



Αλέξανδρος Σχισμένος

Το Άλλού και το Άλλοτε
Χρόνος και απουσία

αυτολεξεί

Αλέξανδρος Σχισμένος

Το Άλλού και το Άλλοτε

Χρόνος και απουσία.

αυτολεξεί

ΤΟ ΑΛΛΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΑΛΛΟΤΕ

Χρόνος και Απουσία.

αυτολεξεί

Το Άλλού και το Άλλοτε. Χρόνος και απουσία.

Πρώτη ηλεκτρονική έκδοση: Μάρτιος 2020

Σχεδιασμός Εξωφύλλου: Τόνια Λέντζου.

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΪΤΟΛΕΞΕΙ

www.aftoleksi.gr

© Αλέξανδρος Σχισμένος, Ιωάννινα 2020

Πίνακας περιεχομένων

Αντί πρόλογου.....	11
Η δυτική οντολογία της παρουσίας	15
Σχήματα μιας οντολογίας της απουσίας.....	99
Πεδία και τρόποι της απουσίας	107
Η πλήρης απόλεια του προσώπου – Ο θάνατος και η ομιλία των νεκρών.....	133
Η σχετική απουσία του προσώπου – Χωρισμός, εγκατάλειψη και ερωτική απουσία.....	173
Η απουσία του μέλλοντος – Ενδεχομενικότητα και ανυπαρξία	225
Η ελέω Θεού απουσία του μέλλοντος – Ο Μαύρος Θάνατος	231
Η ελέω ανθρώπων απουσία του Μέλλοντος – Κατάκτηση και αποικισμός	267
Όψεις της τηλε-απουσίας	293
Ο αυτοπεριορισμός στον καιρό της πανδημίας.Μια απάντηση στον Αγκάμπεν	327

Τηλεφωνάμε
για ένα νεκρό
πού να τον βρούμε;
-Το όνομά του;
μας απαντάνε
-Δεν έχει όνομα
είναι νεκρός
ψάχνουμε
τα συρτάρια
-Τον έχουν κρύψει
-Τον έχουν διώξει
-Τον έχουν σώσει
δεν τότε βρίσκουμε
είναι νεκρός
μας λένε τρέξετε
μέσ' στη βροχή
να τότε βρείτε
τρέχουμε
και δεν τον βρίσκουμε
τηλεφωνάω
μου λένε -Εφυγε

Θα είναι ψέματα
εγώ ΤΗ βλέπω
με το μεγάλο μάτι μου
το πορφύρο
Να πάμε αλλού
να τριγυρίσουμε
και να ρωτήσουμε
-Δεν τήνε ξέρουν
-Δεν ξέρουν τ' όνομά του
-Τον ξέχασαν
Τηλεφωνάω:
μου λένε: Όχι
-Δεν ξέρουν ποιος είμαι
-Δεν ξέρουν τ' όνομά μου
Μ' έχουν ξεχάσει
Είμαι νεκρός

Μίλτος Σαχτούρης,
‘Το τηλέφωνο’, 1952

Αντί πρόλογου

Η συγγραφή του παρόντος δοκιμίου ξεκίνησε την άνοιξη του 2019 και η πρώτη εκδοχή του είχε ολοκληρωθεί τον Δεκέμβρη του 2019. Ωστόσο, οι επερχόμενοι μήνες έκρυβαν πρωτοφανείς διαταράξεις του παγκόσμιου κοινωνικού χρόνου, με την αναπάντεχη εμφάνιση της πανδημίας του κορονοϊού SARS – Cov2 να κλειδώνει ολόκληρο τον πλανήτη σε μια κοινή αγωνία μπροστά στο ζοφερό ορίζοντα μιας απειλής ακαθόριστης διάρκειας. Μια δεύτερη επεξεργασία του δοκιμίου έγινε τις προηγούμενες ημέρες, σε μια πρώτη προσπάθεια να ενσωματώσω αυτόν τον ορίζοντα στον εν γένει προβληματισμό μου γύρω από την απουσία. Πλέον κάθε μέρα φέρνει καινούργιους περιορισμούς και ελάχιστο χρόνο για αναστοχασμό. Όμως η κυκλοφορία των ιδεών και ο δημόσιος διάλογος δεν μπορεί, ούτε πρέπει να σταματήσει, έστω και αν γίνεται μέσω περιορισμένων διόδων. Μία ιστορικά πρωτόγνωρη δυνατότητα του ανθρώπινου

πολιτισμού είναι η ψηφιακή διαδικτυακή επικοινωνία, ο κυβερνοχώρος, στον οποίο μεταφέρεται ολοένα και περισσότερο η διυποκειμενική επικοινωνία.

Συνεπακόλουθα, αποφάσισα να κυκλοφορήσω το δοκίμιο σε ηλεκτρονική μορφή, ως e-book που να διατίθεται δωρεάν, δίχως τους περιορισμούς της έντυπης κυκλοφορίας. Φυσικά, ο προσωπικός μου φетиχισμός με τα βιβλία με οδηγεί να ονειρεύομαι ότι κάποια στιγμή θα εκδοθεί και εντύπως. Μα το πότε θα έρθει αυτή η στιγμή δεν εξαρτάται από εμάς. Εδώ και τώρα, αυτή η στιγμή ανήκει ουσιαστικά σε ένα Άλλού και Άλλοτε.

Ευχαριστώ ειλικρινά τις εκδόσεις Αυτολεξεί που δεχτήκαν να αναλάβουν την ηλεκτρονική κυκλοφορία του δοκιμίου. Ευχαριστώ από καρδιάς την Τόνια Λέντζου, που φιλοτέχνησε το εξώφυλλο.

Ευχαριστώ κάθε αναγνώστρια και αναγνώστη, γιατί δέχτηκε να ξοδέψει λίγο από τον χρόνο του για να

συνομιλήσουμε, έστω και από την ακαθόριστη απόσταση του τόπου και του χρόνου.

Η δυτική οντολογία της παρουσίας

Τι σημαίνει απουσία; Πώς μπορούμε να σκεφτούμε την απουσία; Και τι νόημα έχει το αίσθημα της απουσίας; Πώς καθοδηγεί τους πόθους μας η απουσία;

Αν το *ον* είναι χρόνος, όπως θεωρούμε, είτε το παρόν είναι το αντιληπτό *ον* είτε το αντιληπτό *ον*, το αυτοπροσώπως *ον*, είναι παρόν. Και όμως ο χρόνος εκτείνεται ή περιλαμβάνει και τις ακαθόριστες ‘περιοχές’ του παρελθόντος και του μέλλοντος. Το παρόν εμπεριέχει το παρελθόν και το μέλλον ως ιστορία και ορίζοντα, ως *a priori* και *a posteriori*, ως μνήμη και προσδοκία· το όντως παρόν δεν χωράει στο απλώς παρόν, είναι πλεονασματικό έναντι του εαυτού του. Αυτό σημαίνει ότι το παρόν εμπεριέχει συνάμα και την απουσία, αφού το παρελθόν και το μέλλον είναι τα χρονικά πεδία της απουσίας. Άρα, η απουσία παροντοποιείται, παρουσιάζεται ως μια έτερη χρονικότητα, στην οποία παραπέμπει ή ανα-

φέρεται το εκάστοτε παρόν· ως το μη είναι που καθιστά δυνατό το είναι ως χρόνο. Ως το Αλλού και Άλλοτε που συναρτάται με καθ' έκαστο Εδώ και Τώρα. Ασφαλώς λοιπόν, κάθε παρουσία παραπέμπει σε μία πολλαπλότητα απουσιών.

Τι σημαίνει όμως απουσία; Σημαίνει την αντίστροφη όψη του χρόνου; Ή σημαίνει τον ρυθμό του χρόνου; Και σε ποια πεδία χρονικότητας αναφέρεται; Υπάρχει ένα φάντασμα απουσίας σε κάθε παρουσία;

Αν η απουσία δεν είναι απλώς η στέρηση ή η έλλειψη μιας παρουσίας, τότε σημασία έχει η παροντοποιήση ή η παρουσίαση της απουσίας ως περιεχομένου ή νόηματος· αν η απουσία δεν είναι απλώς αποφατική αλλά επενδύεται με νόημα, αυτό δεν μπορεί να είναι ταυτισμένο με το νόημα της παρουσίας· υπάρχουν απουσίες που σημαίνουν κάτι, απουσίες που παραπέμπουν σε ένα γεγονός, αλλά και απουσίες που δηλώνουν μια πρόθεση· υπάρχει η απουσία του αντικειμένου, η απουσία του νεκρού, η απουσία του προσώπου. Ακόμη και αν το νόημα

της κάθε απουσίας συναρτάται με το νόημα μιας αντίστοιχης παρουσίας, εν τούτοις αποτελεί ένα διαφορετικής ισχύος νόημα, όχι αντίστροφο, αλλά πλεονασματικό. Το νόημα της απουσίας υπερχειλίζει τη μορφή της παρουσίας, ακριβώς γιατί κάθε παρουσία εμπειρικλείει τις δυνατότητες της απουσίας και την προϋποθέτει· ειδάλως θα υπήρχε ένα μόνο αναγκαίο ον, μόνο **μία, αναγκαία παρουσία**, διαρκής, καθολική και απεριόριστη· όπως θα δούμε, η παραδοσιακή φιλοσοφία ονειρεύτηκε ένα τέτοιο ον και αγχιστρώθηκε σε διάφορες ατελείς εννοιολογικές παραστάσεις αυτής της ιδέας, όπως το Εν του Παρμενίδη ή ο Θεός του Σπινόζα.

Η ιδέα του Θεού ως πανταχού παρόντος είναι ασφαλώς μια θρησκευτική φαντασιακή σημασία, η οποία ίσως να λανθάνει και στην ετυμολογική ρίζα της λέξης θεός, ωστόσο εκφέρεται ρητώς, στο πλαίσιο του δυτικού πολιτισμού που μας ενδιαφέρει εδώ, τόσο στην Παλαιά Διαθήκη [και την εβραϊκή Πεντάτευχο] στην περίφημη φράση, 'Εγώ ειμί ο Ων' (Εξοδος 3,14), όσο και στην

πρωινή προσευχή της Ελληνορθόδοξης Εκκλησίας, την παράκληση ‘Βασιλεύ Ουράνιε’:

‘Βασιλεύ Ουράνιε, Παράκλητε, το Πνεύμα της Αληθείας, ο πανταχού παρών και τα πάντα πληρών, ο θησαυρός των αγαθών και ζωής χορηγός, ελθέ και σκήνωσον εν ημίν, και καθάρισον ημάς από πάσης κηλίδος, και σώσον, Αγαθέ, τας ψυχάς ημών.’

Αυτή η ιδέα διαποτίζει τη δυτική σκέψη, ακόμη και ενώ κάνει την εμφάνισή του το σύγχρονο επιστημονικό σκέπτεσθαι, που αργότερα θα εγκαταλείψει το θεολογικό μεταφυσικό έδαφος.

Για τον Χριστιανό Νεύτωνα, ο άπειρος, ανεξάρτητος από την ύλη, καθαρός χώρος είναι η πανταχού παρουσία του Θεού, ενώ ο άπειρος, ανεξάρτητος από την ύλη, καθαρός χρόνος είναι η αιωνιότητά και η παντογνωσία του.

Η διαφωτιστική ρήξη με την ιδέα της Θείας παρουσίας έρχεται με τον Καντ [Immanuel Kant], ο οποίος σπάει τη μεταφυσική γέφυρα μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου και γκρεμίζει τις οντολογικές αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού, υποστηρίζοντας ότι η ύπαρξη δεν είναι κατηγορημα. Ο Καντ ερμηνεύει τον χώρο και τον χρόνο ως καθαρές [a priori] μορφές της κατ' αίσθηση εποπτείας, τον χώρο ως υπερβατολογική μορφή της εξωτερικής αίσθησης και τον χρόνο ως υπερβατολογική μορφή της εσωτερικής αίσθησης. Η νεωτερικότητα φέρνει το πεπερασμένο υποκείμενο στο επίκεντρο μιας γνώσης που φτάνει έως τα όρια της υπερβατικότητας δίχως να αγγίζει το άγνωστο, ενώ συνάμα αναλαμβάνει την ευθύνη να καλύψει το κενό του εκλιπόντος Θεού. Η ανθρώπινη υποκειμενικότητα, υπό το σχήμα του αυτοστοχασμού, αντικαθιστά την εξωγενή, αχρονική και αιώνια, θεϊκή παρουσία, με την εσωστρεφή, χρονική και πεπερασμένη, αποσπασματική μα και συνεχή, παρουσία του εγώ στη συνείδηση.

Αν όμως δεν προσφύγουμε στη στέρφα ιδέα του ενός αναγκαίου όντος, τότε διαφαίνεται αδρά ένα ερώτημα που είναι αδύνατον να εκφρασθεί με κρυστάλλινη σαφήνεια: Ποιο είναι το νόημα της απουσίας; Τι σημαίνει ‘αλλού και άλλοτε’; Ποιος είναι ο τρόπος ύπαρξης της απουσίας, του αλλού και άλλοτε, για εμάς, τους παρόντες;

Οι σελίδες που ακολουθούν δεν περιέχουν απαντήσεις, αλλά μάλλον μία πορεία προσέγγισης του ερωτήματος, μία πορεία πλάγια, μία απόπειρα πλαγιοκόπησης ενός θέματος που, κατά μέτωπον, διαφεύγει της προσοχής μας, μία απόπειρα συνάντησης του μη-όντος στις παρυφές του όντος. Η απουσία τυλίγει κάθε παρουσία όπως η σκοτεινή ύλη την ορατή ύλη· η σκοτεινή ύλη δεν αλληλεπιδρά με το φως, όμως επιδρά στο βαρυτικό πεδίο, καθορίζει τις διαθέσιμες διαδρομές και τις δυνατές συμπυκνώσεις της ορατής ύλης, το σχήμα των γαλαξιών. Μεταφορικά, το απόν καθ’ εαυτό δεν αλληλεπιδρά, αλλά νοείται ως απόν, παρουσιάζεται ως τέτοιο, επηρεάζοντας τις διαθέσιμες επιλογές και τις δυνατές πράξεις,

το ‘σχήμα’ του κυρίαρχου κοινωνικού φαντασιακού. Όπως το κέντρο μίας μαύρης τρύπας, αυτό που είναι καθ’ εαυτό ασύλληπτο μπορεί να οροθετηθεί ατελώς από τις γειτνιαζουσες περιοχές νοήματος.

Αν η παρουσία, η συγκεκριμένη παρουσία, έχει ορισμένη μορφή και υπόσταση, η απουσία δεν έχει μορφή ούτε υπόσταση, έχει όμως βάρος, επιρροή, και ενός είδους ένταση.

Αν η παρουσία διατίθεται στον καθορισμό, στην αρίθμηση και στην ποσοτικοποίηση, η απουσία δεν αριθμείται – αν αριθμείται δεν είναι απουσία αλλά κενό σημείο – αλλά διαβαθμίζεται.

Αν η παρουσία συνδέεται με την αντιληπτική παράσταση και την αίσθηση που συναρτάται με αυτή καθ’ εαυτή, η απουσία συνδέεται με την συμβολική αναπαράσταση και το αίσθημα που συναρτάται με αυτό που αυτή δηλώνει, το φαντασιακό ανάφορό της.

Υπάρχει λοιπόν μία πραγματική πολλαπλή οντολογική διαφοροποίηση μεταξύ της παρουσίας και της

απουσίας, μια διαφορά στο πεδίο του ενεργούς και του δυνάμει, αλλά και μια διαφορά στο πεδίο του καθορισμένου και του ακαθόριστου, και επίσης μια διαφορά στο πεδίο του γνώσιμου και του αγνώστου. Οι διαφορές αυτές δεν είναι συμμετρικές ούτε αμετάβλητες και τίθενται πάντοτε σε συνάρτηση με το κοινωνικο-ιστορικό ον, το εκάστοτε νόημα.

Υπάρχει μια ενδιαφέρουσα υποσημείωση στη Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, όπου ο Κορνήλιος Καστοριάδης παρατηρεί:

Μ' αυτή την έννοια, η ερμηνεία από τον Χάιντεγκερ του είναι ως «παρουσίας» μέσα στην παραδοσιακή οντολογία είναι δεμελιωμένη αλλά παράγωγη. Η παρουσία, ως συναρμογή ή σύνδεση και συνάμα ως αιωνιότητα, α-χρονικότητα, απαιτείται από την καθοριστικότητα. Και επειδή ακριβώς είναι σημαίνει είναι καθορισμένο – έστω και αν αυτό που είναι είναι αλλού, μακριά, μελλοντικά, άλλοτε, άρα όχι παρόν – γι' αυτό το λόγο το γεγονός του είναι δηλαδή η καθοριστικότητα,

πρέπει να μετατραπεί σε διάφορες μορφές «παρουσίας», συμπεριλαμβανομένης και της δυνάμει [virtual].¹

Με ποια έννοια είναι παράγωγη η ερμηνεία του Χάιντεγκερ [Martin Heidegger]; Όπως έχει ήδη δείξει ο Καστοριάδης, το είναι ως παρουσία, το ον ως παρόν, το νυν του ταυτιστικού χρόνου εμπεριέχεται ήδη ως προϋπόθεση στην αρχή της ταυτότητας, το θεμέλιο της συνολοταυτιστικής λογικής. Το ον δεν μπορεί να είναι διαφορετικό από τον εαυτό του την ίδια στιγμή και υπό την ίδια σχέση, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη: 'τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἂν, ἔστω προσδιορισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)²

Συνεπώς, το ἅμα προσδιορίζει την ταυτότητα του ὄντος και του ορισμού, δηλαδή του ὄντος και της ουσίας, περιχαράσσει την περιοχὴ της καθοριστικότη-

¹ Κ. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, Κέδρος 1985, σ. 293, υποσ. 37.

² Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, 1005b

τας. Και το πεδίο αυτό ορίζεται από το παρόν του όντος, δηλαδή την παρουσία. Βέβαια αυτό το παρόν, το άμα, είναι το ταυτιστικό παρόν, το νυν του ταυτιστικού χρόνου που περιλαμβάνει την επανάληψη και την ταυτοποίηση (η ταυτοποίηση περιλαμβάνει την επανάληψη του ταυτού και η επανάληψη προϋποθέτει την ταυτοποίηση του επαναλαμβανόμενου) και δεν ανήκει στον χρόνο της ετερότητας, δεν ανήκει στον χρονικό ρου ως αλλοίωση. Είναι α-χρονικό ως πλήρης ταυτοτική συναρμογή των στοιχείων του, τα οποία δεν υπόκεινται στην αλλοίωση αλλά είναι δείκτες της αλλοίωσης, δεδομένης της αμοιβαίας συνεπαγωγής της ταυτότητας και της επαναληψιμότητας.

Ο Αριστοτέλης το αναγνωρίζει αυτό, καθώς επισημαίνει ότι, όταν το νυν θεωρείται ως καθορισμός, ως πέρασ, τότε δεν ανήκει στον χρόνο αλλά συμβαίνει,

συμβαδίζει, με τον χρόνο, είναι συμβεβηκός του χρόνου:
ἤ μὲν οὖν πέρασ τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν.³

Μα ο περίφημος Αριστοτελικός ορισμός του όντος ως ουσίας, ως το τι ην είναι, καταργεί ουσιαστικά κάθε χρονικότητα. Όπως δείχνει πειστικά ο Καστοριάδης⁴ το είναι προσδέεται στον «παρατατικό της αιωνιότητας» ή, δηλαδή στον ήδη προκαθορισμένο προορισμό. Αν μεταφράσουμε απλά την Αριστοτελική φράση ως «τι ήταν να γίνει» ή «τι επρόκειτο να γίνει» αποκαλύπτεται η εξίσωση του όντος με το Είναι-καθορισμένο η οποία συγκροτεί τον πυρήνα της Αριστοτελικής οντολογίας ως τελεολογίας. Όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης:

Κάθε τελεολογία χρησιμοποιεί τον κόσμο απλώς για να τον καταργήσει: το εμμενές εντός του γίγνεσθαι τέλος σημαίνει κυριολεκτικά ότι το τέλος τοπο-

³ Αριστοτέλης, Φυσικά, 220a 21-22

⁴ Κ. Καστοριάδης, Πεπραγμένα και πρακτέα, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 2019, σ. 281-283.

θετείται πριν από την αρχή, και ότι η χρονικότητα είναι απλώς εξωτερική.⁵

Ο καθορισμός ως απαράλλακτη ουσία, ως πρωταρχικό δεδομένο, περιορίζει το δυνάμει στην απλή εκπλήρωση μιας ήδη λανθάνουσας πραγματικότητας, σε μια απλή παροντοποίηση του αεί όντος, δηλαδή του αεί υπάρχοντος, απόφαση που καταργεί το γίγνεσθαι ως γίγνεσθαι και τη χρονικότητα ως τέτοια. Ο Καστοριάδης επισημαίνει επιπλέον την «ανάφλεξη των γραμματικών σημασιών του τι», όπου η ύπαρξη ταυτίζεται με την ουσία σε έναν «συγκερασμό του Dass-Sein και του Was-Sein». Είναι μία εξίσωση που αναδιπλασιάζει το νόημα της παρουσίας σε δύο, εσχάτως αντιφατικά, επίπεδα – το φευγαλέο επίπεδο του παρόντος, όπου η παρουσία εμφανίζεται ως φτώχη και ατελής εξατομίκευση της ουσίας, και στο αιώνιο επίπεδο του αεί όντος, όπου η παρουσία φέρεται ως αυτοτελής μορφή της ουσίας – που ενοποιούνται μέσω της «απειρίας της αιώνιας τελικότητας.»

⁵ Ο.π. σ. 281.

Καθώς η οντολογία της ουσίας θεμελιώνεται στο αξίωμα της καθοριστικότητας του όντος, η παρουσία αναθαμβύζεται σε κεντρική οντολογική συνθήκη του αληθώς όντος. Το αληθώς ον μα και το αληθές ον, το ον ως ταυτότητα, δεν μπορεί παρά να είναι πλήρες καθ' εαυτό και δι' εαυτό, συνεπώς αναλλοίωτο, συνεπώς εκτός χρόνου, όχι με την έννοια μιας παροδικής και στιγμιαίας ύπαρξης, μα με την έννοια ενός αιώνιου νυν και άμα, μίας *nunc-stans* πέραν κάθε ετερότητας. Ήδη πριν τον Αριστοτέλη, το Πλατωνικό αεί ον, σε ριζική αντίθεση προς το αεί γιγνόμενον, είναι η μορφή της ιδανικής ταυτότητας.

Έτσι αναπτύσσεται η συνολιστική-ταυτιστική λογική, που, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, 'είναι η λογική του καθορισμού, που εξειδικεύεται κατά τις περιπτώσεις ως σχέση αιτίου προς αιτιατό, μέσου προς σκοπό ή λογικής συνεπαγωγής.'

Η συνολοταυτιστική λογική συνολίζει /συλλέγει/θέτει τα αντικείμενά της ως οντότητες σαφώς ορι-

σμένες υπό καλώς διατεταγμένες σχέσεις αιτιότητας, τελικότητας ή αμοιβαίας (αμφίμονοσήμαντης) συνεπαγωγής, ανεπτυγμένα δηλαδή σχήματα της ταυτότητας.

Η φιλοσοφία, στο βαθμό που ακολούθησε τον θεωρησιακό δρόμο της καθοριστικότητας, προσηλώθηκε στο φαινόμενο της παρουσίας. Παρόλη την Παρμενίδεια «πατροκτονία» που αποπειράται στον Σοφιστή, όπου παραδέχεται ότι το μη-ον υπάρχει και το ον δεν υπάρχει, ο ίδιος ο Πλάτων επέμεινε στην αναζήτηση του αληθούς ή απόλυτου όντος. Ας κοιτάξουμε σύντομα την κατάλληλη «διαλεκτική» (με την πλατωνική έννοια των πολιικών αντιθέτων, όχι της αντίφασης), 'λύση' που προτείνει ο Ξένος στον Σοφιστή:

‘Ας μη μας πει λοιπόν κανείς, πώς, ενώ δηλώνουμε, ότι τό «μη ον» είναι τό ενάντιο από τό «ον», τολμάμε συνάμα να ισχυριζόμαστε, πώς είναι «ον». Γιατί εμείς από πολύν καιρό τώρα έχουμε παραιτηθεί από κάθε συζήτηση γι' αυτό τό «κάτι, που είν' απόλυτα ενάντιο στο ον», είτε για τό αν υπάρχει ή αν δεν υπάρχει, είτε

για τό αν είναι λογικό ή όλως διόλου παράλογο. Για του-
τ' όμως πού είπαμε τώρα θα, πώς είναι τό «μη ον», ή
πρέπει να μας πείσει κανείς, πώς δε μιλάμε σωστά, αφού
ρίζει τα επιχειρήματα μας, ή, όσο δεν μπορεί να τό κά-
μει, είν' υποχρεωμένος κι αυτός να λείι αυτό, που λέμε
καί μείς, ότι δηλαδή τα γένη ανακατώνονται συναμετα-
ξύ τους και ότι και τό «ον» και το «άλλο» [έτερον] δια-
περνούν ανάμεσα σ' όλα κι αναμεταξύ τους. Κι από τη
μια μεριά τό «άλλο», αφού μετέχει στο «ον», υπάρχει, ε-
πειδή ίσα ίσα μετέχει, δεν ταυτίζεται όμως με κείνο, πού
μετέχει, παρά μένει «άλλο», κι αφού είναι άλλο πράγμα
από τό «ον», αναγκαστικά είν' ολοφάνερα «μη ον». Από
την άλλη μεριά πάλι, τό «ον», αφού συμμετέχει στο «άλ-
λο» [έτερο], θα είναι διαφορετικό από τ' άλλα γένη, κι α-
φού είναι διαφορετικό απ' όλα εκείνα, δεν είναι ούτε τα
καθέν' απ' αυτά ούτε όλα μαζί, εκτός από τον εαυτό του.
Ώστε και το «ον» πάλι αναμφισβήτητα χίλιες χιλιάδες
φορές είν' «όχι ον» κι έτσι κι όλα τ' άλλα και το καθένα

χωριστά κι όλα μαζί με πολλούς τρόπους είν' «όντα» και με πολλούς τρόπους είν' «όχι όντα».⁶

Ο Ξένος καταλήγει στον 'συμβιβασμό' του μεικτού, αφού πρώτα ταυτίσει το μη όν με το έτερον, γιατί απέτυχε να ορίσει ή να περιγράψει κάτι που είναι «απόλυτα ενάντια στο όν», ένα δηλαδή απόλυτο μη όν. Και όμως ο Πλάτων δεν κάνει το ανάλογο βήμα να εγκαταλείψει και την ιδέα ενός απόλυτου όντος, που ορίζεται ακριβώς ως Ιδέα, Ιδέα του Αγαθού, Αγαθόν. Το έτερον αποτελεί μορφή του όντος και μη όν εν σχέσει προς ένα άλλο όν, όχι λοιπόν καθ' εαυτό μη όν. Όχι δηλαδή αυτό που στην νεωτερική μας γλώσσα θα λέγαμε μηδέν.

Εξάλλου ο Χέγκελ [G.W.F. Hegel] τόνισε ότι το απόλυτο Μηδέν, το καθαρό μη όν, ταυτίζεται με το καθαρό Είναι ως αφηρημένο καθολικό, δηλαδή κενή ταυτολογία. Η έννοια του καθαρού, καθολικού μηδενός χαρακτηρίζει, σύμφωνα με τον Σουηβό φιλόσοφο, την ατε-

⁶ Πλάτων, Σοφιστής, 259b, μτφρ. Δημήτρης Γληνός, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1963, σ. 322-323.

λή συνείδηση υπό τη μορφή της Σκεπτικιστικής στασης, η οποία βέβαια είναι αδιέξοδη. Και αυτός ο μέγας αρχιτέκτονας της νεωτερικής διαλεκτικής της καθοριστικότητας (Bestimmtheit), ο Χέγκελ, μας έδωσε και μία άλλη, πεπερασμένη εικόνα του μηδενός, που δείχνει το καθορισμένο μηδέν, το μηδέν με περιεχόμενο.

[...] ο Σκεπτικισμός, ο οποίος πάντα, μέσα στο αποτέλεσμα, βλέπει μόνο το καθαρό μηδέν και κάνει αφαίρεση του γεγονότος ότι αυτό το μηδέν είναι σίγουρα το μηδέν εκείνου από το οποίο αυτό ανακύπτει. Αλλά το μηδέν, ληφθέν μόνο ως το μηδέν εκείνου από το οποίο αυτό ανακύπτει, στην πράξη δεν είναι παρά το αληθινό αποτέλεσμα, αυτό το ίδιο είναι εν τοιαύτη περιπτώσει ένα προσδιορισμένο μηδέν και έχει ένα περιεχόμενο. Ο Σκεπτικισμός, ο οποίος τελειώνει με την αφαίρεση του μηδενός και της κενότητας, δεν μπορεί να πάει πιο μακριά, αλλά πρέπει να αναμένει έως ότου εμφανισθεί σ' αυτόν κάτι νέο, για να το ρίξει κι αυτό στην ίδια κενή άβυσσο. Αν απεναντίας το αποτέλεσμα συλλαμβάνεται ό-

πως είναι στ' αλήθεια, σαν μια προσδιορισμένη άρνηση, τότε ανακύπτει άμεσα μια νέα μορφή, και μέσα στην άρνηση πραγματοποιείται η μετάβαση, δια της οποίας τελείται, χάρη στην ολοκληρωμένη σειρά των μορφών [της συνείδησης], η αυθόρμητη προχωρητική πορεία.»⁷

Το καθορισμένο [προσδιορισμένο] μηδέν δεν εμπίπτει λοιπόν στη ριζική ετερότητα, αλλά στη μεταβατική, που οδηγεί προς μια νέα μορφή της ταυτότητας της οποίας η αναγκαία εκδίπλωση υπονοείται ήδη στον καθορισμό της άρνησης, που τη χαρακτηρίζει ως καθορισμένη άρνηση. Ο καθορισμός δεν μηδενίζεται, αντιθέτως επιβεβαιώνεται μέσα από τον διαλεκτικό μεταβολισμό του, όχι σε νέο καθορισμό, αλλά σε εκ νέου καθορισμό. Όχι δηλαδή σε μία απερίσταλτη νέα μορφή, που θα σήμαινε την καταστροφή, την εκμηδένιση κάποιων πρώτερων καθορισμών και τη δημιουργία νέων, αλλά σε μία διαλεκτικά πιο σύνθετη μορφή, που σημαίνει τη διατή-

⁷ Hegel, Η Φαινομενολογία του Πνεύματος, εισαγωγή – μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, σ. 209, παρ. 79.

ρηση όλων των πρότερων καθορισμών και την αρνητική τους αυθυπέρβαση προς μία απόλυτη κατάφαση – το Απόλυτο, που σημαίνει το πλήρως και εξαντλητικά καθορισμένο, το σύνολο των καθορισμών. Συνεπώς, το μηδέν ως αποτέλεσμα δεν έχει αρνητικό περιεχόμενο, μα θετικό, ως προσδιορισμένη άρνηση, δηλαδή ενεργή και αποτελεσματική.

Αντιθέτως, το απροσδιόριστο Είναι ισούται με το καθαρό Μη Είναι, ή το καθαρό Μηδέν. Στη Μικρή Λογική, όπου θα βασιστεί και ο Σαρτρ [Jean Paul Sartre], ο Σουηθός εξηγεί:

‘Αυτό το καθαρό Είναι είναι η καθαρή αφαίρεση και συνεπώς η απόλυτη άρνηση που, ιδωμένη κι αυτή επίσης στην άμεση στιγμή της, Είναι το μη-είναι.’

Ο Σαρτρ παραθέτει και την επόμενη σημαντική φράση του Χέγκελ, που μας θυμίζει το πόρισμα του Σοφιστή: *‘δεν υπάρχει τίποτε, ούτε στη γη, ούτε στον ου-*

ρανό, που να μην περιέχει καθ' εαυτό το είναι και το μη-
δέν.⁸

Περιέχονται ωστόσο ως καθαροί προσδιορισμοί της σκέψης, ως κενές ταυτολογίες πριν από κάθε διάκριση, πριν τον καθορισμό, ο οποίος συνδέει το Είναι με την Ουσία. Μόνο λοιπόν το καθορισμένο είναι και το καθορισμένο μηδέν που αναφέρονται και προϋποδέτουν την Ουσία ανήκουν στο αληθές. Θεμέλιο του Είναι είναι η Ουσία και μέσω της Ουσίας, επιστρέφοντας στο θεμέλιό του, το Είναι αυτοαναιρείται. Το ξεκομμένο από την Ουσία καθαρό Είναι/Μηδέν δεν είναι παρά η καθαρή ακαθοριστία που προηγείται κάθε καθορισμού. Συνεπώς, η παρουσία και η απουσία συνδέονται άμεσα μόνο με το καθορισμένο Είναι, διαμεσολαβούνται από τον καθορισμό, δεν ανήκουν στο καθαρό Είναι ή το καθαρό Μηδέν. Επειδή κάθε παρουσία είναι συμπαρουσία καθορισμών, η παρουσία καθίσταται πρωτογενές κριτήριο του αλη-

⁸ Παρατίθεται στο J. P. Sartre, Το Είναι και το Μηδέν, εισαγωγή – μτφρ. Κ. Παπαγιώργη, εκδ. Παπαζήση, σ. 62.

θούς και του όντος και η απουσία δευτερογενές ίχνος τους.

Σε κάθε περίπτωση, το αληθές ον, το πραγματικό ον και το ον της πραγματικότητας εξετάστηκαν από τη Δυτική φιλοσοφία κυρίως υπό το πρίσμα της παρουσίας και του ταυτιστικού παρόντος. Ακόμη και όταν το σκέπτεσθαι κινείται διαλεκτικά, μέσω της καθορίζουσας αρνητικότητας που είναι σαφώς άρνηση και υπέρβαση της παροντικής μορφής προς τη μέλλουσα, καθιστώντας την πρώτη παρελθούσα, η αλήθεια εμφανίζεται κάθε φορά στο Εδώ και Τώρα, εμφανίζεται και εγκαθιδρύεται κάθε φορά στο παρόν, ακόμη και αν αυτό το παρόν, μόλις καταδειχθεί, γίνεται παρελθόν – η διαλεκτική κίνηση δεν σταματά και ήδη η αλήθεια της νέας μορφής που κατέστησε την κατάδειξη παρελθούσα, αναδεικνύεται στο παρόν. Ο Χέγκελ εκθέτει αυτή την διαδικασία, η οποία καταλήγει ξανά στο ον ως καθοριστικότητα και στην καθοριστικότητα ως παρουσία:

‘Βλέπουμε λοιπόν σ’ αυτό το καταδεικνύειν [του Τώρα] μόνο μια κίνηση, της οποίας η πορεία είναι η ακόλουθη. 1. Καταδεικνύω το Τώρα, αυτό βεβαιώνεται ως το αληθές· το καταδεικνύω ωστόσο ως παρελθόν ή ως ένα ανηρημένο· ακυρώνω την πρώτη αλήθεια, και 2. Τώρα βεβαιώνω ως τη δεύτερη αλήθεια ότι αυτό είναι **παρελθόν**, είναι ανηρημένο. 3. Αλλά το παρελθόν δεν είναι· αίρω το παρελθόν – ή το ανηρημένο Είναι, δηλ. τη δεύτερη αλήθεια· αρνούμαι έτσι την άρνηση του Τώρα και επανέρχομαι στην πρώτη κατάφαση ότι το **Τώρα** είναι. Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με μια τέτοια σύσταση του Τώρα και της κατάδειξης του Τώρα, που ούτε το Τώρα ούτε η κατάδειξη του Τώρα είναι ένα άμεσο απλό, αλλά μια κίνηση που περιλαμβάνει ποικίλες φάσεις.’⁹

Αυτό που είναι σημαντικό για μας εδώ είναι ότι, κάθε στιγμή, η παρατηρούσα συνείδηση, εποπτεύοντας την αλήθεια του Τώρα, εποπτεύει την παροντική του φάση, τη συγκεκριμένη στιγμή της συνολικής κίνησης

⁹ G. F. W. Hegel, Φαινομενολογία, σ. 237, παρ. 107.

που το αναιρεί διατηρώντας το. Όποια και αν είναι η εκτύλιξη, ο τόπος συνάντησης του αληθούς όντος είναι το καθ' εαυτό παρόν και ο τρόπος ύπαρξης της εκάστοτε στιγμής του αληθούς όντος είναι η παρουσία. Το παρελθόν φαίνεται πως δεν υπάρχει καθ' εαυτό, παρά μόνο ως υπόλειμμα της ανηρημένης κατάδειξης, ως στιγμή του δι' εαυτό παρόντος. Η δύναμη παρουσία παραμένει καθορισμένη κατά τον τρόπο της ενεργούς παρουσίας.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είμαστε καταδικασμένοι είτε να υφιστάμεθα την εξουσία του παρελθόντος, είτε να είμαστε τα άβουλα πιόνια μιας προκαθορισμένης διαλεκτικής ανέλιξης της αυτογνωσίας του πνεύματος; Υπάρχει διαφυγή από αυτό το σχήμα;

Ο Νίτσε [Friedrich Nietzsche], που ζήτησε να ξεφύγει από την αυτοαναφορική διαλεκτική του Λόγου, στρέφεται στο πέραν του Λόγου, στο αντίθετό του, στην περιοχή εκείνη της αισθητικής φαινομενικότητας, όπου ο κόσμος εμφανίζεται ως μία αισθητική παράσταση καμωμένη από πλάνη και απάτη. Πλάνη και απάτη είναι

οι στρατηγικές της ίδιας της ζωής, σύμφωνα με τον Νίτσε, και η αισθητική είναι η μεταφυσική δραστηριότητα της ανθρωπότητας. Κάτω από τα προσωπεία του Λόγου, κρύβονται τα προσωπεία της θέλησης για δύναμη, που, όπως λέει ο Χάμπερμας [Jurgen Habermas], είναι ταυτόχρονα θέληση για φαινομενικότητα.¹⁰ Η υπερυποκειμενική αυτή θέληση δεν εξυπηρετεί ατομικά συμφέροντα, αλλά μάλλον μια παλινδρομική κίνηση του είναι, που εμπλέκεται συγχρόνως στην κυκλικότητα της Αιώνιας Επιστροφής και στη στιγμή της έλευσης του καινούργιου, στο *‘χτύπημα της καμπάνας του μεσημεριού.’*¹¹

Αυτές οι κοσμικές κινήσεις και αυτή η στιγμή της έλευσης του υπερανθρώπου προσανατολίζονται προς το ερχόμενο, το οποίο καθορίζεται, λόγω της ενεργούς α-

¹⁰ J. Habermas, Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας, μτφρ. Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σελ. 127.

¹¹ Fr. Nietzsche, παρατίθεται από τον Habermas ο.π. σελ. 128.

πουσίας του ως ελευσόμενη παρουσία. Το σύμβολο της έλευσης είναι, στην ρομαντική λογοτεχνία και στη νιτσειϊκή φιλολογία, ο Διόνυσος, τον οποίο ο Χαίλντερλιν (Hölderlin) ταυτίζει με το θέμα της 'απουσίας των θεών'. Στην αισθητική εμπειρία του Νίτσε, μας λέει ο Χάμπερμας, ένα 'χάσμα λήθης', χωρίζει τη διονυσιακή έκσταση από το μηδενιστικό παρόν της καθημερινότητας. Το χάσμα μπορεί να το αποκαλύψει η τέχνη, δίνοντας ένα αλληγορικό νόημα στη δίχως νόημα, παρορμητική, δέληση για δύναμη, καθιστώντας αισθητή την απουσία του θεού από τον καθημερινό κόσμο και χρόνο.

Η 'απουσία των θεών' θα γίνει αγαπημένο μοτίβο της συντηρητικής νεορομαντικής φιλοσοφίας, που διαγιγνώσκει στην κρίση του παρόντος την παρουσία αυτής της απουσίας. Κεντρική φιγούρα είναι ο απών θεός, ο οποίος είναι ερχόμενος, καθώς η συνειδητοποίηση της απουσίας του είναι συνάμα ένδειξη της επιστροφής του. Όσο πιο επίπονη και έντονη γίνεται η απουσία του, όσο μεγαλώνει η νοσταλγία του, τόσο πλησιάζει η έλευσή

του. Είναι ένα σχήμα ενεργούς απουσίας, η οποία καθιστά την ενεργή παρουσία του παρόντος κενή περιεχομένου, καθώς το μόνο ουσιαστικό περιεχόμενο ανήκει στην ερχόμενη, μελλοντική, λύτρωση.

Έτσι, ο παροντικός ‘ευρωπαϊκός μηδενισμός’, σημαίνει για τον Νίτσε την απουσία της θεότητας, μετά την θανάτωση του Θεού από τους ανθρώπους, η οποία όμως καθορίζεται από την επερχόμενη παρουσία της θεότητας. Η ενεργή απουσία του Θεού, ‘δεν πρόκειται παρά για τη βύθιση, το τρύπωμα και την εμβάθυνσή του στην πραγματικότητα, ώστε κάποτε, όταν θα ξαναβγεί στο φως, να φέρει τη λύτρωση αυτής της πραγματικότητας.’¹²

Αυτή η νιτσεική έκκληση για επιστροφή του απόντος Θεού δεν αναιρεί το εγγελιανό σχήμα, απλώς το αντιστρέφει, αφαιρώντας του την προοδευτική φορά προς την ορθολογικότητα. Η απουσία του ακαθόριστου γίνεται νοητή μέσω των ατελών καθορισμών του παρόντος,

¹² Fr. Nietzsche, παρατίθεται ο.π. σελ. 128.

παρόμοια όπως στην αποφατική θεολογία ο θεός γίνεται αντιληπτός μόνο μέσω της αρνητικότητας. Η αισθητική αναγωγή του υπαρκτού στο επερχόμενο δημιουργεί ήδη μια σφαίρα του μη-όντος οντολογικά ανώτερη από τη σφαίρα του όντος, μία φαινομενικότητα δίχως ουσία.

Στη χαϊντεγκεριανή σκέψη, αυτή η εικόνα θα λάβει την όψη ενός είναι αποσυρμένου από τον ον, θα ερμηνευθεί ως η απουσία της παρουσίας. Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ θα παραλάβει από τον ρομαντισμό την εικόνα της 'απουσίας των θεών', αφού όμως πρώτα αποπειραθεί να στήσει μία θεμελιακή οντολογία της ατομικότητας βασισμένη στο απλό γεγονός της έγχρονης ατομικής παρουσίας του ανθρωπίνου όντος, στο φόντο της οποίας χαράσσεται ο ορίζοντας του Είναι. Η λήθη του Είναι θα γίνε η νέα όψη της απουσίας των θεών, ενώ στο ύστερο έργο του, μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Χάιντεγκερ θα αποσυρθεί στη μελέτη της ποιητικής ενσυναίσθησης και στην ελεγεία της απουσίας των θεών. Το Είναι απόσύρεται, ως ξεχασμένος θεός, από τη σφαίρα των όντων,

και η σκέψη αναλαμβάνει να ανασκάψει το έδαφος αυτής της απουσίας, που προαναγγέλλει τη νέα έλευση των θεών ή τη νέα παρουσία του Είναι. Τώρα, πάνω από το νιτσεικό, αισθητικό 'χάσμα της λήθης' εγείρεται το μεταφυσικό πέπλο της Λήθης, το οποίο ο Χάιντεγκερ ζητεί να ξεσχίσει, μορφοποιώντας την οντολογική απουσία μέσω της ποιητικής σκέψης.

Η σύνδεση της φιγούρας του απόντος θεού με την ιστορία της Δυτικής μεταφυσικής ως λήθης του Είναι, προκύπτει μέσω του σχήματος της 'οντολογικής διαφοράς', της ριζικής αυτονόμησης του Είναι από τα όντα, που αποσύρει το Είναι στον κενό θρόνο της ενεργούς απουσίας που δηλώνει την ελευσόμενη παρουσία:

*Η μη έλευση του Είναι είναι το ίδιο το Είναι ως αυτή η μη έλευση.*¹³

Αν δοκιμάσουμε ένα αδύο πείραμα, εν είδει παιχνιδιού, και αντικαταστήσουμε την 'μη έλευση' με την 'απουσία' και το 'είναι' με την 'παρουσία', θα μετα-

¹³ M. Heidegger, παρατίθεται από τον Habermas, ό.π., σ. 174.

γράφουμε τη φράση ως εξής: *‘Η απουσία της παρουσίας είναι η ίδια η παρουσία ως αυτή η απουσία.’* Η παρουσία, το καθορισμένο-είναι, παραμένει το υπέρρητο πρότυπο του όντος.

Ο Χάιντεγκερ, στο *Είναι και Χρόνος*, απορρίπτει το εγγελιανό σχήμα, αγνοώντας την εγγελιανή προειδοποίηση, στοχαζόμενος το καθαρό Είναι. Η κατανόηση του Είναι συνδέεται με την κατανόηση του Μηδενός (‘το Είναι είναι ακατανόητο, όταν είναι ακατανόητο το Μηδέν’), του υπαρξιακού ορίζοντα του εκμηδενισμού που εμφανίζεται στην αγωνία και συναρτάται με το αναπόδραστο του θανάτου. Μα, τότε, μιας και η αγωνία ισχύει για την δεδομένη εκάστοτε μοναδική ύπαρξη, το Dasein, το μηδέν αυτό θα είναι προσδιορισμένο ως προς την συγκεκριμένη ύπαρξη και την εκαστότητα του Dasein, θα είναι δηλαδή συγκεκριμένο, έκαστο μηδέν.

Όταν ο νεαρός Χάιντεγκερ ζητεί να πάρει τις απόστάσεις του από την παραδοσιακή μεταφυσική, αντιστρέφει την προοπτική της, αποκαθλώνοντας τον χρό-

νο από [οντικό] κριτήριο διαχωρισμού των περιοχών των όντων που χρησιμοποιείται με ‘αφελή’ τρόπο και απόκαθιστώντας το [οντολογικό] νόημά του εν σχέσει προς την ανθρωπίνη ύπαρξη, το Dasein. Το Dasein εμπεριέχει το Τώρα και το Εδώ όχι ως εξωγενείς καθορισμούς αλλά ως υπαρκτικές τροπικότητες. Ο ‘αφελής’ διαχωρισμός των όντων με κριτήριο έναν εξωγενή, ομοιογενή, κενό και καθολικό χρόνο χρησιμοποιεί τις κατηγορίες του «άχρονου» (Unzeitlichkeit), του «χρονικού» (Zeitlichkeit), του «υπερχρονικού» (Überzeitlichkeit) και του «εξωχρονικού» (Zeitlosigkeit), χαράσσοντας περιοχές βαθμιδωτής ιεράρχησης των όντων. Ωστόσο, ο Χάιντεγκερ θυμίζει ότι ‘ακόμα και το «άχρονο» και το «υπερχρονικό» είναι «χρονικά» όσον αφορά το Είναι τους¹⁴ και αποκαλεί Χρονικό [temporale] ‘τον αρχέγονο

¹⁴ M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, μτφρ. Θ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, σ. 50, παρ. 19.

νοηματικό καθορισμό που το Είναι, οι τρόποι του και τα χαρακτηριστικά του λαβαίνουν με βάση τον χρόνο.¹⁵

Έτσι, η υπαρκτικότητα του ανθρώπου ως παρόντος απευθύνεται στην ύπαρξη των όντων κατά τον τρόπο της παρελθοντικότητας, της παροντικότητας ή της μελλοντικότητας. Ο Χάιντεγκερ ζητεί να ανακρίνει τις διάφορες τροπικότητες της παρουσίας διακρίνοντας το Είναι από τα όντα και διαχωρίζοντας το γεγονός της παρουσίας από το παρουσιαζόμενο. Έτσι διασπά τη μεταφυσική της παρουσίας ως ουσίας, προς μια μεταφυσική δεύτερου βαθμού, της παρουσίας ως τροπικότητας του νοήματος. Ως τροπικότητες του νοήματος της παρουσίας θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την προ-χειρότητα [Zuhandenheit] των αντικειμένων, το εν-τω-κόσμω-είναι [In-der-Welt-Sein] της συνείδησης, το συν-τοίς-άλλοις-είναι [Mitsein] των υποκειμένων ενώ το παρελθόν, το παρόν, και το μέλλον ερμηνεύονται ως εκ-στάσεις [ekstasis] του Dasein.

¹⁵ Heidegger, ό.π.

Ωστόσο ο Χάιντεγκερ παραμένει στο παραδοσιακό έδαφος και με τη σειρά του επιμένει στη σύνδεση της παρουσίας με την αλήθεια και μάλιστα στην ‘πρωταρχική’ της σύλληψη:

‘Ό,τι στη φαινομενολογία των συνειδησιακών ενεργημάτων συντελείται ως αυτό-γνωστοποίηση των φαινομένων το είχαν σκεφτεί πρωταρχικότερα ο Αριστοτέλης και οι Έλληνες στη φιλοσοφία και τη ζωή τους ως α-λήθεια [ελληνικά στο πρωτότυπο], ως τη μη κρυπτότητα της παρουσίας, τη φανέρωσή της, την αφ’ εαυτής δείξη [...] Πώς προσδιορίζεται αυτό που κατά την αρχή της Φαινομενολογίας πρέπει να θεωρείται ως το «πράγμα καθ’εαυτό»; Είναι η συνείδηση και η αντικειμενικότητά της ή είναι το Είναι των όντων κατά τη φανέρωση και την απόκρυψή του;’¹⁶

¹⁶ M. Heidegger, Το Τι της σκέψης, παρατίθεται από τον W. Biemel στο τόμο Χάιντεγκερ, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1993, σ. 25.

Παρότι η παρουσία διαχωρίστηκε από το παρουσιαζόμενο, μέσα από την οντολογική διαφορά (τη διαφορά μεταξύ του Είναι και των όντων· διαφορά μεταξύ του οντολογικού και του οντικού πεδίου) παραμένει στο επίκεντρο του υπαρκτικού ορίζοντα. Μόνο που τώρα μυστικοποιήθηκε, καθώς παραπέμπει σε ένα Είναι αποσυρμένο από τα όντα και δεν μπορεί να καθοριστεί απλώς ως άμεση αντίληψη του παρουσιαζόμενου. Αν μιλάμε για καθαρό Είναι, καταλήγουμε στην παγίδα για την οποία ο Χέγκελ μας προειδοποίησε, μιλάμε συνάμα για καθαρό Μη – Είναι. Μα ούτε η καθολική παρουσία, ούτε η καθολική απουσία μπορούν να ανήκουν στον ορίζοντα του κόσμου, παρά μόνο ως νοητικά σχήματα – ειδήλλως δεν θα υπήρχε γίγνεσθαι, δεν θα υπήρχε χρόνος, δεν θα υπήρχε χρονικό Dasein.

Διότι, όπως ορθά παρατηρεί ο Καστοριάδης, 'η παρουσία αποτελεί σάρκωμα της καθοριστικότητας, ή-

τοι της *de jure* ολοκληρώσιμης καθοριστικότητας – και ήδη αείποτε αχρονικά ολοκληρωμένης.¹⁷

Υπάρχει κάποια οδός έξω από το φωτεινό ξέφωτο της παρουσίας; Και άραγε, αν η αλήθεια ταυτίζεται με τη μη κρυπτότητα της παρουσίας και η μη κρυπτότητα της παρουσίας με τη φανέρωση του Είναι των όντων, ισχύει και το αντίθετο; Ταυτίζεται η απόκρυψη του Είναι των όντων με την κρυπτότητα της απουσίας; Δηλαδή με το αντίθετο της αλήθειας; Το οποίο είναι άραγε το ψεύδος ή η λήθη;

Για τον Χάιντεγκερ προφανώς είναι η λήθη, διότι θεωρεί την πλάνη (Igre) συστατικό στοιχείο του αληθούς. Αυτό όμως σημαίνει ότι η κρυπτότητα δεν ανήκει στην απουσία, αλλά ξανά στην παρουσία, ως η άλλη όψη της φανέρωσής της.

Στα γραπτά του Χάιντεγκερ μετά το 1930, κατά τη σκοτεινή περίοδο της ναζιστικής του συστράτευσης (την περίοδο που πραγματοποιείται η λεγόμενη

¹⁷ Κ. Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, σ. 280.

Στροφή – Kehre), αρχίζουν να εμφανίζονται οι εικόνες της απόσυρσης του Είναι και της απουσίας των Θεών. Σταδιακά ο ίδιος αποσύρεται στην ποιητική αναζήτηση μιας νέας αρχής μέσω του ανα-στοχασμού της ‘πρώτης αρχής’ της φανέρωσης του Είναι (Seyn), που είναι βασισμένος στην αναγνώριση της απουσίας του Είναι· ο Χάιντεγκερ ρέπει προς μια άδεια αποφατική θεολογία.

Καθώς εγκαταλείπει την θεμελιώδη οντολογία του ατομικού Dasein, ο Χάιντεγκερ περνά μία οντο-ϊστορική φάση, όπως αποκαλύπτουν τα *Μαύρα Τετράδια*, όταν αποπειράται να διηγηθεί την ‘ιστορία του Είναι’ μετά το ‘πρώτο ξεκίνημα’ της προσωκρατικής σκέψης, με το βλέμμα στο ‘δεύτερο ξεκίνημα’ που, στην αρχή, εντοπίζει στην άνοδο του Ναζισμού. Εγκαταλείπει αυτή την πορεία μετά την απογοήτευσή του από το κάθεστώς (για προσωπικούς και φιλοσοφικούς λόγους, όχι εξαιτίας των απάνθρωπων πολιτικών των Ναζί),¹⁸

¹⁸ Βλ. σχετικά τον συλλογικό τόμο Reading Heidegger’s Black Notebooks, εκδ. MIT Press, 2016

καθώς στρέφεται προς τη στοχαστική αναμονή του ριζικού Συμβάντος/ Ereignis, μιας απότομης και αναπάντεχης παρουσίας / αποκάλυψης του Είναι, που θα ακολουθήσει τη σύγχρονη έρημο της απουσίας του. Πλέον το Dasein δεν μιλά, αλλά μιλιέται, πρέπει να αναμένει στη σιωπή την επιστροφή του απόντος Θεού.¹⁹

Ξανά, η απουσία φέρεται ως στέρηση, ως σκοτεινή αντανάκλαση/αρνητικό φίλμ της παρουσίας, που είναι το Είναι στην κρυπτότητά του. Πλέον η παρουσία των όντων, η οντική πολυειδία, αποκαλύπτει μόνο την απουσία του Είναι, την οντολογική λήθη. Η οντολογική διαφορά καθίσταται αγεφύρωτη, καθώς το Dasein δεν αποτελεί πλέον τον προνομιακό ορίζοντα του ερωτήματος του Είναι. Ο Χάιντεγκερ οδηγείται σε μία αδιέξοδη αναμονή αυτοκατάργησης της απουσίας και σε μια φιλο-

¹⁹ Βλ. την περιβόητη συνέντευξη του Heidegger στο Der Spiegel, το 1966 [δημοσιεύτηκε μετά το θάνατό του, το 1976).

σοφική στάση που, όπως εκτιμά ο Χάμπερμας, 'υπηρετεί την εξάσκηση σε μια νέα ετερονομία.'²⁰

Η κατανοητική σκέψη του Είναι που χαρακτηρίζει τον ύστερο Χάιντεγκερ, διαπνέεται από την προσήλωση στην οντολογική απουσία, η οποία μπορεί να βιωθεί μόνο με τα μυστικιστικά μέσα της ποίησης. Το Είναι βγαίνει εκτός χρόνου και χώρου αφού αποσυνδέεται από το οντικό του ρίζωμα στην υπαρκτική ενδαδικότητα του ατομικού Dasein. Η προσήλωση στην απουσία απαιτεί τη σιωπή – ενός φιλοσόφου που αφουγκράζεται πλέον το Είναι σαν την ηχώ μιας επερχόμενης λύτρωσης.

Ο Ντερριντά [Jacques Derrida], για να συνεχίσει την κριτική της μεταφυσικής στα χνάρια του Χάιντεγκερ, στρέφεται από τη θεωρία της συνείδησης στη θεωρία της γλώσσας και συγκεκριμένα της γραφής, στη γραμματολογία. Η οντολογική απουσία γίνεται εδώ απουσία του πρωτο-κειμένου, του 'βιβλίου του κόσμου',

²⁰ Habermas, Ο Φιλοσοφικός Λόγος, σ. 132.

που αποτελεί το μυστικό πρωτο-νόημα που έχει διαδλασθεί και κατακερματιστεί στην πολλαπλότητα των δευτερογενών και ανθρωπογενών νοημάτων. Για τον Ντερριντά, η απουσία αυτή είναι εμμενής, το ιερό κείμενο αποδείχθηκε ανύπαρκτο, το νόημα του κόσμου δεν πλέον δοσμένο από το θρησκευτικό πλαίσιο.

‘Αυτή η χαμένη βεβαιότητα, αυτή η απουσία του θεϊκού κειμένου, δηλαδή κατ’ αρχάς του ιουδαϊκού θεού (που μερικές φορές έγραφε ο ίδιος), δεν προσδιορίζει μόνο, με ασαφή τρόπο, κάτι σαν «νεωτερικότητα». Ως απουσία του θεϊκού σημείου και ως σκληρή δοκιμασία μέσω του ίδιου αυτή η βεβαιότητα προσδιορίζει ολόκληρη την αισθητική και τη νεωτερική κριτική.’²¹

Με αυτή την αίσθηση της εμμενούς απουσίας ως κεντρί, ο Ντερριντά ζητεί να αποδομήσει την, κατ’ αυτόν, χουσερλιανή μεταφυσική της παρουσίας στο σημειολογικό και σημασιολογικό πεδίο. Σύμφωνα με

²¹ J. Derrida, *L’ Ecriture et la difference*, 1967, σελ.

την εγωλογική αντίληψη του Χούσσερλ [Edmund Husserl], το λογικό σημείο [Zeichen] πρέπει να διακριθεί από την εμπειρική ένδειξη [Anzeichen], αφού μόνο το σημείο δηλώνει ένα νόημα, το οποίο μπορεί να γίνει αντιληπτό νοητικά, καθώς έχει λογική δομή.

Όμως κατά την καθημερινή ομιλία οι ενδείξεις και τα σημεία διαπλέκονται στην εμπειρική παράσταση. Ζητώντας ο φαινομενολόγος να αποκαθάρει την εμπειρική παράσταση ώστε να φτάσει στην καθαρή λογική σημασία, αφαιρεί κάθε τι εξωτερικό, που δεν προέρχεται από την υποκειμενική συνείδηση. Έτσι όμως καταλήγει σε μια επιπλέον διάκριση, καθώς η διυποκειμενική ομιλία, η επικοινωνιακή έκφραση, δεν μεταφέρει αμιγείς, καθαρές σημασίες, αφού οι ενδείξεις και τα σημεία είναι αξεδιάλυτα εντός της, τίθενται δηλαδή ως παρόντα κατά τον τρόπο του υπάρχοντος.

‘Αυτό που μας χρησιμεύει ως ένδειξη πρέπει αναγκαστικά να το αντιλαμβανόμαστε ως υπάρχον. Αυ-

τό ισχύει για τις εκφράσεις στην επικοινωνιακή ομιλία, όχι όμως για τις εκφράσεις στην μοναχική ομιλία.²²

Οι καθαρές σημασίες προσεγγίζονται από την ‘μοναχική’ ομιλία, από τον εσωτερικό μονόλογο της συνειδήσης: ‘Στη φαντασία μας προβάλλει ένα γραπτό λεκτικό σημείο, στην πραγματικότητα όμως αυτό δεν υπάρχει καθόλου.’

Οι σημασίες, λοιπόν, πρώτα αποκωδικοποιούνται σε λεκτικά σημεία και έπειτα πραγματώνονται στην επικοινωνία, αναμειγμένες με ενδείξεις. Και όμως, οι καθαρές σημασίες λογικά θα πρέπει να τεθούν ως πρότερες και των σημείων και των ενδείξεων. Οι εκφράσεις, που πάντοτε εκδηλώνονται μέσω σημείων, διακρίνονται με το κριτήριο της παρουσίας από τις σημασίες, οι οποίες, ως ιδεατές και καθ’ εαυτές, εμφανίζονται ως προσυνειδησιακά γνωστικά δεδομένα. Η πρόσβαση σε αυτό τον πλατωνικό κόσμο των καθ’ εαυτών σημασιών,

²² E. Husserl, παρατίθεται από τον Habermas, ό.π. σελ. 214.

που υφίσταται πριν και πέρα από τον κόσμο των σημασιών της έκφρασης, προϋποθέτει μια υπερβατολογική εποπτεία, η οποία υπερβαίνει την υποκειμενική εμπειρία, μα μόνο υποκειμενικά μπορεί να βιωθεί, καθώς για τον Χούσερλ η γνωστική λειτουργία προηγείται της επικοινωνίας.

Η αλήθεια στη χουσερλιανή προοπτική είναι ένα γνωστικό αποτέλεσμα, μια λογική αντιστοιχία που δεν εξαρτάται από την υποκειμενική προτίμηση ή τους γλωσσολογικούς κανόνες, αλλά από τη λογική δομή των καθ' εαυτών σημασιών, οι οποίες γίνονται νοητές στον εσωτερικό μονόλογο με τη βοήθεια σημειακών φαινασμάτων. Έτσι ο Χούσερλ αποπειράται τη λογική τυποποίηση της κάθε δυνατής γλωσσικής έκφρασης με τη μεταγραφή των υποκειμενικών εκφράσεων σε αντικειμενικές – λογικές – προτάσεις. Η λογική δομή των καθ' εαυτών σημασιών αποκαλύπτει τον 'αυτοδεδομένο' χαρακτήρα του αντικειμένου, έτσι ώστε το αληθές ταυτίζεται με το προφανές και η αλήθεια γίνεται αντιλη-

πτή ως παρουσία. Η ταυτότητα της σημασίας δύο γλωσσικών εκφράσεων εξαρτάται από την βιωματική αντιστοίχιση των σημείων τους με το υπερβατολογικό πεδίο των καθ' εαυτών σημασιών.

Η αλήθεια χαρακτηρίζεται ως παρουσία του αφ' εαυτόν δεδομένου, δηλαδή του φαινομένου. Η αλήθεια του φαινομένου φανερώνεται στην προφάνειά του διαμέσου της φαινομενολογικής ειδητικής αναγωγής ή εποχής [epoché], που ζητά να αποκαθάρει το βίωμα του υποκειμένου από τους καθορισμούς του φυσικού και κοινωνικού του περιβάλλοντος. Σύμφωνα με τον Χούσσερλ, τα φαινόμενα στην προφάνειά τους είναι άδηλα και η φαινομενολογική τους νοηματοδότηση διαμεσολαβείται από το αποβλεπτικό υποκείμενο και τις καθ' εαυτές σημασίες.

Η λανθάνουσα παρουσία αυτού που είναι προκατηγορηματικό φανερώνει τον τρόπο του είναι του πράγματος στην άμεση θέασή του. Η αλήθεια του πράγματος είναι η νοηματική υπόσταση του πράγματος όπως

βιώνεται από το υποκείμενο εντός του καθαρού ορίζοντα της υπερβατολογικής συνείδησης. Όπως υποστηρίζει ο Χούσσερλ, ‘το νόημα γεννά τη γνώση, όχι η ύλη.’

Στην χουσερλιανή φιλοσοφία λοιπόν, ακόμη και το μη-ον, το μη-είναι, γίνεται μια τροπικότητα του όντος, του είναι, καθώς η οντολογική βεβαιότητα του είναι αποτελεί το θεμέλιο της εμπειρικής επιστημονικής γνώσης αλλά και της φαινομενολογικής αναγωγής. Μα έτσι, οι καθ’ εαυτές σημασίες βγαίνουν εκτός του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου των κανόνων και του επικοινωνιακού παιχνιδιού των γλωσσικών μεταφορών.

Ο Ντερριντά θα παρατηρήσει ότι αυτή η μεταφυσική της παρουσίας, που θεωρεί το σημείο ως εκπροσώπηση μιας ιδεατής σημασίας, ουσιαστικά καταργεί την ίδια την ουσία του λεκτικού σημείου, την δυνατότητα δηλαδή της επανάληψης του ταυτού και της ταυτότητας δια της επανάληψης. Αυτού του είδους η ταυτότητα της χρήσης του σημείου είναι ιδεατή, καθώς προϋποθέτει την πρακτική ετερότητα των εκάστοτε εμ-

φάνισεων του. Ένα σημείο είναι συγχρόνως ταυτό και έτερο προς τον εαυτό του, ιδεατά ταυτό σε κάθε εμφάνισή του, πρακτικά έτερο προκειμένου οι εκάστοτε εμφανίσεις του να διακρίνονται μεταξύ τους.

[...] ένα φώνημα ή ένα γράφημα διαφέρει ως ένα βαθμό κάθε φορά, ανάλογα με την πράξη ή την αντίληψη, κατά την οποία παρουσιάζεται· δεν μπορεί όμως να έχει την ιδιότητα του σημείου (και της γλώσσας γενικώς) παρά μόνον καθόσον η τυπική ταυτότητά του μας επιτρέπει να το χρησιμοποιήσουμε και να το αναγνωρίσουμε. Αυτή η ταυτότητα είναι αναγκαστικά ιδεατή.²³

Η ετερότητα που τροφοδοτεί την ιδεατή ταυτότητα είναι χρονική. Η χρονική διαφορά είναι η ελάχιστη προϋπόθεση της σημειακής επανάληψης. Μα τότε, ο χρόνος είναι ουσιαστικά η ετερότητα, ενώ η ιδεατότητα της ταυτότητας είναι μια τάση υπέρβασης της χρονικής

²³ J. Derrida, ό.π., παρατίθεται από τον Habermas, ό.π., σ. 219.

ετερότητας μέσω της ίδιας. Όπως παρατηρεί ο Χάμπερμας, ο Ντερριντά αποκαθλώνει την ιδεατή ταυτότητα από το υπερβατολογικό πεδίο μίας αδιαμεσολάβητης παρουσίας, για να εντοπίσει τη χρονική διαφορά, την οποία ερμηνεύει 'ταυτόχρονα ως παθητική διαφορά και ως αναβολή που παράγει διαφορά.'

Συνεπώς, η γλώσσα φαίνεται να κινητοποιείται από την απουσία περισσότερο από ό,τι από την ενεργό παρουσία. Η συμβολική παράσταση, που ζητεί να αναπληρώσει ή να μεταδέσει την απουσία, συνίσταται από την ταυτότητα των σημείων και την ετερότητα των εμφανίσεών τους, τη χρονική ετερότητα που περιλαμβάνει την αντικειμενική απουσία δίπλα σε κάθε σημειακή παρουσία, συνδέτοντας την όψη ενός 'δυνάμει παρόντος που συνεχώς αναβάλλεται, [και] αποτελεί το φόντο των παραπομπών, που χωρίς αυτές τίποτε δεν μπορεί να βιωθεί ως παρόν.'²⁴

²⁴ J. Habermas, ό.π.

Όμως για τον Ντερριντά, αυτή η χρονική ενεργοποίηση της διαφοράς μέσω της απουσίας, οδηγεί πέραν του υποκειμένου και εντός του κειμένου. Η κεντρική απουσία πίσω από την παρουσία ενός κειμένου είναι, εξάλλου η απουσία του συγγραφέα. Σημαίνει άραγε αυτό ότι η απουσία του συγγραφέα είναι συγκροτητική του κειμένου; Ή έστω, για να αποφύγουμε την παραδοξολογία, συγκροτητική του νοήματός του κειμένου;

Σίγουρα ο Ντερριντά στρέφεται προς αυτή τη λύση, εντοπίζοντας την ουσία της γραφής στην απουσία του υποκειμένου. Εξάλλου η γραφή εξασφαλίζει την κατανοησιμότητα του κειμένου *‘παρά την πλήρη απουσία ενός υποκειμένου και πέρα από τον θάνατό του.’*²⁵

Μα τότε, αν εξαλείψουμε το δημιουργικό υποκείμενο-συγγραφέα πού βρίσκεται η χρονική ετερότητα; Σίγουρα στο δημιουργικό υποκείμενο-αναγνώστη. Η ίδια η πράξη της ανάγνωσης δεν καταργεί, μα αντιθέτως ενισχύει την υποκειμενική παρουσία, συνδέοντας δύο ετερό-

²⁵ J. Derrida, *ό.π.*

τητες, συγκροτώντας έναν διαφορετικό χρονικό σύνδεσμο μεταξύ δύο υποκειμένων, του παρόντος αναγνώστη και του απόντος συγγραφέα, κάθε φορά ιδιαίτερο και μοναδικό, που δεν καταργεί τον χρόνο, μα τον πολλαπλασιάζει. Πολλαπλασιάζει τον χρόνο μέσω της παροντοποίησης της απουσίας (συνομιλώ με σένα αναγνώστη και συ συνομιλείς με μένα – συνομιλία δίχως ευθύγραμμο άμεση απόκριση, μα θυδιασμένη σε νέους, κάθε φορά, αστερισμούς προθέσεων και αποκρίσεων) και όχι το ανάποδο.

Ο Ντερριντά, καταργώντας το υποκείμενο, χρονοποιεί τη γραφή, μα αποχρονοποιεί τον χρόνο, συστέλλοντας τη δημιουργική ικανότητα του υποκειμένου στο Αλλού και Άλλοτε. Μα ποιος μιλά; Και πώς συνδέεται το προσωπικό παρελθόν με το παρόν και το μέλλον αν όχι σε μία ενεργή συνείδηση; Και πώς συνδέεται το διάπροσωπικό παρελθόν με το παρόν και το μέλλον αν όχι σε ένα κοινωνικό πεδίο ενεργών υποκειμένων;

Ο Ντερριντά θυδίζεται στην αναζήτηση της απύσας πρωταρχικής γραφής, της οποίας η απουσία κινεί την αποδόμηση των υπαρκτών κειμένων. Δίνει την προτεραιότητα στη ρητορική έναντι της λογικής και έτσι αποκαθλώνει την υποκειμενική συνείδηση από το εποπτικό της βάδρo, για να καταφύγει στα ίχνη μιας απουσίας δίχως υποκείμενο, τα ίχνη μιας γραφής πρότερης από το σημείο, μιας απαρχής που εδράζεται σε μια ατέλειωτη παραγωγή σημείων, μα καθ' εαυτή δηλώνεται ως απουσία.

‘Θα χρειαζόταν άλλα ονόματα, όχι αυτά του σημείου ή της ανα-παρουσίασης, για να σκεφθούμε αυτή την ηλικία του κόσμου και να μιλήσουμε γι’ αυτή, για να σκεφθούμε ως «κανονικό» και «προ-πρωταρχικό» αυτό που ο Husserl πιστεύει ότι μπορεί να το απομονώσει ως μερική, τυχαία, εξαρτημένη δευτερογενή εμπειρία: την εμπειρία της ατελείωτης παραγωγής των σημείων, τα οποία περιπλανώνται και αλλάζουν τόπους εμφάνισης

και χωρίς αρχή και τέλος μαγικοποιούν την παροντοποίησησή τους.²⁶

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Ντερριντά, που επιμένει ότι όλες οι μορφές έκφρασης ανήκουν στον ορίζοντα της πρωταρχικής γραφής – η οποία διανοίγει τη δυνατότητα κάθε συγκεκριμένης διυποκειμενικότητας, συμφωνίας, σύμβασης και σημείου – κατορθώνει να εξαλείψει, μαζί με το υποκείμενο, και τον χρόνο ως χρόνο του υποκειμένου. Μέσω της χρονικής 'διαφωράς' και της προ-υποκειμενικής παραγωγής του γραμματολογικού ορίζοντα, ο Ντερριντά προσπερνά τη χρονολογία για να αποσυνδέσει τη χρονικότητα από την πράξη του ανθρώπινου υποκειμένου. Όπως διαπιστώνει ο Χάμπερμας, 'ο Derrida εμμένει στην ιλιγγιώδη σκέψη ενός παρελθόντος, που δεν υπήρξε ποτέ παρόν.'²⁷

Μα το παρόν είναι το πεδίο της ενεργούς συνύπαρξης των υποκειμενικοτήτων και, συνεπώς, το πεδίο

²⁶ J. Derrida, ό.π., παρατίθεται από τον Habermas, ό.π. σ. 224.

²⁷ J. Habermas, ό.π.

τόσο της ενεργούς παρουσίας όσο και της ενεργούς απουσίας.

Η ενεργή απουσία ενεργοποιεί την φαντασία, μα αν ο χρόνος είναι η ανάδυση της ετερότητας, τότε είναι εξίσου και μια κίνηση διαρκούς παροντοποίησης εκ μερους και διαμέσου κάποιας ενεργής παρουσίας.

Για τη σχέση χρόνου και παρουσίας, ας ακούσουμε έναν ακόμη ανανεωτή της φαινομενολογίας, τον Μερλώ -Ποντύ [Maurice Merleau-Ponty], που αναζητά μια οντολογία του άρρητου και ανακαλύπτει το Αλλού και το Άλλοτε όχι εντός του κόσμου, αλλά διά της υποκειμενικότητας που είναι χρονικότητα – και έτσι φέρνει το μη είναι εντός του είναι, καθιστώντας το χρονικό:

*‘Το παρελθόν και το παρόν υπάρχουν και παρα-
υπάρχουν στον κόσμο, και εκείνο που λείπει από το ίδιο
το είναι το μη είναι του αλλού, του άλλοτε και του αύ-
ριο.’*

Αυτό, για τον Γάλλο στοχαστή, είναι ένδειξη της εσωτερικής σχέσης της υποκειμενικότητας με τον

χρόνο, που θεμελιώνει εξίσου την εσωτερική σχέση της υποκειμενικότητας με τον κόσμο – η υποκειμενικότητα συγκροτείται ως χρονικότητα. Μια χρονικότητα όμως, της οποίας ο ρυθμός και οι εκδηλώσεις, άρρηκτα συνδεδεμένες με την παρατηρούσα υποκειμενικότητα, τροφοδοτούνται κυρίως από τα πεδία της απουσίας, το Άλλού και το Άλλοτε, τα οποία γίνονται οι ‘υποκειμενικές’ μορφές του παρελθόντος και του μέλλοντος. Ωστόσο η απουσία αυτή είναι σχετική, εν σχέσει προς την παρουσία του υποκειμένου, το αξερίζωτο, αναπόδραστο, μα και διαφορετικό για τον καθένα, σωματικό/ψυχικό Εδώ και Τώρα.

Έτσι, η πλήρωση της απουσίας, ωδούσα δύναμη της χρονικότητας, δεν αποτελεί στοιχείο του κόσμου, αλλά στοιχείο της υποκειμενικής αποβλεπτικότητας, του εγωλογικού κέντρου ενός έκκεντρου σύμπαντος.

‘Όμως η ανάλυση του χρόνου δεν ήταν μόνο μια ευκαιρία να επαναλάβουμε ό,τι είχαμε πει σχετικά με τον κόσμο. Φωτίζει τις προηγούμενες αναλύσεις, επειδή

αναδεικνύει το υποκειμένο και το αντικείμενο ως δύο α-
φήρημένες στιγμές μιας μοναδικής δομής που είναι η
παρουσία. [...] Αν όμως το δι' εαυτό, η αποκάλυψη του ε-
αυτού στον ίδιο του τον εαυτό, είναι απλώς η γούθα όπου
δημιουργείται ο χρόνος και αν ο κόσμος «καθ' εαυτό» εί-
ναι απλώς ο ορίζοντας του παρόντος μου, τότε το πρό-
βλημα συνοψίζεται στο πώς ένα επερχόμενο και περα-
σμένο είναι έχει επίσης ένα παρόν – δηλαδή το πρόβλη-
μα εξαλείφεται, εφόσον μέλλον, παρελθόν και παρόν συν-
δέονται μέσα στην κίνηση του εγχρονισμού.²⁸

Ο Μερλώ-Ποντύ βρίσκει στον χρόνο τον τόπο
της παρουσίας και στην παρουσία την κοινή δομή του υ-
ποκειμενικού και του αντικειμενικού εντός του αντιλη-
πτικού πεδίου, εντός του υποκειμένου. Διότι η παρουσία,
ως συνύφανση του υποκειμενικού και του αντικειμενι-
κού εντός της υποκειμενικής χρονικότητας, προσφέρει
τη δομή της υποκειμενικότητας:

²⁸Maurice Merleau – Ponty, Φαινομενολογία της αντίληψης,
μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, εκδ. Νήσος, 2016, σ. 710 – 711.

‘Το υποκείμενο είναι είναι-στον-κόσμο και ο κόσμος παραμένει «υποκειμενικός», εφόσον η ύφανση και οι αρθρώσεις του σχεδιογραφούνται από την κίνηση υπερβατικότητας του υποκειμένου.’²⁹

Αυτή είναι η ανθρωπινή συνθήκη, ο ανθρωπίνος περιορισμός και η περατότητα, η υποκειμενοποίηση του κόσμου· όμως αν αυτό συμβαίνει στο αντιληπτικό πεδίο, τότε δεν θα υπήρχε διάρκεια, παρά μόνο μια διαρκής ροή παρουσιών.

Η διάρκεια, η κίνηση της χρονικής υπερβατικότητας θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι μία κίνηση που ζητεί να υπερβεί την απουσία, αν βγούμε από το άμεσο αντιληπτικό πεδίο. Μα και αυτό το πεδίο καθ’ εαυτό είναι συναρθρωμένο με σημασίες και συμβολισμούς, δεν είναι ποτέ καθαρό.

Για να προχωρήσουμε καλύτερα, πρέπει να θυμηθούμε τη διάκριση που κάνει ο Μερλώ-Ποντύ ανάμεσα σε δομή και σημασία:

²⁹ Ο.π. σ. 709.

‘Εκείνο που συνιστά τη διαφορά ανάμεσα στην Gestalt του κύκλου και τη σημασία «κύκλος» είναι ότι η δεύτερη αναγνωρίζεται από μια νόηση η οποία τη γεννά ως τόπο σημείων σε ίση απόσταση από το κέντρο, ενώ η πρώτη από ένα υποκειμένο εξοικειωμένο με τον κόσμο του και ικανό να τη συλλάβει ως ένα μετατονισμό αυτού του κόσμου, ως κυκλική φυσιογνωμία.³⁰

Συνεπώς η μορφή ή η Gestalt ανήκει στην παρουσία, που συλλαμβάνεται από το υποκειμένο, ενώ η σημασία σε μια καθορίζουσα νόηση. Πού όμως βρίσκεται αυτή η νόηση; Και πώς συλλαμβάνεται η Gestalt από το υποκειμένο, με τι νόημα, αν αυτό το νόημα δεν αντιστοιχεί ή δεν παραπέμπει στη σημασία που απέδωσε η καθορίζουσα νόηση; Ασφαλώς δεν μπορούμε να πούμε ότι η νόηση αυτή προέρχεται από ένα συγκεκριμένο υποκειμένο, ούτε όμως ότι έρχεται από τον ουρανό. Και θα τολμούσαμε να υποστηρίξουμε ότι αυτή η ‘νόηση’ που δέτει τη σημασία καθορίζει και τη δομή που συλλαμβάνει το

³⁰ Ο.π. σ. 708.

υποκειμένο· σε ένα τυχαίο τοπίο μπορούμε να διακρίνουμε σύμβολα, γεωμετρικά σχήματα και ακόμη και όντα που δεν υπάρχουν, προβάλλοντας τα δικά μας σχήματα νοηματοδότησης, δηλαδή τις σημασίες. Αυτά μας φέρνουν πέραν του υποκειμένου αλλά όχι πέραν του κοινωνικο-ιστορικού.

Υπάρχει το θέμα της διυποκειμενικότητας, του Άλλου· το δι' εαυτό δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς το δι' έτερον. Υπάρχει δηλαδή ήδη μια εμμενής υπερβατικότητα που είναι η παρουσία του Άλλου εκτός του υποκειμένου μα εντός της συνείδησης, όπως επίσης και η φαντασιακή παρουσία του άλλου εντός του υποκειμένου· αυτή η δεύτερη όμως προϋποθέτει την ενεργή απουσία του Άλλου, την οποία η υποκειμενική φαντασία αναπληρώνει. Ο Μερλώ-Ποντύ διαπιστώνει την υπέρβαση του εγώ μέσα στην αποβλεπτικότητα που στρέφεται προς τον άλλο καταρχάς ως παρουσία:

‘Στην αντίληψη του άλλου, είπαμε, δρασκελίζω σε επίπεδο απόβλεψης την άπειρη απόσταση που θα χω-

ρίζει πάντα την υποκειμενικότητά μου από μια άλλη, υπερνικώ την εννοιολογική αδυνατότητα ενός άλλου δι' εαυτό για μένα, επειδή διαπιστώνω μια άλλη συμπεριφορά, μια άλλη παρουσία στον κόσμο. Τώρα που αναλύσαμε καλύτερα την έννοια της παρουσίας, που συνδέσαμε την παρουσία στον εαυτό με την παρουσία στον κόσμο και ταυτίσαμε το cogito με τη δέσμευση μέσα στον κόσμο, καταλαβαίνουμε καλύτερα πώς μπορούμε να βρούμε τον άλλο στη δυναμική προέλευση των ορατών συμπεριφορών του. Ασφαλώς ο άλλος δεν θα υπάρξει ποτέ για μας όπως εμείς οι ίδιοι, είναι πάντα ένας μικρότερος αδελφός, δεν παρακολουθούμε ποτέ σε εκείνον την ώθηση του εγχορισμού, όπως σε μας. Αλλά δύο χρονικότητες δεν αλληλοαποκλείονται όπως δύο συνειδήσεις, επειδή η καθεμιά ξέρει ότι είναι χρονικότητα μόνο αν προβληθεί στο παρόν και επειδή εκεί μπορούν οι δυο τους να συμπλεχθούν. Όπως το ζωντανό παρόν μου ανοίγει προς ένα παρελθόν που ωστόσο δεν το ζω πια και προς ένα μέλλον που δεν το ζω ακόμα, που ίσως δεν θα

το ζήσω ποτέ, μπορεί επίσης να ανοίξει και προς χρονι-
κότητες που δεν τις βιώνω και να έχει έναν κοινωνικό ο-
ριζόντα, ούτως ώστε ο κόσμος μου καταλήγει να διευ-
ρυνθεί στο μέτρο της συλλογικής ιστορίας, την οποία η
ιδιωτική μου ύπαρξη αναλαμβάνει εκ νέου και επωμίζε-
ται.³¹

Μήπως όμως μπορούμε επίσης να βρούμε «τον
Άλλο» στη δυνητική προέλευση των δικών μας, αόρα-
των, ενορμήσεων; Μήπως υπάρχει ο «Άλλος» και σαν
«μεγαλύτερος αδελφός», που επιδρά στην συγκρότηση
του εαυτού πριν αυτός ο εαυτός διαμορφωθεί ως αναστο-
χαστική υποκειμενικότητα;

Ο Μερλώ-Ποντύ περιορίζεται από τη θεώρηση
του Άλλου ως παρουσία, που προϋποθέτει ένα ήδη δια-
μορφωμένο εγώ. Προσπαθεί εξάλλου να θεμελιώσει την
επικοινωνία στο ορατό.

Υπάρχει όμως και η διάσταση του Άλλου ως α-
πουσία, ως ενδοβολή και φαντασιακή εκπροσώπηση του

³¹ Ο.π. σ. 713-4.

Άλλου εντός του ασυνειδήτου, ως απαραίτητο στοιχείο της ιδιοεικόνας του συνειδητού Εγώ. Ο Άλλος δηλαδή, όχι ως παρουσία, αλλά ως σημασία, που προϋποτίθεται ως συνύφανση της παρουσίας και της απουσίας εν σχέσει προς τη διάρκεια του εαυτού. Απαιτείται μία ήδη δεσμισμένη, κοινή χρονικότητα, προκειμένου να υπάρξει ο τόπος της συνύπαρξης και της αμοιβαίας αναγνώρισης δύο ιδιωτικών χρονικοτήτων.

Αυτό είναι το χρονικό πεδίο του κοινωνικο-ιστορικού, ο κόσμος που ορίζεται από τις σημασίες, ο κόσμος του κοινωνικού φαντασιακού. Όπως λέει ο Καστοριάδης, ασκώντας κριτική στον Μερλώ - Ποντύ, η επικοινωνία περνά αναγκαστικά και από το *‘αόρατο και συνεπώς και από το φαντασιακό, υποκειμενικό και κοινωνικό.*³²

Μα επιπλέον, θα έλεγε κάποιος, όπως το ορατό, έτσι και το αόρατο ανήκει στο πεδίο της παρουσίας. Εξάλλου, δεν βλέπουμε τον άνεμο ή τις αχτίδες φωτός ή

³² Κ. Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, εκδ. Ίψιλον, Αθήνα 2019, σ. 285.

κάτι που βρίσκεται στο σκοτάδι ή κάτι που κρύβεται, μα όλα αυτά είναι παρόντα.

Η απουσία σχηματίζει ένα ευρύτερο πεδίο, αυτό της ανυπαρξίας, το οποίο το ορατό υποδηλώνει και το αόρατο παρασταίνει. Θα μπορούσαμε, σχηματικά, να θεωρήσουμε όλη τη δημιουργία του συμβολικού κόσμου ως μια μορφή συλλογικής υπέρβασης της απουσίας που πηγάζει από τον έτερο πόλο ανθρώπινης εμμενούς υπερβατικότητας, το ανώνυμο κοινωνικό φαντασιακό.

Ο Καστοριάδης ασκεί εκ νέου κριτική στην παραδοσιακή οντολογία της ουσίας, τη συνολοταυτιστική, όπως λέει, οντολογία, δίχως όμως να περιπέσει στον χαιντεγκεριανό διαχωρισμό των όντων από το Είναι:

‘Στην πραγματικότητα το Είναι είναι αξεχώριστο από τους τρόπους του Είναι, οι οποίοι είναι αξεχώριστοι από τα όντα. Φυσικά, η παρουσία διαφέρει από αυτό που είναι κάθε φορά παρόν. Αλλά η ίδια η παρουσία υπάρχει με διαφορετικό τρόπο σε σχέση με αυτό που παρουσιάζεται. Π.χ. η παρουσία ενός εραστή δεν είναι ίδια

με την παρουσία ενός ιπποπόταμου [...] Η παρουσία είναι κάθε φορά η παρουσία αυτού που παρουσιάζεται και φυσικά είναι παρουσία για κάποιον, για τον οποίο υπάρχει η παρουσία και για τον οποίο δεν υπάρχει η παρουσία παρά με αυτόν τον τρόπο. Π.χ. η παρουσία των βιβλίων μιας βιβλιοθήκης για μένα ή για σας είναι τελείως διαφορετική από την παρουσία των ίδιων βιβλίων για τα σκουλήκια τα οποία τρώνε τα βιβλία.³³

Αυτό που, για τον Καστοριάδη, χαρακτηρίζει το είναι, δεν είναι ούτε η πρόσδεσή του σε μία αιώνια ουσία, ούτε η αναφορά του σε μία παροδική παρουσία, αλλά η δημιουργία, το πραγματοποιμένο πέρασμα από το μη ον στο ον, η δημιουργία που εμφανίζεται ως ανάδυση νέων ειδών και καθορισμών στον φυσικό κόσμο και ως ποίηση νέων μορφών και σημασιών στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο. Ο Καστοριάδης, περισσότερο από τον Χάιντεγκερ, εισάγει στη συζήτηση το νόημα της εκάστοτε πα-

³³ Κ. Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, εκδ. Ίψιλον, Αθήνα 2000, σ. 39-40.

ρουσίας ως νόημα κοινωνικο-ιστορικό και ως νόημα για το εκάστοτε πραγματικό υποκειμένο, την ανδρώπινη ατομικότητα. Όχι ως αποκαλυπτικό νόημα που προσφέρεται προς ερμηνεία ή μετάφραση, μα ως νόημα δημιουργημένο από το συλλογικό φαντασιακό της εκάστοτε κοινωνίας μέσω και διά της ιστορίας της. Το νόημα δε, όπως εμφανίζεται διαμέσου της ιστορίας και της μη αναγώγιμης ποικιλομορφίας των ανδρώπινων κοινωνιών, μας παραπέμπει σε μία διαφορετική όψη του Τώρα, του νυν, ως ετερότητα, αντίθετη προς την ταυτιστική του διάσταση ως επανάληψη και αναπαραγωγή του ταυτού.

Ο Καστοριάδης προτείνει μια ‘προπαιδευτικής αξίας’ μετατροπή του Αριστοτελικού τί ἦν εἶναι σε τί ἔσται εἶναι, προκειμένου να αποδεσμευτεί το είναι από τον παρατατικό της αιωνιότητας και να μετατοπισθεί στην ανοιχτή ετερότητα³⁴ του ενδεχομενικού μέλλοντα. Θα μεταφράζαμε τη φράση ως «τι πρόκειται να γίνει». Μα, όπως ο Καστοριάδης ο ίδιος επισημαίνει, κι αυτή η

³⁴ Κ. Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, σ. 283.

διατύπωση καταργεί τη χρονικότητα, μέσω μιας απλής αντιστροφής των όρων, την καθιστά δηλαδή ξανά εξωτερικό δεχόμενο και δεδομένο. Μα η χρονικότητα είναι το κεντρικό οντολογικό ζήτημα, καθώς κάθε παρουσία είναι συνάμα χρονικότητα, ανάδυση της ετερότητας που θέτει διαγενεκές κανονικότητες, ρυθμός αλλοίωσης και μορφή εν-τω-γίγνεσθαι· παραπέμπει λοιπόν και σε μία ευρύτερη, υπερβατολογική χρονικότητα που απλώνεται στα σημασιακά φορτισμένα πεδία της απουσίας.

Το χρονικό παρόν δεν είναι ποτέ παρουσία του όντος, είναι συν-παρουσία των όντων και συνάμα οντολογικό πλεόνασμα που αυθυπερβαίνει το σύνολο των καθορισμών του καθώς περιλαμβάνει την απουσία τόσο ως παρελθοντική ρίζα, όσο και ως μελλοντικό ορίζοντα.

Το νυν της ποιητικής/δημιουργικής όψης του είναι, το νυν της ετερότητας, αποτελεί προϋπόθεση του φαντασιακού χρόνου και της ιστορικότητας:

‘Αλλά ο χρόνος που δεν έχει περισταλεί στις ανάγκες της επισήμανσης και του λέγειν, ο πραγματι-

κός χρόνος, ο χρόνος της ετερότητας – αλλοίωσης, είναι χρόνος της έκρηξης, της επιτολής, της δημιουργίας. Το παρόν, το νύν, είναι εδώ έκρηξη, σχίσμα, ρήξη – η ρήξη αυτού που είναι, ως ρήξη. Αυτό το παρόν είναι ως πρωταρχή, ως εμμενής υπερβατικότητα, ως πηγή, ως ανάδυση της οντολογικής γένεσης. Ό,τι συμβαίνει μέσα σ' αυτό το παρόν, δεν συγκρατείται μέσα του γιατί το διαρρηγνύει ως καθορισμένο «τόπο», τόπο όπου το καθορισμένο θα μπορούσε απλώς να διαμείνει ως συμπαρουσία συμβίβαστών καθορισμών.³⁵

Ο ανθρώπινος ιδιόκοσμος, η πολικότητα ψυχής – κοινωνίας, το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο του φαντασιακού, δεν είναι επιφάνεια αντανάκλασης ή αντικατοπτρισμού του οντολογικού νοήματος, αλλά πεδίο δημιουργίας του νοήματος ως χρονικότητα. Το βλέμμα μας στρέφεται λοιπόν και στον μη-νοητό φόντο του εκάστοτε συγκεκριμένου νοήματος, προς τον ορίζοντα της ακαθοριστίας που

³⁵ Κ. Καστοριάδης, Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. 293-4.

εγκολπώνει την εκάστοτε καθορισμένη μορφή, η οποία τον διαρρηγνύει και τον οριοθετεί. Ο απέραντος ορίζοντας της ακαθοριστίας εντός του οποίου αναδύονται σύνολα απερίσταλτων καθορισμών είναι το μη ον που τυλίγει το εκάστοτε ον από όλα τα σημεία, όπως, κατ' αναλογία, η απουσία τυλίγει την εκάστοτε παρουσία από όλα τα σημεία. Το οντολογικό μάγμα της δημιουργίας/καταστροφής που προϋποτίθεται του νοηματικού ζεύγους της παρουσίας/απουσίας, είναι θα λέγαμε, χρονικό.

Αν η παρουσία είναι το Εδώ-και-Τώρα, τότε η απουσία είναι το Αλλού-και-Άλλοτε.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, καθώς το Εδώ-και-Τώρα συνεπάγεται μία συγκεκριμένη στιγμή και έναν συγκεκριμένο τόπο, ενώ το Αλλού-και-Άλλοτε περιλαμβάνει όλες τις άλλες στιγμές και όλους τους άλλους τοπους, η απουσία είναι ο οντολογικός ορίζοντας της παρουσίας· το Αλλού-και-Άλλοτε ο ορίζοντας του Εδώ-και-Τώρα.

Όμως το Εδώ-και-Τώρα είναι η μόνη στιγμή και ο μόνος τόπος όπου μπορεί να εμφανιστεί το Αλλού-και-Αλλοτε ως τέτοιο, δηλαδή στο φόντο της παρουσίας: το Εδώ-και-Τώρα είναι το μόνο πεδίο ύπαρξης του Αλλού-και-Αλλοτε ως τέτοιου· άρα η παρουσία είναι το πεδίο εκδήλωσης της απουσίας, το Εδώ-και-Τώρα το πεδίο νοηματοδότησης του Αλλού-και-Αλλοτε.

Το κοινωνικο-ιστορικό παρόν, συνεπώς, δεν ορίζεται πλήρως ή απλώς από την παρουσία, αλλά εμπεριέχει ως παραπομπή, συνδήκη και δυνατότητα, και υφίσταται, ως παράδοση και ως προσδοκία, την απουσία· εμπεριέχει μορφές του παρελθόντος και φαντάσματα του μέλλοντος, σταθερές δεσμισμένες διάρκειες και αναπάντεχες δεσμιζουσες στιγμές, οι οποίες διαρρηγνύουν τα στεγανά της καθορισμένης παρουσίας και συμπαρουσίας και διατηρούν την ανοιχτότητα της ιστορίας.

Είναι ο «τόπος» της πράξεως, η οποία μετασχηματίζει το πραγματικό και της ποιήσεως, η οποία μεταμορφώνει το μη ον σε ον, είναι ο «τόπος» της ενεργούς

δημιουργικής φαντασίας, η οποία εικονίζει το μη ον σε νόημα, τεχνούργημα, εικόνα, λέξη και δεσμό.

Η μορφοποίηση του μη-όντος σε παράσταση είναι. σύμφωνα με τον Καστοριάδη: '[...] ουσιώδη[ς] ιδιότητα της ανθρώπινης φαντασίας [...]: όχι: «φαντάζομαι αυτό που δεν είναι», αλλά: φαντάζομαι/εικονίζω κάτι με κάτι άλλο, μπορώ να «δω» σ' αυτό που είναι αυτό που δεν είναι, παρουσιάζω ή φέρνω στο παρόν ένα πράγμα μέσω άλλου πράγματος.'³⁶

Αν το ανθρώπινο υποκείμενο είναι χρονικό και όχι απλώς στον ορίζοντα του χρόνου, αυτό σημαίνει ότι είναι συνάμα κοινωνικο-ιστορικό και η ακαθοριστία του κοινωνικο-ιστορικού παρόντος, ως σύγκλιση του ενεργού παρόντος με το δυνάμει παρελθόν και το δυνάμει μέλλον αναλογεί σε μία, διαφορετική, ακαθοριστία του υποκειμενικού, ατομικού παρόντος. Το ανθρώπινο υποκείμενο, οντολογική συνθήκη του οποίου είναι η ανθρώπινη κοι-

³⁶ Κ. Καστοριάδης, Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. 360.

νωνία, υπάρχει ως σώμα με ριζική φαντασία και αποτελεί την ενσώματη πηγή της πράξεως και της ποιήσεως, που συναρμόζεται και συμπλέκεται με την ασώματη ιστορική πηγή της γλώσσας και της θέσμισης, το κοινωνικό φαντασιακό.

Οι σημασίες του κοινωνικού φαντασιακού απαντούν στην αναζήτηση νοήματος της υποκειμενικής φαντασίας και το πραγματικό άτομο είναι ο φορέας της πράξης και της ποίησης εντός της συλλογικότητας. Ωστόσο η πράξη και η ποίηση δεν περιστέλλονται στο ατομικό υποκείμενο, καθώς ακόμη και ο μοναχικός καλλιτέχνης χρησιμοποιεί συλλογικές εικόνες, νοήματα και εργαλεία, και απευθύνεται στη συλλογική συνύπαρξη των υποκειμένων· ούτε όμως μπορεί να περισταλεί το άτομο στη συλλογικότητα, καθώς υπάρχει ο μοναδικός ψυχικός πυρήνας της προσωπικής ιδιαιτερότητας, θεμέλιο της εκαστότητας του καθενός μας και όριο της φαινομενολογικής προσέγγισης των πραγμάτων.

Τα γεγονότα της πραγματικότητας είναι πάντοτε μοναδικά· μοναδικά είναι πάντοτε και τα ομιλούντα υποκείμενα. Οι σημασίες της γλώσσας είναι πάντοτε αναπαραγώγιμες και κοινές· αναπαραγώγιμα και κοινά είναι πάντοτε και τα πεδία ομιλίας. Η γλώσσα αφαιρεί κάθε υπόσταση και γι' αυτό είναι μέσον υποστασιοποίησης του αφηρημένου.

Η γλώσσα αναπληρώνει κοινωνικά τα πεδία απουσίας με πεδία ομιλίας, είναι μέσον κοινωνικοποίησης και κοινοποίησης της απουσίας. Μα τα σημεία της γλώσσας, οι λέξεις και ο γραπτός λόγος αποτελούν καθ' εαυτά παρουσίες που φέρουν ιδιαίτερες σημασίες, δεν αναπαριστούν απλώς τον κόσμο, αλλά δημιουργούν κόσμους, δημιουργούν νέα οντολογικά πεδία, νέα κοινωνικο-ιστορικά είδη. Εντός του γλωσσικού συστήματος η απουσία αφομοιώνεται ως παύση που οριοθετεί και συνδέει τις λέξεις, ως σημείο του κενού που δεν είναι όμως κενό σημείο.

Ακόμη και το παρόν της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, το προσωπικό παρόν, η παρουσία της γρηγορούσας συνείδησης και εντός της γρηγορούσας συνείδησης, εμπεριέχει το παρελθόν και το μέλλον και την ακαθοριστία της απουσίας, η οποία παραπέμπει τόσο στις άορατες μα ορθολογικές αρθρώσεις του φαντασιακού και του πραγματικού, όσο και στην απτή αβεβαιότητα του μη ορθολογικού και του ακαθόριστου που τυλίγει αυτές τις αρθρώσεις σε ένα σύννεφο δυνατοτήτων, αδυνατοτήτων και μη-νοητών πιθανοτήτων.

Η ριζική φαντασία, ως εμμενής υπερβατικότητα, είναι *vis formandi*, ικανότητα δημιουργίας παραστάσεων εκ του μηδενός, ικανότητα παροντοποίησης του απόντος. Πριν και μετά από κάθε παρουσία, στα ασαφή όριά της και στις γωνιές των αρθρώσεών της, υπάρχει ένα άπειρο φάσμα απουσίας, ένα «απόθεμα» απουσιών δυνατοτήτων, μία απειρία δυνάμει σημαινόμενων του απόντος που αγκυροβολεί στο πραγματικό, ορθολογικό ή φαντασιακό σημαίνον του παρόντος. Η ύπαρξη του ψεύδους,

της ψευδαίσθησης, η μεταβλητότητα των αισθητηριακών δεδομένων, το «φιλτράρισμα» του ερεθίσματος από τη συνείδηση, παραπέμπουν στην άβυσσο της ακαθοριστίας, την οποία, αντιστρέφοντας το σχήμα της παρουσίας ως καθορισμένου είναι, θα μπορούσαμε να ονομάσουμε σχηματικά άβυσσο της απουσίας.

‘Αυτό που είναι αληθινά το μοναδικό άτομο· αυτό το σταθερό εδώ και τώρα που μεταφέρεται διηνεκώς σ’ ένα μεταβλητό εδώ και τώρα, κινητή αρχή κάθε συστήματος συντεταγμένων που μπορεί να έχει νόημα, ιδιαίτερη σύνδεση με αυτό το σώμα και αυτόν τον κόσμο ενός πράγματος που δεν είναι αυτά ούτε χωρίς αυτά, τρόπος να ζει τον εαυτό του, τους άλλους, τον πόθο, το ποιείν/πράττειν, τη δική του σκοτεινότητα και τη δική του διαύγεια, να ανακτά τα παιδικά του χρόνια ενώ οδεύει προς τον θάνατο, αυτό το τρυπάνι που χώνεται μέσα στο

συνεχές και δημιουργεί εκεί το σίγουρο φως και που, στο τέλος, σπασμένο θα ξαναπέσει στο σκοτάδι...'³⁷

Ζούμε πάντοτε παρόντες, περιτριγυρισμένοι από την απουσία, ενώ ο εαυτός μας φαντάζει ως το μοναδικό σταθερό σημείο/πηγή διαρκούς παρουσίας, ως συνεχής φαντασιακός ρους παραστάσεων / αισθημάτων / προθέσεων, καταδικασμένος να αντιμάχεται, να μεταπλάθει και να αναπληρώνει την απουσία που χαρακτηρίζει έναν κόσμο σταθερό μόνο στη μεταβλητότητά του.

Αυτή η φαντασιακή δύναμη μετάπλασης της απουσίας σε δύναμη παρουσία, μεταβολισμού του απόντος σε σύμβολο, δημιουργίας του πρωτοφανούς με υλικά του αφανούς, μας βοηθά να κατανοήσουμε πώς μπορούμε να νιώθουμε την παρουσία της απουσίας, την απουσία ως παρούσα, όταν, στρεφόμενοι προς το παρελθόν, ανακαλούμε τη μνήμη ή όταν, στρεφόμενοι προς το μέλλον, αρθρώνουμε την προσδοκία.

³⁷ Κ. Καστοριάδης, Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1991, σ. 51.

Ο τρόπος παροντοποίησης του απόντος, ακόμη και από την ατομική φαντασία, εξαρτάται από το μάγμα των εκάστοτε κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, που φέρει αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει «ποιότητα» του χρόνου ως τέτοιου για την εκάστοτε κοινωνία, μια ‘ποιότητα’ που νοηματοδοτεί το παρελθόν ως καταγωγή και το μέλλον ως ‘κυοφορία’.³⁸

Κάθε παροντοποίηση της απουσίας, είτε από πλευράς του ατόμου, είτε από πλευράς της κοινωνίας, είναι συνάμα μια νοηματοδότηση της απουσίας. Ο Καστοριάδης μας θυμίζει ότι ‘καθετί που μας παρουσιάζεται, μεσα στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το συμβολικό’, παρότι δεν εξαντλείται στο συμβολικό. Για παράδειγμα, οι ‘πραγματικές πράξεις, ατομικές ή συλλογικές – η εργασία, η κατανάλωση, ο έρωτας, η τεκνοποίηση – τα απειράριθμα υλικά προϊόντα [...] δεν είναι πάντοτε ή απευθείας σύμβολα.

³⁸ Κ. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 305.

Όμως και τα μεν και τα δε είναι αδύνατα έξω από ένα συμβολικό δίκτυο.³⁹

Σε κάθε σύστημα συμβολισμών, η απουσία επίσης συμβολίζεται και είναι ακόμη ένα σύμβολο, όπως το κενό σε μία αλγοριθμική ακολουθία, το μηδέν στην σειρά των αριθμών, οι παύσεις σε μία μελωδία. Το πυρηνικό τελεστικό σχήμα της σημειακής σχέσης, το δεμέλιο του συμβολισμού και της μεταφοράς στη γλώσσα, είναι το τι αντί τινός (quid pro quo), η εκπροσώπηση (Vertretung), όπως λέει ο Καστοριάδης: το τελεστικό αυτό σχήμα κινητοποιεί σε αμοιβαία συνεπαγωγή τις κατηγορίες της παρουσίας και της απουσίας, καθώς η σημειακή σχέση είναι η σχέση του παρόντος σημαίνοντος (συμβόλου) με το απόν σημαινόμενο, 'η παρουσίαση του A δια μέσου του μη A ...'⁴⁰

Η σημειακή σχέση είναι σχέση απερίσταλη, τιδεται ως δεσμός, ως αυθαίρετη κατονομασία και κανό-

³⁹ Ο.π. σ. 174.

⁴⁰ Ο.π. σ. 369.

νας σύνδεσης της παρουσίας με την απουσία, του τι αντί-
τινός: 'Πώς είναι δυνατή μια ισαξία/ισοδυναμία ανάμεσα
σε μια ακολουθία λέξεων και μια ομάδα γεγονότων,
πραγμάτων, κ.λ.π. – αν όχι ως θεσμός;⁴¹

Έτσι η πυρηνική πράξη της θέσμησης του λόγου,
η κατονομασία, είναι ήδη μια πράξη παροντοποίησης
του απόντος, η εγκαθίδρυση μιας σταθερής σύνδεσης με-
ταξύ της απουσίας και του συμβόλου που την εκπροσω-
πεί, ή μεταξύ του παρόντος αντικειμένου και της απού-
σας ολότητας του κόσμου:

Επίσης, κανένα αντικείμενο δεν «είναι» (συ-
γκροτημένο) αν δεν συλλαμβάνεται μέσα στις σχέσεις
της αιτιότητας και της αλληλεπίδρασης, οι οποίες συνε-
πάγονται άλλα αντικείμενα και, σταδιακά, την ολότητα
των φαινομένων· είτε λοιπόν αυτή η ολότητα είναι κάθε
φορά «αυτοπροσώπως» παρούσα, όταν σκέπτομαι, ένα α-
ντικείμενο, πράγμα που είναι παράλογο· είτε είναι χωρίς
να είναι και, ειδικότερα, εκπροσωπείται· κάτι που δεν εί-

⁴¹ Ο.π. σ. 363.

ναι η ίδια έχει τεθεί γι' αυτή και σαν να ήταν αυτή «στη θέση της».⁴²

Κάθε παράσταση του αντικειμένου συνεπάγεται τις απούσες όψεις του αντικειμένου ή της ολότητας των σχέσεων που ορίζουν το αντικείμενο, κάθε αναπαράσταση της παρουσίας παραπέμπει στην απουσία που υποδηλώνει και αναπληρώνει. Εξάλλου, όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης, κάθε ομιλία προϋποθέτει πως η παράσταση είναι ετερότητα προς εαυτήν:

‘Ομιλώ, είμαι μέσα στα σημεία, σημαίνει κατά γράμμα ότι βλέπω σ’ αυτό που είναι αυτό που δεν είναι.’⁴³

Δεν μπορούμε να φανταστούμε μία καθαρή απουσία δίχως την παραπομπή στην παρουσία, δίχως ένα πλαίσιο αναφορών σε παρουσίες, όπως δεν μπορούμε να φανταστούμε μία κενή τρύπα δίχως ένα μη-κενό περι-

⁴² Ο.π. σ. 370.

⁴³ Ο.π. σ. 353.

βάλλον. Το τίποτε δεν σημαίνει κάτι. Αυτό το εννοούμε κυριολεκτικά. Το τίποτε δεν έχει νόημα.

Η απουσία δηλώνεται μέσω του περιβάλλοντός της, που είναι το αντίθετό της, που είναι παρόν. Στο πεδίο της φυσικής πραγματικότητας, στο αντικειμενικό συνανήκειν της συνύπαρξης, η απουσία δεν εκφέρεται παρά ως στέρηση, ρήγμα της συνοχής των συνυπαρχόντων. Έλλειψη που παραπέμπει στη χρονικότητα, καθώς ένας 'καθαρός' χώρος είναι πλήρης εντός των ορίων του και ένα αντιληπτικό πεδίο είναι συνεχές.

Στο πεδίο της γλωσσικής πραγματικότητας, στο σημειακό συνανήκειν της παράστασης, η απουσία εκφέρεται ως απόσυρση του άρρητου υποστρώματος πίσω από τη φιγούρα του ρητού. Ως άρρητη, εκφέρεται μέσω του ρητού. Είναι ο αποχρών λόγος που διαφεύγει του καθορισμού, το υπόστρωμα νοήματος που στηρίζει την έκφραση, το υπονοούμενο.

Η καθαρή απουσία δεν περιέχει διαχωρισμούς, διακρίσεις και καθορισμούς, δεν έχει νόημα. Μπορούμε

όμως να φανταστούμε μία απουσία ενδεικτική, απουσία τινός. Δεν είναι προσδιορισμένη καθ' εαυτή, αλλά εμμέσως, ως απουσία τινός καθορισμένου πράγματος ή προσώπου.

Το νόημα κάθε απουσίας συναρτάται με το νόημα του πράγματος ή προσώπου που απουσιάζει, συνεπώς η απουσία καθ' εαυτή δεν έχει νόημα/δεν είναι καθορισμένη. Μολονότι η απουσία συναρτάται με κάποιο καθορισμένο πράγμα ή πρόσωπο, ως τέτοια αποτελεί την άρνηση της υπόστασης και τοποθετείται στη μεθόριο του καθορισμένου και του ακαθόριστου.

Επίσης, η απουσία τινός είναι πάντοτε απουσία εν σχέσει προς κάποιο υποκείμενο και εν σχέσει προς κάποια κοινωνία. Μήπως όλα τα παραπάνω σημαίνουν ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την απουσία γενικά αλλά θα πρέπει να μελετήσουμε κάθε εκάστη ξεχωριστά;

Απαραίτητη διευκρίνιση: Μία λέξη δεν είναι ποτέ μονοσήμαντη παρά μόνο στο πλαίσιο μιας τεχνικής ορολογίας ή στους κόλπους μιας συντεχνίας ή κατά τη

χρείαν. Θα πρέπει να διακρίνουμε την απλή, λανθάνουσα απουσία, από την απουσία ως τέτοια, την οποία εξετάζουμε.

Η απλή, λανθάνουσα απουσία είναι κάτι που λείπει δίχως να λείπει, μια απουσία που δεν βιώνεται ως τέτοια, μια απουσία αδιάφορη επί του παρόντος, που αποτελεί απλώς το αρνητικό της παρουσίας. Εγώ, ο συγγραφέας, είμαι απών όταν εσύ, η αναγνώστρια, ο αναγνώστης, διαβάζεις αυτές τις γραμμές, αλλά αυτή η απουσία δεν συνιστά από μόνη της τίποτε, δεν γίνεται θέμα προσοχής.

Αντιθέτως, όταν εδώ μιλώ για απουσία εννοώ την απουσία ως τέτοια, δηλαδή ως απουσία που αποτελεί το φόντο της παρουσίας, που εκδηλώνεται παραπλεύρως της παρουσίας, που βιώνεται ως απουσία επί του παρόντος. Η απουσία που εκφράζεται στην απλή ρήση «Μου λείπεις» ή στην απλή ρήση «Πού χάθηκε αυτό τώρα;»

Συνεπώς, δεν μιλάμε για παρουσία της απουσίας, αλλά για παροντοποίηση του απόντος,⁴⁴ που εδράζεται στη φαντασία ως *vis formandi*, δύναμη μορφοποίησης. Δεν μιλάμε για παρουσία της απουσίας καθότι η απουσία δεν υπάρχει κατά τον τρόπο της παρουσίας και κάθε φορά που δηλώνεται ως τέτοια επί του παρόντος αναφέρεται ή παραπέμπει σε κάποια παρουσία δίχως να είναι αυτή, υπάρχει δηλαδή κατά τον τρόπο της παροντοποίησης μέσω της παραπομπής.

Δηλαδή, υπάρχει για κάποιο υποκείμενο και χάριν της φαντασιακής δυνάμεως αυτού του υποκειμένου και υπάρχει για κάποια κοινωνία και χάριν της φαντασιακής δυνάμεως αυτής της κοινωνίας.

⁴⁴ Αντί για τη λέξη ‘παροντοποίηση’ θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε την πιο συνηθισμένη λέξη ‘παρουσίαση’, ωστόσο η παροντοποίηση δίνει μεγαλύτερη έμφαση στο επί του παρόντος. Θα χρησιμοποιήσουμε όμως το αντίστοιχο ρήμα ‘παρουσιάζεται’ αντί του ‘παροντοποιείται’ για να αποφύγουμε τους μη αναγκαίους νεολογισμούς.

Δηλαδή υπάρχει κατά τον τρόπο της χρονικότητας και όχι κατά τον τρόπο της χωρικότητας· η απουσία δεν έχει υπόσταση, ύλη, σωματικότητα· η απουσία φαίνεται πως ανήκει στο πεδίο του χρόνου, αν κάνουμε το μεθοδολογικό άλμα να διακρίνουμε μεταξύ χώρου και χρόνου. Δηλαδή η απουσία εκδηλώνεται εν τω χρόνω και αποτελεί ένδειξη χρονικότητας.

Έτσι μπορούμε επιπλέον να πλησιάσουμε μία γενικότερη απουσία εν τω γίνεσθαι, μια διάσταση της απουσίας που να συνδέεται εμμενώς με την ετερότητα, μια διάσταση της απουσίας που δεν μπορούμε να διατυπώσουμε με σαφήνεια, αλλά να επιστημάνουμε κατά προσέγγιση ανάμεσα στις μορφές ετερότητας της παρουσίας και που μπορούμε να υποθέσουμε ως φόντο κάθε επιμέρους παρουσίας, δίχως να αποτελεί ‘καθαρή’ απουσία. Μπορούμε τότε, σχηματικά, να διαπιστώσουμε κάποια γενικά χαρακτηριστικά, όχι ως κατηγορικούς καθορισμούς, αλλά ως τρόπους παροντοποίησης του απόντος εν σχέσει προς τη συνείδηση και την κοινωνία.

Ακριβώς επειδή δεν υπάρχει απομονωμένη συνείδηση μπορούμε να μιλήσουμε για πεδία και τρόπους απουσίας, εννοώντας τους τρόπους με τους οποίους παρουσιάζεται και βιώνεται η απουσία.

Μιλώντας γενικά, όχι όμως υποστασιοποιώντας τη γενικότητα. Δεν αναζητούμε κάποια τυποποίηση των ιδεατών δομών μιας 'καθαρής' απουσία, την οποία ήδη αρνηθήκαμε ως ανόητη. αναζητούμε γενικά σχήματα και φαντασιακούς τελεστές του λέγειν και του παριστάνειν που διαμεσολαβούν και παρουσιάζουν το αίσθημα της απουσίας, που ενορχηστρώνουν την φαντασιακή της εκπροσώπηση, πάντοτε εν σχέσει προς το ιδιαίτερο περιεχόμενο κάθε περίπτωσης. Η άρρηκτη σύνδεση των σχημάτων αυτών με τις εκάστοτε κυρίαρχες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι σαφής ένδειξη της εμμενούς τους ιστορικότητας και της εξάρτησής τους από τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά. Το νόημα της εκάστοτε απουσίας παραπέμπει σε αυτές τις σημασίες, που αποτέ-

λούν γενικά πλαίσια νόηματος και εφαρμογής διαγενικών κατηγοριών.

Η απουσία εν τω γίνεσθαι εμφανίζεται ως ορίζοντας της παρουσίας, ως καταστροφή, ως άβυσσος. Αναλόγως, η απουσία εν τω χρόνω εμφανίζεται ως ασυνεχής ροή του συνεχούς, ως αλλοίωση.

Συνεπώς, η απουσία εν τω γίνεσθαι εμφανίζεται ως υπερβατικότητα εν σχέσει προς το παρόν, υπερβατικότητα που συνίσταται στην συμπλοκή της ετερότητας με τη χρονικότητα, δηλαδή στο γεγονός ότι η χρονικότητα είναι η ανάδυση μα και η καταστροφή παρουσιών· καταστροφή, η οποία μετασχηματίζεται από τη φαντασία, σε φάντασμα [παροντοποίηση] του απόντος, νόημα απουσίας αντί της απουσίας νόηματος.

Η ανδρώπινη φαντασία, όπως εκδηλώνεται στους δύο πόλους της ατομικής ριζικής φαντασίας και του κοινωνικού φαντασιακού, ως εμμενής υπερβατικότητα η ίδια, είναι το υπερβατολογικό εργαλείο παροντοποίησης της απουσίας, ανα-παρουσίασης του απόντος.

Δηλαδή, η απουσία είναι υπερβατική εν σχέσει προς την παρουσία που είναι υπερβατολογική εν σχέσει προς την απουσία.

Η απουσία ως δεδομένο ορίζει την ασυμμετρία του χρόνου μεταξύ παρελθόντος και παρόντος, ενώ η απουσία ως ενδεχόμενο την δυσσυμμετρία του χρόνου μεταξύ παρόντος και μέλλοντος.

Σχήματα μιας οντολογίας της απουσίας

Η Διοτίμα υπενθυμίζει στον Σωκράτη και σε όλους ότι η ποίηση είναι η πράξη που δημιουργεί το ον από το μη ον, μια ύπαρξη από την ανυπαρξία, που καθιστά παρόν το καθ' εαυτό απόν.

*“ή γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτρωσθαι αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.”*⁴⁵ (Πλάτων, Συμπόσιον, 205c)

Μια υπενθύμιση διά γραφίδος Πλάτωνος, που ο ίδιος ο Πλάτων και, μετά από αυτόν, η πλειοψηφία των φιλοσόφων, θα λησμονήσει.

⁴⁵ ‘δηλαδή, για κάθε πράγμα, που απ’ την ανυπαρξία περνά στην ύπαρξη, μοναδική αιτία είναι η “ποίηση”. κι έτσι, και τα έργα που παράγουν όλα τα επαγγέλματα είναι “ποιήσεις” και οι τεχνίτες που τα παράγουν, ὅλοι τους, “ποιητές”».

Η ποιήσις, με την ευρεία και κυριολεκτική έννοια, είναι η πράξη της μετάβασης του μη όντος στο ον, πράξη δημιουργίας και παροντοποίησης του απόντος. Η φαντασιακή παροντοποίηση αποτελεί το πρότερον της πραγματικής παρουσίας του ποιούμενου, καθώς, όπως έλεγε ο Αριστοτέλης *‘ή ἀρχή ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλά μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ’*.

Το αντίθετο της ποιήσεως είναι η καταστροφή, πράξη μετάβασης του όντος στο μη ον, πράξη εκμηδένισης του παρόντος. Εδώ η απουσία αποτελεί το ύστερον της παρουσίας, ως απώλεια. Η απουσία ως απώλεια είναι το ισοδύναμο έτερον της προ-χειρότητας (ενώ η απουσία ως ανυπαρξία είναι το αντίθετό της), όταν αναφερόμαστε στο πεδίο των αντικειμένων.

Θα μπορούσαμε σχηματικά να υποδέσουμε ότι, εάν η παρουσία χαρακτηρίζει το πεδίο του παρόντος (χωρίς αυτό να αποτελεί ταυτολογία), τότε η απουσία χαρακτηρίζει το πεδίο του παρελθόντος και το πεδίο του μέλλοντος κατά διαφορετικό, αναλόγως, τρόπο, ως απουσία

αυτού που δεν υπάρχει πια και αυτού που δεν υπάρχει ακόμη.

Όπως εξάλλου επισημαίνει ο Καστοριάδης, η σχέση μεταξύ του παρελθόντος και του παρόντος αφενός και η σχέση μεταξύ του παρόντος και του μέλλοντος αφετέρου, μεταξύ του πρότερου και του ύστερου, είναι μη συμμετρική: ‘... το πρότερον (το εκάστοτε σημαντικό πρότερον) αποτελεί συνδήκη του ύστερου κατά τρόπο μη συμμετρικό. [...] Οι μορφές ως μορφές δεν προξενούνται αιτιακά από οτιδήποτε, αλλά αναδύονται δεδομένων ορισμένων συνδηκών (στην πραγματικότητα αναρίθμητων). Οι συνδήκες επιτρέπουν την ανάδυση της μορφής, η αντίστροφη όμως σχέση δεν έχει νόημα. Έτσι, η αντιστροφή του βέλους του χρόνου είναι εξαιρετικά απίθανη από την αφηρημένη, συνολοταυτιστική άποψη – και απλώς παράλογη όταν η ανάδυση των μορφών λαμβάνεται υπ’ όψιν. [...]

*Κάθε εδώ περιορίζεται από το αλλού.*⁴⁶

Αυτή η ασυμμετρία εκφράζεται με τη μη αντιστρεπτότητα του χρόνου.

Θα μπορούσαμε να υποδέσουμε ότι η απουσία που ανήκει στο πεδίο του παρελθόντος χαρακτηρίζεται ως απουσία υπό την κατηγορία της σχετικής (όχι απόλυτης) αναγκαιότητας, καθώς η απουσία του παρελθόντος αποτελεί αναγκαία συνθήκη της σύνδεσης του παρόντος, όπως π.χ. η απουσία δεινοσαύρων αποτελεί αναγκαία συνθήκη του σύγχρονου κόσμου.

Αντιστοίχως, η απουσία που ανήκει στο πεδίο του μέλλοντος, η απουσία του επερχόμενου χαρακτηρίζεται ως απουσία υπό την κατηγορία της σχετικής (όχι απόλυτης) ενδεχομενικότητας. Ο Αριστοτέλης στο 9^ο κεφάλαιο του έργου του *Περί Ερμηνείας*, παραδέτει το εξής επιχείρημα:

⁴⁶ Κ. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας - Κ. Σπαντιδάκης, εκδ. Ύψιλον, 1992, 244.

‘Λέω ότι μία ναυμαχία είναι ανάγκη είτε να γίνει αύριο είτε όχι, αλλά δεν είναι αναγκαίο να γίνει αύριο, ούτε είναι αναγκαίο να μην γίνει, ωστόσο είναι αναγκαίο ότι είτε θα γίνει είτε δεν θα γίνει αύριο.’⁴⁷

Από αυτή την παρατήρηση, ο Αριστοτέλης συμπεραίνει την ιδιαιτερότητα των αποφάσεων που αφορούν μελλοντικά γεγονότα, οι οποίες δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, όπως οι υπόλοιπες αποφάσεις που αφορούν όντα υπαρκτά ή μη υπαρκτά, αλλά εμφανίζονται ως

⁴⁷ Περί Ερμηνείας, 9: λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσσεσθαι ναυμαχίαν αὐριον ἢ μὴ ἔσσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὐριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον. ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὀπότερ’ ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχσεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῖς μὴ αἰεὶ οὔσιν ἢ μὴ αἰεὶ μὴ οὔσιν· τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψεῦδος, οὐ μέντοι τότε ἢ τότε ἀλλ’ ὀπότερ’ ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἐτέραν, οὐ μέντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ. ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι· οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ὄντων οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων, δυνατῶν δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀλλ’ ὥσπερ εἴρηται.

εν δυνάμει ψευδείς και εν δυνάμει αληθείς, αφού αφορούν εν δυνάμει υπαρκτά ή μη-υπαρκτά όντα. Το πεδίο του μέλλοντος συναρτά κάθε ον με την ενδεχομενικότητα κάθε μελλοντική απουσία ή παρουσία είναι λογικώς ενδεχομενική.

Όμως αυτές οι συναρτήσεις, του παρελθόντος με την αναγκαιότητα και του μέλλοντος με την ενδεχομενικότητα είναι επίσης λογικές, αν και όχι κενές, αφαιρέσεις. Τόσο το παρελθόν, όσο και το μέλλον παρουσιάζονται εν σχέσει προς το ενεργό κοινωνικο-ιστορικό παρόν-όχι προς το φευγαλέο παρόν της τρέχουσας στιγμής, αλλά προς το αυτοδημιουργούμενο πεδίο των κοινωνικο-ιστορικών γεγονότων. Για να απομονώσουμε σχηματικά (και αυθαίρετα) ένα γεγονός σε ένα πεδίο νοήματος, δίχως να κατακερματιστεί σε επιμέρους περιστατικά, το περιχαράσσουμε με περιοχές απουσίας και μη νοήματος. Ανα-παριστώντας ένα γεγονός παρασταίνουμε ένα νόημα, παρουσιάζουμε αυτό που είναι ουσιαστικά απόν, ει-

κονίζουμε εκείνο που δεν δίδεται ‘αυτοπροσώπως’ στην αντίληψη.

Και ακόμη και όταν παρατηρούμε εκείνο που δίδεται ‘αυτοπροσώπως’ στην αντίληψη, το επενδύουμε με σημασίες που δεν δίδονται ‘αυτοπροσώπως’, γιατί δεν υπάρχουν ως ‘αντικειμενικές’ παρουσίες, μα ως κοσμοθεωρητικά πλαίσια, ως νοηματοδοτήσεις /συμβολισμοί εν-δράσει, δίχως τις οποίες οι «αντικειμενικές» παρουσίες δεν μπορούν να υπάρξουν για το υποκείμενο. Και για τον καθένα μας υποκειμενικά, η μόνη σταθερή παρουσία είναι ο ίδιος μας ο εαυτός, μια παρουσία διαρκής μα όχι ενιαία, συνεχής μα κατακερματισμένη στις απόβλεπτικότητες των ψυχικών αρχών που τη συνδέτουν, στις ασυνείδητες σωματικές διεργασίες που τη στηρίζουν, στους τρόπους σύνδεσης της ψυχής με το σώμα και στους τρόπους συμμετοχής της ενότητας ψυχή/σώμα στο πεδίο κοινωνία/ιστορία.

Έτσι η απουσία, η οποία νοηματοδοτείται από το κοινωνικο-ιστορικό, βιώνεται, σχετίζεται με το υποκεί-

μενο. Αν το παρελθόν ορίζει το πεδίο της εμπειρίας και το μέλλον τον ορίζοντα των προσδοκιών (και τα δύο συναρτώνται άμεσα με τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και την ποιότητα του κοινωνικού χρόνου), τότε το παρόν είναι το πεδίο της παράστασης, του μετασχηματισμού και της πράξης. Το παρόν εμφανίζεται ως το πεδίο της ενεργούς συνύπαρξης των υποκειμένων, ως το πεδίο του συμπράττειν, ο τόπος όπου το υποκείμενο βρίσκεται σε ενεργή διάδραση με τον άλλο ως ξεχωριστό υποκείμενο. Η απουσία βιώνεται στο παρόν, ανάμεσα στους άλλους ή τον κόσμο και εκδηλώνεται στο παρόν, ενώ ριζώνει στο παρελθόν και εκβάλλει στο μέλλον.

Πεδία και τρόποι της απουσίας

Αν θεωρήσουμε τη συνολοταυτιστική οντολογία ως οντολογία της παρουσίας, θα καταλάβουμε γιατί μια οντολογία της απουσίας δεν μπορεί να είναι απλώς η αντίστροφη όψη της, δεν είναι απλώς μια περιγραφή του απόντος με όρους της ιδεατής παρουσίας του. Η οντολογία της παρουσίας περιορίζει το είναι στις τρεις κατηγορίες: ουσία /υπόσταση (ενεργά καθορισμένο είναι), ιδέα /έννοια (ιδεατά καθορισμένο είναι), συνείδηση /υποκείμενο (ανακλαστικά καθορισμένο είναι). κατά συνέπεια, ο χρόνος ως αλλοίωση/ετερότητα απωθείται εκτός της θεώρησης του όντος.

Φαίνεται λοιπόν πως ο χρόνος, ο 'τόπος' και ο τρόπος κάθε παρουσίας, απωθείται στο πεδίο της απουσίας. Η οντολογία της παρουσίας μένει αμήχανη μπροστά στον στοχασμό της χρονικότητας δι' εαυτής, ως δημιουργίας της ετερότητας και μένει εξίσου αμήχανη

μπροστά στο γεγονός της ανθρώπινης δημιουργικότητας, της ικανότητας του ανθρωπίνου όντος να δημιουργεί τα ορατά (έργα τέχνης) και τα αόρατα (έδιμα, δεσμούς) που δεν υπάρχουν στον μη-ανθρώπινο φυσικό κόσμο.

Αν θεωρήσουμε ότι η οντολογία της παρουσίας είναι μια οντολογία του ορατού, τότε πρέπει να αναζητήσουμε μια οντολογία της απουσίας ως οντολογία του αοράτου. Ωστε να καταλάβουμε πώς το αόρατο τυλίγει το ορατό και πώς από το αόρατο αναδύεται ένα ορατό, καθώς το Αλλού-και-Άλλοτε αποτελεί προϋπόθεση, ριζόντα και συνάμα συνέπεια, του Εδώ-και-Τώρα.

Μια οντολογία της απουσίας είναι μια οντολογία του συμπληρωματικού, όπως έλεγε ο Μπασελάρ (Bachelard), μα και μια οντολογία του μεθοριακού, καθώς η απουσία εξ ορισμού δεν έχει τόπο, δεν έχει κέντρο και περιφέρεια, έχει μόνο όριο, την παρουσία. Μία οντολογία της απουσίας δεν θα μελετά το φαινόμενο, το οποίο εξ ο-

ρισμού είναι παρουσία, αλλά το φόντο του φαινομένου, το ίχνος του φαινομένου, το φάντασμά του.

Συνεπώς, μία οντολογία της απουσίας είναι μία οντολογία του αμιγώς φαντασιακού απέναντι στο αντιληπτό ον που είναι παρούσα 'σύνδεση' του φαντασιακού, του ορθολογικού και του πραγματικού· και απέναντι στο ορθολογικό ον που εμφανίζεται, είτε ως ιδεατή παρουσία, είτε ως αναγκαίο ον και, ως εκ τούτου, δεν εμπίπτει στις κατηγορίες της παρουσίας και της απουσίας, αφού, όπως λέει ο Καντ, η ύπαρξη δεν είναι κατηγορήμα.

Ας μην γίνει όμως παρεξήγηση, αμιγώς φαντασιακός είναι ο τρόπος του είναι της απουσίας ή ο τρόπος 'υπαρξης' του μη-είναι, ο τρόπος παρουσίας της απουσίας, ο τρόπος της συγκρότησης του απόντος, όχι (αναγκαία) το ανάφορό της. Αυτό συχνά ερείδεται και αγκιστρώνεται στο πραγματικό (π.χ. η απουσία ενός προσώπου)· αν και όχι πάντοτε (π.χ. η απουσία του Θεού).

Η οντολογία της παρουσίας βασίζεται στην ουσία/υπόσταση, στην ιδέα/έννοια και στη συνείδη-

ση/αντίληψη, και εξετάζει υποκείμενα (ονόματα), πράγματα (αντικείμενα) και σχέσεις (ρήματα).

Μια οντολογία της απουσίας δεν μπορεί να βασιστεί στην υπόσταση, συνεπώς ούτε στην ιδέα στην οποία αυτή η υπόσταση αναφέρεται, ενώ διατηρεί τη συνείδηση απλώς ως διαρκή φιγούρα παρουσίας εν σχέσει προς την οποία βιώνεται η απουσία· μα η συνείδηση, ως διαρκής παρουσία δεν μπορεί να δώσει λόγο για την απουσία και έτσι δεν τίθεται στο επίκεντρο αλλά στην περιφέρεια, ως όριο. Όριο κάτω από το οποίο η συγχώνευση υποκειμενικού και αντικειμενικού γίνεται αδιάκριτη και κάτω από το οποίο η χρονική συνέχεια θρυμματίζεται.

Συνεπώς, η οντολογία της απουσίας βασίζεται στην φαντασιακή παράσταση, στο κοινωνικο-ιστορικό νόημα και στην ψυχή/φαντασία, και μελετά φαντάσματα/ίχνη, σημασίες και χρονικότητες.

Το περιεχόμενο της εκάστοτε απουσίας εξαρτάται από τη σημασία της· αυτό τη συνδέει με το κοινωνι-

κό φαντασιακό. Οι κοινωνικές σημασίες μπορεί να έχουν περιεχόμενα πραγματικά (όταν έχουν αντικειμενικό σύστοιχο), ορθολογικά (όταν έχουν ορθολογικό σύστοιχο) ή αμιγώς φαντασιακά (όταν δεν έχουν σύστοιχο), οι ίδιες, ωστόσο είναι πάντοτε φαντασιακές. Η οντολογία της απουσίας είναι λοιπόν και μία οντολογία της σημασίας της απουσίας, του νόηματός της, γεφυρωμένη με μια οντολογία του νοήματος εν γένει ως κοινωνικο-ιστορικής δημιουργίας.

Συνεπώς μια οντολογία της απουσίας δεν είναι ούτε η αντιστροφή της οντολογίας της παρουσίας, ούτε η αναίρεσή της· είναι το συμπλήρωμά της και η επέκτασή του σκέπτεσθαι πέρα από τους περιορισμούς της καθοριστικότητας, όχι όμως πέρα από το πεδίο της ανθρώπινης εμπειρίας. Η σχέση της με την οντολογία της παρουσίας είναι ασύμμετρη. Διότι είναι η ανθρώπινη φαντασία, που, ως εμμενής υπερβατικότητα, δίνει νόημα και μορφή στην απουσία και που αντλεί το νόημά της από την απουσία· ενώ η κατ' αίσθηση αντίληψη φαίνεται να αντ-

λεί τα περιεχόμενά της αποκλειστικά από την παρουσία-
ωστόσο η απόδοση νοήματος σε αυτά τα περιεχόμενα
προϋποθέτει την επισύναψη στην αισθητή παρουσία αυ-
τού που δεν ανήκει στην αισθητή παρουσία και δεν δίδε-
ται από εκείνη.

Η κατ' αίσθηση αντίληψη, καθώς γνωρίζουν ό-
λοι, δεν εξαντλεί ούτε πληροί την ανθρώπινη εμπειρία.
Το ανθρώπινο υποκείμενο βιώνει την απουσία ίσως πιο
έντονα από την παρουσία, στην ανάμνηση, στην προσδο-
κία, στο όνειρο. Το άτομο ζει σε ένα δίκτυο αόρατων πρα-
γμάτων, φιλοδοξιών, νορμών και αξιών, περισσότερο από
έναν κόσμο ορατών αντικειμένων. Η απουσία είναι ένα
από αυτά, όταν συγκεκριμενοποιείται, μετέχει όμως σε
όλα τους οντολογικά.

Ο Καστοριάδης ορδώς επισημαίνει:

*«Η ανθρωπότητα δεν μπορεί να εγκλεισθεί μέσα
στην «πραγματική» της ύπαρξη. Αυτό σημαίνει ότι έχει
την εμπειρία της Αβύσσου ή ότι η Αβύσσος επιβάλλεται
σ' αυτήν. Παράλληλα, έχει παραμείνει μέχρι τώρα ανί-*

κανη να δεχτεί απλώς αυτή την εμπειρία. Τούτο μπορεί να μοιάζει παράδοξο, είναι όμως προφανές όταν το σκεφτούμε: ήδη από την αρχή και πάντοτε, η θρησκεία απαντά στην ανικανότητα των ανθρώπινων όντων να δεχτούν αυτό που άσχημα ονομάστηκε «υπερβατικότητα», δηλαδή να δεχτούν το Χάος και να το δεχτούν ως Χάος, να αντιμετωπίσουν, όρδιои, την Άβυσσο. Αυτό που μπόρεσαν να αποκαλέσουν ανάγκη της θρησκείας αντιστοιχεί στην άρνηση των ανθρώπων να αναγνωρίσουν την απόλυτη ετερότητα, το όριο κάθε κατεστημένης σημασίας, την απρόσιτη ανάποδη που συγκροτείται με κάθε καλή στην οποία φτάνουμε, τον θάνατο που κατοικοεδρεύει μέσα σε κάθε ζωή, το μη-νόημα που πλαισιώνει και εισχωρεί σε κάθε νόημα.⁴⁸

Μία οντολογία της απουσίας είναι λοιπόν περιοχή μιας ευρύτερης οντολογίας των μαγμάτων, που περιλαμβάνει και μορφές καθοριστικότητας (ορθολογικά ό-

⁴⁸ Κ. Καστοριάδης, Χώροι του ανθρώπου, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 290.

ντα) και τρόπους ακαθοριστίας (μη όντα) και εκρήξεις δημιουργίας, ανάδυσης νέων μορφών (πραγματικά όντα) και νέων καθορισμών. Από ένα μάγμα μπορούν να αναδυθούν πεπερασμένες συνολιστικές-ταυτιστικές οργανώσεις, μορφές, συγκροτημένες παρουσίες χωρίς να το εξαντλούν· σε ένα μάγμα επίσης βυθίζονται, διαλύονται οι παρουσίες σε απουσίες, χωρίς να το εκμηδενίζουν. Μία οντολογία της απουσίας υπερβαίνει και σχετικοποιεί τις συνολοταυτιστικές (ορθολογικές) κατηγορίες, αναδεικνύει τη φαντασιακή βάση της ορθολογικότητας και επιβεβαιώνει την αρχή της περιοχικότητας των κατηγοριών σε οντολογικό επίπεδο και της μη αποφασισμότητας της προέλευσης της παράστασης σε γνωσιολογικό επίπεδο. Συνοψίζοντας τις βασικές θέσεις της οντολογίας των μαγμάτων, ‘υποσύνολο’ της οποίας θα θεωρήσουμε την οντολογία της απουσίας, ο Καστοριάδης έγραψε:

‘Αυτό-που-είναι δεν είναι σύνολο ή σύστημα συνόλων. Αυτό-που-είναι δεν είναι πλήρως καθορισμένο.

Αυτό-που-είναι είναι Χάος, ή Άβυσσος, ή Απύ-
θμενο. Αυτό-που-είναι είναι Χάος με μη κανονική στι-
βάδωση.

Αυτό-που-είναι περιλαμβάνει μια συνολιστική-
ταυτιστική διάσταση – ή ένα παντού πυκνό συνολιστι-
κό-ταυτιστικό μέρος. Ερώτημα: Το περιλαμβάνει όντως
ή εμείς του το επιβάλλουμε; Απάντηση (για να τελειώ-
νουμε με τον κονστρουκτιβισμό, τις αντανακλάσεις και
τους άγραφους πίνακες):

Για τον οριακό παρατηρητή, το ερώτημα, υπό μί-
α έσχατη έννοια, τι έρχεται απ' αυτόν και τι έρχεται από
το παρατηρούμενο είναι μη αποφασίσιμο. (Δεν μπορεί να
υπάρξει παρατηρήσιμο απολύτως χαώδες. Δεν μπορεί να
υπάρξει παρατηρητής απολύτως ανοργάνωτος. Η παρα-
τήρηση είναι συν-προϊόν όχι πλήρως αναλυτό).

Ο μη καθορισμός αυτού-που-είναι δεν είναι απλή
«ακαθοριστία» με την στερητική και τελικά τετριμμένη
έννοια. Είναι δημιουργία, δηλαδή ανάδυση άλλων καθο-
ρισμών, νέων νόμων, νέων πεδίων νομιμότητας. Η «ακα-

θοριστία» (αν δεν σημαίνει απλώς μια «κατάσταση της άγνοιάς μας» ή μια «στατιστική» κατάσταση) έχει το εξής ακριβές νόημα: Καμιά κατάσταση του είναι δεν είναι τέτοια που να καθιστά αδύνατη την ανάδυση καθορισμών άλλων από τους ήδη υπάρχοντες.⁴⁹

Σε αυτό το μαγματικό, στιβαδωμένο με μη κανονική στιβάδωση είναι, η χρονικότητα είναι η ανάδυση έτερων μορφών και η απουσία συνυφάινεται με την παρουσία έκαστης μορφής ως περιβάλλον και ίχνος της.

Θέλω επίσης να διευκρινίσω ότι δεν ανήκει στην οντολογία της απουσίας το θέμα της ουτοπίας. Η απουσία, είναι πάντοτε απουσία ως προς τι, απουσία τινός και συνεπώς ριζώνει είτε στο παρελθόν, είτε στο μέλλον και αναφέρεται στο παρόν, βιώνεται ως τέτοια· ανήκει στον ορίζοντα της εμπειρίας και του δυνατού. Αντιθέτως, η ουτοπία ριζώνει στο παρόν και αναφέρεται είτε στο παρελθόν είτε στο μέλλον, δεν βιώνεται ποτέ ως τέτοια· α-

⁴⁹ Κ. Καστοριάδης, Χώροι του Ανθρώπου, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον, 2000, σ. 323-4.

νήκει στον ορίζοντα του αδύνατου. Τα πεδία απουσίας είναι πεδία του δυνάμει, ακόμη και στην περίπτωση της μεσσιανικής προφητείας που, όσο πλαστή και αν είναι, εκδηλώνεται ως δυνάμει μέλλον· ακόμη και στην περίπτωση της εθνοκρατικής φαντασιοκοπίας, που όσο κάλπικη κι αν είναι, παρουσιάζεται ως δυνάμει παρελθόν. Ενώ το πεδίο της ουτοπίας είναι η περιοχή του αδύνατου, εξ ορισμού· μια πραγματωμένη ουτοπία δεν είναι ουτοπία, είναι αντίφαση εν τοις όροις.

Διακριτά πεδία απουσίας χαρακτηρίζονται από διαφορετικούς τρόπους απουσίας. Στο πεδίο του παρελθόντος, όταν η απουσία είναι απώλεια, προσμονή ή εγκατάλειψη, είναι διαφορετική η απώλεια ενός αντικειμένου από την απώλεια ενός προσώπου. Η απώλεια ενός αντικειμένου δεν καταστρέφει κάποια μοναδικότητα, αφού το αντικείμενο ανήκει σε ένα σύνολο όμοιων αντικειμένων, το αντικείμενο υπάρχει στον πληθυντικό. Αντιθέτως, η απώλεια ενός υποκειμένου, ενός προσώπου, κατάστρέφει συνάμα τη μοναδικότητα μιας διυποκειμενικής

σχέσης και έναν σύστοιχο διυποκειμενικό ορίζοντα, κατ'άστροφει ένα μέλλον. Η αναίρεση της απώλειας ενός αντικειμένου αποτελεί ανάκτηση, ενός η αναίρεση της απουσίας ενός προσώπου, στην περίπτωση της απώλειας είναι αδύνατη, ενώ στην περίπτωση της εγκατάλειψης αποτελεί επανασύνδεση. Η απουσία του άλλου υπό τη μορφή της προσμονής ολοκληρώνεται επίσης μέσω της επανασύνδεσης, μα δεν βιώνεται αρνητικά, δεν κατ'αστρέφει, αντιθέτως ενισχύει τον φανταστικό διυποκειμενικό ορίζοντα και τη διυποκειμενική σχέση. Η ανάκτηση του αντικειμένου καλύπτει ένα κενό, η επανασύνδεση με ένα πρόσωπο γεννά ένα μέλλον.

Στο πεδίο του μέλλοντος, όταν η απουσία είναι ανυπαρξία, είναι διαφορετική η ανυπαρξία ενός αντικειμένου από την ανυπαρξία ενός προσώπου. Η αποβλεπτικότητα που στρέφεται προς ένα ανύπαρκτο μελλοντικό (ενδεχομενικό) αντικείμενο καθοδηγεί την τεχνική επινόηση, ενώ η αποβλεπτικότητα που στρέφεται προς ένα

ανύπαρκτο μελλοντικό (ενδεχομενικό) πρόσωπο καθοδηγεί τη μεσσιανική προφητεία.

Η μορφή της απουσίας στο πεδίο των αντικειμένων λοιπόν συναρτάται με την προ-χειρότητα, η οποία συνδέεται θετικά με την εγγύτητα της παρουσίας, δηλαδή την προσβασιμότητα στο αντικείμενο. Ως απώλεια η απουσία του αντικειμένου συναρτάται με το πεδίο εμπειρίας του παρελθόντος και είναι το ισοδύναμο έτερον της προ-χειρότητας/προσβασιμότητας. Ως ανυπαρξία η απουσία του αντικειμένου συναρτάται με τον ορίζοντα των προσδοκιών του μέλλοντος και είναι το ριζικά αντίθετο της προ-χειρότητας/προσβασιμότητας.

Όμως η απουσία του υποκειμένου, που αφορά το υποκείμενο και σχετίζεται με το υποκείμενο, έχει πολλαπλούς τρόπους.

Καταρχάς, διακρίνεται σε συγκεκριμένη απουσία του άλλου, απουσία του προσώπου, και σε αφήρημένη απουσία του Άλλου, απουσία επικοινωνίας. Στην πρώτη περίπτωση ο άλλος είναι συγκεκριμένο πρόσωπο, αυτό-

νομη υποκειμενικότητα, με δική του ομιλία. Στην δεύτερη περίπτωση ο Άλλος είναι εσωτερικευμένη σημασία, στοιχείο του ψυχισμού του υποκειμένου, στοιχείο της απρόσωπης ενόρμησης, που ομιλεί εκ μέρους του ασυνειδήτου του υποκειμένου.

Η αφηρημένη απουσία του Άλλου ουσιαστικά αναφέρεται σε μία απουσία εντός του υποκειμένου, ενδοψυχική έλλειψη, που αφορά αποκλειστικά το υποκείμενο και, τις σπάνιες φορές που εκφέρεται δημόσια, λαμβάνει τη μορφή του παραληρήματος ή της μεσσιανικής προφητείας καθώς δεν απευδύνεται σε κανέναν.

Όμως και η συγκεκριμένη απουσία του άλλου εσωτερικεύεται και συναρτάται με την αφηρημένη απουσία του Άλλου, έχει ενδοψυχικό αντίκρισμα, επενδύεται με υποκειμενικές φαντασιακές παραστάσεις. Παρότι ο συγκεκριμένος άλλος είναι αυτόνομο πρόσωπο, εν τη απουσία του δεν ομιλεί, αλλά ομιλείται. Ομιλείται από την υποκειμενική συνείδηση ως ανάμνηση ή προσδοκία, όμως δεν ομιλείται εκ μέρους του υποκειμένου. Η συγκεκρι-

κριμένη απουσία επενδύεται με το φάντασμα της αφηρημένης απουσίας, όμως είναι απουσία εξωτερική προς το υποκείμενο, δεν θεραπεύεται με μέσα του ίδιου του υποκειμένου, διότι είναι το ίχνος, το πραγματικό φάντασμα μιας συγκεκριμένης παρουσίας.

Έτσι η αρχική διάκριση σχετικοποιείται. Η πραγματική απουσία του συγκεκριμένου άλλου νοηματοδοτείται ψυχικά εν συναρτήσει προς την φαντασιακή απουσία του αφηρημένου Άλλου. Όμως και η φαντασιακή απουσία του αφηρημένου Άλλου, έχει ήδη εκπροσωπηθεί από έναν συγκεκριμένο άλλο, π.χ. την μητέρα.

Το σχήμα της απουσίας πρέπει να αναδυθεί εντός της αρχικής ψυχικής μονάδας, η οποία υπάρχει ως πρωταρχική παράσταση του Εαυτού-ως-Παντός. Προκειμένου να επέλθει η αρχική ρήξη της ψυχικής μονάδας, να διαχωριστεί ο Εαυτός από τον Κόσμο, πρέπει το σχήμα της απουσίας να χαράξει ένα σύνορο στον τόπο της διαρκούς παρουσίας, που είναι ο εαυτός.

Μέσα από την απουσία του πρωτογενούς αντικειμένου του πόθου, που για τη νεογέννητη ψυχή είναι ο μαστός, αναδύεται εντός της ψυχής το μη – νόημα, μία πλευρά του είναι που δεν είναι εαυτός, μία πλευρά του είναι που δεν ανήκει στη δικαιοδοσία του εαυτού, ο οποίος είναι διαρκής παρουσία. Η ανάδυση του μη-νόηματος δεν σημαίνει ότι ο μαστός γίνεται αντιληπτός ως αντικείμενο, καθώς, όπως λέει ο Φρόιντ [Sigmund Freud], 'Εγώ είμαι ο μαστός', αλλά ότι η απουσία του, που προκαλεί δυσφορία, θρυμματίζει τον ενιαίο πυρήνα της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας, που είναι πλήρης ηδονή και ταυτότητα.

‘Από την άποψη όμως της ψυχής, η ηδονή αποκλείει την απαρésκεια, η ταυτότητα αποκλείει την ετερότητα. [...] Ας πούμε καλύτερα πως ένα «έξω» δημιουργείται, για να μπορέσει η ψυχή να εξώσει εκεί αυτό που δεν θέλει, αυτό για το οποίο δεν υπάρχει μέσα της τόπος, το μη-νόημα ή αρνητικό νόημα, τον μαστό ως απόντα, τον κακό μαστό. [...] Ό,τι θα γίνει αργότερα «κόσμος»

και «αντικείμενο» είναι κυριολεκτικά προβολή, που στην αρχή της ήταν η εξέωση της απαρέσκειας.⁵⁰

Για την ψυχική μονάδα, όπου εγώ και κόσμος ταυτίζονται, η απόσχιση του μαστού, που ως τότε βιώνόταν ως τμήμα ενός πλήρους υποκειμενικού κόσμου, από-τελεί τη στιγμή που ο πρωτόκοσμος υφίσταται μία ρήξη, που βιώνεται ως σχίσμα του Εγώ, το οποίο ως τότε ήταν ο κόσμος. Η απουσία του μαστού μορφοποιείται σε φιγούρα εναλλαγής με την παρουσία του και το σχήμα φόντο / φιγούρα αναδύεται καθώς χαράσσεται ένα όριο στον πρωτόκοσμο. Η ενότητα ως εμμένεια του πρωταρχικού και μοναδικού σχήματος, επιβάλλεται στην μορφοποίηση αυτού του εκτός και όψεων της φιγούρας του αντικειμένου. Το αίσθημα της απαρέσκειας που συνοδεύει αυτή την πρώτη ρήξη, προκαλεί συγχρόνως την από-δηση αυτής της απαρέσκειας εκτός του ορίζοντα της ψυχής, η οποία ως απόλυτη πρωταρχική ταυτότητα, δεν

⁵⁰ Κ. Καστοριάδης, Η Φαντασιακή Θέσμιση, σ. 427

μπορεί παρά να αποκλείσει κάθε ετερότητα και ως ολική, πρώτη ηδονή, δεν μπορεί παρά να αποκλείει κάθε απαρέσκεια.

Η έξωση των αρνητικών όψεων του αντικειμένου (του μαστού ως απουσία) ισοδυναμεί με τη συγκρότηση ενός χώρου εξωτερικού προς την ψυχή, πάντοτε σε συνάρτηση με το πρωταρχικό φάντασμα της πλήρους ενότητας, που κυριαρχεί στην βλέψη της ψυχής, αλλά ήδη κατέστη απραγματοποίητο. Με άλλα λόγια, αυτή η πρωταρχική συγκρότηση ενός κόσμου εξωτερικού και ενός αντικειμένου ισοδυναμεί καταρχάς με μία προβολή της αρνητικής όψης του αντικειμένου, της απουσίας του, προς τα έξω.

Αντίστοιχα, οι θετικές όψεις του αντικειμένου (η παρουσία του μαστού) παραμένουν ακόμη εντός των ορίων του ψυχικού εγκλεισμού, αλλά δεν αρκούν για την πλήρη συνταύτισή του κόσμου με το υποκείμενο, αφού ο τύπος της καθαρής ταυτότητας δεν υπάρχει πλέον. Η ε-

τερότητα του αντικειμένου δεν μπορεί πλέον να αγνοηθεί, το αντικείμενο δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένο για το υποκείμενο. Η ταυτότητα από απόλυτη γίνεται κατηγορηματική και η κατηγορήση από ταυτιστική γίνεται 'κτητική ή αποδοσιακή προς εαυτήν'.⁵¹

Έτσι διαμέσου της χάραξης του δίπολου παρουσία/απουσία αναδύονται ως προϊόντα της ριζικής φαντασίας τα σχήματα του χωρισμού, με την χάραξη των ορίων του εαυτού και του μη-εαυτού και της αξιολόγησης, με τον διαχωρισμό του αντικειμένου σε αρνητικά και θετικά κατηγορήματα, όπου το αρνητικό κατηγορήμα ταυτίζεται με τον μη-εαυτό, το μη-είναι, την απουσία, και το θετικό με τον εαυτό, το πρωτογενές είναι, την παρουσία.

Έτσι ο Άλλος σχηματίζεται εξαρχής υπό τον τρόπο της απουσίας, ως αφηρημένος μη-Εαυτός, σε μια

⁵¹ Ο.π. σ.428

στιγμή που ο Εαυτός διαρρηγνύεται και το πρωταρχικό νόημα, το σχήμα της παντοδυναμίας, απωθείται.

Μα ο Άλλος υπάρχει επίσης και ως φορέας της γλώσσας, που φέρει την κοινωνική μορφή του νοήματος, δηλαδή και ως κύριος των σημασιών. Η παντοδυναμία, το αρχικό σχήμα σύλληψης του εαυτού, μεταβιβάζεται στον Άλλο. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, απαιτούνται επιπλέον διατομές του αρχικού νοήματος και μετουσιώσεις των ασυνείδητων πόθων στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, προκειμένου ο Άλλος να εμφανιστεί σαν αυτόνομη υποκειμενικότητα απέναντι, αλλά όχι ενάντια, στην υποκειμενικότητα του Εγώ.

Το πραγματικό νόημα του οιδιπόδειου συμπλέγματος είναι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η επιβολή στην ψυχή του γεγονότος της κοινωνικής θέσμησης ως αυθαίρετου θεμελίου κάθε σημασίας, και η αυτονόμηση της σημασίας, ως δημιουργίας της κοινωνικής θέσμησης, από την εξουσία οποιουδήποτε ιδιαίτερου προσώπου. Ο

παντοδύναμος Άλλος, η μητέρα, εγκαταλείπει την παντοδυναμία της, τη στιγμή που αναφέρεται σε ένα τρίτο πρόσωπό, ως αντικείμενο του πόθου της, και η ίδια στον εαυτό της ως αντικείμενο του πόθου αυτού του τρίτου, σε μια σχέση που βρίσκεται εκτός του παιδιού και μάλιστα το αποκλείει. Η αναγνώριση των άλλων ως αυτόνομα υποκείμενα και 'αντικείμενα' πόθων εκτός του παιδιού παραπέμπει το παιδί σε μία δέσμη σημασιών που δεν εξαρτάται ούτε από τη θέληση του παιδιού, ούτε από την θέληση του Άλλου, αλλά είναι δοσμένη κοινωνικά, ως θεσμός, τον οποίο τα υποκείμενα ενσαρκώνουν, μα δεν διαθέτουν ελευδέρα.⁵²

⁵² Η κατάσταση δεν μπορεί να συλληφθεί από το παιδί ούτε ως χειραγώγηση (παρά τις ατέλειωτες προσπάθειές του γι' αυτό), ούτε ως συμπτωσιακή (παρά τις αναρίθμητες επιθυμίες του, για να διαλυθεί αυτή η κατάσταση με τον θάνατο του πατέρα, λόγω χάρη) ούτε ως ένα καθαρό γεγονός χωρίς νόημα: είναι μεστή μιας σημασίας που μιλάει μόνη της, και μέσα και χάρη σ' αυτή τη σημασία τίθεται ένας κόσμος πυρηνικός, που είναι κόσμος υποκειμένων, όπου το υποκείμενο

Η παρουσία της κοινωνικής φαντασιακής σημασίας αναπληρώνει στο εξής κάθε απουσία του αντικειμένου. Η τροποποίηση του απόντος αντικειμένου δεν σημαίνει την εξαφάνιση της φασματικής του παρουσίας, που απωθείται και συναντά το φάντασμα του απόντος παντοδύναμου Εγώ, που δεσπόζει στο βάθος του ασυνειδήτου.⁵³ Από αυτές τις διαδοχικές απωθήσεις των απόντων ποδούμενων κατά τη μετουσιωτική διαδικασία, συγκροτείται ο ψυχικός κόσμος του υποκειμένου ως στιβαδωμένος.⁵⁴

Συνεπώς η απουσία του αφηρημένου Άλλου είναι αρχική προϋπόθεση και ώθηση του εκκοινωνισμού του υποκειμένου, μίας διαδικασίας μετουσίωσης των πόδων σε σημασίες που δεν ολοκληρώνεται αλλά θα έπρεπε να τείνει στην αυτονομία του υποκειμένου. Όμως αυ-

βήρχε την αρχή του και από όπου με μία έννοια αποκλείστηκε. Η Φαντασιακή, σελ. 436

⁵³ Η Φαντασιακή, σελ. 442

⁵⁴ Κ. Καστοριάδης, 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο Ο θρυμματισμένος κόσμος, σελ. 190

τή η αυτονομία εδράζεται ήδη στην διυποκειμενικότητα. Η απουσία του άλλου, ως συγκεκριμένη πλέον απουσία, απουσία του προσώπου, καθίσταται προβληματική με έναν νέο, ιδιαίτερο τρόπο.

Θα ονομάσω την συγκεκριμένη απουσία του άλλου απουσία του προσώπου, για να τη διακρίνουμε από την αφηρημένη απουσία του Άλλου. Η απουσία του προσώπου είναι πάντοτε η απουσία του σώματος του άλλου, της σωματικής του παρουσίας, που είναι η μόνη παρουσία που συνδέει δύο υποκειμενικές χρονικές στιγμές σε έναν κοινό χρόνο. Η απουσία του προσώπου είναι η απουσία του άλλου ως παρόντος, που σημαίνει του άλλου ως ενσώματης ψυχής, αυτόνομης υποκειμενικότητας, που συμπράττει, δεν αντιδρά απλώς, που μετασχηματίζει ενώ μετασχηματίζεται. Καθώς το ανθρώπινο υποκείμενο είναι αρχή των εσομένων, όπως λέει ο Αριστοτέλης, η συνάντηση δύο υποκειμένων, η συνάντηση δύο

σωμάτων, είναι η αρχή ενός διυποκειμενικού εσομένου, ενός διυποκειμενικού μέλλοντος.

Βεβαίως όταν μιλούμε για απουσία του άλλου, δεν εννοούμε ότι κάποιος έφυγε για να πάει για τσιγάρα και θα επιστρέψει. Εννοούμε την απουσία ενός υποκειμένου από τον ορίζοντα ενός άλλου υποκειμένου, μία φυγή απροσδιόριστη και χωρίς καθορισμένη επιστροφή. Απουσία του προσώπου είναι η απουσία του Οδυσσέα εν σχέσει προς την Πηνελόπη – μια περίπτωση προσμονής, όχι απώλειας, ούτε εγκατάλειψης. Απουσία του προσώπου είναι και η απουσία του Πατρόκλου εν σχέσει προς τον Αχιλλέα – μια περίπτωση απώλειας, όχι προσμονής, ούτε εγκατάλειψης. Απουσία του προσώπου είναι και η απουσία της Ελένης εν σχέσει προς τον Μενέλαο – μια περίπτωση εγκατάλειψης, όχι προσμονής, ούτε απώλειας.

Η πραγματική απουσία του προσώπου, η συγκεκριμένη, αντίθετα προς την αφηρημένη, ριζώνει πάντοτε στο παρελθόν και έχει την μορφή της απώλειας όταν εί-

ναι πλήρης και της προσμονής ή της εγκατάλειψης όταν είναι σχετική· είναι πάντοτε η πλήρης απώλεια ή η σχετική προσμονή ή η σχετική εγκατάλειψη, ενός κοινού μέλλοντος.

Συνεπακόλουθα, τα πεδία της απουσίας του προσώπου συναρτώνται με πεδία σιωπής, όπως τα πεδία της παρουσίας του προσώπου συναρτώνται με πεδία ομιλίας. Η απώλεια εκφράζεται ως σιωπή και η εγκατάλειψη ως μη απόκριση. Η προσμονή διαφέρει, επειδή δεν υποδηλώνει κάποια άρνηση ούτε διασπά τον εσωτερικό δεσμό των δύο υποκειμένων – ο χωρισμός τους έχει εξωγενή αίτια και μοιάζει προσωρινός· βιώνεται λοιπόν ως απόσταση.

Η πλήρης απώλεια του προσώπου

Ο θάνατος και η ομιλία των νεκρών.

Η πλήρης μορφή της απώλειας του προσώπου είναι, ασφαλώς, ο θάνατος. Κάθε σχετική απώλεια του προσώπου βιώνεται ως μικρός θάνατος. Ο αληθινός θάνατος είναι ριζική απώλεια, καταστροφή του προσώπου, τελεσίδικη και πλήρης απουσία, αιώνια σιωπή. Είναι μια μορφή απουσίας που διαπερνά όλα τα πεδία του κοινωνικο-ιστορικού μάγματος και πέραν τούτου, και της πρώτης φυσικής στιβάδας, αφού είναι μια απώλεια που αποτελεί μοναδικό και ανεπανάληπτο στη μοναδικότητά του γεγονός, απώλεια ενός ανεπανάληπτου μέλλοντος. Προσβάλλει το διαπροσωπικό, το δημόσιο, το κοινωνικο-ιστορικό και το ψυχικό πεδίο των ανθρώπων που νιώθουν την απώλεια του προσώπου, ενώ εκμηδενίζει το πρόσωπο που ποτέ δεν νιώθει τη δική του απώλεια. Είναι μια εκμηδένιση του εαυτού η οποία πάντοτε α-

φορά τους άλλους. Και από την σκοπιά των άλλων, η πλήρης απώλεια του προσώπου εγκαινιάζει το φάσμα της θνητότητας και τον ορίζοντα της υπαρξιακής αγωνίας. Είναι μια απώλεια που αντιμετωπίζεται και νοηματοδοτείται κοινωνικά, η θεμελιώδης απουσία στην οποία πρέπει να απαντήσει το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και την οποία πρέπει να αναπληρώσει η κοινωνική θέσμιση.

Δίχως την εξήγηση ή νοηματοδότηση της θνητότητας η ίδια η κοινωνική θέσμιση καταρρέει. Η απώλεια του προσώπου λόγω θανάτου επενδύεται με κοινωνικά τελετουργικά πένθους και μνημόνευσης. Αν η απουσία εν γένει είναι το πεδίο του Άλλού και του Άλλοτε, η πλήρης απουσία του προσώπου δεν παραπέμπει στο Άλλού, μα στο Άλλοτε.

Από τους άλλους εξαρτάται αν η απουσία του προσώπου λόγω θανάτου θα σημάνει και τον ταυτόχρονο εκμηδενισμό του ή αν το ίχνος της παρουσίας του θα

διασωθεί μέσω της μνημόνευσης της απουσίας του. Μια απουσία που δεν μνημονεύεται, που δεν καταδεικνύεται, που δεν γίνεται στοιχείο του παρόντος, δεν είναι πλέον απώλεια μα εκμηδένιση. Οι τεχνικές και οι πολιτικές μνημόνευσης είναι μηχανισμοί ενάντια στην εκμηδένιση, όχι ενάντια στο θάνατο, αλλά ενάντια στην απώλεια της απουσίας. Είναι όμως επίσης μηχανισμοί αφομοίωσης της απουσίας στο μωσαϊκό των κατεστημένων δεσμών. Η κοινωνική δέσμιση πρέπει να μνημονεύσει ακόμη και τους εκμηδενισθέντες, τους ανώνυμους νεκρούς της, αυτούς για τους οποίους δεν βρέθηκε ο χρόνος ή ο τόπος ή η διακριτικότητα μιας πένθιμης τελετουργίας. Οι νεωτερικές κοινωνίες εγείρουν μνημεία για τους αγνώστους στρατιώτες τους με τον ίδιο ρυθμό που ανοίγουν μαζικούς τάφους για τους άγνωστους εχθρούς τους.

Οι σύγχρονες τεχνικές αναπαράστασης, η φωτογραφία και το βίντεο, γεμίζουν την απουσία του προσώπου με μυριάδες ίχνη της παρουσίας του. Στο Διαδίκτυο, στα ψηφιακά μέσα κοινωνικής δικτύωσης, τα avatar, τα

ψηφιακά προφίλ των τεθνεώτων συνυπάρχουν αδιαφοροποίητα με τα ψηφιακά προφίλ των ζώντων, ενώ το facebook έχει προβλέψει το περίφημο legacy app, που κληροδοτεί το προφίλ του νεκρού σε επιλεγμένο 'φίλο' του. Θα συζητήσουμε τα νέα αυτά ζητήματα που θέτει η ψηφιακή τεχνολογία παρακάτω, όταν εξετάσουμε την τηλε-απουσία ως αναγκαίο επακόλουθο και αποτέλεσμα της τηλε-παρουσίας.

Η πλήρης απώλεια του προσώπου λόγω θανάτου είναι η περισσότερο ριζωμένη στο παρελθόν μορφή απουσίας. Ανήκει εξ' ολοκλήρου στο παρελθόν πεδίο της εμπειρίας το οποίο κάθε στιγμή απομακρύνεται ακόμη περισσότερο από το ενεργό παρόν. Δεν διατηρεί, ούτε μπορεί να συγκρατήσει κάποιον ορίζοντα προσδοκιών. Μπορεί να υπάρξουν μνημονεύσεις, αφιερώματα, ακόμη και αναβιώσεις της μνήμης του απωλεσθέντος, όμως αυτές δεν αποτελούν πραγματικά ίχνη αλλά μετωνυμίες και έμμεσες αναφορές, δεν αφορούν ποτέ το πρόσωπο, αλλά τα ίχνη του, τα έργα του, στα οποία αναφέρονται. Κα-

θώς η βιωμένη εμπειρία του προσώπου χάνεται μέσα από αλλεπάλληλες απώλειες, μετά τη δική του πλήρη απώλεια, αυτό που μένει είναι η ηχώ των εντυπώσεων που έχουν διατηρηθεί για αυτό, αν έχουν διατηρηθεί ή οι ιστορικές καταγραφές των πράξεών του, όσο αληθείς ή ψευδείς κι αν μπορεί να είναι αυτές. Ασφαλώς η ίδια η απώλεια ως απώλεια εκφράζεται πάντοτε στο παρόν και όταν παύει να εκφράζεται στο παρόν παύει να υφίσταται· εμμέσως μόνο, συνεπαγωγικά, αναφέρεται στο πραγματικό γεγονός του θανάτου.

Η απώλεια υπάρχει επενεργώντας στο παρόν· και η επενέργεια της πλήρους απώλειας λόγω θανάτου είναι βαθιά, διαπεραστική, ριζική, μα προορισμένη να σβήσει με τον χρόνο, καθώς ολόκληρη η λειτουργία της κοινωνικής θέσμησης εξαρτάται από την ικανότητα να σβήνει τέτοιες απώλειες και να αναπληρώνει την ολότητα της κάθε στιγμή. Υπάρχει κύκλος και διάρκεια του πένθους, και, ακριβώς επειδή αυτή η μορφή της απώλειας είναι πλήρης και ανεπίστρεπτη, αθεράπευτη καθ' ε-

αυτή, δεν μπορεί να διατηρηθεί με την αρχική της εκμηδενιστική ένταση, πρέπει να μεταβολιστεί σε στοιχείο μιας νέας ζωής.

Οι τελετουργίες του πένθους και ιδίως της μνημόνευσης δεν είναι απλώς τεχνικές αντίστασης στην εκμηδένιση του προσώπου που επέρχεται από τη λήθη της απουσίας, αλλά και τεχνικές εξουδετέρωσης της εκμηδενιστικής έντασης αυτής της απουσίας, προκειμένου αυτή να μετασχηματιστεί από ένα γεγονός του παρελθόντος σε στοιχείο του παρόντος δίχως να αναιρεί αυτό το παρόν. Η πλήρης απώλεια του προσώπου λόγω θανάτου εξουδετερώνεται με την αφομοίωση της απουσίας του στο σύνολο του πεδίου της παρουσίας ως στοιχείο του πεδίου αυτού. Μνημονεύοντας τους νεκρούς, η κοινωνία αντιστέκεται στον θάνατο, καταπίνει τον θάνατο και τον εξημερώνει σε γεγονός της ζωής, όπως και είναι. Οι δεσμοί που η κοινωνία δημιουργεί προς το σκοπό αυτό, είναι δεσμοί αντιμετώπισης της πρωταρχικής οντολογικής Αβύσσου, δεσμοί διατήρησης της παρουσίας απέναν-

ντι στον ορίζοντα της τελικής απουσίας, δεσμοί εξάρνησης ή κατάφασης της χρονικότητας, δεσμοί ετερονομίας ή αυτόνομίας, θρησκευτικοί ή διαφωτιστικοί.

Είναι δεσμοί ρητής διαχείρισης του κοινωνικού φαντασιακού παρελθόντος και ρητής διαμόρφωσης του κοινωνικού φαντασιακού μέλλοντος, που επενεργούν στο κοινωνικο-ιστορικό παρόν με εμφανείς μα και άρρητους τρόπους.

Όπως διαπιστώνει ο Καστοριάδης:

«Η πραγματική ύπαρξη του κοινωνικού είναι πάντοτε εξαρθρωμένη εσωτερικά, ή αν θέλουμε, συγκροτημένη καθ' εαυτήν από τα εκτός αυτής. Είναι αποτελεσματικότητα του «παρελθόντος» πάνω στην παράδοση και το κεκτημένο (πολύ πιο πέρα από εκείνα τα στοιχεία της παράδοσης ή του κεκτημένου που κάθε φορά είναι γνωστά, εκφράζονται ρητά, λαμβάνονται υπόψιν)· όπως είναι αποτελεσματικότητα του «μέλλοντος» παρούσα στην πρόβλεψη, στην αβεβαιότητα, στο εγχείρημα (πολύ πιο πέρα, και σ' αυτή την περίπτωση, από ό,τι μπορεί να

ληφθεί υπόψη, να προβλεφθεί, να περιχλεισθεί σε μια ζώνη πιθανοτήτων).⁵⁵

Αν οι τρόποι της απουσίας του προσώπου συναρτώνται με πεδία σιωπής και ομιλίας, πρέπει να διαπιστώσουμε ότι η σιωπή και η ομιλία των νεκρών είναι η πιο τρομερή που υπάρχει· προκαλεί δέος. Διότι η ομιλία των νεκρών, πέραν της νεκρομαντείας, που αποτελεί μεν τεράστιο κεφάλαιο της ανθρώπινης ιστορίας μα ανήκει στο μαγικό / μυθικό φαντασιακό, εμφανίζεται ως παράδοση, εμφανίζεται ως μαρτυρία, εμφανίζεται ως κείμενο· αν η ομιλία αυτή θεωρηθεί ιερή, αν τον ρόλο της ερμηνείας της αναλάβει κάποιο ιερατείο, έχουμε μία θεοκρατικής υφής κοινωνική ετερονομία, αυτό που ο Μαρξ ονόμασε *‘κυριαρχία του παρελθόντος πάνω στο παρόν’*.⁵⁶

Έτσι διαπιστώνουμε ότι οι τελετουργίες μνημόνευσης του απωλεσθέντος, πέραν της αναπλήρωσης της

⁵⁵ Κ. Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. 316.

⁵⁶ Κ. Marx & F. Engels, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*.

απουσίας μέσω της επίκλησης της φαντασιακής του παρουσίας, είναι επίσης και τεχνικές ενσωμάτωσης του νεκρού στο συλλογικό παρελθόν. Το κοινωνικό παρόν ως δίκτυο συνύπαρξης και σύμπραξης, κουβαλάει πάντοτε μία φαντασιακή κοινωνική αναπαράσταση του συλλογικού παρελθόντος, στον αστερισμό της οποίας ενσωματώνεται κάθε νεκρός που αναγνωρίζεται ως τέτοιος από τη δεδομένη κοινωνία. Η χειραγώγηση και αναδρομική διαμόρφωση αυτής της φαντασιακής αναπαράστασης του συλλογικού παρελθόντος – η οποία δεν αποτελεί μόνο συστατικό στοιχείο του κοινωνικού παρόντος αλλά και επικαθορίζει την ποιότητα του χρόνου και την συναισθηματική διάσταση του κοινωνικού φαντασιακού, συνεπώς ρυθμίζει και τον κοινωνικό προσανατολισμό – η χειραγώγηση δηλαδή της κοινωνικής απουσίας, αποτελεί κατεξοχήν μέριμνα της κάθε δεσμισμένης εξουσίας.

Διότι η ομιλία των νεκρών είναι πολύ σημαντική. Ο τρόπος πρόσληψης αυτής της ομιλίας καθορίζει τη σχέση της κοινωνίας με την παράδοσή της, μία σχέση

ζωτική για το μέλλον της, μία σχέση που εμπεριέχει μία ρητή αλλά και μία άρρητη διάσταση.

Το έθνος-κράτος είναι ένας κατεξοχήν μηχανισμός ολιγαρχικής, αυταρχικής ή δικτατορικής εξουσίας που θεμελιώνεται σε ένα πλασματικό, κατασκευασμένο, Αλλού-και-Άλλοτε, ένα μυθικό παρελθόν, που διαστρεβλώνει, τεμαχίζει και ανασυγκροτεί τις συνέχειες του παρελθόντος και της παράδοσης σε ετερογενή μωσαϊκά μίας α-χρονικής και ανιστορικής αφήγησης, συμπληρώματα δικαίωσης και μύθους νομιμοποίησης του κάθεστώτος. Συνδυάζεται με μηχανισμούς και τεχνικές απόσιωπησης της ιστορίας και παραγωγής ενός πλασματικού λόγου.

Ο εθνικιστικός λόγος (discourse) που συγκροτείται με βάση αυτό το μυθικό συλλογικό Αλλού-και-Άλλοτε αποτελεί μήτρα παραδοξολογίας αλλά και πανίσχυρο εργαλείο κοινωνικής ταυτοποίησης και δεσμικής νομιμοποίησης στο Εδώ-και-Τώρα. Είναι ένας λόγος που βασίζεται σε μια φαντασιακή, πλαστική παρουσία των νε-

κρών, όπως ποτέ δεν υπήρξαν στην ιστορική πραγματικότητα. Η πλασματική ομιλία τους είναι η άλλη όψη της επιλεκτικής αποσιώπησής τους.

Παρότι ζητεί το ριζωμα και την πραγμάτωση του στην Ιστορία, ο εθνικιστικός λόγος είναι εντελώς μετέωρος και ουσιαστικά μισεί τα πραγματικά τεκμήρια του παρελθόντος. Ζητεί να καταστρέψει τα τεκμήρια της πραγματικής Ιστορίας, η οποία πάντα μας παρουσιάζεται ως ανομοιογενής και ασυνεχής, προς όφελος ενός φανταστικού, μυθικού παρελθόντος, ομοιογενούς και συνεχούς. Η αναγωγή του ιστορικού χρόνου στην ουσιακή σύλληψη του έθνους τον καταργεί ουσιαστικά ως ιστορικό χρόνο, δημιουργεί μία ψευδοϊστορική αφήγηση ενός μυθικού παρελθόντος.

Όπως εξάλλου παραδέχεται με διαύγεια ο Ρενάν [Ernst Renan]: *‘Η λήθη και, θα έλεγα, το ίδιο το ιστορικό λάθος, είναι ένας παράγοντας ζωτικός για το σχημα-*

τισμό ενός έθνους και έτσι η πρόοδος των ιστορικών σπουδών είναι συχνά ένας κίνδυνος για την εθνότητα.⁵⁷

Ο ιστορικός μύθος, η καταστροφή της τεκμηριωμένης ιστορικής έρευνας, είναι ζωτικός για τον εθνικιστικό λόγο και για την ίδια την εθνογένεση, καθώς η μετέωρη και αφηρημένη έννοια του έθνους δεν έχει κανένα άλλο ριζώμα πέρα από τον ίδιο του τον ιστορικό μύθο της ουσιακής συνέχειας. Ο οποίος μύθος απέχει τόσο από τη βιωμένη εμπειρία και το κοινωνικό συναίσθημα που πρέπει να εντυπωθεί με βίαια μέσα στο κοινωνικό φαντασιακό, με σκληρά προγράμματα εκπαίδευσης, στράτευσης και πολιτικής προπαγάνδας.

Ο Καστοριάδης παρατηρεί πως το έθνος εκπληρώνει μία διαδικασία ταύτισης ακριβώς ‘μέσα από αυτή την τριπλά φαντασιακή αναφορά σε μια “κοινή ιστορία” – τριπλά διότι αυτή η ιστορία είναι απλώς παρελθόν, δι-

⁵⁷ E. Renan, Qu’ est-ce que c’est une nation?, (Παρίσι, 1882), σσ. 7-8.

ότι δεν είναι και τόσο κοινή και τέλος, διότι τα στοιχεία της εκείνα που γίνονται γνωστά και χρησιμεύουν ως στηρίγματα αυτής της κοινωνικοποιητικής ταύτισης μέσα στη συνείδηση των ανθρώπων, έχουν μυθική υπόσταση κατά το μεγαλύτερό τους μέρος.⁵⁸

Γιατί είναι τόσο επιτυχημένη η εθνικιστική χειραγώγηση της Ιστορίας; Σύμφωνα με τον Βαλλερστάιν [Immanuel Wallerstein] ο εθνικός προσδιορισμός είναι ένας τρόπος διαμόρφωσης της παρελθοντικότητας [pastness] η οποία συγκροτεί την βάση της κοινωνικής ταύτισης και της κατασκευής της ατομικής ιδιοεικόνας. Ο ίδιος παρατηρεί ότι η κατηγορία του 'εθνικού' εξυπηρετεί μια δομική ανισότητα της παγκόσμιας καπιταλιστικής αγοράς, την εσωτερική κοινωνική ιεραρχία εντός των ορίων του κράτους, η οποία συστήνει την νομιμοποιητική βάση και την κλίμακα της κοινωνικής εκπρο-

⁵⁸ Κ. Καστοριάδης, Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας (Αθήνα: εκδ. Ραππα, 1981), σελ. 220.

σώπησης. Μάλιστα διαχωρίζει την πραγματική ‘παρελθοντικότητα’ η οποία μένει अपαράλλακτη, από την κοινωνική ‘παρελθοντικότητα’ η οποία είναι ρευστή και προσφέρεται προς επανερμηνείες. Η απόσταση και σύγκρουση μεταξύ των δύο αποτελεί την πηγή της κακοπιστίας του εθνικιστικού λόγου απέναντι στις ιστορικές επιστήμες.

Παρότι ο εθνικιστικός λόγος αναφέρεται διαρκώς σε μία ιστορική συνέχεια και ένα απώτερο παρελθόν, ένα Αλλού-και-Άλλοτε αυτή η ιστορία και αυτό το παρελθόν είναι εξ ορισμού πλαστά. Αυτό επιτρέπει από τη μία στον εθνικιστικό λόγο να οικειοποιείται πλαστά ιδεολογήματα, πρόσφατους αναχρονισμούς και σύγχρονα στερεότυπα, ανάγοντάς τα στον, διαρκώς ανακατασκευασμένο, διαρκώς επικαιροποιημένο, εθνικό μύθο του ομοιογενούς παρελθόντος. Από την άλλη, αυτό τον καθιστά εξαιρετικά ευάλωτο στην πραγματική ιστορική έρευνα, στο ίδιο το ιστορικό ερώτημα και την κριτική στάση

που εμπνέει την μελέτη της ιστορίας. Ζητώντας να στηρίξει το μύθο στην ιστορία, ο εθνικιστικός λόγος είναι αναγκασμένος να κατασκευάζει πλαστά τεκμήρια, αλλά κατασκευάζοντάς τα, εκτίθεται στη δημόσια κριτική και στην πραγματική ιστορική κίνηση. Προκειμένου να καταργήσει την κοινωνικοϊστορική κίνηση επικαλείται μία ψευδοϊστορία, αλλά έτσι αποτυγχάνει να εξουδετερώσει την ιστορική μελέτη, καθώς βρίσκεται εξ ορισμού στην ανάγκη της ιστορικής νομιμοποίησης.

Ταυτόχρονα, ο εθνικιστικός λόγος ζητεί να θεμελιώσει ένα προδιαγεγραμμένο μέλλον σε αυτό το πλασματικό παρελθόν, να δέσει το όραμα μιας μυθικής μελλοντικής ασυνέχειας (η μυθική ασυνέχεια της 'Μεγάλης Ιδέας') πάνω στο φαντασιακό έδαφος μίας αδιάρρηκτης συνέχειας, εξίσου μυθικής.

Η αμφιταλάντευση του εθνικιστικού λόγου ανάμεσα στην αιωνιότητα της ουσίας και την ιστορικότητα της σχέσης, παραπέμπει επίσης στην αμφιταλάντευσή

του ανάμεσα στην εκκοσμίκευση και την θρησκευτικό-τητα. Ζητεί να επενδύσει τις φαντασιακές του σημασίες με το θρησκευτικό μανδύα του ιερού, μα παράλληλα είναι αναγκασμένος να αναζητήσει και να θεμελιώσει αυτό το ιερό μέσα στην Ιστορία. Δίχως καν να έχει το δικαίωμα προσφυγής στην οικουμενικότητα, ζητεί μία παράλογη ιεροποίηση του μερικού, μία παράδοξη απεριόριστη επέκταση του μερικού, μία α-νόητη θεμελίωση του μυθικού στην Ιστορία.

Η εξάρτηση του εθνικιστικού λόγου από πλασματικές ιδεοληψίες τον καθιστά εγγενώς ψευδή, εξορισμού αντι-αληθής και σκοταδιστικό. Είναι οι πρακτικές που εμπνέει, η δολοφονική και βάρβαρή επιρροή του, ο ριζικός αντι-ανθρωπισμός του, που πραγματώθηκε σε απάνθρωπους δεσμούς και καθεστώτα, που τον καθιστούν άξιο προσοχής.

Μία άλλη μορφή μαλακής αποσιώπησης των νεκρών, είναι η ισοπέδωση και εξουδετέρωση της μνήμης,

η συμπύκνωση και συμπίεση του ιστορικού παρελθόντος και του προσδοκώμενου μέλλοντος στο διαρκές παρόν του καταναλωτικού χρόνου, της ιδιωτικής κατανώσεως του κοινωνικού χρόνου.

Η μοντέρνα επινόηση ενός επίπεδου, διαρκούς παρόντος στο πλαίσιο της καπιταλιστικής χρονικότητας, που ο Τραβέρσο [Enzo Traverso] αποκαλεί παροντισμό, καθώς και η δημιουργία της καθαρής μορφής του καταναλωτικού χρόνου, που έχω αποκαλέσει τουριστικό χρόνο⁵⁹ εμπεριέχουν τεχνικές αποσιώπησης των νεκρών. Είναι μία μορφή ισοπέδωσης του Αλλού-και-Άλλοτε σε διακοσμητικό στοιχείο, αναμνηστικό, του Εδώ-και-Τώρα που ισοδυναμεί με την καταστροφή κάθε ενδιάμεσου πεδίου ομιλίας (της ίδιας της ιστορικής κίνησης) που θα πρόσφερε την αναγκαία απόσταση αναστοχασμού, κριτικής και ακρόασης της παράδοσης, εκτός βέβαια από τα ί-

⁵⁹ Βλ. το άρθρο μου 'Το παρελθόν ως τουριστικός προορισμός', *Kaboom*, τχ. 4, Μάιος 2018, σ. 21-48.

χνη και τις διάρκειες που η ίδια η ιστορική κίνηση δημιουργεί.

Προκειμένου όμως το παρελθόν να γίνει αναμνηστικό, θα πρέπει να εξουδετερωθεί, να πάψει να επενεργεί επί τους παρόντος, να ισοπεδωθεί και να απογυμνωθεί από τις συναφείς του σημασίες, να πάψει να απηχεί την ομιλία των νεκρών.

Γιατί η ομιλία των νεκρών είναι επίσης απειλητική για το καθεστώς, όταν αυτή δεν τιθασεύεται από κάποιο ιερατείο· μπορεί να οδηγήσει και πέραν της ετερονομίας, όταν στρέφεται ενάντια στην ετερονομία του παρελθόντος που διατηρείται στην αδικία του παρόντος. Αυτή τη φωνή των νεκρών, τη φωνή των καταπιεσμένων, την άκουσε ο Μπένγιαμιν [Walter Benjamin], και την άκουσε σαν σάλπισμα για την επανάσταση.

‘Το παρελθόν κουβαλάει ένα μυστικό δείκτη, που το παραπέμπει στην απολύτρωση. Δεν μας αγγίζει μηπως κι εμάς μια πνοή του αέρα που περιέβαλε τους

προηγούμενούς μας; Δεν υπάρχει μια ηχώ αυτών που έχουν πια σιωπήσει στις φωνές που φθάνουν σήμερα στα αυτιά μας; Δεν έχουν οι γυναίκες, για τις οποίες ενδιαφερόμαστε, αδελφές που δεν τις αναγνωρίζουν πια; Αν είναι έτσι, τότε υπάρχει μια μυστική συμφωνία μεταξύ των γενεών που πέρασαν και της δικής μας. Επειδή η άφιξή μας στη γη ήταν αναμενόμενη. Επειδή μας είχε δωριστεί, όπως σε κάθε γενιά που προηγήθηκε, μια ασθενική μεσσιανική δύναμη, πάνω στην οποία το παρελθόν εγείρει αξιώσεις.⁶⁰

Αν εισακουστεί αυτή η ομιλία των νεκρών, το συνεχές του χρόνου θα ανατιναχθεί σε μία διαφορετική μορφή του Τώρα, μορφή απολύτρωσης του Άλλοτε. Αντίθετα προς το φευγαλέο νυν του Αριστοτέλη και της βιωμένης εμπειρίας, ο χρόνος-του-Τώρα (Jetztzeit) του Μπένγιαμιν είναι το ακίνητο σημείο του χρόνου, το στα-

⁶⁰ W. Benjamin, Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας, Θέση II, εκδ. Λέσχη των Κατασκόπων του 21^{ου} αιώνα, Αθήνα, 2014, σ. 10.

θερό σημείο που μας δίνει μία εποπτική προοπτική. Η αυθεντική εικόνα του παρελθόντος ‘γλιστρά φευγαλέα’⁶¹, καθώς κάθε στιγμή, κάθε εικόνα του παρελθόντος κρίνεται και επικυρώνεται από το εκάστοτε παρόν. Το παρελθόν ‘παραπέμπει στην απολύτρωση’, μέσω της ενδύμησης του παρελθόντος πόνου της ανθρωπότητας που εγείρει την αξίωση της διάρρηξης του ιστορικού συνεχούς της εκμετάλλευσης, μια απολύτρωση που όμως δεν ανήκει στο παρελθόν, δεν θα συμβεί στο πεδίο του παρελθόντος, αλλά είναι δυνατότητα του παρόντος. Η οντολογική απόσταση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος έγκειται ακριβώς στην ‘ασθενική μεσσιανική δύναμη’, που το παρόν δωρίζει στους παρόντες, τη δυνατότητα να ξεφύγουν από την ροή του συνεχούς. Δεν είναι όμως το κάθε παρόν χρόνος-του-Τώρα παρά μόνο δύναμη. Ο χρόνος-του-Τώρα, είναι ο καιρός που μετασχηματίζει την Ιστορία, η στιγμή που διαλύει τη χρονική γραμμικότητα,

⁶¹ Walter Benjamin, Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας, Θέση V.

το σημείο της συμπύκνωσης και της ανατίναξης του συνεχούς της Ιστορίας. Και είναι τέτοιος μόνο ως η στιγμή που συμβαίνει αυτή η ρήξη. Η συνεχής ηχώ του παρελθόντος είναι η ηχώ των σκλαβωμένων γενεών, ενώ η μουσική σύνδεση του αστερισμού του παρελθόντος ολοκληρώνεται ως ποίημα της παρόντος. Η απολύτρωση, ο μεσσιανικός χρόνος, που τα στοιχεία του είναι διάσπαρτα στο χρόνο-του-Τώρα προϋποθέτει την επανάσταση.

Ανατινάζοντας το συνεχές της Ιστορίας, ο χρόνος-του-Τώρα, ακινητοποιεί τα γεγονότα σε έναν μοναδικό αστερισμό (constellation), ο οποίος ενοποιείται ακριβώς από την παροντική πράξη ανατίναξης της συνέχειας, που παραπέμπει στην απολύτρωση του παρελθόντος. Το παρόν του χρόνου-του-Τώρα, είναι το *‘παρόν στο οποίο ο χρόνος πιστοποιείται και στέκει ακίνητος.’*⁶²

Εδώ εμφανίζεται μία άλλη μορφή αποκρυστάλλωσης, διαφορετική από την τουριστική, αλλά ίσως και

⁶² Walter Benjamin, *Θέσεις για τη φιλοσοφία της Ιστορίας*, Θέση XVI.

προεικόνισμά της. Η συνειδητοποίηση του σκλαβωμένου παρελθόντος και η πράξη της ανατίναξης που ελευθερώνει αυτό το παρελθόν συνέχονται στο ακίνητο παρόν που διασπά την ιστορική συνέχεια. Έτσι ο Μπένγιαμιν πραγματοποιεί μία αντιστροφή της κοινής αντίληψης, ταυτίζοντας το παρελθόν με τη ρευστότητα και το Τώρα με τη στάση, ως στάση αναστοχασμού αλλά και διακοπή της ροής του συνεχούς.

Σε ποιον όμως ανήκει η ευθύνη της πράξης;

Αν η πράξη ανήκει σε εμάς, τους παρόντες, δεν αφορά όλους τους παρόντες, όπως και ο πόνος δεν αφορά όλους τους παρελθόντες. Ο συλλογικός Μεσσίας του Μπένγιαμιν, αντίθετα προς τον «ιστορικό» Μεσσία του Σόλεμ [Gershom Scholem], δεν επεμβαίνει μέσα στον ρου της Ιστορίας, διακόπτει αυτό τον ρου, δημιουργεί μία νέα ιστορία. Και διακόπτει το ρου παίρνοντας θέση,

παίρνοντας θέση υπέρ των καταπιεσμένων, νικώντας τον Αντίχριστο.⁶³

Ο εχθρός, ο 'αντίχριστος', είναι και αυτός ανθρωπίνος, ανήκει στο ρου της Ιστορίας, ως ενεργός δρώντας που απειλεί διαρκώς το παρελθόν, απειλεί τους ίδιους τους νεκρούς. 'Και ο εχθρός αυτός δεν έχει πάψει να νικά.' Ο εχθρός δεν είναι κάποια μεταφυσική οντότητα αλλά οι κυρίαρχες τάξεις, οι δυνάμεις της καταπίεσης και της εκμετάλλευσης, η δεσμισμένη εξουσία.

Όμως, όπως διδάσκει και η παραδοσιακή βιβλική μεσσιανική προφητεία, η μορφή του Μεσσία ανήκει στο πεδίο της απουσίας που ριζώνει στο μέλλον, η απουσία είναι ουσιαστικό στοιχείο του Μεσσία, ο Μεσσίας είναι ο αεί απών. Μόνο ως αεί απών μπορεί να είναι ωσεί παρών, στη μεθόριο της Ιστορίας και της ουτοπίας, στη ρωγμή του χρόνου, στην αδιανόητη και αγεφύρωτη απόσταση ανάμεσα στο ιστορικό συνεχές και το επαναστατικό Τώρα που το ανατινάξει.

⁶³ Ο.π. Θέση VI.

Ο Μπένγιαμιν προσγειώνει τον μεσσιανικό του οραματισμό στη γυμνή ζωή της καπιταλιστικής κοινωνίας, αναγνωρίζει τον εχθρό στους δεσμούς και την ισχύ του κράτους και των κυρίαρχων ελίτ, βλέπει και χαρίζεται το σύμβολο του 'αντίχριστου' στις στρατιές του φασισμού και του ναζισμού που κατακλύζουν την Ευρώπη. Ακίνητος, σαν τον Angelus Novus του πίνακα του Klee που τόσο αγάπησε, στον δικό του, ιδιωτικό χρόνο-του-Τώρα, απομονωμένος στα Πυρηναία, στα σύνορα Γαλλίας - Ισπανίας, βλέπει καθαρά τα ερείπια του παρελθόντος να σωρεύονται στα πόδια του.

Μπορεί όμως να υπάρξει ιδιωτικός χρόνος-του-Τώρα; Ενάντια στον ασκητή και τον αποχωρητή, ο δραπέτης Μπένγιαμιν αρνείται να διαφύγει στην ιδιώτευση, αυτοκτονεί. Δε μπορεί να υπάρξει ιδιωτικός χρόνος-του-Τώρα που να διακόψει το ρου της Ιστορίας, ο χρόνος-του-Τώρα ορίζεται από τη συλλογική πράξη. Με την αυτόκτονία του ο Μπένγιαμιν δείχνει πως η μόνη ιδιωτική διαφυγή από τον ρου της Ιστορίας δεν είναι η απελευθέ-

ρωση, αλλά η παύση του χρόνου, η παύση του βίου, ο θάνατος, η απώλεια του προσώπου. Με αυτή όμως την ατομική πράξη, που δεν φέρει τη δυνατότητα της λύτρωσης του παρελθόντος, εισέρχεται κι αυτός στο πλήθος των αλύτρωτων νεκρών, εγείρει και αυτός, από το παρελθόν, την αξίωση της νίκης επί του εχθρού σε εμάς, τους ανθρώπους του παρόντος.

Ο Μπένγκιαμν, με την αυτοκτονία του, δεν γλίτωσε από την απειλή, ο εχθρός απειλεί και τους νεκρούς. Αν ο εχθρός νικήσει, το αδικαίωτο παρελθόν θα σβήσει στην αφάνεια, η Ιστορία της ανθρωπότητας θα μείνει δίχως νόημα, η απουσία θα σιγήσει.

‘Η παράδοση των καταπιεσμένων μας διδάσκει ότι η «κατάσταση έκτακτης ανάγκης» που ζούμε τώρα δεν είναι η εξαίρεση αλλά ο κανόνας. Πρέπει να κατορθώσουμε να συλλάβουμε την ιστορία έχοντας αυτή την επίγνωση. Τότε θα διαπιστώσουμε καθαρά ότι απόστολή μας είναι να δημιουργήσουμε μια πραγματική κατά-

σταση έκτακτης ανάγκης και έτσι θα βελτιωθεί η θέση μας στον αγώνα κατά του φασισμού.⁶⁴

Η δεσμισμένη κατάσταση έκτακτης ανάγκης είναι στην πραγματικότητα η άλλη όψη του κομφορμισμού. Η κανονικότητα της έκτακτης ανάγκης είναι η διαρκής επιβολή της αλλοτρίωσης και της καταπίεσης, είναι το ιστορικό συνεχές που πρέπει να διαρραγεί από την επαναστατική πράξη, από τον αγώνα κατά του φασισμού, του αγώνα κατά του συνεχούς, κατά του συνήθους.

Το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν για το παρελθόν δεν είναι αρχαιολογικό, δεν τον ενδιαφέρει κάποια πιστή ανασύνθεση του παρελθόντος, που θα ήταν ουσιαστικά αδύνατη, αφού το παρελθόν είναι φευγαλέο. Το παρελθόν δεν μπορεί να ανακτηθεί, μόνο να απολυτρωθεί, ενώ η μνήμη δεν προσφέρει την άμεση θέαση κάποιου σταθερού τοπίου.

‘Η μνήμη δεν είναι το όργανο για τη διερεύνηση του παρελθόντος, αλλά το θέατρό του. Είναι το μέσον

⁶⁴ Ο.π. Θέση VIII.

της παρελθούσας εμπειρίας, όπως το χώμα είναι το μεσον στο οποίο οι νεκρές πόλεις θάβονται', έγραψε στις αρχές της δεκαετίας του 1930 στο αυτοβιογραφικό *Τα παιδικά χρόνια στο Βερολίνο του 1900*. Η μνήμη φέρει την ηχώ του παρελθόντος στο παρόν, η ίδια ανήκει στην παροντική εμπειρία του παρελθόντος, δίνει νόημα στα ερείπια του Άλλοτε, εγγράφοντάς τα στο πεδίο του Τώρα.

Η μνήμη που έχει εδώ σημασία είναι η συλλογική μνήμη, όχι ως μνήμη κάποιου υπερ-υποκειμένου, αλλά ως υποκειμενική μνήμη του συλλογικού. Το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν για τα ερείπια του εφήμερου, τα εγκαταλειμμένα πολυκαταστήματα στις στοές του Παρισιού, που εντυπώθηκε στο χαώδες και ημιτελές έργο του *Passagenwerk*, συνδέεται άρρηκτα με το ενδιαφέρον του για τα μοντέρνα μέσα της εικόνας, τη φωτογραφία και τον κινηματογράφο. Οι εικόνες είναι αποτυπώματα της απουσίας των αντικειμένων-και-των-υποκειμένων, μη απωλεσθέντα ίχνη της απώλειας.

Η εικόνα έχει ιδιαίτερη και διπλή σημασία για τον Μπένγιαμιν.

Από τη μία, ως συμβολικό στοιχείο της ακατάπαυστης ροή εμπορευμάτων, δηλαδή φετιχοποιημένων συμβόλων, ως αναπαραγώμενο αντίγραφο, η εικόνα είναι το στοιχείο της φαντασμαγορίας της καπιταλιστικής αφθονίας που κρύβει την πραγματικότητα της κατάπισης, συσκοτίζοντας μέσω της λάμψης της. Η πραγματοποίηση, μοντέρνα μορφή της αλλοτρίωσης, συνδέεται άρρηκτα με την φαντασμαγορία που ενεργά θρέφει τον φετιχισμό του εμπορεύματος. Αυτή η φαντασμαγορία παρουσιάζεται και καταλαμβάνει το δημόσιο χώρο και χρόνο, όμως αναφέρεται και παραπέμπει στον ιδιωτικό χώρο και χρόνο, είναι μία 'φαντασμαγορία του εσωτερικού χώρου', που διαχωρίζει σαφώς το ιδιωτικό καρδιστικό από τη δημόσια πλατεία και περιχαράκωνει το άτομο στην ιδιώτευση. Ο εσωτερικός χώρος, το καρδιστικό, κατάλήγει για τον ιδιώτη να εκπροσωπεί το 'σύμπαν', σαν ένας

απόμονωμένος ιδιόκοσμος, με το παρελθόν σαν διάκοσμο.

‘Στον εσωτερικό χώρο φέρνει κοντά απομακρυσμένους τόπους και μνήμες του παρελθόντος. Το καδιστικό του είναι ένα θεωρείο στο θέατρο του κόσμου⁶⁵, επισήμανε ο Μπένγιαμιν, δεκαετίες πριν τον ψηφιακό χώρο, όπου ο ιδιωτικός χώρος/κόσμος προβάλλεται στον δημόσιο και όπου ο δημόσιος εισχωρεί στον ιδιωτικό, δημιουργώντας μία επιπλέον φαντασμαγορία του εικονικού. Έχει σημασία επίσης να τονίσουμε το στοιχείο του διαχωρισμού του ιδιωτικού και του δημόσιου, που είναι η άλλη όψη της δεσμισμένης κατάστασης έκτακτης ανάγκης, όταν το δημόσιο αποδίδεται πλήρως στον κυρίαρχο κρατικό και καπιταλιστικό μηχανισμό και το ιδιωτικό γεμίζει από τις ψευδοεικόνες που παράγει.

Αυτές είναι οι κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις του τουριστικού χρόνου, της αποσιώπησης των νε-

⁶⁵ Walter Benjamin, *The Arcades Project* (Passagenwerk), Harvard University Press, 1999, σ. 9.

κρών, της ισοπέδωσης της απουσίας και της κοινωνικής κώφωσης είναι μια μορφή απονοηματοδότησης της απώλειας και ουσιαστικής εξουδετέρωσης της αποτελεσματικότητας του παρελθόντος μέσω της κατανάλωσής του.

Απέναντι στη φαντασμαγορία, ο Μπένγιαμιν θέτει μία άλλου τύπου εικόνα, τη διαλεκτική εικόνα, τη μόνη αυθεντική εικόνα. Η διαλεκτική εικόνα συμβαδίζει με τον χρόνο-του-Τώρα, είναι η αποκρυστάλλωση του διαρρηγμένου παρελθόντος συνεχούς μέσα στον αστερισμό της συνειδητοποίησης. Η διαλεκτική εικόνα διαχωρίζει το χρονικό συνεχές από τη διαλεκτική στιγμή, είναι ‘η διαλεκτική σε ακινησία’, που δημιουργεί η ίδια δύο άλλες διαστάσεις του χρόνου εκτός του συνεχούς και καθορίζει τη σχέση τους.

‘Διότι, ενώ η σχέση του παρελθόντος με το παρόν είναι καθαρά χρονική, συνεχής, η σχέση αυτού-που-έχει-γίνει με το Τώρα είναι διαλεκτική: δεν είναι προοδευτική κίνηση, αλλά εικόνα, αναδυόμενη ξαφνικά. Μό-

νο οι διαλεκτικές εικόνες είναι γνήσιες εικόνες (δηλαδή, όχι αρχαϊκές) και ο τόπος που τις συναντά κανείς είναι η γλώσσα.⁶⁶

Έτσι, απέναντι στα αντίγραφα της φαντασμαγορίας, που είναι αντίγραφα συμβολικών αρχετύπων, η γνήσια διαλεκτική εικόνα στέκεται ως καινούργια, σαν λάμψη συνειδητοποίησης, που διαρρηγνύει την συνέχεια της καταπίεσης και κρυσταλλώνει τον αστερισμό του παρελθόντος εκ νέου, δημιουργώντας την παροντική ρωγμή προς ένα ελευθερωμένο μέλλον, ήτοι μία λυτρωμένη Ιστορία. Συνειδητοποίηση και συλλογική πράξη πρέπει όμως να συνδεθούν στην Ιστορία της ανθρωπότητας, όχι στον ιδιωτικό βίο του ατόμου, για να συμβεί η ρήξη. Ει- δάλλως η συνειδητοποίηση οδηγεί στην απώλεια της ασθενικής μεσσιανικής δύναμης που είναι δύναμη συλλογική, όχι ατομική, και στην αυτοκτονία ως ελάχιστη ανάκτηση της δύναμης της παύσης, που είναι απλώς σκιά της δύναμης της απελευθέρωσης.

⁶⁶ Ο.π. σ. 462.

Εξάλλου, η έξοδος από τη φαντασμαγορία, η θέαση της διαλεκτικής εικόνας, όσο ενορατική και αν δείχνει, δεν είναι υπερβατική, μα εμμενής, ριζωμένη στον κοινωνικό κόσμο τον οποίο ζητεί να ξεσκεπάσει. Η μοντέρνα φυγή προς τα εμπρός, η διαρκής επίθεση φωτοαντιγράφων, η θύελλα της προόδου, φέρνει την μηχανική αναπαραγωγή στο επίκεντρο της κοινωνίας και της τέχνης, καθώς η ανθρώπινη αντίληψη αλλάζει σύμφωνα με την τροπικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Όπως υπενθύμιζε ο Καστοριάδης: 'Για να το πούμε με συντομία: το παλιό εισέρχεται στο καινούργιο με τη σημασία που του δίνει το καινούργιο και δεν θα μπορούσε να εισέλθει σε αυτό με άλλον τρόπο.'⁶⁷

Ιδίως ο κινηματογράφος, η κινούμενη εικόνα, ανοίγει, για τον Μπένγιαμιν, την πόρτα σε αφηγηματικές συνθέσεις εικόνων και στην οπτική του ασυνείδητου και αντανακλά, με την συμπύκνωση και επέκταση του χρό-

⁶⁷ Κ. Καστοριάδης, Χώροι του Ανθρώπου, εκδ. Ύψιλον, 1999, σ. 127.

νου, με το close-up και το slow-motion, την αλλοτρίωση και τον κατακερματισμό του μοντέρνου ανθρώπου. Θρυμματίζοντας αφηγηματικά την ενιαία όψη της καθημερινότητας αποκαλύπτει τη θρυμματισμένη κοινωνική πραγματικότητα. Όμως ακριβώς ως αντανάκλαση της θρυμματισμένης κοινωνικής πραγματικότητας, η κινηματογραφική εικόνα μπορεί αναστοχαστικά, να οδηγήσει στην συνειδητοποίηση που εμπνέει την πράξη, να γίνει στοιχείο ενός νέου αστερισμού, στοιχείο που αποκαλύπτει αυτό που θέλει να συγκαλύψει, μέσο σύλληψης μίας νέας διαλεκτικής εικόνας μέσα από την κριτική γλώσσα.

Τα σύγχρονά μέσα απεικόνισης, η φωτογραφία και ο κινηματογράφος, προσφέρουν επίσης στιγμιότυπα συνειδητοποίησης που αμφισβητούν την συνέχεια του συνήθους. Η απεικόνιση της θηριωδίας και η αναπαγωγή της απεικόνισης ενέχουν πάντοτε το ρίσκο της φαντασμαγορίας μα και τη δυνατότητα της ανατροπής της φαντασμαγορίας. Καταλύτης είναι η συνειδητοποίηση, η

ακρόαση της φωνής των καταπιεσμένων που εμπεριέχεται στα στοιχεία της εικόνας και η ανάληψη της πράξης ανατροπής της καταπίεσης που απεικονίζεται.

Μιλήσαμε για πεδία ομιλίας και σιωπής σε συνάρτηση με την παρουσία και την απουσία. Όμως πώς ανοίγει ένα πεδίο ομιλίας εκεί που πρώτα υπήρχε μία έρημος σιωπής; Ποιος διανοίγει το πεδίο (αντιστεκόμαστε στον πειρασμό να πούμε το ξέφωτο) ομιλίας των νεκρών; Ο αρχαιολόγος; Ο φιλόλογος; Ο απόγονος;

Το πεδίο ομιλίας δεν είναι διαπροσωπικό, ούτε στενά διυποκειμενικό, παρόλο που είναι τα πρόσωπα που μιλούν και τα υποκείμενα που συνομιλούν· ανήκει όμως στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο και εξαρτάται άμεσα από την κοινωνική θέσμιση και δη, την κοινωνική θέσμιση του πολιτικού.

Διότι η αντίληψη του χρόνου του Αλλού-και-Άλλοτε συναρτάται με την κοινωνική θέσμιση της χρονικότητας εδώ και τώρα. Όπως τονίζει ο Καστοριάδης,

‘εκεί όπου δεν υπάρχει παρόν, δεν υπάρχει ούτε και παρελθόν.’⁶⁸

Αν η παραδοσιακή μορφή ετερονομίας αντιστοιχούσε στην κυριαρχία του παρελθόντος επί του παρόντος, στην κυριαρχία της παράδοσης και την εκμηδένιση της φωνής των καταπιεσμένων, η σύγχρονή μας μορφή ετερονομίας, ο τουριστικός χρόνος, συνίσταται στην καταστροφή της σχέσης του παρελθόντος με το παρόν, στην κυριαρχία μιας διαρκούς επιτάχυνσης και την εκμηδένιση της δημόσιας φωνής. Αν η παραδοσιακή μορφή ετερονομίας βασίζεται στην ιερατική διαχείριση της απώλειας, την ιερατική τιθάσευση της ομιλίας των νεκρών και την στεγανοποίηση αυτού του πεδίου ομιλίας πίσω από τη μυστικοποίηση της εξουσίας, η νεωτερική μορφή ετερονομίας βασίζεται στην εξουδετέρωση της απώλειας, την αποσιώπηση της ομιλίας, την διάλυση του πεδίου ομιλίας πίσω από τη φετιχοποίηση των προϊό-

⁶⁸ Κ. Καστοριάδης, Παράθυρο στο Χάος, μτφρ. Ευγενία Τσελέντη, εκδ. Ύψιλον, 2007, σ. 19.

ντων. Είναι απώλεια όχι του προσώπου, αλλά του παρελθόντος. Ο Καστοριάδης περιγράφει αυτή την τελευταία μορφή:

Υπάρχει όμως, ένας άλλος τρόπος ετερονομίας που γεννιέται κάτω από τα μάτια μας: η δήθεν *tabula rasa* του παρελθόντος, που, στην πραγματικότητα, συνιστά – διότι δεν υπάρχει ποτέ καθ’ ολοκληρίαν – απώλεια της ζωντανής μνήμης της κοινωνίας, τη στιγμή μάλιστα που υπερτροφεί η νεκρή της μνήμη (μουσειά, βιβλιοθήκες, ταξινομημένα μνημεία, τράπεζες δεδομένων κλπ.), απώλεια μιας σχέσης ουσιαστικής και όχι υπόδουλης στο παρελθόν της, στην ιστορία της, στην Ιστορία σαν να λέμε: απώλεια του εαυτού της. [...] Ζωντανή μνήμη του παρελθόντος και πρόταγμα για ένα καταξιωμένο μέλλον εξαφανίζονται μαζί. Το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην πολιτισμική δημιουργία του παρόντος και τα έργα του παρελθόντος είναι, με τη βαδύτερη έννοια, το ίδιο με το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στη δημιουργική αυτοδεσμιζουσα δραστηριότητα μιας κοινωνίας

*αυτόνομη και στο ήδη δεδομένο της Ιστορίας, που δεν πρέπει ποτέ να θεωρείται απλή αντίσταση, αδράνεια ή υποτέλεια.*⁶⁹

Ασφαλώς, αυτή η μορφή ετερονομίας, η απώλεια του παρελθόντος, σχετίζεται με την απώλεια του δημόσιου χώρου του παρόντος και αντίθετα με την παραδοσιακή, δεν προδικάζει το μέλλον, το ισοπεδώνει, μέσω της ισοπέδωσης του παρελθόντος.

Προκειμένου να ανατραπεί αυτή η κατάσταση ετερονομίας που καθιστά την απώλεια του παρελθόντος ισοδύναμη με την απώλεια του μέλλοντος και τη συναφή απώλεια όλων των προσώπων, χρειάζεται ο κοινωνικός μετασχηματισμός, μέσω της συλλογικής (αμεσο)δημοκρατικής πράξης, της εξαρχής δημιουργίας του ελεύθερου δημόσιου χώρου και χρόνου. Η δημιουργία ενός δημόσιου χώρου συνεπάγεται τη δημιουργία ενός δημόσιου χρόνου, *‘την ανάδυση μιας διάστασης όπου η συλλογικότητα μπορεί να επιθεωρεί το δικό της παρελθόν, ως*

⁶⁹ Κ. Καστοριάδης, Παράθυρο στο Χάος, σ. 38-39.

αποτέλεσμα των δικών της πράξεων, και όπου ανοίγεται ένα ακαθόριστο μέλλον ως πεδίο των δραστηριοτήτων της.⁷⁰

Υπό αυτή την έννοια η δημιουργία ενός ελεύθερου δημόσιου χρόνου συνεπάγεται τη θέσμιση μίας άλλης σχέσης προς την παράδοση. Πρόκειται για μία σχέση κριτική και δημιουργική, μία σχέση σεβασμού και μεταμόρφωσης.

‘Υπάρχει όμως η δημιουργία ενός ουσιώδους δημόσιου χρόνου όταν η κοινότητα, πέρα από την επανάληψη, *οικειοποιείται* τα γεγονότα του παρελθόντος της και ταυτόχρονα *προβάλλεται* συλλογικά, κατά λίγο πολύ ρητό τρόπο, συλλογικά στο μέλλον.⁷¹

Σε αυτό το πεδίο ομιλίας, τον ελεύθερο δημόσιο χώρο και χρόνο μιας αυτόνομης κοινωνίας, μπορούν να συνομιλήσουν ελεύθερα οι νεκροί και οι ζωντανοί, οι α-

⁷⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, Χώροι του ανθρώπου, Αθήνα, 2007: Ύψιλον, σελ. 197.

⁷¹ Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β', σελ. 188.

πόντες και οι παρόντες, έτσι ώστε η απουσία να κατά-
στεί στοιχείο μετασχηματισμού της κοινής μας Ιστορί-
ας, της ιστορίας της κοινωνικής απελευθέρωσης.

Η σχετική απουσία του προσώπου

Χωρισμός, εγκατάλειψη και ερωτική απουσία.

Στον έρωτα, συχνά η πραγματική απουσία του ερωμένου είναι πιο έντονη από την σωματική παρουσία του. Ο ιδιαίτερος ερωτικός χρόνος των ερωτευμένων πηγάζει από τον Άλλο και πάντα εν σχέσει προς τον Άλλο, διότι δεν ριζώνει στην εκάστη υποκειμενικότητα αλλά στη σχέση, στη συνύπαρξη των δύο υποκειμενικοτήτων.

‘Αλλά ή απουσία υπάρχει μόνο σάν απουσία τού άλλου: ό άλλος φεύγει, έγώ μένω. Ό άλλος είναι συνεχώς σε κατάσταση αναχώρησης, ταξιδιού· έχει, από έσωτερική διάθεση, τήν τάση τής αποδημίας, τής φυγής. Ένώ έγώ πού άγαπώ είμαι, από αντίθετη έσωτερική διάθεση, δεμένος μέσα στό χώρο, άκίνητος, διαδέσιμος, σε κατάσταση άναμονής, σωριασμένος στή θέση μου, υποφέ-

ροντας, σαν ένα πακέτο παραπεταμένο σε κάποια γωνιά ενός σταδίου. Η ερωτική απουσία είναι μονής κατευθύνσεως και μπορεί να διατυπωθεί μόνο από αυτόν που μινει, όχι από αυτόν που φεύγει: το εγώ, πάντα παρόν συνίσταται μόνο απέναντι στο εσύ που συνεχώς απουσιάζει. Για να εκφράσω την απουσία πρέπει να δεχτώ εξαρχής ότι ή δέση του υποκειμένου και ή δέση του άλλου δέν μπορούν να αντιμετατεθούν. Είναι σαν να λέω: «Αγαπιέμαι λιγότερο απ' όσο αγαπώ».⁷²

Ακριβώς επειδή η σχέση καθ' εαυτή ενσαρκώνεται στη συνάντηση των σωμάτων και όχι στο έκαστο σώμα, ο ερωτικός χρόνος τρέφεται από το φάντασμά της. Καθώς δημιουργείται ως ιδιόχρονος της διυποκειμενικότητας, το βίωμά του από την πλευρά του έκαστου υποκειμένου ενέχει μια εμμενή διάσταση απουσίας, μια ελλειμματική, στερητική όψη, την οποία καλείται να πληρώσει το φάντασμα του Άλλου. Η ερωτική σχέση φέρει

⁷² Roland Barthes, Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου, σ. 23.

εγγενώς την ηχώ δύο φαντασμάτων, του ‘διπλότυπου’ φαντάσματος του Άλλου και του ‘καθ’ αυτού’ φαντάσματος της σχέσης, διότι ποτέ δεν είμαι ο Άλλος. Επειδή ποτέ ο Άλλος δεν μπορεί να καταλάβει τη μοναδική και μοναχική θέση της διαρκούς ενεργούς παρουσίας, την προνομιούχα έδρα του Εγώ, ούτε όμως ποτέ μπορεί να εξοβελισθεί από αυτή την έδρα, της οποίας αποτελεί συστατικό στοιχείο, κατέχει τη θέση μιας φασματικής, φαντασιακής, δυνητικής διαρκούς παρουσίας, το φάντασμα της οποίας γίνεται πιο καθαρό και πιο έντονο εν τη απουσία του. Η απουσία του καθιστά το φάντασμά του αντικείμενο ερωτικής κάδεξης για το υποκείμενο.

Αν η πλήρης απουσία του συγκεκριμένου άλλου, η απώλεια του προσώπου, ανήκει στο θέμα του θανάτου και είναι επιπλέον καθολική σε όλες τις στιβάδες του χρόνου, η σχετική απουσία του συγκεκριμένου άλλου, ο χωρισμός, δεν επιδρά στο φυσικό χρόνο, ούτε στον κοινωνικο-ιστορικό χρόνο· προσβάλλει μόνο τον διυποκειμε-

νικό χρόνο των ατόμων και τον υποκειμενικό και ψυχικό χρόνο του καθενός του, καθώς, στην περίπτωση της εγκατάλειψης, καταστρέφει τη σχέση. Η στην περίπτωση της προσμονής, δεν καταστρέφει, μα αποσωματικοποιεί τη σχέση, την εξαυλώνει και την καθιστά μετωνυμική από κυριολεκτική. Μια σημαντική διαφορά της σχετικής απουσίας ως εγκατάλειψη από την σχετική απουσία ως προσμονή είναι ότι η πρώτη είναι εθελούσια εκ μέρους του απόντος, ενώ η δεύτερη όχι. Αν η απουσία εν γένει είναι το πεδίο του Άλλού και του Άλλοτε, η σχετική απουσία του προσώπου δεν παραπέμπει στο Άλλοτε, μα στο Άλλού.

Υπάρχουν πολλές μορφές προσωρινής απουσίας που δεν ανήκουν σε αυτό που αποκαλώ σχετική απουσία: η προσωρινή απουσία είναι ένα ταξίδι ή και μια βόλτα, είναι προϋπόθεση κάθε σχέσης προς τον άλλο, αφού η διαρκής ενεργός παρουσία του θα συνέθλιβε τον υποκειμενικό χρόνο που είναι έκαστος και μοναδικός. Η σχετική

απουσία του άλλου, ωστόσο, ο χωρισμός, βιώνεται είτε ως προσμονή δίχως προσδιορισμένο τέλος, είτε ως εγκατάλειψη. Στην περίπτωση της προσμονής η απουσία βιώνεται ως μετακλητή, η ελπίδα της επανασύνδεσης εμφανίζεται θετικά, ως εκπληρώσιμο στοιχείο ενός επερχόμενου μέλλοντος. Στην περίπτωση της εγκατάλειψης, η απουσία είναι αμετάκλητη· ο πόθος της επανασύνδεσης γίνεται ανέλπιδη προσπάθεια αναίρεσης του αμετάκλητου, και η ελπίδα γίνεται παρασιτικό φάντασμα ως ανεκπλήρωτη αναβίωση ενός ανεπίστρεπτου παρελθόντος.

Στο εξής, θα αποκαλώ την προσωρινή απουσία που δημιουργεί την προσμονή απόσταση, η οποία δεν δηλώνει κάποια επιθυμία αποχωρισμού, ενώ θα αποκαλώ ερωτική απουσία την εγκατάλειψη, η οποία δηλώνει ακριβώς μια αμετάκλητη απόφαση αποχωρισμού. Δίχως να είναι η μοναδική μορφή χωρισμού, η πιο έντονη μορ-

φή της σχετικής απουσίας του άλλου είναι η ερωτική απουσία, που ακολουθεί τον πιο αποφασιστικό χωρισμό.

Πιο αποφασιστικό όχι επειδή είναι ο πιο βαδύς, ο πιο σημαντικός, ο πιο έντονος ή ο πιο τραυματικός υπάρχουν πιο σκληρές μορφές χωρισμού, ο χωρισμός του γονέα από το παιδί, ή και κάποιες φορές, ο χωρισμός δύο φίλων. Όμως ο ερωτικός χωρισμός είναι ο μόνος που διαλύει, υποτίθεται ανεπιστρεπτί, την εδελούσια σχέση δύο ανεξάρτητων υποκειμενικοτήτων εκ των έσω, βάσει της, υποτίθεται αμετάκλητης, απόφασης του ενός από τους δύο. Μία ερωτική σχέση απαιτεί την συναίνεση δύο (τουλάχιστον) υποκειμένων, αλλά για τη διάλυσή της επαρκεί η απόφαση του ενός εκ των (τουλάχιστον) δύο. Η ερωτική απουσία, ακόμη και στη μορφή του ανεκπλήρωτου έρωτα, όπου δεν υπάρχει προηγούμενη σχέση, παραμένει ισχυρό βίωμα που παραπέμπει εξίσου στην εγκατάλειψη και στην περιφρόνηση.

Ο ερωτικός δεσμός έχει επίσης την ιδιαιτερότητα ότι ορίζεται καθ' ολοκληρίαν από το πάθος, όχι την συγγένεια ή άλλου είδους συνάψεις. Τι εννοούμε πάθος; Θα υιοθετήσω τον ορισμό του Καστοριάδη, που και ο ίδιος τον δανείζεται από την Πιέρα Ωλανιέ (Piera Aulagnier):

“... υπάρχει πάθος, όταν το αντικείμενο της ευχαρίστησης μετατρέπεται σε αντικείμενο ανάγκης· με άλλα λόγια, όταν το αντικείμενο δεν μπορεί να λείψει, όταν το υποκείμενο δεν μπορεί να συλλάβει τη ζωή του χωρίς την κατοχή του αντικειμένου του πάθους, την επιδίωξή του, την απορρόφησή του από αυτό, την ταύτισή του εν τέλει με αυτό το αντικείμενο, το οποίο έχει καταστεί ζήτημα ζωής ή θανάτου.”⁷³

Σαφώς αυτός ο ορισμός περιλαμβάνει πολλές μορφές παθιασμένης σχέσης, ακόμη και του επιστήμονα

⁷³ Κ. Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και Πρακτέα*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, εκδ. Ύψιλον, 2019.

με το αντικείμενό του. Όμως το ερωτικό πάθος, ο πόθος, παραμένει η πιο καθαρή και ισχυρή μορφή, καθώς δεν στρέφεται προς κάποιο αδρανές αντικείμενο, αλλά προς ένα αυτόνομο υποκείμενο, δεν εμποδίζεται από την αντίσταση του αντικειμένου, αλλά από την ενδεχόμενη άρνηση του άλλου υποκειμένου, την οποία δεν μπορεί να κάμψει μηχανικά, αλλά απλώς να αποδεχτεί.

Επιπλέον, η ερωτική απουσία είναι ιδιαίτερη και από την άποψη ότι δεν καθορίζεται επακριβώς από τη χρονική διάρκεια της προηγούμενης σχέσης. Αρκεί μία συνάντηση ή ίσως και μία συζήτηση για να γεννηθεί ο ερωτικός πόθος από τον οποίο πηγάζει και τον οποίο τροφοδοτεί το αίσθημα της απουσίας του άλλου· η διαφορά ανάμεσα στον χωρισμό μετά από μια σχέση και στον απλό αποχωρισμό του αγαπημένου προσώπου είναι η διαφορά του ορίζοντα προσδοκιών που γεννά η πράξη του χωρισμού: η ιστορικότητα βαθαίνει κατά απροσδιόριστο τρόπο, καθώς εξαρτάται από την ιδιαιτερότητα τόσο

τους εκάστοτε υποκειμένου, όσο και των συνθηκών της σχέσης. Το μόνο που μπορούμε να διαπιστώσουμε εμπειρικά είναι ότι η κατάσταση μετά τον χωρισμό ύστερα από μια μακροχρόνια σχέση κυριαρχείται από τις αναμνήσεις του παρελθόντος, δηλαδή το πεδίο εμπειρίας καθορίζει τον ορίζοντα προσδοκιών, ενώ στην περίπτωση του απλού αποχωρισμού η κατάσταση κυριαρχείται από τις φαντασιώσεις του μέλλοντος, δηλαδή ο ορίζοντας προσδοκιών είναι οιοσδήποτε ανεξάρτητος από το πεδίο εμπειρίας.

Η ερωτική απουσία είναι η καθαρή μορφή της σχετικής απουσίας του άλλου, και επιφέρει τόσο τον πόνο της εγκατάλειψης, όσο και τον επιπλέον πόνο που προκαλεί ο πόθος της επανασύνδεσης και οι επιμέρους προσπάθειες που τροφοδοτεί. Υπάρχει κάτι το μυστικό, το απροσπέλαστο από έξω, το προσωπικό στοιχείο σε κάθε έρωτα. Από την άλλη υπάρχει και κάτι το κοινοποιήσιμο. Ένα πλέγμα λέξεων, εκφράσεων, συμβόλων, που τυλίγει τον ιδιαίτερο, μοναδικό ερωτικό πυρήνα της

διυποκειμενικής σχέσης. Κάθε έρωτας ανήκει συνάμα αποκλειστικά στα ιδιαίτερα υποκειμένα της ερωτικής σχέσης και στο ευρύτερο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο που αυτά συνδιαμορφώνουν ως κοινωνικά άτομα.

Η ένταση μεταξύ της αμετάκλητης απόφασης του χωρισμού και του πόθου της αναίρεσής της δημιουργεί το άγχος της εγκατάλειψης. Και η έλλειψη του άλλου βιώνεται ως απουσία στο βαθμό που βιώνεται ως εγκατάλειψη, ειδάλλως λησμονείται και παύει να επιδρά στο υποκείμενο. Ο Ρολαν Μπαρτ [Roland Barthes], στα *Αποσπάσματα του Ερωτικού Λόγου*, επισημαίνει τον παρηγορητική επίδραση της λησμονιάς, η οποία παρεισφύρει σε κάθε απουσία.

‘Η απουσία πού άντέχεται είναι ή λησμονιά. Γίνομαι,κατά διαλείμματα, άπιστος. Κι αυτός είναι ένας όρος άπαραίτητος για τήν επιβίωσή μου. Γιατί, άν δέν ξεχνούσα, θά πέθαινα. Ο έρωτευμένος πού δέν μπορεί πό-

τε πότε νά ξεχνά πεθαίνει από άκραία διάταση, κόπωση και ένταση τής μνήμης (όπως ό Βέρθερος).⁷⁴

Όμως η λησμονιά αυτή είναι περιορισμένη, όταν η απουσία του προσώπου κυριεύει τον φαντασιακό ιδιόχρονο του υποκειμένου, όταν ο Υποθετικός Χρόνος του απόντος άλλου κυριεύει τον υποκειμενικό χρόνο. Το φάντασμα του υποθετικού χρόνου του άλλου είναι προϊόν της ριζικής φαντασίας του υποκειμένου και απεικόνιση των μύχιων πόθων του ερωτευμένου. Ο ερωτευμένος φαντάζεται τον απόντα κατά τρόπο που ο ίδιος ο απόντας αγνοεί. Ο ερωτευμένος φαντάζεται και επινοεί σημεία και οιωνούς που ο ίδιος ο απόντας αγνοεί. Κατάσχευάζεται έτσι ένας Υποθετικός Χρόνος που αναπληρώνει την έλλειψη επαφής και απομονώνει το υποκείμενο σε ατέρμονες αβάσιμες υποθέσεις, οι οποίες αντί να λειτουργήσουν αποτρεπτικά, ενισχύουν τον πόνο της απουσίας και τον πόθο της παρουσίας.

⁷⁴ Ο.π. σ. 25.

Ο Ντελέζ [Gilles Deleuze] επισημαίνει, εξάλλου, πως ο έρωτας ξετυλίγεται σαν προσπάθεια ερμηνείας των σημείων του άγνωστου άλλου και των άγνωστων πολλαπλών κόσμων που περιέχει ο άλλος:

“Όταν ερωτεύεσαι, άτομικοποιείς κάποιον ανάλογα με τὰ σημεία πού φέρει ή πού εκπέμπει. Ευαισθητοποιείσαι στά σημεία αυτά, κάνεις τή μαθητεία τους [...]. Η φιλία τρέφεται ίσως από τήν παρατήρηση και τή συνομιλία, αλλά ό έρωτας γεννιέται και τρέφεται από τή σιωπηρή ερμηνεία. Τό αγαπημένο πρόσωπο εμφανίζεται ως σημείο, ως «ψυχή»: εκφράζει έναν εφικτό κόσμο, άγνωστο σέ μάς. Ο αγαπημένος προϋποθέτει, έντυλίγει, φυλακίζει έναν κόσμο πού πρέπει νά τόν αποκρυπτογραφήσουμε, δηλαδή νά τόν ερμηνεύσουμε. Πρόκειται μάλιστα για μιά πολλαπλότητα από κόσμους· ή πολυμέρεια του έρωτα δέν αναφέρεται μονάχα στήν πολλαπλότητα των αγαπημένων όντων, άλλα και στην πολλαπλότητα τών ψυχών ή τών κόσμων πού υπάρχει στόν καθένα

τους. *Νά αγαπάς, είναι νά προσπαθείς νά εξηγήσεις, νά ξετυλίξεις τους άγνωστους αυτούς κόσμους πού παραμένουν τυλιγμένοι μέσα στό αγαπημένο πρόσωπο.*⁷⁵

Σε αυτή την πολλαπλότητα πρέπει να προσθέσουμε την πολλαπλότητα των κόσμων που υπάρχει κάτω από την επιφάνεια του Εγώ, στην ατομική ψυχή, της οποίας την αυθυπέμβαση προς τη διυποκειμενικότητα σημαίνει το ερωτικό πάθος.

Όμως ακριβώς αυτός ο κόσμος των σημείων επιτείνεται και διαστέλλεται εν τη απουσία του ερωμένου, τον καιρό της απουσίας και διαμέσου της απουσίας. Η αρχή της σημειακής σχέσης εξάλλου, του τι αντί τινός (quid pro quo), είναι η αρχή της υποκατάστασης της παρουσίας του σημαίνόμενου από το σημείο. Το σημείο δηλώνει την απύσα παρουσία. Τα σημεία που γίνονται σύστημα ερμηνείας της ποδούμενης ψυχής αποκτούν τη

⁷⁵ Gilles Deleuze, Ο Προυστ και τα σημεία, εκδ. Ράππα, σελ. 19

δική τους φαντασιακή υπόσταση που εμμένει και γίνεται πιο ισχυρή όταν το υπαρκτό πρόσωπο απουσιάζει. Το ερωτικό φάντασμα απορροφά τον κόσμο στο σύστημα σημείων που υποκαθιστά την ζωντανή, δερμή, απτή παρουσία. Το ερωτικό φάντασμα ανδίσταται ή όχι, μα ποτέ δεν αποκρίνεται πραγματικά, ποτέ δεν διασπά την σημειακή του εκπροσώπηση, όπως κάνει το πραγματικό πρόσωπο. Κατά κάποιον τρόπο παραμένει βουβό και επιτείνει την απουσία από την οποία θρέφεται.

Η εκκένωση ή εξουθένωση του υποκειμενικού χρόνου του ερωτευμένου μέσω της φαντασιακής παρασίτωσης επί του Ύποθετικού Χρόνου του απόντος, χαρακτηριστικό του ανεκπλήρωτου έρωτα, εμφανίζεται και μετά τη διάλυση της σχέσης, με διαφορετικό τρόπο από ότι στην ανεπίτευκτη σχέση· διότι τροφοδοτείται από το φασματικό ίχνος της παρελθούσας σχέσης και τα παροντοποιημένα συντρίμια της, αναμνήσεις και αναμνηστικά· διανοίγεται έτσι, εκ μέρους του ερωτευμένου υπο-

κειμένου, ένα εικονικό /δύνητικό (virtual) πεδίο ομιλίας, ώστε να αναπληρωθεί το απολεσθέν ενεργό διυποκειμενικό πεδίο ομιλίας, το πεδίο του εκπληρωμένου ερωτικού χρόνου· ωστόσο το πραγματικό ερωτικό πεδίο ομιλίας, ο εκπληρωμένος ερωτικός χρόνος, είναι εξ ορισμού διυποκειμενικό και περιέχει δύο αυτόνομες υποκειμενικότητες, χαρακτηρίζεται δηλαδή από τη συνύπαρξη, τη συνομιλία, και τη σύνθεση· αντιθέτως το εικονικό ερωτικό πεδίο ομιλίας, ο ανεκπλήρωτος ερωτικός χρόνος, είναι εξ ορισμού υποκειμενικό, καθώς περιέχει ένα ομιλούν υποκείμενο και το φάντασμα του απόντος άλλου στον οποίο το ερωτευμένο υποκείμενο απευδύνεται:

“Απευδύνω συνεχώς στόν άπόντα τό λόγο πού έχει ως άντικείμενο τήν άπουσία του. Ανήκουστη κατάσταση: ό άλλος είναι άπών ως παραπομπή, παρών ως προσφώνούμενος. Απ’ αυτή τή μοναδική παραμόρφωση προκύπτει ένα είδος άφόρητου παρόντος. Είμαι στριμωγμένος ανάμεσα σέ δύο χρόνους, τό χρόνο τής αναφοράς –

παραπομπής και τό χρόνο της προσφώνησης: έφυγες (και για αυτό παραπονιέμαι), είσαι εδώ (για αυτό άπευδύνομαι σ' έσένα). Μαθαίνω, λοιπόν, έτσι τί είναι ό ένεστώς, αυτός ό δύσκολος χρόνος: ένα κομμάτι καθαρού άγχους.⁷⁶

Ο ενεστώς αυτός είναι ο ενεστώς του ομιλούντος υποκειμένου όταν δεν λαμβάνει απόκριση. Όπως είπαμε, τα πεδία της απουσίας του προσώπου συναρτώνται με πεδία σιωπής. Ενώ η πλήρης απουσία του άλλου, η απώλεια, εκφράζεται ως σιωπή, η σχετική απουσία του άλλου, στην περίπτωση μας η ερωτική απουσία, η εγκατάλειψη, εκφράζεται ως μη-απόκριση. Το καθαρό άγχος που συνοδεύει τη μη-απόκριση προκύπτει από την ένταση μεταξύ του αμετάκλητου χωρισμού και της προσπάθειας του ερωτευμένου να τον αναιρέσει· η μη-απόκριση του απόντος επιβεβαιώνει το αμετάκλητο και αναδιπλασιάζει την απουσία. Όμως το εικονικό πεδίο ομιλίας που συνοδεύει τον ανεκπλήρωτο εικονικό χρόνο είναι εξ' ορι-

⁷⁶ Roland Barthes, *Αποσπάσματα*, ό.π. σ. 26.

σμού περικλειστο στη φαντασία του υποκειμένου· η μόνη ομιλία που ακούγεται είναι η ηχώ της απεύθυνσης του ερωτευμένου που αντηχεί στο τείχος που ανήγειρε η απόφαση του χωρισμού.

Η μη απόκριση δημιουργεί ένα τείχος που εγκλωβίζει και τεμαχίζει τον υποκειμενικό χρόνο, όπως ένα πραγματικό τείχος εγκλωβίζει και τεμαχίζει το οπτικό πεδίο· παρότι θα μπορούσε να πει κανείς ότι η μη απόκριση είναι εμμενές στοιχείο της απουσίας, ο πολιτισμός και η κοινωνία ως δίκτυα επικοινωνίας στηρίζονται ακριβώς της δυνατότητας απόκρισης του απόντος. Από τη νεκρομαντεία έως την τηλεπικοινωνία, η ανθρώπινη κοινωνία παροντοποιεί τους απόντες και δεσμίζει πεδία συνομιλίας με τον απόντα. Έτσι, στην περίπτωση της σχετικής απουσίας, η μη απόκριση είναι επίσης μια δήλωση, μια δήλωση με αρνητικό περιεχόμενο, μια εκπεφρασμένη άρνηση.

Ο ερωτικός λόγος που διατηρείται, ο γραπτός ερωτικός λόγος, είτε ως επιστολή, είτε ως αυτοβιογραφία,

είτε ως μήνυμα, είτε ως μονόλογος, είτε ως παραλήρημα, είτε ως ποίημα, απευθύνεται πάντα στον απόντα. Ακόμη και σε περίπτωση που η σχέση υπάρχει ως απόσταση, στην περίπτωση της προσμονής, όπου δεν έχει ληφθεί η τελεσίδικη απόφαση του χωρισμού, όπου δεν υπάρχει εγκατάλειψη, η μη απόκριση του παραλήπτη επικρέμαται σαν ασαφής απειλή, σαν το πρώτο βήμα μίας ανεπίστρεπτης αποξένωσης. Η ερωτική επιστολή, αν μείνει αναπάντητη, όσο μένει αναπάντητη, φέρει την απειλή του χωρισμού, η μη απόκριση ήδη είναι μια πράξη που προεικάζει τον χωρισμό.

Γι' αυτό και η αγωνία του αποστολέα, ακόμη και αν πρόκειται για μια ασφάλη προσμονή, για έναν έρωτα εκπληρωμένο, γιγαντώνεται και αρχίζει να υποσκάπτει τη σχέση όσο ο χρόνος της ανεκτής αναμονής πλαταίνει: είτε πρόκειται για επιστολή είτε για ηλεκτρονικό μήνυμα, αυτό που αλλάζει είναι τα περιθώρια της υπομονής: μία επιστολή εξασφάλιζε μία ανέμελη α-

ναμονή λίγων εβδομάδων μέχρι να αρχίσει να ανδίζει η αγωνία της ανυπομονησίας, μα ένα ηλεκτρονικό μήνυμα, το οποίο φθάνει αμέσως μόλις αποστέλλεται, μειώνει την περίοδο της ανεκτής αναμονής σε λίγες ώρες.

‘Ως πόθος, ή ερωτική επιστολή προσμένει τήν άπάντηση. Επιβάλλει έμμεσα στον άλλον νά άποκριθεί, διαφορετικά ή εικόνα του άλλοιώνεται, γίνεται άλλη. Αυτό τό εξηγεί άυστηρά ό νεαρός Φρόυντ στή μνηστή του: «δεν θέλω, ώστόσο, νά παραμένουν μονίμως άναπάντητα τά γράμματά μου. Θα σταματήσω άμέσως νά σου γράφω άν δέ μού άπαντήσεις. Συνεχείς μονόλογοι γύρω από ένα πλάσμα άγαπημένο, πού δέν τούς διορθώνει ούτε τούς τροφοδοτεί τό πλάσμα αυτό, οδηγούν σέ σφαλές άπόψεις ως πρός τις άμοιβαίες σχέσεις. Έτσι, γινόμαστε πιά ξένοι ό ένας για τόν άλλον όταν ξαναβρισκόμαστε, κι άνακαλύπτουμε πώς τά πράγματα είναι διαφορε-

τικά άπ' ό,τι τά φανταζόμασταν μήν έχοντας καμιά επιβεβαίωση».⁷⁷

Η απουσία του άλλου δημιουργεί το έδαφος της αποξένωσης και το προστάδιο του χωρισμού, σαν ένας παροδικός χωρισμός, ο οποίος ωστόσο, όσο ισχύει, βιώνεται ως αγωνία ενδεχόμενης απώλειας. Μα στην περίπτωση που εξετάζουμε, της ερωτικής απουσίας, της εγκατάλειψης, ο απών άλλος εξ ορισμού δεν ανταποκρίνεται στην έκκληση του ερωτευμένου, εξ ορισμού δεν δέχεται να γίνει παραλήπτης των γραμμάτων του, είναι ο μόνος άνθρωπος στον κόσμο που έχει αποφασίσει ότι οι εκκλήσεις του ερωτευμένου δεν τον αφορούν· δεν είναι ούτε τραγικό, ούτε ειρωνικό το γεγονός ότι επίσης, οι εκκλήσεις του ερωτευμένου μόνο σ' αυτόν απευδύνονται, αυτόν που έχει αποφασίσει ότι δεν ενδιαφέρεται. Αυτή η κατάσταση ενισχύει τον εγκλεισμό του ερωτευμένου υποκειμένου στον στεγανό θάλαμο του ανικανοποίητου

⁷⁷ R. Barthes, *Αποσπάσματα*, σ. 190.

πόδου του, σαν το Τέρασ στα βάρδη του λαβύρινθου, έναν θαλαμο ηχούς και μονολόγων που συντρίβονται στον τοίχο της μη απόκρισης.

Η ανάγκη διάρρηξης των φαντασιακών τοίχων αυτού του θαλάμου οδηγεί κάποιες φορές τον ερωτευμένο στη δημοσιοποίηση του πόδου του. Στην παραγωγή κρυμμένων και συγκεκαλυμμένων ερωτικών μηνυμάτων κάτω από κείμενα αυτοβιογραφικά, λογοτεχνικά, θεωρητικά, που ουσιαστικά γράφονται αποκλειστικά για τον απόντα, όμως, εν τη απουσία του, παραδίδονται στη χωνευτική όρεξη του 'κοινού'. Η δημοσιότητα, απαραίτητη συνθήκη του ελεύθερου στοχασμού, στην περίπτωση του ερωτικού λόγου αποδεικνύεται απρόσφορο έδαφος. Το 'κοινό' δεν έχει πρόσωπο, μα αυτό που ζητεί να θεραπεύσει ο ερωτικός λόγος είναι η απουσία ενός συγκεκριμένου προσώπου. Αν το πρόσωπο αυτό, ο απών, ενδιαφερόταν για τον γραπτό ερωτικό λόγο που του απευθύνεται, η δημοσιότητα θα ήταν άχρηστη και επι-

βλαβής, αφού διαρρηγνύει την διυποκειμενική μυστικότητα και συνενοχή που απαιτεί ο ερωτικός διά-λογος. Όμως εξ' ορισμού, το πρόσωπο δεν ενδιαφέρεται.

Η δημοσιότητα δεν μπορεί να αναπληρώσει τη μη απόκριση του απόντος, αλλά μοιάζει να την παρηγορεί διαθλώντας την σε αποκρίσεις άλλων. Και όμως, η δημοσιοποίηση δεν ακυρώνει ούτε την κλειστότητα του εικονικού πεδίου ομιλίας, καθώς ο ερωτικός χρόνος δεν ανήκει στον δημόσιο χρόνο, παρότι ερείδεται σ' αυτόν, ούτε την ισχύ της μη-απόκρισης του απόντος, αφού ο απών δεν είναι ανώνυμος αλλά συγκεκριμένος. Και ο δημοσιοποιημένος ερωτικός λόγος απευδύνεται πάντα στον απόντα, είναι δε επιπλέον ομολογία μιας εκ προοιμίου καταδικασμένης απεύθυνσης.

Αντιθέτως, η ερωτική ομιλία, ο προφορικός ερωτικός λόγος, παραδοσιακά απευδυνόταν πάντα στον παρόντα, ως εξομολόγηση, ως ψίδυρος, ως διάλογος, ως τραγούδι. Αυτή η αποκλειστικότητα δεν ισχύει από την εποχή που κατέστη δυνατή η διατήρηση, μαγνητοφώνη-

ση, του προφορικού λόγου, της ερωτικής ομιλίας. Σήμερα, ο πρωτογενής προφορικός ερωτικός λόγος απευθύνεται στον παρόντα, ενώ το αντίγραφό του, η μαγνητοφώνηση, απευθύνεται στον απόντα.

Συνεπώς, ο πρωτογενής προφορικός λόγος ορίζεται στο πραγματικό, διυποκειμενικό πεδίο ομιλίας εντός του ερωτικού χρόνου. Αντιθέτως, ο δευτερογενής προφορικός λόγος, το αντίγραφο, ή ο γραπτός λόγος, ορίζουν το υποκειμενικό πεδίο ομιλίας εντός του ιδιωτικού χρόνου, η διάρρηξη του οποίου δεν εξαρτάται από το υποκείμενο αλλά από τον απόντα.

Ο πρωτογενής προφορικός λόγος δεν καθορίζεται αποκλειστικά από τα λόγια, είναι έκφραση, λόγος που συνδυάζεται άρρηκτα με την παρουσία των σωμάτων, με τις χειρονομίες, τα βλέμματα, τα αρώματα, τη σωματική έλξη, τη σωματική αναπάντεχη παρέμβαση, που συχνά λένε περισσότερα. Όπως παρατηρεί ο Μερλώ-Ποντύ, η 'έξ αποστάσεως δράση της γλώσσας', είναι μια 'εξέχου-

σα περίπτωση της σωματικής αποβλεπτικότητας, κάτι που καθιστά την αυτοπρόσωπη ομιλία, την ομιλία του παρόντος, σύμπλεγμα σημασιών, κινήσεων και συγκινήσεων.

Ύπό τον όρο να μην αναλογίζομαι ρητά το σώμα μου, η συνείδηση που έχω γι' αυτό δηλώνει άμεσα ένα ορισμένο τοπίο γύρω μου, όπως η συνείδηση των δακτύλων μου κάποιο ινώδες ή κοκκώδες ύφους του αντικειμένου. Με τον ίδιο αυτό τρόπο η ομιλία, που εκφέρω ή που ακούω, εγκυμονεί μια σημασία αναγνώσιμη στην ίδια την υφή της γλωσσικής κίνησης – τόσο που ένας δισταγμός, μια αλλοίωση της φωνής, η προτίμηση μιας ορισμένης σύνταξης είναι αρκετή για να την τροποποιήσει – η οποία ωστόσο δεν περιέχεται στην ίδια, καθώς κάθε έκφρασή μου εμφανίζεται πάντοτε ως ένα ίχνος, οι ιδέες μου δίδονται μόνον ως κάτι το διαφαινόμενο, και κάθε προσπάθεια να βάλω χέρι στο διανόημα που ενοικεί

στην ομιλία αφήνει στα δάκτυλα μόνο λίγο λεκτικό υλικό.⁷⁸

Η σημασία στην οποία αναφέρεται ο Γάλλος, μας παραπέμπει κατευθείαν στο ανώνυμο κοινωνικό φαντασιακό, για το οποίο μιλά ο Καστοριάδης: είναι μια φαντασιακή σημασία η οποία συμπλέκει το καθορισμένο και το ακαθόριστο, η παρουσία της οποίας παραπέμπει πάντοτε σε κάποιο απροσδιόριστο απόν, υπάρχει ως παροντοποίηση μιας απουσίας, ως φαντασιακή δημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού όντος από το οντολογικό μη ον.

Ο Μερλώ-Ποντύ μιλά για την 'άδηλη παρουσία' της σημασίας, που 'ζωογονεί την ομιλία όπως ο κόσμος το σώμα μου: Διά μιας άδηλης παρουσίας που αφυπνίζει τις προθέσεις μου αλλά δεν εκπτύσσεται μπροστά τους.'

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, Σημεία, μτφρ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2009, σ. 142-3.

Η άδηλη παρουσία της κοινωνικής φαντασιακής σημασίας προϋποτίθεται σε κάθε ομιλία. Όταν η ομιλία είναι προφορικός λόγος, η ενεργός παρουσία του άλλου ενσαρκώνει εξίσου ένα πλέγμα σημασιών, φέρει ένα σύμπαν άδηλων παρουσιών. Όταν η ομιλία είναι ερωτικός προφορικός λόγος, η απόκριση του άλλου ρυθμίζει την ίδια τη διάταξη και τη συγκρότηση του προθέσεων του υποκειμένου εκ των ένδον. Οι ακούσιες λεπτομέρειες της εκφραστικής κίνησης, οι χειρονομίες και τα βλέμματα συγκεντρώνουν την προσοχή και δημιουργείται ένας πλούτος άρρητων νοημάτων που συμπλέκονται με την ομιλία. Η απόκριση του άλλου επικυρώνει το υπονοούμενο, ενσαρκώνει το πεδίο ομιλίας, επιβεβαιώνει την αμοιβαιότητα καταρχάς της ομιλίας και έπειτα των ομιλούντων. Όταν ο άλλος είναι παρών το πεδίο ομιλίας είναι ενεργεία, η προσοχή του υποκειμένου στρέφεται προς τον υπαρκτό άλλο, κάθε εκφορά λόγου σκοπεύει σε μια άμεση εκπλήρωση· δεν υπάρχει κενός χρόνος μεταξύ των υποκειμένων, καθώς ακόμη και οι σιωπές εμπεριέχουν

τη ζωντανή παρουσία του σώματος του άλλου και πολλαπλά πεδία άρρηκτης επικοινωνίας.

Η παρουσία του άλλου καθιστά παρών και το υποκείμενο, μετατρέπει τα σώματα σε γέφυρες υπέρβασης του εγωτιστικού εγκλεισμού.

Όμως η παρουσία, πάντοτε πεπερασμένη, εντυλίγεται με την απουσία, πάντοτε άπειρη, υπό την έννοια του ακαθόριστου. Η παρουσία του σημαίνοντος απαιτεί την απουσία του σημαινόμενου, η γλώσσα ως συμβολικό σύστημα είναι ένα πλέγμα αναφορών στο απόν, κάθε σημείο είναι συμβολισμός μιας απουσίας και βέβαια υπάρχει και το σημείο που συμβολίζει την ίδια την απουσία, το μηδέν. Η γραφή καθηγλώνει την ομιλία, διατηρεί μέσω της παρουσίας του συμβόλου την άδηλη παρουσία της σημασίας εντός της απουσίας, και συνάμα διατηρεί ζωντανό το ίχνος του συγγραφέα, την κοινοποιήσιμη διάσταση του προσώπου του.

Σε πολλές περιπτώσεις, π.χ. λογοτεχνικών έργων ο γραπτός λόγος είναι αυτόνομος, η αποβλεπτικότητα του εκπληρώνεται με τη δημοσιοποίηση, το νόημά του είναι κατά κάποιον τρόπο, ολοκληρωμένο πριν την απόκριση. Σε άλλες περιπτώσεις, π.χ. επαγγελματικών επιστολών η αποβλεπτικότητα του γραπτού λόγου στρέφεται προς την απόκριση του παραλήπτη, χωρίς ωστόσο η απουσία του παραλήπτη να καθορίζει την πρόθεση.

Ωστόσο, στην περίπτωση του ερωτικού λόγου, η ενσώματη παρουσία του άλλου αποτελεί συνάμα βλέψη και απόκριση, η αποβλεπτικότητά του συναρτάται με την αποβλεπτικότητα του άλλου, η κάθε εκπεφρασμένη πρόθεση απαιτεί τη συμπληρωματική απόκριση του άλλου προκειμένου να εκπληρωθεί, η φανταστική απουσία του παραλήπτη είναι καθ' εαυτό το πρόβλημα που ο ερωτικός λόγος ζητεί να λύσει.

Ο ερωτικός γραπτός λόγος αποδεικνύεται ανεπαρκής μπροστά στην απουσία του άλλου, αφού είναι ή-

δη ομολογία αυτής της ανεπάρκειας. Ο ερωτικός λόγος χάνει την αμεσότητα του συναισθήματος, την ορμητικότητα και τη ρευστότητά του όταν καταγράφεται. Είναι κατ' ουσίαν προφορικός, απαιτεί την ενεργή παρουσία του άλλου, υπάρχει ως διάλογος, ποτέ ως μονόλογος. Η μονολογική, γραπτή, μορφή του, που απευδύνεται στην απουσία, είναι άψυχο κέλυφος, στατική διάταξη λέξεων, που απαιτεί τη συνέργεια ενός άλλου υποκειμένου για να κινηθεί: πιθανώς με διαφορετικό νόημα από την αρχική πρόθεση, ως μεταφορά, ως μετωνυμία, ως αλληγορία, στο φαντασιακό και στο βαθμό που το κοινωνικο-ιστορικό φαντασιακό είναι κοινό. Όχι όμως ως άμεση προσωπική απεύθυνση, ως ζώσα πρόθεση, ως αγωνία, ως φωνητική εκδήλωση που συμπληρώνεται από το σώμα, το πρόσωπο, την ένταση της φωνής, την άμεση προσμονή και κυρίως, την ενεργή παρουσία του άλλου, τη συγκεκριμένη και μοναδική διυποκειμενικότητα, τον συγκεκριμένο και μοναδικό ερωτικό χρόνο.

Ακόμη και ένα γράμμα που απευθύνεται μόνο σε ένα συγκεκριμένο παραλήπτη, για να κινηθεί ως ερωτικός λόγος απαιτεί την συνέργεια της φαντασίας και του αισθήματος του παραλήπτη. Στην περίπτωση που εξετάζουμε, της ερωτικής απουσίας, είτε ο παραλήπτης δεν θα συνεργήσει, συνεπώς το γράμμα θα μείνει νεκρό-είτε ο παραλήπτης θα συνεργήσει, αναιρώντας όμως την αμετάκλητη απόφαση του χωρισμού, κάνοντας ένα βήμα επανασύνδεσης.

Αυτή η συνθήκη σημαδεύει και την ματαιότητα της ερωτικής αφιέρωσης ή της γραπτής έκφρασης του έρωτα, της δημοσιοποιημένης έκφρασής του εν τη απουσία του άλλου. Αν γράψω ένα βιβλίο με αφορμή τον έρωτά μου για μία γυναίκα, είτε το βιβλίο δεν θα απευθύνεται σε αυτήν, είτε, αν απευθύνεται, θα είναι καταδικασμένο να αποτύχει ως ερωτική απεύθυνση, καθώς η ερωτική απεύθυνση δεν είναι δημόσια μα προσωπική.

‘Τό άντικείμενο πού χαρίζω δέν είναι πιά ταυτο-
λογικό (σού χαρίζω αυτό πού σου χαρίζω), είναι έρμη-
νεύσιμο. Έχει ένα νόημα (νοήματα) πού ξεχειλίζει και τό
κάνει νά ξεστρατίζει από τόν άρχικό του προορισμό. Τί
κι άν αναγράψω τό όνομά σου στό έργο μου - τό έργο μου
γράφτηκε γι’ «αυτούς» (τους άλλους, τους αναγνώστες).
Υπάρχει μια μοιραιότητα στη γραφή, που μας απαγο-
ρεύει να πούμε ότι ένα κείμενο είναι ερωτικό. Το μόνο
που μπορούμε να πούμε, στο τέλος τέλος, είναι πως φτιά-
χτηκε «ερωτικά» - σαν ένα γλύκισμα, η μια παντόφλα
κεντητή.⁷⁹

Ο γραπτός ερωτικός λόγος που απευθύνεται
στον απόντα είναι καταδικασμένος να αποτύχει, καθώς
η μη απόκριση είναι ο πυρήνας της ερωτικής απουσίας.
Μόνο ο προφορικός ερωτικός λόγος μπορεί να γεφυρώσει
το χάσμα της μη-απόκρισης αναιρώντας την, καθώς α-
κόμη και η αρνητική απόκριση μιας σωματικής παρου-

⁷⁹ Ο.π. σ. 97.

σίας είναι απόκριση· η μη απόκριση είναι η σιωπή που ακολουθεί την απουσία· ούτε η σιωπή καθ' εαυτή, ούτε η αρνητική απόκριση. Όμως η αναίρεση της μη-απόκρισης συνεπάγεται την αναίρεση της απουσίας καθ' εαυτής, αφού ο προφορικός ερωτικός λόγος απαιτεί την παρουσία και όλη την ρευστότητα που φέρει η παρουσία. Αυτό ισχύει και στην εποχή του τηλεφώνου και των τηλεπικοινωνιών· η φωνή είναι μια μορφή σώματης παρουσίας. Η φωνή είναι αυτή που δίνει στο μαγνητοφωνημένο αντίγραφο της ομιλίας μια προσωπική ποιότητα, μια ποιότητα του ομιλούντος προσώπου, που λείπει από το γραπτό κείμενο.

‘Η δια τηλεφώνου ομιλία ενός φίλου’, έγραφε ο Μερλώ-Ποντύ, ‘μας τον παραδίδει αυτούσιο, λες και συνοψίζεται ολόκληρος στον τρόπο του να καλεί και να αποχαιρετά, ν’ αρχίζει και να τελειώνει τις φράσεις του, να πορεύεται εν μέσω των λεχθέντων. Το νόημα είναι η

ολική κίνηση της ομιλίας, γι' αυτό η σκέψη μας τραβιέται στη γλώσσα.⁸⁰

Μα αυτό είναι σαν να λέμε ότι η μόνος τρόπος υπέρβασης της απουσίας του άλλου είναι η παρουσία του άλλου, μια κυκλική ταυτολογία, που αναδεικνύει το αδιέξοδο του γραπτού ερωτικού λόγου και του εικονικού πεδίου ομιλίας που περιλαμβάνει το φάντασμα του απόντα.

Ο γραπτός ερωτικός λόγος, η απεύθυνση στον απόντα μέσω της γραφής, κουβαλά τη μοιραϊότητα της γραφής και, σύμφωνα με τον Μπαρτ, μία μορφή βίας απέναντι στον παραλήπτη. Περισσότερο από την προφορική λέξη, η οποία, παρότι είναι κοινωνική φαντασιακή σημασία, κοινή και διαδέσιμη σε όλους, εμψυχώνεται από τη ζωντανή φωνή που είναι μοναδική και ιδιαίτερη στο έκαστο υποκείμενο, το γραπτό σημείο είναι εξ ορισμού απρόσωπο, διαδέσιμο και άψυχο· εν σχέσει προς οποιαδήποτε άλλη μορφή επικοινωνίας, η γραφή φαίνεται

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, Σημεία, σ. 69.

πως απογυμνώνει ιδίως τον ερωτικό λόγο από την ιδιαιτερότητα που τον καθιστά ερωτικό, αποσαρκώνει τον ερωτικό χρόνο από τη σωματική ποιότητα που τον καθιστά ερωτικό, αντηχεί την απουσία της εγκατάλειψης και αναδιπλασιάζει τη μη απόκριση. Κατά κάποιον τρόπο, λόγω της 'μοιραιότητας' της γραφής, της διάρκειας της, της αυτονόμησης του κειμένου από το υποκείμενο που το έγραψε, μιας αυτονόμησης αδύνατης για τον ζωντανό προφορικό λόγο (δυνατή μα με διατήρηση του προσωπικού στοιχείου για το μαγνητοφωνημένο αντίγραφο), το γραπτό κείμενο ασκεί ενός είδους βίαιη και στον παραλήπτη και στον συγγραφέα του, όταν πρόκειται για ερωτική απεύθυνση.

Μπορεί να φανεί ως όργανο εκδίκησης απέναντι στον απόντα, μέσω της καταγραφής της απουσίας του, δηλαδή της ιδιοποίησης του νοήματός της, μέσω της διαστρέβλωσής της, δηλαδή της ιδιοτελούς ερμηνείας του νοήματός της, ή μέσω της δημοσιοποίησής της, που τη

διατηρεί ως απομονωμένο γεγονός, ενώ την καταγγέλλει. Υπάρχει ενός είδους μύχιας καταγγελίας της απουσίας σε κάθε γραπτή καταγραφή της, ακριβώς επειδή κάθε απόπειρα καταγραφής της ενέχει έναν πόθο αναίρεσής της: ένα είδος μύχιας καταγγελίας που επιβάλλει στον απόντα μία ευδύνη, που, ίσως ήταν η ευδύνη την οποία ήθελε ακριβώς να αποφύγει με τον χωρισμό και την απουσία. Δηλαδή η ευδύνη της ενασχόλησης με τον ερωτευμένο που εγκατέλειψε. Είναι μια απόδοση ευδύνης που ισοδυναμεί με την αμφισβήτηση της αμετάκλητης απόφασης του χωρισμού, με την αμφισβήτηση της αυτονομίας του απόντος, την οποία αυτονομία εκφράζει ακριβώς η απόφαση του χωρισμού και η απουσία του.

Η γραφή είναι στυγνή, χοντροκομμένη. Μοιάζει με κύλινδρο συμπίεσεως. Τραβάει μπροστά, αδιάφορη και άξεστη. Κάλλιο θά 'χε νά σκοτώσει «πατέρα, μητέρα, ερωμένο (-η)», παρά νά έκτραπεί από τή μοιραϊότητά της (τήν, άλλωστε, αινιγματική). Όταν γράφω, πρέπει

νά παίρνω απόφαση τό αύταπόδεικτο (πού, ανάλογα μέ τό Φαντασιακό μου, μέ σπαράζει): ή γραφή δέν περιέχει εύμένεια, περιέχει τρομοκρατία. Καταπνίγει τόν άλλον, ό όποιος όχι μόνο δέν τήν άντιλαμβάνεται σάν δωρεά, αλλά, αντίθετα, τή βλέπει σαν επιβεβαίωση κυριαρχίας, ισχύος, ήδονής, μοναξιάς. Να τό στυγερό παράδοξο πού σφραγίζει τήν άφιέρωση: θέλω πάση δυσία νά σου χαρίσω αυτό πού θά σε πνίξει.⁸¹

Όμως ο Μπαρτ επιμένει πως ο ερωτικός λόγος που απευδύνεται στον απόντα, ο ερωτικός λόγος που στρέφεται προς την απουσία, είναι επίσης παρηγορητικός και εμπεριέχει θεραπευτικά στοιχεία, ταυτόχρονα με τα καταστρεπτικά. Είναι μία μορφή χειραγώγησης της απουσίας και επιπλέον μία μορφή απουσίας που συντηρεί μια ενεργή απασχόληση με αυτή, που αφορά ωστόσο το ερωτευμένο υποκείμενο και όχι τον ερωμένο απόντα.

⁸¹ R. Barthes, Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου, σ. 97.

Ἡ ἀπουσία γίνεται μιὰ ἐνεργητική πρακτική, μιὰ ἀπασχόληση (πού δέ μ' ἀφήνει νά κάνω τίποτε ἄλλο). Δημιουργεῖται ἔτσι ἓνα πλέγμα μυθοπλασίας μέ πολλούς ρόλους (ἀμφιβολίες, μομφές, ἐπιθυμίες, μελαγχολίες). Αὐτή ἡ γλωσσική σκηνοθεσία ἀπομακρύνει τό θάνατο τοῦ ἄλλου: ἓνα ἀπειροελάχιστο χρονικό διάστημα, λένε, χωρίζει τή στιγμή πού τό παιδί πιστεύει ἀκόμα πώς ἡ μητέρα του ἀπουσιάζει ἀπό τή στιγμή πού πείθεται πιά πώς εἶναι νεκρή. Χειραγωγῶ τήν ἀπουσία σημαίνει παρατείνω αὐτό τό χρονικό διάστημα, καθυστερώ ὅσο περισσότερο γίνεται τήν ἐλευση τῆς στιγμῆς κατά τήν ὅποια ὁ ἄλλος θά μπορούσε νά γκρεμιστεῖ ἀπὸ τομα ἀπό τήν ἀπουσία στό θάνατο.⁸²

Ἡ χειραγώγηση τῆς ἀπουσίας λοιπόν, μέσω τοῦ ἐρωτικού λόγου πού απευθύνεται στον ἀπόντα, εἶναι μιὰ πράξη δημιουργίας τοῦ εἰκονικοῦ πεδίου ομιλίας ἀπό πλευράς τοῦ υποκειμένου πού ὁμως περιλαμβάνει τή φα-

⁸² Ο.π. σ. 26.

ντασιακή μορφή του απόντος άλλου, την φαντασιακή και φασματική του παρουσία. Αυτή η πράξη χειραγώγησης της απουσίας, αυτή η πράξη εγκαθίδρυσης ενός φανταστικού, και ίσως βωβού, διαλόγου με μία φαντασιακή παρουσία ενός υπαρκτού απόντος, είναι το όριο που διαχωρίζει την σχετική απουσία του άλλου ως εγκατάλειψη από την πλήρη απουσία του άλλου ως απώλεια.

Κι όμως είναι μια πράξη αποτυχίας και μια πράξη παραδοχής της αποτυχίας. Κάθε χειραγώγηση της απουσίας είναι επίσης πόθος ακύρωσής της, κάθε φαντασιακός κόσμος που οικοδομείται με βάση την απουσία του άλλου είναι φυλακή του υποκειμένου, ψευδόκοσμος, δρόμος μεγαλύτερης απομόνωσης, όχι διέξοδος ή γέφυρα υπέρβασης. Το αδιέξοδο του ερωτευμένου μπροστά στην απουσία δεν είναι απλώς ένας τοίχος, μα ένας λαβύρινθος φτιαγμένος από τοίχους στον οποίο όσο προχωράς, τόσο βαθύτερα εισέρχεσαι. Ένας λαβύρινθος κοίλος και κενός, τόπος της μη απόκρισης, τόπος της ηχούς.

‘Τό άνικανοποίητο θά μπορούσε νά άντιστοιχεΐ στό σχήμα τής Παρουσίας (βλέπω κάθε μέρα τόν άλλο, όμως δε νιώθω πλήρωση: τό άντικείμενο είναι εδώ, ως πραγματική ύπόσταση, αλλά εξακολουθεί νά μου λείπει στο επίπεδο τής φαντασίας). Από τήν άλλη μεριά, τό σχήμα τού εύνουχισμού πρέπει νά είναι ή Διάλειψη (δεχομαι νά αφήσω κάπως τόν άλλο, «χωρίς κλάματα» άναδέχομαι τό πένθος τής σχέσης, ξέρω νά ξεχνώ). Τό σχήμα τής άποστέρησης είναι ή Άπουσία: ποδώ και ταυτόχρονα έχω ανάγκη. Ο πόθος συντρίβεται πάνω στην ανάγκη. Έτσι παράγεται ή ψυχαναγκαστική διάσταση τού ερωτικού συναισθήματος.’⁸³

Το σχήμα της Στέρησης είναι το τελεστικό σχήμα του ανεκπλήρωτου ερωτικού χρόνου και η ερωτική απουσία είναι η μορφή του στη συνείδηση του υποκειμένου. Η ίδια η μοναδικότητα και ιδιαιτερότητα του έρωτα, τον καθιστούν κατεξοχήν συναίσθημα και πόθο της

⁸³ Ο.π. σ. 27.

παρουσίας που διατηρείται και εν τη απουσία· ως πόθος υπέρβασης του Εγώ είναι κατεξοχήν τρόπος της συμπαρουσίας, της πυρηνικής διυποκειμενικότητας· ως πόθος σύνθεσης των υποκειμενικών χρόνων σε κοινό ερωτικό χρόνο είναι κατεξοχήν τρόπος της συνύπαρξης, της διυποκειμενικής χρονικότητας. Η μη-απόκριση της απουσίας στερεί από τον ερωτικό χρόνο το ερωτικό στοιχείο, τον καδιστά κατεξοχήν τρόπο της εγκατάλειψης, πόθο καθοδηγούμενο από τη στέρηση, ορμή όχι υπέρβασης μα αιχμαλωσίας. Η ψυχαναγκαστική διάσταση για την οποία μιλά ο Μπαρτ είναι μια μορφή εγκατάλειψης του υποκειμένου στην φαντασιακή παντοδυναμία Άλλου, μια παντοδυναμία που υπάρχει για το ερωτευμένο υποκειμένο και εν σχέσει προς το ερωτευμένο υποκειμένο και την οποία ο απών ούτε αντιλαμβάνεται, ούτε έχει διάθεση να αναλάβει.

Όμως ο ερωτικός χρόνος είναι ουσιαστικά ο χρόνος της συνεύρεσης των παρουσιών. Είναι η σύγκλιση

δύο υποκειμενικών χρονικοτήτων που δημιουργεί το κοινό μέλλον που χαρακτηρίζει τον ερωτικό διυποκειμενικό χρόνο.

Ο Ζαν Βαλ [Jean Wahl] έγραψε πως ‘η συνάντηση δύο υπάρξεων είναι το μυστήριο της πραγματικότητας.’ Από αυτό το μυστήριο γεννιέται ένα ιδιαίτερο μέλλον, ένας ερωτικός ιδιόχρονος που αφορά μόνο τους εραστές και του οποίου ο ορίζοντας δεν έχει τέλος.

Κι όμως, ο χωρισμός δύο υπάρξεων κρύβει ένα ακόμη μεγαλύτερο μυστήριο. Κρύβει το μυστήριο της έσχατης μοναξιάς της ανθρωπίνης ύπαρξης, της εκαστότητας του ανθρώπινου όντος, πάνω στην οποία δεν βαρραίνει τόσο, όσο θα ήθελε ο Χάιντεγκερ, η μοναδικότητα και το αναπόφευκτο του ατομικού θανάτου, όσο η πραγματικότητα και το αμετάκλητο της μη απόκρισης, της εθελούσιας σιωπής του άλλου, που βυθίζει το υποκείμενο σε μια μοναξιά που του ανήκει αποκλειστικά, μα για την οποία δεν είναι υπεύθυνο. Για την οποία δεν

είναι υπεύθυνος ούτε ο άλλος, καθώς η μόνη ευθύνη στον έρωτα είναι η ειλικρίνεια.

Στον χωρισμό, την ερωτική απουσία και τη μη απόκριση κρύβεται το έσχατο μυστήριο της διυποκειμενικότητας, η δυσκολία με την οποία δύο υπάρξεις δημιουργούν έναν δικό τους, ούτε δημόσιο, ούτε ιδιωτικό, χρόνο που φαντάζει άτρωτος και η ευκολία που αυτός ο χρόνος και αυτή η ιδιαίτερη διυποκειμενικότητα γκρεμίζεται, επιβεβαιώνοντας την αυτονομία της μίας υποκειμενικότητας και τη μοναξιά της άλλης.

Διότι, ένα ακόμη ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ερωτικής απουσίας είναι ότι η απόφαση του χωρισμού είναι πάντοτε διττή: είναι πράξη απελευθέρωσης για αυτόν που φεύγει, για τον απόντα και πράξη καταδίκης στη μοναξιά για αυτόν που μένει, για τον ερωτευμένο. Γι' αυτό είναι και αμετάκλητη: ο απών επιβεβαίωσε την ελευθερία του μέσω της απουσίας, να την αναιρέσει θα σήμαινε πως χάνει την ελευθερία του· γι' αυτό και η μη

απόκρισή του είναι αναπόδραστη, εξίσου όσο είναι σκληρή· η ελευθερία του συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι δεν αποκρίνεται πλέον στις εκκλήσεις και τις επιθυμίες εκείνου που έμεινε πίσω· η μη απόκριση είναι το μόνο δικαίωμα που κατέκτησε μέσω αυτής της ελευθερίας, αλλά είναι ένα δικαίωμα αναφαίρετο. Είναι μία ελευθερία που δεν καταργεί την κοινή ελευθερία που γεννήθηκε εντός της διυποκειμενικότητας και του ερωτικού χρόνου, αντίθετα την επιβεβαιώνει, καθώς η ατομική ελευθερία διατηρείται ατόφια και μάλιστα πιο ισχυρή, εντός της. Εξ ου και η παροιμιώδης φράση που βεβαιώνει ότι πρέπει να αφήνεις όποιον αγαπάς να φύγει· το να τον αγαπάς σημαίνει να τον αγαπάς ως ελεύθερο άνθρωπο, δηλαδή άνθρωπο που μπορεί να φύγει αν θελήσει να φύγει.

Γι' αυτό η ερωτική απουσία είναι αυτοδίκαιη και κάθε έκκληση ή απεύθυνση του ερωτευμένου είναι εξ' ορισμού άδικη, άσχετα από την ένταση του έρωτά

του. Μόνο ο εκπληρωμένος έρωτας είναι αφ' εαυτού δίκαιος, μόνο η ερωτική παρουσία, όπως και η ερωτική απουσία.

Η ερωτική απουσία έχει το δικό της βάρος, είναι βαριά για τον ερωτευμένο γιατί επικάθεται, άρατη, πάνω στα σύρματα του καθημερινού υποκειμενικού χρόνου, δεν βρίσκει αναπλήρωση στην φαντασμαγορία του δημόσιου κοινωνικού χρόνου, αγκυροβολεί στο παρελθόν στομώνοντας το μέλλον. Είναι μια λωρίδα διαρκούς παλινδρόμησης σε στιγμές, σύμβολα και αναμνήσεις, τα οποία είχαν δημιουργηθεί εντός της παρελθούσας διυποκειμενικότητας ως κρυφά σημεία και μυστικοί κώδικες μα τώρα απολιθώνονται, λόγω αχρησίας, σε θραύσματα και μνημεία. Δίχως να ανανεώνονται στον κοινό ερωτικό χρόνο, αχρηστεύονται σαν γέφυρες προς το παρελθόν, γίνονται άγκυρες του παρελθόντος, ανεμμήνευτα αρχαιολογικά τεκμήρια που το μόνο που δηλώνουν είναι μια α-

πουσία και την παλαιότητά τους, δηλαδή τον χώρο, την απόσταση, που γέννησε αυτή η απουσία.

Γι' αυτό και ο Γιανκελεβίτς [Vladimir Jankélévitch], στο έργο του *Η Ειρωνεία*, αντιπαραθέτει στον έρωτα την 'ειρωνική συνείδηση' η οποία έχει την ιδιότητα να εγκαθιδρύει απόσταση από το αντικείμενο και να αναγνωρίζει την ελαφρότητα – τη ματαιότητα – των πραγμάτων:

‘... αλλά η ειρωνική συνείδηση δεν επιθυμεί να ερωτευτεί. Προτιμά να περιφέρεται από επεισόδιο σε επεισόδιο, από ηδονή σε ηδονή, και να τα γεύεται όλα, δίχως να στεριώνει πουθενά. Γνωρίζει τον πρόλογο όλων των παθών, όμως μόνο αυτόν, γιατί σηκώνεται και φεύγει πριν το τέλος: ο έρωτας του είρωνα είναι ένα ατέλειωτο

πρελούδιο, μένει στην προεισαγωγή χωρίς να προχωρεί σε βάθος, αποφεύγει το *appassionato*.⁸⁴

Κι όμως, έτσι η ειρωνική συνείδηση μοιάζει σαν να είναι η ίδια ήδη απύσχα, σαν να αντιλαμβάνεται τον κόσμο υπό το πρίσμα της δυνάμει απουσίας, σαν να έχει εγκαταλείψει ήδη τον τόπο που βρίσκεται. Η ελαφρότητα είναι εξάλλου και ένας μετεωρισμός. Έτσι συχνά ο απών παίρνει, για τον ερωτευμένο, τη μορφή της ειρωνείας, η ερωτική απουσία μοιάζει να ειρωνεύεται τον ερωτευμένο διττά: και σαν ειρωνεία απέναντι στον έρωτά του καθ' εαυτόν και σαν ειρωνεία απέναντι σε κάθε ξεχωριστή και καταδικασμένη προσπάθειά του να αναιρέσει αυτή την απουσία. Γι' αυτό συχνά το φάντασμα του απόντος στην φαντασία του ερωτευμένου μοιάζει ειρωνικό, δείχνει να τον περιγελά μέσα στην μοναξιά του.

⁸⁴ Vladimir Jankélévich, Η ειρωνεία, μτφρ. Μ. Καραχάλιος, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1997, σ. 37.

Κι όμως αυτό είναι επίπλαστη ειρωνεία. Δεν είναι ο απών είρων, ο απών απέχει από κάθε πεδίο ομιλίας ειρωνική είναι η ηχώ του μονολόγου του ερωτευμένου μέσα στον λαβύρινθο της μοναξιάς του. Αυτή είναι η αληθινή ειρωνεία και είναι διπλά αληθινή και διπλά ειρωνική. Επειδή επαληθεύει και ειρωνεύεται τη μη απόκριση του απόντος και επειδή επαληθεύει και ειρωνεύεται την εγκατάλειψη του ερωτευμένου. Η απουσία τροφοδοτεί τη φαντασία και η φαντασία τροφοδοτεί την απουσία με αναπαραστάσεις της. Αυτός ο κύκλος της μοναξιάς που τροφοδοτείται μόνο από το ερωτευμένο υποκειμένο, καθώς ο απών απέχει, είναι αληθινά ειρωνικός κύκλος. Οι παραστάσεις και οι σημασίες που τον κινούν δεν είναι ούτε 'πραγματικές' ούτε 'ορθολογικές', δεν υπόκεινται δηλαδή σε κανένα ανεξάρτητο κριτήριο· είναι αυθαίρετες, ενδοψυχικές, κατά έναν τρόπο ασυνείδητες, ενορμητικές και αυτοτροφοδοτούμενες. Η αληθινή ειρωνεία αναδιπλασιάζει τον κόσμο και το βάρος του γιατί τα αντικρίζει κατάματα και τα αναλαμβάνει απεικονίζο-

ντάς τα· μόνο η επίπλαστη ειρωνεία, η πλάκα, είναι ανά-
λαφρη.

Ας ακούσουμε πάλι τον Μπαρτ, για την βαρύτη-
τα των φαντασιακών ανα-παραστάσεων και των εικό-
νων:

*‘Οί εικόνες από τις όποιες είμαι αποκλεισμένος
είναι θάναυτες για μένα, αλλά μερικές φορές (άντι-
στροφή) συμβαίνει νά πιαστώ μέσα στην εικόνα. Ξεμα-
κραίνοντας από τήν ταρατσα τού καφενείου, όπου ανα-
γκάστηκα ν’ αφήσω τόν άλλον μέ συντροφιά, βλέπω τόν
έαυτό μου νά φεύγει μόνος, βαδίζοντας, βαρύς, στον άδειο
δρόμο. Μετατρέπω τόν αποκλεισμό μου σέ εικόνα. Η ει-
κόνα αύτή, όπου ή άπουσία μου αιχμαλωτίζεται σάμπως
σέ κάτοπτρο, είναι μιá εικόνα Θλιβερή.’⁸⁵*

Στην ερωτική απουσία, την εδελούσια και αμε-
τάκλητη απουσία του προσώπου, εκδηλώνεται όχι ο τρό-

⁸⁵ R. Barthes, Αποσπάσματα, ό.π. σ. 157.

πος ύπαρξης του απόντος αλλά ο τρόπος ύπαρξης του μη όντος, της μη-απόκρισης, δηλαδή η φαντασιακή του εκπροσώπηση δίχως τη φυσική του παρουσία, ως εικονικού δρώντα εντός του υποκειμενικού χρόνου και της υποκειμενικής συνείδησης. Το φάντασμά του εντός της συνείδησης εκπροσωπεί όχι μόνο τον ίδιο αλλά την απουσία καθ' εαυτή, γίνεται πρόσωπο της απουσίας, η ανάμνησή του από παρουσία του απόντος μετασχηματίζεται σε παρουσία της απουσίας. Μια παρουσία αβάσταχτη, αφού είναι παρουσία της μοναξιάς και της εγκατάλειψης, φαντασιακή παρουσία εντός του υποκειμένου που ακυρώνει το δικό του παρόν.

Η κατάσταση του μεταβατικού συνταυτισμού την οποία διένυσε η ψυχή κατά το δεύτερο στάδιο του εκκοινωνισμού της, την προ-οιδιπόδεια παντοδυναμία του Άλλου, επανέρχεται σαν μερική αναβίωση, ως μερικός μεταβατικός συνταυτισμός, που δεν αφορά το σύνολο του κόσμου των σημασιών, αλλά τις όψεις του κόσμου

που συνδέονται με τον συγκεκριμένο άλλο, ως τόποι μνήμης, ενδύμια και καταστάσεις ποτισμένες από την παρελθούσα παρουσία του, που συνδέουν το εξωτερικό, ‘αντικειμενικό’ πεδίο της απουσίας του.

«Ο κόσμος δεν με χωρά» ανακράζει ο εγκαταλειμμένος, ακριβώς διότι οι όψεις του κόσμου στις οποίες αναγνώριζε τον εαυτό του διαμέσου του άλλου έχουν χαθεί και ακριβώς γιατί ο υπόλοιπος κόσμος δεν έχει θέση για τον ανεκπλήρωτο πόθο. Αν ο πόθος βρει θέση στον κόσμο που απομένει από την ερωτική απουσία του άλλου, τότε παύει η ερωτική απουσία, διότι παύει η στέγηση που τροφοδοτεί τον ανεκπλήρωτο έρωτα, παύει η μη απόκριση να δημιουργεί ένα ανυπέβλητο άρατο σύνορο που κρατά τον ερωτευμένο μακριά από κάθε κόσμο.

Ενώ λοιπόν η πλήρης απουσία του άλλου, η απώλεια, χαρακτηρίζεται από την εκμηδένιση του μέλλοντος του απόντα στην οποία όμως αντιπαρατίθεται η μνημόνευση και διατήρηση του παρελθόντος του, η σχε-

τική απουσία του άλλου, η εγκατάλειψη, χαρακτηρίζεται από την εκμηδένιση του διυποκειμενικού μέλλοντος, όχι όμως των προσωπικών μελλοντικών διαδρομών, που ωστόσο συμπληρώνεται από τον εκ των υστέρων διαχασμό του διυποκειμενικού παρελθόντος, του οποίου το νόημα διασπάται σε δύο αντίπαλες στάσεις, απαρέσκειας για τον απόντα, ο οποίος ζητεί να το αποφύγει, νοσταλγίας για τον ερωτευμένο, ο οποίος ζητεί να το αναβιώσει.

Η συγκεκριμένη απουσία του άλλου, ως απόλεια ή εγκατάλειψη, ριζώνει στο παρελθόν και διαρκώς στρέφει τη συνείδηση στο παρελθόν, ενώ ως προσμονή ριζώνει στο παρελθόν αλλά στρέφει τη συνείδηση στο μέλλον.

Υπάρχουν τρόποι απουσίας που ανήκουν στο μέλλον, τρόποι επερχόμενης απουσίας ως ανυπαρξίας, είτε αυτή σχετίζεται με το πραγματικό και το ορθολογικό είτε είναι πλήρως φαντασιακή. Αυτοί όμως οι τρόποι απουσίας του μέλλοντος, εκμηδένισης του ορίζοντα προ-

σδοκιών, δεν συναρτώνται με τον διυποκειμενικό, ερωτικό χρόνο, αλλά με τον φαντασιακό κοινωνικό χρόνο και την ποιότητα του χρόνου για μια κοινωνία.

Η απουσία του μέλλοντος

Ενδεχομενικότητα και ανυπαρξία

Πώς μπορούμε να μιλάμε για απουσία του μέλλοντος κατά τον τρόπο της ανυπαρξίας, όταν το μέλλον είναι εξ ορισμού απόν και ανύπαρκτο; Κατάλαβαίνουμε πώς μπορούμε για απουσία κάποιου στο παρόν ως απώλεια ή εγκατάλειψη, γιατί υπάρχει κάτι το απτό στην απώλεια και την εγκατάλειψη, υπάρχει το καθορισμένο μηδέν για το οποίο μίλησε ο Χέγκελ, το οποίο έχει περιεχόμενο. Μπορούμε να φανταστούμε την απουσία που ριζώνει στο παρελθόν είτε ως καταστροφή, μετάβαση του όντος στο μη όν, είτε ως χωρισμό, εκμηδένιση του διυποκειμενικού χρόνου.

Πώς όμως να φανταστούμε την απουσία του μέλλοντος; Τουλάχιστον το παρελθόν υπήρξε άλλοτε, και η ενεργός ύπαρξη του παρόντος, δηλαδή η δική μας ενεργός ύπαρξη ως παρόντες μας θεβαιώνει γι' αυτό.

Όμως το μέλλον δεν υπήρξε ποτέ και τίποτε δεν εξασφαλίζει την ύπαρξή του, τίποτε δεν εξασφαλίζει την ύπαρξή μας ως μέλλοντες. Εξ ορισμού ο τρόπος ύπαρξης του μέλλοντος είναι η ενδεχομενικότητα, ούτε η απουσία ούτε η παρουσία.

Και όμως μπορούμε να φανταστούμε την απουσία που ριζώνει στο μέλλον ως επερχόμενη απώλεια της ζωής, ως υποκειμενική απουσία του μέλλοντος, αποκλειστικά εν σχέσει προς το υποκείμενο, όπως π.χ. στην περίπτωση ενός μελλοθάνατου. Μα τότε το μέλλον παύει να είναι ενδεχομενικό, παύει να είναι μέλλον, αποτελεί απλώς μια υπολογισμένη επακριβώς (έως την ώρα της εκτέλεσης) ή κατά προσέγγιση (στην περίπτωση ανίατης ασθένειας) προέκταση ενός θλιβερού παρόντος. Η μελλοθάνατη συνείδηση δεν έχει μέλλον διότι δεν κατοικεί στο μέλλον, ούτε μπορεί να κατοικήσει στο παρόν, στρέφεται απελπιστικά προς το παρελθόν, στο οποίο νιώθει ότι ήδη ανήκει. Οι περισσότεροι μελλοθάνατοι

στις σύγχρονες αμερικάνικες φυλακές καλούνται να απόδεχθούν τη μοίρα τους για μήνες ή ακόμη και χρόνια αναμονής, μήνες και χρόνια αναμονής που δεν περιέχουν καμία μελλοντική προσδοκία, αντιθέτως προεικάζουν ένα επερχόμενο παρελθόν, το μέλλον του υποκειμένου ως απόντος, μια ζωή που ανήκει στο παρελθόν ήδη πριν παρέλθει.

Υπάρχει ωστόσο μία μορφή απουσίας του μέλλοντος που δεν είναι υπολογισμένη, που διαφεύγει κάθε πρόβλεψης μα μπορεί να μολύνει το παρόν, που δεν αφαιρεί την ενδεχομενικότητα του μέλλοντος, μα αφαιρεί την ελπίδα από το μέλλον. Πρόκειται για την απώλεια του κοινού μέλλοντος, του συλλογικού μέλλοντος, της μελλοντικής όψης του κοινωνικού χρόνου. Όταν μιλάμε για απουσία ενός μέλλοντος, εννοούμε, κατ' αρχήν, την απώλεια ενός οριζοντα προσδοκιών.

Κάθε κοινωνία υπάρχει ως χρονικότητα, δημιουργεί μια χρονικότητα, δηλαδή ένα παρόν που εμπεριέχει

ένα παρελθόν και ένα μέλλον και δεσμιζεται ως ιδιόχρονος. Ο κοινωνικός χρόνος δεν μπορεί παρά να δεσμιζεί έναν τρόπο θέασης του μέλλοντος συναφή με τον τρόπο θέασης του παρελθόντος. Δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνία δίχως παρελθόν, ούτε κοινωνία δίχως μέλλον. Και όμως το No Future είναι κατεξοχήν σύνδημα της κοινωνίας μας. Μπορούμε να φανταστούμε την απουσία του κοινού μέλλοντος, μπορούμε να τη φανταστούμε όσο βιώνουμε την απουσία ενός κοινού παρόντος και μάλιστα η λογοτεχνία και η εικονογραφία της επιστημονικής φαντασίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο εμπνέεται από την απειλή της απουσίας ενός κοινού μέλλοντος, είτε λόγω μιας πλανητικής εξολόθρευσης (apocalyptic), είτε λόγω μιας εξολόθρευσης του πολιτισμού (post-apocalyptic).

Δηλαδή, με την ευρεία έννοια, εξολόθρευσης αυτού που μας καθιστά ανθρώπους, καθώς ισχύει αυτό που έγραψε ο Καστοριάδης, ότι δηλαδή 'δεν γινόμαστε αλη-

δινά άνθρωποι παρά μόνο αφιερωμένοι σε κάτι άλλο από την ατομική μας ύπαρξη. Και αν αυτό το άλλο πράγμα υπάρχει μόνο για μας ή για κανέναν – είναι το ίδιο πράγμα – τότε δεν βγήκαμε από την ατομική μας ύπαρξη, απλώς είμαστε τρελοί.⁸⁶

Όσον αφορά την απουσία που ριζώνει στο μέλλον λοιπόν, φέρεται κατά τον τρόπο της ανυπαρξίας, αλλά, όταν αφορά το κοινό δημόσιο μέλλον μπορεί να συλληφθεί μόνο υπό το σχήμα της εξολόθρευσης. Αν η απουσία εν γένει είναι το πεδίο του Αλλού και του Άλλοτε, η απουσία του κοινού, δημόσιου μέλλοντος σημαίνει την καταστροφή και του Αλλού και του Άλλοτε· είναι μια καταστροφή που καθιστά το Εδώ και Τώρα επιθανάτιο ρόγχο, τόπο της απόγνωσης και φορέα της εξολόθρευσης.

Θα εξετάσουμε εν συντομία και δίχως να μπορούμε στις ιδιαιτερότητες της καθεμιάς, για τις οποίες έχουν γραφτεί τόμοι δίχως να εξαντληθούν, δύο συναφείς περι-

⁸⁶ Κ. Καστοριάδης, Παράδυρο στο Χάος, σ. 35.

πτώσεις από την ανθρώπινη Ιστορία. Δυστυχώς υπάρχουν περισσότερες. Την Ευρώπη του 14^{ου} αιώνα, την περίοδο του Μαύρου Θανάτου, όταν η απόγνωση καταρράκωσε τις δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες. Και την κοινωνία των Αζτέκων του 16^{ου} αιώνα, την περίοδο της Ισπανικής κατάκτησης της Μεσοαμερικής, όταν οι εισβολείς κατέστρεψαν έναν ολόκληρο κόσμο και εξολόθρευσαν το παρόν, το παρελθόν του και το μέλλον του. Μελετώντας τις περιπτώσεις όπου η απουσία του μέλλοντος κυριάρχησε στον εκάστοτε κοινωνικό φαντασιακό ορίζοντα, εισερχόμαστε στις κοιλάδες δακρύων της Ιστορίας, στα τοπία της Αποκάλυψης.

Η ελέω Θεού απουσία του μέλλοντος

Ο Μαύρος Θάνατος

Ο υποδηματοποιός Agnolo di Tura del Grasso, κατέγραψε στο Χρονικό του την τρομερή επιδημία πανώλης, τον 'Μαύρο Θάνατο', που ενέσκηψε στην Ευρώπη το 1347 και βύθισε έναν ολόκληρο πολιτισμό στο πηγάδι του επερχόμενου θανάτου.

‘Και εγώ, ο Agnolo di Tura, ο επονομαζόμενος Παχύς, έδαψα τα πέντε παιδιά μου με τα χέρια μου. Και υπήρχαν επίσης εκείνοι που ήταν τόσο ελαφρά καλυμμένοι με χώμα, που τα σκυλιά τους έσερναν έξω και κατάβροχθισαν πολλά σώματα σε όλη την πόλη. Δεν υπήρχε κανένας που να θρηνεί για οποιοδήποτε θάνατο, καθώς όλοι ανέμεναν τον θάνατο. Και τόσοι πολλοί πέθαναν που όλοι πίστευαν ότι ήταν το τέλος του κόσμου.’⁸⁷

⁸⁷ Agnolo di Tura del Grasso, Cronica Maggiore, παρατίθεται στο, William M. Bowsky, The Black Death: A

Σύμφωνα με εκτιμήσεις, ο αριθμός των θυμάτων της πανώλης κυμάνθηκε από 75 εκατομμύρια (η αισιόδοξη εκτίμηση) έως 200 εκατομμύρια (η απαισιόδοξη) σε μία εποχή όπου ο συνολικός πληθυσμός του πλανήτη ήταν κάτω από 800 εκατομμύρια άνθρωποι. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που η θανατηφόρα επιδημία έγινε αντιληπτή ως το «τέλος του κόσμου», ως εκμηδένιση του μέλλοντος, ως εξολόθρευση.

Η εξολόθρευση έγινε βιωμένη εμπειρία και καθημερινότητα την περίοδο του Μαύρου Θανάτου, μια παραλυτική καθημερινότητα συναναστροφής με τον θάνατο και αναμονής του θανάτου, σε όλο το εύρος της Ευρώπης. Αν ο τσαγκάρης Agnolo μας μεταφέρει το θανατικό στη Σιένα, την ίδια ατμόσφαιρα απόγνωσης μας μεταφέρει και ο μοναχός John Clyn από την άλλη μεριά της ηπείρου, την Ιρλανδία του 1348:

Turning Point in History?, 1971 Holt, Rinehart & Winston, σ.13-14.

‘Αυτές οι πόλεις του Δουβλίνου και της Drogheda σχεδόν καταστράφηκαν και ερήμωσαν από κατοίκους και άνδρες, έτσι ώστε μόνο στο Δουβλίνο, από τις αρχές του Αυγούστου έως τα Χριστούγεννα, απεβίωσαν δεκατέσσερις χιλιάδες άνδρες [...] Δεν υπήρχε σχεδόν ούτε ένα σπίτι στο οποίο να πέθανε μόνο ένας, αλλά ήταν πιο σύνηδες ο άντρας και η σύζυγος με τα παιδιά και την οικογένειά τους να οδεύουν σε έναν δρόμο, δηλαδή, να προχωρούν προς τον θάνατο.⁸⁸

Ο ατομικός θάνατος, η περατότητα του προσωπικού μέλλοντος, αποτελεί βέβαια την εν γένει μοίρα του κάθε ανθρώπινου όντος και τον τελικό προορισμό κάθε έκαστης ζωής – προορισμό αλλά όχι ορίζοντα, όπως θα ήθελε ο Χάιντεγκερ, γιατί το νόημα της ζωής δεν συμπακνώνεται στο γεγονός του θανάτου, το νόημα μιας

⁸⁸ Williams, Dr. Bernadette. The Annals of Ireland by Friar John Clyn. Δουβλίνο, 2007, Four Courts Press.

ζωής βιώνεται από το υποκείμενο και επαναξιολογείται από την κοινωνία, αφορά δηλαδή πάντοτε τους ζώντες.

Όμως ο συλλογικός θάνατος, ο θάνατος που απλώνεται σε ολόκληρες κοινότητες δίχως κριτήρια και διακρίσεις, ο θάνατος που γίνεται κοινωνική καθημερινότητα, ουσιαστικά εξαρδώνει τον κοινωνικό δημόσιο χρόνο, ερημώνει τον κοινωνικό δημόσιο χώρο και αντιστρέφει την ποιότητα του χρόνου της κοινωνίας, από χρόνο που κυφορεί το μέλλον, σε χρόνο που επιταχύνει την εξολόθρευση. Αυτό που διαλύεται μπροστά στην απουσία ενός κοινού μέλλοντος είναι ο κοινωνικός δεσμός, οι δεσμισμένες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες της προσμονής και της υπόσχεσης, η δεσμισμένη χρονικότητα της κοινωνικής διάρκειας. Η σταθερότητα του κοινωνικού χρόνου, η διάρκεια και υποτιθέμενη «διάρκεια» της κοινωνικής δέσμησης απέναντι στην τρικυμιώδη τυχαιότητα του προσωπικού χρόνου και του ατομικού βίου, καταρρέει: βίος και κοινωνία μοιάζουν εξίσου ευάλωτα, ε-

ξίσου παροδικά, εξίσου μάταια. Η απουσία του κοινού μέλλοντος καταργεί το κοινό παρόν ως συνύπαρξη υπό τον τρόπο του κοινωνικού, καταδικάζει εκ των υστέρων το παρελθόν σε τόπο κάποιου ασαφούς εγκλήματος, σε τοπο όπου ριζώνουν οι σπόροι της καταστροφής του μέλλοντος.

Η απουσία ενός κοινού μέλλοντος στις κοινότητες που χτύπησε η πανώλη οδήγησε σε διαφορετικές και αποκλίνουσες στάσεις απέναντι στο εύθραυστο παρόν, που έπαψε να ορίζεται από τις δεσμισμένες κοινωνικές λειτουργίες, έπαψε να ρυθμίζεται από τον σταθερό ταυτιστικό κοινωνικό χρόνο και θρυμματίστηκε σε μικρές ομάδες ή ακόμη και ατομικότητες, με μοναδική μέριμνα την απομόνωση και την ιδιώτευση, την ιδιωτική απόδραση από την κοινωνική καθημερινότητα του θανάτου. Ιδιώτευση είτε μέσω της αποχώρησης από τον κοινωνικό βίο, της απόσυρσης σε κλειστές κρύπτες λιτότητας και επιφυλακής, είτε μέσω της καταβύθισης στις εφήμε-

ρες ηδονές, της καταπάτησης των δεσμισμένων απαγο-
ρεύσεων και της έμπρακτης κατάργησης των συνόρων
μεταξύ του ιδιωτικού και του συλλογικού. Σε κάθε περι-
πτωση, οι κλειστές, αυστηρές, ευσεβείς και θεοφοβούμε-
νες σημασίες της Μεσαιωνικής Δύσης υπέστησαν ρω-
γμές και κλονισμούς από τους οποίους η κυρίαρχη αυθε-
ντία της Εκκλησιαστικής ιεραρχίας δεν θα συνερχόταν.
Η εξολόθρευση, η απουσία του μέλλοντος, ερμηνευόταν
ασφαλώς ως πράξη Θεού, σε ένα κοινωνικό φαντασιακό
όπου η φιγούρα του Θεού ήταν η αρχή και το τέλος κάθε
σκέψης, μα η μαζικότητα και η ανωνυμία του Θανάτου
κατήργησε τη πράξει όλες τις δεσμισμένες θρησκευτι-
κές τελετουργίες που νοηματοδοτούσαν και 'εξημέρωναν'
τον ατομικό θάνατο.

Ο Βοκκάκιος, στο Δεκαήμερον (1353) περιγρά-
φει τον θάνατο των ηθών που ακολουθεί τον μαζικό θά-
νατο των προσώπων και αντηχεί την απουσία ενός κοι-
νού μέλλοντος και την αδιαφορία για το κοινό παρόν,

την εγκατάλειψη της κοινωνικής ζωής που κατέστην τοπος εξολόθρευσης:

Μερικοί φαντάζονταν πως μια ζωή λιτή και αποχής από κάθε περιττό επιβάλλονταν για την καταπολέμηση μιας τόσο φοβερής επιδημίας. Σχημάτιζαν λοιπόν μια παρέα και ζούσαν μακριά από όλους τους άλλους. Συγκεντρωμένοι και κλεισμένοι μέσα σε σπίτια όπου δεν υπήρχαν άρρωστοι κι όπου η ζωή πενούσε ευχάριστα, έτρωγαν με μέτρο ελαφρά φαγητά κι έπιναν εξαίσια κρασιά, απέφευγαν κάθε ευκαιρία κραιπάλης και ακολασίας, δεν άφηναν κανένα να τους μεταδώσει νέα απέξω σχετικά με την αρρώστια ή με θανάτους, κι αρκούσαν να περνούν τη ώρα τους με μουσική ή με όποια διασκέδαση μπορούσαν.

Άλλοι πενούσαν διαφορετική ζωή: να παραδίδονται αχαλίνωτα στο πιετό και στις ηδονές, να τριγυρνούν στην πόλη γλεντώντας και με το τραγούδι στα χείλια, να ικανοποιούν όσο περισσότερο μπορούν τα πάθη

τους, να γελούν και να παίρνουν στο αστείο τα πιο θλιβερά γεγονότα, αυτό ήταν, κατά τη γνώμη τους, το πιο σίγουρο φάρμακο γι' αυτή τη φριχτή αρρώστια.

Μα ήταν πολύ χειρότερα στις ιδιωτικές κατοικίες, φτάνει να έβρισκαν αφορμή για γλέντι. Αλλωστε, τιποτε δεν ήταν ευκολότερο. Έχαναν κάθε ελπίδα πως θα ζήσουν, κι άφηναν στο έλεος της τύχης και τα αγαθά τους και τον εαυτό τους. Τα περισσότερα σπίτια κατάντησαν «μπάτε σκύλοι αλέστε», ξένοι είχαν εγκατασταθεί σαν αφεντικά, και εννοείται πως, κοντά στη σκαιότητα της διαγωγής τους, απέφευγαν πάση θυσία και τους πανουκλιασμένους. Αλίμονο! Μες στη μεγάλη θλίψη και τη συμφορά όπου βούλιαζε η πόλη μας, το κύρος και η επιβολή των θεϊκών και των ανθρώπινων νόμων είχε ολότελα θρυμματιστεί και καταρρέυσει. Οι δεματοφύλακες και οι λειτουργοί του νόμου, ή άρρωστοι ήταν ή είχαν πεθάνει, ή είχαν τόσο μεγάλη έλλειψη από βοή-

θούς, που τους ήταν αδύνατον να ενεργήσουν. Ο καθένας λοιπόν, ήταν ελεύθερος να κάνει ό,τι θέλει.»⁸⁹

Η φρενίτιδα της αναζήτησης της εφήμερης απόλαυσης ως στιγμιαία αποφυγή του επερχόμενου θανάτου, εισβάλλει στην καθημερινότητα και διαλύει τον χρόνο σε εκρήξεις παροξυσμού, γλέντια σε απομονωμένα σπίτια, καραντίνα και σφράγισμα ολόκληρων γειτονιών, όργια σε νεκροταφεία, λιτανείες αυτομαστιγώσεων.

Όμως αυτή η «ελευθερία» δεν ήταν ελευθερία, αλλά ηθικός πανικός, απώλεια του νοήματος, αγώνας δρόμου ενάντια στο μέλλον, ενάντια στην καθολική απουσία που έγινε ο μοναδικός κοινός μελλοντικός ορίζοντας, λόγω της απουσίας κάθε άλλου κοινού μέλλοντος.

Μα για ποιο μέλλον επρόκειτο;

⁸⁹Βοκκάκιος, Δεκαήμερον, Αρχή της πρώτης ημέρας, μτφρ. Κοσμάς Πολίτης, εκδ. Γράμματα, 1993, σ. 25-26.

Η απουσία κοινού μέλλοντος ελέω Θεού δεν σήμανε την απουσία Θεού, αντιθέτως. Στο κοινωνικό φαιντασιακό της Ευρώπης του 14^{ου} αιώνα ο χρόνος είχε μια διαφορετική ποιότητα και άλλο νόημα από ό,τι σήμερα.

Ο Jacques LeGoff μας δίνει μια εικόνα του:

‘Ο χρόνος δεν είναι παρά μια στιγμή στην αιωνιότητα. Ανήκει στον Θεό, αποκλειστικά, μπορεί απλώς να βιώνεται. Είναι αμάρτημα να τον πιάσεις, να τον μετρήσεις, να επωφέληθείς από αυτόν. Είναι κλοπή να απόσπασεις ένα κομμάτι του. Ο θεϊκός χρόνος είναι συνεχής και γραμμικός [...] Από όλους τους κυκλικούς μύθους η πιο σαφής και αποτελεσματική του επιβίωση είναι ο τροχός της Τύχης [...] Η εικόνα προέρχεται δίχως άλλο από τον Βοήθιο και γνωρίζει εκπληκτική επιτυχία στη μεσαιωνική εικονογραφία [...] Ο αποκαρδιωτικός και αντιδραστικός μύθος του τροχού της Τύχης κατέχει επίλεκτη θέση στον νοητικό κόσμο της μεσαιωνικής Δύσης. Μολταυτά δεν κατόρθωσε να εμποδίσει τη με-

σαιωνική σκέψη, που αρνούμενη να γυρίζει γύρω γύρω έδωσε στον χρόνο ένα νόημα που δεν είναι περιστροφικό. Η ιστορία έχει αρχή και τέλος, και αυτή είναι η ουσιαστική διακήρυξη.⁹⁰

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο γραμμικός θεϊκός χρόνος διαχωρίζεται από τον φθαρτό χρόνο των ανθρώπινων υποθέσεων. Σύμφωνα με το δόγμα του Αυγουστίνου, η Ιερή Ιστορία, η ιστορία που έχει αρχή τη Γένεση και τέλος την Κρίση, που είναι μια Ιστορία προς τη Σωτηρία διαφέρει από την ανθρώπινη Ιστορία, το saeculum, η οποία είναι μια ιστορία συνεχούς παρακμής. Ο ανθρώπινος και ο φυσικός κόσμος της φθαρτής πραγματικότητας, ο κύκλος του κοσμικού χρόνου είναι προορισμένος να απωλεσθεί σύμφωνα με την τάξη της Ιερής Ιστορίας, μέχρι το τέλος του χρόνου, την εξολόθρευση των ανθρώπινων πολιτειών και την εγκαθίδρυση της Πολιτείας

⁹⁰ Jacques LeGoff, Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης, μτφρ. Ρίκα Μπενβενίστε, εκδ. Βάνιας, 1993, σ. 230-231.

του Θεού, η οποία ήδη υπάρχει, πάντοτε υπάρχει, είναι αιώνια, εκτός του ανθρώπινου, δηλαδή του ιστορικού, χρόνου. Αυτός ο ριζικός διαχωρισμός του ανθρώπινου ιστορικού χρόνου από τον θεϊκό χρόνο της αιωνιότητας παραμένει το κυρίαρχο δόγμα της μεσαιωνικής Ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας, παρότι σταδιακά ο διαχωρισμός σχετικοποιείται, τα επεισόδια της Ιερής Ιστορίας συναρτώνται ως σημεία σε σχέσεις αναλογίας με την πορεία των ιστορικών γεγονότων της ανθρωπότητας.

Σε κάθε περίπτωση, το παρόν βιώνεται από τους Μεσαιωνικούς πιστούς ως *‘έσχατον γήρας’*: καθώς ο ανθρώπινος κόσμος νοείται ως κόσμος *‘θνήσκων, Mundus senescit, ο παρών χρόνος είναι το γήρας του κόσμου’*⁹¹, ήδη πριν ενσκήψει στην Μεσαιωνική κοινωνία ο Μαύρος Θάνατος ως απώλεια του μέλλοντος. Αν υπάρχει κάποια παραλληλία ανάμεσα στο θρήνο του παρόντος και τη δόξα του μέλλοντος αυτή είναι η παραλληλία των α-

⁹¹ Ο.π. σ. 233.

σύμπτωτων. Ο θρήνος του παρόντος ανήκει στην ανδρώπινη, ‘βέβηλη’ ιστορία, της οποίας κεντρικό θέμα είναι ‘η μεταβίβαση της ισχύος’, η παροδικότητα της εξουσίας, η αναπόδραστη συντριβή των ανθρωπίνων φιλοδοξιών κάτω από τον τροχό της Τύχης. Η δόξα του μέλλοντος – δόξα αιώνια – ανήκει στον Θεό και τη Βασιλεία του Θεού, στην Ιερή Ιστορία, που είναι Ιστορία της λύτρωσης:

‘Στην ιερή ιστορία, η κυρίαρχη νότα ακούγεται σαν ηχώ. Η Παλαιά Διαθήκη αγγέλλει την Καινή με έναν παραλληλισμό που φθάνει στα άκρα. [...] είναι η κοσμική ενσάρκωση της ουσιαστικής δομής της μεσαιωνικής νοοτροπίας: δομή κατ’ αναλογία, κατ’ αντήχηση. Στην πραγματικότητα υπάρχει μονάχα ό,τι θυμίζει κάτι ή κάποιον, ό,τι έχει ήδη υπάρξει.’⁹²

Παρότι γραμμική και συνεχής, η Ιερή Ιστορία προχωρά υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, όπου όλα τα ε-

⁹² Ο.π. σ. 239.

πεισόδια είναι προδιαγεγραμμένα στη γραμμική τους εκτύλιξη. Η Ιερή Ιστορία αρχίζει με τη Δημιουργία, κορυφώνεται στην Ενσάρκωση και ολοκληρώνεται στην Βασιλεία του Θεού, τη ζώσα αιωνιότητα. Είναι γραμμική, διότι κάθε επεισόδιο είναι ανεπανάληπτο, αλλά είναι επίσης προβλέψιμη, κάθε επεισόδιο παραπέμπει και σημαίνει το επόμενο και όλα μαζί προωθούν τη Λύτρωση. Παρότι κυκλική και πεπερασμένη, η βέβηλη Ιστορία προχωρά υπό το πρίσμα της παρακμής, όπου κάθε κύκλος δηλώνει μία κατιούσα φθίνουσα γραμμή. Η βέβηλη Ιστορία είναι πεπερασμένη, αρχίζει με την Πτώση και ολοκληρώνεται με την Κρίση.

‘Βλέπουμε τον κόσμο να εξασθενεί, να αποπνέει, θα λέγαμε, την τελευταία πνοή του ακραίου γήρατος’, γράφει ο Otto von Freising, χρονικογράφος του 13^{ου} αιώνα. Τα του Θεού τω Θεώ και τα του Καίσαρος τω Καίσαρι.

Μολαταύτα και οι δύο Ιστορίες, η Ιερή και η βέβηλη, μοιράζονται την ίδια αντίληψη ενός πεπερασμένου και τετελεσμένου μέλλοντος. Το μέλλον δεν είναι ενδεχομενικό, απροσδιόριστο, άπειρο κα ανοιχτό, όπως στο νεωτερικό κοινωνικό φαντασιακό. Το μέλλον είναι το τέλος, εμπεριέχει το πέρας, είναι προδιαγεγραμμένο ως τέλος. Το μέλλον δεν ανήκει στους ανθρώπους, ανήκει στον Θεό. Η απουσία του μέλλοντος σημαίνει απλώς την εγγύτητα της Κρίσης, η απώλεια του μέλλοντος ως ορίζοντα σημαίνει την έλευση του μέλλοντος ως τέλους, αφού το μόνο περιεχόμενο που έχει ο μεσαιωνικός μελλοντικός ορίζοντας είναι 'το τέλος του κόσμου'. Συνεπώς, το νόημα της απουσίας του μέλλοντος ως εξολόθρευσης είναι συνάμα το νόημα της απουσίας του μέλλοντος ως λύτρωσης.

Δεν εξολοθρεύεται παρά μόνο ο φθαρτός ανθρωπίνος κόσμος, ενώ λυτρώνεται η ατομική αθάνατη ψυχή. Η εξολόθρευση είναι συλλογική, όμως η χριστιανική λύ-

τρωση είναι και παραμένει πάντοτε, ατομική, έστω και αν διαμεσολαβείται από συλλογικούς δεσμούς όπως η Εκκλησία. Αφού όμως το περιεχόμενο του μέλλοντος είναι το τέλος, η απουσία μέλλοντος, αυτό σημαίνει ότι το μέλλον κατοικεί το παρόν και το παρελθόν σαν στοιχείωμα και ευθύνη, αφού σε κάθε αυστηρά τελεολογική διαδικασία το τέλος ορίζει τη διαδικασία.

Έστο επίπεδο της συλλογικής, κυρίως, συνείδησης μια θεμελιώδης χρονική σύγχυση μπερδεύει το παρόν με το μέλλον. Τούτη η σύγχυση εκδηλώνεται ιδιαίτερα στην επιμονή σε συλλογικές ευθύνες που είναι φανερή έκφραση πρωτογονισμού. Όλοι οι ζωντανοί είναι συνυπεύθυνοι για το αμάρτημα του Αδάμ και της Εύας, όλοι οι σύγχρονοι Εβραίοι είναι συνυπεύθυνοι για τα Πάθη του Χριστού και όλοι οι μουσουλμάνοι είναι συνυπεύθυνοι για την αίρεση του Μωάμεθ [...] δείχνει όχι μόνο το ανακάτωμα των εποχών, αλλά κυρίως την αίσθηση, την πίστη των ανθρώπων του Μεσαίωνα πως ό,τι είναι

θεμελιώδες για την ανθρωπότητα είναι και σύγχρονο. Η λειτουργία ξαναζωντανεύει κάθε χρόνο μια εκπληκτική συμπύκνωση της αγίας ιστορίας, μέσα σε χιλιετίες. Μαγική νοοτροπία που κάνει το παρελθόν παρόν, διότι το υφάδι της ιστορίας είναι η αιωνιότητα.⁹³

Παρελθόν, παρόν και μέλλον συγχέονται στην μεσαιωνική καθημερινότητα κατά τρόπο ιδιαίτερο, στην διαρκή παρουσία του προπατορικού αμαρτήματος και τη διαρκή παρουσία της Διαθήκης, της υπόσχεσης της άφεσής του. Μα παρότι το προπατορικό αμάρτημα βαραίνει συλλογικά την ανθρωπότητα, η άφεσή του εναπόκειται στο πρόσωπο και στη σχέση του προσώπου με τον Θεό. Η μεσαιωνική θεολογία μπαίνει σε διαμάχες για τις λεπτομέρειες και τα παράδοξα αυτής της σχέσης, θέτει το ερώτημα του τι μεσολαβεί ανάμεσα στον ατομικό θάνατο και την Τελική Κρίση, αφού αυτό που κρίνεται είναι πάντοτε η ατομική ψυχή.

⁹³ Ο.π. σ. 244.

Η αυθεντία της Εκκλησίας που ζητεί να διαχειριστεί τη μοίρα της ατομικής ψυχής ξεχωριστά, δεν μενει δίχως αμφισβήτηση. Στον Μεσαίωνα, το χιλιαστικό λαϊκό κίνημα, δημιουργεί τη Χριστιανική Εσχατολογία που ζητεί να συνενώσει την ιερή και την βέβηλη Ιστορία, να αναγνώσει τα σημεία του Θεϊού Δράματος στον ανθρώπινο κόσμο, να φέρει την Τελική Κρίση στον ιστορικό χρόνο, να προφητεύσει βάσει της ερμηνείας των συγκαίρινών γεγονότων τον ερχομό των ημερών, να βιώσει πέρα από την εξολόθρευση, μέσα στην απουσία του μέλλοντος, την σωτηρία:

‘Διαμορφώνεται και εμπλουτίζεται στη βάση της Αποκάλυψης. Αναμφίβολα, η Αποκάλυψη αναφέρει τρομερές αναταραχές αλλά το δραματικό κλίμα καταλήγει σε ένα αισιόδοξο μήνυμα. Η Αποκάλυψη συντηρεί

μια πίστη αισιόδοξη. Είναι εκδήλωση μιας αποφασιστικής ανανέωσης. *Ecce nova facio omnia.*⁹⁴

Η διαφορά της επίσημης Εκκλησιαστικής αφήγησης και του χιλιαστικού φαντασιακού είναι ότι για την πρώτη η επιστροφή στον Παράδεισο θα πραγματοποιηθεί στο πνευματικό επίπεδο, εκτός του κόσμου, πέραν της Ιστορίας, ενώ για το δεύτερο, ο Παράδεισος θα αποκατασταθεί σε πραγματικό επίπεδο, πάνω στη γη, εντός της Ιστορίας. Και για τις δύο ερμηνείες το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον είναι προδιαγεγραμμένα, ενώ το μέλλον κυφορεί συνάμα της εξολόθρευση και τη λύτρωση, την κατάργηση κάθε παρόντος και την αποκατάσταση του παρελθόντος. Η μεσαιωνική κοινωνία έχει αποδεχτεί τον ορίζοντα της απουσίας του μέλλοντος, ανυπομονεί για αυτή την επερχόμενη απουσία του χρόνου που συνδέεται με την Παρουσία του Θεού, ενώ τρέμει από φόβο κάτω από το βάρος αυτής της επερχόμενης

⁹⁴ Ο.π. σ. 262.

απουσίας, κάτω από την πανταχού παρουσία αυτού του τέλους που διαποτίζει κάθε απειροελάχιστη στιγμή του βίου.

Ο χιλιασμός ωστόσο, επιζητώντας την εγκαθίδρυση του Παραδείσου επί της Γης και εντός του ιστορικού χρόνου, δίνει μια νέα ποιότητα στη χριστιανική χρονολόγηση, τη μετασχηματίζει σε εσχατολογία και αναβιώνει τον προφητικό λόγο, την προφητεία. Αντιθέτως, η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, με την φρόνηση της δεσμισμένης εξουσίας, ζητεί να την αποφύγει. Τα χιλιαστικά κινήματα δεν έχουν τέτοιους δισταγμούς, καθώς δεν δημιουργούν σταθερούς δεσμούς εξουσίας που να εκτίθενται στον κίνδυνο της αυτοδιάψευσης: υπάρχει ένας οιονεί αναρχικός πυρήνας στην επιθυμία τους να επισπεύσουν το γκρέμισμα κάθε κατεστημένης εξουσίας προκειμένου να φέρουν στον κόσμο την Βασιλεία του Θεού, την οποία, σε αντιδιαστολή προς την εκκλησιαστική ιερα-

ρχία, αντιλαμβάνονται ως Βασίλειο της ισότητας και της αδελφσύνης.

Αναφέραμε ήδη πως η προφητεία συνδέεται άρρηκτα με την μορφή του Μεσσία, με τον ερχομό του Λυτρωτή. Η επιθυμία που στρέφεται προς ένα ανύπαρκτο μελλοντικό (ενδεχομενικό) πρόσωπο καθοδηγεί τη μεσσιανική προφητεία.

Στην χριστιανική εσχατολογία, το πρόσωπο του Ιησού συνενώνει το παρελθόν και το μέλλον, η προφητική αποβλεπτικότητα προς το ανύπαρκτο μελλοντικό πρόσωπο ριζώνει στην αφήγηση του ανύπαρκτου παρελθοντικού προσώπου του Ιησού, η έλευση του Μεσσία χαρακτηρίζεται ως Δευτέρα Παρουσία. Συνεπώς, το μεσοδιάστημα από την Πρώτη Παρουσία, την Ενσάρκωση μέχρι την Δευτέρα Παρουσία, την Κρίση, χαρακτηρίζεται από την απουσία του Μεσσία.

Την απουσία του Μεσσιανικού προσώπου επιζητούν να αναιρέσουν τα χιλιαστικά κινήματα και οι ένο-

πλοι προφήτες⁹⁵, που δεν τιθασεύονται πλέον από τους επί Γης παρόντες εκπροσώπους της Θεϊκής Πολιτείας, δηλαδή τους Πάπες και τους καρδινάλιους.

Η στροφή προς τον Μεσσία εκδηλώνεται και κατά τη διάρκεια του Μαύρου Θανάτου, με την εξάπλωση και επικράτηση της λατρείας της φιγούρας του 'Πάσχοντος Χριστού', του Εσταυρωμένου, η οποία ήδη από τον 12^ο αιώνα άρχισε να αντικαθιστά τη φιγούρα του Θείου Βρέφους· ο Χριστός που υποφέρει είναι η κατάλληλη μεταφορά για την κοινωνία που υποφέρει, ο Πάσχων Θεός μπορεί να αφουγκραστεί, σαν αντικατοπτρισμό του δικού του πάθους, τα πάθη της ανθρωπότητας. Το εικονογραφικό θέμα του Ecce Homo κυριαρχεί στην θρησκευτική συνείδηση και την εικονογραφία κατά τον 14^ο αιώ-

⁹⁵ Η φιγούρα του 'ένοπλου προφήτη' αποκτά μια ιδιαίτερη σημασία στο πολιτικό λεξιλόγιο της Αναγέννησης και στο έργο του Μακιαβέλι. Σχετικά βλ. Σωτήρης Σιαμανδούρας, Νικολό Μακιαβέλι, Αμηχανία και μηχανική, εκδ. Εξάρχεια, 2015.

να, ενώ, καταπαώς φαίνεται το πρώτο ατομικό πορτραίτο του Μεσαίωνα απεικονίζει τον Ιησού.⁹⁶

Η προφητική στροφή προς το ανύπαρκτο μελλοντικό πρόσωπο του Μεσσία, ζητεί να παρηγορήσει μία κοινωνία που βιώνει την απώλεια του κοινού μέλλοντος ως συλλογική εξολόθρευση. Η ατομικότητα του Ιησού δίνει προσωπικότητα στο Θεό, ένα πρόσωπο στο οποίο μπορούν να καθρεφτιστούν οι ελπίδες για την ατομική λύτρωση του καθενός, τον καιρό που καταρρέουν οι παραδοσιακοί συλλογικοί δεσμοί κάτω από τα πλήγματα της επιδημίας.

Μία ολόκληρη σειρά χριστιανών μυστικιστών κατά τον 14^ο αιώνα, πολλές εκ των οποίων γυναίκες, θα «συνομιλήσουν» με τον Χριστό σε προφητικά οράματα και απόκρυφα όνειρα. Η Ιουλιάνα του Norwich, (1342-1416) στο βιβλίο της Revelation of Divine Love (1393) συνομιλεί μυστικά με τον Ιησού ο οποίος της αφηγείται γλαφυρά το πάθος και τη Σταύρωση. Παρομοί-

⁹⁶ J. LeGoff, Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης, σ. 223.

ως, η Μπριγκίτε της Σουηδίας (1303 – 1373) και η Κατερίνα της Σιένα (1347- 1380), αφοσιώνονται με κατάνυξη στο σωματικό βασανισμό και το πάθος του Χριστού, που αντιλαμβάνονται ως Θεϊκή συμπόνια του βασανισμού των ανθρώπων.

Όμως δεν υπάρχει διαμαρτυρία απέναντι στον βασανισμό των ανθρώπων, δεν υπάρχει η άδεια ή αντίθετη αυθάδεια ενός Βολταίρου, το αίτημα της Θεοδικίας, παρά μόνο στην μικρή, ίσως, μειονότητα που παραδίδεται στην ακολασία. Υπάρχει, αντιθέτως, δικαίωση του βασανισμού των ανθρώπων μέσω του πάθους του Χριστού, το οποίο δίνει υπερβατικό και Θείο νόημα στις καταστροφές του παρόντος, αφού μέσα στο πάθος κρύβεται η υπόσχεση, η υπόσχεση της αγάπης και της λύτρωσης. Αν οι άνθρωποι υποφέρουν, έχει μεριμνήσει γι' αυτό η Θεία Πρόνοια, τα βάσανά τους είναι δίκαια.

Η αγωνία που επιφέρει στην ανθρωπότητα η ίδια η Ιστορία, η αγωνία λόγω της απουσίας του Μεσσία, που δηλώνεται από την παρουσία του μέλλοντος, θα τερ-

ματιστεί όταν η παρουσία του Μεσσία σηματοδοτήσει την απουσία του μέλλοντος, την λυτρωτική έξοδο από την Ιστορία. Η υπόσχεση μοιάζει πραγματική, γιατί η αναγγελία της λύτρωσης έρχεται ακριβώς από τα βάσανα, όσο πλησιάζει η λύτρωση τα βάσανα εντείνονται· οι ανθρωποι του Μεσαίωνα ζουν πάντοτε σε μία αναμονή, στο κατώφλι της λύτρωσης και η απόδειξη γι' αυτούς είναι ότι τα βάσανά τους μοιάζουν ανυπέρβλητα.

‘Αυτή η αναγγελία του τέλους του κόσμου με πολέμους, επιδημίες και λιμούς φαίνεται κοντινή στους ανθρώπους του πρώιμου Μεσαίωνα [...] φόβος και ελπίδα ανακατεμένοι, αλλά καταρχήν, όλο και περισσότερο, φόβος· φόβος παντού, συλλογικός φόβος. Η μεσαιωνική Δύση, εν αναμονή της σωτηρίας στην οποία ελπίζει, είναι ο κόσμος του βέβαιου φόβου.’⁹⁷

Ο φόβος και η ελπίδα βρίσκονται έτσι στενά μπλεγμένοι, αδιαχώριστοι, καθώς το περιεχόμενο της

⁹⁷ J. LeGoff, Ο πολιτισμός της μεσαιωνικής Δύσης, σ. 263.

ελπίδας, του τέλους του κόσμου, δίνει ζωή στο φόβο και η απολύτρωση από το φόβο προϋποθέτει την πραγμάτωση των χειρότερων μορφών του. Ο μεσαιωνικός ιδιόχρονος δομείται ως 'καιρός ελπίδας και φόβου.' Ακόμη και ο Μαύρος Θάνατος, η πανώλη του 14^{ου} αιώνα, φέρνει στην κοινωνία της εποχής μνήμες παλαιότερων επιδημιών, όπως την πανώλη του 6^{ου} αιώνα (Πανώλη του Ιουστινιανού) και ανανεώνει το χριστιανικό δόγμα της ημέρας της Κρίσεως, ακόμη και ενόσω πλήττει τις κοινωνικές δομές που αυτό το δόγμα ενέπνευσε. Εξάλλου το δόγμα θωρακίστηκε στο χριστιανικό παρελθόν, σε κάθε περίοδο που χαρακτηριζόταν από το αίσθημα της απουσίας ενός κοινού μέλλοντος.

Με το τέλος της Μεγάλης Πανούκλας του 6^{ου} αιώνα, όταν η έξαρση της μάστιγας γεννά την πίστη ότι η ημέρα της Κρίσεως επίκειται, ο Μέγας Γρηγόριος, ο οποίος, το 590, εν μέσω της επιδημίας διαδέχθηκε αδύναμους ποντίφηγκες [...] παραδίδει στον Μεσαίωνα την

πνευματικότητα του τέλους του κόσμου που συνίσταται στην επίκληση της μεγάλης συλλογικής μετάνοιας.⁹⁸

Συλλογική ευθύνη (προπατορικό αμάρτημα), συλλογική μετάνοια, ατομική λύτρωση. Αυτό είναι το φάσμα των δευτερογενών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που εδραιώνονται πάνω στην έσχατη φαντασιακή σημασία του αιώνιου χριστιανικού Θεού και συγκροτούν την μεσαιωνική θεοκρατική ετερονομία.

Όμως ο Μαύρος Θάνατος, η απουσία του μέλλοντος υπό το φάσμα της συλλογικής εξολόθρευσης, κλόνισε τις βεβαιότητες που προσφέρονταν από την υπόσχεση της λύτρωσης. Ο αδιανόητος αριθμός των νεκρών, η ταχύτητα και το εύρος της μετάδοσης της επιδημίας, η ταχεία εξέλιξη της θανατηφόρας ασθένειας, σημάδεψαν σαν βαθύ τραύμα το μεσαιωνικό κοινωνικό φαντασιακό. Ο πόνος που προκάλυψε η πανούκλα, ο πόνος του βιώματος της απουσίας του κοινού μέλλοντος, οδήγησε σε

⁹⁸ Ο.π. σ. 263.

βαδιά μυστικιστικές, παρορμητικές, παραληρηματικές και συναισθηματικές εκδηλώσεις: όπως είδαμε στο κείμενο του Βοκκάκιου, κάποιοι παραδόθηκαν σε όργια εφήμερων απολαύσεων, καταπατώντας όλες τις απαγορεύσεις της επίσημης Εκκλησίας.

Η Σάρκα επανέκτησε τα δικαιώματά της ως πεδίο μέριμνας, αφού η επίθεση της αρρώστιας στο σώμα κατέστησε το σώμα πεδίο μάχης. Στο Δεκαήμερο του Βοκκάκιου, ο έρωτας επανέρχεται στο παιχνίδι των σωματών και η κατάφαση της ζωής συναρτάται εκ νέου με την κατάφαση του σώματος. Αντίθετα προς το κατεστημένο μεσαιωνικό φαντασιακό που ταύτιζε την κατάφαση της (μεταθανάτιας) ζωής με την εξάρνηση του σώματος. Υπάρχει μια επιστροφή στην εφήμερη και την σωματική διάσταση του βίου που εγκαινιάζει την καλαισθησία και τον αισθησιασμό της Αναγέννησης. Στον ευρωπαϊκό κόσμο μετά το θανατικό, μία ρωγμή που ανοίγει στην αυστηρή ιεραρχία πνευμάτων της μεσαιωνικής κοινωνι-

ας, είναι η αμφισβήτηση της απόκοσμης πνευματικότητας, η επιστροφή στην συγκίνηση της σάρκας, η πνευματικοποίηση του σώματος δίχως την εξαύλωση του πνεύματος. Η εφήμερη ζωή του σώματος που υπερνίκησε το φάσμα της ασθένειας, που πέρασε από το φάσμα του θανάτου ενικό και ολόκληρο, θριάμβευσε επί του θανάτου και της αιώνιας ζωής ως φυσική ζωή και χαρά της αίσθησης. Απέναντι στην απουσία του μέλλοντος, το σώμα εκφράζει την κατάφαση του παρόντος, την πληρότητα του καιρού. Αυτή είναι, θα λέγαμε, η ουμανιστική ρωγμή.

Μα υπήρξε και η αντίστροφη όψη της, η αναβίωση της αυτοτιμωρίας του σώματος· μια μειοψηφία απόδόθηκε σε φρενίτιδα μετάνοιας, αυτομαστιγώματος και θρησκευτικού φανατισμού, υπερβαίνοντας από την άλλη πλευρά, τις προσταγές της επίσημης Εκκλησίας. Αυτή είναι, θα λέγαμε, η σκοταδιστική υποτροπή.

‘Ο Θεός είναι δίκαιος, συνεπώς πρέπει να μας τιμωρεί για τις αμαρτίες μας, σκέφτηκαν κάποιοι Χριστιανοί και άρχισαν να πληγώνουν τον εαυτό τους με καρφιά και να δέρνουν τον εαυτό τους με ραβδιά. Κάποιες φορές εκατοντάδες από αυτούς τους «αυτομαστιγιωμένους» [flagellants] ταξίδευαν από κομμόπολη σε κομμόπολη, πληγώνοντας τα σώματά τους καθώς προχωρούσαν.⁹⁹

Αυτό το κίνημα των αυτομαστιγιωμένων, που ακολουθήσε το παράδειγμα το Βενεδικτίνου μοναχού του 11^{ου} αιώνα Petrus Damianus, εξαπλώθηκε μαζί με τον Μαύρο Θάνατο από την Ιταλία στη Δυτική Ευρώπη τον 14^ο αιώνα. Αποτελεί έκφραση συλλογικής απόγνωσης υπό το πέπλο της συλλογικής μετάνοιας, αποτελεί τελετουργία επίσπευσης του τέλους του κόσμου, τελετουργία βίωσης της απουσίας μέλλοντος ως βασανιστήριο του παρόντος. Μια χειρονομία ταυτόχρονα σταδιακής αυτό-

⁹⁹ Johnson & Johnson, *The Human Drama*, σ. 300.

εξολόθρευσης, έσχατης απελπισίας και επίμονης, ακλόνητης ελπίδας. Δεν είναι εκδήλωση πραγματικής μετάνοιας για κάποια πράξη, αλλά συμβολικής μετάνοιας για την ανθρωπινή μοίρα. Είναι μια εξάρνηση του παρόντος που καθοδηγείται από την βεβαιότητα της απουσίας του μέλλοντος και ζητεί να την πραγματώσει.

Όμως η μανία της εξολόθρευσης του εαυτού μπροστά στο φάσμα της απουσίας του μέλλοντος υπήρξε μικρό επεισόδιο εν σχέσει προς τη μανία της εξολόθρευσης του άλλου. Οι χριστιανοί και οι εκκλησιαστικές αρχές γρήγορα έστρεψαν το εξολοθρευτικό τους μένος προς τους «άλλους», τους «αλλόπιστους», τους «εκτός ποιμνίου», η ύπαρξη και μόνο των οποίων έδτε υπ' αμφιβόλω την «οικουμενικότητα» του ποιμνίου. Η σφαγή της εβραϊκής κοινότητας της Ερφούρτης στη Γερμανία το 1349, ήταν μια πράξη εξολόθρευσης, μία πράξη βίαιης εξωτερίκευσης της απόγνωσης της βιωμένης απουσίας του μέλλοντος. Ακόμη 60 εβραϊκές κοινότητες στην

Γερμανία καταστράφηκαν, ενώ, ξανά το 1349 στο Στρασβούργο περισσότεροι από χίλιοι Εβραίοι εκτελέστηκαν δημόσια στην πυρά, με ανυπόστατες κατηγορίες ότι τάχα δηλητηρίαζαν τα πηγάδια.

Η βιωμένη απουσία του κοινού μέλλοντος, υπό τη μορφή της άμεσης εξολόθρευσης, συγκλόνησε ακόμη και αυτή την κοινωνία που εκπαιδεύτηκε και διαμορφώθηκε υπό τον φόβο και την ελπίδα του επερχόμενου τέλους. Το θίωμα όμως αυτού του επερχόμενου τέλους ενέτεινε την αίσθηση της εξολόθρευσης και έθρεψε πράξεις μίας επιπλέον εξολόθρευσης. Είτε της εξολόθρευσης της αυθεντίας, στην περίπτωση του θανάτου των ηθών, είτε της εξολόθρευσης του εαυτού, στην περίπτωση της ξέφρενης αυτοτιμωρίας, είτε, κυρίως, της εξολόθρευσης του άλλου, στην περίπτωση των πογκρόμ και της μισαλλοδοξίας.

Ο Μαύρος Θάνατος έφερε την μεσαιωνική κοινωνία στο όριο της κατάρρευσης, ως ενσάρκωση των χει-

ρότερων φόβων της, ως μορφή της ελέω Θεού απουσίας του κοινού μέλλοντος, εισβολή του Αλλού και του Άλλοτε στο Εδώ και Τώρα. Η Παπική αυθεντία, κλωνισμένη, επιδόθηκε σε έναν πολιτικό αγώνα ενάντια στις ανεξάρτητες πόλεις, όπου ένα νέο δημοτικό πνεύμα πολιτικής ανεξαρτησίας γεννήθηκε, που αμφισβητούσε τόσο τον Πάπα όσο και τον αυτοκράτορα. Μαζί με την καλαισθησία και την επαναφορά του σώματος στο επίκεντρο της ηδονής, πνευματικής και σαρκικής, όπως εκφράζεται στην τέχνη της Αναγέννησης, ο ουμανισμός φέρνει στο επίκεντρο του παρόντος το ανθρώπινο ον, αδυνατίζει την παρουσία του Θεού, δημιουργεί ένα νέο πλέγμα συμβολισμών· παράλληλα, ως αντίδραση, η Εκκλησία θωρακίζεται, στήνει νέες τεχνικές επιβολής και πειθαρχησης, δημιουργεί μηχανισμούς συλλογικής χειραγώγησης των σωμάτων.

Η ελέω Θεού απουσία μέλλοντος άνοιξε την πόρτα προς μια δεσμική δεοδικία και μια αμφισβήτηση της

ιδίας της παρουσίας του Θεού στην ανθρώπινη κοινωνία. Η παρουσία του Θεού άρχισε να μετατίθεται, από εκτός του κόσμου και των σωμάτων, σε παρουσία εντός του σώματος και της συνείδησης· αγχιστρωμένη στο υποκείμενο, τη μόνη διαρκή παρουσία, καθόρισε επίσης την νέα εμφάνιση της ατομικότητας, ως αυτόνομου όντος. Το ανθρώπινο υποκείμενο επανέρχεται σταδιακά στο επίκεντρο του δημόσιου χώρου και χρόνου. Η μετέπειτα εμφάνιση της νεωτερικότητας ως μιας εποχής διαρκούς κρίσεως χαρακτηρίζεται από την αμοιβαία σύγκρουση και συμπλοκή του φαντασιακού της αυτονομίας από την μία και του φαντασιακού της κυριαρχίας από την άλλη, μια ιστορική σύγκρουση πάνω στα συντρίμια του υπερβατικού. Η απελευθέρωση του καιρού δημιουργεί μια νέα τοπογραφία του χρόνου, ανοιχτή στην αλλοίωση και τη διαρκή μεταβολή, ένα ρευστό μέλλον προς επινόηση.

Στα μετέπειτα χρόνια, η ευρωπαϊκές κοινωνίες θα επινοούσαν μια νέα μορφή του μέλλοντος, ενός μέλ-

λοντος ανοιχτού, προσδευτικού και ατελείωτου, ενός μέλλοντος που πηγάζει στο πεδίο της ανθρωπίνης Ιστορίας και διανοίγεται σε όλες τις περιοχές του πραγματικού, ένα μέλλον που δημιουργείται από την ανθρωπίνη πορεία στον κόσμο.

Αυτό σημαίνει μία νέα μορφή του Άλλοτε, στις οποίες τη γέννηση συνεισέφερε κατά ουσιαστικό τρόπο η «ανακάλυψη» και κατάκτηση ενός νέου Αλλού και η εξολόθρευση ενός ετέρου κοινωνικού μέλλοντος, στην άλλη όχθη του ωκεανού.

Η ελέω ανθρώπων απουσία του Μέλλοντος

Κατάκτηση και αποικισμός

Στο χρονικό της ιστορίας των Αζτέκων με τίτλο *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus Historias*, που έγραψε τον 16^ο αιώνα ο Ιησουίτης μοναχός Χουαν ντε Τοβάρ [Juan de Tovar], αφδονούν οι αφήγήσεις προφητειών που προλέγουν την άφιξη του Κορτές και των κονκισταδόρες και την καταστροφή που θα έφερναν.

Έκείνη την εποχή, το είδωλο Quetzalcoatl, ο Θεός των Cholultecs, ανακοίνωσε τον ερχομό παράξενων ανδρών που θα κατακτούσαν το βασίλειο. Ακόμη και έτσι ο βασιλιάς του Texcoco, που είχε συμφωνία με τον δαίμονα, ήρθε μια ημέρα να επισκεφτεί τον Μοντεζούμα σε ακατάλληλη ώρα και τον διαβεβαίωσε ότι οι θεοί του είχαν εκμυστηρευθεί ότι μεγάλες δοκιμασίες και μεγάλα

*βάσανα περίμεναν εκείνον και το βασίλειό του· πολλοί
οιωνοσκόποι και πολλοί μάγοι έλεγαν το ίδιο.'*

Όπως αναφέρει ο Τοντόροφ [Tsvetan Todorov], παρόμοιες προφητείες δεν αφηγούταν μόνο οι Αζτέκοι του Μεξικού, αλλά επίσης οι Ινκας του Περού και οι Μάγια του Γιουκατάν: Ένας προφήτης των Μάγια, ο Ah Xupan Nauat, προφανώς προειδοποίησε ήδη από τον 11^ο αιώνα ότι η εισβολή στο Γιουκατάν θα άρχιζε το 1527.¹⁰⁰

Πιο γνωστή είναι η περίφημη προφητεία σχετικά με την επιστροφή του ξανθού γενειοφόρου θεού Quetzalcoatl, ο οποίος υποτίθεται ότι είχε φύγει προς την Ανατολή με την υπόσχεση να επιστρέψει. Σύμφωνα με τον Φλωρεντινό Κώδικα (Florentine Codex) ο Αζτέκος αυτοκράτορας Μοντεζούμα ΙΙ θεώρησε πως ο Ερνάν

¹⁰⁰ Tsvetan Todorov, *The Conquest of America and the question of the Other*, Harper-Perennial, N. Υόρκη, 1987, σ. 74.

Κορτές ήταν ο θεός που επέστρεψε, μία πίστη που τον οδήγησε στην ηττοπάθεια, με καταστρεπτικά αποτελέσματα για τον ίδιο και τον λαό του.

Άραγε είχαν οι σοφοί της Μεσοαμερικής προφητεύσει πράγματι την έλευση των Ισπανών αιώνες πριν το γεγονός;

Ο Δομινικανός μοναχός Ντιέγκο Ντουράν [Diego Duran], επίσης χρονικογράφος της ιστορίας των Αζτέκων, αναφέρει ακόμη ένα χαρακτηριστικό επεισόδιο. Όταν ο Μοντεζούμα πληροφορείται την άφιξη των Ισπανών, πρόσταξε τον καλύτερο ζωγράφο του βασιλείου να δημιουργήσει μία αναπαράσταση των ξένων. Μόλις ο πίνακας ολοκληρώθηκε, ο Μοντεζούμα έστειλε ανθρώπους σε κάθε υποτελή κοινότητα, αναζητώντας κάποιον παλαιότερο, αρχαίο πίνακα που να απεικονίζει το ίδιο γεγονός! Σύμφωνα με την αφήγηση, βρέθηκε τελικά ένας γηραιός ζωγράφος, ονόματι Quilatzli, ο οποίος είχε στην κατοχή του έναν παλιό πίνακα, οικογενειακό χει-

μήλιο, ο οποίος απεικόνιζε το ίδιο γεγονός, την άφιξη των γενειοφόρων (ως γνωστόν οι Μεσοαμερικανοί τον καιρό της κατάκτησης δεν είχαν γένια) ξένων.

‘Τότε έδειξε μία αρχαία εικόνα πάνω στην οποία ήταν ζωγραφισμένα τα πλοία και οι άνδρες, ντυμένοι με τον ίδιο τρόπο όπως εκείνοι τους οποίους ο αυτοκράτορας ήδη γνώριζε από τον πίνακά του. Εκεί είδε επίσης και άλλους άνδρες, καθάλα σε άλογα ή σε ιπτάμενους αετούς, που ήταν όλοι ντυμένοι με διαφορετικά χρώματα, κουβαλώντας τα σπαδιά και τα δόρατά τους.’¹⁰¹

Τι πρέπει να σκεφτούμε μπροστά σε αυτές τις μαρτυρίες, γνωρίζοντας εκ των υστέρων τα αποτελέσματα της κατάκτησης και την εξολόθρευση του Αζτέκιου πολιτισμού μέσα σε λίγες δεκαετίες; Υπήρχε κάποια δεδομένη προφητική γνώση, κάποια αδιανόητη ενεργή παρουσία του μέλλοντος στα μάτια των Αζτέκων;

¹⁰¹ Diego Duran, παρατίθεται από τον Todorov, ό.π. σ. 86.

Ας διασαφηνίσουμε αυτή την ερώτηση. Είπαμε ήδη ότι το μέλλον, ως αυτό που δεν υπήρξε ακόμη, δείχνει πάντα απόν. Ωστόσο είδαμε επίσης ότι το κοινωνικό φαντασιακό παρόν εμπεριέχει μία παράσταση του μέλλοντος ως ορίζοντα που περιλαμβάνει μία προσδοκία του μέλλοντος, η οποία συναρτάται με τον προσανατολισμό της εκάστοτε κοινωνίας.

Υπάρχει δηλαδή μία δύναμη παρουσία του μέλλοντος ως ορίζοντα προσδοκιών· είτε αυτός ριζώνει στο πεδίο εμπειριών του παρελθόντος, όπως στην μεσαιωνική Ευρώπη, είτε αυτός εμφανίζεται ως υπέρβαση του πεδίου εμπειριών του παρελθόντος, όπως στον νεωτερικό κόσμο.

Διαπιστώσαμε ότι εξ ορισμού ο τρόπος ύπαρξης του μέλλοντος είναι η ενδεχομενικότητα, ούτε η απουσία ούτε η παρουσία. Συνεπώς, η απουσία μέλλοντος σημαίνει την καταστροφή του μέλλοντος, το μέλλον ως απουσία, την εξολόθρευση του ορίζοντα προσδοκιών. Τι

μπορεί να σημαίνει όμως η ενεργός παρουσία του μέλλοντος; Σημαίνει μάλλον την εξαρχής πλήρη ταύτιση του πεδίου εμπειριών και του ορίζοντα προσδοκιών, που γίνονται αδιαφοροποίητα. Δηλαδή την ολική κυριαρχία της παράδοσης πάνω στο παρόν και το μέλλον, την άρνηση αναγνώρισης του καινούργιου. Αυτό μας το δείχνουν οι αφηγήσεις των Αζτέκων που διασώθηκαν στα ισπανικά χρονικά, μετά την καταστροφή των αρχείων των Αζτέκων από τους Ισπανούς· συχνά οι ίδιοι ιεραπόστολοι που πυρπόλησαν τα «αιρετικά», «δαιμονικά» ιερά βιβλία των Μεσοαμερικάνων, ήταν και αυτοί που ανέλαβαν να καταγράψουν τις προφορικές αφηγήσεις τους.

Ας μην βυθιστούμε σε κάποια New Age φαντασίωση της προφητικής ικανότητας των Αζτέκων ή των Μάγια, φαντασίωση που ακυρώνεται από την ίδια την καταστροφή που υπέστησαν, την οποία, παρ' όλες τις προφητείες δεν δέχτηκαν εντελώς μοιρολατρικά· παρά την παθητικότητα του Μοντεζούμα, υπό την ηγεσία του

διαδόχου του οι Αζτέκοι εξεγέρθηκαν και εξεδίωξαν προσωρινά τους Ισπανούς από την πρωτεύουσά τους την Τενοτσιτιλάν· σε μάταιες μα περήφανες πράξεις αντίστασης προέβησαν όλοι οι ιθαγενικοί πληθυσμοί.

Καταρχάς, όλες οι αφηγήσεις που μας παραδίδονται για τις προφητείες προέρχονται από καταγραφές χριστιανών ιεραποστόλων μετά την κατάκτηση. Είναι δηλαδή αναχρονισμοί, προφητείες *ex post factum*.

Κατά δεύτερον, ωστόσο, αυτό δεν μας λέει τίποτε καινούργιο, απλώς βεβαιώνει τη λογική μας ότι δεν υπήρξε καμία πραγματική – αποτελεσματική – πρόγνωση του μέλλοντος, ούτε κάποια πραγματική ενεργός παρουσία του μέλλοντος. Ύπήρξε όμως σίγουρα μια φαντασιακή παρουσία του μέλλοντος ως παρόντος, δηλαδή ως παρελθόντος, σε μια κοινωνία προσανατολισμένη προς το παρελθόν, σε μία κοινωνική φαντασιακή αναπαράσταση του χρόνου ως απόλυτα κυκλικού, ως συνεχούς επανάληψης. Ούτε στην ευρωπαϊκή κλασική αρχαιότητα,

ούτε στον Μεσαίωνα, ούτε στην νεωτερικότητα δεν υπήρξε η όψη του χρόνου αποκλειστικά κυκλική. Υπήρχε πάντοτε μία συμπληρωματική γραμμικότητα, περιορισμένη ίσως στις ανθρώπινες υποθέσεις, μα επίσης διακριτή από την έσχατη κυκλικότητα του φυσικού χρόνου.¹⁰²

Στην Αρχαιολογία του Θουκυδίδη καθώς και στην Αντιγόνη του Σοφοκλή εμφανίζονται αφενός η ιδέα της Ιστορίας ως προοδευτικής εξέλιξης του πολιτισμού, αφετέρου η ιδέα της ανθρώπινης αυτοδημιουργίας και της ανθρώπινης καινοτομίας. Παρομοίως, στον *Επιτάφιο Λόγο* του Περικλή, εμφανίζεται η αυτοπεποίθηση της

¹⁰² Σχετικά γράφει ο Καστοριάδης: 'Θα μπορούσε μάλιστα να βρει κανείς πολλές μαρτυρίες που αποδεικνύουν ότι οι Έλληνες δεν είχαν καθαρά κυκλική αντίληψη του χρόνου, η καθοριστικότερη από τις οποίες – που εμφανίζεται μάλιστα πολύ νωρίς – είναι η ιδέα της ανθρωπότητας που διαχωρίζεται από το ζωικό βασίλειο και στη συνέχεια δομείται ως ανθρωπότητα με τη δική της δραστηριότητα και τα δικά της δημιουργήματα.'. Η ελληνική ιδιαιτερότητα, τ. Α', μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, εκδ. Κριτική, 2007, σ. 392

ανθρώπινης κοινότητας που θεμελιώνεται στην επίγνωση ότι δημιουργεί η ίδια την Ιστορία της. Το μέλλον, όχι μόνο δεν είναι προδιαγεγραμμένο, αλλά μετασχηματίζεται από την ανθρώπινη πράξη, έως και την αυτοκαταστροφική υπέρβαση που είναι η ύβρις. Η δυνατότητα της ύβρεως, είναι απόδειξη ότι το μέλλον δεν είναι πλήρως καθορισμένο, και δεν πραγματώνεται δίχως την συνέργια του ανθρώπινου υποκειμένου. Ο τραγικός ήρωας είναι τραγικός ακριβώς επειδή έχει την ελευθερία επιλογής και η τραγωδία του βασίζεται σε μια δική του απόφαση και δική του ευθύνη.

Επίσης, στην χριστιανική χρονολογία, όταν ο θεϊκός χρόνος διαχωρίζεται ριζικά από τον φυσικό χρόνο και αναδύεται η ιδέα της Ιεράς Ιστορίας, διατηρείται η φιγούρα του κύκλου, ως τροχός της Τύχης, ως κυκλικότητα των ανθρώπινων βασιλείων· η γραμμικότητα του χρόνου επιβάλλεται από τον Θεό και το μοναδικό γεγονός της Σταύρωσης. Το μέλλον είναι προδιαγεγραμμένο,

αλλά ουσιωδώς άγνωστο για τους ανθρώπους, καθώς ο Θεός δεν αποκαλύπτει το σχέδιό του, παρά μόνο το υπονοεί. Ο χριστιανός έχει επίσης μια ελευθερία επιλογής (ελευθερία βούλησης). Πάνω σε αυτή στηρίζεται η δυνατότητα της αμαρτίας και η προσωπική ευθύνη του αμαρτωλού που 'δικαιώνει' τον κολασμό του.

Αντιθέτως, αυτοί οι διαχωρισμοί και οι διακρίσεις, η ένταση μεταξύ των γραμμικών και κυκλικών όψεων του χρόνου, απουσιάζουν από το κοινωνικό φαντασιακό των Αζτέκων. Η κοινωνία των Αζτέκων είναι μια κοινωνία οιονοσκοπών, στην οποία η κυκλική οιονοσκοπία, η αστρολογία και φυσιομαντεία, η ερμηνεία των επαναλαμβανόμενων φυσικών φαινομένων ως σημεία του μέλλοντος κατέχει κεντρική θέση· καθορίζει ακόμη και την κοινωνική θέση και μοίρα ενός ανθρώπου από τη γέννησή του. Ο Ντιέγκο Ντουράν καταγράφει τα ανάλογα έθιμα:

‘Όταν ένα αγόρι ή ένα κορίτσι γεννιόταν, ο πατέρας ή οι συγγενείς του μωρού πήγαιναν αμέσως να επισκεφθούν τους αστρολόγους, τους μάγους ή τους οιωνοσκόπους, που αφδονούσαν, παρακαλώντας τους να δηλώσουν το πεπρωμένο του νεογέννητου αγοριού ή κοριτσιού [...] ο αστρολόγος και ο μάγος-οιωνοσκόπος έβγαζαν το Βιβλίο του Ωροσκοπίου μαζί με το ημερολόγιο. Μόλις έβλεπαν τον χαρακτήρα της ημέρας, έλεγαν προφητείες, έριχναν κλήρους και η ευμενής ή δυσμενής μοίρα του μωρού καθοριζόταν αφού πρώτα συμβουλευόνταν ένα χαρτί με ζωγραφισμένους όλους τους θεούς που λάτρευαν, κάθε είδωλο σχεδιασμένο στο τετράγωνο που του ανήκε [...] Έτσι μπορούσε κανείς να μάθει αν το παιδί θα γινόταν πλούσιο ή φτωχό, ιερέας ή παντρεμένος, κλέφτης ή μέδυσος, εγκρατής ή φιλήδονος – όλα αυτά μπορούσαν να βρεθούν σε εκείνες τις προφητικές εικόνες.¹⁰³

¹⁰³ Diego Duran, II, 2, παρατίθεται από τον Todorov, στο

Οι οιωνοσκόποι ρύθμιζαν λοιπόν την θέση του ατόμου εντός της Αζτέκινης κοινωνίας, όπως οι προφητείες και το ημερολόγιο ρύθμιζαν τη θέση της Αζτέκινης κοινωνίας μέσα στον φαντασιακό της κόσμο. Ο πλήρης και διαρκής υπερκαθορισμός του ατόμου από την παράδοση και τις κατεστημένες κοινωνικές λειτουργίες σε μία άκαμπτη και άτεγκτη ιεραρχία, δεν αφήνει περιθώρια να μιλάμε για ατομικότητα και υποκειμενικότητα ως ξεχωριστές κατηγορίες με ιδιαίτερα δικαιώματα. Η μοίρα του ατόμου ήταν προδιαγεγραμμένη από την κοινωνική ερμηνεία των προφητικών σημείων, η οποία ερμηνεία ήταν αποκλειστικό δικαίωμα του ιερατείου· οι Αζτέκοι δεν είχαν αλφαβητική γραφή, αλλά τα προφητικά βιβλία περιείχαν αινιγματικά εικονογράμματα· οι Μάγια είχαν ένα είδος ιερογλυφικής γραφής, της οποίας η γνώση ανήκε αποκλειστικά στο ιερατείο.

Σε αυτό τον κόσμο χωρίς δημόσια γραφή, η κοινωνική γνώση μεταφέρεται προφορικά, μέσω της αποστήθισης και της μηχανικής επανάληψης – δίχως την αναγκαία κατανόηση που προϋποθέτει και μια ικανότητα μετασχηματισμού – του ήδη παραδεδομένου. Η εκπαίδευση των Αζτέκων διαχωριζόταν σε δύο είδη: στρατιωτική και ιερατική. Η πρώτη ήταν εκμάθηση των πολεμικών τελετουργικών, τα οποία ήταν τόσο αυστηρώς ρυθμισμένα (όριζαν την ορδή απόσταση ρίψης του δόρατος) ώστε τηρήθηκαν ακόμη και ενάντια στους Ισπανούς, έναν εντελώς καινούργιο εχθρό, με καταστρεπτικά αποτελέσματα. Η δεύτερη ήταν εκμάθηση των ερμηνευτικών τελετουργιών, αποστήθιση προφορικών αφηγήσεων, εκ των οποίων μεγάλο ενδιαφέρον έχουν τα huehuetlatolli, ιεροί λόγοι που οι μαθητές επαναλάμβαναν μηχανικά: όπως αναφέρει ο Τοντόροφ, η λέξη huehuetlatolli σημαίνει 'φωνή των αρχαίων'.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Todorov, *The Conquest of America*, σ. 81

Η ελάχιστη αναγνωρισμένη μονάδα σε αυτό το κοινωνικό φαντασιακό δεν είναι το άτομο, αλλά η διευρυμένη οικογένεια. Δεν υπήρχε η έννοια της ατομικής ευθύνης, όπως φαίνεται και από το νόμο που όριζε ότι οι γονείς και ακόμη και οι δάσκαλοι και οι υπηρέτες ήταν συνυπεύθυνοι για το έγκλημα που διέπραξε ο γιος:

‘... οι δάσκαλοι και οι θεραπεύτριες που είχαν αναδρέψει τον γιο εκτελούνται, όπως και οι υπηρέτες του, γιατί αυτοί του δίδαξαν αυτά τα κακά ήθη.’¹⁰⁵

Σε αυτό τον κόσμο όπου η μοίρα του κάθε υποκειμένου υπερκαθοριζόταν από τους κοινωνικούς ιερούργους η οιωνοσκοπία και η προφητεία αυτονομήθηκαν ως θεσμοί, κυριαρχώντας στο σύνολο της κοινωνικής ζωής. Ο Τοντόροφ δίνει μία συνοπτική εικόνα:

¹⁰⁵ Jeronimo de Alcala, Relacion de Michoacan, παρατίθεται από τον Todorov, ό.π. σ. 67.

Όλη η ιστορία των Αζτέκων, όπως την αφηγούνται στα δικά τους χρονικά, συνίσταται στην πραγματοποίηση προηγούμενων προφητειών, λες και ένα γεγονός δεν μπορούσε να συμβεί αν δεν είχε προαναγγελθεί: αναχώρηση από τον τόπο καταγωγής, επιλογή μιας νέας κατοικίας, νίκη ή ήττα. Εδώ μόνο ότι είναι ήδη Λέξη μπορεί να γίνει Πράξη. Οι Αζτέκοι είναι πεπεισμένοι ότι όλοι οι οιωνοί γίνονται πραγματικότητα και μόνο σπάνια αποπειρώνται να αντισταθούν στη μοίρα που τους επιβάλλεται· στη γλώσσα των Μάγια, η ίδια λέξη σημαίνει «προφητεία» και «νόμος». «Αυτό που έχει προλεχθεί δεν μπορεί να αποφευχθεί» (Duran, II, 67). «Αυτά τα πράγματα θα συμβούν. Κανείς δεν μπορεί να τα κάνει να πάψουν.» (Chilam Balam, 22). Και τέτοια πράγματα βεβαίως βγαίνουν αληθινά, αφού οι άνθρωποι κάνουν ό,τι μπορούν για να τα πραγματοποιήσουν· σε άλλες περιπτώσεις, η προφητεία φαίνεται πιο ακριβής γιατί θα

μορφοποιηθεί μόνο αναδρομικά, αφότου έχει συμβεί το γεγονός.¹⁰⁶

Αυτή η τελευταία περίπτωση αφορά και την Ισπανική εισβολή. Ο Μοντεζούμα αναζητεί αναδρομικά προφητείες του τετελεσμένου γεγονότος της άφιξης και τις βρίσκει. Οι Αζτέκοι κατασκευάζουν και επινοούν αναδρομικά προφητείες δίχως όμως να τις θεωρούν κατασκευασμένες ή επινοημένες, δίχως να χάνουν γι' αυτούς την αυθεντία τους. Η κοινωνική ετερονομία συνίσταται στην ανικανότητα της κοινωνίας να αναγνωρίσει τα ίδια της τα δημιουργήματα ως δικά της δημιουργήματα. Δεν είναι κάποιου είδους γνωστική ανικανότητα που εμποδίζει τους πλαστογράφους των προφητειών να αντιληφθούν την πράξη τους ως πλαστογραφία· είναι μία φαντασιακή αδυνατότητα, είναι η άρνησή τους να αποδεχθούν το καινούργιο που εισβάλλει στον φαντασιακό τους κόσμο με τους όρους του καινούργιου· αντιθέτως, α-

¹⁰⁶ Todorov, ό.π., σ. 66.

φομοιώνουν το καινούργιο στις κυρίαρχες και παραδοσιακές παραστάσεις του κοινωνικού τους φανταστικού. Εντυπωσιακή δε είναι η επιμονή και η αφομοιωτική/ερμηνευτική ικανότητα αυτού του κοινωνικού φανταστικού ακόμη και όταν η πραγματικότητα της κατάκτησης θα έπρεπε να τον έχει διαψεύσει.

Τα Βιβλία του Chilam Balam είναι χειρόγραφες καταγραφές των παραδόσεων των Μάγια που χρονολογούνται στον 17^ο και τον 18^ο αιώνα. Περιέχουν παραδοσιακές αφηγήσεις, μύθους, προγνώσεις και προφητείες των Μάγια. Οι τελευταίες, οι προγνώσεις που γίνονται με βάση το παραδοσιακό ημερολόγιο των επάλληλων κύκλων και οι προφητείες, που είναι λόγια 'αρχαίων σοφών' έχουν ενδιαφέρον, καθώς έχουν ενσωματώσει την Ισπανική Κατάκτηση στις αρχέγονες κυκλικές αφηγήσεις.

Οι προγνώσεις χρησιμοποιούν εξαιρετικά λεπτομερή χρονολογικά συστήματα, που είναι σαφείς εκδηλώ-

σεις της αντίληψης των Μεσοαμερικάνων για τον χρόνο. Η ημέρα, η κάθε ξεχωριστή ημέρα, δεν ανήκει σε μία γραμμική διαδοχική σειρά, αλλά σε ένα σύστημα αλλη-πάλληλων κύκλων, οι οποίοι τέμνονται, επικαλύπτονται και επαναλαμβάνονται με αυστηρή περιοδικότητα. Υπάρχει ένας θρησκευτικός κύκλος 260 ημερών και ένας αστρονομικός κύκλος 365 ημερών, όμως υπάρχουν επίσης ευρύτεροι κύκλοι, περιόδοι καταστροφής και ανανέωσης, οι οποίοι, επαναλαμβάνονται αιώνια. Συνεπώς είναι μοιραίο να επαναληφθούν τα ίδια ακριβώς γεγονότα.

Παρομοίως, οι προφητείες χρησιμοποιήθηκαν για να ενσωματώσουν το ανεπανάληπτο γεγονός της άφιξης των Ισπανών και της επακόλουθης κατάκτησης και καταστροφής στο προσχεδιασμένο υφάντο του φαντασιακού επαναλαμβανόμενου χρόνου, στην αιώνια επανάληψη των γεγονότων:

Ἡ ἀφήγηση των Μάγια για την Ισπανική εισβολή αναμιγνύει αδιάκριτα το παρελθόν και το μέλλον, προχωρώντας μέσω αναδρομικών προβλέψεων: «Αυτές οι λέξεις πρέπει να διαφυλαχθούν όπως διαφυλάσσεται ένα πολύτιμο πετράδι. Αφορούν την **επερχόμενη** άφιξη της Χριστιανοσύνης.» (Chilam Balam, 24, σ. 124) [...] Κάποιος μετέπειτα αντιγραφέας προσδέτει αυτή τη σημαντική σημείωση «Αυτή την ημέρα του Αυγούστου του 1766 συνέβη ένας τυφώνας. Το κρατώ στο αρχείο προκειμένου να δούμε πόσα χρόνια θα περάσουν μέχρι να συμβεί ακόμη ένας» (ό.π. 143). Μόλις καθορίσουμε τον όρο της ακολουθίας, την χρονική απόσταση που διαχωρίζει δύο τυφώνες, θα μπορούμε να προβλέψουμε όλους τους τυφώνες που θα ακολουθήσουν. Η προφητεία είναι μνήμη.¹⁰⁷

Η αντίληψη του φυσικού κόσμου ως ένα μωσαϊκό ερμηνεύσιμων σημαδιών δεσμεύει την φαντασιακή

¹⁰⁷ Todorov, *The Conquest*, σ. 85.

δέσμιση του χρόνου των Αζτέκων και την συμπλέκει αδιαχώριστα με την φαντασιακή δέσμιση του χώρου σε ένα κοινό σύστημα συμβολισμών με προφητική σημασία. Ο Duran καταγράφει πως οι Αζτέκοι διαχώριζαν τα χρόνια σε κύκλους σύμφωνα με τα τέσσερα σημεία του ορίζοντα:

‘Οι άνθρωποι φοβόταν περισσότερο τα χρόνια του Νότου και της Δύσης, επειδή θυμόντουσαν ότι τα πιο δυστυχή γεγονότα είχαν συμβεί υπό αυτά τα σημεία.’¹⁰⁸

Μας είναι δύσκολο να κατανοήσουμε αυτή τη φαντασιακή σύμμειξη του χρόνου και του χώρου υπό το σχήμα της κυκλικότητας ως διαρκούς επανάληψης, κάθετης (χρονικής) και οριζόντιας (χωρικής), όπως ήταν πολύ δύσκολο για τους Μεσοαμερικάνους να κατάνοήσουν την Ευρωπαϊκή φαντασιακή δέσμιση του χρόνου υ-

¹⁰⁸ Diego Duran, II, 1, παρατίθεται από τον Todorov, ό.π. σ. 85.

πό το σχήμα της γραμμικότητας ως διαρκούς διαδοχής, προοδευτικής (χρονικά) και επεκτατικής (χωρικά).

Απέναντι στην μοιρολατρεία και την οιωνοσκοπία των Αζτέκων, οι Ισπανοί φέρνουν την καινοτόμο επινόηση. Ο Κορτές εναλλάσσει τακτικές, δοκιμάζει ελιγμούς, σφυρηλατεί συμμαχίες, προσεγγίζει την ντόπια διπλωματία, επινοώντας τον δρόμο του μέσα σε πρωτόγνωρες καταστάσεις. Η αυτοπεποίδηση του Κορτές που προχωρά σε έναν εντελώς ξένο και άγνωστο τόπο έρχεται σε αντίθεση με την ανασφάλεια του Μοντεζούμα που εγκλωβίζεται στο ίδιο του το βασίλειο.

Αυτή η Μεσοαμερικάνικη σύμμιξη του χρόνου και του χώρου νοηματοδοτείται ακριβώς από τη σύμμιξη του παρελθόντος και του μέλλοντος, που ακινητοποιεί το κοινωνικό παρόν σε μία αέναη τελετουργική επανάληψη. Είναι γνωστές οι ανθρωποθυσίες των Μεσοαμερικάνων, στις τρομερές πυραμίδες των αιμοδιψών θεών που απαιτούσαν αίμα και παλλόμενες καρδιές για να

συνεχίσουν τον αέναο κύκλο. Όμως και αυτές εμπλέκονταν στο πλέγμα των οiwωνών και των προφήτειών που ρύθμιζε την κοινωνική τους χρονικότητα. Αν κάποιος μελλοθάνατος κρατούμενος φαινόταν δυστυχημένος ή θρηνούσε, θεωρούταν κακός οiwονός διότι διατάρασσε την αρμονία. Επίσης εμπλέκονταν οι συμβολισμοί του χώρου. Καθώς η ανθρωποδυσία βασιζόταν στην ιδέα της ανδρώπινης αυτοδυσίας, η τελετουργική θανάτωση των οικείων ήταν προτιμότερη από των ξένων, οι οποίοι δεν ανήκαν στην κυκλική κοινότητα του οικείου χρόνου:

‘Στον θεό μας δεν αρέσει η σάρκα αυτών των βαρβάρων. Είναι κιτρινωποί, σκληροί, άγευστο ψωμί στο στομα του. Είναι άγριοι και μιλούν αλλόκοτες γλώσσες.’
(Duran, III, 28).

Η κανιβαλική ξενοφοβία των Αζτέκων εκφραζόταν με γευστικούς χαρακτηρισμούς.

Στο Μεσοαμερικάνικο κοινωνικό φαντασιακό, το παρελθόν καθορίζει επακριβώς το παρόν και το μέλλον, καθιστά το παρόν μία αιώνια επανάληψη, γεμίζει με την παρουσία του διαρκώς επανερχόμενου την απουσία του απελθόντος και του επερχόμενου. Απελθέν και επερχόμενο ταυτίζονται απόλυτα. Και έτσι η αναδρομική πρόγνωση του ήδη τετελεσμένου επερχόμενου δεν φαίνεται παράδοξη, αφού το μόνο που υπάρχει είναι ένα διαρκώς επανερχόμενο περιοδικό παρόν. Δεν υπάρχει ορίζοντας προσδοκιών, δεν υπάρχει μέλλον επειδή δεν υπάρχει χρόνος απουσίας, μόνο περιοδικής παρουσίας.

Είναι ένας φαντασιακός κόσμος δίχως Εδώ και Τώρα, μα ούτε Αλλού και Άλλοτε· ένας κόσμος του Ξανά και του Πάντα.

Έτσι ακόμη και η εξολόθρευση, που σε άλλες περιπτώσεις βιώνεται ως η ενεργή απουσία μέλλοντος, στις ιθαγενικές αφήγησεις που καταγράφηκαν εντάσσεται στο σχήμα της επανάληψης και επιβεβαιώνει ξανά

τη διαρκή παρουσία ενός επαναλαμβανόμενου χρόνου, όπου η ίδια η διάκριση παρελθόντος-παρόντος-μέλλοντος δεν έχει νόημα. Ο Γοντόροφ αναφέρει πως στα χρονικά των Μάγια οι εισβολές των Τολτέκων και των Ισπανών περιγράφονται με τον ίδιο τρόπο και, καθώς δεν διαχωρίζονται σε μία γραμμική διαδοχή γεγονότων, οι περιγραφές τους ταυτίζονται.

Το νόημα που είχε ο χρόνος για τους Μεσοαμερικάνικους πληθυσμούς αντιστάθηκε περισσότερο από τις κοινωνίες τους· κατ' αυτόν τον τρόπο η ίδια η εξολόθρευση τιθασεύτηκε στους κύκλους των θεών, όσο και αν οι θεοί δεν επέζησαν.

Αν έχει για μας νόημα αυτή η αφήγηση είναι γιατί μας δείχνει μία φευγαλέα και διαμεσολαβημένη από τη γλώσσα των κατακτητών εικόνα ενός κοινωνικού φαντασιακού χρόνου τελετουργικά προσχεδιασμένου σε κάθε λεπτομέρεια και τόσο ασφυκτικά γεμάτου με επαναλαμβανόμενες παρουσίες, φυσικά σημάδια, προγονι-

κούς λόγους, προφητικές ερμηνείες και πρωτόκολλα
ωστε δεν υπήρχε κανένας τύπος για την απουσία.

Μέχρις ότου η γενοκτονική εισβολή του Χριστιανισμού έφερε απτή την απουσία με την μορφή της σιωπής των ειδώλων που συνόδεψε την εξολόθρευση.

Πόσο όμως μας αφορά σήμερα η ιστορία των Αζτέκων ή του Μαύρου Θανάτου; Υπάρχει κάποια σύγχρονη κοινωνία η οποία να αντιμετωπίζει το φάσμα της απουσίας του μέλλοντος σαν το αίσθημα μιας αόριστης πιθανής καταστροφής;

Υπάρχει η δική μας.

Έξαφνα, τον Μάρτιο του 2020 η παγκοσμιοποιημένη ανθρωπότητα, ολόκληρος ο πλανήτης, παρέλυσε από την πανδημία του κορονοϊού SARS – Cov2 που προκαλεί οξεία πνευμονική λοίμωξη (CoVid19) και εξανάγκασε τα κράτη να λάβουν μέτρα απομόνωσης των πολιτών, περιορισμού των μετακινήσεων, και απαγόρευ-

σης του μη ψηφιακού λιανικού εμπορίου προϊόντων. Σε αυτό το τοπίο, η ανθρωπότητα μοιάζει να καταφεύγει σε ένα άλλο πεδίο, καινοφανούς κοινωνικοποίησης, το ασώματο ψηφιακό πεδίο του κυβερνοχώρου.

Δημιουργείται γοργά μια ανθρωπότητα που ενοποιείται στα δίκτυα ψηφιακών επικοινωνιών, δημιουργώντας ένα ιδιαίτερο οντολογικό πεδίο όπου αναδύονται νέες μορφές απουσίας και παρουσίας, τις οποίες θα ονομάσουμε ‘τηλε-απουσία’ και ‘τηλε-παρουσία’.

Όψεις της τηλε-απουσίας

Η τηλε-παρουσία είναι εξ ορισμού η ουσία της τηλεπικοινωνίας· κάθε μορφή τηλεπικοινωνίας, από το τηλέφωνο μέχρι την βιντεοκλήση στο Skype ή στο facebook, βασίζεται σε αυτή τη φαντασιακή μετωπυμία του προσώπου, που καθιστά την παρουσία της φωνής και την εικόνας ενός ανθρώπου υποκατάστατο της φυσικής παρουσίας του.

Καθώς ζούμε σε έναν κόσμο αυτονομημένης συμβολικής τάξης, και μία κοινωνία εξαντλητικής ταξινόμησης, το πρόσωπο ενός ανθρώπου είναι ανταλλάξιμο με το ίχνος του, ιδίως σε πλατφόρμες διάδρασης, όπου το ψηφιακό ίχνος αντικαθιστά το σώμα. Έτσι η μη απόκριση αντικαθιστά τη σιωπή σε έναν κόσμο όπου η τηλεπαρουσία θεωρείται δεδομένη και προϋπόθεση της συμμετοχής. Διότι η πλατφόρμα διάδρασης, το ψηφιακό δίκτυο επικοινωνίας, προσφέρει τη διαρκή προσθεσιμότητα με αντάλλαγμα τη διαρκή συμμετοχή· προσφέρει την

πλατφόρμα με αντάλλαγμα το περιεχόμενο, αφού δίχως την ενεργή διάδραση των χρηστών η πλατφόρμα μένει ανενεργή· προσφέρει τη διαρκή παρουσία, την ψηφιακή εξέλιξη της απόστασης, με αντάλλαγμα τους ίδιους τους χρήστες, τα δεδομένα των οποίων καδίστανται ύλη προς εκμετάλλευση.

Με την τεχνολογία των smartphones, που συνένωσε την τηλεφωνική κλήση με τα ψηφιακά κοινωνικά δίκτυα, ο χρήστης βρίσκεται διαρκώς online, είναι πάντοτε διαδικτυωμένος, είναι πάντοτε προσβάσιμος και ψηφιακά παρών· ο κυβερνοχώρος των κοινωνικών δικτύων συγκροτείται σαν ένα εικονικό (virtual) διαρκές Ε-δύ-και-Τώρα, δίχως χώρο για το Αλλού-και-Άλλοτε, τα οποία διαλύονται, σαν ψευδαισθήσεις, στον εικονικό «καθαρό» χώρο του Διαδικτύου, όπου όλα γειτνιάζουν και όλα συνδέονται. Όπως παρατήρησε η Γκ. Μαγγίνη, οι κυβερνοτόποι δεν είναι ούτε ουτοπίες, ούτε ετεροτοπίες αλλά κατώφλια, ενδιάμεσοι τόποι, περάσματα· είναι

μάλλον δρόμοι κυκλοφορίας που δεν υπάρχουν δίχως την ίδια την κυκλοφορία που τους δημιουργεί, τόποι μιας διαρκώς κινούμενης μα και διαρκώς προσβάσιμης τηλεπαρουσίας. Η τηλεπαρουσία των χρηστών δημιουργεί τον εικονικό τόπο, είναι ο εικονικός τόπος της ψηφιακής επικοινωνίας.

Συνεπώς, η τηλεπαρουσία είναι εμμενές και συστατικό στοιχείο του κυβερνοχώρου· η προσβασιμότητα είναι στοιχείο του τρόπου ύπαρξής του· το ψηφιακό αντικείμενο και το ψηφιακό ψευδο-υποκειμένο (ψηφιακό ίχνος του υποκειμένου) συναρτώνται εξ' ορισμού με την απόβλεπτικότητα και την προσοχή του χρήστη, των οποίων ωστόσο τα πεδία και τους τρόπους αναδιαμορφώνουν σύμφωνα με τους όρους της ψηφιακά διαμεσολαβημένης επικοινωνίας. Η οδόνη, η επιφάνεια διάδρασης, αντικαθιστά το βάθος της σωματικής συνάντησης καθώς το προφίλ ισοπεδώνει το πρόσωπο· η οδόνη τραβά την

προσοχή, απορροφά το ζωντανό βλέμμα, το διασπείρει σε μια επιφάνεια σημείων.

Ο Γουολντενφελς [B. Waldenfels] παρατηρεί:

‘Οι ηλεκτρονικές οδόνες είναι οι μηχανισμοί της προσοχής και συνεισφέρουν στην συγκρότηση της πραγματικότητας, και όχι απλώς στην μετάδοση του νοήματος.’¹⁰⁹

Η δε τηλεπαρουσία δεν είναι απλώς διαρκής και αδιάκοπη· είναι εν δυνάμει αδάνατη. Τα ψηφιακά προφίλ δεν γηράσκουν, δεν υφίστανται τη φυσική χρονικότητα, δεν βρίσκονται ριγμένα εν-τω-κόσμω· βρίσκονται μόνο στον εικονικό τόπο του οποίου αποτελούν κόμβους και στοιχεία, στην ψηφιακή πλατφόρμα, η φυσική τους παρουσία δεν αντιστοιχεί στην σημασία της παρουσίας τους στον κυβερνοχώρο· στον φυσικό κόσμο υπάρχουν ως

¹⁰⁹ B. Waldenfels, 2011, *Phenomenology of the alien: Basic concepts*. Evanston: Northwestern UP. σ. 64.

σήματα φωτός, συνδυασμοί bit, ενώ στον κυβερνοχώρο υπάρχουν ως σύμβολα, συνδυασμοί νοημάτων. Στην ψηφιακή επικοινωνία η χειρονομία δεν είναι το μήνυμα, όλο το μήνυμα εμπεριέχεται στο σύμβολο. Η απουσία της σωματικότητας στην ψηφιακή επικοινωνία είναι πιο έντονη από την απουσία της στην απλώς ασώματη επικοινωνία μέσω μηνυμάτων (αλληλογραφία), διότι υπάρχει μία αμεσότητα στην απευθείας επικοινωνία και τη στιγμιαία διάδραση που υποκαθιστά, χωρίς να αντικαθιστά, τη φυσική παρουσία. Η εκμηδένιση του, ενσωματωμένου στις παλαιές μορφές ασώματης επικοινωνίας, χρόνου μετάδοσης κατέστησε την σύγχρονη τηλεπικοινωνία τόσο άμεση όσο και η πραγματική φυσική διάδραση παρότι η απουσία σωματικότητας αλλάζει εντελώς τα όρια, τα ρίσκα και το εύρος της επικοινωνίας υπάρχει ένα κενό, μία εμμενής απουσία στο επίκεντρο της ψηφιακής διαρκούς παρουσίας, μία απουσία της φυσικής υποκειμενικότητας, που είναι σωματική.

Όμως η σχέση της συνείδησης με το σώμα δεν είναι μονοσήμαντη και η συνείδηση δεν κατοικεί στο παρόν του σώματος· το σώμα δεν είναι απλώς αντικείμενο απέναντι στη συνείδηση, είναι ένα μάγμα σωματικών νοημάτων, αδιάλυτα συμπλεγμένο με τα ψυχικά νοήματα, όχι όμως σε συμμετρική αντιστοιχία ή ισοδυναμία με αυτά· η ενσώματη ψυχή, το υποκείμενο, η ατομική ανθρώπινη ύπαρξη είναι δι' εαυτή ένα μάγμα σωματικών, ψυχικών και κοινωνικών νοημάτων, ενικός παραστασιακός ρους.

Όσον αφορά το υποκείμενο, η ψηφιακή ασώματη επικοινωνία και τηλε-παρουσία αυξάνει και βαθαίνει μία ήδη υπάρχουσα απόσταση. Αλλά μια αγεφύρωτη νέα απόσταση εγκαθιδρύεται ανάμεσα στο σώμα του υποκειμένου και στο σώμα του άλλου, το οποίο αποσύρεται πέραν του πεδίου της επικοινωνίας.

Ενώ καταργεί την απόσταση στην επικοινωνία, η τηλεπαρουσία προϋποθέτει την α-πόσυρση της

σωματικότητας, όχι μόνο εν σχέσει προς τον άλλο (την οποία έτσι κι αλλιώς επιβάλλει η από-σταση), αλλά εν σχέσει και προς τον ίδιο τον χρήστη, η συνείδηση του οποίου βυθίζεται στην αβαθή επιφάνεια της οδόνης ενώ η προσοχή του συμπιέζεται στο διαμεσο-λαβημένο πεδίο της ερμηνείας των συμβόλων.

Συνεπώς η τηλε-απουσία είναι η άλλη όψη της τηλεπαρουσίας, είναι ο κατακερματισμός και ο πολλαπλασιασμός μέσω του κατακερματισμού και της αναπαγωγής του προσώπου, είναι η απώλεια του αυτοπρόσωπου και η εγκαθίδρυση μιας νέας μορφής απόστασης μεταξύ του προσώπου και της εικόνας του στη θέση της φυσικής απόστασης που καταργείται.

Στον κυβερνοχώρο, το ψηφιακό ίχνος του υποκειμένου βρίσκεται διαρκώς στο Εδώ-και-Τώρα· αυτή είναι η διαρκής τηλε-παρουσία. Το ψευδο-υποκείμενο της ψηφιακής επικοινωνίας είναι διαρκώς προσβάσιμο. Ταυτόχρονα το φυσικό σώμα, το ενσώματο υποκείμενο, η πρα-

γματική υποκειμενικότητα, βρίσκεται διαρκώς στο Αλ-
λού-και-Αλλοτε αυτή είναι η διαρκής τηλε-απουσία.

Το πραγματικό υποκείμενο της ψηφιακής επι-
κοινωνίας είναι πάντοτε απρόσβατο. Τηλεπαρουσία και
τηλε-απουσία είναι οι δύο αλληλοσυμπλεκόμενες δια-
στάσεις της ψηφιακής εκπροσώπησης, όχι σε σχέση α-
ντίθεσης, αλλά σε σχέση αμοιβαίας συνεπαγωγής. Η α-
σώματη ψηφιακή επικοινωνία δεν αφήνει χώρο για τη
σιωπή, η σιωπή δεν συμπληρώνεται από την σωματική
παρουσία και όλες τις ανεπαίσθητες εκφράσεις και χει-
ρονομίες με την οποία τη γεμίζει, ενώ δεν διαθέτει τόπο
για το άγγιγμα, που είναι έκφραση δίχως λόγια· διαθέ-
τει όμως χώρο για τη φωνή και το γράμμα. Αναπαράγει
όλους τους περιορισμούς του γραπτού λόγου στην άμεση
χρονική διάρκεια της προφορικής επικοινωνίας, χωρίς
τον πλούτο άρρητων νοημάτων της σωματικότητας, ού-
τε τον κίνδυνο της αυτοπρόσωπης επικοινωνίας.

Προσφέρεται έτσι για ‘ακίνδυνες’ ad hominem επιθέσεις, για ανώνυμη κοινωνική κατακραυγή, για διασπορά ψευδών ειδήσεων (fake news) και ακραίων μισαλλόδοξων απόψεων, προσφέρεται δηλαδή για τον ακροδεξιό ξενοφοβικό λόγο. Προσφέρεται για το θράσος της ατομίας, όμως η αποσωματικοποίηση δεν εξαλείφει τους συναισθηματικούς και ψυχικούς κινδύνους. Διάφορες έρευνες συνδέουν την χρήση των ψηφιακών δικτύων με κρούσματα κατάθλιψης και αποξένωσης, ενώ συναφή σύνδρομα, όπως το internet gaming disorder συμπεριλαμβάνονται στα κλινικά εγχειρίδια.

Στη σύγχρονη πολιτική συζήτηση, και στον αγγλόφωνο κόσμο, η διαμάχη μεταξύ ατομικιστών (individualists) και κοινοτιστών (communitarianists) μεταφέρεται στο νέο πεδίο συζήτησης περί ηλεκτρονικής διακυβέρνησης (e-governance) και ψηφιακής δημοκρατίας (digital democracy). Ο Καστοριάδης παρατήρησε ήδη από τη δεκαετία του ’70 πως η νέα διαδέσιμη τεχνολο-

γία της πληροφορίας επιτρέπει να παρέχονται στον πληθυσμό τα απαραίτητα στοιχεία ώστε να λαμβάνει απόφασεις 'έν επιγνώσει'¹¹⁰. Ωστόσο αυτή η αισιοδοξία έχει τεθεί υπό αμφισβήτηση από την εφαρμογή των τεχνολογιών της πληροφορίας στο πολιτικό πεδίο, με τα fake news, το trolling και τη δημιουργία αυτού που ο Χιουμπερτ Ντρείφους [Hubert Dreyfus] αποκαλεί 'μηδενισμό στηνπληροφορική λεωφόρο' (nihilism on the Information highway).

Τι σημαίνει «κοινότητα» στο Διαδίκτυο; Ο Μπόργκμαν [Alfred Borgmann] αντιλαμβάνεται το Ίντερνετ ως το 'άλουμινένιο περιτύλιγμα' (foil), όχι το σημείο σύγκλισης (focus) των τελικών κοινοτήτων (final communities). Ας προσέξουμε επίσης ότι μια ψηφιακή κοινότητα, που αυτοπροσδιορίζεται ως κοινότητα, community, φαίνεται να υπερβαίνει και να υπερκαλύ-

¹¹⁰ Κ. Καστοριάδης, Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου, εκδ. Ύψιλον, σ. 301.

ππει κάθε κοινωνία, αντιστρέφοντας το κλασικό σχήμα μεταξύ της, προσδιορισμένης μέσω των κοινών ηθών και εθίμων, κοινότητας (Gemeinschaft) και της, προσδιορισμένης μέσω των πολιτικών δεσμών, κοινωνίας (Gesellschaft). Έτσι, κάθε ψηφιακή συλλογικότητα μπορεί να χρησιμοποιήσει το κλασικό σχήμα της κοινότητας στην οποία λείπει η πολιτική θέσμιση προκειμένου να προτείνει την δική της κοινότητα ως πρότυπο πολιτικής θέσμησης.

Διαφορετικές χρονικότητες συνυπάρχουν στον ψηφιακό κόσμο, η διάρκεια του ψηφιακού αντικειμένου, ο υποκειμενικός χρόνος του χρήστη, η διάρκεια της ψηφιακής εικόνας, η λειτουργία του Διαδικτύου ως αποδετήριο της συλλογικής μνήμης, η ψηφιακή εν δυνάμει συγχρονία και διαχρονία, η εμφάνιση μίας παγκόσμιας κοινής χρονικότητας και οι προβληματικές της προσαρμογής της προς την πραγματική κοινωνική χρονικότητα που είναι τοπικά διαρθρωμένη.

Υπάρχει επίσης μια νέα μορφή της επιβολής του παρελθόντος στο παρόν, τόσο με την αναμενόμενη αύξηση των μεταθανάτιων προφίλ, τη δημιουργία ενός ψηφιακού αστερισμού νεκρών, όσο, κυρίως, με την συλλογή των δεδομένων των χρηστών και την διαμόρφωση των διαφημιστικών τεχνικών αλλά και της αρχιτεκτονικής των ψηφιακών κοινωνικών δικτύων σύμφωνα με τα συλλεγμένα δεδομένα από ειδικευμένες εταιρείες (Big Data). Οι αλγόριθμοι που επεξεργάζονται και εφαρμόζουν τις τεχνικές αλίευσης δεδομένων, ουσιαστικά αναπαράγουν και αναδιπλασιάζουν τα δεδομένα του παρελθόντος προκειμένου να διαμορφώσουν μιμητικά το μέλλον, ως εικόνα και ομοίωσιν.

Το ψηφιακό αντικείμενο δεν υπάρχει κατά τον τρόπο της προ-χειρότητας, αλλά κατά τον τρόπο της προσβασιμότητας. Βρίσκεται πέραν του πεδίου της παρουσίας και της απουσίας· δεν υπάρχει ως φυσικό αντικείμενο.

Το ψηφιακό ψευδο-υποκείμενο, το προφίλ του χρήστη από την άλλη, παρότι γίνεται ψηφιακό αντικείμενο στο βλέμμα του άλλου, είναι πάντοτε ριζωμένο στο πραγματικό, ενσώματο υποκείμενο. Όμως ταυτόχρονα είναι ανεξάρτητο από αυτό.

Το ενσώματο υποκείμενο δρα διαμέσου του ψηφιακού προφίλ, αλλά το ψηφιακό προφίλ υπάρχει ανεξαρτήτως του ενσώματου υποκειμένου, όπως φυσικά ισχύει και το αντίστροφο. Συνεπώς ανήκει στο πεδίο της παρουσίας/απουσίας ως ιδιαίτερη μορφή σύνδεσης της παρουσίας και της απουσίας· η ψηφιακή παρουσία του δηλώνει την πραγματική απουσία αυτού που εκπροσωπεί, την οποία προϋποθέτει ενώ καλείται να αναπληρώσει.

Έτσι η απουσία καθοδηγεί την τάση που ο Πιερ Λεβί [Pierre Levy] ονόμασε *δυναμικοποίηση*, την οποία ορίζει ως την *κίνηση που είναι αντίθετη στην ενεργο-*

ποίηση¹¹¹, δηλαδή είναι κίνηση μετάβασης από το ένεργεια υπαρκτό στο δυνητικό. Στην Ντελεζιανή ορολογία, το δυνητικό (virtuel) διακρίνεται από το δυνατό (possible), καθώς το δυνατό είναι ήδη συγκροτημένο σύμφωνα με το πραγματικό, παρότι του λείπει η ύπαρξη, ενώ το δυνητικό είναι ένα πλέγμα προβλημάτων, τάσεων και δυνάμεων που συνοδεύει μία οντότητα. Το παράδειγμα που φέρνει ο Λεβί είναι μεταξύ μιας επιχείρησης που εδράζεται σε ένα κτίριο και από εκεί διευδύνει τις δραστηριότητές της και μεταξύ μιας επιχείρησης τηλεργασίας, όπου η φυσική παρουσία αντικαθίσταται με τη συμμετοχή σε ένα δίκτυο επικοινωνίας. Δηλαδή το φυσικό πεδίο της παρουσίας, θα λέγαμε, αντικαθίσταται από το ψηφιακό, «δυνητικό» (virtual) πεδίο της τηλεπαρουσίας που συμπεριλαμβάνει την παρουσία και την απουσία.

¹¹¹ P. Levy, Δυνητική Πραγματικότητα, εκδ. Κριτική, 24.

Έτσι η ψηφιακή δυναμικοποίηση μέσω της τηλε-παρουσίας δημιουργεί μία νέα διάσταση από-τοπικοποίησης, και μία ‘έξοδο’ από το Εδώ¹¹², όχι όμως και από το Τώρα. Τα ψηφιακά δίκτυα επικοινωνίας, εκμεταλλεύονται τη διττή υπόσταση του Αλλού, αποσπώντας το Άλλοτε, χαράσσοντας τις δικές τους χρονικότητες. Πρέπει επίσης να τονίσουμε και ακόμη μία διαπίστωση του Λεβί, ότι το δυναμικό δεν είναι πλασματικό, διότι ‘παράγει αποτελέσματα’¹¹³.

Τα ψηφιακά μέσα πράγματι απέδειξαν και απόδεικνύουν κάθε μέρα, από την παγκόσμια κρίση του 2008 και δώθε, ότι παράγουν αποτελέσματα. Ο 45^{ος} πρόεδρος των Η.Π.Α. Τραμπ [D. J. Trump], δήλωσε, στις 16 Μαρτίου 2017, ότι αν δεν υπήρχε το Twitter, δεν θα είχε εκλεγεί και είναι εξίσου πιθανόν το ίδιο μέσο κοινωνικής δικτύωσης να φέρει και την πτώση του.

¹¹² Ο.π. σ. 29.

¹¹³ Ο.π.

Πέραν όμως του γελοίου του προσώπου, η ομολογία πως το υψηλότερο διαθέσιμο πολιτικό γραφείο παγκοσμίως μπορεί να αλωθεί από μία σειρά ανοησίες σε 140 χαρακτήρες, αποτελεί μία διαπίστωση με τεράστιες συνέπειες. Ο ψηφιακός κόσμος διαστέλλεται σε όλα τα πεδία του κοινωνικού, με τις ρίζες του στην ατομική πράξη και την διάχυσή του στην οιονεί οικουμενικότητα του παγκόσμιου ιστού και διαμορφώνει μία εικονική σφαίρα του κοινωνικού, σαν ψηφιακό μάγμα σημασιών που συνδέεται με το πραγματικό κοινωνικό μέσω της πληροφοριακής μεταδοσιμότητας και συνδεσιμότητας, δηλαδή κατά τον τρόπο της επισήμανσης.

Καθώς οι παραδοσιακές φόρμες πολιτικής αντιπροσώπευσης και κοινωνικής συνταύτισης καταρρέουν, νέα πεδία του κοινωνικού φαντασιακού αναδύονται, τα οποία, υπό το σχήμα της κινηματογραφικής νοσταλ-

γίας¹¹⁴ συγκροτούνται με αναφορά όχι στην κοινωνική πραγματικότητα, αλλά στην κοινωνική αναπαράσταση, που διαθέτει ρευστούς και σχετικούς όρους αλήθειας, όπου η διαψευσιμότητα δεν αποτελεί όρο εγκυρότητας. Όχι μόνο συστέλλεται ο χρόνος αλλά διαστέλλεται ο χώρος διάχυσης της πληροφορίας, καθώς δίνεται η δυνατότητα της παγκόσμιας στιγμιαίας διασποράς.

Η παγκόσμια χρονικότητα που διαμορφώνεται μέσα και μέσω του Διαδικτύου (πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, όσον αφορά το Internet, μέσα=μέσω) είναι συνάμα συγχρονική και διαχρονική, αλλά όχι σε συναρμογή με τον κοινωνικό χρόνο, που είναι ουσιαστικά τοπικός, μα υπερκαλύπτοντας και υπερβαίνοντας τον τοπικό κοινωνικό χρόνο του παραδοσιακού παρελθόντος, του φευγαλέου παρόντος και του προσδοκώμενου μέλλοντος, προς μία κοινωνικο-ιστορική παροντικότητα, όπου το παρελθόν

¹¹⁴ Α. Σχισμένος – Ν. Ιωάννου, Το τέλος της εθνικής πολιτικής, εκδ. Εξάρχεια, 2016.

και το μέλλον παρουσιάζονται αντεστραμμένα, το παρελθόν ως οιονεί αναδημιουργία και το μέλλον ως τετελεσμένη πράξη. Η άμεση προσβασιμότητα σε αυτόν τον ιδεατό και χωροποιημένο ψηφιακό χρόνο, ισοπεδώνει τα μέσα διάδοσης της πληροφορίας και ισοπεδώνει το σημασιακό φορτίο κάθε πληροφορίας μέσα σε ένα συνεχές, όπου σύνολα πληροφοριών μετατρέπονται σε συλλογικές ψευδο-αφήγγησεις και όπου είναι η ποσότητα των πληροφοριών που συγκροτεί εν τέλει, μία ποιότητα νοήματος, όσο παράλογο και αν είναι αυτό. Οι θεμελιώδεις ιδιότητες του Internet, η ταχύτητα και η συμπύκνωση εκφράζουν ακριβώς αυτή την άπειρη διαστολή μέσω της συστολής, που καθιστά κάθε ανεξάρτητη σημασία κόμβο απροσδιόριστων και συχνά αντιφατικών, σημασιακών ακολουδιών και παραπομπών.

Ταυτόχρονα, κάθε περιθωριακός λόγος, είτε ανατρεπτικός, είτε σκοταδιστικός, βρίσκεται πλέον στο ίδιο επίπεδο με τον κυρίαρχο, έτσι ώστε κάθε άτομο ή ομάδα

διασποράς πληροφοριών να έχει, θεωρητικά τουλάχιστον, το ίδιο εν δυνάμει κοινό, δηλαδή το σύνολο της ψηφιακής ανθρωπότητας. Δίχως να απαιτείται κάποια απόδειξη κύρους, το κύρος αποκτάται και χάνεται μέσω της ίδιας της πληροφορίας, αντίθετα προς ό,τι συνέβαινε όταν η διάδοση της πληροφορίας εξαρτιόταν από το διαδέσιμο κύρος του προσώπου ή της ομάδας. Νέα διαδέσιμα εργαλεία χρηματοδότησης, όπως το crowdfunding προσφέρουν, στην «ορατή» δημόσια επιφάνεια του Διαδικτύου, διεξόδους πραγμάτωσης για σχέδια και πρότζεκτς που δεν θα μπορούσαν να έχουν καμία ελπίδα. Αυτή η ορατή, δημόσια επιφάνεια είναι συνάμα απεριόριστη ως προς το εύρος, αλλά περιορισμένη, ως ένα ορατό τμήμα του όλου Διαδικτύου, κάτω από το οποίο ο βρίσκονται οι αόρατες στο ευρύ κοινό περιοχές του Dark Web, πεδία παράνομων συναλλαγών και ανταλλαγών.

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

η πληροφορία μπορεί να διαμορφώνει πραγματικότητες, πλάθοντας εναλλακτικές χρονικότητες και αφηγήσεις.

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

Στο Internet των social media, ο χρόνος, αν μετρηθεί ως ρους πληροφοριών, δεν αποκρυσταλλώνεται ποτέ σε ένα απρόσιτο παρελθόν, αντιθέτως το παρελθόν είναι διαρκώς παρόν, μιας και είναι θεματοφύλακας του ψηφιακού προφίλ. Το οποίο, καθώς συντίθεται από θραύσματα της ιδιοεικόνας του χρήστη και της διάδρα-

σης/επικοινωνίας του προς άλλους χρήστες, αποτελεί ήδη μία κατάθεση εαυτού και μία απόκρυψη εαυτού, μία επινόηση εαυτού, που ωστόσο δεν περιορίζεται από την υλικότητα του σώματος και την σωματικότητα του συναισθήματος.

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

είναι κερδοφόρο εγγενώς, καθώς η υπεραξία του παράγεται ως καθαρή αξία και όχι ως εκμετάλλευση της υπερεργασίας, δηλαδή εκμετάλλευση του εργάσιμου μέρους του ατομικού χρόνου, αλλά ως εκμετάλλευση της αναψυχής, δηλαδή εκμετάλλευση του «ελεύθερου» μέρους του ατομικού χρόνου.

Αν όλοι οι χρήστες αποφάσιζαν να απέχουν από το μέσο, το Facebook θα κατέρρεε αυτοστιγμεί, μαζί με την αξία του. Η ικανότητα του μέσου να παράγει κέρδος ισούται με την ικανότητα του μέσου να παράγει επικοινωνία, δηλαδή με την ικανότητα του μέσου να διαμορφώνεται ως κοινότητα, ικανότητα που εξαρτάται από τον κάθε χρήστη ατομικά, τη στιγμή που οι κοινότητες του Internet είναι κοινότητες ανεδαφικές, δηλαδή εύδραυστες.

Εδώ η φανταστική κοινότητα δεν μπορεί να ενσωματώσει πλήρως το άτομο, καθώς δεν συνδέεται με το πραγματικό άτομο, αλλά με την ψηφιακή προβολή

του ατόμου, με την ιδεατή του αυτοεικόνα, με την ψυχική αυτοσυνειδηση του κάθε υποκειμένου. Αυτό καθιστά κάθε φαντασιακή ψηφιακή κοινότητα εύθραυστη μεν, αλλά με ισχυρότατες δυναμικές διεξόδου, αφού ριζώνει στον ιδιωτικό χώρο και προβάλλεται στον δημόσιο, χωρίς όμως να απαιτεί την προσωπική διακινδύνευση που απαιτεί κάθε σωματική συμμετοχή στον πραγματικό δημόσιο χώρο. Το άτομο διακινδυνεύει στο Internet δίχως να αντιλαμβάνεται σωματικά τον κίνδυνο, σε ένα περιβάλλον που δεν συναρτάται με την αμεσότητα της σωματικής ύπαρξης, αλλά περιλαμβάνει τον αδιανόητο κίνδυνο της αμεσότητας της ψηφιακής ύπαρξης, που είναι αμεσότητα χρονική και ψυχολογική.

Στα social media όλα καταγράφονται, στην κατά πρόσωπον συνομιλία όχι. Κι όμως οι χρήστες εμπλέκονται πολύ πιο εύκολα σε παρεξηγήσεις, πομπώδεις απόψεις και εξυβρίσεις, από ό,τι θα έκαναν σε μια αυτοπρόσωπη, αδιαμεσολάβητη επικοινωνία. Φαίνεται πως

οι άνθρωποι δεν νοιάζονται τόσο για τη μνήμη όσο για την κατ' αίσθησιν αντιληψη, ή πως το ένστικτο του κινδύνου είναι πρωτίστως σωματικό, ή εν τέλει πως ντρεπόμαστε περισσότερο την όψη του άλλου παρά την όψη του εαυτού μας στον καθρέφτη της οδόνης. Έτσι, η ασώματη επικοινωνία δρα ως υπόμνηση της σωματικότητας του υποκειμένου.

Η ισχύς των social media εδράζεται στο γεγονός ότι δεν παράγουν κανένα περιεχόμενο, αλλά εκμεταλλεύονται πλήρως το περιεχόμενο που παρέχουν δωρεάν οι χρήστες του· τόσο πλήρως ώστε το προϊόν που εμπορεύονται είναι τα προσωπικά στοιχεία των ίδιων των χρηστών του. Ώστε προϊόν γίνονται οι ίδιοι οι χρήστες, οικιοθελώς. Τέτοια δωρεάν και ανανεώσιμη εκμεταλλεύσιμη ύλη θα ήταν αδιανόητη σε οποιονδήποτε άλλο επιχειρηματικό τομέα στην Ιστορία· ακόμη και σε κοινωνίες με δουλοκτητική βάση, οι σκλάβοι εξεγείρονταν διαρκώς και η καταστολή τους είχε τεράστιο ηθικό, κοινωνικό

νικό και οικονομικό κόστος· ακόμη και σε περιπτώσεις κτηνώδους καπιταλισμού, οι εργάτες αντιστέκονταν καθημερινά, στο εργοστάσιο και στο δημόσιο χώρο.

Οι χρήστες των social media δεν αντιστέκονται· αντιθέτως, ταραάζονται και τρομάζουν όταν η σελίδα τους μπλοκάρει, λόγω ανανέωσης ή συντήρησης των server. Η σχέση τους με την εταιρεία δεν είναι εξωτερικής συναλλαγής, αλλά εσωτερική, η σχέση τους με το προφίλ σχέση κάθεξης και συνταυτισμού. Γίνονται το προϊόν και οι φορείς μιας διπλής αντικειμενοποίησης – «εξωτερικευμένη» αντικειμενοποίηση (προς τους άλλους) εξαιτίας της δημόσιας εκπροσώπησης τους μέσω ενός ψηφιακού προφίλ (avatar) και «εσωτερικευμένη» αντικειμενοποίηση (προς τον εαυτό) διαμέσου της ψυχικής επένδυσής τους στο προφίλ - δίχως να πουλάνε την εργατική τους δύναμη, αλλά την προσωπική τους ταυτότητα, την οποία καλούνται να αναδημιουργήσουν και να εμπλουτί-

σουν (να επιμεληθούν την αυτό-εικόνα τους) μέσω ταξινομημένων επιλογών.

Εν συντομία, τα social media συγκροτούν έναν παγκόσμιο ψηφιακό ψευδοδημόσιο και ψευδοϊδιωτικό χώρο επικοινωνίας, έναν ενδιάμεσο-τόπο, έναν τόπο διεπαφής (interface) και διάδρασης. Ψευδοδημόσιο αφενός διότι ανήκει σε ιδιωτικές εταιρείες και αφετέρου διότι ο καθένας συμμετέχει από τον ιδιωτικό του χώρο (τη συσκευή του). Ψευδοϊδιωτικό αφενός γιατί όλα τα προσωπικά στοιχεία (συνομιλίες, μηνύματα κτλ) καταγράφονται και συλλέγονται από την εταιρεία για να πωληθούν σε άλλες φίρμες και αφετέρου γιατί ό,τι γράφεται στον «τοίχο» είναι ορατό από έναν αδιευκρίνιστο αριθμό όχι και τόσο γνωστών «φίλων».

Η απουσία της σωματικότητας και της αυτο-πρόσωπης παρουσίας δημιουργούν νέες μορφές διυποκειμενικότητας και επικοινωνίας, αδιανόητες στον προ-δικτυακό κόσμο. Το τrolάρισμα, η προπαγάνδρα, το

σπαμάρισμα, η παρακολούθηση, οι απειλές, το bullying, το βίαιο φλερτ μεταξύ αγνώστων θα ήταν αδιανόητα σε έναν κόσμο όπου υπήρχε μόνο ο κίνδυνος και η έκθεση των σωμάτων. Ακόμη και σε έναν τηλεφωνικό κόσμο, όπου η επικοινωνία θα ήταν διαπροσωπική και όχι ψευδοδημόσια. Ο 'τρελός του χωριού', κάποτε επικίνδυνα γραφικός, κάποτε ακίνδυνος, κάποτε σοφός, είχε ως τώρα συναναστροφή με το χωριό ή τη γειτονιά του, με σχέσεις που απάλυνε ή βάραινε ο χρόνος και η διαρκής καθημερινότητα που επέβαλλε τη διαδοχή των συναντήσεων και των επεισοδίων και εμπεριείχε όλη την πληρότητα της από κοινού παρουσίας.

Η απουσία γεμίζει θόρυβο, το Αλλού-και-Άλλοτε εισβάλλουν ακανόνιστα στο Εδώ-και-Τώρα.

Πλέον οποιοσδήποτε μπορεί να προσβάλλει, να εκτονωθεί, να απελπιστεί, να παρεξηγήσει οποιονδήποτε άγνωστο, πάντα υπό το βλέμμα άλλων αγνώστων. Ο καταπιεσμένος ψυχισμός εκρήγνυται στην οδόνη δίχως α-

νταπόκριση, αφού η απόσταση που του παρέχει την ασφάλεια της έκρηξης κάνει την έκρηξη του αδιάφορη και αναποτελεσματική. Σαν τον αυνανισμό.

Τι συμβαίνει όμως με τις πολιτικές συλλογικότητες και τα κοινωνικά κινήματα που βρίσκουν στα social media έναν άμεσο και γρήγορο μηχανισμό συντονισμού, ενημέρωσης και συζήτησης πέρα από τους χωρικούς περιορισμούς; Πώς μετασχηματίζεται η πολιτική επικοινωνία στο πεδίο της τηλε-παρουσίας; Οι μετασχηματισμοί είναι πολλαπλοί και πολυεπίπεδοι, μετασχηματισμοί της ταχύτητας αντίδρασης, της δυνατότητας δράσης, της συνολικής επικοινωνιακής δυνατότητας.

Ασφαλώς οι συνέπειες της επικοινωνίας ξεφεύγουν από τον έλεγχο των εταιρειών. Ασφαλώς οι δυνατότητες των δικτύων επικοινωνίας προσφέρονται για κάθε σκοπό, της εξέγερσης και της αντίδρασης, της ελευθερίας της γνώσης και της προπαγάνδας. Όμως ο μετασχηματισμός είναι κι αυτός υπαρκτός. Ο κάθε χρή-

στης μετατρέπεται σε προϊόν, σε στοιχείο ανακυκλικής ανταλλάξιμης αξίας, κάθε φορά που κάνει χρήση, όπως ο περζάκιας. Ιδίως όταν η πληθώρα των επικοινωνιακών επιλογών περιορίζεται σε ένα αποκλειστικά social medium.

Η πολιτική χρειάζεται τη σωματική, αυτό-πρόσωπη συμμετοχή. Το κοινό παρόν που εκχέεται σε κοινό μέλλον δημιουργείται με την συμπαρουσία των ανθρώπων στον ελεύθερο δημόσιο χώρο. Η πολιτική απόφαση απαιτεί την πολιτική πράξη, που μπορεί να συμβεί μόνο συλλογικά, με την συνεργασία των παρόντων στο εδώ και τώρα – κάθε φορά.

Οι πολιτικές συλλογικότητες και τα κοινωνικά κινήματα θα πρέπει να αναλάβουν τις ευδύνες που έρχονται, ρητές και υπόρρητες, μαζί με την διαδικτυακή επικοινωνία. Το διαδικτυακό πεδίο επικοινωνίας ορίζεται από την τηλε-παρουσία και την τηλε-απουσία. Το πολι-

τικό πεδίο επικοινωνίας απαιτεί την αυτοπρόσωπη παρουσία.

Η δημοκρατία δεν είναι επικοινωνία. Όσο ένα δημοκρατικό κίνημα περιορίζεται στην διαδικτυακή επικοινωνία, τόσο απομακρύνεται από τον απτό δημόσιο χώρο και χάνει τη δημοκρατική μορφή του. Παραχωρεί ένα ουσιαστικό χαρακτηριστικό της δημοκρατικής πολιτικής: την αμεσότητά της. Και κάθε πρόσωπο παραχωρεί ένα σημαντικό μέρος της ατομικότητάς του. Μπορεί να χρησιμοποιεί και να αναδιαμορφώνει τα μέσα της διαδικτυακής επικοινωνίας για έναν καλύτερο συντονισμό της πολιτικής απόφασης, που όμως σημαίνει λίγα δίχως την ανάλογη πολιτική πράξη.

Μέχρι τον Μάρτιο του 2020 η δυνατότητα της αυτοπρόσωπης πολιτικής έμοιαζε διαρκής και ανοιχτή, όσο πάντοτε, και μάλιστα έμοιαζε να εκτείνεται μαζί με την επέκταση των επικοινωνιακών και πληροφοριακών δικτύων.

Όμως η πανδημία του κορονοϊού δημιουργεί νέες και άγνωστες προβληματικές στην πολιτική δράση. Ασφαλώς, η πολιτική απαιτεί την αυτοπρόσωπη παρουσία. Μα τι είδους αυτοπρόσωπη παρουσία μπορεί να υπάρχει σε έναν κόσμο που εφαρμόζει την πολιτική της «κοινωνικής αποστασιοποίησης» [social distancing]; Πώς διαμορφώνεται το συλλογικό Εδώ-και-Τώρα όταν η συλλογική συνεύρεση των υποκειμενικοτήτων είναι περιχαρακωμένη και περιορισμένη;

Ο καιρός της καραντίνας στον οποίο εισήλθε η ανθρωπότητα είναι ένα πρωτοφανές παγκόσμιο γεγονός. Η τηλεπαρουσία γίνεται πλέον κυρίαρχη μορφή επικοινωνίας, με ακαθόριστο ορίζοντα. Ίσως η πανδημία λήξει σύντομα και οι παραδοσιακές μορφές κοινωνικής συνύπαρξης επιστρέψουν.

Μένει να δούμε πώς η δυναμητικοποίηση της πολιτικής και της επικοινωνίας θα επιδράσουν με τον μετασχηματισμό των σημασιών. Το πρόβλημα που θέτουν οι

νέες μορφές τηλε-παρουσίας είναι πρωτίστως, ένα πρό-
βλημα πολιτικό που τίθεται διαρκώς μέσα στην αγωνία
που συνοδεύει την κοινωνική συνύπαρξη παγκοσμίως.
Το διακύβευμα είναι το πλέον σημαντικό. Να μην γίνει
η απουσία ενός ελεύθερου δημόσιου παρόντος απουσία
ενός κοινού μέλλοντος.

Ο αυτοπεριορισμός στον καιρό της πανδημίας.

Μια απάντηση στον Αγκάμπεν.

Βρισκόμαστε σε μια πρωτόγνωρη κατάσταση παγκόσμιας ομηρίας και περιορισμού, σε μια παγκόσμια κοινή χρονικότητα, στον χρόνο της πανδημίας, της οποίας η διάρκεια είναι ουσιαστικά άγνωστη. Μία σειρά περιοριστικών μέτρων, που ποικίλλουν από χώρα σε χώρα, έχει ενώσει τον πλανήτη σε μια πρωτοφανή οικιακή οικονομία. Η ποικιλία των μέτρων πρόληψης από χώρα σε χώρα μοιάζει να στεγανοποιεί τα εθνικά σύνορα και να επιβεβαιώνει τη δικαιοδοσία του έθνους-κράτους. Συγχρόνως, η εξάπλωση του ιού ακυρώνει ουσιαστικά τα εθνικά σύνορα και κλονίζει τη δικαιοδοσία του έθνους-κράτους, τονίζοντας τις αδυναμίες του.

Το νεοφιλελεύθερο δόγμα της ιδιωτικής οικονομίας δέχεται ισχυρά πλήγματα καθώς οι κυβερνήσεις

στρέφονται προς τις δομές δημόσιας υγείας, που είναι οι μόνες ικανές, λόγω του χαρακτήρα της εκθετικής εξάπλωσης, να περιορίσουν την επιδημία· συγχρόνως, αποκαλύπτονται οι συνέπειες της αρπακτικής νέοφιλελεύθερης πολιτικής, καθώς γίνονται ορατά τα μεγάλα κενά και οι ελλείψεις που προκάλεσαν οι περικοπές στη δημόσια υγεία. Πρέπει να συμφωνήσουμε ότι όλοι, κυβερνήσεις, διεθνείς οργανισμοί και κοινωνίες, θρυσκόμαστε αυτή τη στιγμή σε μια στάση αναμονής και αμηχανίας μπροστά σε ένα άγνωστο, καινούργιο φυσικό φαινόμενο.

Όλοι κατανοούμε αυτή την ερεβώδη νέα πραγματικότητα. Όλοι; Όχι. Εκτός από τους Ελληνορθόδοξους ιερείς και τον Αγκάμπεν.

Η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία δεν αντιτίθεται στη λογική των μέτρων, αλλά ζητεί να θέσει εαυτήν και τις τελετουργίες της εκτός λογικής, στη σφαίρα του ιερού. Οι παπάδες επαναλαμβάνουν την βλακεία πως «2000 χρόνια δεν αρρώστησε κανείς από τη Θεία

Κοινωνία» για να δικαιολογήσουν την συνέχιση της μαζικής θείας μετάληψης. Εμείς, αρκεί να θυμηθούμε την Πανώλη του Ιουστινιανού, του 541-542 μ.Χ. που εξόντωσε το 40% του πληθυσμού της Βασιλεύουσας και είχε περίπου 25 εκατομμύρια θύματα στην ευρύτερη περιοχή της Ανατολικής Μεσογείου. Η δογματική προσέγγιση της θρησκείας, που προσωποποιεί την οντολογική Άβυσσο του αγνώστου άπαξ, μετατρέπεται σε θηλιά όταν το άγνωστο εισβάλλει από τις ρωγμές της κοινωνικής ζωής και η Άβυσσος δεν χωρά στις καθιερωμένες προσωπίδες.

Το δίλημμα που αντιμετωπίζουν οι κοινωνίες σε στιγμές κρίσεως του αγνώστου και του ανοίκειου είναι αν θα αγκιστρωθούν στα δογματικά προσωπεία ή αν θα μετασχηματίσουν τα ήδη τους προκειμένους να αντιμετωπίσουν τις εκδηλώσεις της Άβυσσου. Φαίνεται πως η Ελληνορθόδοξη Εκκλησία και η Διαρκής Ιερά Σύνοδος επέλεξαν την πρώτη λύση, σε αντίθεση με τα υπόλοιπα

χριστιανικά και μουσουλμανικά ιερατεία. Αυτή η σταση, που ακυρώνει σε μεγάλο βαθμό τα λοιπά μέτρα περιορισμού της εξάπλωσης οδήγησε στην κρατική απαγόρευση των λειτουργιών κάτω από την κοινωνική πίεση. Όμως οι ρητορικές και ιδεοληπτικές «αντιστάσεις» που δημιουργεί ανοίγουν νέα μολυσματικά πεδία όπου εκτίθενται και το σώμα και η ψυχή. Ασφαλώς είναι ένα ρίσκο που επενδύει στην άγνοια και τον υπαρξιακό τρόμο και ταυτόχρονα δημιουργεί τις συνθήκες για επιπλέον άγνοια και τρόμο. Δυστυχώς αυτά τα γραμμάτια θα πληρωθούν ακριβά. Η μόνη ελάχιστη ελπίδα είναι να απεγκλωβιστεί ένα μέρος του πληθυσμού από την διανοητική μέγγενη της θρησκείας.

Από την άλλη, η φιλοσοφική τυφλότητα μπροστά στην εισβολή του φυσικού παράγοντα στο κοινωνικο-ιστορικό υπήρξε περιορισμένη. Ηχηρή εξαίρεση αποτέλεσε ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν [Giorgio Agamben], ο οποίος μίλησε για ‘επινοημένη’ επιδημία σε πρόσφατο

κειμένο του¹¹⁵ (παρόμοια στάση, τηρουμένων των αναλογιών, είχε και ο Μισέλ Φουκώ, που στα μέσα της δεκαετίας του 1980 αρνήθηκε να δεχτεί την πραγματικότητα του AIDS, ασθένεια από την οποία και ο ίδιος προσεβλήθη και πέθανε).

Ο Αγκάμπεν υιοθετεί την Φουκωική προσέγγιση που θεωρεί κάθε έγκυρο λόγο ως μια συγκαλυμμένη τεχνική της εξουσίας και δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ιατρική επιστήμη ως πεδίο σύνταξης των παιδαρχικών πρωτοκόλλων που δίνουν στην κυριαρχία τη δικαιοδοσία επί του ανθρωπίνου σώματος. Η ιατρική αναδεικνύεται έτσι σε κατεξοχήν εργαλείο βιοπολιτικής και η επιβολή των πρωτοκόλλων υγιεινής επί της κοινωνίας θεωρείται ως ένα μέτρο ελέγχου και πειθάρχησης, ως τεχνική εμπάδυνσης της κυριαρχίας και εξατομίκευσης της δικαιοδοσίας του κράτους. Ο ορθολογικοποιημένος βιοπολιτι-

¹¹⁵<https://www.aftoleksi.gr/2020/03/02/tzortzio-agkampen-katastasi-exairisis-prokaloymeni-mia-adikaiologiti-ektakti-anagki/>

κός λόγος εκφέρεται συνεπώς ως προσταγή και, όπως ο Αγκάμπεν ισχυρίζεται, η προσταγή είναι η κατεξοχήν λειτουργία της εξουσίας, ασχέτως αν αυτή η προσταγή εκτελείται.

‘Εχω διαμορφώσει την πεποίδηση ότι η εξουσία δεν ορίζεται μονάχα από την ικανότητά της να τυγχάνει υπακοής, αλλά, κυρίως, από την ικανότητά της να προστάζει. Μια εξουσία δεν καταρρέει όταν δεν την υπακούν ή δεν την υπακούουν απολύτως, αλλά όταν σταματά να δίνει διαταγές.’¹¹⁶

Ισχύει άραγε αυτό το σόφισμα; Μα η Ιστορία είναι γεμάτη παραδείγματα έκπτωτων εξουσιών, των οποίων η τελευταία πράξη ήταν ακριβώς η έκδοση εντολών που δεν υπάκουσε κανένας. Αρκεί να σκεφτούμε την κατάρρευση της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας ή της Σοβιετικής Ένωσης. Αν ίσχυε η θέση του Αγκάμπεν, τα

¹¹⁶ Τζόρτζιο Αγκάμπεν, *Δημιουργία και Αναρχία*, εκδ. Έρμα 2019.

καθεστώτα δεν θα κατέρρεαν παρά μόνο μετά την επίσημη κατάλυσή τους, ενώ γνωρίζουμε ότι η επίσημη λήξη ενός καθεστώτος έπεται της κοινωνικής του απονομιμοποίησης. Ασφαλώς η εξουσία προσδιορίζεται από την ικανότητά της να εκδίδει κυρώσιμες εντολές, μα η έμφαση πρέπει να δοθεί στο «κυρώσιμες», που προϋποθέτει την εσωτερίκευση της νομιμότητας της εξουσίας από την πλειοψηφία των υπηκόων και την υπακοή τους σε αυτή.

Πλήθος παραδείγματα θρησκευτικής εξουσίας δείχνουν πως και η υπακοή συχνά είναι επινοητική, επινοεί τρόπους ανταπόκρισης σε μη σαφείς, υπόρρητες ή μυστηριώδεις προσταγές.

Υπάρχει μια θεολογική προκατάληψη στη δυτική σκέψη που αντιπαραθέτει τον άνθρωπο στη φύση με απόλυτο τρόπο. Υπάρχει επίσης μια ρομαντική αναπαράσταση της φύσεως ως το μεγαλειώδες και το υπερανθρώπινο. Φύση όμως είναι και το απειροελάχιστο και το

υπανθρώπινο. Και ο άνθρωπος μετέχει στη φύση ως ον και σώμα. Σαφώς δημιουργεί ένα ιδιαίτερο πεδίο, το κοινωνικο-ιστορικό με διαφορετικούς νόμους από τη φύση, το πεδίο του δεσμισμένου νόμου και όχι της φυσικής αναγκαιότητας. Μα και αυτό το πεδίο ερείδεται στη φύση, διαποτίζεται από αυτή, ενυπάρχει μέσα της και την προϋποθέτει ως αναγκαία συνθήκη.

Πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ του νόμου και της φύσεως, ώστε να μην θεωρούμε τη φύση ως νόμο, τη φύση ως κάτι δηλαδή στο οποίο μπορούμε να επέμβουμε ελεύθερα και δίχως εξωγενή αντίσταση, ούτε το νόμο ως φύση, το νόμο ως κάτι δηλαδή που μας επιβάλλεται εξωγενώς. Ο Αγκάμπεν υποπίπτει στο πρώτο λάθος στην προσπάθειά του να αποφύγει το δεύτερο. Η δυσπιστία απέναντι στον ορθολογισμό δεν πρέπει να συσκοτίζει το γεγονός ότι ο ορθολογισμός αναπτύχθηκε ως κατεξοχήν εργαλείο ερμηνείας της μη ανθρώπινης φύσης και σε αυτό το πεδίο έχει προσφέρει τις πλέον θετικές διαπιστώ-

σεις του. Είναι ανόητο να εγκαταλείψουμε το ορθολογικό έδαφος ερμηνείας των φυσικών φαινομένων, όπως εξίσου λάθος είναι να θεωρήσουμε ότι αυτό το έδαφος καλύπτει το παν.

Εδώ εντοπίζουμε τα κενά κάθε καθολικευμένης θεωρίας της εξουσίας που βασίζεται στην υπόρρητη ταύτιση εξουσίας και αυθεντίας και συνεπακόλουθα, λόγου και κράτους. Ο Φουκώ γράφει ότι ο λόγος είναι *μία βία που ασκούμε στα πράγματα* και συνιστά έκφραση ενός συμπλέγματος γνώσης/εξουσίας· ο κυρίαρχος Λόγος κατασκευάζει επιθυμίες, αλήθειες και σχέσεις κυριαρχίας.

Αν θεωρήσουμε, όπως ο Φουκώ και ο Αγκάμπεν, ότι κάθε λόγος και νόμος ισούται με μια κατάσταση κυριαρχίας (ή εξαίρεσης που είναι η άλλη όψη του ίδιου νομίσματος), ότι κάθε νόμος είναι καταπιεστικός και αντίκειται στην ανθρώπινη ελευθερία, τότε βρισκόμαστε εγκλωβισμένοι στην αδυναμία πράξης, στην αδυναμία κοινωνικού μετασχηματισμού προς τη χειραφέτη-

ση (αφού κάθε κοινωνικός μετασχηματισμός θεωρείται νέα μορφή χειραγώγησης), απόλυτα ανήμποροι απέναντι στην πανταχόθεν εξουσία, μα, συγχρόνως, απόλυτα απειθείς, αφού αρνούμαστε κάθε δυνατότητα πειδούς. Αυτή η ‘αγέρωχη’ νοοτροπία, που γεινιιάζει στον μηδενισμό, χωρίς ωστόσο να είναι μηδενιστική αφότου αναγνωρίζει μια απόλυτη δετικότητα, αυτή της κυριαρχίας, μπορεί να καταστεί πραγματική τύφλωση.

Η τύφλωση του Αγκάμπεν φάνηκε στο κείμενό του για το κορονοϊό και τους περιορισμούς που τέθηκαν, αργά, την 26η ημέρα από το πρώτο κρούσμα (στην Ελλάδα μέτρα λήφθηκαν την 17η ημέρα), σε ισχύ στην Ιταλία. Ας προσέξουμε μια παράγραφο:

‘Είναι αυτονόητο ότι οι περιορισμοί αυτοί είναι δυσανάλογοι προς την απειλή από αυτό που, σύμφωνα με το NRC, είναι μια κανονική γρίπη, που δεν διαφέρει πολύ από εκείνες που μας επηρεάζουν κάθε χρόνο. Μπορούμε να πούμε ότι με το που η τρομοκρατία εξαντλήθη-

κε ως δικαιολογία για τη λήψη μέτρων εξαίρεσης, η ε-
φεύρεση μιας επιδημίας μπόρεσε να προσφέρει το ιδανικό
πρόσχημα για τη διεύρυνση τέτοιων μέτρων πέρα από
κάθε περιορισμό. Ο άλλος παράγοντας, όχι λιγότερο α-
νησυχητικός, είναι η κατάσταση φόβου, η οποία τα τε-
λευταία χρόνια έχει διαχυθεί στις ατομικές συνειδήσεις
και μεταφράζεται σε μια πραγματική ανάγκη για κατα-
στάσεις συλλογικού πανικού, στις οποίες η επιδημία
προσφέρει και πάλι το ιδανικό πρόσχημα.’

Με μια προσεκτική ματιά διακρίνουμε πίσω από
το λόγο του Αγκάμπεν μια μυστικοποίηση της κρατι-
κής εξουσίας ως πανόπτριας και παντογνώστριας. Σαν
να μας λέει ο Ιταλός ότι το Ιταλικό κράτος και η επι-
στημονική κοινότητα γνώριζαν τα πάντα για τον ιό και
απλώς τον χρησιμοποίησαν ως αφορμή να επιβάλλουν
μια ασφυκτική, μα πλασματική, κατάσταση έκτακτης
ανάγκης. Μόνο η αντίληψη της εξουσίας ως παντογνώσ-
τριας θα μπορούσε να αποκρύψει από τον στοχαστή το

πασιφάνες γεγονός ότι δεν υπάρχει πλήρης γνώση του ιού, ότι, αντιθέτως, υπάρχει επιστημονική άγνοια, ότι ο ιός έχει τη μορφή του αγνώστου, ότι δηλαδή υπερβαίνει το πλαίσιο του κυρίαρχου ιατρικού λόγου. Ότι, αν υπάρχει κατάσταση εκτάκτου ανάγκης, υπόκεινται σε αυτή και οι κυβερνώντες, όσο και οι κυβερνώμενοι.

Η πραγματικότητα είναι πιο περίπλοκη από τους κυρίαρχους λόγους εξουσίας και η κοινωνία είναι ένα μάγμα όπου διάφορα αντιθετικά στοιχεία συμπλέκονται και αντιμάχονται. Ασφαλώς ο κυρίαρχος νόμος αυτή τη στιγμή είναι η ετερονομία, μα η ετερονομία δεν είναι απόλυτη. Ο επιστημονικός ορθολογισμός διαφωτίζει μία πλευρά του κόσμου, αυτή που ο Καστοριάδης ονομάζει συνολοταυτιστική, τη φυσική διάσταση της αιτιότητας, η οποία υπάρχει παντού πυκνή στον κόσμο. Τα ορθολογικά εργαλεία μπορούν να προσαρμοστούν σε πολλούς σκοπούς και είναι εκεί, στο πεδίο του σκοπού, όπου η ανθρώπινη ελευθερία δείχνει σχεδόν απόλυτη διότι ο

σκοπός είναι κατ' εξοχήν φανταστικό δημιούργημα. Όμως η επιστήμη παραμένει η βασιλική οδός προς τη μελέτη του μη ανθρώπινου, φυσικού πεδίου, ακριβώς διότι μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως καθολική την ορθολογικοποιήσιμη, συνολοταυτιστική διάσταση του κόσμου, ακόμη και ενώ ξέρουμε πως δεν είναι πλήρης ούτε εξαντλητική. Η επιστημονική γνώση και η τεχνική που προκύπτει από την *ορθολογικότητα του αντικειμενικά πραγματικού*, όπως λέει ο Καστοριάδης, *είναι δημιουργία ως αυθαίρετη χρησιμοποίηση συγχρόνως της ορθολογικής υφής του κόσμου και των ακαθόριστων διακένων του.*¹¹⁷

Εδώ βρισκόμαστε αυτή τη στιγμή. Μπροστά σε ένα ερεβώδες, ακαθόριστο διάκενο. Τα μέτρα περιορισμού φαίνεται ότι σκοπεύουν να καλύψουν τον απαραίτητο χρόνο προκειμένου το ακαθόριστο αυτό διάκενο να φωτι-

¹¹⁷ Κ. Καστοριάδης, Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου, εκδ. Ύψιλον, σ. 282.

στεί και να γίνει οικείο με τρόπο ίσμιμο. Να καταστεί λοιπόν ο ιός αντικείμενο κάποιας διαθέσιμης ιατρικής τεχνολογίας.

Ασφαλώς καμία τεχνολογία δεν είναι ουδέτερη, καθώς πραγματώνει κοινωνικές σχέσεις και κυρίαρχες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, είναι δηλαδή εξαρχής νοηματοδοτημένη. Υπάρχει όμως και μια δευτερεύουσα διαφορά ανάμεσα στην τεχνική και την επιστήμη στη δυτική κοινωνία, αφού η τεχνική είναι διαθέσιμη ως εφαρμογή δίχως γνώση, ως ‘ένα συνεκτικό σύνολο ήδη παραγμένων μέσων (οργάνων)’, οπότε και η τεχνική ‘είναι χωρισμένη από τη δημιουργία [...] και επίσης χωρισμένη από ζητήματα που αφορούν σε αυτό που παράγεται με τον τρόπο αυτό και για τι παράγεται.’¹¹⁸

Εδώ βρίσκονται οι δυνατότητες της κατεστημένης εξουσίας να εκμεταλλεύεται την τεχνική, αποφασίζοντας αποκλειστικά η ίδια για τα ζητήματα που αφο-

¹¹⁸ Κ. Καστοριάδης, ό.π. σ. 276.

ρούν τους σκοπούς της τεχνολογίας. Και το βιώνουμε αυτό σε πλείστα όσα πεδία, από την μετατροπή των τεχνολογιών επικοινωνίας σε μέσα προπαγάνδας και ελέγχου, μέχρι την μετατροπή των τεχνικών εκπαίδευσης σε μέσα αναπαραγωγής του φαντασιακού της ανισότητας. Εδώ εδράζεται και η δυσπιστία του Αγκάμπεν. Το ερώτημα λοιπόν είναι:

Τι σκοπούς εξυπηρετούν οι συγκεκριμένες τεχνικές και περιορισμοί; Είναι ένα ερώτημα πολιτικό.

Οι δυνατότητες της κατεστημένης εξουσίας να επεμβαίνει στις κρίσεις της κανονικότητας ρυθμίζει και το πεδίο δικαιοδοσίας της. Συχνά, όπως στις θεοκρατίες, η φαντασιακή αυτή δυνατότητα εκτείνεται στον ουρανό. Όμως υπάρχουν περιπτώσεις όπου αποκαλύπτονται τα όρια των δυνατοτήτων και συνεπώς τα όρια της δικαιοδοσίας της κατεστημένης εξουσίας. Πέρα από αυτό το όριο, η συγκεκριμένη μορφή εξουσίας καταρρέει. Συνεπώς, η παντοδυναμία και παντογνωσία της εξουσίας που

υπόρρητα θέτει ο Αγκάμπεν είναι εσφαλμένη και με όρους πολιτικούς, αφού, αν ίσχυε, δεν θα υπήρχαν εξωγενείς πηγές κοινωνικών κρίσεων, δεν θα υπήρχε εκτός της κυριαρχίας, ούτε θα υπήρχε περιθώριο πολιτικού και κοινωνικού μετασχηματισμού.

Η πανδημία φανερώνει γοργά τα όρια των σύγχρονων μορφών πολιτικής εξουσίας και δημιουργεί έναν ζοφερό ορίζοντα αγνώστου μπροστά μας. Όλοι βρισκόμαστε σε αυτή την κατάσταση γιατί ο ιός προσβάλλει το κοινό υπόβαθρο της ανθρωπινότητάς μας, προσβάλλει το σώμα και τη φαντασία, υπενθυμίζει την οντολογική μας κοινότητα.

Η ατομική φαντασία μας μπορεί να μας βοηθήσει να αγνοήσουμε την πραγματικότητα, μα αυτή η πραγματικότητα δεν θα μας αγνοήσει και, στο βαθμό που είμαστε κοινωνικά όντα, δεν πρόκειται να μας αφήσει στην άγνοιά μας. Δεν υπάρχει πλήρης απομόνωση από τον κόσμο.

Φυσικά τα μέτρα και οι περιορισμοί επεκτείνουν την επιρροή της εξουσίας στη ζωή μας. Μα πρέπει να αναγνωρίσουμε πως και οι ίδιοι οι κυβερνώντες βρίσκονται σε άγνοια και αμηχανία.

Και πρέπει να δούμε πώς εμείς διεκδικούμε το δικαίωμά μας στην αυτενέργεια και την αυτονομία τον καιρό της πανδημίας. Αν μένουμε στην απλή απείθεια, ουσιαστικά φερόμαστε δίχως υπευθυνότητα και γνώση, αν πηγαίνουμε στις παραλίες μαζικά φερόμαστε ως ανήλικοι. Δεν είναι τυχαίο ότι οι περιορισμοί σφίγγουν μετά από ηλίδιες πράξεις απείθειας, όχι το αντίθετο. Αυτές οι πράξεις δεν φανερώνουν κάποια αμφισβήτηση της κρατικής αυθεντίας, αντιθέτως επιζητούν να προκαλέσουν την κρατική εξουσία να επιβάλλει, ως μεγάλος πατέρας, τον περιορισμό που οι ίδιοι δεν είναι ικανοί να διατηρήσουν ως αυτοπεριορισμό.

Υπάρχει μια τεράστια ηθική και πολιτική απόσταση ανάμεσα στον αυτοπεριορισμό και τον ετεροπεριο-

ρισμό. Ο δεύτερος ενέχει τη διάσταση της καταπίεσης και του βιοπολιτικού ετεροκαθορισμού. Ο πρώτος ενέχει τον πυρήνα της κατανόησης, της υπευθυνότητας και της αλληλεγγύης.

Διότι ως αλληλεγγύη πρέπει να θεωρήσουμε τα μέτρα περιορισμού της εξάπλωσης του ιού. Ως αλληλεγγύη στις ευπαθείς ομάδες και στους εργαζόμενους της υγείας, που έρχονται σε καθημερινή επαφή με τις πιο επικίνδυνες περιπτώσεις. Με βάση αυτόν, τον δημοκρατικό αυτοπεριορισμό, μπορούμε να σταθούμε απέναντι στους κυβερνώντες και να απαιτήσουμε καλύτερες συνθήκες για το υγειονομικό δημόσιο προσωπικό, να απαιτήσουμε να καλυφθούν οι ελλείψεις σε υλικά και ιατρούς, να απαιτήσουμε το καθολικό δημόσιο δικαίωμα στην υγεία ως κοινωνικό δικαίωμα και όχι ως κρατικό προνόμιο. Παράλληλα, να στήσουμε τα δικά μας δίκτυα αλληλοβοήθειας και ενίσχυσης των αδυνάμων, όσων δεν

έχουν σπίτι, όσων είναι έγκλειστοι, όσων είναι πρόσφυγες και μετανάστες.

Αν σαν κοινωνία είχαμε τα αντανακλαστικά να δείξουμε αυτή την υπευθυνότητα και την αλληλεγγύη, δεν θα είχαν δικαιολόγηση τα διατάγματα του κράτους. Έχουν νόημα μόνο απέναντι σε μια κοινωνία ανηλίκων, που δεν θέλει να δει την πραγματικότητα που την υπερβαίνει. Και μια τέτοια κοινωνία ασφαλώς είμαστε, διότι ως τέτοια εκπαιδεύμαστε και ως τέτοια εσωτερικεύουμε την κρατική αυθεντία ως πατρική κυριαρχία.

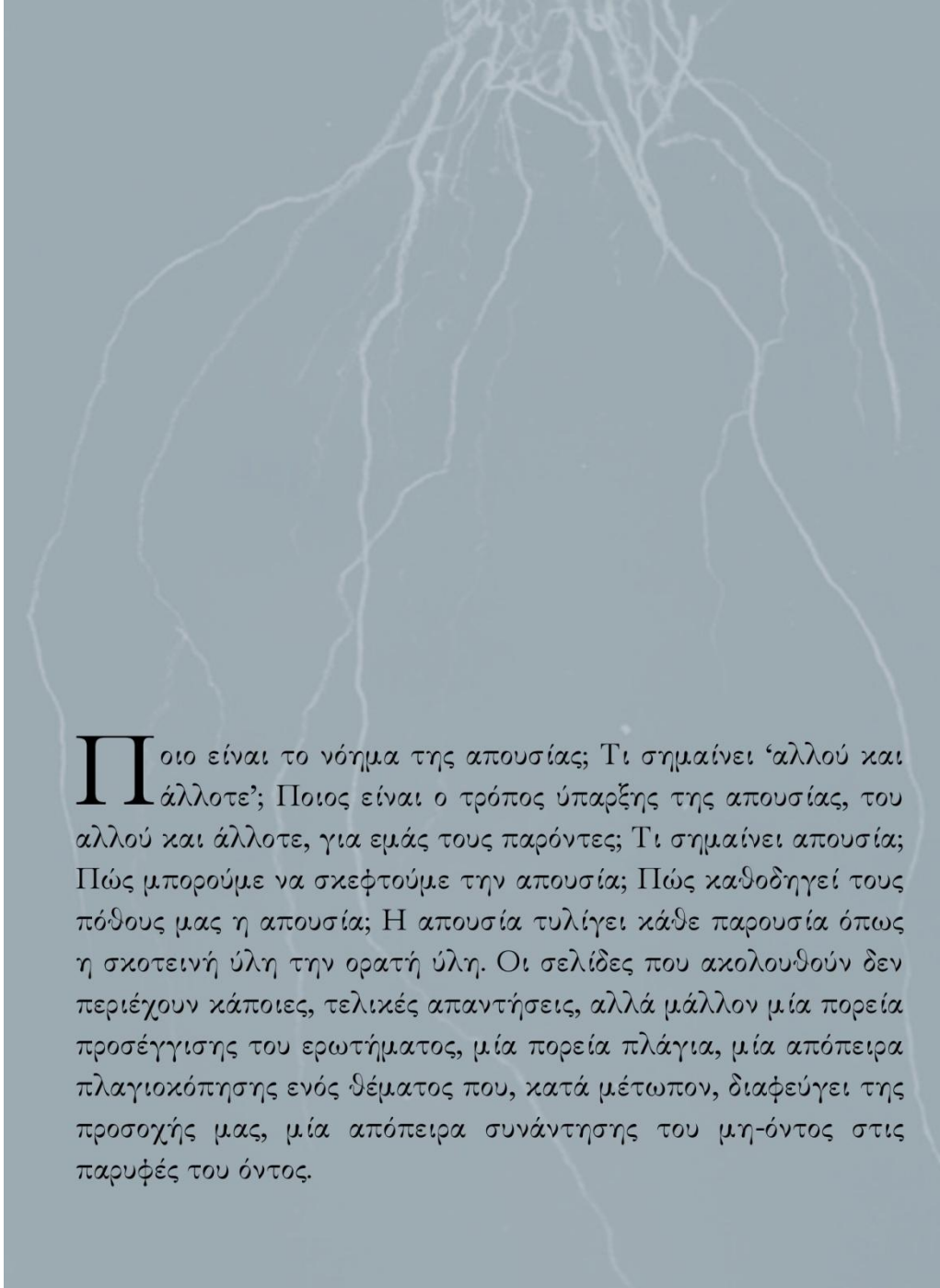
Μα και η στάση του Αγκάμπεν μια τέτοια νοοτροπία φανερώνει, απειθούς παιδιού. Που δεν κατανοεί πως, όσο χώρο αφήνουμε στο κράτος, τόσο χώρο αυτό καταλαμβάνει· μα δεν μπορεί να καταλάβει το σύνολο της ζωής. Είναι υποχρέωση του κράτους να παρέχει δημόσια υγεία στην κοινωνία, μόνο αν η κοινωνία του επιβάλλει αυτή την υποχρέωση. Αν δέσουμε εμείς τους όρους του αυτοπεριορισμού μας, ως κοινωνία, αναγνωρίζο-

ντας την κρίση, τότε θα είμαστε εμείς σε θέση να τους άρουμε. Αν αφήσουμε να τους θέσει η κυβέρνηση, γιατί απλώς απειθούμε, τότε δεν έχει νόημα να μιλάμε για συνωμοσίες.

Αυτή τη στιγμή βρισκόμαστε μπροστά στο άγνωστο. Η ελευθερία μας εξαρτάται από τη δυνατότητά μας να αντεπεξέλθουμε στο άγνωστο ως υπεύθυνοι άνθρωποι που δεν χρειάζονται προσταγές, αλλά πληροφορίες, που δεν υποκύπτουν στον πανικό, αλλά γνωστικά και υπεύθυνα αυτοπεριορίζονται με όρους αλληλεγγύης. Που μπορούμε να στήσουμε αυτόνομα δίκτυα αλληλοβοήθειας για να ενισχύσουμε την αυτοπροστασία μας, όχι για να ενισχύσουμε την ατομικιστική άγνοια. Που μπορούμε να επινοήσουμε νέες μορφές πολιτικού αγώνα. Έτσι μπορούμε να διατηρήσουμε τον έλεγχο των εφ' ημίν, όσων πραγμάτων μπορούμε να ελέγξουμε και παράλληλα το δικαίωμα να αντιπαλεύουμε την κοινωνική αδικία, την εκμετάλλευση, τις καταχρήσεις και τον αυταρχισμό των

κυβερνώντων χωρίς να τους παραχωρούμε την ίδια τη
λογική και την αξιοπρέπεια.

Γιάννενα, 16 Μαρτίου 2020



Ποιο είναι το νόημα της απουσίας; Τι σημαίνει ‘αλλού και άλλοτε’; Ποιος είναι ο τρόπος ύπαρξης της απουσίας, του αλλού και άλλοτε, για εμάς τους παρόντες; Τι σημαίνει απουσία; Πώς μπορούμε να σκεφτούμε την απουσία; Πώς καθοδηγεί τους πόθους μας η απουσία; Η απουσία τυλίγει κάθε παρουσία όπως η σκοτεινή ύλη την ορατή ύλη. Οι σελίδες που ακολουθούν δεν περιέχουν κάποιες, τελικές απαντήσεις, αλλά μάλλον μία πορεία προσέγγισης του ερωτήματος, μία πορεία πλάγια, μία απόπειρα πλαγιοκόπησης ενός θέματος που, κατά μέτωπον, διαφεύγει της προσοχής μας, μία απόπειρα συνάντησης του μη-όντος στις παρυφές του όντος.