδιο πνεῦμα ἦταν οἱ

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

μοσιεύσεις στη Γερμανία ενός άουτσάϊντερ όπως ο Μάξ Ράφαελ αλλά και τη μεγάλη Ένωση των Ιστορικών της Τέχνης που ιδρύθηκε στη Δυτική Γερμανία το 1973, το Ulmer Verein für Kunstwissenschaft, που εξέδιδε το περιοδικό *Kritische Berichte*.

Σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, όπως η Γαλλία και η Ιταλία, οι οποίες είχαν τότε τα ισχυρότερα κομμουνιστικά κόμματα στον κόσμο, που έλάμβαναν περίπου 25% με 30% των ψήφων στις γενικές εκλογές, οι μελέτες ιστορικών της τέχνης μαρξιστικών πεποιθήσεων ήταν μάλλον περιορισμένες σε αριθμό κι από αυτές οι περισσότερες ήταν αφιερωμένες στην κριτική τέχνης.

Πιστεύω πως η περίπτωση ενός γνωστού έπιμελητή του Λούβρου, μαχητικού μέλους του Κομμουνιστικού Κόμματος Γαλλίας, ο οποίος μονίμως πάλευε για την αύξηση των μισθών των υπαλλήλων του Μουσείου, μά που οι δημοσιεύσεις του δεν διέφεραν καθόλου από αυτές ενός πολιτικά αδιάφορου έρευνητή, είναι αντιπροσωπευτική ενός όρισμένου πνεύματος πολύ διαδεδομένου στη Γαλλία και στην Ιταλία στους κύκλους εκείνων που έχουμε τη συνήθεια να αποκαλούμε προοδευτικούς ιστορικούς της τέχνης.



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

Τί τό σημαντικό έχουν προσφέρει οι μαρξιστικές αναλύσεις που μέχρι σήμερα αφιερώθηκαν στην τέχνη; Μας άφορούν άραγε άκόμη; Άν κοιτάζαμε τό σύνολο των μαρξιστικής έμπνευσης δημοσιεύσεων γύρω από θέματα τέχνης που δημοσιεύθηκαν τά τελευταία έκατό χρόνια και προσπαθούσαμε να δοΰμε τά κοινά τους στοιχεία, θά διαπιστώναμε πως αυτές είναι έπικεντρωμένες σε όρισμένα ζητήματα που έχουν σε μεγάλο βαθμό άγνοηθεί από τη συντηρητική ιστορία της τέχνης. Αυτό, φυσικά, δέν σημαίνει ότι με τά ζητήματα αυτά έχουν άσχοληθεί μόνο μαρξιστές. Ούτε πως οι ιστορικοί της τέχνης μαρξιστικών πεποιθήσεων ενδιαφέρονται αποκλειστικά γι' αυτά.

Σίγουρα ένα απ' αυτά τά ζητήματα άφορα την οικονομική διάσταση της καλλιτεχνικής παραγωγής. Έχουν δημοσιευτεί σημαντικές μελέτες, ιδιαίτερα για τη μεσαιωνική τέχνη, αλλά όχι μόνον, που αναλύουν τά υπάρχοντα συμβόλαια και τίς οικονομικές διαστάσεις των μεγάλων έργων (π.χ. πολυπύχων κτιριακών συγκροτημάτων κτλ). Η μεσαιωνική λατρεία ενός άγιου, για παράδειγμα, είναι μιά ιδεολογική έπιχείρηση με σημαντικές οικονομικές έπιπτώσεις. Αυτό τό ειδικό ενδιαφέρον χαρακτηρίζει τίς εργασίες πολλών μαρξιστών μεσαιωνολόγων και αποτέλεσε μιά πραγματική ανακάλυψη για την έρευνα.

Ένα δεύτερο ζήτημα που έχει ιδιαίτερα άπασχολή-

σει τούς μαρξιστές έρευνητές είναι αναμφίβολα η σχέση ανάμεσα στην τέχνη και στην πολιτική.

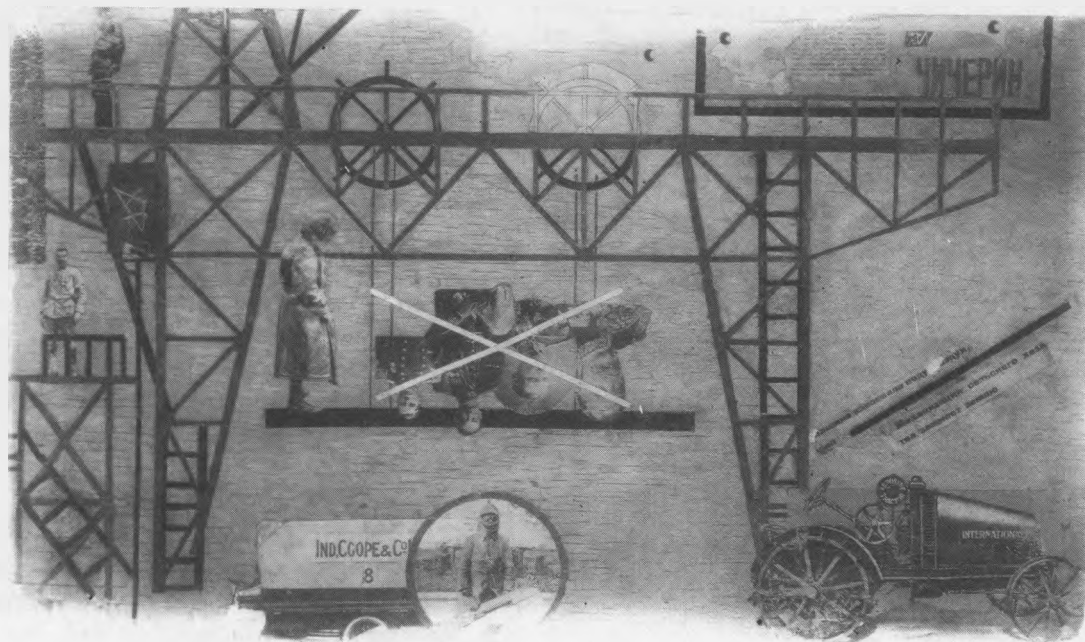
Στόν τομέα αυτό έχουν δεϊ τό φως της δημοσιότητας πολλές έρευνες, έπικεντρωμένες στη γαλλική, άγγλική και γερμανική τέχνη μεταξύ 1770 και 1880. Μεμονωμένα έργα αλλά και η κριτική τέχνης της έποχής έχουν αναλυθεί σε συνάρτηση με τη θέση τους στο πεδίο των πολιτικών και κοινωνικών συγκρούσεων. Η μελέτη των εικαστικών τεχνών του 18ου και 19ου αιώνα είναι άδιανόητη σήμερα χωρίς να ληφθεί ύπόψη η συμβολή των μαρξιστικών έρευνών των τελευταίων έκατό έτών.

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

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

Ένα τέταρτο αντικείμενο ενδιαφέροντος των μαρξιστών ιστορικών της τέχνης άποτελεί η κατανάλωση της τέχνης. Στό πλαίσιο αυτό έχουν γραφτεί αντι-κατάλογοι (δύο από τούς πρωτεργάτες του φημισμένου σήμερα *Anti-catalogue* που έκπόνησε τό Artists Meeting for Cultural Change στη Νέα Υόρκη τό 1977 βρίσκονται ανάμεσά μας σ' αυτή την αίθουσα) και δημοσιευθεί βιβλία αφιερωμένα στο μείζον πρόβλημα της όργάνωσης προσωρινών εκθέσεων και στην ιδεολογία που ενέχεται στον τρόπο παρουσίασης των εκθεμάτων των μονίμων συλλογών. Στη Γερμανία, σε συλλογικούς τόμους που δημοσιεύθηκαν από μέλη του Ulmer Verein, η προσοχή έπικεντρώθηκε στην παιδαγωγική εύθύνη του ιστορικού της τέχνης, ο όποιος έπιμελείται προσωρινές εκθέσεις ή εργάζεται σε Μουσείο.

Άν θεωρήσουμε ότι αυτοί οι τέσσερις τομείς (τά οικονομικά της καλλιτεχνικής παραγωγής, τέχνη και πολιτική, η τέχνη ως κοινωνική πρακτική και η κατανάλωση της τέχνης) έχουν τραβήξει την προσοχή των μαρξιστών ιστορικών της τέχνης περισσότερο από ότι-



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

δῆποτε ἄλλο, τό ἐρώτημα πού τίθεται εἶναι κατά πόσον τά ζητήματα αὐτά εἶναι ἀκόμη ἐπίκαιρα.

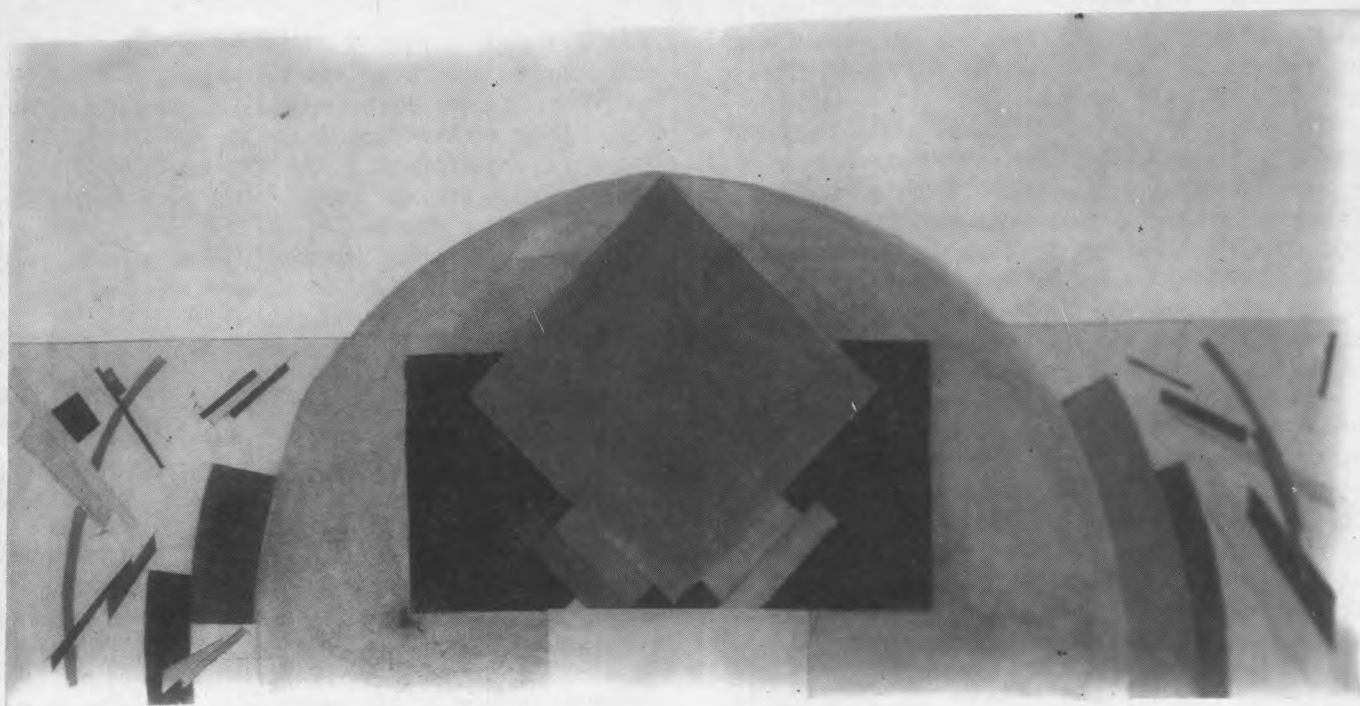


ΠΡΙΝ ΑΣΧΟΛΗΘΟΥΜΕ Μ' ΑΥΤΟ τό πρόβλημα, πιστεύω πώς θά ἦταν χρήσιμο νά ἐξετάσουμε τή στάση τῶν ἀναπτυσσόμενων καπιταλιστικά χωρῶν τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἑνώσεως, τοῦ Ἡνωμένου Βασιλείου καί τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν ἀπέναντι στίς ἀνθρωπιστικές ἐπιστήμες γενικά, καί εἰδικότερα ἀπέναντι στήν ἱστορία τῆς τέχνης. Νομίζω πώς ἀποτελεῖ κοινό μυστικό τό γεγονός ὅτι οἱ ἀνθρωπιστικές ἐπιστήμες, τουλάχιστον ἐπει ὅπως διαμορφώθηκαν καί ὀρίστηκαν ἀπό τόν 15ο αἰῶνα καί μετὰ, δέν ἔχουν κανένα ἀπολύτως ἐνδιαφέρον γι' αὐτούς πού σήμερα ἔχουν τήν ἐξουσία. Γι' αὐτό τόν λόγο βαθμαῖα ὑποβαθμίζονται, λαμβάνοντας ὄλο καί μικρότερη χρηματοδότηση, μέχρις ὅτου ἀποδυναμωθοῦν τόσο ὥστε νά ἀποτελοῦν ἕνα φαινόμενο τελείως περιθωριακό. Ὁ μαρasmus τους δέν θά εἶναι ἀπόλυτος γιατί κάποιες ἀπ' αὐτές καί σέ ὀρισμένα ἐπί μέρους σημεῖα εἶναι χρήσιμες στήν πολιτιστική βιομηχανία πού ὑπηρετεῖ τόν τουρισμό. Τό παλαιό «ἀστικό» ἰδανικό τῶν ἀνθρωπιστικῶν ἐπιστημῶν, πάντως, ἔχει πλήρως ὑπονομευθεῖ ἀπό τοὺς ἀκροδεξιούς ἐπαναστάτες πού βρισκονται τώρα στήν ἐξουσία. Ἡ Ἱστορία τῆς Τέχνης ὡς ἀνεξάρτητη ἐπιστήμη, συνδεδεμένη καί συνε-

γαζόμενη μέ ἄλλες ἐπιστήμες, ὅπως ἡ ἱστορία, ἡ φιλολογία καί ἡ φιλοσοφία, μέ δικές της ἐρευνητικές μεθόδους καί δικό της ἐρευνητικό ἀντικείμενο τοὺς εἶναι τελείως ἄχρηστη. Τή χρειάζονται μόνο γιά τή διαμόρφωση ἐμπειρογνομῶνων, λόγω τῆς ἀγορᾶς, καί ὡς μιά γενική προπαίδια γιά τίς σπουδές Μουσειολογίας, ἡ ὁποία φυσικά θά συνεχίσει νά ἀναπτύσσεται, καί πάλι λόγω τῆς ἀγορᾶς. Γι' αὐτούς τοὺς λόγους, ἐάν ἐκεῖνοι πού σήμερα βρισκονται στήν ἐξουσία καταφέρουν νά ἐπιβάλλουν τίς ἀπόψεις τους, ἡ ἱστορία τῆς τέχνης θά συγχωνευθεῖ, μαζί μέ ἄλλους ἐπιστημονικούς κλάδους, στή νέα «εἰδικότητα» πού ἀποκαλεῖται cultural studies, ἕνα εἶδος πασσαρτοῦ ἀπαραίτητο γιά τή στοιχειώδη παιδεία κάθε «ἐργαζόμενου στόν πολιτισμό».

Ἡ δεύτερη τάση πού θεωρῶ χαρακτηριστική τῶν σύγχρονων ἐξελίξεων εἶναι ἡ ἄρνηση τῆς νομιμότητας κάθε ἀξιολογικῆς κρίσης, μέ μοναδική ἐξαιρέση ἐκεῖνες πού ἀφοροῦν τήν ἀνάλυση τῆς ἀγορᾶς καί τῶν προοπτικῶν της. Μιά ἐκλεπτυσμένη ἐκδοχή αὐτῆς τῆς τάσης ἐμφανίζεται μέ τό πρόσχημα τῆς ἀντίθεσης στόν δογματισμό.

Τό νέο σύνθημα εἶναι «κάθε ἀξιολογική κρίση ἰσχύει», δέν ὑπάρχει «σωστό καί λάθος», δέν ὑπάρχει «τέχνη καί μή-τέχνη», τά πάντα εἶναι τέχνη ἀπό τή στιγμή πού παράγονται μέ τήν πρόθεση νά εἶναι τέχνη. Ὡς συνέπεια αὐτῆς τῆς τάσης σύντομα τά «Τμήματα Ἱστορίας τῆς Τέχνης» τῶν Πανεπιστημίων θά μετονομαστοῦν σέ «Τμήματα Ἱστορίας τῆς Εἰκόνας».



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

Δέν υπάρχει αμφιβολία ότι σήμερα, λόγω ορισμένων τάσεων της καλλιτεχνικής παραγωγής που δικαιολογημένα θα χαρακτηρίζαμε ως συστατικό στοιχείο της επίσημης κουλτούρας, τά σύνορα ανάμεσα στην τέχνη και στη μή-τέχνη είναι σχεδόν αδιόρατα. Αυτό όμως δέν αποδεσμεύει κανέναν από την ευθύνη νά διαπιστώσει την διαφορά. Έτσι κι αλλιώς όμως η άρνηση ύπαρξης ορίων ανάμεσα στην τέχνη και στη μή-τέχνη δέν ισχύει για την τέχνη του 15ου ή του 18ου αιώνα, όταν τά κριτήρια που ίσχυαν και σύμφωνα μέ τά όποια δούλευε ένας ζωγράφος ή ένας γλύπτης, επέτρεπαν μιά σχετική οριοθέτηση της τέχνης σέ σχέση μέ τη μή-τέχνη. Νά ό καινούργιος Κανόνας λοιπόν: δέν υπάρχουν κριτήρια καλλιτεχνικής κριτικής.

Μιά τρίτη τάση, που εμφανίζεται σιγά-σιγά και, για την ώρα, παραμένει περιθωριακή, είναι η μετατόπιση του κέντρου ενδιαφέροντος – που ακολουθεί την τάση στην οικονομία και στην πολιτική – από την Ευρώπη στις Ηνωμένες Πολιτείες και στην Άσία, εκεί όπου σήμερα βρίσκεται, δυνάμει, ό μεγαλύτερος κίνδυνος για τίς ΗΠΑ. «Ξεχάστε την Ευρώπη!» ήταν τό σύνθημα μιάς συνδιάσκεψης για την αφρικανική τέχνη που χρηματοδοτήθηκε από άμερικανικές πηγές. Ποιός ενδιαφέρεται για τόν Λεονάρντο ντά Βίντσι ή για τό Μπάουχαους; Δέν είμαστε, άλλωστε, κατά της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και των ρατσιστικών ιδεωδών που υποστηρίζουν την ευρωπαϊκή φυλετική άνωτερότητα; Είναι, πιστεύω, η πρώτη φορά στην ιστορία που

Ευρωπαίοι διανοούμενοι, οι όποιοι άγωνίστηκαν κατά της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας και του ρατσισμού, αισθάνονται την ανάγκη νά υπερασπιστούν τό δικαίωμά τους νά είναι Ευρωπαίοι και νά μελετούν τίς δικές τους πολιτιστικές και εικαστικές παραδόσεις.

Η ιστορία της τέχνης σίγουρα δέν περιορίζεται στην ιστορία της ευρωπαϊκής τέχνης. Δέν είναι όμως λογικό ότι στην Κίνα ή στην Ίαπωνία «ιστορία της τέχνης» σημαίνει κατά κύριο λόγο ιστορία της ιαπωνικής και της κινέζικης τέχνης και μόνο δευτερευόντως ιστορία της αφρικανικής ή της ευρωπαϊκής τέχνης; Στο ίδιο πνεύμα, δέν θα έπρεπε η ιστορία της τέχνης που καλλιεργείται και διδάσκεται στή Δανία, στην Ούγγαρία ή στην Ίταλία νά είναι πρωτίστως ιστορία της ευρωπαϊκής τέχνης – μέ έμφαση στην κάθε τοπική παράδοση, στή δανέζικη, στην ουγγρική ή στην ιταλική τέχνη –, και μόνο δευτερευόντως ιστορία της αφρικανικής ή της ασιατικής τέχνης; Τό ότι η ινδική, η ιαπωνική ή η αφρικανική τέχνη δέν διδάσκονται καθόλου στα ευρωπαϊκά σχολεία και οι φοιτητές μας της ιστορίας της τέχνης (δηλαδή, κυρίως Ευρωπαίοι φοιτητές που σπουδάζουν ιστορία της ευρωπαϊκής τέχνης) δέν είναι υποχρεωμένοι νά παίρνουν κάποια μαθήματα στην μή-ευρωπαϊκή τέχνη είναι άναντίρρητα ένα άξιοθρήνητο γεγονός, τό όποιο πρέπει νά αλλάξει. Αυτό όμως δέν σημαίνει ότι όλες οι τοπικές ευρωπαϊκές παραδόσεις πρέπει νά ξεχαστούν ή νά έγκαταλειφθούν.

Μιά τέταρτη τάση, η ανάπτυξη της όποίας θέτει σέ

κίνδυνο τις ανθρωπιστικές επιστήμες στο σύνολό τους και, συνακόλουθα, και την ιστορία της τέχνης, είναι η εχθρότητα προς την Ιστορία.

Τό σημερινό παγκόσμιο σύστημα εταιρικών συμφερόντων επιδιώκει να ξεριζώσει την ιστορική συνείδηση, την ύπαρξη της οποίας θεωρεί δυνάμει επικίνδυνη. Μήπως θά έπρεπε να ξεχάσουμε τον αγώνα για τον σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στη Σοβιετική Ένωση; Γιατί να θυμόμαστε αιώνες αγώνων ενάντια στα προνόμια, για την ισότητα όλων των πολιτών μπροστά στο νόμο, για τό δικαίωμα όλων των πολιτών να έχουν δωρεάν παιδεία σέ όλα τά επίπεδα, για τό δικαίωμα δωρεάν ιατρικής περίθαλψης, για τό δικαίωμα της απεργίας και τόσα άλλα; Ποιός χρειάζεται την ιστορία; Σίγουρα όχι αυτοί πού τώρα καταργούν αυτά τά δικαιώματα. Πρέπει μήπως να ειπωθεί ότι η ιστορία δέν είναι «χρονολογία»; Η χρονολογία και οι ημερομηνίες υπάρχουν μόνο ως χρήσιμες υπομνήσεις και όχι ως αυτοσκοπός. Όταν η Tate-Britain παρουσίασε τις συλλογές της κατά τρόπο θεματικό (δέν ξέρω κατά πόσον αυτό ισχύει ακόμα σήμερα) και έγκατέλειψε τον ιστορικό τρόπο παρουσίασης, ακολουθήσε απλώς την νέα τάση άρνησης της ιστορίας, αν και, υποθέτω, πώς οι υπεύθυνοι αυτής της αλλαγής θά υποστήριζαν ότι έτσι απελευθέρωσαν τους έπισκέπτες από τό άγχος των άχρηστων χρονολογιών πού τους εμπόδιζαν να έχουν μίαν άμεση έπαφή μέ τά έργα τέχνης.

Τέλος, η πέμπτη τάση πού θά ήθελα να αναφέρω, ίσως η πιο άσχημη απ' όλες, όπως θά έλεγε και ο καθρέπτης του παραμυθιού, είναι ο κατακερματισμός. Ο στόχος είναι να σπάσουν όλοι οι δεσμοί πού ενώνουν τά άτομα σέ ομάδες ικανές να αντισταθούν και η αποσύνθεσή τους σέ απομονωμένες οντότητες, αδιάφορες για οτιδήποτε άλλο πέραν του να καταναλώνουν.

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

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

Εύα Κοκρόφτ, ο Μάξ Κοζλόφ και ο Σέρξ Γκιλμπό στή δεκαετία του '70 και του '80 για αυτό τό θέμα; Η πολιτική μās είναι πλέον έντελώς αδιάφορη; Μήπως ή προπαγάνδα εκείνων πού βρίσκονται στην έξουσία μās έκανε να υιοθετήσουμε μερικά από τά επιχειρήματά τους; Φοβάμαι πώς, σέ μεγάλο βαθμό, αυτό συμβαίνει. Η μήπως έχουμε άηδιάσει μέ την πολιτική, βλέποντας τό θέαμα της πολιτικής διαφθοράς γύρω μας; Άπορεί όμως αυτό να σταθεί ως επιχείρημα; Δέν μπαίνουμε έτσι στον δρόμο πού οδηγεί στον φασισμό;

Ποιός είναι σήμερα ο ρόλος των χορηγών; Τι στηρίζουν και τί άρνούνται να στηρίζουν; Ποιός είναι ο ρόλος του κράτους; Πώς διαμορφώνεται ή πολιτιστική πολιτική της Ευρωπαϊκής Ένωσης ή της κυβέρνησης των Ένωμένων Πολιτειών; Ποιά συμφέροντα εκπροσωπούν και ποιά ιδανικά προπαγανδίζουν; Η υποδοχή της σημερινής τέχνης συνδέεται μέ την «κοινωνική διαστρωμάτωση» ή «ταξική δομή» της κοινωνίας;

Τέτοιου είδους έρωτήματα μπορεί να θέσει κανείς και για την κατανάλωση της τέχνης. Ποιός έπισκέπτεται σήμερα τά μουσεία και τις γκαλερί; Ποιός αγοράζει στους πλειστηριασμούς; Ποιές είναι οι κυρίαρχες αντιλήψεις σχετικά μέ την παρουσίαση των εκθεμάτων σέ μιά προσωρινή έκθεση ή της μόνιμης συλλογής ενός Μουσείου; Ποιός συλλέγει τί και μέ τί λεφτά; Ποιός είναι ο ρόλος πού παίζουν οι γκαλερί στή διαδικασία κατανάλωσης της τέχνης; Ποιός είναι ο ρόλος πού παίζουν οι τεχνοκριτικοί και τά Μέσα Μαζικής Παραπληροφόρησης; Υπάρχουν κριτικές μελέτες του κυρίαρχου τεχνοκριτικού Λόγου σήμερα; Νομίζω ότι είναι άσκοπο να συνεχίσω, προσθέτοντας όλο και περισσότερα έρωτήματα πού πιθανώς προδίδουν απλώς την άγνοιά μου. Είμαι όμως πεισμένος ότι, μέχρις ενός τουλάχιστον σημείου, είμαστε επηρεασμένοι από αυτούς πού αντιμαχόμαστε. Ήδη, παρατηρώ μιά προϊούσα τάση εγκατάλειψης της μελέτης της τέχνης παλαιότερων ιστορικών περιόδων και αυτό πού θά αποκαλούσα υπερβολική απορρόφηση από τή σύγχρονη τέχνη, ή οποία όμως προσεγγίζεται μέ ένα πνεύμα περιγραφικό και όχι κριτικό. Η Άριστερά ενδιαφέρεται, εξ όρισμού θά έλεγα, για τή σύγχρονη τέχνη. Άλλά ή Άριστερά θά προδώσει τον εαυτό της αν πάψει να σκέφτεται ιστορικά, αν άπαρνηθεί την ιστορική της συνείδηση: *The Present as History*, τό Παρόν ως Ιστορία, ήταν θυμάμαι, ο τίτλος μιάς συλλογής δοκιμίων του Πόλ Σουήζι. Αυτή ή στάση είναι συστατική του ίδιου του μαρξισμού, τουλάχιστον όπως εγώ τον καταλαβαίνω.



ΖΟΥΜΕ ΠΡΑΓΜΑΤΙ σέ δύσκολα χρόνια. Από τότε πού έπεσε τό Τείχος του Βερολίνου και διαλύθηκε ή Σοβιετική Ένωση ο παγκόσμιος καπιταλισμός ακολουθεί τους στόχους του χωρίς πλέον να συγκαλύπτει τις προθέσεις του. Οι αστικές ελευθερίες, για τις οποίες πολλές γενιές αγωνίστηκαν, καταργούνται μέ νόμους πού ψηφίζονται στή Βουλή, τώρα τελευταία μάλιστα

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

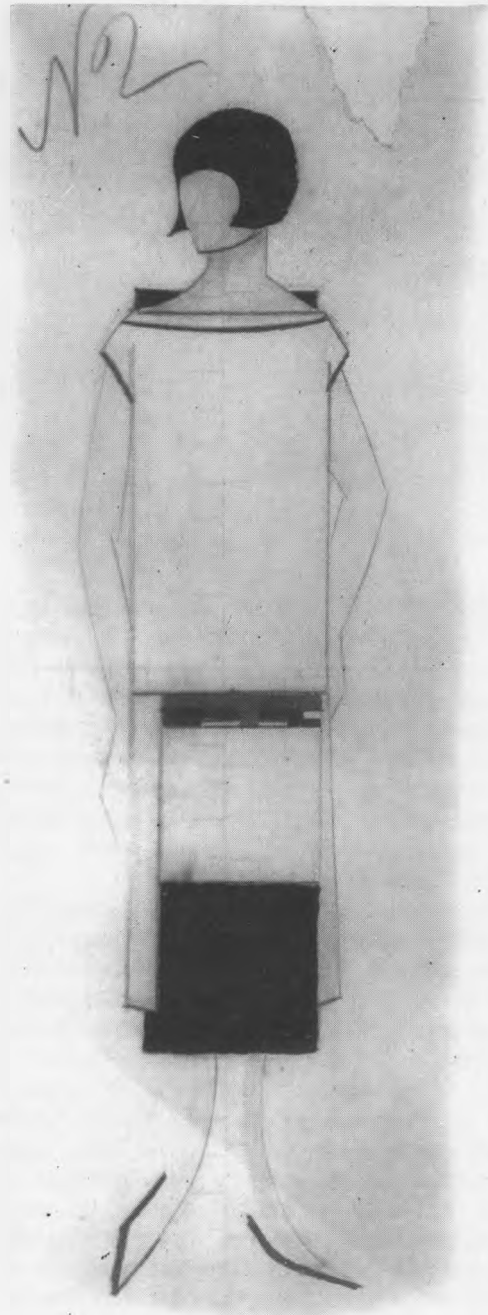
Δεν έχει ίσως τόση σημασία αν θά μείνουμε προσκολλημένοι στον όρο «μαρξισμός» ή αν θά προτιμήσουμε τον όρο «ύλισμός», όπως φαίνεται νά προτείνει ο Άντριου Χέμινγκγουέι (αν και θά μπορούσε κάποιος νά παρατηρήσει ότι με τον τρόπο αυτό δίνει την εντύπωση πώς είναι πρόθυμος νά θυσιάσει όχι μόνο την ιστορική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

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

Νομίζω πώς μπορεί νά ειπωθεί χωρίς δισταγμό: ποτέ πριν ή μαρξιστική θεωρία, μέ όλες της τίς άτέλειες, μέ όλες της τίς αντιφάσεις, ποτέ πριν ή σοσιαλιστική κριτική του καπιταλισμού δέν ήταν τόσο απαραίτητες όσο είναι σήμερα.

Οι μαρξιστές ιστορικοί της τέχνης έχουν νά θέσουν σημαντικά ζητήματα στό έσωτερικό της έπιστήμης τους, ή όποια δέν θά έπρεπε νά εγκαταλειφθεί στους συντηρητικούς: ούτε στην Εύρώπη μέ τό επιχείρημα ότι ή ευρωπαϊκή τέχνη του παρελθόντος δέν μάζ άφορά πλέον, ούτε στην Άσία μέ τό επιχείρημα ότι ή ασιατική τέχνη που δημιουργήθηκε πριν από τον 20ό αιώνα είναι υπερβολικά συντηρητική για νά είναι ενδιαφέρουσα, ούτε στην Άμερική μέ τό επιχείρημα ότι ή ιστορία της τέχνης είναι μιά ευρωπαϊκή έπιστήμη άνίκανη νά προσεγγίσει ικανοποιητικά την μη-ευρωπαϊκή τέχνη.

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



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

«ΕΤΟΙΜΟΙ ΛΟΓΩ ΔΙΑΜΑΧΕΣΘΑΙ»

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

τοῦ Στέφανου Δημητρίου

1. Τό φιλοσοφικό αἶτημα καί ἡ πρωταγόρεια ἀρησιουργία

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

Δηλαδή, ἡ συγκεκριμένη ἀντιπαράθεση ἐξεικονίζει τή διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας καί ρητορικῆς, ὅπου ἡ τελευταία νοεῖται ὡς ὁμολογη τῆς σοφιστικῆς. Σέ αὐτήν τήν ἔριδα, ἡ πολιτική ὀργάνωση ἀποτελεῖ κοινό ὄρο ἐπίκλησης καί τῶν δύο ἐπιχειρημάτων, μέσω ὅμως διαφορετικῶν ἀξιολογήσεων. Τό σωκρατικό ἐπιχείρημα θέτει τό πρόβλημα ἐν σχέσει πρὸς τή μὴ ἀξιοποίηση τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τήν πόλη καί τό ἀναδεικνύει ὡς πρόβλημα δικαιοσύνης. Ἀπὸ τήν ἄλλη, ἡ ἐνσταση τῆς σοφιστικῆς ὡς πρὸς τήν πρωτοκαθεδρία τῆς φιλοσοφίας ἀξιολογεῖ τήν ἀπίσχυανση τῆς φιλοσοφίας ὡς γεγονός τό ὁποῖο προκύπτει ἀπὸ τήν ἴδια τή συγκρότηση τοῦ πολιτικοῦ βίου. Στό μέτρο λοιπόν πού ἡ πόλη ἀναδεικνύει τόσο τόν φιλόσοφο ὅσο καί τόν σοφιστή,

ἡ ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ ἀγαθοῦ καί, κυρίως, οἱ διαφορετικές θέσεις γιά τό ἀξιακό περιεχόμενο τοῦ πολιτικοῦ βίου ἀποτελοῦν προϋπόθεση γιά τήν προσέγγιση τοῦ προβλήματος πού ἀφορᾷ τό διδακτό τῆς ἀρετῆς, ἀλλά καί γιά τή δοκιμασία τήν ὁποία ὑφίσταται ὁ φιλοσοφικός λόγος, ὅταν ἡ σοφιστική πρόκληση τόν ἐξωθεῖ μέχρι τῶν ὁρίων του.

Συνεπῶς, τό σωκρατικό ἐρώτημα περί τοῦ ἂν ἡ ἀρετή εἶναι κάτι τό ἐνιαῖο, ὥστε ἡ δικαιοσύνη, ἡ ὁσιότητα καί ἡ σωφροσύνη νά ἀποτελοῦν μέρη τῆς, ἢ ἂν οἱ ἀνωτέρω ἔννοιες καί ιδιότητες ἀποτελοῦν ὀνόματα τοῦ ἰδίου πράγματος, τό ὁποῖο συνιστᾷ ἐνότητα, εἶναι ἐρώτημα τό ὁποῖο καί ὡς πρὸς τήν ὑποβολή του (σωκρατική ἐκφορᾷ) καί ὡς πρὸς τήν ἀπάντησή του (πρωταγόρεια ἀπόκριση) προϋποθέτει καί ἀξιῶνει τήν ἀξιολόγηση τῆς φύσης τοῦ πολιτικοῦ βίου.¹ Ἡ σωκρατική θέση ἐλαύνεται ἀπὸ τήν ἀρχή ὅτι ὁ φιλόσοφος πλεονεκτεῖ ἐναντι τοῦ σοφιστῆ, διότι εὐρίσκεται σέ ἀναστροφή μέ τό σταθερό καί τό ἀναλλοίωτο. Μέρμνα τοῦ φιλοσόφου εἶναι ἡ διαφύλαξη τοῦ ἀξιακοῦ δεσμοῦ, ὁ ὁποῖος συνέχει τόν πολιτικό βίο. Ὁ ἀξιακός ἀναβαθμός τοῦ φιλοσόφου ἐπιτάσσει τήν ἄρση τῶν ὄρων, οἱ ὁποῖοι ὀδηγοῦν στόν ἡμαρτημένο πολιτικό βίο, καί

* Τό κείμενο αὐτό, στήν ἀρχική του μορφή, ἀπετέλεσε ἀνακοίνωση στό Ἐπιστημονικό Συμπόσιο τοῦ τομέα Φιλοσοφίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων, τό ὁποῖο διεξήχθη ὑπὸ τό γενικό τίτλο «Ξανά γιά τόν Σωκράτη», Ἰωάννινα, 22 Ὀκτωβρίου 2001.

1. Πλάτων, *Πρωταγόρας* (πότερον ἐν μέν τί ἐστίν ἡ ἀρετή, μόρια δέ αὐτῆς ἐστίν ἡ δικαιοσύνη καί σωφροσύνη καί ὁσιότης), 329d.

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

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

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

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

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

3. Πβ. Πρωταγόρας, 312d, κ.έ., ὅπου ὁ Πρωταγόρας προσδιορίζει ὡς σκοπὸ τῆς τεχνικῆς του τὴν ἐμπέδωση καὶ τὴν ἐνήλωση τῆς ἰκανότητος γιὰ ρητορικὴ ἐπάρεια.

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



Κοῦρος Ἀναβύσου, Ἀθήνα, 530 π.Χ.

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

Ο φίλερις σοφιστής, όπως εκφράζεται από τον Πρωταγόρα, όταν θα ισχυριστεί ότι η ανδρεία, ή δικαιοσύνη, ή σοφία και η οσιότητα είναι μέρη της ἀρετῆς, διάφορα μεταξύ τους, ἐμμέσως ἀφαιρεί από αυτές τις έννοιες το ἀξιακό τους περιεχόμενο.⁵ Ο Πρωταγόρας συστήνεται ως ικανός να διδάξει την πολιτική ἀρετή, δεχόμενος τον κερματισμό της ἀξιακῆς συνοχῆς της μέσω της κατάφασης στή διαφορετική φύση των μερῶν πού τή συνθέτουν. Η πλατωνική ἀμυνα προς μία τέτοια ἀπόπειρα καταδολίευσης της φιλοσοφίας από τή σοφιστική ὑπάρχει ως προσπάθεια διάσωσης του ἀξιακού στοιχείου, τό ὅποιο ἐνοφθαλμίζει ὁ φιλόσοφος – ἐν προκειμένῳ ὁ Σωκράτης – στήν προσεταιριζόμενη από τήν φιλοσοφία τεχνική του λόγου.

ΣΚΟΠΕΥΣΗ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥ ἐπιχειρήματος ἀποτελεῖ ἡ ἀποτροπή της ὑπονόμευσης ἢ καί ἀνατροπῆς του φιλοσόφου ἀπό τόν σοφιστή, ἡ ὅποια συνεπάγεται τή μεταφορά της ἀξιολογικῆς ἀδιάφορης τεχνικῆς ἀντιλογίας, ἀλλά καί της διδασκαλίας της πολιτικῆς ἀρετῆς, στό πλέγμα της πρακτικῆς του πολιτικού βίου. Συνέπεια αὐτοῦ θά ἦταν, κατά τό φιλόσοφο, ἡ ἐξουδετέρωση τῶν ἐμφρόνων της πολιτικῆς, ἐφόσον ἡ ἀσκηση στή σοφιστική ρητορική θά καθιστοῦσε τήν τέχνη της πλάνης συνώνυμη της διδακτικῆς του πολιτικῶς φέρεσθαι, της διοίκησης τῶν πραγμάτων, δηλαδή της πολιτικῆς ἀρετῆς.⁶

Ἡ ἐξασθένηση του ἀξιολογικοῦ περιεχομένου της πολιτικῆς ἀρετῆς, ὅπως τή διαβλέπει ὁ Σωκράτης στήν ἐπιχειρηματολογία του Πρωταγόρα, ἀποτελεῖ ἀκύρωση του σωκρατικοῦ αἰτήματος για τήν ὑπαρξη ἀρίστης πολιτείας ὡς του μόνου ἐνδαιτήματος του πραγματικοῦ φιλοσόφου.⁷ Ἡ ἀμφιλογία λοιπόν, μεταξύ Σωκράτη καί Πρωταγόρα, σχετικά μέ τήν πολιτική ἀρετή, ἀποτελεῖ διαμάχη περί της ἀξίας του πολιτικού αγαθοῦ, ἀλλά καί ἐρίδα για τό ποιός δικαιούται καί ὀφείλει νά ἀναλάβει τήν παιδείση τῶν πολιτικῶν ἀρχόντων.

Ἐτσι, ἡ σωκρατική ἐπιχειρηματολογία συνιστᾶ ἀπόπειρα νά ἀπαντηθεῖ τό ἐρώτημα περί του πῶς θά διασφαλιστεῖ ὁ φιλόσοφος, ἀμνόμενος πρό της ἀπειλῆς τήν ὅποια συνιστᾶ ἡ σοφιστική ἀμφισβήτηση της θέσης του στήν πόλη, ἡ ὅποια ἀμφισβήτηση συνιστᾶ καί ἓνα ἐκ τῶν πραγμάτων πιό δημοκρατικό αἶτημα. Στό βαθμό πού ἡ ἀναχώρηση του φιλοσόφου δέν εἶναι δυνατή, ὡς ἀπόσταση ἀπό τή συμμετοχή στίς κοινές ὑποθέσεις ἢ ὡς ιδιώτευση του φιλέρημου στοχαστή, γεγονός τό ὅποιο θά ἐπέτρεπε στον Πρωταγόρα νά κερδί-

σει ἄνευ ἀντιπάλου στή διαμάχη για τό διδακτό της ἀρετῆς, καθιστάμενος αὐτόχρομα δάσκαλός της, ἡ ἀπόκρουση της πρωταγόρειας ἐπιχειρηματολογίας εἶναι ἀναγκαία για τόν φιλόσοφο Σωκράτη. Εἶναι ἀναγκαία, προκειμένου νά θεμελιωθεῖ ἡ συμβολή του φιλοσόφου στήν ἀξιακῶς προσανατολισμένη καί ἐχέφρονα διαχείριση τῶν κοινῶν ὑποθέσεων, ὡστε νά διασφαλιστεῖ τό πολιτικό ἀγαθό ὡς ἀξιακός πυρήνας του πολιτικού βίου, για νά ἀποτραπεί ἡ ἀλλοίωση καί ἡ τρώση της φύσης του φιλοσόφου.⁸

Σε αὐτήν τήν περίπτωση, τό σωκρατικό ἐπιχειρημα εἶναι κίνηση ἐπίθεσης ἀλλά καί αὐτοάμυνας, ὅπου καί οἱ δύο αὐτοί στόχοι ἀποτελοῦν ἐνεργήματα τά ὅποια ἀναπτύσσονται ἐν ταυτῷ. Δηλαδή, ἐάν δέν ἀφοπλισθεῖ ἡ πρωταγόρεια ἐπιχειρηματολογία περί του διδακτοῦ της πολιτικῆς ἀρετῆς, τότε θά διαφθαρεῖ ἡ πολιτεία, οἱ κοινές ὑποθέσεις θά ἀποτελοῦν ἄθυρμα του φιλοπαίγμονος σοφιστικοῦ ρήτορα, ὄχι πρὸς τέρψη κάποιας φιλόσκηπτης διάθεσης, ἀλλά μέ σκοπό τή χειραγώγηση τῶν πολιτῶν καί τή διαβολή της ἠθικῆς φύσης του πολιτικού βίου.

Ταυτοχρόνως, ὅμως, ἡ ἀπόκρουση της πρωταγόρειας ἀρνητικῆς, ὡς πρὸς τήν ἐγκυρότητα του φιλοσοφικοῦ αἰτήματος, ἀποτελεῖ ἀφεύκτως τόν τρόπο για τήν ἀποτροπή του κινδύνου, ὁ ὅποιος ἀπειλεῖ τόν φιλόσοφο, ἐφόσον ἐκεῖνος δέν μπορεί νά μείνει ἀφθαρτος, σέ μία ἀλλότρια πρὸς τήν ἀγαθή φύση του πολιτικῆς συνθήκη.⁹ Συνεπῶς, ἡ ἀντιλογία ὡς πρὸς τό διδακτό της πολιτικῆς ἀρετῆς ἐδράζεται στον ἄξονα τῶν προβλήματων για τό ἄν ἡ εὐθύνη της διαχείρισης τῶν πολιτικῶν πραγμάτων θά ἔχει διασφαλίσει τήν ἐννοια της ἀγαθῆς φύσης, κατά τόν φιλόσοφο, ἢ τήν ἐπιδίωξη του ἐγωιστικοῦ στόχου, κατά τόν σοφιστή.

Ἡ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΑ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΗ νά ἀποτρέψει τόν νεαρό Ίπποκράτη ἀπό τή μαθητεία του στον Πρωταγόρα ἐξηγεῖται ὡς ἀντιμετώπιση της διαβολῆς του πολιτικοῦ ἠθους ἀπό μία γνώση τῶν τεχνικῶν της σοφιστικῆς ἀντιλογίας, ἡ ὅποια ἀποκλίνει ἀπό τήν ἰδέα του αγαθοῦ καί ταυτίζει τήν ἀρετή μέ τήν κατῆχηση τήν

5. Πρωταγόρας, 330b-c. Ἐπίσης, ὁ Γ. Βλαστός ἐπισημαίνει τήν ὑπαρξη του προβλήματος καί στον Μένωνα, 78d-79e. Βλ. Γ. Βλαστός, «Ἡ ἐνότητα τῶν ἀρετῶν στον Πρωταγόρα», στό *Πλατωνικές Μελέτες*, μτφ. Ι. Ἀρζόγλου, ΜΙΕΤ, Ἀθήνα 1994, σ.3 21.

6. Πρωταγόρας, 313ab, ὅπου ὁ Σωκράτης ἐπισημαίνει τόν κίνδυνο για τή φθορά της ψυχῆς, ἐάν κάποιος ἐμπιστευτεῖ τήν παιδείση του στον σοφιστή. Τό ἀπόσπασμα μπορεί νά συνδεθεῖ μέ τή σημασία τῶν μερῶν της ψυχῆς, ἡ ὅποια διέπεται ἀπό τό ἀγαθό.

7. Πολιτεία, 485ab, καθώς καί Φαῖδρος, 249bc.

8. Πολιτεία, 476ab.

9. Πολιτεία, 489be-490a.

10. Ἐτσι διατυπώνεται στήν Πολιτεία (499D) ἡ ἀγωνιστική συνθήκη, ὅπως δηλώνεται μέ τή φράση «ἐτοιμοὶ λό-

όποια εξασφαλίζουν οι τρόποι της ρητορικής καταπίεσης ως τρόποι άσκησης εξουσιαστικής επιρροής.¹⁰ Μέ αυτόν τον τρόπο και βάσει των ανωτέρω, κατανοούμε την απαντητική στον Πρωταγόρα σωκρατική επιχειρηματολογία, όχι απλώς ως λόγο περί αρετής, αλλά ως λόγο για την εύρεση και την έδραση του αγαθού στην ψυχή. Σύμφωνα με τον Σωκράτη, μόνο ο φιλόσοφος γνωρίζει τη διαίρεση της ψυχής σε μέρη, αλλά και μόνο αυτός αναφέρεται προς το όλον (ιδέα του αγαθού), ώστε μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να είναι εκείνος ο οποίος δύναται να αποφαινεται περί αρετής.¹¹ Έτσι, λοιπόν, ο λόγος για τη φύση της πολιτικής αρετής είναι λόγος για τη σύμφυση του αγαθού με την πολιτική. Κατά συνέπεια, κατανοούμε την αντίπαλη προς αυτήν του Σωκράτη επιχειρηματολογία του Πρωταγόρα ως κίνηση ή όποια αποβλέπει στη άρση αυτής της συμφυούς σχέσης μεταξύ του πολιτικού γεγονότος και της ιδέας του αγαθού.

Αυτή η ιδέα του αγαθού επικαθορίζει τη διάρθρωση των μερών και των εκφάνσεων της αρετής στην πολιτική οργάνωση με τον ίδιο τρόπο που τα μέρη της αρετής ενυπάρχουν στην ψυχή. Δηλαδή, η δικαιοσύνη, ή σωφροσύνη, ή οσιότητα και η ανδρεία είναι μέρη της αρετής, ενυπάρχοντα στην ψυχή, και συνεχονται από την ιδέα του αγαθού, όπως η ιδέα του πολιτικού αγαθού συνεχίει αυτά τα μέρη της αρετής ως όρους της άξιακής διάρθρωσης του πολιτικού βίου.¹²

Έτσι, η ιδέα του αγαθού, της οποίας δέν δίδεται κανένας ακριβής ορισμός, υπάρχει ως προϋπόθεση για τη δυνατότητα της αλήθειας. Εφόσον, λοιπόν, μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να είναι κοινωνός του αγαθού, τότε μόνο αυτός μπορεί και να αποδυθεί στην εργώδη προσπάθεια για την αναζήτηση της αλήθειας. Το αγαθό υπάρχει ως αίτιο της αλήθειας και, κατά συνέπεια, ως αίτιο και της γνώσης με την όποια μπορούμε να γνωρίσουμε αυτήν την αλήθεια. Συνεπώς, εάν το αγαθό είναι αιτία της επιστήμης, ή όποια αποτελεί αληθή γνώση, και της δυνατότητας να υπάρχει σχέση μεταξύ του είναι και του νοείν, τότε μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να είναι υποκείμενο και κάτοχος αυτής της γνώσης, διότι μόνο αυτός γνωρίζει ότι η άξια, δηλαδή, ότι περιχωρείται στη φύση του αγαθού, είναι όρος συγκρότησης της αληθούς γνώσης.

Τά ανωτέρω αποτελούν προϋποθέσεις για τη συγκρότηση και την ανάπτυξη του σωκρατικού επιχειρήματος και αποσαφηνίζουν ότι μόνο ο κατά Πλάτωνα φιλόσοφος, δηλαδή εκείνος που μπορεί να υπάρξει στην άριστη πολιτεία, δύναται να έχει γνώση της φύσης του πολιτικού, διότι έχει γνώση του άξιακού δεσμού των στοιχείων του. Εφόσον, λοιπόν, τό είναι έχει άξιακή συνοχή, την όποια διασφαλίζει και αρτιώνει η ιδέα του αγαθού, μόνο ο προσήκων προς τό σωκρατικό υπόδειγμα φιλόσοφος μπορεί να έχει γνώση του είναι: δηλαδή, μόνο ο φιλόσοφος μπορεί να έχει γνώση της επιστήμης, διότι μόνο εκείνος μετέρχεται τον διαλεκτικό λόγο.¹³

Σέ αυτό τό σημείο, εύρισκόμαστε στό κέντρο του σωκρατικού επιχειρήματος, διότι ή πλατωνική κατανόηση της επιστήμης ως διαλεκτικού λόγου ανήκει στή δυνατότητα του φιλοσόφου, έπειδή μόνο αυτός μπορεί να εύρεθεί σέ έγγύτητα προς τό πλατωνικό άνυπόθετον.¹⁴ Η ιδιαίτερη σημασία αυτού του στοιχείου, ως προϋπόθεσης για τό σωκρατικό έπιχείρημα, έγκειται στό ότι ή επιστήμη δέν συνίσταται στην άνασυγκρότηση της εμπειρίας μέσω της διανοίας, αλλά σέ ύποθέσεις που έφέλκονται από την εμπειρία και προσδιορίζονται από κάτι έξωεμπειρικό και άπροϋπόθετο: τό άνυπόθετον. Έτσι, ο φιλοσοφικός λόγος, ως διαλεκτικός λόγος, εκφέρεται μέσω της αναφοράς του σέ άξιακώς διατεταγμένες σχέσεις, άναφερόμενος στην άπροϋπόθετη (άνυπόθετη) άξια του αγαθού, ώστε να άνασυγκροτεί και να κατανοεί, ως έπιστημονικός λόγος, πλέον, και τίς εμπειρικές σχέσεις. Συνεπώς, ο φιλόσοφος έγγυάται μία άγωγή της ψυχής προς τό αγαθό και τό άληθές, ή όποια συνεπάγεται τη γνώση των πολιτικών πραγμάτων και τη διαφύλαξη της πολιτικής αρετής.

Εφόσον, λοιπόν, μόνο ο κατά Πλάτωνα φιλόσοφος μπορεί να άσκήσει την επιστήμη, μόνο αυτός μπορεί να άποφανθεί και περί της πολιτικής αρετής.¹⁵ Όμως, ή άφαίρεση του αγαθού από τη συνθήκη της πόλεως έπιτρέπει την άνάδειξη της σοφιστικής παραπλάνησης. Ο Σωκράτης άντιλαμβάνεται την πρωταγόρεια ρητορική ως διαστρόφη της φύσης του πολιτικού, έφόσον οι ανωτέρω όροι για τη γνώση του πολιτικού, την έπιστημονική θεμελίωση της πολιτικής και τον διαλεκτικό λόγο για την άγωγή της ψυχής δέν δεσμεύουν την πρακτική του σοφιστή ρήτορα. Η σκόπευση του σωκρατικού επιχειρήματος έγκειται στό να καταδείξει ότι ο σοφιστής Πρωταγόρας δέν μπορεί να άσκήσει την παιδείωση στή διαχείριση των πολιτικών ζητημάτων και να άναδείξει την πολιτική αρετή, διότι έχει έξαρθώσει τους όρους που έγγυώνται την άρμολόγηση και την άξιακή διάρθρωση του έναρτετου πολιτικού πράττειν. Η επιχειρηματολογική έναντιοδρομία Σωκράτη και Πρωταγόρα άφορα τό γεγονός ότι, έφόσον, ή πολιτική παιδείωση δέν θά υπάγεται στό αγαθό, τότε και ή συνακόλουθη άξιακή δέσμευση, όπως κελεύει ο φιλόσοφος, θά υπαχθεί στή θήρευση της εγωιστικής ωφελιμότητας, όπως μπορεί να έγγυηθεί ο σοφιστής.

γω διαμάχεσθαι», ή όποια άφορα την επιχειρηματολογική συνηγορία υπέρ του φιλοσοφικού λόγου: «αυτή ή Μούσα», δηλαδή, ή φιλοσοφία.

11. Θείω και άθανάτω και τῷ αεί όντι. *Πολιτεία*, 611de.

12. *Πολιτεία*, 490c, 491ab, 503c.

13. *Φαίδρος*, 261 A-B, όπου καταφάσκειται ή άξια της ρητορικής και ως προς τίς ιδιωτικές ύποθέσεις. Άναλυτικότερα, βλ. Χ. Μπάλλα, *Πλατωνική Πειθώ*, Πόλις, Άθήνα 1997, σ. 75-81 και 91-99.

14. Βλ., Κ. Ψυχοπαίδης, *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και τύραννος*, Πόλις, Άθήνα, 1999, σ. 49-51.



Μορφή γέροντα, 'Αέτωμα 'Ολυμπίας, 460 π.Χ.

2. Ἡ ὑπαγωγή τῆς ρητορικῆς στή φιλοσοφία: Ἡ φιλοσοφική ρητορική καί τά ὅρια τοῦ ἐπιχειρήματος

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

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

ἀλλά πρὸς τή σκόπευση ἰδίων ὠφελημάτων. Χρειαζεται λοιπόν νά ἀσκηθεῖ ἡ ρητορική καί ἀπό τόν φιλόσοφο. Τό σωκρατικό φιλοσοφικό ἐπιχείρημα θά ἀναπτυχθεῖ ὡς διαλεκτικό, ρητορικό ἐπιχείρημα. Ὁ φιλόσοφος θά χρειασθεῖ νά πείσει καί νά ἀνακατασκευάσει ὄχι μόνο τίς αἰτιάσεις πού θά τοῦ προσάψει ὁ ἀντίπαλός του, ἀλλά καί τή σύνολη σκευή τῆς ἀντίπαλης ἐπιχειρηματολογίας.

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

15. Κ. Δεσποτόπουλος, *Ὁ κατά Πλάτωνα φιλόσοφος, στό Φιλοσοφίας Ἐγκώμιον*, Ἑλληνικά Γράμματα, Ἀθήνα, 1999, σ. 37.

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

νά άχθει, νά αναβιασθεϊ στον άξιολογικό αναβαθμό του άγαθού, ώστε νά επικοινωνήσει με τή διάταξη των μερών τής άρετής. Δηλαδή, ή ρητορική θά είναι κοινωνός τής διήθησης του άγαθού στην ψυχή και θά εκφράζει τον επικαθορισμό τής ψυχής από τό άγαθό στην εμπειρική πολιτική τάξη. Συνεπώς, θά είναι μία φιλοσοφική ρητορική, διότι θά αποβλέπει στην πειθώ και τή συναίνεση (ρητορική), αλλά θά εκφέρεται και ως διαλεκτικός λόγος, ικανός νά εκφράσει τή επιστήμη και τή γνώση του όντος και, συνεπώς, νά εκφράσει τήν επιστημονική θεμελίωση τής πολιτικής (φιλοσοφική).

Έτσι, λοιπόν, ό Σωκράτης ως φιλόσοφος-ρήτορας θά διεκδικήσει υπεροχή έναντι του σοφιστή αντιπάλου του, διότι επικαλείται τή γνώση των μερών τής ψυχής.¹⁷ Η γνώση αυτή του επιτρέπει νά επιτύχει τήν παιδείωση και τήν άγωγή των ψυχών, οι όποιες κινδυνεύουν νά φθαρούν από τή ρητορική του σοφιστή. Τί είναι όμως αυτό που επιτρέπει στον κατά Πλάτωνα φιλόσοφο – τον Σωκράτη – νά διεκδικεί υπεροχή έναντι του ένισταμένου σοφιστή; Η άπάντηση έδρευει στην σημασία του όλου, δηλαδή του άγαθού, τό όποιο κοινωνεί ό φιλόσοφος. Η πλατωνική άπάντηση είναι ή έξαρση τής θέσης που έπέχει ή όλότητα τής άξιας, ή οικείωση του άγαθού, τό όποιο συνεπάγεται γνώση τής αλήθειας και τής φύσης τής πολιτικής άρετής. Δηλαδή, ό φιλόσοφος-ρήτορας γνωρίζει τή φύση τής πολιτικής άρετής, επειδή μετέχει του άγαθού και, χωρίς νά διδάσκει τήν άρετή, δείχνει και ίχνηλατεί τήν πορεία προς αυτή, υποδεικνύοντας τον τρόπο του πολιτικού βίου κατά τό σύννομο προς τά κελευόμενα από τήν ιδέα του άγαθού πολιτικό πράττειν και τον σύντομο με τήν ιδέα του άγαθού διαλεκτικό λόγο, ό όποιος θεμελιώνει τό έναρτο πράττειν.¹⁸

Όταν λοιπόν ό Πρωταγόρας επιχειρηματολογεί προς άπόδειξη του διδακτού τής άρετής, λέγοντας ότι οι νέοι παιδεύονται διά των νόμων τής πολιτείας και τής άγωγής των γονέων, αναφέρεται στην πολιτική συνθήκη ή όποία χαρακτηρίζεται από εϋνομία ανεξάρτητη από τίς έπιταγές του άγαθού. Ακόμη, όταν, για νά ενισχύσει τό επιχειρημά του, αναφέρει ότι όσοι αδυνατούν νά διδαχθούν τήν άρετή, αυτό δεν όφείλεται στο αδύνατο τής διδαχής, αλλά στην έλλειψη ενδιάθετων ικανοτήτων, διαχωρίζει τήν πολιτική από τήν επιστημονική της θεμελίωση. Τό θεμελιωτικό ένεργημα, στο βαθμό που άπτεται τής εϋθύνης του φιλοσόφου, εκπορεύεται από τό άγαθό και τήν άξιακή φύση τής πολιτικής. Στην περίπτωση, όμως, που τό ζητούμενο είναι τό διδάσκειν τήν άρετή, ό Πρωταγόρας ήκιστα ένδιαφέρεται για μία τέτοια θεμελίωση. Η άπόβλεψη του επιχειρήματός του έγκειται, όχι στην θεμελίωση, αλλά στην καταλληλότητα δηλαδή, στο νά πείσει ότι είναι ό λυσιτελέστερος για τήν εκπαίδευση στην τεχνική τής διαχείρισης των πολιτικών ζητημάτων, ώστε μία έπαρκής γνώση αυτής τής τεχνικής νά συνιστά πολιτική άρετή.

Αυτήν τήν άρετή μπορεί νά τή διδάξει ή πόλις. Ό Πρωταγόρας επιδίδεται στην ρητορική μετατόπιση του θέματος, επικαλούμενος τό παράδειγμα τής διδασκαλίας τής αϋλητικής τέχνης, συνδέοντας τήν εκμάθηση, άρα και τή δυνατότητα για διδασκαλία τής άρετής, με τή φυσική ικανότητα.¹⁹ Τό παράδειγμα τής αϋλητικής έχει ρητορική άξια, διότι επιτρέπει στον Πρωταγόρα νά διατυπώσει τήν άναλογία ως προς τή σχέση άρετής και πολιτικών θεσμών. Η πολιτεία διαπαιδαγωγεί τον πολίτη με τους δικαίους θεσμούς, έτσι ώστε ό άδικος Αθηναίος νά είναι, εν τέλει, δικαιοτέρος από τον δικαιο πολίτη, ό όποιος διαβιοϊ σέ συνθήκες πολιτικής άνομίας.²⁰

Η έμφαση του πρωταγόρειου επιχειρήματος δίδεται στο διδακτό τής άρετής σέ συνάρτηση με τή ζωή του πολίτη σέ εϋνομες πολιτικές συνθήκες, άρα οι δάσκαλοι τής άρετής έγγυώνται τήν εϋνομία, διότι γνωρίζουν τήν τεχνική των πολιτικών πραγμάτων. Κατά συνέπεια, θεμελιώνουν δικαίωμα στην οικονομική απολαβή για τήν εκμάθηση τής τεχνικής, διότι έχει ήδη δικαιολογηθεί τό δικαίωμα στο έπωφελές και, μάλιστα, με άναφορά στον πορισμό άμοιβαίας ώφελιμότητας μεταξύ δασκάλου και μαθητή. Όστόσο, τό όριο του επιχειρήματος, σέ αυτό τό επίπεδο, τίθεται, όταν ή πρωταγόρεια άπάντηση στο σωκρατικό έρώτημα περί των αιτιών που έξηγούν τό γιατί από άξιους γονείς μπορεί νά έχουμε άνάξια παιδιά είναι άπάντηση ή όποία ανατρέχει στην άπροϋπόθετη ανθρωπινή φύση, ή όποία όρίζει και τή φυσική ικανότητα που επιτρέπει ή έμποδίζει τήν εκμάθηση τής άρετής.²¹ Αυτό τό όριο στην άνάπτυξη τής πρωταγόρειας επιχειρηματολογίας δικαιολογεί τήν έπακόλουθη σωκρατική ειρωνεία. Ό

17. Αντιθέτως, ό Πρωταγόρας, επειδή δεν έχει άναφορά στο φιλοσοφικό υπόδειγμα τής άριστης πολιτείας επικαλείται τή συμμετοχή των πολιτών στα κοινά σέ σχέση με τήν άρετή, αλλά άσχετα προς τήν ιδέα του άγαθού. Π6. 323cd.

18. Αντιθέτως, πάλι, ό Πρωταγόρας επικαλείται τό γεγονός ότι ό έξαναγκαστικός χαρακτήρας των νόμων διδάσκει τήν άρετή (ή πόλις τους νόμους αναγκάζειν μανθάνειν), 326cd.

19. Πρωταγόρας, 327bc.

20. Δίκαιον αυτόν είναι και δημιουργόν τούτου του πράγματος, ει δέοι αυτόν κρίνεσθαι προς ανθρώπους οίς μήτε παιδεία έστίν μήτε δικαστήρια. Πρωταγόρας, 327de. Έπίσης, για τή σημασία τής μετατόπισης του θέματος («μετάληψις»), βλ. Π. Μπασάκος, Έπιχείρημα και Κρίση, Νήσος, Αθήνα 1999, σ. 88-98.

21. Όν δή έγώ οίμαι εις είναι: Ό Πρωταγόρας, συνδέοντας τή φυσική ικανότητα με τό διδακτικό τής άρετής, έξηγεί γιατί μπορεί νά διδάσκει τήν άρετή, 328, Βλ., σχετικά, Α. Κουγε, Φιλοσοφία και Πολιτεία, μτφ. Λ. Κασίμη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 34-54, ιδιαίτερα σ. 39-42, καθώς και Β. Κύρκος, Αρχαίος έλληνικός Διαφωτισμός

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

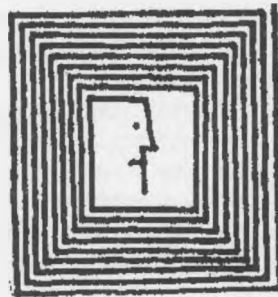
Ὡστόσο, αὐτός ὁ εὐρετικός τρόπος δέν περιορίζει τή ρητορική ἔξαρση τοῦ Σωκράτη, ἢ ὅποια δέν ἐπέτρεψε στόν Πρωταγόρα νά κατανοήσῃ τό σωκρατικό σφάλμα, ὅπως αὐτό ἐκδηλώθηκε κατά τήν ἀπόφανση ὅτι ἡ οσιότητα εἶναι διαφορετική ἀπό τή δικαιοσύνη καί ἀντιστρόφως. Κατά συνέπεια, ἡ οσιότητα εἶναι ὅπως ἡ ἀδικία,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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

ΒΙΑ ΠΟΥ ΥΠΟΤΑΣΣΕΙ, ΒΙΑ ΠΟΥ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΝΕΙ

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

του Μανόλη 'Αθανασάκη

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

Στά 1921, στό *Αρχείο γιά τήν κοινωνική επιστήμη και τήν κοινωνική πολιτική (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik)* δημοσιεύεται τό κείμενο του Μπένγιαμιν *Zur Kritik der Gewalt* (Γιά μιιά κριτική τής βίας) τό όποιο μεταφράστηκε από τόν Λεωνίδα Μαγ-



σιανό και εκδόθηκε στά ελληνικά, πριν από λίγους μήνες, από τίς εκδόσεις Έλευθεριακή Κουλτούρα. Πρόκειται γιά μιιά απολύτως λιτή έκδοση, γιά ένα δι-βλιαράκι μόλις τριάντα σελίδων, πού στό όπισθόφυλλο αναγράφει, και μάλιστα τυπωμένη, τήν τιμή του: 1,5

εὐρώ (ὄσο ἡ τιμὴ μιᾶς τυρόπιτας μετὰ τὴν ἀπαραίτητη «κτρογγυλοποίηση»). Ἐπειδὴ ἡ μετάφραση εἶναι σχετικὰ πιστὴ στό πρωτότυπο καί οἱ ὅποιες «στριφνές» διατυπώσεις θά πρέπει νά χρεώνονται κατά κύριο λόγο στό δυσπρόσιτο συγγραφικό ὕφος τοῦ Μπένγιαμιν, ἡ σημαντικότερη παρατήρηση γιά τή συγκεκριμένη ἐκδοση αὐτοῦ τοῦ τόσο σημαντικοῦ κειμένου ἀφορᾷ τὴν ὑπερβολικὴ τῆς λιτότητα: ἓνας μικρός (ἢ πιό ἐκτεταμένος) σχολιασμός ὑπὸ μορφή εἰσαγωγῆς θά ἦταν ἀπαραίτητος, ὄχι γιά νά φωτίσει ὅλες τίς σκιές (ἂς μὴ ζητᾶμε πολλά), ἀλλὰ γιά νά βρεῖ αὐτό τό ξερόκλαδο λίγο χῶμα νά βλαστήσει, νά ἀποκτήσει ἓνα προσῆκον κειμενικὸ περίβλημα, ὥστε νά ὑποστηριχθεῖ ὡς πρόταση στό εὐρύτερο ἑλληνικὸ ἀναγνωστικὸ κοινό.

Τό δοκίμιο εἶναι, ὅπως ἤδη εἶπαμε, γραμμένο τό 1921 καί στό μεγαλύτερο μέρος του ἀναφέρεται σέ ἐνεστώτα χρόνο. Ἀποπνέει ἔτσι ἐξαρχῆς τὴν αἴσθησι πὼς πρόκειται γιά τὴν καταγραφή ἐμβριθῶν, ἀπροκατάληπτων προβληματισμῶν πάνω στὴν πολιτικὴ ἐπικαιρότητα τῆς Γερμανίας τῶν ἀρχῶν τῆς δεκαετίας τοῦ 1920, μιᾶς συγκυρίας δηλαδή ἀνεξίτηλα σημαδεμένης ἀπὸ τίς ὀριακὲς ἐμπειρίες τοῦ γερμανικοῦ ἐργατικοῦ κινήματος τῆς ἀμέσως προηγούμενης περιόδου. Ἡ αἴσθησι αὐτὴ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν τόσο συχνὴ ἀναφορά στό «σήμερα», στίς «σημερινές εὐρωπαϊκὲς συνθήκες» (σελ. 8), στή «σημερινή εἰκόνα τῶν κοινοβουλίων» (σελ. 16) κλπ., παρακινώντας τόν (σημερινό) ἀναγνώστη νά ἐντοπίσει τὰ ἱστορικὰ γεγονότα στὰ ὁποῖα ὁ Μπένγιαμιν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα ἀναφέρεται καί τὰ ὁποῖα ἐπέδρασαν καθοριστικὰ στό πολιτικὸ κλίμα τῆς Γερμανίας τοῦ Μεσοπολέμου. Γιατί τὰ γεγονότα αὐτὰ ἀποτελέσαν γιά τό ἐργατικὸ κίνημα τῆς Γερμανίας μιὰ λαμπρὴ κορυφωσι μπροστὰ στὴν ὁποία ξανοίχθηκε τό ὀλισθηρὸ μονοπάτι – ἴσως ἀθέατο ἀρχικά, ὀλοφάνερο ὅμως ἀμέσως μετὰ – πού ὡδήγησε ἀπὸ τὴν καχεκτικὴ Δημοκρατία τῆς Βαϊμάρης στὴν ἄνοδο τοῦ ναζισμοῦ στὴν ἐξουσία, τὴ χιτλερικὴ δικτατορία καί τό ξέσπασμα τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου.

Καθὼς ὁ Μπένγιαμιν διερευνᾷ τὴ δυνατότητα διατύπωσης ἑνός «πολεμικοῦ δικαίου» (σελ. 11), στό πλαίσιο τοῦ ὁποῖου ἡ γενικὴ ἐπιστράτευσι λειτουργεῖ ὡς «μέσο πρὸς ἐννομοὺς σκοποὺς» (σελ. 12), γιά νά ἀντιπαραθέσει ἀμέσως μιὰ προβληματικὴ γιά τοὺς ὄρους ἀρθρωσης μιᾶς ἔλλογης κριτικῆς στὴ στρατιωτικὴ βία, τέτοιας πού νά ἀρνεῖται νά ἐκφυλισθεῖ σέ «νηπιακὸ ἀναρχισμό» (σελ. 13), ὁ ἀναγνώστης ὀφείλει νά ἀντιληφθεῖ τό πόσο αἰφνίδια καί ὀδυνηρὰ ἔθεσε τό μακελειό τοῦ Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου τὰ ἐρωτήματα γιά τὴ γενικευμένη χρῆσι βίας στίς παρακαμάζουσες κοινωνίες τῶν εὐρωπαϊκῶν κρατῶν. Ὁ «πρόσφατος πόλεμος» (ὅπως τὸν ἀναφέρει στὴ σελ. 12), ὅμως, δέν ἦταν ἀπλὰ μιὰ ἀφορμὴ γιά προβληματισμό πάνω στὴ βία, ἀλλὰ, κυρίως λόγω τῶν ἐξαιρετικὰ σύνθετων ἐσωτερικῶν καί διακρατικῶν διεργασιῶν πού ἀκολούθησαν τὴ λήξι του, ἦταν ἐπίσης τό ἔναυσμα γιά τὴ διερώτησι

περὶ τοῦ τρόπου θέσισης τοῦ δικαίου (δηλ. τοῦ νόμου) σέ κάθε περίπτωσι στό σύγχρονο κόσμο.

Ο ΑΒΑΣΤΑΧΤΟΣ ΦΟΡΟΣ ΤΟΥ ΑΙΜΑΤΟΣ καί ἡ πρωτόγνωρη ἐρήμωσι καί καταστροφὴ τῶν εὐρωπαϊκῶν πόλεων ὡδήγησαν στό ἀντιπολεμικὸ ξέσπασμα πού, στὴ Γερμανία τοῦ 1918, πῆρε τὴ μορφή ἀλυσιδωτῶν καταλήψεων τῶν πόλεων ἀπὸ «συμβούλια ἐργατῶν καί στρατιωτῶν». Ἡ πυρετώδης αὐτὴ διαδικασι ἐπαναστατικοποιοῦσε μὲ γοργοὺς ρυθμοὺς τό γερμανικὸ προλεταριάτο καί καθὼς τὰ «συμβούλια» δέν ἦταν δυνατό νά αὐτοπεριοριστοῦν στοὺς ἀρχικοὺς ἀντιπολεμικοὺς τοὺς στόχους, τό σαθρὸ αὐτοκρατορικὸ καθεστῶς γρήγορα κατέρρευσε. Ἐπρόκειτο σαφῶς γιά μιὰ κατάρρευσι ἐκ τῶν ἔσω, ἀφοῦ ὁ πόλεμος ἔληξε ἄτυπα μὲ τὴν ἀνακωχὴ τῆς 11ης Νοέμβριου 1918, χωρὶς νικητὲς καί νικημένους. Τό βάρος τῆς κρίσις ἐλωμίστηκε ἀμέσως ἡ σοσιαλδημοκρατία πού διέθετε συγκροτημένες καί ἰσχυρὲς πολιτικὲς ὀργανώσεις. Οἱ σοσιαλδημοκράτες τοῦ SPD καί οἱ «ἀνεξάρτητοι σοσιαλδημοκράτες» τοῦ USPD ἀνέλαβαν νά συστήσουν ἓνα «συμβούλιο λαϊκῶν ἐπιτροπῶν» μέσω τοῦ ὁποῖου στὴ συνέχεια ἀνακηρύχθηκε ἡ Δημοκρατία. Ἀξίζει νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ θεσμός τῶν ἐνοπλῶν «συμβουλίων», πού ἐδραιώθηκε ἔκτοτε ὡς παράδοσι στὴ συνείδησι τῆς γερμανικῆς ἀριστερῆς, ἦταν ἐκφρασι ἑνός γνήσιου αὐθορμητισμοῦ τοῦ λαϊκοῦ κινήματος: Ἡ ἴδρυσι τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος τῆς Γερμανίας (KPD) ὑπῆρξε τό ἀποτέλεσμα αὐτοῦ τοῦ ἐπαναστατικοῦ πυρετοῦ κι ὄχι ἡ προϋπόθεσι γιά τὴν ἐκδήλωσι του. Στὰ «συμβούλια» αὐτὰ ἀναφέρεται ἔμμεσα ὁ Μπένγιαμιν, ὅταν παρατηρεῖ μὲ καυστικότητα ὅτι τὰ σημερινὰ κοινοβούλια «παρουσιάζουν τοὺς γνωστοὺς ἀξιολύπητους θεατρεισμούς γιὰτί δέν διατήρησαν τὴ συνείδησι τῶν ἐπαναστατικῶν δυναμειν στίς ὁποῖες ὀφείλουν τὴν ὕπαρξί τους» (σελ. 17).

ΤΟ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΙΚΟ ΚΟΜΜΑ ΓΕΡΜΑΝΙΑΣ - Ἐνωσι Σπάρτακος (KPD-S) ἰδρύεται στὰ τέλη τοῦ 1918 κηρύσσοντας ἐνοπλο ἀγῶνα, σέ μιὰ περίοδο πού οἱ σοσιαλδημοκράτες προσπαθοῦν νά προσδέσουν τοὺς στασιαστὲς στό ἄρμα τῆς «ἐθνικῆς ἀνασυγκρότησις» μέσω συμφωνιῶν μὲ τίς ἐργοδοτικὲς ὀργανώσεις (τὴν περίφημη «Ἐργασιακὴ κοινότητα» - Arbeitsgemeinschaft). Στίς μεγάλες ταραχὲς τῶν ἐπόμενων μηνῶν οἱ Σπαρτακιστὲς, ἀλλὰ καί οἱ ἀναρχικοὶ πού σέ πολλὲς περιπτώσεις πλειοψηφοῦν μέσα στό στασιαστικὸ στρατόπεδο, τίθενται στό στόχαστρο τῶν ἀμείλικτων κατασταλικῶν μηχανισμῶν πού χειρίζεται πλέον ἡ σοσιαλδημοκρατία. Οἱ μηχανισμοὶ αὐτοὶ, δηλαδή ὁ στρατός, ἡ ἀστυνομία καί οἱ ἀκροδεξιὲς παραστρατιωτικὲς ὀμάδες σημειώνουν τίς μεγαλύτερες ἐπιτυχίες τους ὅταν, στίς ἀρχὲς τοῦ 1919, δολοφονοῦν ἐν ψυχρῶ τοὺς κομμουνιστὲς ἡγέτες τοῦ Σπάρτακου καί στὴ συνέχεια ἀναρχικοὺς (Γκούσταβ Λαντάουερ) ὡς καί κεντρικοὺς πολιτικούς. Οἱ δολοφονίες τῶν Ρόζα Λούξεμπουργκ,

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

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

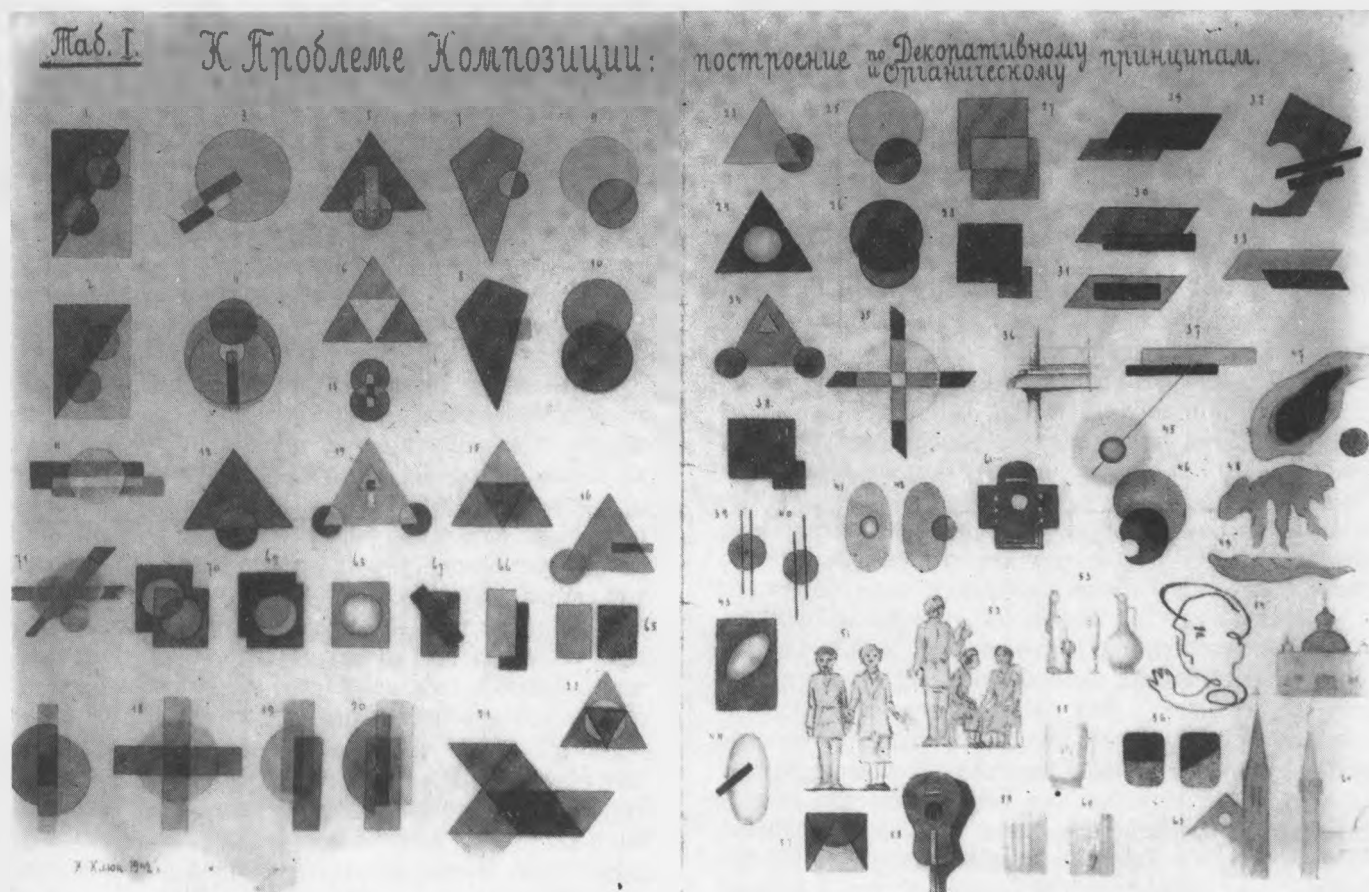
Ο ΜΠΕΝΓΙΑΜΙΝ ΣΤΑ 1921 δέν είχε στραφεί ακόμα προς τόν μαρξισμό, γεγονός πού συνέβη τρία ή τέσσερα χρόνια άργότερα. Τό μεγαλύτερο μέρος των θεωρητικών του έφοδίων προέρχονταν από τή φιλοσοφία του γερμανικού ρομαντισμού μέ τόν όποιο γαλουχήθηκε μέσω της εκπαίδευσής του. Ένα ίσως έξίσου σημαντικό τμήμα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

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

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

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

2. Στο ίδιο, σελ. 158.



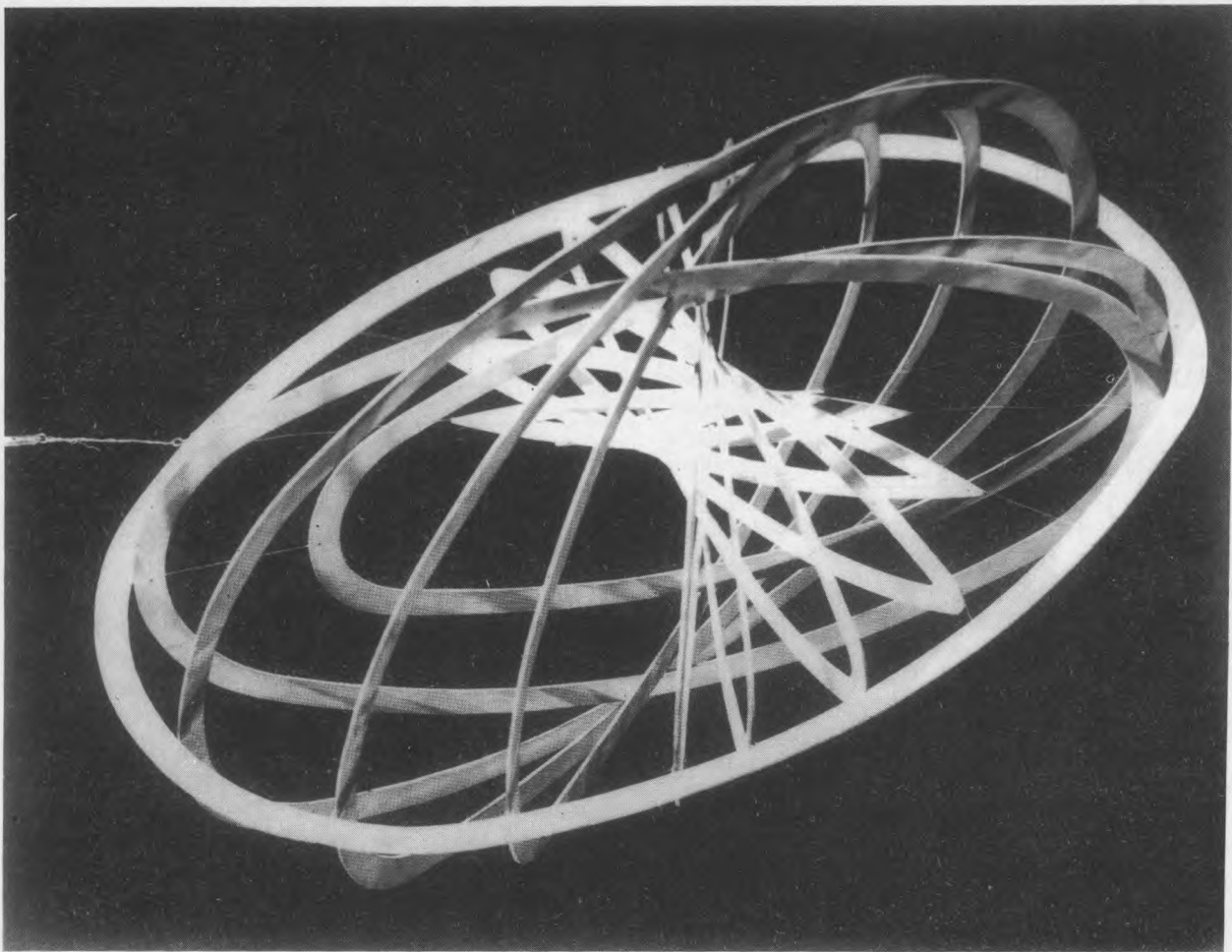
Ἰβάν Κλιούν, Σύνθεση, 1942, Συλλογή Κωστάκη, ὄ.π.

αἰώνα, καθὼς ἡ παρακμὴ τοῦ ἀστικοῦ τρόπου ζωῆς στὰ αὐτοκρατορικά καθεστῶτα ἦταν πασιδὴλη, ἐνισχύθηκαν συγκροτώντας τὴν εὐρύτερη κατεύθυνση πού ὀνομάστηκε «Φιλοσοφία τῆς ζωῆς» (*Lebensphilosophie*). Ἡ ἐπιρροή τοῦ νιτσεικοῦ πνεύματος εἶναι σχετικὰ εὐκόλο νά διαπιστωθεῖ σέ κεντροευρωπαϊούς στοχαστές τόσο τῆς ἀριστερᾶς, ὅσο καί τῆς δεξιᾶς καί μπορεῖ νά ὑποστηριχθεῖ πῶς σέ μεγάλο βαθμὸ αὐτὴ ἡ πλατιά διάχυση πρέπει νά ἀποδοθεῖ στὴν τεράστια ἐμβέλεια διάδοσης τοῦ *Lebensphilosophie* κατὰ τὸ παρατεταμένο διάστημα πρὶν ἢ αὐτοκρατορική σήψη ξεσπάσει στὸν πόλεμο.

Ἀπὸ τὴν ὀπτική μιᾶς ἀριστερῆς πολιτικῆς στάσης ἡ ἀνόθευτη, ἀνυποχώρητη νιτσεικὴ ἠθικὴ ἀντιστοιχεῖ στὸ βαθειὰ ἀνθρώπινο καθήκον νά σταθεῖ κανεὶς πάλω ἀπὸ κάθε σύμβαση καί κάθε ταπεινωτικὴ συνδιαλλαγὴ. Ἡ ἐπαναστατικὴ προσδοκία φορτίζεται ἔτσι μὲ ἕναν «ἐνεργητικὸ μνηδνιασμό»³ ἔχουμε χρῆος νά παλέψουμε ὥστε τὸ καθεστῶς τῆς βαρβαρότητας νά κατα-

στραφεῖ ὅσο τὸ δυνατόν συντομότερα. Αὐτὴ τὴν τόσο παρεξηγημένη – ἀλλὰ, «εὐγενὴ καί θετικὴ», σύμφωνα μὲ τὸν Σόλεμ – ἰσχὺ τῆς καταστροφῆς ἐπιμένει ὁ Μπένγιαμιν νά προσπαθεῖ νά ἀποκαταστήσει σέ ὅλο του τὸ ἔργο. Στὸ δοκίμιο γιὰ τὴ βία τὴ χαρακτηρίζει «θεϊκὴ βία». Ἀναφερόμενος στὴν προλεταριακὴ γενικὴ ἀπεργία, πού «θεωρεῖ ὡς μοναδικὸ τῆς ἔργου τὴν καταστροφὴ τῆς κρατικῆς ἐξουσίας» (σελ. 20), μᾶς μεταφέρει τὸν παρακάτω συλλογισμό τοῦ Ζώρζ Σορέλ ἐκθειάζοντάς τον ὡς μιὰ «βαθειά, ἠθικὴ καί πραγματικὰ ἐπαναστατικὴ σύλληψη» (σελ. 21): «Ἡ προλεταριακὴ γενικὴ ἀπεργία [...] ἀποκλείει ὅλες τὶς ιδεολογικὲς συνέπειες κάθε πιθανῆς κοινωνικῆς πολιτικῆς· οἱ θιασῶτες τῆς θεωροῦν μπουρζουάδικες ἀκόμα καί τὶς

3. Βλ. τὴν εἰσαγωγὴ στὴν ἀναθεωρημένη ἐκδοσὴ τοῦ διβλίου τοῦ Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, 1994, σελ. xxvi.



Ἄλεξ. Ροντσένκυ, Κατασκευή, 1920

πιό δημοφιλεῖς μεταρρυθμίσεις» (σελ. 20). «Μέ τήν γενική ἀπεργία [...] ἡ ἐπανάσταση ἐμφανίζεται ὡς μιά σαφής ἀπλή ἐξέγερση καί δέν ὑπάρχει χῶρος γιά τούς κοινωνιολόγους ἢ τούς ἐκλεπτυσμένους ἐρασιτέχνες τῶν κοινωνικῶν μεταρρυθμίσεων, ἀκόμη οὔτε καί γιά τούς διανοούμενους, οἱ ὅποιοι ἔχουν κάνει ἐπάγγελμα τό νά σκέπτονται γιά λογαριασμό τοῦ προλεταριάτου» (σελ. 21).⁴ Δέν χρειάζεται φυσικά νά παρατηρήσουμε πώς μιά τέτοια πολιτική δραστηριοποίηση πού δέν γνωρίζει τακτικούς καί στρατηγικούς στόχους, ἀρνούμενη κάθε διαχωρισμό μεταξύ σκοπῶν καί μέσων προσιδιάζει στήν ἀναρχική ἢ ἀναρχοσυνδικαλιστική στάση.

Παραδόξως ὅμως, μέ τήν ἴδια νιτσεική ἀκεραιότητα προσηλώθηκαν στό ιδεῶδες τοῦ «ρομαντικοῦ ἀντικαπιταλισμοῦ» καί πολλοί διανοητές προσκείμενοι στή γερμανική δεξιά, ἀρκετοί ἐκ τῶν ὁποίων ἀργότερα «συντάχθηκαν μέ τό φασισμό».⁵ Στίς σχετικές ἐργασίες τους καταγράφεται μιά ἐπιστροφή σέ μυθικές μορφές σκέψης, ἀφοῦ καλλιεργοῦν λατρευτικές δοξασίες περι

4. Οἱ φράσεις τοῦ Σορέλ πού παραθέτει ὁ Μπένγιαμιν στό δικό του δοκίμιο γιά τή βία προέρχονται ἀπό τό *Réflexions sur la violence* (Στοχασμοί γιά τή βία-1908), ἕνα βιβλίο μέ καθοριστική ἐπίδραση στους νέους μαρξιστές τῆς γενιᾶς αὐτῆς. Ὁ Λούκατς ὁμολογεῖ, στόν πρόλογο τοῦ 1962 στή *Θεωρία τοῦ μυθιστορήματος*, πώς τά χρόνια αὐτά θρυσκόταν «κάτω ἀπό τήν ἐπίδραση τοῦ Σορέλ». Ὁ Μπένγιαμιν ἀφήνει τό πνεῦμα τοῦ, ἐπίσης σημαντικοῦ, βιβλίου τοῦ Σορέλ *Οἱ ψευδαισθήσεις τῆς προόδου*, νά ἵπταται πάνω ἀπό ἀρκετές καταχωρήσεις τῆς δεσμίδας N τῆς Ἔργασίας τῶν Στοῶν (*Passagen-Werk*) (βλ. χαρακτηριστικά τίς N10,5 καί N12,3).

5. Φράση μέ τήν ὁποία ὁ Μπένγιαμιν μᾶς προοιδεάζει γιά τήν ἀντιμετώπιση πού ἐπιφυλάσσει στόν Γιούνγκ καί τή θεωρία του. Στό *Ὅριμένα μοτίβα στόν Μπαντλαίρ* (βλ. Walter Benjamin, *Σάβλ Μπαντλαίρ: ἕνας λυρικός στήν ἀκμή τοῦ καπιταλισμοῦ*, ἐκδ. Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 1994, σελ. 125).

τῆς «ἀρχέγονης γερμανικῆς κοινότητας», προβάλλουν τῆ Γερμανία ὡς *Kulturnation*, στρέφονται πρὸς «ἀρχετυπικές» παραστάσεις κλπ. Στά μέσα τῆς ἐπόμενης δεκαετίας (1930) ὁ Μπένγιαμιν θά στρέψει τὰ βέλη τῆς κριτικῆς του ἐναντία στὸν «ἀνθρωπολογικὸ μηδενισμό», ὅπως χαρακτήρισε τὴν ψυχολογικὴ ἀνάλυση τοῦ Κάρλ Γιούνγκ.⁶ Νὰ θυμίσουμε ὅτι, ἤδη ἀπὸ τὸ 1911, ὁ Γιούνγκ εἶχε ὀριστικὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὴν ψυχαναλυτικὴ ἐρμηνευτικὴ γραμμὴ τοῦ Φρόντ, ἀντιπαραθέτοντας μιά συμβολιστικὴ ἀρχετύπων σαφέστατα στραμμένη στὸ μυστικισμό. Ὅμως, ἀνέλπιστα, ἡ στάση τοῦ Μπένγιαμιν ἀπέναντι στοὺς ἐκπροσώπους αὐτοῦ τοῦ συντηρητικοῦ ἰρασιοναλιστικοῦ ρεύματος δὲν ὑπῆρξε σὲ καμιὰ ἄλλη περίπτωση τόσο ξεκάθαρη ὅσο στὴν περίπτωση τοῦ Γιούνγκ. Ἀντιθέτως, οἱ ὄψεις τοῦ ἔργου του πού περιλαμβάνουν ἰδέες «δανεισμένες» ἀπὸ διανοητὲς οἱ ὁποῖοι, μὲ τὸν ἓνα ἢ τὸν ἄλλο τρόπο, ἐνίσχυσαν τὸ ἰδεολογικὸ ὄπλοστάσιο τῆς γερμανικῆς δεξιᾶς ἔχουν βρεθεῖ στὸ ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τῶν σχολιαστῶν τὰ τελευταῖα χρόνια.

Πράγματι, φαίνεται πὼς ὁ Μπένγιαμιν σέ μιά πλειάδα περιπτώσεων ἐπιδόθηκε στὸ μετασχηματισμὸ στοιχείων τῆς κριτικῆς τοῦ μοντερνισμού ἀπὸ τὰ δεξιὰ προκειμένου νὰ τὰ προσαρμόσει στὶς ἀπαιτήσεις ἐνὸς εὐρωστου ἀριστεροῦ πολιτικοῦ-φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ. Ἡ πιὸ σκανδαλώδης ἀπὸ τὶς αἰρετικὲς αὐτὲς ἐπαφὲς ἀφορᾷ τὴ σχέση του μὲ τὸ ναζιστὴ νομικὸ Κάρλ Σμίτ καὶ ἡ πέτρα τοῦ σκανδάλου εἶναι ἓνα μᾶλλον προσηνὲς γράμμα τοῦ Μπένγιαμιν πρὸς τὸν Σμίτ στὶς 30 Δεκέμβριον 1930. Ἡ μόνη ὅμως ἐπίδραση τῆς σκέψης τοῦ Σμίτ πού μπορεῖ μὲ κάποια θεβαιότητα νὰ ἀνιχνευτεῖ στὸ ἔργο τοῦ Μπένγιαμιν, ἀφορᾷ τὴν «κατάσταση ἐκτάκτου ἀνάγκης» (*Ausnahmestand*). Τὴν ἀποψη τοῦ Σμίτ ὅτι κυρίαρχος εἶναι αὐτὸς πού ἀποφασίζει γιὰ τὴν κατάσταση ἐκτάκτου ἀνάγκης, μετέφερε ὁ Μπένγιαμιν στὶς *Πηγὲς τοῦ γερμανικοῦ δράματος* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), θεωρώντας τὴν ἐρμηνευτικὰ γόνιμη γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ νατουραλισμοῦ τοῦ Μπαρόκ ὡς «τέχνης τῶν ἐλαχίστων ἀποστάσεων»,⁷ ὡς τὸ καθρέφτισμα, δηλαδή, τῆς πολιτικῆς ἀστάθειας καὶ τῆς κοινωνικῆς παρακμῆς στὴν «ἐμμονὴ τῆς ἐκδίπλωσης»,⁸ τῆς ἀργοπορίας καὶ τῆς σμίχρυνσης. Ἀρκετὰ χρόνια ἀργότερα, στὴν ὄγδοη θέση του *Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς Ἱστορίας* (*Über den Begriff der Geschichte*) γίνεται φανερό ὅτι τὸ περιεχόμενο πού ἀποδίδει στὸν ὄρο «πραγματικὴ κατάσταση ἐκτάκτου ἀνάγκης» ὁ Μπένγιαμιν, εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἀντίστροφο ἀπὸ αὐτὸ πού ἐννοεῖ ὁ Σμίτ. Ὁ πρῶτος ἀντικαθιστᾷ τὸ πραξικόπημα τοῦ δευτέρου μὲ τὴν Ἐπανάσταση. Παρόμοια «δάνεια» καὶ ἀντιστροφές ἔχουν ἐπισημανθεῖ σὲ πολλές περιπτώσεις: ἡ ἰδέα γιὰ τὴν «παρακμὴ τῆς αὔρας», πού ἀναπτύσσεται στὸ δοκίμιο γιὰ τὴν τέχνη, προέρχεται μᾶλλον ἀπὸ τὸν Ἄλφρεντ Σουλέρ (Alfred Schuler), μέλος τοῦ κύκλου τοῦ Γκέοργκε· ἡ θεωρία τῶν διαλεκτικῶν εἰκόνων κατάγεται ἐν πολλοῖς ἀπὸ τὸν Κλάγκες, τὸν ὁποῖο ὁ Μπέν-

γιαμιν θαύμαζε ἀπὸ τὰ φοιτητικὰ του χρόνια· ἡ θεωρία τῆς ἐπιδράσεως στὸ ὕστερο ἔργο του ἔχει δεχθεῖ σημαντικὲς ἐπιδράσεις ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη τοῦ Γιούνγκερ, κ.ο.κ.⁹

Ἄξιζει ἐδῶ νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ἡ ἐπίδραση τῆς σκέψης τοῦ Σμίτ ἀφήνει ὄρατὰ ἴχνη στὸ ἔργο τοῦ Μπένγιαμιν οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὸ *Trauerspiel* κι ἔπειτα. Ἐπομένως, ἡ ἀπόδοση τῆς λέξης *Ernstfall* (*κρίσιμη περίπτωση* – ὁ μεταφραστὴς τῆς ἀγγλικῆς ἐκδόσεως τὴν ἀποδίδει *crisis*¹⁰) ὡς «κατάσταση ἐκτακτῆς ἀνάγκης» (σελ. 10) ἀποτελεῖ μεταφραστικὸ ἀτόπημα ἱκανὸ νὰ δημιουργήσει παρανοήσεις.

ΠΩΣ ΟΜΩΣ ΕΡΜΗΝΕΥΕΤΑΙ ἡ τάση τοῦ Μπένγιαμιν νὰ ἐπιζητᾷ τόσο συχνὰ αὐτὴ τὴν ἐπίδραση ἀπὸ τὰ δεξιὰ, νὰ ἐμπνέεται ἀπὸ τὶς ἀνορθολογικὲς θεωρίες τῶν πρωτο-φασιστῶν καὶ νὰ τὶς θέτει, ἀφοῦ τὶς μετασχηματίζει τόσο πού νὰ εἶναι δύσκολα ἀναγνωρίσιμες, στά θεμέλια τῶν πολιτικῶν καὶ φιλοσοφικῶν του στοχασμῶν; Τὸ σημαντικότερο ἴσως κίνητρό του σχετίζεται μὲ τὴν ἔλξη πού ἀσκούσαν τὰ μυστικιστικὰ στοιχεῖα στὴν ἰδιότυπη θρησκευτικότητά του. Δέν θά σταθοῦμε γιὰ τὴν ὥρα σ' αὐτὸ τὸ ζήτημα καθὼς λίγο παρακάτω ἐνδέχεται νὰ φωτιστεῖ καλύτερα. Ἄς ἀρκεστοῦμε στὴ διαπίστωση πὼς στὴν περιοχὴ αὐτὴ ἐνίωθε ἀπολύτως «σάν στὸ σπίτι του» κάθε ἔκφραση τοῦ ἱεροῦ ἐνέπιπτε, κατὰ κάποιον τρόπο, στὴν ἀρμοδιότητά του. Μιά ἀκόμα αἰτία πρέπει νὰ ἔχει νὰ κάνει μὲ τὴ σχετικὴ φιλοσοφικὴ ἔνδεια τοῦ ἀριστεροῦ λόγου κατὰ τὴν περίοδο τῆς πνευματικῆς του ωρίμανσης. Πρωτοῦ ὁ Λούκατς καὶ ὁ Κόρς νὰ ἐκδώσουν σχεδὸν ταυτόχρονα τὸ 1923 τὰ *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση* καὶ *Μαρξισμὸς καὶ φιλοσοφία* ἀντίστοιχα, οἱ φιλοσοφικὲς ἀναφορὲς τῆς μαρξιστικῆς παράδοσης ἦταν μᾶλλον περιστασιακὲς καὶ σχετικὰ ἀσύνδετες. Παρὰ τὶς προσπάθειες πού, ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 19ου αἰῶνα, κατέβαλαν οἱ Λαμπριόλα, Μέρνινγκ, Κάουτσκι καὶ Πλεχάνωφ γιὰ νὰ συστη-

6. Ἡ πολεμικὴ πού ἐξαπολύει ἐναντία στὸν Γιούνγκ δέν ἔχει προηγούμενο, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἐπόμενο. Φτάνει στὸ σημεῖο νὰ ὀνομάσει τὴ δεσμίδα Κ τῆς Ἐργασίας τῶν Στοῶν «Ὀνειρικὴ πόλη καὶ ὄνειρικό σπίτι, ὄνειρα τοῦ μέλλοντος, ἀνθρωπολογικὸς μηδενισμὸς καὶ Γιούνγκ».

7. Βλ. τὴ μετάφραση ἐπιλεγμένων ἀποσπασμάτων ἀπὸ τοὺς Φ. Τερζάκη καὶ Γ. Σαγκριώτη στὸ περ. *Πλανόδιον*, τχ. 23, Ἰούνιος 1996, σελ. 283.

8. Τὴν φράση δανείζομαι ἀπὸ τὸν Τάσο Πατρώνη καὶ συγκεκριμένα ἀπὸ τὴν ἐργασία του «Μοντερνισμὸς καὶ ἐμμονὲς τῆς ἐκδίπλωσης», περ. ὁ *Πολίτης*, τχ. 90-91, Ἰούλιος-Αὐγούστου 2001, σ. 24.

9. Γιὰ τὶς ἐπιδράσεις αὐτὲς δὲς τὴν εἰσαγωγὴ στὴν ἀναθεωρημένη ἐκδοσὴ τοῦ βιβλίου τοῦ Richard Wolin, ὁ.π., σελ. xxvii-xxxix.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

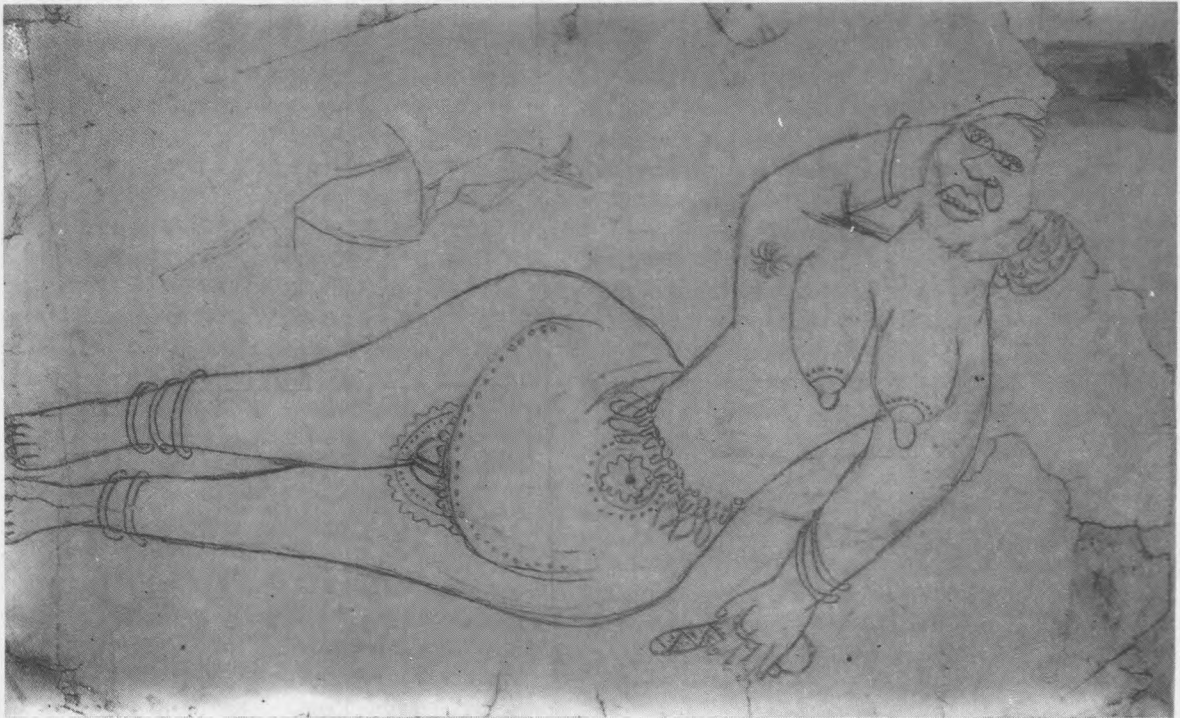
Ἄλλα αὐτά τά στοιχεῖα δέν εἶναι δύσκολο νά ἀνιχνευτοῦν στίς λίγες σελίδες τοῦ δοκιμίου γιά τή βία. Τό ἀφετηριακό του σημεῖο εἶναι ἡ, δανεισμένη ἀπό τόν Σορέλ, διάκριση μεταξύ πολιτικῆς γενικῆς ἀπεργίας καί προλεταριακῆς γενικῆς ἀπεργίας. Τό ζήτημα ἦταν ἄκρως ἐπίκαιρο ἀφοῦ μόλις λίγους μήνες νωρίτερα,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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

15. Ὁ Μπένγιαμιν στήν καταχώρηση N3,1 τῆς Ἔργασίας τῶν Στοῶν παρατηρεῖ: «Ὁ Χάιντεγκερ μάταια προσπαθεῖ νά περισώσει τήν ἱστορία στή φαινομενολογία ἀφηρημένα μέσα τῆς “ἱστορικότητας”».

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

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

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

Εἶναι σαφές ὅτι μιά τέτοια τοποθέτηση ἐπί τοῦ ζητήματος τῆς βίας, παρά τήν ἐντυπωσιακή διεύρυνση τῶν προοπτικῶν πού ξανοίγει, ἀφήνει «τίς πύλες ἀνοιχτές σέ ἐνθουσιώδεις παρανοήσεις». Ἡ «μὴ μεσολαβημένη λειτουργία τῆς βίας», ἡ ὁποία δέν ἀποτελεῖ μέσο ἀλλά καθαρῆ ἐκδήλωση καί πού «εἶναι ἤδη ἐμφανῆς στήν καθημερινή ἐμπειρία» στίς ἐκρήξεις βίας πού προκαλεῖ ὁ θυμός (σελ. 23), ἀποτελεῖ ἴσως – σύμφωνα μέ τόν τρόπο πού τήν ἀντιλαμβάνεται ὁ Μπένγιαμιν – μιά ἐμφάνιση τοῦ θεϊκοῦ στοιχείου, ἡ ὁποία,

ὅμως, διαθέτει ἔντονα ὑποκειμενικά χαρακτηριστικά. Τό ἴδιο μπορεῖ νά παρατηρήσει κανεῖς καί στήν, ἐναργέστατη κατά τά ἄλλα, ἀπόρριψη τῆς ἀποψης περὶ τῆς ἱερότητας τῆς ζωῆς. Ἡ ἐντολή «οὐ φονεύσεις» δέν ἀποτελεῖ «... μέτρο κρίσης, ἀλλά ὁδηγό τοῦ πράττειν τοῦ ἐνεργοῦντος ἀτόμου ἢ τῆς κοινότητος, πού πρέπει ἀπό μόνες τους νά προβληματιστοῦν γι' αὐτή καί, σέ ἐξαιρετικές περιπτώσεις, νά ἀναλάβουν τήν εὐθύνη γιά τήν παράβλεψη τῆς» (σελ. 27). Ὁ ἔντονος ὑποκειμενισμός πού διέπει ἀναγκαστικά τόν προβληματισμό καί τήν ἀνάληψη τῆς εὐθύνης ἀπό τό μεμονωμένο ἄτομο ἢ τήν (ἀρχέγονη) κοινότητα (*Gemeinschaft*) στίς περιπτώσεις παράβλεψης τῆς κανονιστικῆς ἐντολῆς κατά τοῦ φόνου, ὁδηγεῖ μονοσήμαντα στήν καλλιέργεια προσωπικῶν ἀξιακῶν συστημάτων. Καί, ἀναμφίβολα, οἱ τεράστιες ἀποκλίσεις στά περιθώρια ἐλαστικότητας τῶν ἐξατομικευμένων ἠθικῶν ἀντιλήψεων πού παρατηροῦνται στό χώρο τῶν ἀναρχικῶν καί τῶν συνωμοτῶν (*conspirateurs*) ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Μπλακούνιν καί τοῦ Μπλαγκί ἀποτελοῦν τήν μόνιμη κακοδομιονία τοῦ συγκεκριμένου πολιτικοῦ χώρου. Ἡ μαρξιστική ἀριστερά, νομιμοποιώντας τή βία μόνο ὅταν ἀσκειται ἀπό τήν τάξη πού ὀργανώνεται, βρέθηκε σαφῶς ἀρκετά δήματα μπροστά ἀπ' αὐτή τήν ἀντίληψη, χωρίς ὅμως νά μπορεῖ νά ἰσχυρίζεται πῶς διαθέτει τελεσιδικές ἀπαντήσεις – πολύ περισσότερο στήν πολυπλοκότητα τῆς σημερινῆς συγκυρίας, ὅπου τό ζήτημα τῆς βίας ἐπικαιροποιεῖται ἐκ νέου μέ τραγικό τρόπο ἀπό πολλές, φαινομενικά ἀνεξάρτητες μεταξύ τους, κατευθύνσεις.

Τελειώνοντας ἄς ἀναφέρουμε ὅτι, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Ἀντρέας Πόλτερμαν, τό *Zur Kritik der Gewalt* «εἶχε σχεδιαστεῖ ὡς τμήμα μιάς μεγαλύτερης πραγματείας πάνω στή θεωρία τῆς πολιτικῆς. Τό πρῶτο μέρος εἶχε τελειώσει, μᾶλλον ὅμως χάθηκε, καί θά ἔφερε τόν τίτλο «Der wahre Politiker» [Ὁ ἀληθινός πολιτικός]. Τό δεύτερο μέρος ὑπό τόν τίτλο «Die Wahre Politik» [Ἡ ἀληθινή πολιτική] θά περιεῖχε τά κεφάλαια «Abbau der Gewalt» [Ἀποκλιμάκωση τῆς βίας] καί «Teleologie ohne Endzweck» [Τελεολογία χωρίς τελικό σκοπό]. Μᾶς εἶναι ἀγνωστο κατά πόσο τό δοκίμιο *Zur Kritik der Gewalt* εἶναι ταυτόσημο μέ τό σχεδιαζόμενο κεφάλαιο γιά τήν ἀποκλιμάκωση τῆς βίας ἢ ἂν ἀποτελεῖ μάλιστα τήν τελική του μορφή».¹⁷



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

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

ΠΙΕΡ ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ

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

μιά συζήτηση με την Έλενα Πατρικίου

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



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

ΣΤΡΑΤΕΥΜΕΝΟΣ στίς μεγάλες ὑποθέσεις τῆς μεταπολεμικῆς ἱστορίας, ὁ Πιέρ Βιντάλ-Νακέ ἀποτελεῖ μία παραδειγματική μορφή ἑνός εἶδους ὑπό ἐξαφάνιση. Τοῦ εἶδους ἐκείνου τῶν διανοουμένων που «γεννήθηκαν» με τήν ὑπόθεση Ντρέϊφους, που πῆραν θέση στίς ταραχές τοῦ «σύντομου» 20οῦ αἰώνα, που ὑπέστησαν τίς συνέπειες, καί που, στή διάρκεια τῶν δέκα τελευταίων χρόνων, τείνουν νά ἐξαλειφθοῦν. Τά ἐρωτηματικά που γεννᾶ ἡ σιωπή τους δέν ἀφοροῦν ὅμως τόν Πιέρ Βιντάλ-Νακέ, ὁ ὁποῖος ἐξακολουθεῖ νά ταράζει τά λιμνάζοντα ὕδατα τῆς σκέψης τῶν Γάλλων (καί ὄχι μόνον) ἀριστερῶν, κάθε φορά που μία «ὑπόθεση» ἐρχεται στήν ἐπιφάνεια καί ἀπαιτεῖ, ἐάν μή τί ἄλλο, τήν διαύγεια μας.

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

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Ο μόνος δάσκαλος πού αναγνωρίζω ότι είχα στήν ιστορία ήταν ό Άνρϋ Μαρρϋ (Henry Marrou). Ο Μαρρϋ λοιπόν έλεγε πώς πρέπει κανείς νά σκάψει ένα αυλάκι, σέ ένα συγκεκριμένο σημείο, νά αποκτήσει δηλαδή ένα έπιστημονικό πεδίο πού νά τό κατέχει βαθιά, καί μετά νά περιπλανηθεί άλλοῦ, σέ όποιονδήποτε άλλο ιστορικό χῶρο. Γι' αυτόν τό έπιστημονικό «χαντάκι» ήταν ή ρωμαϊκή αρχαιότητα. Τό δικό μου «αυλάκι» ήταν ή ελληνική αρχαιότητα.¹

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

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

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Τόν *Επαμεινώνδα* τόν γράψαμε μαζί μέ τόν Πιέρ Λεβέκ. Γιά τήν ακρίβεια, εγώ ενδιαφερόμουν γιά τό θέμα καί τόν προσκάλεσα νά τό γράψουμε μαζί. Μέ τόν *Κλεισθένη*, τά πράγματα έγιναν άνάποδα. Κάποια στιγμή, τό 1962, μέ βρήκε ό Πιέρ Λεβέκ καί μου πρότεινε νά δουλέψουμε από κοινού πάνω στόν *Κλεισθένη*, τόν *Αθηναίο* πολιτικό, ό όποιος εισήγαγε τήν αποφασιστική μεταρρύθμιση τῶ αθηναϊκού πολιτεύματος από τήν όποία γεννήθηκε ή δημοκρατία τῆς Αθήνας (508-507 π.Χ.). Ο Λεβέκ αναρωτιόταν αν υπήρχε σχέση ή άπλή σύμπτωση άνάμεσα σέ τρεις σημαντικές ιστορικές καινοτομίες: τήν πυθαγορική φιλοσοφία τῶν αριθμῶν (ειδικά τούς αριθμούς 3, 5 καί 10), τήν ακροφωνική άρίθμηση (σύμφωνα μέ τήν όποία τό αρχικό γράμμα τῆς λέξης τῶ αριθμοῦ μετατρέπεται σέ γραφικό του σύμβολο, π.χ. τό «π» γίνεται τό γραφικό σύμβολο τῶ «πέντε»), καί τή μεταρρύθμιση τῶ *Κλεισθένη*. Η έρευνα αυτή μέ συνεπήρε. Έκανα μία πρώτη γραφή, τήν όποία έπεξεργάστηκε ό Λεβέκ, έμπλουτίζοντάς την οῦσιαστικά, κυρίως μέ στοιχεία αρχαιολογικά καί, στή συνέχεια, ξαναπήρα στά χέρια μου τό χειρόγραφο καί τό ξαναδού-



Πιέρ Βιντάλ-Νακέ

λεψα. Νά σημειώσουμε ότι, στό μεταξύ, τίς αρχικές μας υποθέσεις τίς είχαμε πετάξει στό σκουπίδια. Τήν αρχική υπόθεση, γιά παράδειγμα, ότι ό *Κλεισθένης* έπηρεάστηκε από τούς πυθαγορικούς, τήν αντίστροφήμα τελικά καί υποστηρίξαμε ότι μάλλον τό αντίθετο πρέπει νά συνέβη, ό *Κλεισθένης* νά έπηρεάσε τή θεωρία τῶν αριθμῶν τῆς πυθαγορικής σχολής.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Ο τίτλος πάντως είναι προκλητικός. *Κλεισθένης ό Αθηναίος*. Φαντάζεται κανείς λοιπόν πώς θά διαβάσει ένα είδος βιογραφίας τῶ επαναστάτη πολιτικοῦ. Αλλά άμέσως έρχεται ό υπότιτλος, καί εκεί τά πράγματα μπλέκουν: «Οι άναπαραστάσεις τῶ χρόνου καί τῶ χῶρου στήν ελληνική πολιτική σκέψη από τόν 6ο αιώνα μέχρι τήν εποχή τῶ Πλάτωνα». Καταρχήν ό όρος «άναπαραστάσεις», πού είναι προβληματικός· δεύτερον, προφανῶς δέν μιλάμε μόνον γιά τόν *Κλεισθένη* ή τήν Αθήνα, αλλά γιά τό σύνολο τῆς ελληνικής ιστορίας δύο αιώνων. Καί τρίτον, δέν μιλάμε γιά τίς δημοκρατικές μεταρρυθμίσεις, αλλά γιά τήν πολιτική σκέψη πού τίς προετοίμασε ή τίς αποδέχθηκε εν συνεχεία. *Κλεισθένης ό Αθηναίος* είναι επομένως ένας παραπλανητικός τίτλος.

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Καθόλου. Όπως ξέρετε, τό πρόσωπο τῶ *Κλεισθένη* βρίσκεται σέ κεντρική θέση σέ αυτήν τήν υπόθεση, τήν υπόθεση τῆς δημοκρατίας

1. *L'affaire Audin*, Παρίσι, Éditions de Minuit, 1958· τελευταία επανέκδοση, 1989. Η «υπόθεση» Ώντέν άφορά τή δολοφονία από βασανιστήρια (καί τήν προσπάθεια άπόκρυψης τῶν γεγονότων) τῶ νεαροῦ Γάλλου κομμουνιστή Ώντέν στό Αλγέρι, από τόν γαλλικό στρατό.

στήν Αθήνα, αλλά και γενικά των πολιτικών μεταρρυθμίσεων στην Ελλάδα του 6ου, του 5ου και του 4ου αιώνα.

Τό βιβλίο αυτό προκάλεσε σκάνδαλο. Οι άνθρωποι έλεγαν γύρω μας: μά για ποιό λόγο νά ασχοληθεί κανείς με τόν χρόνο και τόν χώρο, σέ τί χρησιμεύει; Τό άστειό είναι πώς τό βιβλίο προκάλεσε πάντως σκάνδαλο, κατ' αρχήν λόγω παρεξηγήσεων. Καθώς είχαμε πάρει έπιχορήγηση από τό Έθνικό Κέντρο Έρευνών, σημαντικοί ιστορικοί τής αρχαιότητας μās είπαν μετά: «δέν είναι δυνατόν, έμεις φανταζόμασταν πώς έπρόκειτο γιά ένα βιβλίο με θέμα τό ήμερολόγιο πού καθιέρωσε ο Κλεισθένης και τόν χωρισμό των Αθηναίων σέ δέκα φυλές! Έσείς γράψατε ένα βιβλίο πού δέν έχει καμία σχέση μ' αυτά τά πράγματα!». Και πραγματικά, ο Λεβέκ κι εγώ θελήσαμε νά γράψουμε ένα βιβλίο γιά τό πώς οι Έλληνες, πραγματοποιώντας μία σειρά από πολιτικές μεταρρυθμίσεις, όργάνωσαν τόν πολιτικό χρόνο και τόν πολιτικό χώρο, πώς σκεφτόντουσαν τόν πολιτικό χρόνο και τόν πολιτικό χώρο και σέ ποιό βαθμό οι άπόψεις τους είχαν σχέση με τή μυθική σκέψη ή τή φιλοσοφία τους. Τό βιβλίο μας δέν ήταν καθόλου ένα βιβλίο ιστορίας των θεσμών, ήταν μία μελέτη των «άναπαραστάσεων». Και τελικά, οι μόνοι πού μās πήραν στά σοβαρά εκείνη τήν έποχή ήταν ο Πιέρ Μπουρντιέ (Pierre Bourdieu) και ο Ζάν-Πιέρ Βερνάν.

Μās ενδιέφερε νά δούμε ποιές «άναπαραστάσεις» γιά τόν χώρο και τόν χρόνο μπορούσαν νά εξαχθούν, τόσο από τήν πρό του Κλεισθένη ελληνική σκέψη, κυρίως από τήν ιωνική φιλοσοφία, όσο και από τήν ελληνική τέχνη τής έποχής, και, φυσικά, από τήν ίδια τήν κλεισθενική μεταρρύθμιση. Γιατί είναι σαφές ότι ή μεταρρύθμιση αυτή δέν γεννήθηκε από τό τίποτα. Αντίθετα, προϋπέθετε τήν ύπαρξη κάποιων αντίληψεων μέ βάση τις όποιες οι Έλληνες κατανοούσαν τόν πολιτικό χρόνο, διαφοροποιώντας τον ταυτόχρονα από τόν θρησκευτικό χρόνο και τό θρησκευτικό ήμερολόγιο. Και προϋπέθετε μία αντίστοιχη αντίληψη γιά τόν πολιτικό χώρο ως χώρο πού μπορεί νά άναπαρασταθεί σέ έναν χώρο και νά συμπυκνωθεί μέσα στην χωροταξική διαμόρφωση των πολιτικών συνελεύσεων.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Ίσχυρίζεστε επίσης πώς ή μεταρρύθμιση του 508 μπορεί νά εγκαινιάζει γιά τήν Αθήνα τήν έποχή τής δημοκρατίας, αλλά δέν άποτελεί ένα φαινόμενο άπομονωμένο στην πολιτική ιστορία των Έλλήνων, πώς εντάσσεται μέσα στην προβληματική τής όργάνωσης του χώρου και τής πολιτείας πού άπασχόλησε τους Έλληνες πολύ πριν από τόν Κλεισθένη.

BINTAL-NAKE: Αυτή ακριβώς ή διαπίστωση πού κάναμε άποτελεί τή δεύτερη ιδέα πάνω στην όποια κινήθηκε τό βιβλίο μας. Στην περίπτωση τής δημοκρατικής μεταρρύθμισης, ο Κλεισθένης «μιμήθηκε» τελικά τους ιδρυτές των ελληνικών άποικιών του 6ου αιώνα. Η ίδρυση μās νέας άποικίας, μās νέας πόλης, σήμαινε ταυτοχρόνως τή «συνταγματική» τής ολοκλήρωσης και τή χωροταξική τής διαμόρφωσης. Αυτό πού κάνει

τελικά ο Κλεισθένης είναι μία «επανάδρυση» τής Αθήνας. Τής δίνει ένα καινούργιο πολιτικό σύστημα, αλλά τό θεμελιώνει στην χωροταξική διαίρεση, καθώς μοιράζει τις τριπτύες και τους δήμους μέσα στην αθηναϊκή επικράτεια.

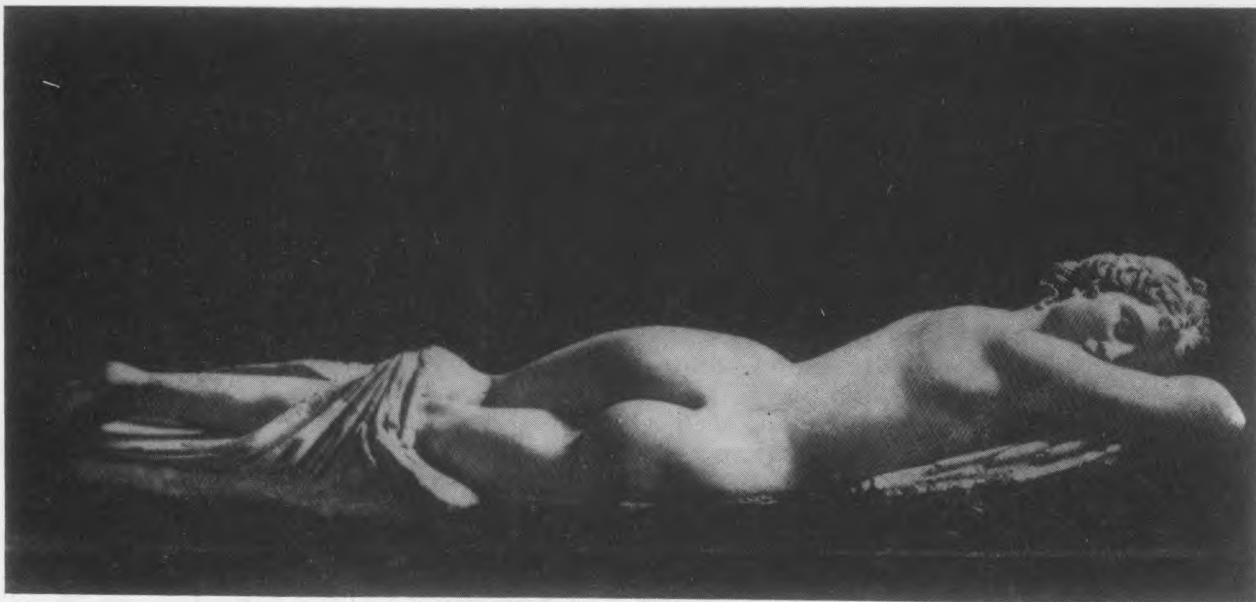
Πάντως, τή σημασία του Κλεισθένη στην διαμόρφωση τής ελληνικής πολιτικής σκέψης τή βλέπει κανείς μέχρι τόν Πλάτωνα. Στους *Νόμους*, π.χ., τό κατασκευάσαμε πού έπιχειρεί νά στήσει ο Πλάτωνας είναι βαθειά «άντι-κλεισθενικό» σέ κάθε του λεπτομέρεια. Αυτό άποδεικνύει ότι ο Πλάτωνας είχε συνείδηση τής σημασίας του Κλεισθένη. Άκόμα και γιά τόν χωρισμό τής πόλης σέ φυλές, προτείνει τόν αριθμό δώδεκα, ακριβώς γιά νά διαχωριστεί από τήν δεκαδική διαίρεση του Κλεισθένη. Ο αριθμός δέκα ήταν τό χαρακτηριστικό του Κλεισθένη, άρα και τής δημοκρατίας.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Τό θέμα των «άναπαραστάσεων» είναι κεντρικό στην προσέγγιση πού έπιχειρείτε τής αρχαιοελληνικής ιστορίας. Έτσι όμως, ερχόμαστε σ' αυτό πού άποτελεί τήν ιδιαιτερότητά σας ως ιστορικού.

BINTAL-NAKE: Έχετε άσφαλώς δίκιο. Και πρέπει νά πω πώς σήμερα τό θέμα των «άναπαραστάσεων» τό συναντάμε κυριολεκτικά παντού. Τό 1964, ήταν κάτι άγνωστο. Πολύ χειρότερα, τό θεωρούσαν άσήμαντο. Όμως αυτό, αν θέλετε, μέ όδήγησε στην τραγωδία, αυτό και ή άνάγνωση του Λεβί-Στρως.

Θά σας πω μία ιστορία. Τό 1957-58, όταν δίσασκα στην Κάν, είχα μαθητή ένα δύστυχο παπά, έντελώς ήλιθιο, ο όποιος ανέλαβε νά κάνει μία εργασία γιά τήν τραγωδία. Και κάποια στιγμή, πού είχε έρθει νά συζητήσουμε, του είπα: «Μά δέν καταλαβαίνετε ότι δέν έχετε πιάσει καθόλου τό νόημα του πράγματος. Η τραγωδία έχει τό ίδιο νόημα πού έχουν και οι μορφές πού ζωγραφίζουν οι άνθρωποι μās φυλές τής Βραζιλίας στό σώμα τους». Γιατί ο Λεβί-Στρως είχε μελετήσει όντως αυτές τις εικονογραφίες πάνω στά σώματα και είχε δείξει ότι πρόκειται γιά ένα είδος άναπαράστασης τής ίδιας τής κοινωνίας τους, των συγκρούσεών της, κλπ. Και, εκείνη τήν στιγμή, αυτό ακριβώς σκεφτόμουν γιά τήν αρχαία τραγωδία. Τήν άποψη αυτή τήν έπεξεργάστηκα ουσιαστικά στην συνέχεια, τότε ήταν ακόμα άσημάτιστη. Άλλά, τά βιβλία πού έγραφα με τόν Βερνάν, τό *Μύθος και Τραγωδία I* και *II*, πάνω σ' αυτήν τήν ιδέα στηρίζονται τελικά. Η παλαβομάρα μου τότε ήταν πού θεωρούσα ότι ένας φοιτητής, και παπάς μάλιστα, θά όφειλε νά έχει άνακαλύψει από μόνος του αυτό τό πράγμα. Η αγανάκτησή μου με τόν φουκαρά ήταν τελείως άνόητη. Άλλά, ή διαίσθησή μου δέν ήταν νομιζω λανθασμένη.

Πρέπει νά σας πω ότι όταν ήμουν δέκα έξι χρονών, άγόρασα τό βιβλίο του Ίσπανού φιλόσοφου Μιγκουέλ ντε Ούναμουντο *Τό τραγικό αίσθημα* και ή έντύπωση πού μου είχε κάνει ήταν βαθύτατη. Ήξερα πάντα ότι κάποτε θά ασχοληθώ με τήν τραγωδία. Τό ήξερα από τότε πού ήμουν δέκα έξι-δέκα έφτά χρονών. Τό ήξερα έξαιτίας των όσων συνέβησαν στην διάρκεια του



Έρμαφρόδιτος, αντίγραφο 2ου π.Χ. αί.

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

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

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

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

BINTAL-NAKE: Άπολύτως.

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

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

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

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

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

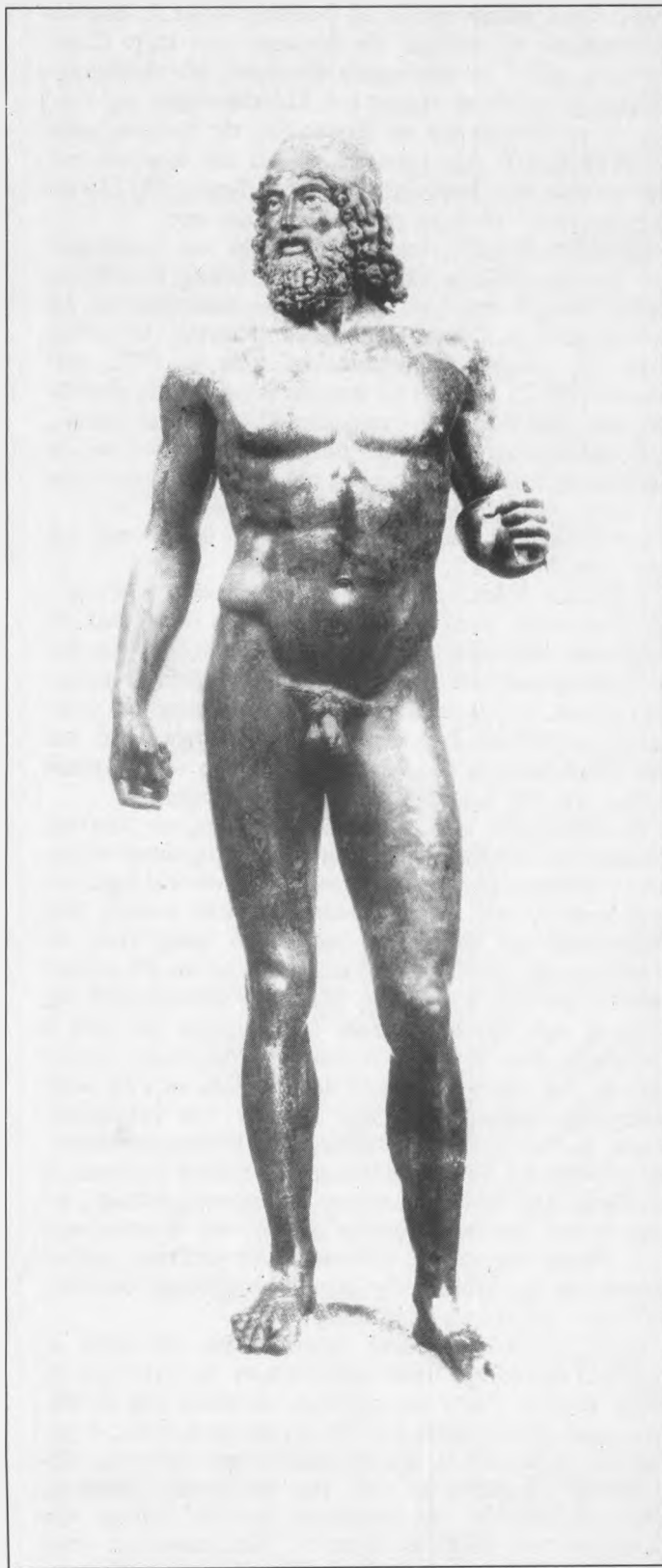
Η ιστορία τής αρχαιότητας άρχισε νά με άπασχολεί πολύ άργότερα. Αρχικά, αυτό που ήθελα νά κάνω ήταν μιά διατριβή πάνω στον ισπανικό εμφύλιο, ως αρχή του δράματος που ζήσαμε άργότερα. Όταν σπούδαζα όμως, έχοντας κατά νου αυτό τό σχέδιο, συνέβη τό έξής: ένας φίλος, που έγινε στή συνέχεια σπουδαίος λατινιστής,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

τητή μας, πού ασχολείτο με τη φιλοσοφία της ιστορίας: «Κοίτα τόν ήλίθιο: διαβάσει Χέγκελ! Λές και δέν έχουν όλα αυτά διατυπωθεῖ ἤδη ἀπό τόν Πλάτωνα». Καί τότε σκέφτηκα: «Νά μιὰ καλή ιδέα». Δέν ἐννοῶ πῶς δέν χρειάζεται νά διαβάσει κανείς Χέγκελ ὅταν ασχολεῖται με τή φιλοσοφία τῆς ιστορίας. Ἀλλά, τό ἐνδιαφέρον εἶναι πῶς ὁ Πλάτωνας εἶναι ὁ κατεξοχήν «ἀντι-ιστορικός» φιλόσοφος, ὁ φιλόσοφος πού προσπαθεῖ νά ξεπεράσει τήν ιστορία, ὅπως προσπαθεῖ νά ξεπεράσει τήν πολιτική. Θεώρησα λοιπόν ὅτι θά ἦταν ἐνδιαφέρον νά δεῖ κανείς πῶς τά ἔβγαλε τελικά πέρα με τήν ιστορία. Κι ἔτσι, πρότεινα αὐτό τό θέμα στόν Μαρρῶ, πού ἐνθουσιάστηκε. Ἦταν τό 1952. Καί ἦταν γιά μένα μιὰ εὐκαιρία νά διαβάσω δύο φορές ὁλόκληρο τόν Πλάτωνα. Γιά τήν ἀκρίβεια, τόν διάβασα ὁλόκληρο μιὰ φορά γιά τή σχέση του με τήν ιστορία καί ἄλλη μιὰ, πάλι ὁλόκληρο, γιά τό θέμα τοῦ πολέμου.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Καί πάλι ὅμως, ὅπως καί στήν συνέχεια, στίς ὑπόλοιπες μελέτες σας πού ἀφοροῦν τόν Πλάτωνα, δέν κάνετε «καθαρή» ιστορία, ἀλλά ιστορία τῶν «ἀναπαραστάσεων». Κι αὐτό, σᾶς κόστισε τήν ἐπίθεση ἐκείνων πού θεώρησαν πῶς πρέπει νά ὑπερασπιστοῦν τήν καθαρότητα τῆς ιστορικής ἐπιστήμης.

BINTAL-NAKE: Ἐ, δέν μέ πόνεσαν καί πολύ. Βέβαια δέν πέρασα ἔτσι ἀπό τή Γαλλική Ἀρχαιολογική Σχολή τῆς Ἀθήνας, ἀλλά αὐτό συνέβη κυρίως ἐπειδή δέν ἤμουν ἀπόφοιτος τῆς École Normale. Δέν ὑπῆρξαν ὅμως μόνον ἐπιθέσεις. Ἔχω γράψει ἓνα κείμενο πού ἀγαπῶ πολύ, τόν Ἀλέξανδρο καί τόν μαῦρο κυνηγό. Ὅταν λοιπόν εἶδα νά ἀξιοποιεῖται κατά τρόπο ἐξαιρετικό αὐτό τό κείμενο ἀπό τόν Μίλτο Χατζόπουλο, στό βιβλίο του γιά τίς τελετές τῆς ἐνήβωσης στήν ἀρχαία Μακεδονία, σᾶς διαβεβαίω πῶς μου ἦρθαν δάκρυα στά μάτια. Γιατί ἐκεῖ ἓνας σημαντικός ἀρχαιολόγος βρῖσκει πῶς ἡ δουλειά μου εἶχε μιὰ χρησιμότητα καί δίνει μιὰ σειρά ἀπό στοιχεῖα πού ἐπιβεβαιώνουν τίς ὑποθέσεις μου. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, αὐτές οἱ ἐπιθέσεις μοῦ ἔδωσαν τήν εὐκαιρία νά κάνω μιὰ συνάντηση πού ὑπῆρξε καθοριστική γιά μένα, νά συναντηθῶ με τόν Βερνάν.

Ἡ πρώτη φορά πού τόν συνάντησα ἦταν τό 1957. Ἀλλά ἡ σχέση μας ἀρχίζει κυρίως τό 1959-1960. Τό 1959 δημοσιεύτηκε τό *Μανιφέστο τῶν 121*, γιά τό δικαίωμα τῆς ἀνυποταξίας στόν πόλεμο τῆς Ἀλγερίας. Εἶχα ὑπογράψει καί ἐγώ καί ὁ Βερνάν. Γιά τόν Βερνάν δέν ὑπῆρξαν διοικητικές κυρώσεις, ἀλλά ἐμένα μέ ἔθεσαν σέ διαθεσιμότητα. Ἔτσι, εἶχα τήν καταπληκτική εὐκαιρία, ἐπί ἓναν χρόνο, μέ τά ἔξοδά μου πληρωμένα ἀπό τήν κυβέρνηση, πρῶτον νά κάνω πολιτική εἰς βάρος της καί δεύτερον νά παρακολουθῶ στό Παρίσι τά σεμινάρια τοῦ Βερνάν, κάθε Δευτέρα, στήν École Pratique. Ἡ σύμπτωση στίς ἀπόψεις μας καί στόν τρόπο πού προσεγγίσαμε τήν ἀρχαιότητα ἦταν ἀμέσως προφανής. Ὑπῆρχε ἀπό τήν ἀρχή μιὰ συγγένεια ἀνάμεσα στή σκέψη του καί τήν δική μου. Τό



Χάλκινο, 460 π.Χ.

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

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Δέν γράψατε τελικά μία διατριβή γιά τόν πόλεμο τής Ίσπανίας, αλλά ο πόλεμος τής Άλγερίας άποτελεϊ τό θέμα πολλών βιβλίων σας.

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Φυσικά. Έγραψα καί ξαναέγραψα γιά τήν ύπόθεση Ώντέν, έγραψα επίσης ένα βιβλίο πού τό θεωρώ σημαντικό, γιά τά βασανιστήρια, τό *La torture dans la République*,³ πού γράφτηκε τό 1962, αλλά δέν μπόρεσε νά δημοσιευτεί πριν τό 1972, φανταστείτε!!! Τό θέμα είναι πώς άντιδρά κανείς άπέναντι στά πράγματα ως ιστορικός. Πώς μπορεί κανείς, έγώ τουλάχιστον, τή στιγμή πού βρίσκεται μέσα σέ μία δραματική πολιτική συγκυρία, νά έχει τή δυνατότητα νά λειτουργεί καί νά άντιδρά ως ιστορικός.

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

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Μου κάνει έντύπωση ότι αναφέρεστε σ' αυτό, γιατί είναι σχετικά λίγοι αυτοί πού τό διάβασαν. Μέ επέκριναν επειδή σέ ένα βιβλίο γιά τήν άντίσταση, καί γιά τόν τρόπο μέ τόν όποιο άντιλαμβάνομαστε, χρησιμοποιούμε καί σκεφτόμαστε τήν άντίσταση, αφιέρωσα ένα κεφάλαιο στήν άρχαιότητα καί τόν Μεσαίωνα, κι άλλο ένα στή γέννηση του κριτικού λόγου καί τής κριτικής σκέψης στήν ιστορία.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Στο βιβλίο αυτό ύπάρχουν κάποιες έκπληκτικά δηκτικές σελίδες πού θά μπορούσαν νά δικαιολογήσουν τόν χαρακτηρισμό του «λιβελλογράφου όλο κακία», πού σας απέδωσε ένας από αυτούς πού υπέστησαν τόν σαρκασμό σας. Αυτό όμως είναι τό ανέκδοτο τής ύπόθεσης. Τό σημαντικό είναι ότι μιλάτε πρώτον γιά τήν κατασκευή ή/καί τήν καταστροφή τής εικόνας του ήρωα, καί εκεί έπειςέρχεται καί όλη ή αναφορά στήν άρχαιότητα καί τόν Μεσαίωνα, δεύτερον δέ γιά τήν δυνατότητα πού όφείλει νά έχει κάθε ιστορικός, άνεξαρτήτως των ειδικών του ενδιαφερόντων, νά διακρίνει τήν άλήθεια από τό κατασκευασμένο ψεύδος καί τήν παραποίηση. Σέ τελική άνάλυση, ή ύπόθεση Ζάν Μουλέν λειτουργεί «προσηματικά», μέ τήν έννοια ότι προσπαθείτε μάλλον νά διατυπώσετε μία μέθοδο άνίχνευσης του ιστορικού ψεύδους πού νά μπορεί νά εφαρμοστεί, όχι σάν τυφλοσούρης θεβαίως, σέ κάθε άντίστοιχη περίπτωση.

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Αυτό προσπάθησα νά κάνω σ' αυτό τό βιβλίο καί αυτό προσπάθησα νά κάνω καί σέ άλλα κείμενα. Αυτό προσπάθησα νά κάνω καί σέ κείμενα πού έχουν σχέση μέ τήν άρχαιότητα, όπως ο μύθος τής Άτλαντίδας, καί σέ κείμενα πού άπτονται έξίσου τής άρχαιότητας καί τής σύγχρονης ιστορίας, όπως τό επεισόδιο τής Μασάντα, από τόν Πόλεμο των Έβραίων του Φλάβιου Ίώσηπου. Καί ασφαλώς αυτό έκανα στα βιβλία μου έναντιόν όλων εκείνων πού ισχυρίζονται ότι δέν υπήρξαν οι θάλαμοι άερίων στα ναζι-

στικά στρατόπεδα. Άλλά, ξερετε, έγώ είμαι άποφασισμένος ότι, όπως δέν μπορώ νά επιτρέψω στους ύποτιθέμενους «ρεβιζιονιστές» νά ισχυρίζονται πώς οι θάλαμοι των άερίων δέν υπήρξαν, δέν μπορώ νά επιτρέψω καί στό Κράτος του Ίσραήλ νά ιδιοποιείται μία όλόκληρη ιστορία γιά νά έξυπηρετήσει μία έγκληματική πολιτική. Τό θέμα είναι λοιπόν πώς άσκει κανείς κριτική καί πώς διακρίνει κανείς άνάμεσα στήν καλή καί τήν κακή κριτική τής ιστορίας; Πότε ή άνασκευή ενός ψεύδους οδηγεί στήν άλήθεια καί πότε ή άλήθεια παραποιείται κατάφωρα από κάτι πού μοιάζει μέ κριτική του ψεύδους. Αυτό γιά μένα είναι κεντρικό ζήτημα.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Αυτό σημαίνει πώς ύπάρχει άλήθεια, ιστορική άλήθεια.

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Ασφαλώς καί ύπάρχει ιστορική άλήθεια. Δέν είναι ποτέ όλόκληρωτική θεβαίως, δέν είναι ποτέ άπόλυτη. Άλλά ύπάρχει. Καί ύπάρχει καί ιστορικό ψεύδος. Ύπάρχουν ψεύτες. Καί πρέπει πάντα νά τους καταγγέλουμε. Πάρτε γιά παράδειγμα τους συγγραφείς τής ιστορίας του Κομμουνιστικού (μπολσεβικικού) Κόμματος τής Ρωσίας. Είναι από τά πιο χονδροειδή ψεύδη τής Ίστορίας.

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Πώς συνέβη τελικά καί, όντας άριστέρος καί τόσο ενεργός πολιτικά, άποφύγατε τήν ένταξη στό κομμουνιστικό κόμμα σέ μία εποχή πού άποτελούσε ένα σχεδόν ύποχρεωτικό βήμα;

ΒΙΝΤΑΛ-ΝΑΚΕ: Γιά τή γενιά μου όντως ήταν ένα πέρασμα σχεδόν ύποχρεωτικό. Καί οι περισσότεροι άνθρωποι γύρω μου ήταν μέλη του κόμματος. Ο Βερνάν, πρώτ' απ' όλα. Κατ' αρχήν, αυτό πού μέ εμπόδιζε νά μπώ στό κόμμα, ήταν ή άνάγνωση του Τρότσκι. Δεύτερον, οι δίκες στήν Ούγγαρία. Οι Ούγγροι είχαν δημοσιεύσει μία *Κυανή Βίβλο*, μέ τά πρακτικά. Μυρίστηκα τό ψεύδος άμέσως. Μέ τόν φίλο μου, τόν Σάρλ Μαλαμούντ (Charles Malamoud), ο όποιος ήταν μέλος του κόμματος, διαβάσαμε μαζί αυτά τά «ντοκουμέντα» καί καταλήξαμε πώς ήταν πλαστά, πέρα από κάθε άμφιβολία. Είχα ήδη ζητήσει από τόν Μαλαμούντ νά

2. Η λέξη «συγγένεια» λέχθηκε από τόν Βιντάλ-Νακέ στα έλληνικά, μέ έρασμακή προφορά.

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

4. Ο Jean Moulin, συνεργάτης του Ντέ Γκώλ, λειτούργησε τρόπον τινά ως γενικός συντονιστής τής γαλλικής Άντίστασης γιά ένα σχετικά σύντομο διάστημα, μέχρι τή σύλληψή του από τους Γερμανούς. Αιχμάλωτος τής Γκεστάπο, βασανίστηκε έως θανάτου. Πρόσφατα, κάποιοι προσπάθησαν νά τόν παρουσιάσουν ως πράκτορα τής Κά-Γκέ-Μπέ. Άπάντηση σ' αυτές τίς θεωρίες άποτελεί τό βιβλίο του Βιντάλ-Νακέ *Le Trait empoisonné. Réflexions sur l'affaire Jean Moulin*, Παρίσι, La Découverte, 1993.

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

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

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

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

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

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



Μελανόμορφος άμφορέας, 530 π.Χ.

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

ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: Είστε εκκεντρικός;

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

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

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

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

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

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

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

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

Πάντως, όλο τό ένδιαφέρον, και τό δικό μου και άλλων, για τις οικονομίες και τις κοινωνίες τής αρχαίας Ελλάδας έλκει τήν καταγωγή του από τόν Μάρξ.

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

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

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

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

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

Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΓΥΝΑΙΚΕΙΑ ΓΡΑΦΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΡΩΤΑ

Μέσα από τήν ανάγνωση τριῶν Ἑλληνίδων συγγραφέων

τῆς Μαρίας Μανῶλα

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ἡ *Ἱστορία τῆς Ὀλγας* ξετυλίγεται στὰ τέλη τοῦ 19ου καί στίς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνα στήν Κρήτη. Ἡ ἀφήγηση εἶναι τριτοπρόσωπη ἀλλά σέ ἀρκετές περιπτώσεις ἡ συγγραφέας καταφεύγει στή χρήση τοῦ πρώτου προσώπου, γιὰ νά ἀνακαλέσει εἰκόνες ἢ νά ἀναφερθεῖ σέ πληροφορίες χαρακτηριστικές γιὰ τήν ἡρώιδα ἢ ἀκόμη καί στή χρήση ἐλεύθερου πλάγιου λόγου, ἐπιτυγχάνοντας ἔτσι μιά ἔντονη ἀμφισημία καί μιά ἐξίσου σημαντική ἀφηγηματική ἐλευθερία. Ἡ ποιητική ἰδιουσυγκρασία τῆς Ρ. Γαλανάκη κυριαρχεῖ καί στό πεζογραφικό της ἔργο, «μιά καί ἡ μετάδασή της ἀπό τήν ποίηση στήν πεζογραφία ἦταν καί καλά προετοιμασμένη καί οἱ ποιητικές της ρίζες οὐσιαστικές».⁷ Ἡ Ὀλγα, παιδί δύο πολιτιστικῶν παραδόσεων, τῆς μωαμεθανικῆς καί τῆς χριστιανικῆς, υἰοθετεῖται ἀπό τόν ἱερέα ἐνός χωριοῦ, βαφτίζεται χριστιανή καί τελικά παντρεύεται τόν πρωτότοκο γιό τοῦ πατῆρ μετ' ἑναν γάμο πού ποτέ δέν ὀλοκληρώνεται. Ἡ ἐρωτική τους σχέση ἀποβαίνει τραγική, ἐφ' ὅσον δέν ἐκφράζεται σαρκικά, παρ' ὅλη τήν ἐνταση πού τή χαρακτηρίζει. Κάτω ἀπό αὐτές τίς συνθήκες μεταλλάσσεται καί γιὰ τοὺς δύο σέ μιά προετοιμασία θανάτου. «Ἦταν πολὺ νέοι γιὰ νά μὴν ἀντιδράσουν».⁸ Ὁ σύζυγος ἀποσύρεται σέ μιά θανάσιμη σιωπή καί οὐσιαστικά παύει νά ζεῖ. Ἡ Ὀλγα ἀναπτύσσει μιά ἐρωτική σχέση μετ' ὁ δάσκαλο τοῦ χωριοῦ, ὁ ὁποῖος τή μαθαίνει καί νά γράφει. Ἡ ἀνακάλυψη τῆς σχέσης αὐτῆς εἶναι θανατηφόρα γιὰ τὸ σύζυγο καί ὀδηγεῖ τήν Ὀλγα στή φυλακή. Μετὰ τήν ἀποφυλάκισή της ζεῖ μετ' ὁ δικηγόρο της, ἀλλά δέν βγαίνει ἀπό τὸ σπιτί της μέχρι τὸ θάνατό της.

Ἡ τριτοπρόσωπη ἀφήγηση μετ' ἡδενικῆ ἐστίαση κυριαρχεῖ καί στό διήγημα τῆς Ζ. Ζατέλη *Ἡ Μοσχαροκεφαλή*. Ἡ ἀφηγηματική τεχνική εἶναι σαφῶς ἐπηρεασμένη ἀπό τίς ἐπιδράσεις τοῦ μαγικοῦ ρεαλισμοῦ καί, ἐνῶ ἡ συγγραφέας «ισορροπεῖ ἀνάμεσα στή μαγεία καί τόν ρεαλισμό, στό ὄνειρο καί τήν πραγματικότητα»⁹ ἐπιτυγχάνει νά ἰχνογραφεῖ μετ' ἀκρίβεια τή διανοητική φυσιογνωμία τῶν ἡρώων της, προβάλλοντας ἀφθονα μὴ ρεαλιστικά στοιχεῖα ἐπάνω σ' ἕναν κατά τ' ἄλλα ρεαλιστικό ἰστό. Μιά τυχαία συνάντηση στήν ἐκκληρία τοῦ χωριοῦ δίνει τήν εὐκαιρία γιὰ τήν

ἀναδρομική ἀφήγηση μιᾶς περιέργης ἱστορίας ἀνάμεσα σέ δύο γυναῖκες. Ἡ μία «ἕνα κορίτσι πού ἡ μόνη του ἄμαρτία, ἴσως, ὑπῆρξε ἡ ἀθωότητα», ἡ ἄλλη μιά δασκάλα μετ' ἕνα παρᾶξενο ὄνομα (Μαρθάνα Μπέτκοβα) καί μιά ἀπροσδιόριστη καταγωγή (σλαβική, ἐβραϊκή). Ἡ δεύτερη μένει στό ὠραιότερο σπιτί τοῦ χωριοῦ μετ' ὁ γραφικό καί ἰδιόρρυθμο πατέρα της «κοντός, πληθωρικός, μετ' ὁ σατέν γλέκα, τὰ καρό σακάκια ἢ μετ' ὁ φτερό φασιανοῦ πάντα στό τσόχινο καπέλο του»¹⁰ καί ἐρωτεύεται τὸ νεότερο της σπιτονοικοκύρη, ὁ ὁποῖος ὅμως, συμβαίνει νά εἶναι λογοδοσμένος μετ' ἕνα τρίτη ξαδέλφη του. Ἡ ἀντίδρασή της ὅταν ὁ νεαρός, ὑπακούοντας στίς κοινωνικές ἐπιταγές, παντρεύεται εἶναι ἄμεση: τήν πρώτη νύκτα τοῦ γάμου κόβει τὸ κεφάλι ἐνός μοσχαριοῦ καί τὸ ρίχνει στήν αὐλή τῶν νεονύμφων, δείχνοντας ἔτσι ὅτι δέν ἔχει ἄστοχα χαρακτηριστεῖ ἀπό τοὺς χωριανούς «λεοπάρδαλη μετ' ὁ μαύρα γάντια». Τὸ ζευγάρι ἀπέκτησε ἕξι παιδιά, ἐπέζησαν μόνο δύο, ἀλλά καί ἀπό αὐτὰ μόνον ἕνα ὑπῆρξε ἀρτιμελές καί φυσιολογικό.

Τὸ ἔντονο πάθος πού κατευθύνει τίς πράξεις τῶν γυναικείων προσώπων στὰ δύο προηγούμενα διήγηματα ἀπουσιάζει ἀπό τή συμπεριφορά τῆς Στάσας, τῆς ἡρώιδας τοῦ ἀφηγήματος τῆς Ἰ. Καρυστιάνη *Ἄψε - σβῆσε*. Διαφορετικός εἶναι ἐδῶ καί ὁ ἀφηγηματικός τρόπος. Πρόκειται γιὰ μιά πρωτοπρόσωπη ἀφήγηση μετ' ὁ συχνή χρήση ἐλεύθερου πλάγιου λόγου, μιά ἀφήγηση πού ἀπευθύνεται σέ κάποιον πρόσωπο τὸ ὁποῖο δέ συμμετέχει οὔτε ἐπηρεάζει τήν ἀφηγηματική ροή καί ἡ συγγραφέας καταφεύγει σέ μιάν ἰδιότυπη ἐκφορά λόγου στήν προσπάθειά της νά ἀποδώσει αὐτῇ τήν ἰδιόρρυθμη καί χαμηλῶν τόνων συζήτησή. Ἡ ἡρώιδα κάνει μιά ἀνακεφαλαιωτική ἐπισκόπηση τῆς ζωῆς της καί ἀπό τήν ἀρχή δέν διστάζει νά παραδεχτεῖ – τὸ ἀντίθετο μάλιστα ἐκφράζεται μετ' ἄνεση καί ἐλευθεριότητα – ὅτι ὁ γάμος της εἶναι μὲν ἀποτυχημένος στό ἐπίπεδο τῶν ἐρωτικῶν σχέσεων τῶν συζύγων, ἀλλά ἀπόλυτα ἐπιτυχῆς, «ἀφοῦ στὰ ὑπόλοιπα συζυγικά καθήκοντα εἶναι ἕνας βολικός ἄνθρωπος, ἄς πάει καί τὸ παλιάμπελο».¹¹ Ὁ σύζυγος, λοιπὸν, εἶναι νοικοκύρης, ἐργατικός, στοργικός πατέρας καί μετ' ὁ χόμπυ πού δέ διαταράσσουν σέ καμία περίπτωση τήν οἰκογενειακή γαλήνη. Στὰ εἰκοσιεξι χρόνια γάμου ἡ γυναῖκα του ἀπώθησε συνειδητὰ τήν προσωπική της ἐρωτική ἀπόλαυση, ἀλλά δέν παύει νά ἀνησυχεῖ γιὰ τὸ γιό της: «ἡ πρόωρη ἐκσπερμάτωση εἶναι κουσουρι κληρονομικό; Αὐτὸ θέλω νά ἐξι-

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

8. Ρ. Γαλανάκη, ὁ.π., σελ. 21.

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

10. Ζ. Ζατέλη, ὁ.π., σελ. 39.

11. Ἰ. Καρυστιάνη, ὁ.π., σελ. 52.

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

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

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

ή Καρυστιάνη, ενώ φαίνεται να άναιρει την παραπάνω κυρίαρχη τάση, τό κάνει με τέτοιο άνατρεπτικό τρόπο, πού σίγουρα την ένισχύει αντί να την ύπονομεύει: ο σύζυγος της Στάσας αναφέρεται πάντοτε με τό ύποκοριστικό του (Κωστάκης), σαφής ένδειξη μιάς ένουνεϊδητης άνωτερότητας και μιάς ιδιοτελούς συμπόνας.

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

12. Γ. Καρυστιάνη, ό.π., σελ. 61.

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

14. Β. Χατζηβασιλείου, «Οδόσημα», *Στοιχείο προσανατολισμού στό τοπίο της νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Καστανιώτης, Άθήνα 1999, σελ. 230.

15. Α. Κούρτοβικ, ό.π., σελ. 51.

της μαγείας («διάβαζε βιβλία πού είχαν σχέση με μαγείες και άστρα και παλιούς θεούς»¹⁶ ή ακόμη «κάτι λέπια σάν ψάρι παντού και γατίσια αυτιά».¹⁷ Τό αποτέλεσμα όμως και αυτής «της μαγικής μυθολογίας» είναι τό ίδιο: ή κοινωνική, ήθική και συναισθηματική (μέ καταστροφικά βέβαια αποτελέσματα μερικές φορές) απελευθέρωση της ήρωίδας. Η Μαρθάνα παραμένει στό περιθώριο της κοινωνικής ζωής, αλλά σέ καμία περίπτωση δέν συμβιβάζεται. Η προαναφερθείσα πορεία ολοκληρώνεται μέ τή Στάσα στό *Άψε - σήσε* της Ί. Καρυσιάνη. Στά σαρανταπέντε της χρόνια ή ήρωίδα έχει πιά πραγματώσει «μιά ισόδια συμφιλίωση μέ τόν συζυγικό έρωτα πού γίνεται στό *Άψε-σήσε* χωρίς ιδιαίτερες εκφράσεις»¹⁸ αλλά ταυτόχρονα – και αυτό είναι ιδιαίτερα καθοριστικό και σημαντικό – έχει συνειδητοποιήσει απόλυτα τήν ανωτερότητά της απέναντι στόν σύζυγο. Εκφράζεται χωρίς αναστολές και ή συγκαταβατική ανοχή πού δείχνει απέναντι στά ανδρικά μέλη της οικογένειάς της (σύζυγος αλλά και γιός) υπογραμμίζει τήν πλήρη υπεροχή της στόν οικογενειακό, αλλά γιατί όχι, και στόν ψυχολογικό – συναισθηματικό συσχετισμό τών δυνάμεων. Η Στάσα είναι ό τύπος της γυναίκας πού όχι μόνο ανατρέπει τό παραδοσιακό πρότυπο της συζύγου (τό αδύναμο εκείνο πλάσμα τό όποιο όσο περισσότερο γίνεται αντικείμενο λατρείας, τόσο περισσότερο μοιάζει νά είναι ύποταγμένο, άνυπαρκτο, δίχως τή δική του βούληση), αλλά δημιουργεί μιά νέα, αυτόνομη – από κάθε άποψη – ανεξάρτητη και ισχυρή προσωπικότητα, άποδεχόμενη τίς πολυποίκιλες προκλήσεις της σύγχρονης πραγματικό-

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

Ο Έρωτικός Λόγος πού μορφοποιούν οι τρεις σύγχρονες Έλληνίδες συγγραφείς λειτουργεί απελευθερωτικά ανατρέποντας πολλές παγιωμένες κοινωνικές και ψυχολογικές δομές, μιά άλλοτρωτική αντίληψη γιά τό ιστορικό και κοινωνικό γίνεσθαι – πού ιδιαίτερα σήμερα γίνεται αντιληπτό ως ένα άμετακίνητο είναι. Παράλληλα άποδεικνύει περίτρανα πώς δέν αποτελεί ψεγάδι γιά τόν Άνθρωπο νά επιθυμεί τό άνύπαρκτο, αλλά αντίθετα πιστώνεται ως μεγάλο χάρισμα ή ικανότητα νά κυνηγάει τά όνειρά του. Υπογραμμίζει, τέλος, τή διαχρονική επίκαιρη άποψη του Ράινερ Μαρία Ρίλκε²⁰ πώς ή μεγάλη ανανέωση του κόσμου ίσως υλοποιηθεί μέ τήν άπολύτρωση του άνδρα και της γυναίκας από κάθε ψεύτικο συναίσθημα ή αντιπαλότητα και τήν κοινή προσπάθειά τους νά αναζητήσουν ό ένας τόν άλλον, όχι σάν πλάσματα αντιτιθέμενα, αλλά ως συμπληρωματικά ανθρώπινα όντα.

16. Ζ. Ζατέλη, ό.π., σελ. 52.

17. Ζ. Ζατέλη, ό.π., σελ. 48.

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

19. Κάθλ Γιούνγκ «Άναλυτική Ψυχολογία», Γκοδόστης, Άθήνα χ.χ., σελ. 184.

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



ΜΙΑ ΑΛΛΗΓΟΡΙΑ ΓΙΑ ΤΗ ΖΩΗ ΚΑΙ ΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Ἀναγνώρισις καί Ἐφεισις
Στήν Κοιλιάδα τῶν Ἀθηνῶν
τοῦ Γ. Γιατρομανωλάκη

τῆς Καλλιόπης Στεφανάκη

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

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

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

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

φίλης και του Σεφέρη) που είναι ταυτόχρονα κατά-
 βαση στον "Αδη (τιμωρία ή λύτρωση;) και στην
 Έρημη Χώρα, αφού τελικά δεν πρόκειται παρά για
 τον προπατορικό – γι' αυτό παραδείσιο – Κιθαιρώ-
 να, όπου προσοικονομείται και τελείται το άναίτιο
 έγκλημα κατά του αίματος ενός άλλου Όρέστη ή
 Οιδίποδα: «Είναι σαν να μέ κυνηγᾶ κάποιος για ένα
 έγκλημα που ποτέ δεν έκανα. Ποιό είναι το έγκλημά
 μου, Κύριε;». 'Όλα τελικά έν είδει τραγωδίας παίζο-
 νται κατά τή διάρκεια μιᾶς ημέρας – μέ σημείο κο-
 ρύφωσης τό ἀτέλειωτο ἀπόγευμα τῆς 25ης Μαρτίου
 – έντός του Οἴκου: «...μολονότι βλέπεις τό σπίτι σου
 ἀπό πολύ μακρυνά, στήν οὐσία εἶσαι πολύ κοντά» ή
 «Έδῶ γεννήθηκα, Κύριε. Πῶς είναι δυνατόν να μή
 θρηνώ για τόν τόπο που γεννήθηκα;». Πρόκειται για
 μιᾶ μήτρα, μήτρα ζωῆς, δημιουργίας, ἐμπνευσης και
 φωτός: «Εἶμαι σέ μιᾶ μήτρα. (...) Βρίσκομαι μέσα στή
 δική μου μήτρα όπου γεννῶ συνάμα και γεννιέμαι.
 'Αλλά ἐμένα; Ποιός ἄραγε μέ γέννησε ἐμένα, που
 γεννῶ φωτογραφίες;», «Τήν γεννῶ ή τήν βοηθῶ να
 γεννηθεῖ;». 'Ωστόσο αὐτή τήν ἡμέρα τῆς ἔθνικο-θρη-
 σκευτικῆς παλιγγενεσίας τό εὐαγγέλιο είναι ἄγγελμα
 Θανάτου αὐτό ἐξαγγέλλει ὁ Φύλακας Ἄγγελος.

«Η ΠΟΙΗΣΙΣ ΕΙΝΑΙ ΑΝΑΠΤΥΞΙΣ στίλβοντος ποδηλά-
 του»: ἰδού τό ἰδανικό μοντέλο βάσει του ὁποῖου
 ἀρθρώνεται ή ἀφηγηματική δομή του μυθιστορήματος
 μέ τρόπο περίτεχνο: ή σκηνή γνωστή, ἐξαρχῆς, ἀφού
 ἀρχέγονη – τῆς γέννησης και του θανάτου, τῆς ποιή-
 σης και του ἔρωτα –, ἀποτελεῖ τόν πυρήνα και
 πρῶτον αἷτιον τῆς δράσης, κινητοποιεῖ/ται σάν ἀκτί-
 να ποδηλάτου, αὐτο-αναπαράγοντας σπειροειδεῖς πα-
 ραλλαγές τῆς ἐνδοκειμενικῶς και διακειμενικῶς. Μά
 κυρίως ρυθμοποιεῖ, κλιμακώνοντας κι ἀποκλιμακώνο-
 ντας τήν ένταση, ἐκεῖ που ή Μνήμη αἰμορροεῖ, προ-
 σπαθώντας να συγκεράσει τόν χρόνο και τόν χώρο·
 κυκλικῶς ἐγκαρᾶσει τήν πληγή και γραμμικῶς δια-
 φεύγει, δημιουργώντας κενά «πλασμένης» ή «τύ-
 πιας» ἱστορίας. Γιατί, ἂν και ὅλα δίνουν τήν έντύ-
 πωση ὅτι ὁ χρόνος είναι «ἀδιάσπαστος» και ὁ
 χῶρος «ἀδιαίρετος», ή κατάσταση είναι «ἀποσπα-
 σματική», «ἀλλοπρόσαλλη» και «περίεργη». 'Όπότε σ'
 αὐτή τή μή διώσιμη ἀνακολουθία «ὄ,τι ἀπομένει
 είναι να βρῶ ένα δικό μου τρόπο ἐρμηνείας». Κι
 ἔτσι ὅλα, πρόσωπα και τοπία, παίρνουν τή μορφή
 ενός σκηνικοῦ (ὄψις), μέσα στο ὁποῖο ὁ τραγικός
 ἥρωας νιώθει «χαμένος», δηλαδή ἔχει χαθεῖ, κάτι ή
 κάποιον ἔχει χάσει ή/και κάποιος τόν ἔχει χάσει.
 Και είναι τραγικός, ἐπειδή «Ἄλλος γεωμετρεῖ και
 ἄλλος οἰκονομεῖ», χωρίς να μπορεί να καταλάβει
 ποιό ρόλο ὁ ἴδιος παίζει. Γίνεται Μῖμος λοιπόν, και
 ρήτορας ή θεατῆς, και ἀκροατῆς ενός διβλίου «που
 ἔχει φωνή και διαβάζει δυνατά τόν ἑαυτό του...».

Φωτογραφίες· φάσματα εικόνων σέ χαρτί· γραφή
 και γραφική ή πῶς ἀπό τίς Εἰκόνες του Φιλόστρα-
 του μέ ένδιάμεσο τίς φωτογραφίες του Φίλιππου κα-

ταλήγουμε στή μεταφορά τῆς γραφῆς. Λέξη-κλειδί
 που ἐπιτρέπει αὐτή τή μεταφορά και ἀνοίγει τό πε-
 δίο ὄλων τῶν ὑπόλοιπων μεταφορῶν – που ὁ ἀνα-
 γνώστης μπορεί κατόπιν εὐκολα να διαγνώσει –
 είναι ή «ἐκφρασις». Βασικά πρόκειται για terminus
 technicus, που δηλώνει τήν περιγραφή π.χ. ενός ζω-
 γραφικοῦ πίνακα. Έδῶ, ὅμως, πρέπει να τόν ἐκλά-
 βουμε κυριολεκτικῶς ὡς «ἐκφορᾶ λόγου»: τό τοπίο (ή
 ὁ ἴδιος ὁ τόπος;) παίρνει φωνή και μιᾶ, ένῶ τά
 πρόσωπα σωματίνουν.

Καταρχήν είναι ἐκφορᾶ λόγου, δηλαδή ἐξιτόρηση
 ενός μύθου σέ ἀρμονία μέ τό ἦθος και τό πάθος του
 λόγου (γραπτοῦ και προφορικοῦ): ἀπλή διήγησις, λό-
 γος περιγραφικός, παθητικός, προφητικός, κηρυγματι-
 κός, ἐπιδεικτικός κτλ. Και κατά δεύτερον είναι
 ἐκφορᾶ λόγου: ὁ λόγος ἐκφέρεται ὀλόκληρος ή μέ
 περικοπές, ἀπό μνήμης. Είναι (;) μονόλογος, ἐσωτερι-
 κός και ἐξωτερικός, μεταξύ του Φίλιππου και του
 Φίλιππου, μεταξύ του Φίλιππου και του Κυρίου, με-
 ταξύ του Φίλιππου και τῆς Δέσποινας, ἄρα διάλογος·
 μουρμουρητό ἐπίκλησης, προσευχῆς και ἀπελπισίας
 πρὸς ένα θεό που ρωτᾶ ἐπίμονα και δέν καταλαβαί-
 νει, ἕναν τραυλό που δέν καταφέρνει να βρεῖ τίς λέ-
 ξεις του ή πρὸς μιᾶ φωτογραφία που δέν ἔχει μιλιᾶ...
 'Έν ὀλίγοις ένας λόγος μοναχικός, χωρίς παραλήπτη.
 Στήν Κοιλιάδα τῶν Ἀθηνῶν, μπροστά ἀπό τό μνη-
 μεῖο του Ἄγνωστου, ένα έγκλημα συντελεῖται: ή
 ἀστοχία μιᾶς ἀναγνώρισης. Πρόκειται για τό τρίτο
 μοτίβο τό ὁποῖο συνδυάζεται μέ τό δεύτερο, αὐτό
 του «χαμένου» ἥρωα και τῶν «χαμένων» προσώπων
 και πραγμάτων. Σημεῖα και τεκμήρια, μοναχικές σκέ-
 ψεις και μάταιες συζητήσεις που μνημονεύονται ἀπό
 τόν Φίλιππο στήν προσπάθειά του ν' ἀναγνωρίσει
 πρόσωπα και τόπους, που ὅσο πιό οἰκεῖα του είναι,
 τόσο περισσότερο του προκαλοῦν πόνο, και γι' αὐτό
 ἀπελπίζεται και παραιτεῖται τῆς προσπάθειας: «Σάν
 κάποιον να περιμένε κι ἐκεῖνος που περιμένε εἶχε
 ἀργήσει. (...) γνωστός μου ἐφάνη, ἀλλά τελικά δέν
 μπόρεσα να τόν ἀναγνωρίσω, εἶπε. (...) Σάν κάποιον
 να περιμένε που δέν ἦρθε κι αὐτός ἐφευγε ἐλέγχο-
 ντας ξανά και ξανά τήν ὥρα». Κι ἔτσι αὐτό τό
 Μνημεῖο του Ἄγνωστου ἀπό τόπος Μνήμης γίνεται
 τόπος Θανάτου. «Ἐκεῖ πάγωσε ή σκηνή». Ἡ Ἐξο-
 δος και ή Λύσις, ἐπομένως, είναι ή Ἀναχώρησις.
 «Ἄς γίνουμε ὅλοι εἰκόνα».

Στό σημείο αὐτό παρεμβάλλεται τό ἐρώτημα «τί ή
 ποιός (πραγματικά) ὑπάρχει;», λες και ἂν κάτι ὑπάρ-
 χει, ὑπάρχει περίπτωση να μήν ὑπάρχει ἀληθινά. Κι
 ὅμως... Κάτι παράξενο συμβαίνει ή καλύτερα κάτι

1. Θά ἦταν ἐξαιρετικά ἐνδιαφέρουσα μιᾶ συλλογική
 μελέτη του συγγραφικοῦ ἔργου του Γ. Γιατρομανωλάκη
 μέ ἄξονα τό ὄργανικό μοτίβο του «ἐγκλήματος», ὄρατοῦ
 και ἀοράτου.

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

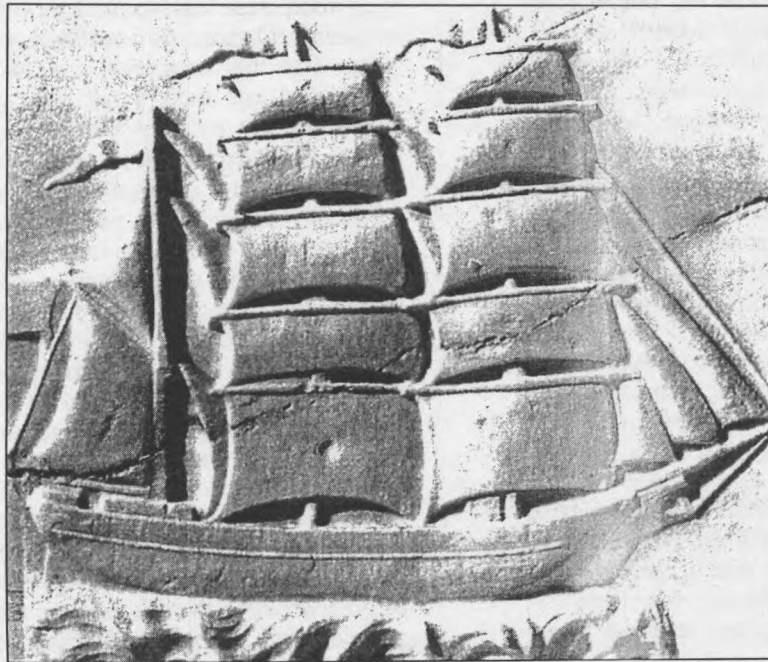
Μιά παρατήρηση: ενώ πεθαίνει ο Φίλιππος καί του συμβαίνουν πράγματα αξιοπεριεργα καί άνομολόγητα, τραβά φωτογραφίες, γιά νά βεβαιωθεί ότι όλα αυτά όντως του συμβαίνουν. Άλλωστε, όπως ο Κύριος του λέει: «Η φωτογραφία είναι ένα στοιχείο αναμφίσητο, Φίλιππε. Άποτελεί πάντα τεκμήριο αδιάσειστο. (...) Άν κάτι δέν γίνει εικόνα καί νά υπάρχει δέν φαίνεται. Καί άντιστρόφως». Η άλληγορία, επομένως, τής γραφής συνεχίζεται... Υπάρχει ακόμη ένα φίλμ.

Η μόνη διαφυγή ή τό μόνο ξεπέρασμα (Άνάληψι μετά Θάνατον) είναι ή Τέχνη ως Μίμηση Ζωής: «Τί μένει; Τίποτε; (...) Μένει τό έργο, Φίλιππε. Τό έργο». Στάση ζωής, έρωτα καί τέχνης κοινότατη, θά πει κανείς, πού μάς ταλανίζει από τότε πού τήν πρωτοεισήγαγε ο Πλάτων – ο όποιος οφείλουμε νά σημειώσουμε είναι πανταχού παρών στην Κοιλάδα των Άθηνων – κι όμως ακόμη άξεπέραστη. Ίσως κιόλας νά ναι αυτή ή μόνη αλήθεια: ή τέχνη ως μίμηση ζωής... Ίσως κιόλας καί τό παρόν άτεχνο κείμενο νά μήν κατάφερε παρά μόνο νά περιπλεχθεί σ' αυτήν

τήν άκτίνα ποδηλάτου καί νά υπέπεσε σέ έρμηνευτικές πλάνες. Άκόμη κι αυτό, όμως, είναι θεμιτό, αφού τελικά ή τέχνη δέν είναι παρά «άπάτη ήν ό τε άπατήσας δικαιοτέρος του μή άπατήσαντος καί ο άπατηθείς σοφώτερος του μή άπατηθέντος», γιά τήν όποια ευχαριστούμε τόν συγγραφέα.

«Γιά μιά χαμένη ψυχή στόν παράδεισο», λοιπόν.

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



Nicole Loraux

ΟΙ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ ΤΟΥ ΤΕΙΡΕΣΙΑ

Τό θηλυκό στοιχείο και ο άνδρας στην αρχαία Ελλάδα

Μετάφραση Δήμητρα Βαλάκα, Έλυσάβετ Κελπερη, εκδόσεις Πατάκη,
Σειρά Άνθρωπολογία τής Αρχαίας Ελλάδας, Άθήνα 2002

τής Μαριάννας Τόλια

ΠΟΙΕΣ ΗΤΑΝ ΟΙ ΕΜΠΕΙΡΙΕΣ τού Τειρεσία κατά τόν αρχαιοελληνικό μύθο; Πρός τί ή εκεί παραπομπή από τόν τίτλο τού βιβλίου τής Γαλλίδας ανθρωπολόγου; Καί ποιό τό ακριβές περιεχόμενο τού ογκώδους πονήματος τής διευθύντριας τής Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales πού συνοπτικά περιγράφεται στόν υπότιτλο «τό θηλυκό στοιχείο και ο άνδρας στην Αρχαία Ελλάδα»;

Ξεκινώ μέ τήν ιστορία τού Τειρεσία: σύμφωνα μέ τήν περισσότερο διαδεδομένη από τίς παραλλαγές τού σχετικού μύθου, ο Τειρεσίας, προτού γίνει ο περίφημος τυφλός μάντης τής Θήβας και τού βασιλιά Οιδίποδα, υπήρξε γυναίκα. Ακριβέστερα, υπήρξε και γυναίκα. Μολονότι γεννημένος άντρας, αφηγείται ο μύθος, άλλαξε φύλο κατά τή διάρκεια τής ζωής του, χτυπώντας, σκοτώνοντας ή έν πάση περιπτώσει χωρίζοντας φίδια σέ συνουσία. Μετά έζησε έτσι, ως γυναίκα, μέχρι πού μιά μέρα επαναλαμβάνοντας τήν ίδια πράξη, χωρισμό φιδιών πού συνουσιάζονταν, επέστρεψε στην αρχική του ανδρική μορφή. Συνέπεια: από τό πέρασμα από τό αρσενικό στό θηλυκό και τούμπαλιν έμειναν στόν Τειρεσία, μοναδικό ανάμεσα στους ανθρώπους, οι δύο εμπειρίες, διαφορετικά ή εμπειρία των δύο φύσεων, των δύο φύλων.

Ο μύθος συνεχίζεται ως έξης: μιά μέρα πού τό θεϊκό ζευγάρι Δία και Ήρας φιλονικούσε υποστηρίζοντας ο καθένας ότι στή σεξουαλική πράξη τό αντίθετο τού δικού τους φύλου απολάμβανε τό μεγαλύτερο μερίδιο ήδονής – κατά τόν Δία ή γυναίκα, κατά τήν Ήρα ο άνδρας – οι γεννήτορες των θεών βρήκαν ως μόνη λύση στή διαμάχη τους νά παρα-

πέμψουν τό θέμα στόν Τειρεσία. Έχοντας τή διπλή εμπειρία, ήταν ο καταλληλότερος νά γνωμοδοτήσει. Άν υποθέσουμε ότι υπάρχουν δέκα μερίδια ήδονής στή σεξουαλική πράξη, ο άντρας απολαμβάνει μόνο τό ένα και ή γυναίκα τά έννιά, αποφάνθηκε εκείνος. Τότε ή Ήρα ως αυστηρή θεματοφύλακας τής ορθοδοξίας τού γάμου, πού προόριζε τή γυναίκα αποκλειστικά για τεκνοποίηση και τήν ήθελε όσο τό δυνατόν λιγότερο εκδοτη στίς χαρές τής Αφροδίτης, εξοργίστηκε μέ τήν απάντηση τού Τειρεσία και τόν τύφλωσε. Ο Δίας αντιστάθμισε τό κακό: ικανοποιημένος από τήν απάντησή του, τόν έκανε μάντη.

Σέ αυτή τήν εκδοχή τής ιστορίας τού Τειρεσία αναφέρεται ο τίτλος τού βιβλίου τής Νικόλ Λορώ. Έναν μύθο ανατρεπτικό, πού έν μέσω ενός ολόκληρου ιδεολογικού συστήματος τής αρχαίας Ελλάδας, τό όποιο κατέτεινε μέ κάθε τρόπο νά αποδείξει πως ή σεξουαλική απόλαυση άνήκε δικαιωματικά στους άντρες, έρχόταν μόνος εκείνος νά κάνει λόγο για τόν απεριόριστο χαρακτήρα τής θηλυκής ήδονής. Η έπιλογή τής παραπομπής σέ έναν ανατρεπτικό μύθο από τόν τίτλο ήδη τού βιβλίου προοιωνίζεται τήν ανάλογη συνέχεια. Θέμα τού έργου τής Γαλλίδας ανθρωπολόγου: ήδονή, παρόρμηση, πόνος, σάμα, κήνη, γέννα, μιά ακολουθία από τυπικά κατηγορήματα τού θηλυκού και οι τρόποι μέ τούς όποιους τό αρχαιοελληνικό ανδρικό φαντασιακό τά αντιλαμβάνεται, τά επεξεργάζεται, τά οικειοποιείται. Η Νικόλ Λορώ έρχεται μέ τό ογκώδες πόνημα πού συνιστούν οι 575 σελίδες των Έμπειριών τού Τειρεσία νά διερευνήσει και νά διαμφισθητήσει τόν αρχαιοελληνικό



άνδρικό φανταστικό, η εικόνα επιλογή που η ίδια σημειώνει ότι οφείλει την αρχή της στις σχετικές παρατρύνσεις του Βέλγου αρχαιοελληνιστή Μαρσέλ Ντετιέν.

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

φύλων. Ἀντιπαιώς, ὁ λόγος αὐτός πραγματώνει στούς κόλπους του καί μιά ἀπό τίς σημαντικότερες διασταυρώσεις ἀνδρικής ταυτότητας καί θηλυκοῦ στοιχείου. Μέ ποιούς τρόπους ἡ διασταύρωση αὐτή συντελεῖται καί πρὸς ὄφελος ποίου δέν μπορεῖ παρά νά γίνεται στό ἐξῆς κυρίαρχο ζητούμενο τῆς διερεύνησης.

Η ΝΙΚΟΛ ΛΟΡΩ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕ τίς *Εμπειρίες του Τειρεσία* τό 1989, προηγουμένως ὅμως τά πρῶτα ἐπτά κεφάλαια τοῦ βιβλίου εἶχαν ἤδη δημοσιευτεῖ ὡς αὐτόνομα ἄρθρα σέ ψυχαναλυτικά περιοδικά. Πράγματι ἡ Λορώ εἶναι μεταξύ τῶν συναδέλφων τῆς ἀρχαιοελληνιστῶν ἱστορικῶν ἀνθρωπολόγων ἐκεῖνη πού περισσότερο τολμᾷ νά διεισδύει στά χωράφια τῆς ψυχανάλυσης. Ὅταν ἀποφασίσεις νά διερευνήσεις τό φαντασιακό, οἱ ἀναφορές στήν ψυχανάλυση εἶναι ἀναπόφευκτες, φαίνεται νά πιστεύει, ἀντιπαρερχόμενη τή συνετή, ὅπως κι ἡ ἴδια ἀναγνωρίζει, σχετική δυσπιστία τῶν συναδέλφων τῆς (πού δικαιολογεῖται κατὰ κανόνα στό ὄνομα τοῦ ἐπιχειρήματος ὅτι ἡ ἔννοια τῆς σεξουαλικότητας ἐστὶ ὅπως ἐμεῖς τήν γνωρίζουμε δέν εἶναι ἐλληνική), θεωρώντας τήν ἔννοια τῆς σεξουαλικότητας ἀνοιχτά. Σέ κάθε ἱστορική στιγμή, σέ κάθε κοινωνικό περιβάλλον, ὑποστηρίζει ἡ Λορώ, ἡ ἔννοια τῆς σεξουαλικότητας συγκροτεῖται ἐν τέλει κατὰ μεγάλο μέρος τῆς ἀπό τίς σκέψεις ἀνθρώπων καί ομάδων πάνω στό θέμα τῆς φυλετικῆς τους ὄντότητας. Μέ αὐτό τό σκεπτικό, κεντρικό ζητούμενο τῆς ἐρευνᾶς τῆς καθίσταται, λοιπόν, ἡ διατύπωση ἑνός λόγου περί τήν ἀρχαιοελληνι-



Ναός Ἀπόλλωνα, Κόρινθος, 540 π.Χ.

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

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

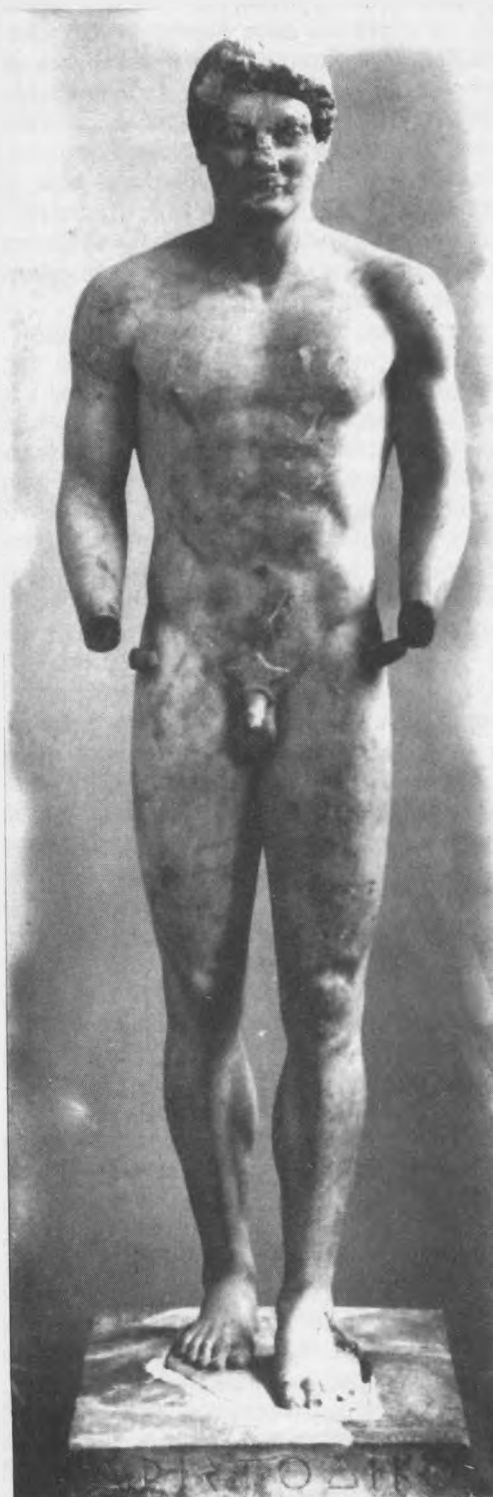
ταγενεστέρο Ἐρμαφρόδιτο τῶν ποιητῶν καί τῶν γλυπτῶν στίς τραγικές μορφές, τῶν ὁποίων τά φυλετικά χαρακτηριστικά διασταυρώνονται κατά τήν ἐκτέλεση τῆς πράξης – σέ μιά Δηϊάνειρα πού αὐτοκτονεῖ μέ τρόπο ἀνδρικό, σέ ἕναν Ἴππόλυτο πού γνωρίζει τήν ὀδύνη τῆς σάρκας· σέ ἱπποκρατικά κείμενα πού εἰσάγουν διάκριση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

(έναν θηλυπρεπή, παντοδύναμο, σκοτεινό γιό που οδηγεί τις γυναίκες στην έκσταση και μιά άρρενωπή, παρθένο, πολεμίστρια κόρη, άκραία παραδείγματα μείξης φυλετικών στοιχείων) κι ακόμη στην προσέγγιση του φιλοσοφικού νου από τον πλατωνικό λόγο ως νου που κυφορεεί και γεννά και ό όποιος συνιστά μιά πλήρη απορρόφηση του θηλυκού μέσα στον φιλοσοφούντα άνδρα.

Όλοκληρώνοντας τή διαδρομή στό ύλικό της, ή Γαλλίδα ανθρωπολόγος παρωθείται στό συμπέρασμα της. Ναι, σωστά, παρατηρεί, ό ανστηρός διαχωρισμός στά πλαίσια της πόλης, ή ανάδειξη της σιωπής ως ύψιστης γυναικείας άρετής από τον Έπιτάφιο του Περικλή, ή υποτίμηση του θηλυκού στοιχείου είναι άρρηκτες προϋποθέσεις, δομικές για τή συγκρότηση της πόλης και θεμελιώδη στοιχεία της περι φύλων κυρίαρχης ιδεολογίας της. Τούτα όμως δέν αποκλείουν, τό ίδιο αυτό θηλυκό στοιχείο νά αποτελεί τήν ίδια στιγμή τό πλέον επιθυμητό για τον άρχαίο Έλληνα άνδρα, ό όποιος δέν διστάζει νά τό ένσωματώσει, νά τό πάρει μέσα του, προκειμένου νά εμπλουτίσει τον έαυτό του σέ ουσία και ζωικό περιεχόμενο. Καί για τήν ακρίβεια, μέσα από μιά δυναμική φανταστική διανοητική κίνηση που ακολουθεί τήν πρωτογενή περι φύλων παρατήρηση και συντελείται στό άρχαιοελληνικό άνδρικό φαντασιακό, ό γνήσιος άρχαίος Έλληνας άνδρας, πολίτης της πόλης ως κοινού των άνδρων, μοιάζει νά γίνεται τόσο πιο άξιος του ονόματος του άνδρός, όσο έχει κατορθώσει νά ένσωματώσει μέρη του θηλυκού στοιχείου μέσα του, όταν έχει κατορθώσει στην πραγματικότητα νά ύφαρπάξει από τή γυναίκα και τήν θηλυκότητα, τή θετική της πλευρά.

ΑΝ ΤΑ ΠΡΑΓΜΑΤΑ ΕΧΟΥΝ ΕΤΣΙ, άξίζει και πρέπει νά άναρωτηθεί κανείς, τότε στή γυναίκα τί μένει; Προφανώς τό υπόλοιπο. Από τό σύνολο των θηλυκών κατηγορημάτων μόνον τό *άσύλληπτο της όμορφιάς*, μιάς έξωτερικής μορφής. Από τό σύνολο της θηλυκότητας θά άπολειφθεί μόνον ή *άρνητική πλευρά* της. Από τό σύνολο της ανθρώπινης δράσης άποκλειστικά και μόνον τά δεινά, ό,τι δηλαδή ή Πραξαγόρα θά συμπυκνώσει ως άντρική θεματική *περι γυναικών γένους* στις Θεσμοφοριάζουσες: «Είναι γεγονός ότι όλοι άνεξαιρέτως κακολογοϋν τό γυναικείο φύλο: αποτελοϋμε μάλιστα για τήν ανθρωπότητα και όλα τά δεινά, διαμάχες, διχόνειες, όλέθριος εμφύλιος, ό πόνος, ό πόλεμος, προέρχονται από έμάς». Ως πεδίο της γυναίκας άπομένει ή *άρνητική δράση*, τό τρίπτυχο *τρομοκρατία, γοητεία, άποπλάνηση*.

Τά τρία προτελευταία κεφάλαια των *Έμπειριών του Τειρεσία* είναι άφιερωμένα σέ ισάριθμες γυναικείες μορφές, από τις κεντρικότερες και δεσπόζουσες στην άρχαιοελληνική άνδρική συλλογική φαντασία. Στην Κλυταμνήστρα τή *φόνισσα*, τήν *Έλένη* τήν *έλέπολιν* και τήν *Άθηνά*, τήν *παρθένο θεά*, που τυ-



Άριστόδομος, 500 π.Χ.

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

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

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

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

Πέρασαν πολλές ἑκατοντάδες χρόνια μέχρι πού ἡ συγκεκριμένη ἀρχαιοελληνική ἀντίληψη περί φύλων νά χωνευτεῖ μέ τήν ὁμολογή της ἐβραϊκή – προῖόν ἀνδρικοῦ φαντασιακοῦ ἐνός ἄλλου λαοῦ, μέ διαφορετική κοινωνική ὀργάνωση, ὁ ὁποῖος λόγω νομαδικότητας καί γεωγραφίας εἶχε νά ἀντιμετωπίζει πολύ πιό ἀπειλητικές γιά τήν ἐπιβίωσή του συνθήκες, κατὰ συνέπεια συγκρότησε καί πολύ πιό «κλειστούς» καί «σκληροῦς» μύθους – μέσα στή χοάνη τοῦ δυτικοῦ καί ἀνατολικοῦ κρατικοῦ χριστιανισμοῦ. Τό δέ ἀμάγαμά τους, ἀφοῦ πρῶτα ἀποτέλεσε τή βάση τῆς δυτικῆς σκέψης περί φύλων, ἔφτασε σέ ἐμᾶς καί παραμένει, ὡς τό θεμελιακό ἰδεολογικό ὄπλοστάσιο κάθε συντηρητικῆς δύναμης ἡ ὅποια κινητοποιεῖται γιά νά ἀντικρούσει καί νά ἀκυρώσει τά γυναικεῖα αἰτήματα γιά κοινωνική ἀπελευθέρωση καί ἀνάκτηση τοῦ ἔλεγχου τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ζωῆς τους ὡς ὑποκειμένων, τά ὁποῖα διατυπώθηκαν κατὰ τήν νεωτερικότητα καί συνεχίζον.

