

Ένα άγνωστο κείμενο του Κώστα Παπαϊωάννου, γραμμένο γύρω στο 1950, το οποίο εκδίδεται για πρώτη φορά. Πρόκειται για τη σχέση των μαζών με την ιστορία, και πιο συγκεκριμένα, για το ρόλο της «επαναστατικής μάζας» στην ιστορική διαδρομή. Ίσως ένα από τα πιο φιλόδοξα εγχειρήματα του Κ. Παπαϊωάννου, το οποίο παραμένει καταπληκτικά επίκαιρο και θα ήθελε να αποτελέσει έναν αντίποδα στην αντίληψη περί «μαζικής κοινωνίας» και «εξέγερσης των μαζών» του Γουστάβου Λε Μπον και του Ορτέγα Υ Γκασέτ. Για τον Παπαϊωάννου η λεγόμενη μαζική κοινωνία δεν είναι παρά μια κοινωνία απόλυτης υποταγής των μαζών και είναι «μαζική» μόνο σε ό,τι αφορά στη μαζική κατανάλωση και τη μαζική υποταγή, ενώ αντίθετα οι κοινωνίες όπου η μάζα παρεμβαίνει πραγματικά, αποτελούν κοινωνίες μιας εκπληκτικής πνευματικής εκτίναξης και επιτευγμάτων, όπως η Αθήνα μετά τον Πεισίπρατο και δευτερευόντως η ελισαβετιανή Αγγλία. Η έννοια της «μάζας» για τον Παπαϊωάννου δεν είναι ποσοτική, δεν εξαρτάται από την υψηλή πυκνότητα του πληθυσμού στις σύγχρονες κοινωνίες, αλλά από το ρόλο και τη συμμετοχή των μαζών στη διαμόρφωση της ιστορικής τους μοίρας.

Εκκινώντας από αυτή την «ιδέα-δύναμη», οικοδομεί μια φιλοσοφία και μια ψυχολογία της «μάζας» αισιόδοξη και ταυτόχρονα ρεαλιστική, ερμηνευτικό κλειδί για τη μελέτη της ιστορίας. Η παρουσία και η συμμετοχή της μάζας μεταβάλλεται στην αξιακή κλίμακα που κρίνει την ιστορική εξέλιξη. Με βάση αυτή τη διαπίστωση ξεκινάει ένα γοητευτικό ταξίδι στην ιστορία και την τέχνη: Η υψηλοφροσύνη της αρχαίας τραγωδίας και ο δαιμονικός κόσμος του Σαίξπηρ ως κατεξοχήν εκφράσεων αυτής της εισβολής των μαζών στο ιστορικό προσκήνιο –η «θεατροκρατία» της κλασικής Αθήνας– θα αντιπαρατεθούν στην κλασικιστική ιεραρχημένη κοινωνία ενός Ρακίνα και ενός Κορνέιγ, και την ψευδομαζική κουλτούρα του 20ού αιώνα· ενώ οι «παραδοσιακές κοινωνίες», όπου μάζες και ελίτ αποτελούσαν ένα ενιαίο κοινωνικό σώμα, θα αποτελέσουν τον καθρέφτη με τον οποίο θα αποκαλύψει τις «σχισμένες κοινωνίες» της Ευρώπης μετά την Αναγέννηση και τις στρατοπεδικές κοινωνίες του 20ού αιώνα. Ίσως ένα από τα πλουσιότερα σε ιδεές και προβληματισμούς έργα ενός μεγάλου φιλοσόφου και στοχαστή και οπωσδήποτε μια «ανακάλυψη» ενός μοναδικού χειρογράφου.

ISBN 960-427-073-7

μάζα και ιστορία

Κώστας Παπαϊωάννου

ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ

Κώστας Παπαϊωάννου

# ΜΑΖΑ

Κ Α Ι

# ΙΣΤΟΡΙΑ

ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ



Ο Κώστας Παπαϊωάννου γεννήθηκε το 1925 στο Βόλο και πέθανε στο Παρίσι το 1981. Από το 1945 έζησε στη Γαλλία.

Ήταν μέλος του ΕΑΜ και του ΚΚΕ και το 1944 συνελήφθη από την Ειδική Ασφάλεια. Το 1945 καταφεύγει στη Γαλλία με τη βοήθεια του Γαλλικού Ινστιτούτου.

Σπούδασε φιλοσοφία στη Σορβόνη (1945-48). Από το 1959 έως το 1963 διδάσκει στη Σορβόνη. Από το 1962 μέχρι το 1968 διδάσκει φιλοσοφία στο *Censier*, στο Παρίσι, και κοινωνιολογία στη Σχολή Ανωτέρων Εμπορικών Σπουδών. Από το 1963 ανήκει στο *CNRS* (Εθνικό Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών). Το 1970-72 διδάσκει φιλοσοφία στη *Nanterre* και από το 1971 μέχρι το θάνατό του, το 1981, διδάσκει στην *Ecole Pratique de Hautes Etudes*.

Έγραψε πληθώρα έργων φιλοσοφίας, κοινωνιολογίας πολιτικής και αισθητικής στα ελληνικά και στα γαλλικά, ενώ έργα του δημοσιεύτηκαν σε δεκάδες γλώσσες.

Στα ελληνικά έγραψε ανάμεσα σε άλλα και τα: *Πλάτων ο ειδώς* (1947), *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του* (1951), *Κόσμος και ιστορία* (Ελληνική κοσμολογία και δυτική εσχατολογία (1955), *Τα θεμέλια του μαρξισμού* (Ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ και Ο Μαρξ και η τεχνική) και *Η γένεση του Ολοκληρωτισμού* (1959).

Από το 1962 και μετά γράφει στην γαλλική γλώσσα. Ανάμεσα στα έργα του: *Η δομή της επιχείρησης* (1962), *Εισαγωγή στο έργο του Χέγκελ* (1962).

Το 1965 κυκλοφορούν *Οι μαρξιστές* καθώς και η *Βυζαντινή ζωγραφική*.

Το 1967 κυκλοφορεί *Η ψυχρή ιδεολογία*. Το 1966 μεταφράζει το έργο του Χέγκελ *Ο λόγος στην ιστορία, εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας* και το 1971 το έργο του Μαρξ *Η πρώτη κριτική της πολιτικής οικονομίας*. Το 1972 γράφει το *Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα*, το οποίο μεταφράστηκε στα γερμανικά, αγγλικά και ισπανικά. Μετά το θάνατό του, εκδίδονται, το 1983, τα έργα του *Για τον Μαρξ και το μαρξισμό* και *Η αποθέωση της ιστορίας*. Το σύνολο των έργων του εκδίδεται στα ελληνικά από τις «Εναλλακτικές Εκδόσεις».

ΚΩΣΤΑΣ ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ 80.08 ΜΑΖΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ  
ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΘΕΩΡΙΑ 20

Κώστας Παπαϊωάννου

Η ΜΑΖΑ ΚΑΙ Η ΙΣΤΟΡΙΑ  
[Γενική Θεωρία της Επαναστατικής μάζας]  
Επιμέλεια-Σημειώσεις  
Γιώργος Καραμπελιάς

ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ

© ΕΝΑΛΛΑΚΤΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ, Ιανουάριος 2003  
Θεμιστοκλέους 37, Αθήνα, τηλ.: 210 3826319,  
fax: 210 3839930, email: enal@hol.gr  
Επιμέλεια: Γιώργος Καραμπελιάς  
Εκτύπωση-Βιβλιοδεσία: Π. Λαλιώτης, Κολωνού 10-12,  
τηλ.: 210 5234373

**ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ:**

**ΑΘΗΝΑ:**

*Εναλλακτικό Βιβλιοπωλείο*, Θεμιστοκλέους 37, τηλ.: 210 3802644  
*Κατάρτι*, Μαυρομιχάλη 9, τηλ.: 210 3601271  
*Αθ. Χριστάκης*, Ιπποκράτους 10, τηλ.: 210 3607876

**ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ:**

*Κέντρο Βιβλίου*, Λαοσάνη 3, τηλ.: 2310 237463

**ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ**

Προλογικό σημείωμα .....	7
Εισαγωγή .....	9
<b>ΜΕΡΟΣ Α' Μάζα και Πολιτισμός .....</b>	<b>31</b>
Βαλμό .....	33
Η εισβολή των μαζών .....	36
Μάζα και ρομαντισμός .....	40
Η «εκδίκηση» του ρομαντισμού .....	42
Ιστορισμός και κλασικισμός .....	47
Στον αντίποδα της Αναγέννησης .....	53
Η ηθική των κυρίων .....	55
Δι' ελέου και φόβου .....	58
Μύθος και τραγικό .....	66
Η επιστροφή του δυϊσμού στον Πλάτωνα .....	70
Η συμφιλίωση με το θάνατο .....	73
Η κατάφαση του φόβου και το τραγικό .....	77
In Tiberium defluxit Orontes .....	82
<b>ΜΕΡΟΣ Β' «Θεατροκρατία», φιλοσοφία και επαναστατική μάζα .....</b>	<b>89</b>
Κλασικισμός και τραγικό .....	91
Αθηναϊκή επανάσταση και Θεατροκρατία .....	95
Μύθος, αλληγορία, συμβολισμός .....	100
Πάθος δίχως «μάθος» .....	102
Ο ελλείπων... Λόγος της φιλοσοφίας .....	107
«Ἐδιζησάμην ἑμειουτῶν» .....	110
Ο μύθος και το μηδέν .....	114
«Θεατροκρατία» και επαναστατική μάζα .....	121

Από τον Διόνυσο στη Δίκη .....	129
Μάζα και τραγικό .....	132
Η φανταστική Ελλάδα της Αναγέννησης .....	134
Η Τέχνη αποσπάται από τη μάζα .....	143
Φύση και θετικότητα .....	148
«Συγκεκριμένη καθολικότητα» και μάζα .....	152
Αρχαία θρησκεία και χριστιανισμός .....	157
Η αναζήτηση μιας Volksreligion .....	161
ΜΕΡΟΣ Γ Φαινομενολογία	
της επαναστατικής μάζας .....	167
Η μάζα ως ποιοτική κατηγορία .....	172
Αντικειμενισμός και ιστορική πραγματικότητα .....	174
Τα όρια των ιστορικών αιτιακών σχέσεων .....	180
Ορφείας και Διόνυσος .....	184
Από την αυτονομία στο πεπρωμένο .....	189
Οὐαί ὁ οἰκοδομῶν ἐν αἵμασι .....	193
Ευθύνη και ὕβρις .....	196
Η ψυχρή μηχανή .....	199
Η παθητικότητα των μαζών .....	202
Καισαρολατρεία και χριστιανική δημοκρατία .....	204
Το αιγυπτιακό αρχέτυπο της εξουσίας .....	209
Το Κράτος και ο λαϊκός Μύθος .....	215
Κράτος, Βία και Δίκη .....	217
Μη νοεῖν τε και μη εἶναι .....	224
Η μάζα ως φορέας πολιτισμού .....	234

## ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Το βιβλίο του Κώστα Παπαϊωάννου που έχει στα χέρια του ο αναγνώστης είναι το πρώτο ανέκδοτο κείμενο στη σειρά των απάντων του. Πρόκειται για χειρόγραφο, με τον τίτλο *Η Μάζα και η Ιστορία [Γενική θεωρία της επαναστατικής μάζας]*, που βρέθηκε από τον υποφαινόμενο και την εκλιπούσα σύζυγο του συγγραφέα στα χαρτιά του. Το χειρόγραφο βρέθηκε σε δύο ημιτελείς εκδόχες, με ελάχιστες διαφορές μεταξύ τους, από τις οποίες επιλέξαμε την περισσότερο επεξεργασμένη και ολοκληρωμένη. Όπως συνάγεται από τις βιβλιογραφικές παραπομπές και ορισμένα σχόλια του συγγραφέα –και κατεξοχήν εκείνο της σημείωσης 170 του βιβλίου αναφορικά με το Συνέδριο για «την ελευθερία του πνεύματος» που έγινε στο Βερολίνο τον Ιούνιο του 1950– το χειρόγραφο χρονολογείται στις αρχές της δεκαετίας του 1950.

Το γεγονός ότι σήμερα, μετά από ενδελεχή έλεγχο των χειρογράφων, μπορεί να παραδοθεί για πρώτη φορά στην κρίση του αναγνωστικού κοινού, μου προκαλεί ιδιαίτερη χαρά, όχι μόνο γιατί ένα ακόμα έργο του συγγραφέα δημοσιοποιείται στη χώρα μας, αλλά και γιατί πρόκειται για ένα κείμενο ιδιαίτερα μεγάλης αξίας.

Τα κεφάλαια και υποκεφάλαια του βιβλίου έχουν προστεθεί από τον επιμελητή.

Τέλος θα ήθελα να υπενθυμίσω πως χωρίς την σύζυγο του Κώστα Παπαϊωάννου, Ελένη, που μου εμπιστεύ-

τηκε τα χειρόγραφα του αυτή η έκδοση δεν θα ήταν δυνατή, και να ευχαριστήσω το Δημήτρη Λειβαδίτη και τη Νάνσυ Μουτζούρη, που πληκτρολόγησαν το κείμενο από ένα κάποιες φορές δύσκολο χειρόγραφο και τη Χριστίνα Σταματοπούλου που επισήμανε τις επαναλήψεις παραγράφων και αποσπασμάτων, εξ αιτίας της υπέρχειως περισσότερων της μίας εκδοχών του χειρογράφου. Τέλος η Νάσια Παναγούλια επιμελήθηκε τη διόρθωση. Πάντως η τελική ευθύνη της επιμέλειας βαρύνει τον υπογραφόμενο.

Γ. Κ.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η σχέση των μαζών με την ιστορία, και πιο συγκεκριμένα, όπως συνάγεται από τον υπότιτλο, ο ρόλος της «επαναστατικής μάζας» στην ιστορική διαδρομή είναι ίσως ένα από τα πιο φιλόδοξα εγχειρήματα του Κώστα Παπαϊωάννου, στο οποίο για πρώτη φορά διατυπώνονται ορισμένες από τις βασικές σταθερές του μεταγενέστερου έργου του. Το βιβλίο θα ήθελε να αποτελέσει έναν αντίποδα στην αντίληψη περί «μαζικής κοινωνίας» και «εξέγερσης των μαζών» του Γουστάβου Λε Μπον και του Ορτέγα Υ Γκασέτ και να εντάξει την «εξέγερση των μαζών» σε μια διαλεκτική δημιουργία ενός νέου πολιτισμικού υποδείγματος.

Για τον Παπαϊωάννου, η λεγόμενη «μαζική κοινωνία» δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια κοινωνία υποταγής των μαζών, μαζική μόνο σε ό,τι αφορά στην κατανάλωση και την υποταγή, ενώ αντίθετα οι κοινωνίες όπου παρεμβαίνει η επαναστατική μάζα αποτελούν κοινωνίες μιας εκπληκτικής πνευματικής εκτίναξης και επιτευγμάτων, όπως η Αθήνα μετά τον Πεισίστρατο και δευτερευόντως η ελισαβετιανή Αγγλία:

Οι επαγγελματίες της περιφρόνησης του *vulgus profanum* αποδίδουν αυτή την αλλόκοτη βαρβαρότητα στις έμφυτες δήθεν στη μάζα «ισοπεδοτικές τάσεις προς τα κάτω». Για τον Gustave Le Bon, τον Ortega y Gasset ή τον Geiger, μόλις η μάζα κινητοποιηθεί ιστορικά και προσπαθήσει ν' αποκτήσει μια ιστορική συ-

νείδηση, το πνευματικό επίπεδο της κοινωνίας είναι μοιραία καταδικασμένο να πέφτει ολοένα και περισσότερο, γιατί η μάζα είναι η «κοινότητα μέσα στο Όχι» (Th. Geiger)... Για μας, συμβαίνει το αντίθετο: το πρώτο και βασικό συμπέρασμα που μπορεί να βγει από το βιβλίο αυτό είναι η αρχή ότι η ιστορική δραστηριοποίηση της μάζας συνεπάγεται πάντοτε ένα ριζοσπαστικό εμπλουτισμό της ψυχικής ζωής της κοινωνίας κι ένα άνοιγμα του πνευματικού της ορίζοντα... και, αντίστροφα, ότι κάθε κοινωνία μες την οποία ατονεί ο έλεγχος από τα κάτω και η μάζα παρουσιάζεται σαν ένα παθητικό, αϊστορικό υλικό, ένα πράγμα πάνω στο οποίο ασκείται η κυρίαρχη θέληση δύναμης των φορέων της Εξουσίας, χωρίς να μπορεί να αντιδράσει και να «απαντιδράσει»... είναι μια κοινωνία με στερημένες τις πηγές της ψυχικής της ζωής και ανήμπορη να δώσει στη μορφή του ανθρώπου την πληρότητα αυτή που μόνη μπορεί να ικανοποιήσει την επιτακτική ανάγκη του ανθρώπου να δει τον εαυτό του σαν μια ολότητα. (σσ. 233-234).

Η έννοια της «μάζας» για τον Παπαϊωάννου δεν είναι ποσοτική, δεν εξαρτάται από την υψηλή πυκνότητα του πληθυσμού στις σύγχρονες κοινωνίες, αλλά από τον ρόλο και τη συμμετοχή των μαζών στη διαμόρφωση της ιστορικής τους μοίρας:

Η μάζα λοιπόν δεν είναι ποσοτική έννοια αλλά ποιοτική κατηγορία... Το ειδικό βάρος της μάζας δεν είναι απλώς συνάρτηση της πυκνότητας ενός πληθυσμού: ο πληθυσμός της Δυτικής Γερμανίας ήταν για πολλούς αιώνες ο ίδιος αλλά η μάζα που ξύπνησε με τον Thomas Münzer και τον «φτωχό Konrad», εμφανίστηκε μια φορά και μόνο για να σβήσει αμέσως μετά με τη σφαγή και την Τρομοκρατία. Απέναντι στην πυκνότητα του πληθυσμού του Παρισιού στον 17ο και το 18ο αιώ-

να, η Αθήνα στην εποχή όπου οι απαθλιωμένοι «Διάκριοι», μη μπορώντας να ικανοποιηθούν με τη μεταφυσική παρηγοριά που τους έδινε το διονυσιακό όργιο, ανέβασαν τον Πεισίστρατο στην εξουσία, η Φλωρεντία στην εποχή των *capitani del popolo* και του Savonarola ή το Münster και το Zwickau στον ενάμιση χρόνο που κράτησε η κομμουνιστική θεοκρατία των Αναβαπτιστών, θα μπορούσαν να φανούν σαν πατριαρχοκρατούμενοι συνοικισμοί... είμαστε υποχρεωμένοι να αντικρίσουμε τη μάζα σαν μια δυναμική ολότητα από ειδικές ψυχικές λειτουργίες... που τις βρίσκουμε στην κλίμακα του «απομονωμένου ατόμου» σε λανθάνουσα, παραμορφωμένη, απωθημένη ή παθολογικά εκφρασμένη κατάσταση, και που αναπτύσσονται και επενεργούν ιστορικά κάτω από ορισμένες αντικειμενικές συνθήκες: μέσα σε ορισμένες μεταβατικές ή καταστροφικές ιστορικές περιόδους (σ. 173).

Εκκινώντας από αυτή την «ιδέα-δύναμη» θα οικοδομήσει, καθώς εκδιπλώνεται ο στοχασμός του, μια φιλοσοφία και μια ψυχολογία της «μάζας» αισιόδοξη και ταυτόχρονα ρεαλιστική, ερμηνευτικό κλειδί για τη μελέτη της ιστορίας. Η παρουσία και η συμμετοχή της μάζας μεταβάλλεται στην αξιακή κλίμακα που κρίνει την ιστορική εξέλιξη. Με βάση αυτή τη διαπίστωση πραγματοποιεί ένα γοητευτικό ταξίδι στην ιστορία και την τέχνη· η υψηλοφροσύνη της αρχαίας τραγωδίας και ο δαιμονικός κόσμος του Σαίξπηρ ως κατ' εξοχήν εκφράσεις αυτής της εισβολής των μαζών στο ιστορικό προσκήνιο – η «θεατροκρατία» της κλασικής Αθήνας και η ελισαβετιανή αναλαμπή – θα αντιπαρατεθούν στην κλασικιστική, ιεραρχημένη κοινωνία ενός Ρακίνα και ενός Κορνέιγ, και την ψευδομαζική κουλτούρα του 20ού αιώνα· ενώ οι «παραδοσιακές κοινωνίες», όπου μάζες και ελίτ συγκροτούσαν ένα ενιαίο κοινωνικό σώμα, θα απο-

τελέσουν το κάτοπτρο πάνω στο οποίο θα καθρεφτιστούν οι «σχισμένες κοινωνίες» της Ευρώπης μετά την Αναγέννηση και οι στρατοπεδικές κοινωνίες του 20ού αιώνα.

Πρόκειται ίσως για το πιο «αισιόδοξο» βιβλίο του Παπαϊωάννου· η ανάδυση –ή αντίστροφα η χαλιναγωγήση– των μαζών μεταβάλλεται στο αποφασιστικό κριτήριο της πολιτικής και πολιτιστικής δημιουργίας. Και η Οκτωβριανή Επανάσταση θα φαντάζει ακόμα στα μάτια του –μαζί με τη Γαλλική– ως μία τεραστίων διαστάσεων απόπειρα της επαναστατικής μάζας. Ωστόσο, για τον Παπαϊωάννου το ζήτημα δεν θα τελειώσει εκεί, θα πρέπει να βρεθεί η καθοδηγητική δύναμη της επανάστασης, που θα μπορέσει να μετουσιώσει την πυρακτωμένη λάβα των πληβειακών μαζών σε δύναμη πολιτικής και πολιτισμικής δημιουργίας:

έτσι περί τα μέσα του 7ου αιώνα, η αστική τάξη στην Ελλάδα πολιτικοποίησε τις ήδη από τον 8ο αιώνα επαναστατημένες μάζες των «θητών», όπως το 1917, η οργανωμένη μες τον Μπολσεβικισμό εργατική τάξη πολιτικοποίησε τις απαθλιωμένες μάζες των αγροτών και των στρατιωτών του διαλυόμενου Τσαρικού Στρατού. (σ. 171)

#### *Η «μετα-μοντέρνα» διαλεκτική του Παπαϊωάννου*

Ο συγγραφέας υποβάλλει σε μια καταλυτική κριτική την ιδέα της Προόδου και τις ανταπάτες του Διαφωτισμού, υπό το φως των στρατοπέδων συγκέντρωσης, του ναζισμού και του σταλινισμού. Αντίστοιχη κριτική είχε ήδη διατυπωθεί από τον Χάιντεγκερ, ή τη Σχολή της Φραγκφούρτης μερικά χρόνια ενωρίτερα. Ωστόσο, η προσέγγιση του Παπαϊωάννου δεν είναι ταυτόσημη με τις άλλες, ακόμα και εκείνες που ακολούθησαν μέχρι τις

μέρες μας. Διεκδικεί μία, ίσως, παγκόσμια πρωτοτυπία. Η κριτική προσέγγιση που αποπειράται τόσο πρόωγα και διεισδυτικά σε αυτό το νεανικό του εγχείρημα δεν είναι μια προσέγγιση «σκοταδιστική», ενός «αντιδραστικού ρομαντισμού», δεν είναι καν μια κριτική «φρανκφουρτιανή». Δεν αντιπαραθέτει μοντερνικότητα και παράδοση μανιχαϊστικά, όπως εν μέρει θα κάνει η σύγχρονη κριτική της νεωτερικότητας και ένας αγνωστικιστικός μεταμοντερνισμός. Για τον Παπαϊωάννου, ο Διαφωτισμός και ο Προοδευτισμός δεν συνιστούν κάποια αυθύπαρκτη αλήθεια, και η αντίληψη «της ιστορίας σαν προοδευτικής εξέλιξης» συνιστά μια από τις «πιο σφαλερές» αλλά ταυτόχρονα από τις «πιο αισιόδοξες και καταφατικές» ιδέες του πολιτισμού μας:

Με τον τρόπο αυτό, ο 19ος αιώνας ανάπτυξε και ολοκλήρωσε μια από τις πιο σχηματικές και σφαλερές αλλά και μια από τις πιο αισιόδοξες και καταφατικές για τον άνθρωπο ιδέες του πολιτισμού μας: την ιδέα της Ιστορίας σαν προοδευτικής εξέλιξης, σαν μιας βαθμιαίας πραγματοποίησης της ανθρώπινης αυτονομίας μέσα στην κοινωνία... Σήμερα ξέρουμε ότι όλα αυτά τα αφελή σχήματα του Ιστορικισμού του 19<sup>ου</sup> αιώνα, τόσο στη «διαλεκτική» όσο και στην «αστικοφιλελεύθερη» μορφή τους, δεν έχουν καμία σχέση με την ιστορική ακρίβεια: η σημασία του διαλεκτικού και του προοδευτικού ιστορισμού είναι καθαρά ιδεολογική. Όπως δηλ. ο Διαφωτισμός έτσι και ο Προοδευτισμός δεν παριστάνει παρά μια όψη της πολύπλευρης πάλης της φιλελεύθερης αστικής τάξης και του εργατικού κινήματος κατά του συντηρητισμού της Αντίδρασης. Κατά τα άλλα, τόσο ο «προοδευτικός εξελικτισμός» όσο και η ανάλογη θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου», παρ' όλη την αποτελεσματικότητά τους μέσα στην πολιτική πάλη (...) δεν περιέχουν καμία ε-



σωτερική –επιστημονική, φιλοσοφική ή ποιητική– αξία ικανή να ξεπεράσει τις ωφελμιστικές ανάγκες που τις έφεραν στο φως. (σ. 49-50).

Μια τέτοια ισορροπημένη οπτική η οποία κατανοεί τον ιστορικό ρόλο του διαφωτισμού και του μαρξισμού ενώ ταυτόχρονα εντοπίζει, στη διεκδίκηση της επιστημονικότητας που εγείρουν, την ρίζα της εργαλειακής τους μετεξέλιξης –και όπως θα τονίσει σε όλο του έργο, της εκτροπής τους προς τον ολοκληρωτισμό–, αποτελεί τον ουσιώδη πυρήνα μιας «μετα-μοντέρνας» μη μανιχαϊκής διαλεκτικής, η οποία θα συνεχίζει να αποτελεί ένα ζητούμενο ακόμα και στις μέρες μας, πενήντα χρόνια μετά.

Ο Παπαϊωάννου έχει συνείδηση της αντιφατικότητας της εξέλιξης της ιστορίας και του πολιτισμού· οι κατακτήσεις του Διαφωτισμού, και του Προοδευτισμού αποτέλεσαν ταυτόχρονα και μία διαδικασία βαθύτατου κοινωνικού διχασμού και διαφοροποίησης μεταξύ της μάζας και των κυρίαρχων τάξεων. Ένα σχίσμο που στη σύγχρονη εποχή θα εγκαινιαστεί με την Αναγέννηση και θα επιβεβαιωθεί και πάλι μετά τη Γαλλική και τη Ρωσική επανάσταση, όταν οι νέες ελίτ που αναδείχθηκαν από αυτές θα υποτάξουν εκ νέου την επαναστατική μάζα σε μια νέα κοινωνική ιεραρχία, η οποία είχε προς στιγμήν ανατραπεί μετά την εισβολή της επαναστατημένης μάζας.

Στο δικό μας πολιτισμό, από τον καιρό που η Αναγέννηση έσπασε τους δεσμούς που ένωσαν τη μάζα και την έλίτε, καμιά άλλη δύναμη εκτός από τις ίδιες τις μάζες δεν πρόκειται ν' αποκαταστήσει την κοινωνία σαν ολότητα. Κι εμείς, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να θέσουμε το πρόβλημα της σχέσης των μαζών

με τον πολιτισμό σαν ένα διαρκώς επίκαιρο, τραγικό πρόβλημα του πολιτισμού μας... (σ. 223)

Οι παραδοσιακές κοινωνίες είχαν έναν κλειστό χαρακτήρα που εγκλώβιζε το άτομο μέσα σε μια άκαμπτη κοινότητα σε αντίθεση με τον μεταναγεννησιακό κόσμο ο οποίος επιτρέπει την ατομική διαφοροποίηση *ad perpetuum*· το άτομο δεν έχει τη δυνατότητα να «ξεχωρίσει» παρά μόνο στον βαθμό που συμερίζεται τις αξίες και τους θεμέλιους μύθους της κοινότητας-<sup>\*</sup>+ς. Ακόμα και στην Ελλάδα των κλασικών χρόνων, το άτομο μπορεί να νοηθεί μόνον ως πολίτης

Αλλά αν ο «κλειστός» χαρακτήρας των παλιών τραντισιοναλιστικών κοινωνιών προέρχεται και στηρίζεται πάνω στην πανίσχυρη ύπαρξη μιας ψυχικής κοινότητας μες τη μάζα που δεν επιτρέπει στο άτομο να εκδηλωθεί ιστορικά παρά μόνο στο μέτρο που συμμετέχει στις πριν απ' αυτό κατεστημένες μυθικές αξίες της κοινότητας και που καταδικάζει έτσι το *principium individuationis* (όπως εμείς το έχουμε ζήσει, γνωρίσει και πραγματοποιήσει κάτω από τη μορφή μιας απόλυτης θέλησης απελευθέρωσης της υποκειμενικότητας από κάθε Παράδοση, από κάθε Επέκεινα...) σε μια μερική ατροφία· (σ. 228).

Ωστόσο αυτές οι παραδοσιακές κοινωνίες επέτρεπαν μια συμμετοχή των μαζών σε ένα κοινό πεπρωμένο, έναν κοινό «μύθο», σε αντίθεση με τις σύγχρονες κοινωνίες του πολιτικού ή του πολιτισμικού ολοκληρωτισμού που αντιστρατεύονται κάθε απόπειρα των κοινωνιών να συγκροτηθούν σε *κοινότητα*. Η βούληση της απεριόριστης ατομικής αυτονομίας, συναντώντας τα αδιέξοδα που ορθώνει αρχικά ο πολιτικός και σήμερα ένας ακόμα πιο αδιαφανής τεχνολογικός ολοκληρωτισμός, μετατρέπεται σε φυγή στα πολυποίκλα ναρκωτικά του σύγχρο-

νου ανθρώπου και στο τραγικό αδιέξοδο ενός υποκειμένου που έχει απολέσει τόσο την κοινότητα όσο και την αυταπάτη της ατομικής αυτονομίας:

ο «κλειστός» χαρακτήρας των μοντέρνων «μονολιθικών» κοινωνιών προέρχεται και στηρίζεται πάνω στο βίαιο ξερίζωμα κάθε παράδοσης και στην παντοδυναμία της προπαγάνδας, δηλ. μιας απρόσωπης, από την ίδια της τη Φύση ανήμπορης να γίνει γλώσσα ενός οποιοδήποτε αυθεντικού πνεύματος, μηχανής που πνίγει και στερεώνει τόσο την κριτική συνείδηση των ατόμων όσο και τη μαζική αυθορμησία και που, εξουδετερώνοντας την ίδια την ψυχή της μάζας, αφανίζει στην ίδια της τη ρίζα κάθε δυνατότητα της κοινωνίας να συγκροτηθεί σε κοινότητα και ν' αποκτήσει μια αυθεντική Παράδοση. (σ. 228)

Για τον συγγραφέα, μόνο στην αρχαία Ελλάδα μια αναπτυγμένη ατομικότητα θα ενταχθεί οργανικά στην κοινότητα, —με τρόπο τραγικό αλλά πραγματικό— και η εκδίπλωση της προσωπικότητας θα έχει ως προϋπόθεση τη συμμετοχή της μάζας. Επρόκειτο για μια ιστορική στιγμή που δεν αναπαριστά τα «ευτυχισμένα παιδικά χρόνια της ανθρωπότητας», όπως πίστευε ο Μαρξ, αλλά μία κορύφωση στην εναρμόνιση ατομικής και συλλογικής μοίρας η οποία δεν θα επανεμφανιστεί ποτέ πλέον στη νεώτερη ιστορία, παρά τις τεράστιες τεχνολογικές δυνατότητες που έχει αποκτήσει ο άνθρωπος. Και αυτό γιατί το σχίσμο που έφερε ο χριστιανισμός ανάμεσα στο άτομο και τη συλλογική του μοίρα όχι μόνο δεν αναιρέθηκε στον αποϊερωμένο κόσμο της νεωτερικότητας αλλά οδηγήθηκε στον παροξυσμό της σημερινής «δυστυχισμένης συνείδησης» και ενός ατόμου που είναι αποξενωμένο όχι μόνον από τη συλλογική του μοίρα αλλά και από τον υπερτεχνολογικό κόσμο που τον ορί-

ζει. Και αυτή είναι η διαλεκτική του Παπαϊωάννου. Στην ιστορική διαδρομή δεν υπάρχει μια γραμμική εξέλιξη από το «κατώτερο στο ανώτερο» σε ό,τι αφορά στην ενσωμάτωση ατόμων και κοινωνίας ή την τέχνη, παρ' όλο που η μεγέθυνση μπορεί να διαπιστωθεί στο επίπεδο της τεχνολογικής ή της παραγωγικής πολυπλοκότητας, ή της συσσώρευσης γνώσεων και πληθυσμών. Γι' αυτό και δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι είμαστε ευτυχέστεροι ή «ανώτεροι» από τις παραδοσιακές κοινωνίες ενώ ταυτόχρονα μας είναι αδύνατο να «επιστρέψουμε» σε αυτές.

Ο Παπαϊωάννου αναπτύσσοντας, εδώ για πρώτη φορά, την ιδιοφυή του σύλληψη δεν ταυτίζει τον ορθό Λόγο με τον ορθολογισμό της νεωτερικότητας και ίσως είναι ο πρώτος που το κάνει με τέτοια ενάργεια. Αν ο νεωτερικός ορθολογισμός θα στηριχτεί στην αντιπαράθεση της «καρδιάς» και του «μυαλού», ακρωτηριάζοντας έτσι τον άνθρωπο ως ολότητα (είναι υπέροχες οι αναπτύξεις του συγγραφέα πάνω στον Φρόντ και την επιστροφή της καταπιεσμένης ανθρωπικότητας στον εικοστό αιώνα), ο Λόγος της αρχαίας Ελλάδας θα συνδυάσει τον Μύθο, την Τραγωδία και τη Φιλοσοφία σε πλήρη αντίθεση με την υπολογιστική ratio του μεταγεννησιακού κόσμου που θα νοήσει το Λόγο μόνο σε αντίθεση με την Τραγωδία και προπαντός με τον Μύθο:

Καταλαβαίνουμε πως, κάτω από το σημείο του Λόγου που μόνο αυτός μπορεί να διασώσει την υποκειμενικότητα, οι δυο πιο περιέχοντες άνθρωποι που έβγαλε η Ελλάδα κατόρθωσαν, κρατώντας ανοιχτά πάντα κι άγρυπνα τα μάτια πάνω στο Τραγικό, να ενώσουν τις τρεις ανώτατες μορφές με τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του σαν πνευματικό ον: την Προφητεία, την Τραγωδία και τη Φιλοσοφία...

Και μέσα σε τρεις γενεές, τα χορικά του Σοφοκλή, οι μετώπες της Ολυμπίας και ο Επιτάφιος μπόρεσαν να φανερώσουν στο φως και στον ήλιο το Λόγο σαν κυρίαρχο στις σχέσεις του ανθρώπου με τον εαυτό του και με τον κόσμο (σσ. 110-111).

Ο Λόγος των Αρχαίων είναι λοιπόν ένας λόγος προ-και... «μετα»- μοντέρνος. Όσο για τον Παπαϊωάννου, υπερβαίνει τη νεωτερικότητα, «επιστρέφοντας» στην αρχαία Ελλάδα, κουβαλώντας όμως την αρματωσιά του Σαίξπηρ, του Χέγκελ, του Φρόντ και του Γιάσπερς· αποπειράται να μιλήσει ως φορέας ενός τέτοιου «μετα-μοντέρνου Λόγου», για την Προφητεία, τον Μύθο και τη Φιλοσοφία, αναγκαία προϋπόθεση για να ενωθεί και πάλι το άτομο με την κοινότητα, η «μάζα» με τις «ελίτ», και να οικοδομηθεί εκ νέου μια «καταφατική σχέση με τον κόσμο»:

Με την αρχαία Ελλάδα ο Hegel είδε το πρότυπο μιας οργανικής σχέσης του ανθρώπου με το Κράτος και η αναγνώριση αυτής της οργανικότητας (αναγνώριση που είναι ριζικά πιο πέρα από τις σκέψεις του Herder ή του Montesquieu) τον βοήθησε να καταλάβει την καταφατική σχέση του αρχαίου Έλληνα απέναντι στον κόσμο τόσο στη θρησκευτική όσο και στην ηθική του ζωή (σ. 158).

#### *Η «θεατροκρατία»*

Στα πλαίσια αυτής της μετανεωτερικής διαλεκτικής, που επιχειρεί να ενώσει και πάλι τον σχισμένο κόσμο του μοντερνισμού, το «θέατρο» –η «θεατροκρατία» του Πλάτωνα– αποκτά μια κομβική σημασία στην ανάπτυξη της σκέψης του: Η μορφή του θεάτρου και η σχέση των μαζών με αυτό –και με την ευρεία έννοια του όρου, εντάσσει στο Θέατρο και τις κάθε είδους θρησκευτικές

λειτουργίες– γίνεται το κριτήριο για τη σχέση των μαζών με το κράτος και την οργανωμένη κοινωνία:

Δεν έχουμε παρά να παραβάλουμε το κοινό του Racine και του Corneille με το κοινό του Marlowe και του Shakespeare και τον αθηναϊκό δήμο στην παράσταση των *Περσών*. (...)

Το κοινό των Βερσαλλιών, το κοινό του Globe Theater και το κοινό του θεάτρου του Διονύσου μας δίνουν τρεις τύπους κοινού που είναι, ταυτόχρονα, τρεις γενικότερες κοινωνιολογικές κατηγορίες που δείχνουν τρεις μορφές κοινωνίας στην ολότητά τους.

Από τη μια μεριά έχουμε έναν κυριαρχικό και αποκομμένο από κάθε επιρροή «από τα κάτω», στενό κοινωνικό σχηματισμό ηρωϊκό-ιεραρχικού στυλ.

Έχουμε ύστερα μια (...) μάζα ικανή να ενθουσιαστεί και να επικοινωνήσει με τα υψηλότερα νοήματα αλλά ανίκανη να γίνει η ίδια πηγή νοημάτων και αξιών, ανίκανη να αντιτάξει μια δημιουργική βούληση απέναντι στην οργανωμένη κοινωνία, ανίκανη να υπάρξει σαν αποφασιστικά περισσότερο από ένα απλό μεταβατικό φαινόμενο...

Από την άλλη μεριά όμως έχουμε στην Αθήνα του 5ου αιώνα ένα Τραγικό Θέατρο που έχει ενσωματωθεί με την ίδια την οργανωμένη κοινωνία κι έχει ταυτιστεί με τις ίδιες τις υπεύθυνες κρατικές λειτουργίες. Έχουμε μια κατάσταση με την οποία η αντίθεση του Κράτους και του Τραγικού είναι ολότελα ανύπαρκτη – το Κράτος γεννήθηκε σαν στεφάνωμα της ίδιας πάλης με την οποία η επαναστατική μάζα του 6ου αιώνα οργάνωσε και το δικό της θέατρο· και το Κράτος αυτό εξαφανίστηκε μαζί με το θέατρο: τόσο ήταν κοινές οι ρίζες και οι πηγές τους (σσ. 95-96).

Για τον Παπαϊωάννου στις τρεις κομβικές ιστορικές στιγμές που σηματοδοτούν η κλασική Ελλάδα, ο Ανα-

γεννησιακός κόσμος και ο κόσμος του αρχόμενου Διαφωτισμού, αν περάσουμε από τη χρονολογική διαδοχή σε «αξιολογικές κρίσεις», η σειρά θα πρέπει να αντιστραφεί. Ο κλασικιστικός Διαφωτισμός αποστερεί εντελώς τον ορθό λόγο από κάθε πάθος και κάθε αίσθηση του τραγικού, ο Αναγεννησιακός κόσμος γνωρίζει το πάθος αλλά όχι το «μάθος», ενώ μόνο η αρχαία Ελλάδα θα γνωρίσει το πάθος και το μάθος ταυτόχρονα, δηλαδή θα μετασηματίσει το πάθος σε μια νέα ισορροπία, πολιτειακή και πολιτισμική, σε ταύτιση ουσίας και υπάρξεως. Και αυτή η κλίμακα των αξιών θα εκφραστεί μέσα από το θέατρο και τη σχέση του με τη μάζα.

Όντως, μόνο μέσα στο αρχαίο Θέατρο θα βρούμε μια θεσμική καθολική συμμετοχή των μαζών τόσο στο κοινό του Θεάτρου –εξ ου και ο τεράστιος αριθμός των θεατών που παρακολουθούν το αρχαίο Θέατρο– όσο και μέσα στη δομή της Τραγωδίας, με την παρουσία και τον αποφασιστικό ρόλο του Χορού. Ίσως σε καμία άλλη θεατρική μορφή δεν θα συνδυαστούν, με τέτοιο συστηματικό και μόνιμο τρόπο, οι άρχοντες και οι «ελίτ», που αποτελούν τους «πρωταγωνιστές» της τραγωδίας, με τις πληβειακές «μάζες» του χορού. Και εν τέλει οι ίδιες μάζες θα αποφασίζουν για τη «βράβευση» ή μη των θεατρικών συγγραφέων. Στο ελισαβετιανό Θέατρο, έσχατη και υπέρτατη αναλαμπή της Αναγέννησης, η τραγική μοίρα των ηρώων θα αναπτύσσεται κάτω από το βλέμμα των μαζών που θα κατακλύζουν το Globe Theatre, δίπλα στους βασιλιάδες και τους ευγενείς: οι μάζες θα συμμετέχουν λιγότερο ή περισσότερο σποραδικά στη δράση –από τον Φάλσταφ έως τους στρατιώτες του βασιλιά *Ερρίκου του Δ'* στη μάχη του Αζινκούρ, ή τους πολίτες στον *Ριχάρδο τον Γ'* και τους πληβείους στον *Κοριολανό*–, αλλά θεσμικά θα είναι απύσυχες. Σε ό,τι αφορά δε στην εσώτερη διαλεκτική του ελισαβετιανού

νού θεάτρου, εν τέλει η εξουσία θα αναπτύσσεται χωρίς να προσφέρει κάποιο μάθος, κάποια νέα ισορροπία του κόσμου: στην καλύτερη περίπτωση μια νέα δυναστεία θα υποκαταστήσει την προηγούμενη.

Τέλος, στο κλασικιστικό θέατρο του Ρακίνα και του Κορνέϊν η μάζα θα απουσιάζει τόσο από τη σκηνή όσο και από το κοινό. Τώρα πια το θέατρο θα είναι αποσπασμένο ολοκληρωτικά από τη μάζα, θα είναι ένα θέατρο της ελίτ για την ελίτ, ενώ τα θεάματα της μάζας θα μεταφερθούν στις πλατείες των πόλεων – τραγικά, όταν πρόκειται για δημόσιες εκτελέσεις και βασανισμούς, ή κωμικά όταν είναι παντομίμες και κούκλες. Θα έχει γεννηθεί η σύγχρονη διχοτόμηση ελίτ και μαζών. Ο ρομαντισμός, ο Χέγκελ και η Γαλλική Επανάσταση θα επαναφέρουν τις μάζες και την έννοια του τραγικού στην ιστορία χωρίς ωστόσο να κατορθώσουν να επανενώσουν τον σχισμένο μεταναγεννησιακό κόσμο. Γι' αυτό και ο Νίτσε θα μείνει «κατάπληκτος» όχι απλώς από τον ρόλο της τραγωδίας στην αρχαία Ελλάδα –την θεατροκρατία– αλλά από την αρμονική συνάρθρωση τραγωδίας και Πολιτείας:

Ο Nietzsche (...) κατάπληκτος μπρος στην κεντρική και υπεύθυνη θέση που είχε η τραγωδία ανάμεσα στις λειτουργίες της αθηναϊκής Πολιτείας, αναρωτιόταν «πώς ο λαός των Μυστηρίων και των Διθυράμβων κατόρθωσε να αρμονίσει την ύπαρξή του με την πιο αρρενωπή χαρά του αγώνα και την πιο ρωμαλέα άνθηση των πολιτικών του ενστίκτων;» Η απορία αυτή γίνεται εξηγήσιμη αν σκεφτούμε ότι ο Nietzsche ζούσε κάτω από την πίεση ενός πολιτισμού για τον οποίο η Τραγωδία και το Κράτος παριστάνουν δυο ριζικά ασυμβίβαστες οντότητες κι αν, απέναντι στον πολυδιάστατο κόσμο που περιέχεται μες την κλασική έννοια του πολίτη,

αναλογιστούμε (...) το οριζόντιο επίπεδο πάνω στο οποίο κινείται σήμερα ένα «πολιτικό ζώο» (σ. 96).

Ο Παπαιϊώαννου, μέσα από μια διεισδυτική παρατήρηση για την Τραγωδία και τον ρόλο της, μας αποκαλύπτει τη χαώδη απόσταση που χωρίζει τη σύγχρονη, την αντιπροσωπευτική και δήθεν μαζική δημοκρατία, από μια δημοκρατία αυθεντική, άμεση και συμμετοχική. Η αρχαία δημοκρατία δεν αντιπαραθέτει τον ορθό Λόγο στην ολότητα του ανθρώπου, την πολιτική στην Τέχνη, αλλά μεταβάλλει τα θεατρικά δρώμενα σε στοιχείο της πολιτικής δημοκρατίας και της συμμετοχής των μαζών στην Πολιτεία. Και αυτό σε αντίθεση με τον σχισμένο κόσμο μας όπου η Τέχνη προσπαθεί να καλύψει την απόσταση ανάμεσα στην «πεζή» και τετριμμένη πραγματικότητα και το ιδεατό.

Στην Τέχνη μας, το τραγικό γεννιέται από τη σύγκρουση ανάμεσα στην «αρχή της πραγματικότητας», την αδιαφάνεια του κόσμου, και την αδυναμία μας να τον αλλάξουμε, δεδομένου ότι η κοινότητα και το άτομο έχουν διαχωριστεί αμετάκλητα. Έτσι, μέσα από την Τέχνη προσπαθούμε να αποκαταστήσουμε αυτήν την χαμένη ενότητα που η πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα έχουν ανεπανόρθωτα διαρρήξει. Μια αποκατάσταση που με τη σειρά της κινείται σε ένα διαχωρισμένο επίπεδο, «τέχνη και όχι ζωή».

Θα είναι για μας εντελώς αδύνατο να κατανοήσουμε το ήθος τόσο του κοινού του θεάτρου του Διονύσου όσο και του κοινού της Εκκλησίας του Δήμου αν δεν πάψουμε να περιορίζουμε την ιδέα της πολιτικής ζωής και της πολιτικής ωριμότητας ενός λαού στην αφηρημένη έννοια της «άσκησης των συνταγματικά ή επαναστατικά καθορισμένων πολιτικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων», αν δεν αντικρίσουμε κάτω από ένα συνοπτικό

πρίσμα όλες τις ψυχικές λειτουργίες με τις οποίες μια μάζα ανθρώπων συμμετέχει και δεν μένει απλώς θεατής ή παθητικό όργανο στις αξίες και στην ιστορική ζωή της κοινωνίας μες την οποία εντάσσεται. (...)

Γιατί το μέγιστο μάθημα που μας δίνει η κλασική Ελλάδα (...) είναι τούτο: η μάζα τόσο περισσότερο υψώνεται στο επίπεδο μιας πολιτικής ή μιας οποιασδήποτε άλλης ιστορικά δημιουργικής οργάνωσης, όσο περισσότερο αντιμετωπίζει σαν δραματικό πρόβλημα την Ιστορία που ζει και την εξουσία που η οργανωμένη κοινωνία ασκεί επάνω της. (...)

Όταν (...) θυμηθούμε ότι χρειάστηκε να γίνει μια επανάσταση για να νομιμοποιηθεί ο Διθύραμβος και να γεννηθεί η Τραγωδία, τότε θα καταλάβουμε το περιεχόμενο αυτής της «θεατροκρατίας». Και τότε θα καταλάβουμε επίσης ότι η δική μας έννοια της πολιτικής ωριμότητας και του «υποκειμενικού παράγοντα στην Ιστορία» είναι ακόμα (...) πολύ στενή και συγκεχυμένη.

Γιατί, ακριβώς, στην πρώτη φάση της Δημοκρατικής Επανάστασης στην αρχαϊκή Αθήνα, όταν ο Τύραννος και μετά ο Άρειος Πάγος έπαιζε το ρόλο ενός «μπολσεβικικού κόμματος στην περίοδο της Δικτατορίας του Προλεταριάτου», ενός είδους οδηγού και κηδεμόνα του δήμου, τι ήταν αυτό που εμπόδισε το δήμο να ξαναπέσει στην πρότερή του παθητικότητα και να αφεθεί στην κυρίαρχη βούληση των «κηδεμόνων» του; Η πείρα της Γαλλικής και ιδιαίτερα της Ρωσικής Επανάστασης δεν αρκεί για να μας δείξει την κύρια σημασία της παθητικότητας ή της ιστορικής ενεργητικότητας της μάζας στην οικοδόμηση των θεσμών και τη διαμόρφωση των αξιών της μετεπαναστατικής κοινωνίας; Ο Άρειος Πάγος παραδίνει τις εξουσίες του στη Βουλή και στο Δήμο μόλις το 462/1, δηλαδή λίγα χρόνια πριν από τον Περικλή: ως τότε, το κύριο μέσο με το οποίο συμμετείχε ο Δήμος στην ιστορική ζωή της ορ-

γανωμένης κοινωνίας δεν ήταν τόσο η άσκηση των σημαντικά περιορισμένων πολιτικών του δικαιωμάτων όσο ήταν η μέσα στο θέατρο του Διονύσου θρησκευτική του κατάνυξη, η Διονυσιακή έκσταση που τον κυριεύε με τους Μύθους που αυτός ο ίδιος είχε βγάλει στο φως και η ενθουσιαστική του επικοινωνία με τις αξίες που εξέφραζε η τραγωδία – αυτές τις αξίες που η ίδια του η επαναστατική δράση είχε επιβάλει στην κοινωνία (σσ. 98-99).

### *Mundus senescit*

Μόνον ο 20ός αιώνας –τουλάχιστον έως τη στιγμή που γράφει ο Παπαϊωάννου– θ' αρχίσει να ξαναβρίσκει το τραγικό και την ενότητα του νου και της καρδιάς' μέσα από τον Φρόντ, τον σουρεαλισμό, τις πολιτικές περιπέτειες του κομμουνισμού και την εμπειρία του «αιώνα των στρατοπέδων», το πάθος θα επανεμφανιστεί στο προσκήνιο της ιστορίας. Ο μύθος της χωρίς όρια «προόδου» θα συντριβεί από τις περιπέτειες ενός αιώνα που θα ανοίξει μέσα από τα χαρακώματα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου και θα κλείσει με τον εφιάλη του Τσερνομπίλ.

Γιατί ο άνθρωπος του 20ού αιώνα, έχοντας πάψει να πιστεύει στην Πρόοδο, δηλαδή έχοντας πάψει να πιστεύει στον εαυτό του, και υποχρεωμένος να αντιμετωπίσει αυτή την καταστροφική εμπειρία που τον κυκλώνει, αναγκάστηκε έτσι να βάλει, για πρώτη φορά μετά την Αναγέννηση, το στοιχείο του Τραγικού μέσα στην ιστορική του συνείδηση κι έτσι αποκατάστησε τον ομφάλιο λώρο με όλους τους πολιτισμούς του φόβου που τους είχε ως τα σήμερα εξαφανίσει το εκτυφλωτικό φως της κλασικής ομορφιάς και της «ουμανιστικής» αυτοπεποίθησης. (...)

«Η Ιστορία είναι ένας εφιάλης από τον οποίο προπαθώ να ξυπνήσω», λέει ο Dedalus του Joyce: σ' αυτό το όνειρο-τιμωρία μας έριξε η ίδια η ιστορική μας μοίρα, αυτή η αλλόκοτη τραγική ανατροπή της τύχης που μας μεταμόρφωσε σε παθητικά θύματα της Ιστορίας ενώ πριν είμαστε η υπεύθυνη της βούληση. Κι αν ο φόβος παρουσιάζεται σαν μια έσχατη δυνατότητα διατήρησης της ανθρώπινης μορφής του, ο δυτικός άνθρωπος, που επί πέντε αιώνες έζησε έξω από τον φόβο και αρνούμενος τον φόβο, ανίκανος να υψωθεί σ' αυτό το πάθος-μάθος, στον Λόγο δηλαδή που μόνος μπορεί να συμφιλώσει τον άνθρωπο με τις εμπειρίες του, προσφεύγει για να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του σε μορφές, σύμβολα και μύθους με τους οποίους άλλες εποχές που γνώρισαν και καλλιέργησαν αυτόν τον φόβο και αυτό το πάθος-μάθος «απαντέδρασαν» στα δικά τους τραγικά προβλήματα και μπόρεσαν «να κάνουν τη ζωή υποφερτή». Έτσι βρέθηκε στο κέντρο ενός εντατικού και απόκρυφου διαλόγου ανάμεσα στα κυκλαδικά ξόανα και τα μεγάλα φετίχ, ανάμεσα στο Καρνάκ και τη Chartres, στα τύμπανα των ρωμανικών ναών και τις προκολομβιανές μάσκες, τα Χορικά του Αισχύλου και τις προφητικές εξαγγελίες, τη Guernica και τα αποκαλυπτικά όνειρα... (σσ. 80-81)

Ο κύκλος ολοκληρώνεται; Ίσως καταστεί δυνατό για τον σύγχρονο άνθρωπο να ενώσει και πάλι τα δύο άκρα της σπασμένης αλυσίδας και να μας μεταβάλει και πάλι από τα «τραγικά θύματα» στην «υπεύθυνη βούληση» της ιστορίας; Ο Παπαϊωάννου ελπίζει πως είναι δυνατό –με νέους όρους– να επαναληφθεί το αρχαιοελληνικό θαύμα και η «θεατροκρατία» να επιστρέψει στον κόσμο που έβγαине από τα κρεματόρια και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης.

Ίσως λοιπόν θα έπρεπε να δούμε με περισσότερη επιείκεια τη θέση του Μαρξ για τους Έλληνες ως τα «φυσιολογικά παιδιά» στην ιστορία της ανθρωπότητας. Στη σπειροειδή, για τον Μαρξ –και όχι ευθύγραμμη– κίνηση της ιστορίας, τα επιτεύγματα της «παιδικής ηλικίας» θα μπορούσαν να επανεμφανιστούν στην «ωριμότητα» του κομμουνισμού. Η άμεση δημοκρατία της Αθήνας ή του πρωτόγονου κομμουνισμού να ξανανθίσουν στην κομμουνιστική Ικαρία, απαλλαγμένες από το βάρος της δουλοκτησίας ή της «χαμηλής ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων», και η δυστυχημένη συνείδηση της νεωτερικότητας να επανενωθεί με την κοινότητα, οιστρηλατημένη από έναν νέο «μύθο», εκείνον του κομμουνισμού. Μπορεί λοιπόν η θέση του Μαρξ να στιγματίζεται από έναν ανθρωπομορφισμό –παιδική και ώριμη ηλικία της ανθρωπότητας– και εξελικτισμό –από το κατώτερο στο ανώτερο στάδιο–, δεν παύει ωστόσο να αναζητά μία υπέρβαση του παρόντος προς το κομμουνιστικό «επέκεινα», αντλώντας όχι μόνον από τη μουσική του μέλλοντος, αλλά και από εκείνη του παρελθόντος – από τα «φυσιολογικά παιδιά» της ιστορίας.

Και αν ο Παπαϊωάννου απορρίπτει τη λογική του «κομμουνιστικού παράδεισου», και προβάλλει ένα όραμα πολύ πιο βασανισμένο και φορτωμένο με την τραγικότητα της εμπειρίας των σοσιαλιστικών επαναστάσεων, ένα όραμα μη μανιχαϊστικό, δεν παύει ωστόσο – έμμεσα– να ελπίζει πως το πάθος και το μάθος θα μπορούσαν και πάλι να ενωθούν, και ίσως με αυτό το νεανικό κείμενό του να επιθυμούσε να πραγματοποιήσει ακριβώς ένα βήμα προς αυτή τη μεγάλη ενότητα που μέσα του αναζητούσε. Γι' αυτό πιθανώς το έργο του αυτό –το πιο μεγαλεπήβολο από όσα καταπιάστηκε– να έμεινε ημιτελές. Γιατί ο δυτικός πολιτισμός, μέσα στον οποίο ζούμε ακόμα, πενήντα χρόνια μετά τη συγγραφή

του, δεν δείχνει να έχει ακόμα τις προϋποθέσεις για έναν τέτοιο μετασχηματισμό. Έχει γίνει κυνικός, αλλά ανίκανος για ένα νέο μεγάλο «μάθος». Το πάθος, μαζί με τον φόβο που μπορεί να το μεταβάλει σε «μάθος», θα μπορούσε να συγκροτήσει, πίστευε ο Παπαϊωάννου, μια νέα κοινωνική, πολιτική και πολιτισμική πρόταση. Ωστόσο δεν μπορούσε να φανταστεί το 1950 πως το πάθος ήταν δυνατόν να μεταβληθεί σε κυνισμό στο τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα. Πως, μετά την έσχατη και προφητική αναλαμπή του 1968, ο δυτικός κόσμος θα βυθιζόταν σε μια πολιτισμική και πολιτική παρακμή χωρίς ιστορικό προηγούμενο και το πάθος θα εξατιμίζονταν σε μια κυνική αποδοχή του υπαρκτικού κόσμου και ο μόνος νέος μύθος που μπορούσε να δημιουργήσει η Δύση είναι ο μύθος του τεχνολογικά και γενετικά μεταλλαγμένου ανθρώπου, ο μύθος του μετανθρώπου. Πως ο δυτικός κόσμος θα περνούσε από τον Χάιντεγκερ και τον Καμύ σε έναν κυνικό μεταμοντερνισμό, από τον Πικάσο και τη Γκερνίκα θα έφτανε στην «τέχνη» των παρουσιαστών μόδας και πως από τον Λένιν, τον Λόυδ Τζωρτζ, τον Χίτλερ και τον Βενιζέλο ο αιώνας θα τελείωνε με τον Μπλερ, τον Μπους, τον Σιράκ... Ο Παπαϊωάννου ίσως δεν μπορούσε να φανταστεί σε ποια έκταση θα επιβεβαιώνονταν τα λόγια του στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες: «Κάθε κοινωνία μες την οποία ατονεί ο έλεγχος από τα κάτω και η μάζα παρουσιάζεται σαν ένα παθητικό αϊστορικό υλικό, ... είναι μια κοινωνία με στερημένες τις πηγές της ψυχικής της ζωής και ανήμπορη να δώσει στη μορφή του ανθρώπου την πληρότητα αυτή που μόνη μπορεί να ικανοποιήσει την επιτακτική ανάγκη του ανθρώπου να δει τον εαυτό του σαν μια ολότητα» (σελ. 204). Και μόνο η Τέχνη του Κινέζικου ή του Ιρανικού κινηματογράφου, του Λατινοαμερικό και του Ινδικού μυθιστορήματος, μπορούν ίσως

να μας προϋδεάσουν για τις νέες δυνατότητες που μπορούν να αναδειχθούν μετά το τέλος της δυτικής ηγεμονίας, και της επανεμφάνισης της επαναστατικής μάζας στην ιστορία.

\*\*\*

Κλείνοντας αυτή την εισαγωγή, πιστεύω πως το βιβλίο του Παπαϊωάννου είναι ένα από τα πλουσιότερα σε ιδέες και προβληματισμούς έργα ενός μεγάλου φιλοσόφου και στοχαστή, που αποπειράται εδώ –ούτε λίγο ούτε πολύ– να «λύσει το μυστήριο» του σύγχρονου κόσμου και να διερευνήσει τους δρόμους μιας νέας μεγάλης «ενότητας», ενός νέου μύθου που θα αντικαθιστούσε τον κομμουνιστικό μύθο που είχε βουλιάξει στα βαλτόνερα του σταλινισμού. Ο Παπαϊωάννου δεν μπόρεσε βέβαια να δώσει μια τελική απάντηση, ωστόσο φώτισε πολύ καθαρά τις *προϋποθέσεις* που απαιτούνται για τη διαμόρφωση ενός σύγχρονου μύθου, ενός μύθου που στέκεται μετά την εποχή του μεσσιανισμού και γι' αυτό δεν μπορεί παρά να αντλεί κατ' εξοχήν από έναν μη-μεσσιανικό κόσμο, τον αρχαιοελληνικό, έναν κόσμο που μπορούσε να αντιμετωπίζει κατάματα τους Θεούς του και να φοβάται μόνο την κοσμική τάξη και τον ίδιο τον άνθρωπο (τον «δεινότερο» όλων). Θα είναι ο μύθος του «μετανθρώπου» της ύστερης τεχνολογικής Δύσης ή του καθολικού ανθρώπου που θα δημιουργηθεί μέσα από έναν πλανητικό πολιτισμικό συγκρητισμό που θα υπερβεί τη δυτική ηγεμονία;

Πάντως αυτός ο κόσμος της «μεγάλης συμφιλίωσης» εξακολουθεί να παραμένει το μεγάλο όραμα του Παπαϊωάννου, έστω και εάν αυτή θα κλείνεται ακόμα σε ένα γέλιο. Ο Οκτάβιο Παζ, στο ποίημα που έγραψε το 1982, μετά τον θάνατο του συγγραφέα, εις ανάμνησιν

της συνάντησής του με τον Παπαϊωάννου στο Παρίσι στη δεκαετία του 1940, θα γράψει:

Κώστα, στις παγωμένες στάχτες της  
Ευρώπης δεν συνάντησα το αυγό της  
ανάστασης,  
συνάντησα, στα πόδια της άσπλαχνης Χίμαιρας  
βουτηγμένης στο αίμα, το γέλιο σου της  
συμφιλίωσης.

Ιανουάριος του 2003

Γιώργος Καραμπελιάς



Μ Ε Ρ Ο Σ Α΄

Μάζα και Πολιτισμός

### *Βαλμύ*

«...Έτσι πέρασε η μέρα: οι Γάλλοι μέναν στη θέση τους... οι δικοί μας αποτραβήχτηκαν από τη φωτιά της μάχης και όλα ήταν σάμπως τίποτε να μην είχε συμβεί. Όλοι μας είμαστε κατάπληκτοι. Το πρωί ακόμα άλλη σκέψη δεν είχαμε από το πώς να διαλύσουμε όλο το Γαλλικό Στρατό: εγώ ο ίδιος είχα την πιο απεριόριστη εμπιστοσύνη στο Στρατό μας, στο Δούκα του Braunschweig<sup>1</sup>... Τώρα μέναμε όλοι μας σιωπηλοί, ο καθένας μόνος του, χωρίς να ξέρουμε αν έπρεπε να στεναχωρηθούμε για την κακοτυχία μας ή να ευχαριστηθούμε για ό,τι έγινε αυτή τη μέρα. Η νύχτα έπεσε και καθίσαμε όλοι γύρω γύρω αλλά, αντίθετα με τη συνήθειά μας, δεν ανάψαμε φωτιές. Οι περισσότεροι σιωπούσαν, μερικοί φλυαρούσαν αλλά κανείς δεν μπορούσε να συγκεντρωθεί και να σοβαρευτεί. Και καθώς ήμουν αυτός που συνήθως διασκεδάζε τη συντροφιά, κάποιος με ρώτησε τι σκέφτομαι. Και τότε είπα: «Από εδώ και από σήμερα αρχίζει μια νέα εποχή της Παγκόσμιας Ιστορίας. Και σεις θα μπορείτε να λέτε ότι είσαστε παρόντες»...<sup>2</sup>

Αυτά έγραφε ο Goethe για τη μάχη του Valmy. Και μέσα στην έκπληξη, τη σιωπή και την αιφνίδια απογύμνωση αυτών των ανθρώπων που τους άγγιξε μια δύναμη που τους ξεπερνούσε, εύκολα, ίσως, μπορούμε να

<sup>1</sup> Ο Δούκας του Μπράουνσβαϊκ ήταν ο αρχηγός των πρωσικών δυνάμεων που ηττήθηκαν στο Βαλμύ, στις 20 Σεπτεμβρίου του 1792, από τις γαλλικές επαναστατικές δυνάμεις (σ.τ.ε.)

<sup>2</sup> Goethe: *Campagne in Frankreich, den 19 bis 22 September 1792.*

καταλάβουμε την πανηγυρική σοβαρότητα με την οποία ακούστηκε αυτό το *Ihr könnt sagen, Ihr seyd dabei gewesen*.

Για πρώτη φορά στην Ευρωπαϊκή Ιστορία μετά την Αναγέννηση, μια μάχη γινόταν όχι πια ανάμεσα σε δύο στρατόπεδα αλλά ανάμεσα σε δύο καθεστώτα. Και στη μάχη αυτή ανάμεσα σε δύο συστήματα αξιών και σε δύο στυλ ανθρώπινης ύπαρξης που καμιά δύναμη δεν μπορούσε να συμφιλώσσει, δεν νίκησε ο πιο τεχνικά οργανωμένος στρατός αλλά το καθεστώς που είχε κατορθώσει να διοχετεύσει προς το μέτωπο όλο το δυναμισμό, το πάθος και τον ενθουσιασμό ενός παράγοντα άγνωστου ως τα τότε – ενός παράγοντα που επρόκειτο να δώσει νέες διαστάσεις στην Ευρωπαϊκή Ιστορία: της επαναστατικής μάζας.

Όλα τα καθεστώτα που ήξερε ο Goethe – και, παρ' όλο το *Sturm und Drang* και τον κόσμο του *folklore* που είχε ανοίξει στα μάτια του ο Herder, τόσο οι κοινωνικές του εμπειρίες όσο και ο ιστορικός του ορίζοντας περιορίζονταν στο, κλεισμένο στον εαυτό του, αυταρχικό σύστημα του Κλασικισμού– στηρίζονταν στην απόλυτη αδράνεια και παθητικότητα ή, μάλλον, στην ανυπαρξία της Μάζας.

Και πραγματικά, αυτή η κλειστή, ιεραρχημένη από τα πάνω, αυστηρά βαθμολογημένη και ενοποιημένη από τη συγκεντρωτική οργάνωση των νομικών τάξεων, κοινωνική πυραμίδα δεν άφηνε στις μάζες κανένα περιθώριο ιστορικής δράσης. Καμιά κοινωνική ομάδα δεν ήταν σε θέση να λειτουργήσει και να συμμετάσχει στην ιστορική ζωή αν προηγούμενα δεν εξασφάλιζε τη νομική της αναγνώριση και την ένταξή της μέσα στην επίσημη ιεραρχία. Μέσα σ' αυτό το ιεραρχικά οργανωμένο σύνολο η μάζα δεν μπορούσε να υπάρξει παρά σαν ένα πειθαρχημένο πλήθος φορολογουμένων ή σαν ένας α-

ναρχικός όγλος εξαθλιωμένων εργατών και δουλοπάροικων που η εμφάνισή τους στην Ιστορία ήταν ένα μηχανικό αποτέλεσμα μιας κρίσης που έσπαγε προσωρινά το συντεχνιακό ή φεουδαρχικό δεσμό που τους ένωνε με την οργανωμένη Νομιμότητα. Η Μάζα δεν μπορούσε να υπάρξει παρά μόνο σαν μια περαστική θεομηνία σαν και αυτή που γνώρισε η Γαλλία στη μεγάλη κρίση του 1709.

Αν στις ειρηνικές περιόδους οι μάζες δεν είχαν παρά να διαλέξουν ανάμεσα στην παθητική υπακοή και την άγονη ανταρσία, στους Πολέμους η παρουσία τους ήταν εξ ίσου μηδαμινή κι ασήμαντη. Μετά την εξαφάνιση των πολιτοφυλακών των μεσαιωνικών κοινοτήτων και μετά το ξεθύμασμα των θρησκευτικών πολέμων, οι μαζικοί στρατοί εξαφανίστηκαν και τη θέση τους πήραν οι μόνιμοι επαγγελματικοί Στρατοί της Μοναρχίας. Αν εμείς ζούμε τον Πόλεμο –οποιοδήποτε εθνικό, ολοκληρωτικό ή επαναστατικό Πόλεμο– σαν κάτι ολοκληρωτικό: σαν μια δύναμη που κινητοποιεί όλες μας τις ψυχικές δυνατότητες, σαν μια οριακή εμπειρία της ιστορικής μας ύπαρξης που φέρνει σε μια άμεση συμμετοχή στην Ιστορία ακόμα και τις πιο ξένες προς κάθε ιστορική βούληση κοινωνικές κατηγορίες, μπορούμε ν' αναμετρήσουμε όλο το χάος που μας χωρίζει από τον 18ο αιώνα, αν αναλογιστούμε την αλλόκοτα ουδέτερη στάση του απέναντι στο γεγονός του Πολέμου και τους Στρατούς που το ενσάρκωναν. Χάρη σ' αυτούς τους Στρατούς, έγραφε ο Voltaire τελειώνοντας το *Essai sur les Moeurs*<sup>3</sup>, «οι λαοί δεν ανακατεύονται καθόλου στους

<sup>3</sup> Το έργο του, *Essai sur les Moeurs et l' Esprit des Nations et sur les principaux faits de l' Histoire depuis Charlemagne jusque à Louis XIII*, το προσέφερε ο Βολταίρος το 1756 στη Μαρκησία του Σατελέ ως ιστορικό βοήθημα. Η σημασία του έγκειται στο ότι ανά-

Πολέμους που κάνουν οι κύριοί τους. Πολύ συχνά, οι πολιορκημένες πόλεις περνάν από τη μια εξουσία στην άλλη χωρίς αυτό να κοστίζει τη ζωή ούτε ενός από τους κατοίκους τους: την εξουσία την αγοράζει αυτός που έχει τους περισσότερους στρατιώτες, τα περισσότερα κανόνια και τα περισσότερα χρήματα». Οι Στρατοί λοιπόν αντιπροσώπευαν ένα αναγκαίο κακό που επέτρεπε στις μάζες, στους «λαούς», να μένουν στο περιθώριο της Ιστορίας, σαν ένας παθητικός Χορός απέναντι σε μια Τραγωδία που του ήταν αδιάφορη.

### Η εισβολή των μαζών

Σήμερα, που όλη η ψυχική και η ιστορική μας ζωή είναι οργανικά συνυφασμένη με την πανταχού παρουσία των μαζών, μας είναι σχεδόν αδύνατο να συλλάβουμε τις πραγματικές διαστάσεις αυτού του κόσμου χωρίς μάζα που γκρεμίστηκε σαν ένας χάρτινος πύργος, μες την έκπληξη και τη σιωπή, με τις κανονιές του Valmy. Γιατί η μαζική κινητοποίηση –η levée en masse– που πραγματοποίησε η Γαλλική Επανάσταση, δεν σήμανε μόνο την ανατροπή της παλιάς πολεμικής τεχνικής, της θεμελιωμένης πάνω στη ρουτίνα μιας παρτίδας jeu de paume ανάμεσα σε δύο αντίπαλους βασιλιάδες. Η βαθύτερη, μακροπρόθεσμη σημασία της εισβολής της Μάζας στην Ιστορία της Ευρώπης συνίσταται στο νέο ορισμό του ανθρώπου που έφερε στο φως, στις νέες –και πανάρχαιες– ψυχικές δυνάμεις που καταξίωσε, στη νέα γλώσσα που έφερε στις σχέσεις του ανθρώπου με τον εαυτό του. Και κάτω από τους νέους αυτούς αστερισμούς, ο κλασικιστής και ρασιοναλιστής άνθρωπος του 18ου αιώνα,

γει τον «Λόγο» σε κινητήρα και ερμηνευτικό κλειδί της ιστορίας (σ.τ.ε.).

παρουσιάστηκε σαν ένα αλληγορικό πρόσωπο χωρίς σάρκα και οστά, σαν ένας τεχνητός Homunculus.

Όταν ο Barère<sup>4</sup> έβαζε τις βάσεις του «ολοκληρωτικού πολέμου» αντιτάσσοντας, στον περίφημο λόγο του στην Επιτροπή Κοινής Σωτηρίας, το πάθος των αγύμναστων sans-culottes στους πειθαρχημένους και γυμνασμένους αλλά ψυχικά ουδέτερους Στρατούς του Ancien Régime<sup>5</sup>, το πάθος και ο ενθουσιασμός της επαναστατικής μάζας είχαν ήδη γκρεμίσει το ιεραρχικό και ρασιοναλιστικό σύστημα αξιών που περιέκλεινε τον τετράστενο, κλειστό χώρο μες τον οποίο διαδραματιζόταν

<sup>4</sup> Bertrand de Barère (1755-1841). Εξέχον μέλος της επαναστατικής Συντακτικής Εθνοσυνέλευσης. Χρημάτισε μέλος της «Επιτροπής Κοινής Σωτηρίας» από τη στιγμή της δημιουργίας της μέχρι την κατάργησή της από τη Θερμιδώρ. Πιστός οπαδός του Δαντών και του Ροβεσπιέρου, αντίπαλος του Μαρά, ήταν υπεύθυνος για τις εξωτερικές υποθέσεις, για τη Δημόσια Εκπαίδευση, κλπ. Φυλακίστηκε από το Διευθυντήριο και υποστήριξε το Βοναπάρτη στη συνέχεια. Βλέπε Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Gallimard, Pleiade. Παρίσι, 1952, τόμ Β' σσ. 1218-1220 (σ.τ.ε.).

<sup>5</sup> Que voulez-vous? ρωτάει ο Barère στο *Rapport sur la réquisition civique de tous les Français pour la défense de la Patrie*. «Un contingent...? Le contingent de la France pour sa liberté comprend toute sa population, toute son industrie, tous ses travaux, tout son génie... Publions une grande vérité: la liberté est devenue créancière de tous les citoyens; les uns lui doivent leur industrie, les autres leur fortune, ceux-ci leur conseil, ceux-là leurs bras; tous lui doivent le sang qui coule dans leurs veines» (Συνεδρίαση της 23-8-1793). [«Τι επιθυμείτε;» ρωτάει ο Μπαρέρ στην *Εκθεση για την πολιτική επιστροφή όλων των Γάλλων για την υπεράσπιση της πατρίδας*. «Ένα στράτευμα κληρωτών; Όμως το εθελοντικό στράτευμα της Γαλλίας για την ελευθερία της περιλαμβάνει ολόκληρο τον πληθυσμό της, κάθε είδους βιομηχανία, κάθε δραστηριότητα, κάθε πνευματικό κεφάλαιο... Ας διατυπώσουμε μια μεγάλη αλήθεια: όλοι οι πολίτες είναι χρεώστες απέναντι στην ελευθερία. Οι μεν της οφείλουν την απασχόλησή τους, οι δε την περιουσία τους, άλλοι τις συμβουλές τους ή τα μπράτσα τους. Όλοι της χρωστάνε το αίμα που κυλάει στις φλέβες τους» (Μετάφραση του επ.).]

ως τα τότε η Ιστορία. Αλλά τόσο η Μάζα σαν ιστορική δύναμη όσο και αυτό ακριβώς το πάθος και αυτός ο ενθουσιασμός, οι εξωλογικές γενικά πηγές της ψυχικής ζωής, ήταν πράγματα άγνωστα μες το ζωτικό κόσμο του κλασικιστικού ανθρώπου: δεν μπορούσε να τα αντικρύσει παρά σαν «συγκεχυμένες ιδέες» όπως έλεγε ο Descartes, σαν εκδηλώσεις αυτής της «φαντασίας» που στο σύστημα του Malebranche παρουσιάζεται σαν η πηγή κάθε σφαλερής αντίληψης<sup>6</sup>.

«Nous avons opposé le glaive au glaive, et la liberté est fondée; elle est sortie du sein des orages: cette origine lui est commune avec le monde, sorti du chaos, et avec l' homme, qui pleure en naissant...»<sup>7</sup>. Μόνο μια τέτοια προφητική γλώσσα που μιλούσε με εικόνες, που αποτείνονταν στα μυθικά «αρχέτυπα της μαζικής ψυχής», ήταν δυνατό ν' ακουστεί μες τους ορίζοντες που είχε ανοίξει η έκρηξη της επαναστατικής Μάζας. Μόνο η πληθωρικότητα μιας τέτοιας εκρηκτικής παρουσίας, ή το προμήνυμά της και η υπόγεια προετοιμασία της, μπορούσε να βγάλει στο φως τις ψυχικές δυνάμεις με τις οποίες αρθρώνεται και συντάσσεται η μυθική και προφητική αυτή γλώσσα. Και μόνο η ακοίμητη παρουσία αυτής της γλώσσας, που «δι' έλέου και φόβου» ξυπνάει την ψυχή της μάζας στα ίδια της τα πάθη, μπορούσε να την εμποδίσει να θρυμματιστεί σ' ένα πλήθος

<sup>6</sup> Ο Nicolas Malebranche (1638-1715), Γάλλος ρωμαιοκαθολικός ιερέας και καρτεσιανός φιλόσοφος, επιχείρησε μια σύνθεση μεταξύ Καρτεσιού και Αυγουστίνου. (σ.τ.ε.)

<sup>7</sup> Saint-Just: *Rapport sur la police générale, la justice, le commerce, la législation et les crimes des factions*. 15-4-1794 [«Αντιτάξαμε ξίφος στο ξίφος και θεμελιώθηκε η ελευθερία: η οποία ξεπήδησε μέσα από τις θύελλες. Η καταγωγή της αυτή είναι κοινή με τη γέννηση του κόσμου, που αναδύθηκε από το χάος, και του ανθρώπου, που γεννιέται κλαίγοντας.» (Μετάφρ. του επιμ.)]

από ψυχικά ασύνδετα και ναρκωμένα άτομα που ο νόμος της αδράνειας θα τα έκανε να ξανακυλήσουν στην παλιά τους παθητικότητα.

Αυτές οι ίδιες οι λέξεις που χρησιμοποιεί ο Saint-Just: «θύελλες», «χάος», «αρχή του κόσμου», «γέννηση του ανθρώπου» —λέξεις σαιξπηρικές, άγνωστες στην πολιτική και κοινωνική γλώσσα του Κλασικισμού και του Διαφωτισμού— μπορεί να θεωρηθούν σαν ένα πρόγραμμα: εύκολα διακρίνει κανείς το ήθος και το στυλ του Sturm und Drang, την «ανακάλυψη» του Shakespeare και της μεσαιωνικής Τέχνης, το τραγικό πάθος όχι μόνο του Faust και της «Φαινομενολογίας του Πνεύματος» αλλά και το νέο κοσμικό αίσθημα του Blake, του Goya ή του Hölderlin. Γιατί στα πενήντα χρόνια όπου η Μάζα κατέκλυσε όλο το οπτικό πεδίο της Ευρώπης από το Valmy και το Fleurus<sup>8</sup>, τη Ναπολεόντεια κατάκτηση, τον ισπανικό ανταρτοπόλεμο και τον γερμανικό Befreiungs Krieg<sup>9</sup>, μέχρι τις επαναστάσεις του 1830 και του 1848, η Μάζα με μόνο το βάρος της παρουσίας της δεν μπορούσε παρά να φέρει μια ριζική ανατροπή των αξιών, μια ολοκληρωτική κατάφαση όλων των δυνάμεων που ως τα τότε απωθούσε το αντιμαζικό σύστημα της κλασικιστικής πειθαρχίας και ιεραρχίας. Και δεν μπορούσε παρά να φέρει στην επιφάνεια την άρνηση του Νόμου και της ιεραρχίας, την κατάφαση του παράλογου, του παθητικού, του ασυνείδητου και του τραγικού: όλων των υπόγειων δυνάμεων που ως τα τότε απωθούσε η οργανωμένη κοινωνία.

<sup>8</sup> Αναφερθήκαμε ήδη στη μάχη του Βαλμού (βλ. σημ 1) όπου για πρώτη φορά ο γαλλικός επαναστατικός στρατός νίκησε τους Πρώσους επαγγελματίες του Δούκα του Μπράουνσβαϊκ. Στο Φλερύς του Βελγίου οι επαναστατικές δυνάμεις επεκράτησαν του Πρώτου Συνασπισμού των ευρωπαϊκών κρατών (σ.τ.ε.).

<sup>9</sup> Απελευθερωτικό πόλεμο (σ.τ.ε.).

Αντίθετα, μετά το 1848, μετά το ξεθύμασμα των μαζικών επαναστάσεων, όταν οι μάζες οργανώθηκαν σε τάξεις και μια νέα ιεραρχία πήρε τη θέση της παλιάς νομικο-ταξικής ιεραρχίας, η εξαφάνιση της Μάζας από τον ιστορικό ορίζοντα σήμανε άμεσα το τέλος του Ρωμαντισμού και την επιστροφή στο Ρασιοναλισμό και στην αισιόδοξη Φιλοσοφία της Ιστορίας του 18ου αιώνα. Είτε πρόκειται για τον αστικό (ποζιτιβιστικό) προοδευτισμό ή για τη μαρξιστική (ρεφορμιστική) αισιοδοξία, είτε πρόκειται για τον «επιστημονισμό», την «καθαρή ποίηση», την ιμπρεσιονιστική ζωγραφική ή το νατουραλιστικό δράμα... παντού, όπου μπόρεσε, η οργανωμένη αστική κοινωνία απώθησε και τη μάζα και τα τραγικά μοτίβα του ψυχικού της κόσμου. Την άβυσσο που χωρίζει τα δύο στυλ ανθρώπινης ύπαρξης που συγκρούστηκαν στο Valmy μπορούμε να την αναμετρήσουμε αν συλλογιστούμε το δικό μας ψυχικό κόσμο που οι διαστάσεις του χαρακτήθηκαν από τα παράλληλα και ταυτόσημα φαινόμενα των Γαλλικών Επαναστάσεων και του Ρωμαντισμού και σκεφτούμε μετά τις ιδέες και τις μορφές με τις οποίες ο κλασικιστικός άνθρωπος εξέφρασε και ερμήνευσε τις σχέσεις του με τη Φύση και την Ιστορία, με τα δύο δηλαδή ανώτατα περιέχοντα σύμβολα αυτών των αυθεντικών σχέσεων του ανθρώπου με τον εαυτό του, χάρη στις οποίες το ακατέργαστο υλικό της ζωής υψώνεται στο φως του Πνεύματος.

### *Μάζα και ρωμαντισμός*

Φύση και Ιστορία είναι οι δύο ανώτατες εμπειρίες με τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τις δυνάμεις και τις δυνατότητες που κρύβει μέσα του. Και γι αυτό, Φύση και Ιστορία είναι τα μέτρα στα οποία μπορούμε να κρίνουμε την αυθεντικότητα και την πληρότητα ύ-

παρξης που μπορεί να χωρέσει το στυλ και η γλώσσα μιας εποχής.

Από την άποψη αυτή, μια απλή αντιπαράθεση του δικού μας στυλ και της δικής μας γλώσσας με το στυλ και τη γλώσσα της προ-μαζικής περιόδου θα είναι αρκετή για να μας κάνει να αναρωτηθούμε μήπως δεν είναι μια απλώς τυχαία σύμπτωση αυτή η παράλληλη εμφάνιση, ανάπτυξη και υποχώρηση της επαναστατικής μάζας ανάμεσα στο 1789 και το 1848 και της φαουστικής και ρωμαντικής ψυχολογίας – μιας ψυχολογίας εις βάθος που επρόκειτο να δώσει μια ανυποψίαστη, γιά το 18ο αιώνα, καταξίωση των τραγικών και των μυθικών μοτίβων που οι εμπειρίες μιας νέας, άγνωστης ως τα τότε ψυχής είχαν βγάλει στο φως. Και η αναγνώριση της ύπαρξης μιας τέτοιας μη τυχαίας σχέσης ανάμεσα στα δυο αυτά φαινόμενα δεν θα μας επέτρεπε να υποθέσουμε ότι στην ιστορική δραστηριοποίηση της μάζας αντιστοιχεί μια ορισμένη ειδική πνευματική προοπτική, ένα ορισμένο στυλ και ένας ορισμένος ψυχικός κόσμος; Μπορούμε τάχα να υποστηρίξουμε ότι μόνο παράλληλα με τη χαλάρωση της συνοχής ή την αποσύνθεση της οργανωμένης κοινωνίας (που είναι ταυτόχρονα προϋποθέσεις και αποτελέσματα της δραστηριοποίησης της μάζας) είναι δυνατό να φανερωθεί μια ειδική στάση απέναντι στον κόσμο και να εκδηλωθούν ενεργητικά ορισμένες ειδικές ψυχικές δυνάμεις που μένουν απωθημένες ή ναρκωμένες όσο η οργάνωση της κοινωνίας είναι σε θέση να λειτουργεί κανονικά και να εξαφανίζει τις φυγόκεντρες αντικοινωνικές ή ακοινωνικές δυνάμεις; Κι αν σκεφτούμε ότι, μετά το ξεθύμασμα των επαναστάσεων του 1848, η αποκατάσταση της συνοχής και της στερεότητας της οργανωμένης κοινωνίας συνοδεύτηκε ή εκφράστηκε με μια συστηματική απώθηση της ρωμαντικής ψυχολογίας που παρουσίασε τον άνθρωπο

της δεύτερης πεντηκονταετίας του 19ου αιώνα σαν έναν άμεσο συνεχιστή της ιδεολογίας, των αξιών και της ψυχολογίας της προεπαναστατικής και προρωμαντικής περιόδου, δεν θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι μέσα στην πολυ-αντινομική σύνθεση της κοινωνίας, μάζα και οργανωμένη κοινωνία παριστάνουν δύο αντίμαχες τάσεις στις οποίες αντιστοιχούν δύο εξ ίσου αντίμαχες προοπτικές; Ο Nietzsche χρησιμοποίησε πρώτος την έννοια της «προοπτικής» για να σημάνει τους διάφορους τύπους στάσης απέναντι στον κόσμο και τη ζωή που φανερώνονται ανάλογα με το βαθμό ικανοποίησης ή απώθησης της «θέλησης δύναμης», που τελειώς υποκειμενικοί λόγοι (λόγοι που αφορούν απλώς τη βιογραφία του Nietzsche) τον έκαναν να τη μετατρέψει σε μοναδικό κριτήριο της «υγείας» και της «νοσηρότητας» των ατόμων και των ομάδων. Αφήνοντας κατά μέρος τη συζήτηση για την αξία της νιτσεϊκής θεωρίας της «Ηθικής των κυρίων και της ηθικής των δούλων», δεν θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι μέσα στην προοπτική της οργανωμένης κοινωνίας ατροφούν, απωθούνται και εξουδετερώνονται όλες αυτές οι ψυχικές δυνάμεις που αναπτύσσονται στην καθαρή τους μορφή σε εποχές κρίσης, όταν η Μάζα εμφανίζεται σαν μια αυθυπόστατη, ιστορική οντότητα;

### *Η «εκδίκηση» του ρωμαντισμού*

Αν, μετά το 1848, ο Ρωμαντισμός παρουσιάστηκε στα μάτια των ποζιτιβιστών ή των μαρξιστών σαν ένα παράξενο ιντερμέτζο ανάμεσα στον «προοδευτικό» και ορθολογιστικό 19ο αιώνα και τον «διαφωτισμένο» και ουμανιστικό 18ο αιώνα, έτσι και στην προοπτική της σημερινής εποχής, η περίοδος που έκλεισε με τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο παρουσιάστηκε σαν ένα αλλόκο-

το απολίθωμα του στυλ που γκρεμίστηκε με τη Γαλλική Επανάσταση και το Ρωμαντικό κίνημα. Όταν ο Nietzsche έλεγε ότι θα τον καταλάβουν μόνο «μετά τον ερχόμενο πόλεμο», το ίδιο θα μπορούσαν να πουν όλοι αυτοί –από τον Ντοστογιέφσκι μέχρι το Rimbaud και τον Lautréamont– που προφήτευσαν την έλευση των Δαιμόνων της δικής μας εποχής: η αναβίωση του «Ουμανισμού» του 18ου αιώνα μες τη «φιλελεύθερη» και αισιόδοξη ιδεολογία της αστικής κοινωνίας και της Σοσιαλ-δημοκρατίας δεν μπόρεσε να φράξει το υπόγειο ρεύμα που μας συνδέει με τις δυνάμεις που εξαπόλυσε το Sturm und Drang της Γαλλικής Επανάστασης.

Όταν ο Saint-Just έλεγε «Tous les arts ont produit leurs merveilles; l'art de gouverner n'a produit que des monstres»<sup>10</sup>, η λέξη monstres ήταν περισσότερο ένα φραστικό σχήμα προσαρμοσμένο στην ειδική θερμοκρασία της Convention παρά ένα σημάδι του κόσμου. Αλλά όταν ο Rimbaud ρωτούσε, «Quand irons-nous, par delà les grèves et les monts, saluer la naissance du travail nouveau, la sagesse nouvelle, la fuite des tyrans et des démons...»<sup>11</sup>, οι δαίμονες παριστάναν μια αυθεντική εμπειρία μες την αποκαλυπτική εικόνα του κόσμου που άρχισε να σχηματίζεται μ' ένα περίεργο και βαθυσήμαντο συγχρονισμό τόσο στη Γαλλία όσο και στη Γερμανία και στη Ρωσία γύρω από τη δεκαετία του

<sup>10</sup> Discours sur la Constitution à donner à la France, 24-4-1793 *Oeuvres* (1946) σ. 151.- [«Όλες οι τέχνες έχουν δημιουργήσει αριστουργήματα. Η τέχνη της διακυβέρνησης δεν παρήγαγε παρά μόνον τέρατα.» (Μετάφρ. του επιμ.)]

<sup>11</sup> «Πότε θα περάσουμε τα βουνά και τις παραλίες, να χαιρετίσουμε τη γέννηση του νέου μόχθου, της νέας φρόνησης, τη φυγή των τυράννων, των δαιμόνων;» Arthur Rimbaud, *Μια εποχή στην κόλαση* (*Une saison en enfer*), μεταφρ. Νίκος Σπάνιας, Εκδόσεις «Γνώση», σ. 93. (σ.τ.ε.)

1870. Και τόσο για τον Rimbaud, τον Lautréamont, τον Nietzsche ή τον Strindberg, τον Ντοστογιέφσκι και τον Λεοντιέφ ή τον Σολοβιέφ και τον Φεντόρφ, οι δαίμονες, το πανάρχαιο σύμβολο κάθε πολιτισμού μες τον οποίο ο άνθρωπος και η ύπαρξή του δεν μπορούν να συμφιλωθούν, ήταν το σημάδι ενός ερχόμενου κατακλυσμού από τον οποίο τίποτε δεν επρόκειτο να σωθεί: «c' était bien l' enfer; l' ancien, celui dont le fils de l' homme ouvrit les portes»<sup>12</sup>.

Αλλά μόνο σήμερα, κάτω από τους αστερισμούς της Μεγάλης Κρίσης και των Παγκοσμίων Πολέμων, ήταν δυνατό να ενσωματωθούν μέσα στην άμεση ιστορική μας ζωή μια τέχνη και μια ψυχολογία άρνησης του Πολιτισμού – αυτού του Πολιτισμού που την αδυναμία του να συγκρατήσει τις δαιμονικές δυνάμεις που έκρυβε μέσα του την είχαν καταγγείλει με μια θαυμαστή διαύγεια όλα τα προφητικά αυτά πνεύματα ανάμεσα στο 1870 και το 1890. Και γι' αυτή την εποχή που επρόκειτο να ζήσει τον «αιώνα των φονιάδων», που είχε αναγγείλει ο Rimbaud, και το «Μύθο του Μεγάλου Ιεροεξεταστή», αυτή η άρνηση του πολιτισμού δεν είναι πια μια ανώδυνη επιστροφή στο ποιμενικό ειδύλλιο του Rousseau αλλά –ας αναλογιστούμε τα τελευταία έργα του Freud!– μια πρωτοφανής στην Ευρώπη, μετά την εξαφάνιση της αρχαίας Τραγωδίας και της Ρωμανικής Αποκάλυψης, αναγνώριση της παρουσίας του Τραγικού και του Αρνητικού, της παρουσίας του «Θανάτου», κατά τη φρουδική ορολογία, μες την ίδια τη ρίζα της ανθρώπινης ύπαρξης.

<sup>12</sup> «Ήταν κόλαση αληθινή η παμπάλαια τέτοια, καθώς ανοίχτηκαν οι θύρες της από το γιο του ανθρώπου». Βλέπε A. Rimbaud, *ό.π. σ. 91* (σ.τ.ε.).

Η άρνηση του Πολιτισμού που περιέχεται μέσα σ' όλη τη μοντέρνα τέχνη δεν εκφράζει απλώς μια ανάγκη επιστροφής σε μια πιο ελεύθερη και πιο γνήσια «φυσικότητα» ούτε και απλώς ένα αίτημα χειραφέτησης από τους ακαδημαϊκούς κανόνες της Ομορφιάς. Η πάλη κατά του ακαδημαϊκού Ουμανισμού του Taine ή του Burckhardt δεν αρκεί για να εξηγήσει την ανατροπή των αξιών που έφερε μια Τέχνη που ξαναβρήκε το πανάρχαιο μυστικό κάθε βάρβαρης, κάθε τραγικής και κάθε μυθικής στυλιστικής: κάθε Τέχνης δηλαδή που αρνείται την ανθρώπινη κλίμακα και εξαφανίζει την ανθρώπινη μορφή μέσα στο δαιμονικό κόσμο των αφηρημένων σχημάτων και των μαγικών προσωπειών.

Το γεγονός ότι ο σύγχρονος άνθρωπος έπαψε ξαφνικά να μπορεί να ικανοποιείται με την αισθητική αναπαράσταση της ίδιας του της μορφής και της ίδιας του της ζωής – το γεγονός ότι η θέληση αυθεντικότητας κι ένα «πάθος των άκρων» που έγινε ξαφνικά στυλ μιας ολάκερης εποχής ενώ πριν ήταν το μυστικό –και το πρόνομο– ανθρώπων σαν τον Rimbaud, τον Nietzsche ή τον Ντοστογιέφσκι, συμφιλώσαν το μοντέρνο άνθρωπο με ψυχικές δυνάμεις που έκρυβε μέσα του και με τέχνες και εμπειρίες άγνωστες ή απωθημένες απ' όλες τις προηγούμενες εποχές της Ευρωπαϊκής Ιστορίας μετά την Αναγέννηση... Όλα αυτά δείχνουν ότι αυτό που άλλαξε δεν είναι απλώς οι «αισθητικές» μας προτιμήσεις αλλά και αυτή η ίδια η ψυχολογία μας, η στάση μας απέναντι στον κόσμο, η γλώσσα με την οποία επικοινωνούμε, η πρόθεση που μας δένει με το έργο Τέχνης.

Όλες αυτές τις Τέχνες που «αναστήθηκαν» στα τελευταία πενήντα χρόνια, Τέχνες που εκφράζουν όχι πια μια αισθητική αλλά μια τραγική, μαγική ή ιερή στάση απέναντι στον κόσμο, Τέχνες «βάρβαρες» που δείχνουν



τον άνθρωπο όχι σαν κύριο της μοίρας του, σαν υπεύθυνη, αυτόνομη οντότητα, αλλά σαν λεία μιας υπεράνθρωπης και απάνθρωπης τραγωδίας, δεν μπόρεσαν οι μοντέρνοι τεχνίτες να τις «ανακαλύψουν» πάρα μόνο γιατί οι ίδιοι έπαψαν να βλέπουν τον κόσμο σαν ένα αισθητικό θέαμα και αντίκρυσαν μέσα του το περιεχόμενο του δικού τους πάθους, τα σημάδια των δικών τους προβλημάτων. Και αυτό το προμηθεϊκό «πάσχειν έθέλω»<sup>13</sup> της Μοντέρνας συνείδησης οδήγησε τον άνθρωπο να βγει έξω από την περήφανη απομόνωση μες την οποία τον είχε κλείσει ο κλασικιστικός «Ουμανισμός» και τον έσπρωξε ν' ανακαλύψει τους προγόνους του και θρύμματα από τον εαυτό του μέσα σε μια πυρετώδη οπισθοδρόμηση μες το Χρόνο.

Σε άλλες εποχές, όταν μια κοινωνία δεν μπορούσε να βρει μέσα της τις δυνάμεις για να συνειδητοποιήσει τον εαυτό της και να στηρίξει πάνω τους μια κοινή πίστη κι έναν ενιαίο ρυθμό, στρεφόταν προς τα έξω, προς τα πνευματικά ρεύματα που επικρατούσαν στην περιφέρειά της. Ο «κοσμοπολιτισμός» της έπαιρνε τότε ένα γόνιμο νόημα γιατί μέσα σ' αυτόν τον θρησκευτικό ή καλλιτεχνικό συγκρητισμό, άνθρωποι που ανήκαν σε διάφορους, ξένους ή εχθρικούς αναμεταξύ τους πολιτισμούς, έβρισκαν τη δυνατότητα να επικοινωνήσουν σε μια κοινή γλώσσα και να υψωθούν στη σύλληψη καθολικών αξιών.

Στη σημερινή εποχή, ο συγκρητισμός αυτός δεν έγινε στον χώρο αλλά στον χρόνο. Όταν οι Ευρωπαίοι έπαψαν να πιστεύουν στις αξίες που ο πολιτισμός τους είχε φέρει στο φως από την Αναγέννηση και ύστερα, όταν, ιδιαίτερα, έπαψαν να πιστεύουν στο πλάσμα της «τελειότητας» των κλασικών τους (που τους επέτρεπε

<sup>13</sup> *Αισχ. Προμ.* στ. 1067.

να αντικρύζουν όλους τους άλλους πολιτισμούς σαν κάτι το ατελές και το ανολοκλήρωτο) και στο πλάσμα της «Προόδου», (που τους επέτρεπε να θεωρούν τις αξίες τους σαν την τελευταία λέξη και το κορύφωμα της Ιστορίας), οι αξίες αυτές είχαν ήδη κατακτήσει και ενοποιήσει όλο τον πλανήτη. Η «ανατροπή των αξιών» δεν έγινε ύστερα από διείσδυση ξένων: ασιατικών ή αμερικανικών αξιών μέσα στο σώμα του δυτικού πολιτισμού αλλά από μια άλλη «Αναγέννηση» αξιών που ανήκουν σε πολιτισμούς του παρελθόντος από τους οποίους δεν μένουν σήμερα παρά τα αρχαιολογικά τους απολιθώματα.

### *Ιστορισμός και κλασικισμός*

Ο κλασικιστικός άνθρωπος πίστευε ότι το δικό του στυλ ύπαρξης ενωμένο και ταυτισμένο μ' αυτό που ονόμαζε «αρχαίο στυλ» («Αρχαίοι» ήταν τόσο ο Όμηρος όσο και ο Θεόκριτος, τόσο ο Αισχύλος όσο και ο Σενέκας, τα έργα του 5ου αιώνα και τα ρωμαϊκά τους αντίγραφα: όλες οι εποχές του Ελληνο-ρωμαϊκού πολιτισμού!), ήταν το μόνο δυνατό στυλ ανθρώπινης ύπαρξης. Κάθε άλλο σύστημα αξιών ή ήταν «βάρβαρο» ή συμβόλιζε μια αποτυχημένη απόπειρα προσέγγισης προς αυτό το «κλασικό στυλ» που ο πλατωνικός 17ος αιώνας το είχε αναγάγει σ' ένα «αιώνιο τέλειο Πρότυπο», σ' ένα καθολικό μέτρο κάθε ανθρώπινου. Η Αναγέννηση και ο Κλασικισμός πίστευαν ότι μπορούσαν να «αναστήσουν τους πεθαμένους», όπως έλεγε ο Ciriaco d' Ancona<sup>14</sup>, να ξανα-

<sup>14</sup> «Κυριακός ο Αγκωνίτης» (1391-1452) ίσως ο πρώτος σύγχρονος περιηγητής και αρχαιολόγος. Ταξίδεψε στην Ιταλία και την Ελλάδα, όπου πραγματοποίησε τρεις περιοδείες. Υπήρξε αυτός που ανέσυρε από τη λήθη την αρχαία ονομασία του βράχου της Ακροπόλεως (σ.τ.ε.).

ζήσουν αυτή την «Αρχαιότητα» που την έβλεπαν μες από το ορθάνοιχτο παράθυρο της στωϊκής και κικερωνικής έννοιας της humanitas, ακριβώς γιατί πίστευαν ότι ο «Αρχαίος πολιτισμός» ήταν η τελειότερη προσέγγιση, η καλύτερη «απομίμηση» ενός αιώνιου και άχρονου ανθρώπινου «παραδείγματος» που κάθε πολιτισμός –άλλος συνειδητά και τεχνικότερα, άλλος ασυνειδητά, «ουκ ειδώς» και λιγότερο καλά– προσπαθεί να το πραγματοποιήσει μέσα στην Ιστορία... Έτσι η Ιστορία παρουσιάστηκε σαν μια ακαδημαϊκή Σχολή Καλών Τεχνών όπου οι πολιτισμοί προσπαθούν να αντιγράψουν όσο μπορούν πιστότερα ένα αόρατο αλλά κοινό μοντέλο που για πρώτη φορά έγινε ορατό στην ελληνο-ρωμαϊκή Αρχαιότητα.

Έτσι πίστεψαν ότι η ουσία του Πολιτισμού είναι αυτή η διαδικασία με την οποία το «εμπειρικό Εγώ», το τυχαίο, δεδομένο, ακατέργαστο άτομο γίνεται «polité»: η διαδικασία με την οποία η εμπειρικά και ιστορικά προσδιορισμένη ύπαρξη αποκαθαίρεται από τα εμπειρικά στοιχεία που την αλλοιώνουν και την παραμορφώνουν και υψώνεται στη σφαίρα της «καθαρής ανθρωπιάς», στην «ανθρώπινη φύση», όπως έλεγαν στο 18ο αιώνα, στο «Υπερβατολογικό Εγώ» του κριτικού ιδεαλισμού, με μια λέξη: στη σφαίρα μιας γενικής και αναγκαίας καθολικότητας που πρότυπό της είναι η καθολικότητα των Μαθηματικών και των Φυσικών επιστημών.

Έτσι, σε μια εποχή όπου η ανερχόμενη αστική τάξη είχε τη σιγουριά (που έχασε ακριβώς σήμερα) ότι η ιδεολογία της –η συνείδηση που είχε αποκτήσει για τον εαυτό της– είναι η πιο τέλεια, η πιο καθαρή διατύπωση των αιτημάτων ολάκερης της Ανθρωπότητας, ο τύπος ανθρώπου που σχηματίστηκε από το καταστάλαγμα της Αναγέννησης και την επαναστατική κριτική του Διαφωτισμού προβλήθηκε στην αιώνια και ακατάλυτη θέση ε-

νός πανανθρώπινου προσανατολιστικού αστερισμού και μεταμορφώθηκε σε μέτρο όλων των αξιών, όλης της ιστορικής εξέλιξης, σε θεμέλιο της ενότητας και της συνέχειας της Παγκόσμιας Ιστορίας.

Αργότερα, ο 19ος αιώνας πήρε αυτή την ιδέα της ενότητας της Παγκόσμιας Ιστορίας και, αφού πρώτα σχετικοποίησε και εξαφάνισε από την ιδέα του ανθρώπου κάθε «αιώνιο, γενικό και αναγκαίο» χαρακτηριστικό, προσπάθησε να τη θεμελιώσει πάνω σε μια νέα ανθρωπομορφική ιδέα: την ιδέα της «συνεχούς προοδευτικής εξέλιξης». Είτε πρόκειται για την εγελομαρξιστική διαλεκτική, για τα «τρία στάδια» του Aug. Comte ή για τη «Διαίρεση της εργασίας» του Durkheim, είτε τίθεται ως κριτήριο η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων του ανθρώπου, η «πρόοδος» της συνείδησης ή η πορεία της εξατομίκευσης της ομαδικής ζωής... η Παγκόσμια Ιστορία φάνηκε μέσα από την ιδεολογία του 19ου αιώνα σαν μια συνεχής λαμπαδηφορία από εποχή σε εποχή, όπου η λαμπάδα που μεταφέρεται σ' ένα συνεχώς ανώτερο στάδιο είναι ο Λόγος που πραγματοποιείται σαν Ελευθερία, ο άνθρωπος στην προσπάθειά του να εξανθρωπίσει τον εαυτό του εξανθρωπίζοντας τη Φύση, να εξανθρωπίσει τη συνείδησή του ή να αναπτύξει την ατομικότητά του μέσα από το σύμπλεγμα των «κοινωνικών καταναγκασμών».

Με τον τρόπο αυτό, ο 19ος αιώνας ανέπτυξε και ολοκλήρωσε μια από τις πιο σχηματικές και σφαλερές αλλά και μια από τις πιο αισιόδοξες και καταφατικές για τον άνθρωπο ιδέες του πολιτισμού μας: την ιδέα της Ιστορίας σαν προοδευτικής εξέλιξης, σαν μιας βαθμιαίας πραγματοποίησης της ανθρώπινης αυτονομίας μέσα στην κοινωνία – μια «ιδέα-δύναμη», όπως έλεγαν τότε, που δίνει στον άνθρωπο μια ενεργητική θέση ανάμεσα στο Παρελθόν και το Μέλλον γιατί δεν περιορίζεται να

«εξηγήσει» το Παρόν με το Παρελθόν αλλά κυρίως θέλει να κάνει τον άνθρωπο να μεταμορφώσει το Παρόν φωτίζοντάς το συνειδητά με το Μέλλον.

Σήμερα ξέρουμε ότι όλα αυτά τα αφελή σχήματα του Ιστορισμού του 19ου αιώνα, τόσο στη «διαλεκτική» όσο και στην «αστικο-φιλελεύθερη» μορφή τους, δεν έχουν καμία σχέση με την ιστορική ακρίβεια: η σημασία του διαλεκτικού και του προοδευτικού ιστορισμού είναι καθαρά ιδεολογική. Όπως δηλαδή ο Διαφωτισμός έτσι και ο Προοδευτισμός δεν παριστάνει παρά μια όψη της πολύπλευρης πάλης της φιλελεύθερης αστικής τάξης και του εργατικού κινήματος κατά του συντηρητισμού της Αντίδρασης. Κατά τα άλλα, τόσο ο «προοδευτικός εξελικτισμός» όσο και η ανάλογη θεωρία του «κοινωνικού συμβολαίου» παρ' όλη την αποτελεσματικότητά τους μέσα στην πολιτική πάλη (αυτή την «αποτελεσματικότητα» που οι σημερινοί ψευδομαρξιστές θέλουν να την παρουσιάσουν σαν «κριτήριο της αλήθειας») δεν περιέχουν καμία εσωτερική –επιστημονική, φιλοσοφική ή ποιητική– αξία ικανή να ξεπεράσει τις ωφελμιστικές ανάγκες που τις έφεραν στο φως.

Άλλωστε, πολύ γρήγορα, ο Ιστορισμός του 19ου αιώνα ξεσκέπασε τις εσωτερικές του αδυναμίες και αντιφάσεις. Ήδη από το 1857 ένας τυπικός του εκπρόσωπος, ο Marx, έγραφε στην «Εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας» προσπαθώντας να συμφιλιώσει τα σχετικοκρατικά του αιτήματα με τον κλασικιστικό δογματισμό με τον οποίο είχε ανατραφεί: «Η δυσκολία δεν συνίσταται στο να καταλάβουμε ότι η Ελληνική Τέχνη και η ομηρική εποποιία συνδέονται στενά με ορισμένες μορφές της κοινωνικής εξέλιξης. Η δυσκολία συνίσταται στο να εξηγήσουμε πώς μπορούν ακόμα να μας ικανοποιούν αισθητικά και πώς μπορούμε ακόμα να

τις θεωρούμε από πολλές απόψεις σαν κανόνες και σαν άφθαστα πρότυπα». Το πρόβλημα αυτό του Marx παρ' όλη τη φιλισταϊκή του διατύπωση –και ίσως ακριβώς γι' αυτή!– μας δίνει το μέτρο της ιστορικής συνείδησης του 19ου αιώνα. Από τη μια μεριά, μας δίνει την εικόνα μιας αέναης εξέλιξης όπου μέσα της κανένας «αιώνιος» άνθρωπος δεν μπορεί να τεθεί σαν ένα σταθερό σύστημα αναφοράς, όπου καμιά αξία δεν μπορεί να αντισταθεί στον Χρόνο, όπου κανείς άνθρωπος, θεός ή ήρωας δεν μπορεί να ξεπεράσει την ιστορική στιγμή και τον πολιτιστικό ορίζοντα μες τον οποίο υπάρχει. Ταυτόχρονα όμως, ο 19ος αιώνας ζούσε με μια αχόρταγη ανάγκη Ιστορίας και οι Βιβλιοθήκες, τα Μουσεία, τα Μνημεία διαδηλώναν τη θέλησή του να κρατήσει σε μια όσο γίνεται πιο ζωντανή παρουσία την αισθητική αξία και, γενικότερα, το ανθρώπινο περιεχόμενο των ιστορικών μορφών από τις οποίες η «Εξέλιξη» είχε εξαφανίσει κάθε συγκεκριμένο θρησκευτικό, πολιτικό, ψυχολογικό κ.τ.λ. περιεχόμενο.

Το πρόβλημα που θέτει ο Marx δεν είναι μόνο το πώς κατόρθωσαν οι Έλληνες να ξεπεράσουν τα όρια της σχετικότητας και της ιστορικότητας και να δημιουργήσουν «αιώνιες» αξίες, «κανόνες και άφθαστα πρότυπα» (η φρασεολογία του Marx ανήκει στον 18ο αιώνα ή –στη χειρότερη περίπτωση– στο στυλ μιας οποιασδήποτε «Σχολής του Μονάρχου») αλλά και το πώς εμείς που έχουμε ξεπεράσει το μυθολογικό<sup>15</sup> και, γενικότερα, το

<sup>15</sup> Το πώς καταλάβαινε ο Marx αυτό το «ξεπέραςμα» του μυθολογικού περιεχομένου της Αρχαίας Τέχνης φαίνεται από ένα μέρος στο ίδιο βιβλίο όπου αναρωτιέται «τι είναι ο Ερμής μπρος στην Τράπεζα της Αγγλίας, τι είναι ο Ήφαιστος μπρος στη μοντέρνα μεταλλουργία» κ.ο.κ. Αυτό και μόνο αρκεί για να δείξει το πόσο ξένος ήταν ο Marx όχι μόνο προς το νόημα της Αρχαίας Μυθολογίας αλλά και κάθε θρησκευτικότητας...

κοινωνικό περιεχόμενο της Ελληνικής Τέχνης, θέλουμε και μπορούμε να επικοινωνούμε με τις μορφές της. Για να εξηγήσει αυτή την επιβίωση της Ελληνικής Τέχνης μέσα στη συνειδησή μας, ο Marx κάνει μια υπόθεση που δεν μπορεί παρά να μας καταπλήξει με την αφέλειά της (αν όχι με τίποτε άλλο): «Ο ώριμος άντρας δεν μπορεί να ξαναγίνει παιδί. Αλλά όμως δεν χαίρεται με την αφέλεια του παιδιού; Και δεν πρέπει (sic) να θέλει να ξαναζήσει σ' ένα ανώτερο επίπεδο την αλήθεια της παιδικότητας; Μήπως δεν ξαναβρίσκουμε μέσα στην παιδική φύση τον αρχικό χαρακτήρα κάθε εποχής στη φυσική του αλήθεια; Και τότε γιατί να μη φανταστούμε ότι η παιδική ηλικία της κοινωνικής ζωής της Ανθρωπότητας (!!) στην καλύτερή της στιγμή, εξασκεί επάνω μας, σαν μια στιγμή που δεν μπορούμε ξαναζήσουμε, μια αιώνια γοητεία; Υπάρχουν παιδιά κακοαναθρεμμένα και παιδιά με πρώιμη ανάπτυξη. Οι περισσότεροι από τους αρχαίους λαούς ανήκουν σ' αυτή την κατηγορία (!). Οι Έλληνες ήταν παιδιά κανονικά (!). Η γοητεία που ασκεί η Τέχνη τους επάνω μας δεν έρχεται σε αντίφαση με την αδύνατη ανάπτυξη της κοινωνίας με την οποία εβλάστησε. Τουναντίον, το χάσμα της οφείλεται στο ότι ξέρουμε ότι δεν πρόκειται πια ποτέ να ξαναζήσουμε κάτω από τις καθυστερημένες κοινωνικές συνθήκες που επέτρεψαν (!;) την εμφάνιση της Ελληνικής Τέχνης».

Σήμερα, δεν μπορούμε παρά να χαμογελάσουμε (ή και να αγανακτήσουμε αν σκεφτούμε ότι το σωτήριο έτος 1948 είδε, ανάμεσα στ' άλλα, και το «μεγάλο μαρξιστή» Κ.Η. Lefebvre να θεμελιώνει μια ολάκερη «Εισαγωγή στην Αισθητική» επάνω στις «βαθυστόχαστες» αυτές φράσεις) με τη βαναυσότητα αυτής της «ερμηνείας» που μεταμορφώνει όλη την Παγκόσμια Ιστορία πριν από τη Βιομηχανική Επανάσταση (με την οποία

αρχίζει η «ωριμότητα» του ανθρώπου!) σ' ένα τεράστιο νηπιαγωγείο μες το οποίο οι Έλληνες μπεμπέδες (π.χ. ο Αισχύλος, ο Πίνδαρος, ο Ηράκλειτος...) ήταν οι μόνοι που κατόρθωσαν να απαλλαγούν από τις παιδικές διαστροφές και τα παιδικά τραύματα των κακοαναθρεμμένων Ασσυρίων και των πρώιμα σοβαρών Αιγυπτίων...

Και όμως, όλες αυτές οι υποθέσεις για το χάσμα της «παιδικής ηλικίας της κοινωνικής ζωής της Ανθρωπότητας» καθρεφτίζουν αρκετά πιστά την εικόνα μες την οποία ο γεμάτος αυτοπεποίθηση και εμπιστοσύνη στο Μέλλον άνθρωπος του 19ου αιώνα προσπαθούσε να δει τον εαυτό του σαν το κορύφωμα της «προοδευτικής εξέλιξης» της Παγκόσμιας Ιστορίας.

#### *Στον αντίποδα της Αναγέννησης*

Αντίθετα, ο καφκικός ήρωας του 20ού αιώνα, έχοντας χάσει την ταυτότητά του, ένοχος τόσο για την πράξη του όσο και για την απραξία του, τρομοκρατημένος από την ίδια του την πραγματικότητα... στρέφεται προς το Παρελθόν όχι για να θαυμάσει τις «προόδους» που έχει πραγματοποιήσει, ούτε και για να βρει το χάσμα μιας οποιασδήποτε «παιδικής» του προϊστορίας ή τη μυθική πατρίδα που οι κλασικιστές και οι ρομαντικοί βρήκαν στην Ελλάδα και στον Καθολικισμό του Μεσαίωνα, αλλά γιατί έμαθε να θεωρεί τις ιστορικές μορφές σαν δικές του εμπειρίες, σαν το υλικό μιας «προβλητικής τεχνικής» που, ερμηνεύοντάς το, ανακαλύπτει τον εαυτό του και δίνει ένα νόημα στην ίδια του τη θέση μες τον κόσμο.

Η «προβλητική τεχνική» σαν «διάγνωση της συνολικής προσωπικότητας» παρουσιάζεται στη σύγχρονη Ψυχοθεραπευτική σαν μια λειτουργία μέσα σ' ένα σύστημα «άμυνας», λύσης και κάθαρσης των συγκρούσε-

ων. Με την έννοια αυτή θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αυτοδιάγνωσή μας, από τη «Γέννηση της Τραγωδίας» μέχρι το Waste Land<sup>16</sup> και τα τελευταία έργα του Picasso, γίνεται με ένα σύστημα από «προβολές» μέσα σ' όλη την έκταση της Παγκόσμιας Ιστορίας.

Η «Γέννηση της Τραγωδίας» ήταν μια πρώτη τέτοια «προβολή-ανακάλυψη» που έβαζε σε κίνδυνο τα θεμέλια των «ουμανιστικών» αξιών και της «ψεύτικης υγείας» του 19ου αιώνα. Προβάλλοντας στην Αρχαία Ελλάδα προβλήματα που διαισθανόταν ότι επρόκειτο να μεταμορφωθούν σε προβλήματα ζωής και θανάτου για τον πολιτισμό στον οποίο ανήκε, ο Nietzsche έδειξε τη δυνατότητα μιας νέας, ουσιαστικής, υπεύθυνης, «υποστασιακής» θα μπορούσαμε να πούμε, σχέσης του ανθρώπου με την Ιστορία, που ούτε να την υποψιαστεί δεν μπορούσε ο ιστορισμός της εποχής του. Αλλά αν το 1872 τα πράγματα δεν ήταν ακόμα ώριμα και η «Γέννηση της Τραγωδίας» τελείωνε μ' ένα «άρθρο πίστεως» στο βαγκνερισμό –δηλαδή σ' ένα ersatz θρησκείας για αστούς που ο Nietzsche εντελώς αδικαιολόγητα θέλησε να το ταυτίσει με την αισχύλεια Τραγωδία– το 1906, όταν ο Picasso «ανακάλυψε» τα νέγρικα ξόανα, δεν επρόκειτο πια για μια αισθητική ανακάλυψη αλλά για μια αποφασιστική ιστορική στιγμή, για μια άλλη Αναγέννηση που βρισκόταν στους αντίποδες της Αναγέννησης του Μιχαήλ-Αγγέλου και του Winckelmann<sup>17</sup>. Και αυτή η Αντι-αναγέννηση που ξεπέρασε πολύ γρήγορα

<sup>16</sup> Προφανώς η «Ερημη Χώρα» του Έλιοτ (σ.τ.ε).

<sup>17</sup> Ο Γιόχαν Γιοακίμ Βίνκελμαν (1717-1768), αρχαιολόγος και ιστορικός της Τέχνης, υπήρξε εκείνος που θεμελίωσε την κλασικιστική αισθητική και την μοντέρνα αναφορά στον αρχαίο ελληνορωμαϊκό κόσμο. Δεν είχε επισκεφθεί ποτέ την Ελλάδα και γνώρισε την ελληνική γλυπτική και αρχιτεκτονική μέσα από τα ρωμαϊκά αντίγραφα. (σ.τ.ε.)

τα όρια της «πρωτόγονης» τέχνης και απλώθηκε σ' όλες τις μορφές που κρύβουν, φανερώνουν ή παλεύουν να υπερνικήσουν μια βάρβαρη, απάνθρωπη, καταστροφική σχέση του ανθρώπου με τον άνθρωπο, εσήμανε το γεγονός ότι όχι πια η κατάφαση του ανθρώπου μέσα στην Ομορφιά αλλά η άρνηση του πραγματικού μέσα στο τραγικό έγινε η κυρίαρχη κατηγορία μέσα στην ψυχή της σύγχρονης ιστορικής περιόδου.

### *Η ηθική των κυρίων*

Οι αξίες μας δημιουργήθηκαν και εκφράζουν μια –περασμένη πια– εποχή όπου ο δυτικός άνθρωπος ήταν «μέσα στο ρεύμα της Ιστορίας» και αδιαφορούσε για το πως είναι δυνατό να υφίστανται την Ιστορία όλοι αυτοί οι άνθρωποι για τους οποίους η δική μας ιστορική ζωή ήταν ο δικός τους ο θάνατος. Η «Διαλεκτική του κυρίου και του δούλου» στη «Φαινομενολογία του Πνεύματος» –μια από τις υψηλότερες στιγμές της Δυτικής Φιλοσοφίας– ολοκληρώνεται με τη στιγμή όπου ο δούλος ξαναβρίσκει μέσα στην Εργασία το νόημα και την πραγματικότητα της ανθρώπινης αυτονομίας: όλη η αισιοδοξία του Marx βγαίνει απ' αυτή την απόλυτη πίστη στην ακαταμάχητη λογική («Διαλεκτική») αναγκαιότητα που κάνει το δούλο να περάσει από τον «φόβο και την αγωνία» στη συνείδηση της Ελευθερίας και τη συμφιλίωσή του με την ύπαρξη – αυτή τη συνείδηση της Ελευθερίας που ο Marx την ονόμασε «ταξική συνείδηση». Μέσα στο εγγεληϊανό σύστημα, τόσο το τραγικό πνεύμα των νεανικών έργων του Hegel όσο και οι δύο πρώτες στιγμές της «Διαλεκτικής του δούλου και του κυρίου» μένουν σαν απομονωμένες και ανολοκλήρωτες ενδείξεις μιας πραγματικότητας που η Φιλοσοφία της Δύσης έκανε ό,τι μπορούσε για να την αγνοήσει και ο «φόβος και

η θανάσιμη αγωνία» της σκλαβωμένης συνείδησης δεν παριστάνουν παρά ένα δραματικό πρόλογο στη βαθμιαία και προοδευτική «πραγματοποίηση του Πνεύματος σαν Ελευθερίας μέσα στην Ιστορία». Οι προκολομβιανοί πολιτισμοί, λέει ο Hegel, «επρόκειτο να αφανιστούν μόλις τους άγγιζε το Πνεύμα»! Ασφαλώς οι πολιτισμοί αυτοί με τις τρομακτικές τους ανθρωποθυσίες ήταν χίλιες φορές πιο απάνθρωποι από το καθεστώς που επέβαλαν οι conquistadores. Αλλά η Ισπανική Conquista – μια από τις πιο άγριες, τις πιο εξοντωτικές πειρατικές επιχειρήσεις της Παγκόσμιας Ιστορίας – δεν έχει καμία σχέση με το «Πνεύμα»: και αυτό αρκεί για να δείξει όλη την ήσυχη συνείδηση που σκέπαζε ο Hegel κάτω από το αίτημά του: «ό,τι είναι πραγματικό είναι λογικό, ό,τι είναι λογικό είναι πραγματικό».

Αυτή η κυριαρχική θέση του Ευρωπαίου μέσα στην Ιστορία έκανε να ατροφήσουν μέσα του όλες οι ψυχικές δυνάμεις που θα του επέτρεπαν να 'ρθει σε μια αυθεντική επικοινωνία με τον άνθρωπο που βρισκόταν κάτω από την εξουσία του. Η «Ηθική των κυρίων», πολύ προτού την ανακαλύψει το νιχιλιστικό βλέμμα του Nietzsche, ήταν η φυσική κατάσταση του δυτικού ανθρώπου και όλες του οι αξίες: η αισιοδοξία του, ο «ανθρωπισμός» του, ο «προοδευτισμός» του, η αποξενωμένη από κάθε τραγικό μάθος «Αισθητική» του, προϋπέθεταν αυτή την «Ηθική των κυρίων» και κατοχύρωναν την ησυχία της συνείδησής του απέναντι σε κάθε τραγικό προβληματισμό σχετικά με το νόημα ή τα αποτελέσματα της ιστορικής του δράσης.

Σήμερα, ο άνθρωπος αυτός βρέθηκε ξαφνικά χαμένος μέσα σ' ένα κόσμο από πράγματα και γεγονότα που τον ξεπερνάν και τον μετατρέπουν σε όργανο μιας Λογικής και ενός Μηχανισμού που όσο λιγότερο μπορεί να τον αγνοεί τόσο περισσότερο αρνείται να αναγνωρίσει

μέσα του τον εαυτό του και τόσο περισσότερο του φαίνεται απάνθρωπος και μοιραίος. Από τους πολέμους και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης – τους μεγάλους δαίμονες του 20ού αιώνα – μέχρι τα «ένστικτα του θανάτου» του Freud και την «Εξομολόγηση» του Μπουχάριν, οι δαίμονες του Goya και του Σταβρόγκιν – οι πανάρχαιοι Δαίμονες της Ύβρης και της Αδικίας για τους οποίους είχαν μιλήσει γεμάτοι φρίκη και δέος όλοι οι προφήτες από τον Ησαΐα μέχρι τον Αισχύλο και που ο 19ος αιώνας πίστεψε ότι τους είχε οριστικά και τελειωτικά εξαφανίσει – βγήκαν ξανά από τα υπόγειά τους. «Έπαχύνθη γάρ η καρδιά του λαού τούτου, και τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσι καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσι, καὶ ἐπιστρέψωσι, καὶ ἰάσονται αὐτούς. Καὶ εἶπα· ἕως πότε Κύριε; καὶ εἶπεν· ἕως ἂν ἐρημωθῶσι πόλεις παρὰ τὸ μὴ κατοικεῖσθαι καὶ οἶκοι παρὰ τὸ μὴ εἶναι ἀνθρώπους, καὶ ἡ γῆ καταλειφθήσεται ἔρημος...»<sup>18</sup>. «Ὅρασις κατὰ Βαβυλῶνος», «ῥῆμα κατὰ Δαμασκοῦ», «ῥῆμα κατὰ τῆς Μωαβίτιδος», «ἰδοὺ Ἀσσοὺρ κυπάρισσος ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ καλὸς ταῖς παραφυάσι καὶ ὑψηλὸς τῷ μεγέθει, εἰς μέσον νεφελῶν ἐγένετο ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ, ὕδωρ ἐξέθρεψεν αὐτὸν, ἡ ἄβυσσος ὕψωσεν αὐτὸν, τοὺς ποταμοὺς αὐτῆς ἤγαγε κύκλῳ τῶν φυτῶν αὐτοῦ... κυπάρισσοι τοσαῦται οὐκ ἐγεννήθησαν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ... πᾶν ξύλον ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὁμοιωθῆ αὐτῷ ἐν τῷ κάλλει αὐτοῦ... καὶ ἐξωλόθρευσαν αὐτὸν ἄλλοτριοι λοιμοὶ ἀπὸ ἐθνῶν καὶ κατέβαλον αὐτὸν ἐπὶ τῶν ὀρέων, ἐν πάσαις ταῖς φάραγξιν ἔπεσαν οἱ κλάδοι αὐτοῦ, καὶ συνετριβή τὰ στελέχη αὐτοῦ ἐν παντί πεδίῳ τῆς γῆς, καὶ κατέβησαν ἀπὸ τῆς σκέπης αὐ-

<sup>18</sup> Ησαΐας, ΣΤ, 10-12.

τῶν πάντες οἱ λαοὶ τῶν ἔθνῶν καὶ ἠδάφισαν αὐ-  
τὸν...»<sup>19</sup>

Τέτοια ἦταν ἡ γλώσσα που μίλησαν αὐτοὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ αὐτοὶ οἱ λαοὶ που βρέθηκαν μέσα σε αἰῶνες ἀνήκουστων καταστροφῶν καὶ δεν πάγωσαν ἀπὸ τον Τρόμο, ἀλλὰ το Φόβο μες τον οποίο συνειδητοποίησαν τον εαυτό τους τον χρησιμοποίησαν για να κρατήσουν ἀνοιχτὴ κι ἀγρυπνὴ τὴ Μνήμη τους καὶ τον μεταμόρφωσαν σε δραστήρια μέριμνα καὶ ἐγνοια για τον ἄνθρωπο που τον ἀπειλεῖ ο ἐκμηδενισμὸς καὶ οἱ Δαίμονες τῆς Δύναμης. Καὶ τότε, αὐτοὶ οἱ γιγάντιοι ἄνθρωποι που μπόρεσαν να κατοικήσουν πλάι στους Δαίμονες χωρὶς να σπάσουν, αὐτοὶ οἱ προφῆτες, ο Αἰσχύλος: «λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος»<sup>20</sup>, ο Ηράκλειτος: αὐτὸς που εἶδε τὴ ζωὴ σαν ἓνα θανατοφόρο τόξο, κατόρθωσαν να μιλήσουν για ἓναν «κάλλιστο κόσμο»<sup>21</sup>, για τους ἀνθρώπους που «συγκόψουσι τὰς μαχαίρας αὐτῶν εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας αὐτῶν εἰς δρέπανα, καὶ οὐ λήψεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος μάχαιραν, καὶ οὐ μὴ μάθωσιν ἔτι πολεμεῖν»<sup>22</sup>, για να σωθεῖ ἡ ζωὴ καὶ ο κόσμος ἀπὸ τὴν καταστροφή που φέρνουν μέσα τους.

### *Δι' ἐλέου καὶ φόβου*

Το γεγονός ὅτι αὐτοὶ που ἀγγέλλουν στον σύγχρονο κόσμο τὴν Καταστροφή που τον ἀπειλεῖ, δεν εἶναι προφῆτες, ποιητὲς καὶ φιλόσοφοι ἀλλὰ δημοσιογράφοι καὶ δημαγωγοί, ἀρκεῖ για να δείξει το πόσο ο Φόβος καὶ ἡ Μνήμη –οἱ μόνες δυνάμεις που μποροῦν να ξυπνήσουν τον ἄνθρωπο καὶ τὴ Μάζα ἀπὸ τὴ νάρκη τους, οἱ μόνες

<sup>19</sup> Ἰεζεκιήλ, ΛΑ, 3-13.

<sup>20</sup> Αἰσχ. Χοηφ. 288.

<sup>21</sup> Ηράκλ. Frg. 51.

<sup>22</sup> Ησαΐας Β,4.

δυνάμεις που μποροῦν να πολεμήσουν τους δαίμονες καὶ να κρατήσουν ἀγρυπνὴ τὴ συνείδηση του ἀνθρώπου πάνω στα παθήματά του – λείπουν ἀπὸ τὴν ψυχὴ του σημερινοῦ ἀνθρώπου. Ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος κοντεύει να ξεχαστεῖ ὅπως ξεχάστηκε καὶ ο Πρῶτος, ὅπως κοντεύουν να ξεχαστοῦν τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, ὅπως αὐτοὶ οἱ ἴδιοι που ἐπέζησαν ἀπ' αὐτὰ τα στρατόπεδα, ὅπου εἶχαν ὀρκιστεῖ να μείνουν πιστοὶ στον ἄνθρωπο που ἀνακάλυψαν μέσα τους κάτω ἀπὸ τον Εξευτελισμὸ καὶ Δίπλα στο Θάνατο, βγήκαν ἀπὸ τα στρατόπεδα για να ξεχάσουν ὕστερα ἀπὸ λίγο τὴ «νέα Διαθήκη» που τους ἔνωσε με τὴ ζωὴ καὶ να μεταμορφωθοῦν σε χωνιά προπαγάνδας – μιας προπαγάνδας που, ἀνάλογα με τὴ σημαία τῆς, θέλει να μας πείσει ὅτι πρέπει να ξεχωρίζουμε τα στρατόπεδα ἐξόντωσης ἀπὸ τα «εθνικά» ἢ τα «σοσιαλιστικά» Ἀναμορφωτήρια...

Μετά τον Πρῶτο Παγκόσμιο Πόλεμο, ὅταν οἱ Ἑυρωπαϊοὶ ἀνακάλυψαν ὅτι ἡ αισιόδοξη καὶ «ἀνώτερη» εικόνα του ἀνθρώπου που εἶχε σχηματίσει ο 19ος αἰώνας, ἦταν ὄχι μόνον μια ψεύτικη σύμβαση ἀλλὰ καὶ μια επικίνδυνη ἀυταπάτη, ο Freud ἔδειξε ὅτι «το γεγονός ὅτι αισθανόμαστε σήμερα τόσο ξένοι προς αὐτὸ τον κόσμο, που πρὶν μας φαινόταν τόσο ὁμορφος καὶ τόσο οικεῖος, οφείλεται καὶ στὴν ἀναστάτωση που ο Πόλεμος αὐτὸς ἔφερε στὴ στάση μας – που πρὶν ἦταν τόσο σίγουρη καὶ τόσο σταθερὴ – ἀπέναντι στον θάνατο»<sup>23</sup>. Ἀναλύοντας τὴ στάση του Ἑυρωπαϊοῦ ἀπέναντι στο θάνατο ο Freud ἔδειξε ὅλο το συμβατικὸ χαρακτῆρα, τὴν ἀπατηλὴ σιγουριά για τις ἠθικὲς τάσεις του ἀνθρώπου, τὴν ἀπόκρυψη τῆς πραγματικότητας των ἀρνητικῶν δυνάμεων μες τον ἄνθρωπο, τὴν προσπάθεια να ἀγνοηθεῖ ο θάνατος, να θεωρηθεῖ σαν κάτι το ολότελα τυχαῖο καὶ

<sup>23</sup> Freud, *Essais de Psychanalyse*, σ. 236.

ασήμαντο... που κρύβονταν κάτω από την ψεύτικη αισιοδοξία και τις «ουμανιστικές» αξίες του πολιτισμού μας. Αυτή η στρουθοκαμηλική στάση απέναντι στον θάνατο (και «θάνατος» είναι το σύμβολο των αρνητικών και καταστροφικών ενστίκτων του ανθρώπου) έκανε ένα διπλό κακό όταν ο Πόλεμος έδειξε την παρουσία του θανάτου μέσα στην καθημερινή ζωή εκατομμυρίων ανθρώπων: από τη μια μεριά, όλο το παραδεδομένο σύστημα ισορροπίας ή «σύστημα άμυνας» αποδείχτηκε ανίσχυρο «και αν πάσχουμε τώρα από μια διατάραξη και μια εξασθένηση της ψυχικής μας ζωής, αυτό οφείλεται, ουσιαστικά, στο ότι δεν μπορούμε πια να διατηρήσουμε την παλιά μας στάση απέναντι στον θάνατο και στο ότι δεν έχουμε ακόμα βρει μια καινούργια»<sup>24</sup>. Και ταυτόχρονα, από την άλλη μεριά, αυτή η στερημένη από κάθε σοβαρότητα, από κάθε τραγικότητα, από κάθε Φόβο στάση απέναντι στον θάνατο εμπόδισε τους Ευρωπαίους να βγάλουν ένα μάθος από τα παθήματά τους, τους εμπόδισε να τρομάξουν «εκ βαθέων»: ως τη ρίζα της ύπαρξης για τις εκμηδενιστικές δυνάμεις που ξύπνησε μέσα τους ο Πόλεμος, έτσι που να μάθουν να σέβονται τη ζωή και ν' αναθεωρήσουν την κυριαρχούμενη από την ωμή θέληση δύναμης στάση τους απέναντί της. «Έτσι, μετά το τέλος του Πολέμου, οι νικητές, λέει ο Freud, θα γυρίσουν χαρούμενοι στα σπίτια τους, στις γυναίκες και στα παιδιά τους, χωρίς καθόλου να τους ταραξεί η σκέψη όλων αυτών που έκαναν στον πόλεμο, όλων αυτών των εχθρών που σκότωσαν στις μάχες...» Και απέναντι σ' αυτή την αδιαφορία και την έλλειψη μνήμης του μοντέρνου ανθρώπου, ο Freud αντιτάσσει το σέβας προς τη ζωή που περιέχεται μες την ιερή φρίκη με την οποία οι αρχαϊκοί λαοί αντίκρυζαν τον πόλε-

<sup>24</sup> Freud, *ό.π.* σ. 239.

μο και τον θάνατο: ο αρχαϊκός άνθρωπος «δεν είναι καθόλου ένας αμετανόητος φονιάς' όταν γυρνάει νικητής από τον πόλεμο, δεν έχει το δικαίωμα να κατοικήσει στο χωριό του και να αγγίξει τη γυναίκα του προτού εξαγνιστεί με ειδικές και συχνά οδυνηρές ιεροτελεστίες από τους φόνους που διέπραξε στον πόλεμο. Βέβαια αυτές οι απαγορεύσεις πηγάζουν από μια πρόληψη: ο άγριος φοβάται την εκδίκηση των πνευμάτων των ανθρώπων που σκότωσε. Αλλά αυτά τα πνεύματα δεν είναι παρά η έκφραση της ένοχής του συνείδησης, των τύψεων που έχει για τα εγκλήματα που έκανε. Υπάρχει λοιπόν στο βάθος αυτής της δεισιδαιμονίας μια ορισμένη ηθική λεπτότητα που λείπει από μας τους πολιτισμένους»<sup>25</sup>... Και τελειώνοντας, ο Freud ρωτάει: «Δεν θα 'πρεπε να παραδεχτούμε ότι η στάση μας απέναντι στο θάνατο όπως ορίζεται από την πολιτισμένη ζωή μας (και εδώ ο Freud θα 'πρεπε ίσως να προσθέσει: «όπως ορίζεται από ένα σύστημα αξιών που στηρίζεται και εκφράζει όχι το σεβασμό της ζωής αλλά τη θέληση δύναμης και την προοπτική ενός πολιτισμού που επί αιώνες στάθηκε σε μια απόλυτα κυριαρχική θέση μέσα στην Ιστορία») είναι, από την ψυχολογική άποψη, πάνω από τη δύναμή μας, και ότι θα ήταν προτιμότερο για μας να απαλλαγούμε απ' αυτή τη στάση και να προσαρμοστούμε στην αλήθεια; Δεν θα 'ταν καλύτερο να δίνουμε στον θάνατο, τόσο μες την πραγματικότητα όσο και μες τις ιδέες μας, τη θέση που του αρμόζει και να προσέξουμε λίγο περισσότερο την ασυνείδητη στάση μας απέναντί του —αυτή τη στάση που ως τα τώρα συστηματικά προσπαθούσαμε να απωθήσουμε; Βέβαια, αυτό δεν θα 'ταν μια πρόοδος αλλά μια οπισθοδρόμηση' αλλά έτσι θα μπορούσαμε να είμαστε ειλικρινείς α-

<sup>25</sup> *Ο.π.*, σ. 244-5.



πέναντι στον εαυτό μας και να ξανακάνουμε τη ζωή υποφερτή. Και αλήθεια, να κάνει τη ζωή υποφερτή είναι το πρώτο καθήκον κάθε ζωντανού. Και η αυταπάτη χάνει κάθε αξία όταν έρχεται σε αντίθεση με αυτό το καθήκον...»<sup>26</sup>.

Αυτή η συμφιλίωση με τη ζωή με τη μεσολάβηση της αναγνώρισης της παρουσίας του θανάτου μες τη ρίζα της ύπαρξης –που μας θυμίζει άλλωστε αυτή τη στιγμή μες τη Διαλεκτική του Κυρίου και του Δούλου όπου ο φόβος του θανάτου, «του απόλυτου Κυρίου», κάνει τη σκλαβωμένη συνείδηση να ξαναβρεί την ανθρωπιά της– θα είναι μια «οπισθοδρόμηση», λέει ο Freud, γιατί δεν μπορεί παρά να σημαίνει μια –προσωρινή ή οριστική– εγκατάλειψη της προοδευτικής ιδεολογίας που, παρ' όλο τον απατηλό της χαρακτήρα, δεν παύει να συμβολίζει μια υψηλή στιγμή ανθρώπινης αυτοπεποίθησης. Θα είναι μια «οπισθοδρόμηση» γιατί ο άνθρωπος θα 'πρέπει να ξαναβρεί το μυστικό –το παμπάλαιο μυστικό– και τη δύναμη που δίνει ο Φόβος απέναντι στην ίδια του τη δύναμη: αυτός ο Φόβος από τον οποίο είχε χειραφετηθεί από τότε που οι άγγελοι της Reims και του Angelico έκλεισαν τις πόρτες τη Κόλασης που έκοβε τον κόσμο στη μέση, αυτός ο Φόβος που ξυπνούσαν οι προφήτες του Ισραήλ, αυτός ο Φόβος που έκανε τους Αζτέκους και τους Ίνκας να πετρώσουν μέσα σε μια απάνθρωπη μάσκα, ο Φόβος που έκανε τον άνθρωπο να χάσει την ταυτότητά του και την κλίμακά του ανάμεσα στα θηρία, τα τέρατα και τους δαίμονες που παραφυλάνε πάνω από τις πόρτες των ρωμανικών εκκλησιών –αυτός ο ίδιος Φόβος που έκανε τον Αισχύλο να λει: όλα τα φυσικά στοιχεία διαλαλούν την ύ-

<sup>26</sup> Ο.π., σ. 249-50.

παρξη των δυνάμεων που απειλούν τη ζωή' ποιος όμως θα μπορέσει να μιλήσει για την Ύβρη του ανθρώπου;

Πολλά μὲν γὰ τρέφει  
δεινὰ δειμάτων ἄχη  
πόντιαί τ' ἀγκάλαι κνωδάλων  
ἀνταίων βροτοῖσι  
βλαστοῦσι καὶ πεδαίχμοι  
λαμπάδες πεδάοροι  
πτανὰ τὲ καὶ πεδοβάμονα κ' ἀνεμόεντ' ἄν  
αἰγίδων φράσαι κότον.  
Ἄλλ' ὑπέροτμον ἀν-  
δρὸς φρόνημα τίς λέγοι...;<sup>27</sup>

Υπάρχει, θα μπορούσαμε να πούμε, μια βαθιά συγγένεια ανάμεσα στα εφιαλτικά όνειρα ενός ψυχωτικού που αποξενώνεται ολοένα και περισσότερο από την πραγματική ζωή του... και την ανάγκη του Τραγικού και του Απόκοσμου που κυριεύει μια ολάκερη κοινωνία όταν η Ιστορία της θέτει προβλήματα που –αντίθετα με την αισιόδοξη θεωρία του Marx– δεν μπορεί να λύσει. Μες τον εφιάλητη, μες το όνειρο αυτο-τιμωρία, η «άρρωστη» συνείδηση μετατρέπεται σε απειλητικές οντότητες τα σύμβολα της αποτυχίας της και της ριζικής της ανικανότητας να αντιμετωπίσει τα πραγματικά προβλήματα της ύπαρξης και να πραγματοποιηθεί και η ίδια μες την επίλυσή τους. Κατά τον ίδιο τρόπο, μια κοινωνία

<sup>27</sup> Αισχ. *Χοηφόροι*, στ. 585-595. «Πολλά φοβερά τρομερά/ θρέφει τέρατα η γη,/ και από ζώα ανθρωπόμαχα είναι γεμάτες/ οι αγκάλες της θάλασσας,/ κι οι φωτιές οι μετέωρες/ κρεμασμένες ανάμεσα/ τ' ουρανού και της γης, είναι πλήθος./ Όσα έχουν φτερά και πετούνε/ κι όσα πάνω στη γη περπατούν μπορούν να την πουν/ την οργή των ανέμων την άγρια./ Μα το φρόνημα τ' άντρα/ που είναι σε τόλμη α-ξεπέραστο,/ ποιος μπορεί να το πη...;». Αισχύλου *Χοηφόροι*, μτφρ. Ερ. Χατζηανέστη, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1957, σελ. 71-73 (σ.τ.ε.).

που συνειδητοποιεί την ιστορική της αποτυχία και καταδίκη χωρίς να μπορεί να βρει μέσα της τη δύναμη ν' αποκαταστήσει την ενότητα του ανθρώπου με τον εαυτό του, κατέχεται από την ανάγκη να αναγνωρίσει την πραγματικότητα του εφιάλτη, να μυθοποιήσει την ίδια την Ενοχή, να δώσει ένα νόημα στην ίδια της την Τιμωρία: η «νομιμοποίηση» του Κακού, η συνειδητοποίηση του Αρνητικού, η γλώσσα του Θανάτου (το Κακό, το Αρνητικό, ο Θάνατος με τις απειράριθμες δαιμονικές τους μορφές είναι τα ανώτατα σύμβολα της απάνθρωπης υπόστασης που ανακαλύπτει ο άνθρωπος μέσα του και ακριβώς γι' αυτό, είναι τα κατ' εξοχήν σύμβολα που εκφράζουν την εξέγερση της ζωής κατά της πλασματικής αυτονομίας και ασφάλειας της συνείδησης) είναι γι' αυτήν μια ύστατη ελπίδα σωτηρίας.

Εκινώντας από τον Freud, ο A. Maeder έδειξε<sup>28</sup> μες το όνειρο μια αυθόρμητη και συμβολική αναπαράσταση της συγκεκριμένης κατάστασης του ασυνειδήτου του ανθρώπου που ονειρεύεται. Και συγκεκριμένα έδειξε ότι, όταν ένα άτομο απομακρύνεται από το «κανονικό» και η συνειδητή του διαγωγή αποδειχεται όσο πάει και λιγότερο προσαρμοσμένη προς τα πραγματικά προβλήματα που αντιμετωπίζει, η ονειρική-συμβολική δραστηριότητα του ασυνειδήτου, ενώ συνήθως είναι καθαρά «αντισταθμιστική» (όπως δηλαδή έχει δείξει ο Freud, το όνειρο πραγματοποιώντας απωθημένες επιθυμίες αντισταθμίζει τις πραγματικές αποτυχίες), γίνεται ολοένα και περισσότερο μια κύρια κατευθυντική λειτουργία που αντικατασταίνει τη συνείδηση μες τη γενική προσπάθεια του ανθρώπου να έχει μια ενιαία εποπτεία πάνω στον εαυτό του σαν ολότητα. Έτσι, «η αρχή των

<sup>28</sup> *Sur le Mouvement Psycho-analytique: L'Année Psychologique*, Paris τ. XVIII.

νευρώσεων και των ψυχώσεων, όπως λέει ο C. Jung<sup>29</sup>, χαρακτηρίζεται πολύ συχνά από την εμφάνιση ονείρων γεμάτων από ενδείξεις για τις αιτίες και για το νόημα του κακού που πρόκειται να ξεσπάσει. Φαίνεται σαν να παρευρισκόμαστε σε μια ύστατη απόπειρα από μέρους του ασυνειδήτου να υψώσει μέχρι τη συνείδηση του ανθρώπου τα σύμβολα που θα μπορούσαν, μες τη σύγχυσή του, να προσανατολίσουν τη διαγωγή του. Η έκρηξη μιας νεύρωσης ή μιας ψύχωσης χαρακτηρίζεται πάντοτε από μια περίοδο αναστάτωσης κατά την οποία αρχίζει να εξαφανίζεται αυτό το αίσθημα ασφαλείας που συνοδεύει πάντοτε την ισορροπημένη ψυχική ζωή. Η αλλοφροσύνη και η αστάθεια που παράγονται τότε επενεργούν βαθύτατα πάνω στο ασυνείδητο που επαναστατεί εναντίον της σύγχυσης, της μονομέρειας και της αποτυχίας της συνείδησης: αυτή η εξέγερση προκαλεί το όνειρο, αληθινό μήνυμα της συγκεκριμένης περιστασης»...

Κατά τον ίδιο τρόπο, μια κοινωνία που νοιώθει τον εαυτό της ένοχο απέναντι στην ίδια της την πράξη ή την απραξία και αντικειμενικά ανήμπορο απέναντι στην ίδια της την πραγματικότητα, κατέχεται από την ανάγκη να παραστήσει συμβολικά μια παρόμοια εξέγερση κατά της μονομέρειας και της πλασματικής αυτονομίας και ασφάλειας της συνείδησης – να αναγνωρίσει την πραγματικότητα του Εφιάλτη, να μυθοποιήσει την ίδια της την Ενοχή, να δώσει ένα νόημα στην ίδια της την Τιμωρία: η «νομιμοποίηση» του Κακού, η συνειδητοποίηση του Αρνητικού είναι γι' αυτήν μια ύστατη ελπίδα σωτηρίας.

<sup>29</sup> *L' Homme à la découverte de son âme*, σ. 369

### Μύθος και τραγικό

Στους τραγικούς Μύθους θα αναγνωρίσουμε τα μεγάλα συμβολικά όνειρα με τα οποία οι μάζες, που τις ξύπνησε η ίδια τους η δημιουργική ορμή ή η πανίσχυρη γλώσσα των προφητών τους, έφεραν στο φως της συνείδησης την κατάθλιψη και την τρομοκρατία της Ιστορίας. Έτσι θα φανταστούμε τη γέννηση των τραγικών Μύθων της πάλης του Καλού και του Κακού στη διονυσιακή ή την οσριακή αδελφότητα ή το εκμηδενιστικό όραμα του τέλους του κόσμου στη συρο-εβραϊκή ή τη ρωμανική Αποκάλυψη. Έτσι θα γνωρίσουμε ίσως την υπόγεια, «ανεπίσημη», «παράνομη» όψη της Ιστορίας, τους σκοτεινούς τόπους όπου βασιλευαν οι θεότητες της μάζας: αυτές «που με το θάνατο πάτησαν τον θάνατο», την αλλόκοτη ψυχική αλχημεία όπου ανακατώθηκαν και ζυμώθηκαν τα πιο αντιφατικά ένστικτα, τα σφοδρότερα πάθη, το μίσος και ο έρωτας της ζωής, ο φθόνος της δύναμης και η άρνηση της δύναμης, ο Θάνατος και η Ανάσταση των Θεών, η φυγή από την οδύνη και η καταξίωση της οδύνης: όλος αυτός ο παράφορος και εκστατικός ψυχισμός που έκανε τόσες φορές τη μάζα να μεταμορφωθεί σ' αυτό τον *alterum populum* που τόσο φοβόταν η Ρωμαϊκή Σύγκλητος, όπως τον Διόνυσο τον φοβόντουσαν οι βασιλιάδες, όπως τον Όσιρη τον φοβόντουσαν οι Φαραώ και τον Χριστό οι Καίσαρες... Έτσι θα δούμε όλες αυτές τις τραγικές μορφές με τις οποίες τέτοιες μάζες εκφράσαν την αποτυχία τους να υπερνικήσουν το θανάσιμο χάσμα που τις χώριζε από την εξουσία που ασκούσε πάνω τους η οργανωμένη κοινωνία, όπως και έτσι θα δούμε όλη την πληρότητα ύπαρξης στην οποία μπόρεσαν να υψώσουν το πνεύμα όσες φορές κατόρθωσαν να συμφιλιώσουν τον εαυτό τους με την Εξουσία και την Ιστορία της...

Αν ο Jung τόνισε ότι «η πρωταρχική σημασία των τυπικών μοτίβων των ονείρων είναι ότι μας επιτρέπουν να τα συγκρίνουμε με τα μυθολογικά θέματα»<sup>30</sup>, ο μεγάλος ιστορικός της Τέχνης Henri Focillon<sup>31</sup>, αυτός στον οποίο χρωστάμε την «ανάσταση» της ρωμανικής τέχνης, έκθαμβος μπρος στον δαιμονικό κόσμο που πλημμυρίζει τα ρωμανικά μνημεία από την Καταλωνία μέχρι τον Ρήνο, αναρωτιόταν, «τι όνομα και τι νόημα πρέπει να δώσουμε σ' αυτά τα πλάσματα που φαίνονται σαν να γεννήθηκαν από το καπρίτσιο ή το ντελίριο ενός μοναχικού ονειροπόλου και που, όμως, τα ξαναβρίσκουμε σ' όλη τη ρωμανική Τέχνη σαν να είναι οι μορφές ενός απέραντου ομαδικού ονείρου»<sup>32</sup>.

Αν η μάζα, από την ίδια της, όπως θα δούμε, την αντικειμενική α-κοινωνική υπόσταση, είναι το μέρος του πληθυσμού που κατ' εξοχήν μπορεί να ζήσει τέτοια όνειρα, να συνειδητοποιηθεί με τη μεσολάβηση τέτοιων συμβολικών μορφών και να γίνει φορέας αυτής της μυθικής εξέγερσης<sup>33</sup> κατά της αυτάρκειας και της ασφάλειας της οργανωμένης κοινωνίας και της ιδεολογίας της Δύναμης και της Εξουσίας... άλλες φορές, όταν η

<sup>30</sup> Ο.π. σ. 230.-

<sup>31</sup> Ο Ανρί Φοσιγιόν (1881-1943) υπήρξε ένας από τους μεγαλύτερους τεχνοκριτικούς του 20ού αιώνα. Τα ενδιαφέροντά του άρχιζαν από τη *Βουδιστική Τέχνη* (1921) και έφταναν στην *Τέχνη της ρωμανικής γλυπτικής* (1931). Τα κυριότερα έργα του είναι *Η Δυτική Τέχνη* (1938) και η *Ζωή των Μορφών* (1934) (σ.τ.ε.).

<sup>32</sup> *Art d' Occident* (1938), σ. 98.

<sup>33</sup> που άλλωστε προμηνύει σχεδόν πάντοτε μια πραγματική, ιστορικά εκδηλωμένη, εξέγερση. Όπως θα δούμε, οι διονυσιακοί, οσριακοί, χριστιανικοί, μανιχαϊκοί, ρωμανικοί κ.ά. μύθοι εκφράζουν μια προεπαναστατική ψυχολογία: ψυχολογία άρνησης της Ιστορίας, κατάλυσης της εξουσίας, καθυπόταξης της οργανωμένης κοινωνίας κ.τ.λ., που συχνά καταλήγει σε μια άμεση ή έμμεση επαναστατικοποίηση της μάζας...

μάζα είναι ανύπαρκτη, ναρκωμένη ή καταδικασμένη στη σιωπή από την οργανωμένη κοινωνία ή όταν η κοινωνία δεν υποσιάζει τις αρνητικές δυνάμεις που φέρνει μέσα της, ορισμένα πνευματικά άτομα, στιγματισμένα από ένα τραγικό πεπρωμένο –όπως ο Χέλντερλιν, ο Νίτσε, ο Βαν Γκογκ, ο Λωτρεαμόν ή ο Ντοστογιέφσκι– ή από μια ιστορική καταδίκη, όπως ο Πλάτων –άτομα που πάντοτε γίνονται κατανοητά ύστερα από μια ιστορική καταστροφή– μπόρεσαν να γίνουν φορείς τέτοιων προφητικών ονείρων που έδειχναν στην κοινωνία τις καταστροφικές δυνάμεις που κρύβει κάτω από την επιφανειακή ασφάλεια της οργανωμένης της τάξης.

«Dans mon tableau de Café de Nuit, j' ai cherché», γράφει ο Van Gogh<sup>34</sup>, «à exprimer que le Café est un endroit où l' on peut se ruiner, devenir fou, commettre des crimes. Enfin j' ai cherché par des contrastes de rose tendre et de rouge sang et lie-de-vin, de doux vert Louis XV et Veronése, contrastant avec les verts jaunes et les verts blancs durs, tout cela dans une atmosphère de fournaise infernale, de soufre pâle, à exprimer comme la puissance des ténèbres d' un assommoir. Et toutefois sous une apparence de gaieté japonaise et la bonhomie du Tartarin...»<sup>35</sup>. Απ' αυτή τη φράση βγαίνει όλο το πνεύμα

<sup>34</sup> *Lettres*, 8 Septembre 1888.

<sup>35</sup> «Στον πίνακά μου *Καφενείο τη Νύκτα*, προσπάθησα να αποδώσω το γεγονός ότι το καφενείο είναι ένα μέρος όπου μπορεί κανείς να καταστραφεί, να τρελαθεί, να διαπράξει εγκλήματα. Τέλος προσπάθησα, μέσα από τις αντιστίξεις ανάμεσα στο απαλό ροζ και το κόκκινο του αίματος και του μούστου, το απαλό πράσινο Λουδοβίκου 15<sup>ου</sup> και Βερονέζε, σε αντίθεση με τα κίτρινοπράσινα και τα πράσινα με το σκληρό λευκό, όλα αυτά μέσα σε μια ατμόσφαιρα κολασμένης ζέστης, από ωχρό θειάφι, να εκφράσω την ερεβώδη έλξη ενός χαμαιτυπείου. Αλλά και με μια

της μοντέρνας Τέχνης: η εξέγερση κατά της απατηλής «Ομορφιάς», κατά της ψεύτικης «ανθρωπιάς» του Tartarin αυτής της κοινωνίας που επαναπαυόταν στην «Πρόοδο» ενώ δεν επρόκειτο να φέρει παρά Θάνατο και Καταστροφή. Και αυτή η εισβολή του Τραγικού μέσα στον άμεσο ιστορικό μας ορίζοντα μεταμόρφωσε όλες τις κλασικές αξίες της Δύσης και, ανάμεσα σ' αυτές, αυτή την ίδια την κεντρική ιδέα του ανθρώπου σαν κυρίαρχου και αυτόνομου όντος, σε μορφές χωρίς περιεχόμενο, ανήμπορες να δώσουν ένα νόημα στις εμπειρίες με τις οποίες ξύπνησε το πνεύμα του 20ού αιώνα.

Κάτι ανάλογο, σε πολύ μεγαλύτερη κλίμακα γιατί δεν ερχόταν από τα πάνω: από τους διανοούμενους αλλά από τα κάτω: από την ίδια τη Μάζα, θα 'γινε γύρω από το έτος 1000, όταν οι ρωμανικοί λαοί θέλησαν να εκφράσουν με δικές τους αυθεντικές μορφές και με δικά τους σύμβολα την τραγική συνείδηση που είχαν αποκτήσει για τον εαυτό τους: οι ωραίοι ελληνιστικοί Χριστοί των κατακομβών και οι «αγαθοί ποιμένες» της Ραβέννας παρουσιάστηκαν στα μάτια τους σαν τέτοιες μορφές χωρίς ψυχή και ο ρωμανικός άνθρωπος «ανακάλυψε», δηλαδή πρόβαλε τον εαυτό του με τα μακρινά τέρατα της Χαλδαίας, τη βάρβαρη διακοσμητική και την Τέχνη των Στεπών. Ο Χριστιανισμός που έφερε έτσι στη Δύση δεν ήταν ούτε αυτή η ήμερη θρησκεία που μεταμόρφωνε τις κατακόμβες σε πομπηιανές επαύλεις του Θεού, ούτε και η βαθύτατη πνευματικότητα του Βυζάντιου που είχε νικήσει τους δαίμονες μέσα στην εικόνα ενός ανθρώπου που είχε γίνει το σώμα του Θεού, αλλά ο δαιμονικός κόσμος των προχριστιανικών Αποκαλύψεων και των μανιχαϊκών αιρέσεων.

φαινομενική ιαπωνική ευθυμία και την αγαθότητα ενός Ταρταρίνου» (μεταφρ. του επιμ.).

Μέσα σ' ένα τέτοιο κόσμο όπου ο άνθρωπος και η ιστορική του ύπαρξη δεν μπορούν πια να αρμονιστούν, αυτή η αναγνώριση του τραγικού στοιχείου μέσα στην Ιστορία κι η συμβίωση και η συμφιλίωση με το Αρνητικό εξυπακούουν την εγκατάλειψη της ανθρώπινης αυτονομίας και της ανθρώπινης κλίμακας πάνω στις οποίες θεμελιώνεται και μες τις οποίες εκφράζεται κάθε αισιόδοξη κατάφαση του ανθρώπου μες την Ιστορία.

### *Η επιστροφή του διΐσμου στον Πλάτωνα*

Αρκεί να θυμηθούμε πως μέσα σ' ένα τέτοιο état crépusculaire ολάκερης της κλασικής κοινωνίας, ο Πλάτων –που ήταν όχι μόνο ένας τυπικός εκπρόσωπος της κλασικής ψυχής αλλά και που οι δωρικές του παραδόσεις έπρεπε κανονικά να τον κάνουν απρόσβλητο από κάθε δυαδισμό– πέρασε με μια ραγδαία ταχύτητα από τη σωκρατική αισιοδοξία της πρώτης νεανικής του περιόδου στον «Θεαίτητο» όπου απλώς αναγνωρίζει την πραγματικότητα του Κακού αλλά αρνείται να του δώσει ένα οντολογικό-μυθικό θεμέλιο<sup>36</sup> και από τον «Θεαίτητο» στους «Νόμους» όπου εξαγγέλλει την ύπαρξη μιας «κακής ψυχής» του κόσμου... για να καταλάβουμε ότι οι «αφηρημένες» αυτές έννοιες δεν βγήκαν από το «υπερβατικό Εγώ» του Πλάτωνα αλλά από τον δραματικό διχασμό μιας συνείδησης που έγινε λεία της εποχής της και αναγνώρισε ότι ο άνθρωπος στον οποίο αποτεινόταν έπαυε να μπορεί να είναι ο κύριος της μοίρας του,

<sup>36</sup> Άλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν, ὃ Θεόδωρε –ὑπεναντίον γὰρ τί τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη– οὐτ' ἔν Θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι... Θεαίτ. 176a. [«Δεν είναι δυνατόν να εξαφανισθούν τα κακά –κατ' ανάγκη υπάρχει πάντοτε κάτι αντίθετο του αγαθού– ούτε στους θεούς να τοποθετηθούν...»]. Βλ. Πλάτων *Θεαίτητος*, μτφρ. Δημ. Γ. Κολοκοντές, Κάκτος, Αθήνα 1993, σελ. 173, (σ.τ.ε.)]

ατάραχος θεατής-Απόλλωνας, πάνω από τις γιγαντομαχίες, και μεταμορφώθηκε σ' ένα «θεοῦ παίγνιον<sup>37</sup>».

Το ότι το Θέατρο μες το οποίο διαδραματίζονται οι «Νόμοι» δεν είναι πια ένα αθηναϊκό τοπίο (η παλαιότερα όπου γυμνάζεται ο Χαρμίδης, ένα επινίκιο Συμπόσιο, ο Ιλισσός και τα τζιτζίκια, το σπίτι του Κέφαλου που δεν ανησύχησε ποτέ για τον εαυτό του: ὅλος αὐτός ο κόσμος μες τον οποίο ο άνθρωπος μπόρεσε «ἀρμονίαν λόγων λαβῶν ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τὲ καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ»<sup>38</sup>) αλλά μια Ιερά Οδός στην Κρήτη όπου όχι πια ο Σωκράτης αλλά ένας «Ἀθηναῖος Ξένος» μιλάει για το Μέλλον μαζί με τους αντιπροσώπους των δύο κυριότερων πολιτισμών που εμφανίστηκαν στην Αρχαία Ελλάδα... αρκεί για να δείξει τη ριζική αλλαγή που έγινε στην ψυχή του Πλάτωνα σ' αυτά τα τελευταία χρόνια της ζωής του, όταν τίποτε δεν έδειχνε ότι ένας «Ἄρης Μακεδῶν» επρόκειτο να δώσει μια απροσδόκητη αναβολή στην ώρα του θανάτου της κλασικής ψυχής.

Ο Πλάτων ήταν ακόμα πολύ Έλληνας για να καταλάβει ότι μέσα στα ογδόντα χρόνια που έζησε και μέσα από τις διαδοχικές απαρνήσεις από τις οποίες πέρασε –απαρνήθηκε, με μια μοναδική στην Αρχαία Ιστορία αυτοσυνείδηση, πρώτα το Θέατρο και ύστερα την Πολιτική: τις δύο δηλαδή ανώτατες μορφές δράσης που αναγνώριζε ο κλασικός άνθρωπος– και στο τέλος αρνήθηκε αυτό τον ίδιο τον κλασικό άνθρωπο όταν ζήτησε μια επιστροφή σε μια στάση απέναντι στον κόσμο μες την οποία όχι πια ο άνθρωπος αλλά ο Θεός είναι το μέτρο ὅλων των πραγμάτων<sup>39</sup>– έζησε μια ιστορική εξέλιξη τεσ-

<sup>37</sup> *Νόμ.* 803c. «Κακή ψυχή»: 897c.

<sup>38</sup> *Θεαίτ.* 175e.

<sup>39</sup> *Νόμ.* 716c.

σάρων αιώνων. Σαν Έλληνας, ήταν πολύ προσκολλημένος στο Παρόν για να καταλάβει ότι θα τον καταλάβαιναν «μετά την ερχόμενη καταστροφή», ότι αυτός που θα ξανάπιανε το νήμα των σκέψεών του θάταν ο Πλωτίνος που πέθανε δυο χρόνια πριν από το μαρτύριο του Μάνι (271 μ.Χ.). Για τον ίδιο λόγο, ο ξένος προς τον μύθο της Προόδου ελληνικός νους του Πλάτωνα δεν τον άφησε να μιλήσει για την «οπισθοδρόμηση» που σήμαινε αυτή η εισβολή του προκλασικού, προελληνικού ίσως –Κρήτη;– και σπασδήποτε μετα-ελληνικού δυαδισμού μέσα στον ψυχικό του κόσμο.

Όταν ο Πλάτων στον «Ι οργία» και ιδιαίτερα στην «Πολιτεία» έδειχνε μέσα στο «Αγαθόν» τη δύναμη που «σώζει» τον κόσμο, όπως για τον Αισχύλο και τον Ηράκλειτο η «Δίκη» εμποδίζει τον κόσμο να καταστραφεί, ο κόσμος για τον οποίο μιλούσε, ο κόσμος που έβλεπε ήταν ο κόσμος της Ολυμπίας και του Παρθενώνα, ο κόσμος που, έχοντας κατορθώσει να δώσει μια σωτήρια λύση στο πιο τραγικό, στο πιο απάνθρωπο πεπρωμένο: το πεπρωμένο του Οιδίποδα, μπορούσε ν' ακούει τον ύμνο με τον οποίο τελειώνει ο Οιδίπους επί Κολωνώ, όπου ο Σοφοκλής διαλαλεί την τελειωτική νίκη του ανθρώπου πάνω στους δαίμονες της Ύβρης:

Ἄλλ' ἀποπαύετε μῆδ' ἐπὶ πλείω  
θρῆνον ἐγείρετε  
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κύρος...<sup>40</sup>

Από την άποψη αυτή, όταν ο Πλάτων έγραφε στους «Νόμους»: «(Εἰ μὲν φάμεν, ἢ ξύμπασα οὐρανοῦ ὀδός ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἀπάν-

<sup>40</sup> Οιδ. επί Κολ. στ. 1777. «Σταματήστε τους θρήνους, λοιπόν/ κι άλλο κλάμα να μην ακουστεί./ Γιατί αυτό που σας είπε θα γίνει». Σοφοκλή *Τραγωδίες*, μτφρ. Γ. Γεραλή, Σ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1994, σελ. 253 (σ.τ.ε.).

των...) μανικῶς τὲ καὶ ἀτάκτως ἔρχεται (Δήλον ὡς) τὴν Κακὴν (ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς καὶ ἄγειν αὐτὸν...)<sup>41</sup>, προφήτευε μια φοβερή «οπισθοδρόμηση» – προφητεία που έκανε πέντε σχεδόν αιώνες ὥσπου να επαληθευτεί...

### *Η συμφιλίωση με το θάνατο*

Όταν όμως ο Freud διακήρυσσε την ανάγκη να αναθεωρήσουμε τη στάση μας απέναντι στον θάνατο και να αναγνωρίσουμε την πραγματικότητα και τη διάρκεια αυτών των καταστροφικών δυνάμεων μέσα στον άνθρωπο, όταν στα «μεταψυχολογικά» του έργα μιλάει για την ακατάλυτη ενότητα και την ακατάλυτη αντίθεση των ενστίκτων της ζωής και των ενστίκτων του θανάτου... ήξερε ότι αυτό θα σήμαινε μια «οπισθοδρόμηση» σχετικά με τη θριαμβευτική πίστη στην ενότητα του ανθρώπου και στην κυριαρχία των «ανώτερων» ηθικών δυνάμεων, πάνω στην οποία ο 19ος αιώνας οικοδομούσε τον κόσμο του.

Αν ο Freud καταλάβαινε ότι αυτή η «μεταψυχολογική» αντίθεση του «Ερωτα» και του «Θανάτου» άνοιγε την πόρτα σε μια μανιαϊκή διχοτόμηση του ανθρώπου, το έργο του όμως τελειώνει μ' ένα ερωτηματικό ή με μια ευχή, χωρίς να δίνει καμία ένδειξη για το πώς συγκεκριμένα έβλεπε αυτή τη συμφιλίωση με τον θάνατο που απαιτούσε. Από τη στιγμή που ο Πλάτων αναγνώρισε την πραγματικότητα αυτών των «μανικών έξεων»

<sup>41</sup> «(Αν λοιπόν η πορεία και η κίνηση του ουρανού και των υπολοίπων ουρανίων σωμάτων...) γίνεται ακανόνιστα και ανοργάνωτα (τότε θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι καθοδηγείται) από την χειρότερη (ψυχή, η οποία φροντίζει ολόκληρο τον κόσμο και τον οδηγεί...)<sup>41</sup>. [*Νόμοι* 897 c, d. Μετάφραση Γ. Κουσουνέλος, εκδ. Κάκτος, τόμ. 5. σσ. 148-49 (σ.τ.ε.).]

και την τιτανική «αταξία» που έφερναν μες την κοινωνική ζωή, το έργο του προσανατολίστηκε προς την επίτευξη μιας σε «πολιτική» κλίμακα διοχέτευσής τους: από την άποψη αυτή είναι τελείως χαρακτηριστικό το ότι, ιδιαίτερα στους «Νόμους», παρουσιάζεται μια συστηματική προσπάθεια να συνδεθεί η Θεραπευτική με τη Νομοθεσία... Ο Freud ίσως ήξερε ότι η στάση του ανθρώπου απέναντι στο θάνατο, δηλαδή η στάση του απέναντι στη ζωή, δεν αλλάζει με «διατάγματα» από τα πάνω αλλά από το πάθος-μάθος ολάκερης της κοινωνίας – στο μέτρο που η κοινωνία αυτή βρίσκει μέσα της τη δύναμη να αντιδράσει στην ίδια της την καταστροφή. Και γι' αυτό, ίσως, περιορίστηκε απλώς να θέσει ανοιχτά το πρόβλημα και να δείξει τους κινδύνους που έκλεινε μέσα του ένα ψυχικό και αξιολογικό σύστημα που επέτρεπε στον άνθρωπο να ξεχνάει στην ειρήνη το Φόνο μες τον οποίο ζει στον πόλεμο. Κι έπρεπε νάρθει ένας Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος και ένας Δεύτερος Μεσοπόλεμος για να μπορέσουμε να συνεχίσουμε τις σκέψεις του Freud: «ο κίνδυνος για τον άνθρωπο είναι το να μη θέλει να μάθει, να ξεχάσει, να μην πιστεύει»<sup>42</sup> στον καταστροφικό κόσμο μες τον οποίο ζει. Υπάρχουν, λέει ο Jaspers, άνθρωποι που δεν θέλουν να μάθουν τη φρίκη μες την οποία αυτοί οι ίδιοι έζησαν· άνθρωποι που δεν πιστεύουν σ' αυτά που γίνηκαν στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, άνθρωποι που ξέχασαν και αδιαφορούν και ζουν μέρα με τη μέρα και γι' αυτό είναι έτοιμοι να πέσουν στη δουλεία και την υποταγή ή την παθητικότητα της αδυναμίας. Αν οι μέρες που ζούμε αρκούν για να μας δείξουν το πόσο ανώφελη έγινε η λογική μας και το πόσο πλασματική είναι η αυτάρκεια της συνείδησής μας, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε

<sup>42</sup> Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) σ. 190.

είναι να μετρήσουμε τις αξίες μας πάνω στη νάρκη και την απίστευτη απάθεια των μαζών που είμαστε, απέναντι στο «σκοτός και τη σκιά θανάτου» κάτω από την οποία ζούμε. Να κρίνουμε τις αξίες μας όχι από την άποψη της θεωρητικής τους νομιμότητας ή της τελειότητας της λογικής τους κατασκευής αλλά από την πραγματική τους παρουσία μες τη ζωή μας, από το μέτρο στο οποίο μας βοηθούν να φέρουμε στο φως της συνείδησης τις σκοτεινές εχθρικές εκμηδενιστικές δυνάμεις που ο σημερινός κόσμος φέρνει μέσα του – από το μέτρο στο οποίο επιτρέπουν στον άνθρωπο ν' αναγνωρίσει τον εαυτό του μέσα σ' αυτόν τον θάνατο και σ' αυτόν τον εκμηδενισμό και να τον υπερνικήσει. Γιατί η συμβίωση του ανθρώπου με τους δαίμονες που μοιραία δημιουργεί ή συναντάει, όπως ο Οιδίπους, έξω από τις πύλες της μυθικής Πολιτείας, στο δρόμο του, είναι το «έν ού̄ ἔστι χρεία», το μέγιστο πρόβλημα που αναρίθμητες φορές έστησε ο άνθρωπος μπροστά του κι από τη λύση που του έδωσε καθορίστηκε η μορφή της ζωής του, το ιστορικό του πεπρωμένο κι η ίδια του η πνευματικότητα. Γιατί «το πνεύμα κατακτά την αλήθεια του μόνο εφ' όσον ξαναβρίσκει τον εαυτό του μέσα στον απόλυτο διχασμό... και το πνεύμα είναι δύναμη μόνο όταν ξέρει να κοιτάει κατάματα το Αρνητικό κι όταν ξέρει να κατοικεί πλάι του. Αυτή η συμβίωση είναι η μαγική δύναμη που μετατρέπει το Αρνητικό σε Είναι». Μια εποχή που η Καταστροφή είναι ο Νόμος της έχει ζωτική ανάγκη να σκεφτεί τον εαυτό της με φόβο και με τρόμο· –η ίδια η ζωή για να σωθεί, έχει ανάγκη από το πνεύμα για να φωτίσει τον θάνατο που φέρνει μέσα της– «και η ζωή του πνεύματος δεν είναι αυτή η ζωή που φεύγει έντρομη προς στο θάνατο και μένει καθαρή έξω από την κατα-

στροφή αλλά η ζωή που σώζεται μέσα σ' αυτόν τον ίδιο τον θάνατο»<sup>43</sup>.

Κάτω από την επιταγή αυτή, ας μετρήσουμε τις αξίες μας από το πόσο μπόρεσαν να εμποδίσουν μια ολάκερη κοινωνία, με μια εξαιρετικά προηγμένη ουμανιστική παιδεία, αυτή τη «χώρα των ποιητών και των φιλοσόφων», να πέσει, με την ίδια της τη θέληση και με τη συνηνοχή όλου του κόσμου, μες το δίχτυ της καταστροφής και του εξευτελισμού – κι από το πόσο βοήθησαν ή ανάγκασαν τους ανθρώπους αυτής της κοινωνίας να συνειδητοποιήσουν, «εκ βαθέων»: από το βυθό της συμφοράς τους, την ίδια τους την τύχη. Κι ας μετρήσουμε πάνω στην απεραντοσύνη αυτής της ερημιάς, τις τετράστενες αφαιρέσεις με τις οποίες ο Jaspers, ο έσχατος Γερμανός φιλόσοφος, προσπαθούσε το 1946 να βγάλει ένα «μάθος» από το «πάθος» της πατρίδας του: όλη αυτή η ωραία λογική που σε 106 σελίδες κατορθώνει με μια τόσο αξιοθαύμαστη όσο και αλλόκοτη νηφαλιότητα να διακρίνει μες την Αποκάλυψη του Χιτλερισμού και του Πολέμου τέσσερα είδη λάθους! Θα μας φανεί σαν μια ρόδα αναποδογυρισμένου αυτοκινήτου που γυρνάει ακόμα στο κενό.

Αυτός όμως που βρίσκει αληθινά τον εαυτό του στον βυθό της συμφοράς και του εξευτελισμού, το μόνο που μπορεί να κάνει είναι να «κράξει εκ βαθέων» και όχι να ταξινομεί τους δαίμονες της ίδιας του της ενοχής. Γιατί το μόνο που μπορεί να κάνει ο φιλόσοφος και ο ποιητής –οι «μόνοι νόμιμοι εκπρόσωποι» της κοινωνίας– είναι να μιλήσει αυτή τη γλώσσα που θα μπορεί να ξυπνήσει τα άτομα και τους λαούς γεμάτους δέος, φρίκη και βούληση απέναντι στο ίδιο τους το πεπρωμένο. Έ-

<sup>43</sup> Και τα δύο αποσπάσματα είναι παρμένα από τον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* (γαλ. μετ.), Ι. 29.-

τσι, το 1949, τρία χρόνια ύστερα από το βιβλίο του για τα πολιτικά, ηθικά, εγκληματικά και μεταφυσικά λάθη του Γερμανικού λαού, ο ίδιος Jaspers καταλάβαινε ότι μόνο ο Φόβος: «η μεγάλη ανησυχία για την ίδια την υπόσταση του ανθρώπου» μπορεί να βοηθήσει τον σύγχρονο άνθρωπο να νικήσει τον κίνδυνο της «Λήθης και της θεληματικής άγνοιας». Και ζητάει να ξαναβρούμε ενεργητικά και μες το Παρόν το νόημα του Φόβου –αυτού του πανάρχαιου φόβου που είναι το έσχατο καταφύγιο του πνεύματος όταν οι άνθρωποι, που «επαχύνθη ή καρδιά» τους δεν μπορούν να βρουν μέσα τους τη δύναμη ούτε να νικήσουν τα στοιχεία που γεννούν το φόβο ούτε και να κρατάν ανοιχτά τα μάτια πάνω στην παρουσία τους. Απέναντι στον απάνθρωπο αυτό κόσμο που μηχανοποιεί τον άνθρωπο μες την απεριόριστη υποταγή που του ζητάει, το ότι ο άνθρωπος μπορεί ακόμα να φοβάται είναι η έσχατη ένδειξη, λέει ο Jaspers, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί ολότελα να εκμηδενιστεί, ότι μπορεί ακόμα να αντιδρά σαν ένα ελεύθερο ον: «όσο υπάρχει ακόμα φόβος, υπάρχει και η πιθανότητα με τον φόβο να υπερνικήσει ο άνθρωπος τον φόβο... Πρέπει να πούμε Ναι στον φόβο. Γιατί είναι μια σταθερή βάση για την Ελπίδα»<sup>44</sup>.

### **Η κατάφαση του φόβου και το τραγικό**

Συμφιλίωση με τον θάνατο... κατάφαση του φόβου... ο φόβος σαν μόνη δυνατή ανθρώπινη κατάσταση: πόσο είμαστε μακριά από τον «έναστρο ουρανό και τον ηθικό νόμο» του Kant, από την «Προσευχή στην Ακρόπο-

<sup>44</sup> K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949) σ. 191.- βλ. και *Die Schuldfrage* (1946).- Αξίζει να σημειωθεί ότι όταν, το 1930, έγραψε το βιβλίο του: *Η πνευματική κατάσταση της εποχής*, ο Jaspers μόλις ήξερε την ύπαρξη του Χιτλερισμού!



λη» και το «Déjeuner sur l' herbe» του 19ου αιώνα! Όταν ο Jaspers ζητάει να ξαναβρούμε το ανθρώπινο νόημα του φόβου (Vergegenwärtigen mit uns die Bedeutung der Angst) ήξερε τάχα ότι αυτός ο κόσμος του Τραγικού και της Καταστροφής μες τον οποίο ζούμε – ο ίδιος κόσμος που βρίσκεται στη ρίζα κάθε βάρβαρης τέχνης και κάθε διχοτομημένου πολιτισμού – έσπρωξε τη Μοντέρνα τέχνη να ζητήσει να βρει τον εαυτό της και να ερμηνεύσει τη μοίρα του σημερινού ανθρώπου «ανακαλύπτοντας» όλες αυτές τις ιστορικές μορφές που φανερώνουν τον άνθρωπο κάτω από το σήμα μιας δαιμονικής εμπειρίας αντίστοιχης με τη δική μας, κάτω από το σήμα αξιών που περισσότερο ανήκουν στον κόσμο του φόβου και του μοιραίου παρά στον κόσμο της Ομορφιάς και του «πρακτικού λόγου»!

«Un soir j' ai assis la Beauté sur mes genoux, je l' ai trounée amère. Et je l' ai injuriée... ô sorcières, ô misère, ô haine. C' est à vous que mon trésor a été confié»<sup>45</sup>. Και από τότε, μαζί με τις κατάρες του Rimbaud μπορέσαμε να ξανακούσουμε τις κατάρες και τα μουγκρητά των Ερινύων – ακριβώς όπως ξαναβρήκαμε τους κολασμένους των ρωμανικών τυμπάνων μαζί με τους ακρωτηριασμένους δαίμονες της Γκουέρνικας, ακριβώς όπως κάτω από το τέμπλο μιας Αποκάλυψης, που είχαν αναγγείλει όλα τα προφητικά πνεύματα του 19ου αιώνα και που μόλις τώρα αρχίζουμε να συνειδητοποιούμε, σπάζαν οι σφραγίδες της Ιστορίας κι ενώ, πριν, ο κλασικιστικός «ουμανισμός» είχε αποξενώσει το Ευρωπαϊκό Πνεύμα απ' όλους τους άλλους πολιτισμούς, ξαφνικά, το Μουσείο του 19ου αιώνα, που είχε γίνει περισσότερο

<sup>45</sup> «Μια νύχτα πήρα την ομορφιά στα γόνατά μου. Και τη βρήκα πικρή. Και τη βλαστήμησα... Ω μάγισσες, Μιζέρια, Μίσος, σεεις θα διαφυλάξετε το θησαυρό μου». Arthur Rimbaud. *ό.π.*, σ. 3.

από μια ανάγκη καταγραφής και ταξινόμησης παρά από μια ζωτική ανάγκη συνάντησης και διαλόγου, άρχισε να ζει τη δική μας ζωή και να μιλάει τη δική μας γλώσσα. Η εισβολή της «πρωτόγονης τέχνης» λίγα χρόνια μετά τον Taine και τον Burckhardt αρκεί, από την άποψη αυτή, για να δείξει ότι όχι απλώς οι «αισθητικές» (που δεν ήταν άλλωστε «αισθητικές», όπως θα 'λεγε ο Worringer<sup>46</sup>) προτιμήσεις αλλά και ο λάκερο το σύστημα των αξιών, των συγγενειών και των σχέσεων του μοντέρνου ανθρώπου με την Ιστορία άλλαξαν άξονα και φωτισμό.

Αυτή η άρνηση της ανθρώπινης αυτονομίας και της ανθρώπινης κλίμακας που η Αναγέννηση τις είχε θεοποιήσει μέσα στη λατρεία της κλασικής φυσικότητας και της κλασικής ομορφιάς... και η καταξίωση όλων αυτών των τεχνών που παρουσιάζουν τον άνθρωπο σαν «θεοῦ παίγνιον» ή σαν λεία των δαιμόνων, εσήμαναν τη μεταμόρφωση του Τραγικού σε μια κυρίαρχη κατηγορία μέσα στη μοντέρνα συνείδηση – όπως και, παράλληλα, εσήμαναν μια ανατροπή του ρόλου της ιστορικής συνείδησης και τη μετατροπή της σε μια κατευθυντική, προφητική, νοσταλγικά προς το Μέλλον εστραμμένη ψυχική λειτουργία.

Στον 19ο αιώνα, η ιστορική συνείδηση ήταν μια καθαρά retrospective ψυχική λειτουργία που επέτρεπε στον, από όλες τις απόψεις, ευχαριστημένο από τον εαυτό του άνθρωπο να πιστεύει ότι παριστάνει έναν ανώτατο σταθμό στην ευθύγραμμη, προοδευτική άνοδο

<sup>46</sup> Βίλχελμ Βόρρινγκερ (1881-1965): Γερμανός ιστορικός της τέχνης που θεώρησε ότι η τέχνη κινείται μεταξύ «ενόρασης» και «αφαίρεσης», μεταξύ μιας ελεύθερης αποδοχής του κόσμου και της ζωής, από τη μια, και μιας βαθύτερης ανησυχίας απέναντι στο σύμπαν από την άλλη. Αυτή την αντίθεση, σύμφωνα με τον Βόρρινγκερ, τη συναντάμε και στις θρησκείες μεταξύ πανθεισμού (εμμένειας) και μονοθεισμού (υπερβατικότητας) (σ.τ.ε.).

της κοινωνίας «από το απλούστερο στο συνθετότερο», από το «θεολογικό στο θετικιστικό στάδιο», από τον «κρετινισμό του πρωτόγονου κομμουνισμού (το «άδιαφοροποίητο Έν») στην αταξική κοινωνία (τη «Διαφοροποιημένη Ολότητα») και το «τέλος της Ιστορίας».

Αντίθετα, σήμερα, η ιστορική συνείδηση είναι μια, καθαρά προς το Μέλλον εστραμμένη, prospective ψυχική λειτουργία που ερευνά το Μέλλον και τη θέση του ανθρώπου μέσα στο Μέλλον με μορφές που ανήκουν στο Παρελθόν και που ξαφνικά ξαναζωντάνεψαν μέσα στο άμεσο Παρόν. Γιατί ο άνθρωπος του 20ού αιώνα, έχοντας πάψει να πιστεύει στην Πρόοδο, δηλαδή έχοντας πάψει να πιστεύει στον εαυτό του και υποχρεωμένος να αντιμετωπίσει αυτή την καταστροφική εμπειρία που τον κυκλώνει, αναγκάστηκε έτσι να βάλει, για πρώτη φορά μετά την Αναγέννηση, το στοιχείο του Τραγικού μέσα στην ιστορική του συνείδηση κι έτσι αποκατάστησε τον ομφάλιο λώρο με όλους τους πολιτισμούς του φόβου που τους είχε ως τα σήμερα εξαφανίσει το εκτυφλωτικό φως της κλασικής ομορφιάς και της «ουμανιστικής» αυτοπεποίθησης. Αν η ψυχανάλυση έδειξε ότι, μέσα στην ονειρική δραστηριότητα, ο άνθρωπος αναπαριστάνει συμβολικά και αναγνωρίζει όλα τα δραματικά-τραυματικά γεγονότα που συμπλέκονται με την ίδια του την ύπαρξη κι ετοιμάζει κατά ένα τρόπο μια μελλοντική τους κάθαρση, έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι μες την ιστορική του συνείδηση ο άνθρωπος βγάζει έμμεσα στο φως και αναγνωρίζει τις συμβολικές αναπαραστάσεις των πιο αυθεντικών του προβλημάτων και των πιο ουσιαστικών του εμπειριών που ακόμα δεν έχει ωριμάσει μέσα του το πάθος-μάθος που θα του επιτρέψει να τα εκφράσει με την δική του γλώσσα, με τα δικά του σύμβολα ή με τους δικούς του μύθους. Έτσι, θα μπο-

ρούσαμε να πούμε ότι όλη η χαμένη μες το χρόνο Ιστορία που έγινε ξαφνικά και με μια ραγδαία ταχύτητα, σύγχρονη μέσα στον άμεσο ζωικό μας κόσμο, δεν είναι παρά το περιεχόμενο ενός απέραντου και ατέλειωτου ακόμα ονείρου μες το οποίο ο άνθρωπος της μεγάλης κρίσης παλεύει ν' αναπαραστήσει τις εχθρικές δυνάμεις που τον έχουν κυριεύσει και να «απαντιδράσει» (με την έννοια του ab-reagieren) στο δράμα μες το οποίο ζει και στο οποίο δεν μπορεί ακόμα (ή δεν πρόκειται ποτέ, ίσως) να δώσει μια καθαρτήρια λύση. «Η Ιστορία είναι ένας εφιάλτης από τον οποίο προσπαθώ να ξυπνήσω», λέει ο Dedalus του Joyce: σ' αυτό το όνειρο-τιμωρία μας έριξε η ίδια η ιστορική μας μοίρα, αυτή η αλλόκοτη τραγική ανατροπή της τύχης που μας μεταμόρφωσε σε παθητικά θύματα της Ιστορίας ενώ πριν είμαστε η υπεύθυνη της βούληση. Κι αν ο φόβος παρουσιάζεται σαν μια έσχατη δυνατότητα διατήρησης της ανθρώπινης μορφής του, ο δυτικός άνθρωπος, που επί πέντε αιώνες έζησε έξω από τον φόβο και αρνούμενος τον φόβο, ανίκανος να υψωθεί σ' αυτό το πάθος-μάθος, στον Λόγο δηλαδή που μόνος μπορεί να συμφιλιώσει τον άνθρωπο με τις εμπειρίες του, προσφεύγει για να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του σε μορφές, σύμβολα και μύθους με τους οποίους άλλες εποχές που γνώρισαν και καλλιέργησαν αυτόν τον φόβο και αυτό το πάθος-μάθος «απαντέδρασαν» στα δικά τους τραγικά προβλήματα και μπόρεσαν «να κάνουν τη ζωή υποφερτή». Έτσι βρέθηκε στο κέντρο ενός εντατικού και απόκρυφου διαλόγου ανάμεσα στα κυκλαδικά ξόανα και τα μεγάλα φετίχ, ανάμεσα στο Καρνάκ και τη Chartres, στα τύμπανα των ρωμανικών ναών και τις προκολομβιανές μάσκες, τα Χορικά του Αισχύλου και τις προφητικές εξαγγελίες, τη Guernica και τα αποκαλυπτικά όνειρα...

### *In Tiberium defluxit Orontes*

Αν σκεφτούμε την ιστορική εικόνα του 19ου αιώνα, αν σκεφτούμε τι ήταν στην πραγματικότητα η Ιστορία για τον Marx, τον Comte, τον Bueckhardt ή τον Taine, αν σκεφτούμε ότι και γι' αυτόν ακόμα τον Hegel οι ινδικοί, κινεζικοί, αιγυπτιακοί, προκολομβιανοί κ.ο.κ. πολιτισμοί δεν ήταν παρά απλά επεισόδια μέσα σε μια «παγκόσμια» Ιστορία που αρχίζει με τους Πέρσες [«πρώτο έθνος(sic) αληθινά ιστορικό!»] για να ολοκληρωθεί με το ίδιο το εγγελευμένο σύστημα... δεν μπορούμε παρά να μείνουμε κατάπληκτοι με το ριζοσπαστικό άνοιγμα (τόσο από την άποψη της ποσότητας των ιστορικών γνώσεων όσο και από την άποψη της «ποιότητάς» τους) του ιστορικού ορίζοντα που πραγματοποιήθηκε με τα τελευταία πενήντα χρόνια. Κι αυτό το άνοιγμα δεν είναι ένα μηχανικό ή «διαλεκτικό» («μεταμόρφωση της ποσότητας σε ποιότητα»!) αποτέλεσμα της αύξησης της ποσότητας των ιστορικών μας γνώσεων αλλά εκφράζει κατ' αρχήν μια αλλαγή στην προοπτική, στις προθέσεις, στις ψυχικές δηλαδή σχέσεις του μοντέρνου ανθρώπου με την ιστορία – αλλαγή που μεταμόρφωσε αυτό που για το 19ο αιώνα δεν ήταν παρά ένα «ιστορικό υλικό» σ' ένα είδος «έμμεσων» σύγχρονων εμπειριών.

Αυτή η immanence, η εσωτερική παρουσία της ανθρώπινης Ιστορίας μες τη συνείδηση που έχει αποκτήσει ο άνθρωπος του 20ού αιώνα για τον εαυτό του, μας θυμίζει εκείνες τις σελίδες της «Φαινομενολογίας του Πνεύματος», όπου ο Hegel προσπαθεί να αποδείξει την αναγκαιότητα της ιστορικής καλλιέργειας και να θεμελιώσει την ίδια την ύπαρξη της ιστορικής συνείδησης: «Εφ' όσον όχι μόνο το άτομο αλλά και το παγκόσμιο πνεύμα είχε την υπομονή να περάσει μέσα από τις μορφές αυτές μέσα σ' όλη την έκταση του χρόνου και να ε-

πιχειρήσει το θαυμαστό έργο της παγκόσμιας ιστορίας—εφ' όσον μέσα στην παγκόσμια ιστορία το πνεύμα ενσάρκωσε μέσα σε κάθε μορφή ολάκερο το περιεχόμενο του εαυτού του (όσο μπορούσε να δεχτεί η κάθε μορφή αυτή) και εφ' όσον το παγκόσμιο πνεύμα δεν μπορούσε να φτάσει με λιγότερους κόπους στην πλήρη συνείδηση του εαυτού του, έτσι, από την ίδια τη φύση των πραγμάτων, το άτομο δεν μπορεί να φτάσει στη συνείδηση του εαυτού του από ένα συντομότερο δρόμο. Με τη διαφορά όμως ότι ο κόπος του ατόμου θα 'ναι πολύ λιγότερος γιατί έχει μπροστά του την παγκόσμια ιστορία ήδη τελειωμένη και ολοκληρωμένη... και τις φάσεις της το άτομο θα τις διατρέξει αντιμετωπίζοντάς τις σαν μορφές ήδη τελειωμένες και κατατεθειμένες από το πνεύμα, σαν τις καμπές ενός ήδη έτοιμου και σχηματισμένου δρόμου...»<sup>47</sup>. Αλλά αν ο Hegel ή ο Schelling πίστευαν σε μια τέτοια παρουσία της ολότητας μέσα σε κάθε στιγμή του πνεύματος, γιατί πίστευαν στην ύπαρξη μιας λογικής του χρόνου μες την οποία κάθε στιγμή της Ιστορίας περιέχει «διαλεκτικά» όλες τις προηγούμενες, ο μοντέρνος άνθρωπος αισθάνεται αυτή την παρουσία μες τις πιο αυθεντικές του εμπειρίες ακριβώς γιατί δεν πιστεύει στη διαλεκτική αυτή πορεία και την ευθύγραμμη της ανέλιξη, ακριβώς γιατί μες τις ίδιες του τις εμπειρίες και μες τις ίδιες του τις προθέσεις ανακαλύπτει την ταυτότητά του με ιστορικές μορφές που για τον 19ο αιώνα ήταν ανεπίστρεπτα χαμένες.

Ο Sombart –που λίγο καιρό πριν από τη μεγάλη κρίση του 1929 θεωρούσε σαν ένα τετελεσμένο γεγονός τη χρεωκοπία της μαρξιστικής θεωρίας των κρίσεων!— έχει μιλήσει για τις «δυο ψυχές» του Marx: η μία «σκέφτεται επιστημονικά» και η άλλη «μισεί με φανατι-

<sup>47</sup> *Phänomenologie des Geistes*: I, 27.

σμό». Ο Marx διχοτομήθηκε από τη μια μεριά στην ευρωπαϊκή του συνείδηση και από την άλλη στο «εβραϊκό» του υποσυνείδητο. Και πολύ εύκολα θα μπορούσε να παραλληλίσει κανείς τη στάση αυτού του «Ευρωπαϊού 100%» απέναντι στη «χιλιαστική δαιμονοπληξία» του Κομμουνιστικού Μανιφέστου με το ειρωνικό βλέμμα με το οποίο υποδέχονταν οι «Ρωμαίοι 100%» της εποχής του Γιουβενάλη την παρέλαση των συροεβραϊκών Αποκαλύψεων και των ανατολικών θεοτήτων κάτω από τις αυτοκρατορικές ασπίδες: *In Tiberium defluxit Orontes...*

Τώρα όμως που γνωρίσαμε όλες τις μαγείες, η μαγεία του Κομμουνιστικού Μανιφέστου δεν έχει πια στα μάτια μας τίποτε το ιδιαίτερα ανατριχιαστικό. Από το *Nous autres civilisations* και το *Waste Land* μέχρι τις Δίκες της Μόσχας και τις ατομικές εκρήξεις, από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης μέχρι αυτόν τον ίδιο τον Sombart που ονειρευόταν ένα γερμανικό Reich εξαπλωμένο σ' όλη την Ευρώπη με τον σκοπό να πραγματοποιήσει μια «έλλογη ιεραρχία των λαών»<sup>48</sup>, μεσολαβεί μια ολάκερη εξέλιξη χάρη στην οποία συνηθίσαμε σιγά-σιγά να ζούμε μες την Αποκάλυψη. Κάτω από τα γεφύρια του Σηκουάνα πέρασαν όλοι οι Orontes του κόσμου και θα μπορούσαμε, συνεχίζοντας την άτυχη σκέψη του Sombart, να μιλήσουμε για τις «δυο ψυχές» όχι βέβαια του Marx, που παραμένει πάντοτε ένας τυπι-

γλώσσα αρχαϊκή, διονυσιακή, οσιριακή, προφητική, μανιχαϊκή, τραγική – τη γλώσσα του φόβου και όχι πια της ελευθερίας, του πεπρωμένου και όχι πια της ομορφιάς: μια γλώσσα που δεν θέλει πια να στερεώσει το άτομο μες την ατομική του κλίμακα αλλά αγωνίζεται να ξυπνήσει μέσα του τις απωθημένες επί αιώνες δυνάμεις που θα του επιτρέψουν να ξαναβρεί τον εαυτό του μέσα στον υπερατομικό κόσμο μιας αυθεντικής ψυχικής κοινότητας...

Γιατί, αλήθεια, όλες αυτές οι τέχνες και οι αξίες που ανάστησε η «Αντι-αναγέννηση» του 20ού αιώνα – *les grands arts de communion* για τις οποίες ο Malraux τελειώνοντας τον «κατάλογο» των νέων «κλασικών» που ανακάλυψε η σημερινή εποχή: αυτές οι «μεγάλες» τέχνες «που λεφτερώνουνε παντού τα φοβισμένα πλήθη, ξυπνώντας μέσα τους το αληθινό πνεύμα της προφητείας», στις οποίες συνεχώς αναφέρεται ο Σικελιανός<sup>49</sup>, δεν φαίνονται σα να αποτείνονται στα αρχέτυπα μιας μυθικής μαζικής ψυχής;

Είναι τυχαίο άραγε το γεγονός ότι όλοι αυτοί οι Μύθοι που βρέθηκαν σήμερα στο πρώτο πλάνο, από τον Διόνυσο του Nietzsche και το Graal του Eliot μέχρι τον Ορφέα και τον Διγενή του Σικελιανού – του τελευταίου Ευρωπαίου μυθικού ποιητή του μεγέθους του Hölderlin και του Blake –, είναι Μύθοι που δημιουργήθηκαν σε στιγμές εξαιρετικής δημιουργικής έξαρσης

στημα αναφοράς» του μοντέρνου ανθρώπου, από τους αιγυπτιακούς μασταμπάδες και την Αρχαία Τραγωδία μέχρι τους προκολομβιανούς και τους ρωμανικούς ναούς, είναι τέχνες μαζικές και μνημειακές – τέχνες δηλαδή που ανήκουν σε πολιτισμούς όπου καμία απόσταση δεν χώριζε τη δημιουργική μειοψηφία από τη μάζα και τον ψυχικό της κόσμο;

Τέχνες μαζικές – γιατί η ψυχή και τα νοήματα που ενσαρκώνονταν μες τα μνημεία μόνο από τη μάζα μπορούσαν να προέρχονται και μόνο για τη μάζα μπορούσαν να προορίζονται.

Τέχνες μυθικές – γιατί μόνο με Μύθους είναι δυνατόν να εκφράσει η μάζα το δικό της κόσμο και μόνο η γλώσσα των Μύθων μπορεί να βρει έναν αντίλαλο μες την ψυχή της μάζας.

Τέχνες τραγικές – γιατί αν η μάζα εμφανίζεται στις δραματικές στιγμές των πολιτισμών, μόνο μέσα από τον κόσμο των τραγικών συμβόλων και των τραγικών μύθων μπορεί η μάζα ν' αντλήσει τη δύναμη που θα την ζωογονήσει ιστορικά και θα της επιτρέψει να βγάλει ένα μάθος από τα πάθη της και να δώσει νόημα και διάρκεια στην ίδια της την ύπαρξη.

Τέχνες μνημειακές – γιατί η μάζα δεν αισθάνεται την ανάγκη της τέχνης παρά μόνο στους χώρους εκείνους –θέατρα, ναούς, «εκκλησίες»– όπου βρίσκει τον εαυτό της όχι σαν ένα τυχαίο πλήθος αλλά σαν μια ψυχική κοινότητα θεμελιωμένη πάνω στη μετάληψη και την κοινωνία με τις αξίες και τα νοήματα που αυτή η ίδια έχει φέρει στο φως; γιατί η μάζα δεν μπορεί να υπερνικήσει τον φόβο: αυτό τον φόβο που τη φέρνει στην ιστορική ύπαρξη, παρά μόνο στο μέτρο που αναγνωρίζει τον εαυτό της σαν μια άρρηκτη, απρόσβλητη από την ατομικότητα και τον θάνατο, Ολότητα «που φανερώνει στον άνθρωπο την ίδια του τη ψυχή όταν

βλέπει τον εαυτό του να λάμπει βαθειά μέσα στα μάτια των άλλων»...

Μ Ε Ρ Ο Σ Β

«Θεατοκρατία», φιλοσοφία  
και επαναστατική μάζα

### *Κλασικισμός και τραγικό*

Ας παραβάλουμε τώρα αυτό το πολυδιάστατο Σύμπαν που άνοιξε στα μάτια μας η μοντέρνα Ψυχολογία, η μοντέρνα τέχνη και η τραγική πείρα για τις δυνάμεις που απειλούν την ανθρώπινη ύπαρξη που μας έχει διαπεράσει – αυτή η τραγική εμπειρία που σαν κι αυτό το χόος για το οποίο μιλάει η Τρίτη Ελεγεία του Duino<sup>50</sup>, ξύπνησε μέσα μας «αρχαιότερους φόβους»: doch ältere Schrecken stürzten in ihn bei dem berührenden Ausstoß... – με τον κλειστό, αντιμαζικό, απροβλημάτιστο χώρο μες τον οποίο, πριν από το Valmy, ο κλασι-

---

<sup>50</sup> *Οι Ελεγείες του Ντουίνο* (Duineser Elegie) είναι το τελευταίο και σημαντικότερο έργο του Ράϊνερ Μαρία Ρίλκε (1875-1926). Πρόκειται για δέκα «ελεγείες» που γράφτηκαν μεταξύ του 1912 και του 1922 και των οποίων η συγγραφή εγκαινιάστηκε στον Πύργο του Ντουίνο, στις ιταλικές ακτές της Αδριατικής, μετά από έναν περίπατο του συγγραφέα πάνω από τους πελώριους απόκρημνους βράχους της ακτής, όπου ο συγγραφέας «άκουσε» τους εναρκτήριους στίχους της πρώτης ελεγείας του. Στις ελεγείες, ζωή και θάνατος δεν αντιπαρατίθενται πλέον αλλά συνιστούν ένα ενιαίο σύνολο ως στοιχείο μιας αιώνιας μοίρας και στη δέκατη και τελευταία ελεγεία ο θάνατος εξυμνείται ως ο αποκλειστικός δρόμος που επιτρέπει να ξεφύγουμε από το πεπερασμένο και να προσεγγίσουμε το άπειρο. Στην «Τρίτη Ελεγεία», που ολοκληρώθηκε το 1913, ο «Θεός - Ποταμός αίματος» μιλάει και ξυπνάει μέσα μας τις ερεβώδεις δυνάμεις της γης, τους αρχαίους φόβους, τον τρόμο και τη φρίκη. Ευτυχέστερη είναι η μοίρα των παιδιών που πεθαίνουν, ως οι «επιλεκτοί ενός πρόωρου θανάτου», καθώς και εκείνη των «εγκαταλειμμένων» γυναικών, που χάνουν κάθε επίγειο ρίζωμα εξ αιτίας της φυγής του αγαπημένου άνδρα και οι οποίες, μέσα στην καθαρότητα της ερωτικής τους φλόγας, ανυψώνονται στην αιωνιότητα (σ.τ.ε.).

κιστικός άνθρωπος έφτιαχνε τον κόσμο του και την ιστορία του.

Ένας τέτοιος κόσμος μες τον οποίο ο κλασικιστικός άνθρωπος δεν αναγνώριζε σαν πραγματικό παρά μόνο το νόμιμο: ό,τι δηλαδή εξυπηρετούσε τη θέλησή του πειθαρχίας, τάξης, λογικής, ιεραρχίας, συμφιλίωσης με την ύπαρξη και απώθησης κάθε δύναμης που ξεπερνώντας τη θέλησή του, θα μπορούσε να εμφανίσει την ύπαρξη σαν πρόβλημα, ένας τέτοιος κόσμος δεν μπορούσε παρά να είναι ριζικά ασυμβίβαστος με οτιδήποτε μπορούσε να εμφανιστεί κάτω από το σημείο του Τραγικού ή του Αρνητικού.

Τέτοια ήταν η άμυνα του ανθρώπου αυτού απέναντι στο Τραγικό και το «Παράλογο» ώστε η *Φαίδρα* χαρακτηρίστηκε σαν «trop poire» και ο Racine έκανε ό,τι μπορούσε για να πείσει το «υπερ-εγώ» της κοινωνίας προς την οποία αποτεινόταν (και η κοινωνία αυτή δεν ξεπερνούσε ποτέ τις μικρές διαστάσεις και τον πάντοτε κλειστό χώρο της Αυλής, του Αυλικού Θεάτρου, του Ιησουϊτικού τάγματος ή του Port-Royal) ότι δεν έχει γράψει «άλλη Τραγωδία όπου η αρετή να 'ναι τόσο καθαρά εκφρασμένη όσο η *Φαίδρα* κι όπου το παραμικρό λάθος να 'ναι τόσο αυστηρά τιμωρημένο: η σκέψη και μόνο του εγκλήματος είναι παρουσιασμένη με τόση φρίκη όσο και το ίδιο το έγκλημα· οι αδυναμίες του έρωτα παρουσιάζονται σαν αληθινές αδυναμίες και τα πάθη βγαίνουν στο φως μόνο και μόνο για να δείξουν όλη τη αταξία που προκαλούν...»<sup>51</sup>. Είναι δυνατόν να θεμελιωθεί τραγωδία πάνω στην έννοια της «αδυναμίας», δηλαδή πάνω στην τελευταία λέξη τη συμβατικότητας; Ας σκεφτούμε τον Hamlet: «Use every man after his desert, and who should escape whipping?», ας σκε-

<sup>51</sup> Racine: Πρόλογος στη «Φαίδρα».

φτούμε το Sound and Fury του Macbeth και θα καταλάβουμε γιατί στην Αρχαία Τραγωδία, η Ύβρις είναι σχεδόν μια θεότητα.

Εύκολα λοιπόν μπορούμε να φανταστούμε την εντύπωση που θα προξενούσε η πραγματική κλασική Τραγωδία –η Τραγωδία του Αισχύλου και του Σοφοκλή– στους ανθρώπους αυτούς που δημιούργησαν τον ευρωπαϊκό «κλασικισμό»! Το τραγικό θέαμα θα τους φαινόταν σαν μια κοινωνικά απαράδεκτη αναρχία, σαν μια απάνθρωπη βαρβαρότητα! Αν η σταθερότητα και η τάξη αυτής της κοινωνίας κινδύνευαν από τις «αδυναμίες» της Φαίδρας, τότε ασφαλώς το πάθος του Θυέστη ή του Οιδίποδα, αυτή η ιδέα ενός πεπρωμένου απέναντι στο οποίο σβήνει κάθε immanence, κάθε κατοχυρωμένη από τη συνείδηση, την Ηθική, τις αξίες της οργανωμένης κοινωνίας, ανθρώπινη αυτονομία... θα μπορούσε να βάλει σε αμφιβολία –σε μια αμφιβολία πολύ πιο ριζική και επικίνδυνη από οποιοδήποτε ρασιοναλιστικό dubito– αυτά τα ίδια τα θεμέλια των «αιώνιων αληθειών» και των lumières naturelles πάνω στις οποίες είχαν οργανώσει τον κόσμο τους.

Αυτή η παραμόρφωση της αναμφισβήτητης τραγικής vocation του Racine, το γεγονός ότι ο άνθρωπος αυτός που μέσα σε μια πιο ανοιχτή κοινωνία θα μπορούσε να είναι ένας δεύτερος Shakespeare: «Δαίμων μεταλλακτός» που «ΐσως αν έλθοι θελεμωτέρω πνεύματι»<sup>52</sup>, δεν μπόρεσε να δώσει στη ρήξη του με την κοινωνία την εκρηκτική μορφή της προμηθεϊκής ή εωσφορικής ανταρσίας ενός Goethe ή ενός Rimbaud αλλά περιχαρα-

<sup>52</sup> Οι στίχοι αυτοί είναι παρμένοι από τους *Επτά επί Θήβας* (στ. 705-8) όταν ο Χορός λέει στον Ετεοκλή να φυλάγεται από τη μέρα όπου το πεπρωμένο έρχεται επάνω του σαν μια καταιγίδα και να περιμένει την εποχή όπου το πεπρωμένο θα φυσήξει με περισσότερη επιείκεια (...θελεμωτέρω πνεύματι)...



κώθηκε μες την πιο αδιαπέραστη σιωπή για να μπορέσει να υπερνικήσει αυτό το Τραγικό που τον απειλούσε μέσα σ' ένα μοναδικής τελειότητας μνημείο καθαρής ποίησης' το γεγονός ότι ο μόνος ως την άκρη τραγικός άνθρωπος αυτής της εποχής: ο Pascal έζησε μες την πιο εξω-ιστορική απομόνωση' το γεγονός ότι πνεύματα πολύ αντιπροσωπευτικά αυτής της εποχής που φαινομενικά στεκόταν πολύ καλά στα πόδια της (σκεφτομαι ιδιαίτερα τον Saint-Evremond<sup>53</sup>), θεώρησαν ασυμβίβαστο με την κανονική λειτουργία μιας ανθρώπινα οργανωμένης: policée κοινωνίας αυτό το θέαμα του ερωτικού πάθους που φτάνει μέχρι την αυτοκαταστροφή... αρκούν για να μας δείξουν το πόσο ο κόσμος του Τραγικού ήταν ξένος και μακρινός προς τον κόσμο της κλασικιστικής κοινωνίας. Και το γεγονός ότι, απέναντι στη συστηματική αυτή «λογοκρισία» που έφερε στο φως το θέατρο του Corneille και ευνοούχισε το δραματικό ένστικτο του Racine, οι Μύθοι της αιμομιξίας και της ανθρωποφαγίας ήταν στο κέντρο της τραγικής τέχνης μιας αντιστασιακά οργανωμένης κοινωνίας για την οποία το θέατρο ήταν μια ανώτατη μορφή θρησκευτικής και πολιτικής παιδείας και ιστορικής ζωής... θα μπορούσε να μας κάνει να σκεφτούμε με μια ιδιαίτερη επικαιρότητα<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Ο Charles de Marguetel de Saint Denis, δεσπότης του Saint Evremond, έμεινε στην ιστορία ως Σαιντ-Εβρεμόν (1616-1703) Γάλλος συγγραφέας και κριτικός της τέχνης του οποίου το έργο επηρέασε τον Ρακίνα και τον Μοντεσκιέ, συγγραφέας ισορροπημένος, φιλελεύθερος σχεδόν ελευθεριάζων και αντι-κληρικαλιστής. (σ.τ.ε.)

<sup>54</sup> Ενώ τον χιτλερικό και το σταλινικό διωγμό κατά της Μοντέρνας Τέχνης ή τις επιθέσεις εναντίον της «μελαγχολικής ποίησης» που «σαμποτάρει» τον σοσιαλιστικό ζήλο της σοβιετικής νεολαίας. Όλα αυτά τα καθεστώτα, που απαιτούν μια άνευ όρων παράδοση του ανθρώπου στον Καίσαρα δεν επιτρέπουν στο άτομο να 'χει ούτε καν εχθρικές σχέσεις με τον εαυτό του.

τη ριζική αντινομία που υπάρχει ανάμεσα σε κάθε αυθεντική τραγικότητα και σε κάθε κατεξουσιαστικά ιεραρχημένη κοινωνία.

### *Αθηναϊκή επανάσταση και Θεατροκρατία*

Και από την άποψη αυτή, δεν έχουμε παρά να παραβάσουμε το κοινό του Racine και του Corneille με το κοινό του Marlowe και του Shakespeare και τον αθηναϊκό δήμο στην παράσταση των *Περσών*. Δεν έχουμε παρά να θυμηθούμε την εξαφάνιση του αγγλικού θεάτρου μετά τον Πουριτανισμό, για να καταλάβουμε τον οργανικό σύνδεσμο που υπάρχει ανάμεσα στην παρουσία ή την απουσία της μάζας και το περιεχόμενο και την περιωπή της Τραγωδίας.

Το κοινό των Βερσαλλιών, το κοινό του Globe Theater και το κοινό του θεάτρου του Διονύσου μας δίνουν τρεις τύπους κοινού που είναι, ταυτόχρονα, τρεις γενικότερες κοινωνιολογικές κατηγορίες που δείχνουν τρεις μορφές κοινωνίας στην ολότητά τους.

Από τη μια μεριά έχουμε έναν κυριαρχικό και αποκομμένο από κάθε επιρροή «από τα κάτω», στενό κοινωνικό σχηματισμό ηρωϊκο-ιεραρχικού στυλ.

Έχουμε ύστερα μια μάζα γεμάτη πάθος αλλά χωρίς τη «φόρμα», το στυλ που μόνο το μάθος μπορεί να δώσει' μια μάζα ικανή να ενθουσιαστεί και να επικοινωνήσει με τα υψηλότερα νοήματα αλλά ανίκανη να γίνει η ίδια πηγή νοημάτων και αξιών, ανίκανη να αντιτάξει μια δημιουργική βούληση απέναντι στην οργανωμένη κοινωνία, ανίκανη να υπάρξει σαν αποφασιστικά περισσότερο από ένα απλό μεταβατικό φαινόμενο...

Από την άλλη μεριά όμως έχουμε στην Αθήνα του 5ου αιώνα ένα Τραγικό Θέατρο που έχει ενσωματωθεί μες την ίδια την οργανωμένη κοινωνία κι έχει ταυτιστεί

με τις ίδιες της τις υπεύθυνες κρατικές λειτουργίες. Έχουμε μια κατάσταση μες την οποία η αντίθεση του Κράτους και του Τραγικού είναι ολότελα ανύπαρκτη – το Κράτος γεννήθηκε σαν στεφάνωμα της ίδιας πάλης με την οποία η επαναστατική μάζα του δού αιώνα οργάνωσε και το δικό της θέατρο· και το Κράτος αυτό εξαφανίστηκε μαζί με το θέατρο: τόσο ήταν κοινές οι ρίζες και οι πηγές τους.

Ο Nietzsche, αυτός που πρώτος και όσο κανείς άλλος είδε το τραγικό φόντο του κλασικού πολιτισμού, κατάπληκτος μπρος στην κεντρική και υπεύθυνη θέση που είχε η τραγωδία ανάμεσα στις λειτουργίες της αθηναϊκής Πολιτείας, αναρωτιόταν «πώς ο λαός των Μυστηρίων και των Διθυράμβων κατόρθωσε να αρμονίσει την ύπαρξή του με την πιο αρρενωπή χαρά του αγώνα και την πιο ρωμαλέα άνθιση των πολιτικών του ενστίκτων;» Η απορία αυτή – ολότελα ακατανόητη για τον κλασικό άνθρωπο – γίνεται εξηγήσιμη αν σκεφτούμε ότι ο Nietzsche ζούσε κάτω από την πίεση ενός πολιτισμού για τον οποίο η Τραγωδία και το Κράτος παριστάνουν δυο ριζικά ασυμβίβαστες οντότητες κι αν, απέναντι στον πολυδιάστατο κόσμο που περιέχεται μες την κλασική έννοια του πολίτη, αναλογιστούμε την τετράστενη περιοχή της ωμής Θέλησης Δύναμης και το οριζόντιο επίπεδο πάνω στο οποίο κινείται σήμερα ένα “πολιτικό ζώο”. Αν ακόμα και ο Nietzsche ήταν εντελώς ανίκανος να συλλάβει μια τέτοια ταύτιση του κράτους και της πνευματικότητας μιας κοινωνίας, θα είναι για μας εντελώς αδύνατο να κατανοήσουμε το ήθος τόσο του κοινού του θεάτρου του Διονύσου όσο και του κοινού της Εκκλησίας του Δήμου αν δεν πάψουμε να περιορίζουμε την ιδέα της πολιτικής ζωής και της πολιτικής ωριμότητας ενός λαού στην αφηρημένη έννοια της «άσκησης των συνταγματικά ή επαναστατικά καθορισμένων πολι-

τικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων», αν δεν αντικρίσουμε κάτω από ένα συνοπτικό πρίσμα όλες τις ψυχικές λειτουργίες με τις οποίες μια μάζα ανθρώπων συμμετέχει και δεν μένει απλώς θεατής ή παθητικό όργανο, στις αξίες και στην ιστορική ζωή της κοινωνίας μες την οποία εντάσσεται. Και τότε, αυτή ακριβώς η έννοια της πολιτικής ωριμότητας που μια εποχή κατ’ εξοχήν – υποτίθεται – πολιτικοποιημένη όπως η δική μας την έχει αναγάγει σε μέτρο όλων των πραγμάτων, θα μας φανεί σαν εξαιρετικά ασαφής και επικίνδυνη.

Γιατί το μέγιστο μάθημα που μας δίνει η κλασική Ελλάδα σχετικά με τις προϋποθέσεις που χρειάζεται να συγκεντρωθούν ώστε η πολιτική ιστορία της μάζας να γίνει η πιο συνολική, η πιο ολοκληρωμένη, η πιο ανθρώπινη πραγματοποίηση και κατάφαση του ανθρώπου μες την κοινωνία, είναι τούτο: η μάζα τόσο περισσότερο υψώνεται στο επίπεδο μιας πολιτικής ή μιας οποιασδήποτε άλλης ιστορικά δημιουργικής οργάνωσης, όσο περισσότερο αντιμετωπίζει σαν δραματικό πρόβλημα την Ιστορία που ζει και την εξουσία που η οργανωμένη κοινωνία ασκεί επάνω της· όσο περισσότερο ζει αυθεντικά αυτό το πρόβλημα και το εκφράζει με τα αυθεντικά δικά της μέσα και συμμετέχει έτσι ενεργητικά στην αποκρυστάλλωση των αξιών της κοινωνίας μες την οποία εντάσσεται· όσο περισσότερο ο άνθρωπος που διαπαιδαγωγεί η μάζα με τους δικούς της μύθους και τα δικά της εκφραστικά μέσα γίνεται ικανός να είναι ζωντανός φορέας και κοινωνός των αξιών που οργανώνουν την κοινωνία, τη μορφοποιούν και της δίνουν ύπαρξη και διάρκεια.

Ο Πλάτων που το μίσος του κατά της Δημοκρατίας τον έκανε να θέσει το πρόβλημα των μαζών στο κέντρο του στοχασμού του, λέει στους «Νόμους» ότι η Αθηναϊκή Πολιτεία δεν ήταν ούτε Δημοκρατία ούτε Αρι-

στοκρατία αλλά «Θεατροκρατία»<sup>55</sup>. Βέβαια, στην εποχή που ο Πλάτων έγραφε τους «Νόμους», όταν και το Θέατρο και η Πολιτεία είχαν πάψει από καιρό να εκφράζουν γόνιμες ιστορικές δυνάμεις, κανείς δεν σκέφτηκε να λεπτολογήσει πάνω σ' ένα τέτοιο κοινό τόπο και να θέσει σαν ένα πρόβλημα την υπεύθυνη και κεντρική θέση του Θεάτρου μέσα στη δημόσια ζωή της κοινωνίας των Περσικών Πολέμων. Και γι' αυτό, ίσως, κανείς δεν θα πήρε στα σοβαρά τις απόλυτα αδικαιολόγητες και παθιασμένες επιθέσεις του Πλάτωνα κατά του θεάτρου και της τραγικής τέχνης. Μόνο εμείς σήμερα, με τη σημερινή ανάπτυξη της Ψυχολογίας και με την ειδική ιστορική πείρα και συνείδηση που έχουμε αποκτήσει, είναι δυνατόν να εκτιμήσουμε τη βαθύτατη αυτή παρατήρηση του Πλάτωνα.

Όταν σκεφτούμε ότι η περίοδος της ακμής του κλασικού ανθρώπου ήταν περίοδος κατά την οποία η καθαρά πολιτική του δραστηριότητα ήταν πολύ ασθενέστερη σε παρουσία, σε βάρος και σε αποτελεσματικότητα από την περίοδο της παρακμής' όταν θυμηθούμε ότι χρειάστηκε να γίνει μια επανάσταση για να νομιμοποιηθεί ο Διθύραμβος και να γεννηθεί η Τραγωδία, τότε θα καταλάβουμε το περιεχόμενο αυτής της «θεατροκρατίας». Και τότε θα καταλάβουμε επίσης ότι η δική μας έννοια της πολιτικής ωριμότητας και του «υποκειμενικού παράγοντα στην Ιστορία» είναι ακόμα –παρ' όλη την πείρα που μας έδωσαν οι δυο μεγαλύτερες Επαναστάσεις της Ιστορίας μας– πολύ στενή και συγκεκριμένη.

Γιατί, ακριβώς, στην πρώτη φάση της Δημοκρατικής Επανάστασης στην αρχαϊκή Αθήνα, όταν ο Τύραννος και μετά ο Άρειος Πάγος έπαιζε το ρόλο ενός «μπολσεβίκικου κόμματος στην περίοδο της Δικτατορίας του

Προλεταριάτου», ενός είδους οδηγού και κηδεμόνα του δήμου, τι ήταν αυτό που εμπόδισε το δήμο να ξαναπέσει στην πρότερή του παθητικότητα και να αφεθεί στην κυρίαρχη βούληση των «κηδεμόνων» του; Η πείρα της Γαλλικής και ιδιαίτερα της Ρωσικής Επανάστασης δεν αρκεί για να μας δείξει την κύρια σημασία της παθητικότητας ή της ιστορικής ενεργητικότητας της μάζας στην οικοδόμηση των θεσμών και τη διαμόρφωση των αξιών της μετεπαναστατικής κοινωνίας; Ο Άρειος Πάγος παραδίνει τις εξουσίες του στη Βουλή και στο Δήμο μόλις το 462/1, δηλαδή λίγα χρόνια πριν από τον Περικλή: ως τότε, το κύριο μέσο με το οποίο συμμετείχε ο Δήμος στην ιστορική ζωή της οργανωμένης κοινωνίας δεν ήταν τόσο η άσκηση των σημαντικά περιορισμένων πολιτικών του δικαιωμάτων όσο ήταν η μέσα στο θέατρο του Διονύσου θρησκευτική του κατάνυξη, η Διονυσιακή έκσταση που τον κυριεύε με τους Μύθους που αυτός ο ίδιος είχε βγάλει στο φως και η ενθουσιαστική του επικοινωνία με τις αξίες που εξέφραζε η τραγωδία – αυτές τις αξίες που η ίδια του η επαναστατική δράση είχε επιβάλει στην κοινωνία. Στην περίοδο αυτή, ο Αθηναϊκός Δήμος συμμετείχε στην ιστορική ζωή όχι τόσο σαν «εκλογικό σώμα» (η έννοια αυτή, κατ' αρχήν ασύλληπτη στην εποχή των Μαραθωνομάχων, εμφανίζεται κυρίως στην εποχή της παντοδυναμίας των «ψηφισμάτων του Δήμου» δηλαδή στην εποχή της παρακμής) αλλά σαν Διονυσιακός Χορός που εκστασιάζεται όχι πια με το Διόνυσο (δηλαδή όπως θα δούμε, με την παρουσία μιας αντι-κρατικής και αντι-ιστορικής θεότητας) αλλά με τη Δίκη δηλαδή με το ιερό σύμβολο της νέας κρατικής τάξης και της νέας θέσης του ανθρώπου μες την Ιστορία.

<sup>55</sup> Πλάτ. Νόμ., 701α.

### Μύθος, αλληγορία, συμβολισμός

Από την άποψη αυτή, δεν έχουμε παρά να παραβάλουμε τους Μύθους πάνω στους οποίους αρθρώθηκαν τα τρία είδη θεάτρου που αναφέραμε πιο πάνω για να καταλάβουμε και το βαθύτερο νόημα της θεατροκρατίας και τις ριζικές ποιοτικές διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στις δημιουργικές δυνατότητες των τριών τύπων κοινού που τους αντιστοιχούν.

Δεν είναι ασφαλώς τυχαίο το ότι ένα κατ' εξοχήν αντιμαζικό θέατρο όπως το κλασικιστικό Θέατρο δεν θεμελιώνεται πάνω σε Μύθους αλλά σε αλληγορίες· ότι οι τραγικοί ήρωες και οι τραγικές περιπέτειες δεν είναι μορφές βγαλμένες από μια αυτόγηση, πρωταρχική, «πρωτότυπη» τραγική εμπειρία και μυθοπλαστική ενεργητικότητα αλλά προϊόντα της ουμανιστικής καλλιέργειας: μορφές επίκτητες και δευτερόγονες, παρμένες από τη Βίβλο, τον Ευριπίδη, τον Σενέκα, ή τον ηρωικό κύκλο της ισπανικής *grandeza*. Γιατί ένα κοινό που προσδιορίζεται από τις διαστάσεις μιας κλειστής ιεραρχικής κάστας δεν έχει καμία ανάγκη ούτε, ίσως, και είναι σε θέση να υψωθεί πέρα από τη συμβατικότητα των κορνηλιανών συγκρούσεων ανάμεσα στο «καθήκον» και το «αίσθημα» και όλες τις παρόμοιες ριζικά εξωτραγικές κατηγορίες. Έτσι ο Racine αναγκάστηκε για να εκφραστεί να χρησιμοποιήσει το παραμορφωτικό υλικό ενός κόσμου που χτιζόταν με συλλογισμούς σαν τον επόμενο: «Je n' ai point poussé Bérénice jusqu' à se tuer, comme Didon, *parce que* Bérénice n' ayant pas ici avec Titus les derniers engagements que Didon avait avec Enée, elle n' est pas obligée, comme elle, de rénoncer la vie... Ce n' est point une nécessité qu' il y ait du sang et des morts dans une Tragédie. Il suffit que l' action en soit grande, que les acteurs en soient

héroïques, que les passions y soient excitées et que tout s' y ressente de cette tristesse majestueuse qui fait tout le plaisir de la tragédie»<sup>56</sup>.

Ας παραβάλουμε τώρα αυτή τη «σχεδιοποιημένη οικονομία» του αίματος με το φόνο, την αιμομιξία, τη νεκροφιλία, τη μανία δύναμης, εκδίκησης και θανάτου που ξεχειλίζουν μέσα σ' ένα θέατρο όπου κανένα σταθερό φράγμα δεν χώριζε το κοινό από τους ηθοποιούς, τους ηθοποιούς από τους δημιουργούς, τους δημιουργούς από τις πόρνες και τους δολοφόνους, τους δολοφόνους από τους πράκτορες της πολιτικής αστυνομίας και τα μεγάλα ονόματα της Αυλής<sup>57</sup>... Όλες αυτές οι μεταμορφώσεις μες τις οποίες αυτός ο ίδιος ο Shakespeare έχασε την ταυτότητά του (αν πιστέψουμε τον Sir Edmund Chambers και τους σύγχρονους σαιξπηριστές, κάτω από το όνομα Shakespeare κρύβονται τουλάχιστον δεκατρία πρόσωπα που ανήκουν σ' όλες τις βαθμίδες της κοινωνικής ιεραρχίας), το γεγονός· ότι αν εξαιρέσουμε έναν Ben Johnson, όλοι αυτοί οι δεκάδες ελισαβετιανοί δημιουργοί, που πολύ σπάνια κατορθώνουμε να διακρίνουμε την ατομικότητά τους, δη-

<sup>56</sup> Racine: «Préface à Bérénice». [«Δεν έσπρωξα τη Βερενίκη μέχρι το θάνατο, όπως τη Διδώ, γιατί δεδομένου ότι η Βερενίκη δεν έχει προς τον Τίτο τις δεσμεύσεις που η Διδώ είχε πάρει έναντι του Αινεΐα, δεν είναι υποχρεωμένη όπως εκείνη να αρνηθεί τη ζωή της... Δεν είναι καθόλου απαραίτητο να υπάρχει αίμα και νεκροί σε μια τραγωδία. Αρκεί η δράση να είναι έντονη, οι πρωταγωνιστές ηρωικοί και τα πάθη να έχουν εξαφθεί και όλα να περιβάλλονται από αυτή την υπέροχη θλίψη που συνιστά όλη την ευφροσύνη της τραγωδίας (σ.τ.ε)].

<sup>57</sup> Ο φόνος του Marlowe, μυστικού πράκτορα στην υπηρεσία της ελισαβετιανής προπαγάνδας, το μαρτύριο του Kyd, το αλλόκοτο τέλος του Oxford και ο μυστηριώδης θάνατος του Greene και του Peele, ο ρόλος των δύο Walsingham (αρχηγών της ελισαβετιανής προπαγάνδας) δείχνουν άλλωστε τους δεσμούς που υπήρχαν ανάμεσα στο θέατρο, την πολιτική, την αστυνομία.

μιουργούσαν μες την επικαιρότητα, ζώντας από μέρα σε μέρα... αρκούν για να σημάνουν όλη τη ρευστότητα και τη μεταβατικότητα αυτής της εποχής – τη ριζική της αδυναμία να βρει μέσα της τη δύναμη να δώσει ένα σταθερό νόημα και μια τάξη στην ίδια της την εμπειρία.

Αν θέλουμε να κρατήσουμε στην έννοια του Μύθου όλη του την περιωπή και όλη του τη λάμψη, αν αναγνωρίζουμε μέσα στον Μύθο την παρουσία του Λόγου, την υπέρβαση και όχι το απλό στυλιζάρισμα μιας ιστορικής εμπειρίας, τότε θα πρέπει, προκειμένου για την ελισαβετιανή Τέχνη, να μιλήσουμε για μια συμβολική και όχι για μια μυθική Τέχνη: το άτομο της Αναγέννησης έβρισκε στον Hamlet, τον Faustus του Marlowe ή τον Vendice του Tourneur<sup>58</sup> τα σύμβολα και όχι το μυθικό νόημα των οριακών του εμπειριών και των αναρχούμενων δυνάμεων που έβρισκε μέσα του και που καμιά ανώτερη, περιέχουσα κοινότητα δεν ήταν σε θέση να οργανώσει. Γιατί καμιά δύναμη μες το Ελισαβετιανό Θέατρο δεν υπερβαίνει την αμεσότητα της τραγικής εμπειρίας, την ωμή έκφραση της εκμηδενιστικής πληθώρας και της αντινομικότητας των δυνάμεων που αναγνώριζε μέσα του ο άνθρωπος της Αναγέννησης.

### Πάθος δίχως «μάθος»

<sup>58</sup> Cyril Tourneur: Άγγλος ελισαβετιανός δραματουργός (1575-1626) του οποίου τα γνωστότερα έργα είναι, *Η τραγωδία του Αθέου* και *Η Τραγωδία του Εκδικητή*. Ο Vendice (Εκδικητής) είναι ο ήρωας της τελευταίας τραγωδίας, ο οποίος πρωταγωνιστεί σε ένα αιματηρό δράμα εκδίκησης που πολλοί θεώρησαν ισάξιο του βασιλιά Ληρ. (Σήμερα πιστεύεται ότι συγγραφέας του έργου ήταν πιθανώς ο Τόμας Μίντλετον). Ο Marcel Schwob έγραψε για τον Τουρνέρ ότι «γεννήθηκε από την ένωση ενός άγνωστου θεού με μια πόρνη», ενώ ο T. S. Elliot: «Τα πρόσωπα του Τουρνέρ μπορεί να είναι άχαρα, χονδροειδή, σχεδόν παιδικές καρικατούρες της ανθρωπότητας, αλλά ανήκουν όλα σε μια υπερμεγέθη κλίμακα» (σ.τ.ε.).

Υπάρχει τραγικό πάθος σ' όλη του την αυθεντικότητα, σ' όλη του την πληρότητα αλλά κανένα «μάθος» δεν προβάλλεται που να εξασφαλίζει και να διατηρεί (να «σώζει») όπως θα 'λεγαν οι αρχαίοι Έλληνες) την ενότητα και την ταυτότητα του ανθρώπου με τον εαυτό του ανάμεσα στις δαιμονικές δυνάμεις που τον απειλούν από μέσα κι απ' έξω:

Life's but a walking shadow; a poor player,  
That struts and frets his hour upon the stage,  
And then is heard no more: it is a tale  
Told by an idiot, full of sound and fury,  
Signifying nothing...<sup>59</sup>

Ένα τέτοιο «μάθος» μόνο ο Μύθος – η δύναμη που κατ' εξοχήν πραγματοποιεί αυτή την υπέρβαση της τραγικής εμπειρίας – είναι σε θέση να το εκφράσει. Και, ταυτόχρονα, μόνο ο Μύθος είναι σε θέση να συγκροτήσει τη μάζα σε κοινότητα, να της δώσει θεμέλια, σταθερότητα και συνέχεια. Γιατί μόνο ο Μύθος είναι σε θέση να εκφράσει τον Λόγο στην ίδια τη γλώσσα της μάζας. Γιατί μόνο μες τους Μύθους της κατορθώνει να εκφράσει τις δικές της αξίες η μάζα και να τις αντιτάξει αποτελεσματικά και γόνιμα στις αξίες της οργανωμένης κοινωνίας.

Σ' αυτή τη μυθοπλαστική αδυναμία της ελισαβετιανής μάζας, στην ανικανότητά της να αξιοποιήσει την ιστορική της εμπειρία, οφείλουμε να αποδώσουμε την απότομη εξαφάνιση όχι μόνο του θεάτρου αλλά και αυτής της ίδιας της μάζας. Γιατί πώς αλλιώς μπορούμε να

<sup>59</sup> *Macbeth*, Act V, Sc. V. [Η ζωή δεν είναι παρά μια κινούμενη σκιά: ένας αδέξιος ηθοποιός / που κορδώνεται και δυστροπεί πάνω στο παλκοσένικο/ και μετά παύει να ακούγεται: είναι ένα παραμύθι που το αφηγείται ένας ηλίθιος, όλο οχλοβοή και μανία/ χωρίς κανένα νόημα. (μετ. του επιμ.)]

ερμηνεύσουμε το γεγονός ότι το θέατρο αυτό που, επί ένα σημαντικό και αποφασιστικής κοσμοϊστορικής σημασίας χρονικό διάστημα, απορροφούσε όλη την πνευματική ζωή της κοινωνίας, δεν μπόρεσε να ολοκληρωθεί σε μια αληθινή «θεατροκρατία»; Τι εμπόδισε αυτό το θέατρο να επιζήσει μετά το πέρας της μεταβατικής κοινωνίας που το γέννησε; Τι εμπόδισε αυτό το θέατρο να υπερνικήσει τον Παραλογισμό και τον Μηδενισμό, το Nihil και το Absurdum που ήταν ο άμεσός του κόσμος και να υψωθεί στην προφητική εξαγγελία αξιών με τις οποίες ο άνθρωπος θα μπορούσε να ξαναβρεί την ενότητά του;

Μόνο κάτω από τους αστερισμούς τέτοιων αξιών είναι δυνατόν να οδηγηθεί μια μάζα συγκλονισμένη από μια τραγική εμπειρία και να συγχωνευτεί με την οργανωμένη κοινωνία και την ιστορική της ζωή.

Όσο πιο έντονες είναι οι αντινομικές δυνάμεις που συγκρούονται μέσα σε μια κοινωνία, όσο δηλαδή πιο έκδηλος είναι ο μεταβατικός της χαρακτήρας, τόσο πιο επιτακτικά της επιβάλλεται η ανάγκη να ιεραρχηθεί και να οργανωθεί και να εξαλείψει από μέσα της κάθε κεντρόφυγη δύναμη και, ταυτόχρονα, τόσο περισσότερο ο κόσμος του τραγικού —ο κόσμος που προβληματοποιεί και εκμηδενίζει κάθε δυνατότητα ανθρώπινης συνύπαρξης και ιστορικής ζωής— κυριεύει τον ψυχισμό της μάζας. Γιατί, όταν βρεθεί κάτω από την καταθλιπτική πίεση της Ιστορίας, η μάζα —αυτή η «σκοτεινή όψη» της κοινωνίας— είναι η κοινωνική κατηγορία που κατ' εξοχήν αισθάνεται την ανάγκη να σκεφτεί τον εαυτό της με φόβο και με τρόμο. Μεσ το Τραγικό, ολάκερη η κοινωνία που αποσυντίθεται ή αναρχείται κάτω από το βάρος των προβλημάτων που δεν μπορεί να λύσει, ονειρεύεται την ίδια της την τιμωρία και την ίδια της την Ενοχή. Και αυτός ο κόσμος της ενοχής, της τιμωρίας, του Nihil

και του Absurdum: ο κόσμος του Θανάτου είναι η κατ' εξοχήν φυγόκεντρη, αντικοινωνική δύναμη, η δύναμη που κατ' εξοχήν αρνείται κάθε έννομη κατεξουσιαστική τάξη και παραλύει κάθε θέληση αποκατάστασης της οργανωμένης κοινωνίας: ο εχθρός της κοινωνίας Hamlet είναι το αρχέτυπο κάθε τραγικής σχέσης με τον κόσμο. Και γι' αυτό, αν —όπως έδειξαν τόσο ο Kafka όσο και ο Freud— το άτομο δεν μπορεί να οργανώσει τη ζωή του αν δεν απαλλαγεί από κάθε σύμπλεγμα ενοχής και τιμωρίας, έτσι και ολάκερη αυτή η μεταβατική κοινωνία, μόλις αρχίσει να εκδηλώνεται μέσα της και να ωριμάζει μια κοινωνική δύναμη ικανή να βάλει μια τάξη και μια μορφή στο χάος, γίνεται πεδίο μιας υπόγειας γιγαντομαχίας ανάμεσα στην ανάγκη έννομης τάξης και ιστορικής ύπαρξης και τα τραγικά μοτίβα του Θανάτου και του Μηδενισμού: αυτή τη ριζική αντινομία ανάμεσα στο Τραγικό και την οργανωμένη κοινωνία εσυμβόλισαν, όπως θα δούμε αργότερα, οι μαζικές θρησκευίες της Ελλάδας και της Αιγύπτου με την πάλη του Διονύσου και των βασιλιάδων και με την κρίση του Φαραώ από τον Όσιρη στο δικαστήριο του Θανάτου.

Το ελισαβετιανό θέατρο έσβησε γιατί δεν μπόρεσε να συμφιλιωθεί με τον θάνατο· γιατί δεν μπόρεσε να εξαγγείλει ένα πάθος-μάθος ικανό να υπερνικήσει την εκμηδενιστική εμπειρία του παραλογισμού της ύπαρξης απέναντι στις δαιμονικές δυνάμεις που την απειλούν —ένα Μύθο ικανό να θεμελιώσει μια ανθρώπινα καταφατική στάση απέναντι στην Ιστορία, μια συμφιλίωση του ανθρώπου με τον εαυτό του μέσα στις αντινομίες των δαιμονικών του μεταμορφώσεων. Έτσι έσβησε και το κοινό του Globe Theater και θρυμματίστηκε σ' ένα πλήθος από παθητικά, εξουδετερωμένα, α-ιστορικά άτομα, προτού καν κατορθώσει να διαφοροποιηθεί από το λούμπεν-προλεταριάτο, χωρίς να μπορέσει ν' απο-

κτῆσει μια αυτόνομη ιστορική ζωή πέρα από το παράξενο ιντερμέτζο της μεταβατικής περιόδου. Μισός αιώνας χωρίζει τον Hamlet από την πουριτανική επανάσταση: ύστερα από το πέρασμα ανθρώπων της εκρηκτικής δύναμης του Marlowe ή του Cyril Tourneur, η πουριτανική επίθεση ήταν η μόνη αποτελεσματική μορφή άμυνας της οργανωμένης κοινωνίας εναντίον των δυνάμεων που είχε εξαπολύσει το Ελισαβετιανό Θέατρο. Έτσι αυτή η μάζα, που τη διονυσιακή της δίψα για τη ζωή δεν μπόρεσε να την ξεσπάσει παρά μόνο με το νιχιλιστικό θέαμα του πιο άγριου θανάτου, μισό αιώνα μετά, δεν μπόρεσε να δώσει άλλη διέξοδο στην ανάγκη της να συμφιλωθεί με την «πεζότητα» της οργανωμένης κοινωνίας έξω από τη μαζοχιστική λύση της πουριτανικής – δηλαδή της πιο αμεταφυσικής, της πιο αντιτραγικής άρνησης της ζωής.

Γιατί ο Λόγος, όπως θάλεγε ο Ηράκλειτος, δεν τη βοήθησε να υψωθεί πάνω από την «πάλη των αντιθέτων»: κανείς Μύθος δεν μπόρεσε να την υψώσει πάνω από τις αντιφάσεις μιας φάσης της Ιστορίας που υπονομευόταν από την ίδια της τη μεταβατικότητα. Καμιά τραγική σοφία, Καμιά μυθική δύναμη δεν επέτρεψε και δεν παρακίνησε τη μάζα αυτή να επέμβει και να επιβάλει τη δική της ψυχή και τις δικές της αξίες στην οργάνωση της κοινωνίας και να ξεφύγει από την παθητικότητα που εξαγγέλλουν οι τελευταίοι στίχοι του Lear:

The weight of this sad time we must obey  
 ...The oldest hath borne most; we that are young  
 Shall never see so much nor live so long...<sup>60</sup>

<sup>60</sup> Το φορτίο αυτών των θλιβερών καιρών τους οποίους πρέπει να υπομείνουμε/... Οι παλιότεροι δημιούργησαν τα περισσότερα: εμείς που είμαστε νέοι/ ποτέ δεν θα δούμε τόσα πολλά ούτε θα ζήσουμε τόσο... (σ.τ.ε.).

### Ο ελλείπων... Λόγος της φιλοσοφίας

Θα πρέπει να πλησιάσουμε τον Δήμο της αρχαϊκής Αθήνας και το κοινό του θεάτρου του Διονύσου για να καταλάβουμε το αλλόκοτο πεπρωμένο του Ελισαβετιανού Θεάτρου και να βρούμε ολοζώντανη την παρουσία του Λόγου μες την υπέρβαση που επιτελεί ο Μύθος όλης αυτής της πάλης των αντιθέτων μες την οποία σπαράζεται κάθε μεταβατική κοινωνία. Για να καταλάβουμε ότι τόσο η Τραγωδία όσο και η Φιλοσοφία δεν είναι –δεν μπορεί να είναι– μια απλή «αντανάκλαση», μια πιστή, αλληγορική ή συμβολική «έκφραση» των αντινομιών μιας οποιασδήποτε ιστορικής εμπειρίας δεν έχουμε παρά να παραβάλλουμε τις «ελισαβετιανές» έννοιες με τις οποίες η Μοντέρνα Φιλοσοφία (εννοώ τη *Geworfenheit* του Heidegger, το *Néant* του Sartre ή το *Meurtre et l' Absurde* του A. Camus) στυλιζάρει την ιστορική μας εμπειρία, με τις έννοιες της προσωκρατικής Φιλοσοφίας.

«Ο φιλόσοφος που συνειδητοποιεί τον εαυτό του σαν Μηδέν και ταυτόχρονα σαν Ελευθερία», γράφει ο M. Merleau-Ponty εννοώντας τους εξιστανσιαλιστές φιλοσόφους, «δίνει τη ιδεολογική μορφή του καιρού του. Μεταφράζει σε έννοιες αυτή τη φάση της Ιστορίας όπου η ουσία και η ύπαρξη του ανθρώπου είναι ακόμα (sic) χωρισμένες, όπου ο άνθρωπος δεν είναι ο εαυτός του γιατί είναι χαμένος μέσα στις αντιφάσεις του Καπιταλισμού»<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> *Temps Modernes*, II, σ. 352. Εννοείται ότι καμιά κριτική αμφιβολία δεν προβάλλεται από τον κ. Merleau-Ponty σχετικά με τη νομιμότητα μιας τέτοιας σύζευξης της οντολογίας και του Μαρξισμού. Το αποτέλεσμα μιας τέτοιας μεθόδου είναι όλο το –τόσο φιλοσοφικό όσο και κοινωνιολογικό– κομψούζιο που χαρακτηρίζει το *Humanisme et Terreur*.

Δεν θα ήταν πολύ καλύτερο να λέγαμε όμως ότι η μόνη θεμιτή «μετάφραση σε έννοιες» της πείρας που έχει αποκρυσταλλώσει μια περίοδος όπου οι «αντιφάσεις» του Καπιταλισμού έχουν περάσει στην οξύτερη τους φάση, δεν γράφεται στη γλώσσα μιας Φιλοσοφίας που μας πληροφορεί ότι η ουσία και η ύπαρξη του ανθρώπου είναι ακόμα «χωρισμένες» αλλά στη γλώσσα αυτών των επιστημών που ονομάζονται «κοινωνικές επιστήμες»; Αυτές οι επιστήμες σκοπό ακριβώς έχουν να μας δώσουν το εννοιολογικό όργανο που χρειάζεται για να καταλάβουμε τον πραγματικό χαρακτήρα της κρίσης μες την οποία υπάρχουμε: να μας δώσουν μια όσο γίνεται πιο αντικειμενική εικόνα των σχέσεών μας με την εποχή μας και να μας αφήσουν μετά ελεύθερους να τις ερμηνεύσουμε όπως θέλουμε. Αλλά η Φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι ούτε μια «αντανάκλαση» ούτε μια συμβολική ή αλληγορική έκφραση των πραγματικών δεδομένων μιας ιστορικής περιόδου. Τουναντίον, ειδικά σε εποχές κρίσης και βίας, σπαραγμένες από την «πάλη των αντιθέτων», η Φιλοσοφία (ας θυμηθούμε τον Ηράκλειτο, τον Πλάτωνα ή τον Hegel του 1806), αν θέλει να μείνει Φιλοσοφία –ανώτατη μορφή παιδείας στην οποία μπορεί να υψωθεί ο άνθρωπος που συνειδητοποιεί τον εαυτό του σαν Ενότητα–, είναι υποχρεωμένη να υπερνικήσει τη διάσπαση και την αντίφαση που είναι η μοίρα της εποχής της και να προφητέψει τη δύναμη του Λόγου που μόνο αυτός μπορεί να φέρει τον άνθρωπο στη συμφιλίωση με τον εαυτό του και με την ιστορική του ύπαρξη. Και αυτό σημαίνει ότι ο φιλοσοφικός έλεγχος δεν λειτουργεί παρά μόνο με τη ριζοσπαστική προβληματοποίηση κάθε αξίας και κάθε στάσης απέναντι στον κόσμο και ότι ο έλεγχος αυτός δεν μπορεί παρά να θεμελιώνεται πάνω στη συνείδηση της ύστατης προφητικής ευθύνης της Φιλοσοφίας. Ότι η Φιλοσοφία δεν υ-

πάρχει παρά μόνο στο μέτρο που εξαγγέλλει νέες ανάγκες και ξυπνάει άγνωστες στον άνθρωπο δυνάμεις που του επιτάσσουν να σταθεί γεμάτος σοβαρότητα και δέος απέναντι στην εμπειρία που τον απειλεί, «φίλος του Λόγου», ικανός να επιβάλει μορφή και ενότητα στις δυνάμεις που αντιμάχονται μες τον κόσμο του.

Κανείς δεν αισθάνθηκε πιο δυνατά από τον Ηράκλειτο την πάλη των αντιθέτων και το δισήμαντο περιεχόμενο κάθε αξίας και κάθε μορφής της ζωής. Και κανείς όμως δεν τόνισε όσο αυτός την ανάγκη του Νόμου, την παρουσία (immanence) της Ενότητας και τη φιλία προς τον Λόγο, χάρη στην οποία ο Φιλόσοφος δεν είναι αυτός που απλώς θέλει να δώσει την «ιδεολογική μορφή του καιρού του», αλλά αυτός που ψάχνει να βρει τον εαυτό του, (έδιξησάμην έμεωυτόν): αυτός που αγωνίζεται να κρατήσει ακέραιη τη μορφή και την ενότητα του ανθρώπου απέναντι στις αρνητικές και τραγικές δυνάμεις που τον κυκλώνουν. Και γι' αυτό ακριβώς, η κοσμοϊστορική φιλοσοφική έννοια του Ηρακλείτου δεν έγκειται στην ανακάλυψη της μεταβλητότητας και της σχετικότητας (όπως θέλησε να τον παρουσιάσει ο Πλάτων που συστηματικά παρεξήγησε και διαστρέβλωσε ό,τι άξιο είχε εμφανιστεί πριν από τον Σωκράτη στην Ελλάδα) αλλά στην ανακάλυψη της υποκειμενικότητας, της διαρκούς αναφοράς του ανθρώπου στον εαυτό του. Και ο Λόγος είναι η ουσία της υποκειμενικότητας γιατί ο Λόγος –σύμφωνα με αυτό το απόσπασμα 115 του Ηρακλείτου που φανερώνει την πρώτη αρχή κάθε Φιλοσοφίας και κάθε παιδείας που θέλει να σταθεί στο ύψος του ανθρώπου: «ψυχής έστι λόγος έαυτόν αύξων»<sup>62</sup>– είναι η μόνη καθαρή ενέργεια, η μόνη ανθρώπινη δύνα-

<sup>62</sup> «Ανήκει στην ψυχή ένας Λόγος που αναπτύσσεται αφ' εαυτού» (σ.τ.ε.).



μη που βρίσκει μες τον εαυτό της το Νόμο της ανάπτυξης της, η μόνη, συνεπώς, ανθρώπινα εφικτή ελευθερία που μπορεί να «σώσει» την υποκειμενικότητα, να διατηρήσει την ταυτότητά της προς τον εαυτό της μέσα στις αντινομίες και την πολυσήμαντη αταξία της Ιστορίας που είναι η μοίρα της.

Και δεν έχουμε παρά να παραβάλουμε το ήθος αυτής της πίστης στην ελευθερία του ανθρώπου και την αυτενέργεια του Λόγου με όλη αυτή τη σύγχρονη «μισολογία»: όλη αυτή τη δεισιδαιμονία των «μέσων και των σκοπών», τη σαδικο-μαζοχιστική εγκατάλειψη στις σκοτεινές δυνάμεις, στις ιδεολογίες, σ' αυτή την αποξενωμένη από κάθε πνευματικότητα θέληση δύναμης... για να νοιώσουμε άλλη μια φορά το πόσο η Φιλοσοφία σήμερα έχει αποξενωθεί από την πανάρχαιή της πηγή και το μόνιμό της νόημα.

#### «*Ἐδιξήσαμην ἔμεωυτὸν*»

«Ἐδιξήσαμην ἔμεωυτὸν<sup>63</sup>» λέει ο Ηράκλειτος «δίχα δ' ἄλλων μονόφρων εἶμι»<sup>64</sup> λέει ο Αισχύλος: έτσι καταλαβαίνουμε πώς κάτω από το σημείο του Λόγου, που μόνο αυτός μπορεί να διασώσει την υποκειμενικότητα, οι δυο πιο περιέχοντες άνθρωποι που έβγαλε η Ελλάδα κατόρθωσαν, κρατώντας ανοιχτά πάντα κι άγρυπνα τα μάτια πάνω στο Τραγικό, να ενώσουν τις τρεις ανώτατες μορφές μες τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να συνειδητοποιήσει τον εαυτό του σαν πνευματικό ον: την Προφητεία, την Τραγωδία και τη Φιλοσοφία. Χάρη σ' αυτούς η κλασική Ελλάδα μπόρεσε να πραγματοποιήσει την

<sup>63</sup> «Ἐρεύνησα τον εαυτό μου» [Απόσπασμα 101]. (σ.τ.ε.).

<sup>64</sup> «Ἀλλά ἐγὼ ἀπὸ τοὺς ἄλλοις ξέχωρη ἔχω γνώμη» Αἰσχύλου, *Ἀγαμέμνων*, στ. 734, μετάφρ. Τάσος Ρούσσο, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992, σ. 95 (σ.τ.ε.).

πιο πλούσια ενότητα μες την οποία εκφράστηκε για πρώτη φορά μες την Ιστορία, μια μορφή ανθρώπου ελεύθερου, ικανού να «βρει τον εαυτό του» και τη δική του κλίμακα μες από τις λιτανείες της Ασίας. Και μέσα σε τρεις γενεές, τα χορικά του Σοφοκλή, οι μετώπες της Ολυμπίας και ο Επιτάφιος μπόρεσαν να φανερώσουν στο φως και στον ήλιο τον Λόγο σαν κυρίαρχο στις σχέσεις του ανθρώπου με τον εαυτό του και με τον κόσμο.

Έτσι θα μπορέσουμε άλλωστε να καταλάβουμε όλο το γιγάντιο άλμα που χωρίζει τα τραγικά σύμβολα του ελισαβετιανού *Sound and Fury* από τους τραγικούς μύθους του αρχαϊκού Ελληνισμού. Έτσι θα παραβάλουμε το *weight of this sad time* της ελισαβετιανής σοφίας με το χορικό όπου ο Αισχύλος υμνεί τον Θεό που, όποιο κι αν είναι το όνομά του – έδωσε το «πάθημα-μάθημα» για Νόμο στους ανθρώπους: «τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν», για να καταλάβουμε το νόημα της αθηναϊκής θεατροκρατίας και την ιστορική προοπτική μες την οποία χαραχτηκε το πεπρωμένο αυτής της μάζας που έφερε τον Πεισίστρατο στην εξουσία.

Οι τραγικές περιπέτειες των Ατρείδων ή των Λαβδακιδών – ένας κόσμος εξ ίσου «μαύρος» κι εκμηδενιστικός με τον κόσμο του Ριχάρδου του Τρίτου και του Tamburlaine – δεν αρθρώνονται απλώς και μόνο με τα σύμβολα μιας δαιμονικής εμπειρίας από την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να σωθεί παρά μόνο με τη μεταφυσική αηδία και τη θέληση θανάτου του Hamlet. Το πόσο οι Έλληνες έζησαν ως την άκρη μια τέτοια δαιμονική εμπειρία εύκολα μπορούμε να το αισθανθούμε αν αναλογιστούμε όλο το απάνθρωπο βάρος της «παλαιάς αμαρτίας»<sup>65</sup> που φέρνει μέσα της η Τραγωδία: το πε-

<sup>65</sup> *Αισχ., Ἀγαμ.* στ. 1173.

πρωμένο του Οιδίποδα ή τον Μύθο του Θυέστη που τρώει τα παιδιά του, τη φρίκη που τεντώνει σε σπασμούς όλες τις λέξεις που έχει ο Αισχύλος για να σημάψει τον θάνατο. Αν αναλογιστούμε τι είδους εφιαλτικά όνειρα έπρεπε να 'χει συσσωρευμένα μέσα του αυτό το διονυσιακά ευαίσθητο κοινό του Αισχύλου για να μπορεί να αισθάνεται χωρίς να κινδυνεύει να εκραγεί, αυτό το αλλόκοτο, μακάβριο λυκόφως τρέλας μες το οποίο η Κασσάνδρα τους ρωτούσε αν βλέπουν πλάι στο παλάτι του Αγαμέμνονα τα παιδιά του Θυέστη,

«όνείρων προσφερεῖς μορφώμασιν»;  
 χείρας κρεῶν πλήθοντες, οἰκείας βορᾶς,  
 σὺν ἐντέροις τε σπλάγχν', ἐποίκτιστον γέμος,  
 πρέπουσ' ἔχοντες, ὧν πατὴρ ἐγεύσατο<sup>66</sup>.

Αυτά τα εφιαλτικά όνειρα αποδέσμευε η τραγική «κάθαρση» για την οποία μιλάει ο Αριστοτέλης. Και μόνη η χρησιμοποίηση του ιατρικού όρου «κάθαρσις» αρκεί για να μας δείξει την ψυχολογική ή, καλύτερα, την ψυχοπαθολογική κατάσταση στην οποία βρισκόταν ο αθηναϊκός Δῆμος στην εποχή της Τραγωδίας. Ο διονυσιακός θεατής ήταν σε θέση να βλέπει πραγματικά τα φαντάσματα των παιδιών του Θυέστη πάνω στη σκηνή, γιατί το Θέατρο ήταν η αποκλειστικά δική του πραγματικότητα: γιατί δεν μπορούσε να απαντιδράσει στις δαιμονικές δυνάμεις που είχαν κατασταλάξει μέσα του δυο αιώνες βίαιης και καταθλιπτικής ιστορικής ζωής, παρά μόνο με τη μεσολάβηση τέτοιων τραγικών συμβόλων. Θα μπορούσαμε ίσως να μιλήσουμε για μια μόνιμη κα-

<sup>66</sup> Ό.π., στ. 1194-1198. [(καθισμένα εδώ στο σπίτι) «σα μορφές ονείρων;... φαίνονται να κρατούν στα χέρια σάρκες, φαί των συγγενών, μαζί με σπλάγχνα που γεύτηκε ο γονιός». Μετάφρ. Τάσος Ρούσσοσ, εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1992, σ. 131. (σ.τ.ε).]

τατονία του αθηναϊκού δήμου αν είχαμε περισσότερες πληροφορίες για την κατάσταση οπού βρισκόντουσαν οι Αθηναίοι όταν η «Μιλήτου Πέρσις» τους έκανε να ξεσπάσουν σε κλάματα υστερικής υπερευαισθησίας – σε βαθμό ώστε να απαγορεύσουν με διάταγμα κάθε «δυσάρεστο» ιστορικό θέμα! Γιατί δεν λειτούργησε και σ' αυτή την περίπτωση ο μηχανισμός της «κάθαρσης»; Γιατί «ὁ ἔλεος καὶ ὁ φόβος» –στοιχεία που, στην προκειμένη περίπτωση, θα ήταν πιο δυνατά από κάθε άλλη φορά– δεν άρκεσαν για να προκαλέσουν την «κάθαρση»;

Μήπως θα 'πρεπε να συμπεράνουμε μαζί με τον Spengler ότι οι Έλληνες δεν είχαν ιστορική συνείδηση; Ή μήπως θα 'πρεπε, καλύτερα, να σκεφτούμε το πόσο εύθραυστη ήταν η ισορροπία αυτού του λαού που οι «μανικές» του «ἔξεις» απασχολούσαν διαρκώς όλους τους μεγάλους φιλοσόφους από τον Ηράκλειτο μέχρι τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη; Μήπως θα 'πρεπε να σκεφτούμε ότι η ισορροπία αυτή κινδύνευε τόσο πολύ από κάθε πραγματικό δραματικό γεγονός, ώστε να αρνούνται να το δουν πάνω στη διονυσιακή σκηνή που, από την ειδική της φύση, πολλαπλασίαζε τη δραματική και καταστροφική του σημασία; Δεν θα 'πρεπε να δούμε σ' αυτή την άρνηση την επιτακτική, ζωτική ανάγκη αυτού του διονυσιακού κοινού να προφυλάξει την εύθραυστή του ισορροπία απαιτώντας τη μεσολάβηση ανάμεσα στον εαυτό του και την τραγική συμβολοποίηση του πραγματικού, ενός ενδιάμεσου κόσμου από νοήματα ικανά ν' αποκαταστήσουν την ισορροπία και να συμφιλιώσουν τον άνθρωπο με τη θετική του ύπαρξη; Οι τραγικοί Μύθοι ήταν τα μέσα με τα οποία η Τραγωδία σαν «καθαρτική τεχνική» (όπως θα έλεγε η σύγχρονη Ψυχιατρική) πραγματοποιούσε αυτή την υπέρβαση (με την εγγλεϊανή έννοια της Vermittlung) των τραγι-

κών συμβόλων: αντίθετα προς το ελισαβετιανό θέατρο, η ελληνική Τραγωδία δεν τελειώνει αλλά αρχίζει με το πεπρωμένο των τραγικών συμβόλων.

### *Ο μύθος και το μηδέν*

Η Τραγωδία είναι τέχνη μυθική και όχι απλώς συμβολική: ο Μύθος υπερβαίνει την εκμηδενιστική εμπειρία των συμβόλων του θανάτου και εξαγγέλλει την παρουσία μες το τραγικό ενός νοήματος, ενός «μάθους» με το οποίο ο άνθρωπος ξαναβρίσκει την ταυτότητά του: την παρουσία μιας δύναμης που αναγκάζει τον άνθρωπο να ξαναβρεί την κλίμακά του: της «Δίκης» που «τοῖς παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρροέπει»<sup>67</sup>. Αν μέσα στο Τραγικό ο άνθρωπος χάνεται μες τον ίδιο του τον εφιάλτη, μέσα στις δαιμονικές του μεταμφιέσεις, ο τραγικός Μύθος, με την παντοδυναμία του «πάθους-μάθους», υπερβαίνει και υπερνικά το Μηδέν και το καταστροφικό πεπρωμένο που φέρνουν μέσα τους οι ήρωες που συμβολίζουν το τραγικό. Ο τραγικός Μύθος φανερώνει μες το Τραγικό την εσωτερική παρουσία μιας αιώνιας, *ακατάλυτης, απρόσβλητης από το Τραγικό* τάξης του κόσμου: της Δίκης. Η Τραγωδία είναι ένα κοσμικό ή μάλλον: ένα οντολογικό και όχι ένα ψυχολογικό δράμα, ακριβώς γιατί ο Μύθος δείχνει ότι κάθε ανθρώπινη πράξη θέτοντας ένα πρόβλημα δικαίου, βάζει σε κίνδυνο και σε αμφιβολία αυτά τα ίδια τα θεμέλια του Σύμπαντος. Μας είναι απόλυτα αδύνατο σήμερα να συλλάβουμε ότι η Δίκη τον καιρό του Αισχύλου δεν συμβόλιζε μόνο τη δικαστική εξουσία μέσα σε μια ευνομούμενη Πολιτεία ή την ανώτατη συντακτική αρχή της επαναστατικής Δημο-

<sup>67</sup> Ο.π., στ. 235-36 [«(Η Δίκη) τη γνώση δίνει σε όσους πάθαν,» μετφ. Τ. Ρούσσο, ό.π. (σ.τ.ε.)]

κρατίας αλλά και τη μεταφυσική ενότητα του Σύμπαντος.

Πάνω σ' αυτή την ακατάλυτη τάξη των όντων θεμελιώνεται όχι μόνο η «εμμονή στο είναι» κάθε ατομικού όντος αλλά και η μοιραία διαδικασία: αυτό το «χρεών» που κατά τον προφητικό λόγο του Αναξίμανδρου, μηδενίζει το ον:

ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὔσι καὶ τὴν  
φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν  
διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι  
τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.<sup>68</sup>

Όχι μόνο η Φιλοσοφία μας ή η Ηθική μας αλλά ολάκερος ο κόσμος είναι πάρα πολύ φτιαγμένοι από αφηρημένες έννοιες για να μπορούμε να αισθανθούμε άμεσα το τι σημαίνεται πίσω από κάθε μια από τις λέξεις αυτές! Οι άνθρωποι αυτοί –γιατί αυτό το απόσπασμα του Αναξίμανδρου δεν εκφράζει απλώς μια προσωπική σκέψη αλλά την συμπύκνωση όλης της σοφίας των αρχαϊκών Ελλήνων– θα πρέπει να βρέθηκαν στον βυθό του Μηδενισμού, θα πρέπει να ἔζησαν ως την άκρη τη δαιμονική εμπειρία της Καταστροφής, θα πρέπει να φοβήθηκαν πάρα πολύ από τη «σκιά θανάτου» που φέρνει μέσα του ο άνθρωπος για να *αναγκαστούν* να σκεφτούν ότι, για να κατοχυρωθεί η εύθραυστη ανθρώπινη ύπαρξη απέναντι στο Μηδέν που την απειλεί, δεν αρκούν οι περιορισμοί της κοινωνικής οργάνωσης αλλά θα πρέπει να εξασφαλιστούν πέρα από το Αρνητικό και το Μηδέν,

<sup>68</sup> frg. 9 (Diels) [«Και η μήτρα από την οποία γεννήθηκαν τα πράγματα, είναι η ίδια με αυτή στην οποία αποσυντίθενται, όπως είναι αναγκαίο να γίνει γιατί τιμωρούνται και επανορθώνουν αμοιβαία για την αδικία, σύμφωνα με την τάξη του χρόνου». G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, Μετάφρ. Δ. Κούρτοβικ, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1990, σσ. 116-117. (σ.τ.ε.)]

πέρα από τη σύμφυτη με τον άνθρωπο αυθαιρεσία και Ύβρη, τα μεταφυσικά θεμέλια του Σύμπαντος και της ακατάλυτης του διάταξης. Οι μάζες αυτές που είχαν σφυρηλατηθεί από την κατάθλιψη μιας ιστορικής ζωής γεμάτης από αναρχία, βία και αδικία, δεν χρειάζονταν μια απόδειξη τόσο «απτή» όσο η βόμβα του υδρογόνου, για να τρομάξουν από την καταστροφική δύναμη που φέρνει μέσα του ο άνθρωπος, για να καταλάβουν ότι η ύπαρξη του ανθρώπου είναι μια δύναμη που απειλεί την ίδια την ύπαρξη του Σύμπαντος. Οι Έλληνες είχαν ζήσει πολύ κοντά στην Ύβρη του Doctor Faustus, του Tamburlaine ή του Ριχάρδου του Τρίτου για να μπορούν να σταθούν και να περιοριστούν στο πλάνο μιας απλά δισημαντής στάσης απέναντι στον τραγικό ήρωα, όπως γίνεται στο Ελισαβετιανό θέατρο.

Come, let us march against the powers of  
heaven,  
And set black streamers in the firmament  
To signify the slaughter of the gods,<sup>69</sup>

λέει ο Tamburlaine του Marlowe. Για την Τέχνη των τραγικών συμβόλων, η τραγική συνείδηση γεννιέται από τη διαλεκτική των πράξεων που απειλούν τον κόσμο. Η σκληρότητα, η αγριότητα, η χαρά του κινδύνου, της βίας και του θανάτου, η ύστατη ευτυχία της εκμηδένισης του κόσμου μέσα στην καταστροφή του τραγικού ήρωα ξυπνούν όχι τον οντολογικό τρόπο του διονυσιακού κοινού αλλά απλώς τη δισημαντότητα (ambivalence) του οίκτου και του φθόνου, τη σε τελευταία ανάλυση μαζοχιστική ηδονή της ταύτισης με την οδύνη του εκμηδενιζόμενου ήρωα, ενός κοινού στερημένου από κάθε

<sup>69</sup> «Εμπρός, ας βαδίσουμε ενάντια στις δυνάμεις του ουρανού, /και ας στήσουμε μαύρα λάβαρα στο στερέωμα, /για να σημάνουμε τη σφαγή των θεών» (σ.τ.ε.).

μυθοπλαστικό χάρισμα, καταδικασμένου να υφίσταται παθητικά την Ιστορία.

Αντίθετα, για την Τέχνη των τραγικών Μύθων, η Τραγωδία δεν είναι η διαλεκτική των πράξεων που απειλούν τον κόσμο αλλά η μοιραία διαδικασία με την οποία ο κόσμος εκμηδενίζει τις δυνάμεις που τον απειλούν. Η καταστροφή του τραγικού ήρωα δεν θίγει αλλά αποκατασταίνει τον κόσμο στα μεταφυσικά του θεμέλια. Το διονυσιακό κοινό δεν ταυτίζεται με τον εκμηδενιζόμενο ήρωα αλλά με το Νόμο που με μέσα που προξενούν «φόβο και έλεος»<sup>70</sup> εκμηδενίζει τον ήρωα. Το γεγονός ότι ο Νόμος αυτός ήταν η «Δίκη», δηλαδή μια αρχέγονη αξία της επαναστατικής μάζας που οι προφήτες, οι πολιτικοί και η ιστορική της δράση είχαν μεταμορφώσει σε ανώτατη συντακτική αρχή της Δημοκρατούμενης Πολιτείας, αρκεί για να δείξει τη ριζική διαφορά που χωρίζει την ιστορική της προοπτική από την α-ιστορική προοπτική του ελισαβετιανού κοινού.

Κανένας τέτοιος Νόμος ικανός να συμφιλιώσει τον Λόγο και τον Κόσμο, δεν ήταν δυνατόν να προβληθεί μέσα από την α-ιστορική αυτή προοπτική. Τα τραγικά σύμβολα είναι αυθυπόστατες αξίες: ο κόσμος γεννιέται και εκμηδενίζεται μαζί με τον τραγικό ήρωα, τον άνθρωπο «that much do want» όπως παρουσιάζει τον εαυτό του ένας κλέφτης μέσα στον κόσμο του Timon of Athens<sup>71</sup>:

The sun's a thief, and with his great attraction  
Robs the vast sea; the moon's an errant thief,

<sup>70</sup> Κατά τον Αριστοτέλη (*Ποιητ.*), τα μέσα που προξενούν φόβο λειτουργούν με τα «χυρίσματα της τύχης» («κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»)· ο οίκτος γεννιέται με την «αναγνώριση» όταν ο ήρωας ανακαλύπτει την τραγική του ταυτότητα («κατὰ τὸ χρεῶν»).

<sup>71</sup> Shakespeare: *Timon of Athens*, Πράξη IV, Σκηνή III.

And her pale fire she snatches from the sun;  
The sea's a thief, whose liquid surge resolves  
The moon into salt tears: the earth's a thief,  
That feeds and breeds by a composture stolen  
From general excrement: each thing's a  
thief...<sup>72</sup>

Αντίθετα, για τον Μύθο, το Αρνητικό δεν είναι μια αυθυπόστατη δύναμη. Η τραγική καταστροφή που προκαλεί το Αρνητικό με την εμφάνισή του (η «φθορά» του Αναξιμάνδρου) γίνεται όχι από το Τυχαίο (και τυχαία είναι από την ουσία της κάθε συμβολική μορφή – ακόμα και ο Hamlet) αλλά «κατὰ τὸ χρεῶν» και σύμφωνα με μια εσωτερική λογική του Χρόνου μες την οποία εξαφανίζεται κάθε ίχνος Τυχαίου: «κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν». Το Τραγικό θεμελιώνεται πάνω σ' αυτό το «χρεῶν» που επιτάσσεται –όπως επιτάσσεται η εκτέλεση μιας δικαστικής απόφασης, λέει ο Αναξιμανδρος– από μια δύναμη που υπερβαίνει «πρεσβεία καὶ δυνάμει»<sup>73</sup> το ὄν και το Μη-όν – από μια δύναμη που διατηρεί στο Εἶναι, που «σώζει» τον κόσμο πάνω από τις μη-δενιστικές δυνάμεις που φέρνει μέσα του. Στην εποχή

<sup>72</sup> Πράξη IV, Σκηνή III. «Ο ήλιος είναι κλέφτης και με την έλξη του την μεγάλη/ Ληστεύει την απέραντη θάλασσα' η σελήνη είναι ένας πλανόδιος κλέφτης,/ Και το χλωμό της φως τ' αρπάζει απ' τον ήλιο/ Η θάλασσα είναι κλέφτης, και η υγρή της ταραχή λιώνει/ Το φεγγάρι σε αλμυρά δάκρυα' η γη είναι ένας κλέφτης/ Που τρέφεται και μεγαλώνει από ένα λίπασμα κλεμμένο/ Απ' όλα τα περιττώματα: το κάθε τι είναι ένας κλέφτης» (μ.τ.ε.).

<sup>73</sup> Πλατ. Πολ. 509b. – Το πρόβλημα της ερμηνείας των σχέσεων ανάμεσα στην Τραγωδία και την Οντολογία της κλασικής Ελλάδας, πραγματεύομαι σ' ένα ειδικό μέρος του βιβλίου που ετοιμάζω για την Αρχαία Τραγωδία (Το Τραγικό και ο μηχανισμός άμυνας).

της «Θεατροκρατίας» η δύναμη αυτή ήταν η «Δίκη» με την οποία το κοινό επικοινωνούσε εκστατικά μες το χώρο που ήταν αποκλειστικά δικός του: το Θέατρο του Διονύσου. Στην εποχή του Πλάτωνα, όταν η εξαφάνιση της Τραγωδίας και η νατουραλιστική παρακμή του Θεάτρου εσήμαναν το ξεθύμασμα κάθε εκστατικής δυνατότητας από τον αποσυντεθειμένο από τη δημαγωγία Δήμο, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο Πλάτων συνέλαβε για πρώτη φορά μες την Ιστορία της Φιλοσοφίας, την ιδέα της Υπέρβασης (Transcendence) και του «Επέκεινα» στην προσπάθειά του ν' αναστήσει την οριστικά χαμένη «Δίκη» του Αισχύλου και του Ηρακλείτου κάτω από τη μόνη προσιτή στην εποχή του ιδέα του «Άγαθού».

Μέσα σ' αυτόν τον κόσμο, όπου δεν υπάρχει χώρος για το Τυχαίο, όπου το Αρνητικό και η Ύβρις της αδικίας δεν μπορούν να υπάρξουν παρά μόνο στην αναφορά τους προς τη Δίκη, το θέμα της Τραγωδίας δεν είναι ο ήρωας αλλά η ύβρις που έχει γίνει το πεπρωμένο του: η εκμηδένιση της ύβρης κάτω από τη μοιραία διαδικασία με την οποία ο κόσμος επανέρχεται, «κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν», εκμηδενίζοντας το Μηδέν, στη νόμιμή του υπόσταση. Η Τραγωδία δεν συνίσταται απλώς στην έκφραση της αυθαιρεσίας στην αμεσότητά της (και αυτό είναι το μόνο περιεχόμενο κάθε α-μυθικής συμβολοποίησης της τραγικής εμπειρίας) αλλά στην τραγική συνείδηση της κοσμικής ενέργειας που «πᾶν ἐπὶ τέραμα νωμᾷ»<sup>74</sup>. Αυτό που αρχίζει η Ύβρις το τελειώνει η Δί-

<sup>74</sup> Αισχ., Αγαμ. στ. 755. [«που όλα τα οδηγάει σε ένα τέρμα», ό.π. μτφρ. Γ. Ρούσσο (σ.τ.ε.)]– Στην Τραγωδία, γράφει ο Spengler (*Le Declin de l' Occident* I, 307) «το θέμα δεν είναι ο ήρωας που η θέλησή του αναπτύσσεται και συντρίβεται πάνω στα εμπόδια των εξωτερικών δυνάμεων ή των δαιμόνων της ίδιας του της ψυχής αλλά ένας πάσχων χωρίς θέληση που παρί-

κη. Ο κόσμος ξαναβρίσκει το Νόμο του, ο άνθρωπος ξαναβρίσκει την ενότητά του, ο Λόγος «σώζει» το ον από το Nihil όχι με συλλογισμούς του κλασικισμού ούτε και με τους από μηχανής Θεούς της Αισιοδοξίας, αλλά στο μέτρο που το Αρνητικό και η αυθαιρεσία του αυτο-εκμηδενίζονται μες τη μοιραία τους ολοκλήρωση («ἐπὶ τέρμα»).

Οι Έλληνες τόσο είχαν τρομάξει από το θέαμα της τιτανικής ύβρης της ανθρώπινης θέλησης ώστε οι τραγικοί τους Μύθοι μετέφεραν το πρόβλημα του νοήματος της ζωής από τον άνθρωπο στον απειλούμενο από τον άνθρωπο κόσμο κι έδειξαν τον κόσμο να πάσχει (όπως το διαμελισμένο από τους Τιτάνες σώμα του Διονύσου) από τον θάνατο που φέρνει γύρω του ο άνθρωπος. Και δεν έχουμε παρά να παραβάλουμε τον Μηδενισμό και τη μεταφυσική ερημιά του Hamlet, την τρέλα του Lear μέσα στην ερημιά και τη θύελλα, με την τραγική σοφία του Προμηθέα ή της Κασσάνδρας (δύο «πάσχοντες χωρίς θέληση» κατά τον Spengler!) για να διαισθανθούμε τους δαίμονες με τους οποίους θα πρέπει να συμβίωσε η αρχαϊκή Ελλάδα για να μπορέσει να βρει μέσα της τη δύναμη —ένα έσχατο ένστικτο αυτοσυντήρησης— που την ανάγκασε να σκεφτεί ότι ο μόνος τρόπος για να σωθεί ο άνθρωπος είναι ν' αποδεχτεί, με την τρομακτικά ξύπνια συνείδηση της Κασσάνδρας (του πιο θεληματι-

---

σταται —χωρίς κανένα ανώτερο λόγο, οφείλουμε να προσθέσουμε— στον εκμηδενισμό της σωματικής του ύπαρξης. Ο Αισχύλος αρχίζει τον Προμηθέα του εκεί ακριβώς όπου ο Goethe θα τον τέλειωνε». Αυτό το «χωρίς κανένα ανώτερο λόγο» δείχνει το πόσο η δισσημαντικότητα της «θέλησης δύναμης» μας έχει αποξενώσει από το οντολογικό περιεχόμενο της Αρχαίας Τραγωδίας. Και όμως υπήρξε μια εποχή όπου η Δύση, με τους τραγικούς μύθους της Ρωμανικής Αποκάλυψης, βρέθηκε πολύ κοντά στην αισχύλεια κατάφαση της τραγικότητας του κόσμου...

κού συμβόλου που δημιούργησε ποτέ η τραγική τέχνη), έναν κόσμο που συντρίβει τον άνθρωπο.

Αργότερα θα δούμε<sup>75</sup> ότι, την ίδια σχεδόν εποχή και κάτω από ανάλογες αλλά πολύ πιο απάνθρωπες ιστορικές συνθήκες, οι προφήτες του Ισραήλ, για να διασώσουν αυτούς τους «καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου, πεπεδημένους ἐν πτωχείᾳ καὶ σιδήρῳ»<sup>76</sup>, υψώθηκαν σε μια τέτοια τραγική κατάφαση της συντριπτικής δύναμης του κόσμου. Και θα δούμε τότε ότι αυτός ο οντολογικός Τρόμος, αυτή η καταστροφική αντίληψη για τις κοσμικές συνέπειες της ανθρώπινης πράξης, που μόνο ο Μύθος μπορεί να την εκφράσει και να τη συμφιλιώσει με το Λόγο και να την εξανθρωπίσει, είναι ένας μόνιμος αστερισμός μέσα στον ψυχισμό της τραγικά-προφητικά συνειδητοποιημένης επαναστατικής μάζας. Και μες το ιστορικό πεπρωμένο και στη μετεπαναστατική παρουσία αυτής της μάζας και των αξιών της θα δούμε το νόημα αυτής της Θεατροκρατίας που διαφοροποιεί τον αθηναϊκό Δήμο από την προσωρινότητα και την παθητικότητα του ελισαβετιανού κοινού όπως και από την αντι-τραγικότητα και αντιμαζικότητα του κλασικιστικού θεάτρου.

### «Θεατροκρατία» και επαναστατική μάζα

Γιατί το μέγιστο πρόβλημα που έλυσε η αθηναϊκή «Θεατροκρατία» είναι το πρόβλημα της συμμετοχής της μάζας στην ιστορική ζωή της οργανωμένης κοινωνίας, το πρόβλημα της ενεργητικής παρουσίας της μάζας σαν

<sup>75</sup> Βλ. πιο πέρα «ιδίως το Κεφ. «Η προφητική συνειδητοποίηση της επαναστατικής μάζας» (Αποσπάσματα μιας Γενεαλογίας του Τραγικού).

<sup>76</sup> Ψαλμ. 106, 10.

μάζας (και όχι σαν αθροίσματος ψηφοφόρων) στην οικοδόμηση της μετεπαναστατικής κοινωνίας. Το πρόβλημα αυτό συνοψίζεται κατ' αρχήν στο αίτημα της γονιμοποίησης της επαναστατικής μάζας από ένα συνειδητό Νόημα, δηλαδή από ένα Νόημα που να εκπορεύεται από μια συνειδητή, ατομικά διαφοροποιημένη «Πρωτοπορία». Ο επαναστατικός «ενθουσιασμός» («ενθουσιασμός» με την ελληνική εκ-στατική έννοια της λέξης που μας δείχνει τη μάζα κατεχόμενη από την παρουσία του Λόγου, από το Νόημα που αυτή η ίδια δίνει στην Ιστορία) είναι το άμεσο αποτέλεσμα μιας τέτοιας γονιμοποίησης. Πώς τώρα θα μεταμορφωθεί αυτός ο επαναστατικός ενθουσιασμός σ' ένα σταθερό παράγοντα του νόμιμου πολιτισμού;

Από τη στιγμή όπου οι *ένοπλες πολιτικοποιημένες μάζες* (και ο Max Weber έδειξε ότι ο εξοπλισμός των μαζών στις κοινωνίες του τύπου «Πόλης-Κράτους» σημαίνει κάτι ανάλογο μ' αυτό που θα σήμαινε σήμερα η κατοχή των παραγωγικών μέσων από τους ίδιους τους παραγωγούς), δηλαδή ένας τύπος μαζών, πρωτοφανής στην Ιστορία, έμπαινε στο προσκήνιο σαν ένας αποφασιστικός παράγοντας, το πρόβλημα που τέθηκε αφορούσε κατ' αρχήν την κατοχύρωση αυτής της μαζικής παρουσίας μέσα στον κόσμο της οργανωμένης κοινωνίας. Όταν ο Πεισίστρατος ανάσυρε από την παρανομία τους Διθυράμβους και τους μεταμόρφωσε σε επίσημες εκδηλώσεις της κρατικής ζωής, είχε συνείδηση τάχα της ιστορικής σημασίας αυτής της πράξης που επρόκειτο να εξαφανίσει το χάσμα που χώριζε τον αριστοκρατικό πολιτισμό<sup>77</sup> από τις αξίες της μάζας; Οι μάζες είχαν συνεί-

<sup>77</sup> Από την άποψη αυτή θα ήταν πολύ ενδιαφέρον να δει κανείς μες το έργο του Πινδάρου τη διάβρωση των ηρωικών αξιών της αγωνιστικής Αριστοκρατίας από τη μαζική τραγικότητα...

δηση της πολιτικής τους μειονεκτικότητας απέναντι στον Τύραννο και τον Άρειο Πάγο; Και μήπως, γι' αυτό, απαιτήσαν τη νομιμοποίηση των Διθυράμβων και τη Θεατροκρατία που επρόκειτο ν' ανοίξει τον δρόμο και να ολοκληρώσει τη δημοκρατία; Ή μήπως και σ' αυτή την περίπτωση θα πρέπει ν' αναγνωρίσουμε την παρουσία αυτής της μυστηριώδους λογικής Αναγκαιότητας που, σαν ένα προστατευτικό Πεπρωμένο, διέπει όλη την Ιστορία της κλασική εποχής;

Το βέβαιο είναι ότι ο έλεγχος —ο στενά πολιτικός έλεγχος— που θα μπορούσαν οι μάζες να επιβάλουν στη συγκεντρωμένη γύρω από τον Άρειο Πάγο άρχουσα μειοψηφία, που από την ίδια την ανάγκη των πραγμάτων έπαιρνε δικτατορικές εξουσίες, ήταν οπωσδήποτε περιορισμένος. Το βέβαιο είναι επίσης ότι, η πάνω στο έδαφος της δημοκρατικής επανάστασης, ταξική διαφοροποίηση σε στρώματα αντίμαχα ανάλογα με το *porolo minuto* και το *porolo grosso* (που η αντίθεσή τους εσήμανε το τέλος της Δημοκρατίας στις μεσαιωνικές κοινωνίες) έκανε σαφή τον κίνδυνο ενός εκφυλισμού της Δημοκρατίας σ' αυτή την Τιμοκρατία στην οποία ο Πλάτων έχει αφιερώσει μερικές από τις σπάνια καλές κοινωνιολογικές του αναλύσεις.

Πολύ πιο πριν από τον Saint-Just και τον Τρότσκι, οι Έλληνες είχαν αντιμετωπίσει από την ίδια τους την πείρα αυτό τον κίνδυνο της θερμιδοριανής παραμόρφωσης που είναι η δαμόκλεια σπάθη πάνω από κάθε μαζική επανάσταση και που, σήμερα, ένας στοιχειώδης Μαρξισμός κι ένας απλός υπολογισμός των πιθανοτήτων μάς τον φανερώνουν σαν τον γενικό κανόνα κάθε μαζικής επανάστασης.

Πάνω στο πρόβλημα ακριβώς αυτό ο Saint-Just είχε το θάρρος να αναρωτηθεί: «On parle de la hauteur de la Révolution, mais qui la fixera cette hauteur? Elle est

mobile. Il fut des peuples libres qui tombèrent de plus haut...<sup>78</sup> Ο Nietzsche, από μια τελείως διάφορη σκοπιά, έθεσε ένα ανάλογο πρόβλημα με το πρόβλημα του Saint-Just, όταν ρωτούσε «ποια είναι η δύναμη που προφύλαξε τον αθηναϊκό Δήμο και την αθηναϊκή Πολιτεία από τον κίνδυνο να εκφυλιστεί σ' ένα στρατόνα κοσμοκρατόρων στρατιωτών τύπου Σπάρτης ή Ρώμης ή σε μια εμπορική εταιρεία τύπου Καρχηδόνας ή Βενετίας». Προς το παρόν, δεν χρειάζεται να απλωθούμε σε μια τέτοια παγκόσμια ιστορική κλίμακα για να θέσουμε το πρόβλημα της ιστορικής σημασίας της αθηναϊκής Θεατροκρατίας. Τα προβλήματα που έθεσε η μαζική επανάσταση και η Τυραννίδα στη Σικυώνα, δηλαδή σε μια πόλη που παρουσιάζει θεμελιώδεις αναλογίες με την Αθήνα όχι μόνο από την άποψη της κοινωνικοοικονομικής διάρθρωσης αλλά και από την άποψη της ιδεολογίας που κινητοποίησε και στις δυο περιπτώσεις την επαναστατική μάζα... θα μας επιτρέψουν, ίσως, να θέσουμε το πρόβλημα στην πραγματική του βάση.

Στη Σικυώνα λοιπόν που υποτίθεται ότι ήταν και η πατρίδα του Διθυράμβου, η δημοκρατική εξέλιξη παρουσιάζει τις πιο χτυπητές ομοιότητες με την επαναστατική εξέλιξη του αθηναϊκού Δήμου. Και στις δυο περιπτώσεις έχουμε τις ίδιες κοινωνικές μεταρρυθμίσεις: χτύπημα των γενών, habeas corpus, διωγμός των αριστοκρατών, επιβολή της «δημοκρατικής δικτατορίας» των Τυράννων και, στο ιδεολογικό πλάνο, νομιμοποίηση των διονυσιακών Διθυράμβων. Στη Σικυώνα

<sup>78</sup> «Les Institutions Républicaines», *Oeuvres*, σελ. 297, [Μιλάμε για το ύψος που πρέπει να κατακτήσει η Επανάσταση, αλλά ποιος μπορεί να ορίσει αυτό το ύψος, που στην πραγματικότητα παραμένει ακαθόριστο; Υπήρξαν ελεύθεροι λαοί που γκρεμίστηκαν από ψηλότερα... (μ.τ.ε.)].

μάλιστα, όπου η σφοδρότητα της ταξικής διαμάχης πολλαπλασιαζόταν από τα φυλετικά μίσση, οι Τύραννοι Ορθαγορίδες έφτασαν μέχρι το σημείο να απαγορεύσουν τα ομηρικά τραγούδια και τους διαγωνισμούς των ραψωδών<sup>79</sup>.

Γιατί όμως στη Σικυώνα, ο Διθύραμβος έμεινε ένα καθαρά φολκλορικό είδος χωρίς ποτέ του να διαφοροποιηθεί σε Τραγωδία, όπως και η Τυραννίδα έμεινε μόνο Τυραννίδα χωρίς ποτέ της ν' αναπτυχθεί σε Δημοκρατία, ενώ στην Αθήνα, τόσο η Τραγωδία όσο και η Δημοκρατία αναπτύχθηκαν παράλληλα και σύγχρονα και μ' έναν τρόπο που μας αναγκάζει να πιστέψουμε ότι Τραγωδία και Δημοκρατία ήταν δυο οργανικές, διαφοροποιημένες και αλληλοσυμπληρούμενες μορφές μιας ενιαίας στάσης απέναντι στην Ιστορία; Γιατί, στη Σικυώνα, η Τυραννίδα που διήρκεσε πάνω από ενάμιση αιώνα, έσβησε χωρίς να μπορέσει ν' αναπτύξει τις προϋποθέσεις μιας καθαρά δημοκρατικής εξουσίας; Ο Αριστοτέλης αποδίδει<sup>80</sup> στην ύπαρξη αυτών των φυλετικών αντιθέσεων τη στασιμότητα της πολιτικής εξέλιξης στη Σικυώνα. Αλλά τότε γιατί, όταν, το 510, οι Σπαρτιάτες έδωξαν τους Τυράννους από τη Σικυώνα και παλινόρθωσαν την παλιά δωρική ολιγαρχία και τις παλιές αντιμαζικές λατρείες, καμιά σοβαρή αντίσταση δεν προβλήθηκε από τον ήδη από τα πριν πολιτικά εξουδετερωμένο Δήμο; Πάνω σε ποια βάση μπορεί να νοηθεί ένας οποιοσδήποτε οργανικός συσχετισμός ανάμεσα σ' αυτή τη «θερμιδοριανή παραμόρφωση της δημοκρατικής επανάστασης» με το γεγονός ότι στη Σικυώνα, ο Διθύραμβος έμεινε για πάντα ένα φολκλορικό είδος καταδικασμένο να σβήσει προτού αποκτήσει Ιστορία;

<sup>79</sup> Ηροδ. V, 67.

<sup>80</sup> Αριστ. Πολ. VIII (V), 9, 21.



Χωρίς να μπορέσει να γίνει φορέας ενός ανώτερου Νοήματος που να ξεπερνάει την άχρονη περιοχή του λαϊκού πανηγυριού και να ενσωματώνεται στις αξίες της οργανωμένης κοινωνίας και της ιστορικής της ζωής;

Γι' αυτό, θα 'πρεπε, ίσως, να σκεφτούμε ότι, για τον ίδιο λόγο για τον οποίο δεν μπόρεσαν να σταθεροποιήσουν αυτό το «ύψος της Επανάστασης» του Saint-Just και να οργανώσουν τον έλεγχό τους πάνω στην κρατική εξουσία, οι μάζες της Σικυώνας δεν μπόρεσαν και να ιστοριοποιήσουν και ν' ανεβάσουν την ειδικά δική τους διονυσιακή μυθοπλαστική ενεργητικότητα στο πλάνο των αξιών του Πολιτισμού. Έτσι οι μάζες αυτές, με ενουχισμένη τόσο τη θέλησή τους για κυριαρχία και ιστορική ζωή όσο και τη «θεατροκρατική» τους ικανότητα, έμειναν σαν ένας παθητικός χορός στο περιθώριο μιας Ιστορίας που έπαυε ολοένα και περισσότερο να είναι η δική τους Ιστορία, αιχμάλωτες μιας ιεραρχίας που τις καταδίκαιζε να μη μπορούν να εκδηλωθούν παρά μόνο μες το όνειρο μιας διονυσιακής αναρχίας που η μοίρα των πραγμάτων είχε απογυμνώσει από κάθε δημιουργικό ιστορικό περιεχόμενο... Και όταν η μάχη της Σαλαμίνας έγινε η δοκιμασία της φωτιάς όλων των ιστορικών δυνάμεων που έκλεινε μέσα του ο Ελληνισμός, η Σικυώνα, που μισό αιώνα πρωτότερα ήταν μια από τις πιο σημαντικές δυνάμεις στην Ελλάδα, δεν μπόρεσε να παρατάξει παρά μόνο 15 τριήρεις: η ηγεμονία στη θάλασσα -σ' αυτή τη θάλασσα που ήταν το πεπρωμένο της Ελλάδας του πέμπτου αιώνα- ανήκε στους Αθηναίους...

Μπορούμε άραγε να συλλάβουμε το πώς ακούστηκαν στην Αθήνα οι νικητήριοι παιάνες της Σαλαμίνας; Μπορούμε να συλλάβουμε το απέραντο δέος με το οποίο αυτή η «κατατονική» μάζα που τα νεύρα της, λίγα χρόνια πρωτότερα, δεν ήταν σε θέση να αντέξουν στην

παραμικρή πίεση της Ιστορίας, αντίκρισε την πρώτη ολοκληρωμένη ιστορική της επιτυχία; Οι Αθηναίοι είχαν πλήρη συνείδηση του τιτανικού άλματος που είχαν πραγματοποιήσει, της κολοσσιαίας επανάστασης που είχαν επιφέρει στη σχέση του ανθρώπου με τον εαυτό του και με τον κόσμο. Είχαν συνείδηση του αίματος, του χάους, της απάνθρωπης καταπίεσης και του αγώνα που είχαν χρειαστεί για να γεννηθεί μες την ελευθερία, την ευψυχία και την ευδαιμονία αυτός ο πρωτοφανέρωτος μες την Ιστορία τύπος ανθρώπου που πάνω του συντρίφτηκε η περσική δύναμη. Είχαν ξυπνή μέσα τους τη μνήμη της γεμάτης «ύβρη» και «αμετρία» προϊστορίας τους που διαρκώς τους την υπενθύμιζαν οι διονυσιακοί τους Μύθοι και η τραγική τους σοφία.

Αυτοί οι Μύθοι και αυτή η σοφία τους είχαν επιτρέψει, κατά τη διάρκεια της σκοτεινής αυτής περιόδου, να σώσουν την ακεραιότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και να συμπλιώσουν τον Λόγο με τη θέλησή τους για ιστορική δράση. Και όταν η νίκη στη Σαλαμίνα έδειξε στους Αθηναίους ότι μπορούσαν να σταθούν άκαμπτοι και νικητές απέναντι στην πίεση της Ιστορίας, στους τραγικούς τους μύθους κατέφυγαν για να ερμηνεύσουν και να αφομοιώσουν αυτό το γεγονός που έκοβε στη μέση την Ιστορία τους. Είναι αφάνταστα δύσκολο να συλλάβουμε την ψυχική πληρότητα που προϋποθέτει αυτή η ανώτατη πνευματική ένταση που θα πρέπει να βρήκε μέσα του αυτός ο Δήμος που είχε ανδρωθεί κι είχε σφυρηλατηθεί από μια τραγική σοφία που στηριζόταν πάνω στη συνείδηση του απάνθρωπου χαρακτήρα κάθε δύναμης, για ν' αφομοιώσει ένα τέτοιο γεγονός που τον ανάγκαζε να ανακαλύψει όλη τη δύναμη που έκλεινε μέσα του. Αυτή η τραγική σοφία τους προφύλαξε από το να πέσουν από το ένα άκρο στο άλλο: από τον φόβο της Ιστορίας στην αχαλίνωτη κατάφαση της δύναμης και της

ιστορικής δράσης, όπως έγινε στη Δύση με την Αναγέννηση, όταν ο Τρόμος της Δεύτερης Παρουσίας έπαψε να μπορεί να συγκρατεί τις δυνάμεις που έκρυβε μέσα του ο άνθρωπος. Και δεν είναι ανάγκη να πάμε στον πολύ μεταγενέστερο «διάλογο των Αθηναίων και των Μηλίων» και τον κοντοτιερρισμό του Αλκιβιάδη για να αισθανθούμε την εσωτερική συγγένεια των δυνάμεων που έφεραν στο φως οι Περσικοί Πόλεμοι με τις δυνάμεις που εξαπόλυσε ο «μακιαβελικός» άνθρωπος της Αναγέννησης. Την παρουσία τους άμεσα μπορούμε να την αναγνωρίσουμε μέσα σ' αυτούς που κατ' εξοχήν ενσάρκωσαν την αγωνιστική δύναμη της γενεάς των Μαραθωνομάχων: του Θεμιστοκλή και του Πausανία. Και το τραγικό τους πεπρωμένο δείχνει όσο τίποτε άλλο το πόσο η θέληση δύναμης ήταν έξω από τον ψυχικό κόσμο της αρχαϊκής Πολιτείας...

Έτσι τη Νίκη της Σαλαμίνας, η ευλάβεια του Αισχύλου μες την οποία εκφράστηκε με μια ανώτατη ολοκληρωμένη μορφή, η αυτοσυνείδηση της γενεάς του, την είδε πρώτα και κύρια σαν έργο της Δίκης που τιμωρεί την Ύβρη του Ξέρξη και ύστερα σαν τον καρπό της πόλης του ελεύθερου Δήμου. Κι έπρεπε αργότερα να περάσει μια ολάκερη γενεά και να ξεχυθούν λεύτερες και να αναπτυχθούν οργανικά οι πιο βαθιές δυνάμεις του Ελληνισμού για να μπορέσει η γενεά του Περικλή και του Θουκυδίδη να δει τη νίκη στη Σαλαμίνα και την αθηναϊκή θαλασσοκρατία σαν ένα έργο αποκλειστικά ανθρώπινο, ελεύθερο από κάθε υπερβατική επέμβαση: άνδρες αυτά έκτησαντο... Αλλά όταν ο Αισχύλος παρουσίαζε τους Πέρσες είμαστε ακόμα πολύ μακριά από το πνεύμα που ενσαρκώθηκε στις ζωφόρους του Παρθενώνα και τα Χορικά του Σοφοκλή. Μέσα στους τραγικούς μύθους που θ' αποτελέσουν το υλικό της Τραγωδίας και ιδιαίτερα μέσα στις προφητικές δυνάμεις

που ερμήνευσαν, μεταμόρφωσαν και συμφιλίωσαν με τον Λόγο αυτούς τους τραγικούς μύθους, θ' αναζητήσουμε την πρώτη συνειδητοποίηση του κλασικού κόσμου πάνω στο επαναστατικό του παρελθόν και το ιστορικό του πεπρωμένο. Μέσα στα θεμελιώδη σύμβολα της Δίκης και της Ύβρεως, που συμπυκνώνουν όλη την επαναστατική εμπειρία του Ελληνισμού στην εποχή των Τυράννων, θα βρούμε τις πρωταρχικές εκείνες δυνάμεις που έδωσαν ένα περιεχόμενο στους τραγικούς μύθους που εξασφάλιζε τον άνθρωπο από το Τραγικό και την πίεση της Ιστορίας και δημιουργούσε τις προϋποθέσεις μιας καταφατικής στάσης του ανθρώπου απέναντι στο Κράτος και την ιστορική ζωή.

Στην αρχαϊκή φάση της αθηναϊκής δημοκρατίας, οι δυνάμεις αυτές δεν λειτουργούσαν μέσα στην ψυχή της μάζας με το ενδιάμεσο της Συνείδησης αλλά παρουσιάζονταν σαν άμεσα και πρωταρχικά βιώματα της θρησκευτικής της εμπειρίας, σαν το νέο περιεχόμενο της διονυσιακής της έκστασης. Με την έννοια αυτή λέγαμε πιο πριν ότι σ' αυτή τη «Θεατροκρατική» φάση της δημοκρατικής επανάστασης, ο Δήμος συμμετείχε στη ζωή της οργανωμένης κοινωνίας και επέβαλλε τον έλεγχο του πάνω στους φορείς της εξουσίας όχι τόσο σαν ένα πολιτικό σώμα αλλά κυρίως σαν ένας Διονυσιακός Χορός που εκστασιάζεται όχι πια με τον Διόνυσο δηλαδή με μια εξω-ιστορική Υπέρβαση, αλλά με τη Δίκη, δηλαδή με μια Υπέρβαση που θεμελιώνει κάθε οντολογική, ηθική και πολιτική νομιμότητα και που συμβολίζει τον οργανικό νόμο της επαναστατικής Πολιτείας.

#### *Από τον Διόνυσο στη Δίκη*

Ποιο είναι τώρα το ακριβές νόημα αυτής της διαδικασίας μέσα στην οποία εναλλάσσονται, αλληλοσυμπληρώ-

νονται και ενοποιούνται οι πιο διάφορες στάσεις απέναντι στον Κόσμο και συμφιλιώνονται δυο πλάνα ύπαρξης τόσο ουσιωδώς αντινομικά όσο το πλάνο ενός διονυσιακού Χορού και το πλάνο μιας πολιτικής οργάνωσης;

Ένα δεύτερο πρόβλημα που θ' αφορά αυτή την ίδια τη ρίζα της θρησκευτικότητας της αρχαϊκής Αθήνας θα τεθεί μόλις θα προσπαθήσουμε ν' αναπλάσουμε τις βαθύτατες ψυχολογικές μεταμορφώσεις που βρίσκονται κάτω από τη μετατόπιση του «αντικειμένου» της διονυσιακής έκστασης από τον Διόνυσο στη Δίκη. Η μετατόπιση αυτή, που δείχνει μια ριζική επανάσταση στις συνολικές σχέσεις του διονυσιακού ανθρώπου με την κοινωνία, μας θέτει ένα ψυχολογικό και ιστορικό πρόβλημα από τα πιο περίπλοκα, απέναντι στο οποίο, όπως έλεγε ο Nietzsche στην «Αυτοκριτική» του τού 1886, χρειάζεται «περισσότερο φρονιμάδα και λιγότερο ευγλωττία» και που ασφαλώς τη λύση του δεν τη δίνει το αφηρημένο και σε τελευταία ανάλυση αισθητικό σχήμα της «σύνθεσης του απολλώνειου με το διονυσιακό πνεύμα».

Όπως θα δούμε αργότερα, η αρχική διονυσιακή έκσταση δεν ήταν παρά η καθαρή έκφραση του επαναστατικού ψυχισμού μιας μάζας που, απέναντι στην Τρομοκρατία της Ιστορίας, δεν μπορούσε να αντιτάξει παρά μόνο την άρνηση της Κοινωνίας και κάθε ιστορικά εξατομικευμένης ύπαρξης. Η άρνηση αυτή εκφραζόταν με την απορρόφηση της μάζας μέσα στο πάθος και τον θάνατο ενός οργιαστικού Θεού που έπαινε να είναι ο ήμερος Θεός της *douceur de vivre*, που βλέπουμε στην αρχαϊκή κεραμική, και που, για ν' αναστηθεί, απαιτούσε τη μετατροπή του ανθρώπου σε ζώο, το σπάσιμο κάθε ηθικού και κοινωνικού φραγμού, την εκμηδένιση κάθε ιστορικής (temporelle) νομιμότητας, τη μεταφυσική αναρχία που βλέπουμε μες τον διονυσιακό εξευτελισμό

της κρατικής εξουσίας στους θεμελιώδεις διονυσιακούς Μύθους, όπως ο Μύθος του Λυκούργου ή του Πενθέα, και στο τέλος αυτή την απόλυτη, ολοκληρωτική σεξουαλική απελευθέρωση που θα τη δούμε, ξεκινώντας από τη φρουδιανή αντίληψη για την αντίθεση του σεξουαλισμού και της κοινωνίας, σαν την οριακή έκφραση της θέλησης άρνησης της κοινωνίας και επιστροφής σε μια χαώδη προϊστορία...

Τότε όμως, τι νόημα έχει αυτή η αλλαγή στον προσανατολισμό της διονυσιακής ψυχολογίας που, στο τέλος του βου αιώνα, έφερε μια αναγέννηση και μια ανυποψίαστη εμβάθυνση του θρησκευτικού αισθήματος; Τι νόημα έχει αυτή η μετάβαση από τη διονυσιακή αναρχία στη διονυσιακή εκστατική επικοινωνία με τη Δίκη, μ' αυτό δηλαδή το ιερό σύμβολο της νέας κρατικής τάξης που η ευλάβεια της γενεάς του Αισχύλου και του Ηράκλειτου τη θεωρούσε σαν την πηγή κάθε νομιμότητας και σαν το υποστατικό θεμέλιο κάθε όντος; Και τότε τι εμπόδιζε αυτή την κοινωνία, που είχε φέρει στο φως μια τέτοια βαθύτατη θρησκευτικότητα, να υποταχτεί στη θεοκρατία που δεν κατόρθωσε να επιβάλει η Ορφική Εκκλησία;

Όταν θα ανακαλύψουμε το νόημα αυτών των μεταμορφώσεων και δούμε την Τραγωδία ν' αναπηδά σαν ένα θαύμα, σαν μια *Aufhebung* του Λόγου μέσα από τη συνάντηση του Διονυσιασμού με το πνεύμα του Προφητισμού, θα δούμε μες την αθηναϊκή Θεατροκρατία τον μητρικό κόλπο της πολιτικής συνείδησης του Δήμου και τον χώρο μες τον οποίο κατ' αρχήν εκφράστηκε το ιστορικό του πεπρωμένο...

### Μάζα και τραγικό

Ας σκεφτούμε τώρα αυτή την ενθουσιαστική κατάσταση πάνω στην οποία στηριζόταν η αρχαϊκή θεατροκρατία και που μέσα της η μάζα επικοινωνούσε με τα υψηλότερα νοήματα του πολιτισμού και θα καταλάβουμε την άβυσσο που χώριζε, κατά την κλασικιστική περίοδο του Ευρωπαϊκού πολιτισμού, την οργανωμένη κοινωνία και τις αξίες της από τη μάζα. Αν επιχειρήσαμε αυτή την πρόχειρη σύγκριση ανάμεσα σ' αυτούς τους τρεις τύπους κοινού που μας δίνουν το κλασικιστικό, το ελισαβετιανό και το αρχαίο θέατρο, ήταν για να δείξουμε την οργανική συνάφεια που υπάρχει ανάμεσα στη στάση της κοινωνίας απέναντι στο Τραγικό και την ιστορική παρουσία και διείσδυση της μάζας μέσα στον ψυχικό κόσμο της οργανωμένης κοινωνίας.

Η ανυπαρξία της μάζας από την προοπτική του Petit Théâtre της κλασικιστικής κοινωνίας δεν μπορούσε παρά να συνοδεύεται με μια συστηματική άμυνα κατά του Τραγικού που καταδίκασε ένα βαθύτατα δραματικό πνεύμα όπως ο Racine να προσπαθεί να αμβλύνει το ουσιαστικό νόημα της Τραγωδίας με αυτές τις Préfaces που παρουσίαζαν το Τραγικό όχι σαν μια αρχέγονη irréductible εμπειρία αλλά σαν μια σειρά από συλλογισμούς. Και έπρεπε να ζήσουμε την «Αντι-αναγέννηση» του 20ού αιώνα για να καταλάβουμε το πώς –παρ' όλο τον Shakespeare και τους ελισαβετιανούς– η κοινωνία που οργανώθηκε κάτω από το σημείο του Κλασικισμού και του Ρασιοναλισμού, για να υπερνικήσει το χάος που δημιούργησε η Αναγέννηση, έπνιξε στη γένεσή του ένα Μεγάλο Θέατρο που θα μπορούσε να σταθεί στο ύψος των ρωμανικών ναών ή των ορατόριων και των παθών της γερμανικής Μουσικής...

Για να καταλάβουμε αυτή τη συστηματική άρνηση του Τραγικού που κυριάρχησε και ολοκληρώθηκε με την κλασικιστική γαλλική κοινωνία, δηλαδή με την πρώτη ευρωπαϊκή κοινωνία που κατόρθωσε να εξουδετερώσει τη μάζα που δημιουργήθηκε από την εκρηκτική αποσύνθεση του Μεσαίωνα, να υπερνικήσει τις φυγόκεντρες δυνάμεις και να ιεραρχηθεί και να οργανωθεί... θα πρέπει να 'χουμε διαρκώς στο νου μας τη βαριά ατμόσφαιρα υψηλής ιστορικής πίεσης μες την οποία ακούστηκε το αίτημα του Spinoza: non ridere, non lugere neque detestari sed intelligere<sup>81</sup>. Θα πρέπει να αισθανθούμε όλη τη βία, την αναρχία και την τρομοκρατία μιας μεταβατικής περιόδου που άρχισε με το τέλος του εκατονταετούς πολέμου και τέλειωσε με το τέλος των θρησκευτικών πολέμων, την επιβολή της συγκεντρωτικής Απολυταρχίας και την οριστική εξαφάνιση της μάζας από το ιστορικό προσκήνιο, για να καταλάβουμε την οργανική ανάγκη της κοινωνίας να απωθήσει κάθε δύναμη που μπορούσε να αντιστρατεύεται στη θέληση της πειθαρχίας, τάξης και ασφάλειας.

Ένας κόσμος ενοποιημένος, διανοητικά οργανωμένος, αναγμένος σ' ένα σύστημα από αισθητικούς κανόνες, μες τον οποίο η συνείδηση του Νόμου και η επιδίωξη του νόμιμου αντικαθιστούσαν τις μυθικές οργανωτικές δυνάμεις της ρωμανικο-γοτθικής κοινότητας και της μνημειακής της τέχνης: αυτός είναι ο κόσμος μες τον οποίο ο κλασικιστικός άνθρωπος οργάνωσε την άμυνά του και κατόρθωσε να ανασύρει το principium individuationis από το άχρονο στυλ του Βυζαντίου και από το αδιαφοροποίητο corpus mysticum που στις πόρτες των εκκλησιών προφύλασσε τον άνθρωπο από τους

<sup>81</sup> Spinoza, *Ethica* [«Να μη γελάς, να μη πενθείς, να μη μισείς, αλλά να διανοείσαι» (σ.τ.ε.)].

δαίμονες που τον απειλούσαν. Η ανακάλυψη των νόμιμων σχέσεων του ανθρώπου με το ίδιο του το σώμα, με την κοινωνία ή με τον χώρο, με τις άπειρες μορφές της Φύσης ή της ζωικής ενέργειας που η Αναγέννηση είχε φέρει στο φως, ήταν για τον Κλασικισμό η αναγκαία προϋπόθεση για την αποκατάσταση της ισορροπίας του ανθρώπου με τον εαυτό του πάνω από το αναρχούμενο χάος από το οποίο είχε προέλθει.

Γιατί κανένα από τη μάζα εκπορευόμενο μυθικό νόημα δεν ήταν σε θέση να ικανοποιήσει αυτή τη βαθύτατη ανάγκη ενότητας, ιεραρχίας και πειθαρχίας που χωρίς αυτές η κοινωνία κινδύνευε να αποσυντεθεί, όπως αποσυντέθηκε η Ιταλία ή η Γερμανία στο 15ο και το 16ο αιώνα. Εύκολα λοιπόν μπορούμε να καταλάβουμε το πώς η απουσία μιας τέτοιας από τα κάτω ενοποιητικής δύναμης, ικανής να ζωογονήσει με το ίδιο πνεύμα όλες τις βαθμίδες της κοινωνικής ιεραρχίας, αντισταθμίστηκε με την επιβολή της ρασιοναλιστικής πειθαρχίας και με τη μεσολάβηση ενός ενδιάμεσου ιδανικού κόσμου από κλασικά πρότυπα και ουμανιστικές αξίες.

### *Η φανταστική Ελλάδα της Αναγέννησης*

Η Αναγέννηση, για να παραστήσει μέσα σε μια ανθρώπινη μορφή οτιδήποτε δοκίμαζε σαν πρωταρχική εμπειρία, σαν πρωταρχική σύγκρουση της εξατομικευτικής, πλαστικής και κυριαρχικής της θέλησης με το άμορφο υλικό που της πρόσφερε η προσωρινή και μεταβατική της υπόσταση, χρειαζόταν έναν ενδιάμεσο κόσμο κουλτούρας, μια συμβολική ή αλληγορική ματιέρα, έναν κανόνα που, όπως θα 'λεγε ο Braque, «να μπορεί να εξανθρωπίζει τη συγκίνηση και να ικανοποιεί σύγχρονα το μάτι», την αχόρταγη θέληση εμπειρίας, τη δίψα της για «πραγματικό», για «πραγματικά» χρώματα, για «πραγ-

ματικές» κινήσεις... Αυτός ο ενδιάμεσος κόσμος έπρεπε να ικανοποιεί τις αισθήσεις του ανθρώπου χωρίς να ανταποκρίνεται στην άμεσή του εμπειρία που, γεμάτη ακόμα από τους δαίμονες του Bosch και των ελισαβετιανών, ήταν πολύ τραγική για να μπορεί να είναι τόσο ανθρώπινη όσο την ήθελε η Αναγέννηση. Έπρεπε να είναι συγκεκριμένα, εμπειρικά ανθρώπινος, ζωντανός, κινούμενος μες την Ιστορία και το γίγνεσθαι χωρίς να φθείρεται από τον Χρόνο —από τον Χρόνο που μια μεταβατική εποχή σαν την Αναγέννηση δεν μπορούσε να τον αισθάνεται παρά σαν κάτι το τραγικό και το εκμηδενιστικό— και ταυτόχρονα χωρίς να είναι έξω από τον Χρόνο όπως συμβαίνει στους Βυζαντινούς ή τον Dante. Ο κόσμος αυτός έπρεπε να είναι «αιώνιος» σαν τις *veritates aeternae* και τους «αμετάβλητους νόμους» που αναζητούσε η καρτεσιανή σκέψη: έπρεπε δηλαδή να ενσαρκώνει την «ανθρωπότητα» στην πιο καθαρή, την πιο «γενική και αναγκαία», την πιο «τέλεια» μορφή της.

Αυτός ο συμβολικο-αλληγορικός κόσμος ήταν ο ελληνικός κόσμος μες τον οποίο το ιδεώδες του καθαρά ανθρώπινου είχε πάρει για πρώτη φορά σάρκα και οστά, μορφή και κίνηση μες την Ιστορία. Ο κύκλος των ελληνικών μορφών, των ελληνικών ιδεών και των ελληνικών μύθων —αυτών των μύθων που είχαν χάσει το ιστορικό, συγκεκριμένο και ουσιαστικά ανεπανάληπτο περιεχόμενό τους και που είχαν μεταμορφωθεί σε διδακτικές αλληγορίες σαν τις αλληγορίες που εκπαιδεύουν τη Μαρία των Μεδίκων στο έργο του Rubens— πρόσφερε έναν πλούτο συμβόλων και κανόνων για όλες τις μορφές της πνευματικής δράσης.

Έτσι η Αναγέννηση, για πρώτη φορά στην Ιστορία, κατόρθωσε να αρνηθεί το δικό της παρελθόν και να δημιουργήσει μια παράδοση εκ του μηδενός ανατρέχοντας σ' ένα παρελθόν από το οποίο τη χώριζαν δεκαπέντε

αιώνες και προς το οποίο, εξ ορισμού, δεν μπορούσε να έρθει σε καμιά οργανική ψυχική επαφή. Το παρελθόν αυτό ήταν μια σοφή ουμανιστική summa από Ευριπίδη, Σενέκα, Στωικούς, Ρωμαϊκή Ιστορία, Ρωμαϊκό Δίκαιο, Αλεξανδρινά έργα, Ρωμαϊκά αντίγραφα και ελάχιστα πρωτότυπα της μεγάλης εποχής. Ο Μιχαήλ-Άγγελος, που έπαθε κρίση συνειδήτος όταν είδε τον Λαοκόοντα, δεν είχε ποτέ του αντικρίσει τον Παρθενώνα. Ο Winckelmann, που έμενε «βουβός, κουφός και με δάκρυα στα μάτια» μπρος στην Παλλάδα, αγνοούσε τους κούρους του βου αιώνα. Ο Roussin με τους ρεμβασμούς του στην Campagna romana κατεύθυνε για τουλάχιστον ενάμιση αιώνα την εξέλιξη όλης της Γαλλικής ζωγραφικής. Ο Goethe, που προτιμούσε τον Ευριπίδη από τον Αισχύλο, που τρόμαξε όταν είδε τις δωρικές κολόνες του Paestum και που δήλωνε ότι «στη Ρώμη ανακάλυψα τον εαυτό μου, βρέθηκα για πρώτη φορά σύμφωνος με τον εαυτό μου, ευτυχής και λογικός»<sup>82</sup>, λάτρευε τον Απόλλωνα του Belvedere, τον Δία Otricoli ή την Αθηνά Ludovisi! δηλαδή ό,τι πιο ψεύτικο και γυμνό από νόημα είχε να επιδείξει το «αρχαίο στυλ». Όσο για τον Hegel, που παραστάθηκε γεμάτος θαυμασμό στο ξέθαμα των πομπησιών μωσαϊκών και στον οποίο χρωστάμε την πιο ξένη προς τον Σοφοκλή ανάλυση της Αντιγόνης, έβλεπε στον Canova έναν αντάξιο συνεχιστή του Φειδία!

Με πολύ περιορισμένη την επικοινωνία της προς τις αυθεντικές μορφές του ελληνικού πολιτισμού και κυρίως θέλοντας να προβάλει τα αιτήματά της σ' ένα κόσμο που θεωρούσε σαν τον μοναδικό ανθρώπινο κόσμο, η Αναγέννηση δημιούργησε μια φανταστική Ελλάδα με τον σκοπό, με το ενδιάμεσο αυτής της Ελλάδας, να δικαιώσει τον εαυτό της και να συνειδητοποιήσει την ίδια

<sup>82</sup> Goethe, *Italienische Reise*.

την ιστορική της βούληση. Έτσι αυτή η έννοια του «αρχαίου στυλ» συγκέντρωσε δέκα ανομοιογενείς αιώνες, από τον Όμηρο μέχρι τους Στωικούς, κάτω από μια πλαστή αλλά πανίσχυρη ενότητα: τον μύθο της «ελληνικής ομορφιάς» μες τον οποίο αυτή η ίδια η ελληνική Τέχνη έπαυε να έχει ιστορία. Η «ελληνική ομορφιά» έγινε το «παράδειγμα» και το πρότυπο ενός beau idéal ανεξάρτητου από τον Χρόνο, καρφωμένου στην Αιωνιότητα: μια ενότητα από νόμους της «αισθητικής» έκφρασης που δεν χρειαζόταν πια παρά να τους συλλάβει κανείς και να τους «εκτελέσει». Όταν το 1648, με τη δημιουργία της Académie de Peinture, οι καλλιτέχνες λευτερώθηκαν από τους κανονισμούς με τους οποίους τους δέσμευε η Συντεχνία του Αγίου Λουκά, η παλιά μυθική ερμηνεία των καλλιτεχνικών μορφών έδωσε τη θέση της σε μια επιστημονική ανάλυση της αρχαίας γλυπτικής και αρχιτεκτονικής. Τα μνημεία, τα αγάλματα, οι πίνακες δεν είχαν αξία παρά μόνο στο μέτρο που απόδειχναν την ύπαρξη των αμετάβλητων νόμων, στους οποίους υπακούει τόσο το ανθρώπινο σώμα όσο και ένα τεκτονικό σύνολο, και των γεωμετρικών σχέσεων που πάνω τους στηρίζονται οι αναλογίες τους και η ισορροπία τους. Για να καταλάβουμε το τόσο ξένο προς εμάς καρτεσιανό πνεύμα του Félibien<sup>83</sup> ή του Le Brun<sup>84</sup>, όταν

<sup>83</sup> André Félibien des Avaux (1615-1695): Γάλλος αρχιτέκτονας και συγγραφέας: προστατευόμενος των Φουκέ και Κολμπέρ, χρημάτισε επίσημος ιστοριογράφος, γραμματέας των Καλών Τεχνών κ.λπ. Στη Ρώμη γνωρίστηκε με τον ζωγράφο Πουσέν, τον οποίο θαύμαζε, και τα βιβλία του, *Αρχές της ζωγραφικής* (1661) και *Συζητήσεις πάνω στη ζωή και το έργο των πιο σπουδαίων παλαιών και συγχρόνων ζωγράφων* αποτελούν ιστορικά μνημεία για τις αισθητικές αντιλήψεις της εποχής (σ.τ.ε.).

<sup>84</sup> Charles Le Brun, Γάλλος ζωγράφος (1619-1690). Το 1642 ακολούθησε τον Πουσέν στη Ρώμη όπου έζησε για 4 χρόνια. Στο Παρίσι υπήρξε ιδρυτής της «Ακαδημίας της Ζωγραφικής και της Γλυ-

σχολίαζε στις συνεδριάσεις της Ακαδημίας τη Manne του Roussin, θα πρέπει να θυμηθούμε ποια έργα θεωρούσε σαν κλασικά ο Goethe – ο άνθρωπος δηλαδή που έδωσε την πιο μνημειακή έκφραση στα μοτίβα της Αναγέννησης και στη συνειδητή οργάνωση της άμυνας κατά του Τραγικού. Ο Goethe λοιπόν λάτρευε πάνω απ' όλα τον Ραφαέλο, το σύμπλεγμα του Λαοκόοντα, τον Μυστικό Δείπνο του Da Vinci και τον Ρωμαϊκό θρίαμβο του Mantegna: «αυτά τα μεγάλα έργα τα δημιούργησε ο άνθρωπος σύμφωνα με τους αληθινούς νόμους της Φύσης. Εδώ εξαφανίζεται οτιδήποτε είναι αυθαίρετο και φανταστικό: εδώ υπάρχει Ανάγκη, εδώ υπάρχει Θεός»<sup>85</sup>. Ο Rubens τον ξένιζε κάπως με τον πληθωρισμό του και τον Μιχαήλ-Άγγελο της Pietà Rondanini τον φοβόταν γιατί έβλεπε μέσα του μια δραματική υπερβολή πάθους που του θύμιζε αυτό το «αυθαίρετο και φανταστικό» που με κάθε τρόπο ήθελε να απωθήσει...

Τι ήταν όμως για τον κλασικιστικό άνθρωπο αυτό το «αυθαίρετο και φανταστικό» από το οποίο ήθελε να χειραφετηθεί; Σε τι μορφή ανθρώπου εκφράστηκε αυτή η θέληση της οργανωμένης κοινωνίας να συμφιλιώσει ξανά τον άνθρωπο με τους «αληθινούς νόμους της Φύσης»; Σε τι ψυχικές δυνάμεις ανταποκρίνεται αυτός ο τύπος ανθρώπου που αποκρυσταλλώθηκε με το τέλος της Αναγέννησης και με την ιεραρχική οργάνωση της νομικο-ταξικής κοινωνίας;

πτικής» το 1648 και χρημάτισε διευθυντής της καλλιτεχνικής μανιφακτούρας των Gobelins μετά την ίδρυσή της το 1660. Ο Λουδοβίκος ο 14<sup>ος</sup> τον έχρισε ευγενή και τον ονόμασε πρώτο ζωγράφο της Αυλής· ανέλαβε την κατασκευή και την διακόσμηση των βασιλικών κτιρίων. Ζωγράφησε μια σειρά από έργα για τη ζωή του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Το πιο γνωστό είναι «Ο Αλέξανδρος και η Οικογένεια του Δαρείου». (σ.τ.ε.)

<sup>85</sup> Αναφέρεται από τον Fr. Gundolf: *Goethe*, II, 173.

Για να καταλάβουμε αυτό το «φανταστικό και αυθαίρετο» για το οποίο μιλάει ο Goethe θα πρέπει να ανατρέξουμε στην Τρίτη Méditation του Descartes όταν βάζει στην κατώτατη βαθμίδα της ιεραρχίας των ιδεών τις *fictiones a me ipso factae*. Σαν τέτοιες *fictiones* ο Decartes αναφέρει τις «*sirènes*» και όλα τα άλλα πλάσματα της μυθικής φαντασίας. Είχε δει άραγε στην Ολλανδία τους δαίμονες του Ιερώνυμου Bosch ή τις «φλαμανδικές παροιμίες» του Breughel; Ή μήπως με τις «σειρήνες» της Αρχαιότητας, που τις ξαναβρίσκουμε σε πάμπολλα ρωμανικά κιονόκρανα, εννοούσε όλον αυτόν τον τερατόμορφο κόσμο που οι τραγικοί μύθοι της ρωμανικής εποχής είχαν αποτυπώσει πάνω στις *cathédrales* και μες τον οποίο ο άνθρωπος και το ζώο, υποταγμένοι στον διονυσιακό νόμο των αδιάκοπων μεταμορφώσεων, έχαναν την ταυτότητα και την κλίμακά τους; Ο Descartes, είχε άραγε συνείδηση ότι τα τραγικά αυτά σύμβολα που είχαν φέρει στο φως οι Μύθοι μιας στο έπακρο ιστορικά δραστηριοποιημένης μάζας, αποτελούσαν ένα μέγιστο κίνδυνο γι' αυτή τη *lumière naturelle* προς την οποία ήταν προσανατολισμένη όλη του η σκέψη και όλη η εποχή του; Γιατί στην προοπτική του 17ου αιώνα, δεν επρόκειτο απλώς και μόνο να υπερνικήσει ο Λόγος το τραγικό χάος. Ο Ηράκλειτος ή ο Dante είχαν βρεθεί σε μια ανάλογη ιστορική προοπτική αλλά ο Λόγος του Ηρακλείτου ή ο Amor του Dante παρουσιάστηκαν σαν μια υπέρβαση και όχι σαν μια απόθεση της τραγικής εμπειρίας. Ούτε και επρόκειτο απλώς και μόνο να ασφαλιστεί ο Ρασιοναλισμός απέναντι στους Μύθους που είχαν ξεθυμάνει και είχαν μεταμορφωθεί σε δεισιδαιμονίες. Μια τέτοια ανάγκη έσπρωξε τον Πλάτωνα να υποβάλει σε μια συστηματική κριτική όλους τους θεσμούς και τις ιδέες της κλασικής εποχής, αλλά αυτό δεν τον εμπόδισε να αναγνωρίσει τον Μύθο γενικά

σαν φορέα αξιών και να επιζητήσει— έστω και με σχήματα αφελώς αλληγορικά— να φέρει τη μάζα σε μυθική επικοινωνία με μια φιλοσοφική ερμηνεία του κόσμου<sup>86</sup>. Αλλά, στην προοπτική του Κλασικισμού, επρόκειτο να χτυπηθεί στη ρίζα της η ίδια η μυθοπλαστική ικανότητα, η ιστορική βούληση και η ιστορική παρουσία της μάζας. Η καρτεσιανή ανάλυση του πάθους, η αναγωγή του πάθους σε σαφώς διαχωρισμένες ψυχολογικές κατηγορίες, σε λογικές ιεραρχίες από *qualités*, *métites* και *facultés* δεν μπορούσε να καταλήξει παρά σε μια τέτοια εξουδετέρωση του ψυχικού δυναμισμού της μάζας.

Βέβαια, και η Ανθρωπολογία του Πλάτωνα δεν είναι λιγότερο σχηματική και αφυολόγητη από την Ανθρωπολογία του Descartes, του Hume ή του Kant. Είναι άραγε τυχαίο το ότι η σχηματική αυτή Ψυχολογία που κορυφώνεται στην εικόνα του «άρματος της ψυχής» που βρίσκουμε στον *Φαίδρο* (246a-247b), «συμπίπτει» με μια περίοδο κατά την οποία ο Πλάτων δεν έβλεπε στη μάζα τίποτε περισσότερο από ένα παθητικό ποσοτικό άθροισμα, από ένα εξαπατημένο από τη δημαγωγία πλήθος; Και είναι τάχα τυχαίο το ότι η τελευταία περίοδος της πλατωνικής φιλοσοφίας, όπου το έμμονο πρόβλημα της παρακμής και της κρίσης οδήγησε τον Πλάτωνα να βάλει στο κέντρο του στοχασμού του το πρόβλημα της μάζας και της θρησκευτικότητάς της, είναι μια περίοδος εμπάθυνσης και εμπλουτισμού των ψυχολογικών του εννοιών; Είναι τυχαίο το γεγονός ότι κάτω

<sup>86</sup> Π.χ. ο καθαρά αντι-ελληνικός (ινδικός, θα μπορούσαμε να πούμε) μύθος των «τριών μετάλλων» της Πολιτείας (415ad) δείχνει το πώς ο Πλάτων αναγνώριζε την πραγματικότητα του Μύθου και την ανάγκη μιας ένταξης της μάζας με τη μεσολάβηση των Μύθων στην οργάνωση της κοινωνίας. Όσο για τη φιλοσοφική αξία τέτοιων μύθων, τη βρίσκω—κι ως με συγχωρήσει ο κ. Θεοδωρακόπουλος— αμφίβολη αν όχι απαράδεκτη...

από τους αστερισμούς αυτούς ο Πλάτων επιχειρήσει, τέσσερις αιώνες πριν της ώρας του, έναν εντατικό θρησκευτικό συγκρητισμό με τον οποίον έλπριζε να λύσει το πρόβλημα της διοχέτευσης της μυθικής δίψας και της τραγικής εμπειρίας (τις «μανικές έξεις») της μάζας με μέσα διαμετρικά αντίθετα προς τα μέσα της τραγικής κάθαρσης; Γιατί δεν θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο άξονας της τελευταίας πλατωνικής φιλοσοφίας δίνεται από την απεγνωσμένη και ιστορικά καταδικασμένη προσπάθεια να αντικατασταθεί η ενοποιητική και αντι-ιεραρχική δύναμη της αρχαϊκής θεατροκρατούμενης κοινότητας με τους «από τα πάνω» επιβεβλημένους, ολοκληρωτικούς μύθους μιας ιεραρχικής οργάνωσης;<sup>87</sup> Αν εξω-ελληνικά ήταν τα πρότυπα μιας τέτοιας οργάνωσης, εξ ίσου εξω-ελληνικές ήταν και οι ψυχικές δυνάμεις που βρήκε μέσα του ο Πλάτων για να μπορέσει να προσανατολιστεί προς τα πρότυπα αυτά: κι αυτό μόνο αρκεί για να μας δείξει το ανυποψίαστο άνοιγμα που έφερε το δραματικό πρόβλημα της σχέσης της μάζας και της Ιστορίας μέσα στον ψυχικό του κόσμο.

Αντίθετα, ο Ρασιοναλισμός και ο Κλασικισμός έφεραν, στην προσπάθειά τους να εξασφαλίσουν μια μονοσήμαντη κατάφαση της ιστορικής δράσης και να εξουδετερώσουν τον ψυχισμό της αναρχούμενης μάζας, μια σημαντική πτώχευση του ψυχικού κόσμου της Δύσης ό-

<sup>87</sup> Οι μύθοι του Πλάτωνα (ο οποίος υποτίθεται ότι «νομοθέτησε τα αιώνια της ανθρωπότητας ιδεώδη»!) είναι στην αντίθετη άκρη των τραγικών μύθων και του υψηλού ανθρώπινου ήθους της κλασικής Πολιτείας. Αυτό το ήξερε πολύ καλά ο ίδιος ο Πλάτων όταν αναγνωρίζει ότι το Μύθο των «τριών μετάλλων» δεν θα τον πιστέψουν οι άνθρωποι της δικής του γενεάς αλλά οι γιοι τους και οι επόμενες γενεές: (*Πολ.* 415d) «Τούτον οὖν τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν, ἔχεις τινὰ μηχανήν; - Οὐδαμῶς, ἔφη, ὅπως γ' ἂν αὐτοὶ οὗτοι ὅπως μεντῶν οἱ τούτων ἕεις και οἱ ἔπειτα οἱ τ' ἄλλοι ἄνθρωποι οἱ ὕστερον...»



χι μόνο σχετικά με τη μυθική πληρότητα του ρωμανικο-γοθτικού ανθρώπου αλλά και σχετικά με την πληρότητα της θέλησης ζωής και δύναμης της Αναγέννησης. Ο 13ος αιώνας είχε πλημμυρίσει τον κόσμο με τα σύμβολα μιας βαθύτατης πνευματικότητας μες την οποία ο Dante, υψώνοντας τον Λόγο ως τα έσχατά του όρια, μπόρεσε να αντικρίσει μέσα του την παρουσία της Υπέρβασης με το ίδιο δέος που συνοδεύει το πλατωνικό «ἄρρητον»<sup>88</sup>:

Trasumanar significar per verba  
non si poria...

Και όταν ο 16ος αιώνας ανύψωσε τη δαντική θέληση υπεροχής, αυτό το *gran disio dell' eccellenza*<sup>89</sup>, στην τιτάνια ύβρη της θέλησης, θέλησης που βρίσκουμε τόσο στον Picco και στον Leonardo όσο και στον Marlowe ή τον Shakespeare, η θέληση πειθαρχίας που αντέταξε ο κλασικιστικός άνθρωπος σ' αυτή τη γυμνή θέληση ζωής, που είχε ξυπνήσει τα ένστικτα του θανάτου και της καταστροφής, οδήγησε τον Descartes να μη δει μες τη θέληση τίποτε περισσότερο από μια απλή πηγή πλάτης: «La volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l' entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites mais je l' étends aussi aux choses que je n' entends pas. La lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l' entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté...»<sup>90</sup>

<sup>88</sup> *Par. c. I, 70-1.*

<sup>89</sup> *Purg. c. XI, 86-7.*

<sup>90</sup> *Meditationes de prima philosophia*, 4η Méd. «Δεδομένου ότι η θέληση είναι πολύ ευρύτερη και πιο εκτεταμένη από τη νόηση, δεν την περιορίζω στα ίδια όρια, αλλά την επεκτείνω και σε πράγματα που δεν κατανοώ. Το φυσικό φως μας διδάσκει πως η λογική γνώση πρέπει πάντα να προηγείται από την αποφασιστικότητα της βούλησης» (μ.τ.ε.).

Έτσι κάτω απ' αυτή τη *lumière naturelle* δημιουργήθηκε –παρ' όλες τις διαμαρτυρίες ενός Pascal μες τις οποίες οφείλουμε να ακούσουμε την ηχώ της μεταφυσικής ερημιάς του Hamlet– ένας σχηματικός άνθρωπος-τύπος που ήταν πολύ πιο συγγενικός προς τη *humanitas* του Κικέρωνα και των Στωικών παρά προς τη σοφόκλεια ανθρωπιά που η γοθτική τέχνη, παρακολουθώντας τη δημοκρατική εξέλιξη των μεσαιωνικών κοινοτήτων, είχε βγάλει στο φως στη Reims και στο Στρασβούργο. Γιατί πολύ πιο πριν από την καρτεσιανή Ανθρωπολογία, που επισφράγισε την οριστική εξαφάνιση κάθε δυνατότητας μυθικής επικοινωνίας με τον κόσμο, η προοδευτική σχηματοποίηση της ψυχολογίας του δυτικού ανθρώπου και το στένεμα της εμπειρίας του είχαν ήδη εκδηλωθεί με την εκμηδένιση της παλιάς μυθικής τέχνης και την αντικατάστασή της από την «αισθητική» θεώρηση της «καθαρής ομορφιάς».

### *Η Τέχνη αποσπάται από τη μάζα*

Η κατηγορία της «καθαρής ομορφιάς» ήταν εντελώς ξένη προς τη θεμελιακά αξιοκρατούμενη πλαστική βούληση του ρωμανικού ή του γοθτικού καλλιτέχνη. Το θέμα του δεν ήταν η ομορφιά αλλά η Τραγωδία και η λύτρωση του κόσμου όπως τη βλέπουμε σήμερα στα τύμπανα των ρωμανικών εκκλησιών. Ο κόσμος του ήταν πάρα πολύ γεμάτος από τραγική εμπειρία για να είναι απλώς και μόνο ωραίος. «Το Ωραίο, λέει ο Rilke στην πρώτη Ελεγεία, είναι η αρχή του Φοβερού»<sup>91</sup> και η απελευθέρωση και η αυτονόμηση του «Ωραίου» από το «Φοβερό» σημαίνει πάντοτε μια ελάττωση και μια εξασθένηση της ψυχικής έντασης και πληρότητας που πε-

<sup>91</sup> «...Denn das Schöne ist nichts – als des Schrecklichen Anfang...», *Duineser Elegien*.

ριέχει. Έτσι ο Μεσαίωνας χρειάστηκε να ζήσει μια μακρόχρονη ιστορική και όχι απλώς «καλλιτεχνική» εξέλιξη (που παρουσιάζει άλλωστε τις πιο χτυπητές αναλογίες με την εξέλιξη της Θεατροκρατίας στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα) για να μπορέσει, μες τον Beau Dieu της Amiens ή τους αγγέλους και τους beati της Reims, του Στρασβούργου και της Ρηνανίας, να εκφράσει την ομορφιά ενός ανθρώπου συμφιλιωμένου με τη μορφή του και ειρηνευμένου με τον κόσμο του. Αλλά όταν η Αναγέννηση πραγματοποίησε αυτή τη Wertfreiheit (όπως θα 'λεγε ο Max Weber) της Ομορφιάς: αυτή την απελευθέρωση της Τέχνης από κάθε μυθικό-αξιολογικό «επέκεινα», αυτόματα εξουδετέρωσε κάθε δυνατότητα της μάζας να έρθει σε ψυχική επικοινωνία, δηλαδή να προβάλλει τις δικές της εμπειρίες και τα δικά της αιτήματα και να ερμηνεύει τις εμπειρίες της με τις πλαστικές μορφές.

Έτσι με την ιδέα της «καθαρής ομορφιάς», κάτω από την οποία μπορούσαν να συγκατοικήσουν τα ιερότερα και τα πιο βέβηλα θέματα: από τις Μαντόνες του Ραφαέλο μέχρι την Αφροδίτη του Botticelli ή τη Λουκρητία Βοργία του Cranach, δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις για το «ομαλό πέραςμα» σε μια αφηρημένη, ρασιοναλιστική, ριζικά αντιτραγική σχηματοποίηση της ανθρωπίνης ύπαρξης που ολοκληρώθηκε με την ιδέα του «αιώνιου, τέλειου, καθολικού ανθρώπινου τύπου» μες την οποία εκφράστηκε όλη η Ανθρωπολογία και η ιστορική αυτοσυνείδηση του κλασικιστικού ανθρώπου.

Έτσι ο φοβερός θεός του Moissac που θεμελιώνει το βασίλειό του πάνω στον εκμηδενισμό του Σύμπαντος μεταμορφώθηκε στην υπόθεση ενός Dieu trompeur στην τέταρτη Méditation του Descartes. Ο Angelico δεν μπορούσε πια να ζωγραφίζει δαίμονες και όταν ο Cusanus έγραφε «ο Χριστός είναι ο τέλειος άνθρωπος»,

ο Μεσαίωνας έκλεινε μαζί με τις πόρτες της κόλασης, και οι μορφές του Ραφαέλο μπόρεσαν να δουν το φως. Αυτός ο καθολικός, τέλειος άνθρωπος-τύπος προβλήθηκε από την Αναγέννηση σαν το γενικό μέτρο όλων των πραγμάτων και παρουσιάστηκε σαν η αυθεντική συνέπεια της ελληνο-χριστιανικής παράδοσης. Ο Χριστιανισμός της Αναγέννησης είδε μέσα στην έννοια του Υιού του Ανθρώπου την ένωση της Θεότητας μ' αυτόν τον αιώνιο άνθρωπο-τύπο που το Ρωμαϊκό Δίκαιο, επηρεασμένο από τη Στωική Φιλοσοφία, τον είχε βάλει στο κέντρο των νομικών εννοιών και που η Ελληνική Τέχνη (όπως την ήξερε και όπως την έβλεπε η Αναγέννηση) τον είχε αναγάγει σε αισθητικό κανόνα.

Αυτός λοιπόν ο καθαρά διανοητικά κατασκευασμένος, σχηματικός άνθρωπος-τύπος μεταμορφώθηκε σ' ένα είδος αιώνιου ανθρώπινου «παραδείγματος» (με την πλατωνική έννοια της λέξης), κοινού μέτρου κάθε ιστορικού ή ατομικού φαινομένου, κι έγινε η θεμελιώδης αρχή τόσο του Κλασικισμού και τη Δογματικής Φιλοσοφίας όσο και του Μπαρόκ, του Διαφωτισμού ή του κριτικού ιδεαλισμού. Έτσι όλος ο συνειδητός πολιτισμός<sup>92</sup> που σχηματίζεται και κρυσταλλώνεται, στον 17ο και στον 18ο αιώνα, από το καταστάλαγμα της Αναγέννησης και την οργάνωση της κοινωνίας, ξαναφέρει στη ζωή τη μέθοδο και τις θεμελιακές αρχές της «Φυσικής Φιλοσοφίας» της Στοάς. Η μέθοδος αυτή —όπως την ανέπτυξε τόσο η θεωρία του «Φυσικού Δικαίου» στις Κάτω Χώρες όσο και το κλασικιστικό στυλ και η καρτεσιανή αναζήτηση των «γενικών και αναγκαίων αλη-

<sup>92</sup> Έξω από το Ρασιοναλισμό που όμως παρουσιάζεται σαν η κυρίαρχη τάση και η αποφασιστική ιστορική δύναμη, οι «μεταφυσικοί ποιητές» στην Αγγλία και η Γερμανική Μουσική μάς απαγορεύουν να υπαγάγουμε την πνευματική εξέλιξη της Ευρώπης κάτω από ένα οποιοδήποτε ενοποιητικό σχήμα...

θειών»— συνίσταται στην ανάπτυξη ενός αριθμού αφηρημένων προτάσεων που μας επιτρέπουν να γνωρίσουμε τα «αναγκαία» στοιχεία της ανθρώπινης «φύσης» και της κυριαρχίας της μέσα στον κόσμο. Κατά το «φυσικό» αυτό σύστημα μπορούμε να ανακαλύψουμε κάτω από την απειροποικιλία των ιστορικών φαινομένων τις γενικές και αναγκαίες (τις «φυσικές») αρχές της κοινωνικο-πολιτικής οργάνωσης, των διεθνών σχέσεων, της θρησκευτικής ζωής, της ηθικότητας ή της ομορφιάς. Ο W. Dilthey έδειξε<sup>93</sup> πως αυτή η μέθοδος που, με τις αφηρημένες αρχές της καθαρής Λογικής και με τη σύγκριση των διαφόρων ιστορικών μορφών, ήθελε να συναγάγει τον «φυσικό» ορισμό του ανθρώπου, μεταμορφώθηκε, στο πλάνο της καθαρής θεωρίας, σε αναζήτηση αυτών των «βασικών εννοιών», αυτών των *veritates aeternae* που κατά τους Στωικούς είναι ριζωμένες μες την ανθρώπινη φύση – και από κει στην «υπερβατική Λογική» του Kant με την οποία κορυφώθηκε και ολοκληρώθηκε η κλασική Φιλοσοφία της Ευρώπης.

Γιατί αν ο Descartes επιχείρησε πρώτος να θεμελιώσει όχι μόνο τις επιμέρους επιστήμες αλλά και αυτή την ίδια την ύπαρξη του ανθρώπου πάνω στο *cogito* και το υπερβατολογικό υποκείμενο, η καντιανή έννοια του υπερβατολογικού Εγώ και του *Bewusstsein überhaupt*<sup>94</sup> υπήρξε η ανώτατη συστηματική έκφραση των πιο οργανικών αιτημάτων του ανθρωποκεντρισμού της Αναγέννησης από την *Oratio de hominis dignitate* του Picco μέχρι το *Cogito* του Descartes. Η υπόθεση ενός *Bewusstsein überhaupt* που να οργανώνει έναν κόσμο αρχέγονα παθητικό και άμορφο, προορισμένο να υποταχτεί στην πλαστική λειτουργία της Συνείδησης και

<sup>93</sup> *Philosophie der Philosophie*.

<sup>94</sup> «Συνείδηση εν γένει».

στο πάντοτε ανοιχτό σύστημα των ιδεών της και που να μπορεί να βρίσκει μέσα του το νόμο της πράξης, ήταν η συνεπής ολοκλήρωση της δίψας για αυτονομία και ελευθερία, για *immanence*, που συνέχει ολόκληρη την Αναγέννηση. Μέσα σ' αυτή την ιδέα του «καθαρού ανθρώπου» η ίδια η εμπειρική ύπαρξη του ανθρώπου, η σύνδεση του «εμπειρικού Εγώ» με το «υπερβατικό Εγώ», γινόταν ένα αίνιγμα, ένα λογικό παράδοξο: «Φαίνεται, έγραφε ο Descartes<sup>95</sup>, ότι το ανθρώπινο πνεύμα δεν είναι ικανό να συλλάβει καθαρά και ταυτόχρονα τη διάκριση ψυχής και σώματος και την ένωσή τους· γιατί θα πρέπει να τα δει ταυτόχρονα σαν ένα και σαν δύο πράγματα: κι αυτό είναι μια λογική αντίφαση (*ce qui se contrarie*)».

Ας παραβάλουμε τώρα μια οποιαδήποτε σκέψη του Descartes από το *Traité des Passions* ή τη φράση του Racine όπου γίνεται λόγος γι' αυτή την «*tristesse majestueuse qui fait tout le plaisir de la tragédie*»<sup>96</sup> με τη μεταφαστική και μετα-εγχειλιανή Ανθρωπολογία ή με τον αριστοτελικό ορισμό της τραγικής κάθαρσης... Η αξία μιας τέτοιας παραβολής δεν θα ήταν να μας πείσει ότι ο Freud, ο Shakespeare ή ο Αριστοτέλης ήταν «πιο βαθείς», ότι είχαν «περισσότερες ψυχολογικές γνώσεις» ή «καλύτερα επεξεργασμένες έννοιες» από τον Descartes, τον Racine ή τον Lessing. Οι περισσότερες ψυχολογικές έννοιες της κλασικής ελληνικής Φιλοσοφίας (και ιδιαίτερα του Πλάτωνα) δεν είναι λιγότερο στοιχειώδεις και απλοϊκές από τις ψυχολογικές έννοιες με τις οποίες εκφράστηκε η αυτοσυνείδηση της κλασικιστικής και ρασιοναλιστικής περιόδου. Θα κάναμε το

<sup>95</sup> *Lettres à Elisabeth*, 21-5-1643, βλ. και 28-6-1643.

<sup>96</sup> «Αυτή τη μεγαλόπρεπη θλίψη που συνιστά την απόλαυση της τραγωδίας» (μ.τ.ε.).

ίδιο λάθος με την κλασικιστική Ανθρωπολογία, αν φανταζόμαστε ότι κατέχουμε την έννοια μιας «γενικής και αιώνιας ανθρώπινης φύσης» πάνω στην οποία θα μπορούσαμε να μετρήσουμε την «ορθότητα» των διάφορων ανθρωπολογικών συστημάτων με τα οποία οι διάφορες εποχές προσπάθησαν να συνειδητοποιήσουν τις ψυχικές δυνάμεις που έφερναν μέσα τους. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι όχι να «μετρήσουμε» μ' ένα ανύπαρκτο κοινό μέτρο αλλά να παραβάλουμε την ψυχική πλήρωση που περιέχεται έκδηλα ή ένδηλα μέσα σε κάθε στυλ ανθρώπινης ύπαρξης και αυτοσυνείδησης. Και τότε η διαφορά είναι ότι, μέσα στον ορίζοντα και τις διαστάσεις του κλασικού ελληνικού ψυχισμού, η μάζα, δηλαδή η πηγή και ο φορέας του τραγικού, του παθητικού, του απειθάρχητου και του εξωλογικού, ήταν παρούσα, αναγνωρισμένη και σαν πολιτική και ιστορική πραγματικότητα και σαν ουσιαστικό πρόβλημα του πολιτισμού, ενώ μέσα στον κόσμο του κλασικισμού η μάζα ήταν απλώς ανύπαρκτη. Για να μεταχειριστούμε τους όρους του Uexcüll, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μάζα (τόσο η διονυσιακή όσο και η πολιτική μάζα) ήταν μέσα στην Umwelt όπως και στην Merkwelt του κλασικού Έλληνα, ενώ η μάζα είναι απλώς η Gegenwelt του ανθρώπου του 17ου και του 18ου αιώνα<sup>97</sup>.

### **Φύση και θετικότητα**

Το πλήρες όμως μέτρο και τα όρια του ψυχισμού του 18ου αιώνα θα τα αντικρίσουμε στην καθαρότητά τους μέσα στον εννοιολογικό εξοπλισμό του Διαφωτισμού,

<sup>97</sup> Umwelt (περιέχων κόσμος), Merkwelt (παρών στη συνείδηση κόσμος), Gegenwelt (κόσμος αντι-κείμενος, απωθούμενος από τη συνείδηση), βλ. *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, 1914.

αυτού δηλαδή του ιδεολογικού ρεύματος που κινητοποιήσε όλες τις ψυχολογικές και γενικότερα, τις ανθρωπογνωστικές ικανότητες που διέθετε ο κλασικιστικός άνθρωπος. Αν η ρασιοναλιστική φιλοσοφία δεν μπόρεσε να συμφιλιώσει το υπερβατολογικό υποκείμενο με την εμπειρική του ύπαρξη, ο 18ος αιώνας επανέλαβε σ' όλη την Ιστορία αυτή τη ριζική εγχείρηση με την οποία ο Ρασιοναλισμός έκοβε τον άνθρωπο από την ιστορική του ύπαρξη και από κάθε συγκεκριμένο συσχετισμό του με τους άλλους ανθρώπους. Έτσι π.χ. παρουσιάστηκε σαν ένα κυρίαρχο μοτίβο η αντίθεση ανάμεσα στο «Φυσικό Δίκαιο», τη «Φυσική Θρησκεία» κ.τ.λ. και στο «Θετικό Δίκαιο» και τη «Θετική Θρησκεία». Αυτή η αντίθεση παρουσιάστηκε γιατί υπόθεταν ότι υπάρχει μια αιώνια και αμετάβλητη ανθρώπινη φύση στην οποία αντιστοιχεί μια «Φυσική Θρησκεία» ή ένα «Φυσικό Δίκαιο» ενώ παράλληλα διαπίστωναν ότι, απέναντι σ' αυτή την έννοια της «τέλειας» ανθρώπινης φύσης, υπάρχει και υπήρχε πάντοτε μια πολλότητα από θρησκείες, θεσμούς, ήθη και έθιμα, νομικές σχέσεις κ.τ.λ. που δεν είχαν καμιά σχέση με τον θεμελιώδη αυτό ανθρώπινο τύπο. Για ένα ρασιοναλιστή π.χ. σαν τον Voltaire, πίστη στην ύπαρξη ενός «ανωτάτου όντος» και στην αθανασία της ψυχής είναι τα μόνα «φυσικά» στοιχεία της θρησκευτικότητας, η μόνη «πίστη» που μπορεί να την ανεχτεί η λογική φύση του ανθρώπου: κατόπιν τούτου όλες οι άλλες μορφές και εκδηλώσεις της θρησκευτικότητας είναι «ζωώδη υπολείμματα», «δεισιδαιμονίες» ή «παρεκκλίσεις» που καλύπτουν και παραμορφώνουν το φυσικο-λογικό φόντο της θρησκευτικότητας überhaupt. Το νόημα των *Διαλόγων* πάνω στη *Φυσική Θρησκεία* του Hume στηρίζεται πάνω σε μια τέτοια αντίληψη που βλέπει κάθε «θετική» θρησκεία, δηλαδή κάθε ιστορική ή ιστορικοποιημένη θρησκεία, σαν κάτι το εξωτερικό

που η λογική δεν μπορεί να το αφομοιώσει και που προστίθεται και αλλοιώνει τις λογικές μορφές της φυσικής θρησκευτικότητας. Με την έννοια αυτή μπορούμε να πούμε μαζί με τον Hegel ότι οι θετικές (ιστορικές) θρησκείες είναι «υπέρ – ή αντιφυσικές». Έτσι μια «Θετική» Θρησκεία, μια «Θετική» Ηθική ή ένα «Θετικό» Δίκαιο είναι όλες οι ιστορικές εκδηλώσεις που δεν αντιστοιχούν στο αιώνιο και ασάλευτο σύστημα των θεμελιακών αρχών της ανθρώπινης «φύσης». Και καθώς, από τη μια μεριά, τα ιστορικά φαινόμενα φανερώνονται μες τον Χρόνο σαν ένα διαρκές Γίνεσθαι, ενώ, από την άλλη μεριά, το ανθρώπινο πνεύμα περιορισμένο στα όρια των καθαρά λογικών του λειτουργιών (δηλαδή η «Φύση» του ανθρώπου) είναι σε διαρκή ταυτότητα με τον εαυτό του, «αεί κατὰ ταυτὰ ἔχον» δηλαδή έξω από τον Χρόνο, τότε ανάμεσα στο Λόγο και την Ιστορία εμφανίζεται το ίδιο λογικό σκάνδαλο, η ίδια αγεφύρωτη δυαδικότητα που χωρίζει το υπερβατολογικό υποκείμενο και την εμπειρική του ύπαρξη στην καντιανή Φιλοσοφία, το αιώνιο beau idéal και τα διάφορα ιστορικά στυλ στην κλασικιστική Αισθητική ή την αυτονομία και την ετερονομία στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και στη «Θρησκεία μέσα στα όρια του απλού Λόγου». Γιατί, όπως τόνισε ο Hegel στο νεανικό του έργο για τη «Θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας», «μια θετική θρησκεία εξυπακούει την ύπαρξη αισθημάτων που έχουν αναγκαστικά επιβληθεί στις ψυχές, πράξεων που είναι το αποτέλεσμα μιας διαταγής και μιας υπακοής»<sup>98</sup>. Σε κάθε λοιπόν «θετική» θρησκεία υπάρχει κάτι το εξωτερικό που ξεπερνάει τον Πρακτικό Λόγο και απειλεί την ανθρώπινη αυτονομία, την απαίτηση του ανθρώπου να συνάγει από τη συνείδησή του τους κανόνες της

<sup>98</sup> Nohl: *Hegels theologische Jugendschriften*, σ. 139.

πράξης του. Έτσι, παράλληλα με όλες τις άλλες σχηματοποιήσεις της ανθρώπινης ύπαρξης στο ανθρωπολογικό, στο αισθητικό, στο ιστορικό ή το θρησκευτικό πλάνο, η καντιανή πρακτική Φιλοσοφία – η ανώτατη έκφραση του ανθρωποκεντρισμού του δυτικού πολιτισμού – επαναλαμβάνει αυτή τη ριζική σχηματοποίηση και στο πλάνο της ηθικότητας: μας δείχνει ότι το εμπειρικό άτομο δεν γίνεται άνθρωπος παρά μόνο στο μέτρο που sola ratione ducitur, που απογυμνώνεται από κάθε εμπειρικό προσδιορισμό, από κάθε σωματική ή ωφελμιστική παρόρμηση, από κάθε ιστορικότητα. Και αν ο Kant δηλώνει ότι «περιόρισε τον Λόγο για ν' αφήσει χώρο για την Πίστη», η «Πίστη» αυτή που μένει πάντοτε «μες τα όρια του απλού Λόγου» δεν σημαίνει κανένα άνοιγμα στον ανθρωπολογικό ορίζοντα του Kant, καμιά διείσδυση της ιστορικότητας, καμιά ψυχολογική πλήρωση του λογικού σχήματος που παρουσιάζεται σαν το υποκείμενο του Πρακτικού Λόγου. Στη «θρησκεία μες τα όρια του απλού Λόγου» αυτός ο ίδιος ο Χριστός παρουσιάζεται απογυμνωμένος από την ίδια του την υποκειμενικότητα, δηλαδή από την ίδια του την ουσία, σαν ένα απλό πρότυπο της ηθικότητας, σαν ένα «σχήμα» με το ενδιάμεσο του οποίου μπορούμε να κάνουμε αισθητά αντιληπτό το ηθικό ιδεώδες που προτείνει ο Λόγος!

Με μια ανάλογη σχηματοποίηση, με την έννοια της «αφελούς» συνείδησης, η μάζα εμφανίστηκε για πρώτη φορά μες το οπτικό πεδίο των ανθρώπων του 18ου αιώνα, αλλά μεταμφιεσμένη σ' ένα είδος αθώου μικρού παιδιού, εξαπατημένου και τρομοκρατημένου από το «Κράτος του Λάθους». «Μέσα σ' αυτό το Κράτος», γράφει ο Hegel σ' ένα έργο του που κατ' εξοχήν διαπεράστηκε από τη γιγάντια πνοή της Γαλλικής Επανάστα-

σης<sup>99</sup>, η «αφελής συνείδηση της μάζας γίνεται θύμα της απάτης ενός Κλήρου που πραγματοποιεί τη ματαιόδοξη επιθυμία του να μένει μόνος κάτοχος της Σκέψης όπως πραγματοποιεί εξ ίσου και όλα τα άλλα εγωιστικά του συμφέροντα. Ο Κλήρος αυτός συνεργάζεται μαζί με τον δεσποτισμό που είναι πάνω και από τη σφαλερή σκέψη της μάζας και την κακή πρόθεση του Κλήρου και που περιφρονεί και τον λαό και τον Κλήρο. Ο δεσποτισμός, σαν αποτέλεσμα και συνάμα σαν ένωση της ανοησίας και της σύγχυσης του Λαού και της απάτης του Κλήρου, εξασφαλίζει έτσι για τον εαυτό του την απόλυτη εξουσία και την πραγματοποίηση όλων των επιθυμιών· αλλά, ταυτόχρονα, είναι η ίδια ανοησία της σκέψης, η ίδια δεισιδαιμονία, το ίδιο λάθος!» Ένα πλήθος από το οποίο μια νέου είδους Μαιευτική έπρεπε να διαφοροποιήσει όσο μπορεί περισσότερα διαφωτισμένα άτομα: αυτό ήταν το μόνο που μπορούσε να δει μες τη μάζα η «Διαφωτισμένη Διανόηση» του 18ου αιώνα! Και του κάκου ο Herder (που κι αυτός, άλλωστε, πίστευε ότι το «φοκλόρ» παρασταίνει την «παιδική ηλικία της ανθρωπότητας») προσπαθούσε να δείξει μες τη Βίβλο την Αιγυπτιακή Τέχνη ή στον Όμηρο την παρουσία μιας μάζας ικανής να είναι άμεσος δημιουργός πολιτισμού και Ιστορίας.

#### «Συγκεκριμένη καθολικότητα» και μάζα

Ένα τέτοιο αφηρημένο σύστημα ισορροπίας του ανθρώπου με τον εαυτό του κατέρρευσε κάτω από τα γιγάντια βήματα της levée en masse και τις ημερήσιες διαταγές του Sain-Just: έτσι άνοιξε η εποχή των μαζικών επαναστάσεων και των μαζικών (εθνικο-ολοκληρωτικών) πολέμων, η εποχή της νέας Ψυχολογί-

<sup>99</sup> *Phänomenologie des Geistes* (γαλλ. μετ.) II, 96.

ας και της «ανατροπής όλων των αξιών». Γιατί η είσοδος των μαζών στην Ιστορία μας δεν σήμαινε απλώς και μόνο την εισβολή του «αριθμού», της «ποσότητας» (σύμφωνα με την από τον Πλάτωνα καθιερωμένη *ad usum* όλων των υποψήφιων «φιλοσόφων-βασιλιάδων» φρασεολογία) αλλά και την προσθήκη νέων διαστάσεων στην ψυχική μας ζωή κι ένα ριζοσπαστικό άνοιγμα των ανθρωπολογικών μας ιδεών και της ιστορικής μας συνείδησης.

Γιατί μπορούμε τάχα να θεωρήσουμε σαν απλή, τυχαία σύμπτωση το γεγονός ότι, παράλληλα με τη Γαλλική Επανάσταση (που ο Hegel —ο πρώτος σύγχρονος άνθρωπος— την είδε<sup>100</sup> σαν την πρώτη προσπάθεια να ξανασυμφιλιωθεί ο άνθρωπος με τη γήινή του ύπαρξη) και τους Ναπολεόντειους Πολέμους, ο Hegel απέναντι στον αφηρημένο Ουνιβερσαλισμό του Καντ, παρουσίασε του λαούς σαν ζωντανές «συγκεκριμένες καθολικότητες»· ότι στον αφηρημένο, γυμνωμένο από κάθε ζωή, δραματικότητα και ιστορικότητα άνθρωπο-τύπο του 18ου αιώνα, ο Goethe και ο Hegel αντέταξαν την ιδέα μιας δραματικής οδύσσειας της Συνείδησης στην προσπάθειά της να βρίσκει τον εαυτό της μέσα στα φαινόμενα και μέσα στην Ιστορία· ότι ο Hegel αισθάνθηκε σαν το επιτακτικό αίτημα της εποχής του, την ανάγκη να συμφιλιώσει το Πνεύμα και τον Χρόνο, όπως ο 17ος αιώνας συμφιλίωσε το Πνεύμα και τον Χώρο<sup>101</sup>;

Όπως ο Homunculus του δεύτερου Faust έλιωσε μόλις η θέληση ζωής τον ανάγκασε ν' αρχίσει από την πρώτη της αρχή την Ιστορία της ύπαρξης, έτσι και η άσαρκη έννοια της «αιώνιας ανθρώπινης φύσης» των E-

<sup>100</sup> Βλ. σχετικά *Phänomenologie des Geistes* (γαλλ. μετ.) τ. II, σ. 130-141.

<sup>101</sup> Βλ. *ό.π.*, τ. II, σ. 302-313.

γκυκλοπαιδιστών και του Ρασιοναλισμού και της άρνησής της: της «αυθαίρετης και φανταστικής θετικότητας», εξαφανίζεται μέσα στην πληρότητα των ψυχικών δυνάμεων που γεμίζουν το ιστορικό προσκήνιο: ο Hegel—άγρυπνος παρατηρητής της Γαλλικής Επανάστασης—στα νεανικά του έργα, από το 1790 μέχρι το 1800, αρχίζει να σκέφτεται την αντίθεση «Φύσης» και «Θετικότητας» σαν άνθρωπος του 18ου αιώνα και τη λύνει σαν μοντέρνος άνθρωπος με την αντίθεση της Ζωής και του Θανάτου. «Η ζωντανή φύση», γράφει ο Hegel γύρω από το 1799<sup>102</sup>, «είναι κάτι το αιώνια διάφορο από την αφηρημένη έννοια της φύσης και έτσι αυτό που για την έννοια ήταν απλή παραλλαγή, καθαρή αυθαιρεσία, κάτι το περιττό, γίνεται το αναγκαίο, το ζωντανό, ίσως το μόνο φυσικό και το μόνο ωραίο». Τη «θετικότητα», την ιστορική ύπαρξη, ο Hegel δεν την κρίνει πια σχετικά με τις αφηρημένες σχηματισμένες της ανθρώπινης «φύσης» αλλά σχετικά με την παντοδυναμία της ζωής για την οποία μιλάει με το ίδιο δέος που συνοδεύει στη γλώσσα του Goethe τη λέξη *Sterben*. Η «θετικότητα» με την αρνητική σημασία που έδινε στη λέξη αυτή ο 18ος αιώνας, δεν θα είναι πια παρά το νεκρό στοιχείο που έχασε το ζωντανό του περιεχόμενο και νόημα, το απολίθωμα της Ιστορίας και όχι η ίδια η Ιστορία μες την οποία εκφράζεται το Πνεύμα μιας κοινωνίας, ενός λαού ή μιας θρησκείας. Έτσι ο Hegel γράφει ότι «μια θρησκεία δεν ήταν απ' εξαρχής θετική· έγινε θετική και έμεινε σαν κληρονομιά του Παρελθόντος». Η αντίθεση ανάμεσα στη «Φύση» και τη «Θετικότητα» μεταμορφώνεται κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου στην αντίθεση ανάμεσα στις ζωντανές δυνάμεις της Ιστορίας και τις νεκρωμένες μορφές του Παρελθόντος: η μοντέρνα ιστορική συνεί-

<sup>102</sup> «Η θετικότητα της Χριστιανικής Θρησκείας», Nohl, *ό.π.* 141.

δηση γεννήθηκε απ' αυτή την ιδέα της ζωής και του συγκεκριμένου ανθρώπου και είναι έκδηλες οι επαναστατικές της ρίζες. Βέβαια, και αυτή η ίδια η διάκριση «Φύσης» και «Ιστορίας» των ρασιοναλιστών ήταν μια μορφή επαναστατικής κριτικής της νομικο-ταξικής κοινωνίας: όλες αυτές οι σχηματικές έννοιες της «αιώνιας φύσης του ανθρώπου», του «Κράτους της απάτης» και της «εξαπατημένης αφελούς συνείδησης του πλήθους» προβλήθηκαν από τον Διαφωτισμό ακριβώς για να δείξουν την υπάρχουσα οργανωμένη κοινωνία σαν κάτι το ψεύτικο και το τεχνητό, σαν κάτι το «παρά φύσιν», για να δείξουν ότι η «νομιμοφροσύνη» που απαιτούσε η κρατική εξουσία βρισκόταν σε μια ριζική αντίθεση με το «φυσικό» αίτημα της ηθικής αυτονομίας. Από την άποψη αυτή ο Hegel είχε δίκαιο όταν έλεγε ότι η Τρομοκρατία των Ιακωβίνων δεν έκανε άλλο παρά να μεταφράσει στην πράξη την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*. Ο Διαφωτισμός όμως ποτέ δεν ξεπέρασε τα όρια του ψυχικού κόσμου της κοινωνίας που αρνιόταν· τουναντίον, μπορούμε να πούμε ότι τόσο ο Διαφωτισμός όσο και η καντιανή πρακτική Φιλοσοφία και Ανθρωπολογία ήταν η πιο συνεπής, η πιο ολοκληρωμένη έκφραση των αξιών και της αυτοσυνείδησης του Ancien Régime<sup>103</sup>. Και από την άποψη αυτή, το *Sturm und Drang* και ο Herder (που είναι γνωστή η δισημαντη στάση του απέναντι στον Διαφωτισμό και τις «νέες ιδέες») ήταν πολύ πιο ριζοσπαστικοί, πολύ πιο κοντά στο νόημα της νέας εποχής από τον Διαφωτισμό. Αν οι λέξεις που χρησιμοποιεί ο Danton ή ο Saint-Just είναι παρμένες από το λεξιλόγιο του Rousseau και του Montesquieu, η γλώσσα

<sup>103</sup> Με την έννοια αυτή θα πούμε αργότερα ότι η Σοσιαλ-Δημοκρατία και γενικότερα η «μαρξιστική» Σοσιαλιστική (Δεύτερη) Διεθνής είναι η πιο ολοκληρωμένη έκφραση της ιδεολογίας της αστικής κοινωνίας...

που τις εξαγγέλλει είναι η γλώσσα ενός Sturm. Γιατί το διαφωτισμένο άτομο –και ο καντιανός Hegel του σεμιναρίου της Tübingen του 1788, αυτός που από την ίδια του την πείρα επρόκειτο να δηλώσει ότι «το άτομο είναι μια αφαίρεση»– ανακάλυψε την πραγματικότητα της Επανάστασης σαν μια εσωτερική δικιά του εμπειρία με την ίδια εκρηκτική δύναμη με την οποία ο Goethe γύρω από το 1770, «ανακάλυψε»<sup>104</sup> τον Shakespeare: «Αισθάνθηκα όσο δεν γίνεται πιο δυνατά την ύπαρξή μου να απλώνεται ως το άπειρο· όλα γίνηκαν καινούρια, άγνωστα κι αυτό το αναπάντεχο κύμα φωτός μου πονούσε τα μάτια... Πήδηξα έξω, στον λεύτερο αέρα κι αισθάνθηκα για πρώτη φορά ότι είχα χέρια και πόδια»<sup>105</sup>. Αν ο Goethe «ανακάλυψε» στον Shakespeare όλα τα στοιχεία που το Sturm und Drang είχε καταξιώσει στον Όμηρο: την ηρωική πλαστικότητα των ανθρωπινων μορφών, στη Βίβλο: την αμεσότητα της ποιητικής γλώσσας και την προφητική ματιά, στον Ossian: το ιερό ρίγος απέναντι στο tremendum των φυσικών στοιχείων και σύγχρονα, όλα τα στοιχεία που ο ίδιος ο Goethe έφερε μέσα του: τη γλώσσα του πάθους σε όλους τους βαθμούς και σ' όλες τις καταστάσεις, την πληρότητα των ψυχικών δυνάμεων, την πνευματική ελευθερία και την ξάγρυπνη συνείδηση μέσα στις πιο εκμηδενιστικές εμπειρίες· αν ο Goethe βρήκε μέσα στον Shakespeare ένα μυθικό ορίζοντα πέρα από τον τετράστενο και κλειστό χώρο της κλασικιστικής κοινωνίας

<sup>104</sup> Και αυτό ήταν ένα από τα πιο σίγουρα σημάδια των υπόγειων ρευμάτων που απειλούσαν την ασφάλεια της παλιάς κοινωνίας και τους φραγμούς που είχε ορθώσει ανάμεσα στους ανθρώπους και τον κόσμο. Και από την άποψη αυτή, η τιτανική θέληση ζωής του Faust του 1770 (Urfaust) φτάνει στον Sade στην παροξυστική της μορφή...

<sup>105</sup> «Λόγος για την επέτειο του Shakespeare», 1772.

και του rococo: «μια σχετική ομοιογένεια στις πνευματικές σχέσεις των ανθρώπων αναμεταξύ τους και με το μεγαλείο των μαζών»<sup>106</sup>, η Γαλλική Επανάσταση ήταν για τον Hegel μια παρόμοια εκρηκτική «ανακάλυψη». Με τη Γαλλική Επανάσταση το «υπερβατικό υποκείμενο» ανακάλυψε ότι είχε «χέρια και πόδια», ότι έφερε μέσα του το απέραντο και την τραγική συνείδηση της σχετικότητάς του που είναι η μοίρα του, ότι ζούσε μέσα στην Ιστορία με την οποία όφειλε να συμφιλωθεί. Και αν ο Goethe αντίταξε τον Shakespeare στη συμβατικότητα αυτής της στερημένης από κάθε τραγικό χάρισμα κοινωνίας που ήταν «habitée par les rois et non par les hommes; les peuples y sont, comme le fer, un objet de mécanisme»<sup>107</sup>, ο Hegel αντίταξε στην αφηρημένη αυτονομία της καντιανής φιλοσοφίας την συγκεκριμένη ελευθερία του πολίτη μέσα στην κλασική ελληνική και ρωμαϊκή πολιτεία, την ενεργητική συμμετοχή του ανθρώπου στην κρατική ζωή, την ενότητα του ανθρώπου και του λαού κάτω από την παρουσία της Ιδέας, και στην εξαφάνιση αυτής της ενότητας κάτω από τη χριστιανική διχοτόμηση του κόσμου απέδωσε την ύπαρξη αυτής της μοντέρνας «δυστυχισμένης συνείδησης» που η υπερνίκησή της είναι, όπως απέδειξε ο Jean Wahl<sup>108</sup>, το κεντρικό πρόβλημα της φιλοσοφίας του.

### *Αρχαία θρησκεία και χριστιανισμός*

Έτσι, από τα χαράματα αυτής της εποχής που επρόκειτο να φανερώσει, κατά την περίφημη φράση του Ναπολέ-

<sup>106</sup> Fr. Gundolf, *Goethe*, τ. I, σ. 141.

<sup>107</sup> Saint-Just, *Esprit de la Révolution*, op. cit. σ. 105. [«Κατοικημένη από βασιλιάδες και όχι από ανθρώπους· οι λαοί, όπως και ο σίδηρος, αποτελούν αντικείμενο ενός μηχανισμού» (μ.τ.ε)].

<sup>108</sup> J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, 1929.



οντα, την πολιτική σαν τη μοντέρνα μορφή του αρχαίου πεπρωμένου, ο Hegel είδε, μες τη σχέση του ανθρώπου με την Εξουσία, της μάζας με την ιστορική ζωή της οργανωμένης κοινωνίας, μια θεμελιακή ανθρώπινη σχέση γύρω από την οποία οικοδομείται ο ανθρώπινος κόσμος στην ολότητά του. Μες την αρχαία Ελλάδα ο Hegel είδε το πρότυπο μιας οργανικής σχέσης του ανθρώπου με το Κράτος και η αναγνώριση αυτής της οργανικότητας (αναγνώριση που είναι ριζικά πιο πέρα από τις σκέψεις του Herder ή του Montesquieu) τον βοήθησε να καταλάβει την καταφατική σχέση του αρχαίου Έλληνα απέναντι στον κόσμο τόσο στη θρησκευτική όσο και στην ηθική του ζωή. Σαν μια επιστροφή προς μια τέτοια οργανική ολότητα είδε ο Hegel τη Γαλλική Επανάσταση. Και το 1795, όταν η Γαλλική Επανάσταση άρχισε να γέρνει προς τη Θερμιδοριανή της παραμόρφωση, η αυθεντικά δική μας ιστορική συνείδηση γεννήθηκε μαζί με την προσπάθεια του Hegel να βρει την αιτία της εξαφάνισης αυτής της κλασικής ολότητας και της νίκης του Χριστιανισμού: «Η απώθηση της αρχαίας θρησκείας από τη Χριστιανική είναι μια από τις πιο εκπληκτικές επαναστάσεις και η αναζήτηση των αιτιών της πρέπει να απασχολήσει ιδιαίτερα τον φιλόσοφο της Ιστορίας»<sup>109</sup>. Για τον Hegel μια Θρησκεία είναι λειτουργικά συνδεδεμένη με τη ζωή μιας εποχής και με τις ανάγκες της. Και πολύ πιο πριν από τη *Γενεαλογία της Ηθικής* του Nietzsche (και μ' έναν τρόπο σαφώς βαθύτερο) ο Hegel έδειξε στον Χριστιανισμό την έκφραση μιας «παγκόσμιας σκλαβιάς» μες την οποία «η εικόνα του Κράτους σαν προϊόντος της ίδιας του της δραστηριότητας εξαφα-

<sup>109</sup> «Διαφορά της Ελληνικής Θρησκευτικής φαντασίας από τη Χριστιανική Θετική Θρησκεία», Nohl *ό.π.*, σ. 220. Ο όρος «φαντασία» δείχνει πόσο ο Hegel εξακολουθεί να είναι άνθρωπος του 18ου αιώνα...

νίστηκε από την ψυχή του πολίτη»<sup>110</sup>. Αυτή η εξαφάνιση του ζωντανού δεσμού που ένωσε τον άνθρωπο με την ιστορική του ζωή (κι αυτό είναι για τον Hegel η ουσία της ελευθερίας), δημιούργησε νέες ανάγκες και έκανε αντικειμενικά δυνατή μια από τις πιο ριζοσπαστικές επαναστάσεις της Ιστορίας: «Ο Δεσποτισμός των Ρωμαίων αυτοκρατόρων έδωσε το πνεύμα του ανθρώπου από την όψη της Γης' η αρπαγή της Ελευθερίας ανάγκασε τον άνθρωπο να δει το αιώνιο και το απόλυτο μέσα στη θεότητα. Η αθλιότητα που σκορπούσε ο Δεσποτισμός τον ανάγκασε να ζητάει και να περιμένει την ευτυχία μόνο στον ουρανό. Η συνειδητοποίηση του Θεού σαν μιας αντικειμενικής πραγματικότητας πάει μαζί με τη διαφθορά και την υποδούλωση των ανθρώπων και δεν είναι παρά μια εκδήλωση και μια έκφραση αυτού του πνεύματος των καιρών»<sup>111</sup>. Κι εφ' όσον εξαφανίστηκε για τον άνθρωπο αυτό που ολοκλήρωνε τη ζωή του κι έδινε ένα περιεχόμενο κι ένα νόημα στη δραστηριότητά του, «ο Θάνατος παρουσιάστηκε σαν κάτι το τρομακτικό που δεν άφηνε τίποτε που να μη το εκμηδενίσει»<sup>112</sup>, η σωτηρία υπάρχει «έξω από τη δύναμή μας και τη βούλησή μας αλλά όχι έξω από την ικεσία και την προσευχή μας»<sup>113</sup>. Έτσι η συνειδητοποίηση της παθητικότητας του ανθρώπου μέσα στην ιστορική ζωή εκφράζεται μ' αυτό το αίτημα σωτηρίας μετά την Ιστορία, έξω από τον κόσμο: στο «επέκεινα». Έτσι γεννή-

<sup>110</sup> Nohl, *ό.π.*, σ. 223.

<sup>111</sup> Nohl, *ό.π.*, σ. 230, 231. - Μ' αυτό το απόσπασμα προδιαγράφεται ήδη η Κριτική της Θρησκείας από τον Feuerbach και τον Marx.

<sup>112</sup> Στον Hegel χρωστάμε την πρώτη αναγνώριση της ειδικής ιστορικής σημασίας των συμβόλων του Θανάτου. Στη *Φαινομενολογία* μιλάει ήδη για την εμπειρία του Θανάτου που αναζωογονεί τις κοινωνίες.

<sup>113</sup> Nohl, *ό.π.*, σ. 224.

θηκε η «δυστυχισμένη συνείδηση», η αποξενωμένη από την ιστορική της ύπαρξη συνείδηση που δεν βλέπει στον κόσμο παρά μόνο την πηγή της δυστυχίας της.

Προτού ο Hegel αντιμετωπίσει τη «δυστυχισμένη συνείδηση» σαν μια φαουστική Τραγωδία του Εγώ, σαν μια διαρκή σύγκρουση του Απέραντου με το πεπερασμένο, (έτσι παρουσιάζεται στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* και αργότερα στη *Φιλοσοφία της Θρησκείας*), η έννοια της «δυστυχισμένης συνείδησης» εμφανίζεται μες τα νεανικά του έργα, για να δηλώσει την αποξένωση του Πνεύματος από την Ιστορία που εκφράστηκε μέσα στον Χριστιανισμό. Στην περίοδο αυτή, η κριτική του Χριστιανισμού παίρνει τις διαστάσεις της νιτσεικής ανταρσίας κατά του Θεού: ο Χριστιανισμός, κάνοντας τον άνθρωπο «πολίτη του Ουρανού», απογύμνωσε τη Φύση και τη Ζωή από κάθε ανθρώπινο περιεχόμενο, κανονικοποίησε την οδύνη, την αδυναμία και το φόβο της δράσης: «Η Χριστιανική Θρησκεία έβγαλε πολλούς μάρτυρες, ήρωες μέσα στην οδύνη, αλλά δεν έβγαλε κανένα ήρωα μες την πράξη»<sup>114</sup>. Για να καταλάβουμε γιατί ο Hegel, που είχε μια οξύτατη ιστορική αίσθηση και που αργότερα επρόκειτο να μιλήσει για την «απάτη του Λόγου», για την «πονηρία του Λόγου» (*List der Vernunft*), για την Ιστορία που χρησιμοποιεί τους σκοπούς των ανθρώπων σαν μέσα για την πραγματοποίηση των δικών της σκοπών, δεν μπόρεσε να καταλάβει ότι μες την Ιστορία η άρνηση της ιστορικής πράξης μπορεί να οδηγήσει στην πιο εντατική ιστορική πράξη, ότι ο Παπισμός του Γρηγορίου του Μεγάλου, το κίνημα του Cluny ή ο Χριστιανισμός της *universitas civium* του 12ου αιώνα έχει τόσο σχέση με τη «δυστυχισμένη συνείδηση» όση σχέση μπορεί να έχει και ο Πίνδαρος ό-

<sup>114</sup> Nohl, *ό.π.*, σ. 224.

ταν γράφει «σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος»... θα πρέπει να έχουμε διαρκώς στο νου μας τις πρωτοφανέστες στην κλασικιστική κοινωνία ψυχικές δυνάμεις που εξαπόλυσε η εκρηκτική εμφάνιση των μαζών και που ανάγκασαν τον νεαρό καντιανό και «διαφωτισμένο» σεμιναριστή της Tübingen να θελήσει να γίνει ένα είδος «Θεολόγου του Ιακωβινισμού».

### *Η αναζήτηση μιας Volksreligion*

Κάτω από τους νέους αστερισμούς που φανερώθηκαν στο στερέωμα μαζί με τον «ενθουσιασμό» και το πάθος των επαναστατημένων μαζών, ο Hegel ονειρεύτηκε την έλευση μιας νέας Θρησκευτικότητας που να συμφιλιώνει τον άνθρωπο με την ιστορική του παρουσία, που να σφιχτοδένει τη μάζα (το *Volksgeist*) με τους δεσμούς μια μυθικής επικοινωνίας με το ίδιο της το «πεπρωμένο» και να ανεβάζει τη μάζα στο πλάνο της άμεσης ιστορικής δημιουργικότητας. Ο Th. Haering έδειξε με τον πιο κατηγορηματικό τρόπο, ότι αυτό που κίνησε τον Hegel να αντιμετωπίσει το θρησκευτικό πρόβλημα ήταν κατ' αρχήν η θέλησή του να υπερνικηθεί η «δυστυχισμένη συνείδηση» και να συλληφθεί το ιδεώδες μιας κοινωνικής και ηθικής Αναγέννησης<sup>115</sup> και ανάμεσα στ' άλλα του επιχειρήματα, αναφέρει και ορισμένες επιστολές του Hegel προς τον Schelling και του Hölderlin προς τον Hegel όπου ξαναβρίσκουμε αυτό το δραματικό «ήναγκάσθην» της Εβδομης Επιστολής του Πλάτωνα. Η πάλη λοιπόν του Hegel κατά του Χριστιανισμού εγγράφεται στη θέλησή του να υπερνικηθεί μια Θρησκεία που εξομοιώνει την *civitas terrena* με την *civitas Diaboli* και, αδιαφορώντας για την κοινωνική,

<sup>115</sup> Theodor Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 1929, τ. 1, σ. 30.

υπερατομική, ιστορική μορφή της ανθρώπινης ύπαρξης, διασπά τη συνείδηση που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του σε δυο εχθρικές και αντίμαχες οντότητες. Τη «δυστυχισμένη συνείδηση» αρχικά την είδε σαν την έκφραση της απώλειας των μυθικών δεσμών που μόνοι αυτοί μπορούν να ενώσουν τον άνθρωπο με τη μάζα και να δώσουν στον άνθρωπο ρίζα και προοπτική και στη μάζα ύπαρξη και πεπρωμένο. Και την υπερνίκηση αυτής της «δυστυχισμένης συνείδησης» ο Hegel, κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, την έβλεπε μέσα σε μια νέα θρησκευτικότητα: μια Volksreligion (μια θρησκεία του Λαού και για τον Λαό), ικανή να αγκαλιάσει την ολότητα της ύπαρξης και να εμποδίσει την ολότητα αυτή να αποσυντεθεί σ' ένα πλήθος από χωριστές συνειδήσεις<sup>116</sup>, δηλαδή να εμποδίσει τη μάζα να πέσει από την hauteur de la Révolution, που ήταν η μοναδική μέριμνα του Saint-Just, σ' αυτή τη νέα παθητικότητα που περιγράφει ο Hegel στη *Διαλεκτική της Τρομοκρατίας* όταν δείχνει ότι η μετεπαναστατική «αναγέννηση του αντικειμενικού πνεύματος» (η νέα ιεράρχηση της κοινωνίας) υποτάσσει ξανά την κοινωνία στην προεπαναστατική της κατάσταση (στη σχέση κυρίων και δούλων)<sup>117</sup>.

Έτσι όταν ακουγόταν η φοβέρα του Saint-Just: «Vous pérez, vous qui cherchez un bonheur à part de celui du peuple»<sup>118</sup>, ο Hegel συνειδητοποιούσε ότι η ι-

<sup>116</sup> Στη *Φαινομενολογία* ο Hegel αναπτύσσει το πώς το Δίκαιο που κανονίζει τις σχέσεις των χωριστών συνειδήσεων αντικατάστησε το παλιό ήθος της κλασικής πολιτείας.

<sup>117</sup> *Φαιν.* II, σ. 137-9: με τη διαφορά ότι άλλαξε η σύνθεση της κοινωνίας κι η κοινωνία «έχει ανανεωθεί από το φόβο του Θανάτου που για άλλη μια φορά διαπέρασε τις ψυχές» (ib. II, 138).

<sup>118</sup> «Θα χαθείτε όλοι εσείς που αναζητάτε την ευτυχία χωριστά από το λαό». (σ.τ.ε.)

δέα της «ανθρωπότητας» των Διαφωτιστών και του Kant ήταν πολύ αφηρημένη για να μπορεί να ζωογονήσει τον συγκεκριμένο άνθρωπο, για να μπορεί να φωτίσει αυτή τη μυστηριώδη «όσμωση» με την οποία το άτομο αντλεί από την Ιστορία την υπόστασή του – και αντίταξε την ιδέα του Πνεύματος του Λαού (Genius des Volkes, Volksgeist), που τον σπρώχνει προς την ιστορική δημιουργία, που τον φανερώνει σαν μια ολότητα και σαν μια ενότητα: που του δίνει ατομικότητα, καθολικότητα και πεπρωμένο. Θα πρέπει να αισθανθούμε ως την άκρη (κι αυτό είναι δυνατό γιατί ζούμε κάτω από τους ίδιους αστερισμούς κι έχουμε τις ίδιες εμπειρίες) τη φράση του Saint-Just: «Ce qui produit le bien général est toujours terrible, ou paraît bizarre lorsqu' on commence trop tôt»<sup>119</sup> για να καταλάβουμε αυτό το πρωτοφανέρωτο μες την ευρωπαϊκή κλασική Φιλοσοφία στοιχείο του πάθους που περιέχεται μες την εγγελειανή αντίληψη της αρνητικότητας<sup>120</sup> ή μες την εγγελειανή ιδέα του πεπρωμένου: «το πεπρωμένο είναι ο άνθρωπος που συνειδητοποιεί τον εαυτό του αλλά σαν ένα εχθρό»<sup>121</sup>, για να αισθανθούμε όλη την άβυσσο που χωρίζει αυτούς τους ανθρώπους με τους οποίους αρχίζει η δική μας Ιστορία από το πνεύμα της παλιάς κοινωνίας. Θα πρέπει να αισθανθούμε όλη τη διάβρωση του παλιού κόσμου που προϋποθέτει η φράση του Saint-

<sup>119</sup> Les institutions républicaines, op. cit., σ. 297. Το προηγούμενο απόσπασμα βρίσκεται στο «Rapport sur les factions de l' étranger», 13-3-1794, op. cit., σ. 213. [Εκείνο που δημιουργεί το γενικό καλό είναι πάντοτε τρομακτικό, ή μοιάζει παράδοξο αν αρχίσουμε πολύ νωρίς (μ.τ.ε.)].

<sup>120</sup> Στη *Φαινομενολογία* ο Hegel διαρκώς υπενθυμίζει ότι ακόμα και μέσα στην τελειότητα του Θεού πρέπει να δούμε «τη σοβαρότητα, την οδύνη, την υπομονή και το έργο του αρνητικού»: I, 18, βλ. κ' I, 71.

<sup>121</sup> Nohl, op. cit., σ. 283.

Just: «Le calme est l' âme de la Tyrannie; la passion est l' âme de la Liberté»<sup>122</sup>, για να καταλάβουμε τη βαθύτατη αυτή «Διαλεκτική του Κυρίου και του Σκλάβου» στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* όπου ο Hegel δείχνει, «απέναντι στην ψυχικά απογυμνωμένη αυτοσυνείδηση του Κυρίου» στον οποίο ο κόσμος δεν προβάλλει καμιά αντίσταση, κανένα πρόβλημα, καμιά τραγικότητα, την αυτοσυνείδηση του σκλάβου που με τον «Τρόμο» («έχοντας αισθανθεί την αγωνία όχι για τούτο ή για κείνο το πράγμα ούτε γι' αυτή ή για κείνη τη στιγμή, αλλά την αγωνία για την ίδια την ακεραιότητα της ουσίας της, έχοντας ζήσει τον φόβο του Θανάτου, του απόλυτου Κυρίου») και με το «Έργο» (με το οποίο «έρχεται σε μια θεώρηση της Ανεξαρτησίας σαν θεώρηση του εαυτού της»), υψώνεται στην «αλήθεια της ελεύθερης συνείδησης»<sup>123</sup> ...

Αν στα πρώτα του χρόνια ο Hegel περίμενε τη σωτηρία από την εμφάνιση μιας «Θρησκείας του Λαού» που θα κατάλυε τη «δυστυχισμένη συνείδηση» και θα δημιουργούσε τις προϋποθέσεις μιας επιστροφής στο αρχαίο ελληνικό ήθος, το «φιάσκο» της Γαλλικής Επανάστασης τον έκανε γρήγορα να αλλάξει γνώμη. Όπως ο επαναστατημένος Goethe του Urfaust και του Goetz, μετά τη δημοσίευση του Πρώτου Faust, παραδίνεται στην κοινωνία και επιστρέφει στην αντιτραγική τάξη του Κλασικισμού όπως κορυφώνεται στις αλληγορίες της «Ιφιγένειας» ή του δεύτερου Faust (όπου ο μεν Faust μεταμορφώνεται από ήρωα του Marlowe σε ένα είδος σαινσιμονιστή επιχειρηματία με την καλβινιστική συνείδηση μιας innerweltliche Askese, ο δε Mephisto

<sup>122</sup> Η ηρεμία είναι η ψυχή της Τυραννίας, το πάθος η ψυχή της Ελευθερίας (μ.τ.ε.).

<sup>123</sup> *Φαινομενολογία*, τ. Ι, σ. 163, 164, 165. - Για το νόημα της «Διαλεκτικής του Κυρίου και του Σκλάβου» (*Φαιν.* Ι, 155-156) βλ. infra.

από «ἄγγελος ἀντιπράττων τοῖς κοσμικοῖς» έχει γίνει ένα είδος Diabolus ex machina), έτσι και ο Hegel, μετά τη δημοσίευση της *Φαινομενολογίας* του 1807, ζητάει ολοένα και περισσότερο από τη Φιλοσοφία αυτή τη συμφιλίωση του ανθρώπου με την ιστορική ύπαρξη, που πριν εξαρτούσε αποκλειστικά από την αναγέννηση μιας Volksreligion ανάλογης με την αρχαία ελληνική και παράλληλα στρέφεται από την «παντραγικότητα» της νεανικής του περιόδου προς τον Πανλογισμό της συστηματικής του Φιλοσοφίας – Πανλογισμό που θα τον οδηγήσει στην πιο κονφορμιστική, μονοσήμαντη και κατηγορηματική κατάφαση του Πρωσικού κράτους και της Πρωσικής ιεραρχίας...

Μ Ε Ρ Ο Σ Γ

Φαινομενολογία  
της επαναστατικής μάζας

Ας σκεφτούμε κάτω από το πρίσμα της Γαλλικής Επανάστασης τους διάφορους τύπους μάζας που αντιμετωπίσαμε ως τώρα. Κατ' αρχήν συναντήσαμε στη μάχη του Valmy δύο τύπους στρατιωτικής οργάνωσης της μάζας που αντιπροσωπεύουν δύο τέλεια διαφορετικά στυλ ανθρώπινης ύπαρξης. Αναγνωρίζοντας το πάθος της επαναστατικής μάζας σαν μια καινούργια και αποφασιστική ιστορική δύναμη, αναγκαστήκαμε να σκεφτούμε, σε μια πρώτη προσέγγιση, την οργανική συνάφεια που υπάρχει ανάμεσα, από τη μια μεριά, στο βαθμό ιστορικής παρουσίας και ψυχικής πλήρωσης της μάζας και, από την άλλη μεριά, στο στυλ, το αξιολογικό σύστημα και τον ψυχικό κόσμο της οργανωμένης κοινωνίας. Π.χ. φτάσαμε στην ανάγκη να εξετάσουμε τη στάση μιας κοινωνίας απέναντι στο Τραγικό σε συσχέτισμό με αυτή την ψυχική διείδυση της μάζας μέσα στην οργάνωση της κοινωνίας και, μέσα στο κλασικιστικό, το ελισαβετιανό και το διονυσιακό κοινό, διακρίναμε ήδη τρεις οριακές ενδείξεις για την απουσία, την παρουσία και την ιστορική προοπτική της μάζας. Μέσα στο κλασικιστικό θέατρο, όπως και μέσα στο γενικό ανθρωπολογικό και αξιολογικό σύστημα του 17ου και του 18ου αιώνα, αναγνωρίσαμε την ανυπαρξία της μάζας και μια αντιστοιχούσα αφηρημένη σχηματοποίηση της ανθρώπινης μορφής και μια μονοσήμαντη καταξίωση όλων αυτών των δυνάμεων (θέληση δύναμης, ηρωικότητας, πειθαρχίας, ιεραρχίας, λογικής, απώθησης του Τραγικού κ.τ.λ.) που μειώνουν και εξασθενίζουν όλες εκείνες τις εξωλογικές λειτουργίες της ψυχικής ζωής

που μπορούν να ζωογονήσουν και να ιστοριοποιήσουν τη μάζα. Παράλληλα μ' αυτή την απουσία της μάζας από τον ψυχικό κόσμο της κλασικιστικής κοινωνίας, αυτή η ίδια η αντικειμενική συγκρότηση της κοινωνίας αυτής, η οργάνωση του πληθυσμού μέσα στο αυστηρά βαθμολογημένο, ιεραρχημένο και πειθαρχημένο σύστημα των νομικών τάξεων, δεν μπορούσε παρά να αποκλείει κάθε αντικειμενική δυνατότητα εμφάνισης της μάζας.

Γιατί, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, η μάζα σαν ιστορική δύναμη δεν μπορεί να εμφανιστεί και να υπάρξει παρά μόνο κάτω από μια ορισμένη conjuncture, μέσα σε ορισμένη μεταβατική ή καταστροφική ιστορική περίοδο κατά την οποία φθίνει αυτό που θα ονομάσουμε «ολοκληρωματική δύναμη της οργανωμένης κοινωνίας», κατά την οποία δηλαδή παραλύει ο παραγωγικός της μηχανισμός, εξουδετερώνεται η ταξική της διαφοροποίηση κι ένα σημαντικό μέρος του πληθυσμού αδυνατεί να ενταχθεί μες τα οργανωμένα σχήματα της κοινωνικής ζωής.

Η μάζα είναι ακριβώς αυτό το α-κοινωνικό τμήμα του πληθυσμού που στην πιο «καθαρή» δηλαδή στην πιο ακατέργαστη και ιστορικά αδιαφοροποίητη μορφή του το βρίσκουμε στη ρωμαϊκή plebs, στον όγλο του Ιππόδρομου της Κωνσταντινούπολης ή στα εκατομμύρια απαθλιωμένων μικροαστών και ανέργων που, ανάμεσα στο 1929 και το 1933, οργανώθηκαν στα χιτλερικά S.A. και S.S. Αργότερα, θα συναντήσουμε παρόμοιες μάζες αλλά ιστορικά διαφοροποιημένες και δραστηριοποιημένες, έχοντας αποκτήσει συνείδηση και οργάνωση και αντικειμενική υπόσταση. Και θα δούμε ότι αυτές οι επαναστατικές μάζες, είτε με την προσκόλλησή τους σε μια υπάρχουσα ήδη μέσα στην παλιά κοινωνία επαναστατική τάξη, είτε με τον ίδιο το δυναμικό αυτο-

ματισμό της επαναστατικής τους οργάνωσης, συντελούν αποφασιστικά στον σχηματισμό μιας νέας ταξικής ιεράρχησης της κοινωνίας. Έτσι θα δούμε ότι η μάζα μπορεί να οργανωθεί πολιτικά αν μια ήδη υπάρχουσα μέσα στα πλαίσια του αποσυντιθέμενου καθεστώτος, πραγματικά επαναστατική τάξη την χρησιμοποιήσει σαν μέσο για την πραγματοποίηση του δικού της ταξικού προγράμματος: έτσι περί τα μέσα του 7ου αιώνα, η αστική τάξη στην Ελλάδα πολιτικοποίησε τις ήδη από τον 8ο αιώνα επαναστατημένες μάζες των «θητών», όπως το 1917, η οργανωμένη μες τον Μπολσεβικισμό εργατική τάξη πολιτικοποίησε τις απαθλιωμένες μάζες των αγροτών και των στρατιωτών του διαλυόμενου Τσαρικού Στρατού. Θα δούμε επίσης ότι όταν όλες οι υπάρχουσες τάξεις αποδειχτούν ανήμπορες να σώσουν την κοινωνία από την αποσύνθεση και να λύσουν την καθεστωτική κρίση με τις μεθόδους ενός οποιουδήποτε δυνατού ταξικού προγράμματος, τότε η μάζα σχεδόν αυτοματικά, από τον ίδιο το δυναμισμό του οργανωτικού της μηχανισμού, μπορεί να γίνει η κύρια ολοκληρωματική δύναμη της κοινωνίας, να φέρει στην επιφάνεια ένα νέο κοινωνικό στρώμα ικανό να εξασφαλίσει την αντικατάσταση της παλιάς άρχουσας τάξης και να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις μιας νέας καθεστωτικής διάρθρωσης. Έτσι θα αντιμετωπίσουμε τη στρατιωτικοποίηση της επαναστατικής μάζας, την οργάνωσή της μέσα σε στρατο-γραφειοκρατικούς σχηματισμούς όπως γίνηκε π.χ. στην εποχή των Σεβήρων και του Διοκλητιανού ή στα σύγχρονα μαζικά επαναστατικά κινήματα στην Ασία και γενικότερα στις καπιταλιστικά καθυστερημένες χώρες. Και στο τέλος, κατά τον ίδιο τρόπο, θα αντικρίσουμε την οργάνωση της μάζας μέσα σε εκκλησιαστικές ή ημι-εκκλησιαστικές οργανώσεις και μ' αυτό

τον τύπο μαζικής οργάνωσης θα κλείσουμε την έρευνά μας.

### *Η μάζα ως ποιοτική κατηγορία*

Τη μάζα λοιπόν θα την αναγνωρίσουμε πρώτα σαν ένα ταξικά ουδετεροποιημένο, α-κοινωνικό στρώμα του πληθυσμού, ύστερα σαν μια άμεσα δραστηριοποιημένη και συνειδητά οργανωμένη ιστορική δύναμη και, στο τέλος, σαν μια έμμεση παρουσία, σαν μια αόρατη πηγή «κοινωνικού ελέγχου»: θα την αναγνωρίσουμε από την παρουσία αξιών, νοημάτων, συμβόλων και ψυχικών δυνάμεων που αυτή η μάζα με τον ιδιαίτερο ψυχισμό της έχει φέρει στο φως και που με τη μεσολάβησή τους εντάσσεται και διαβιβράσκει τον κόσμο της οργανωμένης κοινωνίας.

Και με τις τρεις αυτές μορφές η μάζα είναι ανύπαρκτη μέσα στον κόσμο της κλασικιστικής κοινωνίας. Αντίθετα, μέσα στην ξέχειλη ψυχική πληρότητα του Ελισαβετιανού θεάτρου αναγνωρίσαμε την «έμμεση παρουσία» της μάζας και του ψυχισμού της. Αλλά μες το γεγονός ότι το Ελισαβετιανό θέατρο υπήρξε ένα θέατρο τραγικών συμβόλων και όχι ένα Μυθικό θέατρο ικανό να συμφιλιάσει τον άνθρωπο με μια καταφατική, ιστορική μορφή ύπαρξης, αναγνωρίσαμε το σίγουρο σημάδι της ιστορικής ανεπάρκειας της ελισαβετιανής μάζας, την αδυναμία της να βρει μέσα της τη δύναμη να υπερνικήσει τη ρευστότητα και την προσωρινότητα της εποχής της και να γίνει μια άμεσα δραστική ιστορική δύναμη. Στη Σικυώνα, στον 6ο αιώνα, βρήκαμε μια παρόμοια μάζα ανίκανη, παρ' όλο το επαναστατικό της παρελθόν, ν' αποκτήσει στυλ, ιστορική προοπτική και αυτενέργεια μες τη μετεπαναστατική οργάνωση της κοινωνίας. Κι αν επιμείναμε ιδιαίτερα στις θεμελιώδεις α-

ναλογίες που παρουσιάζονται στην αντικειμενική διάρθρωση της επαναστατικής εξέλιξης της Σικυώνας και της Αθήνας, ήταν ακριβώς για να δείξουμε ότι η Δημοκρατία, η Τραγωδία και η σύνθεσή τους: η «θεατροκρατία» δεν ήταν απλώς και μόνο «εποικοδομήματα» αυτής της νέας επαναστατικής «αντικειμενικότητας» αλλά προϊόντα μιας αυτοτελούς και πανελεύθερης υποκειμενικής δραστηριότητας: στιγμές μιας φαινομενολογικής ανάπτυξης του Πνεύματος<sup>124</sup>.

Η μάζα λοιπόν δεν είναι ποσοτική έννοια αλλά ποιοτική κατηγορία που διαφοροποιείται μες την Ιστορία και, πραγματοποιώντας διάφορους βαθμούς ιστορικής παρουσίας και ύπαρξης, βρίσκεται σε μια διαρκή οργανική σχέση αλληλεπίδρασης με το στυλ και την τροπή της οργανωμένης κοινωνίας. Το ειδικό βάρος της μάζας δεν είναι απλώς συνάρτηση της πυκνότητας ενός πληθυσμού: ο πληθυσμός της Δυτικής Γερμανίας ήταν για πολλούς αιώνες ο ίδιος αλλά η μάζα που ζύπνησε με τον Thomas Münzer και τον «φτωχό Konrad» εμφανίστηκε μια φορά και μόνο για να σβήσει αμέσως μετά με τη σφαγή και την Τρομοκρατία. Απέναντι στην πυκνότητα του πληθυσμού του Παρισιού στον 17ο και το 18ο αιώνα, η Αθήνα στην εποχή όπου οι απαθλιωμένοι

<sup>124</sup> Αντιδρώντας κατά της προηγούμενης (κακόπιστης πολλές φορές) κατάχρησης των αξιολογικών κρίσεων στην Κοινωνιολογία, ορισμένοι σύγχρονοι κοινωνιολόγοι (εννοώ κυρίως τον G. Gurvitch που ώθησε στις ακραίες της συνέπειες την προσπάθεια να απαλλαγεί η Κοινωνιολογία από κάθε ηθικολογική ή «φιλοσοφική» δουλεία) αρνούνται κάθε ιεράρχηση ανάμεσα στις «μορφές της κοινωνικότητας» (μάζα-κοινότητα-επικοινωνία). Ύστερα από την επιβεβλημένη αυτή αντίδραση που ξεκαθάρισε το έδαφος απ' όλα τα ανθρωπομορφικά a priori, πιστεύω ότι σήμερα είναι δυνατό –και εξ ίσου επιβεβλημένο ίσως– να ξαναβρούμε το μυστικό μιας ανώτερης φιλοσοφικής ερμηνευτικής των ιστορικών μορφών που το πρότυπό της μένει πάντοτε η εγγεληνιά Φαινομενολογία.



«Διάκριου» μη μπορώντας να ικανοποιηθούν με τη μεταφυσική παρηγοριά που τους έδινε το διονυσιακό όργιο, ανέβασαν τον Πεισίστρατο στην εξουσία, η Φλωρεντία στην εποχή των *capitani del popolo* και του Savonarola ή το Münster και το Zwickau στον ενάμιση χρόνο που κράτησε η κομμουνιστική θεοκρατία των Αναβαπτιστών, θα μπορούσαν να φανούν σαν πατριαρχκρατούμενοι συνοικισμοί. Εφ' όσον λοιπόν, οι ποσοτικοί υπολογισμοί δεν είναι σε θέση να ερμηνεύσουν αυτή την αιφνίδια μεταμόρφωση ενός πλήθους από ιστορικά και ψυχικά ασύνδετα άτομα σε μια ενιαία, ομόθυμη και ολοκληρωμένη σε πολιτικά ή θρησκευτικά οργανωμένη κοινότητα, το πρώτο που έχουμε να κάνουμε είναι να δούμε μες το φαινόμενο της μάζας την εξαντικειμενίκευση μιας ιδιαίτερης ψυχικής διαδικασίας. Πριν από κάθε επί μέρους προβληματισμό σχετικά με τη θέση και το πεπρωμένο της επαναστατικής μάζας μες την Ιστορία, είμαστε υποχρεωμένοι να αντικρίσουμε τη μάζα σαν μια δυναμική ολότητα από ειδικές ψυχικές λειτουργίες που θα πρέπει να τις καθορίσουμε όσο γίνεται πιο αναλυτικά, που τις βρίσκουμε στην κλίμακα του «απομονωμένου ατόμου» σε λανθάνουσα, παραμορφωμένη, απωθημένη ή παθολογικά εκφρασμένη κατάσταση, και που αναπτύσσονται και επενεργούν ιστορικά κάτω από ορισμένες αντικειμενικές συνθήκες: μέσα σε ορισμένες μεταβατικές ή καταστροφικές ιστορικές περιόδους.

#### *Αντικειμενισμός και ιστορική πραγματικότητα*

Κατ' αρχήν λοιπόν, η έρευνα για την επαναστατική μάζα και γενικότερα, για τις σχέσεις της μάζας με την Ιστορία θα πρέπει να θεμελιωθεί αντικειμενικά. Αντικειμενική θεωρία της μάζας θα είναι η θεωρία των αντι-

κειμενικών προϋποθέσεων της εμφάνισης και της ανάπτυξης, δηλαδή η θεωρία της αντικειμενικής τοποθέτησης (situation) αυτού του τύπου ομαδικής ύπαρξης. Το καθήκον μιας τέτοιας θεωρίας θα είναι να ξεκαθαρίσει τις έννοιες που θα μας επιτρέψουν όχι μόνο να εξηγήσουμε αιτιακά την εμφάνιση, την ανάπτυξη και την πορεία μες την Ιστορία της μάζας αλλά και να διακρίνουμε τα όρια πέρα από τα οποία η αιτιακή εξήγηση είναι ανήμπορη να προχωρήσει.

Στις φυσικές επιστήμες, προσπαθούμε να συλλάβουμε έναν τύπο σχέσεων και μόνο ανάμεσα στα φαινόμενα που εξετάζουμε: τις αιτιακές σχέσεις. Υστερα, με την παρατήρηση, τη συλλογή όσο γίνεται περισσότερων δεδομένων και την εξακρίβωση, προσπαθούμε να διατυπώσουμε κανόνες της εξέλιξης ή τάσεις. Προχωρώντας πιο πέρα, βρίσκουμε νόμους και σε ορισμένους τομείς της Φυσικής και της Χημείας κατορθώνουμε να εκφράσουμε αυτούς τους νόμους σε μαθηματικές εξισώσεις. Στις επιστήμες αυτές βλέπουμε τα φαινόμενα σαν πράγματα και δεν θέλουμε να τα δούμε παρά μόνο σαν τέτοια: αδιαφορούμε και αφήνουμε στη Θρησκεία, την Ποίηση ή τη Μεταφυσική να «εξετάσουν» αν πίσω από τα πράγματα υπάρχει ή κρύβεται μια υποκειμενικότητα, μια υποκειμενική συνείδηση ή μια υποκειμενική σκοπιμότητα. Και τούτο γιατί ξέρουμε ότι, κι αν ακόμα υπάρχει μια τέτοια υποκειμενικότητα, δεν είναι σε θέση να επηρεάσει τις αιτιακές σχέσεις μες τις οποίες τα φαινόμενα παρουσιάζονται σαν πράγματα. Ο Hegel υποστηρίζει στη *Φιλοσοφία της Φύσης* ότι η δίψα του φεγγαριού προκαλεί τις παλίρροιας γιατί το φεγγάρι είναι από καθαρό κρύσταλλο και το κρύσταλλο είναι το κατ' εξοχήν στεγνό (και συνεπώς το κατ' εξοχήν διψασμένο) σώμα. Εμείς αδιαφορούμε για τη δίψα των κρυστάλλων και εμπιστευόμαστε σε μια μέθοδο έρευνας με την ο-

ποία η ιδιαίτερη ψυχολογία του φεγγαριού είναι ένας απόλυτα αμελητέος παράγοντας.

Το αντίθετο, από την άποψη αυτή, συμβαίνει με τις κοινωνικές και, γενικότερα, τις ανθρωπολογικές-ιστορικές επιστήμες. Κανένας «φυσικός» ή «αντικειμενικός» ορισμός του ανθρώπου δεν υπάρχει που να μας επιτρέπει να ξέρουμε παντού και πάντοτε πού τελειώνει η ανθρώπινη πραγματικότητα και πού αρχίζει η περιοχή των αμελητέων παραγόντων, πού τελειώνει η ανθρώπινη αλήθεια και πού αρχίζει η ανθρώπινη αυθαιρεσία. Βέβαια, η πρώτη αρχή κάθε κοινωνιολογικής ή φιλοσοφικής ανάλυσης είναι η κριτική αμφιβολία απέναντι σ' όλες τις παραστάσεις που τα υποκείμενα της Ιστορίας σχηματίζουν για την ίδια τους την ύπαρξη: οι Ινδοί εξηγούσαν με τις ανατομικές ιδιομορφίες του Βισνού τη διαφοροποίηση της κοινωνίας σε ιεραρχικές κάστες κατά τον ίδιο αυθαίρετο τρόπο με τον οποίο ορισμένοι σύγχρονοι αμερικανοί «κοινωνιολόγοι» υποστηρίζουν ότι οι Η.Π.Α. είναι μια «αταξική κοινωνία» ή ότι με την Ψυχανάλυση οι εργάτες θα απελευθερωθούν από το «τραύμα» της «μειονεκτικότητας»...

Για μας αυτές οι «θεωρίες» είναι αυθαίρετες και φανταστικές και δεν εκφράζουν παρά το φυσικό σε κάθε συντηρητική ή ιεραρχική ιδεολογία «ρεφλέξ της αυτοδικαίωσης»: η ύπαρξη των καστών ή των τάξεων εγγράφεται σε μια ανεξάρτητη από κάθε υποκειμενική φαντασίωση «αντικειμενική πραγματικότητα». Η Ιστορία όμως θα γινόταν ένα εύκολο λογικό πρόβλημα αν αυτή η «αντικειμενική πραγματικότητα» ήταν η μόνη ανθρώπινη πραγματικότητα, αν δηλαδή οι «φαντασιώσεις» των ανθρώπων δεν αποτελούσαν κι αυτές μια δύναμη εξ ίσου ιστορικά επιδραστική με τη δύναμη της «αντικειμενικής πραγματικότητας»: η θρησκευτική απολυτοποίηση των καστών καθόρισε για δυο σχεδόν χι-

λιετηρίδες το πεπρωμένο της ινδικής κοινωνίας και υπήρξε, όπως απόδειξε ο Max Weber<sup>125</sup>, η κύρια δύναμη που εμπόδισε και έπνιξε την ανάπτυξη καπιταλιστικών τάσεων μέσα στην ινδική αστική τάξη.

Έτσι θα μπορούσαμε να ρωτήσουμε κατά τι η «αντικειμενική πραγματικότητα» των Αράβων νομάδων, ένα μήνα πριν από την Εγίρα, μπορεί να μας δείξει αυτό που επρόκειτο να γίνει «αντικειμενική πραγματικότητα» του Ισλάμ μισό αιώνα μετά την Εγίρα. Και πώς μπορούμε να θεωρήσουμε «αντικειμενικά» τον βαθύτατο θρησκευτικό πυρετό μες τον οποίο ζυμώθηκαν οι συριακές μάζες από την εποχή των αποκαλυπτικών ονείρων του Δανιήλ και του Μπαρούχ μέχρι τη μεταστροφή του Παύλου ή από το μαρτύριο του Μανί μέχρι την Εγίρα, εφ' όσον μέχρι μια ορισμένη ιστορική στιγμή, οι εξωτερικές του εκδηλώσεις μέσα στην ιστορική ζωή της κοινωνίας δεν είχαν περισσότερη δυναμική σημασία και «πραγματικότητα» απ' όση έχουν π.χ. σήμερα οι φιλαθλητικές μαζικές εκδηλώσεις;

Για τους μαρξιστές, οι δούλοι και οι προλετάριοι της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, καταδικασμένοι από την «αντικειμενική πραγματικότητα» να μην μπορούν να λύσουν τα πραγματικά τους προβλήματα, κατέφευγαν στον φανταστικό κόσμο της Χριστιανικής Θρησκείας μες τον οποίο «ξεχνούσαν» τα πάθη τους (το περίφημο «όπιο του Λαού», με αποτέλεσμα έναν *Paradis artificiel* για ολάκερη την Ανθρωπότητα κ.ο.κ.) και αποκτούσαν την αυταπάτη μιας μέλλουσας Ανταμοιβής και Απολύτρωσης. Με θεμελιακά ανάλογους (όπως θα δείξουμε αργότερα) συλλογισμούς, ο Nietzsche παρουσίασε σαν κέντρο και ουσία του Χριστιανισμού το *Ressentiment* της μάζας των σκλάβων και την εξιδανίκευσή του μέσα

<sup>125</sup> *General Economic History.*

στις «αντι-ζωικές» αξίες του Χριστιανισμού: «αγαπάτε τους εχθρούς σας», «μην αντιστέκεστε στη βία» κ.τ.λ. Κι αν ακόμα δεχτούμε σα σωστή την ερμηνεία αυτής της μετατροπής της «ουτοπικής συνείδησης» και του Ressentiment σε Θρησκεία, το πρόβλημα που τίθεται είναι το πώς ένας ψυχισμός μες τον οποίο κυριαρχούσαν η αδυναμία, η «λήθη», η «φυγή μες το φανταστικό», η «νεύρωση», ο «μαζοχισμός», οι «παρανοϊκές προβολές», δηλαδή με μια λέξη η πιο παθολογική «οργάνωση της αποτυχίας» κι η πιο αυθαίρετη α-πραγματικότητα, μπόρεσε να γίνει μια αντικειμενική δύναμη που ανέτρεψε ένα ολάκερο καθεστώς κι έναν ολάκερο πολιτισμό, δημιούργησε μια επαναστατική κοινωνική τάξη (τον Κλήρο) με σπάνιες στην Παγκόσμια Ιστορία οργανωτικές και δημιουργικές ικανότητες, έφερε στο φως άγνωστες ως τα τότε διαστάσεις της ανθρώπινης ψυχής<sup>126</sup>...

Μ' έναν ανάλογο τρόπο, στην «ατομική» ψυχολογία, η διάκριση αντικειμενικού και υποκειμενικού ή κανονικού και παθολογικού είναι εντελώς σχετική. Αυτό, κατ' αρχήν, που ονομάζουμε «ατομική κλίμακα» δεν είναι ένα γενικό, καθολικό μέτρο του ατομικού αλλά απλώς και μόνο η δική μας ατομική κλίμακα όπως έχει σχηματιστεί από τον δικό μας πολιτισμό και που εμείς την αισθανόμαστε σαν το σύστημα στο οποίο αναφέρουμε τις θετικές και τις αρνητικές μας αξιολογήσεις (την ψυχολογία του «κανονικού» και την ψυχολογία του «παθολογικού»). Κανείς δεν ξέρει τι ακριβώς αισθανόταν ένας Έλληνας του πέμπτου αιώνα ή ένας Χριστιανός του δευτέρου αιώνα σαν ατομική του κλίμακα. Ό,τι οι κλα-

<sup>126</sup> Με την έννοια αυτή θα δείξουμε ότι η διάκριση που επιχειρεί ο Α. Kardiner ανάμεσα στα «συστήματα πραγματικότητας» και τα «συστήματα προβολών» είναι εντελώς σχηματική και δεν έχει παρά μεθοδολογική σημασία...

σικοί Έλληνες μπορούσαν να αισθάνονται σαν μια αυθεντικά δική τους εμπειρία πράγματα που εμείς μόνο να τα σκεφτούμε μπορούμε: αυτό μόνο στα τελευταία χρόνια μπορέσαμε να το καταλάβουμε. Αν δεν διαισθανθούμε έστω και προσεγγιστικά τις πραγματικές διαστάσεις της κλασικής ελληνικής ψυχής –κι αυτό είναι το ύστατο νόημα της ερμηνευτικής τέχνης– θα κινδυνεύουμε να μείνουμε ξένοι προς το αληθινό νόημα της πολιτικής ή της θρησκευτικής τους δραστηριότητας και της εμπειρίας που οι Έλληνες συνειδητοποιούσαν με την Τραγωδία ή με τη Φιλοσοφία... ή θα περιοριστούμε στο, ακόμα και στον Werner Jaeger, ψυχολογικά αθεμελίωτο σχήμα του «Έλληνα ανθρώπου» που αγνοούσε το Εγώ σαν άτομο και δεν ήξερε παρά το Εγώ «σαν Τύπο».

«Εμείς», γράφει ο Kretschmer<sup>127</sup>, «τοποθετούμε τα αισθήματά μας μέσα στο Εγώ, μες τον εαυτό μας, ενώ ο πρωτόγονος τα προβάλλει στον εξωτερικό κόσμο». Μέσα στο δικό μας ψυχικό σύστημα, τέτοιες «προβολές» δεν μπορούν να κάνουν παρά μόνο αυτοί που θεωρούμε ψυχοπαθείς. Μέσα όμως σε άλλα ψυχικά συστήματα που έχουν νομιμοποιήσει και καταξιώσει αυτές τις ψυχικές δυνάμεις που εμείς, από τη σκοπιά του δικού μας συστήματος ψυχικής οικονομίας και ισορροπίας, θεωρούμε σαν δυνάμεις καταστατικές της νεύρωσης και της ψύχωσης, δηλαδή σαν αντι-κοινωνικές δυνάμεις, ορισμένοι κοινωνικοί θεσμοί και λειτουργίες παρουσιάζονται σαν να αποτελούν ένας είδος «προληπτικής», σε ομαδική κλίμακα, θεραπείας της «ατομικής» νεύρωσης. Ο Abraham Kardiner, που είναι ένας από τους θεμελιω-

<sup>127</sup> Ο Γερμανός ψυχίατρος Έρνεστ Κρέτσεμερ (1888-1964) επιχειρήσε να συσχετίσει τη διάπλαση του σώματος με την ανθρώπινη ιδιοσυστασία στο βιβλίο του *Körperbau und Charakter* (Ιδιοσυστασία και χαρακτήρας, 1921), από όπου και το απόσπασμα του Παπαϊωάννου. (σ.τ.ε.)

τές της μοντέρνας «ιστορικής ψυχολογίας», έχει δείξει<sup>128</sup> πως, απέναντι στην «ατομική» νεύρωση που σπάει τον δεσμό του ατόμου με την κοινωνία, η θεσμοποίηση της νεύρωσης μέσα σε Θρησκείες, Μύθους κ.τ.λ. επιτρέπει στο άτομο να εκφράσει «κανονικά», δηλαδή κοινωνικά, τις νευρωτικές του τάσεις και να δώσει έτσι έναν ιδιαίτερο δυναμισμό και μια ιδιαίτερη στερεότητα και διάρκεια στις σχέσεις του ατόμου με την οργανωμένη κοινωνία και με τον πραγματικό ανθρώπινο και ιστορικό κόσμο. Από μια τέτοια σκοπιά θα εξετάσουμε αυτή τη διαδικασία με την οποία μες τη μάζα ολοκληρώνονται όλες αυτές οι ψυχικές δυνάμεις που, στην ιστορικά προσδιορισμένη ατομική κλίμακα μιας δεδομένης κοινωνίας, βρίσκονται σε μια απωθημένη ή παθολογικά εκφρασμένη μορφή...

#### *Τα όρια των ιστορικών αιτιακών σχέσεων*

Βέβαια, όπως και στις φυσικές έτσι και στις ανθρωπολογικές επιστήμες επιδιώκουμε τους ίδιους σκοπούς: την αναγνώριση και τη διατύπωση αιτιακών σχέσεων. Αλλά βρίσκουμε απομονωμένες αιτιακές σχέσεις που, επί πλέον, δεν μπορούμε να βεβαιώσουμε την κανονικότητά τους. Όταν διατυπώνουμε κανόνες ή τάσεις της κοινωνικής εξέλιξης, η «εξέλιξη» αυτή δεν περιέχει, όπως συνέβαινε στην Κοινωνιολογία του 19ου αιώνα, την εξέλιξη ολάκερης της Ανθρωπότητας αλλά την καμπύλη ενός ορισμένου τύπου κοινωνίας και πολιτισμού. Σε κάθε βήμα είμαστε υποχρεωμένοι να σταματάμε, να εξακριβώνουμε με μέσα που από τη φύση τους αποκλείουν την απόλυτη ακρίβεια και να εξετάζουμε που σταματάει ο κανόνας και που αρχίζουν και τι δυναμική

<sup>128</sup> *The individual and his Society*, 1939: κεφ. Culture and Neurosis, σ. 413 κ.ε.

σημασία έχουν οι εξαιρέσεις, τι «περιεκτικότητα» έχουν οι τάσεις, σε τι κύκλο φαινομένων επενεργούν, με τι άλλες τάσεις ή άλλους αστάθμητους παράγοντες συμπλέκονται και συναρτώνται κ.ο.κ. Έτσι πολύ σπάνια κατορθώνουμε να υψώσουμε την αιτιακή εξήγηση στη διατύπωση νόμων, που άλλωστε με κανένα τρόπο δεν μπορούμε να εκφράσουμε μαθηματικά. Για να εκφράσουμε τις κοινωνικές σχέσεις μέσα σε συστήματα διαφορικών εξισώσεων, όπως συμβαίνει στην αναλυτική Μηχανική, θα 'πρεπε πρώτα να τις μετατρέψουμε σε ποσοτικές συνέχειες – πράγμα που είναι κατ' αρχήν αδύνατο γιατί η ανθρώπινη συνύπαρξη είναι μια ολότητα από ποιοτικές καταστάσεις και διαδικασίες. Από τη στιγμή που θα συναντήσουμε την ποιότητα, θα υποχρεωθούμε να βγούμε πέρα από τα σύνορα της αιτιακής εξήγησης και της «αντικειμενικής» θεωρίας σε μια περιοχή στην οποία δεν θα ρισκιδυλεύουμε μόνο την κρίση μας αλλά και την καλή πίστη, τη σοβαρότητα και υπευθυνότητα πάνω στις οποίες και μόνο μπορεί να θεμελιωθεί η επιστήμη όχι μόνο σαν γνώση αλλά και σαν «μεγίστη αρετή». Μια βιβλιογραφική ανασκόπηση αρκεί για να δείξει ότι το πρόβλημα της μάζας, της ψυχολογίας της και της ιστορικής της μοίρας, υπήρξε η δοκιμασία της φωτιάς πολύ περισσότερο για το ήθος και για την καλή πίστη και συνέπεια των φιλοσόφων και των κοινωνιολόγων που ασχολήθηκαν με τη μάζα και πολύ λιγότερο για την κριτική ή την ερμηνευτική τους ικανότητα. Έτσι π.χ. ο Max Scheler, ενώ παραδέχεται τη νιτσεϊκή ερμηνεία του ρόλου του Ressentiment στη δημιουργία των ηθικών και των θρησκευτικών αξιών κι ενώ την εφαρμόζει σ' όλη της τη γραμμή στην «κριτική» που κάνει των αστικών και των δημοκρατικών αξιών, προσπαθεί, ταυτόχρονα, να αποδείξει ότι ο Χριστιανισμός είναι πέρα από κάθε είδους Ressentiment

και ότι ακόμα και τα autodafés της Ιεράς Εξέτασης «γι-  
νόντουσαν από αγάπη προς αυτόν τον ίδιο τον αιρετι-  
κό»<sup>129</sup>!

Μπορούμε από τώρα να καθορίσουμε τα πλαίσια αυ-  
τής της αντικειμενικής θεωρίας. Κατ' αρχήν, θα προ-  
σπαθήσουμε να εξακριβώσουμε αν κάθε καθεστωτική  
κρίση συνοδεύεται αναγκαστικά από την εμφάνιση μιας  
επαναστατικής μάζας και αν αυτή η μάζα καλύπτει μια  
ολάκερη ιστορική περίοδο. Αν π.χ. στην αρχαϊκή Ελλά-  
δα, η αποσύνθεση του συστήματος των γενών, γύρω α-  
πό το τέλος του 8ου αιώνα, έφερε στην επιφάνεια μια  
μάζα που στάθηκε, έναν ολάκερο αιώνα, σαν μια αυτό-  
νομη ιστορική δύναμη ώσπου να απορροφηθεί από τη  
νέα ταξική διάρθρωση της κοινωνίας που δημιούργησε  
η αστική επανάσταση στη δεύτερη πενηκονταετία του  
8ου αιώνα, από την άλλη μεριά η μάζα που δημιουργή-  
θηκε στη Γαλλία στο τέλος του 18ου αιώνα από την α-  
ποσύνθεση της νομικοταξικής κοινωνίας απορροφήθηκε  
σχεδόν αμέσως μέσα στη νέα οργάνωση της κοινωνίας  
την οποία επέβαλε η αστική τάξη που, ωριμασμένη ήδη  
μες τα πλαίσια της παλιάς κοινωνίας, είχε μια ολοκλη-  
ρωματική δύναμη που εκμηδένισε στη ρίζα τους τις ί-  
διες τις αντικειμενικές προϋποθέσεις της διατήρησης  
της μάζας. Αντίθετα, μες τους πληθυσμούς της Μέσης  
Ανατολής, από τον 8ο αιώνα και τους μαζικούς εκτοπι-  
σμούς των Ασσυρίων μέχρι τους πολέμους των Μακκα-  
βαίων, θα αναγνωρίσουμε μια οριακή κατάσταση της  
μονιμοποιημένης μάζας και του ψυχισμού της. Έτσι θα  
υποχρεωθούμε να εξετάσουμε αν αυτή η καθεστωτική  
αποσύνθεση μπορεί αντικειμενικά να μετατραπεί σε ε-  
παναστατική κρίση: αν δηλαδή μέσα στην κοινωνία που  
αποσυντίθεται και μέσα στον πληθυσμό που μαζοποιεί-

<sup>129</sup> Βλ. *L' Homme du Ressentiment*, σ. 117.

ται μπορούμε να αναγνωρίσουμε την παρουσία μιας  
κοινωνικής τάξης ικανής να λύσει με τις δικές της με-  
θόδους την κρίση αυτή και να αποκαταστήσει την ενό-  
τητα και την ολοκληρωματικότητα της οργανωμένης  
κοινωνίας. Αν μια τέτοια κοινωνική τάξη είναι ανύπαρ-  
κτη, θα κοιτάξουμε αν μέσα σ' αυτή την άμορφη και  
ταξικά ασύντακτη επαναστατική μάζα διακρίνονται τα  
στοιχεία εκείνα που η οργανωτική τους δύναμη θα τους  
επιτρέψει να μεταμορφωθούν σε παράγοντες ενός νέου  
ταξικού διαφορισμού. Έτσι θα φτάσουμε στο πρόβλημα  
της πραγματικότητας και της ουτοπικότητας της επανα-  
στατικής μάζας και θα κλείσουμε τον κύκλο της αντι-  
κειμενικής θεωρίας, τον κύκλο δηλαδή των προβλημά-  
των που γεννιούνται από τον ίδιο τον αυτοματισμό της  
κοινωνικής εξέλιξης και που, γι' αυτό, μας επιτρέπουν  
να τα θεωρήσουμε «απ' έξω», χωρίς να ενδιαφερθούμε  
για την ψυχολογία και τις εσωτερικές αντιδράσεις των  
υποκειμένων της ιστορικής περιπέτειας.

Μες το εσωτερικό αυτής της περιπέτειας όπου ο άν-  
θρωπος παρουσιάζεται με την αυθεντικά δική του  
πραγματικότητα, δεν υπάρχουν πια αντικείμενα που να  
συνάπτονται σε σχέσεις αιτιακά εξηγήσιμες αλλά σύνο-  
λα από ψυχικά γεγονότα και υποκειμενικές διαδικασίες  
που τα κατανοούμε ή τα ερμηνεύουμε βρίσκοντας μέσα  
τους μια νοηματική αλληλουχία και μια λογική ενότητα.  
Πριν, όταν εξετάζαμε την αντικειμενική σημασία μιας  
καθεστωτικής κρίσης ή την αντικειμενική σύνθεση της  
επαναστατικής μάζας, αισθανόμαστε όλη την ασφάλεια  
και τη σιγουριά ενός θεατή που δεν χρειάζεται να 'ναι  
τίποτε περισσότερο από ευσυνείδητος παρατηρητής.  
Δεν θα ξαναβρούμε αυτή την ήρεμη ασφάλεια παρά ό-  
ταν, πολύ αργότερα, θα εξετάσουμε τα οργανωτικά  
σχήματα, τις αποκρυσταλλωμένες μορφές (τα πολιτικά  
κόμματα, τους επαναστατικούς στρατούς, τα εκκλησια-

στικά σώματα) με τις οποίες θα αντικειμενοποιηθεί ο ψυχισμός της επαναστατικής μάζας. Ως τότε, θα χρειαστεί να ζητήσουμε από τον εαυτό μας όχι μόνο μια όσο γίνεται πιο πολύπλευρη παρατηρητικότητα ή μια όσο γίνεται πιο αυστηρή σαφήνεια και συστηματικότητα αλλά κάτι πολύ πιο δύσκολο και ριψοκίνδυνο: μια άδολη φιλία και συμπάθεια, μια εσωτερική συγγένεια και συνέχεια με τον άνθρωπο που θα σταθεί δίπλα μας σαν πρόβλημα.

Κάθε ερμηνεία, εφ' όσον έχει τον άνθρωπο σαν σκοπό και σαν πηγή, είναι ζήτημα αρετής και τόλμης. Και θα κινδυνεύαμε να χαθούμε μέσα σ' ένα πλήθος από αποσπασματικές γνώσεις αν δεν είχαμε ακοίμητη μέσα μας αυτή την υπερεμπειρική ιδέα του ανθρώπου σαν ανώτατης περιέχουσας ολότητας. Μόνο στη διαρκή αναφορά μας προς αυτή την ιδέα που εκφράζει την επιτακτική και μόνιμα ανικανοποίητη ανάγκη του ανθρώπου να δει τον εαυτό του σαν μια ενότητα, κατορθώνουμε να θεμελιώσουμε ή να ξεπεράσουμε μια ερμηνευτική κατασκευή.

### *Ορφείας και Διόνυσος*

Ξεκινώντας από ένα ασύντακτο σύμπλεγμα από ιστορικά δεδομένα (γεγονότα, πρόσωπα, μνημεία κ.λ.π.) που μπορούμε να τα εξηγήσουμε ή να τα κατανοήσουμε το καθένα ξεχωριστά και σκόρπια, θα υποχρεωθούμε, μόλις ζητήσουμε να αποκτήσουμε μια ενιαία εποπτεία και μια συνοπτική ιδέα, να καταφύγουμε σε μια ερμηνευτική ενεργητικότητα από την οποία πάντοτε θα λείπει μια απόλυτα ικανοποιητική εμπειρική θεμελίωση. Γιατί, αλήθεια, τι ακριβώς ξέρουμε για τον 8ο και τον 7ο αιώνα στην αρχαϊκή Ελλάδα; Πάνω σε τι αντικειμενικά δεδομένα θα μπορούσαμε να στηριχτούμε για να κατανοή-

σουμε την εκρηκτική εμφάνιση της επαναστατικής μάζας κάτω από το σημείο του Διονύσου και του Ορφέα; Οι πληροφορίες που μας δίνουν οι Αρχαίοι είναι αρκετές μόνο για να καθορίσουμε τις πραγματικές διαστάσεις της αποσύνθεσης των γενών, τη διαβρωτική επίδραση της χρηματικής οικονομίας, τον ρυθμό της συγκέντρωσης της ιδιοκτησίας και την αντικειμενική εμφάνιση μιας άμορφης μάζας από ακτήμονες δουλοπάροικους. Αλλά κανείς δεν μας λέει τίποτε για την ψυχολογία αυτών στους οποίους αποτεινόνταν η «προλεταριακή ποίηση» του Ησιόδου. Και θα μπορούσε να μιλήσει κανείς για μια «συνωμοσία σιωπής» κατά του Διονύσου και των οπαδών του αν από τον Ηρόδοτο δεν μαθαίναμε ότι ένα από τα πρώτα μέτρα κάθε Τυραννίδας ήταν και η νομιμοποίηση της διονυσιακής λατρείας κι αν δεν ξέραμε ότι ο 6ος αιώνας είδε, μαζί με τη θριαμβευτική έκβαση της επαναστατικής πάλης, μια βαθύτατη αναγέννηση του θρησκευτικού αισθήματος, μια ευσέβεια άγνωστη ως τα τότε. Έτσι θα μας φανεί σαν ένα μυστηριώδες αίνιγμα αυτός ο τρόπος με τον οποίο ο αθηναϊκός Δήμος, ήδη από τις αρχές του πέμπτου αιώνα, έβγαλε ολοκληρωτικά από τη μνήμη του κάθε τι που τον συνέδεε με την επαναστατική του προϊστορία και τη διονυσιακή αναρχία μέσα στην οποία επί δύο αιώνες είχε ζήσει. Λίγες γενεές μετά από την εποχή όπου ο Κλεισθένης εξαφάνισε τις τέσσερις αρχαίες φυλές, δηλαδή την ουσία του Ancien Régime, οι Αθηναίοι θυμόντουσαν ακόμα τα ονόματά τους (Οπλίται, Γυλεόντες, Αργαεείς και Αιγικορείς) αλλά κανείς δεν ήξερε τι ακριβώς εσήμαιναν, ούτε και σήμερα οι ειδικοί μπόρεσαν να το ανακαλύψουν: άλλοι βλέπουν μια διαίρεση σε τάξεις ανάλογη με την αιγυπτιακή ιεραρχία και, από τη άλλη μεριά, ο Wilamowitz λέει για τους Αργαεείς και τους Αιγικορείς ότι «τα ονόματά τους σα να σήμαιναν

κάτι... αλλά ποιος μας εγγυάται ότι δεν ήταν μόνο απλά παρατσούκλια;» Οι Αθηναίοι είχαν οπωσδήποτε ζωντανή τη συνείδηση ότι, προτού φτάσουν στη Σεισάχθεια, τον Κλεισθένη και τη Δημοκρατία, είχαν περάσει από μια μακρόχρονη περίοδο αναρχίας και βίας. Το νόημα αυτής της περιόδου το είχαν μετουσιώσει μέσα στους Διονυσιακούς μύθους και γενικά μέσα στα σύμβολα της θρησκευτικής τους εμπειρίας και όμως ούτε ο Μύθος της Επανάστασης (κι αυτό είναι παράξενο για ένα λαό που μεταμόρφωνε σε Μύθους όλα τα θεμελιώδη γεγονότα της ζωής του), ούτε καν μια έστω και δισημάντη έννοια της Επανάστασης, μπόρεσαν ποτέ να εισχωρήσουν μέσα στο σώμα του πολιτισμού τους. Θα μπορούσε μάλιστα κανείς να κάνει έναν «παραλληλισμό», που ίσως δεν είναι τόσο ανόσιος όσο φαίνεται, ανάμεσα σ' αυτή τη «συνωμοσία σιωπής» και τις προσπάθειες της σημερινής αστικής τάξης να «ξεχάσει» τον τρόπο με τον οποίο ανέβηκε στην εξουσία. Και, όμως, η «σιωπή» αυτή δεν είναι τόσο ολοκληρωτική όσο φαίνεται από πρώτη όψη: η Τραγωδία, η «επίσημη» Τέχνη του Κράτους και, ταυτόχρονα, η Τέχνη η πιο αγαπητή στη μάζα, που μέσα σ' αυτήν, περισσότερο από κάθε άλλη θρησκευτική ή πολιτική εκδήλωση, ο Δήμος αναγνώριζε και βεβαίωνε τον εαυτό του, αντιπροσωπεύει μια ανώτατη και κατ' εξοχήν καταφατική συνείδηση του καθεστώτος και της μάζας πάνω στην επαναστατική τους καταγωγή. Και τούτο, όχι μόνο γιατί η ρίζα της Τραγωδίας χάνεται μέσα στους επαναστατικούς αγώνες του 7ου και του 6ου αιώνα αλλά και γιατί η ίδια η πνευματικότητα της Τραγωδίας εκφράζει με τον πιο άμεσο τρόπο το καθεστώς που γεννήθηκε από τους αγώνες αυτούς.

Ασφαλώς μπορούμε όχι πια να εξηγήσουμε αιτιακά αλλά να κατανοήσουμε τη «νοηματική συνάφεια»<sup>130</sup> που υπάρχει ανάμεσα στους επαναστατικούς αγώνες του Δήμου και το νέο του θρησκευτικό προσανατολισμό όπως και την ιδεολογική συγκρότηση της Τραγωδίας. Μια τέτοια κατανόηση θα είναι ασφαλώς εύκολη αν μπορούσαμε να μείνουμε απλώς στο επίπεδο του *homo sum, humani nil a me alienum puto*, στο επίπεδο της απλής αναγνώρισης και όχι της συμβίωσης και του διαλόγου. Το δύσκολο όμως είναι –κι αυτό κυρίως έχει σημασία γι' αυτόν που δεν βλέπει την Ιστορία σαν ένα θέαμα ή σαν ένα σκοπό αλλά σαν ένα μέσο για να «βρει τον εαυτό του»– να μπορέσουμε να κατανοήσουμε πραγματικά, σαν μια δική μας εμπειρία σχεδόν, αυτό τον συνδυασμό μιας νικηφόρας επανάστασης με μια περισσότερο παρά ποτέ πλούσια και εντατική θρησκευτική ζωή χάρη στην οποία τα Χορικά του Αισχύλου αποπνέουν την ίδια προφητική έξαρση με τον οραματισμό και το κήρυγμα του Ισραήλ. Για μας, κάθε επανάσταση, κάθε συμφιλίωση του ανθρώπου με την κοινωνική του ύπαρξη, δεν είναι παρά μια προμηθεϊκή ανταρσία κατά της θεότητας, μια απόθεση του «Επέκεινα» έξω από τον κόσμο της ιστορικής δράσης. Και, αντίστροφα, κάθε θρησκεία και κάθε προφητισμός δεν είναι για μας παρά μια φυγή έξω από τον κόσμο, μια «οργάνωση της ιστορικής αποτυχίας με το αντιστάθμισμα μιας μεταφυσικής σωτηρίας», μια ολοκληρωτική έκφραση της «Ηθικής των Δούλων» του Nietzsche ή αυτής της «δυστυχισμένης συνείδησης» που ο Hegel είδε ακριβώς το πρότυπό της μέσα στην προφητική συ-

<sup>130</sup> «Αιτιακά εξηγήσιμες σχέσεις»-«λογικά κατανοητές σχέσεις», «νοηματικές συνάφειες» (*Sinnzusammenhänge*) βλ. K. Jaspers. *Allgem. Psychopathologie*.

νείδηση του Ισραήλ... Γι' αυτούς τους λόγους, δεν θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε αυθεντικά τον ρόλο της επαναστατικής μάζας στη δημιουργία και στην ανάπτυξη αυτής της βαθύτατης θρησκευτικότητας του βου αιώνα<sup>131</sup>, παρά μόνο στο μέτρο που θα παραμερίσουμε ή, καλύτερα, θα βάλουμε σε αμφιβολία ορισμένα αξιώματα που βρίσκονται στα θεμέλια της ιστορικής μας συνείδησης και της αντίληψης που έχουμε σχηματίσει από το καταστάλαγμα της ίδιας μας της πείρας, για το ήθος και για τη μοίρα αυτών που θεωρούμε δημιουργούς της Ιστορίας.

Αυτά τα αξιώματα δεν είναι απλώς αφηρημένες έννοιες κλεισμένες μες το βραχυκύκλωμα της διανοήσης και των διανοουμένων αλλά οι αστερισμοί που προσανατολίζουν την πορεία μας μέσα στον κόσμο και καθορίζουν τη στάση μας απέναντι στην Ιστορία που ζούμε και τις μορφές μες τις οποίες επικοινωνούμε με τους άλλους ανθρώπους και επενδύουμε τη θέλησή μας ύπαρξης, δύναμης και γονιμότητας. Αυτό που συμβαίνει με το άτομο που γνωρίζει τον εαυτό του μόνο στο μέτρο που σπάει τη ναρκισσιστική του απομόνωση, συμβαίνει και μ' ολάκερο τον πολιτισμό μας σήμερα. Αντιπαραθέτοντας την Αξιοματική της δικής μας διαγωγής και παιδείας με τον κόσμο του κλασικού Έλληνα που είναι για μας το ανώτατο «σύστημα αναφοράς» που θα μπορούμε να επικαλεστούμε, θα νοιώσουμε την έσχατη, ριζικά υπεύθυνη σημασία της ερμηνευτικής δημιουργικότητας: ακριβώς επειδή φέρνει δίπλα μας παρόντα και πλαϊνό μας και τον πιο ιστορικά απομακρυσμένο άνθρωπο, δεν μπορεί –και δεν πρέπει– να 'ναι παρά μια ανώτατη

<sup>131</sup> Αυτή η «θρησκευτική αναγέννηση» του βου αιώνα γίνεται ακόμα πιο περίπλοκη και πιο ξένη προς τις προσλαμβάνουσές μας άμα αναλογιστούμε την αποτυχία της απόπειρας οργάνωσης μιας Ορφικής Εκκλησίας...

μορφή σοβαρότητας, αυτοσυνείδησης και αυτοελέγχου, πέρα από την οποία θα μπορέσουμε να δούμε χωρίς να κινδυνέψουμε, όπως θα 'λεγε ο Πλάτων, να τυφλωθούμε, τη Μεγάλη Τέχνη και τη Μεγάλη Φιλοσοφία στο αιώνιο, προφητικό τους βάθρο – και τη καθαρή επιταγή μιας αυθεντικής και υπεύθυνης ιστορικής δράσης...

### *Από την αυτονομία στο πεπρωμένο*

Τι σημαίνει άραγε για μας, τι ρόλο έχει μέσα στην ιστορική μας ζωή αυτή η ιδέα της Ευθύνης; Τι είδους ψυχική σχέση έχουμε εμείς με την ίδια μας την πράξη και με την ίδια μας την πραγματικότητα; Μέσα σε μερικούς αιώνες, η Ευρώπη κατάκτησε και υπόταξε όλο τον κόσμο: μέσα σ' αυτή τη γιγάντια προσπάθεια που απαιτούσε την εγρήγορση ψυχικών δυνάμεων πολύ πιο αποτελεσματικών απ' αυτές που χρειάστηκαν για να σταθεροποιηθεί ένα οποιοδήποτε άλλο περσικό ή ρωμαϊκό Imperium, ο δυτικός άνθρωπος έπαθε και έμαθε να μη δίνει αξία και υπευθυνότητα στον εαυτό του παρά μόνο στο μέτρο που τον αναγνωρίζει σαν ενεργητικό ιστορικό ον, σαν εξουσιαστή και δημιουργό της Ιστορίας.

Σήμερα, ο άνθρωπος αυτός βρέθηκε ξαφνικά χαμένος μέσα σ' έναν κόσμο από πράγματα και γεγονότα που τον ξεπερνάν και τον μετατρέπουν σε όργανο μιας Λογικής και ενός Μηχανισμού που όσο λιγότερο τον αγνοεί τόσο περισσότερο αρνείται να αναγνωρίσει μέσα του τον εαυτό του και τόσο περισσότερο του φαίνεται απάνθρωπος και μοιραίος.

Μέσα σ' ένα τέτοιο κόσμο όπου ο άνθρωπος και η ιστορική του ύπαρξη δεν μπορούν πια να αρμονιστούν, αυτή η αναγνώριση της Τραγωδίας της Ιστορίας κι η συμβίωση και η συμφιλίωση με το Αρνητικό εξυπακούει την εγκατάλειψη της ανθρώπινης αυτονομίας και της



ανθρώπινης κλίμακας πάνω στις οποίες θεμελιώνεται κάθε ενεργητική αντίληψη της Ευθύνης και κάθε αισιόδοξη κατάφαση του ανθρώπου μέσα στην Ιστορία. Ο άνθρωπος βλέπει την Ιστορία όχι πια κάτω από την κατηγορία της Ελευθερίας αλλά κάτω από την κατηγορία του Πεπρωμένου. Ας σκεφτούμε την ψυχολογία όλων αυτών των ανθρώπων που βρέθηκαν, είτε σαν «οργανωτές» είτε σαν θύματα της Αποκάλυψης<sup>132</sup>, στις οριακές στιγμές της σύγχρονης Ιστορίας: τον Μπουχάριν απέναντι στο θάνατο στις δίκες της Μόσχας, τον Ernst von Salomon<sup>133</sup> απέναντι στον θάνατο μες τη νιχλιστική νεολαία από την οποία επρόκειτο να βγουν οι SS του Hitler, του David Rousset<sup>134</sup> απέναντι στον θάνατο μες

<sup>132</sup> «Notre modeste fonction, λέει ο Garcia στο *Espoir* του A. Malraux, c' est d' organiser l' Apocalypse»... [Η ταπεινή μας αποστολή συνίσταται στο να οργανώσουμε την Αποκάλυψη (σ.τ.ε.).]

<sup>133</sup> Ο Γερμανός συγγραφέας Ερνστ φον Σάλομον (1902-1972), στα νιάτα του συμμετείχε ενεργά στη γερμανική ακροδεξιά και φυλακίστηκε το 1922 για τη συμμετοχή του στη δολοφονία του Εβραίου υπουργού Βάλτερ Ρατενάου στη συνέχεια προσπάθησε να αποστασιοποιηθεί εν μέρει από το ναζιστικό κόμμα, όπως και ο Χάϊντεγκερ, αλλά δεν θα αποφύγει το εγκλεισμό του σε στρατόπεδο συγκέντρωσης από τους Αμερικανούς το 1945-46. Στα έργα του θα περιγράψει με κνισμό και αποστασιοποίηση την προσωπική του εμπειρία των πραξικοπημάτων, της φυλακής και των στρατοπέδων (σ.τ.ε.).

<sup>134</sup> Ο Νταβίντ Ρουσό (1912-1997), ενεργός τροτσκιστής από το 1934 έως το 1947, αντιστασιακός κατά τη διάρκεια της Κατοχής, βασανίστηκε και κρατήθηκε από το 1943 έως το 1945 σε γερμανικά στρατόπεδα συγκέντρωσης και περιέγραψε τις εμπειρίες του στα περιήματα έργα του *L' Univers concentrationnaire* (Ο κόσμος των στρατοπέδων, 1946) και *Les jours de notre mort* (Οι μέρες του θανάτου μας, 1947). Ήδη από το 1947 προσπάθησε να δημιουργήσει μια επιτροπή διεθνούς έρευνας για τα γκούλαγκ, ενώ υπήρξε αντιπρόεδρος της *Commission internationale contre le régime concentrationnaire* (Διεθνής επιτροπή ενάντια στο στρατοπεδικό καθεστώς, 1949-1958), η οποία παρενέβη και για τη βελτίωση συν-

τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, τον Franz Kafka απέναντι στο θάνατο της ίδιας του της ψυχής... και θα καταλάβουμε το πόσο ανώφελη έγινε η λογική μας και το πόσο πλασματική είναι η αυτονομία μας...

...Κάτω από τους αστερισμούς του Ευρωπαϊκού πολιτισμού γενικά και της κυριαρχικής θέσης των Ευρωπαίων μέσα στην Ιστορία ειδικά, η μόνη καθολικότητα στην οποία μπόρεσε να φτάσει η κλασική μας Φιλοσοφία είναι αυτή η καθολικότητα για την οποία μιλάει ο Hegel<sup>135</sup>: «Ο άνθρωπος πρέπει, με τη σκέψη, να υψωθεί σε μια καθολικότητα μες την οποία θα του είναι πραγματικά αδιάφορο αν αυτός ο ίδιος υπάρχει ή δεν υπάρχει, δηλαδή αν υπάρχει ή δεν υπάρχει μες την πεπερασμένη ζωή, έτσι που *si fractus illabatur orbis, impravidum ferient ruinae*<sup>136</sup>, όπως έλεγε ένας Ρωμαίος, κι ένας Χριστιανός πρέπει να βρίσκεται πιο πολύ ακόμα μέσα σ' αυτή την αδιαφορία» (in *dieses gleichgültigkeit befinden*).

θηκών κράτησης των κρατουμένων στην Ελλάδα. Συμετείχε μαζί με τον Σαρτρ τον Καμύ, τον Μερλώ-Ποντύ και τον Μπρετόν στην εφήμερη απόπειρα δημιουργίας ενός νέου κόμματος, της «Δημοκρατικής Επαναστατικής Συσπείρωσης» (R.D.R.), το 1948 μετά το «πραξικόπημα της Πράγας», το οποίο φαίνεται ότι είχε επηρεάσει ιδιαίτερα και τον Παπαϊωάννου. Το RDR επιχείρησε να δημιουργήσει μια πολιτική δύναμη που να υπερβαίνει την παραδοσιακή Αριστερά, αλλά προσέκρουσε, εκτός των άλλων, και στις αντιθέσεις της ηγετικής ομάδας για τη στάση που πρέπει να τηρηθεί απέναντι στη Σοβιετική Ένωση. Οι Σαρτρ και Μερλώ-Ποντύ που υπεράσπιζαν ακόμα και την αναγκαιότητα της σταλινικής τρομοκρατίας (βλέπε και το ανάλογο βιβλίο του Μερλώ-Ποντύ) και τη συμμαχία με το ΚΚΓ, θα συγκρουστούν με τον Καμύ και τον Ρουσό που επιθυμούσαν ένα σαφή διαχωρισμό με τη σταλινική πολιτική (σ.τ.ε.).

<sup>135</sup> *Wissenschaft del Logik* II, 74.

<sup>136</sup> «Και εάν κατέρρευε το στερέωμα τα ερείπια θα τον άφηναν απτόητο». [(Η μτφρ. έγινε από τον επιμελητή με τη βοήθεια του καθ. Φιλολογίας του Παν. Κρήτης Μιχάλη Πασχάλη.)]

Si fractus illabatur orbis... Όταν, το 1932, ο Jaspers έγραφε ότι «η ιστορική συνείδηση, σαν συνείδηση πεπρωμένου, είναι το να παίρνει ο άνθρωπος στα σοβαρά την εμπειρική του ύπαρξη»<sup>137</sup>, κανείς δεν μπορούσε να υποψιαστεί τη σημασία που θα έπαιρνε αυτό το «πεπρωμένο» μέσα σ' έναν κόσμο που επρόκειτο να παραστεί ανήμπορος στην ιστορική του καταδίκη και την ψυχική του ερημιά. Ο Kant είχε παρατηρήσει ότι η ιδέα του πεπρωμένου δεν έχει καμιά νόμιμη ισχύ για όποιον θέλει να κρίνει τα πράγματα από τη σκοπιά της εμπειρίας και της Λογικής. Ο Jaspers, αναφέροντας αυτή τη σκέψη του Kant, παρατηρεί ότι «γι' αυτόν, όμως, που βρίσκεται μες την οριακή κατάσταση, η ιδέα του πεπρωμένου ξαναβρίσκει το νόημά της: μια τέτοια ιδέα δεν μπορεί κανείς να την αποδείξει σαν έννοια αλλά μπορεί να τη ζήσει σαν εμπειρία». Έτσι μιλούσε ο Goethe για τον «Δαίμονά» του ή ο Ναπολέων για το «άστρο» του. Πρέπει όμως μέσα σε μια ιστορικά οριακή κατάσταση να 'χει ζήσει και να 'χει συνταραχτεί μια ολάκερη κοινωνία για να γίνει κοινή της γλώσσα αυτό το μυστηριώδες δέος με το οποίο τα εξαιρετικά άτομα ή οι ιστορικά δημιουργικές μάζες αντικρίζουν σαν ένα nupen τις διαισθήσεις και τις προφητείες που εξηγούν, προετοιμάζουν και διαλαλούν το ίδιο τους το πεπρωμένο. Ο Ναπολέων διέλυσε έναν ολάκερο κόσμο αλλά του έλειψε κάθε ανταπόκριση με τις οπωσδήποτε περιορισμένες μυθικές ικανότητες της κοινωνίας: έτσι ποτέ το «άστρο» του δεν μπόρεσε να γίνει ένα μυθικό σημάδι μες το οποίο η κοινωνία ν' αναγνωρίζει ένα πεπρωμένο, δηλαδή τον εαυτό της σαν ολότητα. Αντίθετα αν ο Καισαρισμός έγινε Μύθος είναι όχι μόνο, βέβαια, γιατί ο Καίσαρ πίστευε στην «Τύχη» του ή έδινε στον εαυτό

<sup>137</sup> *Philosophie*, II, σ. 219.

του το μαγικό επίθετο «felix» αλλά γιατί τη felicitas αυτού του ανθρώπου που ενσάρκωσε όσο κανείς άλλος το genius της Ρώμης, ολάκερη η κοινωνία τη θεωρούσε όχι σαν μια ηδονιστική κατηγορία αλλά σαν μια άμεση δική της θρησκευτική εμπειρία. Έτσι και μέσα από την επανάσταση –και η επανάσταση είναι η κατ' εξοχήν οριακή κατάσταση της κοινωνίας– από την οποία βγήκε πάνοπλη η Ελλάδα του βου αιώνα, η μυθική αυτή γλώσσα, που έκανε πάνω από ένα αιώνα ώσπου να περάσει από τις απλές, αλληγορικές σχεδόν φόρμουλες του Ησιόδου στην κοσμολογία του Αναξιμάνδρου, του Ηρακλείτου και του Αισχύλου, κατόρθωσε να μεταμορφώσει τις εξαγορασμένες με αίμα και συμφορές κατακτήσεις αυτής της Επανάστασης σε οντολογικές αρχές της διάταξης του ανθρωπο-κοσμικού σύμπαντος. Ο Kant, βέβαια, θα μπορούσε να παρατηρήσει ότι μια τέτοια μεταμόρφωση είναι ολότελα αθέμιτη, αλλά ακριβώς επειδή το «Υπερβατικό Εγώ» είναι έξω από την Ιστορία, οι λαοί που τη δημιουργούν, μπορούν και μεταμορφώνουν την πείρα τους σε Τραγωδία και αναγνωρίζουν μέσα τους τους Θεούς τους – μυθικά σημάδια που οδηγούν τα βήματά τους μες τον κόσμο. Έτσι «γίνεται η Φυσική Μεταφυσική», όπως έλεγε ο Σολωμός, κι αυτό είναι η «όδός άνω κάτω μίη» προς την οποία στεκόταν γεμάτος δέος ο Ηράκλειτος.

#### *Οὐαί ὁ οἰκοδομῶν ἐν αἵμασι*

Impavidum ferient ruinae... Πώς λοιπόν είναι δυνατό να πάρουμε έτσι «στα σοβαρά την εμπειρική μας ύπαρξη», τη θέση μας μέσα στους συγχρόνους μας, τον διαρκή πόλεμο που μέσα του ζούμε και που απέναντί του δεν μπορούμε ν' αμυνθούμε ούτε με την αισιοδοξία μιας ιστορικής πάλης ούτε με την κάθαρση της Τραγω-

δίας ούτε με την παρηγοριά μιας μεταφυσικής απολύτρωσης, ώστε να σκύψουμε με δέος πάνω στις τραγικές εμπειρίες που είναι ανοιχτές μέσα μας και που *impravidī*, κάνουμε ότι μπορούμε για να μην τις βλέπουμε; Υπήρξαν εποχές, όπως η δική μας, μόνιμα ταραγμένες κι αναστατωμένες, όπου ξεχειλούσε η βία, η καταπίεση και η αδικία κι όπου, όμως, ανάμεσα στους ανθρώπους και την Τρομοκρατία της Ιστορίας, που βάσταζαν στους ώμους τους, μεσολαβούσε «ένα ουράνιο στερέωμα αστροποίκιλτο από Μύθους» που επέτρεπαν στους ανθρώπους να σκέφτονται με απέραντη σοβαρότητα τον εαυτό τους και να 'χουν ανοιχτά κι άγρυπνα τα μάτια στα παθήματά τους. Κάτω απ' αυτό τον ουρανό, τον γεμάτο απ' αυτό το ασύλληπτο για μας αίσθημα της δικαιοσύνης που βρίσκουμε τόσο στον Αισχύλο όσο και στους Προφήτες του Ισραήλ, όσο και στους προφήτες του Ιράν και της Αιγύπτου, κάθε πράγμα, κάθε γεγονός γινόταν σημάδι της γιγάντιας ευθύνης που δένει τον άνθρωπο με τη Ζωή και με τον Κόσμο. «Οὐαὶ ὁ οἰκοδομῶν πόλιν ἐν αἵμασι καὶ ἐτοιμάζων πόλιν ἐν ἀδικίαις<sup>138</sup>»:

6 βαρεῖα δ' ἀστῶν φάτις σὺν κότῳ  
7 Δημοκράτου δ' ἀρᾶς τίνει χρέος.  
8 μένει δ' ἀκοῦσαι τι μοι  
9 μέριμνα νυκτηρεφές.  
60 των πολυκτόνων γάρ οὐκ  
1 ἄσκοποι θεοί. κελαι-  
2 ναί δ' Ἐρινύες χρόνῳ  
3 τυχηρόν ὄντ' ἄνευ Δίκας πολιντυχεῖ  
4 τριβᾶ βίου τιθεῖσ' ἄμαυρόν, ἐν δ' ἄϊ-  
5 στοις τελέθοντος οὐτις ἀλκά...<sup>139</sup>

<sup>138</sup> *Αβακούμ*, Β, 12.

<sup>139</sup> *Αισχύλου Αγαμ.* 456-467. [«Βαριά είναι του λαού η φωνή/ θυμό γιομάτη ξεπληρώνει/ του κόσμου την κατάρα/ περιμένω/ μ' ανήσυ-

Όταν παίχτηκε η Ορέστεια –γύρω στο 458– οι Αθηναίοι πολεμούσαν εναντίον των Περσών και των Πελοποννησίων ταυτόχρονα στην Αίγυπτο (όπου επρόκειτο να χάσουν 30.000 ανθρώπους από τους οποίους 6.000 ήταν πολίτες), στην Κύπρο, στη Φοινίκη, στην Αίγινα και στα Μέγαρα όπου, κατά τη μαρτυρία του Θουκυδίδη (I, 105), πολέμησαν «τῶν ἐκ τῆς πόλεως ὑπολοίπων οἱ τε πρεσβύτατοι καὶ οἱ νεώτατοι». Ας αναλογιστούμε ότι τον χρόνο ειδικά αυτόν, οι αναμνηστικές στήλες των νικῶν ήταν γεμάτες από τα ονόματα των σκοτωμένων μαχητῶν... και θα καταλάβουμε σ' όλο του το βάρος το νόημα του Χορικού αυτού που τελειώνει με την ευχή:

Κρίνω δ' ἄφθονον ὄλβον  
μήτ' εἶην πτολιπόρθης,  
μήτ' οὖν αὐτός ἀλούς ὑπ'  
ἄλλων βίον κατίδοιμι<sup>140</sup>.

Μέσα σε μια εποχή βίας και πολέμου, μια τέτοια ευχή δεν μπορούσε να διακηρύξει παρά μόνο ένας άνθρωπος σαν τον Αισχύλο, που ένας «τριγέρον μῦθος» του έλεγε ότι κάθε ανθρώπινη πράξη βάζει σε αμφιβολία και σε κίνδυνο αυτά τα ίδια τα θεμέλια του Σύμπαντος. Μέσα σ' ένα τέτοιο κόσμο ανήσυχο, φορτωμένο από προμηνύματα και φοβερές διαισθήσεις, που μόλις είχε βγει από ενός αιώνα αναρχία και σφαγές, για να περάσει μ' ένα πυρετώδη ρυθμό σ' ένα αιώνα εντατικότητας ιστορι-

χο το νου ν' ακούσω/ κάτι θολό, κρυμμένο στο σκοτάδι./ Γιατί απ' το βλέμμα των θεών/ τ' άγρυπνο δεν ξεφεύγουν όσοι / θανάτωσαν πολλούς. Σαν έρθ' η ώρα./ μ' ενάντιο γύρισμα της τύχης/ οι μαύρες Ερινύες αφανίζουν/ εκείνον που έξω από το δικίο/ ζούσεν ευτυχισμένος/ κι όποιος/ σε τέτοιο πέσει χαλασμό,/ καμιά δε βρίσκει σωτηρία.» *Αισχ. Αγαμ*, μετφρ Τ. Ρούσσος, *ό.π.* σ. 69 (σ.τ.ε.).

<sup>140</sup> *Αισχ. Αγαμέμνων*, 471-474. [«Θέλω την ευτυχία που δε φέρνει/ φθόνο, μηδέ τις πόλεις να κουρσεύω./ μήτε να ζήσω τη ζωή μου/ στους άλλους σκλαβωμένος.» *ό.π.*, σ. 69 (σ.τ.ε.).]

κής δράσης κατά τον οποίο ζήτημα είναι αν γνώρισε είκοσι χρόνια ειρήνης, οι άνθρωποι που άκουσαν ανάμεσα τους τον Αισχύλο είχαν μάθει να φοβούνται τον εαυτό τους και να μένουν πιστοί στον κανόνα του «άνθρώπινα φρονεῖν» ακριβώς επειδή έβλεπαν τον εαυτό τους δεμένο –embarqué θα έλεγε ο Pascal– με την υπεράνθρωπη περιπέτεια της Ιστορίας. Οι αρχαϊκοί Έλληνες είχαν ζήσει πολύ κοντά στις *cuīnae* για να μπορούν να μένουν *impravidī*: οι τραγικοί τους Μύθοι διαρκώς τους θύμιζαν τις καταστροφικές δυνάμεις που έφερναν μέσα τους και τους μάθαιναν, σύμφωνα με τον ασύλληπτο για μας νόμο του «πάθους-μάθους», να βλέπουν με μια τέτοια σοβαρότητα τον κόσμο που δεν άφηγε κανένα χώρο στο τυχαίο και το ανεύθυνο και που όλα τα ενέτασσε σ' αυτή την «τάξη του χρόνου» («χρόνω πολιντυχεῖ») που οι άνθρωποι του δού αιώνα είχαν μάθει με δέος να τη βλέπουν σαν ένα αμείλικτο δικαστήριο.

### *Ευθύνη και όβρις*

Αλλά αν η Λογική μας και η τετράστενη εμπειρία που μας αφήνει να έχουμε μας απαγορεύουν να νοιώσουμε την ανθρώπινη νομιμότητα μιας τέτοιας προβολής των θεσμών της επαναστατικής Πολιτείας στο κοσμικό Σύμπαν, μας είναι ακόμα πιο ριζικά αδύνατο να συλλάβουμε το πώς αρθρώθηκε αυτή η μυθικο-προφητική γλώσσα.

Μας είναι, βέβαια, εύκολο να φανταστούμε το πώς, σε μια περίοδο καθεστωτικής αποσύνθεσης και επαναστατικής πάλης, η εισβολή του ιστορικού δράματος έσπασε τη *gratuité* των γεωμετρικών σχημάτων που μεταμόρφωναν τον κόσμο σε στολίδι ή σε παιχνίδι. Από τη στιγμή που η ανάταση της Ιστορίας ξύπνησε ένα το-

πίο που δεν το κατοικούσαν παρά απωθημένες, παράνομες, μισοξεχασμένες χθόνιες θεότητες και καμένα μυκηναϊκά κάστρα, ο *homo ludens* για τον οποίο ο Γεωμετρισμός και τα μαγικά σύμβολα ήταν οι μόνες διέξοδοι που του εξασφάλιζαν μια ανθρώπινη –μια σχετικά κυρίαρχη– θέση μες τον κόσμο, ήταν μοιραία καταδικασμένος να εξαφανιστεί. Εύκολα επίσης καταλαβαίνουμε το πώς, από τη στιγμή που αποκτώντας μια ιστορική εμπειρία, ο άνθρωπος χρησιμοποίησε τα παθήματά του για να δει τον εαυτό του σαν πρόβλημα, το ομηρικό δράμα του ηρωικού θανάτου έγινε πολύ στενό για να χωρέσει μια εντελώς καινούργια τραγική εμπειρία... Και ανθρώπινες μορφές σε θέση πάλης ή μάχης ξεπήδησαν στα βάζα του Εξηκία πέρα από τη γεωμετρική ακινησία και τη νατουραλιστική διακόσμηση.

Αλλά μόλις σταθούμε απέναντι στο διονυσιακό φαινόμενο, θα προσκρούσουμε σε κάτι θεμελιώδες και πρωταρχικό που πολύ δύσκολα θα μπορεί να το χωρέσει ο νους μας: το ότι πάμπολλες φορές στην Ιστορία υπήρξαν μάζες ανθρώπων που τους έπνιξε η αδικία και που τόσο σέβας είχαν για τον εαυτό τους, τόσο ψηλά έβαζαν τον εαυτό τους γιατί τόσο μειωμένο κι εξευτελισμένο τον έβλεπαν στην πραγματικότητα και από την πραγματικότητα, ώστε τα παθήματα και τις συμφορές τους τόλμησαν να τις προβάλουν μες την καρδιά του Σύνπαντος, να τις αναγνωρίσουν μες τους ίδιους τους τούς Θεούς. Γιατί η μεγάλη και σπάνια τόλμη του ανθρώπου είναι να φτιάχνει τους Θεούς του όχι στα μέτρα της αδυναμίας του, αλλά στην κλίμακα της απέραντης ιδέας που μες την τραγική δοκιμασία αποχτάει για την αξιοπρέπειά του.

Την αδυναμία του σκεπάζει ο άνθρωπος κάτω από τη δύναμη, την «απάθεια» (με την ετυμολογική έννοια της λέξης, όπως τη χρησιμοποιεί η Καθολική Εκκλησία) και

την αταραξία των Θεών που καμιά περιπέτεια, που ποτέ ο Χρόνος δεν τους απειλεί. Με τα μάτια τους θέλει ο άνθρωπος να δει τον εαυτό του σαν ένα ήρωα ή σαν το πανάθλιο υλικό ενός θεάματος που δεν τον αφορά και στο οποίο δεν πρόκειται να συμμετάσχει. Από τέτοιους θεούς –πανίσχυρους θεούς, δεσπότες, θεατές που perceived the scene and foretold the rest<sup>141</sup> και «ένιψαν τὰς χεῖρας»– είναι γεμάτος ο κόσμος και η Ιστορία του. Αλλά απέναντι στην τόλμη αυτών των μαζών που ύψωσαν την αξιοπρέπειά τους ως το σημείο να κάνουν τους Θεούς τους –είτε τους ονόμασαν Όσιρι, Διόνυσο ή Χριστό– να λυγίσουν και να σπάσουν κι αυτοί κάτω από την αδικία, την οδύνη και τον θάνατο, η εποχή μας τώρα που έχει ξεμασκαρευτεί απ' όλες τις ιδεολογίες και τις αυταπάτες, δεν έχει να παρουσιάσει, δεν αντιτάσσει παρά την πανάρχαιη ύβρη της εξουσίας και της «θέλησης δύναμης»:

Our souls, whose faculties can comprehend  
The wondrous architecture of the world,  
And measuring every wandering planet's course,  
Still climbing after knowledge infinite,  
And always moving as the restless spheres,  
Will us to wear ourselves, and never rest,  
Until we reach the ripest fruit of all,  
That perfect bliss and sole felicity,  
The sweet fruition of an earthly crown.<sup>142</sup>

<sup>141</sup> «αντελήφθησαν τη σκηνή και πρόβλεψαν τα υπόλοιπα» (σ.τ.ε).

<sup>142</sup> Marlowe: *Tamburlaine*, Μέρος 1ο, 2α Πράξη, 7η Σκηνή. «Οι ψυχές μας, που έχουν την ικανότητα να αντιληφθούν/ τη θαυμαστή αρχιτεκτονική του σύμπαντος,/ και να προσμετρήσουν την περιστροφή των πλανητών,/ αναζητώντας πάντα μια γνώση χωρίς όρια,/ πάντα αεικίνητες σαν τους ακούραστους πλανήτες,/ μας σπράχνουν σε μιαν ασίγηστη ανησυχία,/ μέχρι να κατακτήσουμε τον ωριμότε-

Έτσι έβλεπε τον κόσμο ο Marlowe το 1588, όταν η Αναγέννηση ανακάλυπτε την ιστορική δράση: τη δύναμη πάνω στη Φύση του Faustus ή του Prospero και την εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο, σαν το μόνο μέτρο πάνω στο οποίο θα 'πρεπε να κριθεί ο άνθρωπος. Σήμερα, τέσσερις αιώνες αργότερα, παρ' όλον ότι έχουμε αρνηθεί (και ίσως ακριβώς γι' αυτό!) όλες τις άλλες αξίες της Αναγέννησης, παρ' όλον ότι είδαμε την κατάδικη του Doctor Faust, όχι από το δικαστήριο της Δευτέρας Παρουσίας, όπως συμβαίνει στο έργο του Marlowe, αλλά από την Αποκάλυψη των ατομικών εκρήξεων, παρ' όλον ότι ξέρουμε πια πολύ καλά ότι έχουμε βρεθεί στο περιθώριο της Ιστορίας, εξακολουθούμε να θέλουμε να πιστεύουμε στο νόημα και στην κατεύθυνση της Ιστορίας («le sens de l' Histoire»), στο «ρεύμα της Ιστορίας» που μαζί του πρέπει να πηγαινουμε: εξακολουθούμε να βλέπουμε την Ιστορία με το α-προβληματικό βλέμμα του Tamburlaine, με την ίδια αχόρταγη απληστία με την οποία έβλεπε τη Δύναμη και την Εξουσία μια εποχή που πρωτόνοιωθε την ανάγκη να πραγματοποιήσει μια civitas humana, έστω κι αν χρειαζόταν να περάσει από την civitas diaboli.

### Η ψυχρή μηχανή

Η «θέληση δύναμης» της Αναγέννησης εγγραφόταν στην προμηθεϊκή της θέληση να γνωρίσει τα όρια της ανθρώπινης κλίμακας που μόλις είχε αρχίσει να τη διαισθάνεται και που τη ζούσε σαν μια κατηγορηματική προσταγή για μια απέραντη δραστηριότητα. Κάτω από τις συνθήκες αυτές, η Εξουσία, σαν μια καινούργια διά-

ρο καρπό,/ αυτή την τέλεια ευτυχία, τη μοναδική ευδαιμονία,/ τη γλυκιά απόλαυση ενός επίγειου στέμματος». (Μ.τ.ε.).

σταση του ανθρώπου, μπορούσε να γίνει το περιεχόμενο μιας Τραγωδίας μες την οποία ο άνθρωπος –είτε πρόκειται για τον Εδουάρδο το Δεύτερο του Marlowe είτε πρόκειται για τον Ριχάρδο τον Τρίτο του Shakespeare– έβαζε τα πιο υψηλά, τα πιο ριζικά και τα πιο επικίνδυνα ερωτήματα για την ανθρώπινη ύπαρξη γενικά.

Αντίθετα, σήμερα, κανένα τέτοιο ανθρώπινο περιεχόμενο, κανένα ανώτερο συμβολισμό, κανένα «σημάδι» μες το οποίο ν' αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας σαν ολότητα, δεν μπορούμε να δούμε μέσα σ' αυτό το Κράτος που το νιώθουμε σαν μια απρόσωπη, τρομοκρατική μηχανή και όχι σαν ένα τραγικό πρόβλημα. Στη στάση μας απέναντι στο μοντέρνο Κράτος, που τείνει να μεταμορφώσει όλη την κοινωνία σε στρατόπεδο Εργασίας και «Αναμόρφωσης», δεν υπάρχει αυτό το στοιχείο της δισημαντότητας πάνω στην οποία θεμελιώνεται κάθε τραγικότητα: η μόνη σχέση που μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε ανάμεσα σε μας και το Κράτος είναι η καθαρή και ολοκληρωτική του άρνηση. «Δεν υπάρχει ιδέα του Κράτους, έγραφε ο Schelling στον Hegel, γιατί το Κράτος είναι μια μηχανή.» Και όμως δεν νομίζω να υπήρξε άλλη εποχή όπου η Εξουσία να 'γινε, όπως και όσο σήμερα, η μόνη κατηγορία κάτω από την οποία ολάκερη η κοινωνία να σκέφτεται τον εαυτό της και όπου, ταυτόχρονα, η Εξουσία να πήρε τις ολοκληρωτικές και εξοντωτικές διαστάσεις ενός «Πεπρωμένου». Ποτέ άλλοτε η τελειοποίηση της καταπιεστικής μηχανής του Κράτους δεν χρησιμοποιήθηκε πάνω σε πληθυσμούς τόσο παθητικούς όσο σήμερα. Ποτέ Κράτος ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους δεν είχε στη διάθεσή του τόσο τελειοποιημένα υλικά, τεχνικά, οργανωτικά και ιδεολογικά μέσα καταπίεσης που να κάνουν αδύνατη –και μερικές φορές αδιανόητη– την άσκηση κάθε ελέγχου «από

τα κάτω». Άλλοτε, η συνοχή και η ενότητα των «ολοκληρωτικών» Κρατών, όπως οι Φαραωνικές, οι Ρωμαϊκές ή οι Ινκασικές δυναστείες στηρίζονταν πάνω σε θρησκείες που, όσο κι αν ήταν απάνθρωπες ή κομπορμιστικές, άφηναν πάντα ένα περιθώριο αυτόνομης και δημιουργικής ύπαρξης κι ενεργητικότητας στη μαζική αυθορμησία. Και πολλές φορές, μάλιστα, θα δούμε ότι τα «ολοκληρωτικά» αυτά Κράτη στηρίχτηκαν πάνω σε θρησκείες επαναστατικά επιβεβλημένες «από τα κάτω» για ν' αποχτήσουν αυτή την ηθική και ψυχική συνοχή που εμείς σήμερα ονομάζουμε «γρανιτένια μονολιθικότητα» και που για το μοντέρνο Κράτος είναι απλώς ζήτημα επιτυχημένου συνδυασμού Αστυνομίας, Προπαγάνδας, ένταξης των μαζών σε απόλυτα συγκεντρωτικά και από τα πάνω «διευθυνόμενα οργανωτικά σχήματα» και σχεδιασμένης επιλογής των «αποδιοπομπαίων τράγων», είτε τους ονομάζουμε «αντιδραστικά στοιχεία» ή «χιτλερο-τροτσκιστές» είτε τους ονομάζουμε «Κόκκινους πράκτορες», «αντεθνικά στοιχεία» ή «Εβραίους». Γιατί ποτέ άλλοτε η υστερία του persécutéur persécuté<sup>143</sup> δεν έγινε, όπως σήμερα, ο κόσμος της κοινωνίας στην ολότητά της. Ποτέ άλλοτε τόσο τεράστιες μάζες δεν δραστηριοποιήθηκαν και δεν οργανώθηκαν για την πάλη για την εξουσία και ποτέ δεν βρέθηκαν τόσο μακριά και τόσο ανήμπορες απέναντι στην εξουσία, όσο σήμερα. Γι' αυτό άλλωστε και η συνείδηση των ίδιων των φορέων της εξουσίας είναι μια ένοχη συνείδηση: δεν υπάρχει Κράτος σήμερα που να μην προσπαθεί να δικαιώσει τον εαυτό του με τον απατηλό «μύθο» της προσωρινότητας, της «μεταβατικής περιόδου», των «προσωρινών» μέτρων «εθνικής ασφαλείας», «εθνικής σωτηρίας», των «αναγκαίων θυσιών» για την

<sup>143</sup> του καταδιωκόμενου διώκτη (μ.τ.ε.).

πραγματοποίηση μιας «χιλιετηρίδας ειρήνης», την «κατάργηση του Κράτους» κ.ο.κ. Εκτός από τη Χριστιανική Εκκλησία –που όμως αντλούσε όλη της τη δύναμη από την άρνηση της δύναμης και την άρνηση της Εξουσίας ειδικά– ποτέ άλλοτε ο κόσμος δεν είδε μια τέτοια συγκέντρωση τεράστιων μαζών μέσα σε στρατιωτικοποιημένες και όσο πάει και λιγότερο πολιτικές οργανώσεις, τόσο απορροφημένες από την πάλη για την εξουσία και για τη διατήρηση της εξουσίας.

### *Η παθητικότητα των μαζών*

Ως τα τώρα, καμιά ηγετική τάξη, ακόμα και στις πιο δεσποτικές και αυτοκρατικές ιστορικές περιόδους, δεν μπόρεσε ν' αποκτήσει μια τέτοια ολοκληρωτική επιβολή και emprise πάνω στις μάζες ώστε να κατορθώσει να αλλοιώσει την ίδια τους τη γλώσσα και να τις περιφράξει μέσα σ' έναν σχεδιοποιημένο και καθαρά από τα πάνω περιδιαγραμμένο κλειστό κόσμο, εντελώς αδιάβροχο και προς την πραγματικότητα και προς την «κοινή λογική» και τη δική της γλώσσα. Και οι πιο αυταρχικοί δεσπότες –οι Φαραώ, οι Μεγάλοι Βασιλιάδες, οι πρίγκιπες της Αναγέννησης, οι βασιλιάδες του Ancien Régime ή οι Γσάροι– όχι μόνο δεν είχαν στη διάθεσή τους τα υλικά και τεχνικά μέσα ενός απόλυτου ελέγχου πάνω σ' όλες τις πράξεις και σ' όλες τις σκέψεις των υπηκόων τους, αλλά και ποτέ δεν αντιμετώπισαν μάζες τόσο παθητικές απέναντι στην Εξουσία όσο σήμερα. Σε όλες τις άλλες εποχές της Ιστορίας, εκτός από τη σημερινή, ποτέ η Εξουσία δεν μπόρεσε να θεοποιηθεί ολοκληρωτικά, ποτέ η γλώσσα των φορέων της εξουσίας δεν μπόρεσε να γίνει η μόνη γλώσσα της κοινωνίας, ποτέ ο ιδεολογικός κόσμος της άρχουσας τάξης δεν μπόρεσε να εξουδετερώσει ολοκληρωτικά κάθε έλεγχο από

τα κάτω, κάθε μορφή αυτόνομης, φυγόκεντρης ή αντιεξουσιαστικής ιστορικής δραστηριότητας από τη μάζα και τα άτομα που την αποτελούν.

Σε όλες τις αρχαϊκές κοινωνίες, η εξουσία ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο παρουσιαζόταν σαν κάτι το ιερό και το υπεράνθρωπο, σαν κάτι το βαθύτατα αναγκαίο και ταυτόχρονα σαν κάτι το ριζικά απάνθρωπο: γι' αυτό, ο αρχαϊκός άνθρωπος, στη στάση του απέναντι στην εξουσία, γινόταν λεία μιας «δισσημαντότητας των αισθημάτων» ανάλογης, όπως έδειξε ο Freud, με τη δισσημαντότητα που βρίσκουμε σ' όλες τις υστερικές καταστάσεις. Έτσι η εξιέρωση και η θεοποίηση της Εξουσίας συνοδευόταν από ένα πλήθος από ταμπού με τα οποία ο αρχαϊκός άνθρωπος περιόριζε ή, καλύτερα, τιμωρούσε τα άτομα στα οποία έδινε το δικαίωμα να τον εξουσιάζουν. Από τη μια μεριά, η ενθρόνιση ενός βασιλιά ήταν ένα είδος κοσμογονίας γιατί το πρόσωπο του βασιλιά ήταν το κέντρο και η βάση του κόσμου: απ' αυτόν εξαρτιόνταν τόσο τα φυσικά στοιχεία όσο και η ίδια η κοινωνία και η ζωή στην ολότητά της, κι ο θάνατός του ήταν ένα είδος καταστροφής του Σύμπαντος. Και από την άλλη μεριά, ο αρχαϊκός άνθρωπος είχε μια τέτοια δυσπιστία και μια τέτοια εχθρότητα απέναντι στην Εξουσία που υφίστατο, ώστε έκανε ότι μπορούσε για να κάνει τη ζωή ανυπόφορη στους άρχοντές του: ο Frazer αναφέρει ένα σωρό παραδείγματα για να δείξει ότι στις αρχαϊκές κοινωνίες, όλες οι πίστεις, οι εθιμοτυπίες και οι απαγορεύσεις, οι συνδεδεμένες με τον θεσμό της βασιλείας δεν αποσκοπούσαν μόνο στη στέρηση της δύναμης και της επιβολής του, αλλά χρησίμευαν ταυτόχρονα «για να του αφαιρέσουν κάθε ελευθερία και να κάνουν τη ζωή του, που φαίνονται σαν να θέλουν να προστατεύσουν, ένα φορτίο κι ένα μαρτύριο»... και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «η ιδέα κατά την οποία η

πρωτόγονη εξουσία ήταν μια δεσποτική εξουσία δεν είναι απόλυτα σωστή»<sup>144</sup>...

### **Καισαρολατρεία και χριστιανική δημοκρατία**

Όταν με την Pax Augusta η Ρώμη γνώρισε για πρώτη φορά μια μακρόχρονη περίοδο ειρήνης και ευημερίας ύστερα από αιώνων αναρχία και πολέμους, όχι μόνο οι ίδιοι οι αυτοκράτορες πίστεψαν στην ίδια τους τη θεοποίηση αλλά ολόκληρη η άρχουσα τάξη εξέφρασε μέσα στην καισαρολατρεία αυτό το αίσθημα ασφαλείας και δύναμης που της έδινε μια εποχή που δίκαια την αντίκριζε σαν ένα «χρυσούν αιώνα»:

Caelo tonantem credidimus Jovem  
regnare; praesens divus habebitur  
Augustus adjectis Britannis  
imperio gravibusque Persis<sup>145</sup>.

Αλλά αν η Pax Augusta φάνηκε στην άρχουσα τάξη σαν μια σωτηρία και μες τη θεοποίηση των Καισάρων είδε το σύμβολο της κυριαρχικής της θέσης μες την Ιστορία, για τη μάζα των Δούλων και των ολοένα πολυπληθέστερων προλεταρίων που πάνω τους χτιζόταν η Αυτοκρατορία και η ευημερία της, η Καισαρολατρεία όχι μόνο δεν πρόσφερε την πνευματική τροφή που χρειαζόνταν αλλά, όσο περνούσαν τα χρόνια και το Κράτος γινόταν ακόμα πιο καταπιεστικό, η Καισαρολατρεία γινό-

<sup>144</sup> *The Golden Bough: Taboo, the burden of royalty*, σ. 7. Βλ. και Freud: *Totem et Taboo* σ. 62-76.

<sup>145</sup> Horatii: *Carmina III*, V, 1-4. [Ο βροντοσειστής Δίας πιστεύουμε πως βασιλεύει στον Ουρανό' αλλά ο θεϊκός Αύγουστος θα θεωρηθεί ως θεός επί της γης αν στην Αυτοκρατορία προσαρτήσει τους Βρετανούς και τους φοβερούς Πέρσες. (Η μτφρ. έγινε από τον επιμελητή με τη βοήθεια του καθ. Φιλολογίας του Παν. Κρήτης Μιχάλη Πασχάλη.)].

ταν ένα εχθρικό σύμβολο που η μόνη δυνατή στάση απέναντί του ήταν η χριστιανική του άρνηση. Αυτή η μάζα που υφίστατο παθητικά την Ιστορία και που επρόκειτο να χάσει κάθε δυνατότητα συμμετοχής στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας, απέναντι στη λατρεία της καισαρικής δύναμης αντέταξε τους δικούς της Θεούς που συμβόλιζαν τη δική της θέση μέσα στην Ιστορία: «'Ο Θεός ήμών καταφυγή και δύναμις, βοηθός εν θλίψεσι ταῖς εὐρούσαις ἡμᾶς σφόδρα»<sup>146</sup>. Και αυτοί οι Θεοί – Θεοί της οδύνης, της οργιαστικής εκμηδένισης του Κράτους και της Ιστορίας, Θεοί της μεταφυσικής παρηγοριάς – επρόκειτο να εκφράσουν όχι μόνο την αυτοσυνείδηση των δούλων και των πληθυσμών που ξερίζωσε η ρωμαϊκή κατάκτηση αλλά και τη συνείδηση που επρόκειτο ν' αποκτήσουν για τον εαυτό τους οι ίδιοι οι προλεταριοποιημένοι Ρωμαίοι πολίτες και στρατιώτες. Έτσι το 205 π.Χ., όταν η κρίση των καρχηδονιακών πολέμων έφτασε στο κατακόρυφο και ο Ρωμαϊκός Δήμος με σπασμένα τα νεύρα και μέσα σε μια ατμόσφαιρα γενικής νεύρωσης, έπαψε να βρίσκει στους Θεούς του τη δύναμη που ζητούσε, η Ρωμαϊκή Σύγκλητος προμήνυσε τον εκχριστιανισμό του Κωνσταντίνου του Μεγάλου με τη θριαμβευτική υποδοχή που έκανε στη μαγική πέτρα της φρυγικής Κυβέλης. Αργότερα θα μιλήσουμε για την «αστυνομική επιτήρηση» (κατά τη φράση του C'umont<sup>147</sup>) με την οποία, αμέσως μετά το τέλος της κρίσης, το Κράτος οργάνωσε την άμυνά του κατά της οργιαστικής δηλαδή αντι-εξουσιαστικής λατρείας της

<sup>146</sup> Ψαλμ. 45, 1.

<sup>147</sup> Φραντς Κυμόν (1868-1947) Βέλγος φιλόλογος και αρχαιολόγος ειδικός της ιστορίας των θρησκειών, ιδιαίτερα της ρωμαϊκής, του μαζδαϊσμού και της λατρείας του Μίθρα. Ανάμεσα στα έργα του και τα *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (1929), *L'Égypte des astrologues* (1937) κ.ά. (σ.τ.ε.).



Κυβέλης. Και για να καταλάβουμε τον οργανικό σύνδεσμο που υπάρχει ανάμεσα στην αντι-εξουσιαστική ψυχολογία της μάζας και τις οργιαστικές αυτές λατρείες δεν έχουμε παρά να σκεφτούμε ότι, το 186 π.Χ., στην απαρχή μιας φοβερής κοινωνικής κρίσης που αναστάτωσε όχι μόνο τη Ρώμη και την Ελλάδα αλλά και ολόκληρη τη Μεσόγειο και που κατέληξε στα επαναστατικά γεγονότα της Κορίνθου και της Καρχηδόνας (146 π.Χ.), της Σικελίας (135 π.Χ.) και των Γράκχων (126-123 π.Χ.), η απαγόρευση από τη Σύγκλητο των διονυσιακών Bacchanalia προμήνυσε τους διωγμούς κατά των Χριστιανών από τον Νέρωνα μέχρι τον Διοκλητιανό. Εύκολα θα καταλάβουμε την ουσιαστική ιστορική σημασία των αντιδιονυσιακών διωγμών του Πενθέα και του Λυκούργου στον 7ο αιώνα στην Ελλάδα, αν σκεφτούμε ότι η Σύγκλητος είδε μέσα στις οπωσδήποτε ξεθυμασμένες διονυσιακές λειτουργίες της ρωμαϊκής και αργότερα της αιγυπτιακής μάζας μια δύναμη που μεταμόρφωνε την υποταγμένη στο Κράτος μάζα σε μια «άλλη μάζα»: «*multitudinem ingentem alterum iam populum esse*»<sup>148</sup>, που αγνοούσε το Κράτος και σα μόνη σωτηρία αναγνώριζε τους ίδιους της και αποκλειστικά δικούς της Θεούς. Έτσι, όταν το 92 μ.Χ. ο Δομιτιανός κήρυξε τον εαυτό του dominus et deus και οργάνωσε τον πρώτο μεγάλο διωγμό κατά των Χριστιανών, ο alter populus είχε γίνει ήδη μια «παράταξις» με την έννοια με την οποία χρησιμοποιούσε τη λέξη αυτή ένα σχεδόν αιώνα αργότερα ο Μάρκος Αυρήλιος<sup>149</sup> για να δηλώσει το esprit de corps, την ψυχική ενότητα και την ανώτατη δύναμη αυτοθυσί-

<sup>148</sup> Titus Livius XXXIX, κεφ. 13. Βλ. γενικά κεφ. 10-14. [Ένα τεράστιο πλήθος αποτελεί σχεδόν έναν δεύτερο λαό. (Η μτφρ. έγινε από τον επιμελητή με τη βοήθεια του καθ. Φιλολογίας του Παν. Κρήτης Μιχάλη Πασχάλη.)].

<sup>149</sup> Εις Εαυτόν: XI, 3.

ας των Χριστιανών. Κι όσο περισσότερο καταπιεστική γινόταν η στρατιωτικοποιημένη και γραφειοκρατικοποιημένη καισαρική εξουσία τόσο περισσότερο κέρδιζε έδαφος και δύναμη ο Χριστιανισμός όχι μόνο γιατί ανταποκρινόταν πολύ καλύτερα από κάθε άλλη θρησκεία στις ψυχικές ανάγκες της καταπιεσμένης και εξαθλιωμένης μάζας αλλά και ακριβώς γιατί ήταν η μόνη θρησκεία που αντέτασσε το πιο κατηγορηματικό όχι στην καισαρική εξουσία και στην καισαρολατρεία.

Από την άποψη αυτή, η αποτυχία ενός Δέκιου ή ενός Γαλέριου να διατηρήσουν την καισαρολατρεία με το μέσο των διωγμών έχει την ίδια ιστορική σημασία με την αποτυχία του Αυρηλιανού και του Κωνσταντίου Χλωρού να αναζωογονήσουν την Καισαρολατρεία εντάσσοντάς την στην ηλιακή λατρεία του Sol Invictus. Όταν, στο τέλος του 3ου αιώνα, η γραφειοκρατικοποίηση της οικονομικής και της δημόσιας ζωής της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας έφτασε στο απόγειό της και κάθε αυτονομία της μάζας και κάθε έλεγχος από τα κάτω εξαφανίστηκαν κάτω από την καταθλιπτική πίεση της κρατικής μηχανής, οι τελευταίοι Καίσαρες και ο Μεγάλος Κωνσταντίνος, μέχρι τον προσηλυτισμό του, έχοντας καταλάβει ότι η τεράστια εξουσία που είχαν συγκεντρώσει στα χέρια τους δεν ήταν δυνατό να εδραιωθεί χωρίς μια πνευματική και θρησκευτική επικύρωση, προσπάθησαν να αναζωογονήσουν την επίσημη Καισαρολατρεία και την ανεπίσημη Στωική Φιλοσοφία που είχαν υιοθετήσει οι Καίσαρες του δεύτερου αιώνα, με μια ημι-επίσημη Ηλιακή Θρησκεία που την προόριζαν να γίνει η γέφυρα που θα ένωνε σε μια κοινή λατρεία και σ' ένα κοινό έργο την άρχουσα τάξη με τη μάζα που φαινομενικά παρουσιάζονταν σαν ένα άμορφο και παθητικό υλικό, υποταγμένο στη βούληση της παντοδύναμης Γραφειοκρατίας. Αλλά στον τρίτο αιώνα, η μάζα

αυτή δεν ήταν απλώς και μόνο ένας alter populus αλλά είχε ήδη οργανωθεί σε μια στρατευμένη Εκκλησία που, μέρα με τη μέρα, μεταμορφωνόταν σ' ένα πραγματικό Κράτος μέσα στο Κράτος. Η κατάπαυση των διωγμών μετά τον Καρακάλλα (217 μ.Χ.) μέχρι τον Δέκιο (249) επέτρεψε στους Χριστιανούς να οργανωθούν σύμφωνα με τις αρχές ενός «δημοκρατικού συγκεντρωτισμού» που ήδη ο Σενέκας θεωρούσε σαν το ιδανικό οργανωτικό σχήμα της Αυτοκρατορίας. Έτσι η Δημοκρατία, που η Απολυταρχία και η Γραφειοκρατία απωθούσαν έξω από την πολιτική ζωή, επανεμφανίζεται και λειτουργεί μες την εσωτερική ζωή της Εκκλησίας. Αν η Γραφειοκρατία καταργεί την εκλογή των αρχόντων των πόλεων από τις comitiae, ο επίσκοπος εκλέγεται από τη βάση. Αν οι Δεκουρίωνες χάνουν το δικαίωμα να δικάζουν τους συμπολίτες τους, ο επίσκοπος δικάζει νόμιμα τους χριστιανούς που τον διορίζουν διαιτητή. Αν τα επαρχιακά συμβούλια μεταμορφώθηκαν με τη μεταρρύθμιση του Διοκλητιανού σε γραφειοκρατικές επιτροπές, οι επισκοπικές σύνοδοι ετοιμάζονται να πάρουν τη θέση της παλιάς Γραφειοκρατίας: η εκλογή του επισκόπου έγινε στις πόλεις το κέντρο της δημόσιας ζωής και προκάλεσε πολλές φορές αιματηρές, «κομματικές» θα μπορούσε να πει κανείς, διαμάχες σαν κι αυτές που γίνθηκαν στη Ρώμη ανάμεσα στο 217 και το 222. Τα παραδείγματα αυτά αρκούν για να μας δείξουν ότι, και στις πιο δεσποτικές και «ολοκληρωτικές» του φάσεις, το Καισαρικό Κράτος δεν κατόρθωσε ποτέ να εξουδετερώσει κάθε έλεγχο από τα κάτω και να επιβάλει από τα πάνω μια ενιαία ιδεολογία που να αναγκάζει τη μάζα να σκέφτεται σύμφωνα με τη βούληση της άρχουσας τάξης και με τις κατηγορίες και τα σύμβολα που όριζε η άρχουσα τάξη για το δικό της συμφέρον. Έτσι η λατρεία του Sol Invictus απότοχε και ήταν μοιραίο να αποτύχει γιατί, ό-

πως λέει ο A.J. Toynbee, «ήταν μια αφηρημένη και τεχνητή θρησκεία που αυτοί που την ανακάλυψαν και αυτοί που την πίστεψαν ήταν μέλη της άρχουσας μειοψηφίας και γιατί εξαπλώθηκε από τα πάνω προς τα κάτω και όχι από τα κάτω προς τα πάνω»<sup>150</sup>.

### *Το αιγυπτιακό αρχέτυπο της εξουσίας*

Αν η καισαρολατρεία στη Ρώμη δημιουργήθηκε κάτω από τις ειδικές συνθήκες της Pax Augusta, όταν οι Ρωμαίοι, ύστερα από δύο αιώνων πολέμους, αναρχία και αδικία που τους είχαν κάνει να πιστέψουν ότι η Ρώμη και όλος ο κόσμος πρόκειται να καταστραφεί σε μια παγκόσμια «έκπύρωση», τόλμησαν να πιστέψουν ότι η Ρώμη ήταν μια urbs aeterna, ότι ο Ζευς τους είχε δώσει ένα «imperium sine fine»<sup>151</sup> και ότι η ημερομηνία της γέννησης του Αυγούστου (23 Σεπτεμβρίου) ήταν «μια νέα γέννηση του Σόμπαντος που η ύπαρξή του σώθηκε και μεταμορφώθηκε από τον Αύγουστο»<sup>152</sup>... παρόμοιοι παράγοντες στην Αίγυπτο, στην πρώτη δυναστική περίοδο, δημιούργησαν στην άρχουσα τάξη μια τέτοια υψηλή ανθρώπινη αυτοπεποίθηση ώστε το σύμβολο της δύναμής της: ο Φαραώ, έγινε η ανώτατη μορφή κάτω από την οποία μπορούσε να συλλάβει το θείο.

Και, πραγματικά, για να μπορέσουμε να συλλάβουμε αυτή την πιο μεγαλόπρεπη μορφή λατρείας της Εξουσί-

<sup>150</sup> *A Study of History*, VI, 82.

<sup>151</sup> «His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi», λέει ο Ζευς στην Αφροδίτη για τους προστατευόμενούς του Ρωμαίους (*Αινειάς*, I, σ. 255). [«Σ' αυτούς εγώ δεν βάζω κανένα φραγμό, ούτε στο χώρο ούτε στο χρόνο: μια κυριαρχία χωρίς όρια τους προσφέρω.» (Η μτφρ. έγινε από τον επιμελητή με τη βοήθεια του καθ. Φιλολογίας του Παν. Κρήτης Μιχάλη Πασχάλη)].

<sup>152</sup> J. Carcopino: *Virgile et la mystère de la IVe églogue*, (1943), σ. 200.

ας, θα πρέπει να σκεφτούμε τον υπεράνθρωπο αγώνα που χρειάστηκε να καταβάλουν αυτοί οι «ρίονεερς» του Αιγυπτιακού Πολιτισμού πέντε χιλιάδες χρόνια πριν από μας, για να μεταμορφώσουν τη ζούγκλα και τα έλη της κάτω κοιλάδας του Νείλου σ' ένα ευτυχισμένο κήπο. Αυτή η ηρωική νίκη της ανθρώπινης βούλησης πάνω στην αγριάδα της Φύσης δεν επιτεύχθηκε μόνο με την ατομική εργατικότητα και το ατομικό θάρρος των αμερικανών ριονεερς του 18ου αιώνα αλλά απαιτήσε μια διαρκή συνεργασία και πειθάρχηση όλων των ατόμων στην οργανωμένη κοινωνία. Μια τέτοια τεταμένη οργανωμένη ομαδική προσπάθεια επέβαλε ένα διαφορισμό της Αιγυπτιακής κοινωνίας σε μια ηγετική πρωτοποριακή μειοψηφία και σε μια παθητικά πειθαρχημένη πλειοψηφία που, τόσο από την άποψη του πλούτου, της εξουσίας, της μάθησης και της υπόληψης, γρήγορα έφτασε σε μια, σπάνια στην Ιστορία, παροξυστική μορφή. Η δύναμη και η εξουσία που ο «Φαραώ των δύο χωρών» και μια αυστηρά ιεραρχημένη οργάνωση από γραφειοκράτες, «τεχνοκράτες» και ιερείς είχαν αποκτήσει πάνω στη βούληση, τη φαντασία, τις πράξεις κι όλη τη ζωή των Αιγυπτίων αγροτών ήταν τόσο απόλυτη όσο απόλυτος ήταν και ο έλεγχος που χάρις ακριβώς σ' αυτή την οργανωμένη εργατική δύναμη, είχαν επιβάλει πάνω στο χόμα και τα νερά της Αιγύπτου.

Ο Toynebee αναγνωρίζει μέσα στον υπεράνθρωπο αυτόν άθλο το σημάδι μιας προμηθεϊκής τραγωδίας της Ιστορίας, γιατί «ο Φαραώ κοίταζε τη γη της Αιγύπτου και καθώς είδε ότι ήταν όλα λίαν καλά», έφτασε στην ανταπάτη να πιστέψει ότι αυτός ο ίδιος ήταν ο δημιουργός της και ξέχασε ότι τίποτε δεν θα μπορούσε να είχε γίνει χωρίς τη συνεργασία των πειθαρχημένων αγροτών... Και όπως ο Δίας μετά τη συντριβή των Τιτάνων, μοίρασε όλα τα προνόμια και όλη την εξουσία με τους

άλλους θεούς, έτσι και ο Φαραώ ξέχασε τους ταλαίπωρους θνητούς»<sup>153</sup>:

Ὅπως τάχιστα τὸν πατρῶον ἐς θρόνον,  
καθέζετ', εὐθύς δαίμοσιν νέμει γέρα  
ἄλλοισιν ἄλλα καὶ διεστοιχίζετο  
ἀρχήν, βροτῶν δὲ τῶν ταλαιπῶρων λόγον  
οὐκ ἔσχεν οὐδέν, ἀλλ' ἀϊστώσας γένος  
τὸ πᾶν ἐχρηρίζεν ἄλλο φιτῦσαι νέον.<sup>154</sup>

Και τότε, στο τέλος της Τρίτης Δυναστείας, όταν απ' όλη την Αίγυπτο έφταναν οι ύμνοι για τον Φαραώ: «γι' αυτόν που φωτίζει τις δύο χώρες πιο πολύ κι από τον δίσκο του ήλιου, που τις κάνει να πρασινίζουν πιο πολύ κι από ένα μεγάλο Νείλο, που γεμίζει δύναμη τις δύο χώρες κι είναι η ζωή που ζωογονεί κι η τροφή που σώζει, που το στόμα του είναι βλάστηση κι αυτός δημιουργεί αυτό που υπάρχει κι είναι ο Χνουμ (ο Θεός που πλάθει την άργιλο και δίνει μορφή στον κόσμο), ο πλάστης που έφερε το λαό στην ύπαρξη»<sup>155</sup>... οι Φαραώ θέλησαν να νικήσουν το τελευταίο εμπόδιο που περιόριζε την παντοδυναμία τους: τον θάνατο. Γιατί η περίοδος της Τέταρτης Δυναστείας υπήρξε η εποχή της κατασκευής των μεγάλων πυραμίδων της Γκίζας κατά την οποία η Αίγυπτος γνώρισε μια πρωτοφανή κινητο-

<sup>153</sup> *A Study of History*, III, 214.

<sup>154</sup> Αισχύλου *Προμ.* 228-233. [«Μόλις στο θρόνο που του δόθηκε κάθισε/ άρχισε αμέσως!/ Πήρε και μοίραζε στους θεούς τα προνόμια/ Και εξουσίες ανέθετε./ Στάλα έγνοια για τους θνητούς. Ίσα ίσα/ είχε στο νου του ν' αφανίσει το γένος/ και άλλο να σπείρει.». Αισχ. *Προμηθεΐας Δεσμώτης*, Μετάφρ. Κώστας Τοπούζης, εκδόσεις Επικαιρότητα, σ. 63. (σ.τ.ε.)]

<sup>155</sup> J.H. Breasted, *Ancient records of Egypt I* (1906) §747. — Θα ήταν μεγάλη ασέβεια από μέρους μας αν θυμίζαμε στον αναγνώστη την εντελώς εξωτερική συγγένεια του φαραωνικού ύμνου με το στυλ της σημερινής σχεδριοποιημένης υμνογραφίας;

ποίηση της ανθρώπινης μάζας και μια υπερένταση της κοινωνικής εργασίας όχι πια για την πάλη, για την υποταγή των φυσικών στοιχείων, αλλά για την πάλη του Φαραώ για την κατάκτηση της αθανασίας. Κι έτσι, στην Πέμπτη Δυναστεία, κάτω από την επίδραση του Ιερατείου της Ηλιόπολης, ο Φαραώ μεταμορφώθηκε σε γιο του ηλιακού Θεού Ρα, ενώ παράλληλα, ο Ρα απεικονίστηκε με τη μορφή του Φαραώ. Κι αυτή η ηλιακή μεταθανάτια αποθέωση που εκφράστηκε με την κατασκευή των πυραμίδων, έμεινε το προνόμιο και το μονοπώλιο του Φαραώ και ορισμένων ελάχιστων ανώτερων γραφειοκρατών που ήταν σε θέση να αγοράσουν την αθανασία κάνοντας όλη την κοινωνία να πληρώσει σε αίμα και σε μόχθο τα έξοδα των πυραμίδων.

Ξέρουμε πως όλη η κοινωνία πλήρωσε αυτή την τρέλα, την ύβρη αυτή της άρχουσας τάξης που την έκανε να θελήσει να υψώσει την ιδέα της Εξουσίας ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο πάνω από την κλίμακα της ανθρώπινης ύπαρξης και πέρα από το έσχατό της όριο, του θανάτου: η κατασκευή των πυραμίδων απαίτησε μια τέτοια εξαντλητική εκμετάλλευση των Αιγυπτίων αγροτών, έφερε μια τέτοια απαθλίωση στις εργαζόμενες τάξεις, ώστε όλη η κοινωνία βούλιαξε αμέσως μετά σε μια θανάσιμη οικονομική, πολιτική και πνευματική παρακμή. Κάτω από τον όγκο των Πυραμίδων έσπασε όλο το φρόνημα της αιγυπτιακής κοινωνίας και αυτός ο τραυματισμός άφησε βαθύτατα και ανεξάλειπτα ίχνη πάνω στο ήθος όλων των ερχομένων γενεών «σάμπως το βάρος του γρανίτη που οι πατεράδες τους αναγκάστηκαν να κουβαλήσουν στους ώμους τους να βάραινε εις αιώνας αιώνων πάνω στην ψυχή των παιδιών τους»<sup>156</sup>: το τραύμα ήταν τόσο ριζικό ώστε εξαφανίστηκε για πάντα

<sup>156</sup> A.J. Toynbee, *A Study of History*, III, 215.

—και παρ' όλο τον άθλο της εκδίωξης των Υκσώς και παρ' όλες τις προσπάθειες της «αμαρνιακής μεταρρύθμισης»— από την αιγυπτιακή ιστορία, στις δύο επόμενες χιλιετίδες, όλη η δημιουργική ορμή και πρωτοβουλία που χαρακτηρίζουν τους πρώτους δυναστικούς αιώνες.

Παρ' όλα αυτά όμως δεν μπορούμε παρά να σταθούμε γεμάτοι δέος και σεβασμό απέναντι στην αυθεντικότητα του θρησκευτικού ρίγους με το οποίο η πρώτη κοινωνία που βγήκε από την προϊστορία και οργανώθηκε σε πολιτισμό αντίκρισε μες το πρόσωπο του Φαραώ το σύμβολο της ιστορικής της βούλησης και τον πρώτο θρίαμβο του ανθρώπου πάνω στην εχθρική Φύση. Αρκεί να θυμηθούμε την αυστηρότητα της αιγυπτιακής τέχνης, το στυλ και την πειθαρχημένη αξιοπρέπεια της αιγυπτιακής Γραφειοκρατίας και το μοναδικό ίσως στην ιστορία της Εξουσίας ύψος, μεγαλείο και αίσθημα δικαιοσύνης που βρίσκουμε στις φαραωνικές επιγραφές των Πυραμίδων, για να καταλάβουμε πως αυτή η θεοποίηση της Εξουσίας δεν ήταν μια επιβεβλημένη από τα πάνω και απογυμνωμένη από κάθε πνευματικό βάθος καισαρολατρεία,<sup>157</sup> αλλά αντιπροσώπευε ένα αυθεντικό θρησκευτικό βίωμα χάρη στο οποίο η πνευματικότητα ολόκληρης της κοινωνίας βρήκε την ολοκληρωμένη της μορφή και τη μνημειακή της έκφραση. Κι όμως, παρ' όλη την αυθεντικότητα αυτής της λατρείας του Φαραώ, παρ' όλη την καθυπόταξη όλου του πληθυσμού στην ηγετική βούληση της Γραφειοκρατίας, παρ' όλο το κύρος και την επιβολή που είχε πάνω στις συνειδήσεις το Ιερατείο της Ηλιόπολης μετά την αναγνώριση του πρωτοποριακού του ρόλου στην ενοποίηση της Αι-

<sup>157</sup> Πρώτος ο Καίσαρ Δομιτιανός ονόμασε τον εαυτό του Dominus et Deus και πρώτος αυτός, με το διάταγμά του 94 μ.Χ., με το οποίο εξορίστηκαν από τη Ρώμη οι φιλόσοφοι, επισημοποίησε τον διωγμό της ελεύθερης σκέψης.

γύπτου, η ιδεολογία της άρχουσας τάξης δεν μπόρεσε να γίνει «ολοκληρωτική» και να εξουδετερώσει κάθε έλεγχο από τα κάτω και να εξαφανίσει τις μορφές και τις δυνατότητες μιας αυτόνομης αντίδρασης της μάζας απέναντι στην εξουσία, μιας αντιεξουσιαστικής στάσης που, στην πρώτη της φάση, προτού φτάσει στην ανοιχτά επαναστατική δράση τέσσερις αιώνες μετά την κατασκευή των Πυραμίδων (2360 π.Χ.), περιορισμένη σε μια θρησκευτικο-προφητική μορφή, αντιπροσώπευε το μόνο εφικτό είδος «δημοκρατικού ελέγχου»: απέναντι στην άρχουσα γραφειοκρατία και την ηλιακή της αθανασία η μάζα όρθωσε τον Όσιρη, ένα Θεό που υποφέρει, πεθαίνει και ανασταίνεται, όπως ο Διόνυσος, και βασιλεύει ανάμεσα σ' όλους αυτούς που δεν είχαν τη δύναμη ν' αποκτήσουν την αθανασία του Ρα. Βέβαια, η μεταθανάτια ύπαρξη στο βασίλειο του Όσιρη δεν ήταν τίποτε αν την παραβάλουμε με το μεγαλείο της αθάνατης ζωής του Φαραώ και των αυλικών του στον ουρανό του Ρα, αλλά αυτό που είχε σημασία για τη μάζα ήταν το γεγονός ότι μέσα στο πάθος του Όσιρη μπορούσε να εκφράσει και να «απαντιδράσει» στην ίδια της την οδύνη και ότι ο Όσιρις είχε αρκετή δύναμη ώστε να μπορεί να εμπνέει φόβο και σέβας στον ίδιο τον Φαραώ: μετά την Τέταρτη Δυναστεία, τα κείμενα των Πυραμίδων όπου ο Φαραώ ζητάει τη βοήθεια του Ήλιου για να μην πέσει στην εξουσία του Όσιρη, γίνονται ολοένα πληθύτερα. Κι αυτή η αύξηση της δύναμης του Όσιρη, γράφει ο Τοϋνβι<sup>158</sup>, «ήταν η ένδειξη ότι η καταπίεση είχε γίνει ανυπόφορη». Ήδη στην Πέμπτη Δυναστεία, άρχισε να επικρατεί η ιδέα ότι ο Ρα ζητάει πολύ περισσότερο δικαιοσύνη παρά πυραμίδες κι αυτή η από τα κάτω διάβρωση του ιδεολογικού κόσμου της άρχουσας

<sup>158</sup> Ο.π. Ι, 142.

τάξης ολοκληρώθηκε μετά τα επαναστατικά γεγονότα του 2360 π.Χ., με τη νομιμοποίηση της οσιριακής λατρείας στην εποχή της Ενδεκάτης Δυναστείας: ο Όσιρις μεταμόρφωσε την ηλιακή ιεροτελεστία της αποθέωσης από μονοπάλιο των κορυφών της Γραφειοκρατίας σε δικαίωμα όλης της Ανθρωπότητας. Κι έτσι όταν, στην εποχή της Δωδεκάτης Δυναστείας, τα οσιριακά μυστήρια στην Άβυδο έγιναν το κέντρο της θρησκευτικής ζωής της Αιγύπτου, η παλιά ηρωική δοκιμασία (η συμβολική πάλη του Φαραώ με τον Ταύρο), με την οποία ο Φαραώ κέρδιζε την αθανασία, μεταμορφώθηκε σε μια καθαρά ηθική δοκιμασία από την οποία κάθε άνθρωπος μπορούσε να βγει νικητής...

### *Το Κράτος και ο λαϊκός Μύθος*

Μπορούμε άραγε εμείς σήμερα να κατανοήσουμε σ' όλο του το βάθος το νόημα και την υψηλά ανθρώπινη σημασία αυτών των τραγικών συμβόλων και των μυθικών μορφών με τις οποίες οι μάζες αυτές συνειδητοποιήσαν τη δισήμαντή τους στάση απέναντι στην οργανωμένη κοινωνία και την Ιστορία; Μπορούμε άραγε να φανταστούμε πώς οι μάζες αυτές βρήκαν μέσα τους τη δύναμη που χρειάζεται για να κρατήσουν ακέραιη την ιστορική τους εμπειρία – και τη σοβαρότητα που απαιτείται για να μεταμορφώσουν, με το ενδιάμεσο αυτών των μυθικών συμβόλων, τα παθήματά τους σε μαθήματα; Μπορούμε τάχα να συλλάβουμε την ανθρώπινα νικητήρια σημασία αυτής της διαρκούς ψυχικής εγρήγορσης αυτών των μαζών που, καταδικασμένες από την οργανωμένη κοινωνία να υφίστανται παθητικά την Ιστορία, δεν συντρίφτηκαν κάτω απ' αυτή την καταδίκη αλλά αντέταξαν απέναντι στο Κράτος και στις αξίες του τη μυθοπλαστική τους ενεργητικότητα και την κατάφα-

ση του δικού τους ψυχικού κόσμου, ώσπου να κατορθώσουν στο τέλος, αυτούς τους Μύθους και τα Σύμβολα που μορφοποιούσαν και γονιμοποιούσαν την ιστορική τους εμπειρία, να τους ενσωματώσουν μες την ίδια τη ζωή της οργανωμένης Κοινωνίας και του Κράτους; Γιατί εκεί όπου τελειώνει η ζωή και η δύναμη των μαζών εκεί εμφανίζονται οι ηγέτες κι εκεί όπου τελειώνει ο άνθρωπος αρχίζει το Κράτος: το Κράτος (η αφηρημένη αυτή έννοια δεν σημαίνει εδώ παρά το ανθρώπινο και το απάνθρωπο περιεχόμενο της εξουσίας, δηλ. τη διαλεκτική των κυρίων και των δούλων, των υποκειμένων της Ιστορίας και αυτών πάνω στους οποίους πραγματοποιείται η κυρίαρχή τους θέληση) παραμένει πάντοτε το όριο και η ένδειξη της ανθρώπινης ύπαρξης: της ιστορικής παρουσίας και γονιμότητας, στην οποία οι μάζες ή οι κοινωνικές τάξεις έχουν κατορθώσει να ανεβούν. Ο «σιδερένιος νόμος της ολιγαρχίας», πολύ προτού τον διατυπώσει ο R. Michels, ήταν για όλες τις μάζες που γονιμοποίησαν την Ιστορία, μια αιματηρή εμπειρία, ένα αισχύλειο πάθος-μάθος, μια μόνιμη πηγή ανησυχίας που τις έκανε να θέσουν τα πιο ριζοσπαστικά ερωτήματα σχετικά όχι με την «επιστημονική θεωρία του Κράτους» αλλά με το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης γενικότερα. Γιατί οι μεγάλες στιγμές της Ιστορίας, οι στιγμές όπου ο άνθρωπος γνωρίζει αυθεντικά τον εαυτό του, είναι οι στιγμές όπου η σχέση του με την εξουσία είναι σχέση ερωτική που ξυπνάει μέσα του όλη την αντινομικότητα της ίδιας του της υπόστασης, όταν ο άνθρωπος θέλει Κράτος και ιστορική ύπαρξη αλλά αναγνωρίζει μες το Κράτος τον εαυτό του σαν ένα εχθρό που πρέπει να υποτάξει και με τον οποίο πρέπει να συμφιλιωθεί.

### *Κράτος, Βία και Δίκη*

Ως τώρα, τις αντιλήψεις των μαζών σχετικά με την κρατική τους ζωή και τη συμμετοχή τους στην Ιστορία δεν τις ξέραμε ή, μάλλον, δεν θέλαμε να τις γνωρίσουμε παρά μόνο κάτω από το παραμορφωτικό πρίσμα των ιδεολογιών που δημιουργήθηκαν από κείνες τις μειοψηφίες που κάναν την Ιστορία χωρίς να ρωτάν και εις βάρος της απέραντης πλειοψηφίας των ανθρώπων. Ταυτίζοντας χωρίς κανένα κριτικό δισταγμό την ιστορία των ιδεών με την ιστορία του ανθρώπου, δεν κοιτάγαμε και δεν ενδιαφερόμαστε παρά μόνο για την «επίσημη» όψη της Ιστορίας, για τη στάση απέναντι στον κόσμο και το ήθος εκείνων των ανθρώπων που ήταν απόλυτα σίγουροι ότι φτιάχνουν την Ιστορία. Κανένας διχασμός, καμιά δισημαντότητα, καμιά τραγικότητα δεν μπορεί να σταθεί μες σ' αυτή την απόλυτη σιγουριά της συνείδησης για τον εαυτό της, που είναι το σημείο κάτω από το οποίο παρουσιάζουν τον εαυτό τους αυτοί που κάνουν την Ιστορία. Έτσι ο Όμηρος, ακόμα και στα πιο δραματικά επεισόδια της Ιλιάδας, είναι ριζικά έξω από κάθε τραγική προβληματοποίηση της ύπαρξης: το μόνο «Επέκεινα» με το οποίο συγκρούεται είναι ο θάνατος αλλά ο θάνατος δεν είναι γι' αυτόν ένα δράμα μέσα στην ύπαρξη αλλά το δράμα που σταματάει την ύπαρξη χωρίς να αμφισβητεί ή να κλονίζει τη σιγουριά με την οποία αυτοί που εξακολουθούν να υπάρχουν, υπάρχουν. Αλλά πάντοτε η «σκοτεινή όψη» της Ιστορίας έμενε έξω από τα ζωτικά μας ενδιαφέροντα και από τις ίδιες τις προσλαμβάνουσές μας: ποτέ δεν σκεφτήκαμε σαν ένα δικό μας πρόβλημα, το τι ψυχικές δυνάμεις βρίσκει μέσα του ο άνθρωπος, σε τι γλώσσα συνεννοείται με τον εαυτό του, σε τι σύμβολα αναγνωρίζει τον εαυτό του για να μπορεί να υφίσταται την Ιστορία, όταν όχι μόνο δεν κά-

νει την Ιστορία αλλά η Ιστορία του επιβάλλεται σαν ένα αβάσταχτο πεπρωμένο. Έτσι, ο δυτικός άνθρωπος, κυρίαρχος μες την Ιστορία, αμέτοχος στην Τρομοκρατία που η κυριαρχική του θέληση είχε εξαπολύσει σ' όλη την έκταση του πλανήτη, έφτασε να πιστεύει στον 19ο αιώνα ότι το απλό γεγονός της ατομικής, μυστικής και καθολικής ψήφου, δηλ. μια αφηρημένη έννοια, αρκούσε για να εξασφαλίσει και να κατοχυρώσει τον άνθρωπο απέναντι στην εξουσία και να εξαφανίσει «προοδευτικά» τη διαλεκτική των κυρίων και των δούλων. Έτσι ο δυτικός άνθρωπος έφτασε να πιστέψει ότι ο 19ος αιώνας ήταν η πρώτη εποχή στην ιστορία της Ανθρωπότητας κατά την οποία, στην εξουσιαστική βούληση της οργανωμένης κοινωνίας, αντιτάχτηκε για πρώτη φορά η δημιουργική ικανότητα και παρουσία της μάζας και ο «κοινωνικός έλεγχος» πήρε σάρκα και οστά. «Για πάνω από δέκα χιλιάδες χρόνια», έγραφε το 1936, στην εποχή δηλ. των δικών της Μόσχας, της φασιστικής τρομοκρατίας στην Ευρώπη και της προπαρασκευής του Παγκοσμίου Πολέμου!, ένας Αμερικανός θεωρητικός του «Κοινωνικού Ελέγχου»<sup>159</sup>, ο έλεγχος μέσα στις ανθρώπινες κοινωνίες ήταν πατερναλιστικός, από την άποψη, ότι μέσα στην οικογένεια, στην οικονομία, στο Κράτος και στην τέχνη και τη Θρησκεία, πάντοτε ένα ορισμένο αυταρχικό πρόσωπο άσκησε την εξουσία χωρίς να περιορίζεται από κανένα έλεγχο από τα κάτω: ο πατέρας

<sup>159</sup> Jérôme Dowd: *Control in Human Societies* (1936) σσ. VII, 23, 136-137 κ.ε. – «Κοινωνικός έλεγχος» στη σύγχρονη κοινωνιολογία ονομάζεται το σύνολο των αξιών, των συμβόλων, των προτύπων, των νοημάτων και των ιδεών με τις οποίες η κοινωνία, οι ομάδες και τα άτομα που την αποτελούν, υπερνικούν ή προσπαθούν να υπερνικήσουν τις αντινομίες, τις αντιθέσεις και τις συγκρούσεις της κοινωνικής ζωής. – Βλ. σχετικά: G. Gurvitch: «Contrôle Social» στην *Sociologie au XX siècle*, I, 271-301.

μες την οικογένεια, ο βασιλιάς μες το Κράτος, ο ιερέας μες τη θρησκευτική οργάνωση και ο ιδιοκτήτης μες την επιχείρηση... Ο δημοκρατικός ή πραγματικά κοινωνικός έλεγχος δεν εμφανίστηκε και δεν άρχισε να αναπτύσσεται παρά μόλις από τον περασμένο αιώνα.» Έτσι οι μάζες της Δυτικής Ευρώπης, που από τον 15ο αιώνα και δώθε είχαν απαλλοτριωθεί από κάθε πολιτική, θρησκευτική ή συμβολικο-μυθοπλαστική δυνατότητα συμμετοχής στην ιστορική ζωή, βρήκαν μες το αφηρημένο πλάσμα της κοινοβουλευτικής αντιπροσώπευσης και του κοινοβουλευτικού ελέγχου όχι μόνο το αναπαιτικό σχήμα που επέτρεπε να χάσουν κάθε ουσιαστική έννοια και κάθε πάθος-μάθος για τις δραματικές περιπέτειες του στυλ του Θερμιδώρ, του 1848 ή της Παρισινής Κομμούνας αλλά και την «ιδεολογική» δικαίωση της ίδιας τους της ανευθυνότητας.

Σήμερα μας φαίνεται ακατανόητη αυτή η αφελής αυτοπεποίθηση του ανθρώπου του 19ου αιώνα, ακριβώς όπως μας φαίνονται τραγικά απαράδεκτες οι θριαμβευτικές διακηρύξεις του Dowd για την προοδευτική χειραφέτηση του ανθρώπου από τον «πατερναλισμό» της Εξουσίας. Μόνο σήμερα όπου έπεσαν όλες οι μάσκες των ιδεολογιών και δεν μένει παρά η γυμνή κατάθλιψη της Τρομοκρατίας, σήμερα όπου ένα σημαντικό μέρος των Ευρωπαίων συνειδητοποίησε ότι η Ευρώπη βρίσκεται πια στο περιθώριο της Ιστορίας και αρχίζει να βλέπει τον κόσμο με το ίδιο άγχος με το οποίο αντίκριζαν τη μοίρα τους όλοι οι λαοί –από τους Εβραίους που βρέθηκαν κάτω από τον τρόμο των Ασσυρίων μέχρι τα εκατομμύρια των «καθυστερημένων λαών» στους οποίους, κατά την ατυχή έκφραση του Marx, επρόκειτο να δείξουμε τον δρόμο– που υπέστησαν μια Ιστορία που δεν ήταν η δική τους· μόνο σήμερα, επιτέλους, που το Κράτος το βλέπουμε όχι πια σαν ένα «νυχτοφύλακα» ή

σαν ένα «αναγκαίο κακό» αλλά σαν το δικαστήριο του εαυτού μας: σαν μια επιτακτική ευθύνη και ταυτόχρονα σαν μια απάνθρωπη μηχανή, τώρα μόνο αρχίζουμε να αναγνωρίζουμε την «ανεπίσημη» όψη της Ιστορίας, την «παράνομη» στάση απέναντι στον κόσμο – να αναγνωρίζουμε δηλαδή ότι ολάκεροι πολιτισμοί έγιναν, σε μια οξύτατη και καθαρότατη μορφή, φορείς μιας ριζικά δισημαντικής και τραγικής στάσης απέναντι στην Εξουσία και την Ιστορία. Αυτή τη ριζική δισημαντικότητα, την οργανικά συνυφασμένη με τα τραγικά σύμβολα της Οδύνης, του Θανάτου και της Καταστροφής, την αναγνωρίσαμε τόσο πίσω από τα ταμπού που περιστοιχίζουν την Εξουσία μέσα στις αρχαϊκές κοινωνίες όσο και πίσω από τις μαζικές θρησκείες που εμφανίστηκαν σε κρίσιμες και καίριες στιγμές της ανάπτυξης των πολιτισμών της Αιγύπτου, της Ελλάδας ή της Ρώμης. Και την ύπαρξη μιας πνευματικής αυτονομίας και αυτενέργειας μες τη στάση της μάζας απέναντι στην Εξουσία την αναγνωρίσαμε όχι μόνο στις θετικές πράξεις μες τις οποίες συγκεκριμενοποιήθηκε αυτός ο έλεγχος από τα κάτω προς τα πάνω, αλλά και την ολοκληρωτική αποτυχία των ιδεολογιών που φτιάχτηκαν από τους φορείς της εξουσίας για να θεμελιώσουν μια απόλυτα κομφορμιστική αποδοχή της Εξουσίας, να κατακτήσουν τον ψυχισμό της μάζας και να γίνουν γλώσσα της κοινωνίας. Κι έτσι είδαμε μες την αθηναϊκή θεατροκρατία μια ανώτατη έκφραση αυτής της αυτενέργειας της μάζας, μια «υπεραντισταθμιστική λειτουργία» – με την ψυχαναλυτική έννοια του όρου – με την οποία ο Δήμος υπερνικούσε τη μειονεκτική του θέση απέναντι σε μια Εξουσία που όμως ήταν πολύ περισσότερο δική του απ' όσο είναι δική μας η εξουσία των κοινοβουλευτικών μας «αντιπροσώπων». Αρκεί να θυμηθούμε ότι τα οντολογικά σύμβολα πάνω στα οποία στηρίζονταν οι τραγικοί Μύθοι της μά-

ζας: δηλαδή η Ύβρις, η Δίκη ή η Άτη, δεν ήταν παρά οι μορφές μες τις οποίες αποκρυσταλλώθηκε η σοβαρότατη μέριμνα ολάκερης της κοινωνίας να ερμηνεύσει την ιστορική περιπέτεια από την οποία είχε προέλθει και ν' αποκτήσει μια συνοπτική συνείδηση για τα ίδια της τα προβλήματα: αρκεί να θυμηθούμε ότι τα σύμβολα αυτά ήταν πρώτα απ' όλα ο πίνακας των αξιών που, προτού γίνουν οι καθοδηγητικοί αστερισμοί ολάκερης της κοινωνίας, γονιμοποίησαν μες την ιστορική δράση την επαναστατική μάζα, για να καταλάβουμε ότι μέσα σ' έναν τέτοιο κόσμο η Παιδεία δεν ήταν παρά το στεφάνωμα της βαθμιαίας και ολοκληρωτικής διείσδυσης του ψυχικού κόσμου αυτής της μάζας μέσα στον κόσμο της οργανωμένης κοινωνίας, και να δούμε άλλη μια φορά το χάος που χωρίζει τη δική μας στάση απέναντι στις αφηρημένες έννοιες, στις ψυχικά ξένες και άγνωστες μας φόρμουλες του Συνταγματικού και του Ποινικού μας Δικαίου από τον απέραντο σεβασμό με τον οποίο αυτοί οι Έλληνες που, 'χαν ζήσει στο βυθό της αναρχίας και της αδικίας, αντίκριζαν κάθε τι που έδινε ορίζοντα, φόνο, μορφή και τάξη στη ζωή τους.

Το σέβας αυτό δεν έχει καμιά σχέση με την παθητικότητα, τον άψυχο κομφορμισμό και την απάνθρωπη υποταγή στην Εξουσία πάνω στην οποία στηρίζονται τα ολοκληρωτικά καθεστώτα μες τα οποία η εποχή μας ξύπνησε από το ροδαλό όνειρο του 19ου αιώνα. Τα μυθικά αυτά σύμβολα οι Έλληνες τα έβλεπαν με θρησκευτικό δέος γιατί αναγνώριζαν μέσα τους τη Σοφία και το Μάθος που κατόρθωσαν να αποκομίσουν από την οδύνη που έζησαν και από την επαναστατική πάλη χάρη στην οποία μπόρεσαν να βρουν την ανθρώπινή τους ταυτότητα. Η Σοφία αυτή, καθώς την ξέρουμε στην αφηρημένη, απογυμνωμένη από την ιστορική και υπαρξική της υπόσταση, μορφή, μας φαίνεται τόσο απλή ώ-



στε πολύ δύσκολα μπορούμε να συλλάβουμε το πώς έγινε η βάση της Τραγωδίας και της αρχαϊκής Οντολογίας, το ότι δεν αποκλείεται, όπως λέει ο Werner Jaeger<sup>160</sup>, το απόσπασμα του Ηρακλείτου: «Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα...» να μην είναι παρά η ηχώ μιας «απλοϊκής» λαϊκής παροιμίας, ότι όταν ο Αναξίμανδρος εκθέτει την κοσμολογία του δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να προβάλλει σ' ολάκερο τον κόσμο την εικόνα αυτής της ευνομούμενης πόλης και του Δικαστηρίου της που η Επανάσταση την έκανε να ξεπηδήσει πάνω από τη δαιμονική εμπειρία του «Κράτους» και της «Βίας». Θα 'πρεπε όχι μόνο να ξέραμε τη Λύτρωση του Προμηθέα στην αισχύλεια τριλογία και τα συγκεκριμένα μέσα με τα οποία γινόταν η κάθαρση αυτού του κοινού που στο τέλος του «Προμηθέα Δεσμώτη» θα εξουθενώνονταν από τις βροντές και τους σεισμούς του Δία, αλλά και να μπορούσαμε ν' αποκαταστήσουμε τον ψυχικό χώρο αυτής της Τραγωδίας της Εξουσίας και της «Θέλησης Οδύνης»<sup>161</sup> στις κοσμικές του διαστάσεις, να αισθανθούμε τις αποτρόπαιες μάσκες –αζτεκικές θεότητες και φετίχ του Πολέμου– των δημίων του Προμηθέα: του «Κράτους» και της «Βίας»<sup>162</sup>, για να μπορέσουμε να καταλάβουμε το πόσο κοντά βρέθηκαν οι αρχαϊκοί Έλληνες στα απώτατα όρια αυτής της δαιμονικής εμπειρί-

<sup>160</sup> *The Theology of the Early Greek Philosophers.*

<sup>161</sup> *Αισχ. Προμ.* Στο. 265: εὐ' γὰρ ταῦτα πάντ' ἠπιστάμην.

ἐκὼν ἐκὼν ἡμαρτον, οὐκ ἄρνήσομαι·  
θνητοῖς ἀρήγων αὐτὸς ἠρόρμην πόνους...

[«...Δέχομαι. Τους θνητούς βοηθώντας σταυρώθηκα. Ξέροντας.»  
*Ο.π.* σ. 65. (σ.τ.ε.).]

<sup>162</sup> *Ο.π.* στ. 76-77: Κράτος: Ἐρραμένως νῦν θεῖνε διατόρους πέδας...  
Ἥφαιστος: Ὅμοια μορφῇ γλώσσά σου γηρύεται...  
[Κράτος «Καρφιά στα κρικέλια γερά. Να τεντώσουν...». Ἥφαιστος «Ξαν τη μορφῇ σου και η γλώσσα σου ἄγρια...» *Ο.π.* σ. 51. (σ.τ.ε.).]

ας της βίας της Εξουσίας που εκμηδένισε ολάκερους λαούς και τους έκανε ανίκανους να δώσουν μια ανθρωπινή μορφή στον εαυτό τους... και να καταλάβουμε, ταυτόχρονα, το αυθεντικό νόημα αυτής της βαθυσήμαντης νομιμοφροσύνης που είναι σύμφυτη με το ήθος του κλασικού ανθρώπου. Άξονας αυτής της νομιμοφροσύνης ήταν η «Δίκη»: ανώτατη έκφραση των αξιών της οργανωμένης κοινωνίας που υπήρξε αρχικά το καταστάλαγμα αυτής της λαϊκής Σοφίας προτού γίνει το πολιτικό σύνθημα με το οποίο έγινε η Επανάσταση του Δήμου στην αρχαϊκή Ελλάδα. Και όταν μετά την επιτυχία αυτής της επανάστασης, ο λαός αυτός αναγνώρισε στη Δίκη τη δύναμη που τον έσωσε από τον αφανισμό που τον απειλούσε, προς τη Δίκη έστρεψε όλη την ανάγκη λατρείας και ενθουσιαστικής επικοινωνίας που είχε ξυπνήσει μέσα του η Διονυσιακή έκσταση. Έτσι οφείλουμε να αναγνωρίσουμε μες τους τραγικούς Μύθους εκείνο ακριβώς το συνδυαστικό στοιχείο χάρη στο οποίο τα νοήματα που έφερνε στο φως η συνειδητή μειοψηφία που έχτισε τον Αθηναϊκό Πολιτισμό μεταφράζονταν άμεσα στη θρησκευτική γλώσσα της μάζας. Με τον τρόπο αυτό, ο κλασικός Μύθος ήταν η ανώτατη εκείνη μεσολαβητική δύναμη ανάμεσα στην πρωτοπορία που δημιουργεί και τη μάζα που δέχεται<sup>163</sup> με την οποία η δημοκρατική επανάσταση στην Ελλάδα κατόρθωσε να πραγματοποιήσει κάτι που κανένας άλλος πολιτισμός δεν μπόρεσε να πετύχει: να πολιτικοποιήσει και να «ε-

<sup>163</sup> Στο δικό μας πολιτισμό, από τον καιρό που η Αναγέννηση έσπασε τους δεσμούς που ένωσαν τη μάζα και την élite, καμιά άλλη δύναμη εκτός από τις ίδιες τις μάζες δεν πρόκειται ν' αποκαταστήσει την κοινωνία σαν ολότητα. Κι εμείς, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να θέσουμε το πρόβλημα της σχέσης των μαζών με τον πολιτισμό σαν ένα διαρκώς επίκαιρο, τραγικό πρόβλημα του πολιτισμού μας...

ξανθρωπίσει» το μαζικό θρησκευτικό αίσθημα. Αυτή η «παλίντονος άρμονία», η διαρκής αυτή ανταπόκριση που δίνει στο κλασικό στυλ ένα μοναδικό στην Ιστορία βάθος ανθρώπινης πληρότητας, είναι ακριβώς αυτή η «όδος άνω κάτω μήν» του Ηρακλείτου που πολύ σπάνια βρήκε ο άνθρωπος στην πορεία του προς τον εαυτό του: σ' αυτό το «έδιζήσάμην έμεωυτόν» που είναι το νόημα της Ιστορίας του.

### *Μη νοείν τε και μη είναι*

Μπορούμε τάχα να πούμε ότι αυτό που καταχρηστικά ονομάζουμε «Μύθους του εικοστού αιώνα» έχει σήμερα την ίδια ιστορικά δημιουργική σημασία που είχαν οι Μύθοι της κλασικής εποχής και, γενικότερα, οι Μύθοι με τους οποίους συγκεκριμενοποιήθηκε ο κοινωνικός έλεγχος από τα κάτω σε άλλες γόνιμες στιγμές της Ιστορίας; Ασφαλώς, η σημερινή εποχή είναι γεμάτη από όλων των ειδών τα είδωλα χάρη στα οποία ολάκεροι λαοί κατόρθωσαν να φτάσουν σ' ένα «υψηλότατο» επίπεδο πειθαρχίας, αυταπάρνησης και αυτοθυσίας. Με κανένα όμως τρόπο δεν μπορούμε να εξομοιώσουμε με αυτούς τους αυθεντικούς, τους εκπορευόμενους από τα κάτω, από τη μαζική αυθορμησία Μύθους, όλες αυτές τις δογματικές αυταπάτες, τις έτοιμες ιδέες, τα «συνθήματα» και τις κάθε λογής παρωπίδες που σερβίρουν στις ψυχικά εξουδετερωμένες μάζες τα σημερινά Κράτη με τον πρωτοφανή στην Ιστορία τρομοκρατικό και προπαγανδιστικό μηχανισμό που διαθέτουν. Είδαμε πιο πάνω ότι η κλασική νομοφροσύνη όπως και το θρησκευτικό δέος, με το οποίο οι αρχαϊκές κοινωνίες ή και ολάκεροι πολιτισμοί αντίκριζαν τον θεσμό της Βασιλείας και την οργανωμένη Εξουσία γενικά, ήταν μια αυθεντική αυθόρμητη εμπειρία της κοινωνίας. Αν ο Jaeger είδε τη

γέννηση του επιστημονικού πνεύματος στην Ελλάδα μες από τη μυθική προβολή των θεσμών της ευνομούμενης Πολιτείας στο κοσμικό Σύμπαν που έκαναν οι προσωκρατικοί Έλληνες<sup>164</sup>, μ' ένα ανάλογο τρόπο, μπορούμε να πούμε μαζί με τον Van der Leeuw<sup>165</sup> ότι η θρησκευτική αυτή στάση απέναντι στην οργανωμένη Εξουσία (και ειδικά στην πρώτη δυναστική περίοδο στην Αίγυπτο) ήταν μια μεγάλη κατάκτηση του ανθρώπινου Πνεύματος στην προσπάθειά του να συλλάβει μια ενιαία οργανωτική αρχή που διατηρεί την ύπαρξη και τη διάταξη του κοσμικού Σύμπαντος: περνώντας από τον Ίχνατον, το πρώτο γνωστό πνευματικό άτομο της Ιστορίας κι έναν από τους ελάχιστους Αρχηγούς Κρατών που το Πνεύμα τούς έδωσε πολύ μεγαλύτερη δύναμη από την Εξουσία, οι σύγχρονοι Ιστορικοί βρήκαν τις φαραωνικές ρίζες του μωϋσιακού Μονοθεϊσμού... Και είδαμε επίσης ότι, παρ' όλη την από τα κάτω θρησκευτική ή μυθική της κύρωση και παρ' όλες τις προσπάθειες της επίσημης «Προπαγάνδας» από τα πάνω (έτσι μπορούμε να ονομάσουμε τα επίσημα Ιερατεία), ποτέ η ιδέα και η λατρεία της Εξουσίας και, γενικά, η ιδεολογία των φορέων της Εξουσίας δεν μπόρεσε να κατακτήσει ολοκληρωτικά τον ψυχικό κόσμο της μάζας και να εξουδετερώσει κάθε αυτενέργεια από τα κάτω: είδαμε ότι όσο περισσότερο ψυχικά έντονη και γεμάτη ήταν η στάση των μαζών αυτών απέναντι στην Εξουσία, τόσο περισσότερο, δυνάμει του κανόνα της δισημαντότητας, καθαρή, ολοκληρωμένη και οργανωμένη μορφή έπαιρνε η άρνηση της Εξουσίας.

<sup>164</sup> *Paideia* (1936): I, 206-249 και ιδιαίτερα σ. 217-219.

<sup>165</sup> *Phénoménologie de la Religion* (1948), σ. III (για την αιγυπτιακή λατρεία της Φαραωνικής Δύναμης).

Και δεν έχουμε παρά να θυμηθούμε το ελάχιστο χρονικό διάστημα που χρειάστηκε και τα άμεσα αποτελεσματικά μέσα που χρησιμοποίησε η Σοβιετική Γραφειοκρατία για να ξαναγράψει την «Ιστορία» της Ρωσικής Επανάστασης, να μετατρέψει τους περισσότερους από τους παλιούς ηγέτες σε «πουλημένους προδότες» και να μεταμορφώσει τον Στάλιν σε Πρωτεργάτη (μαζί με τον Λένιν) της Επανάστασης, σε «Πατέρα των Λαών», «μεγάλο στυλίστα», «μεγαλύτερο συγγραφέα του αιώνα μας και όλων των αιώνων», «μεγαλύτερη μεγαλοφυΐα της Ιστορίας» ή «μεγαλοφυΐα κορυφαίο της σοβιετικής επιστήμης»,... για να καταλάβουμε την τρομακτική οπισθοδρόμηση που σημαίνει η επανεμφάνιση αυτή του Sol Invictus στην κλίμακα του σημερινού πολιτισμού, το πόσο οι βιομηχανοποιημένοι αυτοί διθύραμβοι είναι ξένοι προς κάθε αυθεντική εκδήλωση του μαζικού ψυχισμού, το πόσο τα μοντέρνα ψυχοτεχνικά μέσα, αν συνδυαστούν με τις αστυνομικές μεθόδους των εκτοπισμών και των διαγραφών, είναι σε θέση να εξουδετερώσουν όχι μόνο τα «κριτικά ρεφλέξ» των συνειδητών ατόμων αλλά και της μάζας τον ψυχικό κόσμο στην ολότητά του. Γιατί στην κλίμακα των σημερινών γραφειοκρατικών («κομμουνιστικών») κοινωνιών και κομμάτων (και τα «κομμουνιστικά» κόμματα είναι μέσα στις αστικές κοινωνίες ένα είδος γραφειοκρατικής κοινωνίας σε μικρογραφία, έτοιμης –ανεξάρτητα, όπως απέδειξε η πείρα των «Λαϊκών Δημοκρατιών» στη Ρουμανία ή τη Βουλγαρία, από την αριθμητική τους δύναμη– να διαδεχτεί την αστική κοινωνία), οι διαγραφές, με την υποχρεωτική και αναπόφευκτη «απομόνωση» του διαγραφομένου, όπως και οι εκτοπισμοί, επιδιώκουν τον ίδιο σκοπό: να ρίξουν έξω από την Ιστορία, στη δουλική εργασία των «Αναμορφωτηρίων» ή στην πολιτική απραξία, τα άτομα που η συνειδησή τους (οποιαδήποτε

συνείδηση: αδιάφορο αν είναι δεξιά ή αριστερά προσανατολισμένη<sup>166</sup>) μπορεί να διασπάσει τη μονολιθικότητα (δηλαδή την απουσία συνείδησης) της κοινωνίας. Η μονολιθικότητα αυτή της κοινωνίας είναι απουσία συνείδησης και δεν έχει καμιά σχέση με τον οπωσδήποτε «κλειστό» (σύμφωνα με τη διάκριση που κάνει ο Bergson ανάμεσα στις «κλειστές» και τις «ανοιχτές» κοινωνίες) χαρακτήρα όλων των κοινωνιών με τις οποίες οι αξίες της Παράδοσης είναι ζωντανές δυνάμεις, θεμελιωμένες και τροφοδοτούμενες από τους μαζικούς Μύθους και αντιστρατεύονται τις κεντρόφυγες μορφές της ατομικής συνείδησης και ελευθερίας. Είναι γνωστό π.χ. το μίσος κατά των «καινών δαιμονίων», όπως και το crime de nouvelleté στις κλασικές και στις γοθτικές κοινωνίες: όσο δυνατό και γόνιμο είναι το ομαδικό πνεύμα, όσο πιο ριζωμένοι κι επιδραστικοί είναι οι Μύθοι της μάζας, τόσο πιο σοβαρός γίνεται ο κίνδυνος να κλείσει ολότελα ο ορίζοντας της κοινωνίας και να κοκλώσει όλη η κοινωνία μέσα σ' ένα μισονεϊστικό τραντισιοναλισμό: η ιστορική ζωή είναι πάντοτε ένας ακροβατικός χορός πάνω σ' ένα τεντωμένο σκοινί. Κι εύκολα καταλαβαίνουμε από την άποψη αυτή, ότι για τους αντιπροσώπους μιας κατ' εξοχήν «ανοιχτής» κοινωνίας, όπως η κοινωνία του τέλους του 19ου αιώνα, η «πρόοδος» δεν ήταν παρά μια βαθμιαία απελευθέρωση του ατόμου από την πίεση των υπερατομικών σχημάτων της κοινωνίας.

<sup>166</sup> Το 1927, φυλακίζονταν οι «αριστεροί» οπαδοί της βιομηχανοποίησης, γράφει ο «κομμουνιστής» οικονομολόγος Ch. Bettelheim (*La Planification soviétique*, 1945, σ. 13) και λίγο μετά, το 1928, ο Στάλιν υιοθετούσε την πολιτική και το πρόγραμμά τους. – Οι «Δεξιοί» διώχθηκαν από τα υπεύθυνα πόστα και αυτοί που έμειναν δεν είναι το «Κέντρο» αλλά η απρόσωπη μηχανή της Γραφειοκρατίας...

Αλλά αν ο «κλειστός» χαρακτήρας των παλιών τραντισιοναλιστικών κοινωνιών προέρχεται και στηρίζεται πάνω στην πανίσχυρη ύπαρξη μιας ψυχικής κοινότητας μες τη μάζα που δεν επιτρέπει στο άτομο να εκδηλωθεί ιστορικά παρά μόνο στο μέτρο που συμμετέχει στις πριν απ' αυτό κατεστημένες μυθικές αξίες της κοινότητας και που καταδικάζει έτσι το *principium individuationis* (όπως εμείς το έχουμε ζήσει, γνωρίσει και πραγματοποιήσει κάτω από τη μορφή μιας απόλυτης θέλησης απελευθέρωσης της υποκειμενικότητας από κάθε Παράδοση, από κάθε Επέκεινα...) σε μια μερική ατροφία, ο «κλειστός» χαρακτήρας των μοντέρνων «μονολιθικών» κοινωνιών προέρχεται και στηρίζεται πάνω στο βίαιο ξερίζωμα κάθε παράδοσης και στην παντοδυναμία της προπαγάνδας, δηλαδή μιας απρόσωπης, από την ίδια της τη Φύση ανήμπορης να γίνει γλώσσα ενός οποιουδήποτε αυθεντικού πνεύματος<sup>167</sup>, μηχανής που πνίγει και στερεύει τόσο την κριτική συνείδηση των ατόμων όσο και τη μαζική αυθορμησία και που εξουδετερώνοντας την ίδια την ψυχή της μάζας αφανίζει στην ίδια της τη ρίζα κάθε δυνατότητα της κοινωνίας να συγκροτηθεί σε κοινότητα και ν' αποχτήσει μια αυθεντική Παράδοση.

Αν μες τη λειτουργία αυτού του γραφειοκρατικού μηχανισμού αυτοί οι ίδιοι οι φορείς της ολοκληρωτικής εξουσίας: οι γραφειοκράτες, απαλλοτριώνονται από την ίδια τους την υποκειμενικότητα (από την άποψη αυτή είναι εντελώς χαρακτηριστικό ότι, απ' όλο το παλιό Επιτελείο του Μπολσεβικισμού, αυτοί που επρόκειτο, μετά την «εκκαθάριση» όλων των άλλων, να κρατήσουν

<sup>167</sup> Αυτό ακριβώς δίνει τη ριζική διαφορά ανάμεσα στη γραφειοκρατική αυλοκολακεία και την αυθεντικότητα της θρησκευτικής εμπειρίας που περιέχεται μες τους ύμνους προς τον Φαραώ...

στα χέρια τους τους διευθυντικούς μοχλούς του μηχανισμού ήταν άνθρωποι του στυλ του Στάλιν, δηλαδή άνθρωποι που η πνευματική τους στάθμη ήταν τόσο χαμηλή όσο ψηλές ήταν οι οργανωτικές τους ικανότητες), με κανένα τρόπο δεν μπορούμε να παραλληλίσουμε την εξαφάνιση αυτή της υποκειμενικότητας του γραφειοκράτη, μέσα στην από τα πάνω διατεταγμένη (από το «Σχέδιο») λειτουργία, με την εξαφάνιση της υποκειμενικότητας μέσα σ' ένα στρατευμένο εκκλησιαστικό σώμα. Παρ' όλες τις φιλισταϊκής υποκρισίας «φαινομενολογικές» διαβεβαιώσεις του Max Scheler, ξέρουμε ότι οι επαγγελματίες της Ορθοδοξίας που κράτησαν στα χέρια τους τον *Malleus Maleficarum*<sup>168</sup>, υπηρέτησαν την Ιερή Εξέταση ή οργανώθηκαν στον Ιησουϊτισμό, κινήθηκαν όχι από την «αγάπη του πλησίον» ή τη μέριμνα για τη σωτηρία της ψυχής των αιρετικών αλλά από την πανάρχαιη ανάγκη καταδίωξης, σαδιστικής βίας και θέλησης δύναμης (με την κοινή ψυχοπαθολογική έννοια των όρων αυτών). Σαν ιστορικά όμως φαινόμενα, οι φωτιές της Ιερής Εξέτασης, οι κατάλογοι των απαγορευμένων βιβλίων ή η αποτρόπαιη μορφή του *directeur de conscience* δεν είναι αυθυπόστατες οντότητες: η υπεράσπιση της Ορθοδοξίας προϋποθέτει και εντάσσεται μέσα στον ριζικά, πέρα από τις κατηγορίες της απλής ψυχοπαθολογίας ή της απλής εγκληματολογίας, ιστορικό κύκλο του Χριστιανικού Πολιτισμού και της αυθεντικότητάς του. Αυτός ο πολιτισμός που ανέβασε το ανθρώπινο πνεύμα στην περιωπή των καθεδρικών ναών, του Giotto, του Dante και του Bach μένει απρόσβλητος από την καπηλεία του Claudel, του Gabriel

<sup>168</sup> Το «ιδεολογικό» όργανο των Ιεροδικαστών στις δίκες κατά των «μάγων» και των «μαγισσών» στο τέλος του 15ου αιώνα.

Marcel ή του Πάπα Πατσέλλι<sup>169</sup> ακριβώς όπως η «Ελευθερία του Πνεύματος», που η ίδια η ύπαρξη του Πνεύματος είναι η «απόδειξή» της, μένει απρόσβλητη από την ύπαρξη του κ. Παν. Κανελλόπουλου<sup>170</sup> ή οποιουδήποτε άλλου χωροφύλακα... Αλλά αν η ύπαρξη της Ιερής Εξέτασης ή των χωροφυλάκων-φιλοσόφων παριστάνει την Τραγωδία του Πνεύματος που αποξενώνεται από τον εαυτό του μέσα στην ιστορική περιπέτεια του κόσμου, αν η Ορθοδοξία που υπεράσπιζαν οι Ιεροεξεταστές ήταν πριν απ' αυτούς μια γόνιμη πνευματική δύναμη κι έμενε πάντα έξω απ' αυτούς και μετά απ' αυτούς σαν μια γνήσια θρησκευτική εμπειρία για εκατομμύρια ανθρώπων, μες τον κλειστό και πνευματικά ανύπαρκτο κόσμο της Γραφειοκρατίας η ανάγκη καταδίωξης, η βία, η θέληση δύναμης, η άρνηση κάθε συνειδησης ικανής να διαταράξει την απουσία συνειδησης πάνω στην οποία θεμελιώνεται το καθεστώς κ.ο.κ. είναι αυθυπόστατες δυνάμεις: μονοπάλιο της διευθύνουσας ολιγαρχίας στις κανονικές περιόδους που, στις περιόδους των «εκκαθαρίσεων», «δημοκρατοποιείται» και γενικεύεται από τα πάνω προς τα κάτω – είτε πρόκειται για τις «πολιτικές παρεκκλίσεις» της Δεξιάς ή της Αρι-

<sup>169</sup> Ο Πάπας έφτασε στο σημείο να μιλήσει, σε μια ομιλία του προς τους τραπεζιτικούς υπαλλήλους τον Ιούνιο 1950, για τη χριστιανική αποστολή του σημερινού... χρηματιστικού συστήματος! Ο Max Weber πολλά θα είχε να πει σχετικά με το σημείο αυτό. – (Αυτό βέβαια είναι «σταγόν εν τῷ ὕδατι» σχετικά με το κακό πού 'χει κάνει η Καθολική Εκκλησία από τον καιρό που έκαψε τον Savonarola μέχρι την επαίσχυντη σύμπραξή της στο autodafé του Ισπανικού λαού από τον Franco.)

<sup>170</sup> Σημάρια των καιρών: στο Συνέδριο για την «Ελευθερία του Πνεύματος» που έγινε στο Βερολίνο τον Ιούνιο 1950, κανείς (και σκέφτομαι πολύ περισσότερο τον Silone παρά τον Jaspers) δεν σηκώθηκε να απαιτήσει την άμεση έξωση του κ. Τσαλδάρη από την έδρα του κ. Κανελλόπουλου. *Mundus senescit...*

στερής Αντιπολίτευσης, είτε πρόκειται για τις «φορμαλιστικές» παρεκκλίσεις του Προκόππεφ, τις «κοσμοπολιτικές» παρεκκλίσεις των αντιμιτσουρινικών βιολόγων, τις «έκφυλες» τάσεις της μοντέρνας τέχνης, την «αντικειμενικά σαμποταριστική» ποίηση της μελαγχολικής ποιήτριας Αχμάτοβας ή το αποκαρδιωτικό ντελίριο μιας «γλωσσολογικής» Σχολής που, μέχρι τον Ιούνιο 1950 και μια μέρα πριν από την επέμβαση του «κορυφαίου σοβιετικού επιστήμονα» (του Στάλιν), επέβαλε με «αστυνομικά μέσα» (κατά τον Στάλιν) την αντίληψη ότι η γλώσσα είναι «εποικοδόμημα της ταξικής πάλης»<sup>171</sup> κ.ο.κ. Θα μπορούσε να παρατάξει κανείς εκατοντάδες τέτοια παραδείγματα για να καταφανεί ότι όλη αυτή η χωροφυλακο-κανελλοπουλική καταδίωξη των «παρεκκλίσεων» δεν γίνεται για την υπεράσπιση μιας οποιασδήποτε αυθεντικής Ορθοδοξίας (μιας θρησκευτικής πίστης, ενός θεολογικού *Credo* ή μιας μεταμορφωμένης σε ακαταμάχητο δόγμα – αν γίνεται μια τέτοια ταχυδακτυλουργία – επιστημονικής αντίληψης). Αυτοί που παρομοιάζουν τον «Σταλινισμό» με μια θρησκευτική πίστη ξεχνάν ότι, από την ίδια της τη φύση, μια θρησκεία δεν αλλάζει περιεχόμενο με την ταχύτητα με την οποία τα «σταλινικά» συνθήματα διαδέχονται το ένα το άλλο. Ο Μ. Merleau-Ponty π.χ., ο οποίος προσπάθησε να παραλληλίσει τη σχέση του αιρετικού προς την Εκκλησία με τη σχέση του «παρεκκλίνοντος» αντιπολιτευομένου

<sup>171</sup> Βλ. το κείμενο (με την αναπόφευκτη φωτογραφία του Στάλιν) στην παρισινή *Humanité* (30-6-1950). – Από ανάλογα και χειρότερα υπερ-«μαρξιστικά» ντελίρια εφαρμοσμένα όχι μόνο στη γλωσσολογία αλλά και στην Ποίηση, τη Ζωγραφική, ακόμα και το σκάκι («Κάτω το αστικό σκάκι για το σκάκι» (sic). Εμπρός για ένα πεντάχρονο Ζατρυκιακό Σχέδιο!») είναι γεμάτη η πρώτη «σταλινική» περίοδος (1928 και μετά). Βλ. Souvarine, *Staline*.

προς το Κόμμα<sup>172</sup>, ξέχασε ότι είναι τουλάχιστον ασεβές να εξομοιώνει κανείς την πάλη του Αγ. Αυγουστίνου κατά των Γνωστικών ή των Μανιχαίων, δηλαδή μια «γιγαντομαχία περί της ουσίας» με την «επιστημονική συζήτηση» του Ζντάνωφ με τον Αλεξαντρόφ. Κατά την αξιομνημόνευτη αυτή «συζήτηση» ο «φιλόσοφος» Αλεξαντρόφ έμαθε από τον «φιλόσοφο» Ζντάνωφ ότι η «αντικειμενικότητα» (στο αλλόκοτα αγοραίο επίπεδο αυτής της «συζήτησης») η λέξη αντικειμενικότητα σημαίνει απλώς και μόνο –πάλι καλά άλλωστε!– την αμεροληψία) είναι μια απαράδεκτη «πηγή λαθών»: κι εδώ βέβαια δεν πρόκειται για το *credibile quia ineptum est* του Τερτουλλιανού αλλά για το *cuius regio eius religio* στην πιο κυνικά βάνουσή του μορφή, για την υπενθύμιση στον ιεραρχικά κατώτερο (και ο «φιλόσοφος» Αλεξαντρόφ είναι ιεραρχικά κατώτερος σχετικά με τον «Γενικό Γραμματέα» από τον οποίο καθορίζεται η «γενική γραμμή») ότι δεν έχει παρά να υπακούει στη «διαλεκτικά» μεταβαλλόμενη γραμμή που του δίνεται από τον ιεραρχικά ανώτερο...

Όσο περισσότερο η υπερ-παβλωφική αυτή τεχνική της Προπαγάνδας-κοσμοθεωρίας γίνεται καθολική «γλώσσα» της κοινωνίας τόσο περισσότερο τείνει προς το μηδέν η επικοινωνία ανάμεσα στους ανθρώπους, τόσο περισσότερο η γλώσσα παύει να 'ναι όργανο της «πάλης των συνειδήσεων για την αναγνώριση» και τόσο λιγότερο τα μνημεία της: η γλώσσα της Ποίησης, της Λογοτεχνίας, της Φιλοσοφίας, των ανθρώπινων επιστημών, της Πολιτείας και της Πολιτικής, μπορούν να σημαίνουν μια αυθεντική αυτοσυνείδηση της κοινωνίας. Απ' αυτή ακριβώς τη διαστρέβλωση της γλώσσας σ' ένα κρυπτογράφημα που δεν σημαίνει τίποτε προέρχεται

κι αυτό το αλλόκοτο αίσθημα α-πραγματικότητας που παραλύει τη σκέψη αυτού που ψάχνει να βρει ένα νόημα, την παρουσία μιας συνείδησης, μιας εσωτερικής λογικής μες τα γραπτά μνημεία που προβάλλουν οι «θεωρητικοί» και οι Προπαγανδιστές της Γραφειοκρατίας για την υπεράσπιση της «Ορθοδοξίας» από τη διαφθορά των παρεκκλίσεων. Γιατί ο «Σταλινισμός», σα συνέχιση του «Μαρξισμού-Λενινισμού» που υπερασπίζονται, μένει πάντοτε σαν ένας «άγνωστος Θεός», σαν ένας άγραφος νόμος που κανείς δεν μπορεί να τον κωδικοποιήσει και να τον σταθεροποιήσει σ' ένα *Credo* (οπότε ένα οποιοδήποτε *filioque* μπορεί να γίνει βάση ή πρόσχημα ενός λογικά κατανοήσιμου σχίσματος) και ακόμα λιγότερο σ' ένα επιστημονικό σύστημα. Αυτοί που νοιώθουν όλη την πολυσημαντικότητα της επιβλητικής φράσης «ταυτόν έστι νοεΐν τε καὶ εΐναι» μπορούν, ίσως, ν' αποχτήσουν μια πρώτη σιγουριά σχετικά με το νόημά της, αν σκεφτούν την ίδια την ουσία της γραφειοκρατικής προπαγάνδας: μια απάτη τόσο συστηματοποιημένη ώστε ούτε αυτοί που εξαπατούν ούτε και αυτοί που υποτίθεται ότι εξαπατούνται δεν πιστεύουν στις λέξεις που παρατάσσονται μπροστά τους, δεν παριστάνει ούτε καν μια σφαλερή συνείδηση (οπότε, όπως θα 'λεγε τόσο ο Σωκράτης όσο και ο Hegel, το «λάθος» σαν μορφή συνείδησης είναι ήδη μια αρχή αλήθειας) και αυτή η ολοκληρωτική απουσία συνείδησης μέσα στο προπαγανδιστικό cliché εκφράζεται σ' αυτό το αλλόκοτο, ταυτόχρονα αποκαρδιωτικό και κωμικό στοιχείο της α-πραγματικότητας που σκεπάζει την Προπαγάνδα κι όταν ακόμα εξαγγέλλει τις πιο βάνουσες κοινοτοπίες: με την έννοια αυτή θα μπορούσαμε να πούμε ότι «ταυτόν έστι μη νοεΐν τε καὶ μη εΐναι».

<sup>172</sup> *Humanisme et Terreur*, σ. 73-74.

### Η μάζα ως φορέας πολιτισμού

Οι επαγγελματίες της περιφρόνησης του vulgus profanum αποδίδουν αυτή την αλλόκοτη βαρβαρότητα στις έμφυτες, δήθεν, στη μάζα «ισοπεδωτικές τάσεις προς τα κάτω». Για τον Gustave Le Bon, τον Ortega y Gasset ή τον Geiger<sup>173</sup>, μόλις η μάζα κινητοποιηθεί ιστορικά και προσπαθήσει ν' αποκτήσει μια ιστορική συνείδηση, το πνευματικό επίπεδο της κοινωνίας είναι μοιραία καταδικασμένο να πέφτει ολοένα και περισσότερο, γιατί η μάζα είναι η «κοινότητα μέσα στο Όχι» (Th. Geiger), η γενική ισοπέδωση και ομοιομορφία είναι το μόνο μέσο που διαθέτει για να ξεσπάσει το Ressentiment της, γιατί η γλώσσα των συνθημάτων και της προπαγάνδας είναι η μόνη γλώσσα που μπορεί ν' ακούσει και να καταλάβει κ.ο.κ. Για μας, συμβαίνει το αντίθετο: το πρώτο και βασικό συμπέρασμα που μπορεί να βγει από το βιβλίο αυτό είναι η αρχή ότι η ιστορική δραστηριοποίηση της μάζας (η κατάφαση του δικού της ψυχικού κόσμου και των δικών της αξιών και η εμφάνισή της μες την Ιστορία σαν μια αυθύπαρκτη δύναμη και σαν ένα υποκείμενο με τον εαυτό του και για τον εαυτό του) συνεπάγεται πάντοτε ένα ριζοσπαστικό εμπλουτισμό της ψυχικής ζωής της κοινωνίας κι ένα άνοιγμα άγνωστο σε κάθε καθαρά κατεξουσιαστική και αμαζική κοινωνία, του πνευματικού της ορίζοντα... και, αντίστροφα, ότι κάθε κοινωνία μες την οποία ατονεί ο έλεγχος από τα κάτω και η μάζα παρουσιάζεται σαν ένα παθητικό, αϊστορικό υλικό, ένα πράγμα πάνω στο οποίο

<sup>173</sup> Τέοντορ Γιούλιους Γκάιγκερ (1891-1952): Γερμανός κοινωνιολόγος. Ο Παπαϊωάννου, προφανώς, αναφέρεται εδώ στο έργο του *Die Masse und ihre Aktion (Οι μάζες και η δράση τους)* που εκδόθηκε το 1926, την ίδια εποχή με την *Εξέγερση των μαζών* του Ορτέγκα υ Γκασέτ (σ.τ.ε.).

ασκείται η κυρίαρχη θέληση δύναμης των φορέων της Εξουσίας, χωρίς να μπορεί να αντιδράσει και να «απαντιδράσει»... είναι μια κοινωνία με στερεωμένες τις πηγές της ψυχικής της ζωής και ανήμπορη να δώσει στη μορφή του ανθρώπου την πληρότητα αυτή που μόνη μπορεί να ικανοποιήσει την επιτακτική ανάγκη του ανθρώπου να δει τον εαυτό του σαν μια ολότητα.

Από την άποψη αυτή, το γραφειοκρατικό καθεστώς σήμερα αντιπροσωπεύει μια οριακή περίπτωση αντιμαζικού, ολοκληρωτικά κατεξουσιαστικού καθεστώτος. Γιατί μόνο σήμερα, η ανάπτυξη, ο γιγαντισμός και η μονοπωλιακή συγκέντρωση των ψυχοτεχνικών μέσων έκανε εφικτή, για πρώτη φορά μες την Ιστορία, μια απόλυτη εξουδετέρωση από τα πάνω του ψυχικού κόσμου της μάζας, μια ολοκληρωτική διείσδυση του ιδεολογικού κόσμου της οργανωμένης Εξουσίας (των παραστάσεων, των συμβόλων, των ιδεών κ.τ.λ. που με τη μεσολάβησή τους η Εξουσία δικαιώνει τον εαυτό της) μέσα στον ίδιο τον σχηματισμό των προσλαμβανουσών παραστάσεων των ατόμων, μες τις προθέσεις, τις σκέψεις και τις πράξεις των μαζών – αυτών των μαζών που το σχολείο, ο Κινηματογράφος, το Θέατρο, ο Τύπος, οι οργανώσεις, οι οργανώσεις και η πλαισίωσή τους σε κάθε τους εκδήλωση από τους ειδικά καταρτισμένους οργανωτές, το Ραδιόφωνο κ.τ.λ. δεν τους επιτρέπουν να υπάρξουν έξω από την ακτίνα δράσης της πανταχού παρούσας<sup>174</sup> επίσημης ιδεολογίας. Πριν από τη σημερινή

<sup>174</sup> Αυτή η πανταχού παρουσία: από τη Γνωσιοθεωρία και τη Γλωσσολογία μέχρι τη βιολογία και το σκάκι, της επίσημης «γραμματής» χαρακτηρίζει την «ολοκληρωτικότητα» της γραφειοκρατικής ιδεολογίας σχετικά με τη «μερικότητα» του ναζιστικού Ρατσισμού. Δεν νομίζω, απ' όσα ξέρω, εκτός από τις πυρολατρικές φάρσες του Hindenburg, το χιτλερικό καθεστώς να γνώρισε τις κοσμοθεωρητικές φάρσες του Στάλιν ή του Ζντάνωφ...

εποχή, σε άλλες δεσποτικές ή ολιγαρχικές κοινωνίες, η επιβολή της επίσημης ιδεολογίας σταματούσε μπρος στο ανυπέρβλητο εμπόδιο του αναλφαβητισμού της συντριπτικής πλειοψηφίας του πληθυσμού: τα παραμύθια, η ζωή της οικογένειας, τα από την παράδοση καθιερωμένα έθιμα και, αργότερα, η θρησκεία και ιδίως αυτή, έπαιζαν τον ρόλο της Κατώτατης και της Μέσης Εκπαίδευσης και ετοίμαζαν τον έφηβο να ενταχθεί μέσα στην οργάνωση της κοινωνίας χωρίς να μπορεί ούτε και να θέλει να αμφισβητήσει κριτικά και για δικό του λογαριασμό, τη νομιμότητα αυτής της οργάνωσης. Αλλά όπως τονίσαμε τόσες φορές, μες τον πολυμορφισμό της κοινωνικής ζωής, ένα πλήθος από τα παιδαγωγικά αυτά μέσα, με τα οποία η νέα γενεά διαμορφωνόταν κατά τέτοιο τρόπο ώστε να επαναλάβει τη ζωή της παλιότερης γενεάς και να ενταχθεί χωρίς αντίσταση και αμφισβήτηση στα σχήματα της οργανωμένης κοινωνίας, ήταν μορφές μιας αυτόνομης ύπαρξης της μάζας και δημιουργήματα του ίδιου της του ψυχισμού· ιδίως οι μαζικές θρησκείες αντιπροσώπευαν μια αυθεντική εμπειρία της μάζας με τις οποίες η μάζα ολοκλήρωνε τον εαυτό της κι εξέφραζε την αντίθεσή της προς την εξουσία. Οι θρησκείες, από την ίδια τους τη φύση, ακριβώς επειδή ξυπνάνε αυθεντικές εμπειρίες μες την ψυχή της μάζας κι ακριβώς επειδή αποτείνονται σε αυτόνομες ψυχικές δυνάμεις της μάζας, δεν μπορούν να εξυπηρετήσουν την επίσημη ιδεολογία και τα συμφέροντα της οργανωμένης εξουσίας με την αποτελεσματικότητα των Σχολείων και της καθοδηγημένης και σχεδιοποιημένης «Κουλτούρας» της γραφειοκρατικής ψυχοτεχνικής. Ή αποτυχαίνουν και σβήνουν μες τη γενική αδιαφορία, όπως ο Sol Invictus, ή διαθλώνται, αλλάζουν περιεχόμενο και υποτάσσονται στην ψυχή και στις διεκδικήσεις της μάζας που ακριβώς θέλουν να υποτάξουν. Και οι

πιο κομφορμιστικές, οι πιο επιβεβλημένες από τα πάνω, θρησκείες, μόλις ρίζωσαν μες την ψυχή της μάζας, άλλαξαν αμέσως περιεχόμενο και γίνηκαν ανεξάρτητες από τη βούληση αυτών που τις επέβαλαν. Το κλασικό παράδειγμα μιας τέτοιας μελετημένης κατασκευής μιας νέας θρησκείας για την εξυπηρέτηση μιας πολιτικής κι εξουσιαστικής σκοπιμότητας είναι η εφεύρεση και η επιβολή της μορφής, της θεότητας και της λατρείας του Σέραπι από τον Πτολεμαίο Σωτήρα<sup>175</sup>. Στην προσπάθειά του να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στους Αιγυπτίους και Έλληνες υπηκόους του, ο ιδρυτής της Πτολεμαϊκής Δυναστείας (και δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι η Πτολεμαϊκή Αίγυπτος αντιπροσωπεύει, στην κλίμακα της προκαπιταλιστικής κοινωνίας, ένα από τα πιο τελειοποιημένα γραφειοκρατικά καθεστώτα) σκέφτηκε να κατασκευάσει μια νέα θρησκεία, προσαρμοσμένη στους δύο εθνικούς χαρακτήρες που κυριαρχούσαν στην Αίγυπτο, που να ενώσει όλο τον πληθυσμό σε μια κοινή λατρεία. Για τον σκοπό αυτό κινητοποίησε όλους τους «ψυχοτεχνικούς» της εποχής σε μια ειδική υπηρεσία μες την οποία ο Ευμολπίδης Τιμόθεος (από το Ιερατείο των Ελευσινίων Μυστηρίων) και ο Αιγύπτιος «δοσίλογος» Μανέθων (ένας από τους ελάχιστους Φιλέλληνες ανάμεσα στα λείψανα της παλιάς αιγυπτιακής Γραφειοκρατίας) ανέλαβαν να βρουν τη «χρυσή τομή» ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς που αντιπροσώπευαν. Το όνομα της νέας θεότητας κατασκευάστηκε με το συνδυασμό και τον εξελληνισμό του Όσιρι (Ουσούρ) και του Άπι (Σέραπις!). Ο Τιμόθεος κατασκεύασε ένα «Μύθο» («ιερός λόγος») για να δώσει μια υπερφυσική επικύρωση στη νέα λατρεία, ο Αθηναίος φιλόσοφος

<sup>175</sup> Βλ. F. Cumont: *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain* (1929) σ. 69-94.



Δημήτριος ο Φαληρεύς συνέθεσε τους κατάλληλους παϊάνες και ο Αθηναίος γλύπτης Βρύαξιν έδωσε μια μορφή στο αποτέλεσμα της εντελώς καθαφικής αυτής επιχείρησης. Δεν μπορεί, βέβαια, παρά να εκπλαγεί κανείς με την επιτυχία, την εξάπλωση και τη διάρκεια αυτής της εργαστηριακά κατασκευασμένης «συνθετικής» θεότητας. Αλλά αυτή ακριβώς η επιτυχία του Σέραπι εσήμανε την αποτυχία των ενοποιητικών σχεδίων του κατασκευαστή του. Τόσο οι Έλληνες όσο και οι Αιγύπτιοι υπήκοοί τους ερμήνευσαν ο καθένας με τον τρόπο του τη νέα θεότητα: οι Έλληνες προσέθεσαν τον Σέραπι μες το φιλόξενο Ολυμπιακό Πάνθεο και οι Αιγύπτιοι είδαν μέσα του μια απλή αναβίωση του Όσιρι και το χάσμα ανάμεσα στους δυο λαούς δεν έκανε άλλο παρά να μεγαλώνει ολοένα και περισσότερο μέχρις ότου η ένοπλη εξέγερση της αιγυπτιακής μάζας κατέδειξε τον ουτοπικό χαρακτήρα κάθε συνένωσης μέσα στα πλαίσια του status quo. Είναι πιο εύκολο να κατασκευάσει ένα Κράτος μια «συνθετική» θεότητα παρά να δώσει μια τέτοια «συνθετική» λύση στη διαλεκτική των κυρίων και των σκλάβων.

Αν όλα αυτά τα ολοκληρωτικά καθεστώτα της προ-καπιταλιστικής περιόδου δεν μπόρεσαν να εξουδετερώσουν την αυτονομία της ψυχικής ζωής της μάζας, αυτό οφείλεται, όπως είπαμε, στην ειδική φύση των ψυχοτεχνικών τους μέσων: ακριβώς επειδή η θρησκεία (το κύριο ψυχοτεχνικό τους μέσο) μιλάει μια αυθεντική γλώσσα στη μάζα κι εκφράζει μια αυθεντική εμπειρία της κοινωνίας, όχι μόνο δεν μπορεί (αν «πιάσει») να γίνει μια ancilla της Πολιτικής αλλά, όσο πιο γερές είναι οι κοινωνικές της ρίζες, τόσο περισσότερο τείνει να μεταμορφώσει το Κράτος σε ένα δευτερεύοντα και υποταγμένο παράγοντα: το πεπρωμένο του Ίχνατον, η ιστορία των σχέσεων της Φαραωνικής Εξουσίας με το Ιερα-

τείο ή των Staufen με τον Παπισμό είναι, από την άποψη αυτή, παραδείγματα από τα πιο διαφωτιστικά.

### *Ο σύγχρονος ολοκληρωτισμός*

Αντίθετα, μια μοντέρνα «ολοκληρωτική» (με την έννοια της πανταχού παρουσίας) προπαγανδιστική Τεχνική στην υπηρεσία ενός οργανωτικού συγκεντρωτικού μηχανισμού, ικανού να πλαισιώνει τη μάζα σ' όλες τις εκδηλώσεις, παρουσιάζει όλα τα πλεονεκτήματα χωρίς κανένα από τα μειονεκτήματα των παλιών κατεξουσιαστικών τεχνικών. Μες την Προπαγάνδα, ο σκοπός και τα μέσα: η ολοκληρωτική επικράτηση της ψευτο-ιδεολογίας και η τεχνική της εκμηδένισης των κριτικών κατηγοριών, βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο και είναι σχεδόν ταυτόσημα. Ακριβώς επειδή η προπαγάνδα είναι αυθεντική γλώσσα, κανένας κίνδυνος δεν υπάρχει αυτοί που χειρίζονται τα προπαγανδιστικά μέσα ν' αυτονομηθούν (όπως τα παλιά Ιερατεία) σχετικά με την Εξουσία, όπως και κανένας κίνδυνος δεν υπάρχει τα μέσα αυτά να ξυπνήσουν, μες τα άτομα και τη μάζα, νοητικές ή ψυχικές δυνάμεις που να ξεπερνάν ή και να αντιστρατεύονται τους σκοπούς που τα μέσα αυτά φτιάχτηκαν για να εξυπηρετούν. Οι Φαραώ του Παλαιού Βασιλείου χρειαζόντουσαν μια θρησκευτική επικύρωση της ολοένα και περισσότερο γραφειοκρατικοποιούμενης εξουσίας τους και αυτή την επικύρωση τους την έδινε ο Κλήρος. Αλλά αυτή η θεμελίωση της Εξουσίας πάνω σε δυνάμεις επέκεινα της Εξουσίας ήταν ένα δίκικο μαχαίρι: όσο μεγάλωνε η δύναμη του Φαραώ τόσο μεγάλωνε και η δύναμη του Ιερατείου. Κι όταν στην Τέταρτη Δυναστεία, οι Φαραώ προσπάθησαν να χειραφετηθούν από τον επικίνδυνο αυτό σύμμαχο και να εντάξουν τον κλήρο μέσα σε μια από τις πολυάριθμες υπηρεσίες της

Γραφειοκρατίας, η αντιπίθεση του Κλήρου ήταν τόσο αποτελεσματική (δυστυχώς, αγνοούμε τις συγκεκριμένες μορφές που πήρε η σύγκρουση αυτή) ώστε η θεοκρατική στροφή των Φαραώ της Πέμπτης Δυναστείας – που, πιθανότατα, πήραν την Εξουσία χάρη στην υποστήριξη του Κλήρου – μεταμόρφωσε τον Κλήρο σε μια ανεξάρτητη φεουδαρχική δύναμη, σ' ένα Κράτος μέσα στο Κράτος, που επιτάχυνε αποφασιστικά το πέρασμα της αιγυπτιακής κοινωνίας από τον γραφειοκρατικό Συγκεντρωτισμό στη φεουδαρχική Αποκέντρωση. Και η ίδια διαδικασία ξαναγίνηκε χίλια χρόνια αργότερα με πολύ μεγαλύτερη ένταση (η προσπάθεια του Ίχνατον να χτυπήσει στη ρίζα τους τις αυτονομιστικές και φυγόκεντρες τάσεις του Κλήρου, εξαφανίζοντας αυτό τον ίδιο τον Κλήρο σαν κοινωνική δύναμη, πήρε τις διαστάσεις μιας θρησκευτικής Μεταρρύθμισης κι ενός εμφυλίου πολέμου) και με τα ίδια αποτελέσματα: ιδωμένο από τη σκοπιά του 20ού αιώνα, το δράμα της αιγυπτιακής Γραφειοκρατίας ήταν (σε συνδυασμό με την αδυναμία της υλικής-τεχνικής βάσης πάνω στην οποία λειτουργούσε η γραφειοκρατική οικονομία) αυτή ακριβώς η... αυθεντικότητά της που την εμπόδισε να αποκτήσει αυτή την αξιοζήλευτη μονολιθική ενότητα μες την οποία η διάκριση ανάμεσα στην *Potestas secularis* και την *Potestas spiritualis* παύει να σημαίνει δύο διάφορα πλάνα ανθρώπινης ύπαρξης και μετατρέπεται σ' ένα μηχανικό αποτέλεσμα της διαίρεσης της Εργασίας μες το επάγγελμα της Εξουσίας.<sup>176</sup>

<sup>176</sup> Εδώ τελειώνει ημιτελές του χειρόγραφο του Παπαϊωάννου. (σ.τ.ε.)

ΚΥΚΛΟΦΟΡΟΥΝ ΣΤΗΝ ΙΔΙΑ  
ΣΕΙΡΑ:

- ✓ Ο μαρξισμός σαν ιδεολογία  
(Α' τόμος)
- ✓ Χέγκελ
- ✓ Η αποθέωση της ιστορίας
- ✓ Κράτος και Φιλοσοφία  
(Ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ)  
(Β' τόμος)
- ✓ Φιλοσοφία και Τεχνική  
(Γ' τόμος)
- ✓ Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του
- ✓ Τέχνη και πολιτισμός  
στην Αρχαία Ελλάδα
- ✓ Η γένεση του  
ολοκληρωτισμού
- ✓ Κόσμος και ιστορία

Πίνακας εξωφύλλου: Καρλ Πάβλοβιτς  
Μπρυλώφ, Λεπτομέρεια από την  
Απελευθέρωση της πόλης του Πσκωβ  
από την κατοχή των Πολωνών υπό τον  
βασιλέα Στέφανο IV Μπάτορυ το έτος  
1581. Πίνακας του 1836.