

Αριάδνη

Τόμος τριακοστός

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

Α Ρ Ι Α Δ Ν Η

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΝΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Ariadne

The Journal of the Faculty of Philosophy
of the University of Crete

Τ Ο Μ Ο Σ

ΤΡΙΑΚΟΣΤΟΣ

Volume 30

2023 – 2024

Εξώφυλλο: Giovanni Bellini, *Ο Μικρός Βάκχος (The Infant Bacchus)*, π.1505–1510.
National Gallery of Art, Washington, DC, USA.

Αριάδνη Επιστημονικό Περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνο, 1983 –
Ariadne The Journal of the Faculty of Philosophy
of the University of Crete

T. 30 (2023 – 2024)

ISSN 1105-1914

e-ISSN 2653-9594

1. Κρήτη (Ελλάδα) – Περιοδικά
2. Ελληνική Φιλολογία – Περιοδικά. I. Τίτλος

Σελιδοποίηση, διορθώσεις, ηλεκτρονικά ανάτυπα
Κωστής Ψυχογιός (pezanos@outlook.com)

Μακέτα εξωφύλλου
Αριάδνη & Δημήτρης Καλοκύρης (dkalokiris@gmail.com)

Εκτύπωση & βιβλιοδεσία
ΑΛΦΑΒΗΤΟ ΑΕΒΕ Γραφικές Τέχνες (info@alphabet.gr)
Βριλησσού 80, 114 76 Αθήνα
τηλ. 210-6466086

Το περιοδικό παράλληλα δημοσιεύεται στον ιστότοπο
της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Κρήτης
<<https://ejournals.lib.uoc.gr/Ariadne>>

Επιμέλεια ανάρτησης
Μανόλης Κουκουράκης (manolis@uoc.gr)

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ

ΑΡΙΑΔΝΗ



ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ
*Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής
Καθηγήτρια Τμήματος Φιλοσοφικών
& Κοινωνικών Σπουδών*

ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΝΑΤΣΙΝΑ
*Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Τμήματος Φιλολογίας*

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΖΕΗ
*Αναπληρώτρια Καθηγήτρια
Τμήματος Ιστορίας
& Αρχαιολογίας*

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ
*Καθηγήτρια
Τμήματος Φιλοσοφικών
& Κοινωνικών Σπουδών*

*Η έκδοση χρηματοδοτείται
από το Κληροδότημα
ΙΩΑΝΝΑΣ ΣΦΑΚΙΑΝΑΚΗ
στη Φιλοσοφική Σχολή του
Πανεπιστημίου Κρήτης*

EDITORIAL BOARD

ARIADNE
ACADEMIC JOURNAL of the
FACULTY OF PHILOSOPHY



STAVROYLA TSINOREMA
*Dean of the Faculty of Philosophy
Professor, Department of Philosophy
& Social Studies*

ANASTASIA NATSINA
*Associate Professor,
Department of Philology*

ELEFThERIA ZEI
*Associate Professor,
Department of History
& Archaeology*

CHLOE BALLA
*Professor,
Department of Philosophy
& Social Studies*

*The publication of ARIADNE
is sponsored by the endowment
IOANNA SFAKIANAKI
granted to the Faculty of Philosophy
of the University of Crete*

Αριάδνη

Ετήσιο Επιστημονικό Περιοδικό
της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης

Εκδίδεται από Συντακτική Επιτροπή στην οποία προεδρεύει ο/η εκάστοτε Κοσμήτορας και μετέχουν μέλη που ορίζονται από τα τρία Τμήματα της Φιλοσοφικής Σχολής, δηλαδή τα Τμήματα Φιλολογίας, Ιστορίας και Αρχαιολογίας, και Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών.

Δημοσιεύει μετά από κρίση πρωτότυπες μελέτες πάνω σε θέματα των γνωστικών αντικειμένων των τριών Τμημάτων, συγκεκριμένα Φιλολογία, Ιστορία, Αρχαιολογία, Ιστορία της Τέχνης, Γλωσσολογία, Θεατρολογία, Κινηματογράφο, Φιλοσοφία, Κοινωνιολογία, Ανθρωπολογία, Ψυχολογία, Παιδαγωγικά. Δημοσιεύει επίσης βιβλιοκρισίες, βιβλιοκριτικά άρθρα και αναφορές σε σημαντικά γεγονότα, επίκαιρους προβληματισμούς και εξελίξεις στα σχετικά επιστημονικά πεδία.

Όροι υποβολής εργασιών προς κρίση

Οι εργασίες που υποβάλλονται προς κρίση κατατίθενται σε ηλεκτρονική μορφή (MS Word και PDF), συνοδευόμενες από σύντομο βιογραφικό σημείωμα, στη Γραμματεία της Κοσμητείας της Φιλοσοφικής Σχολής, στη διεύθυνση deanphil_sec@uoc.gr. Η Συντακτική Επιτροπή δεν δέχεται εργασίες οι

οποίες έχουν υποβληθεί συγχρόνως σε άλλα περιοδικά.

Η υποβολή κειμένων προς δημοσίευση είναι ανοιχτή στη διεθνή ακαδημαϊκή κοινότητα που θεραπεύει τα ως άνω αντικείμενα. Οι εργασίες που υποβάλλονται, αποστέλλονται ανώνυμα από τη Συντακτική Επιτροπή σε κριτές, για την ταυτότητα των οποίων επίσης τηρείται αυστηρή ανωνυμία. Η Συντακτική Επιτροπή ενημερώνει τους/τις συγγραφείς για την αποδοχή ή μη των εργασιών τους σε εύλογο χρονικό διάστημα που, κατά κανόνα, δεν υπερβαίνει τους έξι μήνες. Η Συντακτική Επιτροπή διατηρεί το δικαίωμα να κοινοποιεί τις ανώνυμες κρίσεις στους/στις συγγραφείς εν όλω ή εν μέρει, αυτούσιες ή επεξεργασμένες. Η υποβολή εργασίας συνεπάγεται αυτονοήτως την αποδοχή εκ μέρους των συγγραφέων των όρων δημοσίευσης του περιοδικού *Αριάδνη*.

Οι συγγραφείς λαμβάνουν ηλεκτρονικό ανάτυπο (σε μορφή PDF) της δημοσιευμένης εργασίας τους και δύο αντίτυπα του τόμου του περιοδικού. Για την προετοιμασία των χειρογράφων, βλ. τις «Οδηγίες προς συγγραφείς» στο τέλος του τόμου.

Ariadne

Scholarly Journal published annually
by the Faculty of Philosophy of the University of Crete

Editorial terms and policies

Ariadne publishes original research, book reviews and review articles written in Modern Greek, English, French, and German in all the research fields covered by the Faculty of Philosophy of the University of Crete: Classical Studies, Byzantine Studies, Modern Greek Philology, Linguistics, History, Archaeology, History of Art, Philosophy, Pedagogics, Sociology, Anthropology, Psychology, Musicology, Drama and Cinema studies.

Original articles, book reviews and review articles are submitted in electronic form (MS Word and PDF) by email to the Secretariat of the Faculty of Philosophy: *deanphil_sec@uoc.gr*.

Submission of a paper automatically implies acceptance by the author of the editorial terms and policies of *Ariadne*.

The Editorial Board does not accept papers, book reviews or review articles that have been simultaneously submitted to other journals.

Ariadne welcomes submissions by members of the international academic community who specialize in the fields mentioned above.

Ariadne follows a strict anonymous reviewing policy: the Editorial Board sends anonymised submissions to re-

viewers who also remain anonymous. The review process does not exceed the period of six months maximum.

The Editorial Board notifies authors of their decision to accept or reject their submission and retains the right to communicate the anonymous reviews to the authors *verbatim*, abridged, or edited.

Authors are personally responsible for the content and form of their submissions. They are expected, for instance, to acknowledge their debts and sources, to have secured the rights for publication of photos and all other illustrative material, etc.

Authors are required to submit for consideration final versions. Once the review process has started the Editorial Board does not accept changed versions.

Authors are asked to adhere to the guidelines and points of style outlined at the end of this volume. At proof-reading stage only limited changes will be accepted.

Failure to comply may result in delay of publication of a given submission.

Upon publication authors receive an electronic offprint of their contribution in PDF form and two copies of the printed volume.

Περιεχόμενα

Άρθρα / Articles

- Μαρία Ρούμπου, Εβίτα Καλογηροπούλου & Χριστίνα Ζιώτα
Investigation by Molecular Analysis of the Use of Thermal
Structures During the Neolithic Period: The Case of Kleitos 1,
Kozani (Western Macedonia) (*Abstract*)
Διερεύνηση με μοριακές αναλύσεις της χρήσης θερμικών
κατασκευών κατά τη Νεολιθική εποχή: η περίπτωση
του Κλείτου 1, Κοζάνης (βορειοδυτική Μακεδονία) 17
- Magdalini Kalorana
Σκηνική μουσική για την *Ελένη* του Ευριπίδη: Τρεις –συν μία–
μελέτες περίπτωσης στην αναζήτηση του μύθου (*Περίληψη*)
Music for Euripides' *Helen*: Three –‘Plus One’–
Case Studies on the Quest of the Myth 31
- Ξανθήπη Μπουρλογιάννη
Aristotle's *Phantasia* and the Problem of Images (*Abstract*)
Η αριστοτελική *φαντασία* και το πρόβλημα των εικόνων 57
- Θεόδωρος Μ. Μωϋσόγλου
Epicurus' Health (*Abstract*)
Ἐπικούρου ὑγίειά 83

Ioannis Papachristou

- Η κίνηση των ριπτούμενων σωμάτων στον Αλέξανδρο Αφροδισιέα
και στον Ιωάννη Φιλόπονο (*Περίληψη*)
Alexander of Aphrodisias and John Philoponus
on Projectile Motion 101

Konstantinos Moustakas

- Η αναφορά του Λαόνικου Χαλκοκονδύλη για την διαδοχή του Οσμάν:
Ερμηνεύοντας μια παρανόηση (*Περίληψη*)
Laonikos Chalkokondyles on Osman's Succession:
Interpreting a Misconception 117

Στέλλα Κουλάνδρου

- The *Misanthrope* of Menander and of Molière (*Abstract*)
Ο μενάνδρειος και ο μολιερικός “Μισάνθρωπος” 129

Ευαγγελία Αικατερίνη Γλαντζή

- John Stuart Mill, Egalitarian Liberalism
and Personal Autonomy (*Abstract*)
John Stuart Mill, Εξισωτικός Φιλελευθερισμός
και Προσωπική Αυτονομία 151

Μανόλης Στριλιγκάς

- The Translator Konstantinos Theotokis: Tracing His Intellectual Path
in His Ancient Language Translations (*Abstract*)
Ο μεταφραστής Κωνσταντίνος Θεοτόκης:
Ιχνηλατώντας την πνευματική του πορεία
στις αρχαιόγλωσσες μεταφράσεις του 175

Έλενα Αλεξανδράκη & Κωνσταντίνος Καλαϊτζάκης

- Elias Venezis' Relationship to Communism
in the Years 1927–1946 (*Abstract*)
Η σχέση του Ηλία Βενέζη με τον κομμουνισμό
στα χρόνια 1927–1946 195

Νίκος Ι. Καγκελάρης

- Yannis Ritsos, “Heracles and us”:
Tracing its Source (Richerpin – Theocritus, *Id.* 24)
and a New Perspective on its Reading (*Abstract*)
Γιάννης Ρίτσος, «Ο Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς»:
Ανίχνευση της πηγής του (Richerpin – Θεόκριτος, *Ειδύλλιο* 24)
και μια νέα πρόταση ανάγνωσης 213

Αντώνιος Καλατζής

Autonomy, Aesthetics, Authority: Concepts and Aporias
of Enlightenment in Immanuel Kant and Michel Foucault (*Abstract*)
Αυτονομία, αισθητική, αυθεντία: Έννοιες και απορίες
του Διαφωτισμού στον Immanuel Kant και τον Michel Foucault . . 235

Σωτήριος Μπαχτσετζής

Dispositif in Media Philosophy or What Kittler Learned from Foucault,
and Foucault from Kittler (*Abstract*)
Dispositif στη Φιλοσοφία των Μέσων ή τι έμαθε ο Kittler
από τον Foucault, και ο Foucault από τον Kittler 255

Γιώργος Παπαφράγκου

The Dialectic of Imagelessness in Late Adorno (*Abstract*)
Η διαλεκτική της ανεικονικότητας στον ύστερο Αντόρνο 279

Giannis Perperidis

Ανοιχτότητα των σχεδιασμών και ηθικές αξίες: Σκιαγραφώντας
ένα νέο ηθικό πλαίσιο για το τεχνολογικό μέλλον μας (*Περίληψη*)
Openness of Designs and Ethical Values: Outlining
a New Ethical Framework for Our Technological Future 299

Λίλα (Ηλιούλα) Σέββα

The Postmodern Fiction of Criminal Violence in Postmodern Society.
The Case of the Novel, *Isla Boa* (*Abstract*)
Η μεταμοντέρνα μυθοπλασία της εγκληματικής βίας
στην κοινωνία της μετανεωτερικότητας.
Η περίπτωση του μυθιστορήματος, *Ισλα Μπόα* 319



Σχόλιο / Comment

Νίκος Νικολέτος

Εισαγωγική παρουσίαση της Φιλοσοφίας της Τεχνολογίας
ως πρώτης φιλοσοφίας
Με αφορμή την έκδοση του τόμου: Χαράλαμπος Κόκκινος &
Μανώλης Πατηνιώτης (επιμ.), *Φιλοσοφία της Τεχνολογίας*.
Μια κριτική επισκόπηση, μετάφραση Χαράλαμπος Κόκκινος.
Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ροπή, 2023, σσ. 328 344



In Memoriam

Αλέξης Πολίτης

Αποχαιρετισμός στον Γιώργο Γραμματικάκη (1939–2023)

In Memoriam of Giorgos Grammatikakis (1939–2023) 356



Βραβεύσεις / Awards

Βραβείο «William Stanley Moss» 360

26ο Βραβείο «Μενέλαος Γ. Παρλαμάς» 360



Οδηγίες προς τους Συγγραφείς / Guidelines for Contributors

Οδηγίες προς τους Συγγραφείς 364

Guidelines for Contributors 367



ΑΡΘΡΑ

ARTICLES

Διερεύνηση με μοριακές αναλύσεις της χρήσης
θερμικών κατασκευών κατά τη Νεολιθική εποχή:
η περίπτωση του Κλείτου 1, Κοζάνης
(βορειοδυτική Μακεδονία)

Μαρία Ρούμπου^{i,ii}, Εβίτα Καλογηροπούλουⁱ

& Χριστίνα Ζιώταⁱⁱⁱ

*Abstract_ Maria Roumpou, Evita Kaloghiropoulou & Christina Ziota |
Investigation by Molecular Analysis of the Use of Thermal Structures During
the Neolithic Period: The Case of Kleitos 1, Kozani (Western Macedonia)*

This study aims at a better understanding of the use and role of thermal structures through the analysis of organic remains, focusing on two adjacent outdoor spaces (West of Building A and in the Central Area) in the flat-extensive settlement of the Late Neolithic period Kleitos 1, Kozani, in northwestern Greece. It is anticipated that the implementation of molecular analytical tools and the experimentation with material remains that have not been often the focus of analogous projects will contribute to the exploration of the potential of residue analysis and will generate valuable data on the use of thermal structures. By doing so, significant information will be added to the existing knowledge on the use of outdoor public spaces in order to reveal their complexity, variability and multifunctionality. It is the first time that the analysis of organic residues has been tested in thermal structures in Greece. Despite the application of different protocols for the extraction of the organic fraction, the results of the organic residue analyses on the selected clay structures were relatively poor. Nevertheless, it is noted that experimentation in the use of molecular approaches in this class of materials has demonstrated the potential and limitations of the use of molecular approaches in other open material culture remains beyond ceramics. The analytical data from the samples from Kleitos 1 seem to support the preservation of remains of plant origin. They should, however, be interpreted with caution. We could on the basis of the data, suggest a possible differentiation in the use of the site at the Neolithic settlement of Kleitos 1, Kozani, into domestic and possible workshop production areas.

ⁱ Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας, Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο, Κρήτη.

ⁱⁱ Ινστιτούτο Ηλεκτρονικής Δομής & Λείζερ, Εργαστήριο Φωτονικής στην Πολιτιστική Κληρονομιά, Ίδρυμα Τεχνολογίας & Έρευνας, Ηράκλειο, Κρήτη.

ⁱⁱⁱ Εφορεία Αρχαιοτήτων Φλώρινας, Υπουργείο Πολιτισμού, Ελλάδα.

Πλαίσιο και στόχοι της έρευνας

Η ΑΝΑΛΥΣΗ οργανικών καταλοίπων σε αρχαιολογικά ευρήματα, κυρίως κεραμικά αγγεία, γνωρίζει μεγάλη ανάπτυξη τις τελευταίες τρεις δεκαετίες έχοντας προσφέρει σημαντικές πληροφορίες για τη χρήση των φυσικών πόρων από τους ανθρώπους στο παρελθόν (Roffet-Salque κ.ά. 2017). Ο όρος «οργανικά κατάλοιπα» έχει χρησιμοποιηθεί για να περιγράψει ένα μεγάλο φάσμα υπολειμμάτων ουσιών που απαντώνται στη φύση, καθώς επίσης και πολύπλοκα μίγματα συστατικών βιολογικής προέλευσης. Τα οργανικά κατάλοιπα δεν διαθέτουν μορφολογικά χαρακτηριστικά που θα επέτρεπαν την ασφαλή κατάταξη και αναγνώρισή τους μακροσκοπικά ή μικροσκοπικά και είναι απαραίτητη η εφαρμογή αναλυτικών χημικών τεχνικών για τον χαρακτηρισμό τους (Heron & Evershed 1993). Τρεις βασικές κατηγορίες οργανικών καταλοίπων έχουν βρεθεί να διασώζονται σε αρχαιολογικό υλικό: (α) ως περιεχόμενο σκευών που διατηρούνται *in situ*, αν και έχει παρατηρηθεί σε σπάνιες περιπτώσεις, (β) ως ορατά κατάλοιπα στην εσωτερική ή/και στην εξωτερική επιφάνεια των αγγείων, που επίσης απαντώνται σπάνια, και (γ) ως αόρατα κατάλοιπα που έχουν προσροφηθεί στα τοιχώματα πήλινων κατασκευών (κυρίως αγγείων) που είναι και η κατηγορία υπολειμμάτων που συναντώνται πιο συχνά.

Η αλματώδης εξέλιξη των διαθέσιμων μοριακών τεχνικών έχει προσφέρει ένα πολύτιμο εργαλείο στη διερεύνηση μιας σειράς καταλοίπων όλων των κατηγοριών, σε συσχέτιση με σημαντικά ερευνητικά ερωτήματα στην αρχαιολογία, στα οποία περιλαμβάνεται η αποθήκευση (Margomenou & Roumprou 2011, Romanus κ.ά. 2009), αλλά και η παρασκευή και κατανάλωση τροφής (Evans κ.ά. 2023, Robson κ.ά. 2019), το εμπόριο (Pecci κ.ά. 2021, Steele & Stern 2017), ταφικές και τελετουργικές πρακτικές (Roumprou & Tsafou 2023, Baeten κ.ά. 2014). Στον ελλαδικό χώρο, η ανάλυση οργανικών καταλοίπων σε κεραμικά σκεύη έχει χρησιμοποιηθεί ως εργαλείο για τη μελέτη της διατροφής και των φυσικών πόρων με έμφαση στις αρχαιολογικές τους προεκτάσεις (Regert κ.ά. 2001, Roumprou κ.ά. 2007, Dimitrakoudi κ.ά. 2011, Roumprou & Tsafou 2023). Ωστόσο, δεν παρατηρείται αντίστοιχη αξιοποίηση των εργαλείων που προσφέρει η μοριακή αρχαιολογία στη διερεύνηση της χρήσης άλλων κατασκευών από πηλό ή διαφορετικά υλικά που δύνανται να προσροφήσουν υπολείμματα, τα οποία μπορεί να σχετίζονται με την επεξεργασία, παρασκευή και κατανάλωση τροφής, αλλά και με τη βιοτεχνική δραστηριότητα σε αρχαιολογικές θέσεις της νοτιοανατολικής Μεσογείου.

Η παρούσα μελέτη¹ στοχεύει στην καλύτερη κατανόηση της χρήσης και του ρόλου των θερμικών κατασκευών (εφεξής “TS” από τη φράση Thermal Structures) σε εξωτερικούς χώρους μέσω της ανάλυσης οργανικών υπολειμμάτων, εστιάζοντας στην Α΄ Φάση του επίπεδου εκτεταμένου οικισμού

¹ Η μελέτη πραγματοποιήθηκε με χρηματοδότηση του Ελληνικού Ιδρύματος Έρευνας και



Εικόνα 1 : Χάρτης της Ελλάδας με την τοποθεσία της θέσης Κλείτος 1, Κοζάνης, βορειοδυτική Ελλάδα. (Σχέδιο: Δρ. J. Donati.)

Κλείτος 1, Κοζάνης, στη βορειοδυτική Ελλάδα, ο οποίος χρονολογείται στη Νεότερη Νεολιθική περίοδο (Εικόνα 1). Στη θέση έχει καταγραφεί μεγάλη συσσώρευση θερμικών πηλοκατασκευών. Στόχος μας είναι να συμβάλουμε αφενός στον πειραματισμό με μια κατηγορία υλικών που δεν έχει συχνά αποτελέσει αντικείμενο μελέτης για την παραγωγή δεδομένων σχετικά με τη χρήση των θερμικών κατασκευών, και αφετέρου να προσθέσουμε στην υπάρχουσα γνώση σχετικά με τη χρήση των υπαίθριων δημόσιων χώρων και να διερευνήσουμε την πολυπλοκότητα, τη μεταβλητότητα και την πολυλειτουργικότητά τους.

Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.) υπό την '2η Προκήρυξη Ερευνητικών Έργων ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. για την ενίσχυση Μεταδιδακτορικών Ερευνητών/τριών' (Αριθμός Προγράμματος: 00229), στο πλαίσιο του προγράμματος "Beyond Oikos: outdoor spaces, daily life and sociality in Neolithic Greece" (BONDS).

Οι Εικόνες 1 και 2 υλοποιήθηκαν από τον Δρ. Jamie Donati στο πλαίσιο των εργασιών που πραγματοποίησε ως Επιστημονικός Συνεργάτης του ερευνητικού προγράμματος BONDS.

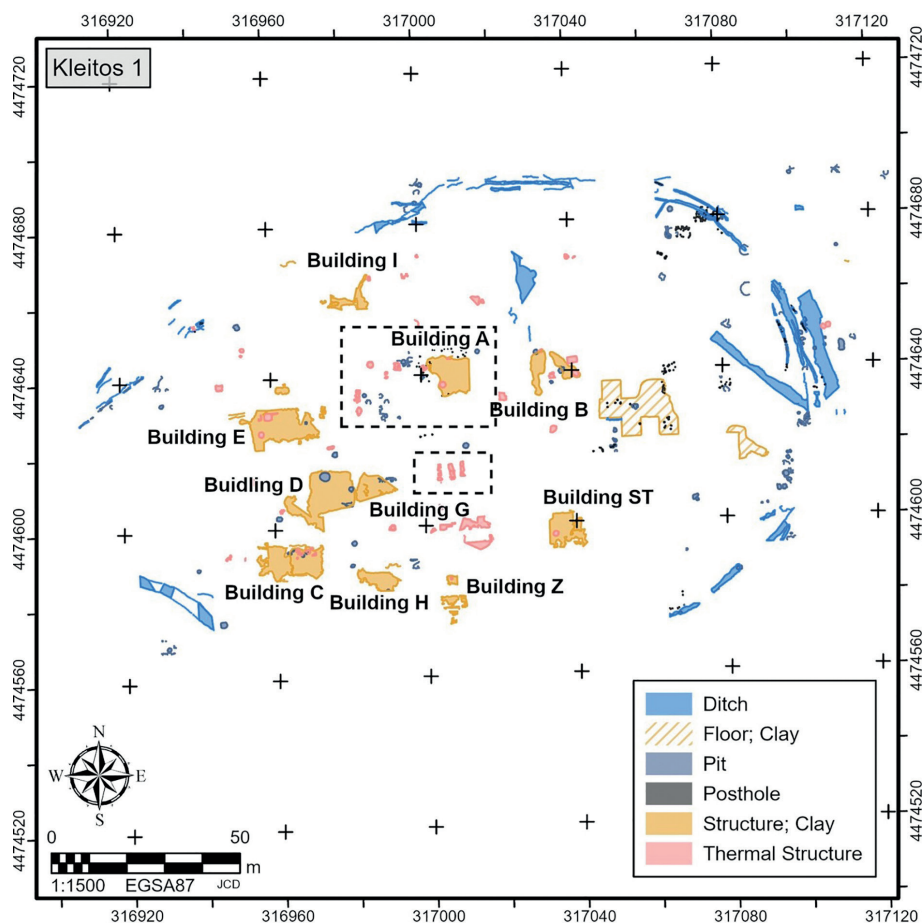
Οι συγγραφείς επιθυμούν να ευχαριστήσουν τη Διευθύντρια της Εφορείας Αρχαιοτήτων Κοζάνης, Δρ. Αρετή Χονδρογιάννη, την αρχαιολόγο κυρία Χαρά Στυλιανάκου, και τον εξειδικευμένο τεχνίτη κύριο Δημήτρη Λεονταρίδη για την βοήθεια που παρείχαν σε πλείστες περιστάσεις, σε τεχνικό και πρακτικό επίπεδο.

1. Επιλογή δειγμάτων και μεθοδολογική προσέγγιση

Η ανασκαφή στη νεολιθική θέση του Κλείτου 1 στην Κοζάνη ξεκίνησε το 2008 και ολοκληρώθηκε το 2010. Πρόκειται για ένα ανασκαφικό έργο μεγάλης κλίμακας και μία από τις μεγαλύτερες σε έκταση σωστικές ανασκαφές που πραγματοποιήθηκαν στην Ελλάδα, που έφερε στο φως μεγάλο όγκο υλικών καταλοίπων (Ζιώτα 2011, 2014, Kalogiropoulou & Ziota 2021, Kalogiropoulou κ.ά. 2023, Kalogiropoulou κ.ά. υπό εκτύπωση). Ο χώρος ανασκάφηκε πλήρως, καταγράφηκε προσεκτικά και τελικά καταστράφηκε για την εξόρυξη λιγνίτη, ενώ τα αρχαιολογικά κατάλοιπα αφαιρέθηκαν, και αποθηκεύτηκαν για μελλοντικές αναλύσεις και μελέτη. Ωστόσο, η απομάκρυνση του αρχαιολογικού υλικού από τον χώρο περιόρισε τις δυνατότητες για επιστημονικές αναλύσεις και σήμαινε ότι η στρατηγική δειγματοληψίας έπρεπε να προσαρμοστεί, ώστε να εγγυάται τα καλύτερα αποτελέσματα με βάση τα διατηρημένα διαθέσιμα δεδομένα.

Η παρούσα μελέτη επικεντρώνεται σε δύο παρακείμενους υπαίθριους χώρους, που βρίσκονται στη δυτική περιοχή του οικισμού: τον χώρο που αναπτύσσεται στα δυτικά του Κτηρίου Α, υποδεικνύοντας καθημερινές οικιακές και πιθανές βιοτεχνικές πρακτικές, και τον λεγόμενο Κεντρικό Χώρο, ο οποίος διατάσσεται μακριά από τα κτίρια, παίρνοντας τη μορφή συμπλέγματος τριών παράλληλων σειρών πήλινων κατασκευών (Εικόνα 2). Οι δύο χώροι επιλέχθηκαν μέσα στο πλαίσιο της διερεύνησης των εξωτερικών χώρων, των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών που αυτοί παρουσιάζουν και του ρόλου τους στην ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής, λαμβάνοντας υπόψη, παράλληλα, την υψηλή συγκέντρωση πληροκατασκευών σε αυτούς. Η ενίσχυση της κοινωνικής συνοχής στην καθημερινότητα μπορεί να επιτευχθεί και μέσα από την διάδραση και το μοίρασμα οικιακών και μαγειρικών πρακτικών που πραγματοποιούνταν στους εξωτερικούς, και ίσως κοινόχρηστους, χώρους: μαγειρικές παραδόσεις, πρώτες ύλες, εξοπλισμός, τεχνολογία του μαγειρέματος. Για την ανάλυση των υπολειμμάτων, συλλέχθηκαν 25 δείγματα από τα δάπεδα των κατασκευών, τις επιφάνειες κάτω από τα δάπεδα, τα πλευρικά τοιχώματα και το ανώτερο τμήμα τεσσάρων από τις πέντε κατασκευές του Κεντρικού Χώρου, καθώς και οκτώ από τις εννέα κατασκευές δυτικά του Κτηρίου Α. Για λόγους συγκριτικής μελέτης των αποτελεσμάτων επιλέχθηκαν και δείγματα από τρεις κατασκευές από το εσωτερικό του Κτηρίου Γ (Εικόνα 2, Building C). Στόχος ήταν η κατανόηση των πιθανών διαφορών μεταξύ εσωτερικών και εξωτερικών εγκαταστάσεων και η καλύτερη αξιολόγηση τυχόν προβλημάτων μόλυνσης (Πίνακας 1).

Η ανάλυση τέτοιων δομών για την ανίχνευση και ταυτοποίηση οργανικών καταλοίπων δεν αποτελεί κοινή πρακτική και, ως εκ τούτου, η συμβολή από τη βιβλιογραφία για τα κατάλληλα μεθοδολογικά βήματα είναι σχετικά περιορισμένη και χρειάζεται προσαρμογή στα διαθέσιμα ανά περίπτωση δείγματα. Τα πρωτόκολλα που ακολουθήθηκαν στην παρούσα μελέτη για την εκχύλιση οργανικών υπολειμμάτων βασίστηκαν σε καθιερωμένα πρωτόκολλα για την



Εικόνα 2 : Κάτοψη του νεολιθικού οικισμού Κλείτος 1, Κοζάνης, Ελλάδα.
Σημειώνονται οι δύο περιοχές μελέτης. (Σχέδιο: Δρ. J. Donati.)

εξαγωγή του οργανικού κλάσματος από κεραμικά δοχεία. Παρά τις διαφορές μεταξύ των θερμικών κατασκευών και των κεραμικών αγγείων, συνάφειες ενδέχεται να παρατηρηθούν όσον αφορά την διατήρηση των λιπιδίων, γεγονός που θα επέτρεπε κατά συνέπεια την προσαρμογή των διαδικασιών εκχύλισης (Kedrowski κ.ά. 2009).

Για την ανάκτηση των οργανικών υπολειμμάτων που πιθανώς να προσροφήθηκαν στις πηλοκατασκευές, από κάθε δείγμα ελήφθη ποσότητα 5 g η οποία κονιορτοποιήθηκε και συλλέχθηκε σε γυάλινα φιαλίδια. Τα λιπίδια εκχυλίστηκαν σύμφωνα με το εργαστηριακό πρωτόκολλο που υιοθετήθηκε από τους Charters κ.ά. 1995.² Στην προσπάθεια βελτιστοποίησης της διαδι-

² Κάθε δείγμα εκχυλίστηκε με τη βοήθεια λουτρού υπερήχων σε 10 ml διαλύματος διχλωρομεθανίου - μεθανόλης (2:1 v/v) και αφαιρέθηκε το υπερκείμενο, μετά τη φυγοκέντρηση των

κασίας εκχύλισης των λιπιδίων, τα δείγματα υποβλήθηκαν σε επεξεργασία με αλκάλια.³ Δείγματα από τη θερμική κατασκευή TS 74 έδειξαν σταθερά σημαντική περιεκτικότητα σε στερόλες χρησιμοποιώντας και τα δύο πρωτόκολλα εκχύλισης που περιγράφηκαν. Ένα πρόσθετο πρωτόκολλο (ακολουθώντας τους Koutrotsios κ.ά. 2017) που στόχευε στην απομόνωση στερολών κρίθηκε απαραίτητο, δεδομένης της ευαισθησίας αυτής της κατηγορίας ενώσεων στις διεργασίες αλλοίωσης, για την επιβεβαίωση της παρουσίας τους στα δείγματα. Τα ολικά λιπιδικά εκχυλίσματα (TLEs) παραγωγοποιήθηκαν με *N,O*-bis(trimethylsilyl) trifluoroacetamide (BSTFA), με περιεκτικότητα 1% v/v σε trimethylchlorosilane (TMCS) για αποτελεσματικότερη χρωματογραφική ανάλυση. Η χρωματογραφική ανάλυση των δειγμάτων πραγματοποιήθηκε στο Εργαστήριο Χημείας, Βιοχημείας και Φυσικοχημείας Τροφίμων του Τμήματος Επιστήμης Διαιτολογίας–Διατροφής (Χαροκόπειο Πανεπιστήμιο).⁴

2. Αποτελέσματα αναλύσεων: συζήτηση και αρχαιολογικές προεκτάσεις

Παρατηρείται έντονη επιμόλυνση από πλαστικοποιητές στα περισσότερα δείγματα (βλ. Πίνακα 1) και αυτό μπορεί επίσης να ευθύνεται για τη χαμηλή περιεκτικότητα σε λιπίδια που παρατηρήθηκε σε πολλά από αυτά. Είναι προφανές ότι οι συνθήκες αποθήκευσης και οι διαδικασίες συντήρησης των τμημάτων των πηλοκατασκευών που αφαιρέθηκαν από τη θέση, επηρέασαν σημαντικά τη διατήρηση και τον χαρακτηρισμό καταλοίπων στις υπό εξέταση κατασκευές. Επιπλέον, τα υπολείμματα θα μπορούσαν να σχετίζονται περισσότερο με τα υλικά κατασκευής και λιγότερο με τη χρήση των κατασκευών, στις περιπτώσεις που υπήρχαν πρόσθετα οργανικής προέλευσης και χαμηλές θερμοκρασίες όπτησης. Ωστόσο, οργανικά κατάλοιπα βρέθηκαν να διατηρούνται σε θερμικές κατασκευές που φέρουν διαφορετικά μορφολογικά και κατασκευαστικά χαρακτηριστικά και ιδιότητες και συνεπώς είναι πιθανότερο να υποδηλώνουν υπολείμματα περιστατικών χρήσης, διαφορετικά θα είχαν παρατηρηθεί σε συγκεκριμένους τύπους κατασκευών. Συγκεκριμένα, οργανικό περιεχόμενο υπήρχε στα δείγματα που παρασκευάστηκαν από τις TS 28 και TS 69, στις οποίες δεν ανιχνεύονται ίχνη καύσης και άρα δεν τεκμηριώνονται πειραματικά περιστατικά με υψηλές θερμοκρασίες όπτησης και επίσης δεν περιέχουν πρόσθετα φυτικής προέλευσης. Οργανικά υπολείμματα παρατηρήθη-

δειγμάτων (2500 rpm. για 15 λεπτά). Η διαδικασία επαναλήφθηκε δύο φορές και η περίσσεια διαλύτη απομακρύνθηκε με αέριο άζωτο.

³ Η διαδικασία στοχεύει στη διάσπαση σε απλούστερα χημικά συστατικά ενώσεων μεγάλου μοριακού βάρους και αδιάλυτων ενώσεων (REGERT κ.ά. 1998).

⁴ Το GC/MS πραγματοποιήθηκε σε αεριοχρωματογράφο Hewlett Packard 6890 series II συνδεδεμένο με έναν ανιχνευτή επιλογής μάζας 5972. Το φέρον αέριο ήταν ήλιο. Η θερμοκρασία του φούρνου διατηρήθηκε στους 50 °C για 2 λεπτά μετά την εισαγωγή του δείγματος (splitless injection), που στη συνέχεια αυξήθηκε με ρυθμό 10 °C ανά λεπτό για να φτάσει σε μέγιστη θερμοκρασία 340 °C, όπου και διατηρήθηκε για 14 λεπτά.

καν από την άλλη πλευρά και στα δείγματα από τις TS 14, TS 41 και TS 74, όπου παρατηρήθηκαν πρόσθετα φυτικής προέλευσης, αλλά οι θερμοκρασίες έφτασαν τους 850 °C (Kalogiropoulou κ.ά. υπό εκτύπωση), ενώ απουσιάζουν από την TS 33, όπου παρατηρήθηκαν επίσης πρόσθετα φυτικής προέλευσης.

Κατάλοιπα διατηρούνται συνολικά σε έξι θερμικές κατασκευές (TS 14, TS 28, TS 27, TS 69, TS 74 και TS 41), όπου εντοπίστηκε ένα μάλλον περιορισμένο εύρος κατηγοριών ενώσεων, που περιλαμβάνουν κυρίως λιπαρά οξέα και φυτικές στερόλες. Η συμβολή από οργανική ύλη που χρησιμοποιείται ως καύσιμο ή που έχει προσροφηθεί τόσο κατά την διάρκεια της απόθεσης όσο και μετα-αποθετικά δεν μπορεί να αποκλειστεί (Lejay κ.ά. 2016, Lucquin 2016). Επομένως, τα αποτελέσματα θα πρέπει να ερμηνεύονται με προσοχή, ιδίως σε αυτή την περίπτωση που απουσιάζουν «δείγματα ελέγχου», δηλαδή δείγματα χώματος που δεν σχετίζονται με τις πληροκατασκευές. Δεν είναι δυνατή η διάκριση μεταξύ των καταλοίπων που σώζονται στις κατασκευές που βρίσκονται σε εξωτερικούς χώρους και των θερμικών κατασκευών στα κτίρια, αν και φαίνεται σημαντικότερη η διατήρηση των καταλοίπων στις πλήινες κατασκευές που ανακαλύφθηκαν στον Κεντρικό Χώρο. Αυτό ενδεχομένως υποδεικνύει μια διαφοροποίηση μεταξύ ιδιωτικής και συλλογικής χρήσης των εγκαταστάσεων.

Κορεσμένα ελεύθερα λιπαρά οξέα ανιχνεύθηκαν σε όλα τα δείγματα διατηρώντας υπολείμματα, φέροντα μεταξύ 14 και 28 ατόμων άνθρακα, με κυρίαρχο το παλμιτικό και το στεατικό οξύ. Εντοπίστηκαν επίσης λιπαρά οξέα περιττού αριθμού άνθρακα (κυρίως με 9, 15 και 17 άτομα άνθρακα), καθώς και μονοακόρεστα αντίστοιχα που φέρουν 16 και 18 άτομα άνθρακα. Τα ζωικά λίπη και τα φυτικά έλαια στα αρχαιολογικά δείγματα είναι απίθανο να διατηρήσουν την αρχική τους σύσταση λόγω αλλοιώσεων που προκαλούνται κατά τη χρήση και την απόθεση, γεγονός που με τη σειρά του εμποδίζει τον χαρακτηρισμό του αρχικού προϊόντος σε αρχαιολογικά δείγματα. Στα ζωικά λίπη που επιβιώνουν σε αρχαιολογικά δείγματα, η υδρόλυση των εστερικών δεσμών των ακυλογλυκεριδίων έχει ως αποτέλεσμα την απελευθέρωση ελεύθερων καρβοξυλικών οξέων και κυρίως στεατικού οξέος (Evershed 1992, Chow 2007).

Τα δεδομένα των αναλύσεων από τα δείγματα του Κλείτου φαίνεται να υποστηρίζουν την διατήρηση καταλοίπων φυτικής προέλευσης (χαρακτηριστικά αναφέρεται η χαμηλή συγκέντρωση κορεσμένων οξέων, κυρίως παλμιτικού και στεατικού), αν και στις περισσότερες περιπτώσεις οι ενώσεις που ανιχνεύθηκαν είναι ευρέως διαδεδομένες και μπορούν να προέρχονται εξίσου από φυτικά ή ζωικά προϊόντα. Η επεξεργασία του φυτικού υλικού υποδεικνύεται επίσης από την ανίχνευση μιας σειράς φυτοστερολών και σε ορισμένες περιπτώσεις των προϊόντων οξείδωσής τους. Ταυτοποιήθηκε η κύρια φυτική στερόλη β-σιτοστερόλη, καθώς και η καμπεστερόλη και η στιγμαστερόλη. Δεν μπορεί να αποκλειστεί η μόλυνση από το περιβάλλον ταφής, αν και δεν υπάρχουν φυτικές στερόλες στα τυφλά δείγματα και δεν ανιχνεύονται στα δείγμα-

Πίνακας 1. Κατάλογος δειγμάτων από τις θερμικές κατασκευές που μελετήθηκαν για την ανίχνευση και ταυτοποίηση οργανικών καταλοίπων (ΟΡΑ)

ID	Δείγματα ΟΡΑ	Ταυτοποίηση καταλοίπων	Ανάθεση ΟΡΑ
Κεντρικός Χώρος			
TS40	KLT19 (επιφάνεια εργασίας)	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
TS41	KLT11 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, αλκοόλες, σιτοστερόλη, καμπεστερόλη, χοληστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση ή μείγμα φυτικών και ζωικών λιπιδίων
TS69	KLT21 (επιφάνεια εργασίας)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, σιτοστερόλη, καμπεστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
TS74	KLT12 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, αλκοόλες, σιτοστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
	KLT18 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα (χαμηλή συγκέντρωση), στιγμαστερόλη, σιτοστερόλη, καμπεστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
	KLT22 (πλευρικά τοιχώματα)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, MAG's, DAG's, χοληστερόλη, σιτοστερόλη, στιγμαστερόλη (& προϊόντα οξείδωσης στερολών)	Πιθανή φυτική προέλευση ή μείγμα φυτικών και ζωικών λιπιδίων
Χώρος Δυτικά του Κτηρίου Α			
TS14	KLT2 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, στιγμαστερόλη, σιτοστερόλη, καμπεστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
	KLT3 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, χοληστερόλη, σιτοστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση ή μείγμα φυτικών και ζωικών λιπιδίων
	KLT4 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα (F9:0, F10:0 – F24:0, F18:1), χοληστερόλη, καμπεστερόλη, σιτοστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση ή μείγμα φυτικών και ζωικών λιπιδίων
TS15	KLT20 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Φτωχό δείγμα και επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	

TS26	KLT7 (τοιχώμα κατασκευής)	Φτωχό δείγμα και επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
TS27	KLT8 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, σιτοστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
	KLT16 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα (χαμηλή συγκέντρωση), σιτοστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
TS28	KLT17 (επιφάνεια εργασίας)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα (χαμηλή συγκέντρωση), σιτοστερόλη	Πιθανή φυτική προέλευση
TS 29	KLT13	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
TS30	KLT24	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
TS33	KLT9 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
	KLT1 (πλευρικά τοιχώματα)	Φτωχό δείγμα	
	KLT10 (πλευρικά τοιχώματα)	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
Κτήριο Γ			
TS 17	KLT5 (δείγμα εδάφους)	Μετά-αποθετικές επιμολύνσεις	
	KLT6 (δείγμα εδάφους)	Ελεύθερα λιπαρά οξέα, αλκοόλες, καμπεστερόλη, σιτοστερόλη & προϊόντα οξειδωσης στερολών	Πιθανή φυτική προέλευση ή μείγμα φυτικών και ζωικών λιπιδίων
	KLT23 (εξωτερική θερμαίνουσα επιφάνεια)	Υπόλειμμα κάτω από τα όρια ανίχνευσης	
	KLT25 (δείγμα εδάφους)	Υπόλειμμα κάτω από τα όρια ανίχνευσης	
TS 20	KLT14 (πλευρικό τοίχωμα ή τμήμα θόλου)	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	
TS 88	KLT15 (θερμαίνουσα επιφάνεια)	Επιμόλυνση από πλαστικοποιητές	

τα που δεν διατηρούν υπολείμματα, όπως θα αναμενόταν στην περίπτωση της μεταφοράς λιπιδίων από το περιβάλλον ταφής.

Η σύσταση των καταλοίπων που ανιχνεύθηκαν δεν επιτρέπει τον χαρακτηρισμό συγκεκριμένων πηγών προέλευσης ή χρήσεων. Θα μπορούσαμε, ωστόσο, να προτείνουμε με βάση τα δεδομένα πιθανή διαφοροποίηση στη χρήση του χώρου στον Κλείτο 1. Φαίνεται ότι η ανθρωπογενής δραστηριότητα που σχετίζεται με την επεξεργασία/μαγείρεμα των τροφίμων θα μπορούσε να πραγματοποιείται στον Κεντρικό Χώρο, αν και τα συγκείμενα αυτής της δραστηριότητας, καθώς και ο χαρακτήρας της κατανάλωσης δεν μπορούν να προσδιοριστούν.⁵ Σχετικές μελέτες για τα αρχαιοζωολογικά και αρχαιοβοτανικά μικρο- και μακρο-κατάλοιπα θα μπορούσαν να συμπληρώσουν την κατανόησή μας για τις δραστηριότητες που συνέβαιναν στον χώρο, καθώς και να επιτρέψουν μια βελτιωμένη εκτίμηση των πρακτικών που σχετίζονται με αυτές τις δομές διαχρονικά, ενδεχομένως αντανακλώντας κοινωνικές πρακτικές στον οικισμό (Borgna κ.ά. 2022). Από την άλλη, ένα διαφορετικό φάσμα δραστηριοτήτων ενδέχεται να είχε λάβει χώρα (ενδεχομένως βιοτεχνικού χαρακτήρα, ή δραστηριοτήτων που αφορούν τη μεταποίηση προϊόντων που δεν αφήνουν αναγνωρίσιμα ίχνη) τουλάχιστον εξωτερικά του Κτηρίου Α, καθώς σε εφτά από τις θερμικές κατασκευές που αναλύθηκαν (από σύνολο οχτώ κατασκευών), κατάλοιπα διατηρούνταν μόλις σε τρεις.

Συμπεράσματα

Η ανάλυση οργανικών υπολειμμάτων είναι μια μέθοδος που έχει ευρέως εφαρμοστεί σε σύνολα κεραμικής, αλλά είναι η πρώτη φορά που αυτή η τεχνική δοκιμάστηκε σε θερμικές κατασκευές στον ελλαδικό χώρο. Κρίσιμο στοιχείο για την εφαρμογή της μεθόδου και τα προσδοκώμενα αποτελέσματα είναι ότι οι δύο κατηγορίες υλικών καταλοίπων, η κεραμική και οι πηλοκατασκευές, μοιράζονται κοινά υλικά (πηλός) και κατασκευαστικά στοιχεία (τεχνική της κουλούρας). Παρά τις συστηματικές και επίμονες προσπάθειές μας και της εφαρμογής διαφορετικών πρωτοκόλλων εκχύλισης του οργανικού κλάσματος, επισημαίνεται ότι τα αποτελέσματα των αναλύσεων οργανικών καταλοίπων στις επιλεγμένες πηλοκατασκευές ήταν σχετικά φτωχά. Αξίζει να σημειωθεί, όμως, ότι ο πειραματισμός χρήσης μοριακών προσεγγίσεων σε αυτή την κατηγορία υλικών κατέδειξε τις προοπτικές και τους περιορισμούς της και σε άλλα ανοίκεια κατάλοιπα υλικού πολιτισμού πέρα από την κεραμική. Παράλληλα, συνέβαλε στη διαμόρφωση στοχευμένου πρωτοκόλλου εφαρμογής. Για την περίπτωση των πηλοκατασκευών γνωρίζουμε πλέον περισσότερα δεδομένα

⁵ Στη θέση Κλείτος 1 έχει εντοπιστεί σημαντικός αριθμός χυτρών, οι πληροφορίες όμως για τη χωρική διασπορά τους δεν είναι επί του παρόντος διαθέσιμες. Τη μελέτη της κεραμικής έχει αναλάβει η Καθηγήτρια Dushka Urem-Kotsou, του Τμήματος Ιστορίας & Εθνολογίας, στο Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

για το τι επηρεάζει την απόδοση των τεχνικών αυτών, καθώς και την επίδραση των συνθηκών αποθήκευσης στο αρχαιολογικό υλικό, ώστε να μπορέσει η εφαρμογή τέτοιων τεχνικών να αποδώσει το πλείστο των δυνατοτήτων της.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- BAETEN, J., DEFORCE, K., CHALLE, S., DE VOS, D., & DEGRYSE, P. 2014. Holy smoke in medieval funerary rites: chemical fingerprints of frankincense in southern Belgian incense burners. *PLoS One* 9(11): e113142.
- BORRNA, E., CORAZZA, S., MARCHESINI, M., PECCI, A., & PETRUCCI, G. 2022. Fire installations at the Bronze Age site of Ca' Baredi near Aquileia: An interdisciplinary insight into subsistence and social practices. *Journal of Archaeological Science: Reports* 46: 103648.
- CHARTERS, S., EVERSLED, R.P., BLINKHORN, P.W., & DENHAM, V. 1995. Evidence for the mixing of fats and waxes in archaeological ceramics. *Archaeometry* 37(1): 113–27.
- CHOW, C.K. (ed.) 2007. *Fatty Acids in Foods and their Health Implications*. Boca Raton: CRC Press.
- DIMITRAKOUDI, E.A., MITKIDOU, S.A., UREM-KOTSOU, D., KOTSAKIS, K., STEPHANIDOU-STEPHANATOU, J., & STRATIS, J.A. 2011. Characterization by gas chromatography–mass spectrometry of diterpenoid resinous materials in Roman-age amphorae from northern Greece. *European Journal of Mass Spectrometry* 17(6): 581–91.
- EVANS, M., LUNDY, J., LUCQUIN, A., HAGAN, R., KOWALSKI, Ł., WILCZYŃKI, J., BICKLE, P., ADAMCZAK, K., CRAIG, O.E., ROBSON, H.K., & HENDY, J. 2023. Detection of dairy products from multiple taxa in Late Neolithic pottery from Poland: an integrated biomolecular approach. *Royal Society Open Science* 10(3): 230124.
- EVERSLED, R.P. 1992. Gas Chromatography of Lipids. Στο R.J. HAMILTON & S. HAMILTON (επιμ.), *Lipid Analysis: A Practical Approach*. Oxford: Oxford University Press, 113–51.
- HERON, C. & EVERSLED, R.P. 1993. The analysis of organic residues and the study of pottery use. *Archaeological Method and Theory* 5: 247–84.
- KALOGIROPOULOU, E., KLOUKINAS, D., & KOTSAKIS, K. 2023. Socializing the materiality of earthen structures: the chaîne opératoire of construction practices at the Neolithic site of Kleitos 2, Greece. *Cambridge Archaeological Journal* 33(3): 449–75.
- KALOGIROPOULOU, E., ROUSSOS, D., ROUMPOU, M. & ZIOTA, C. (υπό εκτύπωση). Deciphering the public: an integrated analysis of outdoor spaces in Neolithic settlement of Kleitos 1 in Greece. *Journal of Archaeological Method and Theory*.
- KALOGIROPOULOU, E. & ZIOTA, C. 2021. Exploring commensality, household and solidarity. Evidence of a medium-scale community gathering place in Neolithic Kleitos I, north-western Greece. *Journal of Material Culture* 26(4): 403–32.
- KEDROWSKI, B.L., CRASS, B.A., BEHM, J.A., LUETKE, J.C., NICHOLS, A.L., MORECK, A.M., & HOLMES, C.E. 2009. GC/MS analysis of fatty acids from ancient hearth residues at the Swan Point archaeological site. *Archaeometry* 51(1): 110–22.
- KOUTROTSIOS, G., KALOGEROPOULOS, N., STATHOPOULOS, P., KALIORA, A.C., & ZERVAKIS, G.I. 2017. Bioactive compounds and antioxidant activity exhibit high in-

- traspecific variability in *Pleurotus ostreatus* mushrooms and correlate well with cultivation performance parameters. *World Journal of Microbiology and Biotechnology* 33: 1–14.
- LEJAY, M., ALEXIS, M., QUÉNÉA, K., SELLAMI, F., & BON, F. 2016. Organic signatures of fireplaces: experimental references for archaeological interpretations. *Organic Geochemistry* 99: 67–77.
- LUCQUIN, A. 2016. Untangling complex organic mixture in prehistoric hearths. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(38): 10456–57.
- MARGOMENOU, D., & ROUMPOU, M. 2011. Storage technologies as embedded social practices: Studying *pithos* storage in prehistoric northern Greece. Στο A. BRYLSBAERT (επιμ.), *Tracing Prehistoric Social Networks through Technology: A Diachronic Perspective on the Aegean*. New York & London: Routledge, 126–42.
- PECCI, A., REYNOLDS, P., MILETO, S., VARGAS GIRÓN, J.M., & BERNAL-CASASOLA, D. 2021. Production and transport of goods in the Roman period: Residue analysis and wine derivatives in Late Republican Baetican ovoid amphorae. *Environmental Archaeology* (<https://doi.org/10.1080/14614103.2020.1867291>).
- REGERT, M., BLAND, H.A., DUDD, S.N., BERGEN, P.V., & EVERSLED, R.P. 1998. Free and bound fatty acid oxidation products in archaeological ceramic vessels. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B: Biological Sciences* 265(1409): 2027–32.
- REGERT, M., COLINART, S., DEGRAND, L., & DECAVALLAS, O. 2001. Chemical alteration and use of beeswax through time: accelerated ageing tests and analysis of archaeological samples from various environmental contexts. *Archaeometry* 43(4): 549–69.
- ROBSON, H.K., SKIPITYTĖ, R., PILIČIAUSKIENĖ, G., LUCQUIN, A., HERON, C., CRAIG, O.E., & PILIČIAUSKAS, G. 2019. Diet, cuisine and consumption practices of the first farmers in the southeastern Baltic. *Archaeological and Anthropological Sciences* 11: 4011–24.
- ROFFET-SALQUE, M., DUNNE, J., ALTOFT, D.T., CASANOVA, E., CRAMP, L.J., SMYTH, J., WHELTON, H.L., & EVERSLED, R.P. 2017. From the inside out: Upscaling organic residue analyses of archaeological ceramics. *Journal of Archaeological Science. Reports* 16: 627–40.
- ROMANUS, K., BAETEN, J., POBLOME, J., ACCARDO, S., DEGRYSE, P., JACOBS, P., DE VOS, D., WAELEKENS, M. 2009. Wine and olive oil permeation in pitched and non-pitched ceramics: relation with results from archaeological amphorae from Sagalassos, Turkey. *Journal of Archaeological Science* 36(3): 900–9.
- ROUMPOU, M., PSARAKI, K., ARAVANTINOS, V., & HERON, C. 2007. Early Bronze Age cooking vessels from Thebes: Organic residue analysis and archaeological implications. Στο C. MEE & J. RENARD (επιμ.), *Cooking Up the Past: Food and Culinary Practices in the Neolithic and Bronze Age Aegean*. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books, 158–73.
- ROUMPOU, M. & TSAFOU, E. 2023. Culinary practices and pottery use in Minoan Crete. Integrating lipidic residue analysis in the study of cooking vessels from Sissi and Malia. *Journal of Archaeological Science: Reports* 50(1): 104050.
- ROUMPOU, M., VIKI, E., HACHTMANN, V., & VOUTSAKI, S. 2023. Investigation of consumption practices in the early Mycenaean period through biomolecular analyses: The case of the Ayios Vasileios North Cemetery (Laconia). *Journal of Archaeological Science: Reports* 48: 103864.

STEELE, V.J. & STERN, B. 2017. Red Lustrous Wheelmade ware: analysis of organic residues in Late Bronze Age trade and storage vessels from the eastern Mediterranean. *Journal of Archaeological Science: Reports* 16: 641–57.

ΖΙΩΤΑ, Χ. 2011. Ο νεολιθικός οικισμός Κλείτος 1 (2009) και τα νεότερα δεδομένα για την προϊστορική έρευνα. *Το Αρχαιολογικό Έργο στην Άνω Μακεδονία*, 211–30.

_____, 2014. Ο οικισμός του Κλείτου Κοζάνης στο ευρύτερο φυσικό και ανθρωπογενές περιβάλλον της Νεότερης και Τελικής Νεολιθικής περιόδου. Στο Ε. STEFANI, Ν. ΜΕΡΟΥΣΙΣ & Α. ΔΙΜΟΥΛΑ (επιμ.), *A Century of Research in Prehistoric Macedonia*. Thessaloniki: Archaeological Museum of Thessaloniki, 323–36.

Μαρία Ρούμπου

Μεταδιδακτορική ερευνήτρια

Ίδρυμα Τεχνολογίας & Έρευνας

Ινστιτούτο Ηλεκτρονικής Δομής & Λέιζερ

Εργαστήριο Φωτονικής στην Πολιτιστική Κληρονομιά

Ηράκλειο, Κρήτη

(<https://orcid.org/0000-0001-8063-0341>)

mrroumpou@gmail.com

Εβίτα Καλογηροπούλου

Επιστημονικά Υπεύθυνη του ερευνητικού προγράμματος BONDS

Μεταδιδακτορική ερευνήτρια

Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας

Φιλοσοφική Σχολή, Πανεπιστήμιο Κρήτης

(<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-6895-8977>)

ekalogiropoulou@uoc.gr

Χριστίνα Ζιώτα

Προϊσταμένη, Εφορεία Αρχαιοτήτων Φλώρινας

Υπουργείο Πολιτισμού

chziota@culture.gr

Music for Euripides' *Helen*: Three –‘Plus One’– Case Studies on the Quest of the Myth*

Magdalini Kalopana

Περίληψη – Μαγδαληνή Καλοπανά | Σκηνική μουσική για την *Ελένη* του Ευριπίδη: Τρεις –συν μία– μελέτες περίπτωσης στην αναζήτηση του μύθου

Στο παρόν άρθρο επιχειρείται η ανάλυση της δυαδικότητας του μύθου της ωραίας Ελένης (θεά ή θνητή, αιτία ή μη του Τρωικού πολέμου) με τη χρήση σημειωτικών εργαλείων («ενεργητικό μοντέλο» και «τετράγωνο» του Greimas). Ειδικότερα, ως σημασιολογικό σημαίνον τίθεται η απόδοση του μύθου από τον Ευριπίδη στην *Ελένη* και ειδικότερα στο εμβληματικό Α' Στάσιμο. Διαφοροποιημένο σημαιόμενο του μύθου διατυπώνεται από τρεις θεατρικές –μαζί με μία επιπλέον, ραδιοφωνική– αντιπροσωπευτικές παραγωγές της ευριπίδειας *Ελένης*, οι οποίες αναλύονται στο παρόν άρθρο ως μελέτες περίπτωσης: Εθνικό Θέατρο (1962) σε σκηνοθεσία του Τάκη Μουζενίδη και μουσική του Αργύρη Κουνάδη· Εθνικό Θέατρο (1977) σε σκηνοθεσία του Αλέξη Σολομού και μουσική του Ιάννη Ξενάκη· Θέατρο του Νότου (1996) σε σκηνοθεσία του Γιάννη Χουβαρδά και μουσική του Γιώργου Κουμεντάκη, και, επιπροσθέτως, Εθνικό Ίδρυμα Ραδιοφωνίας/EIP (1961) σε σκηνοθεσία του Θάνου Κωτσόπουλου και μουσική του Γεωργίου Καζάσογλου. Η ανάλυση εκάστης παράστασης ακολουθεί σύγχρονη πρισματική προσέγγιση: ιστορικά δεδομένα, μουσικολογική ανάλυση (μορφή, οργάνωση τονικού υλικού, ενορχήστρωση) σε συνδυασμό με ανάλυση του κειμένου (μετάφραση και επιλογή στίχων), συνολική αναφορά στις συνιστώσες της παραγωγής, αισθητική ερμηνεία. Ως συμπέρασμα αναδεικνύεται η σταδιακή αποδόμηση του σημαιόμενου του μύθου της Ελένης, ώστε να αντιστοιχισθεί σε μία νέα πραγματικότητα.

Introduction

Myth

Myth, as a literary genre, consists of narratives with a fundamental role in society. As not objectively true, the identification of a narrative as a myth can be highly controversial (Leeming & Leeming 1994). The differentiation between

* This article was first presented under the title “Music for *Helen*. Three case studies on the quest of a myth” at 21st Quinquennial Congress of the International Musicological Society in Athens (August 22nd–26th, 2022). Later on, on March 19th, 2024, it was the subject of an invited lecture at the “Conservatorio di musica Giuseppe Tartini” in Trieste (“Music for Euripides’ *Helen*. Four case studies on the quest of a myth: historical, analytical and aesthetical overview on

myth and logos stands as a synonym for mythology and history respectively. Greek mythology, the central branch of classical mythology, contains various stories initially kept in oral tradition, later formulating Homer’s epic poems (Passas 1980). In fact, ancient Greek mythology belongs to the common cultural heritage of those who migrated to the Western civilization.

A central figure in Greek mythology, the prototype of female beauty, is The Beautiful Helen (Eleni in Greek), known also as Helen of Argos, Helen of Sparta or Helen of Troy. Ioannis Th. Kakridis (1901–1992) studies Helen in three phases (2005, 212): *i.* pre-Homeric Helen (goddess), *ii.* Homeric Helen: Iliadic and Odyssean (a mortal queen who avoids criticism but uses self-condemnation), and *iii.* post-Homeric Helen (contrasting approaches). According to Kakridis (*ibid.*), phases *i* and *ii* were found in early myths, while phase *iii* is generated by Homer. In other words, the contrast between Helen as a demi-goddess (before Homer), and her being an accused mortal queen (Homer and his subsequent poets) creates *Helen’s dilemma*. The contradictory myth of Helen is the reason of considering her as the most ambivalent figure (innocence or guilt) in Greek mythology. To seem and to be is the very core of Helen’s myth.

Semiotic tools

Both language and music, as sounds, determine myth, as sense (Tarasti 2006, 398; Tarasti 2011). In other words, language and/or music formulate the meaning of the *signified* beyond the *signifier* which is the allegory of myths (Hernández 2016). At the edges of this route (language/music–signifier–signified–myth) (Figure 1) there are respectively a *sender* and a *receiver* (sender–language/music–signifier–signified–myth–receiver).

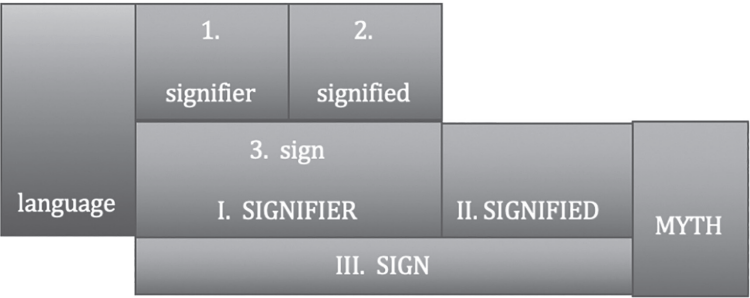


Figure 1 : Structure of the myth (Hernández 2016, 22).

the music set to the Stasimon A by G. Kazasoglou, A. Kounadis, I. Xenakis, G. Koumendakis”). The current publication is a revised and expanded version. I would like to thank the audience as well as the peer reviewers for their interest and key questions. Last, but not least, I would like to express my deepest thanks to Mrs. Maria Theofili, philologist and musicologist, who edited this English text.

Furthermore, *sender/receiver* form one of the three paired oppositions in Greimas mythical actant model (Figure 2), the other two being *subject/object* and *helper/opponent* (Greimas 1966, 174–85, 192–212). An analysis of actions taking place in a story can be realized according to the actant model. In the frame of this text, as *sender* is considered Euripides, as *object* his tragedy *Helen* (*signifier*), and as *receiver* the audience (axis of transmission); moreover, as *subject* (*signified*) is understood the aspect of myth realized in each production of Euripides' *Helen*, and as *helper* or *opponent* the director and/or the composer of stage music (axis of power).

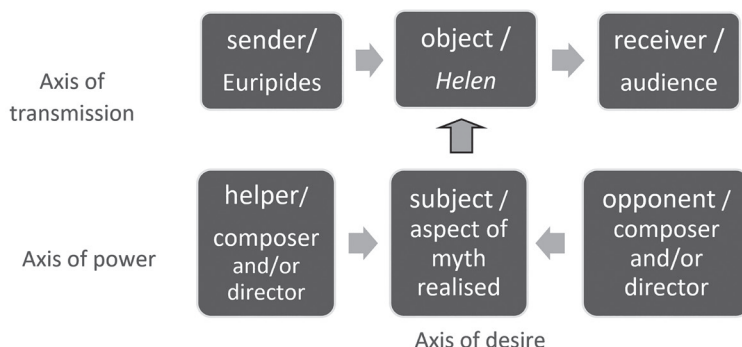


Figure 2 : Greimas actant model (adapted from Greimas 1966).

“The myths of antiquity provide us with many illustrations of semiotic acts in which a subject retains for him/herself the power of self-determination [...]” (Tarasti 2000, 34). This statement by Tarasti puts the *subject*, i.e. the aspect of myth realized each time, at the very core of this discussion (*signified*). Therefore, we can understand the *subject* itself (aspect of myth realized/*signified*) on a deeper level by applying the Greimas square (Greimas 1983) (Figure 3). Thus, the crucial contrary modalities¹ of “believe” and “know” and of “don’t believe” and “don’t know” (Tarasti 2000, 196) coincide with the ‘seeming’ and the ‘being’ of the *signified/subject* (Helen’s myth realized). In other words, the balance of the Greimas square can be used as a means of understanding deeper the very core of the actant model, and, as a whole, the route: sender–language/music–signifier–signified–myth–receiver.

¹ “Perhaps, the most important and original of these levels [phases chosen from Greimas’s generative course] is the one dealing with musical modalities: ‘will, know, must, can, and believe.’ These modalities, which originated in linguistic-semiotic theories, can be defined in purely musical terms as well.” (TARASTI 2006, 401).

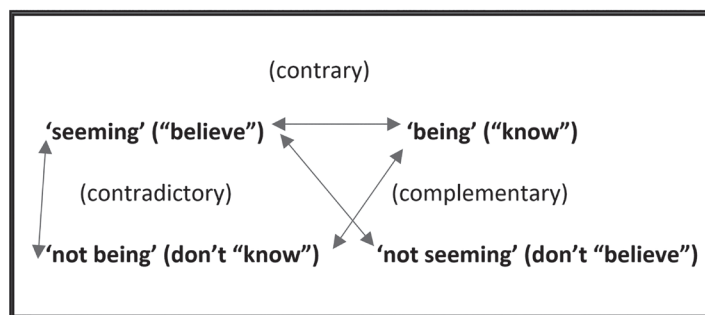


Figure 3 : Greimas semiotic square (adapted by the writer for Helen's myth).

Euripides' Helen

In the very same context, the classic tragedian Euripides (480–406 BCE) approaches ancient Greek myths in accordance with the historiography, philosophy and lyric poetry of his era (Sumler 2021, 145). The rationalization he applies in his tragedy *Helen* may be summarized as Helen questioning her own myth (Sumler 2021, 161).

Helen was first performed in 412 BCE. Written just after the disastrous Sicilian Expedition during the Peloponnesian War, it deems war to be the root of all evil. Euripides offers an alternate myth of Helen's abduction, in which she is taken by Hera to hide away in Egypt, while her phantom goes to Troy with Paris. Menelaus, returning from the Trojan war, is shipwrecked in Egypt, where Helen tries to avoid a marriage with the King Theoklymenos. Following the recognition between the two spouses, Helen organizes their escape to Sparta by deceiving the King.

In fact, Euripides follows the version of Helen's myth originated from *The Palinode* (Helen's praise) of the Greek Lyric poet Stesichorus (c. 630–555 BCE), which is preserved in Plato's *Phaedrus*. Stesichorus' version is also reflected by Herodotus (c. 484–c. 425 BCE), in his Second Book of *The Histories*. In the same line, Gorgias (483–375 BCE) in his *Encomium for Helen* confronts the accusations against her with logical propositions. This version reappears in the Second Book of Virgil's *Aeneid* and most recently in the poem *Helen (Ele-ni)* of the Nobel Greek poet Giorgos Seferis (1900–1971). Richard Strauss (1864–1949) in his two acts opera *Die ägyptische Helena* op. 75, premiered in 1928 on a German libretto by Hugo von Hofmannsthal (1874–1929), applies a combination of Euripides' and Herodotus' versions of Helen's story.

In Euripides' *Helen*, the characteristics of *tragedy* (foreign place, arrival of a stranger, recognition, escape, Deus ex machina) are combined with those of the *satirical drama* (defeat of "evil", violation of "hospitality," deception).

So, while certain scholars emphasize *Helen's* tragic and controversial features (Kannicht 1969, 7), others express their skepticism about *Helen* as tragedy – as at the end it arouses neither “fear nor pity” [φόβον καὶ ἔλεον] (Hermann 1831, xiv–xv)– and others present *Helen* as a romantic story (Segal 1971, 557).

Focus on Stasimon A: Justification

The structure of Euripides' *Helen* is as follows (Diggle 1994):

Prologue (verses 1–163)

Parodos (164–385)

Episode A (386–514)

Epiparodos – Episode B (515–1106)

Stasimon A (1107–1164): strophe *a*, antistrophe *a*, strophe *b*, antistrophe *b*

Episode C (1165–1300)

Stasimon B (1301–1368): strophe *a*, antistrophe *a*, strophe *b*, antistrophe *b*

Episode D (1369–1450)

Stasimon C (1451–1511): strophe *a*, antistrophe *a*, strophe *b*, antistrophe *b*

Exodos (1512–1692)

In Stasimon A (1107–1164) and Stasimon B (1301–1368) a crescendo takes place: Stasimon A combines a dismissive description with a profound critique of the war, and Stasimon B gives a pessimistic variation on the myth of Persephone (Sebo 2014, 145). In fact, Stasimon A and Stasimon B are correlated to each other through the idea of the “heroine's literal or symbolic death” (Foley 2001, 305).

The semiotic ideas of ‘seeming’ and ‘being’ are central in Stasimon A. In strophe *a* (v. 1107–1121) the nightingale is called to narrate the story of Helen, while the antistrophe *a* (v. 1122–1136) ends with the cruelty of the Trojan War, presenting as a whole the classic version of Helen's myth (ii. Homeric Helen: an accused mortal queen). Strophe *b* (v. 1137–1150) raises the crucial question of the divine (i. pre-Homeric Helen: goddess) or mortal nature of Helen (ii. Homeric Helen), while antistrophe *b* (v. 1151–1164) concludes with the futility of war and the crucial role of logic (iii. post-Homeric Helen: contrasting approaches).

As Sebo (2014, 150) indicates, the chorus in strophe *b* states that if a human being was ever to catch a glimpse of divinity, it would be in the “contradictory” [ἀμφιλόγοις] (1141)² and “unexpected” [ἀνελπίστοις] (1142) reversals of fate, advocating for the divine origin of Helen. In antistrophe *b* (Sebo 2014, 151), the chorus unhesitatingly describes those who seek to prove their excellence through warrior prowess as “fools” [ἄφρονες] (1151) and “senselessly putting an end to mortal troubles” [ἀμαθῶς θανάτῳ πόνους καταλυόμενοι] (1154); turning to Helen, the chorus sings that Trojan war could have been avoided

² The English translation of Euripides' *Helen* in this article is the one of Coleridge (OATES & O'NEILL 1938).

“when they could have set right by discussion, the strife over you, O Helen” [ἐξὸν διορθῶσαι λόγοις σὰν ἔριν, ὧ Ἑλένα] (1159–60) (Sebo 2014, 150–51), emphasizing the critical role of reason in any conflict.

What Euripides suggests is that just as Helen’s divine and human existence are intertwined, so are the two faces of war: victory and defeat, glory and destruction. Furthermore, Helen’s dual nature set in strophe *b* underlines the contrary categories of ‘seeming’ and ‘being’ of the Greimas square. The category of ‘seeming’ is strengthened by the modality of “believe” in Helen’s divine nature. On the other hand, the category of ‘being’ is enhanced by the modality of “know”, which is strongly projected through the invocation of logic as a solution to problems. Thus, the poet’s anti-war position (logical problem solving) also corresponds as an answer to *Helen’s dilemma* (rational mortal). This way, “know” is favored instead of “believe” and consequently ‘being’ instead of ‘seeming’ is promoted.

In conclusion, ‘seeming’ and ‘being’ of Helen along with “know” and “believe” about the Trojan war, corresponding exactly to the Greimas given square, set up the core of our research question regarding the three ‘plus one’ case studies on music set to Euripides’ *Helen* Stasimon A that follow.

General remarks on music written for the ancient drama by Greek composers

Ancient drama occupies a prominent and commanding place in the history of Greek theatre. The first music written for the modern revival of ancient drama dates back to the end of 19th century (G. Pachtikos, I. Sakellaridis, Th. Polycratis, L. Spinellis, I. Kaisaris, etc.). Typical in this case were the attempts to utilize and regenerate all the elements providing a connection with antiquity (Romanou 2006, 120–21). This was achieved not only by digging in the scarce fragments of ancient Greek music, but also by using elements of Byzantine and traditional Greek music, as the descendants of the ancient Greek music (Romanou 2009, 190). Elements like modes (scales), rhythms and timbre have been exploited, while the approach of the Greek modes according to their structure in tetrachords and pentachords had been at the very core of this discussion.

After the end of World War II (1939–1944) and the Greek Civil War (1944/46–1949), the dramatic performances in indoor and –mostly– open-air ancient theatres (The Odeon of Herodes Atticus, The Ancient Theatres of Epidauros, Thassos, Dodoni, etc.) rapidly increased, contributing to the revitalization of theatre life, both in Athens, and the rest of the country (Bakopoulou-Halls 2007). In addition, a new means of communication was established including theatre and music transmissions. The State Radio Station of Athens (1938) included a Department of Music Programs as well as a Department of Theatre Broadcasts; after WWII, and under the name “Hellenic Radio,” it reaches its peak (1955–1966), while the radio theatre performances capture the glimpse of the Athenian theatrical and musical life (Kalopana 2021).

Although the preoccupation of most Greek composers of the second half of the 20th century with music for the theatre is a sure livelihood, a significant number of productions stand out as a worthy approach, escaping from the framework of mere background music (Soulele 2009). Greek composers such as Dimitris Dragatakis (1914–2001), Stefanos Vasileiadis (1933–2004), and Theodore Antoniou (1935–2018) kept declaring in their oral communications that music written for the ancient tragedy had been of a real workshop within Greek Art music (Kalopana 2009; Zachou 2023).

The three case studies on stage music³ for Euripides' *Helen*

The direction of a theatre production is considered as a comprehensive expression of the rest of the performance's features (translation of the original text, acting, choreography, scenography, music), meaning that the director has the overall curation. Nevertheless, as Zachou (2018, 501) indicates –quoted in the writer's own translation– “The manifestations of the musical dimension in modern Greek performances [of ancient drama] is the catalytic morphological element that gives its mark ‘Greek interpretation’ perhaps more than any other stage factor.” Thus, even considering both the director and the composer as *helpers* or *opponents* of the *signified subject* (aspect of Helen's myth realized), we are justified –in this study– in shedding more light on the musical parameters.

This historical, analytical and aesthetic study of Euripides' *Helen* Stasimon A focuses on three cases that span the entire second half of the 20th century highlighting various approaches to both the music and the rest of the performance (Giannakopoulos 2021, 7), according means (state and private theatres, orchestral and chamber music ensembles), style (revival and modernism), and social frame (political situation in Greece). The selected performances were all given in open ancient theatres. One additional case study regarding a solo state radio production is presented at the end.

1. Euripides' *Helen* directed by Takis Mouzenidis, with stage music by Argyris Kounadis (National Theatre of Greece, 1962)

The production of Euripides' *Helen* by the National Theatre of Greece in 1962 has been a modern Greek premiere (June 24th, Ancient Theatre of Epidaurus), as the tragedy had not been reported as performed in Greece since antiquity (412 BCE). The translation into modern Greek was made by Thrasvoulos Stavrou,⁴ the direction by Takis Mouzenidis⁵ and the music by Ar-

³ In this paper, the term “stage music” is used for the music set to a spoken drama, corresponding to the terms “musique de scene”, “musica di scena”, “Bühnenmusik.”

⁴ (1886–1979) Greek philologist, poet and translator.

⁵ (1909–1981) Greek theatre and film director.

gyris Kounadis (14.2.1924, Constantinople – 22.11.2011, Freiburg). Kounadis's ergography consists of numerous works of all kinds, including also a significant amount of stage music. His collaboration with the National Theatre of Greece was particularly intense in the period 1956–1964, concluding to nine productions.⁶ His music for *Helen* dates towards the end of this collaboration, containing much of his acquired experience.

This performance was attended by the top of the Greek leadership as well as a large audience and was considered a success (Marinakis 1962). Concerning music, critics agreed on its discreet presence in the performance (Diamantopoulos 1962; Kalkani 1962; Klaras 1962; Paraschos 1962; Stavrou 1962). In fact, this view is in line with Anghelos Terzakis' –Director of Repertoire to the National Theatre– introduction in the production's programme, in which he underlines the importance of the unity of the components of production (1962a, 31), while he mentions that “A contemporary chorus must thus recite as well as dance, without the melody obscuring the meaning of the lyric, which usually contains the highest flights of the poet's imagination” (1962a, 32), furthermore characterizing Stasimon A as “a beautiful ode, a lament by the chorus for the evils of war” (1962b, 41).

The incidental music invests parts of the tragedy in successive sections marked by numbers 1 to 8 (Introduction, Parodos, Epiparodos, Stasimon A, Stasimon B, Stasimon C, Exodus, bridges). The musical material in the Online Archive of the National Theatre (National Theatre of Greece 2011) includes: the orchestral score (75 p.) with instruments' parts, the spartito for Stasimon A (4 p.), two different spartiti for Stasimon C (1st: 6 p., 2nd: p. 10), as well as a complete spartito for all the choral parts (Epiparodos, Parodos, Epodos, Stasimon A, Stasimon B and Stasimon C, 33 p.). The orchestration expands to a set of twelve (12) instruments (fl, ob, 2 cl B, 2 hn, tpt, trbn, elec gui, perc, timp, pf), Kounadis focusing on the timbres of a flexible chamber ensemble. Unfortunately, no sound archive has been located.

Regarding Stasimon A, Kounadis writes music for strophe *a* and antistrophe *a*, while strophe *b* is absent and antistrophe *b* is set to music partially, regarding just the opening verses (1151–1156): “Ἀμναλοι αυτοί που ζητούν να κερδίσουν δόξα και αξία μες στους πολέμους, προσπαθώντας ανόητα στις συμφορές των θνητών έτσι να βάλουνε τέρμα. Στο αίμα τη λύση αν ζητάς, θα 'χεις ατέλειωτο πόλεμο.” [“You are fools, who try to win a reputation for virtue through war and marshalled lines of spears, senselessly putting an end to mortal troubles; for if a bloody quarrel is to decide it, strife will never leave off in the towns of men;”].

⁶ *Ondine*, J. Giraudoux (1956), *Theofano*, A.D. Terzakis (1956), *Clytemnestra*, A. Matsas (1956), *Iphigenia at Aulis*, Euripides (1957, 1958, 1961), *Cymbeline*, W. Shakespeare (1957), *The Acharnians*, Aristophanes (1961), *Helen*, Euripides (1962), *The Bee*, N. Kazantzakis (1962), *Andromache*, Euripides (1963, 1964). In *Iphigenia at Aulis*, *The Acharnians*, *Helen* and *Andromache* Kounadis had also been the orchestra or choir director.

The study of the autographed spartiti of Stasimon A concludes that chromatic clusters consist of a steady and common element; on the other hand, the passionate Phrygian pentachord of the prior spartito is replaced on the final one by the, rather objectively sad, E and B minor pentatonic (Table 1). In the final version of the music set to Stasimon A, a ternary form –in a relationship of tonic and dominant– is obvious; E minor pentatonic is used as a starting point for Helen's myth (Score 1), B minor pentatonic is connected to the Trojan war and E pentatonic –no major or minor indication– sets the anti-war message, as a balanced and logical solution (Score 2). Elaboration is little, orchestration is plain and frequent meter changes tend to adapt music to the rhythm of the verses. The successful combination of different elements, such as pentatonic scales and chromatic dissonances, demonstrates the composer's fluency.

Regarding the whole of *Helen's* production (direction, scenography, acting) as studied through the historical material of the performance, a rather Doric, and close to the historical evidence, route is followed. This position is

Spartito for Stasimon A (4 p.) [prior]			
		b. 1-9	b. 10-17
		antistrophe <i>a</i>	antistrophe <i>b</i>
		A-B-C-D: frygian pentachord	Tonic centre: F Clusters: F-Gb-G & Db-D-C
Complete spartito for Chorus (p. 12-17/33) [final]			
b. 1-7	b. 7-35	b. 36-54	b. 55-62
Orchestral Introduction	strophe <i>a</i>	antistrophe <i>a</i>	antistrophe <i>b</i> /part (v. 1151-1156)
E minor pentatonic scale	(b.7-12): E minor pentatonic tetrachord (E-G-A-B) (b. 13-35): B minor pentatonic pentachord (B-D-E-F#-A)	(b.36-39): clusters of three successive semitones (b.40-54): B minor pentatonic pentachord	(b. 55)/ Introduction: E pentatonic (b. 56-62): chromatic trichord (E-F-Gb), accompaniment: clusters of three successive semitones

Table 1 : Music structure of Euripides' *Helen*, Stasimon A by Argyris Kounadis.

ΕΛΕΝΗ — A' Στάσιον — (12)
 — Εὐριπίδου —
 Α. ΚΟΥΝΑΔΗΣ
 (1968)

[♩ = 12]

triangle

ΚΟΡΙΦΑΙΑ: ἢ σὺς φυλλωγίης, κρυμμένο κεραυνὸν καὶ κραυὴ πού σάν ἐξέν' ἄλλοι ποῦρ' ὀτρύνει
 δὲν κεραυνὸν κανένας

2/4

Score 1 : Euripides' *Helen*, Stasimon A by A. Kounadis. Complete spartito for Chorus (Online Archive of the National Theatre of Greece), p. 12: b. 1-7/introduction/E minor pentatonic scale, b. 7-12/ strophe a/ E minor pentatonic tetrachord.

-6-

(16)

ΕΠΙΣΤΑΣΙΣ

ΧΟΡΟΣ: ἄμωροι αὐτοὶ ποὺ ζήτων νὰ κερδίσουν δόξα
 καὶ ἄξια μὲς ἐξῆς παρέρχεται,

ΧΟΡΟΣ

ΧΟΡΟΣ: Προσπαθῶναι ἀνύστα οὐκ ἐμφερές (ΧΟΡΟΣ): Στὸ αἷμα τῆ γύμναι αὐ-
 τῶν θυγερῶν ἔτσι νὰ βόρουνε γέφυρα. ζήτω θάχεις ἀνέγνωτο ποτέμα-

ΧΟΡΟΣ

Score 2 : Euripides' *Helen*, Stasimon A by A. Kounadis. Complete spartito for Chorus (Online Archive of the National Theatre of Greece), p. 16, antistrophe *b* (v. 1151–1156): b. 55-56/ Introduction/E pentatonic, b. 56-62/chromatic trichord (E-F-Gb).

consistent with the political instability of the Greek conservative government of the time. The general concern to stay close to the historical meaning of the tragedy (Kannicht 1969) renders Euripides' critique of the disastrous Sicilian expedition to be the main parameter for the production's *signified/subject*. In this line, the Stasimon A set to music by Kounadis naturally puts as *subject* the anti-war message, and not *Helen's dilemma*. Consequently, the Greimas square is in favor of "knowing" the futility of war and not "believing" in Helen's divinity as a war factor. So, the *object* sent to the receivers is the futility of war. In this frame, Helen is just a means and is not given a central position in the production.

2. Euripides' *Helen* directed by Alexis Solomos, with stage music by Iannis Xenakis (National Theatre of Greece, 1977)

The production of *Helen* by the Greek National Theatre in 1977 (July 16th & 17th, Ancient Theatre of Epidauros) attracted the interest of audiences and critics, mainly due to the participation of the already at that time internationally renowned Xenakis in composing the stage music, as well as of the acclaimed painter Alekos Fasianos⁷ in designing the costumes. The translation into modern Greek was by Tasos Roussos⁸ and the direction by Alexis Solomos.⁹ Iannis Xenakis (29.[5].1922, Braila Romania – 4.2.2001, Paris) was a Greek avant-garde composer, music theorist, architect, performance director and engineer, with a voluminous, multifaceted and idiosyncratic work.

Critics were not, however, in favour of the production, targeting its stylistic inconsistency¹⁰—including the change of language between the recitation parts and the choruses (in modern Greek and in ancient Greek respectively)—as well as the idiosyncratic characteristics of music.¹¹ Xenakis had to defend himself

⁷ (1935–2022) Greek painter, lithographer and author, who gained recognition for his distinctive style characterized by immediacy, away from standardized painting techniques.

⁸ (1934–2015) Philologist, litterateur and translator. In 2003 he was awarded by the Academy of Athens.

⁹ (1918–2012) Greek theatre director, translator and theatre theorist. He was honored by the Academy of Athens and awarded an honorary doctorate of the National and Kapodistrian University of Athens.

¹⁰ "Although in terms of interpretation Alexis Solomos followed a fairly classic line in his direction, in the individual elements he chose a somewhat modernist tone: especially in the use of music and choruses, even in the choice of costumes." (MIKELIDIS 1977).

¹¹ "I strongly disagree with his [Xenakis's] view of setting the ancient speech to music in the original. I regard the energy as aristocracy and elitism which despises the right of the people to rejoice in the meaning of the ancient tragic speech." (GEORGIOUSOPOULOS 1977).

"[...] The music of Xenakis, a kind of medieval vocal organ for the Chorales, sung in ancient Greek, while the instrumental parts were from an earlier work of the composer [...] was given with a poignant sound intensity, which was clearly at the accuracy of the speech. [...]. Especially the chorales [...] lost for the listener all those sonorous gradations in the pronunciation of vowels and consonants that the composer tried so hard in vain to project.[...]" (ANOGEIANAKIS 1977).

by giving an interview (Pankourelis 1977), and writing twice (both texts are quoted in the writer's own translation): once in an article published in the press (Xenakis 1977a):

"[...] I wrote the choruses based both on long and short vowels and accents that ment: Εγώ=Egoó with melodic ascent of a fourth or fifth of the second "ó" [...] (the fourth is an interval melodically as in "pai-dia san the-te le-vendia kai..." ["guys if you want leventia and"]). [...] The melodic lines I wrote follow faithfully the text, i.e. the melody of the ancient Attic language itself. The second voice has greater freedom of movement and is inspired by ancient theory as well as samples of harmony from folk songs of Epirus, Dodecanese and even Pontus."

and once in a detailed text in the programme of the production (Xenakis 1977b, 38–39):

"[...] And I believe the following: every effort made with talent, finds a direct response to the Greek people, who will always know how to judge in practice any interpretation of this type. Here in "Ele-ni", because there is no such centre yet, certain restoration efforts have been made with the hope and belief that they will be completed in future events. The music of certain choirs is written in the ancient text with the pronunciation that today's phonetic science found (and not Erasmus),¹² studying comparatively the inscriptions of Attica of the 5th century. [...] Finally, the accompanying music of drums, simandron, etc. which accompanies the chorus of Demeter and Persephone is taken from the composition *Persephassa* for six percussionists that I had written before "Helen" for the famous Strasbourg percussion group of six."

In fact, the problem of the pronunciation of the ancient Greek language, as well as the melodiousness and rhythm of the ancient tragedy, was not new. Under the ideological origins of the Greek philologist Giorgos Mistriotis (1840–1916), a revival of ancient Greek drama in its original language and unity had been tried at the end of the 19th century, together with the musical idiom employed by Greek composers of the time, such as by Ioannis Sakellaridis (1853–1938) and Georgios Pachtikos (1869–1916) (Barbaki 2015, 108; Siopsi 2020). It is not clear whether Xenakis was aware of these attempts; nevertheless, he tried, as usual in his work, to innovate, making his own proposal of a rather "historical" approach to the music of Stasimon A.

¹² Erasmian Pronunciation refers both to the specific ideas proposed mainly by Erasmus (1466–1536) in the 16th century for reforming the pronunciation of Ancient Greek (and Latin), as well as to the later adaptations of his conclusions, which modern linguistics broadly confirms, although modern pronunciation of Ancient Greek differs widely in practice (CONWAY 1907).

In the Online Archive of the National Theatre of Greece (National Theatre of Greece 2011) concerning this performance is included a “music guide” of 4 pages with accompaniments and bridges for various parts of the tragedy. The actual music texts provided, however, in the Archive, include just Stasimon A and C; Stasimon B was performed with spoken voice, accompanied by *Persephassa*, a pre-existing composer’s work for percussion ensemble, as clarified in the production’s Programme (Xenakis 1977b). So, the musical material contains, apart from a complete sound archive, a vocal score of three pages, which correspond to Stasimon A (p. 1 and 3) (Score 3) and Stasimon C (p. 2). Soon after the tragedy’s performance, the music set on Stasimon A formed an independent choral work for female or male chorus, named *À Hélène* (1977).

Xenakis is the only one –among the case studies of this article– to set to music the whole Stasimon A, while using exclusively ancient Greek scales, and yet typically in descending direction. Melodic lines (1st voice) –within the indicated modes– are also consistent with the modern melodiousness of the Greek language, while vertical consonances (2nd voice) point to established intervals of Greek traditional music (perfect fourths, seconds and major sevenths).

In strophe *a* and antistrophe *a* (Table 2), the use of the Lydian mode most eloquently states that the story of Helen and the story of the Trojan war are the two faces of the same idea; a slight differentiation is achieved with the displacement of the base of the Lydian tetrachord a semitone upper for the antistrophe *a*, sharpening the harsh soundscape of war. In strophe *b* and antistrophe *b* the use of the austere, serious and imposing Dorian mode depicts both the divine personality of Helen and the futility of war, promoting a logical

Spartito for Stasimon A (p. 1&3)			
Strophe <i>a</i> (v. 1107-1121)	Antistrophe <i>a</i> (v. 1122-1136)	Strophe <i>b</i> (v. 1137-1150)	Antistrophe <i>b</i> (v. 1151-1164)
Lydian mode (C-C) with displacement of its base note to D flat from v.1128 to v. 1135. Note: reversal of the final phrases of the verses 1132-1133.		Dorian pentachord (E-A)	Dorian tetrachord (A-E)
p. 3		p. 1	p. 1

Table 2 : Music structure of Euripides’ *Helen*, Stasimon A by Iannis Xenakis.

Handwritten musical score for Euripides' Helen, Stasimon A by I. Xenakis. The score is written on two staves, with the left staff labeled 'MPA' and the right staff labeled 'MPA'. The notation includes Greek letters and symbols, with a large '238' in a box on the left. The word 'ΕΛΕΝΗ' is written in large letters across the bottom of the staves.

Handwritten musical score for Euripides' Helen, Stasimon A by I. Xenakis. The score is written on two staves, with the left staff labeled 'MPA' and the right staff labeled 'MPA'. The notation includes Greek letters and symbols, with a large '238' in a box on the left. The word 'ΕΛΕΝΗ' is written in large letters across the bottom of the staves.

Score 3 : Euripides' Helen, Stasimon A by I. Xenakis. Chorus score (Online Archive of the National Theatre of Greece), p. 1: strophe b (v. 1137-1150)/Dorian pentachord, antistrophe b (v. 1151-1164)/Dorian tetrachord, p. 3: strophe a (v. 1107-1121)/Lydian mode, antistrophe a (v. 1122-1136)/ Lydian mode.

approach. Xenakis's ingenious conception here lies in his use of the naturally graceful Lydian mode for the position of established views in strophe/antistrophe *a* (Helen as cause of the Trojan campaign, horror of war) and the strict Dorian mode for the logical reformulation of these views in strophe/antistrophe *b* (dual nature of Helen, anti-war message).

The study of the rest of the performance archival material demonstrates that its contributors –not belonging to the conservative core of the Greek National Theatre– tried to offer a varied classical approach, i.e. a penetrating look, while always respecting the ancient text. Considering Stasimon A, we see a redefinition of the *subject* so that the myth of Helen and the anti-war message are simultaneously served. The *signified* of the *subject* through the Greimas square is definitely in favour of 'being'/'know" having as contrary the 'seeming'/'believe." Overall, the double *subject* (logical acceptance of Helen's dual nature and of the anti-war message) projects also a double *object* to the receiver. The emphasis given on the work's contrasting features points at Kannicht's dramatic view (1969). Overall, the audience is given a rationalized approach of this tragedy, in line with the restoration of democracy in Greece, in 1974.

3. Euripides' *Helen* directed by Giannis Chouvardas, with incidental music by Giorgos Koumendakis (Notos Theatre, 1996)

Helen by the Notos Theatre [Theatre of the South] in a translation by Dimitris Dimitriadis,¹³ direction by Giannis Chouvardas¹⁴ and music by Giorgos Koumendakis [Koumentakis] (November 29th, 1959, Rethymno, Crete –) has been a much-anticipated production. A crowd had been gathered at the premiere (summer 1996, Ancient Theatre of Epidauros); critics, however, pointed out the incoherence of the show's elements and the relative shallowness of the production (Kolitsidopoulou 1996, 50; Georgousopoulos 1996; Georgiou 1996; Karali 1996). These comments contradict the statutory goal of the Notos Theatre and the long cooperation of the performance's collaborators. Indeed, the Notos Theatre was founded in 1991 by the director Giannis Houvardas, with statutory goal "to create a cell that breaks through the 'traditional' mechanisms, giving the opportunity to young people, actors, writers, choreographers, musicians, directors, to express themselves" (Katsounaki 1991, 47). This statement best supports the focus on music in this case study as well.

Concerning the music part of Notos' production of *Helen* in 1996, it has to be mentioned that Koumendakis –one of the most remarkable contemporary Greek composers– already had considerable experience in stage music (National Theatre of Greece 1981, 1989; opera *Bacchai*, 1993) –enriched soon after with the Opening and Closing Ceremonies of the Athens 2004 Olympic Games– as part of his broad ergography. The music score is located at the

¹³ (1944, Thessaloniki) Greek writer, playwright and translator.

¹⁴ (1950, Athens) Greek theatre director.

archival material of the Digital Repository of the Laboratory for the Study of Hellenic Music, Polymnia (2018), of the Department of Music Studies of the National and Kapodistrian University of Athens, while no sound recording has been found. The work is orchestrated for female chorus and four (4) violins and is divided in twelve (12) numbered parts.

As far as Stasimon A is concerned (part 8), Koumendakis leaves out antistrophe *a* and puts to melody all the rest, building on the structure shown in Table 3.

b. 1-3	b. 4-49	b. 50-55	b. 56-96	b. 97-110	b. 111-117
Orchestral Introduction	Strophe <i>a</i>	Orchestral Bridge	Strophe <i>b</i>	Antistrophe <i>b</i>	Orchestral Coda
Dorian tetrachord/ <u>MOTIVE 1</u>	Dorian tetrachord- Lydian tetrachord / <u>MOTIVES 2-3</u> Lydian tetrachord+ <i>Proslambanomenos</i> <i>tone (PT) /</i> <u>MOTIVE 4</u> Lydian tetrachord + (PT)/ <u>MOTIVE 5</u>	whole tone scale/ <u>MOTIVE 6</u>	b. 56-72: C# melodic scale / <u>MOTIVE 7</u> (solo 1 st voice) b. 73-75: whole tone scale / <u>MOTIVE 6</u> (orchestral bridge) b. 75-93: Lydian tetrachord + (PT), Phrygian tetrachord, Lydian tetrachord + PT / <u>MOTIVE 8</u> , C# melodic scale/ <u>MOTIVE 7</u> (solo 2 nd voice) b. 94-96: instrumental bridge (solo 1 st violin) / <u>MOTIVE 4</u>	A minor harmonic / <u>MOTIVE 9</u>	Lydian tetrachord + (PT) <u>MOTIVE 4</u>

Table 3 : Music structure of Euripides' *Helen*, Stasimon A by Giorgos Koumendakis.

Strophe *a* refers to the nightingale narrating Helen's story, combining graceful Lydian and imposing Dorian tetrachords, as two different aspects of the myth. An orchestral bridge on the whole tone scale prepares for a universal perspective of *Helen's dilemma* posed at the beginning of strophe *b* (1137–1142): Τί 'ναι θεός, τι μη θεός, τι το διάμεσό τους, θνητός ποιος θα 'λεγε πως βρήκε την απάντηση, ολόκληρη ζωή αναζητώντας την, βλέποντας τους θεούς ν' αλλάζουν, χωρίς ειρμό και δίχως έρμα ["What is god, or what is not god, or what is in between; what mortal says he has found it by searching the farthest limit, when he sees divine affairs leaping here and there again and back, in contradictory and unexpected chances?"]. The C sharp melodic minor on this phrase is deafeningly distinct, almost ironic. The repetition of the whole tone passage closes this unit to continue with Helen's myth in the second part of strophe *b* (1143–1150) under the graceful Lydian and the passionate Phrygian tetrachords: Ελένη σ' είσαι κόρη του Διός, σ' έσπειρε φτερωτός μες στην αγκαλιά της Λήδας, μα την Ελλάδα διασχίζει μια ιαχή πως είσαι άθρη, άπιστη, κακή γυναίκα, ως τώρα βέβαιο στους θνητούς τίποτα δεν γνωρίζω, τον λόγο μόνο των θεών αληθινό νομίζω ["You, Helen, are the daughter of Zeus; for a winged father begot you in Leda's womb; and then you were proclaimed throughout Hellas, betrayer, faithless, lawless, godless. I do not know whatever certainty is among mortals"]. This combinatorial succession of different scales describes a multidimensional rather than a simply dual nature of Helen, rhetorically explaining anti-war message raised by strophe *a*. In antistrophe *b*, the anti-war message is simply expressed on the A minor harmonic scale, affirming the self-evident misery and the overall futility of war. This is the reason for the absence of the –evident war misery description in– antistrophe *a*.

Stasimon A in Euripides' *Helen* set to music by Koumendakis stands as a polystylistic approach, compatible with the modern inclusive era. In this case, *Helen's dilemma* is for the first time put as the only *signifier (object)*. To understand the *signified (subject)*, the study of the Greimas square reveals the focus on the contradiction between 'being' and 'not seeming' which form a rationalized as well as an inclusive aspect of Helen's myth. The *signifier/object* transmitted to the receivers is yet the multifaceted, but purely real and logical, Helen's story. In such an approach, the anti-war message is stated as self-evident, without being underlined. The rest of the production elements also serve this fresh, logical and comprehensive approach of the performance, sometimes touching on excess, challenging perhaps *Helen* as a tragedy (Hermann 1831). Visible here is the danger of distancing the public from the familiar characteristics of the ancient tragedy, an element which was pointed out by the critics of the time.

The 'plus one' case study on stage music for Euripides' *Helen*

4. Euripides' *Helen* directed by Thanos Kotsopoulos, with stage music by Giorgos Kazasoglou (Hellenic Radio, 1961)

This production of *Helen* was broadcast on the weekly "The Theatre on Sunday" in 1961. Many years later, the audio recording of the production (The Theatre of Sunday 2006) was distributed together with the periodical *Radio-television* (issue 1896, June 17th–23rd, 2006). Director of this production of *Helen* had been Thanos Kotsopoulos,¹⁵ while the ancient text had been translated and adapted to the radio production by Dora Moatsou.¹⁶ Despite being a modern premiere of the tragedy (*Helen* on music by Kounadis followed in 1962), it was not promoted as one of a kind.

Georgios Kazasoglou (1.12.1908–2.6.1984, Athens) had had a long career in incidental music: nine works for the National Theatre of Greece (1945–1957)¹⁷ and six for the Hellenic Radio/Hellenic Broadcasting Corporation (1957–1961).¹⁸ *Helen* was his last work for the Hellenic Radio, thus containing all his long experience in the field, as a composer and conductor as well. The orchestral score, preserved in the Archive of the Hellenic Broadcasting Corporation (2009), has been kindly provided to the writer for the purpose of this paper. The orchestration includes seventeen (17) instruments (fl, ob, 3 cl B, t sax, bn, 3 tpt, trbn, perc, timp, vn I, vn II, vc, db), oriented towards a symphonic sound. The stage music includes fifteen sections with even more subsections and several repetitions. The part regarding Stasimon A (Lento pastorale) corresponds to number 9 (pages 20–27 of the score).

Considering **Score 4** and **Table 4**, we realize that strophe *a* and antistrophe *a* are set to music in their major part. Strophe *b* is upsent, and concerning the antistrophe *b*, it is set to music fragmentarily (verses 1157 & 1163–1164):

(1157) Τώρα οι Τρωαδίτισσες στον Άδη κατεβήκανε ["by it they won as their lot bed-chambers of Priam's earth"]

(1163–1164) Πάθη πάνω στα πάθη και θρήνοι και θρήνοι μες στη συμφορά ["and you are bringing woe on woe"]

The melody develops over the maqam Hijaz –based here on C– a scale

¹⁵ (1911–1993) Greek actor, writer and director.

¹⁶ (1895–1979) Greek philologist and poet, wife of the poet Kostas Varnalis.

¹⁷ *The Arleziana*, A. Daudet (1945), *The Suitors of the Throne*, H.J. Ibsen (1945), *Redemption*, Th. Kotsopoulos (1946), *As You Like It*, W. Shakespeare (1950), *Nephelai*, Aristophanes (1951), *Erophile*, G. Chortatzis (1952), *The Winter's Tale*, W. Shakespeare (1952), *Encounter in Penteli*, G. Theotokas (1957), *The Lady of the Dawn*, A. Casona (1957). In *Erofil* Kazasoglou has also been the orchestra's conductor.

¹⁸ *The Bee*, N. Kazantzakis (1957), *Koutroulis' Wedding*, A. Rizos-Rankavis (1958), *Erofil*, G. Chortatzis (1959), *Behold the Bridegroom comes*, D. Romas (1960), *Kouros*, N. Kazantzakis (1960), *Helen*, Euripides (1961).

Score 4 : Euripides' *Helen*, Stasimon A by G. Kazasoglou. Orchestral score (Archive of the Hellenic Broadcasting Corporation), p. 20: b. 1-2/orchestral introduction (Hijaz), b. 2-4/ beginning of strophe *a* (Hijaz-1st tetrachord).

common in Greek folk music, also called plagal of the Second “mixed” *echos* in byzantine music, as it is formed by a conjunct tetrachord of hard colour (C-F) and a pentachord soft diatonic (F-C): C-Db-E-F-G-Ab-Bb-C (Tsiamoulis 2014, 80). The scale is used downwards so that the augmented second (Db-E) is less harsh. In the antistrophe *b* the scale turns to plagal mode, using also notes below the base of the scale (Bb, Ab). Kazasoglou applies a mainly tonal

Bars	1-2	2-25	26-36	37-49
Unit	Orchestral Introduction	Strophe <i>a</i> & antistrophe <i>a</i>	Orchestral Bridge with chorus murmur	b. 37-41: antistrophe <i>b</i> (v. 1157) b. 42-49: antistrophe <i>b</i> (v. 1163-1164)
Scales	Hijaz – 1 st tetrachord and <i>disjunctive tone</i>	Hijaz – 1 st tetrachord and <i>disjunctive tone</i> , the <i>synaphe</i>	Hijaz (complete scale)	Hijaz – 1 st tetrachord Hijaz and <i>Proslambanomenos</i> <i>tone</i> , the adjoined

Table 4 : Music structure of Euripides' *Helen*, Stasimon A by Giorgos Kazasoglou.

language, classified in the wider group of the Greek National School (Romanou 2006, 193). Verse choice focuses on the cruelty of war, while the importance of logic as a solution is omitted. *Helen's dilemma* is not called into question at all. Overall, a passive, despairing approach is employed.

The *subject/signified* is the inevitable misery of war, yet the semiotic square only confirms “believe” and “don't know” as contradictory elements. The *signifier/object* transmitted to the audience is the individual's powerlessness in front of inevitable suffering. The entire production stands close to this approach, exploring Helen's devotion to Agamemnon as the only way out (Segal 1971). This romantic and simplified radio approach to the myth, is maybe also related to the tumultuous political events of 1961 (October elections) in Greece and the search for models of non-negotiable loyalty, and service to state ideals.

Conclusions

Interpreting Tarasti's model of music and myth (2006, 398; 2011), we conclude that the case studies presented offer for the same *signifier* –the myth of Helen– three ‘plus one’ *signifieds*. The metamorphosis of the *subject* is characteristic not only within the timeline (1962, 1975, 1992) but mainly in the context of the socio-political frame of each Euripides' *Helen* production. This context seems to be in conversation with the *signified* that the contributors of each performance project almost coordinately. In particular, the *signified/subject* was studied in this article regarding the choice of the text of Stasimon A and especially on the new music set to it. Furthermore, the semiotic square of Greimas allowed us to reach the very core of each *subject*, recognizing its structural characteristics.

Overall, indicative is the metamorphosis of the aesthetic thought in the axis of desire (from the fatalistic popular radio version) in three stages: a gently conservative approach (Kounadis), a new reading of tradition (Xenakis), and a nominal/inclusive approach (Koumendakis). Another point of interest is the movement from the focus on the evident anti-war message (Kounadis), to a balanced care for *Helen's dilemma* as well (Xenakis), and, eventually, to the introspective concern for *Helen's myth*, as the anti-war message seems too obvious to focus on (Koumendakis).

As a final remark, the present historical, analytical and aesthetic analysis does not claim to have resolved the problem of stage music for the ancient drama (Zachou 2018), but rather to have shed light on its components and their transformation over time and within different contexts, with the assistance of semiotics tools. The field of debate about myth and music remains open and studying it as part of art music can contribute to the understanding of our cultural heritage.

Bibliographical references

- ANOGEIANAKIS, F. 1977.8.18. Η μουσική Ξενάκη στην «Ελένη» [The music of Xenakis in "Helen"]. *Epikaira*, n.p.
- APOLLODORUS 1921. *Apollodorus, The Library*, transl. Sir J. G. Frazer, 2 Vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ARCHIVE OF THE HELLENIC BROADCASTING CORPORATION 2009. *Eleni*, <https://archive.ert.gr/53472/> (04/09/2024).
- ΒΑΚΟΠΟΥΛΟΥ-HALLS, A. 2007. Ελλάδα [Greece]. In J.M. WALTON (ed.), *Το αρχαίο ελληνικό θέατρο επί σκηνής. Εγχειρίδιο για τις παραστάσεις του αρχαίου δράματος στην κλασική εποχή και στους νεότερους χρόνους* [The Ancient Greek Theatre on Stage. A Handbook of the Performances of Ancient Drama in Classical and Modern Times], transl. K. Arvaniti & V. Manteli. Athens: Ellinika Grammata, 381–428.
- BARBAKI, M. 2015. Όψεις της μουσικής ζωής στα ελληνικά αστικά κέντρα το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα (Προπτυχιακό εγχειρίδιο) [Aspects of Musical Life in Greek Urban Centers in the Second Half of the 19th Century (Undergraduate textbook). Athens: Kallipos, Open Academic Publications, https://dx.doi.org/10.57713/kallipos-576_ (04/09/2024).
- CONWAY, R.S. 1907. *The Restored Pronunciation of Greek and Latin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIAMANTOΠΟΥΛΟΣ, A. 1962.6.26. Η «Ελένη» του Ευριπίδου, εις την Επίδαυρον [Euripides "Helen" in Epidauros]. *Mesimvrini*, n.p.
- DIGGLE, J. (ed.) 1994. *Euripidis Fabulae III: Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*. Oxford: Clarendon Press.
- FOLEY, H.P. 2001. *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- GEORGIU, A. 1996.8.29. Για ένα αδειανό πουκάμισο [For an empty shirt]. *Radiotile-orsi*, n.p.
- GEORGIOUSOPOULOS, K. 1977.8.3. Άλεις μύθων ή περί των ονομάτων [Enough myths or about names]. *To Vima*, n.p.
- _____, 1996.9.2. Κουβαδάκια και τσουλήθρες [Buckets and slides]. *Ta Nea*, n.p.
- GIANNAKOPOULOS, D. 2021. *Σημαντικές παραστάσεις της Ελένης του Ευριπίδη κατά τον 20ό αιώνα* [Important performances of Euripides' *Helen* during 20th century] (Bachelor's thesis). Patras: University of Patras, <https://nemertes.library.upatras.gr/jspui/handle/10889/16577> (04/09/2024).
- GREIMAS, A.-J. 1966. *Sémantique structurale : recherche de méthode*. Paris: Larousse.
- _____, 1983. *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, transl. D. McDowell, R. Schleifer, & A. Velie. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- HERMANN, G. 1831. *Euripidis Tragoediae*. Leipzig: Weildmann (2 vols).
- HERNÁNDEZ SALGAR, Ó. 2016. *Musical Semiotics as a Tool for the Social Study of Music*, transl. B.M. Romero. Ethnomusicology Translations, 2. Bloomington, IN: Society for Ethnomusicology.
- HOMER 1919. *The Odyssey*. With an English translation by A.T. Murray. London & New York: Heinemann & G.P. Putnam's Sons.
- KALKANI, E. 1962.6.26. «Ελένη» του Ευριπίδη, στο Αρχαίο Θέατρο της Επιδαύρου [Euripides "Helen", in Epidaurus Ancient Theatre]. *Apogevmatini*, n.p.
- KAKRIDIS, PH.I. 2005. Προβλήματα της ομηρικής Ελένης [Problems of Homeric *Helen*]. In I.TH. KAKRIDIS (ed.), *Ξαναγυρίζοντας στον Όμηρο* [Returning to Homer]. Athens: Estia, 206–20, https://media.ems.gr/ekdoseis/ellinika/Ellinika_13_2/ekd_peel_13_2_kakrides.pdf (04/09/2024).
- KALOPANA, M. 2009. Η σκηνική μουσική του Δ. Δραγατάκη και η σημασία της μέσα στο έργο του [The stage music of D. Dragatakis and its importance throughout his work]. In G. VLASTOS (ed.), *Ελληνική Μουσική Δημιουργία του 20ού αιώνα για το Λυρικό Θέατρο και άλλες αναπαραστατικές τέχνες* [Greek Musical Creation of the 20th Century for the Lyric Theatre and Other Performing Arts]. Athens: OMMA, 192–99, <https://docplayer.gr/2404192-Praktika-synedrioy-elliniki-moysiki-dimioyrgia-toy-20o-y-aiona-gia-to-lyriko-theatro-kai-alles-tehnes-27-28-29-martioy-2009.html> (04/09/2024).
- _____, Πρισματική μουσική ιστοριογραφία και διασυνδέσεις μουσικών αρχείων. Όψεις της σκηνικής μουσικής του 20ού αιώνα με έμφαση στις ραδιοφωνικές θεατρικές παραγωγές του ΕΙΡ/ΕΡΑ (1954–2001) [Prismatic music Historiography and interconnections of music archives. Aspects of stage music in 20th century emphasizing radio theatre productions of EIR/ERA (1954–2001)]. *Νεοελληνική Μουσική: Ζητήματα Ιστορίας και Ιστοριογραφίας* [Modern Greek Music. Issues on History and Historiography]. Corfu: Ionian University – Corfu Philharmonic Society, 21–34.
- KANNICHT, R. 1969. *Euripides: Helena*. Heidelberg: Winter (2 vols).
- KARALI, A. 1996.8.12. Εντυπωσιακή η 'Ελένη' [Impressive 'Helen']. *Ethnos*, n.p.
- KATSOUNAKI, M. 1991.7.14. "We are a country of old people" [Interview of Yannis Houvardas with Maria Katsounaki]. *Kathimerini*, 47.
- KLARAS, B. 1962.6.27. «Ελένη» του Ευριπίδη από τον θίασο του Εθνικού, στο Αρχαίο Θέατρο της Επιδαύρου ["Helen" by Euripides from the National Theatre troupe, at the Ancient Theatre of Epidaurus]. *Vradyni*, n.p.

- KOLITSIDOPOULOU, A. 1996.10. Κι όμως γυρίζει [And yet it turns]. *Gynaika*, 50.
- LEEMING, D., & LEEMING, M. 1994. *A Dictionary of Creation Myths*. Oxford: Oxford University Press.
- MARINAKIS, J.M. 1962.6.26. Euripides, a “hit” at Epidavros. *Athens News*, n.p.
- MIKELIDIS, N.F. 1977.8.2. Επιδαύρια 1977. «Ελένη». Εθνικό Θέατρο [Epidavria 1977. “Eleni”. National Theatre of Greece]. *Eleftherotypia*, n.p.
- NATIONAL THEATRE OF GREECE 2011. *Online archive*, <http://www.nt-archive.gr/> (04/09/2024).
- OATES, W.J. & E. O’NEILL, JR. (eds) 1938. *Euripides. The Complete Greek Drama*, transl. E.P. Coleridge. New York: Random House, <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0006.tlg014.perseus-eng1:1107-1121> (04/09/2024).
- PANKOURELIS, V. 1977.7.16. Ας γίνουμε ριψοκίνδυνοι στις ιδέες μας για την τέχνη [Let’s be adventurous in our ideas about art]. *To Vima*, n.p.
- PARASCHOS, G. 1962.6.26. «Ελένη» του Ευριπίδου, εις το Αρχαίον Θέατρον Επιδαύρου [Euripides “Helen” in the Ancient Epidaurus Theatre]. *The National Herald*, n.p.
- PASSAS, I. (ed.) 1980. *Newer encyclopedian Helios Lexicon. Hellas* (V. I). Athens: Helios, 1945–1960 (reprint 1980).
- POLYMNIA 2018. *Digital repository of the Laboratory for the Study of Hellenic Music*. Department of Music Studies, National and Kapodistrian University of Athens, <https://hellenic-music-lab.music.uoa.gr/en/archival-material/> (04/09/2024).
- ROMANOU, K. 2006. *Έντεχνη ελληνική μουσική στους νεότερους χρόνους* [Greek Art Music in Recent Years]. Athens: Koultoura.
- ____ (ed.), 2009. *Serbian and Greek Art Music. A Patch to Western Music History*. Bristol & Chicago: Intellect.
- SEBO, H. 2014. Strife and Starvation: Euripides’ *Helen*. *Arethusa* 47(2): 144–68, <https://doi.org/10.1353/are.2014.0007> (04/09/2024).
- SEGAL, C. 1971. The two worlds of Euripides’ *Helen*. *TAPhA* 102: 553–614.
- SIOPSI, A. 2020. Greek productions of ancient Greek drama in the first half of the twentieth century: Music and words. In P. TAMBAKAKI, P. VLAGOPOULOS, K. LEVIDOU, R. BEATON (eds), *Music, Language and Identity in Greece: Defining a National Art Music in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. London & New York: Routledge, 262–73.
- SOULELE, A. 2009. Η επιρροή της ελληνικής μουσικής παράδοσης στη σκηνική μουσική για αρχαία τραγωδία μετά τον Β’ Παγκόσμιο Πόλεμο [The influence of Greek music tradition on stage music for ancient tragedy after WWII]. In G. VLASTOS (ed.), *Ελληνική Μουσική Δημιουργία του 20ού αιώνα για το Λυρικό Θέατρο και άλλες αναπαραστατικές τέχνες* [Greek Musical Creation of the 20th Century for the Lyric Theatre and Other Performing Arts], Athens: OMMA, 133–45, <https://docplayer.gr/2404192-Praktika-synedrioy-elliniki-moysiki-dimioyrgia-toy-20o-y-aiona-gia-to-lyriko-theatro-kai-alles-tehnes-27-28-29-martioy-2009.html> (04/09/2024).
- STAVROU, G. 1962.6.27. *Ελένη* του Ευριπίδη στο θέατρο της Επιδαύρου [Euripides’ *Helen* in Epidaurus Theatre]. *I Avgi*, n.p.
- SUMLER, A. 2021. Myth Rationalization in the Tragedies of Euripides. *Classical World* 114(2): 145–70, <https://doi.org/10.1353/clw.2021.0005> (04/09/2024).
- TARASTI, E. 2000. *Existencial Semiotics*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- _____, 2006. Musical Semiotics. *Acta Semiotica Fennica* 23: 397–405.
- _____, 2011 (¹1979). *Myth and Music: A Semiotic Approach to the Aesthetics of Myth in Music especially that of Wagner, Sibelius and Stravinsky*. Berlin & Boston: De Gruyter Mouton.
- TERZAKIS, A. 1962a. The National Theatre and the ancient drama. *Epidaurus Festival 17th June – 15th July 1962*. Athens: National Theatre of Greece, 29–35.
- _____, 1962b. *Helena*. A tragedy by Euripides. *Epidaurus Festival 17th June – 15th July 1962*. Athens: National Theatre of Greece, 40–42.
- THE THEATRE OF SUNDAY 2006. *Ελένη του Ευριπίδη* [Euripides Helen]. [Athens:] Hellenic Broadcasting Corporation [ERT], <https://www.youtube.com/watch?v=j5Ck-legpzj0&list=PL2dmg8iBMv2gBw-bAMmizbVrzpf21dNbb&index=2> (04/09/2024).
- TSIAMOULIS, C. 2014. *Αριθμητικό Τροπικό Σύστημα της Ελληνικής Μουσικής* [Numerical Modal System of Greek Music]. Athens: Papagrigoriou–Nakas (2nd edition).
- XENAKIS, I. 1977a.7.16. Ο Γιάννης Ξενάκης για τη μουσική στην «Ελένη» του Ευριπίδη. [Iannis Xenakis about the music for Euripides “Helen”]. *Ta Nea*, n.p.
- _____, 1977b. Ο Ξενάκης για τη μουσική του [Xenakis about his music]. *Epidaurus Festival '77*. Athens: National Theatre of Greece, 38–39, <http://www.nt-archive.gr/playMaterial.aspx?playID=829#programs> (04/09/2024).
- ZACHOU, A. 2018. Η μουσική σε νεοελληνικές παραστάσεις αρχαίας τραγωδίας και η ανάδυση της εθνικής συνείδησης: Όροι, συνέχειες και ρήξεις [The music in modern Greek performances of ancient tragedy and the emergence of national consciousness: Terms, continuities and ruptures]. In A. ALTOYNA & K. DIAMANTAKOU (eds), «Θέατρο και Δημοκρατία»: Πρακτικά Ε' Πανελλήνιου Θεατρολογικού Συνεδρίου (5-8.11.2014) [“Theatre and Democracy”: Proceedings of the 5th Panhellenic Theatrical Conference (5-8.11.2014)]. Athens: Department of Theatre Studies of NKUA, 501–9.
- _____, 2023. *Το σώμα και το μέλος. Οι σύγχρονες παραστάσεις αρχαίας τραγωδίας και το «πρόβλημα της μουσικής»* [The body and the melos. Modern performances of ancient tragedy and the “problem of music”]. Athens: Herodotus.

Magdalini Kalopana
Laboratory Teaching Staff
Department of Music Studies
School of Philosophy
National and Kapodistrian University of Athens
mkalopana@music.uoa.gr

Η αριστοτελική φαντασία και το πρόβλημα των εικόνων*

Ξανθίππη Μπουρλογιάννη

Abstract_ Xanthippi Bourlogianni | Aristotle's *Phantasia* and the Problem of Images

In this paper, I argue that *phantasmata*, which are central to Aristotle's theory of *phantasia*, constitute mental images whose function is generally distinct from *aisthesis* (sense perception). Nevertheless, Aristotle includes, in his discussion of *phantasia*, the example of the sun appearing a foot across, undoubtedly a case of misperception. If the sun's false appearance is understood as involving mental images, Aristotle's supposed direct perceptual realism is undermined. If not, the consistency of the theory of *phantasia* is called into question, and we must ask why the appearance is attributed to *phantasia* rather than *aisthesis*. By examining Aristotle's arguments for the distinction between *aisthesis* and *phantasia*, I argue that this example is consistent with the conception of *phantasia* in *De Anima* and with the epistemological concerns underlying its distinction from perception. More specifically, I suggest that we can interpret this example through *phantasmata* without jeopardizing the realism and credibility of perception, as special circumstances cause *aisthesis* to malfunction in this case. Finally, I explore the possibility of viewing *phantasia* as having a broader explanatory role concerning perceptual appearances, a role that may represent a development of Aristotle's initial theory, though the evidence remains inconclusive.

Εισαγωγή

Η θέση ότι η αριστοτελική φαντασία αποτελεί μια ικανότητα η λειτουργία της οποίας έγκειται στην παραγωγή και τη διατήρηση νοητικών εικόνων,¹ αν και έχει συχνά αμφισβητηθεί, εξακολουθεί να διαθέτει μεγάλο αριθμό υποστηρι-

* Η εργασία αυτή προέκυψε από ερευνητικό πρόγραμμα που χρηματοδοτήθηκε από την Επιτροπή Ερευνών της Ακαδημίας Αθηνών. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον ανώνυμο κριτή για τα εποικοδομητικά σχόλιά του που οδήγησαν σε αναθεώρηση μέρους της εργασίας. Για το κείμενο και τις παραπομπές στο *Περὶ ψυχῆς* και στα *Μικρὰ φυσικὰ* χρησιμοποιώ τις εκδόσεις του Ross, (1961 και 1955 αντίστοιχα). Για το *Περὶ ζώων κινήσεως* χρησιμοποιώ την πρόσφατη έκδοση του PRIMAVESI (2023).

¹ Αποκαλώντας τις εικόνες της φαντασίας νοητικές (mental), εννοώ ότι ανήκουν στην ψυχή, αποτελούν δηλ. εσωτερικά αντικείμενα ή περιεχόμενά της. Με αυτό δεν θέλω βέβαια να αρνηθώ ότι διαθέτουν μια σωματική, φυσιολογική διάσταση. Επίσης, οι εικόνες στις οποίες αναφέρομαι είναι κυρίως εικονογραφικού (pictorial) τύπου (ανα)παραστάσεις – αν και οι εντυπώσεις της φαντασίας κατά τον Αριστοτέλη προέρχονται και από τις υπόλοιπες αισθήσεις και όχι μόνο από την όραση.

κτών μεταξύ των σύγχρονων μελετητών του Αριστοτέλη. Πρόκειται για μια θέση την οποία δεν μας προδιαθέτει απλώς να δεχθούμε η σύγχρονη έννοια της φαντασίας (*imagination*), στην οποία οι εικόνες και ειδικότερα η ικανότητα οπτικοποίησης είναι κεντρικής σημασίας· ο ίδιος ο Αριστοτέλης, συζητώντας τη *φαντασία* σε διάφορα πλαίσια, καταφεύγει συχνά σε εικονιστικά παραδείγματα προκειμένου να διασαφηνίσει τη λειτουργία της ικανότητας αυτής.² Παρ' όλα αυτά, λόγω της συσχέτισης της αριστοτελικής *φαντασίας* με το *φαίνεσθαι*, η εικονιστική ερμηνεία προσκρούει σε σημαντικές δυσκολίες, τόσο ερμηνευτικές όσο και ευρύτερα φιλοσοφικές. Η εξέταση των δυσκολιών αυτών εμπλέκει τον μελετητή στο ευρύτερο ζήτημα της ενότητας και της συνοχής της αριστοτελικής σύλληψης όπως αυτή παρουσιάζεται στο Γ3 της πραγματείας *Περὶ ψυχῆς*, αλλά και, ειδικότερα, στο πρόβλημα της οριοθέτησης της *φαντασίας* σε σχέση με την *αἴσθησι* (αισθητηριακή αντίληψη). Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσω πρώτα μια σύντομη αποτίμηση των κειμενικών ενδείξεων για την εικονιστική θεώρηση της *φαντασίας* και θα αναφερθώ στις χαρακτηριστικές λειτουργίες των εικόνων, οι οποίες διαφοροποιούν τη *φαντασία* από την αισθητηριακή αντίληψη. Στο δεύτερο μέρος του άρθρου θα επικεντρωθώ στο κατεξοχήν προβληματικό παράδειγμα *φαντασίας*, το παράδειγμα του απατηλού *φαίνεσθαι* του ήλιου, όπου η λειτουργία της *φαντασίας* φαίνεται να συγγέεται με αυτήν της *αἰσθήσεως* και όπου η επίκληση εικόνων μπορεί να κριθεί ακατάλληλη. Συζητώντας τα αριστοτελικά κριτήρια της διάκρισης μεταξύ *φαντασίας* και *αἰσθήσεως* όπως και ορισμένες σύγχρονες ερμηνείες της *φαντασίας*, θα εξετάσω τη δυνατότητα μιας εικονιστικής ερμηνείας του παραδείγματος αλλά και τις πιθανές προεκτάσεις μιας τέτοιας ερμηνείας για την αριστοτελική θεωρία της *φαντασίας* και της αισθητηριακής αντίληψης.

1. Φαντασία και φαντάσματα

Η καταλληλότερη ίσως αφετηρία για την εξέταση της φύσης της αριστοτελικής *φαντασίας* είναι ο αρχικός ορισμός που παρέχει ο Αριστοτέλης στο κεφάλαιο Γ 3 του *Περὶ ψυχῆς*: *εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν* (428a1-2). Ο «ονοματικός» ή «διαλεκτικός»³ αυτός ορισμός δίνεται από τον φιλόσοφο ως βάση για

² Αποφεύγω να χρησιμοποιήσω τον όρο «δύναμη» για την αριστοτελική *φαντασία* και επιλέγω τον όρο «ικανότητα», καθώς πολλοί μελετητές έχουν αμφισβητήσει την αυτονομία της σε σχέση με τις άλλες νοητικές δυνάμεις και τη δυνατότητά της να έχει δικά της αντικείμενα. Βλ. ιδίως WEDIN 1988, 55 και JOHANSEN 2012, 220. Μολονότι στην παρούσα εργασία δεν θα εξετάσω άμεσα το σημαντικό αυτό ζήτημα, θα υπαινιχθώ όχι μόνο την εξάρτηση αλλά και τη σχετική αυτονομία της *φαντασίας* από την *αἴσθησι*.

³ Ένα ερώτημα το οποίο οφείλει να αντιμετωπίσει ο μελετητής του Αριστοτέλη είναι το status του ορισμού αυτού, όπως και η σχέση του προς τον καταληκτικό «ορισμό» της *φαντασίας*, ο οποίος δίνεται στο τέλος του Γ3 (429a1-2: *ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γινομένης*). Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι πρόκειται για έναν ονομα-

την περαιτέρω διερεύνηση της φύσης της *φαντασίας* που θα αναλάβει στη συνέχεια. Αν, πράγματι, όπως έχουν υποστηρίξει αρκετοί μελετητές, ο ορισμός αυτός προσδιορίζει τη *φαντασία* ως τη λειτουργία στην οποία πρέπει να αποδοθούν οι νοητικές εικόνες οι οποίες παρουσιάζονται στην ψυχή (*φαντάσματα*), τότε η εικονιστική ερμηνεία διαθέτει ισχυρό έρεισμα.

Η σημασία του ορισμού δεν είναι προφανής· ωστόσο, με μία πρώτη ανάγνωση, καθίσταται σαφές ότι ο Αριστοτέλης επιδιώκει να απομονώσει την κύρια ή στενότερη σημασία της *φαντασίας* διακρίνοντάς την από τη «μεταφορική» ή πλατύτερη· η διάκριση αυτή προφανώς γίνεται γιατί χρησιμεύει στην επιχειρηματολογία που θα ακολουθήσει, η οποία αποσκοπεί στη διάκριση της ικανότητας της *φαντασίας* κατ' αρχάς από την *αἴσθησιν* και στη συνέχεια από τις διανοητικές δυνάμεις, ιδίως την *δόξαν*. Σχετικά με τη «μεταφορική» ή ευρύτερη σημασία της *φαντασίας* οι μελετητές τείνουν να ακολουθούν το υπόμνημα του Ψευδο(-)Σιμπλικίου:⁴ πρόκειται για μια σημασία της *φαντασίας* που συνδέεται με μία ευρεία χρήση του ρήματος *φαίνεσθαι*, σύμφωνα με την οποία κάθε τι που κρίνουμε ή αντιλαμβανόμαστε μας φαίνεται, αποτελεί φαινόμενο. Όπως επισημαίνουν ο Ψευδο(-)Σιμπλικίος και ο Θεμίστιος, η χρήση αυτή της *φαντασίας* θα νομιμοποιούσε την ταύτισή της και με τις δύο γνωσιακές δυνάμεις, την *αἴσθησιν* και τη νόηση (ιδίως την *δόξαν*), πράγμα που θέλει να αποφύγει ο Αριστοτέλης. Αν λοιπόν η μεταφορική σημασία της *φαντασίας* είναι σχετικά σαφής, ποια είναι η κύρια ή μη μεταφορική σημασία της; Εφόσον ο Αριστοτέλης αποκλείει το ευρύτερο *φαίνεσθαι* ως κριτήριο της *φαντασίας*, τότε, όπως υποστηρίζει ο Hicks, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι η κύρια σημασία της *φαντασίας* προσδιορίζεται από το *φάντασμα*.⁵ Ωστόσο η μετάφραση

τικό ορισμό (nominal definition) σε αντιδιαστολή προς τον «αιτιακό» ή εξηγητικό ορισμό που δίνεται στο τέλος του κεφαλαίου και αναφέρεται στη φυσιολογία της *φαντασίας*. Επίσης, με αριστοτελικούς όρους, θα μπορούσε κανείς να πει ότι ο πρώτος είναι ένας «διαλεκτικός» ορισμός, ο οποίος τίθεται στη βάση της έρευνας για να οδηγηθούμε σε μια πληρέστερη κατανόηση της *φαντασίας*, και ο δεύτερος συνιστά *φυσικόν* ορισμό. (Για τη διάκριση αυτή, βλ. Π. ψυχ. Α 1, 403a29–403b6). Έχουμε ωστόσο για τη *φαντασία* έναν πλήρη φυσικό ορισμό (όπως ο Αριστοτέλης τον προσδιορίζει στο 403b9), ο οποίος θα περιλάμβανε τόσο την ύλη όσο και το είδος; Και σε ποιο βαθμό ένας τέτοιος ορισμός θα ήταν κάτι παραπάνω από τη σύνθεση των δύο ορισμών που αναφέραμε;

⁴ «Σιμπλικίος», *Υπόμνημα εἰς τὸ Περὶ ψυχῆς*, 11, 208, 3-8: Ὡς τῇ αἰσθήσει τὸ αἰσθητὸν καὶ τῇ ἐπιστήμῃ τὸ ἐπιστητὸν, οὕτω καὶ τῇ φαντασίᾳ τὸ φάντασμα σύστοιχόν ἐστι γνωστὸν· καὶ ὡς τῶν αἰσθήσεων ἕκαστην ἀπὸ τῶν οἰκείων διωρίζετο αἰσθητῶν, οὕτω καὶ νῦν ὑπογράφει τὴν φαντασίαν, καθ' ἣν τὰ φαντάσματα ἡμῖν γίνεται, διακρίνων αὐτὴν ἀπὸ τῆς κατὰ μεταφορὰν ἐκ ταύτης λεγομένης, ὅτε ἐπὶ τοῦ φαινομένου τῇ φαντασίᾳ χρώμεθα καὶ ἐπὶ αἰσθήσεως καὶ ἐπὶ δόξης. Πβ. Θεμίστιος, *Παράφρασις*: 5, 3, 89, 26-31: πρῶτον περὶ φαντασίας διοριστέον. ἀποσκευαζόμενοι τοῖνυν τὰ λοιπὰ σημαινόμενα τοῦ ὀνόματος, ἐφ' ὧν αὐτὸ μεταφέροντες λέγομεν (πολλάκις μὲν γὰρ καὶ τὴν αἴσθησιν φαντασίαν καλοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ τὴν νόησιν), περὶ ἐκείνης λέγομεν τῆς φαντασίας, καθ' ἣν φαμεν φάντασμα τι ἡμῖν ἐγγίγνεσθαι, οἷον τύπον τινὰ καὶ μορφήν τοῦ αἰσθήματος ἐν τῇ ψυχῇ.

⁵ Βλ. Hicks 1907, ad. loc.

του όρου αυτού παραμένει αντικείμενο διαφωνίας μεταξύ των μελετητών. Οι περισσότεροι τον μεταφράζουν ως «εικόνα» (image), αλλά ορισμένοι ανάμεσα στους αγγλόφωνους μεταφραστές επιλέγουν τον όρο «appearance», επιδιώκοντας μεταξύ άλλων να διατηρήσουν τη σύνδεση της *φαντασίας* με το *φαίνεσθαι*.

Υπάρχουν ισχυρές ενδείξεις που συνηγορούν υπέρ της απόδοσης του όρου *φάντασμα* ως «εικόνας». Στα επόμενα κεφάλαια του *Περὶ ψυχῆς* ο όρος *φάντασμα* (συνήθως στον πληθυντικό: *φαντάσματα*) χρησιμοποιείται άλλες έντεκα φορές, και σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η μετάφραση «εικόνα» είναι τόσο δυνατή όσο και κατάλληλη.⁶ Κοινό χαρακτηριστικό της χρήσης του «*φαντάσματος*» στα κεφάλαια Γ 7-11 του *Περὶ ψυχῆς* είναι ότι ο όρος αναφέρεται σε «πράγματα» τα οποία βρίσκονται στην ψυχή, και συνεπώς αποτελούν νοητικά αντικείμενα ή περιεχόμενα. Τα περιεχόμενα αυτά διακρίνονται από τα περιεχόμενα της αίσθησης –τα *αἰσθήματα*–, αλλά ομοιάζουν προς αυτά. Η σχέση των *φαντασμάτων* με τα *αἰσθήματα* συνοψίζεται στην ακόλουθη φράση: *τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης* (432a 9-10). Με βάση το χωρίο αυτό, αλλά και τις υπόλοιπες χρήσεις του όρου *φάντασμα* στα κεφάλαια Γ 7-11, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ομοιότητα μεταξύ των *φαντασμάτων* και των *αἰσθημάτων*, την οποία τονίζει ο Αριστοτέλης, αφορά το περιεχόμενο και τη λειτουργία τους στην ψυχή, αλλά και τη φαινομενολογική τους διάσταση. Από την άλλη, η διάκριση των *φαντασμάτων* από τα *αἰσθήματα* έγκειται στο ότι τα πρώτα είναι «άνευ ὕλης»· ένας τουλάχιστον τρόπος για να κατανοήσουμε τη δύσκολη αυτή φράση είναι να θεωρήσουμε ότι αναφέρεται στην ανεξαρτησία του *φαντάσματος* από το αισθητό αντικείμενο το οποίο είναι «ένυλο».⁷ Τι άλλο λοιπόν θα μπορούσαν να είναι και τα *φαντάσματα* παρά εσωτερικές εικόνες κάποιου είδους, οι οποίες, μολονότι δεν προϋποθέτουν την παρουσία του αισθητού αντικειμένου, μοιάζουν με τις αισθήσεις και διαθέτουν μια «αισθητή» ποιότητα;

Εντούτοις, η κατανόηση του όρου *φάντασμα* ως (εσωτερικής) εικόνας έχει δεχθεί ισχυρή κριτική σε μια σημαντική μελέτη του Malcom Schofield,⁸

⁶ Στο πλατωνικό έργο, ο όρος *φάντασμα* αναφέρεται αρχικά σε ένα ψευδές και απατηλό φαίνεσθαι. Καταλήγει, όμως, στον *Σοφιστή* να χρησιμοποιείται για το ένα από τα δύο εικόνων (*εἰδώλων*), αυτό που εξαπατά λόγω της φαινομενικής ομοιότητάς του με το πρωτότυπο (236b6-7). Στον *Σοφιστή* διαπιστώνεται επίσης η στενή σύνδεση του όρου υπό τη σημασία αυτή με τη *φαντασία* (260b9). Για την εξέλιξη της χρήσης του όρου *φάντασμα* στον Πλάτωνα, βλ. COLLETTE 2006.

Στον Αριστοτέλη, ο όρος *φάντασμα* διατηρεί, κατά τη γνώμη μου, συνυποδηλώσεις που έχουν να κάνουν με την ψευδαίσθηση και την απάτη, και τούτο εξηγεί ενδεχομένως την αρχική του επιλογή. Όμως, καθώς οι συνδηλώσεις αυτές δεν βρίσκονται παντού στο προσκήνιο, προτιμώ την περισσότερο ουδέτερη μετάφραση «εικόνα».

⁷ Βλ. Ιω. Φιλόπονος, *Εἰς τὴν Περὶ Ψυχ.* 569, 5-11 (σχ. στο 432a10): *Ἐπειδὴ εἶπεν ὅτι φαντάσματα οἷον αἰσθήματά ἐστι, φησὶν ὅτι ἄνευ τῆς ὕλης· αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις περὶ τὰ ἐνυλα ἐνεργοῦσιν, ἡ δὲ φαντασία περὶ τὰ εἶδη μόνον.*

⁸ Βλ. SCHOFIELD 1992.

η οποία έχει επηρεάσει αρκετούς μελετητές της αριστοτελικής ψυχολογίας. Ο Schofield αναγνωρίζει ότι σε αρκετά χωρία το *φάντασμα* μπορεί να αποδοθεί ως «εικόνα», αλλά θεωρεί ότι η μετάφραση αυτή δεν είναι πάντοτε ορθή ούτε στον Πλάτωνα ούτε στον Αριστοτέλη. Ειδικότερα, στην περίπτωση του ορισμού της *φαντασίας* η μετάφραση αυτή θα ήταν κατά τη γνώμη του και περιοριστική και παραπλανητική. Όπως υποστηρίζει, η σύλληψη της *φαντασίας* από τον Αριστοτέλη δεν καθορίζεται από τις νοητικές εικόνες αλλά από μια καθημερινή, σχετικά στενή χρήση του ρήματος *φαίνεσθαι*, η οποία εκφράζει σκεπτικισμό, επιφύλαξη, ή απουσία δέσμευσης.⁹ (Η χρήση αυτή διακρίνεται από την ευρεία σημασία του *φαίνεσθαι* την οποία επιδιώκει να αποκλείσει ο Αριστοτέλης, και την οποία ο Schofield αποκαλεί «πρωταγόρεια»). Ο όρος *φάντασμα* στον ορισμό της *φαντασίας* στο Γ3 απορρέει απευθείας από τη στενή χρήση του *φαίνεσθαι* –αποτελεί το ουσιαστικό που αντιστοιχεί στο ρήμα αυτό– και πρέπει συνεπώς να μεταφραστεί ως «appearance» (φαινόμενο). Εξάλλου, κατ' αυτόν τον τρόπο ο ορισμός θα καλύψει και τις περιπτώσεις αισθητηριακών σφαλμάτων και παραισθήσεων, οι οποίες, όπως υποστηρίζει ο Schofield, αφενός σχετίζονται άμεσα με τη «σκεπτική» αυτή χρήση του *φαίνεσθαι* και αφετέρου δεν είναι δυνατόν να περιλαμβάνουν εικόνες.

Ο Schofield συζητεί αρκετά παραδείγματα από τον Πλάτωνα, το χωρίο όμως στο οποίο βασίζεται η επιχειρηματολογία του για τον Αριστοτέλη είναι από την πραγματεία *Περὶ ἐνυπνίων* (460b16-20). Αξίζει να παραθέσουμε το χωρίο αυτό μαζί με τα συμφραζόμενά του:

πρὸς δὲ τὴν ἐξ ἀρχῆς σκέψιν ὑποκείσθω ἐν μέν, ὅπερ ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν, ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, ἄλλοι δὲ ἐν ἄλλοις, οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ δ' ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι, ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρὰς ὁμοιότητος τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄρᾶν, τὸν δὲ τὸν ἐρώμενον· καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσούτῳ ἂν ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐν ὀργαῖς καὶ ἐν πάσαις ἐπιθυμίαις εὐαπάτητοι γίνονται πάντες, καὶ μᾶλλον ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἐν τοῖς πάθεσιν ὦσιν. διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρὰς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων. καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει τοῖς πάθεσιν οὕτως, ὥστε, ἂν μὲν μὴ σφόδρα κάμνωσι, μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, ἐὰν δὲ μείζον ᾖ τὸ πάθος, καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά. αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ τε κύριον καὶ ὃ τὰ φαντάσματα γίνεται. τούτου δὲ σημεῖον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφῃσι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν. (Περὶ ἐνυπνίων 460a32-b20)

⁹ SCHOFIELD 1992, 252.

Σχετικά με το αρχικό ζήτημα, ως θεωρηθεί δεδομένο ένα πράγμα, που γίνεται φανερό απ' όσα έχουν λεχθεί: ότι δηλαδή και όταν ακόμη έχει εξαφανιστεί το εξωτερικό αισθητό, τα αισθήματα εξακολουθούν να μένουν αισθητά· και ακόμη ότι εύκολα απατώμαστε σχετικά με τις αισθήσεις, όταν κατεχόμαστε από ισχυρά συναισθήματα, ο ένας από το ένα και ο άλλος από το άλλο, όπως π.χ. ο δειλός από φόβο και ο ερωτευμένος από έρωτα, ώστε να νομίζουν, από μικρή ομοιότητα, ο ένας ότι βλέπει εχθρούς στον πόλεμο και ο άλλος το αγαπημένο του πρόσωπο· και όσο κατέχεται από ισχυρότερο συναίσθημα, τόσο μικρότερη είναι η ομοιότητα από την οποία εκδηλώνονται αυτά. Κατά τον ίδιο τρόπο πολύ εύκολα απατώνται όλοι και όταν κατέχονται από οργή και σε όλες τις ορέξεις· και τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο είναι κυριαρχημένοι από τα συναισθήματα. Για τον ίδιο λόγο κάποτε οι κατεχόμενοι από πυρετό έχουν την εντύπωση ότι βλέπουν στους τοίχους ζώα, από κάποια ομοιότητα της σύνθεσης των γραμμών. Και κάποτε αυτή η κατάσταση επιτείνεται μαζί με την αρρώστια κατά τρόπο που σ' αυτούς που δεν είναι πολύ άρρωστοι να μη διαφεύγει το γεγονός ότι πρόκειται για παραίσθηση· όταν όμως η πάθηση είναι μεγαλύτερη, ο άρρωστος κάνει και κινήσεις προς αυτά. Αίτιο δε που συμβαίνουν αυτά είναι ότι δεν κρίνουν με βάση την ίδια ικανότητα το κύριο μέρος και το μέρος με το οποίο σχηματίζονται τα *φαντάσματα*. Και απόδειξη αυτού είναι ότι ο ήλιος φαίνεται ότι έχει πλάτος ένα πόδι, αλλά πολλές φορές κάτι άλλο αντιλέγει στην εντύπωση της φαντασίας.

(Μτφρ. Ν. Σωτηράκης και Α. Ευσταθίου, με αλλαγές)

Στο εκτενές χωρίο που παρέθεσα ο Αριστοτέλης εξετάζει περιπτώσεις αισθητηριακών σφαλμάτων ή παραισθήσεων (*ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις*) που οφείλονται σε κάποιο πάθος ή αρρώστια, τις οποίες θα παραλληλίσει στη συνέχεια με την κατάσταση αυτού που ονειρεύεται. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται αρχικά ότι τόσο η δημιουργία όσο και η αντιμετώπιση των παραισθήσεων από το υποκείμενο εξαρτάται από τη σφοδρότητα του *πάθους*: Όσο πιο έντονη είναι η αρρώστια ή το συναίσθημα, τόσο πιο εύκολα θα σχηματισθούν ψευδείς εντυπώσεις που στηρίζονται σε μικρές μόνο εξωτερικές ομοιότητες (λ.χ. γραμμές ή ρωγμές στους τοίχους θα προκαλέσουν εύκολα την εντύπωση απειλητικών ζώων). Επίσης όσο πιο έντονο είναι το πάθος, τόσο το υποκείμενο θα τείνει να παρασυρθεί από τις ψευδείς εντυπώσεις, δηλαδή δεν θα τις αναγνωρίσει ως ψευδείς και θα πράξει σύμφωνα με αυτές (λ.χ. θα προσπαθήσει να αποφύγει τα ζώα που νομίζει ότι βλέπει). Στη συνέχεια ακολουθούν οι στίχοι που είναι καθοριστικοί για την ερμηνεία του Schofield (460b16-20): ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι ο λόγος για τον οποίο συμβαίνουν όλα αυτά είναι ότι το *κύριον* (δηλαδή η ανώτερη κριτική δύναμη, όποια και αν είναι αυτή) και αυτό χάρη στο οποίο (ή στο οποίο) σχηματίζονται τα *φαντάσματα* δεν κρίνουν σύμφωνα με την ίδια ικανότητα. Και για να ενισχύσει τη θέση αυτήν υποστηρίζει ότι ο *ήλιος* φαίνεται ότι έχει μέγεθος ένα πόδι, αλλά

πολλές φορές κάτι άλλο αντιλέγει στην εντύπωση αυτή¹⁰ (*φαντασίαν*).

Κατά τον Schofield είναι προφανές ότι στο χωρίο αυτό τα *φαντάσματα*, τα οποία αποδίδονται σε ένα ιδιαίτερο μέρος της ψυχής, συνιστούν «φαινόμενα» (*appearances*)· επομένως, κατά τη γνώμη του, στο αντίστοιχο χωρίο από το *Περὶ ψυχῆς*, όπου το *φάντασμα* χαρακτηρίζει την ικανότητα της φαντασίας, πρέπει να υιοθετήσουμε την ίδια μετάφραση. Η επιχειρηματολογία του Schofield περιλαμβάνει τα εξής σημεία: (1) Πρώτον, ο όρος *φάντασμα* στο χωρίο από το *Περὶ ἐνυπνίων* δεν είναι τίποτα άλλο από το ουσιαστικό το οποίο αντιστοιχεί στο ρήμα *φαίνεσθαι*, το οποίο χρησιμοποιείται επανειλημμένα. Όπως ισχυρίζεται, «Η συχνή χρήση του *φαίνεται* για να καταδειχθούν τα αναληθή φαινόμενα είναι το μόνο στοιχείο του χωρίου που εξηγεί γιατί ο Αριστοτέλης αναφέρει ένα μέρος της ψυχής το οποίο αφορά στα *φαντάσματα*».¹¹ (2) Δεύτερον, δεν υπάρχει καμία ένδειξη στο χωρίο αυτό ότι τον Αριστοτέλη τον απασχολούν οι (εσωτερικές) εικόνες. (3) Εξάλλου, το παράδειγμα του ήλιου που φαίνεται να έχει διάμετρο ενός ποδός (*ποδιαῖος*), το οποίο αναφέρεται αμέσως μετά, δεν μπορεί να ερμηνευτεί βάσει νοητικών εικόνων. Το παράδειγμα όμως αυτό προφανώς καλύπτεται από τη χρήση του όρου *φάντασμα*, ο οποίος συνεπώς πρέπει να μεταφραστεί ως «φαινόμενο».

Κατά τη γνώμη μου, η επιχειρηματολογία του Schofield δεν επαρκεί για να στηρίζει τη θέση του. Κατ' αρχάς ο ισχυρισμός του ότι ο Αριστοτέλης δεν ενδιαφέρεται καθόλου για νοητικές εικόνες σε αυτό το χωρίο δεν είναι πειστικός. Όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Schofield, τα παραδείγματα των παθολογικών παραισθήσεων ή ψευδαισθήσεων που αναφέρει ο Αριστοτέλης θα κατανοούνταν από έναν σύγχρονο αναγνώστη επί τη βάσει νοητικών εικόνων. Δεν μπορεί να αποκλειστεί χωρίς περαιτέρω επιχειρηματολογία ότι και ο ίδιος ο Αριστοτέλης τα κατανοεί με τον ίδιο τρόπο (λόγου χάρι, οι ρωγμές στον τοίχο μας προκαλούν την εντύπωση-εικόνα μιας ζωντανής μορφής). Εξάλλου η σκοπιμότητα των παραδειγμάτων αισθητηριακής απάτης είναι η διασαφήνιση της κατάστασης αυτού που ονειρεύεται, και είναι αρκετά προφανές στο *Περὶ ἐνυπνίων* ότι ο Αριστοτέλης κατανοεί τα όνειρα –τα οποία αποκαλεί *φαντάσματα* και *εἰδωλα*– ως οπτικές ιδίως εικόνες (όχι απαραίτητα ευκρινείς ή συγκροτημένες).

Επιπλέον, όσον αφορά τη χρήση του ρήματος *φαίνεσθαι* στο χωρίο αυτό, η ανάλυση του Schofield δεν είναι πλήρης: Το *φαίνεσθαι* το οποίο χρησιμοποιείται εδώ δεν είναι μόνο αυτό που αναφέρεται σε μη αληθή φαινόμενα, αλλά και ένα ευρύτερο *φαίνεσθαι*, το οποίο δείχνει ότι κάτι μας παρουσιάζεται με έναν αισθητό τρόπο (και έτσι δημιουργείται η ψευδής ή αληθής εντύπωση ότι το αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων).¹² Για παράδειγμα, ο Αριστοτέ-

¹⁰ Σύμφωνα με μια εναλλακτική ερμηνεία, ο όρος *φαντασία* δηλώνει εδώ την ικανότητα της φαντασίας.

¹¹ SCHOFIELD 1992, 268.

¹² Βλ. την έκφραση *δοκεῖν... ὁρᾶν* στο *Π. ἐνυπνίων* 460b6-7.

λης ισχυρίζεται ότι «φαίνονται ζώα πάνω στους τοίχους σε αυτούς που έχουν πυρετό». Το υποκείμενο του φαίνεται δεν είναι εδώ ένα αισθητό αντικείμενο (π.χ. οι ρωγμές στον τοίχο), το οποίο μας φαίνεται ως κάτι που δεν είναι, αλλά η ίδια η εσφαλμένη εντύπωση, δηλαδή οι μορφές τις οποίες νομίζει ότι βλέπει αυτός που νοσεί. Αυτή η δεύτερη χρήση του φαίνεσθαι είναι απολύτως συνεπής με την κατανόηση των μορφών που «φαντάζεται» κάποιος στους τοίχους ως «εικόνων»· η ίδια η εικόνα είναι κάτι που μας φαίνεται –μας παρουσιάζεται με έναν αισθητό τρόπο– ανεξαρτήτως από το αν είναι αληθής ή όχι. Συνεπώς, κατά τη γνώμη μου, δεν μπορούμε να στηριχτούμε απλώς στη χρήση του ρήματος φαίνεσθαι στο χωρίο αυτό για να αποκλείσουμε την έννοια της εικόνας.

Εντούτοις, μεγαλύτερη σημασία για την επιχειρηματολογία του Schofield έχει η προφανής σύνδεση του μέρους της ψυχής στο οποίο αποδίδονται τα φαντάσματα με την περίπτωση του ήλιου που φαίνεται «ποδιαῖος». Το παράδειγμα αυτό, το οποίο έχει ήδη αναφερθεί προηγουμένως (*Περὶ ἐνυπνίων* 458b28–29) και χρησιμοποιείται και στο κεφάλαιο Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* (428b2–4), είναι ίσως το μεγαλύτερο «αγκάθι» για τους υποστηρικτές της εικονιστικής έννοιας της φαντασίας, καθώς η ερμηνεία του με βάση τις εικόνες είναι πράγματι δύσκολη. Καθώς είναι πιθανόν ότι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει την εσφαλμένη αισθητηριακή εντύπωση του μεγέθους (και της απόστασης) του ήλιου ως ένα «φάντασμα», η πρόταση του Schofield ότι ο όρος αυτός σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να μεταφραστεί ως «φαινόμενο» είναι εύλογη. Ωστόσο, η μεταφραστική πρόταση του Schofield δεν είναι η μόνη δυνατή, αφού δεν μπορεί να αποκλειστεί εκ των προτέρων ότι ο Αριστοτέλης κατανοεί το φαινόμενο του μεγέθους του ήλιου είτε ως εικόνα κάποιου είδους, πιθανώς ανάλογη με τις νοητικές εικόνες, είτε ως παράσταση η οποία τουλάχιστον εν μέρει οφείλεται σε νοητικές εικόνες-φαντάσματα. Επίσης κάποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει (αν και με αρκετή δυσκολία) ότι τα φαντάσματα δεν αναφέρονται στο παράδειγμα του ήλιου. Καθώς λοιπόν η επιχειρηματολογία του Schofield σχετικά με το χωρίο αυτό δεν μπορεί να αποκλείσει την εναλλακτική ερμηνεία και μετάφραση, και καθώς η γενικότερη χρήση του όρου φάντασμα τείνει να στηρίζει περισσότερο τη μετάφρασή του ως «εικόνας», καταλήγω να προτείνω την υιοθέτηση της μετάφρασης αυτής για τον ορισμό της φαντασίας στο Γ3 και για το χωρίο από το *Περὶ ἐνυπνίων*.

Η εικονιστική φύση της αριστοτελικής φαντασίας δεν πιστοποιείται βεβαίως μόνο από την επανειλημμένη χρήση του όρου φάντασμα. Όπως ανέφερα αρχικά, τόσο στην πραγματεία *Περὶ ψυχῆς* όσο και στα *Μικρὰ φυσικά*, ο Αριστοτέλης καταφεύγει πολύ συχνά σε εικονιστικά παραδείγματα και οπτική γλώσσα για να διασαφηνίσει τη φύση της φαντασίας και να τη διακρίνει από τις άλλες ψυχικές ικανότητες. Στο ίδιο το *Περὶ ψυχῆς*, χαρακτηριστικά είναι τα δύο πρώτα επιχειρήματα που εκθέτει για τη διάκριση της φαντασίας από την ὑπόληψιν (427b16–24): Σε αντίθεση προς την δόξαν, η οποία δεν εξαρτάται από

εμάς,¹³ η *φαντασία* εξαρτάται από τη βούλησή μας, καθώς είναι δυνατόν να θέσουμε κατά βούληση κάτι «μπροστά στα μάτια μας» (*πρὸ ὀμμάτων*), όπως κάνουν εκείνοι που χρησιμοποιούν τα μνημονικά τεχνάσματα και «οπτικοποιούν» (*εἰδωλοποιούντες*). Επίσης, όταν φανταζόμαστε κάτι κακό ή τρομακτικό, αντιδρούμε σαν βλέπαμε τα πράγματα αυτά σε μια ζωγραφιά (*γραφή*), ενώ όταν πιστεύουμε ότι θα συμβούν (*δοξάζωμεν*), «εὐθύς συμπάσχομεν». Επί του παρόντος δεν ενδιαφέρομαι τόσο να ερμηνεύσω και να αξιολογήσω τα επιχειρήματα αυτά, όσο να επισημάνω την οπτική και εικονιστική γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης. Τη γλώσσα αυτή δεν μπορούμε εύκολα να την αγνοήσουμε θεωρώντας την απλώς μεταφορική.¹⁴ Εξάλλου, προς το τέλος του κεφαλαίου Γ3 ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει την ετυμολογική προέλευση της *φαντασίας* από το *φως* (*φάος*) επιδιώκοντας να τονίσει τη σύνδεση της *φαντασίας* με την όραση και τον κατά κύριο λόγο «οπτικό» χαρακτήρα της (429a2-4). Μια παρόμοια οπτική και εικονιστική αντιμετώπιση της *φαντασίας* βρίσκουμε στα *Μικρά φυσικά*. Στο έργο *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, η μνήμη, όπως ορίζεται, περιλαμβάνει τη διατήρηση *φαντασμάτων* τα οποία, όταν ενθυμούμαστε κάτι αισθητό, αντιμετωπίζουμε ως *εἰκόνες*, ως αναπαραστάσεις του αντικειμένου αυτού, ενώ στις περιπτώσεις που δεν έχουμε μνήμη τα *φαντάσματα* αυτά τα βλέπουμε απλώς ως ζωγραφισμένες μορφές (*ζῶα*) (450b11-451a2). Τέλος, στο *Περὶ ἐνυπνίων* τα όνειρα, τα οποία αποκαλούνται «φαντάσματα» και αποδίδονται στο *φανταστικόν* της ψυχής, παραλληλίζονται με τις αντανakλάσεις (*εἰδῶλα*) στην επιφάνεια του νερού, που, ανάλογα με την κίνηση του νερού, πότε είναι ξεκάθαρες, πότε παραμορφωμένες (461a14-30).

Όλα αυτά τα εικονιστικά παραδείγματα, όπως και τα διάφορα πλαίσια μέσα στα οποία χρησιμοποιούνται συνήθως οι όροι *φαντασία*, *φάντασμα* και *φανταστικόν*, καταδεικνύουν ότι η *φαντασία* είναι μια ικανότητα για την (ανα-) παραγωγή και τη διατήρηση αισθητηριακού τύπου (*sensory*) εικόνων, κυρίως, αλλά όχι μόνο, οπτικών. Στις εικόνες αυτές μπορούμε να αναγνωρίσουμε, σε μία πρώτη ανάγνωση, δύο βασικούς ρόλους, που και οι δύο προϋποθέτουν, κατά μια έννοια, την απουσία ή απομάκρυνση του αισθητού αντικειμένου, υπογραμμίζοντας έτσι τη διάκριση της *φαντασίας* από την *αἴσθηση*. Αφενός οι εικόνες-*φαντάσματα* μπορούν να ιδωθούν ως εσωτερικά αντικείμενα τα οποία διαθέτουν το δικό τους φαίνεσθαι, αντικαθιστώντας έτσι κατά κάποιον τρόπο το εξωτερικό αισθητό αντικείμενο. Τούτο συμβαίνει είτε όταν, εξαιτίας

¹³ Προφανώς διότι δεν μπορούμε να πιστέψουμε κάτι το οποίο θεωρούμε ψευδές ή να αποφύγουμε να πιστέψουμε κάτι που θεωρούμε αληθές.

¹⁴ Ιδίως η «δημιουργία» ή ανάκληση νοητικών εικόνων κατά βούληση συνεπάγεται μια σύλληψη της *φαντασίας* που πλησιάζει σε σημαντικό βαθμό τη σύγχρονη έννοια, στην οποία ο ελεύθερος σχηματισμός εικόνων κατέχει κεντρική θέση. Εντούτοις, σε αντίθεση με τη σύγχρονη έννοια, η αριστοτελική *φαντασία* δεν είναι δημιουργική: κατά βάση αναπαράγει το περιεχόμενο της αίσθησης, και ο συσχετισμός ή η σύνθεση των εικόνων της είτε γίνεται μηχανικά είτε προϋποθέτει ανώτερες διανοητικές ικανότητες.

κάποιας δυσλειτουργίας της αντίληψης, παρεμβάλλονται σε αυτήν, είτε διότι, όπως στην περίπτωση των ονείρων, η αισθητηριακή αντίληψη δεν λειτουργεί. Αφετέρου, τα *φαντάσματα* αυτά μπορούμε να τα εκλάβουμε όχι ακριβώς ως αντικείμενα, αλλά, μάλλον, ως περιεχόμενα που διασφαλίζουν την έμμεση προσέγγιση, την αναπαράσταση, αισθητών αντικειμένων που είναι χρονικά και χωρικά απομακρυσμένα.¹⁵ Έτσι, ειδικά στη δεύτερη περίπτωση, η αριστοτελική *φαντασία* φαίνεται να αναπληρώνει ή να συμπληρώνει τη λειτουργία της *αισθήσεως* παρουσιάζοντας στη συνείδηση περισσότερο ή λιγότερο σαφείς και συγκεκριμένες «εικόνες» των αισθητών, οι οποίες χρησιμεύουν σε διάφορες ψυχικές λειτουργίες όπως η μνήμη, η σκόπιμη κίνηση των ζώων και η ανθρώπινη σκέψη.

Η παραστατική και αναπαραστατική αυτή λειτουργία της φαντασίας υποστηρίζεται και από την αιτιακή –φυσιολογική– εξήγηση της φύσης της, την οποία αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο τέλος του κεφαλαίου Γ3 (428b10-429a12): η φαντασία συνίσταται σε μια κίνηση η οποία προκαλείται από την ενέργεια της *αισθήσεως* και παραμένει στον οργανισμό ακόμη και όταν η ίδια η *αίσθηση* του αντικειμένου παύει να είναι ενεργή. Επειδή ακριβώς η κίνηση της *φαντασίας* διατηρείται στα αισθητήρια όργανα και μετά την «απομάκρυνση» του αισθητού, επιτρέπει στην ψυχή να αναπληρώσει την απουσία του αισθητού, αλλά ταυτοχρόνως κινδυνεύει να είναι εσφαλμένη και παραπλανητική.

2. Το παράδειγμα της εσφαλμένης εντύπωσης του μεγέθους του ήλιου και το ζήτημα της διάκρισης μεταξύ *αισθήσεως* και *φαντασίας*

Πρέπει, τώρα, να επιστρέψουμε στο παράδειγμα της εσφαλμένης εντύπωσης του μεγέθους του ήλιου, καθώς το παράδειγμα αυτό φαίνεται να υπονομεύει τη συνοχή της ερμηνείας της *φαντασίας* που παραθέσαμε και, γενικότερα, συσκοτίζοντας τη διάκριση μεταξύ *φαντασίας* και *αίσθησης*, δυσχεραίνει την κατανόηση της αριστοτελικής σύλληψης. Το παράδειγμα αυτό, το οποίο χρησιμοποιείται στο *Περὶ ψυχῆς* προκειμένου να απορριφθεί η πλατωνική θεωρία της *φαντασίας* ως *δόξης δι' αἰσθήσεως* και το οποίο επαναλαμβάνεται σχεδόν κατά λέξη στο *Περὶ ἐνυπνίων*, δεν φαίνεται να συνάδει ούτε με την εικονιστική ούτε με την αναπαραστατική φύση της *φαντασίας*. Αν, όπως εύστοχα έχει υποστηρίξει ο Johansen¹⁶ «η φαντασία είναι εν γένει η αναπαράσταση αισθητηριακών περιεχομένων τα οποία δεν δίνονται με άμεσο τρόπο στο περιβάλλον», για ποιον λόγο το παράδειγμα του ήλιου αποτελεί περίπτωση *φαντασίας*; Στις περισσότερες περιπτώσεις ο ρόλος της ικανότητας αυτής είναι να αντικαθιστά το αισθητό αντικείμενο ή, αναπαριστώντας το, να αναπληρώνει την απουσία του. Όμως, εν προκειμένω το αισθητό αντικείμενο, ο ήλιος, είναι παρόν

¹⁵ Ιδιαίτερη είναι η περίπτωση όπου το «φάντασμα» αναπαριστά ένα υποθετικό, ενδεχομένως ανύπαρκτο αντικείμενο, όπως όταν φανταζόμαστε κάτι κατά βούληση.

¹⁶ JOHANSEN 2012, 209.

στο οπτικό μας πεδίο. Εξάλλου δεν πρόκειται για μια παθολογική περίπτωση, όπως οι παραισθήσεις αυτών που φοβούνται ή νοσούν, για τις οποίες γίνεται λόγος στο *Περὶ ἐνυπνίων*. Μολονότι οι περισσότεροι άνθρωποι πιστεύουν ότι ο ήλιος είναι «μεγαλύτερος από την οικουμένη», το μέγεθός του φαίνεται σε όλους τους υγιείς ανθρώπους πολύ μικρό (αν και δεν είναι βέβαιο ότι οι περισσότεροι από εμάς θα απέδιδαν στην εντύπωση ένα τόσο προσδιορισμένο μέγεθος). Συνεπώς, θα έλεγε κάποιος ότι το παράδειγμα του ήλιου αναφέρεται σε μια γνήσια περίπτωση εσφαλμένης αισθήσεως (*misperception*), όπου το σφάλμα δεν χρειάζεται καμία επιπρόσθετη εικόνα για να γίνει κατανοητό. Και αν οι εικόνες δεν παίζουν κανέναν ρόλο, δεν είναι καθόλου προφανές για ποιον λόγο το παράδειγμα του ήλιου αποτελεί παράδειγμα *φαντασίας* και δεν μπορεί να αποδοθεί απλώς και μόνο στην ίδια την *αίσθηση*.

Επιπροσθέτως, η προσπάθεια να ερμηνευθεί το παράδειγμα του ήλιου βάσει εσωτερικών *φαντασμάτων* εγκυμονεί φιλοσοφικούς και ερμηνευτικούς κινδύνους που αφορούν την ίδια την αριστοτελική θεωρία της *αίσθησεως*. Η προσπάθεια αυτή μπορεί να οδηγήσει σε μία προβληματική θεωρία «αισθητηριακών δεδομένων» ως άμεσων αντικειμένων της αντίληψης ή πάλι σε μια αναπαραστατική θεωρία της αισθητηριακής αντίληψης, που και αυτή έρχεται ενδεχομένως σε αντίθεση με τον άμεσο αντιληπτικό ρεαλισμό που κατά πολλούς μελετητές ασπάζεται ο Αριστοτέλης. Οι κίνδυνοι μιας εικονιστικής ερμηνείας του παραδείγματος επισημαίνονται με διαύγεια από τον Birondo (2001). Όπως υποστηρίζει ο Birondo, ο οποίος κατά τα άλλα δέχεται την εικονιστική ερμηνεία των *φαντασμάτων*, αν δεχθούμε ότι τα *φαντάσματα* εμπλέκονται και στις περιπτώσεις αισθητηριακής απάτης ή σφάλματος, τότε θα έπρεπε να δεχθούμε ότι ισχύει το ίδιο και στις περιπτώσεις όπου έχουμε αληθευτική (*veridical*) αισθητηριακή αντίληψη. Όμως τούτο θα βρισκόταν σε αντίθεση με την ευρύτερη θεωρία του Αριστοτέλη για την αισθητηριακή αντίληψη: ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι κατά την αληθευτική αντίληψη ο κόσμος φανερώνεται στο αντιληπτικό υποκείμενο άμεσα, χωρίς να μεσολαβεί τίποτε –καμία αναπαράσταση– ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο.¹⁷ Γι' αυτό τον λόγο άλλωστε η *αίσθηση* τίθεται από τον Αριστοτέλη ως βάση όλης της γνώσης. Δεν είναι δυνατόν, λοιπόν, ο φιλόσοφος να ερμηνεύει την περίπτωση του ήλιου επί τη βάσει νοητικών εικόνων, πράγμα για το οποίο, ούτως ή άλλως δεν υπάρχει καμία (άμεση τουλάχιστον) ένδειξη στο κείμενο. Το ότι, εξάλλου, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η αισθητηριακή αντίληψη ενός πράγματος προκαλεί άμεσα εικόνες της *φαντασίας*, δεν σημαίνει, όπως σωστά υποστηρίζει ο Birondo, ότι οι εικόνες αυτές γίνονται πάντοτε αντιληπτές.

Μολονότι ο Birondo δεν ισχυρίζεται ότι η πραγματεύση της φαντασίας από τον Αριστοτέλη έχει κενά ή είναι ασυνεπής, η ερμηνεία του μας οδηγεί στην παλαιότερη θέση του Hamlyn ότι υπάρχει ένα άλυτο πρόβλημα –μια ου-

¹⁷ BIRONDO 2001, 65.

σιαστική ασυνέπεια– στον πυρήνα της αριστοτελικής σύλληψης: από τη μία πλευρά, σύμφωνα και με τον αρχικό ορισμό του Γ3 που εξετάσαμε, τα *φαντάσματα* μοιάζουν να είναι ουσιώδη στη *φαντασία*, από την άλλη ο Αριστοτέλης εντάσσει στη *φαντασία* περιπτώσεις αισθητηριακού σφάλματος και απάτης οι οποίες δεν χρειάζεται και δεν πρέπει να εξηγηθούν βάσει εικόνων.¹⁸ Επιπλέον, αν θεωρήσουμε, όπως κάνει ο Birondo, ότι οι αισθητηριακές παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις εντάσσονται στη *φαντασία* λόγω της σύνδεσής τους με το *φαίνεσθαι* ως ευρύτερο κριτήριο της *φαντασίας*, και πάλι πρέπει να διερωτηθούμε για ποιον λόγο αυτό το ευρύτερο, «μεταφορικό» *φαίνεσθαι* απορρίφθηκε ως κριτήριο στον αρχικό ορισμό.

Οι φαινομενικές ασυνέπειες του κεφαλαίου Γ3 μπορούν να μας οδηγήσουν στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης στο *Περί ψυχής* κινείται ανάμεσα σε δύο διαφορετικές συλλήψεις της *φαντασίας*: μια στενότερη σύλληψη, η οποία στηρίζεται στις εικόνες-*φαντάσματα* και περιλαμβάνει τις λειτουργίες στις οποίες αναφερθήκαμε προηγουμένως, και μια ευρύτερη, η οποία δικαιολογείται από την ετυμολογική σύνδεση της *φαντασίας* με το ρήμα «φαίνεται» και αντιστοιχεί στο αισθητηριακό φαίνεσθαι εν γένει, είτε αυτό είναι αληθές είτε ψευδές και απατηλό. Μάλιστα, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η δεύτερη, ευρύτερη σύλληψη της *φαντασίας* αντλείται από το έργο του Πλάτωνα. Στον *Θεαίτητο*, ειδικότερα, η *φαντασία*, λόγω της σύνδεσής της με το φαίνεσθαι, το οποίο εκλαμβάνεται ως ισοδύναμο του αισθάνεσθαι, ταυτίζεται αρχικά με την *αίσθηση* (κατ' αρχάς ως αισθητηριακή αντίληψη¹⁹). Η ταύτιση αυτή εξυπηρετεί την «πρωταγόρεια» αναγωγή του «είναι» στο «φαίνεσθαι» και την άρνηση της δυνατότητας του ψεύδους. Στην πορεία του διαλόγου, καθώς σταδιακά υπονομεύεται ο «πρωταγορισμός», η σχέση *φαντασίας* και *αισθήσεως* τροποποιείται, όμως η ταύτιση της *φαντασίας* με ένα ευρύτερο αισθητηριακό φαίνεσθαι (το οποίο δεν περιορίζεται μόνο στην αντίληψη) παραμένει. Η πλατωνική *φαντασία* ως *δόξα δι' αίσθήσεως* ή ως *σύμμειξις αισθήσεως καὶ δόξης*²⁰ δεν ταυτίζεται με την *αἴσθησιν*, αποτελεί όμως αναπόσπαστο μέρος της αισθητηριακής εμπειρίας μας και, ερμηνεύοντας την αίσθηση με εννοιολογικά μέσα, συγκροτεί το αισθητηριακό φαίνεσθαι εν γένει.

Μια προσεκτική ανάγνωση του κεφ. Γ3 του *Περί ψυχής* δείχνει, ωστόσο, ότι ο φιλόσοφος επιχειρεί να αντικρούσει και τους δύο ορισμούς που απαντούν στο πλατωνικό έργο, τόσο τον «πρωταγόρειο» όσο και τον γνήσια πλατωνικό. Τούτο αποτελεί μια επιπρόσθετη ένδειξη για την άρνησή του να υιοθετήσει μια ευρεία έννοια της *φαντασίας*. Η επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη ενάντια στην πλατωνική *δόξαν δι' αίσθήσεως* δεν είναι δυνατόν να συζητηθεί εδώ,

¹⁸ Βλ. HAMLYN 1968, 131.

¹⁹ Βλ. Πλάτωνος *Θεαίτητος* 152b10-c2. Να σημειωθεί ότι οι όροι *αἴσθησις* και *αἰσθήσεις* αποκτούν ένα ευρύτερο νόημα στην πορεία του διαλόγου, καλύπτοντας όλες τις αισθητού τύπου εντυπώσεις μας.

²⁰ Πλάτωνος *Θεαίτητος* 161d2-3, *Σοφιστής* 264a1-b4.

όμως, προκειμένου να κατανοήσουμε για ποιους λόγους και με βάση ποια κριτήρια κατατάσσει το παράδειγμα του ήλιου στη φαντασία, είναι σκόπιμο να παραθέσουμε και να συζητήσουμε τα τέσσερα βασικά επιχειρήματα²¹ που αναπτύσσει ενάντια στην ταύτιση φαντασίας και αίσθησως.

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτο δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δὲ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. εἴτα αἴσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὐ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ' οὐ. εἴτα αἰ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἰ δὲ φαντασίαι γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτα οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθὴς ἢ ψευδής. καὶ ὅπερ δὴ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὀράματα. (Περὶ ψυχῆς 428a5-16)

Ότι η φαντασία δεν είναι αίσθηση γίνεται φανερό από τα ακόλουθα: [1] η αίσθηση, αλήθεια, είναι ή δυνατότητα ή εντελέχεια, όπως η όψη λόγου χάρη και η όραση, φαίνεται όμως κάτι χωρίς κανένα από αυτά να συμμετέχει, όπως οι εικόνες που βλέπουμε στον ύπνο μας. Ύστερα [2] η αίσθηση είναι πάντοτε παρούσα στα ζώα, ενώ η φαντασία όχι. Αν η φαντασία ήταν το ίδιο με την αίσθηση σε εντελέχεια, θα ήταν δυνατόν όλα τα ζώα να έχουν φαντασία. Αλλά δεν φαίνεται να έχουν. Όπως το μύρμηκι λόγου χάρη και η μέλισσα [έχουν], όχι όμως το σκουλήκι. Ύστερα [3] οι αισθήσεις είναι πάντα αληθείς, ενώ οι παραστάσεις της φαντασίας οι περισσότερες ψευδεῖς. Έπειτα [4] ούτε λέμε καν, όταν η αίσθησή μας ενεργεί με ακρίβεια στο αισθητό, ότι μας φαίνεται πως αυτό το πράγμα είναι άνθρωπος· το λέμε μάλλον όταν δεν αισθανόμαστε καθαρά ένα πράγμα. Και όπως είπαμε και πρωτότερα [1], οπτικές εικόνες φαίνονται και σε αυτούς που έχουν τα μάτια τους κλειστά. (μετάφραση Β. Τατάκης, με αλλαγές)

Τα δύο πρώτα επιχειρήματα δείχνουν ότι η φαντασία και η αίσθηση αποτελούν διαφορετικές ικανότητες λόγω του ότι δεν είναι ισοεκτατές: Αφενός (1) υπάρχουν περιπτώσεις όπου η φαντασία λειτουργεί χωρίς να έχουμε αίσθηση, ούτε δυνάμει ούτε ενεργεία (όπως λόγου χάριν όταν ονειρευόμαστε). Αφετέρου (2) ενώ όλα τα ζώα διαθέτουν αίσθηση, ορισμένα δεν διαθέτουν μάλλον την ικανότητα της φαντασίας. Τα δύο αυτά επιχειρήματα δεν αποκλείουν ένα σημαντικό βαθμό αλληλοεπικάλυψης της φαντασίας με την αίσθηση στα ανώτερα ζώα και στον άνθρωπο, και έτσι στα δύο επόμενα «επιστημολογικά» επιχειρήματα επιδιώκεται μια ριζικότερη διαφοροποίηση του πεδίου και της λειτουργίας των δυο ικανοτήτων: Ο Αριστοτέλης διατείνεται ότι (3) η αίσθη-

²¹ Το επιχείρημα στις αράδες 15–16 δεν διαφέρει ουσιαστικά από το 1^ο. Γι' αυτό τον λόγο δεν το συζητώ ξεχωριστά.

ση είναι πάντοτε αληθής, ενώ η φαντασία ως επί το πλείστον ψευδής, και ότι (4) χρησιμοποιούμε το ρήμα «φαίνεται» για να περιγράψουμε την εμπειρία μας μόνο όταν η *αίσθηση* δεν διαθέτει ακρίβεια. Το τελευταίο επιχείρημα, ειδικότερα, το οποίο καθιστά σαφές ότι το πεδίο της φαντασίας περιορίζεται σε περιπτώσεις προβληματικής αισθητηριακής αντίληψης, επικαλείται τη «σκεπτική» χρήση του ρήματος *φαίνεται* προκειμένου να αντικρούσει με διαλεκτικό τρόπο την «πρωταγόρεια» ταύτιση της φαντασίας με την *αίσθηση*: δεν χρησιμοποιούμε το ρήμα «φαίνεται» για να περιγράψουμε το περιεχόμενο της αντίληψής μας εν γένει (όπως θα κάναμε, αν πράγματι εξισώναμε το φαίνεσθαι της φαντασίας με την αντίληψη), αλλά μόνο για να δηλώσουμε την αμφιβολία ή τις επιφυλάξεις μας, όταν κρίνουμε την αντίληψή μας αναξιόπιστη.²² Έτσι, δείχνοντας ότι υιοθετούμε μια διαφορετική γνωσιακή στάση απέναντι στις δύο ικανότητες, θεωρώντας τη μία εν γένει αξιόπιστη και την άλλη αναξιόπιστη, το τέταρτο επιχείρημα συμπληρώνει και επιβεβαιώνει το τρίτο, σύμφωνα με το οποίο η αίσθηση είναι αληθής, ενώ η φαντασία κατά κανόνα ψευδής.

Το τρίτο επιχείρημα (το οποίο επαναλαμβάνεται σε παρόμοια μορφή στο Γ5 των *Μετά τὰ Φυσικά*, πράγμα που επιβεβαιώνει την αντι-πρωταγόρεια στόχευση της χρήσης του²³) θα μπορούσε και αυτό να θεωρηθεί διαλεκτικό, δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται την δυνατότητα της *αίσθησης* να σφάλει, με εξαίρεση την αίσθηση των ιδιαίτερων αισθητών ποιοτήτων που είναι πάντοτε ή σχεδόν πάντοτε αληθής. Ωστόσο ο φιλόσοφος φαίνεται γενικότερα να συμεριζείται την κοινή παραδοχή σχετικά με την αξιοπιστία της *αίσθησεως*. Η υιοθέτηση της παραδοχής αυτής καθιστά τη διάκριση της *αίσθησης* από τη φαντασία κρίσιμης σημασίας για δύο λόγους: Αφενός, η ταύτιση της φαντασίας με την αίσθηση θα υπονόμει την δυνατότητα του σφάλματος καθιστώντας όλα τα φαινόμενα αληθή. Αφετέρου, η ταύτιση αυτή, λόγω της σύνδεσης της φαντασίας και των φαντασμάτων της με απατηλά φαινόμενα όπως τα όνειρα και οι παραισθήσεις²⁴ θα υπονόμει την αξιοπιστία της αίσθησης, και, εισάγοντας ένα ισχυρό στοιχείο υποκειμενισμού στην αντίληψή μας, θα καθιστούσε όλα τα φαινόμενα αναληθή και απατηλά. Συνεπώς είναι σημαντικό για τον Αριστοτέλη να διασώσει τον ρεαλισμό της αίσθησης τονίζοντας παράλληλα τη σφαλερότητα της φαντασίας.²⁵ Η γνωσιακή διαφορά των δύο ικανοτήτων εδραιώνεται αργότερα, μέσω της αιτιακής/φυσιολογικής εξήγησης

²² Υπονοείται μάλλον ότι όταν θεωρούμε την αίσθησή μας αληθευτική, χρησιμοποιούμε το ρήμα «είναι».

²³ Βλ. Μ.τ.Φ. Γ5 1010b1-3: *περί δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' <εἶ> ἢ αἰσθησις <μὴ> ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἢ φαντασία οὐ ταῦτὸν τῇ αἰσθήσει.*

²⁴ Όχι μόνο ο όρος *φάντασμα* αλλά και ο όρος *φαντασία* έχει, ήδη στον Πλάτωνα, συνυποδηλώσεις που σχετίζονται με την απάτη και την ψευδαίσθηση. Βλ. λ.χ. την πρώτη εμφάνιση του όρου *φαντασία* στην *Πολιτεία* 382e10.

²⁵ Ευχαριστώ πολύ τον ανώνυμο κριτή για την υπόδειξη αυτού του πολύ σημαντικού σημείου για την κατανόηση της αριστοτελικής επιχειρηματολογίας.

σης που παρέχεται προς το τέλος του κεφαλαίου Γ3: Ενώ η κίνηση της *αίσθησης* οφείλεται στην άμεση αιτιακή επίδραση του αντικειμένου στα αισθητήρια όργανα, η *φαντασία* αφενός εξαρτάται αιτιακά από την αίσθηση –και έτσι έχει έμμεση μόνο αιτιακή σχέση με το αισθητό αντικείμενο– αφετέρου, όπως είπαμε, η κίνησή της διατηρείται και όταν το αρχικό αντικείμενο απουσιάζει.²⁶ Υπάρχει έτσι αιτιακή αλλά και χρονική «απόσταση» ανάμεσα στη *φαντασία* και το αισθητό αντικείμενο, η οποία εξηγεί την αναντιστοιχία μεταξύ των δύο και τη σφαλερότητα της πρώτης.

Έχοντας συζητήσει εν συντομία τους επιστημολογικούς λόγους για τη διάκριση μεταξύ αίσθησης και φαντασίας, είμαστε πλέον σε θέση να αιτιολογήσουμε την ένταξη του παραδείγματος του φαινομένου του ήλιου στη φαντασία; Μια ιδιαίτερα σημαντική ερμηνευτική προσπάθεια, την οποία οφείλουμε να λάβουμε υπ' όψιν, είναι αυτή της Deborah Modrak, η οποία, χωρίς να καταφεύγει στην επίκληση εικόνων, επιδιώκει να αναπτύξει κριτήρια για το πότε έχουμε *φαντασία* και πότε όχι, αξιοποιώντας τα αριστοτελικά επιχειρήματα για τη διάκριση μεταξύ *αίσθησης* και *φαντασίας*. Η ερμηνεία τη Modrak αποτελεί ουσιαστικά μια βελτιωμένη εκδοχή της θεωρίας του Schofield: μολονότι δεν συμφωνεί με την επίκληση της «σκεπτικής» χρήσης του ρήματος *φαίνεσθαι* ως κριτηρίου της *φαντασίας*, η Modrak συμφωνεί τόσο με τη μετάφραση του όρου *φάντασμα* ως «appearance» όσο και, σε γενικές γραμμές, με τον γενικό προσδιορισμό της *φαντασίας* από τον Schofield «ως ικανότητας να έχει κανείς μη παραδειγματικές αισθητηριακές εμπειρίες».²⁷ Ειδικότερα, η Modrak τροποποιεί τον «ορισμό» αυτόν, χαρακτηρίζοντας τη *φαντασία* ως «επίγνωση αισθητηριακού περιεχομένου σε συνθήκες που δεν συντείνουν σε αληθευτική (veridical) αντίληψη».²⁸ Όπως μπορεί κανείς να παρατηρήσει, ο αρνητικός αυτός ορισμός υπογραμμίζει, περισσότερο από τον αντίστοιχο του Schofield, τη συνέχεια και τη σύνδεση μεταξύ *φαντασίας* και *αίσθησης*: τόσο στην *αίσθηση* όσο και στη *φαντασία* έχουμε «επίγνωση αισθητηριακού περιεχομένου, και επομένως, σε συμφωνία με τα εικονιστικά παραδείγματα του Αριστοτέλη, το ίδιο ή παρεμφερές είδος εμπειρίας. Παράλληλα η Modrak, σε συμφωνία με τα επιστημολογικά επιχειρήματα του Αριστοτέλη, επιχειρεί να διαφυλάξει τόσο τον αληθευτικό (veridical) χαρακτήρα της αίσθησης όσο και την αναξιοπιστία της *φαντασίας*, συσχετίζοντας την τελευταία με ιδιαίτερες συνθήκες που καθιστούν πιθανή την ανακρίβεια και το ψεύδος «του αισθητηριακού περιεχομένου». Επιχειρώντας να προσδιορίσει περαιτέρω τις συνθήκες αυτές, υποστηρίζει ότι έχουμε *φαντασία*: 1) Όταν ένα εξωτερικό αντικείμε-

²⁶ Πβ. την εξήγηση της επιστημολογικής διαφοράς μεταξύ *φαντασίας* και *αισθήσεως* στο CORCILIUS 2014, 75–76. Όπως επισημαίνει ο Corcilius, όταν το αισθητό απουσιάζει, τα φαντάσματα είναι κατά μια έννοια πάντοτε εσφαλμένα, εφόσον δεν αντιστοιχούν σε κάποιο αντικείμενο στο περιβάλλον.

²⁷ SCHOFIELD 1992, 252.

²⁸ MODRAK 1986, 49.

νο επιδρά στον αισθητηριακό εξοπλισμό, αλλά ένα χαρακτηριστικό της όλης κατάστασης (λ.χ. η απόσταση από το αντικείμενο) επιδρά στην ακρίβεια της αντίληψης. 2) Όταν και πάλι έχουμε εξωτερικό αντικείμενο που επιδρά στα αισθητήρια όργανα, αλλά η κατάσταση του ίδιου του υποκειμένου –το πάθος ή η νόσος– δεν επιτρέπει αληθευτική αντίληψη. 3) Όταν δεν έχουμε εξωτερικό αντικείμενο (και όπου προφανώς δεν υπάρχει καμία εγγύηση για την ακρίβεια και την αλήθεια της αντίληψής μας) όπως στις περιπτώσεις της μνήμης, των ονείρων κτλ.²⁹

Η θεωρία της Modrak, επιτυγχάνει ως έναν βαθμό να συνδέσει και να ταξινομήσει τις εκ πρώτης όψεως ετερόκλητες περιπτώσεις *φαντασίας*, δεν καθιστά, όμως, πλήρως κατανοητή την ένταξη του παραδείγματος του ήλιου στη *φαντασία*. Κατ' αρχάς, είναι αξιοπρόσεκτο ότι τα κριτήρια που παρέχει για το πότε έχουμε *φαντασία* και πότε *αίσθηση* δεν είναι επαρκή. Ανήκουν για παράδειγμα όλες οι περιπτώσεις όπου αντιλαμβανόμαστε κάτι από απόσταση στη *φαντασία* ή κάποιες μόνο; Η απόσταση δεν επηρεάζει αναγκαστικά την ορθότητα της αντίληψης των αντικειμένων στο περιβάλλον μας, καθώς η αντίληψή μας τείνει να αυτοδιορθώνεται. Άρα, θα έλεγε κάποιος, έχουμε *φαντασία* μόνο όταν η απόσταση (και γενικότερα η οπτική γωνία) τείνει να επηρεάζει την ακρίβεια και την ορθότητα της αντίληψης. Ωστόσο, δεν είναι σαφές τι κοινό χαρακτηριστικό έχουν οι περιπτώσεις αυτές: συνεπώς είτε τα κριτήρια πρέπει να προσαρμοστούν με αυθαίρετο τρόπο σε κάθε ειδική περίπτωση, είτε είμαστε αναγκασμένοι να επιστρέψουμε με κυκλικό τρόπο στο αρχικό γενικό κριτήριο, το κατά πόσον η αισθητηριακή αντίληψη έχει αληθευτικό χαρακτήρα.

Ένα σημαντικότερο ζήτημα είναι ότι στην ανάλυση της Modrak η διάκριση μεταξύ της *φαντασίας* και της *αίσθησεως* καθίσταται ζήτημα απλής περιγραφής και όχι ουσίας. Τούτο διαπιστώνεται και πάλι σε σχέση με την 1η κατηγορία *φαντασίας*, όπου η διάκριση *αίσθησης* και *φαντασίας* δεν βασίζεται ούτε στο περιεχόμενο της αντίληψης, ούτε στο αντικείμενο, ούτε στην κατάσταση του υποκειμένου, αλλά στο πώς θα περιγράψουμε την «όλη κατάσταση». Η ερμηνεία της Modrak (πολύ λιγότερο και από αυτήν του Schofield, ο οποίος τονίζει τον ερμηνευτικό χαρακτήρα της *φαντασίας*) δεν φαίνεται τελικά να αναδεικνύει τη *φαντασία* ως μια ενιαία και διακριτή ικανότητα η οποία εξηγεί ορισμένα αντιληπτικά φαινόμενα και όχι άλλα. Αυτό, ωστόσο, δεν είναι ίσως πρόβλημα για τη Modrak, η οποία πράγματι φαίνεται να αναγάγει εξολοκλήρου τη *φαντασία* στη δύναμη της *αίσθησης*.³⁰ Η Modrak επικαλείται το *Περὶ ἐνυπνίων* (459a 15-17) όπου ο Αριστοτέλης προτείνει ότι η ικανότητα της *φαντασίας* είναι η ίδια με αυτήν της *αίσθησης*, αλλά διαφέρουν ως προς το «είναι» τους (ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον). Κατά την ερμηνεία της Modrak –και η ερμηνεία

²⁹ MODRAK 1986, 52.

³⁰ Δεν είναι τυχαίο, επίσης, ότι σε αντίθεση με πολλούς μελετητές που δεν ανάγουν πλήρως τη *φαντασία* στην *αίσθηση*, η Modrak την αντιμετωπίζει ως *κριτική* δύναμη.

της δεν είναι η μόνη δυνατή–, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται σε αυτό το χωρίο ότι η αίσθηση και η *φαντασία* αποτελούν την ίδια δύναμη, της οποίας, όμως, η άσκηση επιτρέπει διαφορετικές λογικές περιγραφές.³¹ Επιπλέον, η Modrak ισχυρίζεται ότι «στο επίπεδο της φυσιολογίας δεν είναι εύκολο να θέσουμε σταθερά όρια μεταξύ φαντασίας και αισθητηριακής αντίληψης».³² Δεν διευκρινίζει, ωστόσο, αν η απουσία σαφούς οριοθέτησης συνιστά πρόβλημα για τη θεωρία του Αριστοτέλη, ο οποίος, στο *Περὶ ψυχῆς* τουλάχιστον, επιδιώκει να παρουσιάσει τη φαντασία ως εξαρτώμενη από την αίσθηση, αλλά ταυτόχρονα ως διαφορετική ικανότητα από αυτήν. Τελικά ο αναγνώστης θα περίμενε από τη Modrak μια σαφέστερη τοποθέτηση όσον αφορά τη σχέση μεταξύ *αίσθησης* και *φαντασίας* και το ερώτημα κατά πόσον οι δύο αυτές ικανότητες διαφέρουν.

Ας εξετάσουμε τώρα την ερμηνευτική προσπάθεια του Polansky,³³ η οποία, όπως εκτίθεται στο Υπόμνημά του στο *Περὶ ψυχῆς*, επιτυγχάνει να παρουσιάσει τη *φαντασία* ως μια ικανότητα η οποία διακρίνεται από την *αίσθηση* διατηρώντας παράλληλα τον εικονιστικό της χαρακτήρα. Είναι σημαντικό ότι, κατά την ερμηνεία αυτήν, το παράδειγμα του ήλιου δεν αναφέρεται σε μια περίπτωση *φαντασίας*, όπως το κατανοεί ο Schofield και η Modrak, αλλά μάλλον αποτελεί περίπτωση εσφαλμένης *αίσθησης* στην οποία εμπλέκεται η *φαντασία*. Κατά τη γνώμη του Polansky, ο Αριστοτέλης δεν διασαφηνίζει αν οι περιπτώσεις αισθητηριακού ψεύδους όπως αυτή του ήλιου συνιστούν περιπτώσεις *φαντασίας* ή αν συνιστούν περιπτώσεις στις οποίες υπεισέρχεται κατά κάποιον τρόπο η *φαντασία*. Ο Polansky υποστηρίζει ότι πρέπει να αποκλείσουμε το πρώτο ενδεχόμενο, διότι, αν το δεχόμασταν, η *φαντασία* θα ταυτιζόταν ουσιαστικά με την *αίσθηση* και θα καθίστατο μια κριτική δύναμη, πράγμα που, κατά τη γνώμη του, αρνείται ο Αριστοτέλης.³⁴ Εφόσον λοιπόν οι αισθητηριακές παραισθήσεις και ψευδαισθήσεις συνδέονται ρητά με τη *φαντασία*, πρέπει να δεχθούμε τη *φαντασία* όχι απλώς ως μια διαφορετική ονομασία ή περιγραφή της εσφαλμένης *αίσθησης*, αλλά ως έναν παράγοντα ο οποίος συμβάλλει στο να εξηγηθεί η ψευδής εντύπωση των πραγμάτων. Ειδικότερα, κατά τον Polansky, στις περιπτώσεις αισθητηριακού σφάλματος η *φαντασία* παρέχει ένα ή περισσότερα *φαντάσματα*, τα οποία συντίθενται με το περιεχόμενο της αισθητηριακής αντίληψης, και έτσι σχηματίζεται, λόγου χάρη, το ψευδές φαινόμενο του μεγέθους του ήλιου. Καθώς μάλιστα το φαινόμενο αυτό δεν οφείλεται αποκλειστικά στην *αίσθηση* αλλά και στα *φαντάσματα* της *φαντασίας*, μπορεί και το ίδιο να αποκληθεί *φάντασμα*.

³¹ MODRAK 1986, 50.

³² MODRAK 1986, 55.

³³ POLANSKY 2007, η οποία εκτίθεται συνοπτικά στο υπόμνημά του στο *Περὶ ψυχῆς*.

³⁴ POLANSKY 2007, 418, σημ. 32. Βλ. *Π.ψυχ.* 428a3-5, όπου τίθεται το ερώτημα του αν η *φαντασία* αποτελεί *κριτική* δύναμη, όπως η *αίσθηση*, η *δόξα*, η *επιστήμη* και ο *νους*. Η πραγματέυσή της στο υπόλοιπο του κεφαλαίου (όπου διαχωρίζεται από όλες τις άλλες ικανότητες) δείχνει ότι η απάντηση είναι αρνητική.

Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι το παράδειγμα του ήλιου, όπως το ερμηνεύει ο Polansky, όπως και το παράδειγμα της ανακριβούς αντίληψης ενός ανθρώπου που αναφέρει ο Αριστοτέλης στο Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* (428a12-15) είναι παράλληλα με τις παραισθήσεις λόγω έντονων συναισθημάτων ή νόσου, τις οποίες συναντήσαμε στο *Περὶ ἐνυπνίων*. Όλες αυτές οι περιπτώσεις είναι για τον Polansky (όπως και για τη Modrak) περιπτώσεις προβληματικής αντίληψης που επιπλέον περιλαμβάνουν την εμφάνιση εικόνων, οι οποίες προστίθενται στο περιεχόμενο της *αἰσθήσεως* και το αλλοιώνουν. Η ομοιομορφία της εξήγησης όλων αυτών των παραδειγμάτων με βάση την παρουσία *φαντασμάτων* αλλά και η έμφαση στον προβληματικό και ανακριβή χαρακτήρα της *αἰσθήσεως* αποτελούν σημαντικά πλεονεκτήματα της ερμηνείας του Polansky. Εντούτοις, η ερμηνεία του εγείρει δύο συναφή ερωτήματα απέναντι στα οποία ο ίδιος δεν τοποθετείται με σαφήνεια: για ποιον λόγο η *φαντασία* παρεμβάλλεται στις μη παθολογικές περιπτώσεις αίσθησεως και πώς ακριβώς εξηγεί το σφάλμα; Ειδικότερα, πρέπει να θεωρήσουμε ότι η *φαντασία* συντελεί στην ανακρίβεια της αισθητηριακής παράστασης ή όχι; Δεδομένου ότι ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί ότι στο παράδειγμα του ανθρώπου που μας φαίνεται ότι βλέπουμε από απόσταση, η ανακρίβεια της *αἰσθήσεως* σχετίζεται με την ασάφειά της (*μὴ ἐναργῶς αἰσθανόμεθα*), θα ήθελα να προτείνω ότι η *φαντασία* εγείρεται λόγω αυτής της ασάφειας, και συμπληρώνει κατά μία έννοια την αίσθηση, «προβάλλοντας» σε αυτήν την εντύπωση ενός ανθρώπου. Έτσι, η *φαντασία* προκύπτει λόγω κάποιας ανεπάρκειας της *αἰσθήσεως* (που εν προκειμένω οφείλεται στην απόσταση), και αποτελεί τρόπον τινά μια (εσφαλμένη) διασαφήνιση ή συγκεκριμενοποίηση του ασαφούς περιεχομένου της.

Το ίδιο ισχύει ενδεχομένως και στην περίπτωση του ήλιου. Μόνο που εδώ η απόσταση δεν δυσχεραίνει την αναγνώριση του ίδιου του ήλιου, αλλά την εκτίμηση του μεγέθους του (εφόσον, εξάλλου, η ίδια η απόστασή του είναι απροσδιόριστη). Η διαφορά μεταξύ των δύο παραδειγμάτων μπορεί να γίνει περισσότερο κατανοητή με βάση την τριμερή διαίρεση των αντικειμένων της αίσθησης σε *ἴδια* (οι αισθητές ποιότητες), *κοινά* (τα οποία γίνονται αντιληπτά από περισσότερες από μία αισθήσεις ή/και από έναν συνδυασμό των αισθήσεων) και *κατὰ συμβεβηκός* αισθητά. Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι στα τρία αυτά είδη αισθητών αντιστοιχούν τρία είδη κινήσεων της *αἰσθήσεως* που με τη σειρά τους προκαλούν τρία είδη κινήσεων της *φαντασίας* (428b17-27). Λαμβάνοντας υπ' όψιν την εξήγηση αυτή της κίνησης της *φαντασίας*, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το σφάλμα στην περίπτωση του ήλιου δεν αφορά την αίσθηση του κατὰ συμβεβηκός αντικειμένου αλλά αυτήν του μεγέθους, που αποτελεί ένα από τα *κοινά αισθητά*. Προκειμένου να δώσουμε μια ομοιόμορφη εξήγηση της λειτουργίας της *φαντασίας*, μπορούμε να εικάσουμε ότι η αίσθηση του μεγέθους είναι αρχικά ασαφής και απροσδιόριστη, αλλά καθώς συντίθεται με το περισσότερο «προσδιορισμένο» *φάντασμα* του μεγέθους ενός ποδός, σχηματίζεται η ομοιογενής παράσταση του ήλιου που φαίνεται «ποδιαίος».³⁵

³⁵ Σύμφωνα με μια εναλλακτική ερμηνεία (την οποία οφείλω στον Στασινό Σταυριανέα) η

Έτσι η εξήγηση που προτείνω του παραδείγματος του ήλιου, ακολουθώντας σε μεγάλο βαθμό τον Polansky, συμφωνεί σε γενικές γραμμές με την επιστημολογική διάκριση του Αριστοτέλη και προϋποθέτει κριτήρια παραπλήσια με αυτά της Modrak: η ανακρίβεια της αντίληψής μας αποτελεί κριτήριο της *φαντασίας*, αλλά η *φαντασία* δεν ταυτίζεται με την ίδια την ανακριβή αντίληψη, ούτε αποτελεί συστατικό της, αλλά συνίσταται σε ένα *φάντασμα* που κατά μια έννοια ερμηνεύει³⁶ την ανακριβή αίσθηση. Είναι απαραίτητο βέβαια να εξεταστεί και η συμβατότητα της ερμηνείας που μόλις πρότεινα με την αιτιακή/ φυσική εξήγηση της *φαντασίας* στο *Περὶ ψυχῆς*: Κατ' αρχάς ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι η κίνηση της *φαντασίας* είναι *όμοια* (428b14) με την αντίστοιχη κίνηση (ή ενέργεια) της αίσθησής από την οποία προκαλείται. Με βάση τον ισχυρισμό αυτόν, θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι το περιεχόμενο της *φαντασίας* αναπαράγει επακριβώς το περιεχόμενο της *αίσθησης* αποτελώντας απλό αντίγραφό του. Τούτο όμως δεν θα επέτρεπε στη *φαντασία* να συμβάλει στην εξήγηση του ψευδούς φαινομένου του ήλιου. Πρέπει συνεπώς να δεχθούμε ότι η «ομοιότητα» ανάμεσα στην *αίσθηση* και στην αντίστοιχη *φαντασία* δεν συνεπάγεται πλήρη αντιστοιχία· ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται μάλλον να δείξει ότι μεταξύ των δύο υπάρχουν ομοιότητες ή αναλογίες, προκειμένου να υποστηρίξει τη θέση του ότι η *φαντασία* προϋποθέτει την ενεργό *αίσθηση* και εξαρτάται αιτιακά από αυτήν – δεν θέλει όμως να αποκλείσει την ύπαρξη διαφορών μεταξύ τους. Ένα παρεμφερές πρόβλημα είναι ότι ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι το ψεύδος κάθε μίας από τις τρεις μορφές *αίσθησής* μεταφέρεται στο αντίστοιχο είδος *φαντασίας* (428b18-29). Όμως, και πάλι, μπορεί να υποστηριχθεί ότι το ψεύδος της αίσθησης και αυτό της *φαντασίας* δεν είναι ακριβώς τα ίδια: λόγου χάρη, στην περίπτωση του ήλιου θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, η αίσθηση είναι ήδη ψευδής (υπό την έννοια ότι λόγω της ασάφειάς της, δεν αντιστοιχεί στο αντικείμενό της), ενώ η *φαντασία*, παρέχοντας κατά κάποιον τρόπο μια ερμηνεία της αίσθησής, μεγεθύνει το ψεύδος. Γενικότερα, όμως, πρέπει να τονίσουμε ότι αν και ο Αριστοτέλης επικαλείται το ψεύδος της *αίσθησης* προκειμένου να εξηγήσει το ψεύδος της *φαντασίας*, δεν θεωρεί ότι το ψεύδος της *φαντασίας* προϋποθέτει πάντοτε το ψεύδος της *αίσθησης* (κάτι που εξάλλου τονίζεται στο 428b28-29), ούτε αποκλείει την αντίστροφη εξήγηση, αν και μας αποτρέπει από το συμπέρασμα ότι σε όλα τα αισθητηριακά σφάλματα εμπλέκεται η *φαντασία*.

Αν, όμως, αληθεύει ότι η *φαντασία* του μεγέθους όχι μόνο διαφέρει από την αίσθηση αλλά και κατά κάποιον τρόπο διασαφηνίζει ή προσδιορίζει το περιε-

εντύπωση του μεγέθους του ήλιου δεν αντιστοιχεί στην εντύπωση του μεγέθους ενός ποδός (μια τέτοια εντύπωση θα ήταν ίσως υπερβολικά προσδιορισμένη για να οφείλεται αποκλειστικά στην αίσθηση) αλλά μάλλον στην εντύπωση ενός αντικειμένου που συμβαίνει να έχει μέγεθος ενός ποδός.

³⁶ Αποδίδοντας έναν ερμηνευτικό ρόλο στα *φαντάσματα* της *φαντασίας* δεν θέλω να ισχυριστώ ότι η τελευταία αποτελεί ερμηνευτική ικανότητα: τα φαντάσματα εγείρονται με μηχανικό τρόπο ή, διαφορετικά, προϋποθέτουν την κριτική ικανότητα του νου.

χόμενό της, πώς εξηγείται το πλουσιότερο αυτό περιεχόμενο της φαντασίας; Είναι προφανές ότι, αν η ερμηνεία που παρέθεσα είναι σε γενικές γραμμές ορθή, η «αιτιακή» εξήγηση που παρέχει ο Αριστοτέλης στο τέλος του κεφαλαίου Γ3 ούτε επιτυγχάνει ούτε φιλοδοξεί να παράσχει μια πλήρη εξήγηση για το περιεχόμενο της *φαντασίας*, αλλά μόνο να παράσχει αναγκαίες συνθήκες για τη δημιουργία της. Πέρα από την παρούσα αίσθηση, πρέπει να δεχθούμε και άλλους παράγοντες που επιδρούν στην κίνηση της *φαντασίας* και στον σχηματισμό του *φαντάσματος* του μεγέθους του ήλιου. Ειδικότερα, πρέπει να δεχθούμε ότι το υποκείμενο διαθέτει «αποθηκευμένες» εικόνες, αντλημένες από παρελθούσες εμπειρίες, οι οποίες, λόγω του ότι διαθέτουν ομοιότητες³⁷ με το περιεχόμενο της *αίσθησης*, εμπλέκονται στη διαμόρφωση του *φαντάσματος* που εγείρεται από την αίσθηση και συντίθεται με αυτήν. Το έργο *Περὶ ψυχῆς*, ωστόσο, δεν μας παρέχει επαρκείς ενδείξεις για να αναπτύξουμε μια τέτοια ερμηνεία και χρειάζεται να ανατρέξουμε στις πραγματείες *Περὶ ἐνυπνίων* και *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*.

Η «εικονιστική» ερμηνεία που έχω προτείνει έως εδώ επιτρέπει την ένταξη του παραδείγματος του ήλιου στη *φαντασία*, διατηρώντας ταυτόχρονα τη διάκριση –και την αντιδιαστολή– μεταξύ αίσθησης και φαντασίας. Με βάση τώρα την ερμηνεία αυτή θα ήθελα να προβώ σε ορισμένες παρατηρήσεις σχετικά με την αφετηρία, την εξέλιξη, αλλά και τις δυνατές προεκτάσεις της αριστοτελικής θεωρίας.

Τόσο στο Γ3 του *Περὶ ψυχῆς* όσο και στο Γ5 των *Μετὰ τὰ Φυσικά*, η έμφαση του Αριστοτέλη στο ζήτημα της δυνατότητας του ψεύδους και στη διάκριση μεταξύ *φαντασίας* και *αισθήσεως* υποδεικνύουν αφετηρία του προβληματισμού του την κριτική σε μια θεωρία που εκλαμβάνει όλα τα ως φαινόμενα αληθή. Από αυτή την άποψη η αφετηρία του Αριστοτέλη φαίνεται να είναι κοινή με αυτήν του Πλάτωνα, ο οποίος εισάγει για πρώτη φορά τη *φαντασία* ως τεχνικό όρο στον *Θεαίτητο* προκειμένου να συζητήσει και να αντιμετωπίσει τον «πρωταγορισμό». Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης δεν αποδίδει, αρχικά τουλάχιστον, στη *φαντασία* το αισθητηριακό φαίνεσθαι εν γένει. Λαμβάνοντας ως δεδομένη την αλήθεια και την αξιοπιστία της καθαυτό αισθήσεως, συσχετίζει τη *φαντασία* με ψευδαισθητικά φαινόμενα, όπως αυτά των ονείρων ή των παραισθήσεων, όπου το περιεχόμενο της εμπειρίας μας, μολονότι μοιάζει με αυτό της αισθήσεως, είναι αδιαμφισβήτητα ψευδές και απατηλό.³⁸ Το ψευδές φαίνεσθαι στις περιπτώσεις αυτές είναι αυτό ενός *φαντάσματος*, δηλ. μιας ψευδαισθητικής εικόνας.

³⁷ Ο Αριστοτέλης επικαλείται την ύπαρξη ομοιοτήτων για την εξήγηση του σφάλματος στο *Περὶ ἐνυπνίων* 460b6.

³⁸ Δεν είναι τυχαίο, νομίζω, ότι στον πλατωνικό *Θεαίτητο*, οι πρώτες περιπτώσεις *αισθήσεων* που λειτουργούν ως αντιπαραδείγματα της θεωρίας του Πρωταγόρα, καθώς κατά κοινή ομολογία είναι ψευδείς, είναι αυτές των ονείρων και των παθολογικών παραισθήσεων. Βλ. *Θεαίτητος* 157e1-158a7.

Αν ισχύουν λοιπόν τα παραπάνω, ο Αριστοτέλης υιοθετεί τον όρο *φάντασμα* για να χαρακτηρίσει τη *φαντασία*, διότι, αρχικά τουλάχιστον, έχει κατά νου ιδιαίτερες –μη παραδειγματικές, σύμφωνα με τον Schofield– εμπειρίες όπου μια εικόνα αντικαθιστά το αισθητό αντικείμενο και όπου λόγω της αντικατάστασης αυτής η εμπειρία μας δεν είναι αληθευτική ή τουλάχιστον αξιόπιστη. Παραδείγματα όπως αυτό του ήλιου, προεκτείνουν τη θεωρία της *φαντασίας* σε περιπτώσεις γνήσιας αισθητηριακής αντίληψης ενός αντικειμένου, αλλά, μολονότι μπορούν και αυτά να γίνουν κατανοητά επί τη βάσει *φαντασμάτων*, είναι συνεπή με την υπόθεση της αμεσότητας και της γενικότερης αξιοπιστίας της *αίσθησης*: τα *φαντάσματα* παρεμβάλλονται στην *αίσθηση* λόγω ιδιαίτερων συνθηκών που καταργούν την αμεσότητα της σχέσης της με το αντικείμενο και επηρεάζουν τη λειτουργία της, η οποία έτσι καθίσταται ατελής.

Εντούτοις, η θεωρία της *φαντασίας* στο έργο *Περὶ ψυχῆς* και στα *Μικρὰ φυσικά* αναπτύσσεται παράλληλα σε μια κατεύθυνση που είναι διαφορετική από αυτήν της μάλλον αρνητικής αφετηρίας της, που αφορά την υποστήριξη της δυνατότητας του ψεύδους. Όπως ήδη αναφέρθηκε, η δυνατότητα των *φαντασμάτων* να διατηρούνται στην ψυχή όταν η λειτουργία της *αίσθησης* παύει, τους επιτρέπει κατ' αρχάς να εξηγήσουν τη μνήμη, και κατ' επέκταση την αναπαράσταση απομακρυσμένων χωρικά και χρονικά αντικειμένων. Έτσι η *φαντασία* συμβάλλει στην εξήγηση σύνθετων ψυχικών λειτουργιών όπως η επιθυμία και η σκέψη. Σε αυτές τις περιπτώσεις η λειτουργία της *φαντασίας* και των *φαντασμάτων* της δεν συνεπάγεται απαραίτητα το ψεύδος, ούτε είναι αντιθετική προς την *αίσθηση*, αλλά μάλλον συμπληρωματική προς αυτήν, επιτρέποντας στους οργανισμούς να υπερβούν τους περιορισμούς της άμεσης αισθητηριακής εμπειρίας.

Όσον αφορά, τώρα, τη λειτουργία της *φαντασίας* στο πλαίσιο της αισθητηριακής αντίληψης, μπορούμε και εκεί να ανιχνεύσουμε τη δυνατότητα μιας θετικής λειτουργίας, με βάση την οποία η συμμετοχή της στην αισθητηριακή αντίληψη μπορεί μάλιστα να διευρυνθεί. Είδαμε ότι, σε παραδείγματα όπως αυτό του ανθρώπου που μας φαίνεται ότι βλέπουμε από απόσταση, η *φαντασία* λειτουργεί κατά μια έννοια ερμηνευτικά, προσδιορίζοντας περαιτέρω το περιεχόμενο της αίσθησής. Μπορούμε έτσι να εικάσουμε ότι υπάρχουν ανάλογες περιπτώσεις, όταν για τον ένα ή τον άλλο λόγο η *αίσθηση* είναι ανεπαρκής, όπου η *φαντασία* λειτουργεί συμπληρωματικά και διορθωτικά ως προς αυτή, συμβάλλοντας στον αληθευτικό χαρακτήρα της αντίληψής μας. Λόγου χάρη, τα *φαντάσματα* της *φαντασίας* ενδεχομένως χρειάζονται για να διορθωθεί η εσφαλμένη αντίληψη των *κοινών αισθητών* (όπως αυτή του μεγέθους ή του σχήματος ενός αντικειμένου) όταν αυτή επηρεάζεται από την οπτική γωνία.³⁹

Το ερώτημα που προκύπτει εκ νέου από τα παραπάνω είναι βεβαίως αυτό της έκτασης της ανάμιξης της *φαντασίας* στην αισθητηριακή αντίληψη και κατ'

³⁹ Πβ. POLANSKY 2007, 419.

επέκταση των κριτηρίων που θα υιοθετήσουμε για να προσδιορίσουμε τον βαθμό της ανάμιξης αυτής. Διότι όσο μεγαλύτερη είναι η συμβολή της *φαντασίας*, τόσο περισσότερο είμαστε αναγκασμένοι να αμβλύνουμε την επιστημολογική αντίθεση μεταξύ της ίδιας και της *αίσθησης* και να τροποποιήσουμε την κατανόησή μας της αριστοτελικής θεωρίας της αντίληψης. Έτσι, λόγου χάρη, ο Polansky είναι διατεθειμένος να δεχτεί ως έναν βαθμό τη συμμετοχή της *φαντασίας* όχι μόνο στην ανακριβή αλλά και στην αληθευτική αντίληψη των κοινών και κατά συμβεβηκός αντικειμένων, αλλά αποκλείει τη συμμετοχή της στην αντίληψη των ιδίων αισθητών και, όσον αφορά τις δύο ανώτερες μορφές αισθήσεως, διστάζει να γενικεύσει, προκειμένου να διασώσει τη ρεαλιστική θεωρία της αντίληψης που κατά τη γνώμη του ασπάζεται ο Αριστοτέλης.⁴⁰

Παρ' όλα αυτά, η ανάμιξη των εικόνων της *φαντασίας* σε όλες ή τουλάχιστον στις ανώτερες αντιληπτικές λειτουργίες των ζώων και των ανθρώπων έχει υποστηριχθεί με συνέπεια από έναν αριθμό σημαντικών σύγχρονων μελετητών.⁴¹ Η διεύρυνση αυτή της λειτουργίας της *φαντασίας* στηρίζεται στην παραδοχή ότι η τελευταία είναι απαραίτητη για την εξήγηση της δυνατότητας του αισθητηριακού ψεύδους εν γένει (διότι στο μέτρο που η *αίσθηση* έχει άμεση σχέση με το αντικείμενό της, δεν μπορεί να σφάλει) και επικαλείται επιχειρήματα παρόμοια με αυτά που εκθέτει ο Birondo: η παρουσία *φαντασμάτων* στις περιπτώσεις παραισθήσεων και ψευδαισθήσεων μας υποχρεώνει να αποδεχθούμε την ανάμιξή τους στην αληθευτική αντίληψη. Επίσης, σημαντική επίδραση στους νεότερους μελετητές έχει ασκήσει η ερμηνεία της κατά συμβεβηκός αισθήσεως από τον Stanford Cashdollar.⁴² Ο τελευταίος έχει υποστηρίξει ότι η αντίληψη ενός κατά συμβεβηκός αντικειμένου προϋποθέτει την πρότερη εξοικείωση με το αντικείμενο αυτό, άρα και την προϋπαρξη εικόνων στην ψυχή, που προβάλλονται στα στοιχεία που παρέχουν οι αισθήσεις. Εφόσον ο Πλάτων αποδίδει τις εσωτερικές εικόνες στη *φαντασία*, η ερμηνεία του Cashdollar οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η *φαντασία* είναι απαραίτητη για την εξήγηση της κατά συμβεβηκός αισθήσεως. Τέλος προεκτείνοντας τα παραπάνω επιχειρήματα, μελετητές όπως ο Wedin και ο Caston θεωρούν ότι τα *φαντάσματα* διασφαλίζουν τον αναπαραστατικό χαρακτήρα της αίσθησης, και έτσι είναι απαραίτητα για την προθετικότητα της.⁴³ Βέβαια, πρέπει να σημειωθεί ότι οι μελετητές αυτοί δεν εκλαμβάνουν τις εικόνες της *φαντασίας* ως κατά κύριο λόγο αισθητηριακού τύπου (ανα)παραστάσεις, αλλά, πιο αφηρημένα, ως «αναπαραστατικές δομές».⁴⁴ Ένας λόγος για τον οποίο γίνεται αυτό

⁴⁰ Βλ. POLANSKY 2007, 420 και 432–33.

⁴¹ Βλ. WEDIN 1988, CASTON 1996, και πιο πρόσφατα SCHEITER 2012.

⁴² CASHDOLLAR 1973, 169.

⁴³ Βλ. WEDIN 1988, 57· CASTON 1996, 22. Παρόλα αυτά θεωρώ εσφαλμένη τη θέση ότι στην περίπτωση τουλάχιστον των *ιδίων αισθητών*, η *αίσθηση* δεν μπορεί να διαθέτει περιεχόμενο και προθετικότητα χωρίς την ανάμιξη της *φαντασίας*.

⁴⁴ Βλ. CASTON 1996, 51–52. Βλ. επίσης WEDIN 1988, 91–99, που υποστηρίζει ότι τα φαντά-

είναι ίσως για να αποφευχθεί η αντιμετώπισή τους ως άμεσων εσωτερικών νοητικών αντικειμένων. Όπως και να έχει, όμως, οι θεωρίες αυτές οδηγούν αναπόφευκτα σε έναν έμμεσο αντιληπτικό ρεαλισμό.

Τα επιχειρήματα των μελετητών που αναφέρθηκαν είναι αρκετά ισχυρά και μια διεξοδική εξέτασή τους δεν είναι εφικτή στο πλαίσιο της εργασίας αυτής. Πρέπει, ωστόσο, να τονιστεί ότι οι ερμηνείες αυτού του είδους, που διευρύνουν τον ρόλο της *φαντασίας* στο πλαίσιο της αισθητηριακής αντίληψης, δεν βρίσκονται σε συμφωνία με τα βασικά επιχειρήματα του κεφ. Γ3 του *Περὶ ψυχῆς*. Ειδικότερα, είναι προφανές ότι οι ερμηνείες αυτές καταλήγουν, αν και μέσω μιας διαφορετικής διαδρομής, να αποδώσουν στη *φαντασία* την εξήγηση του αισθητηριακού φαίνεσθαι εν γένει, πράγμα που ο Αριστοτέλης αρνείται στο Γ3 για λόγους που ήδη αναφέρθηκαν. Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι η αριστοτελική θεωρία της *φαντασίας* προσεγγίζει έτσι αρκετά αυτήν του Πλάτωνα, η οποία αποβλέπει στην ανάδειξη της εμμεσότητας του φαίνεσθαι, της γνωσιακής ανεπάρκειας της *αίσθησεως* αυτής καθεαυτήν, και της σημασίας της *δόξης* προκειμένου να αποκτήσει δομή και περιεχόμενο η εμπειρία μας.⁴⁵ Η αποδοχή λ.χ. της αναγκαιότητας της *φαντασίας* για την κατά συμβεβηκός *αίσθηση* μπορεί να μας οδηγήσει να θεωρήσουμε όχι απλώς ότι σε ορισμένες περιπτώσεις η *αίσθηση* είναι ατελής και απροσδιόριστη, και τότε χρειάζεται τη *φαντασία*, αλλά ότι η *αίσθηση* είναι εν γένει απροσδιόριστη – στο μέτρο τουλάχιστον που δεν μπορεί να διακρίνει επιμέρους αντικείμενα, και χρειάζεται τη *φαντασία* προκειμένου να αποκτήσει συγκεκριμένο περιεχόμενο. Τότε, όμως, αφενός θα υπονομευόταν ο κριτικός χαρακτήρας της ίδιας της *αίσθησης*, αφετέρου η *φαντασία* θα αναδεικνυόταν ως μια ανώτερη ικανότητα, μια ικανότητα το περιεχόμενο της οποίας δεν θα μπορούσε εν γένει να αναχθεί στην *αίσθηση*. Η αιτιακή εξήγηση του Αριστοτέλη, έτσι, θα αντιστρεφόταν: δεν θα ήταν η *αίσθηση* αυτή που εξηγεί τη *φαντασία*, αλλά η *φαντασία* την *αίσθηση*, τουλάχιστον αυτήν των ανώτερων ζώων και των ανθρώπων.

Πέρα από τα παραπάνω ζητήματα που ανοίγουν οι ερμηνείες αυτές, οι κειμενικές ενδείξεις στις οποίες στηρίζονται είναι πενιχρές. Στο ίδιο το *Περὶ ψυχῆς*, όπως είδαμε, δεν πιστοποιείται μια τέτοια διευρυμένη λειτουργία της *φαντασίας*. Περισσότερες ενδείξεις μπορούν να αντληθούν από τα *Μικρά φυσικά*. Εκεί δεν γίνεται μόνο λόγος για τη διατήρηση και τον μετασχηματισμό των εικόνων της *φαντασίας* στην ψυχή, αλλά παρέχονται και οι ψυχολογικές προϋποθέσεις για τη συνδυασμένη λειτουργία της *φαντασίας* και της *αίσθησης*: η *φαντασία* τοποθετείται ρητά στο *αίσθητικόν* μέρος της ψυχής, και η λειτουργία της όπως και αυτή της *αίσθησεως* ανάγονται στο ίδιο όργανο, το *πρῶτον αἰσθητικόν*.⁴⁶ Ούτε εκεί, όμως, ο Αριστοτέλης επιχειρεί να παράσχει μια γενικευ-

σματα δεν πρέπει να ιδωθούν ως εσωτερικά αισθητά αντικείμενα. Αντιθέτως η SCHEITER (2012) εμμένει στην ερμηνεία των *φαντασμάτων* ως (αισθητηριακού τύπου) εικόνων.

⁴⁵ Πβ. COLLETTE 2006, 97.

⁴⁶ Βλ. λ.χ. *Περὶ ἐνυπνίων* 459a 16-18. *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 450a 11-14.

μένη εξήγηση της *αίσθήσεως* με βάση τη *φαντασία*.⁴⁷ Σπουδαιότερη μαρτυρία αποτελεί το *Περὶ ζώων κινήσεως*, όπου ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί τη *φαντασία* απαραίτητη για τη διαμόρφωση επιθυμίας στα ζώα, ακόμα και όταν το αντικείμενο της επιθυμίας είναι άμεσα αντιληπτό.⁴⁸ Τούτο υποδεικνύει ότι η *φαντασία* χρειάζεται για την ερμηνεία του αισθητού ως επιθυμητού, καθώς το δρων υποκείμενο προβάλλει σε αυτό την προσδοκία μιας μελλοντικής ευχαρίστησης.⁴⁹ Δεν συνεπάγεται, όμως, ότι η *φαντασία* είναι γενικότερα αναγκαία για την αντίληψη των κοινών ή των κατά συμβεβηκός αντικειμένων.

Έτσι, παρόλο που η διεύρυνση του ρόλου της *φαντασίας* στην αισθητηριακή αντίληψη δεν αντίκειται στη μαρτυρία άλλων έργων πέρα από το ίδιο το *Περὶ ψυχῆς*, και παρόλο που θα αποτελούσε μια πιθανή εξέλιξη της αριστοτελικής σύλληψης όπως αυτή παρουσιάζεται στο Γ3, η απουσία σαφών ενδείξεων για τη δέσμευση του Αριστοτέλη σε μία τέτοια θεωρία, μας αναγκάζει, προς το παρόν τουλάχιστον, να διατηρήσουμε μια σκεπτική στάση.

Επίλογος

Στο άρθρο αυτό υποστήριξα μια εκδοχή της παραδοσιακής «εικονιστικής» ερμηνείας της αριστοτελικής *φαντασίας*, σύμφωνα με την οποία τα *φαντάσματα* με βάση τα οποία ορίζεται η ικανότητα αυτή συνιστούν αισθητηριακού τύπου εικόνες ή αναπαραστάσεις. Ταυτόχρονα, έχοντας ως βάση την ερμηνεία του R. Polansky, επιδίωξα να αντιμετωπίσω τις ασυνέπειες που έχουν κατά καιρούς καταλογιστεί στον Αριστοτέλη, δείχνοντας ότι αμφιλεγόμενες περιπτώσεις *φαντασίας*, όπως το παράδειγμα του ήλιου που φαίνεται *ποδιαῖος*, αφενός μπορούν να ερμηνευτούν με την επίκληση εικόνων, αφετέρου δεν οδηγούν στην ταύτιση ή σύγχυση της *φαντασίας* με την αίσθηση και το φαίνεσθαι που της προσιδιάζει. Εντούτοις, με βάση το παράδειγμα αυτό και άλλες ενδείξεις, είναι δυνατόν να αποδοθεί στον Αριστοτέλη μια διευρυμένη θεώρηση της *φαντασίας*, σύμφωνα με την οποία τα *φαντάσματα* είναι απαραίτητα για τη διαμόρφωση του αισθητηριακού φαίνεσθαι εν γένει. Στην περίπτωση αυτή, η αριστοτελική *φαντασία* θα αποκτούσε ένα εύρος και μια λειτουργία αντίστοιχη με αυτή της πλατωνικής *φαντασίας*, που περικλείει και εξηγεί το αισθητηριακό φαίνεσθαι. Με δεδομένη, όμως, την ανεπάρκεια των ενδείξεων στα αριστοτελικά κείμενα, αλλά και τη διαφορετική στάση των δύο φιλοσόφων απέναντι στη γνωσιακή αξία της *αίσθησης*, η υπόθεση αυτή παραμένει ανοιχτή προς περαιτέρω διερεύνηση.

⁴⁷ Στο *Περὶ ἐνυπνίων*, βέβαια, ο Αριστοτέλης συσχετίζει τη *φαντασία* με τα αισθητηριακά σφάλματα εν γένει. Βλ. 458b26-33.

⁴⁸ *Περὶ ζώων κινήσεως* 702a18-19.

⁴⁹ Πβ. JOHANSEN 2012, 212.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- BIRONDO, N. 2001. Aristotle on Illusory Perception: *Phantasia* without *Phantasmata*. *Ancient Philosophy* 21: 57–71.
- CASHDOLLAR, S. 1973. Aristotle's Account of Incidental Perception. *Phronesis* 18(1): 156–75.
- CASTON, V. 1996. Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis* 41(1): 20–55.
- COLLETTE, B. 2006. *Phantasia* et *phantasma* chez Platon. *Les Études philosophiques* 1: 89–106.
- CORCILIUS, K. 2014. *Phantasia* und *Phantasie* bei Aristoteles. Στο P. BRÜLLMANN, U. ROMBACH, & C. WILDE (επιμ.), *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*. Berlin, München & Boston: De Gruyter, 71–87.
- DUKE, E.A., HICKEN, W.F., NICOLL, W.S.M., ROBINSON, D.B., & STRACHAN, J.C.G. (έκδ.) 1995. *Platonis Opera*, Tomus I: *Euthyphro*, *Apologia Socratis*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*. Oxford: Clarendon Press.
- FREDE, D. 1992. The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle. Στο M.C. NUSSBAUM & A.O. RORTY (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*. New York: Oxford University Press, 279–95.
- GALLOP, D. 1996. *Aristotle: On Sleep and Dreams*. Warminster: Aris & Philips.
- HAMLYN, D.W. 1968. *Aristotle's De Anima, Books II and III (with certain passages from Book I)*. Translated with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- HICKS, R.D. (έκδ.) 1907. *Aristotle: De Anima, with Translation, Introduction and Notes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHANSEN, T.K. 2012. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- LABARRIÈRE, J.-L. 1984. Imagination humaine et imagination animale chez Aristote. *Phronesis* 29(1): 17–49.
- _____, 2002. *Phantasia, phantasma* et *phainetai* dans le traité *Des rêves*. *Revue de Philosophie Ancienne* 20(1): 89–107.
- LORENZ, H. 2006. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- MODRAK, D.K.W. 1986. Φαντασία Reconsidered. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68: 47–69.
- _____, 1987. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: University of Chicago Press.
- MOSS, J. 2012. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M.C. 1985. *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- OSBORNE, C. 2007. *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- POLANSKY, R. 2007. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRIMAVESI, O. (έκδ.) 2023. *Aristotle, De Motu Animalium: A New Critical Edition of the Greek Text, with an English Translation by B. Morison and an Introduction by C. Rapp and O. Primavesi*. Oxford: Oxford University Press.

- ROSS, W.D. (έκδ.) 1924. *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, (έκδ.) 1955. *Aristotle: Parva Naturalia: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- _____, (έκδ.) 1961. *Aristotle: De Anima: Edited, with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHEITER, K.M. 2012. Images, Appearances and *Phantasia* in Aristotle. *Phronesis* 57(3): 251–78.
- SCHOFIELD, M. 1992. Aristotle on the Imagination. Στο M.C. NUSSBAUM & A.O. RORTY (επιμ.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 250–79.
- SHEPPARD, A. 2014. *The Poetics of Phantasia: Imagination in Ancient Aesthetics*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- SHIELDS, C. 2016. *Aristotle De Anima: Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- SORABJI, R. 1972. *Aristotle on Memory*. Providence, RI: Brown University Press.
- ΤΑΤΑΚΗΣ Β., ΣΩΤΗΡΑΚΗΣ, Ν., & ΕΥΣΤΑΘΙΟΥ, Α. (μτφρ.) 1954. *Αριστοτέλης, Περί ψυχής και Μικρά φυσικά* (με εισαγωγή και σχόλια). Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος (Βιβλιοθήκη των Αρχαίων Συγγραφέων).
- TURNBULL, K. 1994. Aristotle on Imagination: *De anima* iii 3. *Ancient Philosophy* 14: 319–34.
- TWOMEY, R. 2022. *Phantasia* and Error. Στο C.M. COHOE (επιμ.), *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 195–210.
- WATSON, G. 1988. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.
- WEDIN, M.V. 1988. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven & London: Yale University Press.

Ξανθίππη Μπουρλογιάννη
Δρ. Αρχαίας Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο του Durham
Εκπαιδευτικός ΠΕ02, Αποσπασμένη στην Ακαδημία Αθηνών
xbourloyanni@gmail.com

Ἐπικούρου ὑγίειᾶ*

Θεόδωρος Μ. Μωϋσόγλου

Ναι, εἶμαι περήφανος που αντιλαμβάνομαι τον χαρακτήρα του Επικούρου διαφορετικά ἀπ' όλους τους άλλους ἴσως. Μ' ὅ,τι ἀκούω ἢ διαβάζω ἀπ' αὐτόν γεύομαι τὴν εὐτυχία του ἀπομεσήμερου τῆς ἀρχαιότητος – βλέπω τὰ μάτια του νὰ κοιτοῦν μίαν πλατιά, ἀσπριδερή θάλασσα, δίπλα σὲ βράχια τῆς ακτῆς ὅπου ξαπλώνει ὁ ἥλιος, ἐνῶ μεγάλα καὶ μικρά ζῶα παίζουν μέσα στο φῶς του· σίγουρα καὶ ἥρεμα σαν τοῦτο τὸ φῶς καὶ τὰ μάτια του. Τέτοια εὐτυχία μποροῦσε νὰ ἐπινοηθεῖ μόνο ἀπὸ ἓναν ἄνθρωπο που υπέφερε διαρκῶς. Εἶναι ἡ εὐτυχία τῶν ματιῶν μπροστὰ στα ὁποῖα γαλήνεψε ἡ θάλασσα τῆς ἐνθάδε ὑπαρξῆς καὶ που δὲν μποροῦν πια νὰ χορτάσουν νὰ βλέπουν τὴν ἐπιφάνειά της, τὴν παρδαλή, τρυφερή, ρυτιδωμένη ἐπιδερμίδα της· ποτέ πρὶν δὲν υπήρξε τέτοια μετριοπάθεια τῆς φιληδονίας.¹

Friedrich Nietzsche, *La gaya scienza*

Abstract_ Theodore Moisoglou | Epicurus' Health

In the present study, the case of chronic illness of the Athenian philosopher Epicurus (341–270) is re-examined in the light of the historical events in Athens during the Successor era. A new symptom is added to the already established diagnosis of Galanakis & Bitsori, which results from a combination of the slanderous references of Timocrates found in the text of Diogenes Laertius and DeWitt's interpretation of the phrase *αὐτὸς τρικύλιστος* which is also preserved by D.L. It is claimed that the disease from which Epicurus suffered was chronic and mild form of gout, which can be justified by historical reality.

Προλεγόμενα

ΔΙΕΚΡΙΝΕ ΚΑΛΩΣ ὁ Nietzsche στὴ φιλοσοφία τοῦ Επικούρου ἓνα κίνητρο που ἀπτεται τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητος καὶ τῶν συνθηκῶν ἐντὸς τῶν ὁποίων ἐξῆσε ὁ φιλόσοφος; Εἶδε τόσο μέσα καὶ σὲ τόσο ἄμεση σύνδεση

* Συνοτομογραφίες: Κ.Δ. = Κύρια Δόξαι· Προσφ. = Ἐπικούρου Προσφώνησις· Ἐπ. Μεν. = Ἐπιστολὴ πρὸς Μενοικέα· Δ.Λ. = Διογένης Λαέρτιος. Ὅλες οἱ χρονολογίαι εἶναι π.Χ. ἐκτὸς καὶ ἀν ἀναφέρεται διαφορετικά.

¹ Fr. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* [*La gaya scienza*] (Chemnitz 1882), ποίημα 45. Ἡ ἐμφαση δική μου· ἀφορὰ τὰ σημεῖα που ἐνδιαφέρουν ἐδῶ.

τα ιστορικά γεγονότα και τα ταυτοτικά και ιδιοσυγκρασιακά στοιχεία του Επίκουρου ώστε να τα αποδώσει ως κίνητρο για το επικούρειο δόγμα; Ίσως όχι· ωστόσο έχει υποστηριχθεί στο παρελθόν ότι το επικούρειο δόγμα έχει επηρεαστεί βαθέως από τη συνθήκη βίου του φιλοσόφου (Clay 1998, 195–96).² Ο αρνητικός ορισμός της *ηδονής* ως απουσία πόνου οδήγησε τον Γερμανό φιλόσοφο να σκεφτεί πως μόνο ένας *διηνεκῶς πάσχων* μπορεί να ορίσει με τέτοιο τρόπο την ευτυχία του ανθρώπου. Ένας άνθρωπος που βρίσκεται διαρκώς ή πολύ συχνά σε κατάσταση πόνου είναι εύλογο να θεωρήσει πως ευτυχία είναι το να μην πονάει. Ο Επίκουρος έκανε λόγο για την *ἀοχλησίαν* του σώματος σε συνάρτηση με την υγεία της ψυχής: *απονία και αταραξία* είναι οι υγιείς καταστάσεις σώματος και ψυχής, οι *καταστηματικές ηδονές* (Επ. Μεν. 128.3, 131.1–6 και 131.13–132.1),³ ενώ αλλού σημειώνει: *καὶ τὴν ὑγίειαν τισὶ μὲν ἀγαθόν, τισὶ δὲ ἀδιάφορον* (Δ.Λ., Βίοι Χ.120b).⁴ Για κάποιους ανθρώπους η υγεία είναι αγαθό (για αυτούς που δεν την έχουν), ενώ για κάποιους άλλους είναι κάτι αδιάφορο (για αυτούς που την έχουν). Επομένως, ένας άνθρωπος που δεν έχει την υγεία του, είναι λογικό (αλλά όχι δεσμευτικό) να κλίνει προς το να ορίσει την ευτυχία, ως *κατάσταση* απουσίας πόνου, ή ως *κίνηση* απομάκρυνσης του πόνου, ακόμα κι ως *αποκατάσταση* μιας έλλειψης που προκαλεί πόνο. Επιβεβαιώνει και ο Marx, που αναφέρει πως «η υγεία ως κατάσταση της ταυτότητας, ξεχνιέται από μόνη της, γιατί ο υγιής δεν ασχολείται με το σώμα του· η διαφορά (ως το αντίθετο της ταυτότητας) αρχίζει με την αρρώστια» (Κονδύλης 1983, 213). «Η υγεία», σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Γ. Βυθούλκας (Vithoulkas 1991, 66), «είναι η ελευθερία από τον πόνο στο φυσικό σώμα, με αποτέλεσμα μια κατάσταση ευεξίας· η ελευθερία από το πάθος στο συναισθηματικό επίπεδο, με αποτέλεσμα μια δυναμική κατάσταση γαλήνης και ηρεμίας· και η ελευθερία από τον εγωισμό στη νοητική σφαίρα, με αποτέλεσμα την πλήρη ενοποίηση με την Αλήθεια. [...] Είναι προφανές ότι μια τέτοια κατάσταση υγείας είναι ένα ιδανικό και ότι κανείς δεν μπορεί να την κατέχει στο σύνολό της. [...] Όσο περισσότερο ένας ασθενής υπό θεραπεία πλησιάζει αυτή την κατάσταση, τόσο πιο υγιής γίνεται· όσο περισσότερο απομακρύνεται από αυτήν, τόσο λιγότερο υγιής γίνεται».⁵

Συνδέοντας τα ιστορικά γεγονότα της ομολογουμένως ταραγμένης Εποχής των Διαδόχων με την ζωή του Επίκουρου στην Αθήνα (307/6 – 271/0) είναι δυνατό να αποκαλυφθεί το κίνητρο πίσω από τον πυλώνα του επικούρειου δόγματος, την *ηδονή* ως *απουσία πόνου*: ο Επίκουρος, όπως έχουν διαγνώσει

² Υποστηρικτικός αυτής της ιδέας φαίνεται ο GREEN (1990, 998).

³ Για τις καταστηματικές ηδονές βλ. και Πλούταρχο, *Ὅτι οὐδ' ἡδέως...* 1089D.

⁴ Οι παραπομπές στο έργο του Διογένη Λαέρτιου αφορούν την έκδοση DORANDI 2013.

⁵ Το εν λόγω έργο είναι ένα θεωρητικό πόνημα που προέρχεται από έναν κλάδο διάφορο της συμβατικής ιατρικής και που προσεγγίζει το ζήτημα της υγείας ολιστικά. Ο ορισμός της υγείας που δίνει ο Βυθούλκας είναι κατατοπιστικός και αφορά όχι μόνο το σώμα, αλλά και τον νου (διανοητικό επίπεδο) και την ψυχή (συναισθηματικό επίπεδο) του ανθρώπου.

ήδη οι ιατροί Εμμ. Γαλανάκης και Μ. Μπιτσώρη, έπασχε από μια χρόνια νόσο, η οποία, με όλες τις δυσκολίες της, του επέτρεπε να είναι ενεργός φιλόσοφος. Επιπλέον, θα υποστηριχθεί πως αυτό το προσωπικό βίωμα, σε συνδυασμό με τη γενικότερη ιστορική πραγματικότητα, επηρέασε το επικούρειο δόγμα σε μεγάλο βαθμό.

Κλινική εικόνα – Θάνατος Επικούρου

Σε άρθρο τους το 2004, οι ιατροί Εμμ. Γαλανάκης και Μ. Μπιτσώρη περιέγραψαν με σύγχρονους ιατρικούς όρους την ασθένεια από την οποία έπασχε και τελικά πέθανε ο Επίκουρος (Bitsori & Galanakis 2004). Τα συμπτώματα που συμπεριέλαβαν στη διαφορική διάγνωση είναι: οξύς κοιλιακός πόνος, δυσεντερία, προοδευτική ολιγουρία και ανουρία. Τα συμπτώματα αυτά προκύπτουν από τη μαρτυρία του ίδιου του Επικούρου σε μια επιστολή του προς τον Ιδομενέα που διασώζει ο Δ.Λ., στην οποία αναφέρει χαρακτηριστικά: *στραγουρικά τε παρηκολούθει και δυσεντερικά πάθη υπερβολήν ούκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους*.

Πριν προχωρήσουμε στην ανάλυση των λεγόμενων του Δ.Λ., αξίζει να επισημάνουμε κάτι. Παραδοσιακά, τόσο οι βιογράφοι της αρχαιότητας, αλλά πολύ περισσότερο οι ακόλουθοι ενός φιλοσόφου ή μιας φιλοσοφικής σχολής, ενός φιλοσοφικού δόγματος ή μιας αίρεσης, έτειναν να καλλωπίζουν την αφήγηση του βίου ή του θανάτου του Δασκάλου ώστε να επιβεβαιώνουν και να ενισχύουν το δόγμα αυτό. Στην περίπτωση του Επικούρου, η Έρευνα έχει αποδεχτεί (Gigante 1986, Declava Caizzi 1993 και Warren 2004) την πλαστότητα της τελευταίας επιστολής του Αθηναίου φιλοσόφου. Ένας από τους λόγους αυτής της αποδοχής θα μπορούσε να είναι ότι η επιστολή αυτή συναντάται σε τρεις μεταγενέστερους του Επικούρου συγγραφείς: τον Κικέρωνα, τον Φιλόδημο και τον Διογένη Λαέρτιο. Ο Κικέρων (1ος αι. π.Χ.) την αποδίδει ως επιστολή προς τον Έρμαρχο, φίλο και μετέπειτα διάδοχο του Επικούρου στον Κήπο· ο σύγχρονος του Κικέρωνα Φιλόδημος την αποδίδει ως επιστολή προς τον Μιθρή, αξιωματούχο του Λυσίμαχου και ενεργό μέλος της σχολής· ενώ ο Διογένης Λαέρτιος (3ος αι. μ.Χ.) την αποδίδει προς τον Ιδομενέα, τον επονομαζόμενο «δεύτερο Επικούρο» λόγω πολυγραφότητας. Αυτό μόνο του αποτελεί ισχυρό πειστήριο για την πλαστότητα της επιστολής. Επιπλέον, ένας άνθρωπος που, κατά τα λεγόμενα του Δ.Λ., υποφέρει για δεκατέσσερις ημέρες από ανουρία θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο να συντάξει ο ίδιος, ή έστω να υπαγορεύει σε κάποιον μια επιστολή, πόσο μάλλον τρεις πανομοιότυπες, με τη μια από αυτές να απευθύνεται σε έναν άνθρωπο ο οποίος βρισκόταν δίπλα του κατά τις τελευταίες του στιγμές (Έρμαρχος). Οπότε, θα πρέπει να δεχτούμε ότι ο θάνατος του Επικούρου είναι μια κατά το μάλλον ή ήττον λογοτεχνική κατασκευή ώστε να επιτευχθεί η συνέπεια λόγων και πράξεων του φιλοσόφου από τους ακόλουθούς του. Ωστόσο, οι παραπάνω πηγές είναι οι μόνες που έχουμε στη διάθεσή μας

και, ελλείψει άλλων, θα πρέπει να πορευτούμε με αυτές. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να εστιάσουμε στο ευλογοφανές της θεωρίας.

Τούτων δοθέντων, ας επιστρέψουμε στο κείμενο του Διογένη. Οι όροι *στραγγουρικά* και *δυσεντερικά πάθη* δηλώνουν τα παραπάνω συμπτώματα, ενώ προκύπτει και εικόνα χρονιότητας της εν λόγω νόσου (*παρηκολούθει* = συνεχιζόμενη κατάσταση για την οποία με παρακολουθεί κάποιος ειδικός σχετικά) η οποία, τη στιγμή που γράφεται η επιστολή αυτή, φαίνεται να έχει εισέλθει στο τελικό της στάδιο, πιθανότατα πυροδοτούμενη από κάποια οξεία (*ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους*) λοίμωξη του γαστρεντερικού (λόγω της θέσης του *δυσεντερικά* μετά το *παρηκολούθει*). Συμπληρωτικά στην κλινική εικόνα του φιλοσόφου μπορούμε να παραβάλουμε δυο αποσπάσματα από τον Κικέρωνα και τον Σενέκα. Ο Κικέρων (*De finibus* II.96) παραθέτει μια παρόμοια επιστολή του Επίκουρου και αναφέρεται σε *ασθένειες της κύστης και κολικούς* (*tanti autem aderant vesicae et torminum morbi*), ενώ ο Σενέκας αναφέρεται σε *βάσανα της κύστης και ελκώδες στομάχι* (*Epistulae* LXVI. 47).

Όπως συνοψίζει ο Δ.Λ., ο Επίκουρος *τελευτήσαι δ' αὐτὸν λίθω τῶν οὔρων ἐπισχεθέντων* (*Βίοι* X.15), την κορύφωση δηλαδή των στραγγουρικών, *ἡμέρας νοσήσαντα τετταρεσκαίδεκα* από την οξεία λοίμωξη του γαστρεντερικού που ώθησε την υποκείμενη νόσο στο τελικό της στάδιο. Επιβεβαιώνει ο Φιλόδημος (*Πραγματεῖαι* XXXI) που αναφέρεται σε διακοπή κάθε δραστηριότητας της κύστης και οξείς πόνους που οδηγούν στον θάνατο (*οὐχὶ [ἀποκεχ] «ὠ»ρ[η-κ] «εν» κα[τὰ τήν] οὔρησιν [ἐμ]οὶ οὐθέν, καὶ ἀλγηδόνες ἐνή[σαν] τῶν ἐπὶ τὴν τελευταίαν ἡμέραν ἀγουσῶν*).⁶

Διαφορική διάγνωση Γαλανάκη και Μπιτσώρη

Η διαφορική διάγνωση που επιχείρησαν οι Γαλανάκης και Μπιτσώρη βάσει της κλινικής εικόνας του φιλοσόφου που προκύπτει από τα παραπάνω αποσπάσματα (κοιλιακός πόνος, επίπονη ούρηση, μειωμένη παραγωγή ούρων και τελικά ανουρία και δυσεντερία) είναι διπλή: είτε μια οξεία νόσος με γαστρεντερική και νεφρική προσβολή (πιθανότατα ουρολιθίαση), είτε χρόνια ουροπάθεια με οξεία επιδείνωση λόγω γαστρεντερικής λοίμωξης (Bitsori & Galanakis 2004). Η ουρολιθίαση μόνη της δεν εξηγεί την δυσεντερία. Το αιμολυτικό ουραιμικό σύνδρομο εξηγεί και τα γαστρεντερικά και τα νεφρικά συμπτώματα που οδηγούν στον θάνατο, ωστόσο είναι σύνδρομο που εμφανίζεται σχεδόν αποκλειστικά στην παιδική ηλικία και δεν εξηγεί την *στραγγουρίαν* (απόφραξη ουροδόχου κύστης ή/και ουρήθρας). Η μεγάλη συγγραφική δραστηριότητα του Επίκουρου οδηγεί τους Γαλανάκη και Μπιτσώρη στο να αποκλείσουν την περίπτωση σοβαρής και εξουθενωτικής χρόνιας ασθένειας,

⁶ Για τον συσχετισμό έντασης και διάρκειας του πόνου βλ. Κ.Δ. IV (=Προσφ. 3) και Προσφ. 4. Βλ. επίσης Διογένης Οιοανδέυς, απ. 105· Πλούταρχος, *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* 36B και *Ὅτι οὐδ' ἡδέως...* 1103D.

όπως μια διάχυτη κακοήθεια, θέση που διατηρεί και ο Ζωγραφίδης (2009, 515–16).⁷ Αντίθετα, υπάρχουν δυο στοιχεία που δείχνουν προς την κατεύθυνση της χρόνιας και ήπιας ασθένειας του φιλοσόφου: το ισχυρότερο είναι ένα έργο του Μητρόδωρου, αφοσιωμένου μαθητή του Επίκουρου, με τίτλο *Περὶ τῆς Ἐπικούρου ἀρρωστίας* (Δ.Λ., Βίοι Χ.24.), ενώ ένα απόσπασμα του Μάρκου Αυρήλιου (*Τὰ εἰς ἑαυτὸν* IX.41) μας πληροφορεῖ πως [Ο] Ἐπίκουρος λέγει ὅτι· «ἐν τῇ νόσῳ οὐκ ἦσάν μοι αἱ ὀμίλῳιαι περὶ τῶν τοῦ σωματίου παθῶν οὐδὲ πρὸς τοὺς εἰσιόντας τοιαυτὰ τινα, φησίν, ἐλάλουν, ἀλλὰ τὰ προηγούμενα φυσιολογῶν διετέλουν καὶ πρὸς αὐτῷ τούτῳ ὦν, πῶς ἡ διάνοια συμμεταλαμβάνουσα τῶν ἐν τῷ σαρκιδίῳ τοιούτων κινήσεων ἀταρακτεῖ τὸ ἴδιον ἀγαθὸν τηροῦσα. οὐδὲ τοῖς ἰατροῖς ἐμπαρεῖχον, φησί, καταφρυνάττεσθαι ὥς τι ποιοῦσιν, ἀλλὰ ὁ βίος ἤγετο εὖ καὶ καλῶς». Φαίνεται πως ὅσοι επισκέπτονταν τον Επίκουρο στον Κήπο ἐδειχναν ενδιαφέρον για την υγεία του ἀλλὰ ἐκεῖνος, ἀντὶ να τους μιλάει για τα πάθη του σώματος, διερευνούσε το ἐρώτημα πῶς γίνεται ο νους να ἀταρακτεῖ ἐνῶ το σῶμα υποφέρει. Επιπλέον, οὔτε ἀφήνε τους γιατροὺς να το πάρουν πάνω τους ὅτι κάνουν κάτι τάχα σπουδαῖο με το να τον ἀνακουφίζουν ἀπὸ τους πόνους, ἀλλὰ εἶχε ἀναλάβει μονάχος του την ευζωία του.⁸

Αν ἡ νόσος του Δασκάλου δεν ἦταν χρόνια καὶ ἥπια ἀλλὰ σύντομη, παροδική καὶ οξεία, πιθανότατα ο Μητρόδωρος δεν θα ἀφιέρωνε χρόνο να γράψει βιβλίο γι' αὐτήν. Επίσης, αὐτὴ τη στάση που κρατοῦσε ο Ἐπίκουρος ἀπέναντι στη νόσο δεν μπορεῖ να την διατηρεῖ ἕνας ἀσθενής που πονάει πολὺ καὶ συνεχῶς, οὔτε φυσικά να γράφει κοντὰ πενήντα ἐργα σε τέτοια κατάσταση. Τέλος, ἕνα ἀπόφθεγμα που ἐστιάζει σε ἕνα εἰδικὸ ζήτημα πόνου ὅπως εἶναι ἡ Κ.Δ. IV,⁹ δεν μπορεῖ να ἐκφράστηκε ἐντελῶς τυχαία· κάποιος λόγος ὁδήγησε τον Ἐπίκουρο σε τόση λεπτομέρεια. Ἐτσι, σύμφωνα με τα παραπάνω ἀποσπάσματα που υποδεικνύουν χρονιότητα μίας ἥπιας νόσου, οἱ Γαλανάκης καὶ Μπιτσώρη καταλήγουν στην διάγνωση για χρόνια *ουρολιθίαση* ἥπιας μορφῆς¹⁰ ἡ ποῖα

⁷ Ἡ συγγραφικὴ παραγωγή ἀπὸ μόνη της δεν ἀποκλείει ἐξ ὁλοκλήρου την περίπτωση χρόνιας ἀσθένειας· ωστόσο, μὴ οξεία καὶ ἐξουθενωτικὴ ἀσθένεια σίγουρα εἶναι μεγάλο ἐμπόδιο, πάντα με τὴ λαμπρὴ ἐξαίρεση του θεωρητικοῦ φυσικοῦ Stephen Hawking.

⁸ Ἡ ἱατρικὴ ἐκείνης της ἐποχῆς δεν εἶχε καταφέρει να θεραπεύσει τέτοιου εἶδους ἀσθένειες καὶ το μόνο που μπορούσε να προσφέρει ἦταν ἀνακούφιση ἀπὸ την ἐκδήλωση των συμπτωμάτων. Λίγα χρόνια μετὰ τον θάνατο του Ἐπικούρου σημειώθηκε σημαντικὴ πρόοδος ὅσον ἀφορὰ τὴ χειρουργικὴ ἀντιμετώπιση της ουρολιθίας με τον Αμμόνιο τον ἐπονομαζόμενο Λιθοτόμο, μίας καὶ πρότεινε τὴ σύνθλιψη του λίθου της κύστης ὥστε να μπορεῖ να ἀφαιρεθεῖ χειρουργικά. Αναλυτικότερα βλ. SHAN & WHITFIELD 2002.

⁹ Κ.Δ. IV (=Προσφ. 3) *Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἥπερ τὸ ἀλγοῦν*. Πρέπει να ἐκλάβουμε το ἡδόμενον ὡς ἀπουσία πόνου.

¹⁰ Ἡ λιγότερο πιθανὴ μὴ ὑπερτροφία του προστάτη. Ὅπως ἀναφέρουν οἱ Γαλανάκης καὶ Μπιτσώρη (BITSORI & GALANAKIS 2004), ὁ προστάτης δεν ἦταν ἀκόμα γνωστός στους ἰατροὺς της ἐποχῆς, ὁπότε τα συμπτώματα που υποδεικνύουν πάθηση στον προστάτη εὐκόλα μπορούσαν να ἀποδοθοῦν στην ουρολιθίαση.

επιδεινώθηκε από κάποια γαστρεντερική μόλυνση (πράγμα που εξηγεί την δυσεντερία) και τελικά τον οδήγησε στον θάνατο.

Νέο σύμπτωμα; αὐτὸς τρικύλιστος ὠθεῖσθαι

Ωστόσο, φαίνεται πως οι Γαλανάκης και Μπιτσώρη, ενώ αναφέρουν ότι εχθροί και φίλοι του Επίκουρου φαίνεται να συμφωνούσαν στο ότι ο φιλόσοφος δεν βρισκόταν σε καλή σωματική κατάσταση και δεν μπορούσε να σηκωθεί από το φορείο του, αυτό δεν το συμπεριέλαβαν στα συμπτώματα που παρουσίαζε. Βέβαια, η αναφορά του Δ.Λ. ότι *τό τε σῶμα ἐλεεινῶς διακεῖσθαι, ὡς πολλῶν ἐτῶν μὴ δύνασθαι ἀπὸ τοῦ φορείου διαναστῆναι* (Βίοι Χ.7) είναι στο πλαίσιο συκοφάντησης του Επίκουρου από τον αποστάτη μαθητή Τιμοκράτη, αδελφό του Μητρόδωρου, και ως εκ τούτου φαίνεται να χάνει την αξιοπιστία της. Για να φανεί αν αυτή η πληροφορία είναι ψευδής ή αληθής και αν θα πρέπει να τη συμπεριλάβουμε ως σύμπτωμα, στρεφόμαστε σε ένα άλλο σημείο του κειμένου του Δ.Λ.: ένα σημείο που με πρώτη ματιά δεν φανερώνει κάτι για την κλινική εικόνα του Επίκουρου, φαίνεται δυσνόητο και του έχει δοθεί μια φαινομενικά παράξενη ερμηνεία από τον DeWitt (1940).

Στο Χ.5 ο Δ.Λ., αναφερόμενος στις συκοφαντίες που κυκλοφορούσαν για τον Επίκουρο για τον ελευθεριάζοντα τρόπο που απευθυνόταν σε σημαντικά πολιτειακά πρόσωπα¹¹ –πιθανώς αντλώντας από κείμενο του Τιμοκράτη–, γράφει: *πρὸς δὲ Θεμίσταν τὴν Λεοντέως γυναῖκα ‘οἶός τέ’ φησὶν ‘εἰμι, ἐὰν μὴ ὑμεῖς πρὸς με ἀφίκησθε, αὐτὸς τρικύλιστος, ὅπου ἂν ὑμεῖς {καὶ Θεμίστα} παρακαλήτε, ὠθεῖσθαι.* Η φράση που ενδιαφέρει εδώ είναι το *αὐτὸς τρικύλιστος*. Οι μεταφράσεις των Bailey, Hicks και Bignone λαμβάνουν το *τρικύλιστος* με τη μεταφορική του σημασία όπως αυτή δηλώνεται στο Λεξικό των Liddell, Scott & Jones ως *τρικυλίνδητος*, εύκολα οδηγούμενος (ενν. με *ευκύλιστο* τρόπο),¹² αποδίδοντας ένα ποιητικό ύφος στον Επίκουρο (DeWitt 1940, 184). Παρόμοιας υφής είναι και η νεοελληνική απόδοση του Μαυρόπουλου και του Ζωγραφίδη (να βάλω φτερά στα πόδια μου και να ῥθω) (Μαυρόπουλος 2012, 1435 και Ζωγραφίδης 2009, 91 και 538), αν και ο Ζωγραφίδης διασαφηνίζει πως το νόημα που έχει αυτή η φράση μπορεί να ληφθεί κυριολεκτικά ως «θα ἔρθω σηκωτός/τσουλώντας». Παρομοίως, ο DeWitt λαμβάνει το *τρικύλιστος* κυριολεκτικά και το συνδυάζει με το ρήμα *ὠθεῖσθαι*, δίνοντας μια φαινομενικά παράξενη απόδοση: *θα πάω μέχρι εκεί που θα με σπρώξουν με την τρίτροχη καρέκλα μου*. Κατά DeWitt, η σημασία *τρικυλίνδητος* απαντάται μόνο στα λεξικά, ενώ το ρήμα *κυλίνδω* δεν υποδηλώνει μεταφορά ανθρώπου με όχημα.

¹¹ Όπως ο ταμίας/γραμματέας του Λυσίμαχου Μιθρής (βλ. *Επιστολές*), ο Λεοντέας της Λαμψάκου («ο ικανότερος ανάμεσα στους Λαμψακηνούς», σύμφωνα με τον Στράβωνα, *Γεωγραφικά* 13.1.19 [καὶ αὐτὸς δ’ Ἐπίκουρος τῶπον τινὰ Λαμψακηνὸς ὑπῆρξε, διατρίψας ἐν Λαμψάκῳ καὶ φίλοις χρησάμενος τοῖς ἀρίστοις τῶν ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, τοῖς περὶ Ἰδομενέα καὶ Λεοντέα.] και η σύζυγός του Θεμίστα.

¹² LSJ online: <<https://lsj.gr/wiki/τρικύλιστος>> (5/12/2023).

επιπλέον, δεν είναι απαραίτητο να θεωρηθεί το *τρι-* ως υποδηλωτικό υπερβολής (*τρικύλιστος* = *ευκύλιστος*).

Υπό το φως της μελέτης των Γαλανάκη και Μπιτσώρη, η ερμηνεία του DeWitt δεν είναι παράλογη· η γλωσσική/φιλολογική στήριξή της ίσως να πάσχει, αλλά νοηματικά μπορεί να ταιριάζει με τα αποσπάσματα που μιλάνε για ασθένεια του Δασκάλου. Άλλωστε, και ο DeWitt αυτή τη στήριξη παρέχει στην ερμηνεία του: σύμφωνα με τον Καναδό φιλόλογο, ο Επίκουρος για αρκετά χρόνια χρησιμοποιούσε για τις μετακινήσεις του μια ιδιότυπη τρίτροχη κατασκευή που μπορεί να παρομοιαστεί με αναπηρικό αμαξίδιο, το οποίο οδηγούσε ο ίδιος και ωθούνταν από κάποιον ακόλουθο, λόγω της περιορισμένης κινητικότητας που ήταν επακόλουθο κάποιας χρόνιας νόσου που τον ταλαιπωρούσε (DeWitt 1940, 184). Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε αν την εποχή εκείνη υπήρχαν τέτοιου τύπου βοηθήματα για τους ανάπηρους, αλλά δεν μπορούμε κιόλας να το αποκλείσουμε, κυρίως λόγω της έκρηξης προόδου που σημειώθηκε σε όλα τα επίπεδα γνώσης και τεχνογνωσίας ως συνέπεια του «ανοίγματος» του κόσμου από τις αλεξανδρινές κατακτήσεις. Για του λόγου το αληθές, ο DeWitt επιβεβαιώνει την ερμηνεία του παραπέμποντας σε ένα άλλο σημείο στο έργο του Δ.Λ., στο τέταρτο βιβλίο των *Βίων*, όπου υπάρχει αναφορά στο *ἀμάξιον* που φαίνεται πως χρησιμοποιούσε ο Σπεύσιππος, διάδοχος του Πλάτωνα στην Ακαδημία (*φασί δὲ αὐτὸν ἐπ' ἀμαξίου φερόμενον*, *Βίοι* IV.3).

Ο DeWitt αποδίδει κι αυτός στον Επίκουρο ένα ποιητικό στυλ, ίσως αισχύλειο λόγω ύφους, παρόμοιο με τα αποσπάσματα *Προσφ.* 17 και 52, κάτι που όμως δεν παύει να μαρτυρά την πραγματικότητα: ότι ο Επίκουρος δεν περπατούσε· αντ' αυτού χρησιμοποιούσε μια τρίτροχη καρέκλα (*ἀμάξιον*) και όπου πήγαινε, πήγαινε *τρικύλιστος*, δηλαδή τσουλώντας. Ταυτόχρονα, φανερώνει την διάθεση του Επικούρου, προκειμένου να δει τους φίλους Θεμίστα και Λεοντέα, να υπομείνει τους πόνους ενός νεφροπαθούς που τσουλάει στην αθηναϊκή κροκάλα με καροτσάκι. Άρα, αν δεχτούμε την ερμηνεία του DeWitt για το *τρικύλιστος*, η αναφορά του Δ.Λ. (που αντλεί από τα συκοφαντικά κείμενα του Τιμοκράτη) πως ο Επίκουρος *μὴ δύνασθαι ἀπὸ τοῦ φορείου*¹³ *διαναστῆναι* είναι αληθής· εφ' όσον είναι αληθής, η περιορισμένη κινητικότητα –όποια η αιτία της– πρέπει να συμπεριληφθεί στα συμπτώματα που παρουσίαζε ο Επίκουρος και ως εκ τούτου να αλλάξει η διαφορική διάγνωση.

Εναλλακτική διαφορική διάγνωση με το νέο σύμπτωμα

Αν θεωρήσουμε ότι από τα παραπάνω προκύπτει ένα νέο σύμπτωμα, ο κατάλογος των συμπτωμάτων έχει ως εξής: περιορισμένη κινητικότητα (νέο σύμ-

¹³ *Φορείο* είναι αυτό που *φέρει* κάποιον, είτε αυτό είναι καρέκλα, είτε το νοσοκομειακό φορείο που έχουμε κατά νου σήμερα, είτε ό,τι άλλο. Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς το ερώτημα γιατί ο Δ.Λ. δεν χρησιμοποίησε τη λέξη *ἀμάξιον* (*μὴ δύνασθαι ἀπὸ τοῦ ἀμαξίου διαναστῆναι*), αλλά δεν φαίνεται να έχει ιδιαίτερη σημασία· άλλωστε, ο ίδιος μιλώντας για το *ἀμάξιον* του Σπεύσιππου χρησιμοποιεί τον ρηματικό τύπο *φερόμενον*.

πτωμα), οξύς κοιλιακός πόνος, προοδευτική ολιγουρία και ανουρία, δυσσεντερία. Αντί να ξεκινήσουμε την διαδικασία διαφορικής διάγνωσης από την αρχή, καλύτερο θα ήταν να εντάξουμε το νέο σύμπτωμα στην διάγνωση των Γαλανάκη και Μπιτσώρη και να προσπαθήσουμε να το εξηγήσουμε βάσει αυτής, ή έστω κάποιας άλλης, κοινής διάγνωσης. Έτσι, θα πρέπει να αναζητηθεί η αιτία της περιορισμένης κινητικότητας και να εξηγηθεί σε σύνδεση με τα υπόλοιπα συμπτώματα.

Σύμφωνα με τον Mirko Grmek (1989, 73), η *ουρική αρθρίτιδα*¹⁴ είναι μια νόσος που εμφανίζεται και με οξείες κρίσεις και σε χρόνια, ήπια μορφή και προκαλεί κινητικά προβλήματα λόγω συσσώρευσης ουρικού οξέος στους συνδέσμους και της ακόλουθης τοπικής παραμόρφωσης των οστών, ενώ έχει νεφρικές επιπλοκές και μπορεί να καταλήξει σε *ουρολιθίαση* (την διάγνωση των Γαλανάκη και Μπιτσώρη). Από την *ουρολιθίαση* μπορεί να προκύψει είτε αδυναμία ούρησης (*στραγγουρία*) λόγω συγκέντρωσης λίθων στην δίοδο από την κύστη προς την ουρήθρα, είτε υδρονέφρωση λόγω συγκέντρωσης λίθων στην δίοδο από τα νεφρά προς την κύστη (ουρητήρας). Σε αυτή την περίπτωση τα νεφρά συνεχίζουν να παράγουν ούρα τα οποία λόγω της αδυναμίας εξόδου επιστρέφουν πίσω και προκαλούν την υδρονέφρωση, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε νεφρική ανεπάρκεια (καταστροφή του οργάνου).

Σύμφωνα με τη σύγχρονη ιατρική έρευνα που επικαλείται ο Grmek διερευνώντας την αιτία εμφάνισης αυτής της νόσου, οι μεταβολικές διεργασίες που οδηγούν σε περίσσεια ουρικού οξέος και την εναπόθεσή του στους ιστούς εξαρτώνται βασικά από γενετικούς παράγοντες [γενετική προδιάθεση]. Αντίθετα, οι περιβαλλοντικοί παράγοντες ευθύνονται για τις διαφορές συσσωματώσεις που εναποτίθενται στο ουροποιητικό σύστημα. Το κλίμα της παραθαλάσσιας Ελλάδας, καθώς και ορισμένες διατροφικές συνήθειες κάτω από δύσκολες συνθήκες και ελλείψεις τροφίμων, καθιστούν εκ των προτέρων πιθανή την υψηλή συχνότητα εμφάνισης λίθων στο ουροποιητικό σύστημα (Grmek 1989, 73–74).

¹⁴ *Ουρική αρθρίτιδα*: Χρόνια ασθένεια, συχνά κληρονομική, που χαρακτηρίζεται από κρίσεις φλεγμονώδεις γύρω από τις αρθρώσεις, με εναπόθεση ουρικών αλάτων και συχνών οστικών, νεφρικών και αγγειακών επιπλοκών. Συνδέεται, επίσης, η ασθένεια αυτή με διαταραχή του μεταβολισμού των νουκλεοπρωτεϊδών και ανεπάρκεια της απέκκρισης του οξέος. Η ουρική αρθρίτιδα εμφανίζεται με δυο μορφές: την οξεία και τη χρόνια. Κατά την οξεία κρίση το αίμα των ασθενών εμφανίζει αύξηση του ποσοστού του ουρικού οξέος, η οποία εξαφανίζεται στα διαστήματα μεταξύ των κρίσεων. Αντίθετα, κατά τη χρόνια αρθρίτιδα το ποσοστό του ουρικού οξέος είναι σταθερά αυξημένο. Η υπερουριχαιμία αυτή προέρχεται από τρεις διαφορετικούς παράγοντες: α) από την υπερβολική προσαγωγή ουρικού οξέος μέσω της τροφής, β) από την υπερβολική παραγωγή πουρινών από τις νουκλεοπρωτεΐδες των ιστών του οργανισμού [γενετική προδιάθεση] και γ) από την ελάττωση της απέκκρισης του ουρικού οξέος μέσω των ούρων. Συχνά, πριν από την προσβολή από την κρίση της αρθρίτιδας, ο χαρακτήρας του ασθενή γίνεται δύστροπος εξαιτίας των πεπτικών διαταραχών και της παρατηρούμενης αδεξιότητάς του στην εργασία του. Ο άρρωστος έχει κεφαλαλγίες, αποφεύγει το φως, αισθάνεται κάποια δυσκαμψία στις κινήσεις του, έχει ιλίγγους, τα δε ούρα του καίνε κατά την ούρηση. [Λήμμα *Εγκυκλοπαίδειας Υδρία* – Cambridge – Ήλιος 1992, τ. 9, σ. 3002.]

Μια καταγεγραμμένη περίπτωση που μπορεί να μας διαφωτίσει περισσότερο όσον αφορά το πώς οι διατροφικές συνήθειες μπορούν να προκαλέσουν την εμφάνιση μιας νόσου είναι η περίπτωση της Θράκης. Όπως μας πληροφορεί ο Grmek (1989, 223), οι κάτοικοι του Αίνου στη Θράκη, επειδή έτρωγαν πολλά όσπρια λόγω φτώχειας και πολέμου, έμεναν παράλυτοι στα κάτω άκρα. Η πάθηση αυτή αργότερα ονομάστηκε *λαθυρισμός* από το όνομα μιας συγκεκριμένης ποικιλίας μπιζελιών (*Lathyrus*) η οποία περιέχει μια τοξίνη που προσβάλλει το νευρικό σύστημα (νευροτοξίνη). Το φυτό αυτής της ποικιλίας χρησιμοποιούταν ως εναλλακτική ύλη για το αλεύρι ώστε να παραχθεί ψωμί σε καιρό έλλειψης σιτηρών λόγω του πολέμου. Για να προκαλέσει νευροτοξική δηλητηρίαση, η κατανάλωσή του πρέπει να είναι αποκλειστική ή πολύ ευρεία. Ο Grmek (1989, 223–24) αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ο λαθυρισμός έγινε ιατρικό πρόβλημα μόνο όταν | τα τρόφιμα ήταν σπάνια, όταν ένα είδος μπιζελιού που προοριζόταν για τη διατροφή των ζώων έγινε το κύριο συστατικό του καθημερινού ψωμιού και όταν η κατανάλωσή του συνδέθηκε με σημαντικές ποσοτικές και ποιοτικές ελλείψεις. Ο παθογόνος παράγοντας βρίσκεται μόνο στους σπόρους, αλλά η φύση του δεν είναι ακόμη απολύτως σαφής. Οι καθαρές χημικές ουσίες που προκαλούν λαθυρογενετικές επιδράσεις έχουν απομονωθεί και ακόμη και συντεθεί σε πειράματα σε ζώα. Πρόκειται κυρίως για παράγωγα του αμινοπροπιονιτριλίου. Η απορρόφηση των σπόρων σε σημαντικές ποσότητες οδηγεί σε επιλεκτική προσβολή (εκφυλιστικές αλλοιώσεις) των νευρικών κυττάρων στον οσφυϊκό μυελό. Η κλινική εικόνα κυριαρχείται από μυϊκή ασθένεια στα πόδια και αγγειοκινητικές διαταραχές».

Η περίπτωση της Θράκης μας δείχνει το πώς οι εξωτερικές συνθήκες (εν προκειμένω η φτώχεια εξαιτίας του πολέμου) διαμορφώνουν τις διατροφικές συνήθειες και αυτές με τη σειρά τους επηρεάζουν την υγεία του ανθρώπου. Όπως είδαμε προηγουμένως, η ουρική αρθρίτιδα, όπως και όλες οι ασθένειες συνολικά, έχει ως παράγοντες εμφάνισης τόσο τη γενετική προδιάθεση (οι μεταβολικές διεργασίες που οδηγούν σε περίσσεια ουρικού οξέος και την εναπόθεσή του στους ιστούς και τις αρθρώσεις) όσο και τις εξωτερικές συνθήκες (διάφορες συσσωματώσεις ουρικού οξέος [λίθοι] που εναποτίθενται στο ουροποιητικό σύστημα). Σύμφωνα με τον Βυθούλκα (Vithoulkas 1991, 103), για να εμφανιστεί μια συμπτωματολογία (μια ασθένεια), εκτός από τη γενετική προδιάθεση και τις ευνοϊκές (για την ασθένεια) συνθήκες, χρειάζεται και έναν πυροδοτικό παράγοντα, ένα εξωτερικό ερέθισμα. Για να μπορέσουμε να σκιαγραφήσουμε μια πιο λεπτομερή εικόνα για την νόσο του Επίκουρου και την αιτία της, χρήσιμο θα ήταν να δούμε τα ιστορικά γεγονότα με μια κάποια λεπτομέρεια ώστε να καταλάβουμε το πώς διαμορφώθηκαν οι εξωτερικές συνθήκες τα πρώτα δέκα χρόνια από την επιστροφή του Δασκάλου στην Αθήνα (307/6 – 297/6) αλλά και να εντοπίσουμε τον πυροδοτικό παράγοντα της ασθένειάς του.

Ιστορία 307/6 – 297/6

Από τον καιρό της Χαιρώνειας και εξής (338, κατά πολλούς ιστορικούς το τέλος της αθηναϊκής ηγεμονίας) οι συνθήκες ζωής δεν ήταν και οι καλύτερες δυνατές για την Αθήνα, με τον πόλεμο εναντίον του Φιλίππου να έχει αφήσει το χνάρι του στο ανθρώπινο δυναμικό και σοβαρές ελλείψεις να σημειώνονται κυρίως σε σιτηρά και δημητριακά λόγω των καταστροφών. Όπως θα γίνει αντιληπτό και μόνο από την έκθεση των ιστορικών γεγονότων του υπό εξέταση διαστήματος (307/6 – 297/6), η Αθήνα εκείνα τα χρόνια υποφέρει από συχνές επισιτιστικές κρίσεις και σχετική φτώχεια. Η Αθήνα, όσον αφορά τα σιτηρά της, ήταν πάντα ευάλωτη, κυρίως λόγω υπερπληθυσμού από ένα σημείο κι έπειτα, σε συνδυασμό με το τραχύ αττικό έδαφος. Τον παλιό, καλό καιρό της ηγεμονίας της εξαρτιόταν έμμεσα ή άμεσα από τις εισφορές των μελών της Αθηναϊκής Συμμαχίας· τώρα, που δεν υφίσταται κάτι τέτοιο, η Αθήνα εξαρτάται από δωρεές και ευεργεσίες όποιου έχει την διάθεση να βοηθήσει για τη σίτιση των πολιτών της. Συνήθως ήταν κάποιος από τους Διαδόχους εκείνος που βοηθούσε, αλλά από την άλλη, τα προβλήματα τα δημιουργούσε κάποιος άλλος Διάδοχος...

Το 307, μετά την άκοπη κατάκτηση της Αθήνας από τον Δημήτριο Πολιορκητή και την εκδίωξη του Δημήτριου Φαληρέα που ήταν κυβερνήτης της πόλης με τις ευλογίες του Κασσάνδρου από το 317, για να τιμηθεί αναλόγως ο νέος ηγέτης και να διασφαλιστεί ότι δεν θα συμβούν ξανά χαριεντισμοί τύπου Φίλιππου – Αριστοτέλη και Κασσάνδρου – Θεόφραστου, ανάμεσα σε άλλες υπερβολικές τιμές, οι Αθηναίοι εισήγαγαν νόμο που ήθελε τον επικεφαλής κάθε φιλοσοφικής σχολής να έχει την έγκριση της Βουλής για να διατηρεί τη σχολή του στην πόλη (Δ.Λ., *Βίοι* V.38· Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί* XIII 610e-f).¹⁵ Εισηγητής του ψηφίσματος ήταν ο Σοφοκλής από το Σούνιο, γνωστός στην Ιστορία μόνο γι' αυτό. Με την εισαγωγή αυτού του νόμου, ο Θεόφραστος, τότε σχολάρχης του Λυκείου, αναγκάζεται να φύγει εξόριστος από την Αθήνα.

Το 306, *το έτος των βασιλιάδων*,¹⁶ ο Πολιορκητής αυτοανακηρύσσεται βασιλιάς όλων των Μακεδόνων· τον ακολουθούν οι υπόλοιποι Διάδοχοι, ο καθένας για λογαριασμό της περιοχής που ελέγχει (ο Σέλευκος τη Μικρά Ασία και την Ανατολή, ο Πτολεμαίος την Αίγυπτο, ο Λυσίμαχος τη Θράκη) πλην Κασσάνδρου, ο οποίος διεκδικεί με τον Δημήτριο τη βασιλεία των Μακεδόνων. Οι Αθηναίοι θεωρούν ότι ο νόμος του Σοφοκλή και η αναγκαστική φυγή του Θεόφραστου από την πόλη, εκτός από πλήγμα στο πολιτιστικό κύρος της, αποτελεί ευθύ χτύπημα στην ελευθερία του λόγου. Έτσι, αλλάζουν γνώμη και διώκουν δικαστικά τον Σοφοκλή από το Σούνιο, τον τιμωρούν με πρόστιμο πέντε ταλάντων¹⁷ και κηρύσσουν τον νόμο που εισηγήθηκε άκυρο.

¹⁵ Βλ. WORTHINGTON 2020, 75, σημ. 22, όπου συνοψίζει τις ιστοριογραφικές αναφορές επί του θέματος.

¹⁶ Για το *έτος των βασιλιάδων* (306) βλ. αναλυτικά DROYSEN 1993, 460–67.

¹⁷ *Τάλαντο* είναι αρχαία μονάδα μέτρησης βάρους, εξ ου και η παραφθορά *ταλέντο* (talent)

Ο Θεόφραστος επιστρέφει στην πόλη, ενώ ο Επίκουρος αφήνει την Λάμψακο και μεταφέρει τον ήδη διαμορφωμένο φιλοσοφικό του κύκλο στην Αθήνα.¹⁸ Αγοράζει ένα κτήμα στα περίχωρα της πόλης (κοντά στην Ακαδημία) (Mandl 2002) για ογδόντα μνες (60 μνες = 1 τάλαντο, 1 μνα = 100 δραχμές), καθώς και ένα οίκημα στον δήμο της Μελίτης (Δ.Λ., *Βίοι* X.17), δυτικά της Ακρόπολης, στα οποία και στέγασε τη φιλοσοφική του κοινότητα.

Λίγα χρόνια αργότερα, το 301, διεξάγεται η Μάχη της Ιψού (Διόδωρος, Κ' 113: *κατὰ τὴν ἐπιούσαν θερίαν διὰ τῶν ὄπλων κρῖναι τὸν πόλεμον*),¹⁹ η έκβαση της οποίας (ήττα Αντίγονου – Δημήτριου και θάνατος Αντίγονου) υπήρξε καθοριστική για τον συσχετισμό των δυνάμεων που επιθυμούσαν την ηγεμονία στο σύνολο της αλεξανδρινής επικράτειας. Η δύναμη που ήθελε ενωμένο όλο το αλεξανδρινό βασίλειο κάτω από έναν μονάρχη ικανό και ευφυή έπαψε να υπάρχει. Η Αθήνα δεν δέχεται τον Πολιορκητή πίσω, εκδίδει ψήφισμα για καταδίκη σε θάνατο όποιου προτείνει κάτι παρόμοιο και κρατά ουδέτερη στάση. Μαζί με τον Δημήτριο, την διεκδικούν οι Κάσσανδρος, Λυσίμαχος και Πτολεμαίος, οι δύο τελευταίοι κυρίως μέσω ευεργεσιών σε σιτηρά και άλλες πρώτες ύλες.

Το 299, ο Λυσίμαχος της Θράκης, μετά από πρεσβεία των Αθηναίων με πρωτοβουλία του μετριοπαθούς πολιτικού Φαίδρου από την Σφεττό²⁰ και επικεφαλής της πρεσβείας τον κωμικό Φιλιππίδη, καλό φίλο του Λυσίμαχου, απελευθερώνει περίπου τριακόσιους Αθηναίους αιχμαλώτους της μάχης στην Ιψό και, στο πλαίσιο διατήρησης των καλών σχέσεων μεταξύ των δύο πλευρών, κάνει μια δωρεά δέκα χιλιάδων μεδίωνων σιτηρών και δημητριακών στην πόλη²¹ (Worthington 2020, 87).

Λίγο μετά, το 297, ο Κάσσανδρος βρίσκει ευκαιρία, λόγω νέας επισιτιστικής κρίσης και των αναταραχών στο εσωτερικό του *ἄσπεως* που ξέσπασαν ως αποτέλεσμα αυτής, να εγκαταστήσει στην διακυβέρνηση της Αθήνας τον Λαχάρη, τον πιο σκληρό τύραννο που γνώρισε ποτέ η πόλη (Habicht 1998, 85 και Droysen 1993, 578),²² ενώ λίγο καιρό αργότερα πεθαίνει από φυματίωση (Droysen 1993, 573 και Worthington 2020, 84). Η σκληρή τυραννία του Λαχάρη

στα ΝΕ όπου σημαίνει *ειδικό βάρος*. Ένα τάλαντο ήταν περίπου 25 κιλά πολύτιμο μέταλλο (χρυσός ή ασήμι) κομμένο σε νομίσματα (*δραχμή* και *ὀβολός*).

¹⁸ Αυτή η αλλαγή πολιτικού σκηνικού ίσως ήταν αφορμή για τον ερχομό του Επίκουρου στην Αθήνα. Βλ. GREEN 1990, 997.

¹⁹ Για την αμφισβήτηση της ακριβούς χρονολογίας και για την υποτιθέμενη θέση της Ιψού, βλ. DROYSEN 1993, 547, σημ. 1082.

²⁰ Για μια σκιαγράφηση του Φαίδρου και ειδικότερα της στάσης του μετά τον Χρεμωνίδειο πόλεμο (267 – 262), βλ. SHEAR 2020.

²¹ *Corpus Inscriptionum Atticarum* II, αρ. 314. Τιμητικό ψήφισμα για τον Φιλιππίδη για τις ενέργειές του και το αποτέλεσμα τους. *Μέδιμος* = ~52–59 σημερινά λίτρα.

²² Στην ελληνική μετάφραση του έργου του Droysen (1988–93) υπάρχει μια εκτενέστατη υποσημείωση (σημ. 1153, σσ. 576–78) η οποία λαμβάνει υπ' όψιν της την νεότερη έρευνα σχετικά με τη χρονολογία της τυραννίας του Λαχάρη, η οποία ωστόσο φαίνεται να συσκοτίζει περισσότερο παρά να διαφωτίζει τον αναγνώστη. Ο Η. Αποστολίδης αποφαινεται πως η αρχική θέση του Droysen που θέλει την τυραννία του Λαχάρη *μετά* τον θάνατο του Κασσάνδρου είναι πιο στέρεια.

ρη προκάλεσε εξίσου σκληρή αντίδραση, τόσο από την αθηναϊκή αντίσταση όσο και από τον Πολιορκητή: το 297/6 η Αθήνα πολιορκείται από τον Δημήτριο Πολιορκητή με πολύ σκληρό και βάνανσο τρόπο με σκοπό την απόσπασή της από την κατοχή του Κασσάνδρου και την εκδίωξη του Λαχάρη.

Υποστήριξη εναλλακτικής διαφορικής διάγνωσης μέσω ιστορικής πραγματικότητας

Όλα τα προηγούμενα χρόνια που η Αθήνα ήταν συνεχώς διεκδικήσιμη και διαρκώς χειραγωγούμενη από τα πολιτικά παιχνίδια των Διαδόχων και ως εκ τούτου οι ελλείψεις σε βασικά τρόφιμα και ο υψηλός πληθωρισμός κυριαρχούσαν, οι Αθηναίοι πορεύονταν με τα βρισκόμενα: όσπρια, λαχανικά και ό,τι άλλο βγάζει η δύσκολη αττική γη. Κατά την διάρκεια της πολιορκίας του 297/6 οι ήδη δύσκολες συνθήκες της τελευταίας δεκαετίας στην πόλη χειροτέρεψαν έτι περισσότερο με τις καταστροφές στα καλλιεργήσιμα εδάφη και τον ναυτικό αποκλεισμό και πολλοί άνθρωποι αρρώστησαν και πέθαναν από τις κακουχίες, τις στερήσεις και τις επακόλουθες αρρώστιες που ξέσπασαν μέσα από τα τείχη της. Οι καταστροφές στα καλλιεργήσιμα εδάφη που έκανε ο Δημήτριος στα περίχωρα της Αττικής ενέτειναν την επισιτιστική κρίση· λογικό και επόμενο ήταν να προκληθεί λιμός, μιας και αυτή ήταν (και είναι) η πάγια τακτική όταν κανείς πολιορκεί μια πόλη:²³ κόβει την τροφοδοσία και την ύδρευση και αναγκάζει τον πολιορκούμενο ή να παραδοθεί ή να πεθάνει από την πείνα. Επομένως, θα ήταν απολύτως λογικό οι εντός των τειχών να στραφούν σε εναλλακτικές πρώτες ύλες για το αλεύρι που χρειάζονταν για την παραγωγή του ψωμιού· όχι απαραίτητα στον λάθυρο της Θράκης (μπορεί να μην είναι ενδημικό της Αττικής το φυτό, βλ. παραπάνω), αλλά σίγουρα η διατροφή των Αθηναίων αναγκαστικά περιορίστηκε στα απολύτως απαραίτητα.

Στην κοινότητα του Επίκουρου, σε αυτούς τους χαλεπούς καιρούς²⁴ (Δ.Λ., Βίοι Χ.10), τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά: ο Κήπος δεν απολάμβανε καμίας ασυλίας ή προστασίας όπως ενδεχομένως άλλες φιλοσοφικές σχολές²⁵ και ως εκ τούτου οι ένοικοί του ζούσαν στις ίδιες σκληρές συνθήκες με την υπόλοιπη πόλη. Μαρτυρείται από τον Πλούταρχο πως *τότε καὶ τὸν φιλόσοφον Ἐπίκουρον ἰστοροῦσι διαθρέψαι τοὺς συνήθεις κυάμους πρὸς ἀριθμὸν μετ’ αὐτῶν διανεμόμενον* (Πλούταρχος, Δημήτριος 34.3), ένα σχήμα καθ’ υπερβολήν βέβαια από τον συγγραφέα, που ωστόσο λόγω της χρήσης του ρήματος *ἰστοροῦσι* αντί για το σύνηθες *φησί* λαμβάνει μια σχετική αξιοπι-

²³ Μέχρι να θεωρηθεί έγκλημα πολέμου από το Δ.Π.Δ., Καταστατικό Ρώμης, άρ. 7, παρ. 1, (μόλις!) το 1998.

²⁴ καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τηνικάδε τὴν Ἑλλάδα, αὐτόθι καταβιώναι, [...]. Το εν λόγω χωρίο στον Δ.Λ. αναφέρεται στο διάστημα που η Αθήνα βρισκόταν υπό πολιορκία και εξυμνεί τη φιλοπατρία και την αφοσίωση στους φίλους που επέδειξε ο Επίκουρος.

²⁵ Δ.Λ., Βίοι V.39. Ο Δημήτριος Φαληρέας, που κυβέρνησε την Αθήνα για μια δεκαετία (317–307) είχε βοηθήσει τον Θεόφραστο, τότε σχολάρχη του Λυκείου, να αποκτήσει ένα κτήμα για τη στέγαση της σχολής, πράγμα που ο Θεόφραστος ως μέτοικος δεν μπορούσε να κάνει.

στία, αφού δεν αναφέρεται στο τι λεγόταν γενικά για την εποχή αλλά δείχνει πως ο Πλούταρχος αντλεί από κάποια χαμένη σε εμάς ιστορική πηγή. Φυσικά συνιστά υπερβολή να τρέφονταν οι ένοικοι του Κήπου με μια χούφτα κουκιά ο καθένας, αλλά τούτη η υπερβολή του Πλούταρχου υπονοεί πως η διαθέσιμη τροφή ήταν ελάχιστη και αμφίβολης ποιότητας, ενώ το ανεκδοτολογικής φύσης περιστατικό που περιγράφει παρακάτω για παρ' ολίγον πατροκτονία για το ποιος θα φάει ένα νεκρό (από την πείνα!) ποντίκι δείχνει, αν μη τι άλλο, μια γενικευμένη εικόνα φτώχειας, πείνας και απελπισίας στην πόλη.

Ένα πιθανό επακόλουθο αυτής της κατάστασης είναι ο Επίκουρος, μετά από μερικά χρόνια φτώχειας και ελλείψεων στην Αθήνα και της επακόλουθης (και φιλοσοφικά υποστηριζόμενης) λιτής διατροφής και σχεδόν ασκητικής ζωής,²⁶ να εξασθένησε τον οργανισμό του τόσο που, σε συνδυασμό με μια ενδεχόμενη γενετική προδιάθεση, να ανέπτυξε ουρική αρθρίτιδα μέτριας έντασης και με στοιχεία χρονιότητας, δηλαδή όχι εξουθενωτική, η οποία εκδηλώθηκε προοδευτικά με πόνους στις αρθρώσεις, λίθους στο ουροποιητικό σύστημα και τα επακόλουθα συμπτώματα της ουρολιθίας (βλ. παραπάνω). Η ουρική αρθρίτιδα συνδυάζεται με την ουρολιθία κατά το ότι η πρώτη κατάσταση μπορεί να δημιουργήσει ευνοϊκές συνθήκες για την ανάπτυξη της δεύτερης. Η ουρική αρθρίτιδα μόνη της δεν προκαλεί στραγγουρία παρά μόνο στο επόμενο στάδιο όπου έχει δημιουργηθεί πέτρα είτε στην κύστη είτε στα νεφρά (ουρολιθίαση). Και πάλι όμως, η συγκέντρωση λίθων που απαιτείται για να προκληθεί απόφραξη είναι αρκετά μεγάλη και πιθανότατα χρειάζεται αρκετό καιρό για να σχηματιστεί. Η δυσεντερία δεν συνδέεται με τα υπόλοιπα συμπτώματα, ούτε με την ουρική αρθρίτιδα. Η δυσεντερία ως πάθηση μπορεί να εμφανιστεί ανά πάσα στιγμή λόγω των γενικών κακών συνθηκών (μολυσμένο νερό, κακή διατροφή κλπ.) και μπορεί να είναι θανατηφόρα, ειδικότερα δε σε έναν ήδη καταπονημένο οργανισμό, ενώ επιπλέον ήταν πολύ συνηθισμένη ασθένεια εκείνη την εποχή μιας και δεν υπήρχε ούτε στοιχειώδης συντήρηση τροφίμων ούτε κάποιος έλεγχος ποιότητας του πόσιμου νερού.

Έτσι, μια πιθανή πτωτική πορεία της υγείας του Επίκουρου να ήταν η ακόλουθη: Α) Υπήρχε μια *γενετική προδιάθεση* για την ανάπτυξη αυτής της νόσου. Β) Ο ίδιος ο φιλόσοφος ενέτεινε την κατάσταση με τον λιτό τρόπο ζωής του (*περιβάλλον, εξωτερικές συνθήκες*). Γ) Οι εξαιρετικά δύσκολες συνθήκες ζωής κατά την πολιορκία του 297/6 *πυροδότησαν* την εμφάνιση της νόσου (ουρική αρθρίτιδα). Δ) Με τα χρόνια, οι λίθοι που συγκεντρώνονταν στο ουροποιητικό και στις αρθρώσεις προκαλούσαν ενδεχομένως κάποιους κολικούς (Κικέρων *De finibus* II.96 και Σενέκας *Epistulae* Lxvi. 47) και περιορισμένη κινητικότητα λόγω πόνων στις αρθρώσεις (Δ.Λ. *Βίοι* X.5 και X.7). Ε) Προς το τέλος της ζωής του Επίκουρου οι λίθοι είχαν προκαλέσει ολική απόφραξη του

²⁶ Δ.Λ., *Βίοι* X.11 στ. 124: *εὐτελέστατα καὶ λιτότατα διαιτῶμενοι*. Δ.Λ., *Βίοι* X.11 στ. 129–132: *αὐτὸς τε φησὶν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτω λιτῷ. καὶ, Πέμψον μοι τυροῦ, φησί, κυθριδίου, ἴν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι*.

ουροποιητικού συστήματος (*στραγγουρία*). ΣΤ) Μια οξεία μόλυνση του γαστρεντερικού συστήματος προκάλεσε δυσεντερία (ανεξάρτητα από το τι συνέβαινε στο ουροποιητικό σύστημα) και έσπρωξε τον Επίκουρο στον θάνατο.

Μια παραπλήσια υπόθεση μπορεί να γίνει αν λάβουμε υπ' όψιν την αναφορά των Γαλανάκη και Μπιτσώρη στον θάνατο των αδελφών του Επίκουρου. Στο άρθρο τους οι Γαλανάκης και Μπιτσώρη αναφέρουν ότι «τα αδέρφια του Επίκουρου μάλλον υπέκυψαν στην υδρωπικία» (Bitsori & Galanakis 2004, 467) και παραπέμπουν ανακριβώς στο έργο του Διογένη Λαέρτιου. Όπως μας πληροφορεί ο Grmek (1989, 41), μια αυστηρά χορτοφαγική διαίτα μπορεί να οδηγήσει σε υποπρωτεΐνωση και ακόλουθο οίδημα της κοιλιακής χώρας, τη λεγόμενη *υδρωπικία*.²⁷ Χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας άλλης εποχής αποτελεί ένα άλλο μεγάλο πνεύμα, ο Ηράκλειτος, ο οποίος εν τέλει δεν μπόρεσε να αποξηράνει το υγρό.²⁸ Με μοντέρνους όρους, η υδρωπικία δεν είναι ασθένεια, είναι σύνδρομο το οποίο είναι δευτερεύουσα πάθηση συνήθως σε υποκείμενη νεφροπάθεια ή καρδιοπάθεια.

Στο έργο του Διογένη δεν υπάρχει καμία άλλη αναφορά στα αδέρφια του Επίκουρου, παρ' εκτός από το ότι *συμφιλοσοφούσαν* μαζί του μετά από δική του παραίνεση. Το *συμφιλοσοφούσαν*, όπως σημειώνει ο Ζωγραφίδης (2009, 552), δεν σημαίνει μόνο ότι ερευνούσαν μαζί φιλοσοφικά ζητήματα, αλλά εξασκούσαν το φιλοσοφείν στην πράξη, δηλαδή ζούσαν μαζί εξασκώντας την αρετή της φιλίας και της κοινότητας. Με δεδομένη αυτή μόνο την πληροφορία για τα αδέρφια του (μιας και δεν υπάρχει αναφορά του Διογένη στον θάνατό τους ή ενδεχόμενη ασθένειά τους, παρά μόνο στο άκρως συκοφαντικό κείμενο του Κλαύδιου Αιλιανού), μπορεί να συναγάγει κανείς ότι έζησαν τις ίδιες δυσκολίες με τους υπόλοιπους κατοίκους της Αθήνας και δεν αποκλείεται μάλιστα να επηρεάστηκε και η δική τους υγεία μαζί με του Επίκουρου.^{29,30}

²⁷ *Υδρωπας ή υδρωπικία*: Κάθε έκχυση ή εξάγγιση ορώδους υγρού είτε μέσα στο χαλαρό συνδετικό ιστό, που συνδέει και απομονώνει μαζί τα διάφορα όργανα και τότε λέγεται ανά *σάρκα υδρωπικία* ή *οίδημα*, είτε μέσα στην κοιλότητα ορογόνων υμένων, δηλ. κλειστών, κατά κάποιο τρόπο, σάκων, που περιβάλλουν τα όργανα και τα απομονώνουν, μέσα σε μεγάλες κοιλότητες του κρανίου, του θώρακα, της κοιλίας κ.λπ. [*Υδρία* – Cambridge – *Ήλιος*, τ. 12, σ. 3919].

²⁸ Δ.Λ., *Βίοι*, IX.3: *καὶ τέλος μισανθρωπήσας καὶ ἐκπατήσας ἐν τοῖς ὄρεσι διητᾶτο, πόας σιτούμενος καὶ βοτάνας. καὶ μέντοι καὶ διὰ τοῦτο περιτραπείς εἰς ὕδρον κατήλθεν εἰς ἄστν καὶ τῶν ἱατρῶν αἰνιγματωδῶς ἐπυνθάνετο εἰ δύναιντο ἐξ ἐπομβρίας αὐχμὸν ποιῆσαι· τῶν δὲ μὴ συνιέντων, αὐτὸν εἰς βοῦσταςιν κατορύξας τῇ τῶν βολβίτων ἀλέᾳ ἤλπισεν ἐξατμισθῆσθαι. οὐδὲν δ' ἀνύων οὐδ' οὕτως, ἐτελεύτα βιούς ἔτη ἐξήκοντα.*

²⁹ Ο Επίκουρος έθαψε και τα τρία του αδέρφια μαζί με τους αγαπητούς του Μητρόδωρο και Πυθοκλή. Επίσης, στο απόσπασμα του Δίδυμου Αλεξανδρείας *Εἰς Ἐκκλησιαστήν* (1,13) απ. 24 υπάρχει μια αναφορά στην νόσον του Ιδομενέα και έμμεσα στη χρονιότητά της: *ἐκεῖνος οὖν (Επίκουρος) γράφει πρὸς Ἰδομ[ενέα] ὅτι Ἄλλως χρᾶται ὁ σοφὸς τοῖς πράγμασιν καὶ ἄλλως ὁ μὴ σοφός, καὶ ἐπιφέρει· Τ]ότε σοφός | [10] οὐκ ἦς, νῦν δὲ ἐσπούδασας τοῦτο γενέσθαι. ἀναπόλησον τοῦ προτέ[ρου βί]ου καὶ τοῦ νῦν, | εἰ οὕτως ἔφερεις τότε νόσον ὥς νῦν ἢ οὕτως ἐκράτεις πλ[ούτο]ν ὥς νῦν κρατεῖς.*

³⁰ Ένα άλλο υποθετικό σενάριο για την πορεία της υγείας του Επίκουρου είναι η περίπτω-

Συμπεράσματα

Είχε δίκιο λοιπόν ο Nietzsche που αισθανόταν περήφανος που αντιλαμβανόταν τον χαρακτήρα του Επίκουρου όπως ίσως κανένας άλλος (εκείνη την εποχή); Όπως αποδεικνύεται από τα παραπάνω αποσπάσματα, ο Επίκουρος ήταν ένας *διηνεκῶς πάσχων* και κατά πως φαίνεται όρισε την *ηδονή* ως *απουσία πόνου*³¹ ορμώμενος από το βίωμά του. Ενδεχομένως και η διατεινόμενη λιτότητα να έχει διπλή λειτουργία: εκτός από το να έπαιξε τον ρόλο της στην εκδήλωση της νόσου του φιλοσόφου, να είχε ως αφορμή για τη θεωρητική της υποστήριξη τη φτώχεια.³² Η πείνα στα δύσκολα χρόνια που έμεινε ο Επίκουρος στην Αθήνα (307/6 – 271/0) ήταν συχνό φαινόμενο και φαίνεται πως έχει διαμορφώσει το επικούρειο δόγμα αναλόγως.³³

Όπως φάνηκε παραπάνω, η νόσος του Επίκουρου είχε αιτίες Α) ενδεχόμενη γενετική προδιάθεση, Β) τις συνθήκες στην Αθήνα όλα τα χρόνια που έμενε εκεί και τη συνακόλουθη *λιτότητα* και ικανοποίηση των *φυσικών και αναγκαίων επιθυμιών* με αυτά που προσπορίζει η Φύση, Γ) την επιπλέον δυσκολία με την πολιορκία της Αθήνας το 297/6 από τον Δημήτριο Πολιορκητή. Το γεγονός που ίσως πυροδότησε την ασθένεια είναι η πολιορκία της πόλης και μια ενδεχόμενη αυστηρή χορτοφαγική δίαιτα λόγω ελλείψεων σε τρόφι-

ση ο Δάσκαλος να έπασχε από κάποια κακοήθεια στο παχύ έντερο, περίπτωση που όμως δεν συγκεντρώνει πολλές πιθανότητες. Μια κακοήθεια στο παχύ έντερο σε αρχικό στάδιο μπορεί να προκαλέσει διαρροϊκό σύνδρομο στον πάσχοντα, ωστόσο η ορολογία που ενδεχομένως να χρησιμοποιούταν στην αρχαιότητα για αυτή την δευτερογενή πάθηση (*λειεντερία*) δεν συναντάται σε καμία από τις διαθέσιμες πηγές. Επιπλέον, η περίπτωση όγκου στο παχύ έντερο συνδυάζει τη στραγγουρία και την δυσεντερία, ωστόσο θα πρέπει να είναι αντίστροφη η εμφάνιση των συμπτωμάτων: πρώτα να εμφανιστεί κάποια διαταραχή στο έντερο του ασθενή και έπειτα, με τον καιρό και την διόγκωση του περιβάλλοντος ιστού, να προκληθεί απόφραξη του ουρητηρικού σωλήνα και κατά συνέπεια να εμφανιστεί η στραγγουρία. Τέλος, η περίπτωση καρκίνου του παχέος εντέρου δεν συνδυάζεται με την αδυναμία μετακίνησης και ως εκ τούτου καθιστά άκυρο το επιχείρημα του DeWitt ότι ο Επίκουρος μετακινείτο με αναπηρικό αμαξίδιο (ή κάτι αντίστοιχο) για αρκετά χρόνια.

³¹ Κ.Δ. XVIII: *Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονὴ ἐπειδὴν ἄπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαίρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. [...].* Πρβλ. Κ.Δ. XIX και Προσφ. 4.

³² Έπ. Μεν. 130.5-11. Αλλού: Ιωάννης Στοβαίος, III.17.13 (απόσπασμα από *Επιστολή προς Ιδομενέα*): *ἐξηλώσαμεν τὴν αὐτάρκειαν οὐχ ὅπως τοῖς εὐτελέσι καὶ λιτοῖς πάντως χρώμεθα, ἀλλ' ὅπως θαρρῶμεν πρὸς αὐτά·* Σενέκας, *Epistulae morales* 18.9, όπου ο Επίκουρος καυχείται ότι ζει με λιγότερο από έναν οβολό ημερησίως· Φιλόδημος, *Περὶ Ἐπικούρου* α (Pap. Herc. 1232) XXVII: *Δέδια λιμοῦ κίνδυνον...* Φιλόδημος, *Περὶ πλούτου* III: *τὴν πενίαν ἀδιά[φορον]*. Οι τρεις τελευταίες αναφορές είναι από επιστολή(ες) προς τον Πολύαινο. Πρβλ. Σενέκας, *Epistulae morales* 2.5 και 4.10.

³³ Ιωάννης Στοβαίος, III.17.34: *τότε χρειαίαν ἔχομεν τῆς ἡδονῆς, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι αὐτὴν ἀλγῶμεν·* Αἰλιανός, *Ποικίλαι ἱστορίαι* IV.13: *ἔλεγε δὲ ἐτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι, μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ.* Αυτή η θεώρηση, όπως έχει δείξει ο GARGIULO (1982) εξηγεί καλύτερα και την αναφορά στην *ἡδονὴ τῆς γαστρος* που σημειώνει ο Αθηναίος (*Δειπνοσοφισταί* XII, 546f).

μα και σιτηρά. Η εναλλακτική διάγνωση για ουρική αρθρίτιδα, χωρίς να έχει βαρύνουσα σημασία, ίσως εξηγεί καλύτερα το *αὐτὸς τρικύλιστος*, σε μια πιο αναλυτική υποστήριξη της ερμηνείας του DeWitt. Όποια και να είναι η διάγνωση του Επίκουρου και η πορεία της υγείας του, αυτό που έχει σημασία είναι το στοιχείο της χρονιότητας της νόσου, το οποίο επηρέασε τη σκέψη του φιλοσόφου σε τέτοιο βαθμό ώστε να ορίσει την *ηδονή* ως την *απομάκρυνση* (κίνηση) ή την *απουσία* (κατάσταση) πόνου.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΑΒΡΑΜΙΔΗΣ, Γ. (μτφρ. – επιμ.) 2000. *Επίκουρος. Κείμενα – πηγές της επικούρειας φιλοσοφίας και τέχνης του ζην*: Θεματική ταξινόμηση, εισαγωγή D.S. Hutchinson. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.
- ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Γ. (εισαγ. – μτφρ. – σχόλια) 2009. *Επίκουρος. Ηθική: Η θεραπεία της ψυχής*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- ΘΕΟΔΩΡΙΔΗΣ, Χ. 2011. *Επίκουρος: Η αληθινή όψη του αρχαίου κόσμου*. Αθήνα: Εστία.
- ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΣ, Θ.Γ. (εισαγ. – μτφρ. – σχόλια) 2012. *Διογένης Λαέρτιος: Φιλοσόφων βίων και δογμάτων συναγωγή*. Θεσσαλονίκη: Ζήτρος.
- ΥΔΡΙΑ – CAMBRIDGE – ΗΛΙΟΣ, *Εγκυκλοπαίδεια* 1992. Αθήνα: Τέσσερα Έψιλον.
- BITSORI, M. & GALANAKIS E. 2004. Epicurus' Death. *World Journal of Urology* 22(6): 466–69.
- CLAY, D. 1998. *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- DECLAVA CAIZZI, F. 1993. The Porch and the Garden: Early Hellenistic Images of the Philosophical Life. Στο A.W. BULLOCH, E.S. GRUEN, A.A. LONG, & A. STEWART (επιμ.), *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*. Berkeley, Los Angeles, & London: University of California Press, 303–29.
- DEWITT, N.W. 1940. Epicurus' Three-Wheeled Chair. *Classical Philology* 35(2): 183–85.
- DORANDI, T. (έκδοση – εισαγωγή) 2013. *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*. New York: Cambridge University Press.
- DROYSSEN, J.G. ²1993. *Ιστορία τῶν Διαδόχων τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου* (1836), τόμοι Α' & Β', μτφρ./σχόλια Ρ.–Η.–Σ. Αποστολίδης. Αθήνα: Τράπεζα Πίστewος.
- GARGIULO, T. 1982. Epicuro e “il piacere del ventre” (fr. 409 Us. = [227] Arr.). *Elenchos* 3: 153–58.
- GIGANTE, M. 1986. Biografia e dossografia in Diogene Laerzio. *Elenchos* 7: 7–102.
- GREEN, P. 1990. *Alexander to Actium*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- GRMEK, M.D. 1989. *Diseases in the Ancient Greek World*, μτφρ. Μ. & L. Muellner. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- HABICHT, C. 1997. *Athens from Alexander to Antony*, μτφρ. D.L. Schneider. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- MANDL, G.C. 2002. Die Lage von Epikurs Garten in Athen. *Thetis* 9: 61–74.
- ΚΟΝΔΥΛΗΣ, Π. (εισαγ. – μτφρ. – σχόλια) ²1983. Κ. ΜΑΡΧ, *Η διαφορά μεταξύ δημοκρατίας και επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας* (1843). Αθήνα: Γνώση.

- NIETZSCHE, F. ²2010. *Η Χαρούμενη Επιστήμη (La Gaya Scienza)* (1882), μτφρ. Ζ. Σαρίκας. Θεσσαλονίκη: Πανοπτικών.
- SHAH, J. & WHITFIELD, H.N. 2002. Urolithiasis Through the Ages. *British Journal of Urology International* 89(8): 801–10.
- SHEAR, J.L. 2020. An Inconvenient Past in Hellenistic Athens: The Case of Phaidros of Sphettos. *Histos Supplement* 11: 269–301.
- VITHOULKAS, G. 1991. *A New Model for Health and Disease*. Mill Valley, California: Health and Habitat & Berkeley, California: North Atlantic Books.
- WARREN, J. 2004. *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- WORTHINGTON, I. 2020. *Athens After Empire: A History from Alexander the Great to the Emperor Hadrian*. New York: Oxford University Press.

Θεόδωρος Μ. Μωϋσόγλου
Υποψήφιος Διδάκτωρ,
Τομέας Φιλοσοφίας,
Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, Α.Π.Θ.
tzotzos513@gmail.com

Alexander of Aphrodisias and John Philoponus on Projectile Motion*

Ioannis Papachristou

Περίληψη_ Ιωάννης Παπαχρήστου | Η κίνηση των ριπτούμενων σωμάτων
στον Αλέξανδρο Αφροδισία και στον Ιωάννη Φιλόπονο

Στις παρεκβάσεις για τον τόπο και το κενό που συναντάμε στο υπόμνημα του Ιωάννη Φιλόπονου στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη οι πηγές αλλά και οι αντίπαλοί του παραμένουν στη σκιά της ανωνυμίας και συχνά οι σύγχρονοι μελετητές επιδίδονται σε μια προσπάθεια αποκάλυψής τους. Η παράφραση του Θεμίστιου στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη αποτελεί πολύτιμο βοηθό στο να ξεδιαλύνουμε αρκετές από τις πηγές και τους στόχους του Φιλόπονου σχετικά με τη θεωρία του για τον τόπο και την κίνηση των σωμάτων. Η παρούσα μελέτη εμβαθύνει στην αναζήτηση των συνομιλητών του Φιλόπονου γύρω από το ζήτημα της κίνησης των ριπτούμενων σωμάτων, που τον οδήγησε στη διατύπωση της έννοιας της εντυπωμένης κινητικής δύναμης στα σώματα (ευρύτερα γνωστής με τον λατινικό όρο *impetus*). Συγκεκριμένα επικεντρώνεται στον σημαίνοντα ρόλο της Περιπατητικής παράδοσης, ιδίως του Αλέξανδρου Αφροδισία και του Θεμίστιου, για τον σχηματισμό της θεωρίας της εντυπωμένης κινητικής δύναμης του Ιωάννη Φιλόπονου.

Introduction

JOHN PHILOPONUS adds to his exegesis of Aristotle's *Physics* Δ.8 an excursus, which one may name *On the motion of projectiles*. This critical observation is well-known because Philoponus formulates the theory of impressed power related to forced motion of projectiles, also called *impetus* theory (*in Phys.*, 642.3-26). Philoponus' *impetus* theory posits the existence of a bodiless impressed motive power imparted on the projectile by the mover.¹ The bodiless

* I am indebted to my teacher Prof. Christian Wildberg for commenting on an early version of this paper and the colleagues Keimpe Algra and Pantelis Golitsis for their useful suggestions.

¹ Philoponus says: ἀλλ' ἀνάγκη κινητικὴν τινα δύναμιν ἀσώματων ἐνδίδοσθαι ὑπὸ τοῦ ριπτοῦντος τῷ ριπτούμενῳ, *in Phys.*, 642.4-5. What we call 'impetus', Philoponus calls it 'motive power' (κινητικὴ δύναμις) or 'activity' (ἐνέργεια).

moving power is directly transmitted by the mover to the projectile. Nothing intermediary plays any role in the transmission of that power. The main empirical presupposition of the theory is that the mover is in contact with the projectile. The medium through which the motion of the projectile happens contributes nothing to that motion or if it does, the medium intervenes only a little in the motion of the projectile. The excursus establishes the impetus theory as a correction to the interpretations of the problem as presented by Aristotle, expressed by Alexander of Aphrodisias and Themistius and, furthermore, it suggests that forced motion can happen through the void.

The impetus theory was further developed by other philosophers and physicians after Philoponus in Medieval and Renaissance times, such as Buridan, Oresme and Galileo.² Scholars read the corollary on the impetus theory focusing on the importance and the impact of this concept on theories of motion beyond late antiquity.³ Yet, a question to posit is how did Philoponus arrive to the conception of the impetus? The roots of Philoponus' theory and the role of his predecessors, namely Alexander of Aphrodisias and Themistius, in the formation of the impetus theory appears to have attracted little attention in modern scholarship.⁴ Alexander of Aphrodisias is considered as a figure that Philoponus confronts in his commentary on the *Physics* and Themistius' paraphrase of the *Physics* lies behind various passages of his commentary as a whole but also behind the excursus *On the motion of projectiles* on which we will focus.⁵ The main claim of this paper is that Philoponus is inspired by the

² See, GRANT 1964; GRANT 1965; WOLFF 2010; KRISCHER 1994; FRITSCHKE 2011.

³ BÖHM (1967, 123–31 and 139–40) makes no reference to the unity of Philoponus' theory of place and motion through void. However, he points out philosophers that suggested the motion in the void before Philoponus, as for instance Chrysippus, Hipparchus and Chalcidius. WOLFF's (1971, 46–52) significant treatise *Fallgesetz und Massebegriff* underlines the relation between the impetus theory and the digression on the void of Philoponus' commentary on the *Physics* but he mainly emphasizes the impact of the impetus theory on cosmological views. SORABJI (1988, 239–46) discusses the impetus theory with respect to natural and unnatural motion. GOLITSIS (2008, 188) refers to the impetus theory as based on Philoponus' views on place (and void) but provides no additional comments.

⁴ SORABJI (1988, 223–24 and 2012, 327) points out Alexander of Aphrodisias' influence on Philoponus' theory of the natural motion of the elements suggesting that the natural internal impulses (or inclinations) of the simple bodies are the causes of the upward or downward motion. SORABJI also points out that Philoponus' divine impetus should be related to Alexander's view that the generator is not an external cause of motion but rather the one who “produces its internal constitution” (1988, 224).

⁵ Philoponus uses the paraphrase on the *Physics* in the composition of the comments (level of exegesis). At this level Themistius plays the role of the interpreter of the Aristotelian text representing the Peripatetic tradition. Many times, Philoponus incorporates Themistius' text without naming him. But sometimes Philoponus presents a paraphrase of Themistius' paraphrase, by naming him. In the digressions on place and the void of the commentary, Philoponus deals with Themistius in both a friendly and a hostile manner. Usually, Philoponus does not name Themistius in the digressions. Many arguments that do not have a clear attachment with Aristotle's text

assumptions of Alexander of Aphrodisias, repeated by Themistius, in the development of the impetus theory, since they admit that a proper power is given by the mover to the air and successively to the projectile.

1. Aristotle on projectile motion

Before moving on to the reception of the problem of the motion of projectiles in late antiquity, one needs to begin by clarifying the origin of the topic, namely Aristotle's account. The discussion on the void in *Physics* Δ.8 partially examines the role that some philosophers assign to the void with respect to motion. Some of the physiologists (οἱ φυσιολόγοι) hold that there exists a separate, self-subsistent void and some others also maintain that the void is necessary for the locomotion of bodies. Aristotle attacks both assumptions but I am interested only in the latter assumption stating that the void is a necessary condition for locomotion. Aristotle introduces seven arguments (some of them are subdivided into sub-arguments) to show that locomotion through the void is impossible.⁶

One of these arguments states that forced motion (ἡ βίαιος κίνησις) presupposes natural motion (*Physics*, 215a1-14). The motion of projectiles through the void, used by Aristotle as the example of forced motion, is impossible because natural motion through the void is proved to be impossible. Aristotle introduces numerous cases to show that motion through void is impossible, but the commentators pay more attention to this one. The motion of projectiles, i.e. of bodies that move without being in contact with the thrower (ὁ ὤσας), happens under two circumstances. This kind of forced motion happens either by interchange of bodies (ἡ ἀντιπερίστας), i.e. the projectile moves because the surrounding bodies are interchanging positions, or by pushing the air next to the projectile and causing a further motion of the projectile combined with the motion to its natural place.

According to Aristotle, both solutions are impossible in the void for the same reason: there is neither interchange of bodies in the void nor air to push it; thus, motion will be impossible.⁷ We should note that Aristotle does not explain what the 'interchanging of bodies' means. The *antiperistasis* concept apparently reflects the view of some people, but no commitment to it on Aristotle's part is clear.⁸ Nevertheless, I take it that Aristotle takes it as a plausible suggestion that could explain the forced motion of projectiles. The second way of understanding the motion of projectiles, as described above, seems to be

and are not explicitly stated as attacking Themistius, they do refer to Themistius.

⁶ Aristotle, *Physics*, 214b28–216a23.

⁷ Aristotle, *Physics*, 215a14–19.

⁸ GOLITSIS (2018) examines in detail the concept of *antiperistasis* in Aristotle's discussion about the motion of the projectiles.

Aristotle's explanation but still there is no strong evidence for this in the passage discussed here, that is *Physics*, 215a1–14.

Aristotle returns to the problem of projectile motion in *Physics* Θ.10 (266b28–267a20). There, he clearly expresses the problem regarding the projectiles: how do we explain that the projectile continues its motion without being in contact with the mover?

εἰ δ' ἅμα κινεῖ καὶ ἄλλο τι ὁ κινήσας, οἷον τὸν ἀέρα, ὃς κινούμενος κινεῖ, ὁμοίως ἀδύνατον τοῦ πρώτου μὴ ἀπτομένου μηδὲ κινούντος κινεῖσθαι, ἀλλ' ἅμα πάντα <καὶ> κινεῖσθαι καὶ πεπαῦσθαι ὅταν τὸ πρῶτον κινοῦν παύσῃται, καὶ εἰ ποιεῖ, ὥσπερ ἡ λίθος, οἷόν τε κινεῖν ὃ ἐκίνησεν. (*Physics*, 266b30–267a2)

If we say that the mover in such cases moves something else at the same time, e.g. the air, and that this in being moved is also a mover, then it will similarly be impossible for this to be in motion when the original mover is not in contact with it or moving it: all the things moved would have to be in motion simultaneously and also to have ceased simultaneously to be in motion when the original mover ceases to move them, even if, like the magnet, it makes that which it has moved capable of being a mover. (transl. BARNES 1984, 159–60)

The context of *Physics* Θ.10 relates to the nature of prime movers; however, this passage illuminates the discussion in *Physics* Δ.8 regarding the motion of the projectiles. Aristotle argues that the prime mover (in this case a man who is the relevant initial moving cause) moves the body, say a rock, and it also moves the air along with it. The projectile (rock) and the air are of those beings that may naturally be moved by a mover. However, the fact that the projectile moves without being in contact with its mover requires an explanation. Aristotle says that the projectile will stop moving only because the given power of motion continuously diminishes. He wishes to clarify, first, the cases in which prime mover and moving bodies are either at rest or move; second, he attempts to explain why the projectiles move after leaving their mover. However, it is totally unclear how the air is moved by the mover and how this relates to the motion of the projectile.

Aristotle rather describes the stages of the forced motion from its starting point (prime mover) to its end (fall of the projectile to its natural place). He notes that the motive force (ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν)⁹ of the mover takes place

⁹ The expression 'motive force' is equivalent to the term 'κίνησις' in this passage. Aristotle phrases it twice in the text saying, 'the motive force produced in one member of the consecutive series' and 'the motion takes place in bodies', *Physics*, 267a8–9 and 267a12–13. So, according to Aristotle, what is transmitted to the air and the projectile is motion (κίνησις), not some other kind of force.

in the body next to the mover (ἐγγίγνηται τῷ ἐχομένῳ), say the air, which is by its nature capable to move and to be moved. Aristotle asserts that there is a successive transmission of a moving force that gradually diminishes, as it is transmitted from a first mover to successive moved movers, until there remains only something moved, with which the whole motion ceases:

παύεται δέ, ὅταν αἰε ἐλάττων ἢ δύναμις τοῦ κινεῖν ἐγγίγνηται τῷ ἐχομένῳ. τέλος δὲ παύεται, ὅταν μηκέτι ποιήσῃ τὸ πρότερον κινεῖν, ἀλλὰ κινούμενον μόνον. ταῦτα δ' ἀνάγκη ἅμα παύεσθαι, τὸ μὲν κινεῖν τὸ δὲ κινούμενον, καὶ τὴν ὅλην κίνησιν. (*Physics*, 267a8-12)

The motion ceases when the motive force produced in one member of the consecutive series is at each stage less, and it finally ceases when one member no longer causes the next member to be a mover but only causes it to be in motion. The motion of these last two –of the one as mover and of the other as moved– must cease simultaneously, and with this the whole motion ceases. (transl. BARNES 1984, 160)

So, Aristotle seems to defend the explanation that the forced motion of the projectile happens by pushing the air next to the projectile and causing a further motion of the projectile combined with the motion to its natural place. When the motive force gradually diminishes, the projectile continues to move to its natural place, i.e. the rock will move downwards. In *Physics* Θ.10, Aristotle also comments on the viewpoint that the interchange of bodies during the forced motion of projectiles plays a role (*Physics*, 267a15-17; 18-20). This view¹⁰ presupposes that the motion of the projectile always happens either through the air or the water in order to have an interchange of bodies (ἀντιπερίστασις). Aristotle argues that the solution of interchange of bodies makes all the constituents of the forced motion (i.e. prime mover, air/water, projectile) to move and to be moved at the same time; consequently, they are at rest at the same time. But in the case of a projectile's motion we only observe that one body (which is not self-moved by nature) continuously moves because it is always in contact with another body. The point of Aristotle's discussion of *antiperistasis* here is to save his essential assumption that everything that is

¹⁰ It seems that Alexander of Aphrodisias attributes this view to Platonic circles (οἱ περὶ Πλάτωνα, RASHED 2011, fr. 810, 637; see Plato's *Timaeus*, 80a1-2. Simplicius too reports that Alexander attributes this view to Plato (*in Phys.*, 1351.28-29; 668.25-669.2). Simplicius is unclear on whether Alexander had a specific argument against Plato's or not (*in Phys.*, 1351.28–1352.18). Another excerpt of Alexander's lost commentary shows that Alexander does not consider the interchanging of bodies as the cause of the forced motion but rather as a symptom (RASHED 2011, fr. 811, 637). It appears that BÖHM (1967, 135) and GOLITSIS (2008, 188) attribute the view of interchangeability to the Peripatetics and Aristotle respectively (note that Golitsis later changes his view claiming that the interchange of bodies is not an Aristotelian view; see GOLITSIS 2018, 4 and 9). SAMBURSKY (1987, 75) points out that the commonly accepted concept of bodies interchanging places was rejected by Aristotle.

in motion is moved by something. An assumption that Philoponus' impetus theory repudiates, as we shall see.

On the one hand, Aristotle finds plausible the view of interchange of bodies but, on the other hand, he seems to be reluctant to endorse this view. Aristotle's suggestion attempts to explain the motion of projectiles implying that the prime mover transmits the motive force to the medium which moves along with the projectile. The motion of the projectile is thus explained by the fact that at least one part of the medium needs to act upon the projectile as a mover, until the projectile finally falls to its natural place. Aristotle explicitly states that this is the only explanation solving the problem.¹¹ However, some commentators of Aristotle's *Physics* seem not be persuaded by the explanation and come up with some questions repudiating his attempt to explain the motion of the projectiles.

2. Alexander of Aphrodisias and Themistius on projectile motion

We have seen that Aristotle only refers to the plausible ways in which the forced motion of projectiles may happen, without any additional justification. Simplicius reports Alexander of Aphrodisias' view on this matter.¹² Alexander seems to be unsatisfied with Aristotle's claim that the motive force takes place in the body next to the mover (*Phys.*, 267a8-9). He then attempts to explain Aristotle's thought by providing a plausible solution fitting the natural world. It is not enough to say, according to Alexander, that the air receives the motive force from the mover; for, in this case, the air will not be able to move something else when it doesn't move.¹³ It is perhaps better to say that the air possesses a proper force (οἰκεία δύναμις) received by the mover. For if we admit that the air has a proper force, we could explain why the air continues to cause motion without being a self-moved body (αὐτοκίνητον). So, the air somehow becomes a self-moved body for some moments. This is a crucial point. The air receives by the mover the motive force (called τὸ ἐνδόσιμον)¹⁴ which now is possessed by the

¹¹ See Aristotle, *Physics*, 267a17-18. Hussey doubts that there is any clear statement from Aristotle's part concerning the projectile motion. In fact, HUSSEY (1991, 230–36), denies that there is an Aristotelian theory of projectile motion at all. It is true that we can only speculate about a coherent explanation of projectile motion, according to Aristotelian physics, since we lack a fully elaborated argument by Aristotle. The failure of Aristotle to explain the projectile motion has been also stressed by SAMBURSKY (1987, 70–71).

¹² Simplicius, in *Phys.*, 1346.29–1347.37. Simplicius notes that he almost copied word for word Alexander's view obviously from his lost commentary on the *Physics* (ταῦτα πάντα σχεδὸν τι κατὰ τὴν τοῦ Ἀλεξάνδρου λέξιν ἀπεγραψάμην, Simplicius, in *Phys.*, 1347.37–38). Indeed, an excerpt of Alexander's view that matches Simplicius' report can be found at RASHED 2011, 634, fr. 805.

¹³ See, Simplicius, in *Phys.*, 1346.29–35.

¹⁴ Simplicius uses the word τὸ ἐνδόσιμον, taken up by Themistius' text (in *Phys. paraphr.*, 235.7–12), in order to describe the transmission of the force from the mover to both the air and

air, therefore it is as if the air were a self-moved body or as if it had a proper force to move by virtue of being easily affected (δι' εὐπάθειαν).¹⁵ As long as this affection lasts,¹⁶ the air around the projectile continues to move without being in contact with the mover and at the same time it moves the projectile.

Aristotle, as we pointed out, claims that a projectile continues to move because of a succession of moving movers. Alexander's motivation is to show that the air should possess a proper force that makes it to move for a while as a self-moved body which is capable to move the projectile. Alexander's claim introduces a novelty, according to Simplicius, namely that of the air acquiring by the mover the principle and the motive force (τὸ ἐνδόσιμον) to be moved and to move something else. Yet, Alexander's explanatory model is not the novelty here, since there is no difference with the Aristotelian model, but, as we shall see later, the idea of *possessing* the proper power (οἰκεία δύναμις) will be proved of great importance for Philoponus to change this explanatory model.¹⁷

Themistius bases his approach of the problem on the grounds of Alexander's explanation.¹⁸ He refers to the explanations which Aristotle expressed (215a14-19), namely the ἀντιπερίστασις and the air that pushes the projectile while it is moved. The explanation for the procedure of interchange of bodies, given in the paraphrase, maintains that the air which is in front of the projectile changes place because of the rush of the body in motion (ὑπὸ τῆς ῥύμης, in *Phys. paraphr.*, 129.21), then it goes behind, pushing the projectile for a limited time, until the force becomes loose. There is no reference to the holders of this view; not even a hint as to who supports it. Themistius presents it as a general explanation of the interchange of bodies.¹⁹

the projectile. We have no clue if this is the exact term Alexander of Aphrodisias originally used. The term τὸ διαδόσιμον appears in the passage we possess in RASHED's edition (2011, fr. 805, 634), but still the term refers to warmth transmitted to objects. The word τὸ ἐνδόσιμον literally relates to music meaning 'that which gives the key to the tune, the key-note' (see, Liddell-Scott⁸ 1897, 476) but this meaning doesn't seem to shed light on the philosophical context.

¹⁵ Alexander's claim could be a direct reference to Aristotle's *De caelo*, 301b17-31, where the air is considered as an instrument explaining the forced motion of projectiles due to its receptivity of bodies' lightness and heaviness.

¹⁶ The text transmitted by Simplicius gives: ἕως οὖν τὸ πάθος σφάζει, in *Phys.*, 1347.29.

¹⁷ Simplicius says: τὸ τῆς λύσεως καινοπρεπές, in *Phys.*, 1348.1.

¹⁸ Themistius' *In Aristotelis Physica paraphrasis* is thought to be a philosophically poor text which blends Aristotle's words simplifying their meanings. However, Themistius himself understands his paraphrases in a slightly different manner; he paraphrases the Aristotelian text but he also insists to provide exegesis in various cases. In fact, his exegetical notes on Aristotle's text aim to clarify the arguments (see, for example, Themistius, in *Post. An.*, 1.16-22). But clarifications of arguments may well turn out to be original thoughts, as KUPREEVA (2010, 400) notes: 'Occasionally, Themistius makes an *excursus* from paraphrasing to state his position or discuss a more controversial question. These digressions are most important for reconstructing his philosophical views.'

¹⁹ Themistius, in *Phys. paraphr.*, 129.15-27.

The second explanation of the motion of projectiles, that is more likely to be supported by Aristotle, is presented as follows in Themistius. How does the projectile move without being in contact with the mover? For it is obvious that the projectiles, for instance arrows, are neither self-moved (αὐτοκίνητα) nor are they in contact with their mover anymore because it is at rest after the projectile leaves it. The projectile continues to move without being in contact with the mover because the air is pushed by the mover, as if it were forced together with the projectile, and it continuously flows together with the projectile. According to Themistius, the reason why the projectile continues to move is that air is easily moved; the air receives the principle of motion by the mover and moves forward for a while keeping the motion applied to it. The air moves fast along with the projectile which moves towards its proper place, as the force of motion in it given by the mover diminishes; for instance, we observe that an arrow moves downwards because it is a heavy body.²⁰ But Themistius observes that simply saying that the archer moves the air and that the air moves along with it the arrow is an unsatisfactory solution. The problem is not solved but rather transposed. For we then need to explain the fact that the air moves without being in contact with the mover.²¹

Themistius suggests a solution to the problem of projectile's motion that echoes Alexander of Aphrodisias' exegesis. He holds that the air and the arrow continue to move after leaving their mover because they were given a certain force (δύναμις) which is not any more the direct force of the mover, but their proper force (οἰκεία δύναμις), though transmitted by the mover.²² Themistius also provides us with an example. An iron stone becomes warm because of the fire but it still keeps the force of the warmth for a longer time after the fire has been removed; in this way, the iron stone can transmit the warmth to another body that is in contact with it and even other bodies that are in contact with the first body. This may go on until the force of the warmth that has been given to the iron stone by the fire diminishes in the succession of its transmission.²³ The same holds for the motion of the air and that of the projectile. Someone might say that the mediums share the properties of forces (ἐπαμφοτερίζοντα) and partake of weight and lightness. When they receive the principle of motion (τὸ ἐνδόσιμον), they move, as if they were self-moved bodies, along with the projectile for some time by their proper force. The significance of this view centers on the fact that we do have a more substantial explanation of projectile motion in contrast to the Aristotelian text which left the question unsettled.

²⁰ Themistius, in *Phys. paraphr.*, 129.23–26.

²¹ See, Themistius, in *Phys. paraphr.*, 234.11–235.29. Especially the passage in *Phys. paraphr.*, 234.17–19 follows Aristotle's argument in *Phys.*, 266b30–33.

²² See Themistius, in *Phys. paraphr.*, 235.4–16. Themistius already in book Δ.8 says τὴν ἐνδοθεῖσαν κίνησιν διαφυλάττων, in *Phys. paraphr.*, 129.25, explaining Aristotle's phrase ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν ἐγγίγνηται, *Phys.*, 267a8–9.

²³ The example clearly goes back to Alexander of Aphrodisias. See RASHED 2011, 634, fr. 805.

Themistius adopts and summarizes Alexander's view without mentioning Alexander.²⁴ Simplicius' testimony also helps to identify Themistius' source behind the words of the paraphrase of *Physics* Δ.8, where the air is characterized as agile (εὐκίνητος); a phrase which represents Alexander's expression (*apud Simplicium*) of being easily affected (εὐπαθής).²⁵ Themistius comprehends the easily affected nature of the air as agility. In addition, he argues that the air moves forward for a longer time, after it leaves the mover, by saying that "it [the air] keeps the motion which has been given to it" (*in Phys. paraphr.*, 129.25). This sentence should be Themistius' adoption of Alexander's crucial feature of his interpretation that the air in a way moves, as if it were a self-moved body.²⁶

Up to this point, we saw that Alexander of Aphrodisias attempted to elucidate Aristotle's vague explanation, for it proved to be rather insufficient. Alexander's solution to the motion of projectiles implies that the medium moved by the mover possesses a force capable of moving the projectile. Though not clearly deviating from Aristotelian physics, since he is not refuting Aristotle's assumption that everything that is in motion moves by a mover and it is in contact with the mover, Alexander establishes the feature of the possession of the force of motion. The idea is clearly incorporated in Themistius' text, who recognized too that Aristotle failed to plainly explain the motion of projectiles, as shown above. In this context, Simplicius is right to say that Alexander introduces a novelty. Even though far from expressing an impetus theory, Alexander's view that the air plays a role in the motion of projectiles because of *possessing* the force of motion given to it by the mover is perhaps the most important instance in the history of the problem of projectile motion after Aristotle and before Philoponus, as it will be stressed in what follows. Philoponus was aware of this discussion through Themistius and even if Aristotle is responsible for this explanatory gap, Philoponus mainly turns against Alexander's interpretation, the only prominent explanation that has been carried out by Aristotle's followers. Therefore, the *Corollary on the motion of projectiles* begins with Philoponus' reasons for criticizing Aristotle, though he attacks the refined arguments developed by Alexander and reproduced by Themistius.²⁷

²⁴ Themistius, *in Phys. paraphr.*, 234.27-235.12.

²⁵ See in parallel Themistius, *in Phys. paraphr.*, 129.24-27, and Simplicius, *in Phys.*, 1347.6-8; 1347.29.

²⁶ Alexander says τὴν πρώτην αἰτίαν λαβὼν ἀπὸ τοῦ ῥίπαντος καὶ τρόπον τινὰ αὐτοκίνητος γεγονώς, RASHED (2011, 634), fr. 805.

²⁷ Philoponus reports that he also criticized the speculations on the projectile motion in his commentary on *Physics* Θ (see, *in Phys.*, 639.7-9). I suspect that the *Corollary on the motion of projectiles* in the comments on *Physics* Δ is only a short version of the criticism exposed in the commentary on *Physics* Θ perhaps in a more substantial corollary. Unluckily, Philoponus' commentary on book Θ is lost.

3. John Philoponus against Aristotle and the Peripatetic tradition

Philoponus' second lecture on *Physics* Δ.8 deals with Aristotle's assumption that motion of projectiles is impossible through the void.²⁸ This lecture contains two sharply distinctive parts; the exegetical and the critical part. The exegetical part (*in Phys.*, 636.25–639.2) of the lecture is one of the characteristic examples of silent incorporation of Themistius' exegesis in Philoponus' text. In fact, the passages taken out of Themistius' paraphrase are those introducing the problem of projectile's motion and its explanation.²⁹ A closer reading of the exegetical part of this lecture will show Philoponus' intentions to draw attention directly to the problematic theory held by Alexander and Themistius regarding the projectile motion. I will mainly discuss his critique against the Peripatetic view.

Philoponus' attack in the corollary has a double goal. First, he aims at correcting the Aristotelian tradition concerning the motion of projectiles; second, he wants to support the view that the motion of projectiles is possible in a void. The former goal repudiates the validity of the arguments held by the Peripatetics, especially by Alexander of Aphrodisias and Themistius. With the latter goal Philoponus offers a reply to Aristotle's general thesis of the impossibility of forced motion through the void.³⁰

Firstly, Philoponus provides us with two versions of the ἀντιπερίστασις view. I will not fully analyze his rejection of the *antiperistasis* theory, but I would like to point out the following. The first version implies that when the projectile moves, the air in front of it runs back behind it and pushes it (as described by Themistius). This particle of air occupies the position previously occupied by the projectile and pushes the projectile until the impulse diminishes. Philoponus considers the assumption that the air runs back and continues to move forward as if by a command,³¹ without being scattered to the winds, as fictitious.³² The second version of the interchangeability of bodies, of

²⁸ Philoponus, *in Phys.*, 636.25–642.26.

²⁹ See, Philoponus, *in Phys.*, 637.10–638.13 and Themistius, *in Phys. paraphr.*, 128.30–129.26. For our purposes, it is important to denote that Philoponus' citation of Alexander of Aphrodisias' view, as presented by Themistius, shows that the direct target is the Peripatetic tradition and indirectly Aristotle.

³⁰ Criticisms related to points of the exegesis, i.e. discussing *ad hoc* problems arising from the Aristotelian text, is the main characteristic of every corollary in Philoponus' commentary on the *Physics*. For example, in this corollary Philoponus seems to criticize the view of *antiperistasis* by repeating Themistius' expression that the air is easily movable (εὐκίνητος), and he insists that the important factor of the motion of projectiles is the principle of motion transmitted by the mover to the air (*in Phys.*, 639.27–640.5).

³¹ ὥσπερ ἐξ ἐπιτάγματος, *in Phys.*, 640.2.

³² The Ms Laur. Plut. 87, 6 has a note *in margine* dating from 13th or 14th century. This note attempts to explain how the ἀντιπερίστασις works. Apparently, the note justifies a certain kind of

unknown source, suggests that the interchange of place between the arrow and the air happens because the air at the side is moved by the air in front (*in Phys.*, 640.26–641.6). For Philoponus, this version does not imply a continuous motion of the projectile but an instantaneous or interrupted motion. In brief, both versions do not sufficiently explain the forced motion of projectiles, according to Philoponus, who finds them rather naïve. The *antiperistasis* view explains how bodies interchange positions to one another during their motion,³³ but it cannot explain in what way the moving power transmitted to the medium finally moves the projectile.

Let us see now how Philoponus rejects the explanation of projectile motion proposed by Alexander and endorsed by Themistius. Aristotle, as we saw, asserts that the motion of projectiles happens because the mover transmits the principle of motion to the air that moves the projectile until its motion diminishes. Alexander of Aphrodisias, followed by Themistius, maintains that Aristotle's theory makes sense if we admit that the air possesses a proper force (οἰκεία δύναμις) received by the mover. Philoponus considers Alexander's explanation as unsuccessful because it asserts, like Aristotle's, that the mover transmits the moving power (ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν, *Phys.*, 267a8–9) to the air but without clarifying the exact role of the medium regarding the motion of the projectile. Is it the case that the air is responsible for the subsequent forced motion of the stone after it departs from the mover?³⁴

There should be, Philoponus argues, a kind of moving power directly given to the projectile by the mover. Otherwise, if the air is responsible for the motion of the projectile, it is not necessary for the mover to be in contact with the projectile; air alone could be enough to move the projectile. The example

antiperistasis which is not as problematic as Philoponus thinks. The writer of this comment uses the example of a sailing boat. When the water sails by fair winds, the water interchanges place with the water at the stern of the boat. The boat forcibly cuts the water providing way to the water which always comes to the stern of the boat. The commentator argues that the water coming to the stern of the boat either plays a minor role or it is completely irrelevant to the motion of the boat. The same, he adds, happens in the case of the arrow moving through the air. The point of the comment is unclear. It implies that parts of water interchange places to one another during the motion of the boat. However, it fails to escape Philoponus' critique, for it does not explain how the specific particle of water in front of the boat comes directly behind the stern of the boat. The example of the boat may be a good example, if one wants to explain how the interchange of places among bodies happens. Yet this example does not explain how a projectile moves, since the sailing boat is not a projectile, though it undergoes a kind of forced motion, since the boat is not a self-moving body. Nevertheless, the comment contains a significant detail, namely that the water plays a minor or no role to the motion of the boat, as in the case of the air and the arrow. Philoponus endorses the assumption, for he believes that the medium through which the projectile moves is not responsible for the continuous motion of the projectile while it is not in contact with the mover.

³³ Philoponus and Themistius agree on that point.

³⁴ Philoponus, *in Phys.*, 641.13–642.2.

provided by Philoponus hypothesizes that one can obtain forced motion of a projectile just by producing strong air behind the projectile using artificial means.³⁵ Then we could say that the projectile is pushed further by the air which is strongly forced to move. But does this hypothesis appear to be compatible with reality? If we put a stone on a line or spot with little breadth, and then try to move the air with great force, we will observe that the stone will only move for an extremely short distance. In cases of forced motion where the mover is in contact with the projectile, the air itself cannot be the mover of the projectile. Since the hand is in contact and continuous with the stone, there is no place for a medium in between, let us say air, which may be moved; consequently, Philoponus argues, the medium does not play any active role in the movement of the projectile.³⁶

The solution held by Alexander and Themistius asserts that a medium is always involved in the motion of projectiles. Both Alexander and Themistius hold that the medium possesses the power of motion transmitted to it by the mover. This power of motion in a way becomes, as we saw, the proper power of motion of the medium which is further transmitted to the projectile. Therefore, the air resembles a self-moved body. Here, I would like to stress that Alexander's view, quoted by Simplicius, contains the seed of the concept of the impressed power. Alexander's argument presupposes two assumptions: first, that the air possesses a motive force; and second, that this motive force undergoes a succession of transmissions from the primary mover to the projectile.

As far as the first assumption is concerned, I argue that the possession of the moving force, i.e. τὸ ἐνδόσιμον, by the air amounts to the concept of the impressed power and it is what inspired Philoponus to grasp the conception of the impetus. The reason for this is that the power that becomes 'the proper power of the air' is an ἐνδόσιμον. The term means, in this context, that the power is given to the air in the sense that the power belongs to the air, or it is possessed by the air. Alexander does not describe a case of something instantaneously forced, but rather of a power that persists in the air for a while until it diminishes. In other words, the motive power is impressed on the air by the

³⁵ Philoponus hypothesizes something impossible in order to prove what happens in reality; on such kind of hypotheses in Philoponus see MARTIN 1999. This kind of hypothesis is a type of thought experiments often used in the commentary on the *Physics*. Here Philoponus brings into play artificial means capable of producing strong air. But Philoponus knows that it is impossible to move the stone by producing air behind it for a long distance. Further, he is not considering the case of machines producing air as a proper case of motion of projectiles. It is quite intriguing to clear up whether Philoponus refers to real machines (μηχαναίς) or to machines theoretically established in mechanics, but this issue exceeds the purposes of the present paper. However, I would like to contribute a piece of evidence to a future research: LEWIS (2007, 372) refers to Heron of Alexandria's windmills that, I only speculate, perhaps Philoponus may have had in mind (or, in addition, some kind of mechanical air pumps).

³⁶ See, Philoponus, in *Phys.*, 641.29–642.2.

mover. The second assumption admits that the air is not an unmoved mover; it belongs to the bodies that are easily moved. The example of the fire transmitting the warmth to other bodies next to it given by Alexander, also found in Themistius, shows that he accepts a kind of transmission of the power to the projectile. Within the framework of Aristotelian physics, the forced motion is considered as a continuous, successive motion of moving bodies that are not self-moved by nature (such as an arrow or a stone) and, therefore, need to be in contact with another body. So, Alexander insists on the fact that the air must be in contact with the projectile, i.e. pushing the projectile and transmitting to it motive power.

Philoponus' attack intends to show that the medium, through which the projectile moves, plays no role to the motion of the projectile. The Peripatetic tradition is falsely attached to the Aristotelian view that the medium decisively contributes to the motion of projectiles. On the one hand, Philoponus clearly eliminates the role of the medium in the motion of projectiles and on the other hand, he complies with the concept of the proper motive power transposing it from the medium to the projectile; the projectile possesses the bodiless impressed power given by the mover and therefore it moves for a while without being anymore in contact with its mover. Further evidence for this is the constant use of the concept of τὸ ἐνδύσιμον in the verbal form ἐνδιδόσθαι, present in Themistius too, throughout the passage introducing the impetus theory. Philoponus repeatedly claims that there is a power *given to* (or impressed on) the projectile by the mover. This kind of power is possessed by the projectile for a while until it falls to its natural place, in the same way as Alexander thinks that the moving power is possessed by the air, although the explanatory model of the Peripatetic tradition fails to conceive the impetus theory.

Conclusion

Philoponus repudiates Aristotle and the Peripatetic tradition on the basis either of observations or thought experiments rooted in common experience. The point of the whole criticism is to stay close to the facts: the projectile motion exclusively relies on the relationship between the mover and the projectile. The mover, according to Philoponus, must be in contact with the projectile and they are continuous to one another, when the power is transmitted, so the medium through which the projectile moves cannot be the cause of the motion. The impetus theory suggests a further cause of motion of projectiles (apart from their natural impulse), namely an impressed motive power which explains the motion of the projectile after it gets separated from the mover. The impressed motive power transmitted to the projectile by the mover becomes the proper motive power of the projectile. Alexander of Aphrodisias did not grasp the conception of the impetus and failed to escape from the Aristotelian

model of the motion of projectiles. Philoponus is motivated by Alexander's assumption that the proper motive power is transmitted by the mover to the medium. He made a further step by holding that the projectile possesses this bodiless power directly impressed on it by the mover and therefore he is the first one to articulate the impetus theory in the history of science.

The parallel reading of Alexander of Aphrodisias' (*apud Simplicium*) and Themistius' arguments on the topic put forward for consideration the question of Philoponus' sources and influences.³⁷ Themistius, as we understand from Simplicius, obviously relies on Alexander's viewpoint; and if Themistius does not originally contribute to the solution of projectile's motion, on the other hand he is responsible for the transmission of a view that provoked Philoponus' critique. Philoponus' impressed power results from his intention to propose a more accurate theory of motion; a theory which above all should be in accordance with natural facts. It becomes clear both from the exegetical and the critical part of the *Corollary on the motion of projectiles*, that had never been discussed together, that the impetus theory of Philoponus owes much to Alexander of Aphrodisias and that the close reading of these texts is essential to tracing the development of the impetus theory in late antiquity.

Bibliographic references

- BÖHM, W. (ed.) 1967. *Johannes Philoponos: Ausgewählte Schriften*. München/Wien: Schöningh.
- FRITSCHÉ, J. 2011. The Biological Precedents for Medieval Impetus Theory and Its Aristotelian Character. *The British Journal for the History of Science* 44(1): 1–27.
- GERSON, L.P. (ed.) 2010. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, I–II. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLITSIS, P. 2008. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote : Tradition et Innovation*. Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, 3. Berlin & New York: De Gruyter.
- _____, 2018. Aristotle on the Motion of Projectiles: A Reconsideration. *Ancient Philosophy* 38: 1–11.
- GRANT, E. 1964. Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages. *Isis* 55(3): 265–92.
- _____, 1965. Aristotle, Philoponus, Avempace, and Galileo's Pisan Dynamics. *Centaurus* 11(2): 79–95.
- HUSSEY, E. 1991. Aristotle's Mathematical Physics: A Reconstruction. In L. JUDSON (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. Oxford: Clarendon Press, 213–42.

³⁷ Simplicius, if we exclude his ironic stance, gives us a picture of Philoponus' use of sources, when he says that Philoponus uses Alexander's exegesis and Themistius' paraphrase in order to amaze his readers with the size and number of his books (*in Phys.*, 1130.3–7).

- KRISCHER, T. 1994. Ein Zeugnis zur Geschichte der Impetustheorie. *Hermes* 122(3): 381–83.
- KUPREEVA, I. 2010. Themistius. In L.P. GERSON (ed.) 2010, I: 397–416.
- LEWIS, M.J.T. 2007. Antique Engineering in the Byzantine World. In L. LAVAN, E. ZANINI, & A. SARANTIS (eds), *Technology in Transition: A.D. 300–650*. Late Antique Archaeology 4. Leiden & Boston: Brill, 367–78.
- MARTIN, C.J. 1999. Non-reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17: 279–302.
- MCGINNIS, J. 2006. Positioning Heaven: The Infidelity of a Faithful Aristotelian. *Phronesis* 51(2): 140–61.
- RASHED, M. (ed.) 2011. *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV–VIII). Les scolies byzantines*. Berlin & Boston: De Gruyter.
- SAMBURSKY, S. 1987. *The Physical World of Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press (= London: Routledge and Kegan Paul, 1962).
- SORABJI, R. (ed.) ²2010. *Philoponus and the Rejection of the Aristotelian Science*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 103. London: University of London, Institute of Classical Studies (= London: Duckworth, ¹1987).
- _____, ²1988. *Matter, Space, & Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- _____, 2012. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook*, II: *Physics*. London: Bristol Classical Press.
- WILDBERG, C. 1999. Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus. *Hyperboreus* 5(1): 107–24.
- WOLFF, M. 1971. *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponos*. Quellen und Studien zur Philosophie, 2. Berlin: De Gruyter.
- _____, 2010. Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics. In R. SORABJI (ed.) 2010, 84–120.

Ioannis Papachristou
Post-doctorate Researcher
National and Kapodistrian University of Athens
g.papachristou@yahoo.gr

Laonikos Chalkokondyles on Osman's Succession: Interpreting a Misconception

Konstantinos Moustakas

Περίληψη – Κωνσταντίνος Μουστάκας | Η αναφορά του Λαόνικου
Χαλκοκονδύλη για την διαδοχή του Οσμάν: Ερμηνεύοντας μια παρανόηση

Οι *Αποδείξεις Ιστοριών* του Λαόνικου Χαλκοκονδύλη συνιστούν μία οθωμανική ιστορία ως προς την βασική δομή της αφήγησης, με περιορισμένη όμως αξιοπιστία αναφορικά με τα πραγματολογικά δεδομένα του 14ου αιώνα, η εξιστόρηση των οποίων διακρίνεται από συνεχείς συγχύσεις και ανακριβείς αναφορές. Μία τέτοια ανακριβής αναφορά είναι η σχετική με την διαδοχή του Οσμάν από τον Ορχάν. Σε αντίθεση με το κοινώς παραδεκτό, και προκύπτον από διάφορες πηγές, δεδομένο της ομαλής διαδοχής, η οποία δεν αμφισβητήθηκε από άλλους γιους του Οσμάν, ο Χαλκοκονδύλης φέρει τον Ορχάν να έρχεται σε σύγκρουση με δύο αδερφούς του, και να παίρνει την εξουσία αφού τους εξοντώνει. Αυτή η καταρχάς ανακριβής αναφορά του Χαλκοκονδύλη μπορεί να ερμηνευθεί αν θεωρήσουμε ότι αφορά στα γεγονότα της διαδοχής του Ορχάν, για την οποία γνωρίζουμε ότι υπήρξε σύγκρουση ανάμεσα στον Μουράτ και τους αδερφούς του, αν και η σχετική πληροφόρηση περιορίζεται σε μια σύντομη αναφορά του Αχμέτι, ενώ οι λοιποί Οθωμανοί ιστοριογράφοι του 15ου αιώνα την αγνοούν ή την αποκρύπτουν. Στο παρόν υποστηρίζεται ότι ο Χαλκοκονδύλης έλαβε προφορική πληροφόρηση για αυτό το γεγονός, η οποία ανάγεται σε οθωμανική πηγή άλλη από τον Αχμέτι (λόγω των επιπλέον λεπτομερειών που δίνει), την οποία απέδωσε εσφαλμένα στην διαδοχή του Οσμάν, είτε λόγω σύγχυσης, είτε συνειδητά προκειμένου να αποδώσει μεγαλύτερο ιστορικό βάθος στα ιστορικά φαινόμενα της αδερφοκτονίας και γενικά των ενδοοικογενειακών ερίδων, που διακρίνουν την οθωμανική δυναστεία, και που ο Χαλκοκονδύλης αποτιμούσε ως ένα από τα κύρια δεδομένα της οθωμανικής ιστορίας.

LAONIKOS CHALKOKONDYLES's conception of the composition of his *Demonstrations of Histories* has been well clarified. Positioning himself in the intellectual environment of the *Renaissance*, he aimed at composing a Herodotean history of his times, which is conceived as a confrontation between the 'West' and the 'East'. The latter is identified as the rise of a new world power, the Ottoman empire, in the place of Herodotus's Achaemenid Persian empire, and its

advances over Byzantium (the ‘Greeks’ in his conception) and the other Christian powers of the Balkans and the eastern Mediterranean.¹ Consequently, his narrative is structured on a narration of the history and development of the Ottomans from their beginnings to the author’s time of writing in the 1460’s.² In this respect, his *Histories* can be considered as an Ottoman history in terms of their basic structure. The Herodotean idea of world history is served by the insertion of digressions in the main course of the narrative, exposing the recent or older historical development of the peoples or states he comes to refer to.

In referring to the rulers of several peoples, Chalkokondyles regularly uses the term *basileus* (βασιλεὺς) (king, emperor), devoid of any connotations of ecumenical rulership, and always specifying the people or the country the ruler’s title refers to. In this respect, the Byzantine emperor is always described as “king of Greeks” (Ἑλλήνων βασιλεὺς). His only exception is the Ottoman sultan, who is normally referred to as simply “the emperor” (the *basileus*) without specifications, in analogy to the Achaemenid “Great King” of Herodotus. Chalkokondyles was aware of the old Byzantine norm to use the term *basileus* in the sense of the legitimate ruler, in contrast to tyrant (τύραννος). He exposes this knowledge in describing the ruler of Athens Nerio Acciajoli as a tyrant, which was due to the fact that the particular ruler had persecuted his family. In this respect, by referring to the Ottoman sultan as “the *basileus*” he could give to his readers the impression that he regarded the rule of the Ottomans as legitimate, even if that was not his purpose.³

Chalkokondyles is valuable as a source of factual information with respect to the history from the last years of the fourteenth century onwards, especially in so far as the Peloponnese and southern Greece are concerned. Nevertheless, with regard to the earlier Byzantine and Ottoman history, during the fourteenth century, his text is full of inaccuracies, confusions, even fictional reports. Those deficiencies are not irrelevant to the question of Chalkokondyles’s sources. Several of his reports show affinities with other known sources, however, the corrupted way he presents the particular facts indicates that the

¹ MARKOPOULOS 2000; KALDELLIS 2014; DE BAKKER 2017.

² The time of composition of Chalkokondyles’s *Demonstrations of Histories* has definitely been established by CAZACU 1984, 96.

³ In an older study of mine, I support that Laonikos Chalkokondyles gives some hints of his view of the Ottoman rule as legitimate: MOUSTAKAS 2011, 224–26. Anthony KALDELLIS 2014, 77, 156, objects this idea but without any strong argumentation against it. Furthermore, at some point he states: “At least two scholars have come away from the *Histories* thinking that its intent is to praise the Turks, even to exalt the deeds of Mehmed. This goes too far, possibly confusing Laonikos with Kritoboulos...”: KALDELLIS 2014, 158 (n. 125). One of those two scholars is claimed to be me, even though I nowhere write the particular statements Prof. Kaldellis asserts, neither in the study referred, nor anywhere else. In contrast, my statement in the particular passage is rather in the opposite direction. Apparently, Kaldellis is caught here of an unattentive use of his bibliography and a confusion of his readings.

relevant information was transmitted to him orally.⁴ Chalkokondyles himself often repeats statements, such as “*some say...*” or “*it is heard...*”, indicating that he composed his *Histories* based for the most part on oral information. Contrary to what was believed in the past about his place of residence when writing his text, with claims for Italy, or Venetian Crete or even his native Athens,⁵ more recent research has strongly indicated that in the 1460's he resided in the Ottoman environment (Constantinople or Adrianople) and, moreover, he probably had some acquaintance and affiliation with George Amoiroutzes.⁶ This can explain the influence from Ottoman sources on his work.

One of several problematic points in his account of fourteenth-century Ottoman history are his reports about the supposed conflict that sparked upon Osman's death between Orchan and two brothers of his and ended with Orchan defeating and killing both of them. Chalkokondyles regards this event as the beginning of the Ottoman custom of sultanic fratricide, and reflects on its possible origins. In this respect, Kastritsis and Akışık have made a long comment on this particular account by Chalkokondyles with a view to how he perceived the fratricidal practices of Ottoman sultans, which he presented to be in force since the beginnings of the Ottoman dynasty being in line with older Oghuz traditions of family conflicts.⁷ In what follows, Chalkokondyles's story about the conflict between Orchan and his brothers will be treated as another inaccuracy in his text, with a strong suggestion that it actually relates to events that concern Orchan's succession and the reported conflict between his sons that ended with Murad I's victory, which is an obscure point of early Ottoman history itself.

Chalkokondyles claims that upon Osman's death Orchan, who is wrongly presented to be his younger son, was advised by his father's courtiers to hide himself, for his brothers would assassinate him. So, he found refuge in Mt. Olympus (Uludağ). After he gathered a following of supporters, he moved against his brothers who were fighting one another, defeated them piecemeal and killed them both.⁸ Undoubtedly, such events had not occurred upon Osman's succession. Not only all Ottoman historical texts present the succession of Osman by Orchan to be untroubled and compliant to Osman's decisions, there is also evidence by two different contemporary sources demonstrating

⁴ E.g. his account on Ertoğrul's ancestry shows an influence from Enveri's *Düsturname*. Yet, his reports about Ertoğrul's naval raids in the Aegean reflect a corrupted apprehension of Enveri and a confusion with the deeds of Umur Aydınoğlu as cited in the *Düsturname*: MOUSTAKAS 2012, 154–55; KALDELLIS 2014, 126–28, 134–41.

⁵ For the older beliefs on Chalkokondyles's whereabouts: NICOLOUDIS 1996, 44–45, 47–57.

⁶ REINSCH 1999, 79–80; KALDELLIS 2014, 21–22.

⁷ AKIŞIK & KASTRITSIS 2023, 36–40. They attribute his reference to Oghuz antecedents to some direct or indirect influence from Ali Yazıcıoğlu: AKIŞIK & KASTRITSIS 2023, 41.

⁸ Chalkokondyles: DARKÓ 1922, 18–19.

the absence of conflict between Orchan and his brothers. The first of those sources is a *vakıfname*, issued by Orchan and the rest of Osman's family in favour of a dervish lodgment at Mekece in 1324. That is considered as the earliest Ottoman document surviving, and its authenticity has not been questioned.⁹ The document is valuable for more than one issues of early Ottoman history. It demonstrates that Osman was already deceased at the time it was drawn up, and had been properly succeeded by Orchan.¹⁰ Moreover, it is the only source to provide the composition of Osman's family around the time of his death. Contrary to Chalkokondyles, Orchan did not have only two brothers then. Four of his brothers were present and are recorded in the document, Pazarlu, Hamid, Malak, Çoban, as well as his sister Fatima, and also Osman's wives Malhatun, Melek, and Efendi; finally, there is record of Orchan's three sons, Sultan, Süleyman, Ibrahim (Murad is not reported, an indication that either he was not born yet or he was an infant).¹¹ The *Histories* of John Kantakouzenos are the second contemporary source to include a reference to one of his brothers cooperating with Orchan. Kantakouzenos places one of the aforementioned brothers of Orchan, Pazarlu, to be present in the battle of Pelekanos – Philokrene (June 1329) and assist Orchan in the command of the Ottoman army.¹²

Among the later Ottoman historical texts, the chronicles of Aşıkpaşazade and Oruç, followed by several later chronicles, relate about a brother of Orchan with whom the latter was in a cordial relationship and who is shown to have willfully abstained from any participation in government preferring to become a dervish. Aşıkpaşazade calls that brother Alaeddin, whereas Oruç gives him the name Ali.¹³ The references about him are a mystery, since he cannot be identified with any of Orchan's brothers as recorded in the Mekece document, and it can be supported that he is a fictional personality.¹⁴ On the other hand, both Osman and Orchan are known to bear a second religious name, Fahreddin Osman and Succaeddin Orchan.¹⁵ In this respect, Alaeddin could be such a second name to have been borne by one of Orchan's known brothers. In any case, the references about Orchan's brother can be considered as reflecting a historical memory of the absence of family conflicts in the beginnings of the

⁹ UZUNÇARŞILI 1941, 280–81; İMBER 1990, 19; LOWRY 2003, 73–77.

¹⁰ In contrast to all Ottoman historical texts, all later of at least one century, that put Osman's death directly after the conquest of Bursa (1326).

¹¹ LOWRY 2003, 76–77.

¹² Kantakouzenos I: SCHOPEN 1828, 349: "...[Orchan] Παζαρλοῦν τὸν ἀδελφὸν πανστρατιᾷ ἐκέλευσε τοῖς Ῥωμαίοις συμβαλεῖν". John Kantakouzenos composed his *Histories* in the 1360's or 1370's, but since he was active in the 1320's and present in many of the period's events, including the one of our concern here, his testimony can be considered as contemporary.

¹³ Aşıkpaşazade: ATSIZ 1949, 115, 117–18. Oruç: ATSIZ 1972, 29, 34: "Ali Paşa dahi beğlerbeğliğini bırakıp Orhan'a verdi. Kendi meşayih yolunu tutup derviş olmuştı".

¹⁴ İMBER 2002, 97.

¹⁵ UZUNÇARŞILI 1941, 280; LOWRY 2003, 75.

Ottoman dynasty, or the conscious tendency of later writers to show those conflicts as a later development in Ottoman history.

For almost all fifteenth-century Ottoman writers, the practice of sultanic fratricide, and family conflicts within the Ottoman dynasty in general, had begun with sultan Bayezid I's accession. Only Ahmedi, whose oeuvre –the *Iskendername*– is the earliest surviving text of a historical nature to be written in the Ottoman environment, does include a brief reference to the conflict between Murad I and his brothers upon Orchan's succession.¹⁶ Later Ottoman writers of the fifteenth century, if aware of those facts, apparently preferred to conceal them, as they did, including Ahmedi, with the later dynastic conflicts that mark Murad I's reign, i.e. his struggles against his brother Süleyman's sons, who had a power base in Thrace,¹⁷ and the rebellion of his own son Sauci. Such a kind of facts did not fit the idealized stereotype image of the first Ottoman rulers, as created by the fifteenth-century writers, which had them to be *gazis*, characterized by a moral perfection and fully dedicated to the 'Holy War' against the "infidels". It is true that preemptive fratricide was introduced by Bayezid I (1389–1402), to be repeated and 'institutionalized' by Mehmed II upon his second enthronement (1451). With the experience of all dynastic conflicts his father had to face, Bayezid would logically care to annihilate his surviving brother Yakub, as he did before the death of Murad I became widely known. Later writers would not conceal such an action by Bayezid, due to their ambivalent views toward his person and in congruence with their covert criticisms of his.¹⁸ He was believed to have diverted from the *gazi* ideals that were supposedly shared by his predecessors, which was based on several of his actions and policies that were considered as controversial, such as his aggression against the Muslim Turkish principalities in Anatolia, or his wish to conquer Constantinople, a prospect which many in the Ottoman environment raised a metaphysical objection against. In any case, the dynastic conflicts that emerged with Murad I's reign, as well as those of the Ottoman *interregnum*, including those of Murad II's accession, were a different matter from preemptive fratricide, yet they establish the background for its adoption.

For those reasons the conflicts within the Ottoman dynasty during Murad I's reign (1362–1389) were concealed and excluded from the canon of fifteenth-century Ottoman history writing, with the exception of Ahmedi's brief reference to the war against his brothers on Orchan's succession. Nevertheless, some written records of those conflicts must have existed during the fifteenth century, perhaps some undisclosed official *takvims* (chronological lists of

¹⁶ Ahmedi: ATsIZ 1949, 15.

¹⁷ GOMEZ 2014, 230 (n. 513).

¹⁸ E.g. Oruç: ATsIZ 1972, 34: "O zamanda padişahlar ve beğler kardeşleriyle danıştırlardı. Birbirlerine saygı gösterip birbirlerini öldürmezlerdi. Tâ Yıldırım Han zamanına gelinceye kadar böyle idi. Sonra kardeş kardeşi öldürmek Yıldırım Han zamanında oldu".

events), and were used as sources by much later writers in reporting some of those events. The chronicle of Sadeddin, composed in the second half of the sixteenth century, was the earliest Ottoman text to record the revolt of Sauci against his father Murad I, to be followed by the chronicle of Münneccimbaşı in the seventeenth century.¹⁹ Chalkokondyles too reports on Sauci's rebellion, and his account presents some affinity with the descriptions of Sadeddin even though it is one century earlier, in relating the chasing of Sauci down to the small town of Dimetoka in the Çanakkale region. However, Chalkokondyles gives a confused account of those events by associating Sauci's revolt with the one by Andronikos Palaiologos against his father emperor John V in 1373, and positioning the events of Sauci's rebellion in Thrace (Dimetoka is confused with the similarly named town of Thrace).²⁰ In any case, it cannot be ascertained whether Chalkokondyles's information on Sauci's rebellion originated from an Ottoman source. An account of that rebellion is included in a Byzantine *short chronicle*, with its particular section dated by Peter Schreiner around 1377, and most of the rest of the chronicle in the mid-fifteenth century before the fall of Constantinople (1453),²¹ moreover, records of Sauci's events are also included in Italian texts of the late fourteenth or the early fifteenth century, such as those of Caresini and Mignanelli.²²

Returning to Chalkokondyles's account on the supposed conflict between Orchan and his brothers, his emphasis on that story derives from the strong impression he had of the practice of sultanic fratricide, and more generally the enmities between brothers within the Osmanli family.²³ It cannot be ascertained whether he confused the facts of Murad I's succession struggles and wrongly placed them in Orchan's accession, or deliberately did so in order to further emphasize that Ottoman peculiarity by giving it a background going back to the beginnings of the dynasty. In any case, his account can be suggested to have originated from some information he got about Murad I's conflict with his brothers. As is already mentioned Ahmedi is the sole Ottoman writer of the fifteenth century to provide a report of those facts, albeit a brief and obscure one.²⁴ He states that: "*His brothers became his enemies. He gave an end*

¹⁹ Sadeddin: PARMAKSIZOĞLU 1979, 156–58. Münneccimbaşı: AĞIRAKÇA 1995, 116–17.

²⁰ Chalkokondyles: DARKÓ 1922, 36–42.

²¹ SCHREINER 1975, n. 9, 91, 96: "6882 [1373] σεπτεβρίῳ καθ' παρέλαβεν Μουράτης τὸν υἱὸν αὐτοῦ Σαουτζίμπεη ἐν τῇ πόλει Διμοτείχῳ καὶ ἐτύφλωσεν αὐτὸν. τοὺς δὲ σὺν αὐτὸν σχεδὸν πάντας ἀπέκτεινεν".

²² LOENERTZ 1939, 336.

²³ AKIŞIK & KASTRITSIS 2023, 38–41, 44–45, 47.

²⁴ About a century later, several of Ahmedi's verses, including those relating to the events of Murad I's accession, were copied and incorporated in a number of anonymous Ottoman chronicles, which are dated after Bayezid II's reign (1482–1512). For scholars like Friedrich Giese and, more recently, Necdet Öztürk, those chronicles are versions of a single one, which they attempt-

to all their affairs with his hand. They all died from his sword".²⁵ There is some verbal affinity with the account of Chalkokondyles, in the latter's statement about "*treating brothers as enemies*",²⁶ however this is not enough evidence to suggest that Chalkokondyles's information originated from Ahmedi. In fact, Chalkokondyles provides some further details, absent in Ahmedi, which, at least in so far as the number of "Orchan's" (i.e. Murad's) brothers is concerned, fit the historical context of Orchan's succession. Chalkokondyles claims that his hero had two brothers against whom he fought. Contemporary Byzantine sources allow us to confirm that Orchan was survived by three sons of him. Kantakouzenos states that Orchan, already his son-in-law, had four sons alive in 1347 and was accompanied by them, when they met in Scutari to take his congratulations for ascending the Byzantine throne.²⁷ They can be identified as Süleyman, Murad, the young Halil, and another one whose identity is a puzzle.²⁸ After Süleyman died in an accident during hunting in 1357, three of his brothers remained on Orchan's death in 1362.

Osman's arrangements for his succession followed the principle of primogeniture and provided for the integrity of the principality. Thus he introduced a strong tradition of rulership by one heir and of state intactness, to which the members of the Ottoman dynasty abided later on and which became a basic factor to the future aggrandizement of the Ottoman state.²⁹ Nevertheless, those principles would lead to dynastic conflicts if one's priority was disputed by his brothers or other relatives, as it actually happened with Orchan's succession and later on after Bayezid I's unexpected loss in the battle of Ankara.

Apparently, Osman's succession by Orchan was untroubled and respected by his brothers. Orchan can also be presumed to have had properly arranged his succession by Süleyman, his older son and heir apparent during the later period of his reign.³⁰ On Süleyman's perishing, for all fifteenth-century Ot-

ed to edit: GIESE 1922, 19; GIESE 1925, 28; ÖZTÜRK 2000, 25. However, in these chronicles the verses relating to the conflict between Murad and his brothers are placed in a different order as compared with Ahmedi. In this respect, they do not conceal the existence of such a conflict, but they present it to have had a different outcome, as Murad appears to have pardoned his brothers and not to have killed them.

²⁵ Ahmedi: ATŞIZ 1949, 15: "*Oldılar yağı ana kardaşları. Kamunun bitdi elinde işleri. Kılıcından oldılar cümle tebâh*". İMBER 2002, 97–98.

²⁶ Chalkokondyles: DARKÓ 1922, 19: "...περί τῶν ἀδελφῶν, χρῆσθαι σφίσιν αὐτοὺς ὡς πολέμιους, ..."

²⁷ Kantakouzenos III: SCHOPEN 1835, 28.

²⁸ Some scholars identify him as Ibrahim, of the Mekece act: UZUNÇARŞILI 1982, 160; BRYER 1981, 479; İNBAŞI 2018, 73.

²⁹ KAFADAR 1995, 120, 136–37; İMBER 2002, 98.

³⁰ Among the three sons of Orchan, who signed the *vakıfname* of Mekece in 1324, the first to sign was Sultan, an indication that he was older than Süleyman and Ibrahim who followed. Nevertheless, Sultan can be presumed to be deceased by the 1340's, leaving Süleyman first in the line of succession, as it was then when Süleyman appeared to have prominent roles in the

toman history writers except of Ahmedi, Murad who appears to be his only brother properly took his place in Orchan's succession. Nevertheless, things were not as simple. Süleyman's sudden loss in 1357 appeared at a moment when Orchan's younger son, Halil, was held captive in Old Phokaia, having been abducted by corsairs from that town during the previous year. Nikephoros Gregoras relates that Orchan, an old man by then, was much distressed of those events.³¹ Modern scholars deduce from Gregoras's account that Halil was Orchan's favourite son.³² Desperately seeking his release, he offered peace and friendship to John V Palaiologos, in order to gain his assistance in getting back his son. Even though Old Phokaia nominally belonged to the Byzantine state, its governor, Kalothetos, did not obey the Byzantine emperor's orders to release his prisoner. John V had to campaign against Old Phokaia without success, and finally he achieved Halil's release only after he paid Kalothetos and the Phokaians a large sum of ransom, which was gathered partly by Orhan and partly by a fundraise held in Constantinople.³³

According to Gregoras, during their negotiations John V had requested from Orchan the marriage of his daughter, Eirene Palaiologina (nine years old around that time), to Halil, and, moreover that Orchan appoint Halil his successor.³⁴ Gregoras does not specify whether the request for Halil's appointment had been accepted and realized. If so, that would normally be opposed by Halil's older brothers, especially by Murad, who is known to have exercised administrative and military command by then.³⁵ Whether Orchan had made any arrangements for his succession after 1358 is not clarified. It seems that he had either accepted John V's proposal and had declared for Halil, or, more likely, that he left the issue undecided, which could be attributed to his distress on the loss of Süleyman and to some special favour he probably held for Halil, which could have been strengthened due to the experience of the latter's captivity. In any case, the idea about succeeding the Ottoman throne can be strongly expected to have been inspired on Halil during his stay in Constantinople,

administration and in leading campaigns, followed by Murad.

³¹ Gregoras III: BEKKER 1855, 560–61.

³² İNALCIK 2010, 66: "...*Theodora'dan olan çok sevdiği oğlu...*". Some other scholars too believe or suggest that Halil was Theodora Kantakouzenos's son: UZUNÇARŞILI 1941, 287; RUNCIMAN 1965, 36; BRYER 1981, 479. Nevertheless, there could not be such a case. If Halil was Theodora's son, he could have not been born before 1347, in which case he would only be in his ninth years of age at the moment of his capture in 1356. At such a young age he could not be given a commanding position, while Gregoras III (BEKKER 1855, 559) informs about his being in command of the lands around Astakos (Izmit) gulf when captured by the Phokaians. Moreover, if he had been Theodora's son, Kantakouzenos would have logically noticed that in relating his facts.

³³ Kantakouzenos III: SCHOPEN 1835, 320–22. Gregoras III: BEKKER 1855, 504–8, 558–62; RADIĆ 1993, 284–85.

³⁴ Gregoras III: BEKKER 1855, 504–5, 508.

³⁵ Apart from the testimony of the Ottoman texts, Gregoras confirms that Murad had been in command of an inroad in Thrace in 1352. Gregoras III: BEKKER 1855, 117–19.

where he spent some time after his release hosted by John V, and where his engagement to Eirene Palaiologina took place.³⁶

Those circumstances can help establish the context of Orchan's succession when he died a few years later in 1362. His succession seems to be either unresolved or disputed. As a result, a conflict arose between his three surviving sons with Murad prevailing. The brief and obscure reference by Ahmedi to those events can be strongly suggested to be further illuminated by the story of Chalkokondyles about an Ottoman familial conflict, which is wrongly related with Osman's succession. A fact supplied by Chalkokondyles that can further elaborate the conflict between Murad and his brothers is that the three brothers fought one another, instead of the two being in coalition against Murad, with the latter defeating and annihilating them piecemeal.

The information about that conflict probably reached Chalkokondyles orally and this can explain why he wrongly placed it on Osman's succession if the reason was his confusion. However, some written records of those facts did exist in the Ottoman environment in the 1460's and were not limited to the brief reference in Ahmedi's *Iskendername*, as the further details in Chalkokondyles's account demonstrate. The oral information of Chalkokondyles originated from those written records. His Ottoman Muslim contemporaries, such as Enveri, Şükrüllah, Karamanlı Mehmed, Aşıkpaşazade, Oruç, would rather conceal such facts in the case they came to their attention, since they did not fit the stereotype idealizing image of the first Ottoman rulers that became the canon in Ottoman historical writing. Chalkokondyles did not share this tendency to idealization, therefore he needed not conceal any disturbing facts about the first Ottoman rulers. Moreover, his strong impression of the sultanic custom of fratricide, and of conflicts between brothers in general within the Ottoman dynasty, had probably driven him to doubt the prevalent belief of his day about the beginning of those phenomena with Bayezid I. In this respect, it can be guessed that he deliberately sought to antedate them as back as possible, relating their emergence with Osman, as an alternative to his having confused his information.

Bibliographic references

Sources

- Ahmedi: ATŞIZ, H.N. (ed.) 1949. *Osmanlı Tarihleri*, I. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
 Aşıkpaşazade: ATŞIZ, H.N. (ed.) 1949. *Osmanlı Tarihleri*, I. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
 Chalkokondyles: DARKÓ, E. (ed.) 1922. *Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes*, I: *Libros I-IV*. Budapest: Hungarian Academy of Letters.

³⁶ Gregoras III: BEKKER 1855, 505–8.

- GIESE, F. (ed.) 1922. *Die altosmanischen anonymen Chroniken, Tevarih-i Al-i Osman*, I: *Text und Variantenverzeichnis*. Breslau.
- _____, (ed.) 1925. *Die altosmanischen anonymen Chroniken, Tevarih-i Al-i Osman*, II: *Übersetzung*. Leipzig.
- Gregoras III: BEKKER, I. (ed.) 1855. *Nicephori Gregorae, Historiae Byzantinae*, III. [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.] Bonn: Ed. Weber.
- Kantakouzenos I–III: SCHOPEN, L. (ed.) 1828–35. *Ioannis Cantacuzeni, ex imperatoris, Historiarum libri iv*, 3 vols. [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.] Bonn: Ed. Weber.
- Müneccimbaşı: AĞIRAKÇA, A. (ed.) 1995. *Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, Camiü'd-Düvel. Osmanlı Tarihi (1299–1481)*. İstanbul: İnsan.
- Oruç: ATSIZ, H.N. (ed.) 1972. *Oruç Beğ Tarihi*. İstanbul: Tercüman.
- ÖZTÜRK, N. (ed.) 2000. *Anonim Osmanlı Kroniği (1299 – 1512)*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Sadeddin: PARMAKSIZOĞLU, İ. (ed.) 1979. *Hoca Sadeddin Efendi, Tacü't-Tevarih*, I. Ankara: Kultur Bakanlığı.
- SCHREINER, P. (ed.) 1975. *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I: *Eileitung und Text*. [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/1.] Vienna: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- UZUNÇARŞILI, İ.H. (ed.) 1941. Gazi Orhan Bey Vakfiyesi, 724 Rebiülevvel – 1324 Mart. *TTK Belleten* 5(19): 277–88.

Literature

- AKIŞIK-KARAKULLUKÇU, A. & KASTRITSIS, D. 2023. Narrating Ottoman Politics in the Fifteenth Century: Perspectives from Some Byzantine and Ottoman Histories. In R. GOSHGARIAN, I. KHURI-MAKDISI, & A. YAYCIOĞLU (eds), *Crafting History: Essays on the Ottoman World and Beyond in Honor of Cemal Kafadar*. Boston: Academic Studies Press, 35–57.
- ALDERSON, A.D. 1956. *The Structure of the Ottoman Dynasty*. Oxford: Clarendon Press.
- BRYER, A.A.M. 1981. Greek Historians on the Turks: The Case of the First Byzantine-Ottoman Marriage. In R.H.C. DAVIS & J.M. WALLACE-HADRILL (eds), *The Writing of History in the Middle Ages. Essays Presented to Richard William Southern*. Oxford: Clarendon Press, 471–93.
- CAZACU, M. 1984. Les parentés byzantines et ottomans de l'historien Laonikos Chalkokondyle (c. 1423 – c. 1470). *Turcica* 16: 95–114.
- DE BAKKER, M.P. 2017. In the Footsteps of Herodotus: Laonicus Chalkokondyles and the 'Fate' of the Despotate of the Morea. *Pharos* 23(1): 19–37.
- GOMEZ, R.E. 2014. *Byzance face aux Ottomans : Exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologues (milieu XIVe – milieu XVe siècle)*. [Byzantina Sorbonensia, 28.] Paris: Publications de la Sorbonne.
- IMBER, C., 1990. *The Ottoman Empire, 1300–1481*. İstanbul: Isis Press.
- _____, 2002. *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. Basingstoke & New York: Palgrave Mcmillan.
- İNALCIK, H. 2010. *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları, 1302–1481*. İstanbul: İSAM.

- İNBAŞI, M. 2018. Murad I (1362 – 1389). In M. ŞEKER (ed.), *Osmanlılar I (Siyasî tarih)*. [İslam Tarihi ve Medeniyeti, 12.] İstanbul: Siyer, 73–95.
- KAFADAR, C. 1995. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley, Los Angeles, & London: University of California Press.
- KALDELLIS, A. 2014. *A New Herodotos: Laonikos Chalkokondyles on the Ottoman Empire, the Fall of Byzantium, and the Emergence of the West*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- LOENERTZ, R.J. 1939. La première insurrection d'Andronic IV Paléologue (1373) : Essai de critique des sources. *Échos d'Orient* 38(195/196): 334–45.
- LOWRY, H.W. 2003. *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany, NY: SUNY Press.
- MARKOPOULOS, A. 2000. Das Bild des anderen bei Laonikos Chalkokondyles und das Vorbild Herodot. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 50: 205–16.
- MOUSTAKAS, K. 2011. Byzantine “Visions” of the Ottoman Empire: Theories of Ottoman Legitimacy by Byzantine Scholars After the Fall of Constantinople. In A. LYMBEROPOULOU (ed.), *Images of the Byzantine World: Visions, Messages and Meanings: Studies Presented to Leslie Brubaker*. Aldershot: Ashgate, 215–29.
- _____, 2012. Idealizing Themes of Osmanli Origins in the Historical Texts of the 15th and Early 16th Centuries. *Ariadne: Journal of the School of Philosophy of the University of Crete* 18: 151–70.
- NICOLOUDIS, N. 1996. *Laonikos Chalkokondyles. A Translation and Commentary of the “Demonstrations of Histories” (Books I–III)*. Athens: Vasilopoulos.
- RADIĆ, R. 1993. *Vreme Jovana V Paleologa (1332 – 1391)*. Belgrade: Vizantološki Institut / SANU.
- REINSCH, D. 1999. Η θεώρηση της πολιτικής και πολιτιστικής φυσιογνωμίας των Ελλήνων στους ιστορικούς της Άλωσης. In A. GUILLOU & P. ODORICO (eds), *Byzance et l'hellenisme : L'identité grecque au Moyen-Âge*. [Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon, 6.] Paris: Association Pierre Belon, 69–86.
- RUNCIMAN, S. 1965. *The Fall of Constantinople, 1453*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UZUNÇARŞILI, İ.H. 1982. *Osmanlı Tarihi*, I. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Konstantinos Moustakas
Associate Professor in Byzantine and Early Ottoman History
Department of History and Archaeology
University of Crete
moustakas@uoc.gr

Ο μενάνδρειος και ο μολιερικός “Μισάνθρωπος”

Στέλλα Κουλάνδρου

Abstract_ Stella Koulandrou | The Misanthrope of Menander and of Molière

The article examines Menander’s *Dyskolos* in parallel with Molière’s *Misanthrope*, regarding the theatrical genre, the heroes, the sources of humor, the political and the philosophical background, the position of women and the point of view of each poet on his own “misanthrope”.

ΤΑ ΠΡΩΤΑ ΑΠΟΤΥΠΩΜΑΤΑ του κωμικού θεατρικού είδους, που διαθέτουμε, είναι οι έντεκα διασωθείσες κωμωδίες του μόνου εκπροσώπου της Αρχαίας ή Παλαιάς Κωμωδίας, του Αριστοφάνη, κωμωδία η οποία «πέθανε, χωρίς άμεσους απογόνους»,¹ αφού αυτός ο θαυμαστός συνδυασμός όλων των αποχρώσεων του κωμικού στοιχείου: της ανεπανάληπτης λεκτικής εφευρετικότητας, της οξείας κριτικής και σκωπτικής ικανότητας, της υψηλότερης ποίησης δίπλα στο «ταπεινότερο» βωμολοχικό αστείο, της άμεσης επικαιρότητας και τοπικότητας αλλά ταυτόχρονα της απόλυτης παγκοσμιότητας και διαχρονικότητας, της μουσικότητας και της σωματικότητας, δεν έχει ποτέ και πουθενά ξαναεμφανιστεί. Αντίθετα, «γενάρχης» της ευρωπαϊκής κωμωδίας θεωρείται ο μόνος εκπρόσωπος της Νέας Κωμωδίας του οποίου διασώζονται έργα, ο Μένανδρος, ο οποίος, με τις κωμωδίες χαρακτήρων και καταστάσεων, με τα μονίμως επαναλαμβανόμενα μοτίβα πλοκής, που εντούτοις δέχονται αμέτρητες παραλλαγές, και με τα –φαινομενικά– «ακίνδυνα», «απολιτικά» και «οικογενειακά» θέματά του, καθόρισε, κατ’ αρχάς μέσω των λατινικών διασκευών του Πλάτου και του Τερέντιου, τη νεώτερη και σύγχρονη κωμωδία.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παράλληλη ανάγνωση του πιο ολοκληρωμένα διασωσμένου μενάνδρειου έργου, του *Δύσκολου*, με ένα από τα σημαντικότερα μολιερικά έργα, τον *Μισάνθρωπο*. Είναι αξιοσημείωτο ότι στον τύπο του μισάνθρωπου, τύπο αντικοινωνικό, δηκτικό και οργισμένο, φαίνεται να ταιριάζει η τραγική σκιαγράφηση· εκείνος, ωστόσο, αποτελεί σταθερό κωμικό χαρακτήρα, με τραγικές «αποχρώσεις» βέβαια, του οποίου η απομόνωση οφείλεται σε συνειδητή επιλογή και μέσω αυτής διαμαρτύρεται για τα κακώς κείμενα της εκάστοτε κοινωνίας. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, παρά τη φαινομενικά

¹ THIERY 2001, 13.

φαιδρή παρουσιάσή του (η οποία διαθέτει, κατ' αρχήν, βάθος και ουσία), ο τύπος αυτός προσφέρει το διακειμενικό² μέσο, ώστε κάθε δημιουργός να καταφέρει να υπερβεί τους τοπικούς και χρονικούς περιορισμούς και, υπό το θεατρικό προσωπείο του μισάνθρωπου, να ασκήσει δριμεία κριτική σε εποχές έντονες και μεταβατικές, που κλυδωνίζονται από κοινωνικο-πολιτικές αναταραχές, όπως ήταν τόσο η εποχή του Μενάνδρου όσο και η εποχή του Μολιέρου.³

Κωμωδία χαρακτήρων και καταστάσεων

Τα δύο τελευταία έργα του Αριστοφάνη, οι *Εκκλησιάζουσες* και ο *Πλούτος*, διαφοροποιούνται, σε κάποιον βαθμό, από τα προηγούμενα: είναι περιορισμένη η παρουσία και η λειτουργία του Χορού, λείπει η Παράβαση, το θέμα τους είναι λιγότερο «αθηναϊκό» και περισσότερο οικουμενικό. Περίπου εβδομήντα χρόνια μετά τον *Πλούτο*, το 316 π.Χ., «διδάχθηκε» στα Λήνια ο *Δύσκολος*, από τα πρωιμότερα έργα του Μενάνδρου. Το κωμικό σύμπαν παραλλάσσεται εδώ πλήρως· εστιάζει σε «ιδιωτικά» θέματα, στην οικογενειακή σφαίρα και όχι πλέον στη δημόσια. Κεντρικό θέμα είναι ο έρωτας ενός νεαρού για μία νεαρά και οι προσπάθειές του, υπερπηδώντας το εμπόδιο του «δύστροπου» πατέρα της, να την κερδίσει. Η υπόθεση κινείται στον χώρο του αληθοφανούς και του δυνατού, διαδραματίζεται στη «γη», στην «υπαρκτή» Αττική, χωρίς πλαστούς τόπους, φανταστικές συλλήψεις και «παρά φύσιν» γεγονότα. Οι ήρωες είναι «κανονικοί» άνθρωποι, εκείνοι στην Αθήνα της εποχής του ποιητή και –περίπου– εκείνοι στη σημερινή γη· μόνη εξαίρεση αποτελεί ο θεός Παν, ο οποίος περιορίζεται, όμως, στην απαγγελία του προλόγου και στην εισαγωγή των θεατών στη δράση του έργου.

Ο ποιητής επικεντρώνεται στη διαγραφή των χαρακτήρων των ηρώων του, εξερευνώντας εντέχνως την ηθική τους ποιότητα και τις εσωτερικές τους διαδικασίες και ανησυχίες, διαμορφώνοντας όντα με ψυχολογική προοπτική και σε ρεαλιστική διάσταση. Η σημασία που δίνει ο Μένανδρος στους εξατομικευμένους δραματικούς χαρακτήρες αποδεικνύεται από το γεγονός ότι πολλά έργα του, εκτός από τον *Δύσκολο*, αναπτύσσονται γύρω από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά ενός χαρακτήρα: *Κόλαξ*, *Αγροίκος*, *Δεισιδαίμων*... Είναι προφανής κάποια «περιπατητική» επίδραση στη διαμόρφωση αυτών των μορφών, και ιδιαίτερα από τον μαθητή του Αριστοτέλη και δάσκαλο του Μενάνδρου, τον Θεόφραστο, και δη το έργο του *Χαρακτήρες*. Εντούτοις, δεν μπορούμε να

² Η Julia KRISTEVA (1974, 59–60) ορίζει τη διακειμενικότητα ως τη μετάβαση από ένα σύστημα σημαινόντων σε άλλο, που λαμβάνει χώρα σε οποιαδήποτε μορφής λογοτεχνικό κείμενο. Ο Mikhail Bakhtine, από την άλλη πλευρά, θεωρεί τον διάλογο ανάμεσα στα λογοτεχνικά έργα ως ιδιαίτερο τύπο σημασιολογικών σχέσεων μεταξύ ολοκληρωμένων εκφωνημάτων, πίσω από τα οποία κρύβονται πραγματικά ή δυνητικά «υποκείμενα» που μιλούν, οι δημιουργοί δηλαδή των εκφωνημάτων, οι οποίοι μας ενδιαφέρουν ως εκφραστές ορισμένης σύλληψης του κόσμου (TODOROV 1981, 96). Περισσότερα για την έννοια της διακειμενικότητας: SCHMITZ 2007, 77–85.

³ PRÉAUX 1959.

ισχυριστούμε ότι ο ποιητής απλώς αντιγράφει τους σχηματικά διαγραμμαμένους χαρακτήρες των φιλοσοφικών πραγματειών, αλλά προχωρά στη διαμόρφωση σύνθετων προσώπων, με σημαντική δραματική λειτουργικότητα, αντλώντας πιθανότατα υλικό τόσο από τη δραματική παράδοση όσο και από την παρατήρηση πραγματικών ανθρώπινων τύπων.⁴

Η δεύτερη ισοβαρής «μέριμνα» του εκπροσώπου της Νέας Κωμωδίας είναι η κατασκευή της πλοκής, η οποία «μαθηματικά» οδηγεί, μετά από σειρά αλληλένδετων περιστατικών, με πλήθος ανατροπών, εκπλήξεων και απροόπτων να παρεμβάλλονται στο μεταξύ, στο ευτυχές τέλος. Στο σημείο αυτό, είναι ευδιάκριτη η «επίδραση» που άσκησε ο Ευριπίδης με τις «τραγι-κωμωδίες»⁵ του στο κωμικό αυτό θεατρικό είδος, το οποίο, κατά παράδοξο τρόπο, ενώ αφομοιώνει και εξελίσσει ή μεταλλάσσει κάποια από τα στοιχεία της προγενέστερης Παλαιάς και της επόμενης αυτής Μέσης Κωμωδίας, δείχνει να αντλεί αρκετά στοιχεία και από την τραγωδία – και ιδιαίτερα την ευριπίδεια. Εν ολίγοις, φαίνεται ότι η Νέα Κωμωδία αποτελεί παράγωγο μακρόχρονης σύγκλισης ανάμεσα στην τραγωδία και την κωμωδία. Αν επιχειρούσαμε τη μελέτη του μενάνδρειου έργου υπό το πρίσμα της αριστοτελικής *Ποιητικής*, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε κάποια συνάφειά του με τις θεωρήσεις του εν λόγω φιλοσόφου περί τραγωδίας: Ο Αριστοτέλης ορίζει την τραγωδία ως «μίμηση πράξεως» και θεωρεί «ψυχή» της τον μύθο, την ιστορία, τη σκηνική ανάπτυξη της πλοκής – που αποτελεί μία από τις προτεραιότητες του Μενάνδρου. Δεύτερο σε σπουδαιότητα στοιχείο (στον Μένανδρο είναι ισότιμο με την πλοκή, σε εποχή που έχει στο κέντρο της το «άτομο» και όχι τον «πολίτη»-μέλος της πόλης-κράτους) θεωρεί τη διάπλαση των χαρακτήρων, με αληθοφάνεια και συνέπεια (1450a-b). Ως προς τη σύνθεση της πλοκής, δε, η μενάνδρεια κωμωδία υιοθετεί και εκμεταλλεύεται πλήρως την «περιπέτεια» (την εις το εναντίον μεταβολή) και την τελική «αναγνώριση» (1452a-b), που σηματοδοτούν την εξέλιξη της δράσης στις δύο κατευθύνσεις: τη «δέσιν» και τη «λύσιν» της υπόθεσης και τη μεταβολή του έργου προς την ευτυχία – καθώς πρόκειται για κωμωδία, αλλά με ειρωνικό ερωτηματικό στο τέλος, ανάλογο με εκείνο των ευριπίδειων «ιλαροτραγωδιών». Συνεπώς, στα εβδομήντα περίπου χρόνια που χωρίζουν τον αριστοφανικό *Πλούτο* από τον μενάνδρειο *Δύσκολο*, το κωμικό θέατρο μεταμορφώνεται άρδην.⁶

⁴ ΦΟΥΝΤΟΥΛΑΚΗΣ 2011.

⁵ Ως τραγικωμωδίες, ρομαντικά μελοδράματα ή ιλαροτραγωδίες χαρακτηρίζονται τα έργα του Ευριπίδη που διαθέτουν «ευτυχές τέλος» και κάποιες ιδιαίτερες τεχνικές και θεματικές μοτίβα: αναγνώριση, περιπέτεια, νόθα παιδιά, βιασμοί, έργα τα οποία και θεωρούνται «πρόδρομοι» της Νέας Κωμωδίας: *Αλκιστή*, *Ιων*, *Ελένη*, *Ιφιγένεια εν Ταύροις*. Ωστόσο, όπως ορθά έχει επισημανθεί (GREGORY 2014, 367· WHITMAN 1996, 134), το στοιχείο της ευτυχούς κατάληξης δεν σημαίνει υποχρεωτική ειδολογική ταύτιση με την κωμωδία (ευτυχή κατάληξη -ίσως- έχουν και οι αισχύλειες *Ευμενίδες*).

⁶ ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΚΟΣ 2005-2006· ARNOTT 1972.

Αντίστοιχα, κωμωδίες ηθών-χαρακτήρων (όπως ο *Μισάνθρωπος*) και καταστάσεων (όπου επικρατεί το φαρσικό στοιχείο, οι παρανοήσεις και οι γρήγοροι ρυθμοί, ενώ είναι ευδιάκριτη η επίδραση της λαϊκής ιταλικής αυτοσχέδιας κωμωδίας) είναι και οι μολιερικές κωμωδίες – με τοπικό και επικαιρικό, αλλά ταυτόχρονα με παγκόσμιο και διαχρονικό χαρακτήρα. Και για τον Μολιέρο, το υλικό της έμπνευσής του είναι η «πραγματική» ζωή και τα ρεαλιστικά πρόσωπα. Η δραματουργία της εποχής του Κλασικισμού υποτίθεται ότι πρέπει να ακολουθεί τους κωδικοποιημένους κανόνες (τους οποίους, βέβαια, ο Μολιέρος εντέχνως καταστρατηγεί· θεωρία του είναι ότι το «να αρέσεις στο κοινό» αποτελεί τον κανόνα των κανόνων) της καθαρότητας του είδους, των τριών ενοτήτων, της αληθοφάνειας και της ευπρέπειας.⁷ Γενικότερα, ως πηγές της μολιερικής κωμωδίας μπορούν να καταγραφούν η προσωπική παρατήρηση, οι αρχαίοι Έλληνες και Λατίνοι συγγραφείς, η *commedia dell'arte* και η *commedia erudita*, οι σύγχρονες και οι παλαιότερες γαλλικές κωμωδίες, το μυθιστόρημα και το ισπανικό θέατρο. Το πνεύμα και η ουσία της μολιερικής κωμωδίας, κοινολογίς, αποκρυσταλλώνονται, σε αντίθεση με την «ακινήσια» της κλασικιστικής τραγωδίας, στην όσμωση των ποικίλων δραματουργικών παραδόσεων και στην αποτύπωση των κοινωνικών μεταλλάξεων της εποχής της.⁸

Ο Κνήμων και ο Αλσέστ: Ο ηλικιωμένος και ο νεαρός μισάνθρωπος

Ο «ιδιαιτερός» αυτός χαρακτήρας που πρωταγωνιστεί στις δύο κωμωδίες που μελετούμε παράλληλα, ο αντικοινωνικός, ευέξαπτος και μισάνθρωπος, προέρχεται, πιθανότατα, από κάποιο υπαρκτό πρόσωπο, τον Τίμωνα τον Αθηναίο, του οποίου το μίσος για τους άλλους, που θεωρούσε συλλήβδην φαύλους και μοχθηρούς, καθώς και η τάση του για απομόνωση, έχουν λάβει παροιμιώδεις διαστάσεις.⁹ Αναφορές στο πρόσωπό του γίνονται ήδη τόσο στη *Λυσιστράτη*¹⁰

⁷ Όπως επισημαίνουν η Άννα Ταμπάκη και η Αλεξία Αλτουβά, μια συγκεκριμένη εικόνα κυριάρχησε για μακρό χρονικό διάστημα στη λογοτεχνική ιστορία του 17ου αιώνα. Υπό την προστασία του Λουδοβίκου ΙΔ', μια παρέα φίλων: ο Μολιέρος, ο La Fontaine και ο Racine, θα επεξεργαστούν, με επικεφαλής τον Boileau, και θα εφαρμόσουν την κλασικιστική θεωρία, που στηρίζεται κατεξοχήν στην ηγεμονία του ορθού λόγου (*raison*), στην υπακοή στους αριστοτελικούς κανόνες και στη μίμηση των Αρχαίων. Σε βασικές γραμμές, οι «κανόνες» του Κλασικισμού στην τέχνη είναι: μίμηση της φύσης (*nature*), αληθοφάνεια (*vraisemblance*), κοσμιότητα (*bienséances*), τήρηση αριστοτελικών ενοτήτων (ΤΑΜΠΛΚΗ, ΣΠΥΡΙΔΟΠΟΥΛΟΥ & ΑΛΤΟΥΒΑ 2015, 162–63).

⁸ ΜΑΥΡΟΜΟΥΣΤΑΚΟΣ 2002· SCOTT 2000.

⁹ Ο Τίμων παραλληλίζεται στο πλατωνικό *Συμπόσιον* με το «νήπιον», που μαθαίνει από τα λάθη του (222b)· στον πλατωνικό *Αλκιβιάδη*, επιπλέον, αναφέρεται ότι ο Πλάτων θα ήταν ο μόνος άνθρωπος που ο Τίμων θα μπορούσε να συναναστραφεί (2.147). Ο ρήτορας Λυσίας, συν τοις άλλοις, φέρεται να έχει γράψει λόγο προς Τίμωνα. Ο Τίμων, εξάλλου, αναφέρεται και από τον ιστορικό Πλούταρχο (*Αντώνιος* 70, *Αλκιβιάδης* 16 κ.α.).

¹⁰ «Χορός γυναικών: Άλλο τώρα παραμύθι θα σου πω μελωδικό, που θα βγάλει κολοκύθι τον δικό σου τον σκοπό. Ο Τίμων ο μισάνθρωπος, αλήτης κι αγριάνθρωπος, πήρε των ομματιών του και από την πόλη χάθηκε στον κόσμο τον δικό του· τους άντρες τους σιχάθηκε, μα τις γυναίκες

όσο και στους *Όρνιθες*,¹¹ ενώ η μορφή τράβηξε το ενδιαφέρον και άλλων προγενέστερων και μεταγενέστερων ποιητών, όπως του Φρυνίχου στο *Μονότροπος*, του Μνησίμαχου στο *Δύσκολος*, του Λουκιανού στο *Τίμων ο Μισάνθρωπος*, του Σαίξπηρ στο *Τίμων ο Αθηναίος* και του Χόφμανσταλ στο *Δύσκολος*.¹²

Ο Κνήμων, ο μενάνδρειος ήρωας, σκιαγραφείται, προτού καν εμφανιστεί επί σκηνής (πρακτική που έχει υιοθετηθεί και από τον Ευριπίδη, στη *Μήδεια* ή τον *Ιππόλυτο* π.χ.), από την εντύπωση που προκαλεί στους άλλους. Ο δούλος Πυρρίας, ο πρώτος που ο ερωτευμένος νέος Σώστρατος έστειλε να «εξερευνήσει» την κατάσταση, αναφέρεται στον «τρελό» που τον κυνηγάει, ρίχνοντάς του πέτρες και χωμάτινους σβόλους, στον «δαιμονισμένο» και «στριμμένο», σε κάποιο «τέρας» εν ολίγοις (στ. 88–133). Παρά τη μερική «δικαιολόγησή» του από τον παράσιτο (ο οποίος είναι μόνο λόγια και εξαφανίζεται, προτού αναλάβει οποιαδήποτε δράση) Χαιρέα, ότι είναι λογικό να είναι απότομος ο «φτωχός χωριάτης», λόγω των συνθηκών της ζωής τους (στ. 130–131), ο κεντρικός ήρωας εμφανίζεται απόλυτος [είναι χαρακτηριστική η διαρκής επανάληψη, κατά τον πρώτο μονόλογό του (στ. 153–168), των αντιθέτων: *ἅπαντας – οὐδὲν – πανταχοῦ*, που φανερώνει τη λογική «*όλα ή τίποτα*» και «*άσπρο ή μαύρο*» που τον διακατέχει], αντικοινωνικός (ζηλεύει τον Πρωτέα για την ικανότητά του να μετατρέπει τους παρείσακτους σε πέτρες), με έντονη την αίσθηση της υπερβολής (τον ενόχλησε ένας για μικρό χρονικό διάστημα, και πιστεύει ότι παρενοχλήθη από «*όχλο ανυπόφορο*» που διαρκώς φλυαρεί, και θεωρεί το σπίτι του στοά ή αίθουσα συνεδρίου).¹³

Στην τρίτη Πράξη του έργου, διαγράφεται καθαρότερα ο χαρακτήρας του πρωταγωνιστή, και αφενός τονίζονται οι αρνητικές πτυχές του –κυρίως η απολυτότητα– αφετέρου, όμως, πολλαπλασιάζονται και «τα ελαφρυντικά» που του διασφαλίζει ο συγγραφέας. Ο Κνήμων αγανακτεί πάλι με την κοσμοσυρροή που συμβαίνει έξω από το σπίτι του (το οποίο έχει την ατυχία να βρίσκεται δίπλα στο ιερό του Πανός και των Νυμφών) και αποδιώχνει άγρια τους δυο τύπους, που «*τολμούν*» να του ζητήσουν σκεύη (είναι χαρακτηριστικό το «*πάλι εσύ*»,¹⁴ με το οποίο υποδέχεται τον Σίκωνα, όταν του χτυπά –για πρώτη και μόνη φορά– την πόρτα, μπερδεύοντάς τον με τον προηγούμενο εισβολέα, τον Γέτα. Γι' αυτόν, οι άνθρωποι δεν διαθέτουν ξεχωριστή ταυτότητα, αλλά εντάσσονται όλοι στη γενική κατηγορία: «*Παρείσακτοι*»). Ωστόσο, η –ατυχώς γενικευτική και ισοπεδωτική– μισανθρωπία του ερείδεται στην υποκρι-

θέλει να γλείφει σαν το μέλι» (στ. 805–820).

¹¹ «Πεισθέταιρος: Ναι μα τον Δία, πάντα βέβαια εσύ έχεις το μίσος των θεών. — Προμηθεύς: Τίμωνα καθαρός (νέτος σκέτος)» (στ. 1548–1549).

¹² Περισσότερα για τον τύπο του μισάνθρωπου πριν και μετά τον Μένανδρο και τον Μολιέρο: HARRIS 2022.

¹³ Η Ariana TRAILL (2001) υποστηρίζει ότι η πόρτα του Κνήμονα λειτουργεί ως πανταχού παρόν, ορατό «σύμβολο» του ήρωα· είναι αντικείμενο με το οποίο αλληλεπιδρούν οι υπόλοιποι, όταν ο ίδιος δεν βρίσκεται στη σκηνή, στο οποίο μεταφέρουν τα αισθήματα που νιώθουν για εκείνον και μέσω του οποίου εισπράττουν την απομόνωσή του και την αντικοινωνικότητά του.

¹⁴ PETRIDES 2004.

τική ευσέβεια των θαμώνων, στην επιδειξιμανία και την έλλειψη βαθύτερης πίστης και ουσίας, με τις οποίες εκτελούν τη λατρεία. Άρα, δεν πρόκειται για «κακό» άνθρωπο, αλλά για κάποιον απόλυτο ιδεαλιστή, ο οποίος απορρίπτει τους άλλους, επειδή δεν ανταποκρίνονται στα δικά του υψηλά ηθικά κριτήρια. Τη στιγμή που συμβαίνει το «ατόπημα» της ρίψης των αντικειμένων, φαίνεται πάλι ο διττός του χαρακτήρας: αμέσως οργίζεται με τη γριά υπηρέτρια και απειλεί να την κατεβάσει στο πηγάδι, γρήγορα, εντούτοις, αντιλαμβάνεται τον παραλογισμό και τη σκληρότητα της απόφασής του και αναλαμβάνει ο ίδιος την πράξη, ενώ τονίζει τη «δυστυχία» και τη «μοναξιά» του, εισπράττοντας για ακόμα μία φορά τη δικαιολόγηση, ότι είναι «καημένος» της Αττικής αγρότης, που «πολεμάει με πέτρες και τίποτα δεν παίρνει, πέρα από στενοχώριες» (στ. 595–606).

Ο Αλσέστ, από την άλλη πλευρά, ο πρωταγωνιστής του γαλλικού έργου, είναι και ο ερωτευμένος νέος της ιστορίας (ο πλήρης τίτλος του έργου είναι *Le Misanthrope ou L'atrabilaire amoureux*¹⁵), που ο ίδιος δημιουργεί τα προβλήματα στη σχέση του, σε αντίθεση με τον Κνήμωνα, ο οποίος αποτελεί το εμπόδιο στην ολοκλήρωση της σχέσης των νέων. Είναι ο θιασώτης της απόλυτης ειλικρίνειας και ευθύτητας: «Σιχαίνομαι τα ανάξια τα κατώματα, που οι άνθρωποι του κόσμου συνηθάνε. Σιχαίνομαι της μέσης τα τσακίσματα, τα ψεύτικα φιλιά και κοπλιμέντα. Θαρρείς κι αγώνα σταίνουν ποιος τον άλλον θα ξεπεράσει στην υποκρισία... Για να τιμάς, πρέπει να ξεχωρίζεις, κι όταν τιμάς όλον τον κόσμο αράδα, αυτό θα πει πως δεν τιμάς κανένα» (σ. 9–10). Αυτό που τον χαρακτηρίζει, όπως ακριβώς και τον Κνήμωνα, είναι η απολυτότητα, η γενίκευση, η ισοπέδωση, η αδιαλλαξία: δηλώνει απροκάλυπτα ότι μάχεται «ολάκερη τη φάρα των ανθρώπων», ότι μισεί «τους πάντες και τα πάντα» (σ. 12–13). Ο χαρακτήρας και η συμπεριφορά του δεν προκαλούν τρόπο στους γύρω του –όπως συμβαίνει με τον Κνήμωνα– αλλά ευθύς εξαρχής ο φίλος του τού ανταπαντά ότι η «φιλοσοφημένη οργή του» του προκαλεί το γέλιο και ότι η «αρρώστια» του τον καταντά κωμικό (σ. 12–13), ενώ η «αγαπημένη» του τον εμπαίζει και του ομολογεί ευθαρσώς ότι, όταν εκείνος κάνει τον άγριο, της φαίνεται γελοίος (σ. 96).

Πρόκειται για το «δράμα» κάποιου ερωτευμένου, που νομίζει ότι βρίσκει ανταπόκριση στον έρωτά του. Αποδίδει τα ελαττώματα της αγαπημένης του στα παράδοξα της εποχής και θεωρεί εαυτόν ικανό να τη «διορθώσει»: είναι αφόρητα επικριτικός και διδακτικός: της επισημαίνει ότι δεν του αρέσει «η διαγωγή» της, δηλώνει ότι προσπαθεί «να της τα κόψει» τα ελαττώματά της, ενώ με άκρα αλαζονεία επαίρεται ότι ποτέ κανείς δεν αγάπησε τόσο όσο εκεί-

¹⁵ «Χολερικός ερωτευμένος». Σύμφωνα με τον Ιπποκράτη, τον πατέρα της Ιατρικής, το ανθρώπινο σώμα εκκρίνει τέσσερις «χυμούς», οι οποίοι προσδιορίζουν την ιδιοσυγκρασία και τη διάπλαση καθενός: ένας από αυτούς είναι η μαύρη χολή, την οποία σχηματίζει η Γη, που είναι ξερή και ψυχρή. Ο ανθρώπινος τύπος που διατηρεί περίσσεια μαύρης χολής στον οργανισμό του είναι ο Μελαγχολικός: τύπος σοβαρός, σκυθρωπός και κατηφής.

νος. Της θέτει το δίλημμα επιλογής μεταξύ του ίδιου και των αντεραστών του, όμως μονίμως είτε η Σελιμέν υπεκφεύγει είτε εμφανίζονται διάφοροι «παρείσακτοι», με αποτέλεσμα ο εκνευρισμός του μισάνθρωπου να γιγαντώνεται, ενώ ταυτόχρονα ο ίδιος καταλαβαίνει ότι αδυνατεί να υπερνικήσει το πάθος του. Η «δομή» της κωμωδίας περιστρέφεται γύρω από την ψυχosύνθεση του Αλσέστ, του υπερευαίσθητου, του ηθικά απόλυτου και, εντέλει, του κατηγορηματικά μηδενιστή. Το τέλος του έργου, με τον μισάνθρωπο να εγκαταλείπει τα εγκόσμια (όπως και τον Κνήμωνα, προσπαθούν να τον αποτρέψουν, εδώ με ηπιότερο τρόπο) εκφράζει την πεσιμιστική τάση του Μολιέρου. Ο Αλσέστ είναι ολομόναχος απέναντι σε όλους τους άλλους, με την «ιερή» οργή του απέναντι στην υποκριτική, πλαστή, κακόβουλη και ανήθικη κοινωνία. Μόνος με τις απόλυτες αξίες του. Ασυμβίβαστος, φανατικά προσηλωμένος στην αρετή και στην αλήθεια. Όπως ακριβώς και ο Κνήμων, δεν μπορεί να συγκατοικήσει με τους άλλους ο αθεράπευτα ειλικρινής· συνεπώς, μοναδική επιλογή του είναι η έξοδος, η μοναξιά: «Άμποτε να 'στε πάντα ευτυχισμένοι και ν' αγαπάτε πάντα ο ένας τον άλλον. Προδομένος εγώ κι αδικημένος από όλους, φεύγω από τη μαύρη κόλαση, όπου βασιλεύει η κάκητα, το κρίμα. Κάπου θα βρω ήσυχη γωνιά, όπου θα μπορώ να ζήσω άνθρωπος τίμιος» (σ. 127).

Ο κοινωνικός περίγυρος

Η μισανθρωπία και η αντικοινωνικότητα των πρωταγωνιστών αφενός απορρέει από και αφετέρου διοχετεύεται στον κοινωνικό τους περίγυρο· συνεπώς, είναι σημαντική η διερεύνησή του. Ο Κνήμων είναι μισάνθρωπος· είναι γέρος, απογοητευμένος από τη ζωή και από τους άλλους – και γι' αυτό έχει απομονωθεί. Η δυσκολία του δύσκολου δεν παρουσιάζεται από τον Μένανδρο ως αποκλειστικά αυτοφυής (μόνο ως χαρακτηριστικό στοιχείο) αλλά και ως απόρροια των πολιτικο-κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών. Ταυτόχρονα, αρκετοί από τους γύρω του είναι τέτοιοι που να του παρέχουν το «δικαίωμα» στη μισανθρωπία: υποκριτές, ωφελιμιστές, επιφανειακοί, εγωιστές, εκδικητικοί. Ο Γοργίας, από την άλλη πλευρά, είναι ο νεαρός «αγροίκος», που ζει τις ίδιες δυσκολίες – οι οποίες «τον έχουν μεστώσει» και γι' αυτό «ο νους του είναι πάνω από την ηλικία του» – και θα μπορούσε και αυτός εύκολα να εξελιχθεί σε «Κνήμωνα», αν δεν ενεργοποιούνταν η καλή του τύχη.¹⁶ Παρά την τραχύτητα της συμπεριφοράς του, διαγράφεται, μαζί με την Κόρη, ο πιο θετικός ήρωας του έργου, ανιδιοτελής, ειλικρινής και αλληλέγγυος. Αψηφώντας την άκρως αρνητική συμπεριφορά που έχει εισπράξει από τον Κνήμωνα, αναλαμβάνει, δίχως ταλαντεύσεις και αμφιβολίες, τη διάσωσή του.

Ο Σώστρατος, από την άλλη πλευρά, ο ερωτευμένος νέος, ο εκπρόσωπος της «ευγενούς» τάξης, είναι διαφορετικός – και εδώ το σχόλιο του ποιητή είναι αιχμηρό. Εξαρχής μέχρι τέλους είναι επικεντρωμένος στον εαυτό του και στον στόχο του να εκπληρώσει τον –θεόσταλτο– έρωτά του. Επιστρατεύει

¹⁶ HAEGEMANS 2001.

όποιον βρίσκεται δίπλα του (δούλους, παράσιτους, τον αδελφό της νύφης...), προκειμένου να πετύχει αυτό που θέλει. Την ώρα της «διάσωσης» παραμένει απλώς θεατής, θαυμάζοντας την αγαπημένη του και αφήνοντας στον Γοργία το έργο. Αν και στο τέλος «διδάσκει» ότι «όποιος έχει νου» δεν πρέπει για τίποτα να απελπίζεται, καθώς όλα μπορεί «με κόπο και φροντίδα» να τα πετύχει· ο ίδιος, μάλιστα, αποτελεί το τρανταχτό παράδειγμα, αφού κατάφερε «σε μία μόλις μέρα» να διεκπεραιώσει γάμο που κανένας δεν θα μπορούσε ποτέ να φανταστεί ότι θα γινόταν (στ. 860–865), δεν αντιλαμβάνεται ότι για τον δικό του «άθλο» περισσότερο «κόπιασαν και φρόντισαν» άλλοι και λιγότερο ο ίδιος. Επομένως, ο χαρακτήρας και η συμπεριφορά αυτού του νεαρού αποτελεί έρεισμα στη μισανθρωπία του πρωταγωνιστή.

Το ισχυρότερο έρεισμα, εκτός από την έκδηλη επιδειξιμανία και την υπερβολή των θυσιών και των τελετών που πραγματοποιούνται, που δικαιολογούν την οργή του Κνήμωνα, το δίνουν στην τελική Πράξη¹⁷ ο κλασικός τύπος του μάγειρα, ο Σίκωνας, και ο κλασικός κωμικός και πειναλέων δούλος, ο Γέτας, με το «βασανιστήριο» που οργανώνουν στον μισάνθρωπο. Ο Κνήμων έχει πλέον παραδεχτεί το λάθος του, τους έχει δώσει την άδεια να πράξουν ό,τι και όπως το επιθυμούν, η ερωτική ιστορία έχει ήδη λήξει ένδοξα, και ο ίδιος έχει απλώς δηλώσει την απόφασή του εφεξής να αποσυρθεί πλήρως και να μην ενοχλεί ούτε να ενοχλείται από κανέναν. Συνεπώς, η τελική σκηνή μάλλον φαντάζει ως επίδειξη εκδικητικού μένους και κακοβουλίας και δεν δικαιολογείται «ηθικά», παρά την όποια φαρσοκωμική της στόχευση.

Ο Αλσέστ είναι εξίσου μισάνθρωπος· πεσιμιστής και γκρινιάρης, πληγωμένος από την κοινωνική υποκρισία· εντούτοις, είναι ερωτευμένος με την άστατη, τη φιλάρεσκη (coquette) Σελιμέν, η οποία ζει στις κοινωνικές συμβάσεις που εκείνος, ακριβώς, αποστρέφεται. Ως εκ τούτου, συχνάζει αναγκαστικά στο σαλόνι της και έρχεται αντιμέτωπος με την πλέον κίβδηλη και επιφανειακή κοινωνία. Οι ήρωες που πλαισιώνουν τον πρωταγωνιστή είναι πάλι τέτοιοι που να δικαιολογούν τη μισανθρωπία του: ανόητοι μαρκήσιοι (οι περίφημοι «petits-marquis» που καυτηριάζει ο Μολιέρος και στον *Αυτοσχεδιασμό των Βερσαλλιών*) και «ψευτοενάρετες» (prudés), όπως η Αρσινόη. Η μοναδική θετική ηρωίδα είναι η Ελιάντ· τα λόγια της είναι άκρως «σοφά» και μετριοπαθή: Αφενός παραξενεύεται με την επικριτική στάση του Αλσέστ απέναντι στην αγαπημένη του, καθώς, κατ' εκείνη, οι άντρες που αγαπούν επαινούν το αγαπημένο τους πλάσμα· το πάθος τούς τυφλώνει τόσο που να μη διακρίνουν κανένα ελάττωμα (σ. 55), αφετέρου, εις απάντηση, δηλώνει τη δική της αδιαπραγμάτευτη αγάπη προς εκείνον, τον οποίον και ξεχωρίζει, παρά τους παράξενους τρόπους του – ίσα-ίσα που η «ακατάπαυστη ειλικρίνιά» του της φανερώνει κάτι «ηρωικό και μέγα» και τη θεωρεί σπάνια αρετή (σ. 85).

¹⁷ Η οποία αποτελεί «πάγια» προσθήκη του κωμικού ποιητή, εκεί που δείχνει να έχει ολοκληρωθεί το έργο, και φαίνεται πως έρχεται να προσθέσει ό,τι ο ποιητής θέλει να υπογραμμίσει.

Ιδιαίτερη περίπτωση αποτελεί ο συγκαταβατικός φίλος του Αλσέστ, ο Φιλέντ. Είναι εκπρόσωπος της μετριοπάθειας και, κατά το συνήθειο του Μολιέρου, έρχεται σε αντίθεση με την απολυτότητα του κεντρικού ήρωα. Υποστηρίζει ότι «άμα κανείς ζει στην κοινωνία, θα φέρεται όπως όλοι» (σ. 10). Ως αντίποδας του μισάνθρωπου, δηλώνει επιείκεια και συμπάθεια για τα ελαττώματα των άλλων και τονίζει ότι η αρετή στην πράξη πρέπει να είναι «ελαστική», ότι δεν είναι δυνατόν να είμαστε τέλειοι, αλλά πρέπει να προσαρμοζόμαστε στις συνήθειες της εποχής (σ. 14–15). Είναι χαρακτηριστικό πως συμφωνεί με τις απόψεις του Αλσέστ, ότι «όλα στον κόσμο είναι απάτη και συμφέρον» και ότι «η πονηριά νικά παντού και πάντα», αλλά αφενός εύχεται «να μην ήταν έτσι», αφετέρου θεωρεί ότι υπάρχει και όφελος από τις κακίες των άλλων, αφού αποτελούν την αφορμή για κάποιους να ενεργοποιούν τη δική τους αρετή και φιλοσοφία (σ. 109).¹⁸

Η θέση της γυναίκας

Το πλέον πολιτικό και κοινωνικό του σχόλιο ο αρχαίος κωμικός ποιητής το διατυπώνει μέσω της θέσης των διαφόρων γυναικών που εμφανίζονται στο έργο του – και στο σημείο αυτό προσεγγίζει έκδηλα την ευριπίδεια τραγωδία.¹⁹ Είναι τριών «τύπων» οι γυναίκες που εμφανίζονται στη μενάνδρεια κωμωδία: η «ελεύθερη» αθηναία σύζυγος ή κόρη, η εταίρα και η δούλα. Παρά τα αιχμηρότατα σχόλια για τη θέση των δύο τελευταίων κατηγοριών στη *Σαμία* και τους *Επιτρέποντες*, στο παρόν έργο εμφανίζεται μόνο η πρώτη κατηγορία, εμφάνιση η οποία, εντούτοις, επιτρέπει αρκετά συμπεράσματα. Για τις δύο αθηναίες συζύγους, την πρώην γυναίκα του Κνήμωνα και μητέρα της Κόρης και του Γοργία, και τη μητέρα του Σώστρατου, ο ρόλος τους είναι «διακοσμητικός», όπως και ο ρόλος τους στην πραγματική ζωή της εποχής τους – περιορίζεται στη συμμετοχή στις λατρευτικές τελετές, στις οικιακές εργασίες και στο μέγαλωμα των παιδιών· θα μπορούσαμε, ίσως, να επισημάνουμε ότι είναι κάπως πρωτοποριακό το γεγονός ότι η σύζυγος του Κνήμωνα τον εγκατέλειψε – υπαγόμενη, βέβαια, αμέσως υπό την «προστασία» του γιου της.

Η Κόρη –είναι χαρακτηριστικό ότι ούτε καν κατονομάζεται– βρίσκεται υπό τη μόνιμη κηδεμονία –και τον φόβο– του πατρός της· ζει εσώκλειστη, της απαγορεύεται οποιαδήποτε κοινωνική συναναστροφή, ενώ αναμένει να αποφασίσουν για το μέλλον της οι «ιδιοκτήτες» της, όπερ και συμβαίνει τελικά: ο πατέρας την παραδίδει στον αδελφό, ο οποίος και αποφασίζει να την παραδώσει –χαρμόσυνα– στον ερωτευμένο νέο, που –χάρη στην «καλή της τύχη»– είναι και πλουσιόπαιδο.²⁰ Η δική της γνώμη ουδέποτε ζητείται, καθ' όλην τη διάρκεια του έργου, όπως ουδέποτε και για οιοδήποτε θέμα δεν ζητούνταν η γνώμη από οποιαδήποτε αντίστοιχη «Κόρη» της εποχής. Εύγλωττες είναι οι

¹⁸ HAWCROFT 2007· JONES 1982· HERZEL 1975.

¹⁹ ΚΟΥΛΑΝΔΡΟΥ 2017· TRAILL 2008· ROSIVACH 1998.

²⁰ COX 2002.

απόψεις του Χαιρέα, οι οποίες και καθρεφτίζουν τις αντιλήψεις της κοινωνίας για τη θέση της γυναίκας, αλλά και υποκρύπτουν το ειρωνικό σχόλιο –και την αφυπνιστική διάθεση– του ποιητή: Όταν κάποιος ζητά τη μεσολάβησή του, προκειμένου να κατακτήσει κάποια εταίρα, πηγαίνει αμέσως και την αρπάζει – δίχως δεύτερη σκέψη· όταν, όμως, πρόκειται «για γάμο με ελεύθερη κοπέλα», η τακτική διαφοροποιείται: μαθαίνει πρώτα για το σόι της, τη ζωή της και τους τρόπους της (στ. 57–68).

Στην κλασικιστική μολιερική κωμωδία, από την άλλη πλευρά, είναι αρκετά διαφορετική η κατάσταση.²¹ Σε άλλο έργο του, το *Σχολείο των γυναικών*,²² ο ποιητής σατιρίζει τόσο τους άνδρες, που χειραγωγούν τις συζύγους τους, όσο και την εκπαίδευση των γυναικών, που κυριαρχείται από συντηρητικά εκκλησιαστικά πρότυπα, διατυπώνοντας ιδιαίτερα προοδευτικές αντιλήψεις, όπως η χρεία της καλλιέργειας της ελεύθερης βούλησης. Ως προς τη βασική γυναικεία παρουσία του υπό ανάλυση έργου, μας μεταφέρει, βεβαίως, πολύ μακριά από τις υποτακτικές –και βουβές– γυναίκες του *Δύσκολου*. Η Σελιμέν είναι «κακόγλωσση, κοκέτα και αλαφρόμυαλη» – είναι, εν συντομία, «της εποχής της γνήσιο τέκνο» (σ. 19). Πρόκειται για απολύτως ενεργητική και αποφασιστική γυναίκα, που έχει γνώμη και διεκδικεί το δικαίωμα επιλογής. Αγανακτεί με την επικριτικότητα και την κτητικότητα του Αλσέστ, ο οποίος και ακολουθεί τη δική του «μέθοδο αγάπης»: να τσακώνεται με όποιους αγαπά και όλη η «φωτιά» του να ξεσπά σε πικρόλογα – αυτή η «γκρινιάρα» αγάπη της δημιουργεί έκπληξη και άρνηση (σ. 41). Εντέλει, η φορτικότητα του «εραστή» της προκαλεί τόση αποστροφή, ώστε του δηλώνει ευθαρσώς ότι δεν είναι «άξιος» της αγάπης της και ότι εκείνη δεν θα συνεχίσει να υποτιμά τον εαυτό της, υποκρινόμενη την ερωτευμένη μαζί του, ενώ αποκάλυπτα τονίζει ότι εκείνος δεν την αγαπάει όσο «της πρέπει» (σ. 98–99) – γίνεται αντιληπτό ότι απέχουμε πόρρω από τις μενάνδρειες ανώνυμες Κόρες, των οποίων οι τύχες ορίζονται από τους κηδεμόνες τους. Η Σελιμέν δείχνει να αδιαφορεί πλήρως για τη γνώμη των άλλων, ενώ δυναμικά υπερασπίζεται τις επιλογές της. Η συνάντησή της με την Αρσινόη, η οποία και της μεταφέρει «καλοπροαίρετα» όσα ακούγονται γι' αυτήν, είναι αποκαλυπτική τόσο της επιφανειακότητας των σχέσεών τους όσο και του σθένους με το οποίο η Σελιμέν επιχειρηματολογεί υπέρ της τακτικής της: «Θα κάνατε καλά να μη σας πολυνοιάζει για τους άλλους, μα να κοιτάτε τη δουλειά σας· πρώτα να μελετάμε πρέπει τον εαυτό μας και ύστερα να επικρίνουμε τους άλλους και πρέπει να είναι υπόδειγμα η ζωή μας, αν θέλουμε τους άλλους να διορθώσουμε» (σ. 74–75).

Η πηγή του κωμικού

Μελετούμε δύο κωμωδίες, μία ελληνική, του 4ου π.Χ. αιώνα, και μία γαλλική, του 17ου μ.Χ. αιώνα. Το προσδοκώμενο αποτέλεσμα από το κωμικό θεατρι-

²¹ CHOLAKIAN 1985.

²² ΜΟΛΙΕΡΟΣ 2019.

κό είδος είναι, κατά βάσιν, η πρόκληση του γέλιου, η δημιουργία θετικής και αισιόδοξης διάθεσης. Ως προς το μενάνδρειο έργο, εν πρώτοις δεν φαίνεται τόσο κωμωδία όσο, αν όχι τραγωδία –παρότι αντλεί αρκετά στοιχεία, δομικά, τεχνικά, αλλά και νοηματικά–, ηθικολογία. Γενικότερα, η Νέα Κωμωδία διαθέτει το ηθικολογικό στοιχείο, εν είδει γενικού στοχασμού για την ανθρώπινη συμπεριφορά και τις κοινωνικές σχέσεις και συμβάσεις, ωστόσο οι ποιητές επιχειρούν να αναμειγνύουν τις «γνωμολογίες» τους με ποικίλα σκηνικά ευρήματα, ώστε να πετύχουν το ευκαίριο χιουμοριστικό αποτέλεσμα. Η μενάνδρεια κωμωδία, εν ολίγοις, δείχνει σαν αναποδογυρισμένη τραγωδία· τραγωδία που «εκτονώνει» τη σοβαρότητά της στη φαιδρότητα της περιστασιακής κατάστασης και του περιστασιακού ήθους.²³

Παρότι οι δύο άλλες από τις πιο ολοκληρωμένες διασωσμένες κωμωδίες του Μενάνδρου, η *Σαμία* και οι *Επιτρέποντες*, είναι σαφώς περισσότερο «κωμικές», με μεγαλύτερη χρήση φαρσικών στοιχείων, γρήγορων ρυθμών, επαναλαμβανόμενων σκηνών και παρανοήσεων, και στον *Δύσκολο*, που φαντάζει περισσότερο ρομαντικό-αισθηματικό δράμα, μπορούμε να εντοπίσουμε κωμικά ευρήματα, αν και εκείνο που προέχει είναι η πικρή ειρωνεία ή η φαιδρή μελαγχολία, όπως συμβαίνει, εντέλει, σε κάθε καλή κωμωδία, αρχής γενομένης από την αριστοφανική. Υπάρχουν και σε αυτό το έργο τυπικοί φαρσικοί ρόλοι: οι πειναλέοι και πονηροί δούλοι, οι μάγειροι, οι παράσιτοι – αν και με αρκετά περιορισμένα τα μπουρλέσκ-υπερβολικά στοιχεία της κωμικής παράδοσης και με ρεαλιστικότερη παρουσίαση· υπάρχουν ανατροπές (η ίδια η πτώση του ήρωα στο πηγάδι, φερ' ειπείν, που δρομολογεί και την ευτυχή κατάληξη της ιστορίας), γρήγοροι ρυθμοί ή φαρσικές σκηνές, όπως η τελευταία του «βασανισμού» του μισάνθρωπου. Επιπλέον, συναντούμε και το στοιχείο της παρατραγωδίας/παραμυθολογίας²⁴ (το οποίο επίσης είναι εντονότερο στους *Επιτρέποντες* και στη *Σαμία*), στη μυθολογική «παραβολή» του Περσέα, με την οποία ο Κνήμων περιγράφει τη μισανθρωπία του, όπου το κωμικό παράγεται από τη δυσαρμονία ανάμεσα στην «υψηλή» μυθολογία με την «πεζή» καθημερινότητα. Ο ίδιος ο κωμικός ήρωας, εντέλει, καθώς πρόκειται για «κωμωδία χαρακτήρα», προκαλεί ίσως σε κάποια σημεία τον γέλωτα, με την απόλυτη κοσμοθεωρία και συμπεριφορά του, ενσαρκώνοντας την έλλειψη ισορροπίας και προσαρμογής, στην οποία ο Henri Bergson διέκρινε την ίδια την ουσία του γέλιου.²⁵ Εντούτοις, ο ποιητής τον περιβάλλει με αγάπη και κατανόηση, του δίνει βάθος και ουσία σκέψης και καταφέρνει να του χαρίσει τη συμπάθεια του κοινού.

²³ CUSSET 2003.

²⁴ Η παρατραγωδία αποτελεί βασική πηγή του κωμικού στοιχείου για την Αρχαία Κωμωδία (Παλαία και Νέα)· πρόκειται για ιδιόνημη μορφή παρωδίας, όπου η κωμωδία σατιρίζει το αδελφό της θεατρικό είδος, την τραγωδία, είτε παραθέτοντας αυτούσια τραγικά αποσπάσματα, είτε διακωμωδώντας «ονομαστί» τους τραγικούς ποιητές –κυρίως τον Ευριπίδη (*Βάτραχοι* και *Θεσμοφοριάζουσες*)–, είτε διακωμωδώντας τον τραγικό στόμφο, το λεκτικό, το ύφος, το μέλος ή την ατμόσφαιρα. Η παραμυθολογία διακωμωδεί τον μύθο γενικά, όχι την τραγική του μετάπλαση.

²⁵ BERGSON 1998.

Η μολιερική κωμωδία, από την άλλη πλευρά, δεν ξεδιπλώνει ιδιαίτερα γρήγορη ή ανατρεπτική πλοκή, ενώ διαθέτει ελάχιστα κωμικά στοιχεία – εν συντομία, φαίνεται ακόμα λιγότερο κωμωδία και προσεγγίζει ακόμα περισσότερο την τραγωδία από τη μενάνδρεια. Το κωμικό στον Μολιέρο, εν γένει, προκαλείται μερικώς από τις «καταβολές» της *commedia dell'arte*: τους ταχείς ρυθμούς, την έντονη στιχομυθία, τις παρεξηγήσεις, τις συγκεκριμένες χειρονομίες (*lazzi*), τους παραδοσιακούς φαρσικούς τύπους, τις μεταμφιέσεις, τις παιγνιώδεις και φανταζίστικες σκηνές, τις καρικατούρες.²⁶ Στις κωμωδίες χαρακτήρων, εντούτοις, παρότι υπάρχουν και αρκετά από τα προαναφερθέντα στοιχεία –στον *Μισάνθρωπο* εμφανίζεται και το στοιχείο της παρατραγωδίας–, στο κέντρο βρίσκεται κάποιο ανθρώπινο ελάττωμα, το οποίο, όμως, στην προκειμένη περίπτωση, παρά την υπερβολή του, όπως ακριβώς και στη μενάνδρεια κωμωδία, δεν παράγει τόσο το κωμικό αποτέλεσμα όσο τη συμπάθεια των θεατών – και προκαλεί την αφύπνισή τους. Μέσω της «υψηλής κωμωδίας», μέσω του κωμικού που κινείται σε ανώτερο επίπεδο, μέσω «του γέλιου στην ψυχή» (*le rire dans l'âme*), ο Μολιέρος επεδίωξε να αρέσει στους «έντιμους ανθρώπους» της εποχής του· στόχευε στο ιδεώδες του αποκαθαρμένου κωμικού, στη δημιουργία σκηνών γεμάτων ζωή και φυσικότητα.²⁷ Συνεπώς, και στο γαλλικό έργο το γέλιο μετατρέπεται μάλλον σε μειδίαμα, χαρίεντα σκεπτικισμό και αναστοχασμό.

Πολιτικές προεκτάσεις

Από το «ονομαστί κωμωδεῖν» και τις άμεσες –σκωπτικές– αναφορές σε πολιτικά και άλλα «υπαρκτά» πρόσωπα και καταστάσεις της εποχής, στην Παλαιά Κωμωδία, περνούμε, με τη Νέα Κωμωδία, σε φαινομενικά «ουδέτερες», «ακίνδυνες», απολιτικές και οικιακές υποθέσεις. Καθώς η μενάνδρεια κωμωδία δεν αποτελεί πλέον άμεση αντανάκλαση τοπικών ειδήσεων και αναγνωρίσιμων στοιχείων με το πολιτικοκοινωνικό πλαίσιο της εποχής της, ενίοτε αντιμετωπίζεται σαν επιφανειακή κωμωδία, ερωτικό μελοδραματικό φληνάφημα ή και σαπουνόπερα.²⁸ Δεν είναι, όμως, ακριβώς έτσι. Η «οικογένεια», που βρίσκεται στο επίκεντρο της Νέας Κωμωδίας, αποτελεί μικρογραφία του ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος, από το οποίο οι μενάνδρειοι ήρωες δεν εμφανίζονται διόλου απομονωμένοι. Η θεματική επικέντρωση στα «στενά» ζητήματα του οίκου δεν στερείται, ως εκ τούτου, κοινωνικής και πολιτικής σημασίας.²⁹

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η πλοκή του *Δύσκολου* στην πρώτη ανάγνωση φαίνεται ανώδυνα διασκεδαστική: ο νέος ερωτεύεται τη νέα, καταφέρνει (με τη βοήθεια της Τύχης και κάποιων φίλων) να υπερβεί την τροχοπέδη του αντίξοου πατέρα, τελείται ο γάμος και «ζήσαμε εμείς καλά». Εντούτοις, στο έργο

²⁶ DANDREY 2002· NURSE 1991.

²⁷ ΤΑΜΠΑΚΗ, ΣΠΥΡΙΔΟΠΟΥΛΟΥ & ΑΛΤΟΥΒΑ 2015, 229.

²⁸ ΜΠΟΥΡΑΖΕΛΗΣ 2009.

²⁹ BLANCHARD 2007· ZAGAGI 1994· KONSTAN 1995.

τίθενται σημαντικά πολιτικά και κοινωνικά θέματα, που αφορούν τόσο άμεσα τη συγκεκριμένη εποχή όσο και διαχρονικά κάθε εποχή. Γίνεται λόγος για την άδικη κατανομή του πλούτου και για τη σκληρή και άχαρη ζωή που βιώνουν οι χειρώνακτες και οι αγρότες: Οι δύσκολες συνθήκες διαβίωσης του Κνήμωνα ενίοτε επιστρατεύονται ως ελαφρυντικά της συμπεριφοράς του, ενώ ο πλούσιος Σώστρατος αναγκάζεται να «υποδυθεί» τον φτωχό, στην προσπάθεια να κερδίσει την εύνοιά του· τα λόγια του δούλου Δάου, συν τοις άλλοις, είναι σημαντικά: «Αχ! καταραμένη φτώχεια. Γιατί έτσι μας καταπλακώνεις; Γιατί μας συντροφεύεις στο σπίτι και ζεις μαζί μας τόσα χρόνια;» (στ. 208–211). Ο *Δύσκολος*, που ανεβαίνει το 316 π.Χ., ίσως να φωτίζει ιδιαίτερα «επίκαιρα» θέματα, όπως την αξία της εργασίας, της λιτότητας και της αυτάρκειας, τις αξίες που πρεσβεύει ο «μισάνθρωπος» εν ολίγοις, που αποτελούσαν παραμέτρους του πολιτικού κλίματος που είχε διαμορφώσει ο Δημήτριος ο Φαληρέυς.³⁰

Επιπρόσθετα, εξαιτίας της νέας θέσπισης εξαιρετικά υψηλού ορίου περιουσίας, πολλοί Αθηναίοι έχασαν τα δικαιώματά τους, θέμα το οποίο επίσης θίγεται έντονα τόσο στο υπό πραγμάτευση όσο και σε άλλα μενάνδρεια έργα: τους *Επιτρέποντες* και τη *Σαμία*, δηλαδή η αντίθεση Αθηναίων–μη Αθηναίων, γνήσιων–νόθων παιδιών, δούλων και εταίρων–ελεύθερων. Οι διαρκείς πόλεμοι, οι αναταραχές, η συχνή εναλλαγή των κυβερνήσεων, η πειρατεία, η έκθεση βρεφών, που επικρατούν στην πραγματική ζωή, δημιουργούν το κλίμα της ανασφάλειας που τόσο έντονα μεταφέρεται στα μενάνδρεια έργα, με τη μορφή της κυριαρχίας της Τύχης, έννοια που εμφανίζεται και σε κάποια ευριπίδεια έργα, σε αντίστοιχα ταραχώδη περίοδο δηλαδή, όχι όμως με τη σημασία της μοιρολατρίας, αλλά ως πίστη στην ύπαρξη κάποιας αόρατης και ακατανόητης δύναμης που μπορεί και ρυθμίζει τα ανθρώπινα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως οι άνθρωποι δεν μπορούν να την ανατρέψουν θετικά ή αρνητικά – το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα στο εν λόγω έργο είναι η κόρη του Κνήμωνα, η οποία, με τον ενάρετο χαρακτήρα της, ενεργοποίησε την «καλή της τύχη» και κέρδισε την εύνοια του Πανός.³¹

Συνακόλουθα, η μενάνδρεια κωμωδία εκ πρώτης όψεως φαίνεται «ιδιωτική», καθώς περιστρέφεται γύρω από οικογενειακά θέματα, αλλά στην πραγματικότητα τα θέματα αυτά κάθε άλλο παρά «απολιτικά» είναι. Η γνωστή ρήση του Αριστοφάνη του Βυζαντίου: «ὦ Μένανδρε καὶ βίε, πότερος ἄρ' ἡμῶν πό-

³⁰ WILES 1984· HOFFMANN 1986· LAPE 2004· MAJOR 1997· OWENS 2011.

³¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι στους *Επιτρέποντες* το κεντρικό «μήνυμα» είναι το «ἦθος ἀνθρώπων δαίμων» και είναι σημαίνον ότι ο Μένανδρος το διατυπώνει μέσω κάποιου δούλου (του Ονήσιμου), ενώ το στρέφει εναντίον κάποιου ελεύθερου και εύπορου (του Σμικρίνη), ο οποίος αδυνατεί να το κατανοήσει: «Στον καθένα (οι θεοί) φρουρό και προστάτη έχουν βάλει τον χαρακτήρα· ακοίμητος ἐπόπτης μάς σώζει αυτός, αν δίκαια του φερθούμε· αλλιώς μας αφανίζει, αν αδικούμε. Αυτός είναι ο θεός μας και η αιτία της ευτυχίας μας ή της δυστυχίας· αυτόν να καλοπιάνεις, ἀμα θέλεις να ευτυχήσεις και έτσι καμιά πράξη παράλογη μήτε άδικη να κάνεις» (στ. 1092–1099).

τερον άπεμιμήσατο»³² δείχνει, ακριβώς, ότι η κωμωδία αυτή εκκινεί από την πραγματικότητα της εποχής της· εντούτοις, δεν την αποτυπώνει επακριβώς, αλλά, λόγω και του θεατρικού είδους, την εξωραΐζει κάπως, προς χάριν της τέρψης. Στον *Δύσκολο*, όπως και στη *Σαμία*, με την ευοίωνη κατάληξη (τον γάμο) τίθεται η διάσταση ανάμεσα στις κοινωνικές τάξεις στο περιθώριο – κάτι σπάνιο, βέβαια, στην πραγματικότητα της εποχής.³³ Αντίστοιχα, η ευτυχής κατάληξη κάποιων νόθων και έκθετων (*Σαμία*, *Επιτρέποντες*) δεν αποτελεί τον ρεαλιστικό «κανόνα». Γίνεται σαφές, ως εκ τούτων, ότι το κωμικό είδος που μελετούμε αποτελεί συνδυασμό ποιητικής ουτοπίας και πιστής απεικόνισης θεμελειωδών δομών της εποχής του. Η δράση του ξεφεύγει προς την ιδεολογική φαντασία, αφενός επικυρώνοντας τον αναπαραγωγικό μηχανισμό της πόλεως, αφετέρου όμως γεφυρώνοντας, με το μαγικό άγγιγμα της κωμωδίας, πολιτικο-κοινωνικο-οικονομικά και άλλα ρήγματα, τα οποία στην «πραγματική ζωή» θα έθεταν ανυπέρβλητα προσκόμματα στην ευτυχία. Έτσι, στο ιδεολογικό της επίπεδο η δράση δεν επιβεβαιώνει απλώς τους νόμους της πόλεως, αλλά επενεργεί σ' αυτούς διασταλτικά.³⁴

Η πραγματικότητα αποτελεί το σημείο αφετηρίας για τη μενάνδρεια κωμωδία. Οι λύσεις της, που επιτυγχάνονται με τη συναρμογή «μαγικών» συμπτώσεων (τυχαίων συμβάντων, αναγνωρισμών, απροσδόκητων συμπεριφορών), που παραβιάζουν επιδεικτικά τον νόμο των πιθανοτήτων, μετατρέπουν εντέλει την πραγματικότητα σε μυθοπλασία. Η αίσια «λύση» των μυθοπλαστικών ζητημάτων δεν σημαίνει ταυτόχρονα και πραγματική επίλυση των υπαρκτών προβλημάτων: το ρομαντικό κουβάρι μπορεί να ξεμπλέκεται, αλλά οι αιτίες που το προκάλεσαν, που φτάνουν μέχρι τους βαθύτερους μηχανισμούς της αθηναϊκής πολιτικής ιδεολογίας, δεν έχουν απαλειφθεί. Το χάσμα ανάμεσα στην παραμυθιακή κατάληξη και το ρεαλιστικό ιστορικο-κοινωνικό πλαίσιο προκαλεί πικρή ειρωνεία – και σ' αυτό το σημείο οι μενάνδρειες κωμωδίες ταυτίζονται απολύτως με τις ευριπίδειες «τραγικωμωδίες». Η ρεαλιστική αφετηρία έχει σκοπό να τονίσει ότι ο Μένανδρος κατασκευάζει εναλλακτική φανταστική πραγματικότητα, κάποια κωμική πόλιν, όπου οι ερωτικοί δεσμοί συνάπτονται κόντρα σε κάθε λογική, όπου ακόμη και οι πιο φρικτές πράξεις βίας είναι συγκεκαλυμμένη ευλογία και όπου οι ταξικές και οι έμφυλες αντιθέσεις απαλείφονται. Ο δέκτης, εντέλει, καθίσταται συμμετοχος στην πραγμάτωση του καινούργιου «πιθανού κόσμου», κάποιας άδολης ευτοπίας, τόσο ασύμβατης με τους όρους του ρεαλισμού και τόσο στιγματισμένης από τα σημάδια του πόνου, που προηγήθηκε, που προκαλεί γλυκόπικρη αμηχανία.

³² Mev. Testimonium 83 Kassel-Austin.

³³ ROSIVACH 2001.

³⁴ Όπως ακριβώς και η τραγωδία, δηλαδή. Είναι δηλωτικό το σχόλιο του Walter Nestle, ότι η τραγωδία γεννιέται, όταν κοιτάμε τον μύθο με τα μάτια του πολίτη. Όχι μόνο ο κόσμος του μύθου χάνει τη συνοχή του και διαλύεται υπό αυτό το βλέμμα, αλλά και ο κόσμος της πόλης εξετάζεται και αμφισβητείται στις βασικές του αξίες (VERNANT 1988, 28).

Συνακόλουθα, το κοφτερότερο εργαλείο κοινωνικής κριτικής και κωμικής ειρωνείας του Μενάνδρου είναι, ακριβώς, το «χαρμόσυνο τέλος» του.³⁵

Μεταβαίνοντας στον μολιερικό *Μισάνθρωπο* (1666), το πολιτικοκοινωνικό πλαίσιο του Grand Siècle είναι ο συγκεντρωτισμός στο πρόσωπο του Roi-soleil (L'état c'est moi) Λουδοβίκου XIV. Ταυτόχρονα, όμως, παρατηρείται η άνοδος της αστικής τάξης (που πρωταγωνιστεί και στο υπό μελέτη έργο) και αξιοθαύμαστη πολιτιστική άνθηση. Η αστική κοινωνία, ακριβώς, με την ανοδική της πορεία, διαμόρφωσε τη δική της ηθική, η οποία και γαλούχησε τον εν λόγω συγγραφέα, από το έργο του οποίου ξεπροβάλλει η πίστη στην κοινή λογική, στον ορθολογισμό και στο μέτρο.³⁶ Οι ιστορικοί διακρίνουν τον 17ο αιώνα σε δύο εποχές: Η μία χαρακτηρίζεται από το αριστοκρατικό ιδεώδες, είναι ευφάνταστη και ιδεαλιστική, και βρίσκει την έκφρασή της στην μπαρόκ τέχνη και στο ηρωικό μυθιστόρημα· η άλλη, στην οποία εντάσσεται μεταξὺ άλλων ο Μολιέρος, είναι η ρεαλιστική εποχή των θετικών ιδεών.³⁷

Η μολιερική κωμωδία, εν γένει, παρωδεί τη θρησκευτική υποκρισία, τη σεμνοτυφία, την ψευδοδιάνοηση, τον σνομπισμό, τον τσαρλατανισμό, την υστεροβουλία, την κολακεία (έντονο στοιχείο στον *Μισάνθρωπο*), τη ματαιοδοξία, την απατεωνιά, την επιτήδευση, την υπέρβαση του μέτρου, τα κίβδηλα συναισθήματα, την ανειλικρίνεια (έντονο στοιχείο στον *Μισάνθρωπο*), τον γάμο που γίνεται από συμφέρον, την καταπίεση των ενστίκτων χάρη στους «κώδικες καλής συμπεριφοράς» – η ταύτιση της κριτικής στόχευσης με εκείνη της μενάνδρειας κωμωδίας είναι προφανής. Σε αντίθεση, όμως, με τον Μενάνδρο, ο Μολιέρος δεν οδηγείται αναγκαστικά στο «χαρμόσυνο τέλος». Εκτός από το έργο του με το χαρακτηριστικότερο «κακό τέλος», τον *Δον Ζουάν*, και ο *Μισάνθρωπος* τελειώνει με την κατάκτηση της πολυπόθητης απομόνωσης από τον κεντρικό ήρωα – κάτι που αρνούνται, εντέλει, στον μενανδρικό ήρωα οι γύρω του. Συνεπώς, ο γάλλος δραματουργός δεν διστάζει (ας θυμηθούμε και την πικρή κατάληξη των αριστοφανικών *Νεφελών*) να υπογραμμίσει τη σκωπτική και πεσιμιστική του διάθεση μέχρι τέλους.

Φιλοσοφικές προεκτάσεις

Εκτός από το πολιτικό και το κοινωνικό υπόβαθρο των φαινομενικά «επιδερμικών» μενάνδρειων έργων, έντονη είναι και η αντανάκλαση, συνειδητή ή ασυνείδητη, των φιλοσοφικών θεωριών της εποχής. Στον *Δύσκολο*, εν προκειμένω, καθρεφτίζονται αρκετές από τις φιλοσοφικές αντιλήψεις που κυριαρχούσαν τον 4ο π.Χ. αιώνα, διηθημένες από τη δραματουργική επεξεργασία και το προσωπικό στίγμα του ποιητή πάντοτε.

Μία από τις Σχολές των οποίων η φιλοσοφία αναδύεται εν μέρει από τη μενάνδρεια κωμωδία είναι η Περιπατητική. Έχει ήδη επισημανθεί ότι ο Μέναν-

³⁵ ΠΕΤΡΙΔΗΣ 2016.

³⁶ SIMON 1996.

³⁷ ROSSETTO 1987.

δρος έχει αντλήσει ίσως κάποια στοιχεία στη διαμόρφωση των κωμικών του τύπων από τους *Χαρακτήρες* του Θεόφραστου. Πέραν αυτού, η oligárkeia και η αποχή από τη σπατάλη και την υπερβολική ηδονή είναι χαρακτηριστικό που ο Αριστοτέλης αποδίδει στον τύπο του «αγροίκου», επανερχόμενου στη Νέα Κωμωδία.³⁸ Στα *Ηθικά Ευδήμεια*, ο φιλόσοφος διατυπώνει την άποψη ότι οι αγροίκοι νιώθουν «αναισθησία», αδιαφορία για τις ηδονές: «μάλιστα δ' εἰσὶ τοιοῦτοι (αναισθητοί), οἷους οἱ κωμωδοδιδάσκαλοι παράγουσιν ἀγροίκους, οἱ οὐδὲ τὰ μέτρια καὶ τὰ ἀναγκαῖα πλησιάζουσι τοῖς ἡδέσιν» (1230b 18ff). Είναι ακριβώς η περίπτωση του Κνήμωνα, δηλαδή, ο οποίος ψέγει τους άλλους για την επιδειξιμανία και τη σπατάλη τους και επιδεικνύει τη δική του εγκράτεια και oligárkeia, ενώ απέχει από οποιαδήποτε τελετή. Εκείνο που τον χαρακτηρίζει, βεβαίως, ως χαρακτήρα, είναι η απολυτότητα, συνεπώς στερείται της σημαντικής αριστοτελικής αρχής, της μεσότητας. Ο Δημήτριος ο Φαληρεύς, επίσης μαθητής του Θεόφραστου (ο οποίος στο έργο του *Περὶ ευσεβείας* υποστηρίζει ότι οι θεοί αγαπούν την απλότητα και τις προσφορές με αγνή καρδιά), είχε επιβάλει μέτρα στην Αθήνα για τη μείωση της κοινωνικής επίδειξης, όπως τον περιορισμό των δαπανηρών ταφικών μνημείων.

Ο Μένανδρος υπήρξε «συνέφηβος» και με τον Επίκουρο, στίγματα της φιλοσοφίας του οποίου επίσης διακρίνουμε στις κωμωδίες του. Δύο από τις βασικές αρχές της επικούρειας φιλοσοφίας είναι η ατομικότητα και η τυχαιότητα, οι οποίες αποτελούν και δύο από τις βασικότερες αρχές της μενάνδρειας κωμωδίας.

Η στωική φιλοσοφία, επιπρόσθετα, η οποία, μάλιστα, συναντιέται σε κάποια σημεία με την περιπατητική, κάνει έντονα την εμφάνισή της στο μενάνδρειο έργο. Οι Στωικοί, ως «κοσμοπολίτες» με ανοικτούς ορίζοντες, υποστηρίζουν σθεναρά ότι το μόνο κριτήριο των ανθρώπων πρέπει να είναι το ήθος τους και όχι η κοινωνική τους καταγωγή, η οικονομική τους κατάσταση, το φύλο και η ηλικία – θεωρία η οποία υιοθετείται διαρκώς τόσο στον *Δύσκολο* όσο –ίσως περισσότερο– στους *Επιτρέποντες* και στη *Σαμία*. Έτσι, ο φτωχός και «αγροίκος» Γοργίας, όπως και η «χωριάτισσα με τους καλούς τρόπους» Κόρη, είναι, κατ' ουσίαν, πιο «ευγενείς» από τον Σώστρατο, «που έχει πλήθος τα χωράφια αλλά έχει τρόπους της πόλης» και που τελικά φανερώνεται αρκετά χειριστικός και ιδιοτελής. Στο τέλος, συν τοις άλλοις, ο Κνήμων αποφασίζει να αποδεσμευτεί από όλα τα επιφανειακά πράγματα, τα «αδιάφορα» κατά τη στωική φιλοσοφία, και να απομονωθεί πλήρως.

Η κυνική κοσμοθεωρία, εν κατακλείδι, η οποία επίσης μερικώς προσεγγίζει τις άλλες, αφήνει το αποτύπωμά της στον *Δύσκολο*.³⁹ Καταρχάς, και μόνον η αντικοινωνική και αντικομορμιστική, ενάντια στο ρεύμα και στον «συρμό», συμπεριφορά των φιλοσόφων αυτών μάς παραπέμπει στον βασικό ήρωα – είναι χαρακτηριστικό το έμβλημά τους (ο κύων) και η παραδοχή τους πως δια-

³⁸ ΚΟΝΣΤΑΝΤΑΚΟΣ 2005.

³⁹ ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗΣ 1977.

φέρουν από τους άλλους «σκύλους», διότι δεν δαγκώνουν τους εχθρούς αλλά τους φίλους, για να τους διορθώσουν. Κατά την κυνική αντίληψη, επιπλέον, η ευδαιμονία κατακτάται με την εξασφάλιση της μέγιστης δυνατής εσωτερικής αυτάρκειας, μέσω της απελευθέρωσης από τις μεταβολές της Τύχης και άλλων εξωτερικών παραγόντων· πρέπει να περιφρονούνται όσα αιχμαλωτίζουν τους ανθρώπους στα δεσμά των αναγκών: πλούτος – πολυτέλεια – αξιώματα – δόξα – απολαύσεις. Έτσι, «κυνικά» στοιχεία (κάποια εντοπίζονται και στις άλλες κοσμοθεωρίες) του Κνήμωνα είναι η αυτάρκεια, η περιφρόνηση προς την τυπολατρεία, η ροπή προς την εξαντλητική εργασία, η οποία, μάλιστα, δεν αποβλέπει σε υλικές απολαβές, καθώς και η τάση του να ξεχωρίζει τον εαυτό του και να τον παρουσιάζει ως παράδειγμα προς μίμηση.

Η εποχή του Μολιέρου, από την άλλη πλευρά, είναι εξίσου «δραστήρια» φιλοσοφικά. Κλασικισμός σημαίνει ουμανισμός, αρμονία και συμμετρία. Για τους κλασικούς συγγραφείς και τους φιλοσόφους (Montaigne), το πραγματικό αντικείμενο της λογοτεχνίας (άρα και του θεάτρου) είναι η παρουσίαση και η ανάλυση του ανθρώπου· όταν αναφέρονται στη φύση, εννοούν την ανθρώπινη φύση. Η αισθητική τους είναι, ως εκ τούτου, απολύτως συνδεδεμένη με τη διατύπωση κάποιας ηθικής αντίληψης (éthique). Από την εκάστοτε ιδιάζουσα κοσμοαντίληψη –και ειδικά «ανθρωπο-αντίληψη»– εξαρτάται η έκφραση της τέχνης τους. Η ανθρώπινη συμπεριφορά, η ηθική και ο τρόπος σκέψης βρίσκεται στο κέντρο και του *Μισάνθρωπου*· ο κεντρικός ήρωας στηλιτεύει την κενοδοξία, την επιπολαιότητα, την υποκρισία και την επιφανειακότητα της αστικής κοινωνίας, ενώ υποδεικνύει την –απόλυτη– ηθική ακεραιότητα.

Η μολιερική κοσμοθεώρηση βασίζεται στην ελευθερία της βούλησης του ατόμου. Διατυπώνεται στο έργο του, μολονότι όχι ανενδοίαστα, η εμπιστοσύνη στην ανθρώπινη φύση. Εάν το άτομο υπακούει στις επιταγές του μέσου όρου και του ορθού λόγου και εάν κατορθώνει να αποκρούει τις πάσης φύσεως ακρότητες και τα επιβλαβή πάθη, ίσως καταφέρει να ευτυχήσει. Ενδεχομένως, το ρεαλιστικό, καυστικό και ενίοτε πικρό βλέμμα του Μολιέρου υποδεικνύει ως μέτρο αρμονίας την καρτεσιανή ισορροπία, έννοια που διαποτίζει το κλασικό ιδεώδες του 17ου αιώνα.⁴⁰ ο Descartes τονίζει την πρωτοκαθεδρία του ορθού λόγου· τα πάθη κυριαρχούνται από τον λόγο, αλλά δεν του υποτάσσονται. Ως μέγιστο «κανόνα», ο Μολιέρος προβάλλει την υπακοή στους «φυσικούς κανόνες», δηλαδή στη λογική και στον ορθό λόγο· η φύση επιβάλλει το μέτρο.

Ο γάλλος δραματουργός δεν πιστεύει πλέον στη στωική φιλοσοφία, δίχως όμως να καταλήγει στον απόλυτο πεσιμισμό. Δέχτηκε την επίδραση του ελευθερόφρονος ρεύματος (courant libertin), το οποίο έγινε τρόπον τινά υπόγειο πλην σημαντικό. Επιχείρησε να συμφιλιώσει τον σκεπτικισμό με τον «εκκοσμηκευμένο» χριστιανισμό, επιεική στις ανθρώπινες αδυναμίες. Είναι σαφές,

⁴⁰ ΤΑΜΠΑΚΗ 2002.

άλλωστε, ότι ο Μολιέρος απαρνείται την ασκητική αρετή και την υποκριτική πίστη· επιδεικνύει μεγαλύτερη ευαισθησία για τα πάθη και τις αδυναμίες παρά για τις αρετές. Μολαταύτα, δεν θεωρεί διόλου ότι το ανθρώπινο είδος είναι α priori διεφθαρμένο. Ο Μολιέρος, εν συντομία, αντιτίθεται στην υπερβολή και υπερασπίζεται τη μέση οδό· υποστηρίζει την ωραιότητα των φυσικών συναισθημάτων. Μάλιστα, η φυσικότητα, την οποία εμπιστεύεται, είναι η κατάληξη μακρόχρονης προσπάθειας της ανθρωπότητας να υπερβεί το κτήνος και να κερδίσει την ευγένεια και την ομορφιά,⁴¹ αυτό που επιδιώκει, δηλαδή, αν και με λανθασμένο τρόπο, ο Αλσέστ.

Ο κωμικός ποιητής και ο ήρωάς του

Από τις σημαντικότερες παραμέτρους κατά την ανάλυση κάποιου θεατρικού έργου, και δη κωμωδίας χαρακτήρων, είναι η επισήμανση της οπτικής του συγγραφέα, του τρόπου με τον οποίον αντιμετωπίζει τον ήρωά του και της στάσης που υιοθετεί απέναντί του. Με δεδομένο ότι οι κωμωδίες χαρακτήρων αποτελούν κωμωδίες ανθρώπινων ελαττωμάτων, είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι τόσο ο Έλληνας ποιητής του 4ου π.Χ. αιώνα όσο και ο γάλλος ποιητής του 17ου μ.Χ. αιώνα δεν παρουσιάζουν τους ήρωές τους ως καρικατούρες, αλλά τους δίνουν πολλά «ελαφρυντικά» για την απόλυτη συμπεριφορά τους, «φορτώνοντας» ταυτόχρονα τον οικογενειακό και κοινωνικό τους περίγυρο με πλήθος ελαττωμάτων και με επιδείξεις κακής συμπεριφοράς, τους περιβάλλουν με αγάπη και κατανόηση – καθώς και με την «πάγια» και αναμενόμενη κωμική ειρωνεία.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Κνήμων, καθ' όλη τη διάρκεια του έργου, έχει ήδη προσλάβει αρκετά θετικά στον χαρακτηρισμό του: είναι εργατικός, ειλικρινής, τίμιος· παρά τη γενικότερη μισανθρωπία του και τον ειδικότερο (λόγω των αντιλήψεων της εποχής) μισογυνισμό του, έχει αφενός φροντίσει για τη σωστή (υπό τα ισχύοντα δεδομένα) ανατροφή της κόρης του, δεν αφήνει αφετέρου τη γριά Σιμίκη να κατέβει στο πηγάδι, αλλά αναλαμβάνει ο ίδιος το ριψοκίνδυνο εγχείρημα. Στον τελικό του μονόλογο, όταν εξηγεί τους λόγους που τον ανάγκασαν να αποτραβηχτεί, επιδιώκοντας –λανθασμένα– την απόλυτη αυτάρκεια, δεν παρουσιάζεται διόλου ως καρικατούρα, αλλά ως πρόσωπο με γερές απόψεις, το οποίο αναγνωρίζει τα σφάλματά του και δέχεται να επανορθώσει, παρότι ο χαρακτήρας του δεν αλλάζει ουσιαστικά. Παραμένει σταθερός στην πεποίθησή του ότι οι –περισσότεροι τουλάχιστον– άνθρωποι είναι φαύλοι, αναγνωρίζει ότι το λάθος του ήταν η ισοπέδωση και η γενίκευση, αποφασίζει εφεξής να απέχει από τα «αδιάφορα» και μεταθέτει κάθε ευθύνη και απόφαση στον θετό του γιο, ζώντας πλέον ο ίδιος απολύτως απομονωμένος: «Δεν θέλω τώρα συμβουλές και τέτοια, τη γνώμη να μου αλλάξετε, μονάχα να καταλάβετε. Το μόνο ως τώρα σφάλμα που έκανα ήταν πως θαρρούσα τον εαυτό μου αυτάρκη, πως δεν είχα κανενός την ανάγκη. Τώρα ως βλέπω

⁴¹ ADAM 1987.

πόσο γοργά μπορεί να τελειώσει κι αιφνίδια η ζωή, καταλαβαίνω τι ανόητος ήμουν τότε. Πρέπει πάντα πλάι σου να 'χεις κάποιον βοηθό σου. Τόσο πολύ 'χε ξαστοχήσει ο νους μου, βλέποντας τους ανθρώπους ότι ζούσαν με το μυαλό στραμμένο προς το κέρδος, που, μα τον Ήφαιστο, θεωρούσα ούτε ένας δεν θα 'θελε ποτέ καλό του άλλου... Αν ζήσω, ωστόσο, αφήστε με όπως θέλω να ζω, τ' άλλα όλα εσύ να τα φροντίζεις... Ίσως ετούτα να μη σας αρέσουν· ζήστε όπως θέλετε. Τώρα στην άκρη θα πάει ο δύστροπος γερο-γκρινιάρης... Ωχ! Όσα είχα να πω, στα είπα· τώρα, για τους θεούς, μη με σκοτίζεις άλλο» (στ. 703–750). Συνεπώς, από τον τρόπο που ο ποιητής παρουσιάζει τον βασικό του ήρωα δεν διαφαίνεται γραφική και μονολιθική φιγούρα, η οποία επιδεικνύει –αναίτια– φαιδρή συμπεριφορά, αλλά άτομο με κατασταλαγμένη (μετά από προσωπικές αρνητικές εμπειρίες και από συστηματική παρατήρηση των άλλων) σκέψη για την ηθική ποιότητα των ανθρώπων και για την αυθεντικότητα των κοινωνικών σχέσεων. Ο μισάνθρωπος έχει τη δική του φιλοσοφία ζωής, εν είδει ονείρου της ιδεατής κοινωνίας, από την οποία θα εκλείπουν η υποκρισία, η επιπολαιότητα, ο ωφελιμισμός και η κακία.

Αντίστοιχα, ο τρόπος που ο Μολιέρος παρουσιάζει τον Αλσέστ στο «φιλοσοφικότερο» έργο του αποτυπώνει κάποια σχεδόν «τραγική» φιγούρα με βαθύτατο και σοβαρότατο στοχασμό. Η οξεία κοινωνική σάτιρα του Μολιέρου, εν γένει, στοχεύει –όπως και του Μενάνδρου– στη διόρθωση των ελαττωμάτων. Είναι χαρακτηριστικό ότι και ο Μολιέρος, σε αντίθεση με τον Αριστοφάνη, δεν σατιρίζει συγκεκριμένα άτομα, αλλά τα ισχύοντα κοινωνικά ήθη και τους κανόνες· υιοθετώντας, ωστόσο, τόσο εμβριθή παρατήρηση της ανθρωπίνης φύσης, αυτά τα θεατρικά «κάτοπτρα» δεν αντανakλούν αποκλειστικά και αφηρημένα το ελάττωμά τους ή το έμμοινο πάθος τους, αλλά είναι ταυτοχρόνως αληθινά και ζωντανά όντα, ούτως ώστε να γίνονται διαχρονικοί τύποι, όπου καθένας μπορεί να αναγνωρίσει στοιχεία του εαυτού του.⁴² Ο γάλλος ήρωας, όπως ακριβώς και ο έλληνας, δεν είναι πράγματι «μισάνθρωπος» (κάτι που υποστήριξε και ο Jean-Jacques Rousseau),⁴³ δεν μισεί, δηλαδή, την ανθρωπότητα· αντίθετα, έχει καλή ψυχή, η οποία, ακριβώς επειδή αγαπά την ανθρωπότητα, μισεί το κακό που εκείνη πράττει ή ανέχεται. Στον *Μισάνθρωπο*, έργο «σαλονιού», ασκείται έντονη κριτική στα ήθη της Αυλής αλλά και της ανερχόμενης αστικής τάξης, στην υποκρισία που κυριαρχεί στην κοινωνία του «φαίνεσθαι», στην οποία οι συμπεριφορές φτάνουν στα όρια της παρωδίας· φαίνεται να υπάρχει κάτι ανησυχητικό και ταυτόχρονα πεσιμιστικό στη «μετριότητα» της ανθρωπότητας – και αυτό, όπως και στον Μενάνδρο, είναι που προκαλεί την αίσθηση της μελαγχολίας.

⁴² Ο Γιάννης ΒΑΡΒΕΡΗΣ (1987) πιστεύει ότι η ατομική προσήλωση του Μολιέρου στην «τραγική αφετηρία» του ανθρώπου ίσως είναι ο βαθύτερος λόγος για τον οποίον κέρδισε τη «θεατρική μακροήμερευση» των ηρώων του.

⁴³ Ο φιλόσοφος Jean-Jacques Rousseau υποστηρίζει στο *Lettre à D'Alembert* ότι ο *Μισάνθρωπος* είναι το καλύτερο έργο του Μολιέρου, αλλά διαφωνεί με τη διακωμώδηση του Αλσέστ· θεωρεί ότι το κοινό πρέπει να ταυτιστεί και να υποστηρίξει τα υψηλά ιδανικά του ήρωα (ΡΟΥΣΣÉ 2001).

Συνακόλουθα, τόσο ο Κνήμων όσο και ο Αλσέστ δεν αποτελούν καρικατούρες, αλλά κωμικοτραγικά αποστασιοποιημένους ανθρώπους κάποιας εποχής που, με τις κοινωνικοπολιτικές αναταραχές και αντιθέσεις της και με τις υπάρχουσες νοοτροπίες της, οδηγεί εύλογα και εύκολα κάποιον ευαίσθητο και ανήσυχο στην απογοήτευση και την οικειοθελή αποχώρηση από τα κοινά.

Εν κατακλείδι

Όπως συμβαίνει σε όλα τα βαθιά και ουσιαστικά έργα τέχνης, δεν είναι εύκολη η εξαγωγή κάποιου «μηνύματος» από τις δύο κωμωδίες. Τόσο ο Μένανδρος όσο και ο Μολιέρος αφήνουν το «μήνυμα» μετέωρο, στην απόλυτη δικαιοδοσία του δέκτη· δεν παίρνουν θέση. Είναι εξίσου με τους μεν (τον κοινωνικό περίγυρο) και με τον δε (τον μισάνθρωπο). Οι δύο ποιητές δεν ηθικολογούν – και αυτό είναι το πλεόν υπέροχο, το στοιχείο, ακριβώς, εκείνο που καθιστά τα έργα τους άτρωτα και διαχρονικά. Αυτοί οι υπερευαίσθητοι, απόλυτοι, ασυμβίβαστοι, υπέρθερμοι άνθρωποι, με τα μοιραία, δονκιχωτικά χαρακτηριστικά και με την ανατρεπτική, αντικομορμιστική και ρομαντική αντίληψη ζωής, όπως οι εν λόγω «μισάνθρωποι», κινούν συνήθως την Ιστορία. Πιθανόν «τραγικώ» τω τρόπω, με αντίδραση και απομόνωση, αλλά μόνο έτσι προχωρά –επί τα βελτίω– η ζωή.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ, 1987. *Όρνιθες*, μτφρ. Φ. Κακριδής. Αθήνα & Γιάννινα: Δωδώνη.
- _____, 1993. *Λυσιστράτη*, μτφρ. Κ.Χ. Μύρης. Αθήνα: Κάκτος.
- ΒΑΡΒΕΡΗΣ, Γ. 1987. Ο «φιλόανθρωπος» Μολιέρος. *Διαβάζω* 179: 25–30.
- ΚΟΥΛΑΝΔΡΟΥ, ΣΤ. 2017. Ζητήματα φύλου στον Ευριπίδη: Μήδεια – Φαίδρα – Κλυταιμνήστρα. *Θεατρογραφίες: Επιθεώρηση του Κέντρου Σημειολογίας του Θεάτρου* 22: 16–23.
- ΚΩΝΣΤΑΝΤΑΚΟΣ, Ι.Μ. 2005–2006. Το κωμικό θέατρο από τον 4ο αιώνα στην ελληνιστική περίοδο: Εξελικτικές τάσεις και συνθήκες παραγωγής. *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 37: 47–101.
- ΜΑΥΡΟΜΟΥΣΤΑΚΟΣ, ΠΛ. 2002. *Μολιέρος*. Αθήνα: Επικαιρότητα.
- ΜΕΝΑΝΔΡΟΣ, 1992. *Επιτρέποντες*, μτφρ. Τ. Ρούσσος. Αθήνα: Κάκτος.
- _____, 1993. *Δύσκολος*, μτφρ. Τ. Ρούσσος. Αθήνα: Κάκτος.
- ΜΟΛΙΕΡΟΣ, 2000. *Μισάνθρωπος*, μτφρ. Κ. Βάρναλης. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- _____, 2019. *Το Σχολείο των γυναικών*, μτφρ. Χρ. Προκοπάκη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- ΜΠΟΥΡΑΖΕΛΗΣ, Κ. 2009. Δύσκολοι άνθρωποι και δύσκολοι καιροί: Μενάνδρεια κωμωδία και πρώιμη ελληνιστική εποχή. Στο Ι. ΚΡΑΛΛΗ (επιμ.), *Θέατρο και κοινωνία στη διαδρομή της ελληνικής ιστορίας: Μελέτες από μία ημερίδα προς τιμήν της Άννας Ραμού-Χαψιάδη*. Αθήνα: Καρδαμίτσα, 33–49.
- ΠΕΤΡΙΔΗΣ, Α. 2016. Ο Μένανδρος ανάμεσα στον ρεαλισμό, την ιδεολογική φαντασία και την κειμενικότητα: παραδείγματα από τη “Σαμία” (Μέρος 2/2), <https://anton-ispetrides.wordpress.com/2016/04/22/menander_realism_samia_2/> (22.04.2016).

- ΡΟΥΣΩ, Ζ.-Ζ. 2001. *Επιστολή στον Ντ' Αλαμπέρ (Περί των θεαμάτων)*, μτφρ. Γ. Μητρόπουλος. Αθήνα: Στάχυ.
- ΤΑΜΠΑΚΗ, Α. 2002. *Η νεοελληνική δραματουργία και οι δυτικές της επιδράσεις (18ος–19ος αι.)*: Μία συγκριτική προσέγγιση. Αθήνα: Ergo.
- ΤΑΜΠΑΚΗ, Α., ΣΠΥΡΙΔΟΠΟΥΛΟΥ, Μ. & ΑΛΤΟΥΒΑ, Α. 2015. *Ιστορία και Δραματολογία του Ευρωπαϊκού Θεάτρου: Από την Αναγέννηση στον 18ο αιώνα*. Αθήνα: Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών (www.kallipos.gr).
- ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗΣ, Δ. 1977. Κυνικά στοιχεία στις κωμωδίες του Μενάνδρου. *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του ΑΠΘ* 16: 375–99.
- ΦΟΥΝΤΟΥΛΑΚΗΣ, Α. 2011. Δραματικοί αντικατοπτρισμοί: Ο Μένανδρος και το κλασικό δράμα στο κατώφλι του ελληνιστικού κόσμου. Στο Θ.Γ. ΠΑΠΠΑΣ & Α.Γ. ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ (επιμ.), *Αττική Κωμωδία: Πρόσωπα και Προσεγγίσεις*. Αθήνα: Gutenberg, 103–93.
- ADAM, A. 1987. Ο ανθρωπισμός του Μολιέρου. *Διαβάζω* 179: 40.
- ARNOTT, W.G. 1972. From Aristophanes to Menander. *Greece & Rome* 19(1): 65–80.
- BERGSON, H. 1998. *Το γέλιο: Δοκίμιο για τη σημασία του κωμικού*, μτφρ. Β. Τομανάς. Αθήνα: Εξάντας.
- BLANCHARD, A. 2007. *La comédie de Ménandre : Politique, éthique, esthétique*. Paris: PUPS.
- CHOLAKIAN, P.Fr. 1985. The “Woman Question” in Moliere’s *Misanthrope*. *The French Review* 58(4): 524–32.
- COX, Ch.A. 2002. Crossing Boundaries Through Marriage in Menander’s *Dyskolos*. *The Classical Quarterly* 52(1): 391–94.
- CUSSET, Ch. 2003. *Ménandre ou la comédie tragique*. Paris: CNRS.
- DANDREY, P. 2002. *Molière ou l'esthétique du ridicule*. Paris: Klincksieck.
- GREGORY, J. 2014. Η τραγωδία του Ευριπίδη. Στο J. GREGORY (επιμ.), *Όψεις και Θέματα της Αρχαίας Ελληνικής Τραγωδίας: 31 Εισαγωγικά Δοκίμια*, μτφρ. Μ. Καίσαρ, επιμ. Δ. Ιακώβ. Αθήνα: Παπαδημάς, 346–73.
- HAEGEMANS, K. 2001. Character Drawing in Menander’s *Dyskolos*: Misanthropy and Philanthropy. *Mnemosyne* 54(6): 675–96.
- HARRIS, J. 2022. *Misanthropy in the Age of Reason: Hating Humanity from Shakespeare to Schiller*. Oxford: Oxford University Press.
- HAWCROFT, M. 2007. *Molière: Reasoning With Fools*. Oxford: Oxford University Press.
- HERZEL, R. 1975. The Function of the *Raisonneur* in Molière’s Comedy. *MLN* 90(4) (The French Issue): 564–75.
- HOFFMANN, G. 1986. L’espace théâtral et social du *Dyskolos* de Ménandre. *Métis* 1(2): 269–90.
- JONES, D.F. 1982. Love and Friendship in *Le Misanthrope*. *Romance Notes* 23(2): 164–69.
- KONSTAN, D. 1995. *Greek Comedy and Ideology*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- KONSTANTAKOS, I. 2005. Aspects of the Figure of the ἄρρωκος in Ancient Comedy. *Rheinisches Museum für Philologie* 148(1): 1–26.
- KRISTEVA, J. 1974. *La Révolution du langage poétique*. Paris: Seuil.
- LAGARDE, A. & MICHARD, L. 1993. *Littérature du XVIIIe siècle : Les Grands Auteurs français du programme – Anthologie et Histoire littéraire*. Paris: Bordas.

- LAPE, S. 2004. *Reproducing Athens: Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- MAJOR, W.E. 1997. Menander in a Macedonian World. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 38(1): 41–73.
- NURSE, P.H. 1991. *Molière and the Comic Spirit*. Genève: Droz.
- OWENS, W.M. 2011. The Political Topicality of Menander's *Dyskolos*. *The American Journal of Philology* 132(3): 349–78.
- PETRIDES, A. 2004. You Again: A Note on Menander, *Dyskolos*, 500. *Hermes* 132(1): 121–24.
- PRÉAUX, CL. 1959. Réflexions sur la misanthropie au théâtre : À propos du *Dyskolos* de Ménandre. *Chronique d'Égypte* 34(68): 327–41.
- ROSIVACH, V.J. 1998. *When A Young Man Falls in Love: The Sexual Exploitation of Women in New Comedy*. London: Routledge.
- _____, 2001. Class Matters in the *Dyskolos* of Menander. *The Classical Quarterly* 51(1): 127–34.
- ROSSETTO, P. 1987. Μολιέρος: Ένας άνθρωπος του καιρού του (μτφρ. Τ. Δημητρούλια). *Διαβάζω* 179: 31–33.
- SCHMITZ, TH.A. 2007. *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- SCOTT, V. 2000. *Molière: A Theatrical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMON, A. 1996. *Molière*. Paris: Seuil.
- THIERCY, P. 2001. *Ο Αριστοφάνης και η Αρχαία Κωμωδία*, μτφρ. Γ.Φ. Γαλάνης. Αθήνα: Πατάκης.
- TODOROV, T. 1981. *Mikhaïl Bakhtine : Le principe dialogique*. Paris: Seuil.
- TRAILL, A. 2001. Knocking on Knemon's door: Stagecraft and Symbolism in the “*Dyskolos*”. *Transactions of the American Philological Association* 131: 87–108.
- _____, 2008. *Women and the comic plot in Menander*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VERNANT, J.-P. 1988. Εντάσεις και αμφιλογίες στην αρχαία ελληνική τραγωδία. Στο J.-P. VERNANT & P. VIDAL-NAQUET, *Μύθος και Τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, τόμ. Α', μτφρ. Στ. Γεωργούδη. Αθήνα: Ι. Ζαχαρόπουλος, 23–47.
- WHITMAN, C.H. 1996. *Ο Ευριπίδης και ο κύκλος του μύθου*, μτφρ. Ευαγγ. Θωμαδάκη. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- WILES, D. 1984. Menander's *Dyskolos* and Demetrios of Phaleron's Dilemma. *Greece & Rome* 31(2): 170–80.
- ZAGAGI, N. 1994. *The Comedy of Menander: Convention, Variation & Originality*. London: Duckworth.

Στέλλα Κουλάνδρου

Μέλος Συνεργαζόμενου Εκπαιδευτικού Προσωπικού
στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο
koulandrou.stella@ac.eap.gr

John Stuart Mill, Εξισωτικός Φιλελευθερισμός και Προσωπική Αυτονομία*

Ευαγγελία Αικατερίνη Γλαντζή

*Abstract_ Evangelia Aikaterini Glantz | John Stuart Mill,
Egalitarian Liberalism and Personal Autonomy*

The origins of the notion of personal autonomy are to be found in John Stuart Mill's liberalism (Ashley 2012, 3). It was in the seventies (1970's) when the first theories of personal autonomy appeared by philosophers like Harry Frankfurt and Gerald Dworkin (Taylor 2005, 1), signifying a new era for both our conception of personal autonomy and liberalism. By focusing on *On Liberty* (1859) and *The Subjection of Women* (1869), the aim of this paper is double. First, to reconstruct Mill's theory of personal autonomy according to the standards of the contemporary discussion, including the feminist approaches. I will argue that Mill's theory of personal autonomy is a weak substantive. Second, by drawing upon the branch of egalitarian liberal feminism which interprets freedom as personal autonomy (Baehr 2021) I will try to offer a new reading of Mill's liberalism which classifies him in the egalitarian liberalism that constructs freedom as personal autonomy. In closing, I will argue that Mill's concern for both individuals' autonomy in general and women's autonomy as an oppressed group in particular paves the way for more inclusive autonomic liberal approaches.

* Μία πρώτη εκδοχή του παρόντος άρθρου παρουσιάστηκε στο workshop με τίτλο: «Πτυχές της Ηθικής και της Πολιτικής Φιλοσοφίας του John Stuart Mill» (22/5/2024, Τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κρήτης και Εργαστήριο Φιλοσοφικής Έρευνας και Μετάφρασης του Κέντρου Ερευνών και Μελετών (KEME ΠΚ) για τις Ανθρωπιστικές, τις Κοινωνικές & τις Επιστήμες της Αγωγής του Πανεπιστημίου Κρήτης). Επίσης, η ανασυγκρότηση της μιλλιανής θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας και το πώς ανταποκρίνεται στο πρόβλημα της εσωτερικευμένης καταπίεσης του φύλου παρουσιάστηκαν σε μία πρώτη εκδοχή τους, ως μέρος ανακοίνωσης, στο 25ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας (Ρώμη, 2024). Ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτή, τον Ιωάννη Μηχανετζή και τους συμμετέχοντες στα ανωτέρω workshop και συνέδριο, για τα εποικοδομητικά σχόλιά τους σε πρώιμες εκδοχές, όσων αναπτύσσονται εδώ. Σε όλο το κείμενο, όπου δεν αναφέρεται διαφορετικά, οι μεταφράσεις των χωρίων που παρατίθενται είναι δικές μου.

Εισαγωγή

Η ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ αποτελεί μία έννοια με πλούσια φιλοσοφική ιστορία.¹ Όταν αναφέρεται στα άτομα, η ηθική και η προσωπική αυτονομία αποτελούν δύο διακριτά αλλά εξίσου σημαντικά είδη αυτονομίας. Η ηθική αυτονομία δηλώνει την ηθική αυτο-νομοθέτηση κι έχει ως σημείο αναφοράς τον I. Kant (Meyers 1989, 13· Ashley 2012, 3).² Ωστόσο, σε αυτό το άρθρο δεν θα μας απασχολήσει η καντιανή αντίληψη περί αυτονομίας.

Ο John Stuart Mill ανέπτυξε κατά τον 19ο αιώνα μία διαφορετική αντίληψη περί αυτονομίας, η οποία αναφέρεται στην «ανάπτυξη και την καλλιέργεια της ατομικότητας», αποδίδοντας, έτσι, την έννοια της προσωπικής αυτονομίας (Ashley 2012, 3). Κατά τον Ερηνάκη, αν και ο όρος «αυτονομία» δεν αναφέρεται μέσα στα κείμενα του Mill, ο Mill «συνέβαλε...στην κανονικοποίηση της έννοιας της [προσωπικής] αυτονομίας» (Ερηνάκης 2020, 37). Δίδοντας έναν ορισμό χρήσης, η προσωπική αυτονομία συνίσταται σε ένα είδος αυτοκαθορισμού που δεν αντίκειται στην ηθική³ και υποδηλώνει το επιλέγειν βάσει αξιών, επιθυμιών, προτιμήσεων, λόγων, αρχών ή στοιχείων του χαρακτήρα, με τα οποία το άτομο ταυτίζεται, δηλαδή, θεωρεί ότι εκφράζουν την πραγματική βούλησή του.⁴

Κατά την Dryden, από την διατύπωση της καντιανής ηθικής αυτονομίας μέχρι τη σύγχρονη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία, η ιδέα της αυτονομίας εξατομικεύεται, με βασικούς φιλοσοφικούς σταθμούς τον Ρομαντισμό και τον Mill (Dryden χχ). Ο Ρομαντισμός έδινε έμφαση στο συναίσθημα έναντι του λόγου και, όπως και ο Mill, υπερασπιζόταν την ανάπτυξη της ατομικότητας (Dryden χχ). Άλλωστε, στο *Περί Ελευθερίας* (*On Liberty*, 1859),⁵ ο Mill επη-

¹ Για μία ιστορική ανασκόπηση, βλ.: ΕΡΗΝΑΚΗΣ 2020, 31–39.

² Ο Mill αναφέρεται στην «ηθική ελευθερία», ως το αίσθημα ότι κάποιος μπορεί να αλλάξει, εάν το επιθυμεί, τον χαρακτήρα του και ότι εξουσιάζει τις συνήθειες και τους πειρασμούς του (MILL 1881, 585).

³ Για τη σχέση ηθικής και προσωπικής αυτονομίας: Η Meyers και η Friedman υποστηρίζουν ότι η προσωπική αυτονομία θα πρέπει να μην αντίκειται στην ηθική (MEYERS 1989, 15–17· FRIEDMAN 1997, 41). Για μία κριτική στον τρόπο που η Meyers και η Friedman αντιλαμβάνονται τη σχέση προσωπικής αυτονομίας και ηθικής, βλ. ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 140–52. Εκεί εντοπίζεται ένα σύνολο από προβλήματα που απορρέουν από την αοριστία στον τρόπο που ορίζουν η Meyers και η Friedman, τη σχέση προσωπικής αυτονομίας και ηθικής, και υποστηρίζεται ότι τα εν λόγω προβλήματα δύνανται να επιλυθούν, μόνο εάν προϋποτεθεί ότι το άτομο που επιλέγει αυτόνομα είναι, πρωτίτως, ηθικό πρόσωπο (ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 140–52). Επίσης, ο Παιονίδης υποστηρίζει ότι πολλές ηθικές μας υποχρεώσεις μπορούν να συναχθούν από την αναγνώριση της αξίας της αυτονομίας των άλλων (PEONIDIS 2005, 61–62).

⁴ Υπάρχουν πολλοί ορισμοί για την προσωπική αυτονομία. Εδώ επιχειρείται ένας, όσο το δυνατόν πιο ευρύς ορισμός, ώστε να περιλαμβάνει διαφορετικές θεωρίες της σύγχρονης συζήτησης.

⁵ Για ελληνικές μεταφράσεις: *Περί Ελευθερίας* (MIL 1983), *Περί Ελευθερίας* (MIL 2018). Στο παρόν, βασίζομαι στο πρωτότυπο στα αγγλικά από έκδοση του 2006 σε επιμέλεια Alan Ryan

ρεάστηκε από τον Ρομαντισμό, μέσω του έργου του Wilhelm von Humboldt υπό τον τίτλο “Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen” (στα ελληνικά από την αγγλική μετάφραση: *Τα Όρια της Δράσης του Κράτους*),^{6,7} που ενσωματώνει ρομαντικά στοιχεία (Burrow 1969/2009, xv–xx).

Η ανωτέρω περίοδος κυοφορεί και γεννά την δεκαετία του 1970, τη σύγχρονη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία, η οποία, με φιλοσόφους όπως ο H. Frankfurt⁸ (Taylor 2005, 1), διατυπώνει θεωρίες αυτοκαθορισμού για το εμπειρικό υποκείμενο.⁹ Οι θεωρίες εκλεπτύνονται, όλο και περισσότερο, καθώς λαμβάνουν υπόψη την διάδραση μεταξύ του αυτοκαθορισμού και της –συχνά καταπιεστικής– κοινωνικής επιρροής. Ιδιαίτερα λεπτοφυείς είναι οι φεμινιστικές θεωρίες αφού, εάν η κοινωνική επιρροή ενδέχεται να επηρεάζει αρνητικά την αυτονομία, οι κίνδυνοι επιτείνονται όταν μέσω αυτής μεταφέρονται μηνύματα υποτέλειας σε κάποιες κοινωνικές ομάδες, εν προκειμένω των γυναικών.¹⁰ Όπως θα δούμε κατωτέρω, ο Mill ασχολείται γενικά με τους κινδύνους της καταπιεστικής κοινωνικής επιρροής για την αυτονομία των ατόμων στο *Περί Ελευθερίας* ενώ εστιάζει, ειδικότερα, στην περίπτωση των γυναικών στο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*¹¹ (*The Subjection of Women*, 1869). Ωστόσο, γράφοντας αρκετά νωρίτερα σε σχέση με τη σύγχρονη συζήτηση, δεν αναπτύσσει μία θεωρία της προσωπικής αυτονομίας κατά τα σύγχρονα πρότυπα.

(MILL 2006), εκτός από κάποια χωρία που παραθέτω ή στα οποία αναφέρομαι, όπου χρησιμοποιώ την ελληνική μετάφραση του Μπαλή (MIL 1983).

⁶ Το εν λόγω έργο γράφτηκε κατά το 1791–1792 αλλά δημοσιεύτηκε πλήρως μόνο μετά θάνατον (HUMBOLDT 1851) ενώ όσο ζούσε ο Humboldt, δεν δημοσιεύτηκαν παρά μόνο μερικά αποσπάσματά του, και πιο συγκεκριμένα το 5ο, το 6ο και το 8ο κεφάλαιο στο *Berlinische Monatsschrift* (HUMBOLDT 1792α, 1792β, 1792γ) και το 2ο και το πρώτο μέρος του 3ου κεφαλαίου στο *Neue Thalia* (HUMBOLDT 1792δ), λόγω του φόβου πιθανής λογοκρισίας (BURROW 1969/2009, vii· MUELLER-VOLLMER & MESSLING 2023). Στο παρόν κείμενο χρησιμοποιείται η αγγλική μετάφραση σε επιμέλεια του Burrow με τίτλο *The Limits of State Action* (1969/2009), η οποία βασίζεται στη μετάφραση του Coulthard (1854) (BURROW 1969/2009, 2). Στο εξής, μέσα στο κείμενο, το εν λόγω έργο, θα αναφέρεται ως *Τα Όρια της Δράσης του Κράτους*.

⁷ Στην αυτοβιογραφία του, ο Mill αναφέρεται στην επιρροή του από τον Humboldt, αναφορικά με το *Περί Ελευθερίας* (MIL 2018, 271–72). Για τα ειδικότερα χωρία που αναφέρονται εδώ: MILL 2006, 66, 82. Επίσης, μότο του *Περί Ελευθερίας* αποτελεί ένα απόσπασμα από το προαναφερθέν έργο του Humboldt (MILL 2006, 5). Για την επιρροή του Humboldt στο *Περί Ελευθερίας* βλ. και: ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ 2005.

⁸ Για τη θεωρία του Frankfurt: FRANKFURT 1971, FRANKFURT 1988.

⁹ Για μία σύνοψη της σύγχρονης συζήτησης βλ.: BUSS & WESTLUND 2018. Σχετικά με θεωρίες της προσωπικής αυτονομίας στην ελληνική βιβλιογραφία βλ.: ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 1994, 195–214· ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 304–21· ΕΡΗΝΑΚΗΣ 2020, 274–79.

¹⁰ Για μία σφαιρική εικόνα των φεμινιστικών προσεγγίσεων, βλ.: MACKENZIE & STOLJAR (επιμ.) 2000α, VELTMAN & PIPER (επιμ.) 2014, OSHANA (επιμ.) 2015.

¹¹ Έτσι αποδίδεται ο τίτλος του μυλλιανού δοκιμίου *On the Subjection of Women*, στην ελληνική μετάφραση του Τερζάκη (MILL 2013), στην οποία αναφερόμαστε στο παρόν άρθρο.

Στόχο του παρόντος άρθρου αποτελεί, μέσω της αναγκαίας ερμηνευτικής και ανασυγκροτησιακής εργασίας που θα προηγηθεί, το να εγκαταστήσει τον θεμελιωτή της έννοιας της προσωπικής αυτονομίας, J.S. Mill, ανάμεσα στους σύγχρονους συνομιλητές, τόσο της συζήτησης για την προσωπική αυτονομία, όσο και του είδους του φιλελευθερισμού που ερμηνεύει την ελευθερία, ως προσωπική αυτονομία –ας τον αποκαλέσουμε αυτονομικό εξισωτικό-φιλελευθερισμό–, όπως μία εκδοχή του εξισωτικού-φιλελεύθερου φεμινισμού (Baehr 2021),¹² αναδεικνύοντας, έτσι, την διαχρονικότητα της σκέψης του.

Το παρόν άρθρο αποτελείται από τρία μέρη. Στο πρώτο μέρος, γίνεται μία σύντομη εισαγωγή αφενός στη σύγχρονη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία, με ιδιαίτερη έμφαση στις φεμινιστικές προσεγγίσεις, και αφετέρου στον αυτονομικό φιλελευθερισμό, ενώ παράλληλα αναδεικνύονται συνδέσεις με τη μιλλιανή φιλοσοφία. Στο δεύτερο μέρος, επιχειρείται η ανασυγκρότηση της θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας του Mill, με όρους της σύγχρονης συζήτησης, βάσει των έργων του, *Περί Ελευθερίας* και *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*.¹³ Στο τρίτο μέρος, υπερασπιζόμαστε μία ανάγνωση του Mill, ως αυτονομικού εξισωτικού-φιλελεύθερου, βάσει των ανωτέρω έργων. Το άρθρο ολοκληρώνεται με κάποιες συμπερασματικές σκέψεις.

1. Η σύγχρονη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία και ο αυτονομικός φιλελευθερισμός

Σε αυτό το μέρος, ως προεργασία για όσα θα ακολουθήσουν, θα αναφερθούμε στην διάκριση των θεωριών της προσωπικής αυτονομίας σε διαδικαστικές (procedural), ηπίως (ή ασθενώς) ουσιαστικές (weak substantive) και ισχυρώς ουσιαστικές (strong substantive),¹⁴ που αναδύθηκε από τη φεμινιστική συζήτηση¹⁵ και βάσει της οποίας θα κατηγοριοποιήσουμε αργότερα τη θεωρία του Mill. Επιπλέον, θα αναφερθούμε συνοπτικά στη σύνδεση των θεωριών της προσωπικής αυτονομίας με τον αυτονομικό φιλελευθερισμό, στις φεμινιστικές τους εκδοχές, και θα εντοπίσουμε το σημείο σύγκλισής τους με τη μιλλιανή φιλοσοφία.

Στην διαδικαστική προσέγγιση, η αυτονομία συνιστά το αποτέλεσμα της εφαρμογής μίας εσωτερικής διαδικασίας, από τη σκοπιά του ατόμου, ενώ το

¹² Υπάρχει και η εκδοχή του εξισωτικού-φιλελεύθερου φεμινισμού που αντιλαμβάνεται την αυτονομία ως πολιτική αυτονομία (BAEHR 2021), αλλά εδώ περιοριζόμαστε στην πρώτη περίπτωση. Ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτή για την πρόταση του όρου.

¹³ Οφείλω την έμπνευση για την ανασυγκρότηση της θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας του Mill στο βιβλίο *Freedom to Care* (2020), όπου η Bhandary υπερασπίζεται μία διαδικαστική θεωρία της προσωπικής αυτονομίας, αποτελούμενη συνδυαστικά από δεξιότητες που «δανείζεται» από τον Mill και τη Meyers (BHANDARY 2020, 105–10).

¹⁴ Εδώ ακολουθώ προηγούμενή μου ελληνική απόδοση των όρων “procedural”, “strong substantive” και “weak substantive” από το: ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 50–51.

¹⁵ Ο όρος «ηπίως ουσιαστικές» προέκυψε από τη φεμινιστική συζήτηση, ως μία ενδιάμεση θέση μεταξύ των διαδικαστικών και των ισχυρώς ουσιαστικών θεωριών (MEYERS 2014, 114).

περιεχόμενο της αυτόνομης προτίμησης, επιλογής, επιθυμίας κ.ο.κ., μπορεί να είναι οποιοδήποτε, αρκεί να έχει εφαρμοστεί η ανωτέρω διαδικασία.¹⁶ Ενδεικτικά, ως όροι των διαδικαστικών θεωριών, μπορεί να προβλέπονται οι κάτωθι: α) μία δευτέρου βαθμού ικανότητα κριτικού αναστοχασμού επί των πρωτοβάθμιων επιθυμιών, προτιμήσεων κτλ, σε συνδυασμό με την ικανότητα αποδοχής ή την προσπάθεια αλλαγής τους «υπό το φως των ανωτέρου βαθμού προτιμήσεων και αξιών» (Dworkin 1988, 20), β) η άσκηση ενός συνόλου δεξιοτήτων, όπως π.χ. ενδοσκόπηση, φαντασία, μνήμη κτλ (Meyers 1989, 76–97· Meyers 2002, 20–21· Bhandary 2020, 105–10), γ) κριτική αναστοχαστικότητα σε σχέση με τον τρόπο που προέκυψαν βασικές αξίες και δεσμεύσεις, κατόπιν της οποίας, το άτομο δεν νιώθει αποξενωμένο από αυτές (Christman 2009, 155–56) κτλ.

Οι ηπίως ουσιαστικές θεωρίες ενσωματώνουν κανονιστικούς όρους που επιδρούν έμμεσα στο περιεχόμενο της αυτόνομης επιλογής, προτίμησης κ.ο.κ., όπως για παράδειγμα, μία στάση προς τον εαυτό (Mackenzie & Stoljar 2000β, 20–21· Stoljar 2024). Συνεπώς, η αυτονομία προϋποθέτει επιλογή μέσα από ένα ουσιαστικό κανονιστικό πρίσμα, π.χ. την εμπιστοσύνη στον εαυτό (Govier 1993).¹⁷

Οι ισχυρώς ουσιαστικές θεωρίες υποστηρίζουν ότι το περιεχόμενο της αυτόνομης επιλογής θα πρέπει να συμφωνεί με κάποιους όρους ουσίας, π.χ. θα πρέπει να είναι σύμφωνο με το ορθό ή το αληθές (Stoljar 2000, Charles 2010). Η ισχυρώς ουσιαστική προσέγγιση χαρακτηρίζεται ως συγκροτησιακώς σχεσιακή, επειδή θεωρεί ότι το περιεχόμενο της αυτόνομης επιλογής, θα πρέπει να «ανταποκρίνεται σε ηθικώς επιτρεπτά ή σωστά χαρακτηριστικά του κόσμου» (Stoljar 2024). Με αυτήν την προσέγγιση συγγενεύει η «κοινωνικο-σχεσιακή» θεωρία της Oshana (Oshana 2016)¹⁸ που εκτός από άλλους όρους, π.χ. ορθολογικότητα (Oshana 2016, 78), προβλέπει εξωτερικούς όρους που αφορούν το κοινωνικό συγκείμενο και τις σχέσεις του ατόμου μέσα σε αυτό (Oshana 2016, 49–74, 83–90), π.χ. «το άτομο θα πρέπει να έχει την εξουσία να καθορίζει πώς θα ζήσει» (Oshana 2016, 83, 83–84). Οι εξωτερικοί όροι δεν είναι αιτιακοί αλλά

¹⁶ Για μία σύνοψη σχετικά με τις διαδικαστικές θεωρίες και τις διακρίσεις τους, βλ.: MACKENZIE & STOLJAR 2000β, 13–19.

¹⁷ Η Govier εμπλουτίζει τη θεωρία της με τους διαδικαστικούς όρους της θεωρίας της Meyers (GOVIER 1993).

¹⁸ Η Stoljar χαρακτηρίζει τη θεωρία της Oshana, ως «συγγενεύουσα συγκροτησιακώς σχεσιακή αντίληψη» της αυτονομίας σε σχέση με τις ισχυρώς ουσιαστικές θεωρίες ενώ ένας βασικός λόγος, από εννοιολογική σκοπιά, για τον οποίο θεωρεί ότι διαφέρει από τις τελευταίες, έγκειται στο ότι δεν απαιτεί το περιεχόμενο της αυτόνομης επιλογής να συμφωνεί με κάποιους όρους ουσίας αλλά να πληρούνται κάποιοι εξωτερικοί σχεσιακοί όροι (STOLJAR 2024). Στον βαθμό που και στις δύο περιπτώσεις, απώτερο κριτήριο της αυτονομίας αποτελεί το καταλλήλως σχετιζόμενο με τον κόσμο, ανεξαρτήτως από την προσωπική άποψη του ατόμου, θεωρούμε ότι και η θεωρία της Oshana θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, εν ευρεία εννοία, ως ισχυρώς ουσιαστική. Βλ. και: ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 134.

εγγενείς της αυτονομίας, δηλαδή, δεν βοηθούν στην επαύξηση της αυτονομίας, αντίθετα, χωρίς αυτούς δεν υφίσταται αυτονομία (Oshana 2016, 49).

Η ανωτέρω συζήτηση συνδέεται με τον φιλελευθερισμό, στον βαθμό που κάποιες προσεγγίσεις ερμηνεύουν την ελευθερία, ως προσωπική αυτονομία, όπως η εκδοχή του εξισωτικού-φιλελεύθερου φεμινισμού που αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως διαδικαστική προσωπική αυτονομία (Baehr 2021), την οποία θα αποκαλούμε στο εξής αυτονομικό εξισωτικό φιλελεύθερο φεμινισμό (για συντομία: ΑΕΦΦ).¹⁹ Πώς σχετίζεται, όμως, ο Mill με τη σύγχρονη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία και ιδιαίτερα, τη φεμινιστική προσέγγιση και τον ΑΕΦΦ;

Οι φεμινιστικές θεωρίες της προσωπικής αυτονομίας επιχειρούν να συγκροτήσουν κανονιστικά κριτήρια διάκρισης αυτόνομων και μη επιλογών, των τελευταίων δε, ως αποτέλεσμα προσαρμοστικών προτιμήσεων, εσωτερικευμένης καταπίεσης του φύλου ή άλλων έμφυλων καταπιεστικών κοινωνικών επιρροών²⁰ ενώ ο ΑΕΦΦ επιχειρεί να εντοπίσει τις συνθήκες που καθιστούν την άσκηση της γυναικείας προσωπικής αυτονομίας εφικτή (Baehr 2021). Ο Mill συνδέεται με τη σύγχρονη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία, τη φεμινιστική προσέγγιση και τον ΑΕΦΦ, μέσω του ενδιαφέροντός του, για τους κινδύνους της καταπιεστικής κοινωνικής επιρροής, ως προς την ανάπτυξη της ατομικότητας –δηλαδή, της αυτονομίας, όπως θα δούμε παρακάτω–, τόσο των ατόμων γενικά (Mill 2006), όσο και ειδικότερα των γυναικών (Mill 2013).

2. Η μιλλιανή θεωρία της προσωπικής αυτονομίας

Σε αυτήν την ενότητα, θα επιχειρηθεί η ανασυγκρότηση της θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας του Mill, με όρους της σύγχρονης συζήτησης, βάσει του τρίτου κεφαλαίου του *Περί Ελευθερίας* και του *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*. Ειδικότερα, ο Mill, έχοντας εξετάσει στο κεφάλαιο που προηγήθηκε, τους λόγους για τους οποίους, οι άνθρωποι θα πρέπει να έχουν την ελευθερία να αναπτύσσουν και να εκφράζουν τις γνώμες τους, στο τρίτο κεφάλαιο, επιχειρεί να εξετάσει, εάν για τους ίδιους λόγους, οι άνθρωποι θα πρέπει να είναι ελεύθεροι να πράττουν σύμφωνα με τις γνώμες τους, αναλαμβάνοντας την ευθύνη των ενεργειών τους (Mill 2006, 64). Στο τρίτο κεφάλαιο εντοπίζεται το υλικό, βάσει του οποίου θα ανασυγκροτήσουμε τη μιλλιανή θεωρία της προσωπικής αυτονομίας, επειδή εκεί όχι μόνο τονίζεται η σημασία, από ηθική σκοπιά, και η αξία της ανάπτυξης της ατομικότητας και του αυτοκαθορισμού (Mill 2006, 65–67) αλλά περιγράφεται και με ποιον τρόπο μπορούν να επιτευχθούν αυτά.

¹⁹ Βλ. ενδεικτικά: MEYERS 1989, 247–62. Για μία προσέγγιση που εμπίπτει στον ΑΕΦΦ, αποκαλείται ρωλσιανός φιλελεύθερος φεμινισμός της προσωπικής αυτονομίας και ενσωματώνει μία ηθώς ουσιαστική θεωρία της προσωπικής αυτονομίας, βλ.: ΓΛΑΝΤΖΗ 2020.

²⁰ Για μία σύνοψη της συζήτησης βλ.: STOJAR 2024.

Ξεκινώντας, ο Mill υποστηρίζει ότι η συμπεριφορά που εδράζεται στον χαρακτήρα του ατόμου κι όχι στο έθιμο, αποτελεί ένα από τα βασικά συστατικά της ευτυχίας, κι ένα «πρωτεύον συστατικό της ατομικής και της κοινωνικής προόδου» (Mill 2006, 65). Επιπλέον, ο Mill θεωρεί ότι η ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας αποτελεί αναγκαίο μέρος και όρο όσων προσδιορίζονται «ως πολιτισμός, εκπαίδευση, αγωγή, [και] πνευματική καλλιέργεια» (Mill 1983, 102) ενώ αποδίδει εγγενή αξία στην «ατομική αυθορμισία» (individual spontaneity) (Mill 2006, 65).

Εξάλλου, σύμφωνα με τον Mill, ένα προνόμιο που διακρίνει τα ανθρώπινα όντα, όταν διαθέτουν ωριμότητα ικανοτήτων, έγκειται στη χρήση και την ερμηνεία της προγενέστερης ανθρώπινης εμπειρίας, με τον δικό τους τρόπο, έτσι ώστε να ανακαλύπτουν ποια στοιχεία της ανταποκρίνονται καλύτερα στον χαρακτήρα τους και τις εκάστοτε συνθήκες (Mill 2006, 66–67). Σε κάθε περίπτωση, όταν τα άτομα ακολουθούν το έθιμο, επειδή είναι έθιμο, δεν καλλιεργούν και δεν αναπτύσσουν καμία από τις ποιότητες που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη φύση (Mill 2006, 67).

Οι προαναφερθείσες ποιότητες σύμφωνα με τον Mill είναι οι κάτωθι ανθρώπινες ικανότητες ή δυνάμεις (faculties):²¹ «της αντίληψης, της κρίσης, του συναισθήματος της διάκρισης, της πνευματικής δραστηριότητας, ακόμη και της ηθικής προτίμησης», οι οποίες εξασκούνται όταν το άτομο επιλέγει (Mill 2006, 67). Οι ανωτέρω δυνάμεις, όσο πιο πολύ χρησιμοποιούνται, τόσο πιο πολύ ενδυναμώνονται (Mill 2006, 67). Αντίθετα, η λογική του ατόμου εξασθενεί, όταν υιοθετεί γνώμες για τις οποίες δεν πείθεται ενώ ο χαρακτήρας και τα συναισθήματά του αδρανοποιούνται, όταν τα ελατήρια της πράξης του, δεν συμφωνούν με αυτά (Mill 2006, 67).

Συνεχίζοντας, ο Mill διευκρινίζει περαιτέρω ποιες είναι οι κρίσιμες ικανότητες για την επιλογή που οδηγούν στην ανάπτυξη της ατομικότητας, μέσω της επιλογής του πλάνου της ζωής του ατόμου (Mill 2006, 67). Οι εν λόγω ικανότητες είναι οι κάτωθι: «παρατήρηση για να δει, συλλογισμό (reasoning) και κρίση για να προβλέψει, δραστηριότητα για να συγκεντρώσει τα [κατάλληλα] υλικά για απόφαση, διάκριση για να αποφασίσει, και όταν έχει αποφασίσει, σταθερότητα και αυτο-έλεγχο για να διατηρήσει την εσκεμμένη απόφασή του» (Mill 2006, 67).²²

Το σύνολο των ανωτέρω ικανοτήτων είναι κεντρικής σημασίας για την ανάπτυξη της ατομικότητας και τον αυτοκαθορισμό του ατόμου, συνεπώς, θα μπορούσε να θεωρηθεί, ότι συνιστά τις κρίσιμες δεξιότητες –κατά τη σύγχρονη ορολογία των θεωριών της προσωπικής αυτονομίας–, τις οποίες το άτομο πρέπει να χρησιμοποιήσει, προκειμένου να αποκτήσει προσωπική αυτονομία.

²¹ Μεταφράζω τον όρο “faculties” εναλλακτικά «ικανότητες» ή «δυνάμεις».

²² Αναφερόμενη στις εν λόγω δεξιότητες, η Bhandardy υποστηρίζει ότι ο Mill εισέφερε μία πρώτη αντίληψη της αυτονομίας, ως ενός συνόλου ικανοτήτων για αυτοκαθορισμό (BHANDARDY 2020, 106–7).

Ως εκ τούτου, το ως άνω σύνολο ικανοτήτων συνιστά το διαδικαστικό μέρος της μιλλιανής θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας αφού η χρήση τους, συγκροτεί τις εσωτερικές διαδικασίες της εξατομίκευσης.²³ Σε αυτό το σύνολο περιλαμβάνονται και οι αρετές της σταθερότητας και του αυτο-ελέγχου που φαίνεται να εισάγουν ουσιαστικό περιεχόμενο στη θεωρία του Mill και θα εξεταστούν ξεχωριστά, κατωτέρω.

Συνεχίζοντας, εδώ, μπορούμε να κάνουμε μία σύνδεση με τις σύγχρονες θεωρίες της προσωπικής αυτονομίας. Στη σύγχρονη συζήτηση, οι θεωρίες των Meyers και Bhandary αποτελούν διαδικαστικές θεωρίες, οι οποίες, ως όρους της διαδικασίας, ενσωματώνουν ένα σύνολο δεξιοτήτων. Ας ξεκινήσουμε, εξετάζοντας τα σημεία σύγκλισης της θεωρίας της Meyers, με το διαδικαστικό μέρος της θεωρίας του Mill.

Η Meyers εννοιολογεί την προσωπική αυτονομία, ως το ζην σε αρμονία με τον αυθεντικό μας εαυτό (Meyers 1989, 19). Ωστόσο, δεν θεωρεί ότι υπάρχει ένας αυθεντικός εαυτός, τον οποίο τα άτομα καλούνται να ανακαλύψουν (Meyers 1989, 25–41). Αντιθέτως, ο τελευταίος αποτελεί απότοκο της άσκησης δεξιοτήτων της αυτονομίας, όπως οι αναλυτικές δεξιότητες, οι δεξιότητες της μνήμης, της φαντασίας, της ενδοσκόπησης κ.ο.κ. (Meyers 1989, 76–97. Meyers 2002, 20–21) που συνιστούν αυτό που αποκαλεί «επαρκή ικανότητα αυτονομίας» (autonomy competency)²⁴ (Meyers 1989, 53, 76–97). Οι ανωτέρω δεξιότητες, όσο περισσότερο ασκούνται στο πλαίσιο διαμόρφωσης ενός πλάνου ζωής –το οποίο συνδέεται με το ερώτημα του πώς πραγματικά θέλει να ζήσει κανείς την ζωή του και άρα αφορά την προγραμματική αυτονομία δηλαδή την αυτονομία του βίου, ως συνόλου (Meyers 1989, 49–50)–, τόσο περισσότερο οδηγούν στον πραγματικό εαυτό, δηλαδή μία προσωπικότητα που το άτομο έχει επιλέξει έμμεσα, ως αποτέλεσμα της διαμόρφωσής της από το πλάνο ζωής που έχει υιοθετήσει αυτόνομα (Meyers 1989, 59–75).

²³ Αν και η ανασυγκρότηση της θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας από το σύνολο του μιλλιανού έργου ενέχει κάποιες ερμηνευτικές προκλήσεις και θα αξίωνε ξεχωριστή μελέτη, εδώ αναφέρουμε, ότι στην τελευταία περίπτωση, ίσως να διαπιστώναμε ότι η μιλλιανή θεωρία της προσωπικής αυτονομίας ενσωματώνει στοιχεία ιεραρχικού μοντέλου κατά το πρότυπο των H. FRANKFURT (1971, 1988) και G. DWORKIN (1988) (βλ. TAYLOR 2005, 1). Ειδικότερα, στον Ωφελισμό, ο Mill υποστηρίζει ότι σύμφωνα με την αρχή της ωφέλειας, οι πράξεις είναι ορθές στο μέτρο που τείνουν να μεγιστοποιούν την ευτυχία, νοούμενη ως ηδονή και απουσία πόνου και εσφαλμένες, στον βαθμό που αντίθετα επιφέρουν τον πόνο και τη στέρηση ηδονής (MILL 2002, 80–81). Ο Mill με τον όρο ηδονή αναφέρεται στις ανώτερες ηδονές, ήτοι αυτές που χαρακτηρίζουν τις ανώτερες λειτουργίες που διαθέτουν τα ανθρώπινα όντα (MILL 2002, 82–83) και το αιτιολογεί στη βάση του αισθήματος αξιοπρέπειας που χαρακτηρίζει όλα τα ανθρώπινα όντα, «και σε κάποια...αναλογία με τις ανώτερες λειτουργίες τους» (MILL 2002, 84). Συνεπώς, τα αυτόνομα άτομα, δυνάμει των ανώτερων λειτουργιών τους και αρετών όπως ο αυτοσεβασμός και η αξιοπρέπεια που εμπεριέχονται, όπως θα δούμε παρακάτω, στην αυτονομία, εάν αντιλαμβάνονταν στον εαυτό τους, μία επιθυμία για μία κατώτερη ηδονή, θα την απέρριπταν ενώ εάν αντιλαμβάνονταν μία επιθυμία, για μία ανώτερη ηδονή, θα την ενέκριναν. Ευχαριστώ τον ανώνυμο κριτή για την πρόταση διερεύνησης του εν λόγω ζητήματος.

²⁴ Εδώ ακολουθείται η ελληνική απόδοση του όρου από το: ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 51.

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, το κοινό σημείο μεταξύ του διαδικαστικού μέρους της θεωρίας του Mill και της Meyers, έγκειται στο ότι θεωρούν ότι η συνολική αυτονομία του βίου, δηλαδή η αυτονομία που συνδέεται με ένα πλάνο ζωής, προϋποθέτει την άσκηση κάποιων δεξιοτήτων.

Συνεχίζοντας, η Asha Bhandary στο *Freedom to Care* (2020), υπερασπίζεται μία διαδικαστική θεωρία που συνδυάζει δεξιότητες από τη Meyers και τον Mill. Από τον Mill υιοθετεί τις κάτωθι ικανότητες: α) την παρατήρηση, β) την διάκριση, γ) την ικανότητα πρόβλεψης πιθανών συνεπειών μίας πράξης, δ) τη σταθερότητα και τον αυτοέλεγχο, ως προς την ειλημμένη απόφαση (Bhandary 2020, 107–8). Από τη Meyers, ενσωματώνει τις δεξιότητες της επικοινωνίας, της ενδοσκόπησης, της μνήμης, του αναλυτικού συλλογισμού, της φαντασίας, και της αυτο-ενίσχυσης (Bhandary 2020, 108). Ωστόσο, η θεωρία της Bhandary διαφοροποιείται από της Meyers (Bhandary 2020, 106, 108) και του Mill, στον βαθμό που δεν συνδέει την αυτονομία με ένα ατομικό πλάνο ζωής, απλώς απαιτεί τα άτομα να έχουν και να ακολουθούν, σοβαρά, κάποιες αξίες (Bhandary 2020, 106).

Επιστρέφοντας στον Mill, η θεωρία του, εκτός από το διαδικαστικό μέρος, διαθέτει και ένα ουσιαστικό. Για να κατανοηθεί καλύτερα το ουσιαστικό μέρος της μιλλιανής θεωρίας, θα ήταν σκόπιμο να ξεκινήσουμε από το μότο του *Περί Ελευθερίας* που είναι το κάτωθι χωρίο από το έργο *Τα Όρια της Δράσης του Κράτους* του Humboldt: «Η μεγάλη, καθοδηγητική αρχή, προς την οποία κάθε επιχείρημα που ξεδιπλώνεται σε αυτές τις σελίδες συγκλίνει, είναι η απόλυτη και ουσιαστική σημασία της ανθρώπινης ανάπτυξης στην πιο πλούσια ποικιλία της» (Mill 2006, 5).²⁵ Το μότο προοιωνίζει την αντίληψη του «ανθρώπου ως εξελισσόμενου όντος» (Μιλ 1983, 34), η οποία διαπερνά το *Περί Ελευθερίας*. Μπορούμε να εντοπίσουμε δύο σημαντικά σημεία για τη συζήτησή μας, όπου εμφανίζεται αυτή η αντίληψη.

Το πρώτο είναι η εννοιολόγηση της αρχής της ωφέλειας, στο πρώτο κεφάλαιο του *Περί Ελευθερίας*, την οποία ο Mill θεωρεί ως το τελικό κριτήριο της ηθικής και, όπως γράφει, την αντιλαμβάνεται, εν ευρεία εννοία, ως βασιζόμενη «στα σταθερά συμφέροντα του ανθρώπου ως εξελισσόμενου όντος» (Μιλ 1983, 34· Mill 2006, 17).²⁶ Το δεύτερο σημείο είναι η μιλλιανή παρομοίωση της ανθρώπινης φύσης με δέντρο (Mill 2006, 68). Ο Mill υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη φύση δεν είναι μηχανή για να λειτουργεί βάσει αυτοματισμών αλλά μοιάζει με το δέντρο που χρειάζεται να αναπτυχθεί ως προς όλες τις πλευρές του, όπως υπαγορεύεται από τις εσωτερικές ζωογόνες δυνάμεις του (Mill 2006, 68). Συνεπώς, για τον Mill, η δυνατότητα της αυτο-ανάπτυξης αποτελεί

²⁵ Στο πρωτότυπο: HUMBOLDT 1969/2009, 51.

²⁶ Στο εν λόγω χωρίο ο όρος “utility” (MILL 2006, 17) μεταφράζεται από τον Μπαλή, ως ωφελιμότητα (Μιλ 1983, 34) αλλά επειδή προκρίνεται ως πιο δόκιμος ο όρος «ωφέλεια», ο τελευταίος όρος χρησιμοποιείται στο κείμενο. Εξάλλου και στην ελληνική μετάφραση του *Ωφελισμού* (MILL 2002), ο όρος utility (MILL 1863, 9) μεταφράζεται ως ωφέλεια (MILL 2002, 80).

κεντρικό στοιχείο της ηθικής φύσης του ανθρώπου ενώ σχετίζεται με την ατομικότητα, στον βαθμό που, όπως υποδηλώνει η παραπάνω μιλλιανή παρομοίωση, οι άνθρωποι είναι σαν τα δένδρα ήτοι όλοι έχουν την δυνατότητα να «ανθίσουν» και να «καρποφορήσουν» αλλά, προφανώς, δεν παράγουν όλοι τους ίδιους καρπούς.

Ακόμη, ο Mill σε ένα χωρίο, διατυπώνει τα ερωτήματα που βοηθούν το άτομο να στραφεί προς επιλογές που οδηγούν στην ατομική αυτο-ανάπτυξη του αντί για τη συμμόρφωση στο έθιμο: «—τι προτιμώ; ή, τι θα ταίριαζε περισσότερο στον χαρακτήρα και την προδιάθεσή μου (disposition); ή, τι θα επέτρεπε σε ό,τι καλύτερο και υψηλότερο έχω μέσα μου, να έχει μία δίκαιη ευκαιρία²⁷ που θα το καταστήσει ικανό, να αναπτυχθεί και να ευδοκιμήσει;» (Mill 2006, 70).²⁸

Από τα ανωτέρω προκύπτει ότι η μιλλιανή θεωρία της προσωπικής αυτονομίας δεν είναι αμιγώς διαδικαστική γιατί ενσωματώνει ένα στόχο για το άτομο: να αναπτυχθεί προς όλες τις πλευρές του, σύμφωνα με τη φύση του (Mill 2006, 68). Η παρομοίωση της ανάπτυξης του ανθρώπου με το δέντρο, υποδηλώνει ακριβώς αυτό, δηλαδή την ανάπτυξη με στόχο την «άνθιση» του προσώπου και η «άνθιση» αυτή ορίζεται με βάση τις εσωτερικές θετικές δυνάμεις του (Mill 2006, 68). Συνεπώς, η θεωρία του Mill ενσωματώνει ουσιαστικό περιεχόμενο, εγείροντας το επόμενο ερώτημα που θα εξετάσουμε, ήτοι, εάν είναι ηπίως ή ισχυρώς ουσιαστική· δηλαδή, εάν το ουσιαστικό στοιχείο του στόχου της αυτο-ανάπτυξης δεσμεύει έμμεσα το περιεχόμενο της αυτονομίας π.χ. μέσω μίας στάσης προς τον εαυτό ή άμεσα, υπαγορεύοντας συγκεκριμένες επιλογές, ως αυτόνομες.

Ξεκινώντας, το παραπάνω ουσιαστικό περιεχόμενο που σχετίζεται με έναν στόχο αυτο-ανάπτυξης καθιστά τη θεωρία του Mill τελειοκρατική.^{29,30} Ορίζοντας την τελειοκρατία ως «το σύνολο των ετερογενών ηθικών θεωριών και θεωρήσεων που έχουν ως κοινό σημείο τους την πρόταξη ενός προτύπου ατομικής τελείωσης» (Παιονίδης 2002, 21), ο Παιονίδης διακρίνει τρία είδη τελειοκρατικών προτύπων: τα ανοιχτά πρότυπα, τα περικλειστά και τα ημίκλειστα (Παιονίδης 2002, 24). Τα ανοιχτά πρότυπα υποστηρίζουν, εν γένει, την ανά-

²⁷ Με τη φράση «να έχει μία δίκαιη ευκαιρία», μεταφράζω ελεύθερα τη φράση “to have a fair play”.

²⁸ Αντίστοιχα η Meyers, υποστηρίζει ότι τα αυτόνομα άτομα, θέτουν κι απαντούν, ασκώντας τις δεξιότητες της αυτονομίας τους, ερωτήματα που αφορούν το τι πραγματικά θέλουν, ποιες είναι οι ανάγκες τους, για τι νοιάζονται πραγματικά, σε τι αποδίδουν αξία κτλ (MEYERS 1989, 76).

²⁹ Ο Παιονίδης προτείνει μία πειστική τελειοκρατική προσέγγιση της συνολικής πρακτικής φιλοσοφίας του Mill (ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 2002, 21–43). Εδώ ακολουθούμε την προσέγγιση του Παιονίδη, ως προς την τελειοκρατία του Mill στο *Περί Ελευθερίας*.

³⁰ Όπως παρατηρεί ο Παιονίδης στην υπ’ αριθμόν 4 υποσημείωση στο «Εισαγωγικό Δοκίμιο», οι τελειοκρατικές θεωρίες, ανάμεσα στις οποίες εμπίπτουν και οι αρεταϊκές θεωρίες –ήτοι οι θεωρίες που ταυτίζουν το αγαθό με την κατάκτηση ενός ιδανικού του χαρακτήρα–, κατηγοριοποιούνται ως τελεολογικές ηθικές θεωρίες (ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 2002, 62). Ως τελεολογικές ηθικές θεωρίες θεωρούνται εκείνες, οι οποίες θέτουν ως βασικό κανονιστικό στόχο προς επίτευξη, μία

πτυξη των δυνατοτήτων του ατόμου, μη δίδοντας αξιακή προτεραιότητα σε κάποια από αυτές (Παιονίδης 2002, 24). Τα περικλειστα πρότυπα δίνουν μία συνολική εικόνα αυτού που θεωρείται ως μία αξιολογή ζωή και ως εκ τούτου, περιορίζουν σημαντικά την ατομική επιλογή (Παιονίδης 2002, 24). Τα ημίκλειστα πρότυπα, αναφέρονται σε ένα ιδανικό του χαρακτήρα και κάποιες «αξιέπαινες ενασχολήσεις» αφήνοντας, ωστόσο, στο άτομο, περιθώρια επιλογής αναφορικά με κάποιες εκφάνσεις της ζωής του (Παιονίδης 2002, 24).

Ο Παιονίδης υποστηρίζει ότι στο *Περί Ελευθερίας*, η επίδραση του Humboldt φαίνεται να οδηγεί τον Mill στην υιοθέτηση ενός ανοιχτού προτύπου αφού η ανθρώπινη τελείωση συνίσταται, απλώς και μόνο, στην αυθόρμητη και χωρίς παρεμπόδιση ανάπτυξη της ατομικότητας (Παιονίδης 2002, 33). Ωστόσο, μετά από μία προσεκτική μελέτη, εντοπίζει στο *Περί Ελευθερίας* ένα σύνολο αριστειών εκτός από την ατομικότητα,³¹ όπως η σωφροσύνη, η οποία συχνά γίνεται αντιληπτή ως αυτοσυγκράτηση, κι επιπλέον η αξιοπρέπεια, ο αυτοσεβασμός, η ενεργητικότητα, η χωρίς δόλο αναζήτηση της αλήθειας και η ανεκτικότητα απέναντι σε άλλες απόψεις, ακόμη κι αν δεν τις θεωρούμε σωστές (Παιονίδης 2002, 34). Σύμφωνα με τον Παιονίδη, η τελειοκρατία του Mill υπάγεται στο ημίκλειστο πρότυπο (Παιονίδης 2002, 40–41).³²

Οι ανωτέρω αριστείες εισάγουν ουσιαστικό περιεχόμενο στη μιλλιανή προσωπική αυτονομία. Το ερώτημα που τίθεται έγκειται στο εάν περιορίζουν άμεσα ή έμμεσα την αυτόνομη επιλογή και με ποιον τρόπο. Σίγουρα, ο στόχος της επίτευξης της ατομικότητας, δεν περιορίζει άμεσα την αυτόνομη επιλογή, υπαγορεύοντας στο άτομο συγκεκριμένες πράξεις ή παραλείψεις αλλά έμμεσα στον βαθμό που όταν το άτομο αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, σαν ένα εξελισσόμενο ον με έμφυτες ικανότητες και ταλέντα, τα οποία μπορεί να πραγματοποιήσει, χρησιμοποιεί τις δεξιότητες-ικανότητες που του επιτρέπουν να επιλέξει αυτόνομα το δικό του πλάνο ζωής και να αναπτύξει την ιδιαίτερη φύση του αντί να συμπλεύσει με το έθιμο. Εφόσον το άτομο υιοθετεί την ανωτέρω στάση, ως προς τον εαυτό του και η αυτόνομη επιλογή γίνεται μέσα από το πρίσμα της εν λόγω στάσης, η θεωρία της προσωπικής αυτονομίας του Mill είναι ηπίως ουσιαστική.

Αντίστοιχα, οι υπόλοιπες αριστείες που εντοπίζει ο Παιονίδης στο *Περί Ελευθερίας*, αποτελούν στάσεις, ως προς τον εαυτό, π.χ. αυτοσεβασμός, ή ως προς τον εαυτό και τους άλλους, π.χ. ανεκτικότητα, και όχι άτεγκτους κανόνες που αποκλείουν, ως μη αυτόνομες, κάποιες επιλογές, εκ του περιεχομένου

ορισμένη αντίληψη του αγαθού (ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 2002, 62).

³¹ Όπως γράφει ο Παιονίδης, η ατομικότητα, ως μία αριστεία, ταυτόχρονα αποτελεί και «μέρος και προϋπόθεση» της κατάκτησής της, καθώς το άτομο δεν μπορεί να αναπτύξει την ατομικότητά του, εάν ταυτόχρονα δεν την εξασκήσει, αψηφώντας το έθιμο και τους κοινωνικούς κανόνες και επιχειρώντας να αναπτύξει αυτό που του υπαγορεύει η φύση του (ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 2002, 32–33).

³² Ο Παιονίδης αναφέρεται στη μιλλιανή τελειοκρατία, γενικά, συμπεριλαμβάνοντας το *Περί Ελευθερίας* (ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 2002, 40–41) ενώ ο χαρακτηρισμός επαληθεύεται από όσα εκθέτει σχετικά με το εν λόγω δοκίμιο (ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ 2002, 32–37).

τους και μόνο. Συνεπώς, συνθέτουν ένα πρίσμα αυτόνομης επιλογής, επηρεάζοντας μόνο έμμεσα το περιεχόμενό της. Άρα δεν αλλάζει η κατηγοριοποίηση της μιλλιανής θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας, ως ηπίως ουσιαστικής.

Επιπλέον, ουσιαστικό περιεχόμενο στη μιλλιανή θεωρία φαίνεται, αρχικά, να εισάγουν και οι αρετές της σταθερότητας και του αυτο-ελέγχου, οι οποίες απαιτούνται για να υποστηρίξουν το διαδικαστικό της μέρος (Mill 2006, 67). Ωστόσο, οι εν λόγω αρετές, έχοντας ως στόχο να εξασφαλίσουν ότι το άτομο θα διατηρήσει και θα υλοποιήσει την διαδικαστικώς αυτόνομη απόφασή του, συνδέονται αιτιακά με αυτήν και δεν επιδρούν διαμορφωτικά στο περιεχόμενο της αυτονομίας.

Τέλος, η μιλλιανή θεωρία της προσωπικής αυτονομίας φαίνεται να ενσωματώνει, υπό την επιρροή του Humboldt, τους κάτωθι δύο εξωτερικούς όρους: α) την ελευθερία, και β) την ποικιλία καταστάσεων (Mill 2006, 66, 82), εγείροντας το ερώτημα εάν οι τελευταίοι, την καθιστούν «σχεσιακώς συγκροτησιακή» κατά την εκδοχή της «κοινωνικο-σχεσιακής» θεωρίας της Oshana (2016) που συγγενεύει με την ισχυρώς ουσιαστική προσέγγιση (Stoljar 2024). Για να ισχύει κάτι τέτοιο, οι προαναφερθέντες εξωτερικοί όροι, θα πρέπει να είναι συγκροτησιακοί της αυτονομίας, δηλαδή η συνδρομή τους και μόνο, να καθιστά το άτομο αυτόνομο και αντίστροφα, εάν δεν υφίστανται οι ανωτέρω όροι, το άτομο δεν θα πρέπει να θεωρείται αυτόνομο, ακόμα κι εάν έχει αναπτύξει έναν βαθμό ατομικότητας.

Ο Mill ακολουθώντας τον Humboldt, υποστηρίζει ότι οι ως άνω όροι είναι αναγκαίοι για την επίτευξη του σκοπού της αυτο-ανάπτυξης (Mill 2006, 66, 82–83). Ωστόσο, διατελούν έναν εργαλειακό ρόλο ως προς τον αυτοκαθορισμό, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Mill. Ειδικότερα, η ελευθερία εδώ, νοούμενη ως αρνητική ελευθερία, αποτελεί απαραίτητο όρο για να μην υφίστανται αδικαιολόγητα εμπόδια στον αυτοκαθορισμό,³³ ενώ η ποικιλία καταστάσεων συνιστά αναγκαίο όρο, ώστε το άτομο να έχει επαρκή και κατάλληλα ερεθίσματα που θα οδηγήσουν στην αυτο-ανάπτυξή του (Mill 2006, 82–83). Στον βαθμό που οι ανωτέρω όροι είναι απλώς αιτιακά αναγκαίοι, δεν θα πρέπει να ερμηνευτούν ως συγκροτησιακοί αλλά ως αιτιακοί όροι της αυτονομίας.³⁴

Σε αυτό το σημείο ολοκληρώνεται η ανασυγκρότηση της θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας του Mill, με βάση το δοκίμιό του, *Περί Ελευθερίας*, οπότε και θα προχωρήσουμε στη συμπλήρωσή της, με βάση το δοκίμιο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, όπου ο Mill επιχειρεί να υποστηρίξει την πλήρη ισότητα μεταξύ ανδρών και γυναικών, σε νομικό και κοινωνικό επίπεδο (Mill 2013, 23).

³³ Ως ελευθερία στα *Όρια της Δράσης του Κράτους*, νοείται η μέγιστη δυνατή ελευθερία που μπορεί να απολαμβάνει το άτομο από την κρατική παρέμβαση αφού το κράτος θα πρέπει να έχει ως σκοπό μόνο την ασφάλεια εντός του και εκτός, σε σχέση με τους εξωτερικούς του εχθρούς (Humboldt 1969/2009, 22–41). Για την ερμηνεία του όρου της ελευθερίας ως αρνητικής στον Humboldt και στον Mill, βλ. ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ 2005, 222–36.

³⁴ Αντίστοιχα αιτιακοί όροι αυτονομίας, στη θεωρία της Friedman, αποτελούν το εύρος επιλογών και η επαρκής ικανότητα για αυτονομία (autonomy competency) (FRIEDMAN 2003, 4, 12–13).

Όπως θα δείξουμε, αμέσως παρακάτω, ενάντια στην ουσιοκρατία του φύλου,³⁵ ο Mill υποστηρίζει ότι οι γυναίκες έχουν την ίδια ικανότητα με τους άνδρες, να αναπτύξουν την ατομικότητά τους· ωστόσο, αυτή η ικανότητα δεν αναπτύσσεται, όπως θα έπρεπε, λόγω των συνθηκών της νομικής ανισότητας και της κοινωνικής υποτέλειας, στις οποίες εξαναγκάζονται να ζουν. Σε ό,τι ακολουθεί, θα εξετάσουμε τα σχετικά επιχειρήματα του Mill, επιχειρώντας και μία σύνδεση με τη σύγχρονη φεμινιστική συζήτηση της προσωπικής αυτονομίας και τους προβληματισμούς της. Επιπλέον, θα εξετάσουμε, πώς ο Mill θα απαντούσε στο πρόβλημα της εσωτερικευμένης καταπίεσης του φύλου³⁶ που απασχολεί την ανωτέρω συζήτηση.

Ξεκινώντας, ο Mill απορρίπτει τον ισχυρισμό ότι η γυναικεία υποτέλεια στους άνδρες είναι αποτέλεσμα εκούσιας και πρόθυμης συναίνεσης, εκ μέρους των γυναικών (Mill 2013, 41). Αντεπιχειρηματολογεί ότι ένας αριθμός γυναικών γράφει ενάντια στην καταπίεση του γυναικείου φύλου, προβάλλοντας ενίοτε ακόμη και νομικές διεκδικήσεις (Mill 2013, 41–42). Εξάλλου, όπως παρατηρεί, τα άτομα που ζουν υπό καθεστώς υποτέλειας, όπως και οι γυναίκες, δεν διανοούνται καν να διεκδικήσουν εξαρχής την πλήρη ελευθερία τους (Mill 2013, 42)· αλλά ζητούν περιορισμό της καταχρηστικής άσκησης της εξουσίας, εις βάρος τους (Mill 2013, 42–43). Επιπλέον, στην περίπτωση των γυναικών, ο φόβος άσκησης βίας από τους συζύγους τους δρα κατασταλτικά (Mill 2013, 43).

Ο Mill εύστοχα παρατηρεί ότι ο υποτελής δεν μπορεί καν να φανταστεί ότι θα μπορούσε να ζήσει πλήρως ελεύθερος (Mill 2013, 42). Πράγματι, η εξωτερική καταπίεση, συχνά σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, εσωτερικεύεται και οδηγεί σε ένα φαινόμενο που ο Mill θα ενέτασσε στην υποδούλωση της ψυχής (Mill 2006, 11) και σήμερα αποκαλείται εσωτερίκευση της καταπίεσης.³⁷ Η Meyers ορίζει την εσωτερίκευση της καταπίεσης, ως εσωτερίκευση «υποτιμητικού (inferiorizing) υλικού στην δομή του εαυτού – το να βλέπει κάποιος τον εαυτό του, ως αντικειμενοποιημένο, να δίνει αξία και να επιθυμεί ό,τι ωφελεί ένα υπόδουλο άτομο, και να αισθάνεται ικανός και ενδυναμωμένος από τις δεξιότητες που ενδυναμώνουν την υποταγή του» (Meyers 2002, 8).

Η Meyers υποστηρίζει ότι η εσωτερίκευση της καταπίεσης εμποδίζει την ανάπτυξη και την εξάσκηση των δεξιοτήτων της αυτονομίας (Meyers 2002, 21), ανάμεσα στις οποίες και τη φαντασία (Meyers 2002, 20), την οποία νιοθετεί και η Bhandary, επειδή ακριβώς, όταν αναπτύσσεται από τα καταπιεσμένα

³⁵ Η ουσιοκρατία του φύλου (gender essentialism) συνίσταται στην ιδέα ότι τα φύλα έχουν από τη φύση τους κάποια εγγενή χαρακτηριστικά. Για την ουσιοκρατία του φύλου, βλ. ενδεικτικά: STONE 2004, ΜΙΚΚΟΛΑ 2017, WITT 2011.

³⁶ Έχει υποστηριχθεί ότι στο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών* εντοπίζεται η πρώτη φιλελεύθερη θεωρία περίπτωσης καταπίεσης (Cudd 2006, 16).

³⁷ Όπως έχουμε υποστηρίξει, στο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, ο Mill ίσως αναπτύσσει την πρώτη φιλελεύθερη προσπάθεια κατανόησης του προβλήματος της εσωτερικευμένης καταπίεσης του φύλου (ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 84–85). Για μία κριτική, βλ.: ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 84–89.

άτομα, τους επιτρέπει να σκεφτούν διαφορετικές δυνατότητες και επιλογές που μπορεί να ακολουθήσουν (Bhandary 2020, 109). Συνεπώς, η δεξιότητα της φαντασίας, θα μπορούσε να συμπεριληφθεί και στη θεωρία του Mill, καθώς με βάση τα ανωτέρω, μπορεί να συμβάλει στην ανάπτυξη της ατομικότητας, ιδίως των καταπιεσμένων ατόμων.

Συνεχίζοντας, ο Mill παρατηρεί ότι οι γυναίκες εκπαιδεύονται σε ένα πρότυπο γυναικείου χαρακτήρα που οι αρετές του είναι η αυτοθυσία, η προσήνεια και η δουλικότητα (Mill 2013, 43–45) και όχι η «αυτόνομη βούληση και η άσκηση αυτοελέγχου» (Mill 2013, 44). Σύμφωνα με τον Mill, αυτό που θεωρούμε ως γυναικεία φύση είναι κάτι το επίκτητο και προκύπτει, ως απόκριση των γυναικών στην κοινωνική πίεση που τους ασκείται, ώστε να αναπτύξουν κάποια χαρακτηριστικά τους και να καταστείλουν άλλα (Mill 2013, 53). Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Mill, η γυναικεία αυταπάρνηση συνιστά αποτέλεσμα της γυναικείας ανατροφής και θα μετριαζόταν αρκετά, εάν και τα δύο φύλα, απολάμβαναν ίσα δικαιώματα (Mill 2013, 84–85).

Επιπλέον, στο τρίτο κεφάλαιο του *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, ο Mill υποστηρίζει ότι οι γυναίκες θα πρέπει να γίνονται δεκτές σε όλα τα επαγγέλματα και τις δραστηριότητες γιατί δεν στερούνται τις ικανότητες που διαθέτουν και οι άνδρες (Mill 2013, 95–140). Υπογραμμίζει ξανά τον ρόλο της γυναικείας ανατροφής που αποθαρρύνει τις γυναίκες από τη συμμετοχή σε ένα σύνολο δραστηριοτήτων όπου έχουν διαπρέψει οι άνδρες (Mill 2013, 100–2). Αντιπαράθετεί την περίπτωση γυναικών από βασιλικές οικογένειες που πετυχαίνουν στην πολιτική αφού έχουν ανατραφεί με την ίδια ελευθερία ανάπτυξης και τα ίδια ενδιαφέροντα με τους άνδρες, όπως επίσης και την ιδέα ότι είναι ανώτερες από την πλειονότητα των ανδρών (Mill 2013, 102–6).

Από όσα εξετάστηκαν ανωτέρω, προκύπτει το συμπέρασμα ότι ο Mill είχε υπ' όψιν του το ζήτημα της εσωτερικευμένης καταπίεσης του φύλου³⁸ που απασχολεί τις σύγχρονες θεωρίες της προσωπικής αυτονομίας και συνέχεια με το ακόλουθο ερώτημα: μπορεί να θεωρηθούν αυτόνομες οι γυναικείες επιλογές, οι οποίες εκφράζουν υποτέλεια καίτοι γνωρίζουμε ότι οι γυναίκες ανατρέφονται με τους αντίστοιχους κοινωνικούς κανόνες και ρόλους και συχνά δεν τους αμφισβητούν;

Σύμφωνα με την διαδικαστική προσέγγιση, οι ως άνω επιλογές πρέπει να θεωρηθούν αυτόνομες, στον βαθμό που έχει τηρηθεί η διαδικασία που προβλέπει κάθε θεωρία. Σύμφωνα με την ισχυρώς ουσιαστική προσέγγιση που υποστηρίζει ότι η αυτονομία θα πρέπει να ανταποκρίνεται σε κάποια κριτήρια ορθότητας ή αλήθειας (Stoljar 2000, Charles 2010), οι εν λόγω επιλογές θα ήταν ετερόνομες, εφόσον είναι μη αληθές ότι οι γυναίκες θα πρέπει να συμπεριφέρονται ως υποτέλειες γιατί είναι κατώτερες. Στις ηθίως ουσιαστικές θεωρίες, το αυτόνομο ή μη της επιλογής κρίνεται δυνάμει του ουσιαστικού περιεχομένου που εισάγεται έμμεσα, π.χ. μία στάση προς τον εαυτό.

³⁸ Βλ. και: ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 84–89.

Στην περίπτωση του Mill, οι γυναικείες επιλογές που εκφράζουν υποτέλεια, δεν θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτές, ως αυτόνομες γιατί η αυτονομία, ως ανάπτυξη της ατομικότητας, προϋποθέτει μία στάση του ατόμου προς τον εαυτό του, ως εξελισσόμενου όντος που έχει το δικαίωμα και την ικανότητα να αναπτύξει την ατομικότητά του ενώ παράλληλα διαθέτει αυτοσεβασμό, αξιοπρέπεια κτλ. Η εν λόγω στάση αντίκειται σε μία αυτοαντίληψη που εμφορείται από την ιδέα της υποτέλειας, συνεπώς επιλογές που εκφράζουν υποτέλεια και κατωτερότητα, δεν θα ήταν αυτόνομες, σύμφωνα με τον Mill.

Αφού ανασυγκροτήσαμε τη θεωρία της προσωπικής αυτονομίας του Mill μέσα από το *Περί Ελευθερίας* και το *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, θα προχωρήσουμε σε μία ανάγνωση του Mill, η οποία εμπνέεται από τον ΑΕΦΦ και τον εντάσσει ευρύτερα στον αυτονομικό εξισωτικό φιλελευθερισμό.

3. Μία ανάγνωση του Mill ως αυτονομικού εξισωτικού-φιλελεύθερου

Σε αυτήν την ενότητα, θα απομακρυνθούμε από την διαδεδομένη ανάγνωση του φιλελευθερισμού του Mill που βασίζεται στο *Περί Ελευθερίας* και στον *Ωφελιμισμό* (*Utilitarianism*, 1863).³⁹ Πιο συγκεκριμένα, θα επιχειρήσουμε μία ανάγνωση του Mill, ως αυτονομικού εξισωτικού-φιλελεύθερου. Ο λόγος της προτεινόμενης ανάγνωσης έγκειται όχι στην ανεπάρκεια των παλαιότερων αναγνώσεων του Mill αλλά στην ανάδειξη της διαχρονικότητας του έργου του και στο πλαίσιο μίας προσπάθειας να επανερμηνευτεί, με έναν τρόπο που θα μπορούσε να συνομιλήσει απευθείας με μία σημαντική μερίδα σύγχρονων φιλελεύθερων στοχαστών, ήτοι εκείνων που αντιλαμβάνονται την ελευθερία ως προσωπική αυτονομία.

Ξεκινώντας, ο εξισωτικός-φιλελευθερισμός θεωρείται ότι έχει θεμελιωθεί τον John Rawls (Μολύβας 2010, 13, 27), για τον οποίο «[η] ιδέα της ισότητας αποτέλεσε δομικό στοιχείο της θεωρίας του» (Μολύβας 2010, 13), ενώ οι επίγονοί του επεκτείνουν τη θεωρία του σε μερικότερα ζητήματα που θεωρούν ότι ο ίδιος παρέβλεψε ή στα οποία δεν ανταποκρίθηκε ικανοποιητικά, αναπτύσσοντας, έτσι, προσεγγίσεις αναφορικά με την «ισότητα πόρων», την ισότητα «ευκαιρίας για ευημερία» κ.ο.κ. (Μολύβας 2010, 27). Δίδοντας έναν ορισμό χρήσης, ο αυτονομικός εξισωτικός-φιλελευθερισμός αποτελεί το είδος του φιλελευθερισμού που ερμηνεύει την ελευθερία ως προσωπική αυτονομία και διεκδικεί κάποιου είδους ισότητα, ως προς την άσκησή της για τα άτομα.

Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσουμε να αναπτύξουμε μία ανάγνωση του Mill, ως αυτονομικού εξισωτικού-φιλελεύθερου, με σημείο αναφοράς τον ΑΕΦΦ, για δύο λόγους. Πρώτος, όπως είδαμε ανωτέρω, ο Mill μοιράζεται με τις φεμινιστικές προσεγγίσεις της προσωπικής αυτονομίας, το ενδιαφέρον για

³⁹ Ο *Ωφελιμισμός* (*Utilitarianism*) του Mill δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά με τη μορφή τριών άρθρων το 1861 στο περιοδικό *Fraser's Magazine* (MILL 1861α, MILL 1861β, MILL 1861γ) ενώ ως ξεχωριστό βιβλίο δημοσιεύτηκε το 1863 (MILL 1863).

τους κινδύνους που θέτει η κοινωνική καταπίεση στην αυτονομία. Δεύτερος, η ανασυγκροτημένη θεωρία της προσωπικής αυτονομίας του Mill, ως προς το διαδικαστικό της μέρος «συνομιλεί» με τις θεωρίες των Meyers και Bhandary,⁴⁰ οι οποίες σχετίζονται με το ρεύμα του ΑΕΦΦ. Ωστόσο, ο ΑΕΦΦ μπορεί να διευρυνθεί με την εισδοχή σε αυτόν προσεγγίσεων που ενσωματώνουν ηπίως ουσιαστικές θεωρίες της προσωπικής αυτονομίας (βλ. Γλάντζη 2020).

Ειδικότερα, μία ανάγνωση του Mill, ως αυτονομικού εξισωτικού-φιλελεύθερου, προϋποθέτει ότι ο Mill διαθέτει αφενός μία θεωρία της προσωπικής αυτονομίας, αφετέρου μία αντίληψη ισότητας, ως προς την άσκηση της προσωπικής αυτονομίας. Στο προηγούμενο μέρος, ανασυγκροτήσαμε τη μιλλιανή θεωρία της προσωπικής αυτονομίας. Απομένει να εξηγήσουμε τι συνιστά, εν προκειμένω, μία αντίληψη της ισότητας, ως προς την άσκηση της προσωπικής αυτονομίας κι έπειτα να διερευνήσουμε, εάν ο Mill διαθέτει μία τέτοια αντίληψη.

Ειδικότερα, ο ΑΕΦΦ ερμηνεύει την ελευθερία, ως διαδικαστική προσωπική αυτονομία και υποστηρίζει ότι όλες οι γυναίκες θα πρέπει να μπορούν να εξασκούν την αυτονομία τους⁴¹ (Baehr 2021). Σε αυτό το πλαίσιο, οι γυναίκες έχουν δικαίωμα σε ένα ευρύ φάσμα συνθηκών, οι οποίες καθιστούν τη γυναικεία προσωπική αυτονομία εφικτή (Baehr 2021, βλ. και Baehr 2013, 161–63). Οι εν λόγω συνθήκες αξιώνονται, έτσι ώστε να αποκατασταθεί η ανισότητα στην προσωπική αυτονομία, την οποία οι γυναίκες βιώνουν ακόμη και σήμερα, κυρίως ως απότοκο της κοινωνικής τους καταπίεσης. Η ισότητα, ως προς την άσκηση της προσωπικής αυτονομίας, πρέπει να γίνει αντιληπτή κατ' αυτήν την έννοια, δηλαδή ως μία πολιτική μέριμνα για να αρθούν τα άδικα εμπόδια που οδηγούν στην ανισότητα, ως προς την άσκηση της προσωπικής αυτονομίας των ατόμων, όπως στην περίπτωση που ανήκουν σε καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες.⁴²

Σε ό,τι ακολουθεί, θα επιχειρηματολογήσουμε ότι ο Mill θα μπορούσε να υποστηρίξει μία αντίληψη της ισότητας, ως προς την προσωπική αυτονομία, κατά τα ανωτέρω. Συγκεκριμένα, η Baehr εντοπίζει, εντός του ρεύματος του ΑΕΦΦ, τέσσερις αντιπροσωπευτικές συνθήκες, η εξασφάλιση των οποίων θα συμβάλει στην αντιμετώπιση των ελλειμμάτων αυτονομίας που αντιμετωπί-

⁴⁰ Η Baehr ορθά εντάσσει την προσέγγιση της Bhandary στον εξισωτικό φιλελεύθερο φεμινισμό που αντιλαμβάνεται την ελευθερία ως πολιτική αυτονομία (BAEHR 2021) αλλά κατά την άποψή μας, στον βαθμό που προβλέπει πολιτικές εκπαίδευσης στις δεξιότητες της αυτονομίας, έστω και ως όρο της νομιμότητας της συμβολαϊκής θεωρίας που υπερασπίζεται (BHANDARY 2020, 111–12), ταυτόχρονα προωθεί και την ισότητα στην ανάπτυξη της αυτονομίας των μελών των καταπιεσμένων κοινωνικών ομάδων, συνεπώς έμμεσα προωθεί και τον εξισωτικό στόχο του ΑΕΦΦ.

⁴¹ Όχι με την έννοια ότι θα πρέπει να επιβληθεί στις γυναίκες να ζουν αυτόνομα αλλά με την έννοια ότι δεν θα πρέπει να αποκλείονται από αυτήν.

⁴² Η καταπίεση στον φιλελευθερισμό γίνεται αντιληπτή με βάση το άτομο που ανήκει στην ομάδα που καταπιέζεται και όχι με βάση την καταπιεσμένη ομάδα (βλ. CUDD 2006, 16· HAY 2013, 2–4· ΓΛΑΝΤΖΗ 2020, 32–33).

ζουν οι γυναίκες (Baehr 2021).⁴³ Για την ανάπτυξη του επιχειρήματός μας, θα εξετάσουμε ξεχωριστά κάθε μία από τις ανωτέρω συνθήκες και με αναφορές στο *Περί Ελευθερίας* και το *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι θα γινόντουσαν αντικείμενο υπεράσπισης και από τον Mill.

Η πρώτη συνθήκη συνίσταται στην ελευθερία των γυναικών από τη βία ή την απειλή της (Baehr 2021). Αυτός ο όρος έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί συνδέεται με τη συστηματικότητα της έμφυλης βίας. Σύμφωνα με την Cudd, η βία δεν είναι τυχαία αλλά έχει συστηματικότητα, όταν τα θύματά της είναι μέλη μίας κοινωνικής ομάδας και αποτελεί μέρος ενός μοτίβου βλαβών που η κοινωνική ομάδα υφίσταται δυσανάλογα (Cudd 2006, 88). Αυτό ισχύει στην περίπτωση των γυναικών (Cudd 2006, 88), καθώς, κάποιες μορφές βίας απέναντί τους έχουν συστηματικότητα, π.χ. σεξουαλική παρενόχληση, γυναικοκτονίες, ενδοοικογενειακή βία κτλ.

Ωστόσο, τη συστηματική βία, ως μία δύναμη της καταπίεσης που υφίστανται τα μέλη μίας καταπιεσμένης κοινωνικής ομάδας κατά την Cudd (2006, 88), μπορεί να την υφίστανται και άλλες κοινωνικές ομάδες, εκτός από τις γυναίκες, π.χ. οι μετανάστες. Σε κάθε περίπτωση, η απειλή και ο φόβος της βίας, η ίδια η βία και το τραύμα που έπεται αυτής,⁴⁴ πλήττουν την προσωπική αυτονομία των ατόμων και ως εκ τούτου, η εξάλειψη της συστηματικότητας της έμφυλης βίας ή άλλων μορφών βίας που έχουν συστηματικό χαρακτήρα, είναι αναγκαία προκειμένου να διασφαλιστεί η ουσιαστική ισότητα όλων των πολιτών.

Η εν λόγω συνθήκη, θα μπορούσε να υποστηριχθεί και από τον Mill. Ειδικότερα, στον βαθμό που η μιλλιανή προσωπική αυτονομία είναι τελειοκρατική, δηλαδή έχει ως στόχο την αυτο-ανάπτυξη, η δυνατότητα της τελευταίας περιορίζεται σημαντικά όταν το άτομο βρίσκεται υπό το κράτος της βίας. Επιπλέον, ο φόβος της βίας, σε περίπτωση που η τελευταία έχει συστηματικό χαρακτήρα, μειώνει την ελευθερία –αιτιακό όρο της αυτονομίας– του ατόμου που είναι υποψήφιο θύμα, καθώς στην τελευταία περίπτωση, το άτομο θα πρέπει να είναι διαρκώς σε επαγρύπνηση για να την αποφύγει, π.χ. οι γυναίκες, ως υποψήφια θύματα βιασμού, οφείλουν να λαμβάνουν μέτρα για ασφαλή επιστροφή στο σπίτι.⁴⁵

Τέλος, το εκφοβιστικό και τραυματικό κλίμα που δημιουργεί η συστηματικότητα της βίας, θα πρέπει οπωσδήποτε να εκλείψει γιατί περιορίζει την ανά-

⁴³ Εδώ θα υιοθετήσουμε την κατηγοριοποίηση που κάνει η Baehr στο λήμμα “Liberal Feminsim” (BAEHR 2021), η οποία είναι πιο συνοπτική αλλά πιο πρόσφατη και με μία μικρή ανάλυση κάθε συνθήκης, εν σχέσει με προγενέστερο άρθρο της, όπου αναφέρεται σε φιλελεύθερες φεμινιστικές προσεγγίσεις που έχουν ως επίκεντρο την αυτονομία και προβλέπουν όρους που διευκολύνουν την εξάσκηση της γυναικείας προσωπικής αυτονομίας (BAEHR 2013, 161–64).

⁴⁴ Για το τραύμα και τη συστηματικότητα του φόβου της έμφυλης βίας, όπως και την επιρροή τους στη ζωή των γυναικών, βλ. NEDELSKY, 209–13.

⁴⁵ Για τον περιορισμό των γυναικών λόγω του φόβου της έμφυλης βίας, βλ. NEDELSKY 2011, 211–12.

πτυξη της ατομικότητας, εφόσον αποκλείει το άτομο από δραστηριότητες ή απομυζεί ψυχικές και διανοητικές δυνάμεις που θα συνέβαλλαν στην εξέλιξή του. Συνεπώς, ο Mill θα θεωρούσε ότι η εξάλειψη της συστηματικής βίας αποτελεί μία από τις αναγκαίες συνθήκες, χωρίς την οποία, κάποια άτομα δεν θα μπορούν να εξασκήσουν εξίσου την αυτονομία τους.

Σύμφωνα με την δεύτερη συνθήκη, οι γυναίκες δεν θα πρέπει λόγω του φύλου τους να στερούνται πρόσβαση σε επιλογές (Baehr 2021). Όπως είδαμε ανωτέρω, ο Mill υποστηρίζει την εν λόγω συνθήκη στο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, όπου επιχειρηματολογεί ότι μία έκφανση της ισότητας των δικαιωμάτων των γυναικών, αποτελεί και η πρόσβασή τους, σε όλα τα επαγγέλματα και τις δραστηριότητες που γίνονται δεκτοί οι άνδρες, καθώς οι γυναίκες δεν στερούνται των αντίστοιχων ικανοτήτων (Mill 2013, 95–140).⁴⁶

Σε κάθε περίπτωση, για τον Mill, η μείωση ή η αποστέρηση των επιλογών των γυναικών ή οποιουδήποτε μέλους μίας κοινωνικής ομάδας, στη βάση στερεοτύπων και αδικαιολόγητων διακρίσεων, θα ήταν ανεπίτρεπτη στον βαθμό που με την εξαίρεση των ανηλίκων και όσων θεωρείται ότι βρίσκονται σε κατάσταση ανωριμότητας, αναγνωρίζει σε όλα τα άτομα που διαθέτουν ωριμότητα ικανοτήτων, την άσκηση της αυτονομίας τους, εφόσον δεν βλάπτουν άλλους (Mill 2006, 15–17). Αυτή η αναγνώριση συνεπάγεται και την πρόσβαση σε επιλογές, καθώς στην αντίθετη περίπτωση, το άτομο δεν θα μπορεί να υλοποιήσει το αυτόνομο πλάνο ζωής που έχει επιλέξει, ως έκφραση της ατομικότητάς του.

Η τρίτη συνθήκη αναφέρεται στην ελευθερία από τα όρια που δημιουργούν «οι πατριαρχικοί πατερναλιστικοί και ηθικιστικοί νόμοι και οι [αντίστοιχες] πολιτικές» (Baehr 2021).⁴⁷ Στο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, ο Mill υπερασπίστηκε την ελευθερία των γυναικών από τέτοιου είδους νόμους όσον αφορά τον γάμο (Mill 2013, 65–94), την περιουσία (Mill 2013, 91–93) και την πρόσβαση σε επαγγέλματα και ενασχολήσεις, για τα οποία θεωρούνταν ικανοί μόνο οι άνδρες (Mill 2013, 95–140). Ως εκ τούτου, ο Mill θα συμφωνούσε και με την εν λόγω συνθήκη που υιοθετεί ο ΑΕΦΦ.

⁴⁶ Ο Mill υποστηρίζει ότι οι γυναίκες θα πρέπει να έχουν το δικαίωμα να επιλέξουν να παντρευτούν ή να μην παντρευτούν (MILL 2013, 61–64, 93–94). Δεδομένης της υποστήριξής του στην ισότητα των φύλων, ο Mill υιοθετεί μία παράδοξη θέση σχετικά με τον γάμο, υποστηρίζοντας ότι εάν μία γυναίκα επιλέξει να παντρευτεί αντί να εργαστεί, κι εφόσον στον γάμο επικρατεί δικαιοσύνη, πρέπει να γίνει δεκτό ότι επιλέγει να ασχοληθεί με την ανατροφή των παιδιών και τη φροντίδα του νοικοκυριού, για όσο χρειαστεί (MILL 2013, 93–94). Αν και ο Mill θεωρεί ότι σε αυτήν την περίπτωση, θα πρέπει να απαγορεύεται στη γυναίκα να έχει άλλες ενασχολήσεις, αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο για εξαιρέσεις, υπό τον όρο ότι θα βρεθεί τρόπος να αναπληρωθούν τυχόν κωλύματα που θα δημιουργηθούν στην άσκηση των καθηκόντων της γυναίκας (MILL 2013, 94). Για σχετική βιβλιογραφία βλ., ενδεικτικά: BALL 2001, SIGOT & BEAURAIN 2009, McCABE 2018.

⁴⁷ Στο πρωτότυπο αποτελεί μέρος φράσης που έχει τεθεί σε *italics*. Η BAEHR (2021) αναφέρει τη σημασία της δεξιότητας της φαντασίας στη θεωρία της MEYERS (2002, 168), αν και όλες οι δεξιότητες είναι εξίσου σημαντικές (MEYERS 2002, 20–21).

Η τελευταία συνθήκη έγκειται στην προστασία των εσωτερικών ψυχολογικών όρων που καθιστούν την προσωπική αυτονομία εφικτή (Baehr 2021), όπως για παράδειγμα, οι δεξιότητες της αυτονομίας στη θεωρία της Meyers (Meyers 2002, 20–21).⁴⁸ Οι εν λόγω ψυχολογικοί όροι, ενδέχεται, να επηρεάζονται αρνητικά και από τις εξωτερικές συνθήκες, όπως π.χ. η απειλή της βίας και τα στερεότυπα (Baehr 2021). Οι εσωτερικοί ψυχολογικοί όροι της μιλλιανής θεωρίας της προσωπικής αυτονομίας συνίστανται στο διαδικαστικό της μέρος και στις στάσεις, ως προς τον εαυτό.

Όπως είδαμε ανωτέρω, στο *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, ο Mill υποστήριξε ότι η νομική ισότητα αλλά και η ανατροφή των γυναικών κατά τα πρότυπα των ανδρών, θα οδηγήσει στην ανάπτυξη των ικανοτήτων τους για αυτονομία και στην αλλαγή της αυτο-εικόνας τους: από υποτελείς στους άνδρες, θα θεωρούν τους εαυτούς τους, ισότιμους με εκείνους. Ενδεικτικά αναφέρεται η περίπτωση των γυναικών από βασιλικές οικογένειες, οι οποίες, σύμφωνα με τον Mill, λόγω ανατροφής, ήταν σε θέση να αναλάβουν με επιτυχία ηγετικούς ρόλους (Mill 2013, 105–6).

Από την άλλη πλευρά, στο *Περί Ελευθερίας*, ο Mill, σε πολλά χωρία, φαίνεται να θεωρεί το άτομο υπεύθυνο για την ανάπτυξη και τη χρήση των δεξιοτήτων της αυτονομίας. Ένα χαρακτηριστικό χωρίο είναι το κάτωθι: «Αλλά είναι προνόμιο και διακριτικό γνώρισμα ενός ανθρώπινου όντος, που έχει φθάσει σε διανοητική ωριμότητα, να χρησιμοποιεί και να ερμηνεύει την εμπειρία με τον δικό του τρόπο» (Mill 1983, 104).

Ωστόσο και πάλι θα μπορούσε να θεωρηθεί, ότι οι όροι της ελευθερίας και της ποικιλίας καταστάσεων (Mill 2006, 66, 82) συμβάλλουν στην ανάπτυξη των δεξιοτήτων της αυτονομίας, στον βαθμό που δίνουν έναυσμα, ώστε το άτομο, ανεμπόδιστο, να επεξεργαστεί διαφορετικά ερεθίσματα με τη χρήση τους. Αντίθετα, όταν λείπει η ποικιλία των καταστάσεων και το άτομο εκτίθεται σε λίγες και κακής ποιότητας επιλογές, μπορεί να αναπτύξει προσαρμοστικές προτιμήσεις.⁴⁹ Αντίστοιχα, όταν ζει σε ένα περιβάλλον που η επιρροή κάποιων καταπιεστικών κανόνων είναι κατακλυσμιαία και συνδέεται με σοβαρές κοινωνικές ποινές, τότε το άτομο μπορεί να τους εσωτερικεύσει, με άλλα λόγια να εσωτερικεύσει την καταπίεσή του, και να μην αναπτύσσει ή ασκεί τις δεξιότητες της αυτονομίας (βλ. και Meyers 1989, 156–71, 248–50· Meyers 2002, 21).

Από όσα προηγήθηκαν σε αυτήν την ενότητα, προκύπτει ότι ο αυτονομικός φιλελευθερισμός στο *Περί Ελευθερίας* σε συνδυασμό με το *Για την Υποτέλεια των Γυναικών* του Mill, θα μπορούσε να αναγνωστεί ως ένας αυτονομικός εξισωτικός φιλελευθερισμός, επειδή από τη συνδυαστική μελέτη των δύο έργων

⁴⁸ Η Baehr αναφέρει τη σημασία της δεξιότητας της φαντασίας στη θεωρία της Meyers (MEYERS 2002, 168), αν και όλες οι δεξιότητες είναι εξίσου σημαντικές (MEYERS 2002, 20–21).

⁴⁹ Βλ. σχετικά: ELSTER 1982. Σε αυτό το άρθρο, ο Jon Elster εισάγει τον όρο «adaptive preferences» (ELSTER 1982, 219) και συζητά τα προβλήματα που εγείρονται για τη θεωρία του ωφελισμού.

συνάγεται ότι ο Mill θα υποστήριζε την εξασφάλιση των αντιπροσωπευτικών συνθηκών που εξετάσαμε ανωτέρω και καθιστούν την αυτονομία εφικτή για τις γυναίκες, και ενδεχομένως, και για άλλα άτομα-μέλη καταπιεσμένων κοινωνικών ομάδων.

Συμπερασματικές σκέψεις

Στο παρόν άρθρο επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι ο Mill δεν θα πρέπει απλώς να θεωρείται ως ο θεμελιωτής της έννοιας της προσωπικής αυτονομίας, καθώς η ερμηνευτική και ανασυγκροτησιακή εργασία που προηγήθηκε, αποδεικνύει ότι τουλάχιστον τα έργα του *Περί Ελευθερίας* και *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, εμπεριέχουν κανονιστικό υλικό που τον καθιστούν σύγχρονο συνομιλητή, τόσο στη συζήτηση για την προσωπική αυτονομία, όσο και τον αυτονομικό εξισωτικό φιλελευθερισμό.

Ωστόσο, μία διαφορά του Mill από τους σύγχρονους συνομιλητές σε αυτά τα πεδία –κι αυτή προς όφελός του–, έγκειται στο ότι η αντίληψή του για την αυτονομία δεν είναι κοντόφθαλμη. Αναφέρεται εξίσου, τόσο στα άτομα που είναι εκτεθειμένα μόνο στο είδος της κοινωνικής καταπίεσης που επιτάσσει την ομοιομορφία, όσο και στα άτομα που ανήκουν σε καταπιεσμένες κοινωνικές ομάδες, όπως οι γυναίκες, και είναι ευάλωτα στο είδος της κοινωνικής καταπίεσης που εκτός από την ομοιομορφία, επιβάλλει και την κατωτερότητα. Συνεπώς, ο Mill ανοίγει τον δρόμο για μια πιο συμπεριληπτική και λεπτοφυή αυτονομική εξισωτική-φιλελεύθερη προσέγγιση που καταργεί την διάκριση φεμινιστικού και μη και επιχειρεί να ανταποκριθεί στις διαφορετικές κοινωνικές συνθήκες καταπίεσης που αντιμετωπίζουν τα άτομα.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ASHLEY, V. 2012. *Green Paper Technical Report: Philosophical Models of Autonomy*. Essex Autonomy Project, <<https://autonomy.essex.ac.uk/wp-content/uploads/2016/11/Essex-Autonomy-Project-Philosophical-Models-of-Autonomy-October-2012.pdf>> (30/5/2024).
- BAEHR, A.R. 2013. Liberal Feminism: Comprehensive and Political. Στο R. ABBEY (επιμ.), *Feminist Interpretations of John Rawls*. Πάρκο Πανεπιστημίου, Πενσυλβάνια: Penn State University Press, 150–66.
- _____, 2021. Liberal Feminism. Στο E.N. ZALTA (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/feminism-liberal/>> (20/8/2024).
- BALL, J. 2001. J. S. Mill on Wages and Women: A Feminist Critique. *Review of Social Economy* 59(4): 509–27.
- BHANDARY, A. 2020. *Freedom to Care: Liberalism, Dependency Care, and Culture*. Νέα Υόρκη & Λονδίνο: Routledge.
- BURROW, J.W. 1969 (ψηφιακή έκδοση, 2009). Editor's Introduction. Στο W. von HUMBOLDT, 1969/2009, vii–xliii.

- BUSS, S. & WESTLUND, A. 2018. Personal Autonomy. Στο Ε.Ν. ΖΑΛΤΑ (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2018 Edition, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/personal-autonomy/>> (20/8/2024).
- CHARLES, S. 2010. How Should Feminist Autonomy Theorists Respond to the Problem of Internalized Oppression? *Social Theory and Practice* 36(3): 409–28.
- CHRISTMAN, J. 2009. *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- ΓΛΑΝΤΖΗ, Ε.Α. 2020. Φύλο και Εσωτερίκευση της Καταπίεσης: Προσωπική Αυτονομία, Έμφυλη Βία και Δικαιοσύνη. Διδακτορική Διατριβή. Νομική Σχολή, ΕΚΠΑ 10.12681/eadd/48130.
- CUDD, A.E. 2006. *Analyzing Oppression*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- DRYDEN, J. Χ.Χ. [2007;]. Autonomy. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <<https://iep.utm.edu/>> (31/5/2024).
- DWORKIN, G. 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. 1982. Sour Grapes – Utilitarianism and the Genesis of Wants. Στο Α. SEN & Β. WILLIAMS (επιμ.), *Utilitarianism and Beyond*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press & Παρίσι: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 219–38.
- ΕΡΗΝΑΚΗΣ, Ν. 2020. *Αυθεντικότητα και Αυτονομία: Από την Δημιουργικότητα στην Ελευθερία*. Αθήνα: Κείμενα.
- FRANKFURT, H.G. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy* 68(1): 5–20.
- _____, 1988. Identification and Wholeheartedness. Στο H.G. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 159–76 (=αναδημοσίευση από F.D. SCHOEMAN (επιμ.) 1987, *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 27–45).
- FRIEDMAN, M. 1997. Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique. Στο D.T. MEYERS (επιμ.), *Feminists Rethink the Self*. Μπόλντερ, Κολοράντο: Westview Press, 40–61.
- _____, 2003. *Autonomy, Gender, Politics*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- GOVIER, T. 1993. Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem. *Hypatia* 8(1): 99–120.
- HAY, C. 2013. *Kantianism, Liberalism, and Feminism: Resisting Oppression*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.
- HUMBOLDT, W., VON 1792α. Ueber die Sorgfalt des Staats für die Sicherheit gegen auswärtige Feinde. *Berlinische Monatsschrift* 20(2): 346–54.
- _____, 1792β. Ueber die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staats. *Berlinische Monatsschrift* 20(2): 419–44.
- _____, 1792γ. Ueber öffentliche Staatserziehung. *Berlinische Monatsschrift* 20(2): 597–606.
- _____, 1792δ. Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staats um das Wohl seiner Bürger erstrecken? *Neue Thalia* 2(5): 131–69.
- _____, 1851. *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Μπρέσλαου: Eduard Trewendt.
- _____, 1854. *The Sphere and Duties of Government*, μτφρ. J. Coulthard, Jr. Λονδίνο: John Chapman.

- _____, 1969 (ψηφιακή έκδοση, 2009). *The Limits of State Action*, επιμ. & μτφρ. J.W. BURROW. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- MACKENZIE, C. & STOLJAR, N. (επιμ.) 2000α. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- _____, 2000β. Introduction: Autonomy Refigured. Στο MACKENZIE & STOLJAR (επιμ.) 2000α, 3–31.
- MCCABE, H. 2018. Good Housekeeping?: Re-assessing John Stuart Mill's Position on the Gendered Division of Labour. *History of Political Thought* 38(1): 135–55.
- MEYERS, D.T. 1989. *Self, Society, and Personal Choice*. Νέα Υόρκη: Columbia University Press.
- _____, 2002. *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- _____, 2014. The Feminist Debate over Values in Autonomy Theory. Στο A. VELTMAN & M. PIPER (επιμ.) 2014, 114–40.
- MIKKOLA, M. 2017. Gender Essentialism and Anti-essentialism. Στο A. GARRY, S.J. KHADER, & A. STONE (επιμ.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Νέα Υόρκη: Routledge, 168–79.
- ΜΙΑ, Τ.Σ. 1983. *Περί Ελευθερίας*, μτφρ. Ν. Μπαλής. Αθήνα: Επίκουρος.
- _____, 2018. *Αυτοβιογραφία*, μτφρ. Σ. Ανδρέου, εισαγ. Μ. Αγγελίδης. Αθήνα: Στοχαστής.
- ΜΙΑΛ, Τ.Σ. 2018. *Περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γ. Βογιατζής. Αθήνα: Ηριδανός.
- MILL, J.S. 1859. *On Liberty*. Λονδίνο: John W. Parker and Son.
- _____, 1861α. Utilitarianism—Chapter I: General Remarks, Chapter II: What Utilitarianism is. *Fraser's Magazine* 64: 391–406.
- _____, 1861β. Utilitarianism—Chapter III: Of the Ultimate Sanction of the Principle of Utility, Chapter IV: Of What Sort of Proof the Principle of Utility is Susceptible. *Fraser's Magazine* 64: 525–534.
- _____, 1861γ. Utilitarianism—Chapter V: Of the Connection Between Justice and Utility. *Fraser's Magazine* 64: 659–673.
- _____, 1863. *Utilitarianism*. Λονδίνο: Parker, Son, and Bourn.
- _____, 1869. *The Subjection of Women*. Λονδίνο: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- _____, *1881. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Νέα Υόρκη: Harper & Brothers.
- _____, 2002. *Ωφελιμισμός*, μτφρ. Φ. Παιονίδης. Αθήνα: Πόλις.
- _____, 2006. *On Liberty and The Subjection of Women*, επιμ. Α. Ryan. Μεγάλη Βρετανία: Penguin Books.
- _____, 2013. *Για την Υποτέλεια των Γυναικών*, μτφρ. Φ. Τερζάκης. Αθήνα: Νόηση.
- ΜΟΛΥΒΑΣ, Γ. 2010. *Ηδονές, Προτιμήσεις και Ανάγκες: Διακυβεύματα Δικαιοσύνης και Ισότητας*. Αθήνα: Πόλις.
- MUELLER-VOLLMER, K. & MESSLING, M. 2023. Wilhelm von Humboldt. Στο E.N. ZALTA & U. NODELMAN (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2023 Edition, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/wilhelm-humboldt/>> (13/9/2024).
- NEDELSKY, J. 2011. *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.

- OSHANA, M.A.L. (επιμ.) 2015. *Personal Autonomy and Social Oppression: Philosophical Perspectives*. Νέα Υόρκη & Λονδίνο: Routledge.
- _____, 2016. *Personal Autonomy in Society*. Νέα Υόρκη & Λονδίνο: Routledge (= ανατύπωση του *Personal Autonomy in Society*. Όλντερσοτ, Χάμσαϊρ & Μπέρλιγκτον, Βερμόντ: Ashgate, 2006).
- ΠΑΙΟΝΙΔΗΣ, Φ. 1994. Ψευδολογία και Ηθική. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- _____, 2002. Εισαγωγικό Δοκίμιο. Στο J.S. MILL, *Ωφελιμισμός*, μτφρ. Φ. Παιονίδης. Αθήνα: Πόλις, 19–68.
- ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Κ. 2005. Ασφάλεια και Αυτονομία. Η Σημασία της Ηθικοπολιτικής Φιλοσοφίας του Wilhem von Humboldt και του John Stuart Mill για το Ποινικό Δίκαιο, μτφρ. Β. Χρήστου. *Υπόμνημα στην Φιλοσοφία* 3: 217–52.
- PEONIDIS, F. 2005. *Autonomy and Sympathy: A Post-Kantian Moral Image*. Λάγχαμ, Μέριλαντ: University Press of America.
- SIGOT, N. & BEAURAIN, C. 2009. John Stuart Mill and the Employment of Married Women: Reconciling Utility and Justice. *Journal of the History of Economic Thought* 31(3): 281–304.
- STOLJAR, N. 2000. Autonomy and the Feminist Intuition. Στο C. MACKENZIE & N. STOLJAR (επιμ.) 2000α, 94–111.
- _____, 2024. Feminist Perspectives on Autonomy. Στο E.N. ZALTA & U. NODELMAN (επιμ.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2024 Edition, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/feminism-autonomy/>> (11/9/2024).
- STONE, A. 2004. Essentialism and Anti-essentialism in Feminist Philosophy. *Journal of Moral Philosophy* 1(2): 135–53.
- TAYLOR, J.S. 2005. Introduction. Στο J.S. TAYLOR (επιμ.), *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*. Νέα Υόρκη: Cambridge University Press, 1–29.
- VELTMAN, A. & PIPER, M. (επιμ.) 2014. *Autonomy, Oppression, and Gender*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- WITT, C. 2011. What Is Gender Essentialism? Στο C. WITT (επιμ.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*. Ντόρντρεχτ, Χαϊδελβέργη, Λονδίνο, & Νέα Υόρκη: Springer, 11–25.

Ευαγγελία Αικατερίνη Γλαντζή
Μεταδιδακτορική ερευνήτρια
Νομική Σχολή / School of Law
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών /
National and Kapodistrian University of Athens
eglantzi@gmail.com

Εντεταλμένη διδάσκουσα
Τμήμα Φιλοσοφίας
Φιλοσοφική Σχολή
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
eglantzi@uoi.gr

Ο μεταφραστής Κωνσταντίνος Θεοτόκης: Ιχνηλατώντας την πνευματική του πορεία στις αρχαιόγλωσσες μεταφράσεις του*

Μανόλης Στριλιγκάς

Abstract_ Manolis Striligas | The Translator Konstantinos Theotokis:
Tracing His Intellectual Path in His Ancient Language Translations

Konstantinos Theotokis (1872–1923) was a multilingual translator with a wide range and variety of translation work. Although this has engaged scholars in individual aspects, an overall overview of the intellectual trajectory that dictates his choices is still lacking. In this paper I attempt to help trace this trajectory with reference to those of the author's ancient language translations that relate to the period 1895–1912, are made in close chronological continuity with each other, and present, through a notable presence of the natural world, a focus on the cosmological and ontological issues posed by nature, life and death, destruction and rebirth. As will be seen, Theotokis's preoccupation with Indology, and the related translations, his translation of Virgil's *Georgics* and Lucretius's *De rerum natura*, are linked both to his personal existential concerns and to the cultural assumptions of the time and his ideological pursuits.

Πρόλογος

Ο ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΘΕΟΤΟΚΗΣ (1872–1923) υπήρξε ένας πολύγλωσσος μεταφραστής με μεγάλο σε έκταση και ποικιλία μεταφραστικό έργο. Αν και αυτό έχει απασχολήσει σε επιμέρους πτυχές του τους μελετητές,¹ λείπει ακόμη μια συνολική εποπτεία της πνευματικής πορείας που υπαγορεύει τις επιλογές του. Σε αυτή την εργασία επιχειρώ να συμβάλω στην ιχνηλάτηση αυτής της πορείας αναφορικά με εκείνες τις αρχαιόγλωσσες μεταφράσεις του συγγραφέα που αφορούν την περίοδο 1895–1912, γίνονται σε στενή χρονική συνέχεια μεταξύ τους, και παρουσιάζουν, μέσα από μια αξιοσημείωτη παρουσία του φυσικού κόσμου, μια εστίαση στα κοσμολογικά και οντολογικά

* Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στην Καθηγήτριά μου Αναστασία Νάτσινα, καθώς και στον/στην ανώνυμο/η κριτικό/η αναγνώστη/τρια για τις παρατηρήσεις τους.

¹ Ενδεικτικά βλ. ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ 2004 και ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ 2023: αυτή τη στιγμή οι πιο ολοκληρωμένες μελέτες για το μεταφραστικό ενδιαφέρον του Θεοτόκη και του κύκλου του.

ζητήματα που θέτουν η φύση, η ζωή και ο θάνατος, η καταστροφή και η αναγέννηση. Όπως θα φανεί, η ενασχόληση του Θεοτόκη με την ινδολογία, και οι συναφείς μεταφράσεις, η μετάφραση των *Γεωργικών* του Βιργιλίου και του *Περί φύσεως* του Λουκρητίου συνδέονται τόσο με τις προσωπικές του υπαρξιακές ανησυχίες όσο και με τις πολιτισμικές προκείμενες της εποχής και τις ιδεολογικές αναζητήσεις του.

Τα ινδικά μεταφράσματα

Ο Κωνσταντίνος Θεοτόκης αρχίζει να μεταφράζει έργα της ινδικής λογοτεχνίας το 1895 και θα δημοσιεύσει τα περισσότερα από αυτά έως το 1918.² Αυτή του η δραστηριότητα ξεκινάει όταν καταφτάνει στην Κέρκυρα ο Λορέντζο Μαβίλης, ο οποίος περιόδευε στα γερμανικά πανεπιστήμια για 12 χρόνια. Ο γερμανοθρεμένος³ νεαρός Θεοτόκης συνάπτει μια πολύ δυνατή φιλία μαζί του, αλλά και μια σχέση δάσκαλου-μαθητή, αφού ο Μαβίλης θα τον μυήσει στη σανσκριτική γλώσσα και λογοτεχνία.⁴ Ο τελευταίος φαίνεται πως του ενσταλάζει ένα πατριωτικό πνεύμα, το οποίο δεν διαφαίνεται στα έργα και τη ζωή του Θεοτόκη πριν το 1895.⁵ Η επίδραση του Μαβίλη είναι μεγάλη, όμως ο νεότερος γρήγορα θα δημιουργήσει το δικό του μεταφραστικό σχέδιο, το οποίο θα διαρκέσει για πάνω από μια δεκαετία.

Ο Θεοτόκης αρχίζει να μελετάει τη σανσκριτική λογοτεχνία το 1895 και δημοσιεύει τις πρώτες του μεταφράσεις το 1901. Τα χρόνια που μεσολαβούν μέχρι τις πρώτες του δημοσιεύσεις φαίνεται πως είναι χρόνια σκληρής δουλειάς και μελέτης κατά τα οποία ο συγγραφέας μαζεύει το υλικό του και κοπιάζει όχι μόνο στη μετάφραση σανσκριτικών κειμένων, αλλά και στη μελέτη σύγχρονών του εγχειριδίων ινδολογίας, τα οποία προέρχονται κατά βάση από τη Γερμανία. Αυτή του η σχολαστική δουλειά ως «ινδολόγου» είναι φανερή στο πλήθος σημειώσεων και επεξηγήσεων που δίνει ο Θεοτόκης στα δημοσιεύματα των μεταφράσεών του, αλλά και στην ύπαρξη μιας ολόκληρης *Ιστορίας της Ινδικής Λογοτεχνίας*.⁶ Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε τον ακριβή αριθμό από τα έργα που μετέφρασε και ήταν έτοιμα μέχρι το 1901, όμως είναι πολύ πιθανό όσα μετέφρασε να είναι τα ίδια που δημοσίευσε αργότερα και όσα ενέταξε στην *Ιστορία* του.

Συνεχίζοντας, είναι πιστεύω βασικό να δούμε σύντομα τον χρόνο και τον χώρο των δημοσιεύσεων. Το 1901 έχουμε τη δημοσίευση δύο μεταφράσεων στο περιοδικό *Διώνυσος*.⁷ Αργότερα, το 1904 ο Θεοτόκης δημοσιεύει στον

² Για αναλυτικό πίνακα δημοσιευμένων μεταφράσεων βλ. ΚΑΤΣΙΜΠΑΛΗΣ 1959.

³ ΦΡΑΓΚΟΠΟΥΛΟΣ 1983, 839.

⁴ ΜΑΡΤΖΟΥΚΟΥ 1991, 191.

⁵ ARNOUX-FARNOUX 2004, 3.

⁶ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993.

⁷ Πρόκειται για τις ιστορίες: *Ο Ρούρος και οι όφιοι* και *Ο βασιλιάς Παριζίτης δαγκάνεται από τον οφιοδαίμονα Ταξακάν*. Εκδίδονται αργότερα στα *Ινδικά μεταφράσματα* (ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1988).

Νουμά μια μετάφραση⁸ και μια μελέτη για τη σανσκριτική γλώσσα,⁹ ενώ παράλληλα έχει έτοιμη την *Ιστορία της Ινδικής Λογοτεχνίας* την οποία τιτλοφορεί το 1906 και θα παραμείνει για καιρό ανέκδοτη.¹⁰ Έπειτα, το 1906 δημοσιεύει πάλι στον *Νουμά* οκτώ μεταφράσεις, ενώ από το 1907 φαίνεται ότι το σχέδιό του έχει σχεδόν ολοκληρωθεί, αφού θα δημοσιεύσει δύο ακόμη μεταφράσεις και το 1908 άλλη μια, ενώ παράλληλα θα εκδώσει στην Κέρκυρα την *Ιστορία της Σακούνταλας* του Καλιδάσα. Το 1914 εκδίδει την ιστορία *Νάλας και Ντα-μαγιάντη* στη μνήμη του φίλου του Μαβίλη που σκοτώθηκε στο Δρίσκο το 1912, προκειμένου να διασώσει το πολύτιμο έργο του, μιμούμενος τη γλώσσα και ύφος στο οποίο ξεκίνησε ο Μαβίλης τη μετάφραση και υποδεικνύοντας με σημείωση τον στίχο από τον οποίο ξεκινάει τη δική του μεταφραστική εργασία.¹¹ Τέλος, το 1918 προχώρησε στη δημοσίευση δύο πράξεων του θεατρικού *Η Μαλάβικα και ο Αγνιμίτρας* στην *Κερκυραϊκή Ανθολογία*,¹² όμως το έργο το έχει μεταφράσει ήδη από το 1904¹³ και η δημοσίευσή του εκείνη τη στιγμή μάλλον οφείλεται σε λόγους που αφορούν το περιοδικό.¹⁴ Μέχρι το 1918 ο Θεοτόκης έχει δημοσιεύσει 17 μεταφράσεις.¹⁵

Από τα παραπάνω γίνεται αντιληπτό, καθώς βλέπουμε τη συχνότητα των δημοσιεύσεων, ότι από το 1908 το ενδιαφέρον του Θεοτόκη για την ινδική λογοτεχνία ελαττώνεται, αλλά διατηρείται έως και το τέλος της ζωής του, αφού, όπως μας πληροφορεί η Παπαγεωργίου (1993, 395–97), επιστρέφει στη μελέτη του ινδικού δράματος το 1910 και σκοπεύει να μεταφράσει και εκδώσει όλα τα έργα του Καλιδάσα. Συγκεκριμένα, ενώ τα προηγούμενα χρόνια ασχολήθηκε και δημοσίευσε διαφόρων ειδών έργα, εκείνη την περίοδο εστιάζει στο αγαπημένο του είδος, το δράμα, μελετώντας και μεταφράζοντας παράλληλα τη Λυσιστράτη και τις τραγωδίες του Σαίξπηρ (Κορνηλίου 2023, 176).¹⁶ Ακόμα, αυτή η ελάττωση των δημοσιεύσεων δείχνει ότι ο Θεοτόκης είχε ολοκληρώσει τις περισσότερες μεταφράσεις μεταξύ του 1904 και 1906. Αυτό, φαίνεται και από την *Ιστορία της Ινδικής Λογοτεχνίας*, έργο που μαρτυρεί ότι ο συγγραφέας είχε εποπτεία των περισσότερων κειμένων για να μπορέσει να προβεί στη συγγραφή και την ολοκλήρωσή της μέχρι το 1906. Μάλιστα, είναι σημαντικό ότι την περίοδο που ξεκινάει να μελετάει τα ινδικά κείμενα, ο Θεοτόκης είναι

⁸ Θεοτόκης 1904α.

⁹ Θεοτόκης 1904β.

¹⁰ Παπαγεωργίου 1993.

¹¹ Μαβίλης & Θεοτόκης 1983, 7–8.

¹² Θεοτόκης 1918.

¹³ Βλάχος 1983.

¹⁴ Πυλαρινός 2021, 21–27.

¹⁵ Πρέπει να σημειωθεί ότι υπάρχουν ακόμα τρεις, οι οποίες δημοσιεύονται μετά τον θάνατό του και τις εντόπισε ο Γρόλλιος 1973, 299.

¹⁶ Η παράλληλη μελέτη και μετάφραση δραματικών έργων τριών διαφορετικών παραδόσεων την ίδια περίοδο αποτελεί μια ενδιαφέρουσα υπόθεση εργασίας, όμως αυτή δεν θα γίνει εδώ καθώς δεν έχουμε αυτό το περιθώριο ανάπτυξης. Αξιολογες είναι οι παρατηρήσεις της Κορνηλίου (2023, 175–251) για τα έργα, αυτόνομα, μέσα στον χώρο και τον χρόνο.

επηρεασμένος από το ρεύμα του αισθητισμού και διανύει τη λεγόμενη «ρομαντική» ή αλλιώς «μυθική» του περίοδο.¹⁷ Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου θα δημιουργήσει πρωτότυπα έργα τα οποία είναι άμεσα επηρεασμένα από τον αρχαίο κόσμο γενικότερα, με τη θεματολογία τους να κινείται γύρω από οντολογικά και κοσμογονικά ζητήματα, όπως σημειώνει ο Δάλλας (2001, 57–62).¹⁸ Ακόμα, παρατηρούμε ότι αυτά τα στοιχεία υπάρχουν σε μικρό ή μεγάλο βαθμό σε όλες τις μεταφράσεις ινδικών έργων που δημοσιεύει, οι οποίες κινούνται κυρίως στη σφαίρα του μεταφυσικού.¹⁹ Έτσι, καταλαβαίνουμε για αρχή ότι τα κείμενα πρέπει να τον γοήτευσαν λόγω του εξωτισμού, της φαντασίας και της μυθολογίας τους. Επίσης, πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτή η ελάττωση μπορεί να φανεί στον βαθμό επίδρασης της ινδικής λογοτεχνίας στο πρωτότυπο έργο του, η οποία εξασθενεί με το πέρασμα των χρόνων και, όπως παρατηρεί η Κορνηλίου (2023, 91–92) «οι θύελλες που προκαλούν τα υπαρξιακά ερωτήματα στο νου και την καρδιά του Θεοτόκη κοπάζουν, τα ερεθίσματα της ινδικής κοσμοθεωρίας συγχωνεύονται με άλλα και μαζί με τη γραφή του ωριμάζει και η σκέψη του, η προσωπική του φιλοσοφία. Έτσι, στα επόμενα έργα του, αυτή η επιρροή είναι πιο υποδόρια και σε μερικές περιπτώσεις γίνονται δυσδιάκριτα τα όρια μεταξύ των ινδικών και άλλων επιρροών του».²⁰

Συνεχίζοντας, στις μελέτες που καταγράφουν την ιδεολογική πορεία του συγγραφέα, η περίοδος του πατριωτισμού του συνδέεται άμεσα και με την υποστήριξη του δημοτικισμού.²¹ Η μετάφραση των ινδικών έργων σχετίζεται άμεσα με τις προσπάθειες ανάδειξης της δημοτικής, η οποία –κατά το παράδειγμα των Σολωμού και Πολυλά– αποτελεί μοναδικό όργανο έκφρασης. Μάλιστα, ο πατριωτισμός του Θεοτόκη αναδεικνύεται μέσα από τη διαδικασία της ίδιας της μετάφρασης σε δημοτική γλώσσα με κερκυραϊκούς ιδιοματισμούς και τη μελέτη του ίδιου του ινδικού πολιτισμού.²² Αυτό μπορεί να φανεί από δύο θεωρητικά κείμενα του Θεοτόκη στα οποία ήδη αναφερθήκαμε,

¹⁷ ΔΑΛΛΑΣ 2001, 57–70 και 217–18. Τα παραπάνω φαίνονται σαφέστερα, εάν δει κανείς παράλληλα τους περιληπτικούς πίνακες με τα δύο πεδία δραστηριοποίησης του Θεοτόκη, στα οποία οι περίοδοι ταυτίζονται απόλυτα.

¹⁸ Δηλαδή οι φανταστικές ιστορίες αναπτύσσονται γύρω από τη δημιουργία και καταστροφή του κόσμου και τη γέννηση των «μυθικών» ηρώων, όπως π.χ. στα έργα *Κοσμογονία* και *Χάση κόσμου*.

¹⁹ Για το ενδιαφέρον του Θεοτόκη για την κοσμολογία και οντολογία των έργων θα αναφερθώ εκτενέστερα παρακάτω.

²⁰ Μάλιστα, η μελετήτρια βλέπει την επίδραση της ινδικής λογοτεχνίας εντονότερη την περίοδο 1894–1904, δηλαδή τα έτη στα οποία ο Θεοτόκης ασχολείται μεταφραστικά κυρίως με τα ινδικά έργα και τη συγγραφή της *Ιστορίας της Ινδικής Λογοτεχνίας*.

²¹ Βλ. ΔΑΛΛΑΣ 2001, 33–56.

²² Βλ. ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ 2004, 17–27. Σε αυτές τις σελίδες ο Πυλαρινός αναπτύσσει τους λόγους και τις λειτουργίες των μεταφράσεων στη δημοτική γλώσσα και υπογραμμίζει τα παιδευτικά και εθνικά κίνητρα του Θεοτόκη και των ομοτέχνων του. Σύντομα σχόλια για τη σημασία των ινδικών μεταφράσεων κάνει στις σελίδες 69–70, όπου η εστίαση δίνεται στον Επτανησιακό κύκλο. Αναφορά σε αυτόν τον κύκλο θα γίνει παρακάτω.

τη μελέτη του «Σανσκριτική και καθαρεύουσα» και την *Ιστορία της Ινδικής Λογοτεχνίας*. Στη μελέτη του, ο Θεοτόκης τάσσεται ανοικτά υπέρ της δημοτικής και αναλύει το γλωσσικό ζήτημα σε σχέση με τη σανσκριτική γλώσσα στη διαχρονία της, ενώ παράλληλα παραθέτει μια σύντομη ιστορία του ινδικού πολιτισμού. Επίσης, όσο αφηγείται την ιστορία του ινδικού πολιτισμού, εντάσσει εμβόλιμα μαρτυρίες αρχαίων Ελλήνων περιηγητών, αναδεικνύοντας μια βαθύτερη σύνδεση των δύο πολιτισμών. Το ενδιαφέρον του για αυτή τη σύνδεση επιβεβαιώνεται από το ακόλουθο απόσπασμα της *Ιστορίας της Ινδικής Λογοτεχνίας*: «Ο λαός της Ινδίας είχε τους ίδιους προπάτορες με εμάς· συγγενικές είναι η ελληνική και η σανσκριτική, η μυθολογία των Ινδών με τη μυθολογία των Ελλήνων· μοιάζουν πολλά από τα συνήθεια και τα συστήματα των προγόνων μας με ό,τι γνωρίζουμε για αυτόν τον απόμακρον κόσμο». ²³ Αυτή δεν είναι η μόνη φορά που μέσα στο έργο ο Θεοτόκης θα συνδέσει τους δύο πολιτισμούς, αφού συχνά επισημαίνει τα αρχαιοελληνικά αντίστοιχα των ινδικών προσώπων ή θεών, ενώ πολλές είναι οι παραπομπές σε αρχαιοελληνικά έργα που παρουσιάζουν ομοιότητες με τα ινδικά ή τις ιδέες πίσω από αυτά. Βέβαια, ο Θεοτόκης εξετάζει και άμεσες συνδέσεις των δύο πολιτισμών όπως στην ενότητα «Η Ελληνική επιρροή στο σανσκριτικό δράμα». ²⁴

Ο τρόπος με τον οποίο ο Θεοτόκης εξετάζει τον ινδικό πολιτισμό και αναπτύσσει την ιστορία του είναι πιθανό ότι συνδέεται με τις ινδολογικές εξελίξεις του τέλους του 19ου αιώνα στη Γερμανία. Η επαφή του με τους Γερμανούς ινδολόγους και μελετητές γίνεται φανερή στη βιβλιογραφία που παραθέτει στην *Ιστορία της Ινδικής Λογοτεχνίας*, στην οποία κάνει αναφορά σε σημαντικούς εκπροσώπους τους ²⁵ αλλά και σε χαρακτηριστικούς όρους που χρησιμοποιούν, όπως είναι ο «Άριος». ²⁶ Επίσης, λαμβάνει υπόψη του διάφορες ανθρωπολογικές θεωρίες που αναπτύσσονται εκείνη την περίοδο για την υπόθεση της άριας φυλής, όπως τα ξανθά μαλλιά των Αρίων. ²⁷ Συγκεκριμένα, από τη δεκαετία του 1840 και μετά, όταν η ινδολογία έγινε δεκτή ως επιστήμη στα γερμανικά πανεπιστήμια, οι Γερμανοί ινδολόγοι έδωσαν όλο τους το βάρος στη μελέτη της σανσκριτικής γλώσσας και τη σύγκρισή της με άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες και φυσικά με τα γερμανικά. Η μελέτη της ινδολογίας αναπτύχθηκε γρήγορα, εξαιτίας του ανταγωνισμού της διασκορπισμένης Γερμανίας με την πολιτισμικά ενωμένη Γαλλία, αλλά και του οριενταλισμού που είχε

²³ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 11.

²⁴ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 279–92.

²⁵ Για μια σύντομη γενική ιστορία της ινδολογίας στη Γερμανία και καταλόγους με σημαντικούς Γερμανούς ινδολόγους βλ. WILHELM 1961.

²⁶ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 16.

²⁷ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 17. Εδώ ο Θεοτόκης αναφέρει τον Theodor Poesche, 1878, που έγραψε το βιβλίο *The Aryans*. Αυτή η προσέγγιση είναι και από τις βασικότερες που προέβαλαν οι Γερμανοί κατά τη διαμόρφωση της καταγωγικής του αρχής. Αναλυτικότερα βλ. McGETCHIN 2009, 153–62.

κατακτήσει την Ευρώπη από το τέλος του 18ου αιώνα.²⁸ Οι Γερμανοί λόγιοι στην προσπάθεια δημιουργίας γερμανικού έθνους τον 19ο αιώνα ανέπτυξαν κυρίως γλωσσικές θεωρίες που θα τους εδραίωναν ως ένα ισχυρό και σεβαστό έθνος. Αυτόν τον σεβασμό και, φυσικά, την ανωτερότητά του σε σύγκριση με τα υπόλοιπα έθνη, οι Γερμανοί τα βρήκαν στη μελέτη της ινδολογίας και των αρχαίων πολιτισμών και γλωσσών. Από τη σύγκριση της σανσκριτικής γλώσσας με άλλες, κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η Ινδία, η οποία άρχισε να θεωρείται αρχαιότερη και μάλιστα πνευματικότερη από την Αρχαία Ελλάδα και τους Λατίνους, συνδέεται γλωσσικά και διανοητικά με τη Γερμανία.²⁹ Από αυτή την αφετηρία ανέπτυξαν τη θεωρία της ινδογερμανικής γλώσσας –μετέπειτα ινδοευρωπαϊκής– και τη θεωρία των Αρίων, δηλαδή των Ινδοευρωπαίων. Αυτές οι θεωρίες διαστρεβλώθηκαν από άλλες εθνολογικές ρατσιστικές θεωρίες, οι οποίες έφτασαν μέχρι και τη ναζιστική ιδεολογία και τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.³⁰ Ωστόσο, αν και ο Θεοτόκης ακολουθεί τις τακτικές των Γερμανών ινδολόγων για την ενίσχυση της γλωσσικής και εθνικής ταυτότητας των Ελλήνων, ο ίδιος μας πληροφορεί στην εισαγωγή του ότι δεν συγκρίνει με όρους ανωτερότητας τον ελληνικό με τον ινδικό πολιτισμό, αλλά αντίθετα εντοπίζει και καταγράφει τα κοινά στοιχεία των δύο πολιτισμών και κοινωνιών και τον ενδιαφέρει πώς μπορεί η ελληνική κοινωνία να διδαχτεί και να ωφεληθεί από τον ινδικό πολιτισμό.³¹

Σημαντικό ρόλο στην ενασχόληση του Θεοτόκη με τα ινδικά έργα είχαν και οι εμπειρίες της προσωπικής του ζωής, οι οποίες επηρέασαν την ψυχοσύνθεσή του. Συγκεκριμένα, το 1897 ξεσπά ο Ελληνοτουρκικός πόλεμος στον οποίο ο Θεοτόκης και ο Μαβίλης λαμβάνουν μέρος και επιστρέφουν ταπεινωμένοι. Από αυτόν τον πόλεμο ο Θεοτόκης δεν θα αναφέρει σχεδόν τίποτα ούτε στα πιο κοντινά του πρόσωπα και θα κλειστεί στον εαυτό του. Το 1900, πεθαίνει η μοναδική και πολυαγαπημένη του κόρη Τίνα, γεγονός το οποίο τον απομονώνει ακόμα περισσότερο. Είναι πιθανό ότι αυτά τα δύο τραυματικά γεγονότα συνέβαλαν καθοριστικά στη μελέτη των κειμένων αυτών και στην ανάπτυξη και κίνηση της σκέψης του Θεοτόκη την περίοδο εκείνη. Φαίνεται ότι ο Θεοτόκης συνεχίζει τη μελέτη των ινδικών κειμένων προσπαθώντας να φροντίσει τα τραύματα της φρίκης του πολέμου, αλλά και την προσωπική του απώλεια για τον θάνατο της κόρης του, επιθυμώντας να ξεφύγει από την

²⁸ McGETCHIN 2009, 76–101. Σε αυτό το κεφάλαιο ο συγγραφέας εξετάζει γενικότερα την ανάπτυξη της ινδολογίας στα πανεπιστήμια, αλλά κάνει αρκετά σχόλια πάνω σε όσα αναφέρω, τόσο εδώ, όσο και στα υπόλοιπα κεφάλαια.

²⁹ McGETCHIN 2009, 41–167, όπου εξετάζεται η ορθότητα των θεωριών των Γερμανών ινδολόγων, αλλά και η ιδεολογία και οι απώτεροι εθνικοί τους στόχοι.

³⁰ McGETCHIN 2009, 168–88. Από τα σημαντικότερα κεφάλαια καθώς ανακεφαλαιώνει την πορεία της μελέτης των σανσκριτικών και το πώς διαστρεβλώθηκαν και έφτασαν μέχρι και τη ναζιστική ιδεολογία.

³¹ Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι και ο Θεοτόκης πρέπει να έβλεπε περισσότερο την αρχαία Ινδία, παρά τη σύγχρονη, όπως και οι Γερμανοί ινδολόγοι.

πραγματικότητα, ενώ παράλληλα μελετά τις έννοιες της ύβρεως, του θανάτου και της αναγέννησης. Αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε από τις ιστορίες που δημοσιεύει πρώτες. Συγκεκριμένα, στην ιστορία *Ο Ρούρος και οι όφιοι*, ο Ρούρος χάνει τη γυναίκα του από το δάγκωμα ενός φιδιού και για να την επαναφέρει στη ζωή προσφέρει στους θεούς τη μισή από τη δική του ζωή, διότι αρνείται την ιδέα του θανάτου και δεν μπορεί να διανοηθεί τον χαμό της αγαπημένης του. Παράλληλα, όμως, ο Ρούρος ορκίζεται να σκοτώνει κάθε φίδι που θα βρεθεί μπροστά του, έως ότου φτάνει σε ένα φίδι/θεότητα που μιλάει και τον συμβουλεύει να μη σκοτώνει κανένα ζώο και να μην του κάνει κακό άδικα, διότι η θανάτωση είναι αντίθετη με την πίστη των Βεδών. Δεύτερη είναι η ιστορία *Ο βασιλιάς Παριζίτης δαγκάνεται από τον οφιοδαίμονα Ταξακάν*. Σε αυτήν ο βασιλιάς Παριζίτης γίνεται υβριστής βάζοντας ένα νεκρό φίδι στον ώμο ενός ασκητή βραχμάνου. Ο γιος του βραχμάνου καταριέται τον βασιλιά και ο θεός/δαίμονας Ταξακάν κατευθύνεται προς το παλάτι για να θανατώσει τον υβριστή, δαγκώνοντάς τον. Στον δρόμο, όμως, βλέπει τον βραχμάνο Κάσιαπα να πηγαίνει επίσης στο παλάτι για να γιατρέψει τον βασιλιά μετά το δικό του δάγκωμα και του θέτει ως δοκιμασία να αναστήσει ένα δέντρο που θα δαγκώσει. Ο Κάσιαπας περνά τη δοκιμασία, όμως ο Ταξακάν παρακαλεί παρ' όλα αυτά τον βραχμάνο να φύγει και να μη γιατρέψει τον υβριστή, όπως και γίνεται. Μετά από αυτές τις ιστορίες ο Θεοτόκης δημοσιεύει ύμνους στους οποίους, όπως και στις ιστορίες που αναφέρθηκαν, πρωταγωνιστούν άνθρωποι που αψηφούν τους θεούς ή ζητούν τη βοήθειά τους για να προφυλαχτούν από τον θάνατο λόγω ενός επικείμενου πολέμου, ή που έρχονται πράγματι τελικά αντιμέτωποι με τον θάνατο. Ο θάνατος όμως δεν αφορά μόνο τους ανθρώπους, αλλά επεκτείνεται στη χλωρίδα και την πανίδα που υπάρχει σε κάθε έργο και αποκτά διαστάσεις ανίερης πράξης ή ύβρεως εναντίον των θεών, όταν επέρχεται από τον αλόγιστο ανθρώπινο παράγοντα.³²

Επίσης, στα κείμενα αυτά, ο θάνατος δεν συνεπάγεται το τέλος της ζωής, αλλά είναι ένα στάδιο προς την αναδημιουργία ή την αναγέννηση. Έτσι, η κατάσταση και η έννοια του θανάτου κινούνται στον μεταφυσικό χώρο, αφού σύμφωνα με την ινδουιστική θρησκεία ο θάνατος δεν αποτελεί το τέλος της ύπαρξης, αλλά το βήμα για την ένωση με το σύμπαν και μετά τη μετενσάρκωση ή μετεμψύχωση σε ένα άλλο ον.³³ Η ανακύκλωση της ζωής αναπτύσσεται δηλαδή με μεταφυσικούς όρους, αφού η ψυχή των όντων δεν χάνεται, αλλά επιστρέφει πίσω στο σύμπαν και από εκεί στον φυσικό κόσμο. Είναι σαφές ότι, σε αυτά τα κείμενα η μυθική/φανταστική διάσταση του φυσικού κόσμου έχει ένα μεταφυσικό υπόβαθρο. Ωστόσο, ο φυσικός κόσμος παραμένει έρμαιο των θεών, οι οποίοι από τη μια είναι ζωοδότες και από την άλλη καταστρέφουν και αναπλάθουν αιωνίως τον κόσμο ως οι μόνοι εξουσιαστές του, αφού σ' αυτούς

³² Όπως στην ιστορία *Ο Ρούρος και οι όφιοι* ή την *Ιστορία της Σακούνταλας*.

³³ Περισσότερα για τον ινδουισμό βλ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ 2022.

αρχίζει και τελειώνει η ύπαρξη. Ο Θεοτόκης, λοιπόν, βλέπει, ενδεχομένως, σ' αυτά τα κείμενα τον φυσικό χώρο ως περιβάλλον ανταγωνισμού και καταστροφών, που ενθαρρύνει την απομόνωση στη φύση και τη μελέτη του πνευματικού κόσμου. Βλέπει, επίσης, τη ζωή να ανακυκλώνεται διαρκώς και τον θάνατο να είναι απλώς ένα στάδιο σε αυτόν τον κύκλο. Χωρίς να ασπάζεται τον ινδουισμό, βρίσκει σ' αυτά τα κείμενα ένα πεδίο στοχασμού της αέναης καταστροφής και αναδημιουργίας των όντων. Με άλλα λόγια η ενασχόλησή του με τις ινδικές μεταφράσεις φαίνεται πως του προσφέρει ένα πλαίσιο όπου η προσωπική του επιλογή για απομόνωση και καταφυγή στη φύση δικαιώνονται³⁴ και όπου ο θάνατος δεν συνεπάγεται το τέλος, αλλά την ανακύκλωση της ζωής με μεταφυσικούς όρους.

Αν και ο θάνατος και η αναγέννηση δεν είναι τα μοναδικά θέματα που προβάλλονται στα κείμενα που μεταφράζει, είναι ωστόσο από τα κύρια ζητήματα που τον απασχολούν στο κεφάλαιο που αφιερώνει στη φιλοσοφία του ινδικού πολιτισμού³⁵ και τη διδασκαλία του Βούδα στην *Ιστορία* του.³⁶ Μάλιστα εκεί φανερώνει, με τις συνδέσεις που κάνει, και ένα διαρκέστερο ενδιαφέρον που θα γίνει σαφές και με τις μετέπειτα μεταφράσεις του. Σε αυτά τα κεφάλαια ο Θεοτόκης αναλύει τα φιλοσοφικά ρεύματα που αναπτύχθηκαν στην Ινδία εστιάζοντας στις θεωρίες για τη δημιουργία του κόσμου, την ύπαρξη της ψυχής και τη θέση του ανθρώπου στον κόσμο, κατατάσσοντάς τες σε χρονολογική σειρά και μελετώντας τες παράλληλα με τις θεωρίες του Σωκράτη, του Αριστοτέλη και του Λουκρήτιου.³⁷ Συγκεκριμένα, ξεχωρίζει την «ατομιστική» φιλοσοφία την οποία θεωρεί ως το σημαντικότερο φιλοσοφικό σύστημα των Ινδών, η οποία –πράγματι– παρουσιάζει κοινά στοιχεία με την επικούρεια φιλοσοφία και το έργο του Λουκρήτιου, το οποίο και παραθέτει στα λατινικά. Είναι πιθανό το αυξημένο ενδιαφέρον του Θεοτόκη για τη θεωρία των ατόμων να τον ώθησε στη μελέτη του *Περί φύσεως* (*De rerum natura*), το οποίο άλλωστε θα μεταφράσει σύντομα μετά. Αξίζει όμως να σημειωθεί ότι οι παρατηρήσεις του Θεοτόκη για τα κοινά στοιχεία ανάμεσα στις διαφορετικές φιλοσοφίες είναι σωστές και βάσιμες, αφού έχει αποδειχτεί ότι υπάρχει κοινή ανάπτυξη της ατομικής θεωρίας ανάμεσα στους δύο κόσμους από τον Λεύκιππο μέχρι τον Λουκρήτιο και από τις Ουπανισάδες μέχρι τον Κάναντα και τη Βαϊσέσικα.³⁸ Ακόμα, ο Θεοτόκης αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο

³⁴ Είναι χαρακτηριστική άλλωστε η τάση του για απομόνωση και, όπως είδαμε, καταπιάστηκε και με τη δημιουργία αρχαιοθέμων έργων που δεν έχουν καμία σχέση με την τρέχουσα γύρω του πραγματικότητα.

³⁵ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 138–82.

³⁶ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 109–23.

³⁷ Ο Θεοτόκης σε όποια σημεία βρίσκει κοινά στοιχεία με την ινδική φιλοσοφία παραπέμπει στα κείμενα των αρχαίων φιλοσόφων, χωρίς όμως να παίρνει θέση υπέρ της μιας ή της άλλης φιλοσοφίας. Η μόνη διάκριση που κάνει είναι αυτή της ατομιστικής φιλοσοφίας σε σχέση με τις υπόλοιπες.

³⁸ BOSE 2015. Σε αυτή τη μελέτη ο Bose εξετάζει συνολικά την ιστορία της ατομικής θεωρίας

για τον Βούδα και τη διδασκαλία του, όμως εδώ δεν επιχειρεί κάποια σύνδεση με τον ελληνορωμαϊκό κόσμο, αν και είναι πολύ πιθανό να είχε εντοπίσει τις ομοιότητες. Ο Gowans σημειώνει ότι ενώ δεν είναι ασφαλές να υποθέσουμε συνδέσεις επιρροής ανάμεσα στην ελληνιστική και τη βουδιστική φιλοσοφία, υπάρχουν τα εξής κοινά (τα οποία καταγράφει και ο Θεοτόκης στην ανάλυση της φιλοσοφίας του Βούδα): η διδασκαλία απευθύνεται σε όλους και όλες, η ευδαιμονία ξεκινάει από το άτομο και επεκτείνεται στην κοινωνία, η γνώση είναι ο μόνος τρόπος να επιτευχθεί η ευδαιμονία με τη βοήθεια του διαλογισμού και το παρόν είναι αυτό που έχει σημασία.³⁹ Ωστόσο, καθώς παρακολουθούμε την πνευματική πορεία του μεταφραστή, πρέπει να σημειώσουμε ότι η μετάφραση του *Περί φύσεως* γίνεται αφού έχει εκδώσει τα *Γεωργικά*, το 1909, και έχει μεταστραφεί προς μια υλιστική οπτική του κόσμου, η οποία φτάνει τον απόλυτο βαθμό στο έργο του Λουκρητίου.

Πριν προχωρήσουμε, αξίζει να σταθούμε στη σχέση του Θεοτόκη με την Επτανησιακή Σχολή, η οποία έχει πλούσιο μεταφραστικό έργο και συγκεκριμένο μεταφραστικό πρόγραμμα. Ήδη αναφερθήκαμε στη μαθητεία του Θεοτόκη κοντά στον Λορέντζο Μαβίλη, ο οποίος «θα δώσει ομαλά τη σκυτάλη στον στενό φίλο του Κ. Θεοτόκη, ο οποίος με τη σειρά του, θα ακολουθήσει το δρόμο που χάραξαν οι προγενέστεροί του, αλλά και θα δημιουργήσει τομές, πρωτόγνωρες για τα κερκυραϊκά δεδομένα» (Πυλαρινός 2003, 123). Μάλιστα, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, ο Θεοτόκης κατείχε όλα τα γνωρίσματα της Σχολής του,⁴⁰ η οποία ξεκινάει προγραμματικά με τον Σολωμό και τη διαμόρφωση της ελληνικής γλώσσας και ποίησης, ανάμεσα στα άλλα, μέσω της ελευθερίας της μετάφρασης (Λέτσιος 2017, 205–8). Αυτή τη διαμόρφωση της γλώσσας θα συνεχίσει ο Πολυλάς και αργότερα ο Μαβίλης, τόσο με το πρωτότυπο, όσο και με το μεταφραστικό έργο και θεωρητικά κείμενα για τη γλώσσα (Λέτσιος 2016, 167–70). Ο Θεοτόκης, λοιπόν, έρχεται να συνεχίσει αυτή την παράδοση μέσω της μετάφρασης ινδικών έργων στη δημοτική γλώσσα με κερκυραϊκό ιδίωμα, όπως ήδη είδαμε, χρησιμοποιώντας συγκεκριμένες φόρμες που φέρνουν τα ποιήματα κοντά στην παράδοση, ενώ ταυτόχρονα δημιουργεί τα δύο θεωρητικά κείμενα που συναντήσαμε ως οπλοστάσιο υπέρ της δημοτικής γλώσσας, έχοντας πάντα στραμμένη τη ματιά του στις κοινωνικές προεκτάσεις των έργων (Κορνηλίου 2023, 57–62).⁴¹ Ακόμα, ο Θεοτόκης φαίνεται ότι γνωρίζει πολύ καλά τους προγόνους του, αφού οι πρώτες σελίδες του προλόγου της *Ιστορίας της Ινδικής Λογοτεχνίας* είναι αφιερωμένες στους Έλληνες

στον αρχαίο κόσμο και δίνει έμφαση πάνω στα κοινά στοιχεία ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς. Βλ. και SOSNOWSKI 2005.

³⁹ GOWANS 2003, 42–46.

⁴⁰ Για τα χαρακτηριστικά της Επτανησιακής Σχολής βλ. ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ 2003, 72 και 87–91.

⁴¹ Πρέπει να σημειωθεί και η παρατήρηση της ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ότι οι Επτανήσιοι ασχολούνται με τα ινδικά έργα, εκτός από τα χαρακτηριστικά της σχολής τους, και λόγω της δεκτικότητάς τους για ενασχόληση με την Ανατολή, καθώς δεν έχουν βιώσει οθωμανική κυριαρχία (2023, 57).

(κυρίως Επτανήσιους) που εργάστηκαν πάνω στα σανσκριτικά.⁴² Επίσης, ο Θεοτόκης στη μετάφραση των ινδικών ακολουθεί, στον μεγαλύτερο βαθμό, τις αρχές της Σχολής του μεταφράζοντας και μεταπλάθοντας δημιουργικά τα κείμενά του (ροπή προς Σολωμό), χρησιμοποιώντας διαφορετικές φόρμες ανάλογα την περίπτωση (ροπή προς Πολυλά) και δημιουργώντας πληθώρα λέξεων με προφορικό πολλές φορές ύφος κοντά στο δημοτικό τραγούδι (Κορνηλίου 2023, 82–91).

Στη συνέχεια, η μετάφραση λατινικών έργων φέρνει τον Θεοτόκη και πάλι κοντά στη Σχολή του. Όπως γνωρίζουμε, οι Επτανήσιοι, σε αντίθεση με τους Αθηναίους λογίους, αντιμετώπισαν την κλασική γραμματεία ως σύνολο, ακολουθώντας τη δυτική διανόηση του 18ου και 19ου αιώνα, με τον Θεοτόκη να είναι ο πρώτος που μεταφράζει στη δημοτική τα *Γεωργικά* (Κορνηλίου 2023, 348). Μάλιστα, οι γλωσσικές και μετρικές επιλογές, τόσο στη μετάφραση των *Γεωργικών* όσο και στη μετάφραση του *Περί φύσεως*, συμβαδίζουν με τα διδάγματα της Επτανησιακής Σχολής, ενώ η μετάφραση των δύο πρώτων βιβλίων της *Αινειάδας* του Βιργιλίου από τον Μαβίλη μας οδηγεί ασφαλέστερα στην ένταξη του Βιργιλίου και των έργων του στον επτανησιακό κύκλο (Κορνηλίου 2023, 349–50). Τέλος, πρέπει να προσθέσουμε ότι η μετάφραση του *Περί φύσεως*, σύμφωνα με την Κορνηλίου, πρέπει να είναι μια προσπάθεια εμπλουτισμού της νεοελληνικής γλώσσας με φιλοσοφικούς όρους, οι οποίοι απουσιάζουν (2023, 373).

Τα *Γεωργικά*

Τα *Γεωργικά* ο Θεοτόκης τα δημοσιεύει προς το τέλος της κυρίως ενασχόλησής του με τα ινδικά έργα και πολύ κοντά στην πιθανότερη έναρξη της μετάφρασης του *Περί φύσεως*. Συγκεκριμένα, δημοσιεύει στον *Νουμά* τα δύο από τα τέσσερα βιβλία το 1908 και έναν χρόνο μετά εκδίδει ολόκληρο το έργο στην Τυβίγγη στο τυπογραφείο του Ερρίκου Λάουππ. Τα *Γεωργικά* είναι ένα έργο παιδευτικού χαρακτήρα που θεωρείται, συχνά, ότι ανήκει στο είδος της βουκολικής ποίησης. Όχι άδικα, αφού σε κάθε ένα από τα τέσσερα βιβλία, ο Βιργίλιος προσφέρει εικόνες βουκολικής ευτοπίας μέσω των οποίων αναπτύσσεται κάθε φορά το κύριο θέμα που τον απασχολεί. Έτσι, στο πρώτο βιβλίο οι εικόνες περιστρέφονται γύρω από τον τρόπο καλλιέργειας και την παρατήρηση της κατάλληλης εποχής για τη σωστή καλλιέργεια. Στο δεύτερο το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη δεντροκομία, με την περιγραφή, ανάλυση και οδηγό φροντίδας αρκετών δέντρων. Το τρίτο εστιάζει στην κτηνοτροφία και τα καλύτερα βοσκοτόπια. Τέλος, το τέταρτο βιβλίο αφορά τον μύθο για τις απαρχές της μελισσοκομίας και μια εκτενή συμβολική σκηνή που παραλληλίζει την κοινωνία των μελισσών με την κοινωνία των ανθρώπων, η οποία θα μας απασχολήσει σε λίγο. Θεωρώ ότι τα *Γεωργικά* δεν βρίσκονται μόνο χρονι-

⁴² Θεοτόκης 1993, 9–10.

κά ανάμεσα στα δύο άλλα μεταφραστικά εγχειρήματα, αλλά αποτέλεσαν και ένα μεταβατικό στάδιο ανάμεσα στη μεταφυσική και υλιστική προσέγγιση του κόσμου, με τα ζητήματα οντολογικής φύσης να παραμερίζονται προσωρινά για να επανέλθουν στο *Περί φύσεως* και τον Θεοτόκη να κάνει στο πρωτότυπο έργο του «το πέρασμά του από την επινοημένη σύνθεση στη φυσική περιγραφή και από την περιπλοκή στην απλοποίηση των ιδίων των πραγμάτων, [αφού] η πραγματικότητα δεν του προσφέρεται εφεξής ως φαντασία, αλλά άμεσα ως εμπειρία των αισθήσεων» (Δάλλας 2001, 219). Τέλος, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι τα *Γεωργικά* είναι μια φιλοσοφική αλληγορία του *Περί φύσεως* που εξετάζει τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση (Κορνηλίου 2023, 352) και ανασκευάζει το υλικό και τη θεματολογία του (Κορνηλίου 2023, 335).

Η επιλογή του Θεοτόκη να μεταφράσει τα *Γεωργικά* λίγο μετά τις μεταφράσεις των ινδικών έργων δεν μπορεί να είναι τυχαία. Για αρχή, τα *Γεωργικά* όπως και οι άλλες μεταφράσεις του αποτελούν τεκμήριο υπέρ της δημοτικής γλώσσας και μια πράξη πατριωτισμού του συγγραφέα. Αυτό μαρτυρείται και από επιστολή του προς τον εκδότη Γ. Φέξη, στην οποία αντιτίθεται στη γνώμη του σχετικά με τη γλώσσα των μεταφράσεων, επισημαίνοντας ότι οι παρατηρήσεις του εκδότη λογοκρίνουν τα έργα και παραβιάζουν τη συμφωνία τους να μην αλλαχτεί ούτε μια λέξη.⁴³ Μάλιστα, ο Θεοτόκης υπογραμμίζει την αξία του μεταφραστικού του έργου, αφού ισχυρίζεται ότι κατάφερε να μεταφράσει 200 άγνωστες λατινικές λέξεις των *Γεωργικών* με καλλιτεχνικό τρόπο. Αξίζει να σημειωθεί ότι η επιστολή, γραμμένη στα 1911, αναφέρεται στην έκδοση δύο μεταφράσεων του Σαίξπηρ και τη μετάφραση του *Περί φύσεως*, στοιχείο που επιβεβαιώνει τις γλωσσικές επιλογές και τον αυστηρό έλεγχο που ασκούσε ο συγγραφέας στα έργα του. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι ο Φέξης είναι εκείνος που το 1915 θα εκδώσει την *Καταγωγή των ειδών* σε μετάφραση του Νίκου Καζαντζάκη, καθώς και άλλα έργα δαρβινικής κατεύθυνσης.⁴⁴

Συνεχίζοντας, θεωρώ ότι ο Θεοτόκης διαλέγει να μεταφράσει τα *Γεωργικά* από τη λατρεία του για τη φύση, αφού παρατηρούμε ότι καταγράφεται και προωθείται η ζωή στη φύση και η άσκηση των αγροτικών εργασιών. Αν και αυτά δεν αναπτύσσονται με τον ίδιο τρόπο που τα αξιοποιεί ο ίδιος στα δικά του έργα, ωστόσο διαφαίνονται κάποιες συνδέσεις.⁴⁵ Ακόμα, είναι σημαντικό ότι στο έργο ο φυσικός κόσμος δεν είναι ένας μαγικός ή ιερός χώρος που οι άνθρωποι σέβονται υπακούοντας σε θείκους νόμους, όπως συμβαίνει στα ινδικά έργα, αλλά ένας χώρος αλληλεξάρτησης με τον άνθρωπο, ενώ παράλληλα η φύση διατηρεί την αυτονομία της και τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της,⁴⁶ όπως

⁴³ ΔΑΛΛΑΣ 2001, 308–9.

⁴⁴ ΚΡΙΜΠΛΣ 2013, 59.

⁴⁵ Χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι τα διηγήματα *Η παντρεία της Σταλαχτής* και *Η ζωή του χωριού* στα οποία παρατηρούμε τόσο αυτό το εύπορο περιβάλλον, όσο και τη δραστηριότητα του ανθρώπου μέσα σε αυτό, η οποία αφορά αγροτικές εργασίες.

⁴⁶ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1909, 24–30 και 59–63 για τις αρρώστιες των ζώων.

για παράδειγμα με την έκρηξη της Αίτνας ή τους σεισμούς στη Γερμανία.⁴⁷ Επιπροσθέτως, αξιοσημείωτη είναι η ερμηνεία της Κορνηλίου για τις δύο διαφορετικές εποχές που υπάρχουν μέσα στο έργο, δηλαδή την εποχή πριν τον μόχθο, όπου η φύση έδινε τα πάντα στους ανθρώπους (Χρυσή εποχή) και την εποχή μετά τον μόχθο (επενέργεια του Δία για την εξέλιξη του ανθρώπου), ο οποίος αποτελεί, πλέον, τον βασικό τρόπο που εξασφαλίζει την επιβίωση του ανθρώπου στη φύση. Τέλος, η φύση από τη μια ρέπει προς την καταστροφή και από την άλλη ορίζεται και ελέγχεται από τον άνθρωπο (Κορνηλίου 2023, 352–58).

Από τα παραπάνω είναι πιστεύω κατανοητό ότι η θεοτοκική σκέψη στρέφεται εκείνη την περίοδο προς μια υλιστική οπτική του κόσμου. Αυτή η οπτική θεωρώ ότι ενισχύεται από το κοινωνικό ενδιαφέρον του Θεοτόκη που τον οδήγησε στη μελέτη του έργου του Μαρξ και στη μύηση στις σοσιαλιστικές θεωρίες την ίδια περίοδο που μεταφράζει τα *Γεωργικά* (ενώ, την περίοδο που καταπιάστηκε με την ινδολογία και τη μορφή του Βούδα ασχολήθηκε ταυτόχρονα με το έργο του Νίτσε). Γνωρίζουμε ότι ο Θεοτόκης ήταν ένας ιδεαλιστής σοσιαλιστής,⁴⁸ ο οποίος επιθυμούσε το καλό του λαού και την αρμονική συνύπαρξη των ανθρώπων, χωρίς εκμετάλλευση των φτωχών από τους πλούσιους⁴⁹ και, ακόμα, ότι επιθυμούσε την εκπαίδευση των πολλών μέσα από τις μεταφράσεις του και τα έργα του.⁵⁰ Μάλιστα, η παραπάνω πορεία δεν πρέπει να μας φαίνεται παράξενη, αφού την ίδια περίοδο στη Γερμανία διάφοροι διανοούμενοι αναπτύσσουν ακριβώς τα ίδια ενδιαφέροντα με τα ίδια ερεθίσματα.⁵¹ Αυτό το πνεύμα του Θεοτόκη είναι φανερό στα δύο θεωρητικά του κείμενα που αναφέρονται στον Βούδα, όπου πάντα δίνεται βαρύτητα στην κοινωνική επανάσταση που έφερε η βουδιστική διδασκαλία,⁵² η οποία θέλησε να δημιουργήσει έναν κόσμο χωρίς κοινωνικές τάξεις.⁵³ Σημαντικό, ακόμα, είναι και το γράμμα που στέλνει στον Χατζόπουλο το 1909 (έχοντας μνηθεί στον σοσιαλισμό από την αρχή του ταξιδιού του στο Μόναχο το 1908) όπου τον ρωτάει εάν έχει σκοπό να γυρίσει στην Ελλάδα, καθώς ενωμένοι είναι πιο δυνατοί και μαζί με άλλους μπορούν να δώσουν «την πρώτη γυρισιά (για να μιλήσω με Βουδιστική φρασεολογία) στη ρόδα της Αλήθειας...».⁵⁴

⁴⁷ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1909, 19–21.

⁴⁸ ΠΑΠΑΧΡΗΣΤΟΥ-ΠΑΝΟΥ 1975, 11–14 και ΦΡΑΓΚΟΠΟΥΛΟΣ 1983, 837–38.

⁴⁹ Βλ. ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ 1983. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο μελετητής θεωρεί πως ο σοσιαλισμός του Θεοτόκη κινείται μόνο στην ιδεολογική σφαίρα, καθώς δεν είναι ενεργός σοσιαλιστής και δεν διεκδικεί μια πραγματική αλλαγή, παρόλο που επιθυμεί την αλλαγή της κοινωνίας και των ανθρώπων.

⁵⁰ ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ 2004, 25–26.

⁵¹ McGETCHIN 2009, 135–40. Πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι, όπως παρατηρεί ο McGetchin, η ίδια η θρησκεία του Βουδισμού δεν συνδέεται με τον Σοσιαλισμό εκείνη την εποχή, αλλά οι άνθρωποι που αναπτύσσουν μια σοσιαλιστική σκέψη έχουν προηγουμένως επηρεαστεί από την αναδιαμόρφωση που προτρέπει η βουδιστική διδασκαλία.

⁵² ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1904β, 4.

⁵³ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1993, 109.

⁵⁴ ΔΑΛΛΑΣ 2001, 307.

Αυτές ακριβώς οι ιδέες βρίσκουν έδαφος στα *Γεωργικά*, αφού στο μεγαλύτερο μέρος παρατηρείται μια αρμονική συνύπαρξη μεταξύ των ανθρώπων με ελάχιστες έως καθόλου αναφορές στις κοινωνικές τάξεις, όπου όλοι μοχθούν και κοπιάζουν για την επιβίωση. Ωστόσο, αντίστοιχες εικόνες βλέπουμε και στο *Περί φύσεως*⁵⁵ με το κοινωνικό ενδιαφέρον να εντοπίζεται στο πέμπτο κεφάλαιο και τον κόσμο που περιγράφεται εκεί.⁵⁶ Βέβαια, δεν μπορούμε να είμαστε απολύτως σίγουροι το κατά πόσο είδε ο Θεοτόκης το πέμπτο κεφάλαιο υπό αυτό το πρίσμα, όμως κοινωνικές προεκτάσεις φαίνονται και στα σημεία κριτικής προς τον πόλεμο και τις καταστροφικές του συνέπειες για τη φύση και τον άνθρωπο, που υπάρχουν τόσο στα *Γεωργικά*, όσο και στο *Περί φύσεως*.⁵⁷ Συνεχίζοντας, μια από τις σημαντικότερες σκηές των *Γεωργικών* που είναι άμεσα φορτισμένη με κοινωνικές προεκτάσεις είναι η περιγραφή της κοινωνίας των μελισσών και η έμμεση σύγκρισή της με την κοινωνία των ανθρώπων στο τέταρτο βιβλίο.⁵⁸ Μάλιστα, έχουν γίνει απόπειρες να ιδωθεί το βιβλίο από τη σκοπιά της μαρξιστικής κριτικής, όπου η έμφαση δίνεται κυρίως στο κομμάτι του μόχθου των μελισσών για επιβίωση και την αναλογία με την εργατική τάξη και κόσμο.⁵⁹ Συγκεκριμένα, ο Geue θεωρεί το τέταρτο βιβλίο ως επιστέγασμα στα διαφορετικά επίπεδα μόχθου που εμφανίστηκαν στα προηγούμενα βιβλία, αναλύοντάς το με μαρξιστικό τρόπο στην αναζήτηση ιστορικο-πολιτικών προεκτάσεων στο έργο του Βιργιλίου.⁶⁰ Επίσης, αξίζει να επανέλθουμε σύντομα στο διδακτικό στοιχείο του έργου που απορρέει τόσο από την ιστορία των μελισσών, όσο και από το σύνολό του και τον τρόπο διαχείρισης των γαιών και της κτηνοτροφίας. Η τελευταία μπορεί να αποτελεί μια έμμεση προτροπή του συγγραφέα για εστίαση και εκπαίδευση πάνω στο ζήτημα, που μπορεί να συνδεθεί με την ίδρυση του Εκπαιδευτικού Ομίλου, αλλά και την ίδρυση του Σοσιαλιστικού Ομίλου στην Κέρκυρα έναν χρόνο μετά την έκδοση των *Γεωργικών*, πρωτοβουλίες στις οποίες συμμετείχε ο Θεοτόκης.⁶¹

⁵⁵ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ 1990, 290–91.

⁵⁶ Βλ. CABISIUS 1984, όπου ο μελετητής παρατηρεί κοινωνικές προεκτάσεις μέσω των μεταφορών του Λουκρητίου, αλλά και τη σχέση αυτών με την ατομική θεωρία. Ακόμα, βλ. ΠΑΠΑΓΕΛΗΣ 2021, 248 όπου ο μελετητής θεωρεί ότι «η δεκτικότητα του [Θεοτόκη] στην υλιστική και αντιθεολογική φιλοσοφία του Λουκρητίου δεν είναι άσχετη με τους μαρξιστικούς ενθουσιασμούς και τον πολιτικό του ριζοσπαστισμό». Επίσης, βλ. 77–78 τη σχέση του Μαρξ με το έργο Λουκρητίου. Δυστυχώς, δεν έχω εντοπίσει κάποια αυτοτελή μελέτη που να εξετάζει αμιγώς τον σοσιαλισμό και τις μαρξιστικές ιδέες στο έργο του Λουκρητίου.

⁵⁷ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1909, 21, 33, 38, 41, 67 και το πέμπτο κεφάλαιο του *Περί φύσεως* και 9–11.

⁵⁸ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1909, 70–74 και ειδικά οι 71–72 στις οποίες φαίνεται η αφοσίωση των μελισσών στον σκοπό τους παρά τη σκληρή δουλειά τους που μπορεί και να τις σκοτώσει, η οποία δεν μπορεί να συγκριθεί με καμία τιμή που προσφέρει ο άνθρωπος στους βασιλιάδες του.

⁵⁹ LAMBERT 1988. Είναι η παλαιότερη μελέτη που προσεγγίζει το θέμα με αυτή την οπτική και ο μελετητής δεν προσφέρει αρκετά δεδομένα, όμως κάνει μερικές χρήσιμες παρατηρήσεις για την έννοια του μόχθου και τις διδακτικές προεκτάσεις του έργου.

⁶⁰ GEUE 2018. Ίσως η πιο σύγχρονη και καλά διατυπωμένη μελέτη επί του θέματος.

⁶¹ ΜΑΡΤΖΟΪΚΟΥ 1991, 199.

Τέλος, η υλιστική θεώρηση του κόσμου ενισχύεται και από την ιδιαίτερη παρουσία του θείκου στοιχείου στο έργο και από την οριακή απουσία του θανάτου. Τόσο ο Δίας, όσο και οι υπόλοιποι θεοί παρουσιάζονται στερεοτυπικά μέσα στο έργο σε διάφορες στιγμές ή σε αποστροφές και προσευχές, συνήθως στην αρχή των βιβλίων⁶² και έχουν τις καθιερωμένες τους ιδιότητες που μπορεί να σχετίζονται με τη φύση και τον κόσμο με έντονο λογοτυπικό χαρακτήρα, χωρίς όμως να επηρεάζουν, ούτε να συνδέονται άμεσα με τον κόσμο ή τον άνθρωπο εκτός από τη στιγμή της επενέργειας του Δία.⁶³ Παράλληλα, το στοιχείο του θανάτου –που ήταν άμεσα συνδεδεμένο με τη μεταφυσική σφαίρα και τις ενέργειες των θεών στα ινδικά έργα– είναι αυτό που εμφανίζεται λιγότερο. Εδώ, η ανακύκλωση της ζωής έχει υλιστική διάσταση, αφού ο θάνατος παρουσιάζεται ως ένα φυσικό φαινόμενο στο οποίο θα καταλήξουν όλα και στη συνέχεια από τον θάνατο θα αναγεννηθεί η ζωή (κυρίως τα φυτά),⁶⁴ ενώ, δεν έχουμε καμία άμεση αναφορά στον θάνατο ή την ψυχή, αλλά ούτε και εκτενείς φιλοσοφικές προεκτάσεις ή αναζητήσεις, όπως στο *Περί φύσεως*. Αντιθέτως, ο θάνατος σχετίζεται, εδώ, περισσότερο με κοινωνικές-πολιτικές προεκτάσεις, κυρίως, στο επεισόδιο του Αρισταίου με τον Ορφέα που παρουσιάζεται ως νόμος της φύσης, με τους δύο πρωταγωνιστές να αντιπροσωπεύουν από τη μια τα δύο παραδείγματα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση και από την άλλη τα δύο παραδείγματα της σχέσης του ανθρώπου με τον θάνατο, όπου όποιος δεν συμμορφώνεται με τους νόμους της φύσης και δρα ατομικά καταστρέφεται (Ορφέας), ενώ όποιος είναι συνετός και δρα με συλλογικό τρόπο περνά στην αθανασία (Αρισταίος) (Κορνηλίου 2023, 362–65).

Περί φύσεως (De rerum natura)

Η μετάφραση του *Περί φύσεως*, μάλλον, ξεκίνησε με την επιστροφή του Θεοτόκη από τη Γερμανία και θα διαρκέσει μέχρι το 1911. Ο Θεοτόκης θα προσπαθήσει για την έκδοση του έργου πουλώντας το στις εκδόσεις «Γράμματα» του Στέφανου Πάργα στην Αλεξάνδρεια, όμως η χρεωκοπία του εκδοτικού οίκου θα αφήσει το έργο αδημοσίευτο έως και τη δεκαετία του 1960.⁶⁵ Ως γνωστό, το έργο χωρίζεται σε έξι βιβλία: τα δύο πρώτα ασχολούνται με τα άτομα και τη φύση τους, το τρίτο και το τέταρτο εστιάζουν στη φύση της ψυχής, των αισθήσεων, της σκέψης και των παθών, ενώ το πέμπτο και το έκτο βιβλίο αναπτύσσουν την ιστορία του ανθρώπου και του πολιτισμού καθώς και ερμηνείες για τα φυσικά φαινόμενα.⁶⁶ Το κείμενο του Λουκρητίου έχει εκ-

⁶² ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1909, 4, 22, 39 (εδώ είναι στο τέλος).

⁶³ Η επενέργεια του Δία δημιουργεί ένα θεολογικό μοντέλο ερμηνείας του κόσμου (Πρόνοια) (ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ 2023, 365) το οποίο φέρνει το έργο κοντά με τα ινδικά έργα, όμως η παράσταση του φυσικού κόσμου και η ουσιαστική απουσία των θεών από αυτόν θεωρώ ότι το αντισταθμίζουν, φέρνοντάς το εγγύτερα στο πρότυπό του.

⁶⁴ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1909, 22–31.

⁶⁵ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ 1990, 324 (Φ. Βλάχος στα Επιλεγόμενα).

⁶⁶ Για την αναλυτική δομή του έργου βλ. ΠΑΠΑΓΓΕΛΗΣ 2021, 259–60.

πεφρασμένο στόχο να παιδεύσει τους ανθρώπους για τον θάνατο και πώς να μην τον φοβούνται. Σε αυτό το πλαίσιο αναπτύσσει τις θεωρίες του με έναν ορθολογικό τρόπο, έχοντας ως μέσο την παρατήρηση του κόσμου. Η ορθολογικότητα και η παρατήρηση είναι τα χαρακτηριστικά που ο Θεοτόκης κατέχει από πολύ νεαρή ηλικία και είναι αυτά που αξιοποίησε τόσο στην πρώιμη, όσο και στην ώριμη λογοτεχνική παραγωγή του.⁶⁷ Η ορθολογική σκέψη και η υλιστική θεώρηση της ύπαρξης του κόσμου φαίνεται σε όλο το έργο του Λουκρητίου με χαρακτηριστικούς τους στίχους στους οποίους απορρίπτεται η ιδέα ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από τους θεούς, διότι δεν είναι δυνατό να είναι στη φύση όλα σχεδιασμένα, αλλά και επειδή η φύση δεν είναι τέλεια, αλλά επικίνδυνη για τον άνθρωπο.⁶⁸ Επιπλέον, ο Λουκρήτιος θεωρεί ότι τόσο η γη, όσο και το ίδιο το σύμπαν είναι άπειρα και βρίσκονται σε μια συνεχή κίνηση, η οποία επίσης πηγάζει προς το άπειρο.⁶⁹ Ακόμα, πιστεύει ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε και, όπως όλα, κάποια στιγμή θα διαλυθεί, εικάζοντας ότι κάτι τέτοιο έχει ξανασυμβεί με απόδειξη τα μνημεία προηγούμενων πολιτισμών.⁷⁰ Με την ίδια υλιστική οπτική, ο Λουκρήτιος θεωρεί ότι η ψυχή είναι μέρος του ανθρώπινου σώματος και αποτελείται από τα ίδια άτομα με το σώμα, αλλά και ότι δημιουργείται μαζί με αυτό και δεν προϋπάρχει. Αυτό σημαίνει ότι όταν πεθάνει ο άνθρωπος χάνεται και η ψυχή του, ακολουθώντας μια διαδικασία ανακύκλωσης της ύλης. Δηλαδή, αν και η ίδια η ψυχή δεν ανακυκλώνεται, δεν υπάρχει δηλαδή μετεμψύχωση, ο θάνατός της δημιουργεί νέα ζωή (και όχι μόνο ανθρώπινη), επειδή τα άτομα δημιουργούν νέα υλικά σώματα. Έτσι, ο ποιητής δεν προσδίδει μεταφυσική έννοια στην ψυχή και στον θάνατο, θεωρώντας τον τελευταίο ένα φυσικό φαινόμενο που ο άνθρωπος δεν πρέπει να φοβάται γιατί όλα είναι φθαρτά και όλα θα πεθάνουν.⁷¹

Τα όσα αναφέρθηκαν νομίζω ότι εξηγούν εν μέρει την επιλογή του Θεοτόκη για τη μετάφραση του έργου. Για αρχή, το ορθολογιστικό πνεύμα που είναι διαρκώς παρόν στο έργο συμβαδίζει απόλυτα με το ανήσυχο και ερευνητικό πνεύμα του Θεοτόκη, ο οποίος ξεκίνησε την πορεία του μέσα από τα μαθηματικά και έχοντας ως όνειρο να γίνει αστρονόμος.⁷² Ακόμα, ο τρόπος που αναπτύσσεται το πέμπτο κεφάλαιο θυμίζει σε πολλά σημεία τον τρόπο ανάπτυξης της εξελικτικής θεωρίας του Δαρβίνου, αφού ο Λουκρήτιος θεωρεί ότι ο άνθρωπος και τα ζώα προήλθαν από τη θάλασσα και πέρασαν διάφορες φάσεις εξέλιξης μέχρι να φτάσουν στο σήμερα. Άλλωστε, τα κοινά στοιχεία όσο και οι διαφορές με τον Δαρβίνο είναι ήδη γνωστά στις λουκρήτιες σπουδές και μπορούμε να χαρακτηρίσουμε με ασφάλεια τον Λουκρήτιο ως έναν πρόγονο της

⁶⁷ ΘΕΟΤΟΚΗΣ ΣΠΥΡΙΔΩΝ 1983, 39–45.

⁶⁸ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ 1990, 196–97.

⁶⁹ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ 1990, 43–49.

⁷⁰ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ 1990, 242–43.

⁷¹ ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ 1990, 127–37.

⁷² ΘΕΟΤΟΚΗΣ ΣΠ. 1983.

εξελικτικής θεωρίας.⁷³ Έτσι, είναι πιθανό ότι ο Θεοτόκης επιλέγει το έργο και για αυτόν τον λόγο, αφού ο ίδιος είναι από νωρίς εξοικειωμένος με τις θεωρίες του Δαρβίνου.⁷⁴ Εξάλλου η δαρβινική θεωρία ήταν αρκετά δημοφιλής την εποχή εκείνη και έκανε σιγά-σιγά την είσοδό της στην ελληνική κοινωνία.⁷⁵ Ο Θεοτόκης διατηρεί το ενδιαφέρον γι' αυτήν τουλάχιστον μέχρι τη συγγραφή του έργου *Οι σκλάβοι στα δεσμά τους*, όπου ο γιατρός Στεριώτης αναφέρεται ρητά στον Δαρβίνο έχοντας βέβαια κατά νου όχι μόνο τον βιολογικό, αλλά και τον κοινωνικό δαρβινισμό.⁷⁶ Στο ίδιο έργο, βλέπουμε τον γέρο Βαλσάμη, ο οποίος λίγο πριν τον θάνατό του εμφανίζεται ως γνώστης και μεταφραστής του Λουκρητίου, να λέει: «Είναι το ποίημα του Λουκρήτιου... Εμετάφραζα αυτόν τον καιρό το τρίτο βιβλίο, όπου μιλεί για την ψυχή! Είχα πάντα την αδυναμία να μεταφέρω στη γλώσσα μας, όσα εθαύμαζα στες ξένες... εδοκίμαζα μόνο και για τον εαυτό μου μονάχα... τόσο μόνο εστάθηκα ποιητής!... Κ' εχαμογέλασε πάλι με το τραγικό του χαμόγελο και παίρνοντας ένα τετράδιο από το τραπέζι, ξανάπε: —Ακούστε... Κ' εβάλλθηκε να διαβάξει με τη σβυσμένη φωνή του: “Λοιπόν ο θάνατος για μας δεν είναι τίποτα ούτε καθόλου δεν αγγίζει μας, αφού είναι αποδειγμένη η ουσία του πνέματος θνητή...”»,⁷⁷ ενώ στη συνέχεια κάνει έναν διάλογο για το πώς θα μπορούσε να αποδείξει μαθηματικά ο άνθρωπος ότι η ψυχή πεθαίνει με το σώμα, καθώς ο ίδιος φοβάται για το θάνατο και το τι ακολουθεί.

Όμως, η επιρροή του Λουκρητίου στον Θεοτόκη φαίνεται εμφανέστερα στην πρώτη μορφή του μυθιστορήματος με τίτλο *Άλκης Σωζόμενος* του 1912⁷⁸ και την αδημοσίευτη σκηνή με την ψυχολογική κατάσταση του Άλκη μετά το αίτημα του Οφιομάχου να σταματήσει τη διεκδίκηση της Ευλαλίας.⁷⁹ Παρότι αποτελεί ένα ολιγοσέλιδο απόσπασμα παρατηρούμε ότι οι σκέψεις του Άλκη εστιάζουν με ιδιαίτερη πυκνότητα γύρω από υπαρξιακά ζητήματα που αφορούν τη ζωή, τον άνθρωπο και την ψυχή σε άμεση σύνδεση με την προοπτική του φιλόσοφου πατέρα του Άλκη, ο οποίος φαίνεται να είναι οπαδός της επικούρειας φιλοσοφίας. Συγκεκριμένα, ο Άλκης θεωρεί ως ουσία της ύπαρξης τον πόνο, ο οποίος απορρέει από τη δική του ψυχική ταραχή, και ταυτόχρονα προσπαθεί να κατανοήσει τόσο την ουσία του πόνου, αλλά και το πώς ο πα-

⁷³ Για τη μελέτη μέρους του πέμπτου κεφαλαίου και τη σχέση του Λουκρητίου με τον Δαρβίνο βλ. CAMPBELL 2003 και την κριτική του βιβλίου από την ΓΚΑΡΑΝΗ 2006.

⁷⁴ ΚΡΙΜΠΑΣ 2017, 21. Ο Κριμπάς που συζητά τις εξελικτικιστικές απόψεις του Αλέξανδρου Θεοτόκη στο πεδίο της ζωολογίας, δεν κάνει ευθέως αυτή τη σύνδεση, όμως μπορούμε να την κάνουμε εμείς αν αναλογιστούμε τη σχέση που είχε ο Αλέξανδρος Θεοτόκης με τον ανιψιό του (με τον οποίο συγκατοίκησε και για ένα διάστημα), και τη φροντίδα που έδειχνε για τη μόρφωσή του.

⁷⁵ Για αυτό το περιβάλλον βλ. ZARIMIS 2015.

⁷⁶ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1991, 116. Αναφέρεται στο *Λεβιάθαν* του Χομπς και τον «αγώνα της επικρατήσεως» που δείχνει ότι η δημιουργία προϋποθέτει την καταστροφή όπως έδειξαν «η βιολογία και η κοινωνιολογία».

⁷⁷ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1991, 236.

⁷⁸ Για τις διαφορετικές γραφές του έργου βλ. ΔΑΛΛΑΣ 2001, 121–52.

⁷⁹ ΔΑΛΛΑΣ 2001, 271–80.

τέρας του έφτασε στο σημείο να είναι ευτυχής και να μην τον νιώθει. Αυτά, σχετίζονται άμεσα με την επικούρεια αταραξία που είναι η κατάσταση στην οποία το άτομο έχει απαλλαχθεί από κάθε επιθυμία και πόνο, ενώ, όπως καταλήγει και το κείμενο, ο μόνος τρόπος να φτάσει κάποιος σε αυτή είναι μέσω της γνώσης και της επιστήμης. Βέβαια, στην τελική μορφή του κειμένου ο Άλκη είναι ο ίδιος φιλόσοφος, όμως είναι αρκετά ουδέτερος χαρακτήρας με μια μόνο ενδιαφέρουσα δυναμική, αυτή του κοινωνικού επαναστάτη. Όμως, όπως βλέπουμε στο Α2 κεφάλαιο η σκιά του πατέρα/Λουκρήτιου υπάρχει ακόμα, αφού αφιερώνονται μερικές σελίδες για τον ίδιο, τα «φιλοσοφικά του βιβλία» και πώς εκπαιδευσε τον Άλκη.⁸⁰

Τέλος, πρέπει πολύ σύντομα να αναφερθούμε και στον *Κατάδικο*. Το έργο ξεκινά με μια σκηνή ευφορίας όπου παρακολουθούμε το πέρασμα των ημερών με την επανάληψη των αγροτικών εργασιών. Από τη μια, είναι φανερό η εικόνα του μόχθου, από την άλλη όμως αυτή η επανάληψη υποδηλώνει μια συνεχή ανακύκλωση της ζωής απαλλαγμένη από μεταφυσικούς όρους.⁸¹ Όμως, η ιδιόζουσα μορφή του Τουρκόγιαννου αλλάζει τα πράγματα. Όπως έχει δείξει ο Πυλαρινός, ο Τουρκόγιαννος μπορεί να παραλληλιστεί με τον σωκρατικό κατάδικο του *Φαίδωνα* και τη μεταφυσική οπτική της ψυχής και του θανάτου.⁸² Ο Θεοτόκης μεταφράζει τον *Φαίδωνα* ακριβώς την ίδια περίοδο με το *Περί φύσεως*, στοιχείο που ενισχύει το επιχείρημα ότι ο Θεοτόκης έχει έντονες υπαρξιακές ανησυχίες και φανερώνει ότι με το τέλος των αρχαιογλωσσων μεταφράσεων η θεοτοκική σκέψη βρίσκεται μετέωρη ανάμεσα στη μεταφυσική και την υλιστική οπτική της ψυχής. Παράλληλα, είναι η περίοδος που θα ξεκινήσει την παραγωγή του σημαντικότερου πρωτότυπου έργου του, αλλά και θα ασχοληθεί κυρίως με μεταφράσεις ξένων λογοτεχνών, όπως ο Σαίξπηρ. Καταλήγοντας, με όσα είδαμε παραπάνω μπορούμε να πούμε ότι υπάρχουν και οι δύο προσεγγίσεις της ψυχής, οι οποίες απαντούν σε διάφορους χαρακτήρες, αλλά το έργο του Θεοτόκη αναπτύσσεται με ρεαλισμό, και στο μεγαλύτερο μέρος του είναι φανερό η υλιστική προσέγγιση του κόσμου, η οποία πρέπει να οφείλεται στους κοινωνικούς στόχους που θέτει κάθε φορά ο συγγραφέας.

Επίλογος

Ο Θεοτόκης υπήρξε ένα ανήσυχο πνεύμα που ασκήθηκε σκληρά πάνω στις μεταφράσεις του γλωσσικά και ιδεολογικά, ενώ ταυτόχρονα αναζήτησε τη λύση στα μεγαλύτερα οντολογικά και κοσμολογικά ερωτήματα. Η μελέτη των ινδι-

⁸⁰ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1991, 24–37. Μάλιστα, η αφήγηση εστιάζει στην αθεΐα του Αγησιλάου, ενώ δεν ονομάζονται τα φιλοσοφικά βιβλία, γεγονός που μόνο υποθέσεις μπορεί να γεννήσει, οι οποίες να κινούνται από τον Λουκρήτιο, μέχρι και τον σοσιαλισμό.

⁸¹ ΘΕΟΤΟΚΗΣ 1977, 11–18.

⁸² ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ 2007. Σε αυτό το άρθρο ο Πυλαρινός κάνει μια στενή ανάγνωση των δύο έργων και βρίσκει αρκετές αντιστοιχίες. Όμως, η έννοια της αταραξίας σχετίζεται επίσης με τη βουδιστική και την επικούρεια φιλοσοφία, άρα είναι πιθανό να υπάρχουν και αυτές οι επιδράσεις, οι οποίες μπορούν να φανούν σε άλλες αναγνώσεις.

κών έργων μπορεί να ξεκίνησε από την έξαψη της πατριωτικής του διάθεσης, όμως γρήγορα εξελίχθηκε σε μια προσωπική περιπλάνηση στα μεγαλύτερα ερωτήματα της ζωής, του θανάτου και της ψυχής. Ο Θεοτόκης κινήθηκε στις μεταφυσικές ινδικές φιλοσοφίες, όμως η ρασιοναλιστική του σκέψη, η αγάπη για τη φύση και τον υπαρκτό κόσμο και, φυσικά, η νεοαποκτηθείσα σοσιαλιστική του ιδεολογία και οι δαρβινικές θεωρίες τον έστρεψαν προς τα λατινικά κείμενα. Η μελέτη και των δύο λατινικών έργων είναι, όπως είδαμε, άμεσα επηρεασμένη από το κοινωνικό του ενδιαφέρον, αλλά και από την προσωπική αναζήτηση της ψυχής, η οποία παρουσιάζει έναν διφυή χαρακτήρα (μεταφυσικό και υλιστικό) στο κύριο πρωτότυπο έργο του. Οι μεταφράσεις των ινδικών και των λατινικών κειμένων αποτελούν τρεις σημαντικούς σταθμούς στην πνευματική πορεία του συγγραφέα, που επιτρέπουν να παρακολουθηθεί κανείς την εξέλιξη της σκέψης, καθώς και το εύρος στις ποικίλες συνδέσεις των προβληματισμών του.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΒΛΑΧΟΣ, Φίλιππος 1983. Από την ανέγδοτη εργασία του Κωνσταντίνου Θεοτόκη (1872–1923). *Πόρφυρας* 19 (Οκτώβρης): 5–6.
- ΓΚΑΡΑΝΗ, Μυρτώ [GARANI, Myrto] 2006. Review [Gordon Campbell. *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura 5.772–1104*. Oxford University Press, 2003]. *The Classical World* 99(2): 205–207, <<https://www.jstor.org/stable/4353053>>.
- ΔΆΛΛΑΣ, Γιάννης 2001. *Κωνσταντίνος Θεοτόκης: Κριτική σπουδή μιας πεζογραφικής πορείας*. Αθήνα: Σοκόλης.
- ΓΡΌΛΛΙΟΣ, Κωνσταντίνος Χ. 1973. Το μεταφραστικό έργο του Κωνσταντίνου Θεοτόκη, και ανέκδοτες σελίδες από τη μετάφραση του *Περί Φύσεως*. *Νέα Εστία* 94: 290–353.
- ΘΕΟΤΟΚΗΣ, Κωνσταντίνος 1904α. Ιστορία του Σουνναζαίπα. *Νουμάς* 98 (31.5.1904): 1–2, <<https://kosmopolis.library.upatras.gr/index.php/noumas/article/view/80981/79855>>.
- _____, 1904β. Σανσκριτική και καθαρεύουσα. *Νουμάς* 117 (10.10.1904): 1–6, <<https://kosmopolis.library.upatras.gr/index.php/noumas/article/view/81239/80113>>.
- _____, (μτφρ.) 1909. *Τα Γεωργικά του Βεργιλίου*. Τυβίγγη: Τυπογραφείο του Ερρίκου Λάουμπ, <https://anemi.lib.uoc.gr/metadata/6/d/a/metadata-b54388644d745d15512e336e39d37b85_1238564057.tkl>.
- _____, 1918. Το δράμα που εσύνθεσε ο περίφημος Καλιδάσας το λεγόμενο «Η Μαλάβικα και ο Αγνιμίτρας». *Κερκυραϊκή Ανθολογία* 16–17 (χρονιά Γ', 1 Μαρτίου–1 Μαΐου): 91–107, <<https://lekythos.library.ucy.ac.cy/handle/10797/23284>>.
- _____, 1977. *Κατάδικος*, επιμ. Σπύρου Κοκκίνη. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» (= με εισαγωγή Γιάννη Δάλλα. Αθήνα: Κείμενα, 1979 = εισαγ./επιμ. Όλγα Μπεζαντάκου, φιλολογική εποπτεία Γιάννης Παπακώστας. Αθήνα: Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, 2022).
- _____, 1986. *Η ιστορία της Σακούνταλας κατά το Μαχαβάρατα*. Αθήνα: Κείμενα.

- _____, 1988. *Ινδικά μεταφράσματα: Φυλλάδιο πρώτο*. Αθήνα: Κείμενα.
- _____, 1991. *Οι σκλάβοι στα δεσμά τους*. Αθήνα: Α.Α. Λιβάνης.
- _____, 1993. *Ιστορία της Ινδικής Λογοτεχνίας*. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- _____, 2009. *Ο Φαίδωνας*, επιμ. Θεοδόσης Πυλαρινός. Κέρκυρα: Εταιρία Κερκυραϊκών Σπουδών.
- ΘΕΟΤΟΚΗΣ, Σπυρίδων Μ. 1983. *Τα νεανικά χρόνια του Κωνσταντίνου Θεοτόκη: Βιογραφία*, επιμ. Τάσος Κόρφης. Αθήνα: Πρόσπερος.
- ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, Στέφανος 1983. Κωνσταντίνος Θεοτόκης, μια πορεία μέσα σε δύσβατους ιδεολογικούς τόπους. Εργογραφία – Σύγχρονα παράλληλα γεγονότα – Βιβλιογραφία. *Θρακικά Χρονικά* 38: 42–54 (Ξάνθη).
- ΚΑΤΣΙΜΠΑΛΗΣ, Γ. Κ. 1959. *Βιβλιογραφία Κωνστ. Θεοτόκη*, δεύτερη έκδοση. Αθήνα: χ.ε., <<https://anemi.lib.uoc.gr/metadata/c/e/0/metadata-200-0000027.tkl>>.
- ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ, Άννα Ν. 2023. *Η μετάφραση ως φορέας θεματικών και ιδεολογίας στο πρωτότυπο λογοτεχνικό έργο του Κωνσταντίνου Θεοτόκη*. Διδακτορική Διατριβή στο Ιόνιο Πανεπιστήμιο, Σχολή Ανθρωπιστικών Σπουδών, Τμήμα Ξένων Γλωσσών, Μετάφρασης και Διερμηνείας. Κέρκυρα, <<https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/53950>> (υπό δημοσίευση).
- ΚΡΙΜΠΑΣ, Κώστας Β. 2013. Η δεξίωση του Δαρβινισμού στην Ελλάδα. *Athens Review of Books* 37: 55–62.
- _____, 2017. *Ο δαρβινισμός στην Ελλάδα*, επιμ. Στρατής Μπουρνάζος. Αθήνα: Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, Τομέας Νεοελληνικών Ερευνών.
- ΛΕΤΣΙΣ, Βασίλης 2016. *Μετάφραση και μετρική: Λορέντσος Μαβίλης*. Στο Άννα ΤΑΜΠΑΚΗ & Ουρανία ΠΟΛΥΚΑΝΔΡΙΩΤΗ (επιμ.), *Ελληνικότητα και ετερότητα: Πολιτισμικές διαμεσολαβήσεις και 'εθνικός χαρακτήρας' στον 19ο αιώνα*. Πρακτικά Συμποσίου, Α' Τόμος. Αθήνα: Τμήμα Θεατρικών Σπουδών, ΕΚΠΑ & Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών, ΕΙΕ, 167–81.
- _____, 2017. Ο Σολωμός ως μεταφραστής των ποιητικών μορφών. Στο Δ. ΚΟΝΙΔΑΡΗΣ (επιμ.), *Ι' Διεθνές Πανιώνιο Συνέδριο, Κέρκυρα, 30 Απριλίου – 4 Μαΐου 2014. Τα Πρακτικά*, ΙΙΙ. Λογοτεχνία = Κερκυραϊκά Χρονικά (περίοδος Β'), τόμος Ι': 205–14.
- ΛΟΥΚΡΗΤΙΟΣ ΚΑΡΟΣ, Τίτος 1990. *Περί Φύσεως (De rerum natura)*, βιβλία έξι μεταφρασμένα από τον Κωνσταντίνο Θεοτόκη. Επιλεγόμενα: Φ. Βλάχος. Αθήνα: Νεφέλη.
- ΜΑΒΙΛΗΣ, Λορέντσος & ΘΕΟΤΟΚΗΣ, Κωνσταντίνος (μτφρ.) 1983. *Νάλας και Νταμαγιάντη, επεισόδιο του Μαχαμπχαράτα*, εισαγωγή του Hermann Camillo Kellner (1885). Αθήνα: Κείμενα.
- ΜΑΡΤΖΟΥΚΟΥ, Μαρία Ν. 1991. Χρονολόγιο Κωνσταντίνου Θεοτόκη. *Πόρφυρας* 57–58 (Απρ.–Σεπτ.): 185–206.
- ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, Απόστολος 2022. *Ινδουισμός: Καταβολές, Ιστορική πορεία, Βασικές αντιλήψεις, Λατρεία*. Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου / Καρδαμίτσα.
- ΠΑΠΑΓΓΕΛΗΣ, Θεόδωρος Δ. (προλεγόμενα, μετάφραση, σημειώσεις) 2021. *Λουκρητίου, Περί Φύσεως: Η κληρονομιά ενός επίμονου κηπουρού*. Αθήνα: Gutenberg.
- ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, Γεωργία 1993. Σημείωμα επιμελήτη. Σε Κωνσταντίνος ΘΕΟΤΟΚΗΣ, *Ιστορία της Ινδικής Λογοτεχνίας*, Αθήνα: ΜΙΕΤ, 391–400.
- ΠΑΠΑΧΡΗΣΤΟΥ-ΠΑΝΟΥ, Ευαγγελία 1975. *Ο Κωνσταντίνος Θεοτόκης: ανάμεσα στους δύο πόλους της ψυχικής του παλινδρόμησης*. Αθήνα: Δοκίμιο.
- ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ, Θεοδόσης 2003. *Επτανησιακή Σχολή*. Αθήνα: Σαββάλας.

- _____, (επιμ.) 2004. *Κωνσταντίνος Θεοτόκης: Μελετήματα*. Αθήνα: Τράπεζα Αττικής.
- _____, 2007. Δύο κατάδικοι με μεταφυσική αταραξία: ο Πλατωνικός Σωκράτης και ο Τουρκόγιαννος του Κ. Θεοτόκη. Στο Γιώργος ΑΝΔΡΕΙΩΜΕΝΟΣ (επιμ.), *Εὐκαρπίας ἔπαινος: Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Δ. Μαστροδημήτρη*. Αθήνα: Πορεία, 955–86.
- _____, 2021. Η *Κερκυραϊκή Ανθολογία* και ο Κωνσταντίνος Θεοτόκης. Το λογοτεχνικό περιβάλλον της Κέρκυρας στις αρχές του 20ού αιώνα. Στο Αλέξανδρος Ν. ΤΕΝΕΚΕΤΖΗΣ (επιμ.), *Ο Κωνσταντίνος Θεοτόκης και «Η Συντροφιά των Εννιά»*. Αθήνα: Εταιρεία Ελλήνων Ιστορικών Τέχνης, 17–30, <<https://eeit.org/3d-flip-book/-konstantinos-theotokis-amp-quot-i-syntrofia-ton-ennia-quot/>>.
- ΦΡΑΓΚΟΠΟΥΛΟΣ, Θεόφιλος Δ. 1983. Κωνσταντίνος Θεοτόκης (1872–1923). *Νέα Εστία* 1344 (1 Ιουλίου): 836–41.

- ARNOUX-FARNOUX, Lucile 2004. *Ληστές των ορέων*. Ο Κωνσταντίνος Θεοτόκης μεταξύ Schiller και Edmond About. Στο Θεοδόσης Πυλαρινός (επιμ.), *Κωνσταντίνος Θεοτόκης: Μελετήματα*. Αθήνα: Τράπεζα Αττικής, 1–10.
- BOSE, S.K. 2015. The Atomic Hypothesis. *Current Science* 108(5): 998–1002, <<https://www.jstor.org/stable/24216533>>.
- CABISIUS, Gail 1984–1985. Social Metaphor and the Atomic Cycle in Lucretius. *The Classical Journal* 80(2) [Dec.–Jan.]: 109–20, <<https://www.jstor.org/stable/3297193>>.
- CAMPBELL, Gordon 2003. *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura Book Five, Lines 772–1104*. Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- GOWANS, Christopher W. 2003. *Philosophy of the Buddha: An Introduction*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Routledge.
- MCGETCHIN, Douglas T. 2009. *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. Μάντισον, Νέα Υερσέη: Fairleigh Dickinson University Press.
- GEUE, Tom 2018. Soft Hands, Hard Power: Sponging Off the Empire of Leisure (Virgil, *Georgics* 4). *The Journal of Roman Studies* 108: 115–40, <<https://www.jstor.org/stable/26817567>>.
- LAMBERT, M. 1988. Marxist Literary Criticism and Virgil *Georgics* 4.153–196. *Akroterion* 33(2): 58–65, <https://journals.co.za/doi/abs/10.10520/AJA03031896_757>.
- SOSNOWSKI, Ryszard 2005. The Scientific and Cultural Role of Atomistics. *Nucleonika* 50 (Supplement 3): 5–10, <http://www.ichtj.waw.pl/ichtj/nukleon/back/full/vol50_2005/v50s3p05f.pdf>.
- WILHELM, Friedrich 1961. The German Response to Indian Culture. *Journal of the American Oriental Society* 81(4): 395–405, <<https://www.jstor.org/stable/595685>>.
- ZARIMIS, Maria 2015. *Darwin's Footprint: Cultural Perspectives on Evolution in Greece (1880–1930s)*. Βουδαπέστη & Νέα Υόρκη: Central European University Press.

Μανόλης Στριλιγκάς
 Μεταπτυχιακός φοιτητής Τμήματος Φιλολογίας
 Πανεπιστημίου Κρήτης
 philp0973@philology.uoc.gr
 manolis.str@hotmail.com

Η σχέση του Ηλία Βενέζη με τον κομμουνισμό στα χρόνια 1927–1946

Έλενα Αλεξανδράκη & Κωνσταντίνος Καλαϊτζάκης

*Abstract_ Elena Alexandraki & Konstantinos Kalaitzakis |
Elias Venezis' Relationship to Communism in the Years 1927–1946*

In this article we make a point about Elias Venezis' political affiliation in the ideological space of Marxism between the years 1927 to 1946. Under this light, we gather and evaluate information about his life, looking into his works of the period, tracing Marxist intellectual elements. Having conducted research into his articles and literature production, the opinions of Greek intelligentsia about his life and work as well as his relationship with the Left and Right critics and writers, we aim to establish his move towards Marxist ideas – although this is not always steady and explicit. We have traced his political activity and revised the impact of Marxism on his work during these certain years, arguing that his contact with communist writers and their ideas had a noticable impact on his works.

Ο ΗΛΙΑΣ ΒΕΝΕΖΗΣ γεννήθηκε το 1901¹ στο Αϊβαλί της Μικράς Ασίας. Στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, με τους διωγμούς που υπέστησαν οι χριστιανοί από τους Τούρκους, ο συγγραφέας θα βρεθεί πρόσφυγας στη Μυτιλήνη μαζί με τη μητέρα του και κάποια από τα αδέρφια του. Εκεί, φοιτούσε σε γυμνάσιο του νησιού και παράλληλα δούλευε σε φούρνο για να βιοποριστούν. Το 1919, επέστρεψε μαζί με την οικογένειά του στο Αϊβαλί, όπου και έκανε την πρώτη του λογοτεχνική εμφάνιση με διηγήματα και ποιήματα στα περιοδικά *Ο Λόγος* (Κωνσταντινούπολης) και *Νέα Ζωή* (Σμύρνης).² Με τη Μικρασιατική Καταστροφή και τη διαταγή αιχμαλωσίας όλων των ανδρών, ηλικίας 18–45 χρονών, ο Βενέζης βρέθηκε για δεκατέσσερις μήνες στα Τάγματα Εργασίας. Την εφιαλτική αυτή εμπειρία κατέγραψε στο μυθιστόρημα-χρονικό *Το Νούμερο 31328* (ΒΕΝΕΖΗΣ 1931).

¹ Ο Βενέζης είχε υιοθετήσει το 1904 ως χρονολογία γέννησής του. Σύμφωνα όμως με μία πρόσφατη μελέτη, η πραγματική χρονολογία γέννησής του πρέπει να ήταν το 1901 (ΑΛΕΞΑΝΔΡΑΚΗ 2024).

² Αναλυτικά για τα πρωτόλεια του Βενέζη, βλ. ΚΑΛΑΪΤΖΑΚΗΣ 2025.

Όταν επέστρεψε από την αιχμαλωσία στη Μυτιλήνη, τον Νοέμβριο του 1923, εντάχθηκε αμέσως στην «Ορδή των Βασιβουζούκων», μια λογοτεχνική παρέα με επικεφαλής τον Μυριβήλη, που στρεφόταν ενάντια στην αθηναϊκή λογοτεχνία (Αθανασιάδης-Νόβας 1974, 11). Τον Φεβρουάριο της επόμενης χρονιάς (1924), ξεκίνησε να δημοσιεύει σε συνέχειες το *Νούμερο* στην εφημερίδα *Καμπάνα*, της οποίας διευθυντής ήταν επίσης ο Μυριβήλης. Οι ιδέες των Βασιβουζούκων και της εφημερίδας προφανώς συνέπιπταν σε μεγάλο βαθμό. Η εφημερίδα εμφάνιζε εθνικιστικά τοπικιστικά χαρακτηριστικά και πρόβαλλε τον αιγαιοπελαγίτικο πολιτισμό, ενώ επιπλέον ασκούσε κριτική στο κεφαλαιοκρατικό σύστημα και ήταν υπέρ της κοινωνικής μεταρρύθμισης, αλλά διαφωνούσε με τον κομμουνισμό (Ματθαίου 1985, 222–25). Αυτές οι επαφές επηρέασαν εκείνο το διάστημα τις απόψεις του Βενέζη για τη λογοτεχνία και την πολιτική.

Μια από τις πρώτες φορές που συναντάμε τον Βενέζη να καταφέρεται ρητά εναντίον του κομμουνισμού, είναι το 1924, στο πρώτο άρθρο του στην *Καμπάνα*: εκθείαζε τη *Ζωή εν Τάφω* του Μυριβήλη ως εξαιρετικό δείγμα των «ελληνικών Γραμμάτων», σε αντίθεση με τα όσα γράφουν οι «εξέχουσες κεφαλές της Αθήνας», αναφερόμενος στους αριστερούς λογοτέχνες Κώστα Βάρναλη, Δ. Π. Ταγκόπουλο, Πέτρο Πικρό, Κώστα Παρορίτη, Φώτο Γιοφύλλη και στην «άναντρη [...] βεβήλωση που κάνουν στην τέχνη όλοι οι νεότεροι κομμουνιστές διηγηματογράφοι της ετικέτας “Κομμουνιστικά Τέχνη”» (Βενέζης 1924).³ Δεν είναι, άλλωστε, πιστεύουμε, καθόλου τυχαίο ότι σε προηγούμενο φύλλο της *Καμπάνας* υπάρχει άρθρο με παρόμοιο περιεχόμενο, το οποίο στρέφεται ενάντια στον Βάρναλη, τον Παρορίτη και τον Γιοφύλλη. Γράφει χαρακτηριστικά: «Όταν ο τεχνίτης κάτσει και πει: θα γράψω ένα κομμουνιστικό διήγημα, τ' αποτέλεσμα θα 'ναι ένα λειψό, ένα σακάτικο πνευματικό απόβραμα. Όμως αυτό κάνει ο Βάρναλης, αυτό κάνει και ο Παρορίτης». Και λίγο παρακάτω για τον Γιοφύλλη: «Ετούτος εδώ δεν είναι κομμουνιστοποιός της τέχνης [...], έκατσε κι έκανε Φουτουρισμό πάντα εις βάρος της τέχνης. Κι αυτά που σκάρωσε [...] τα δημοσίεψε με αξιώσεις και με όλη την αδιαντροπία που χαρακτηρίζει τους ασυνείδητους» (Ο Κουασιμόδος 1924).

Λίγα χρόνια αργότερα όμως, η στάση του Βενέζη φαίνεται να αλλάζει άρδην. Το 1929, δημοσιεύει άρθρο στον *Ταχυδρόμο* για την *Ιστορία ενός Αιχμαλώτου* του Στρατή Δούκα. Εκεί, διατύπωνε την άποψη ότι ο συγγραφέας κατάφερε να αποδώσει πιστά το δράμα του πολέμου και ότι η λιτότητα του ύφους προερχόταν από συνειδητή αντίδραση στην εξελιγμένη τέχνη, εξαιρώντας τον Βάρναλη που «αυτά τα έχει καθορίσει λαμπρά» (Βενέζης 1929).⁴ Ενώ λοιπόν, πέντε χρόνια νωρίτερα, εναντιωνόταν στη στρατευμένη τέχνη του Βάρναλη και των κομμουνιστών, εδώ, φαίνεται να στέκεται περισσότερο ευνοϊκά απέναντί τους.

³ Παρατίθεται στο: ΚΑΡΑΓΛΟΥ & ΚΑΡΒΕΛΑ (επιμ.) 2019, 33–36.

⁴ Παρατίθεται στο: ΚΑΡΑΓΛΟΥ & ΚΑΡΒΕΛΑ (επιμ.) 2019, 48–53.

Ένα χρόνο πριν (1928), στη *Νέα Επιθεώρηση*, περιοδικό με αριστερό προσανατολισμό,⁵ στη στήλη «Λογοτεχνικά», όπου αναγγέλλονται οι νέες εκδόσεις βιβλίων, συναντάμε την πρώτη συλλογή διηγημάτων του Βενέζη *Μανώλης Λέκας κι άλλα διηγήματα* (Ανυπόγραφο 1929). Βέβαια, στη στήλη αυτή, όπως φαίνεται από τη μελέτη του περιοδικού, δεν αναγγέλλονται μόνον οι εκδόσεις αριστερών/κομμουνιστών συγγραφέων αλλά γενικότερα τα νέα βιβλία. Έχει ενδιαφέρον ωστόσο το γεγονός ότι γνωρίζουν την έκδοση του βιβλίου, αφού ο Βενέζης δεν ήταν γνωστός ακόμη ως συγγραφέας.

Περνώντας στην ίδια τη συλλογή, η Αγγέλα Καστρινάκη έχει εκφράσει την άποψη ότι σε μερικά διηγήματα η κοινωνία είναι ταξικά χρωματισμένη και διαιρείται σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους.⁶ Πράγματι, στην αρχή του διηγήματος «Ο Μανώλης Λέκας» βλέπουμε την περιγραφή του σπιτιού του πρωταγωνιστή Μανώλη: είναι το μόνο βαμμένο κόκκινο της περιοχής σε αντίθεση με τα άλλα που είναι γαλανόλευκα, και το μόνο που σκεπάζεται από τη σκιά της ακακίας. Προς το τέλος του διηγήματος έχουμε έναν πετροπόλεμο ανάμεσα σε «Απανχωρίτες» και «Κατωχωρίτες» (Βενέζης 1928α, 3, 33), ο οποίος συμβολικά αποτυπώνει την πάλη των τάξεων. Σε επόμενο διήγημα, «Στον Κάμπο Κάτου απ' τα Κιμιντένια», βλέπουμε την ιδιοκτησία ενός τσιφλικά να βρίσκεται πολύ πιο ψηλά και μακριά από την πόλη και να χωρίζεται απ' αυτήν με ένα ποτάμι που κόβει τον δρόμο στα δύο, δείχνοντας και πάλι τον διαχωρισμό της ανώτερης και της κατώτερης τάξης (ό.π., 100).

Το ότι κάποια από τα διηγήματα του Βενέζη υποτάσσονται στο δόγμα της «προλεταριακής τέχνης» δεν θα πρέπει να μας παραξενεύει πάντως. Όπως παρατηρεί ο Κόκορης, αν και η συζήτηση για την «προλεταριακή τέχνη» ξεκίνησε, όσον αφορά το νεοελληνικό πνευματικό πεδίο, στις αρχές της δεκαετίας του 1920, μόλις το 1927 μπορούν να εντοπιστούν αξιολογα δείγματα του δόγματος αυτού στη νεοελληνική λογοτεχνία. Οι κριτικοί του Μεσοπολέμου ερμήνευαν τη σοσιαλιστική/προλεταριακή τέχνη ως την τέχνη εκείνη που έχει κοινωνικό περιεχόμενο, καταδεικνύει την υπεροχή του προλεταριάτου και καταγγέλλει αφενός την κοινωνική αδικία, αφετέρου τη σαθρότητα της αστικής τάξης (Κόκορης 1999, 13–43). Ο Βάρναλης, μάλιστα, σχολίαζε επιδοκιμαστικά τη συλλογή αυτή του Βενέζη, βασιζόμενος σε πολλά από τα παραπάνω στοιχεία.⁷ Πίστευε ότι: α) δεν του έλειπε η εκφραστική ικανότητα, [...] β) προήγαγε τη «συμπάθεια για το δυστυχισμένο λαϊκό άνθρωπο», γ) ξεσκέπαζε την «κοινωνική αδικία» και δ) όπως η «ρούσσικη λογοτεχνία», έτσι και ο Βενέζης δεν «διδάσκει» αλλά «δείχνει» και «δεν είναι λίγες οι στιγμές, που θυμίζει (τιμή του) τον Γκόρκυ και τον Ιβάνωφ» (Βάρναλης 1929).

⁵ Για το περιοδικό, βλ. ΝΤΟΥΝΙΑ 1996, 111–44.

⁶ «Το Λιος», ένα από τα διηγήματα της συλλογής, όταν αναδημοσιεύεται στη συλλογή διηγημάτων *Αιγαίο*, το 1941, χάνει σε μεγάλο βαθμό τον αριστερίζοντα προσανατολισμό του. Βλ. ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ 1999, 170–71.

⁷ Η βιβλιοκριτική του Βάρναλη στη συλλογή του Βενέζη παρατίθεται βιβλιογραφικά και στο: ΜΑΡΚΕΖΕΛΙ-ΛΟΥΚΑ 1984, 43.

Τα χρόνια 1927–1928, λοιπόν, φαίνεται να αποτελούν χρόνια ορόσημο, στη διάρκεια των οποίων ο Βενέζης ξεκίνησε να διάκειται ευμενώς προς την κομμουνιστική ιδεολογία και σκέψη. Το 1928, μάλιστα, είχε δημοσιεύσει δύο ακόμη διηγήματα στη *Νέα Εστία*: «Ο Θάνατος» και «Η Νέα Φωνή», τα οποία ήταν γραμμένα το 1927 (Βενέζης 1928β και Βενέζης 1928γ).⁸ Στο πρώτο διήγημα, μπορούμε να εντοπίσουμε έναν ταξικό σχολιασμό. Δύο άντρες κάθονται στο βουνό «Γρύππα» και αναπολούν τη ζωή τους στην Τουρκία πριν από τη Μικρασιατική Καταστροφή. Ξαφνικά, εμφανίζεται ο Γρηγόρης, ένας σακάτης πρόσφυγας, ο οποίος εργαζόταν στα χωράφια και πληρωνόταν αναλόγως της σοδειάς που παρήγαγε. Ο «αρχηγός», ονόματι Βρουλιώτης, ο οποίος επιτηρούσε τη σοδειά του Γρηγόρη, φαίνεται πως τον εκμεταλλευόταν και έκλεβε από το μερίδιό του. Όταν λοιπόν ο Γρηγόρης τον αποκάλεσε «κλέφτη», ο Βρουλιώτης τον χτύπησε βάνουσα με το μαστίγιό του. Στο δεύτερο διήγημα, έχουμε την ιστορία μιας οικογένειας που είχε ξεκληριστεί απ' τους πολέμους και είχαν απομείνει μονάχα οι γονείς με τις δύο κόρες τους: τη Μαρία, η οποία θα παντρευόταν σύντομα με τον μέλλοντα σύζυγό της, ο οποίος ήταν αιχμάλωτος των Τούρκων στα «αμελέ-ταμπουρού», και τη Μυρσίνη. Εδώ, ωστόσο, η ιστορία περιστρέφεται γύρω από τον γάμο της Μαρίας και τα συναισθήματα της οικογένειάς της που έβλεπε άλλο ένα παιδί της να «φεύγει», αυτή τη φορά εξαιτίας του γάμου.

Συνεπώς, βλέπουμε ότι κεντρικός άξονας των διηγημάτων αυτών είναι οι συνθήκες διαβίωσης των προσφύγων που κατέφυγαν στην Ελλάδα έπειτα από τη Μικρασιατική Καταστροφή. Σίγουρα, το γεγονός ότι τα έργα αυτά παρουσιάζουν την κοινωνική αδικία που υφίστανται οι κατώτερες κοινωνικές τάξεις, είναι ένας δείκτης που μας βοηθάει να υποθέσουμε ότι υποφώσκει μια ιδεολογία που κλίνει προς τα αριστερά. Άλλωστε, στη Μυτιλήνη, όπου και διέμενε ο Βενέζης ενόσω έγραφε τα εν λόγω διηγήματα καθώς και τη συλλογή *Μανώλης Λέκας κι άλλα διηγήματα*, το ΚΚΕ είχε δημιουργήσει, ήδη από το 1924, νεολαία που προασπιζόταν τα συμφέροντα των εφένδρων και των προσφύγων (Ματθαίου 1985, 216–26). Σε ένα πρώτο επίπεδο, λοιπόν, μπορούμε να υποθέσουμε πως ένας από τους λόγους που έκαναν τον Βενέζη να στραφεί προς την αριστερή/κομμουνιστική ιδεολογία, ήταν ακριβώς το γεγονός ότι αυτή ήταν η πλευρά η οποία προασπιζόταν τα συμφέροντα και τα δικάιά τους.

Μερικά χρόνια αργότερα, το 1930, έχουμε μια επιστολή του Βενέζη στο περιοδικό *Πειθαρχία*,⁹ που δείχνει έναν φιλοκομμουνιστικό προσανατολισμό. Σε ανοιχτή, λοιπόν, επιστολή προς τον διευθυντή του περιοδικού, στρεφόταν ενάντια σ' έναν επιστολογράφο, ο οποίος ήταν στρατιωτικός και σε προηγούμενο

⁸ Τα διηγήματα αυτά τα ενέταξε αργότερα στη συλλογή διηγημάτων *Άνεμοι: Διηγήματα* (Βενέζης 1944, 39–47, 48–54). Το πρώτο το είχε στείλει στον διαγωνισμό που είχε προκηρύξει η *Νέα Εστία* το 1927 (πήρε το γ' βραβείο), ενώ το δεύτερο το δημοσίευσε κατόπιν του διαγωνισμού (βλ. Χάρης 1974, 30–31).

⁹ Παρατίθεται στο: ΚΑΡΑΓΙΩΓΙΟΥ & ΚΑΡΒΕΛΑ (επιμ.) 2019, 632–34.

φύλλο¹⁰ σχολίαζε αρνητικά τη *Ζωή εν Τάφω* του Μυριβήλη, κατηγορώντας τον συγγραφέα ως «δειλό». Αυτό που έχει ενδιαφέρον, είναι ότι ο Βενέζης σχολιάζει τη φράση «κάτι τέτοιους» που είχε χρησιμοποιήσει ο ανώνυμος στρατιωτικός επιστολογράφος στο άρθρο του για να αναδείξει ποιους προσπαθούσε να μιμηθεί ο Μυριβήλης, αναφερόμενος στους συγγραφείς Henri Barbusse, Romain Rolland, συγγραφείς γνωστούς για την αριστερή τους ιδεολογία. Φαίνεται λοιπόν ο Βενέζης να προασπίζεται με τη στάση του αυτή τα συγγραφικά και ιδεολογικά πιστεύω των παραπάνω συγγραφέων (Βενέζης 1930).

Ο Βενέζης, σύμφωνα με τον Βαλέτα, δικάστηκε με το Ιδιώνυμο το καλοκαίρι του 1932 στη Μυτιλήνη, λόγω της ένταξής του στην παράνομη ομάδα των «Πρωτοπόρων»· εξαιτίας αυτής της περιπέτειας έφυγε για την Αθήνα (Βαλέτας 1974, 112–18). Αυτή η πληροφορία δεν επιβεβαιώνεται. Στην έρευνα που κάναμε σε εφημερίδες της Μυτιλήνης που κυκλοφορούσαν το καλοκαίρι του 1932,¹¹ δεν συναντήσαμε κάποιο σχετικό δημοσίευμα. Ωστόσο, μόλις ο Βενέζης μετακομίζει στην Αθήνα (1932), φαίνεται ότι κινείται σε αριστερούς κύκλους. Η Τατιάνα Σταύρου αφηγείται πώς γνώρισε τον Βενέζη στα 1932–1933, στο σπίτι του γιατρού Κανέλλη, όπου μαζεύονταν διάφοροι διανοούμενοι – μεταξύ των οποίων και ο Βάρναλης. Αναφέρει πως όλοι λίγο πολύ «αριστερίζαν» και υποστηρίζει πως η μετάθεση του Βενέζη στην Αθήνα έγινε με τη μεσολάβηση του Νομάρχη Λέσβου Γ. Θειακάκη και της γυναίκας του. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Βενέζης, αρκετά αργότερα, έβαλε σε ένα διήγημά του αφιέρωση στο ζεύγος Θειακάκη («με ευγνωμοσύνη»). Η Σταύρου σημειώνει πως η παρέα στο σπίτι του γιατρού ξεσπάθωσε γιατί «ένας από την παράταξή τους δεν επιτρεπόταν να [...] νιώθει [ευγνωμοσύνη]»¹² (Σταύρου 1974, 73–74).

Ακόμη ένα τεκμήριο που επιβεβαιώνει ότι ο Βενέζης ξεκίνησε να ενστερνίζεται την κομμουνιστική ιδεολογία εκείνα τα χρόνια, έρχεται από μαρτυρία του Ασημάκη Πανσέληνου: ο Βενέζης είχε δημοσιεύσει κείμενό του στο κομμουνιστικό περιοδικό *Νέοι Πρωτοπόροι* – κυκλοφόρησε για πρώτη φορά το 1931, ως αντίδραση στους *Πρωτοπόρους* του Πέτρου Πικρού. Στη συντακτική επιτροπή του περιοδικού βρισκόταν ο ίδιος ο Πανσέληνος.¹³ Στο τεύχος του Γενάρη του 1933, συναντάμε στη στήλη «Μερικές γνώμες για τους *Νέους Πρωτοπόρους*», πρόθεση της οποίας ήταν να συλλέξει γράμματα από διανοούμενους της εποχής εκείνης ώστε να γίνει το περιοδικό καλύτερο, ένα γράμμα του Ηλία Βενέζη. Σε αυτό δήλωνε ενθουσιασμένος με το περιοδικό: διέκρινε την «ομαδική [του] προσπάθεια» στον τομέα της τέχνης και της κουλτούρας» και τον «κολεχτιβίστικο χαρακτήρα» του, διότι «παρόμοιο προηγούμενο,

¹⁰ Για το θέμα αυτό με την επιστολή του στρατιωτικού προς το περιοδικό *Πειθαρχία* βλ. Λυκούργου 2013.

¹¹ Ερευνήθηκαν από την ψηφιακή βιβλιοθήκη της Βιβλιοθήκης της Βουλής οι εφημερίδες *Σκορπιός*, *Νέος Κήρυξ*, *Ελεύθερος Λόγος* και *Ταχυδρόμος*, από 1/6/1932 έως 31/8/1932.

¹² Το να νιώθει κάποιος ευγνωμοσύνη για ένα κρατικό πρόσωπο που ασκεί εξουσία κάνοντας χάρες κατά το δοκούν, είναι προφανώς έξω από τον κώδικα της κομμουνιστικής δεοντολογίας.

¹³ Για το περιοδικό βλ. Ντογιά 1996, 147–218.

όπου το άτομο να χάνεται κάτω απ' την ομάδα δεν υπάρχει στη φιλολογική ζωή μας», και κατέκρινε την άποψη ότι η τέχνη είναι «είδος πολυτελείας για καλή χώνεψη», γιατί πρέπει να «μπει στην πρώτη γραμμή σαν ανάγκη ζωτική για την κρίσιμη τούτη στιγμή που περνά η ανθρωπότητα [...], να δοθεί στις πλατιές μάζες τέχνη, που να εκφράζει τις διαθέσεις τους [...], αυτό που λέμε “προλεταριακή Τέχνη” [...] Πιστεύω πως το τι πρέπει να λογαριάζεται για τέτοια τέχνη δε θα βγει με τη συζήτηση. Θα καθοριστεί απ' τη γόνιμη δημιουργική δουλειά που γίνεται κι ύστερα θα 'ρθει η θεωρία να δώσει χαρακτήρα σ' αυτό που υπάρχει» (Βενέζης 1933, 25–26).

Όταν, όμως, ο Ασημάκης Πανσέληνος, κάπου στα 1933–1934, καθαιρέθηκε από τη συντακτική επιτροπή του περιοδικού, η κομμουνιστική ιδεολογία του Βενέζη κλονίστηκε για δεύτερη φορά μέσα σε λίγα χρόνια. Γράφει ο Πανσέληνος: «Θυμάμαι [...] την εντύπωση που έκανε το περιστατικό στους πιο έξω φίλους μου, και τον Ηλία Βενέζη – με πόση φιλία με ρωτούσε αν πικράθηκα και επέμεινε παρά τις αντίθετες διαβεβαιώσεις μου». Η πρώτη απογοήτευση είχε επέλθει ήδη από το 1928, όταν ο Panait Istrati, πηγαίνοντας στη Μόσχα, κατηγορήθηκε ως αντισοβιετικός, επειδή φιλοξένησε στο σπίτι του τον Victor Serge, πολιτικό αντίπαλο του Stalin (Πανσέληνος ²¹1989, 204–5, 217, 228).

Στοιχεία μαρξιστικής σκέψης μπορούμε να ανιχνεύσουμε επίσης στην α' έκδοση του *Νούμερου 31328* (1931), στοιχεία τα οποία μάλιστα δεν συναντάμε στην α' δημοσίευση του έργου (1923–1924) στην εφημερίδα *Καμπάνα*. Στην έκδοση του 1931, ο Βενέζης δημιουργεί ένα ταξικό σχήμα με τους μαφαζάδες (=Τούρκοι φρουροί), το οποίο δεν υπάρχει στην α' δημοσίευση. Εκεί, στην αρχή του έργου και ενώ οι αιχμάλωτοι βρίσκονται στην υπόγεια φυλακή, ο Ηλίας έλεγε πως «Οι μαφαζάδες πολλές φορές γελάσαν μαζί μας για εκείνους που έφευγαν [τους εκτελούσαν]» (Βενέζης 1924), δίνοντας έναν εθνικό χαρακτήρα στην αντιπαράθεση των ανθρώπων. Στην έκδοση όμως, ενώ αρχικά ο συγγραφέας διατηρεί το σχήμα Έλληνες–Τούρκοι, στη συνέχεια το μετασχηματίζει. «Άτιμο μιλλέτ» (=έθνος), αποκαλεί ο αξιωματικός τους κρατούμενους που μόλις έχουν φυλακίσει, «γκιαούρ», φωνάζει ο σκοπός (Βενέζης 1931, 18, 32). Όταν, πολύ αργότερα, αιχμάλωτοι και φρουροί έρχονται πιο κοντά, αναπτύσσεται μεταξύ τους αλληλεγγύη, αφού αντιλαμβάνονται πως ο εχθρός είναι κοινός και είναι ταξικός: είναι οι ισχυροί Έλληνες «τσαούσηδες» του στρατοπέδου που καταπιέζουν εξίσου τους Έλληνες αιχμαλώτους και τους Τούρκους φρουρούς. Έτσι, θα δούμε τους μαφαζάδες να αποκαλούν τους αιχμάλωτους «συντρόφους», να τρώνε μαζί τους, να χαίρονται όταν φτάνουν τα νέα της απελευθέρωσης, ενώ ένας από αυτούς, ο οποίος καθόταν με τον Γιάννη και θυμούνταν μαζί τα παιδιά τους, του χαρίζει ως αναμνηστικό των ημερών που πέρασαν μαζί ένα τσιμπούκι (Βενέζης 1931, 209–10, 240–41). Εδώ, ο Βενέζης προβάλλει με έμφαση διαιρέσεις ανάμεσα σε εξουσιαστές και εξουσιαζόμενους που ανήκουν στο ίδιο έθνος (Καστρινάκη 1999).

Ιδιαίτερη, μάλιστα, ήταν η κριτική στάση της Αριστεράς απέναντι στο *Νούμερο*, η οποία αγάλιασε τα αντιπολεμικά έργα της εποχής, μια και αναδεί-

κνυαν τα μαρτύρια που προκαλούσαν στους ανθρώπους οι ιμπεριαλιστικοί πόλεμοι. Συνεπώς το *Νούμερο*, εντασσόμενο στην κατηγορία της παγκόσμιας αντιπολεμικής λογοτεχνίας, απέσπασε θετικές κριτικές μεν, οι οποίες ενείχαν κάποιες επιφυλάξεις δε (Καρανίκα 2014, 39–40).

Τον Γενάρη του 1932, το περιοδικό *Νέοι Πρωτοπόροι* ανήγγειλε την κυκλοφορία του *Νούμερου*, μαζί με τα βιβλία: *Η αληθινή απολογία του Σωκράτη* του Κώστα Βάρναλη και την *Ιστορία του Ελληνικού Εργατικού Κινήματος* του Γιάνη Κορδάτου (Ανυπόγραφο 1932). Λίγο αργότερα, εντοπίζουμε άρθρο που περιέγραφε γενικότερα τη στάση της Αριστεράς απέναντι στα πολεμικά έργα. Στο άρθρο αυτό γινόταν αναφορά στον πασιφισμό των ευρωπαίων αντιπολεμικών συγγραφέων (Remarque, Latzko κ.ά.), στους οποίους εντάσσονταν οι Μυριβήλης και Βενέζης. Ως ελάττωμα των συγγραφέων αυτών υπογραμμίζονταν το ότι δεν ανέδειξαν τις αιτίες πρόκλησης των πολέμων, που αποτελούν ιστορικό φαινόμενο και προέρχονται από τη διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις, αλλά μονάχα τη φρικαλεότητά τους. Αυτή την ανθρωπιστική ιδεολογία την απέδιδαν στην αντιπολεμική ψυχολογία των μαζών, που συνιστούσε το ισχυρότερο όπλο του καπιταλισμού και του ιμπεριαλισμού. Η αντιπολεμική λογοτεχνία όφειλε να ξεσκεπάσει τον εθνικισμό και τον ιμπεριαλισμό των πολέμων και να τους συνδέει με τους ταξικούς αγώνες, καθώς «από σήμερα πρέπει ν' αρχίσει ο πόλεμος με τα βιβλία. Αύριο δε θα 'ναι καιρός. Αύριο θα πρέπει ν' αφήσουν την πένα και να πιάσουν το ντουφέκι» (Βίγλας 1932).

Λίγους μήνες νωρίτερα, στο ίδιο περιοδικό, είχε κάνει κριτική στο *Νούμερο* ο Π. Χαλκός (=Γιάνης Κορδάτος), υιοθετώντας ανάλογη στάση με την παραπάνω. Αναγνώριζε και επιδοκίμαζε το ρεαλιστικό ύφος του βιβλίου, την ιδανική ψυχολογική σκιαγράφηση των αιχμαλώτων, την περιγραφική δύναμη, την αποτύπωση των κτηνωδών ενστίκτων της αυτοσυντήρησης, την αντικληρικαλιστική και φιλοτουρκική του στάση και την απουσία του φυλετικού μίσους. Κατέληγε στο ότι δίκαια «του δίνουν το δικαίωμα να πάρει μια από τις πρώτες θέσεις στη νεοελληνική λογοτεχνία». Του καταλόγιζε ωστόσο ότι δεν μίλησε ξεκάθαρα για τα αίτια που οδήγησαν στον πόλεμο και ότι τον διακατείχε ένας πασιφισμός που ενυπήρχε σε πολλούς Ευρωπαίους αντιπολεμικούς συγγραφείς της εποχής. Έκλεινε με την ελπίδα ότι με τον καιρό ο Βενέζης «θα έρθει πιο κοντά στις γραμμές μας» (Χαλκός 1932). Κριτική, πάντως, για το ότι ο Βενέζης δεν μίλησε με οργή απέναντι σε αυτούς που δημιούργησαν την τραγωδία αυτή υπέστη και από μη αριστερούς κριτικούς, που απέδιδαν την απόκρυψη αυτή στην «τάξη που τον γέννησε και τον μόρφωσε» (Προσπέριος 1932).

Ανάλογη ήταν και η κριτική του Ασημάκη Πανσέληνου· εξέφραζε τη χαρά του που το αριστερό αναγνωστικό κοινό αυξανόταν και χαρακτήριζε τον Βενέζη ως τον πιο προκλητικό και ασυμβίβαστο συγγραφέα της χώρας. Ο ηθικός ξεπεσμός των ηρώων του και το δράμα της ομάδας των αιχμαλώτων, που χτυπήθηκε από τις ιμπεριαλιστικές πρακτικές, έκρινε ότι έδιναν ιδιαίτερη θέση στο βιβλίο αυτό, παραλληλίζοντας το δράμα των ανθρώπων αυτών με το

δράμα των κατατρεγμένων κομμουνιστών της Αθήνας που δικάζονταν με το Ιδιώνυμο. Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Βενέζης «δεν είναι ακόμα ένας ξεκαθαρισμένος μαρξιστής», από τη μία έκανε το έργο να αντανakλά τη βίαιη πραγματικότητα, από την άλλη να μην προβάλλει τα αίτια που προξένησαν αυτόν τον πόλεμο (Πανσέληνος 1933).

Άλλη μία μαρτυρία που ενδεχομένως δείχνει ότι ο Βενέζης τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1930 είχε ενστερνιστεί την κομμουνιστική ιδεολογία, έρχεται από το περιοδικό *Ιδέα*. Στο ανυπόγραφο άρθρο «Η εποχή του μυθιστορήματος» (1933), ο συγγραφέας του ανέφερε ότι το είδος που είχε καλλιεργηθεί ιδιαίτερα εκείνη την περίοδο ήταν το μυθιστόρημα. Ανάμεσα στους μυθιστοριογράφους, ξεχώριζε τους Άγγελο Τερζάκη, Μ. Καραγάτση, Γιώργο Θεοδοκά, Θανάση Πετσάλη, Στράτη Μυριβήλη, Κοσμά Πολίτη, καθώς και τους Ηλία Βενέζη, Βάσο Δασκαλάκη και Γαλάτεια Καζαντζάκη. Χωρίς να ξεκαθαρίζει ποιους συγκεκριμένα εννοεί, ο ανώνυμος αρθρογράφος αναφέρει: «Σημειώνουμε μονάχα αυτό το σημαντικό γεγονός της σχεδόν ταυτόχρονης εμφάνισης τόσων καινούριων και σοβαρών συγγραφέων, που επιδιώκουν να εκφράσουν τη σύγχρονή μας ελληνική ζωή με ένα λογοτεχνικό είδος [ενν. το μυθιστόρημα], που ως χτες μας ήτανε περίπου άγνωστο [...]». Ίσως βρίσκονται, ανάμεσα στους συγγραφείς που ονομάσαμε, μερικοί που πρεσβεύουν πολιτικές και αισθητικές αντιλήψεις διαφορετικές από τις δικές μας. Εμείς όμως τους χαιρετούμε όλους με την ίδια χαρά και με τη βεβαιότητα πως, χάρη στην ομαδική αυτή προσπάθειά τους, συντελείται αυτή τη στιγμή κάτι σπουδαίο στην εξέλιξη της πνευματικής μας ζωής» (Ανυπόγραφο 1933, 383). Πιθανολογείται ότι η αναφορά στους αποκλίνοντες από την ιδεολογία του περιοδικού περιλαμβάνει και τον Βενέζη. Οι Τερζάκης, Θεοδοκάς και Πετσάλης, παραδείγματος χάριν, συνεργάζονταν με το περιοδικό, ενώ και ο Μυριβήλης ήταν γνωστός για τα αντικομμουνιστικά του συναισθήματα. Γενικότερα, το περιοδικό *Ιδέα* αντιπροσώπευε τη φιλελεύθερη και αστική διάνοηση. Βασικές ιδέες του περιοδικού ήταν η πίστη στο έθνος, στον ιδεαλισμό και την ατομικότητα. Μάλιστα, το περιοδικό *Νέοι Πρωτοπόροι* αναγνωριζόταν ως έντυπο-ιδεολογικός αντίπαλος, ενώ αντίστοιχα για τους *Νέους Πρωτοπόρους* το περιοδικό *Ιδέα* αντιπροσώπευε τη «δεξιά διάνοηση» και είχε κατηγορήσει τη συντακτική του ομάδα (Σπύρο Μελά, Γιώργο Θεοδοκά κ.ά.), πριν καν κυκλοφορήσει, ως «μαχητικούς αντικομμουνιστές».¹⁴

Τον Βενέζη τον συνέλαβαν άλλη μία φορά με το Ιδιώνυμο το 1936, κατά τη δικτατορία του Μεταξά. Μετά τη σύλληψη αυτή, κατά τον Βαλέτα, ο Βενέζης υιοθέτησε μια στάση που υπερέβαινε τις ιδεολογίες και εστίασε την προσοχή του στον ελληνοχριστιανικό ιδεαλιστικό ανθρωπισμό και στη λογοτεχνία (Βαλέτας 1974, 118). Πράγματι, πιστεύουμε, τα χρόνια 1936–1941/42, ο Βενέζης, λόγω του μεταξικού καθεστώτος και λόγω των πολεμικών γεγονότων,

¹⁴ Για το περιοδικό *Ιδέα*, καθώς και για τη διαμάχη του με τους *Νέους Πρωτοπόρους*, βλ. ΛΑΔΟΓΙΑΝΝΗ 1993.

φαίνεται πως σιώπησε όσον αφορά αυτό το κομμάτι, χωρίς αυτό να σημαίνει απαραίτητα ότι σταμάτησε να ασπάζεται τον κομμουνισμό. Άλλωστε, όπως παρατηρεί ο Βελουδής (1982, 31–32), την περίοδο αυτή, η καθιέρωση της προληπτικής λογοκρισίας και κυρίως η απουσία ενός αντιστασιακού κινήματος υποστηριζόμενου από πλατύτερα κοινωνικά στρώματα οδήγησαν σε μια «εξατομίκευση» της λογοτεχνίας. Ελάχιστοι συγγραφείς –κυρίως ποιητές– κατάφεραν να εκφράσουν αντιστασιακά συναισθήματα. Αναφερόμενος μάλιστα στον Βενέζη, σημειώνει πως προτίμησε τη φυγή σε έναν ειδυλλιακό προβιομηχανικό κόσμο, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την *Αιολική γη*, την οποία εξέδωσε σε συνέχειες στη *Νέα Εστία* από τον Μάιο έως τον Δεκέμβριο του 1942 (Αργυρίου 2003, 58, 71).¹⁵

Βέβαια, η Αγγέλα Καστρινάκη υποστηρίζει σε δημοσίευτο άρθρο της ότι στη *Γαλήνη* (1939) συναντάμε πολλά στοιχεία που μάλλον δείχνουν ότι ο Βενέζης είχε εγκαταλείψει την αριστερή ιδεολογία. Το Κράτος, παρατηρεί, παρουσιάζεται ως αρωγός, ενώ ο σεβασμός με τον οποίο ο συγγραφέας αναφέρεται στον Θεό δεν θυμίζει σε τίποτα την ανταρσία της νιότης του – ούτε τον τρόπο με τον οποίο στέκονταν εναντίον του οι κομμουνιστές συγγραφείς, προσθέτουμε εμείς. Έχοντας, τότε, ο Βενέζης εδραιωθεί στην αθηναϊκή κοινωνία και έχοντας κερδίσει το βραβείο της Ακαδημίας Αθηνών την ίδια χρονιά, ενδέχεται να ήθελε να γράψει ένα έργο που να είναι πιο ήπιο σε ύφος και θεματική, προκειμένου να μην προκαλέσει αντιδράσεις (Καστρινάκη, υπό δημοσίευση).¹⁶

Με την έναρξη της Κατοχής όμως, ο Βενέζης περνάει σε αντιστασιακή δράση. Μαζί με τους Λουκή Ακρίτα, Μάρκο Αυγέρη, Κ. Θ. Δημαρά, Γιώργο Θεοτοκά και Άγγελο Σικελιανό δημιουργούν μια αντιστασιακή ομάδα και εκδίδουν το παράνομο έντυπο *Ελευθερία*. Το πρώτο φύλλο κυκλοφόρησε τον Ιανουάριο του 1942 και έγινε κατορθωτό να εκδοθούν τέσσερα τεύχη (Αλεξίου 1982, 64).¹⁷ Αυτή του η δράση ενάντια στη γερμανική κατοχή δεν συνεπάγεται ασφαλώς ότι ο Βενέζης παραμένει ή επιστρέφει ιδεολογικά στον κομμουνισμό. Τόσο το γεγονός όμως ότι δρα αντιστασιακά όσο και το ότι συνεργάζεται με τους μαρξιστές Ακρίτα και Αυγέρη¹⁸ είναι ενδεικτικό πως, αν μη τι άλλο, διατηρεί την επαφή του με τον χώρο της Αριστεράς.

¹⁵ Βέβαια αυτή η φυγή προς έναν ειδυλλιακό κόσμο ήταν χαρακτηριστικό πολλών έργων που δημοσιεύθηκαν στα χρόνια της Κατοχής. Η αγαπημένη, μάλιστα, καταφυγή για τους συγγραφείς ήταν αυτή στην παιδική ηλικία και στον μακρινό γενέθλιο τόπο, καταφυγή που ανταποκρινόταν στην ανάγκη των ανθρώπων τότε να διαβάσουν «καθησυχαστικά παραμύθια». Για τον Βενέζη η *Αιολική Γη* δεν ήταν «απομάκρυνση από τη ζωή, αλλά υπενθύμιση του ότι υπάρχει και ομορφιά στη ζωή, υπάρχει και καλοσύνη των ανθρώπων», βλ. ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ 2005, 67–74.

¹⁶ Ευχαριστούμε την Αγγέλα Καστρινάκη για την αποστολή του εν λόγω άρθρου.

¹⁷ Η συντριπτική πλειοψηφία των μελών της Εταιρείας Ελλήνων Συγγραφέων συντάχθηκε με το Ε.Α.Μ. – άλλοι πέρασαν σε δράση και άλλοι όχι. Ελάχιστοι συγγραφείς δεν συμμετείχαν, είτε λόγω ηλικίας είτε γιατί υποστήριζαν το μεταξικό καθεστώς (βλ. ΑΛΕΞΙΟΥ 1982, 62–64).

¹⁸ Ο Αυγέρης έχει μόλις προσχωρήσει στον μαρξισμό. Βλ. ΑΡΓΥΡΙΟΥ 2003, 130. Ο Λουκής

Τον Οκτώβριο του 1943, ο Βενέζης, με το ψευδώνυμο Μ. Αλκαίος, δημοσιεύει στους παράνομους *Πρωτοπόρους* –όργανο του Ε.Α.Μ.– ένα μικρό διήγημα με τον τίτλο «22 Ιουλίου 1943» (Αλκαίος 1943).¹⁹ Το διήγημα αναφέρεται σε αληθινό γεγονός το οποίο συνέβη κατά τη διάρκεια της μεγάλης απεργίας που οργανώθηκε με την καθοδήγηση του Ε.Α.Μ. και στόχευε στην αποτροπή της επέκτασης της βουλγαρικής κατοχής στην κεντρική Μακεδονία. Η συμμετοχή του κόσμου ήταν τόσο μαζική που οι κατακτητές αναγκάστηκαν να κατεβάσουν τα τανκς στο κέντρο της Αθήνας με απολογισμό, σύμφωνα με την έκδοση του παράνομου *Ριζοσπάστη* της επόμενης μέρας, δεκαπέντε νεκρούς και εκατό τραυματίες (Μαλαγκονιάρης 2017). Κεντρικό πρόσωπο του διηγήματος είναι μια νεαρή ΕΠΟΝίτισσα, η οποία τραυματίζεται και στη συνέχεια συνθλίβεται από τις ερπύστριες ενός τανκ. Πρόκειται για τη φοιτήτρια Παναγιώτα Σταθοπούλου, για την οποία όλη η Αθήνα έλεγε πως σταμάτησε το τανκ με το σώμα της.²⁰ Ο Βενέζης περιγράφει το συμβάν με λυρισμό, τονίζοντας την ηρωικότητα της πράξης της. Η αφήγηση πλαισιώνεται και από κάποια προσωπικά, προφανώς μυθοπλαστικά, στοιχεία για την ηρωίδα: η κοπέλα σπουδάζει, είναι ερωτευμένη και κάνει όνειρα για το μέλλον. Όπως συμβαίνει και με την πλειοψηφία των διηγημάτων τα οποία δημοσιεύτηκαν κατά τη διάρκεια της Κατοχής, το εν λόγω διήγημα στηρίζεται κυρίως στο «ντοκουμέντο» και όχι στη μυθοπλασία, στοχεύοντας στην άμεση επίδραση στον αναγνώστη μέσω της καλλιτεχνικής αναπαραγωγής του αληθινού γεγονότος (Βελουδής 1982, 36).

Λίγες μέρες αργότερα, στις 28 Οκτωβρίου 1943, ο Βενέζης συνελήφθη από τους Γερμανούς μέσα στην Τράπεζα της Ελλάδος –της οποίας ήταν υπάλληλος– κατά τη διάρκεια εκδήλωσης του προσωπικού για τους σκοτωμένους συναδέλφους τους στην Αλβανία. Επιβαρυντικό στοιχείο του κατηγορητηρίου, σύμφωνα με τον Βαλέτα, ήταν πως την 25η Μαρτίου της ίδιας χρονιάς, στη συγκέντρωση του προσωπικού μέσα στην Τράπεζα, είχε μιλήσει για την ελευθερία και είχε απαγγείλει στίχους από τον «Ελληνικό ύμνο» του Frédéric Mistral σε μετάφραση Κωστή Παλαμά (Βαλέτας 1974, 101). Σε έρευνα του περιοδικού *Ελεύθερα Γράμματα* για την Κατοχή,²¹ ο συγγραφέας, περιγράφοντας με λεπτομέρειες το περιστατικό, σημειώνει πως τον αναζήτησαν ονομαστικά, «προδωμένον βέβαια», μαζί με άλλους τρεις συναδέλφους και τους συνέλαβαν (Βενέζης & Κουκούλας 1945). Ο Βενέζης οδηγήθηκε στις φυλακές Αβέρωφ και απομονώθηκε στην πτέρυγα Μπλοκ C, αντιμετωπίζοντας την

Ακρίτας ήταν ακόμη τότε μαρξιστής, ενώ αργότερα μετακινήθηκε προς το Δημοκρατικό Κέντρο, αναδεικνυόμενος, ιδίως κατά τις αρχές της δεκαετίας του 1960, σε βασικό συνεργάτη του Γεωργίου Παπανδρέου ως προς τον τομέα «Παιδεία / Εκπαίδευση». Περισσότερα για την πολιτική του πορεία βλ. Κολτσίδα 2009, 7–9.

¹⁹ Την επισήμανση για την ύπαρξη του διηγήματος την έκανε ο Νίκος Σαραντάκος, το οποίο και απέστειλε ο ίδιος στους συγγραφείς του άρθρου.

²⁰ Υπάρχουν μαρτυρίες στο αρχείο της ΕΔΑ στα ΑΣΚΙ (βλ. ΜΑΛΑΓΚΟΝΙΑΡΗΣ 2017).

²¹ Στην έρευνα συμμετείχαν οι Άγγελος Σικελιανός, Μάρκος Αυγέρης, Θέμος Κορνάρος, Χρήστος Καρούζος και ο ζωγράφος Α. Τάσος, όλοι τους ενταγμένοι στην κομμουνιστική αριστερά, βλ. *Ελεύθερα Γράμματα*, τ. 1–7.

ποινή της εκτέλεσης. Όλος ο πνευματικός και επιστημονικός κόσμος έκανε διαβήματα και κατάφερε να αποτρέψει την εκτέλεσή του (Βαλέτας 1974, 101· Αθανασόπουλος 1994, 40).

Αυτή η σύλληψη πιθανότατα δεν ήταν τυχαία. Η εκδήλωση της Τράπεζας ήταν μάλλον η αφορμή – κάποιος τον πρόδωσε, όπως είπε ο ίδιος. Τον ίδιο μήνα είχαν κυκλοφορήσει οι *Πρωτοπόροι* με το διήγημα για τα γεγονότα της 22ας Ιουλίου. Δεν αποκλείεται η προδοσία να αφορά αυτή τη συνεργασία του και τις επαφές που είχε με τους άλλους αριστερούς λογοτέχνες-συνεργάτες του περιοδικού.

Τον Δεκέμβριο του 1944, ο Βενέζης παίρνει μέρος στα γεγονότα που έμειναν γνωστά ως «Δεκεμβριανά». Η πληροφορία έρχεται τόσο από δημοσιευμένη επιστολή του Μ. Καραγάτση προς τον συγγραφέα μας (Καραγάτσης 1946), όσο και από το διήγημα της Μέλπως Αξιώτη «Ο συγγραφέας» (Αξιώτη 1983, 234–52), με ήρωα τον ίδιο. Στην επιστολή του, ο Καραγάτσης αναφέρει πως ο Βενέζης «έχτιζε οδοφράγματα “ενάντια στα φασιστικά τανκς του Σκόμπυ” και –φυσικά– υπέρ των “δημοκρατικών” τανκς της Εταιρείας Γκεοργκίεφ, Τίτο και Σία», ενώ σημειώνει σε άλλο σημείο πως εκείνες τις μέρες του Δεκέμβρη έκανε μαζί του μακριές νυχτερινές συζητήσεις (προκειμένου να τον συνεντεύσει), οι οποίες «εκλόνιζαν την πίστη του στην κόκκινη χίμαιρα του κομμουνισμού».²²

Στο διήγημα της Αξιώτη, ο ήρωας, συγγραφέας Μάρκος Μαρκέτης, έχει πια απομακρυνθεί από τις κομμουνιστικές ιδέες και την ενεργό δράση, για αυτό και έχει στερέψει από ιδέες. Θυμάται με περηφάνια πως έλαβε μέρος στα γεγονότα του Δεκέμβρη του 1944 (όπως και η ίδια η Αξιώτη), στήνοντας οδοφράγμα κάτω από το σπίτι του μαζί με άλλους, ενώ ακουγόταν από τηλεβόα πως ο γνωστός λογοτέχνης είναι μαζί τους. Η πληροφορία πως ο λογοτεχνικός ήρωας Μαρκέτης είναι ο Βενέζης έρχεται από τα πρακτικά της συζήτησης (1953) του Λογοτεχνικού Κύκλου του εκδοτικού μηχανισμού του ΚΚΕ στο Βουκουρέστι για την υποβληθείσα προς έκδοση συλλογή διηγημάτων της Αξιώτη *Σύντροφοι, καλημέρα!* Εκεί, αναφέρεται πως το πρότυπο του ήρωα είναι ο Βενέζης και πως η Αξιώτη ήθελε να δώσει «φωτογραφικά πιστή εικόνα» του συγγραφέα (Ματθαίου & Πολέμη 1999, 66).

Λίγους μήνες μετά τα Δεκεμβριανά, τον Μάιο του 1945, ο Βενέζης (όπως και πολλοί άλλοι αριστεροί λογοτέχνες) χαιρετίζει την έναρξη της κυκλοφορίας του περιοδικού *Ελεύθερα Γράμματα*²³ (Νικολαΐδης 2023, 37–38) και συνεργάζεται σε αρκετά τεύχη του, παραμένοντας με αυτή τη συνεργασία για λίγο ακόμα στον ιδεολογικό χώρο της Αριστεράς. Μεταξύ άλλων, δημοσιεύει τα διηγήματα «Τουρκολίμανο», με θέμα την πείνα της Κατοχής, και «Παρασκευή», με επίκεντρο τους μαχητές του Ε.Α.Μ. κατά την ημέρα της αποχώ-

²² Σε αυτή την επιστολή, ο Καραγάτσης μιλάει και για χαιρετισμό του Βενέζη στον «Ρίζο». Προφανώς αναφέρεται στην έκδοση του *Ριζοσπάστη*, «Ο Ρίζος της Δευτέρας», στην οποία ο Βενέζης φαίνεται πως είχε στείλει κάποιο κείμενο-χαιρετισμό.

²³ Το περιοδικό *Ελεύθερα Γράμματα* κυκλοφόρησε για πρώτη φορά τον Μάιο του 1945. Στα

ρησης των Γερμανών²⁴ – το δεύτερο αποτελεί την τελευταία του συνεργασία με το περιοδικό (15/5/1946). Τον Ιούνιο της ίδιας χρονιάς, συνυπογράφει με άλλους εβδομήντα δύο λογοτέχνες Υπόμνημα Διαμαρτυρίας για ψήφισμα της Κυβέρνησης «περί εκτάκτων μέτρων κατά των επιβουλευομένων την δημοσίαν τάξιν και την ακεραιότητα της χώρας» (Ανυπόγραφο 1946, 187), το οποίο προέβλεπε ποινές φυλάκισης, εξορίας και θανατικής καταδίκης για χιλιάδες πολιτικούς κρατούμενους (Νικολαΐδης 2023, 489).

Τον Δεκέμβριο του 1945, ανεβαίνει στη σκηνή του Εθνικού Θεάτρου, σε σκηνοθεσία Πέλου Κατσέλη, το μοναδικό θεατρικό έργο του Βενέζη, *Μπλοκ C* (Βενέζης 1989), το οποίο αποτυπώνει την εμπειρία της κράτησής του στις φυλακές Αβέρωφ. Στο έργο, επτά κρατούμενοι περνούν το τελευταίο εικοσιτετράωρο της ζωής τους στο ίδιο κελί αντιμέτωποι με τον φόβο του επικείμενου θανάτου. Ανάμεσά τους, βασιικοί ήρωες, ο αντάρτης Βασίλης Βαγενάς και ο αντισμήναρχος Παύλος Δεσύλλας. Ο αντισμήναρχος αντλεί το πρότυπό του από τον φίλο του Βενέζη, ποιητή, Μιχάλη Ακύλα (Γιαλουργάκης χ.χ., 339), ο οποίος συμμετείχε στην Εθνική Αντίσταση και για αυτό φυλακίστηκε στην ίδια πτέρυγα και εκτελέστηκε το 1942.

Όπως επισημαίνει ο Τάσος Αθανασιάδης στο πρόγραμμα της παράστασης, σε αυτό το έργο ο Βενέζης κινείται σε πνεύμα εθνικής συμφιλίωσης βάζοντας τους δύο ήρωές του να έχουν υψηλά ιδανικά και να αψηφούν τον θάνατο για χάρη της ελευθερίας (Σταματοπούλου 2017, 47), ενώ εκκινούν από διαφορετικά εφалτήρια (κομμουνιστής ο πρώτος, απλός πατριώτης χωρίς πολιτική ένταξη ο δεύτερος). Είναι αλήθεια πως ο Βενέζης δεν πριμοδοτεί τον αντάρτη έναντι του αντισμήναρχου. Παρουσιάζονται ισάξιοι και εξίσου αξιοσέβαστοι, εκφράζοντας ίσως με αυτόν τον τρόπο και έναν ευσεβή πόθο για το μέλλον της Ελλάδας. Επιπλέον, εκτός από την εκπεφρασμένη πρόθεση του συγγραφέα να αφήσει μια μαρτυρία για όσα έζησε ο λαός εκείνη την περίοδο (Σταματοπούλου, ό.π.), φαίνεται πως θέλει να αποτίσει και φόρο τιμής σε όλους τους αγωνιστές της Εθνικής Αντίστασης εξισώνοντας τον ρόλο του Ε.Α.Μ. με αυτόν των άλλων αντιστασιακών οργανώσεων.

Η αριστερή κριτική, ακριβώς –πιστεύουμε– για αυτούς τους λόγους, δεν ικανοποιήθηκε από τον χειρισμό του θέματος. Ο Γιώργος Σεβαστίκογλου σε κριτική του στον *Ριζοσπάστη* επισημαίνει πως ο συγγραφέας δεν κατάφερε να αγγίξει τον ουσιαστικό ρεαλισμό του εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα (Σταματοπούλου 2017, 48), ενώ και η εφημερίδα του Ε.Α.Μ., *Ελεύθερη Ελλάδα*, κινήθηκε στο ίδιο μήκος κύματος. Ο Μ. Σκ. (=αταύτιστος) σημειώνει πως ο Βενέζης διαχώρισε το μαρτύριο του θανάτου –το οποίο είναι κυρίαρχο στο έργο– από τον αγώνα της Εθνικής Αντίστασης και κράτησε μια στάση συναι-

πρώτα του τεύχης συμμετείχαν πολλοί διανοούμενοι και συγγραφείς που δεν ανήκαν στον αριστερό χώρο (Πρεβελάκης, Τερζάκης κ.ά.). Τα επόμενα χρόνια ωστόσο τα *Ελεύθερα Γράμματα* «θα σηκώσουν το βάρος της αριστερής εκπροσώπησης» (ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ 2005, 230–33).

²⁴ Το πρώτο το δημοσιεύει σε συνέχειες στα *Ελεύθερα Γράμματα*, τ. 1–6, και το δεύτερο στον τ. 43.

σθηματική και ατομικιστική με αποτέλεσμα να χαθεί το επικό μεγαλείο του αγώνα (Καρανίκα 2014, 133).

Λίγους μήνες μετά, σε αφιέρωμα της *Νέας Εστίας* για το σύγχρονο θέατρο, ο Βενέζης θα γράψει πως το θέατρο έως τότε ήταν μακριά από τον λαό και πως το μεταπολεμικό θέατρο πρέπει να ξαναέρθει κοντά του και να ανταποκριθεί στην άνοδο των λαϊκών μαζών στην πρώτη γραμμή της κοινωνικής ζωής, δανειζόμενο στοιχεία της λαϊκής τέχνης. Επιπλέον, σημειώνει πως το θέατρο πρέπει να απομακρυνθεί από τον νατουραλισμό και να γίνει ποιητικό και «ρητά αντινατουραλιστικό» (Πετράκου 2018, 356). Η άποψή του συμπίπτει σε μεγάλο βαθμό με τις απόψεις άλλων κομμουνιστών συγγραφέων που έλαβαν μέρος στο αφιέρωμα (Νίκος Κατηφόρης, Γιώργος Σεβαστίκογλου),²⁵ χωρίς όμως να χρησιμοποιεί κομμουνιστική φρασεολογία όπως εκείνοι. Αυτή η διαφοροποίηση δείχνει ίσως πως ο Βενέζης βρίσκεται ιδεολογικά στον μαρξιστικό χώρο αλλά θέλει να κρατήσει αποστάσεις από το Κομμουνιστικό Κόμμα.

Τον Σεπτέμβριο του 1946 (11/9/1946) θα δημοσιεύσει άρθρο στο *Βήμα* για τον κομμουνιστικό κίνδυνο που διατρέχει η Ελλάδα, το οποίο προκάλεσε ποικίλες αντιδράσεις, μεταξύ των οποίων και την επιστολή του Καραγάτση που αναφέραμε παραπάνω. Ο Στρατής Δούκας και ο Μενέλαος Λουντέμης τού απαντάνε σκληρά από τις σελίδες του *Ριζοσπάστη* (Δούκας 1946· Λουντέμης 1946), ενώ ο Καραγάτσης χαιρετίζει τη μεταστροφή του, λέγοντας πως αυτό το άρθρο «το περίμενε από καιρό», σημειώνοντας χαρακτηριστικά πως ο Βενέζης βρήκε «τον δρόμο της αλήθειας [...] τον Σεπτέμβρη του 1946» (Καραγάτσης 1946, 474). Από εκεί και πέρα, ο Βενέζης απομακρύνεται από τον αριστερό χώρο και συντάσσεται με τους συντηρητικούς λογοτέχνες. Είναι ενδεικτικό πως το 1948, εν μέσω του Εμφυλίου Πολέμου, συμμετέχει στην ίδρυση της (αντικομμουνιστικής) Εθνικής Εταιρείας Ελλήνων Λογοτεχνών,²⁶ με πρόεδρο τον Κώστα Ουράνη και αντιπροέδρους τον Στράτη Μυριβήλη και τον Άγγελο Τερζάκη. Μία από τις πρώτες αποφάσεις που πήρε το Διοικητικό Συμβούλιο ήταν ότι «τα μέλη της Εταιρείας θέτουν στη διάθεση της Κυβερνήσεως τις υπηρεσίες τους για την ενίσχυση της πνευματικής επιστρατεύσεως του Έθνους κατά τη σημερινή κρίσιμη ώρα της Πατρίδας».²⁷

Ο Μυριβήλης, αν και στην ίδια πια πλευρά με τον Βενέζη, γράφει την ίδια χρονιά σε επιστολή του στον Χρύσανθο Μολίνο, εξηγώντας του τους λόγους για τους οποίους δεν παρέστη στην κηδεία του πρώην αγαπημένου του φίλου, Αντώνη Πρωτοπάτση:²⁸ «Ο Αντώνης [...] για μένα πέθανε πολλούς μήνες πριν ξεψυχήσει. Δεν ξέρω τι εννοείς λέγοντας πως είσαι ενήμερος των αφορμών που με ψύχραναν με τον Αντώνη και πως δεν δοκιμάζεις να τον δικαιολογή-

²⁵ Για τις απόψεις τους βλ. ΠΕΤΡΑΚΟΥ 2018, 354–55.

²⁶ Βλ. ΡΟΥΒΑΛΗΣ 2005.

²⁷ <<https://ethnikietairialogotechnnon.gr/istoria>> (28/4/2024).

²⁸ Ο Αντώνης Πρωτοπάτσης (1897–1947) ανήκε κι αυτός στην «Ορδή των Βασιβουζούκων» και είχε στενή σχέση με τον Μυριβήλη, όπως και με τον Βενέζη (ΜΙΣΣΙΟΣ 2008, 117–18).

σεις. Καμιά αφορμή δεν είχα. Όπως δεν είχα [...] με τον Κόντογλου, με τον Βενέζη, με τον Κοσμά Πολίτη, με τον Άγγελο Σικελιανό, με τον Καζαντζάκη, με τον Βάρναλη, με τόσους άλλους που αγαπούσα και δεν τους αγαπώ πια, δεν μπορώ να τους αγαπήσω ύστερα από την ηθική συναυτουργία τους στο πελώριο και απερίγραπτο, στο φριχτό κακούργημα του κομμουνισμού που σκέπασε, ξεθώριασε, εξαφάνισε το κακούργημα των Γερμανών, των Ιταλών και των Βουλγάρων» (Μίσσιος 2008, 117–18). Όπως και στην περίπτωση, λοιπόν, του Πρωτοπάτη, έτσι και στην περίπτωση του Βενέζη, ο Μυριβήλης δεν μπόρεσε ποτέ να τους συγχωρήσει το γεγονός ότι προσχώρησαν στον κομμουνισμό.

Το 1949, ο Βενέζης πηγαίνει στην Αμερική ως προσκεκλημένος του State Department. Εκεί, θα περιοδεύσει για έξι μήνες δίνοντας διαλέξεις και αρθρογραφώντας για τον ελληνικό κυβερνητικό Τύπο (Αθανασόπουλος 1994, 41), κλείνοντας έτσι και επισήμως τον κύκλο του στον χώρο της Αριστεράς. Η Φούλα Χατζιδάκη, κριτικός, λογοτέχνης και μέλος του εκδοτικού μηχανισμού του Κ.Κ.Ε. στο Βουκουρέστι, σε δημοσίευτο κείμενό της, θα αναφερθεί σε αυτό το ταξίδι με σκληρά λόγια: «[Ο Βενέζης] [...] ξεκινά μ' ένα πολύ καλό προοδευτικό βιβλίο από τότε που βρίσκεται κατηγορούμενος με το Ιδιώνυμο ώσπου γίνεται αποστάτης ανοιχτά, πάει καλεσμένος στην Αμερική και καταντάει γλοιώδης πνευματικός γενίτσαρος». Σε συζήτηση του Λογοτεχνικού Κύκλου, η Χατζιδάκη θα συμπληρώσει πως αυτό που δεν του συγχωρούν [οι κομμουνιστές] δεν είναι τόσο τα φιλοαμερικάνικα άρθρα του, αλλά το γεγονός πως πούλησε την ψυχή του στους εχθρούς του λαού (Ματθαίου & Πολέμη 1999, 66). Επιβεβαιώνεται έτσι πως ο Βενέζης δικάστηκε όντως με το Ιδιώνυμο τουλάχιστον μία φορά, ενώ ο χαρακτηρισμός «αποστάτης» δείχνει πως το Κ.Κ.Ε. τον θεωρούσε, μέχρι κάποιο χρονικό σημείο, «δικό του».

* * *

Με βάση όλα τα παραπάνω, μπορούμε να πούμε με αρκετή ασφάλεια πως ο Βενέζης συντάχθηκε ιδεολογικά με την κομμουνιστική αριστερά από το 1927 έως το 1946, με μια μικρή περίοδο σιωπής ή/και υποχώρησης από το 1936 έως το 1941. Η μικρή αντικομμουνιστική περίοδος που προηγήθηκε οφείλεται πιθανότατα στην επιρροή των λεσβιακών πνευματικών κύκλων, των οποίων έγινε μέλος σε μια κρίσιμη στιγμή της ζωής του. Το νεαρό της ηλικίας του, η τραυματική εμπειρία των Ταγμάτων Εργασίας και η οριστική εγκατάλειψη της πατρώας γης απαιτούσαν στέρεο έδαφος επανεκκίνησης της ζωής του, το οποίο πρόσφερε ο Μυριβήλης και το περιβάλλον του. Οι κοινωνικές όμως συνέπειες του πολέμου και η εξαθλίωση των προσφύγων, σε συνδυασμό με τη διευρυνόμενη επαφή του με τις ιδέες του μαρξισμού, τον οδηγούν πολύ σύντομα σε μια επαναξιολόγηση αυτών των ιδεών – ίσως μέσω των φορέων τους, γνωστών συγγραφέων. Έτσι, σταδιακά, η σκέψη του και η γραφή του εμφορούνται από αριστερές ιδέες.

Η περιπέτειά του με το Ιδιώνυμο και η δικτατορία Μεταξά, με την επιβολή της λογοκρισίας αλλά και τις διώξεις των κομμουνιστών, φαίνεται πως τον επηρεάζει, τουλάχιστον αναφορικά με το συγγραφικό του έργο. Ως ανήσυχο πνεύμα, με έντονο αίσθημα του καθήκοντος απέναντι στον άνθρωπο και την πατρίδα, με την επιβολή της γερμανικής κατοχής οδηγείται σε αντιστασιακή δράση και στον κύριο φορέα της, το Ε.Α.Μ. Μετά την απελευθέρωση, η συμμετοχή του στα Δεκεμβριανά θα επισφραγίσει τη σχέση του με τον κομμουνισμό και πιθανώς με το ίδιο το Κόμμα, θα αποτελέσει όμως και την αρχή της απομάκρυνσής του από τον κομμουνισμό, η οποία θα συντελεστεί δύο χρόνια μετά. Παρόλο που θα παραμείνει στους πνευματικούς κύκλους της Αριστεράς, δεν μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιον αντίκτυπο στα έργα που δημοσιεύονται αυτή την περίοδο. Παραμένουν στην ουδέτερη και ασφαλή σφαίρα των δυσκολιών της Κατοχής, χωρίς να παίρνουν σαφή θέση.

Η έκρυθμη κοινωνική κατάσταση μετά τον Δεκέμβρη του 1944, με τις εμφύλιες διαμάχες να προοιωνίζουν τις αιματηρές μάχες των βουνών που θα ακολουθήσουν, οδηγούν τον Βενέζη στην αποκήρυξη –ουσιαστικά– του κομμουνισμού και τελικά στη χάραξη μιας διαφορετικής ζωής και καριέρας, με αποκορύφωμα την εκλογή του στην Ακαδημία Αθηνών (1957).²⁹

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΑΘΑΝΑΣΙΔΗΣ-ΝÓΒΑΣ, Γ. 1974. Μνήμη Ηλία Βενέζη. *Νέα Εστία* 1139: 8–16.
- ΑΘΑΝΑΣÓΠΟΥΛΟΣ, Β. 1994. Χρονολόγιο Ηλία Βενέζη (1904–1973). *Διαβάζω* 337: 38–43.
- ΑΛΕΞΑΝΔΡÁΚΗ, Ε. 2024. Δύο συμβολές στη βιογραφία του Ηλία Βενέζη. *Χάρτης* 66, <<https://www.hartismag.gr/hartis-66/diereynhseis/dyo-simvoles-sti-vioghrafia-toi-ilia-venezi>> (8/6/2024).
- ΑΛΕΞÍΟΥ, Ε. 1982. Οι συγγραφείς στην Αντίσταση. *Διαβάζω* 58: 62–67.
- ΑΛΚΑÍΟΣ, Μ. (=Ηλίας Βενέζης) 1943. 22 Ιουλίου 1943. *Πρωτοπόροι* 3: 7–9.
- ΑΝΥΠÓΓΡΑΦΟ, 1929. Λογοτεχνικά. *Νέα Επιθεώρηση* 1: 40.
- _____, 1932. Τα νέα βιβλία. *Νέοι Πρωτοπόροι* 2: 81.
- _____, 1933. Η εποχή του μυθιστορήματος. *Ιδέα* 12: 383–84.
- ΑΞΙÓΤΗ, Μ. 1983. *Σύντροφοι καλημέρα! και άλλα διηγήματα*, Άπαντα, Ε' τόμος. Αθήνα: Κέδρος.
- ΑΡΓΥΡΙΟΥ, Α. 2003. *Ιστορία της ελληνικής λογοτεχνίας και η πρόσληψή της στους δύστηνους καιρούς (1941–1944)*, τ. Γ'. Αθήνα: Καστανιώτης.
- ΒΑΛΈΤΑΣ, Γ. 1974. Ο μαρτυρικός θριαμβικός ανήφορος του Βενέζη. *Νέα Εστία* 1139: 95–125.
- ΒÁΡΝΑΛΗΣ, Κ. 1929. Ηλία Βενέζη: *Μανώλης Λέκας κι άλλα διηγήματα*. Αθήνα 1928. *Πρωτοπορία* 3: 85–86.

²⁹ Από το 1950 και μετά, θα θητεύσει σε θεσμικές θέσεις του Εθνικού Θεάτρου και θα συνεργαστεί με το Εθνικό Ίδρυμα Ραδιοφωνίας με ποικίλες εκπομπές. Βλ. ΑΘΑΝΑΣÓΠΟΥΛΟΣ 1994, 41–43.

- ΒΕΛΟΥΔΗΣ, Γ. 1982. Η ελληνική λογοτεχνία στην Αντίσταση. *Διαβάζω* 58: 29–39.
- ΒΕΝΕΖΗΣ, Η. 1924. Το νούμερο 31328. *Καμπάνα* 48: 4.
- _____, 1928α. Ο Μανώλης Λέκας κι άλλα διηγήματα. Αθήνα: χ.ε.
- _____, 1928β. Ο Θάνατος. *Νέα Εστία* 15/39: 689–92.
- _____, 1928γ. Η Νέα Φωνή. *Νέα Εστία* 23/47: 1070–1072.
- _____, 1929. Το διήγημα, *Ιστορία ενός αιχμαλώτου* (Εντυπώσεις από ένα βιβλίο του Στρατή Δούκα). *Ταχυδρόμος*, 14/6/1929 και 15/6/1929 (το άρθρο παρατίθεται στο βιβλίο των ΚΑΡΑΟΓΛΟΥ & ΚΑΡΒΕΛΑ (επιμ.) 2019, 48–54).
- _____, 1930. Η πολεμική φιλολογία. *Πειθαρχία*, 31 Αυγούστου 1930: 10.
- _____, 1931. Το νούμερο 31328. Σκλάβοι στα εργατικά τάγματα της Ανατολής. Μυτιλήνη: Ν. Θεοφανίδης & Σ. Λαμπαδαρίδης.
- _____, 1933. Μερικές γνώμες για τους Νέους Πρωτοπόρους. *Νέοι Πρωτοπόροι* 1: 24–26.
- _____, 1944. *Άνεμοι: Διηγήματα*. Αθήνα: Εστία.
- _____, 1989. *Μπλοκ Σ*. Αθήνα: Εστία.
- ΒΕΝΕΖΗΣ, Η. & ΚΟΥΚΟΥΛΑΣ, Α. 1945. Η πνευματική Ελλάδα εμπρός στο δράμα της κατοχής. *Ελεύθερα γράμματα* 4: 3.
- ΒΙΓΛΑΣ, Κ. 1932. Η επαναστατική λογοτεχνία κι ο πόλεμος. *Νέοι Πρωτοπόροι* 7–8: 269–70.
- ΓΙΑΛΟΥΡΑΚΗΣ, Μ. [χ.χ.] Βενέζης Ηλίας. Στο *Μεγάλη Εγκυκλοπαίδεια της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. Αθήνα: Εκδοτικός οίκος Χάρη Πάτση, 337–40.
- ΔΟΥΚΑΣ, ΣΤΡ. 1946. Απάντηση στον Βενέζη. *Ριζοσπάστης*, 12/9/1946, 2.
- ΕΘΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΛΟΓΟΤΕΧΝΩΝ: <<https://ethnikietairialogotechnon.gr/istoria>> (28/4/2024).
- ΚΑΛΑΪΤΖΑΚΗΣ, Κ. (φιλ. επιμ.) 2025. *Ηλίας Βενέζης: Ανέκδοτα διηγήματα και ποιήματα (1920–1922)*. Αθήνα: Σοκόλης (υπό έκδοση).
- ΚΑΡΑΓΑΤΣΗΣ, Μ. 1946. Ένα γράμμα του λογοτέχνη κ. Καραγάτση προς τον συγγραφέα κ. Ηλ. Βενέζη. *Ελληνικόν Αίμα*. Στο Κ.Α. ΔΗΜΑΔΗΣ 1991, *Δικτατορία–πόλεμος και πεζογραφία 1936–1944*. Αθήνα: Γνώση, 472–77.
- ΚΑΡΑΝΙΚΑ, Δ. 2014. *Βιβλιογραφία των αυτοτελών εκδόσεων Ηλίας Βενέζη (1928–2010)*. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ. (διπλωματική εργασία).
- ΚΑΡΑΟΓΛΟΥ, Χ.Λ. & ΚΑΡΒΕΛΑ, Κ. (επιμ.) 2019. *Ηλίας Βενέζης. Ελληνική Διάρκεια: Μορφές και θέματα των γραμμμάτων και των τεχνών (1924–1952)*, τ. Α'. Αθήνα: Εστία.
- ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ, Α. 1999. Το 1922 και οι λογοτεχνικές αναθεωρήσεις. Στο Α. ΑΡΓΥΡΙΟΥ, Κ.Α. ΔΗΜΑΔΗΣ & Α.-Δ. ΛΑΖΑΡΙΔΟΥ (επιμ.), *Ο Ελληνικός Κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και τη Δύση, 1453–1981. Πρακτικά του Α' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Βερολίνο, 2-4 Οκτωβρίου 1998*, τ. Α'. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 165–74.
- _____, 2005. *Η λογοτεχνία στην ταραγμένη δεκαετία 1940–1950*. Αθήνα: Πόλις.
- _____, (υπό δημοσίευση). Πρόσφυγες του '22 στην ελληνική πεζογραφία (1924–1949).
- ΚΟΚΟΡΗΣ, Δ. 1999. *Όψεις των σχέσεων της Αριστεράς με τη λογοτεχνία στο Μεσοπόλεμο (1927–1936)*. Πάτρα: Χαϊκίς Εκδόσεις.
- ΚΟΛΤΣΙΔΑ, Δ. 2009. *Το πεζογραφικό και θεατρικό έργο του Λουκή Ακρίτα*. Διπλωματική εργασία. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ.
- ΛΑΔΟΓΙΑΝΝΗ, Γ. 1993. *Κοινωνική κρίση και αισθητική αναζήτηση στον Μεσοπόλεμο: Η παρέμβαση του περιοδικού «Ιδέα»*. Αθήνα: Οδυσσεάς.
- ΛΟΥΝΤΕΜΗΣ, Μ. 1946. Προς Βενέζη. *Ριζοσπάστης*, 13/9/1946, 2.

- ΛΥΚΟΥΡΓΟΥ, Ν. 2013. *Αγαπητέ Στρατή... Από την αλληλογραφία του Μυριβήλη με τους Αλέξανδρο Παπαναστασίου, Ναπολέοντα Λαπαθιώτη, Γιώργο Κοτζιούλα κ.ά.* Αθήνα: Εστία.
- ΜΑΛΑΓΚΟΝΙΑΡΗΣ, ΣΤ. 2017. Οι Αθηναίοι διαδηλώνουν κατά της κατοχής των Βουλγάρων. *Εφημερίδα των Συντακτών*, 23/07/2017, <https://www.efsyn.gr/nisides/118098_oi-athinaioi-diadilonoun-kata-tis-katohis-ton-boylgaron> (14/4/2024).
- ΜΑΡΚΕΖΕΛΙ-ΛΟΥΚΑ, Λ. 1984. *Συμβολή στην εργογραφία του Κώστα Βάρναλη: Αισθητικά–Κριτικά 1911–1944.* Αθήνα: Κέδρος.
- ΜΑΤΘΑΪΟΥ, Σ. 1985. Η εφημερίδα *Καμπάνα*: «Όργανο των εφέδρων και των ντόπιων συμφερόντων», *Μυτιλήνη* 1923–24. *Μνήμων* 10: 212–35.
- ΜΑΤΘΑΪΟΥ, Α. & ΠΟΛΕΜΗ, Π. 1999. *Διαδρομές της Μέλπως Αξιώτη 1947–1955.* Αθήνα: Θεμέλιο.
- ΜΪΣΣΙΟΣ, Κ.Γ. 2008. *Και άλλοι Μυτιληνιοί λόγιοι και λογοτέχνες: Συμβολή στην ιστορία της λεσβιακής γραμματείας*, 13ος τόμος. Αθήνα: Πιττακός.
- ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ, Θ.Ν. 2023. *Το περιοδικό Ελεύθερα Γράμματα (1945–1951).* Διδακτορική Διατριβή. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ.
- ΝΤΟΥΝΙΑ, Χ. 1996. *Λογοτεχνία και πολιτική: Τα περιοδικά της Αριστεράς στον μεσοπόλεμο.* Αθήνα: Καστανιώτης.
- Ο ΚΟΥΑΣΙΜΟΔΟΣ (=Αταύτιστος). 1924. Νέο-αθηναϊκία τέχνη. *Καμπάνα* 47: 4.
- ΠΑΝΣΕΛΗΝΟΣ, Α. 1933. Ηλία Βενέζη: *Το Νούμερο 31328.* *Νέοι Πρωτοπόροι* 1: 33–34.
- _____, ²¹1989. *Τότε που ζούσαμε.* Αθήνα: Κέδρος.
- ΠΕΤΡΑΚΟΥ, Κ. 2018. Από τον Εμφύλιο στη Δικτατορία: για ένα θέατρο του λαού. Στο Α. ΑΛΤΟΥΒΑ & Κ. ΔΙΑΜΑΝΤΑΚΟΥ (επιμ.), *Θέατρο και Δημοκρατία. Με αφορμή τη συμπλήρωση 40 χρόνων από την αποκατάσταση της Δημοκρατίας. Πρακτικά Ε' Πανελλήνιου Θεατρολογικού Συνεδρίου*, τ. Β'. Αθήνα: Ε.Κ.Π.Α. – Τμήμα Θεατρικών Σπουδών, 345–66.
- ΠΡΟΣΠΕΡΙΟΣ, Κ. 1932. Ηλία Βενέζη, *Το νούμερο 31328* (Σκλάβοι στα εργατικά τάγματα της Ανατολής), *Μυτιλήνη*, 1931. *Μελέτη–Κριτική* 3: 21–22.
- ΡΟΥΒΑΛΗΣ, Β. 2005. Η Ελλάδα των λογοτεχνών. *Ελευθεροτυπία*, φ. 24/02/2005, <https://web.archive.org/web/20081227120947/http://www.enet.gr/online/online_text/c=113,dt=24.02.2005,id=51109112,73042936,87888248,93611768> (17/4/2024).
- ΣΤΑΜΑΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ε. 2017. *Το νεοελληνικό θέατρο στα μεταπολεμικά χρόνια (1944–1967).* Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Α.Π.Θ.
- ΣΤΑΪΡΟΥ, Τ. 1974. Ο Βενέζης και η ανάμνηση. *Νέα Εστία* 1139: 72–81.
- ΣΥΛΛΟΓΙΚΟ 1946. Η διαμαρτυρία των λογοτεχνών. *Ελεύθερα γράμματα* 46: 187.
- ΧΑΛΚΟΣ, Π. (=Γιάνης Κορδάτος) 1932. Η κριτική του βιβλίου, Ηλία Βενέζη: *Το Νούμερο 31328* (Σκλάβοι στα εργατικά τάγματα της Ανατολής), *Μυτιλήνη*, 1931. *Νέοι Πρωτοπόροι* 3: 113–14.
- ΧΑΡΗΣ, Π. 1974. Ηλίας Βενέζης: οι πρώτες ρίζες, οι δύο πατρίδες, οι λογοτέχνες του Αιγαίου, η Μικρασία στην ψυχή και στο έργο του, τα λογοτεχνικά βιβλία του, τα άλλα κείμενα. *Νέα Εστία* 1139: 17–48.

Έλενα Αλεξανδράκη
Θεατρολόγος ΜΑ, MPhil
elenialex@gmail.com

Κωνσταντίνος Κалаϊτζάκης
Υποψήφιος διδάκτωρ Νεοελληνικής Φιλολογίας
στο Πανεπιστήμιο Κρήτης
konstantinoskalaitzakis99@gmail.com

Γιάννης Ρίτσος, «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς»: Ανίχνευση της πηγῆς του (Richerpin – Θεόκριτος, Ειδύλλιο 24) και μια νέα πρόταση ἀνάγνωσης

Νίκος Ι. Καγκελάρης

Abstract_ Nikos I. Kaggelaris | Yannis Ritsos, “Heracles and us”: Tracing its Source (Richerpin – Theocritus, *Id.* 24) and a New Perspective on its Reading

This article focuses on the poem by Ritsos “Heracles and us”. The aim is to trace the source of this poem and then to propose a new perspective for its reading. More specifically, it is argued, on the one hand, that the first part of the poem (vv. 1–7) develops an intertextual dialogue with *Idyll* 24 of Theocritus and in particular with verses 105–118. On the other hand, it is argued that Ritsos found the translation of these verses in J. Richerpin’s *Greek Mythology* (translated by N. Tetenes), which he had with him while he was in exile. Subsequently, the analysis shows, among other things, that “Heracles and us” is a poem of the poetry written by internally displaced poets. In particular, it is argued that Ritsos is not content merely to draw phrases from the quoted translation of Theocritus’ *Idyll*, but with his own additions and modifications demystifies Heracles or, more precisely, those who ‘hide’ behind his mask; these are certain contemporary poets of Ritsos who, despite their rich intellectual backgrounds, establish themselves in the literary scene with complicated verbal constructions, which create, of course, an ‘elaborate’ style (like that of Xenophon), but conceal from the reader the absence of meaning from the verses; on the contrary, the poets that politically persecuted –like Thucydides of ancient historiography– have no need of expressive ornaments and therefore write ‘bare’ verses, which, however, have more to say than those of the modern ‘Heracleides’ of poetry.

Εισαγωγή

Η ΠΑΡΟΥΣΑ ΜΕΛΕΤΗ εστιάζει στο «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς», ένα από τα ποιήματα των *Επαναλήψεων* του Ρίτσου που έχουν ως αλληγορικό υπόβαθρο σχετικούς με τον Ηρακλή μύθους.¹ Στόχος είναι αφενός να ανιχνευτεί η *πηγή*² του εν λόγω ποιήματος (κάτι που, απ’ όσο γνωρίζω, δεν έχει γίνει μέχρι

¹ Για το συγκεκριμένο ποίημα, βλ.: ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 2020, 69–81.

² Για την *πηγή* ως όρο της Συγκριτικής Φιλολογίας, βλ. ΠΟΛΙΤΟΥ-ΜΑΡΜΑΡΙΝΟΥ 1981, 44–45.

στιγμής³) και στη συνέχεια να γίνει μια νέα πρόταση ανάγνωσής του, χωρίς φυσικά αυτό να σημαίνει ότι θα απορριφθούν συλλήβδην και άκριτα οι προηγούμενες αναγνώσεις του. Ας θυμηθούμε, όμως, πρώτα το ποίημα:

Μεγάλος καί τρανός, σοῦ λένε, τέκνο Θεοῦ, κι ἔνα σωρό δασκάλοι ἀπὸ πάνω: —
ὁ γερο-Λίνος, γιὸς τοῦ Ἀπόλλωνα, νάν τοῦ μαθαίνει γράμματα· ὁ Εὐρυτος
τὴν τέχνη τοῦ τοξότη· ὁ Εὐμόλπος, γιὸς τοῦ Φιλάμμωνα,
τραγούδι καὶ λύρα· καί, τό πιό σπουδαῖο ἀπ’ ὅλα, ὁ γιὸς τοῦ Ἑρμῆ, ὁ Ἀρπάλυκος,
πού τὰ παχιά, τὰ τρομερά του φρύδια πιάναν τό μισό του κούτελο,
τοῦ ῥαθε γιά καλὰ τὴν τέχνη τῶν Ἀργείων: — τὴν τρικλοποδιά· — μέ τούτην
κερδίζουντα τὰ πιό πολλὰ, στήν πυγμαχία, στήν πάλη καί στά Γράμματα ἀκόμα.
Ὅμως ἐμεῖς, τέκνα θνητῶν, δίχως δασκάλους, μέ δικιά μας μόνο θέληση,
μ’ ἐπιμονή κι ἐπιλογή καί βάσανα, γίναμε αὐτό πού γίναμε. Καθόλου
δέ νιώθουμε πιό κάτω, μήτε χαμηλώνουμε τὰ μάτια. Μόνες
περγαμηνές μας: τρεῖς λέξεις: Μακρόνησος, Γυάρος καί Λέρος. Κι ἂν ἀδέξιοι
μιὰ μέρα σᾶς φανοῦν οἱ στίχοι μας, θυμηθεῖτε μονάχα πώς γραφτήκαν
κάτω ἀπ’ τὴ μύτη τῶν φρουρῶν, καί μέ τὴ λόγχη πάντα στοῦ πλευρό μας.
Κι οὔτε χρειάζονται δικαιολογίες, — πάρτε τους γυμνοῦς, ἔτσι ὅπως εἶναι, —
πιότερα ὁ Θουκυδίδης ὁ στεγνός θὰ σᾶς πεῖ ἀπ’ τόν περίτεχνο τόν Ξενοφῶντα.
Λέρος, 23.III.68⁴

Θα πρέπει εξαρχής να διευκρινιστεί ότι κατά την ερμηνευτική προσέγγιση του ποιήματος δεν θα μας απασχολήσει το αν σε αυτό εφαρμόζεται ή «αφοπλίζεται» η μυθική μέθοδος,⁵ καθώς –μετά και την εμπεριστατωμένη μελέτη του Τ. Καγιαλή⁶– είναι καιρός να απαλλαχθεί η επιστήμη της Νεοελληνικής Φιλολογίας από τη μακρόχρονη χρήση του ασαφούς αυτού μη επιστημονικού όρου. Επιπλέον, δεν θα γίνουν αξιολογικές κρίσεις για την ποιότητα του ποιήματος, μια συζήτηση που ξεκίνησε από τη δημοσίευση μιας επιστολής του Ρίτσου προς τη Χρύσα Προκοπάκη, στην οποία ο ίδιος ο ποιητής δηλώνει:

[...] τό «Ὁ Ἡρακλῆς κ’ ἐμεῖς» τό θεωρῶ τό χειρότερο ποῖημα τῶν «Ἐπαναληψέων» κ’ ἤξερα πώς θ’ ἄρесе περισσότερο. Εἶπα στήν ἀρχή νά μήν τό δημοσιεύσω. Κι ὅμως ὑποχώρησα στήν εἰλικρινῆ ἀνάγκη πού μ’ ἔκανε μιάν ὀρισμένη στιγμή νά τό γράψω, καί στήν ἀνάγκη τῶν ἄλλων πού «γνώριζα» ἤδη πώς κάτι τέτοιο περιμένουν. Μά εἶναι κακό καί σάν ποῖημα (πολύλογη καί περιγραφική ἡ ἀρχή του, φτηνό τό τέλος του, δῆθεν ἐπιγραμματικό) καί στήν οὐσία του – ἔχει μιὰ ἀντιπαθητική ματαιοδοξία «ἐνδεδυμένη» τήν

³ Ο Ε. KEELEY (1991β, 226) στις σημειώσεις της μετάφρασής του για τις συλλογές *Επαναλήψεις, Μαρτυρίες, Παρενθέσεις* αναφέρει επιγραμματικά: «Η εκπαίδευση του Ηρακλή, όπως σκιαγραφείται εδώ, περιγράφεται από τον Θεόκριτο, *Ειδ.* 24» [η μετάφραση δική μου]. Η παρατήρηση, όμως, αυτή δεν είναι αρκετή για να διασαφηνίσει πλήρως το σύνθετο ζήτημα της πηγής του εν λόγω ποιήματος.

⁴ ΡΙΤΣΟΣ 1989, 46.

⁵ ΚΟΚΟΡΗΣ 2003, 31–35.

⁶ ΚΑΓΙΑΛΗΣ 2021.

μετριοφροσύνη. Κι όμως σ' αυτό στέκει ο Άραγκόν, αυτό βάλατε στην «Ηλέκτρα», αυτό αναφέρουν όσοι έγραψαν κριτική για την έκδοση Gallimard. Καί τ'όξερα πώς έτσι θά συμβεί. Καί τό άφησα. Καί τό χειρότερο είναι τό άφησα ενώ τ'όξερα. Καί μου σηκώνονται οί τρίχες τής κεφαλής μου. Κ' είμαι βέβαιος πώς πάλι θά ξαναγράψω τέτοια ποιήματα, όχι γιά νά «άρέσουν», αλλά γιατί θά μου είναι πάλι προσωπικά καί γενικά άναγκαίο. Φαύλος κύκλος.⁷

1. Πηγή

Στους επτά πρώτους στίχους του ποιήματος περιλαμβάνεται ένας εκτενής κατάλογος των δασκάλων του Ηρακλή και των αντικειμένων που του δίδαξε ο καθένας. Ο κατάλογος αυτός φέρνει αμέσως στο νου του ενημερωμένου αναγνώστη το *Ειδύλλιο* 24 (γνωστό με τον τίτλο *Ηρακλίσκος*) του Θεόκριτου και ειδικότερα τους στίχους 105–18:

*γράμματα μὲν τὸν παῖδα γέρων Λίνος ἐξεδίδαξεν,
υἱὸς Απόλλωνος μελεδωνεὺς ἄγρυπνος ἥρως·
τόξον δ' ἔντανύσαι καὶ ἐπὶ σκοπὸν εἶναι οἰστόν
Εὐρυτος ἐκ πατέρων μεγάλαις ἀφνειὸς ἀρούραις.
αὐτὰρ ἄοιδὸν ἔθηκε καὶ ἄμφω χεῖρας ἔπλασεν
πυξίνα ἐν φόρμιγγι Φιλαμμονίδας Εὐμόλπος.
ὅσσα δ' ἀπὸ σκελέων ἑδροστρόφοι Ἀργόθεν ἄνδρες
ἀλλάλους σφάλλοντι παλαιίσμασιν, ὅσα τε πύκται
δεινοὶ ἐν ἰμάντεσσιν ἄ τ' ἐς γαῖαν προπεσόντες
πάμμαχοι ἐξεύροντο σοφίσματα σύμφορα τέχνης,
πάντ' ἔμαθ' Ἑρμείῳ διδασκόμενος παρὰ παιδί
Ἀρπαλύκῳ Πανοπῆι, τὸν οὐδ' ἂν τηλόθε λεύσσω
θαρσαλέως τις ἔμεινεν ἀεθλεύοντ' ἐν ἀγῶνι,
τοῖον ἐπισκύνιον βλοσυρῷ ἐπέκειτο προσώπῳ.⁸*

Πράγματι, τα δύο ποιήματα βρίσκονται σε στενό διακειμενικό (θεματικό και λεκτικό) διάλογο, καθώς:

- i. παραθέτουν με την ίδια σειρά τον κατάλογο των δασκάλων του Ηρακλή («ὁ γερο-Λίνος», «ὁ Εὐρυτος», «ὁ Εὐμόλπος», «ὁ Ἀρπάλυκος»),
- ii. δηλώνουν το όνομα του πατέρα όλων των δασκάλων πλην του Ευρύτου («ὁ γερο-Λίνος, γιός τοῦ Απόλλωνα», «ὁ Εὐμόλπος, γιός τοῦ Φιλάμωνα», «ὁ γιός τοῦ Ἑρμῆ, ὁ Ἀρπάλυκος»)
- iii. αναφέρουν με την ίδια σειρά τα αντικείμενα διδασκαλίας («γράμματα», «τέχνη τοῦ τοξότη», «τραγούδι καὶ λύρα», «τρικλοποδιά»),
- iv. δίνουν έμφαση απ' όλα τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του Αρπάλυκου στα «τρομερά του φρύδια»,

⁷ Ρίτσος 1990, 53.

⁸ Το αρχαίο κείμενο προέρχεται από την κριτική έκδοση του A.S.F. Gow 1952, 97. Βλ. και τον σχολιασμό των στίχων αυτών από τον ίδιο μελετητή: A.S.F. Gow 1973, 432–33.

- v. αναφέρουν ως εφευρέτες της τρικλοποδιάς τους Αργεῖους,
- vi. συνδέουν την τεχνική της τρικλοποδιάς με την πάλη και την πυγμαχία.

Από τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι ο Ρίτσος γνώριζε καλά τον *Ἡρακλίσκο* του Θεόκριτου όταν συνέθεσε το «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς». Δεδομένου, ὅμως, ὅτι ἔγραψε το ποῖημα ἐξόριστος στη Λέρο, εγείρονται ορισμένα ἐρωτήματα, ὅπως: γνώριζε, ἀραγε, ὁ Ρίτσος το ποῖημα του Θεόκριτου πρὶν πάει στην ἐξορία; Καὶ ἀν ναι, κατὰ πόσο εἶναι πιθανὸ νὰ θυμόταν, γιὰ παράδειγμα, τὴν ἀκριβῆ σειρά με τὴν ὁποία ἀναφέρονται στὸ *Εἰδύλλιο* οἱ δάσκαλοι τοῦ Ἡρακλῆ καθὼς καὶ τὰ ὀνόματα τῶν πατέρων τους. Ἡ ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ εἶναι ὅτι ὁ Ρίτσος οὔτε χρειαζόταν νὰ γνωρίζει ἤδη τὸ συγκεκριμένο ποῖημα (κάτι πού φυσικά δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλειστεῖ) οὔτε νὰ το θυμηθεῖ με τόσες λεπτομέρειες, μίας καὶ, ὅπως θὰ υποστηριχθεῖ στη συνέχεια, διάβασε ἕνα μέρος τοῦ στην ἐξορία. Καταρχάς, θὰ πρέπει νὰ θυμηθοῦμε ὅτι τὸ «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς» ἀνήκει στη συλλογὴ *Ἐπαναλήψεων Β'* (1968), βασικὴ πηγὴ τῶν περισσότερων ποιημάτων τῆς ὁποίας εἶναι, ὅπως ἔχει δείξει ἡ ἐρευνα, ἡ δίτομη *Ελληνικὴ Μυθολογία* τοῦ J. Richerpin (καὶ συγκεκριμένα ἡ μετάφραση τοῦ Νικολάου Τετενέ),⁹ –ὅπου συνεχῶς ἀπαντοῦν περιλήψεις ἢ/καὶ ἐκτενὴ μεταφρασμένα ἀποσπάσματα κειμένων τῆς κλασικῆς γραμματείας με τὴ συνοδεία σχολίων–, πού ὁ ποιητὴς εἶχε μαζί του στην ἐξορία, καθὼς δὲν μπορούσε νὰ ἔχει τὰ πρωτότυπα κείμενα τῶν ἀρχαίων Ελλήνων καὶ Λατίνων συγγραφέων.¹⁰ Ἐνα ἀπὸ τὰ ποιήματα πού ἔχουν, κατὰ τὴ γνώμη μου, ὡς πηγὴ τους τὴ *Μυθολογία* τοῦ Richerpin εἶναι καὶ τὸ «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς». Πράγματι, στὴ σελίδα 153 τοῦ δευτέρου τόμου τῆς *Μυθολογίας* περιλαμβάνεται ἡ μετάφραση ἐνὸς ἐκτενοῦς χωρίου τοῦ 24ου *Εἰδυλλίου* τοῦ Θεόκριτου· ἀς σημειωθεῖ ὅτι ἡ παρατιθέμενη μετάφραση δὲν ξεκινάει ἀπὸ τὸν πρῶτο στίχο τοῦ *Εἰδυλλίου*, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀφηγηματικὴ ἐνότητα τοῦ καταλόγου τῶν δασκάλων τοῦ Ἡρακλῆ, ἡ ὁποία μάλιστα βρίσκεται στὴν ἀρχὴ τοῦ υποκεφαλαίου «Ἡ ἀνατροφὴ τοῦ Ἡρακλέους»:

Ὁ Θεόκριτος, εἰς ἓν ἀπὸ τὰ «Εἰδύλλια» τοῦ, διηγεῖται ποῖα ὑπῆρξεν ἡ ἀνατροφὴ τοῦ Ἡρακλέους:

“Στὸ διάστημα αὐτὸ, ὁ νεαρὸς Ἡρακλῆς, πού ὅλοι τὸν εἶχαν γιὰ παιδί τοῦ Ἀμφιτρύωνα, μεγάλωνε κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίβλεψη τῆς μητέρας τοῦ, σὰν νεαρὸ δέντρο μέσα σὲ περιβόλι. Ὁ γέρο-Λίνος, ὁ γιὸς τοῦ Ἀπόλλωνος, δάσκαλος δραστήριος, ἥρωας ἀκούραστος, τοῦ ἔμαθε γράμματα. Ὁ Εὐρυτος, κληρονόμος τῶν ἀτέραντων κτημάτων τῶν προγόνων τοῦ, τοῦ ἔμαθε νὰ ρίχνῃ μὲ τὸ τόξο. Ὁ Εὐμόλπος, ὁ γιὸς τοῦ Φιλάμμωνος, τὸν ἔμαθε νὰ τραγουδᾷ καὶ νὰ παίζῃ λύρα.

»Τὴν τέχνη τῆς τρικλοποδιάς, πού τὴν ἐφεύρηκαν οἱ Ἀργεῖοι παλαιστῆς, γιὰ νὰ ρίχνουν καταγῆς τὸν ἀντίπαλο, τίς πονηριὲς τῆς πυγμαχίας, μὲ τίς ὁποῖες ὁ ἔξυπνος ἀθλητὴς, σκυμμένος στὸ ἔδα-

⁹ RICHERPIN (ΡΙΣΠΕΝ) 1953.

¹⁰ Βλ. ΤΣΙΤΣΕΙΡΙΔΗΣ 2006, 31–32· ΓΙΑΤΡΟΜΑΝΩΛΑΚΗΣ 2008, 100· ΚΑΓΚΕΛΑΡΗΣ 2023, 116–17.

φος, προσπαθεῖ νὰ καταβάλῃ τὸν ἀνταγωνιστὴ του, τοῦ τὶς ἔμαθε ὁ γιὸς τοῦ Ἑρμῆ, ὁ Ἀρπάλυκος, ποὺ κανεὶς δὲν τόλμησε ποτέ, ἀκόμη καὶ στὸ στίβο, νὰ τὸν κοιτάξῃ κατάματα, τόσο τὰ παχιά φρύδια του, κάτω ἀπὸ τὸ τρομερὸ μέτωπό του, ἔκαναν ὅλους νὰ φοβοῦνται. [...]».¹¹

Ὅπως φαίνεται, λοιπόν, ὁ Ρίτσος, καθὼς διαβάζει το ἐν λόγω υποκεφάλαιο, ἐμπνέεται ἀπὸ τοὺς πρώτους κιόλας παρατιθέμενους μεταφρασμένους στίχους τοῦ ἀρχαίου ποιήματος. Βέβαια δὲν ἀντιγράφει δουλικά ολόκληρη τὴ μετάφραση, ἀλλὰ ἀκολουθεῖ τὰ ἐξῆς:

1. Ἀντικαθιστᾷ τὴν εἰσαγωγικὴ φράση ποὺ προηγείται τοῦ μυθικοῦ καταλόγου («Στὸ διάστημα αὐτὸ, ὁ νεαρὸς Ἡρακλῆς, ποὺ ὅλοι τὸν εἶχαν γιὰ παιδὶ τοῦ Ἀμφιτρύωνα, μεγάλωνε κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίβλεψη τῆς μητέρας του, σὰν νεαρὸ δέντρο μέσα σὲ περιβόλι.») με τὸ στίχο: «Μεγάλος καὶ τρανός, σοῦ λένε, τέκνο Θεοῦ, κι ἔνα σωρὸ δασκάλοι ἀπὸ πάνω» (για τὸ τι ἐπιτυγχάνεται με τὴν ἀντικατάσταση αὐτὴ βλ. ἐνότητα 2.2).
2. Ἀπορρίπτει τὶς φράσεις ποὺ γιὰ τὸ δικό του ποίημα θὰ ἦταν περιττές λεπτομέρειες: «δάσκαλος δραστήριος, ἥρως ἀκούραστος», «κληρονόμος τῶν ἀπέραντων κτημάτων τῶν προγόνων του», «γιὰ νὰ ρίχνουν καταγῆς τὸν ἀντίπαλο, τὶς πονηριὲς τῆς πυγμαχίας, μὲ τὶς ὁποῖες ὁ ἔξυπνος ἀθλητὴς, σκυμμένος στὸ ἔδαφος, προσπαθεῖ νὰ καταβάλῃ τὸν ἀνταγωνιστὴ του», «ποὺ κανεὶς δὲν τόλμησε ποτέ, ἀκόμη καὶ στὸ στίβο, νὰ τὸν κοιτάξῃ κατάματα»· ἐδῶ πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἡ διατήρηση τῆς πληροφορίας σχετικὰ με τοὺς πατέρες τῶν δασκάλων δὲν εἶναι περιττὴ λεπτομέρεια, καθὼς στοχεύει νὰ τονίσει ὅτι ὁ μικρὸς Ἡρακλῆς, ὅχι μόνον δὲν ἐκπαιδεύτηκε ἀπὸ τυχαίους ἢ ἀσημους δασκάλους, ἀλλὰ ἀπὸ σπουδαίους, ποὺ ἔχουν καταγωγή θεϊκὴ («γιὸς τοῦ Ἀπόλλωνα», «ὁ γιὸς τοῦ Ἑρμῆ») ἢ ἡμιθεϊκὴ («γιὸς τοῦ Φιλάμμωνα»).
3. Ἀντιγράφει –με προσαρμογὴ βέβαια τῶν καθαρηνουσιάνικων καταλήξεων στους τύπους τῆς δημοτικῆς («τοῦ Ἀπόλλωνος» → «τοῦ Ἀπόλλωνα», «τοῦ Φιλάμμωνος» → «τοῦ Φιλάμμωνα»)– τὰ ὀνόματα τῶν δασκάλων καὶ τὶς πληροφορίες γιὰ τὴν καταγωγή τους, διατηρώντας μάλιστα τὴν ἴδια σειρά (καὶ στίξη): «Ὁ γέρο-Λίνος, ὁ γιὸς τοῦ Ἀπόλλωνος», «Ὁ Εὐρυτος», «Ὁ Εὐμόλπος, ὁ γιὸς τοῦ Φιλάμμωνος», ὁ γιὸς τοῦ Ἑρμῆ, ὁ Ἀρπάλυκος».
4. Δουλεῖ υφολογικὰ τὶς φράσεις ποὺ ἀφοροῦν τὰ ἀντικείμενα διδασκαλίας ἀποδίδοντας τὶς ἐννοιες τῶν ρημάτων με ἀντίστοιχα οὐσιαστικά («νὰ ρίχνῃ μὲ τὸ τόξο» → «τὴν τέχνη τοῦ τοξότη», «νὰ τραγουδᾷ καὶ νὰ παίζει λύρα» → «τραγοῦδι καὶ λύρα», «τὴν τέχνη τῆς τρικλοποδιάς, ποὺ τὴν ἐφεύρηκαν οἱ Ἀργεῖοι παλαιστῆς» → «τὴν τέχνη τῶν Ἀργείων: — τὴν τρικλοποδιά») προκειμένου νὰ ἐπιτύχει πυκνότητα στο λόγο.
5. Τροποποιεῖ τὴν περιγραφή τοῦ Ἀρπάλυκου («τὰ παχιά φρύδια του, κάτω ἀπὸ τὸ τρομερὸ μέτωπό του, ἔκαναν ὅλους νὰ φοβοῦνται» → «τὰ παχιά, τὰ

¹¹ RICHERIN 1953.2, 153.

τρομερά του φρύδια πιάναν τό μισό του κούτελο»): αρχικά αφαιρεί από το «μέτωπο» τον επιθετικό του προσδιορισμό, «τρομερό», τον οποίο (μετατρέπει σε «τρομερά» και τον) συνδέει με τα «φρύδια», στη συνέχεια αντικαθιστά τη λέξη «μέτωπο» με τη λαϊκότερη «κούτελο» και προσθέτει την πληροφορία ότι τα φρύδια του «πιάναν τό μισό του κούτελο». Οι μικρές αυτές τροποποιήσεις στην περιγραφή του Αρπάλου αφενός αφαιρούν το δέος που αυτή προκαλεί στο *Ειδύλλιο* του Θεόκριτου, αφετέρου της προσδίδουν έναν τόνο κωμικό ή για την ακρίβεια γκροτέσκο¹² (για το τι επιτυγχάνεται με τον τροποποίηση αυτή βλ. ενότητα 2).

6. Προσθέτει τη φράση «τό πίο σπουδαίο άπ' όλα» και έτσι αξιολογεί ως ανώτερη «τήν τρικλοποδιά» από τα προηγηθέντα αντικείμενα διδασκαλίας (στο δεύτερο μέρος θα δούμε αναλυτικά τον λόγο που το κάνει αυτό).
7. Αντικαθιστά την Οριστική Αορίστου «τοῦ ἔμαθε» με το «νάν τοῦ μαθαίνει». Με τον τρόπο αυτό δίνει έμφαση στη διάρκεια της διδασκαλίας.

Η άγνοια, ωστόσο της *πηγής* του μυθολογικού υλικού των επτά πρώτων στίχων μπορεί να οδηγήσει σε παρερμηνείες. Έτσι η Σ. Ιλίνσκαγια, η οποία δεν λαμβάνει καθόλου υπόψη της το διάλογό τους με τον *Ηρακλίσκο* του Θεόκριτου έχει υποστηρίξει: «Οι δάσκαλοι του Ηρακλή κατονομάζονται με [...] καθαφική “ντοκουμενταρισμένη” προσήλωση στις λεπτομέρειες, με αναφορές στην καταγωγή τους».¹³ Η άποψη, βέβαια, αυτή δεν ευσταθεί, καθώς ο Ρίτσος δεν χρησιμοποιεί κάποια τεχνική του Καβάφη για τη σύνθεση του καταλόγου των δασκάλων του Ηρακλή, αλλά αντλεί όλες αυτές τις λεπτομέρειες από το απόσπασμα της μετάφρασης του 24ου *Ειδυλλίου* του Θεόκριτου που βρίσκει στον Richerpin.

2. Ερμηνευτική προσέγγιση

Αν κάτι χαρακτηρίζει το «Ο Ήρακλῆς κι ἑμείς» είναι το σχήμα της αντίθεσης. Μάλιστα το ότι το σχήμα αυτό θα αποτελέσει τη βάση του ποιήματος έχει ήδη υποδηλωθεί *παρακειμενικά* από τον τίτλο· πράγματι το «κι» δεν λειτουργεί εδώ ως συμπλεκτικός σύνδεσμος, αλλά χρησιμοποιείται για αντιθετική σύνδεση.¹⁴ Ωστόσο, ο τίτλος δημιουργεί την ψευδή προσδοκία στον αναγνώστη ότι οι δύο αντιπαρατιθέμενοι πόλοι θα είναι ο αρχαίος και ο σύγχρονος κόσμος. Χαρακτηριστικά είναι τα όσα γράφει επί του προκειμένου η Σ. Ιλίνσκαγια:

Ο τίτλος [...] [μ]ας υποβάλλει αρχικά [...] την παραπλανητική [...] ιδέα πως πρόκειται για σύγκριση της αρχαιότητας και της σύγχρονης εποχής. [...] Μας προσφέρονται για σύγκριση ένας μυθικός

¹² Η τροποποιημένη περιγραφή του Αρπάλου είναι πιθανόν να θυμίσει σε κάποιους αναγνώστες –ανεξάρτητα από το αν αυτό βρισκόταν στις προθέσεις του Ρίτσου– τις ανάλογες γελοιογραφίες της εποχής εκείνης για τον Κωνσταντίνο Καραμανλή (γνωστότερες είναι αυτές του Μποστ) στις οποίες απεικονίζεται με «παχιά» φρύδια που «πιάναν τό μισό του κούτελο».

¹³ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 76.

¹⁴ Για τη χρήση του «και» για αντιθετική σύνδεση, βλ.: ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ 1998, σ.ν.: και [= σ.

ήρωας, ο Ηρακλής, που φυσικό θα ήταν να τον προσλάβουμε ως σύμβολο της ένδοξης αρχαιότητας, και ένα συλλογικό πρόσωπο, «εμείς», που πάλι φυσικό είναι να το σκεφτούμε πως αφορά εν γένει τον σημερινό Έλληνα, την Ελλάδα, ίσως και όλη την σύγχρονη ανθρωπότητα.¹⁵

Ασφαλώς, στο σημείο αυτό προκύπτει το εξής ερώτημα: αν οι δύο αντιπαρατιθέμενοι πόλοι δεν είναι ο αρχαίος και ο σύγχρονος κόσμος, τότε ποιοι είναι; Αρχικά, στο πρώτο μέρος του ποιήματος (στ. 1–7) δεν γίνεται ούτε επώνυμη αναφορά στον ήρωα ούτε παρουσιάζονται οι άθλοι του.¹⁶ αντίθετα περιλαμβάνεται ο προαναφερθείς μυθικός κατάλογος των δασκάλων του Ηρακλή και του αντικειμένου που του δίδαξε ο καθένας. Βέβαια, όπως έχει ήδη επισημανθεί, ο Ρίτσος δεν αρκείται μόνο στο να αντλεί φράσεις από την παρατιθέμενη μετάφραση του *Ήρακλίσκου* του Θεόκριτου, αλλά με δικές του προσθήκες και τροποποιήσεις απομυθοποιεί¹⁷ τον ήρωα ή για την ακρίβεια, όπως θα υποστηριχθεί παρακάτω, εκείνους που “κρύβονται” πίσω από αυτόν:

1. Ήδη από τον πρώτο εισαγωγικό στίχο το επαινετικό περιεχόμενο των δύο επιθέτων «Μεγάλος καί τρανός» υποσκάπτεται από τη φράση «σου λένε», η οποία, όπως έχει υποστηριχθεί, αποτελεί «την πρώτη απόχρωση ειρωνείας και ίσως μας κάνει να ξαναδιαβάσουμε τις πρώτες λέξεις του ποιήματος χωρίς την πρωταρχική ευπιστία».¹⁸
2. Η εκλαϊκευμένη φράση «ένα σωρό δασκάλοι από πάνω» που προστίθεται από τον Ρίτσο πριν τον κατάλογο των δασκάλων, αφήνει να εννοηθεί ότι η σταδιοδρομία του ήρωα (και εκείνων που αυτός αντιπροσωπεύει) οφείλεται εν πολλοίς στην οικονομική ευρωστία της οικογένειάς του, χάρη στην οποία είχε μια τόσο επιμελημένη εκπαίδευση. Ας σημειωθεί ότι το «ένα σωρό δασκάλοι» έρχεται σε αντίθεση με τη φράση του δεύτερου μέρους «δίχως δασκάλους» και το «δασκάλοι από πάνω» με τη φράση «μέδικιά μας μόνο θέληση,/ μ' έπιμονή κι επιλογή καί βάσανα». Με τις αντιθέσεις αυτές ο ομιλητής τονίζει ότι τα μέλη της ομάδας, στην οποία ανήκει και την εκπροσωπεί («εμείς»), με «θέληση» και συνειδητό μόχθο έφτασαν στο ίδιο επίπεδο («δὲ νιώθουμε πιό κάτω, μήτε χαμηλώνουμε τὰ μάτια»), που έφτασε ο Ηρακλής κάτω από την πίεση («ἀπό πάνω») πολλών («ένα σωρό») δασκάλων.

809–10].

¹⁵ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 76.

¹⁶ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 76.

¹⁷ Για την απομυθοποίηση ως δεσπότη μοτίβο στις *Επαναλήψεις*, βλ. KEELEY 1996, 93. Όπως έχει επισημάνει η Χ. ΠΡΟΚΟΠΆΚΗ (1981, 317): «Οί ἐλευθερίες πού παίρνει ὁ συγγραφέας, ἀκόμα καί ὅταν ἀναποδογυρίζει ἐντελῶς τὸ μῦθο, γίνονται πάντα στό ἐσωτερικό τοῦ δοσμένου καμβᾶ. [...] Ἡ ἀνατροπή [...] γίνεται μέσα ἀπὸ ἐσωτερικὲς διεργασίες, δὲν ἀλλοιώνει αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ τὰ γεγονότα».

¹⁸ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 76.

3. Από τη φράση, όμως, «ένα σωρό δασκάλιοι από πάνω» ξεκινάει και ένα τυπικό σχήμα *priamel* με *foils* τους στίχους 2–4 («ό γερο-Λίνος ... τραγούδι καί λύρα») και κορύφωση τους στίχους 4–7 («καί, τό πίο σπουδαίο απ' όλα, στά Γράμματα ακόμα»).¹⁹ Ακριβώς στην κορύφωση του *priamel* περιλαμβάνεται η πιο έκδηλη ειρωνεία του ποιήματος, καθώς παρουσιάζεται ως «τό πίο σπουδαίο απ' όλα» τα αντικείμενα διδασκαλίας η «τρικλοποδιά», η οποία μάλιστα «ξεχωρίζει επιδεικτικά»²⁰ με τη συσσωρευμένη στίξη, δηλαδή την άνω και κάτω τελεία, τις δύο παύλες και την άνω τελεία. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι η αξιολογική κρίση για τη σπουδαιότητα της τρικλοποδιάς δεν αντλείται από το *Ειδύλλιο* του Θεόκριτου (διότι εκεί αυτή παρουσιάζεται ως ισάξια με τα άλλα αντικείμενα διδασκαλίας), αλλά αποτελεί προσθήκη του Ρίτσου. Βέβαια, στην «πάλη» η «τρικλοποδιά» είναι νόμιμη τεχνική· ωστόσο, όταν συνδέεται με τα Γράμματα («καί στά Γράμματα ακόμα») αποκτά αρνητική χροιά· έτσι υπονομεύονται τα κατορθώματα, όχι του Ηρακλή, αλλά εκείνων που, όπως θα υποστηριχθεί στη συνέχεια, «κρύβονται» πίσω από το «προσωπείο» του ήρωα και κινούνται στο χώρο των Γραμμάτων· το ότι ο Ρίτσος χρησιμοποιεί σε «δύσκολους καιρούς» το «μύθ[ο]» ως «προσωπείο» το δηλώνει στα *Μονόχορδα* (1980) με το εξής αυτοαναφορικό μονόχορδο (=μονόστιχο): «Καλό προσωπείο, σέ δύσκολους καιρούς, ό μύθος».²¹ Το μονόχορδο αυτό είναι σημαντικό, καθώς, όπως και τα υπόλοιπα της συλλογής, αποτελεί ερμηνευτικό κλειδί που χαρίζει ο ποιητής στους αναγνώστες, κάτι που δηλώνεται ρητά στο τελευταίο μονόχορδο: «Νά ξέρεις, – τούτα τά μονόχορδα είναι τά κλειδιά μου. Πάρ' τα.»²²
4. Όπως ήδη επισημάνθηκε, η τροποποιημένη περιγραφή του Αρπάλου σε σχέση με εκείνη που απαντά στον Θεόκριτο, έχει έναν τόνο κωμικό. Στο σημείο, όμως, αυτό δημιουργείται το ερώτημα, γιατί ο Ρίτσος δεν κάνει κάτι αντίστοιχο και για τους υπόλοιπους δασκάλους του μικρού Ηρακλή. Κατά

¹⁹ Για το *priamel* στην αρχαία ελληνική και λατινική λογοτεχνία, βλ. RACE 1982. Πέρα από τα κλασικά κείμενα, η έρευνα έχει εντοπίσει το σχήμα *priamel* κυρίως στη δημόδη γερμανική ποίηση του 12ου αιώνα και στην επώνυμη γερμανική ποίηση του 15ου και 16ου αιώνα (βλ. RACE 1982, 1· RACE & DOAK 2012, 1107), ενώ πρόσφατα ο RACE (2000) επιχειρήσε να δείξει πως το σχήμα αυτό επιβιώνει και στην αμερικανική λογοτεχνία του 20ού αιώνα. Πάντως, μέχρι στιγμής, δεν έχει γίνει καμιά προσπάθεια να ερευνηθεί αν και κατά πόσο το *priamel* επιβιώνει και στη νεοελληνική λογοτεχνία. Σε υπό επεξεργασία μελέτη μου επιχειρώ να δείξω ότι το σχήμα αυτό απαντά με μεγάλη συχνότητα τόσο στη δημόδη όσο και στην επώνυμη νεοελληνική λογοτεχνία.

²⁰ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 77.

²¹ ΡΙΤΣΟΣ 1980, 15. Βλ. επίσης και την παρατήρηση του Μ. ΠΙΕΡΗ (2008, 84): «Ο ποιητής συνειδητά απορρίπτει την άμεση αναφορά, ο φακός της ποιητικής μηχανής εστιάζεται στο μυθικό παρελθόν, το οποίο χρησιμοποιείται ως στόχαστρο, για να ιδωθεί το ιστορικό παρόν, συνήθως από μια υποψιασμένη ή και πιο πρισματική οπτική γωνία. [...] η επιλογή αυτής της μεθόδου συνιστά κατά κάποιον τρόπο και επιλογή προσωπείου».

²² ΡΙΤΣΟΣ 1980, 74.

τη γνώμη μου, η επιλογή αυτή είναι στενά συνδεδεμένη με το αντικείμενο που ο δάσκαλος αυτός διδάσκει. Υπ' αυτή την έννοια η τροποποίηση της θεοκρίτειας περιγραφής είναι το μέσο για την απομυθοποίηση (όχι απλά της τρομακτικής εξωτερικής εικόνας, αλλά) του ίδιου του Αρπάλुकου, του δασκάλου της «τρικλοποδι[ας]».

5. Στην αρχή του έβδομου στίχου (του τελευταίου δηλαδή του πρώτου μέρους) απαντά η λέξη «κερδίζονται», η οποία σκόπιμα βρίσκεται σε χρόνο Ενεστώτα, πρόσωπο γ' πληθυντικό και φωνή Παθητική (χωρίς μάλιστα να δηλώνεται το ποιητικό αίτιο). Με τον τρόπο αυτό το αποτέλεσμα της ενέργειας αποκτά μια καθολικότητα και διαχρονικότητα· με άλλα λόγια υποδηλώνεται ότι, πέρα από τον Ηρακλή, από τότε μέχρι και σήμερα με αυτή «τήν τέχνη τῶν Ἀργείων» συνεχίζουν κάποιοι να κερδίζουν «τά πιά πολλά» σε διάφορους τομείς. Ενδιαφέρον, βέβαια, έχει ο τελευταίος τομέας, που «ἀκόμα» και σε αυτόν με «τρικλοποδιά» «κερδίζονται τά πιά πολλά», δηλαδή τα «Γράμματα». Το κεφάλαιο Γ, κατά τη γνώμη μου, δεν «υποβάλλει την ιδέα του πνευματικού χώρου γενικά»,²³ όπως έχει υποστηρίξει η Σ. Ιλίνσκαγια, αλλά ειδικά της λογοτεχνίας· αυτό αποτελεί και την πρώτη ένδειξη ότι η χρήση του μύθου στο πρώτο μέρος είναι αλληγορική (βλ. παρακάτω) και ότι το ποίημα δεν είναι απλώς πολιτικό,²⁴ αλλά κατ' ουσία *ποίημα ποιητικής*.²⁵

Στο σημείο αυτό πρέπει να διευκρινίσω τους λόγους για τους οποίους ισχυρίζομαι ότι είναι ακριβέστερο η λέξη «Γράμματα» να συνδεθεί με τη Λογοτεχνία ειδικά και όχι με την ιδέα του πνευματικού χώρου γενικά. Καταρχάς, το δεύτερο μέρος νοηματικά με εύστοχες λεκτικές επιλογές αντιπαράτίθεται ευθέως με το πρώτο, κάτι που μάλιστα δηλώνεται από την πρώτη κιόλας λέξη του, με τον αντιθετικό δηλαδή σύνδεσμο «Όμως». Έτσι βάσει του λεκτικού και του νοηματικού κριτηρίου προκύπτουν τα εξής δίπολα²⁶ (κάποια από τα δίπολα έχουν κοινό τον πρώτο πόλο και γι' αυτό προτιμήθηκε να ενταχθούν στην ίδια κατηγορία):

- α) Υποκείμενα: «Ἡρακλῆς» ≠ «ἐμεῖς»,
- β) καταγωγή: «τέκνο Θεοῦ» ≠ «τέκνα θνητῶν»,
- γ) δάσκαλοι: «ἔνα σωρό δασκάλοι» ≠ «δίχως δασκάλους»,
- δ) i. πίεση/ θέληση: «δασκάλοι ἀπό πάνω» ≠ «μέ δικιά μας μόνο θέληση»,
 ii. συνθήκες: «δασκάλοι ἀπό πάνω» ≠ «κάτω ἀπ' τή μύτη τῶν φρουρῶν»
 (το χιαστό επιτείνει την αντίθεση),
- ε) i. αξία: «Μεγάλος καί τρανός» ≈ «Καθόλου/ δέ νιώθουμε πιά κάτω,

²³ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 77.

²⁴ Για την πολιτική διάσταση του ποιήματος, βλ.: ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 2020, 75.

²⁵ Για τα ποιήματα ποιητικής του Ρίτσου βλ.: ΚΟΚΟΡΗΣ 2009α, κζ'-λα'.

²⁶ Για κάπως διαφοροποιημένες ομαδοποιήσεις, βλ.: ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 79-80· ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ 2020, 75.

- μήτε χαμηλώνουμε τά μάτια.», ii. αποτέλεσμα: «Μεγάλος καί τρανός» ≈ «γίναμε αυτό πού γίναμε»,
 στ) μέσα επίτευξης του αποτελέσματος: «τρικλοποδιά» ≠ «ἐπιμονή κι ἐπιλογή»,
 ζ) λογοτεχνία: «Γράμματα» ≈ «οἱ στίχοι μας».

Η τελευταία, όμως, αντιστοιχία ανάμεσα στην αμφιλεγόμενη λέξη «Γράμματα» και τη φράση «οἱ στίχοι μας», η οποία δηλώνει σαφώς την ποίηση, αποκαλύπτει ότι τα «Γράμματα» δεν μπορούν να εκληφθούν αόριστα ως η «ιδέα του πνευματικού χώρου γενικά»²⁷ –καθώς στην περίπτωση αυτή οι δύο πόλοι («Γράμματα» ≈ «οἱ στίχοι μας») δεν θα είναι νοηματικά αντίστοιχοι–, αλλά ειδικά ως η Λογοτεχνία. Πράγματι, το «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς» δεν είναι ένα ποίημα που μιλάει γενικά για τον πνευματικό χώρο, αλλά ειδικά για τη Λογοτεχνία· γι' αυτό, άλλωστε γίνεται αφενός η αναφορά στους «ἀδέξι[ους]» και «γυμνούς» «στίχ[ους]», αφετέρου η υφολογική σύγκριση μεταξύ Θουκυδίδη και Ξενοφώντα (βλ. παρακάτω).

Βέβαια, η παρατήρηση αυτή με τη σειρά της φανερώνει ότι η προσθήκη των «Γραμμά[των]» ως τελευταίου τομέα επιτυχίας χάρη στην «τρικλοποδιά» κάθε άλλο παρά τυχαία μπορεί να θεωρηθεί, καθώς με τον τρόπο αυτό υποδηλώνεται πως ο Ηρακλής εδώ αποκτά και μια αλληγορική διάσταση,²⁸ πίσω από την οποία κρύβονται λογοτέχνες (όχι γενικά και αόριστα «το κατεστημένο, πολιτικό και πνευματικό»,²⁹ όπως έχει υποστηριχθεί), που παρά το πλούσιο πνευματικό υπόβαθρό τους καταφεύγουν στην «τρικλοποδιά» για να καθιερωθούν («μέ τούτην/ κερδίζονται τά πιό πολλά») στο λογοτεχνικό στερέωμα («στά Γράμματα»). Εδώ, βέβαια, προκύπτει το ερώτημα σχετικά με το τι μπορεί να σημαίνει η χρήση της «τρικλοποδιά[ς]» στο χώρο της λογοτεχνίας. Στο ερώτημα αυτό θα μπορούσαν να δοθούν ποικίλες –λιγότερο ή περισσότερες– μη τεκμηριωμένες απαντήσεις, όπως ότι η «τρικλοποδιά» είναι τα αθέμιτα μέσα με σκοπό την καθιέρωση, ωστόσο παρακάτω θα προταθεί μια ερμηνεία που θα έχει κειμενικά ερείσματα.

Στο δεύτερο μέρος του ποιήματος, –πέρα από τη λεκτική και νοηματική αντιπαράθεση σε σχέση με το πρώτο– ο ομιλητής δηλώνει ότι «Καθόλου/ δέ νιώθουμε πιό κάτω, μήτε χαμηλώνουμε τά μάτια» μπροστά στους «Ἡρακλείδες» της ποίησης, παρ' όλη την έλλειψη δασκάλων («δίχως δασκάλους») και την ταπεινή καταγωγή («τέκνα θνητῶν»). Εύλογα προκύπτει το ερώτημα στον αναγνώστη σχετικά με το ποιους αντιπροσωπεύει το α' πληθυντικό «ἐμεῖς»,³⁰ που απαντά ήδη από τον τίτλο και επανέρχεται στο στίχο 8. Καταρχάς, όπως

²⁷ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 77.

²⁸ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 77.

²⁹ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 80. Αντίθετα με την Ιλίνσκαγια, η Α. ΔΑΝΙΗΛ (2010, 103) παρατηρεί ορθώς ότι στο «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς» είναι «σαφές πως εκείνο που [...] βασανίζει» τον Ρίτσο «δεν είναι το πολιτικό μας πρόβλημα».

³⁰ Για την παρουσία του «ἐμεῖς» στην ποίηση του Ρίτσου, βλ.: ΚΑΚΛΑΜΑΝΑΚΗ 1975· ΖΕΡΒΟΥ 2009, 188–93.

ήδη σημειώθηκε, αντιπροσωπεύει κάποιους ποιητές, αφού γίνεται ρητή και σχετικά εκτενής αναφορά στους «στίχ[ους]» τους (στ. 11–14)· ποιοι, όμως, είναι αυτοί οι ποιητές; Είναι εκείνοι που ως «Μόνες/ περγαμηνές» τους έχουν τους τόπους εξορίας («Μακρόνησος, Γυάρος καί Λέρος»)³¹ και γράφουν ποίηση «κάτω ἀπ' τή μύτη τῶν φρουρῶν, καί μέ τή λόγχη πάντα στό πλευρό» τους. Με άλλα λόγια το «ἐμεῖς» αντιπροσωπεύει αυτούς που η σύγχρονη έρευνα αποκαλεί *ποιητές της δοκιμασίας*, τους αριστερούς δηλαδή ποιητές που μετά τον εμφύλιο βίωσαν πολιτικές διώξεις, συλλήψεις, φυλακίσεις και εξορίες.³² Είναι σαφές, λοιπόν, ότι το «ΟΉρακλῆς κι ἐμεῖς» αποτελεί *ποίημα ποιητικής της στρατοπεδικής λογοτεχνίας*.³³

Βέβαια, δεδομένου ότι ήδη από την αρχαία ελληνική και (κυρίως) τη λατινική λογοτεχνία το «ἐμεῖς» (*nos*) συχνά χρησιμοποιείται αντί του «ἐγώ» (*ego*),³⁴ θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι κάτι ανάλογο συμβαίνει και με το συγκεκριμένο «ἐμεῖς». Ωστόσο, συχνά αποτελεί φιλολογική αυθαιρεσία η συλλήβδην αντικατάσταση του «ἐμεῖς» (*nos*) από το «ἐγώ» (*ego*). Συγκεκριμένα, ενώ το «ἐμεῖς» (*nos*) πρέπει να ερμηνευθεί ως «ἐγώ» (*ego*) σε περιπτώσεις που τα συμφραζόμενά του αφορούν μόνο τον συγκεκριμένο ποιητή (πβ. λ.χ. Ον. *Rem.* 701), σε αρκετές άλλες περιπτώσεις ο ομιλητής αναφέρεται σε κάτι (π.χ. εμπειρίες, βιώματα, τεχνοτροπίες, θεματικές επιλογές κλπ.) που δεν αφορά μόνο εκείνον, αλλά εκφράζει μια ευρύτερη ομάδα (π.χ. ποιητών)· στην περίπτωση αυτή, λοιπόν, η αντικατάσταση του «ἐμεῖς» (*nos*) από το «ἐγώ» (*ego*) συνιστά αλλοίωση του νοήματος του ποιήματος. Έτσι, λοιπόν, και στο «ΟΉρακλῆς κι ἐμεῖς» η συγγραφή ποίησης στην εξορία «κάτω ἀπ' τή μύτη τῶν φρουρῶν, καί μέ τή λόγχη πάντα στό πλευρό» δεν είναι μια εμπειρία που ζει αποκλειστικά και μόνο ο Ρίτσος, αλλά ένα κοινό βίωμα για τους *ποιητές της δοκιμασίας*.³⁵

Ιδιαίτερο, επίσης, ενδιαφέρον παρουσιάζει η τυπική *captatio benevolentiae* που περιλαμβάνεται στο δεύτερο μέρος του ποιήματος. Συγκεκριμένα η *captatio benevolentiae* αποτελείται εδώ από δύο μέρη:

³¹ Η Μ. ΟΛΑΗ (2020, 178), εξετάζοντας το «ΟΉρακλῆς κι ἐμεῖς», συνδέει τη ρητή αναφορά στα τρία αυτά νησιά με εκείνο που η ίδια προσδιορίζει ως το γενικότερο εγχείρημα των *Επαναλήψεων*, δηλαδή τη χρήση του μύθου ως μέσο καταγγελίας της πραγματικότητας που επικρατεί στα στρατόπεδα των τόπων εξορίας. Ας σημειωθεί ότι η φράση «Μόνες/ περγαμηνές μας: τρεῖς λέξεις: Μακρόνησος, Γυάρος καί Λέρος» είναι ίσως η δημοφιλέστερη των *Επαναλήψεων Β΄*· χαρακτηριστικό είναι ότι σε αρκετές μελέτες που αφορούν την ποίηση του Ρίτσου παρατίθεται, ακόμη και σχεδόν ασχολίαστη, βλ. ενδεικτικά: ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ 1981, 384· ΜΕΡΑΚΛΗΣ 1987, 50· ΜΑΣΤΡΟΔΗΜΗΤΡΗΣ 1998, 247.

³² Περισσότερα για την *ποίηση* και τους *ποιητές της δοκιμασίας*, βλ.: ΜΕΝΤΗ 1995, 162–222.

³³ Για το είδος της *στρατοπεδικής λογοτεχνίας*, βλ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ 2023.

³⁴ Βλ. ενδεικτικά: CONWAY 1921· HANCOCK 1925· MAGUINNESS 1938· MAGUINNESS 1941· MAGUINNESS 1944.

³⁵ Αντίθετα ο Ε. KEELEY (1991α, xxiv) υποστηρίζει ότι η αρχική αλληγορία για τους διδασκάλους του Ηρακλή παίρνει μια μορφή που πλησιάζει την άμεση προσωπική υπεράσπιση.

- i. Από έναν παραδοσιακό λογοτεχνικό τόπο προσποιητής μετριοφροσύνης (*affected modesty topos*),³⁶ ο οποίος εδώ μπορεί εύκολα να εντοπιστεί, χάρη στην πιθανότητα που δίνει ο ίδιος ο ομιλητής να θεωρηθούν από τους αναγνώστες οι «στίχοι», οι δικοί του και των υπόλοιπων ποιητών της δοκιμασίας, «ἀδέξιοι» («Κι ἄν ἀδέξιοι/ μιά μέρα σᾶς φανοῦν οἱ στίχοι μας»). Γι' αυτό στο προαναφερθέν γράμμα του ο Ρίτσος επισημαίνει ότι το συγκεκριμένο ποίημά του «ἔχει μιά [...] ματαιοδοξία “ἐνδεδυμένη” τήν μετριοφροσύνη».
- ii. Από την υπενθύμιση στους αναγνώστες των δύσκολων συνθηκών κάτω ἀπ' τις οποίες γράφτηκαν τα ποιήματα της στρατοπεδικής λογοτεχνίας («θυμηθεῖτε μονάχα πῶς γραφτήκαν/ κάτω ἀπ' τή μύτη τῶν φρουρῶν, καί μέ τή λόγχη πάντα στό πλευρό μας»).

Μετά την *captatio benevolentiae* ακολουθούν οδηγίες προς τους αναγνώστες για το πώς να εκλάβουν τα ποιήματα της στρατοπεδικής λογοτεχνίας. Συγκεκριμένα ο ομιλητής τους προτρέπει να εκλάβουν τους στίχους «γυμνούς, ἔτσι ὅπως εἶναι». Σύμφωνα με τη Σ. Ιλίνσκαγια, οι στίχοι είναι «γυμν[οί]» ως προς την «αλήθεια και τη γνησιότητά τους».³⁷ Ωστόσο, η ερμηνεία αυτή είναι διαισθητική, καθώς στερείται κειμενικής τεκμηρίωσης. Για την ερμηνεία της λέξης «γυμνούς» είναι καταρχάς απαραίτητη η συνεξέτασή της με τον αμέσως επόμενο (και τελευταίο του ποιήματος) στίχο:

πιότερα ὁ Θουκυδίδης ὁ στεγνός θά σᾶς πεί ἀπ' τόν περίτεχνο τόν
Ξενοφῶντα.

Καταρχάς, ο στίχος αυτός ανήκει συντακτικά στην ίδια περίοδο με την υπό εξέταση φράση «πάρτε τους γυμνούς, ἔτσι ὅπως εἶναι»· η ομαλή σύνδεση μεταξύ των δύο διαδοχικών φράσεων της περιόδου επιτυγχάνεται μέσω της αντιστοιχίας των «γυμν[ῶν]» στίχων των ποιητῶν της δοκιμασίας με τον «στεγν[ό]» Θουκυδίδη. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο μέσος, πεπαιδευμένος, αναγνώστης θα ξαφνιαστεί από τον χαρακτηρισμό του Θουκυδίδη ως «στεγνο[ύ]» και του Ξενοφῶντα ως «περίτεχνο[υ]»· θα περίμενε ίσως να χαρακτηρίζονταν το ύφος του Θουκυδίδη «στριφνό» και όχι «στεγν[ό]», μιας και είναι εμφανώς πιο «περίτεχνο» από το ύφος του Ξενοφῶντα.³⁸ Μάλιστα ο προβληματισμός του αναγνώστη επιτείνεται, δεδομένου ότι ο Ρίτσος σε άλλα ποιήματά του (τρία από τα οποία ανήκουν στις *Επαναλήψεις Β'*, όπως και το «Ὁ Ἡρακλῆς κι ἐμεῖς») αναπτύσσει διάλογο τόσο με τον Θουκυδίδη (πβ.: «Ἡ μάχη τῆς Ἀμφίπολης»,³⁹ «Μετά τό σπάσιμο τῆς συνθήκης Λακεδαιμονίων καί Ἀθηναί-

³⁶ Για αυτόν τον λογοτεχνικό και ρητορικό τόπο, βλ.: CURTIUS 1990, 83–85. Ο τόπος αυτός αρχικά δέσποζε σε πεζά κείμενα (ὅπως του Κικέρωνα), αλλά σχετικά γρήγορα υιοθετήθηκε και από ποιητές, ὅπως για παράδειγμα από τον Οράτιο στην *Ωδή* του 1.6, βλ.: MAYER 2012, 97.

³⁷ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 79.

³⁸ Για το ύφος του Ξενοφῶντα, βλ. ενδεικτικά: FLOWER 2012, 81–116· ROOD 2017. Για το ύφος του Θουκυδίδη, βλ. ενδεικτικά το κλασικό δοκίμιο του J.H. FINLEY 1942, 250–88.

³⁹ ΡΙΤΣΟΣ 1989, 42.

ων»,⁴⁰ «Ὁ ἀφανισμός τῆς Μῆλος»⁴¹) όσο και με τον Ξενοφώντα («Μετά τήν ἦττα»⁴²). Εἶναι, λοιπόν, πιθανό ο Ρίτσος να μην είχε αντιληφθεῖ το προφανές, ὅτι ο Θουκυδίδης εἶναι πιο «περίτεχνο[ς]» ἀπὸ τον Ξενοφώντα; Ὡστόσο, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ὅτι ο Ρίτσος δεν εἶναι κλασικός Φιλολόγος, ἀλλὰ ποιητής. Δεν γράφει, δηλαδή, μια υφολογική μελέτη στην οποία συγκρίνει τους δύο ιστοριογράφους. Θα ἦταν ἐπίσης λάθος να ἐκλάβουμε ὡς κυριολεξίες τις δύο μετωνυμίες. Τι εννοεῖ, λοιπόν, ο Ρίτσος με τα ἐπίθετα «στεγνός» και «περίτεχνο»; Ἀς ξεκινήσουμε πρῶτα ἀπὸ το δεύτερο ἐπίθετο που εἶναι φανερό ὅτι ἀπηχεί τους γνωστούς και διαχρονικούς χαρακτηρισμούς *ἄττική μέλιττα* και *ἄττική Μοῦσα* που ἀποδίδονται στον Ξενοφώντα. Ἀπὸ την ἄλλη αὐτό που εννοεῖ με το ἐπίθετο «στεγνός» εἶναι ἐκεῖνο που ὀρθῶς παρατηρεῖ για τον Θουκυδίδη ο Α. Σκιαδάς: «Ὁ ἱστορικός ἐπιδιώκει [...] τὸ ἀληθινόν, τὸ ἀνεπιτήδευτον, “τὸ μὴ μυθῶδες” (1,22,4)».⁴³

Με βάση τα παραπάνω ἀποκαλύπτεται ὅτι η φράση «πάρτε τους γυμνοὺς, ἔτσι ὅπως εἶναι» υποδηλώνει ὅτι οἱ στίχοι των *ποιητῶν τῆς δοκιμασίας* εἶναι ἀληθινοὶ και ἀνεπιτήδεστοι. Ὡστόσο, ο Ρίτσος δεν μένει μόνο σε αὐτό, ἀλλὰ προχωράει ἕνα βῆμα παραπέρα, καθὼς η οὐσία του ὑπὸ ἐξέταση στίχου βρίσκεται στη φράση: «πιότερα [...] θά σᾶς πεί». Στὸ σημεῖο αὐτό ο Ρίτσος κάθε ἄλλο παρά ξαφνιάζει τον ἀναγνώστη. Ἐνδεικτικὰ παραθέτω ὅσα σημειώνει ο Albin Lesky, καθὼς συγκρίνει τον Ξενοφώντα και τον Θουκυδίδη ὡς πρὸς το βάθος του περιεχομένου:

Ἐκεῖ ὅπου ὁ Ξενοφώντας ἀπλώνει σειρὲς ἀπὸ αἷτια, μ' αὐτά, ἀπέναντι στὴν αἰτιολογία τοῦ Θουκυδίδη, μένει πάντα στὴν ἐπιφάνεια τῶν πραγμάτων. Ἐχει ἄφθονες ἀγορεύσεις καὶ δείχνει ἰκανότητα στὸν χαρακτηρισμὸ τῶν ὁμιλητῶν, χωρὶς νὰ διαφωτίξῃ μ' αὐτές, ὅπως ὁ Θουκυδίδης, τὸ παιχνίδι τῶν δυνάμεων ὡς τὰ πιὸ μύχια βάθος του.⁴⁴

Με ἄλλα λόγια το ποιητικὸ ὑποκείμενο, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα (*exemplum*) των δύο ἀρχαίων ἱστορικών, δηλώνει ἐμμέσως πλην σαφῶς ὅτι η ἀξία ἐνὸς κειμένου δεν βρίσκεται στον ἐντυπωσιασμό, ἀλλὰ στο βάθος του περιεχομένου.⁴⁵

Πάντως, η ἀναλογία των *ποιητῶν τῆς δοκιμασίας* με τον Θουκυδίδη (με τον ὁποῖο ἄλλωστε συνδέονται και λόγω του ὅτι ο ἀρχαῖος ἱστορικός κατὰ τη διάρκεια ἐνὸς ἄλλου ἐμφυλίου πολέμου που ἔλαβε χώρα στην Ελλάδα, του Πελοποννησιακοῦ, ἔγραψε το ἔργο του στην ἐξορία)⁴⁶ φανερώνει ὅτι η νέα αὐτή

⁴⁰ ΡΙΤΣΟΣ 1989, 53.

⁴¹ ΡΙΤΣΟΣ 1982, 465–88.

⁴² ΡΙΤΣΟΣ 1989, 41.

⁴³ ΣΚΙΑΔΑΣ 1976, 65.

⁴⁴ LESKY 1978, 852.

⁴⁵ Ἀνάλογη εἶναι και η παρατήρηση τῆς Σ. ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 79.

⁴⁶ Ὅπως σημειώνει η Α. ΔΑΝΙΗΛ (2010, 103): «Ὅσον για την ἀναφορά του» Ρίτσου «στον αρ-

αντιπαράθεση του στιλ γραφής των δύο αρχαίων ιστορικών (που τονίζεται με το χιαστό: «ὁ Θουκυδίδης ὁ στεγνός» – «ἀπ’ τὸν περίτεχνο τὸν Ξενοφῶντα»⁴⁷) σχετίζεται άμεσα με εκείνη που αποτελεί, όπως ήδη έχει επισημανθεί, τη βάση όλου του ποιήματος, δηλαδή την αντιπαράθεση ανάμεσα στους ποιητές που κρύβονται πίσω από τον Ηρακλή και στους ποιητές της δοκιμασίας. Με δεδομένη, λοιπόν, την αντιστοιχία των δεύτερων με τον Θουκυδίδη, προκύπτει ότι ο ομιλητής υποδηλώνει πως οι πρώτοι ποιητές βρίσκονται σε αντιστοιχία με τον Ξενοφῶντα (δεν αποκλείεται ο –γεννημένος την πρώτη δεκαετία του 20ού αιώνα– Ρίτσος να γνώριζε ότι «ὁ 19ος αἰ. ἡγέρθη μὲ ἔντονον κριτικὴν διάθεσιν ἔναντι τοῦ Ξενοφῶντος, τὸν ὁποῖον ἐχαρκτηήρισεν ὡς ἀτυχή ἱστορικὸν συγγραφέα, ἀπλοϊκὸν ἠθικολόγον καὶ προδότην τῆς πατρίδος του»⁴⁸). Οι δύο αυτές αντιστοιχίες αποκαλύπτουν καταρχάς ότι ο ομιλητής δεν περιορίζεται μόνο στην αρχική του δήλωση: «Καθόλου/ δέ νιώθουμε πιό κάτω» σε σχέση με τον «Μεγάλ[ο] καὶ τραν[ό]» Ηρακλή, «μήτε χαμηλώνουμε τὰ μάτια» (βλ. παραπάνω), αλλά στη συνέχεια υποδηλώνει ότι τόσο ο Θουκυδίδης όσο και οι ποιητές της δοκιμασίας «πιότερα» έχουν να πουν στον αναγνώστη σε σχέση με τον Ξενοφῶντα και τους σύγχρονους “Ηρακλείδες” της ποίησης.

Επιπρόσθετα οι αντιστοιχίες αυτές μπορούν να άρουν τον προαναφερθέντα προβληματισμό του αναγνώστη για τον χαρακτηρισμό του Θουκυδίδη ως λιγότερο «περίτεχνο» από τον Ξενοφῶντα. Αυτό που εννοώ είναι ότι ο αναγνώστης μπορεί να διακρίνει στον τελευταίο στίχο και μια λανθάνουσα ειρωνεία. Συγκεκριμένα, ο τόπος της προσποιητής μετριοφροσύνης (*affected modesty topos*) που ξεκίνησε με τους στίχους «Κι ἂν ἀδέξιοι/ μιά μέρα σᾶς φανούν οἱ στίχοι μας» επεκτείνεται εδώ με τον έμμεσο χαρακτηρισμό της ποίησης των “Ηρακλειδών” ως πιο «περίτεχν[ης]» σε σχέση με εκείνη των ποιητών της δοκιμασίας. Ωστόσο, αυτό σε δεύτερο επίπεδο θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ειρωνικά ανατρέπεται, μιας και ο συνδεόμενος με τους “Ηρακλείδες” Ξενοφῶντας κάθε άλλο, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι πιο «περίτεχνο[ς]» από τον Θουκυδίδη, κάτι που ο (διαλεγόμενος και με τους δύο ιστοριογράφους) Ρίτσος πιθανότατα δεν αγνοούσε.

Ανάμεσα, όμως, στο πρώτο και το δεύτερο μέρος του ποιήματος, πέρα από τα προαναφερθέντα δίπολα, απαντά και μία μορφολογική αντιστοιχία· συγκεκριμένα στον προτελευταίο στίχο του κάθε μέρους (στ. 6 και στ. 14) προβάλ-

χαίο ιστορικό ούτε αυτή είναι τυχαία. Μ’ αυτήν περνάει στη θέση εκείνου που του έπεσε ο τραγικός κλήρος να ζήσει τη συμφορά του Πελοποννησιακού Πολέμου, να ζήσει το λιμό, να ζήσει εξόριστος και να είναι αυτόπτης μάρτυρας των συμφορών που εξιστορεί. Κατά κάποια πικρή σύμπτωση σε όλα με του Θουκυδίδη μοιάζει και η ζωή του Ρίτσου, ο οποίος και το λιμό της Αθήνας έζησε το 1942, οπότε και κινδύνεψε να πεθάνει. Κι ακόμα και οι δύο έχουν γράψει “Επιτάφιο”, ο Θουκυδίδης για τους νεκρούς του πολέμου, που όμως γίνεται ύμνος για την Αθήνα, και ο Ρίτσος για τον νεκρό διαδηλωτή που όμως γίνεται έπαινος για την λεβεντιά [...]. Η τραγικότητα των στιγμών, ο εμφύλιος σπαραγμός, η κατεστραμμένη πατρίδα, ο θρήνος και ο έπαινος, όλα γυρνά μετατρέπονται σε στίχους, χωρίς ωραιοποιήσεις».

⁴⁷ ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ 1986, 79.

⁴⁸ ΣΚΙΑΔΑΣ 1976, 68.

λονται, χάρη στη στίξη, η «τρικλοποδιά» και η φράση «πάρτε τους γυμνούς, έτσι όπως είναι» αντιστοιχα· μάλιστα και στις δύο περιπτώσεις η στίξη είναι σχεδόν η ίδια: στην πρώτη δύο παύλες και άνω τελεία (πριν τη δεύτερη παύλα), και στη δεύτερη δύο παύλες και κόμμα (πριν τη δεύτερη παύλα). Η αντιστοιχία, όμως, αυτή αρχίζει να αίρει την νοηματική κρυπτικότητα που προσδίδεται στην «τρικλοποδιά», από τη σύνδεσή της με τα «Γράμματα». Καταρχάς, με βάση το ότι οι προαναφερθείσες αντιστοιχίες (που σχηματίζονται από τα δίπολα) του δεύτερου μέρους με το πρώτο, μπορεί να συνδέουν αντίθετες ή ανάλογες έννοιες, αλλά σε καμία περίπτωση άσχετες –κάτι που άλλωστε θα συνιστούσε σοβαρή αδυναμία του ποιήματος–, μπορεί να υποστηριχθεί πως πέρα από την εμφανή μορφολογική αντιστοιχία λανθάνει και μια νοηματική σύνδεση ανάμεσα στις φράσεις «— τήν τρικλοποδιά· —» και «— πάρτε τους γυμνούς, έτσι όπως είναι,—». Με δεδομένα, λοιπόν, ότι:

1. η «τρικλοποδιά» που επιχειρούν οι σύγχρονοι “Ηρακλείδες” της ποίησης αντιστοιχεί (δημιουργώντας αντιθετική σύνδεση) μορφικά και νοηματικά με μία φράση που, όπως ήδη σημειώθηκε, αναφέρεται στο «γυμν[ούς]» στίχους των *ποιητών της δοκιμασίας* και
2. οι σύγχρονοι “Ηρακλείδες” της ποίησης συνδέονται με τον «περίτεχνο» Ξενοφώντα, ο οποίος βρίσκεται στον αντίποδα του Θουκυδίδη (που “λέει” «πιότερα» στους αναγνώστες) και των *ποιητών της δοκιμασίας*,

είναι εύλογο να υποστηριχθεί πως η χρήση της «τρικλοποδιά[ς]» από τους σύγχρονους “Ηρακλείδες” στο χώρο της λογοτεχνίας, δεν είναι τίποτε άλλο από τα λεκτικά στολίδια που μπορεί να εντυπωσιάσουν τον αναγνώστη, αλλά κρύβουν ένδεια περιεχομένου.

Για την πληρέστερη κατανόηση του αντιθετικού δίπολου «τρικλοποδιά» – «πάρτε τους γυμνούς, έτσι όπως είναι» κρίνεται αναγκαία η εν συντομία συνεξέτασή του με τρία ποιήματα του Μανώλη Αγγελστάκη· συγκεκριμένα με την «Ποιητική»,⁴⁹ την «Κριτική»⁵⁰ (και τα δύο ανήκουν στον *Στόχο* και γράφτηκαν κατά τη διάρκεια της Δικτατορίας των Συνταγματαρχών και συγκεκριμένα δύο χρόνια μετά το «ΟΉρακλής κι'εμείς») και με το «Όλο και πιό γυμνά»⁵¹ (*Η Συνέχεια* 3) του Μανώλη Αγγελστάκη.⁵²

Τόσο στην «Ποιητική» όσο και στην «Κριτική» το ποιητικό υποκείμενο αναπτύσσει έναν συγκρουσιακό διάλογο με τους επικριτές της ποίησής του, προβάλλοντας ένα από τα βασικότερα στοιχεία της ποίησης του Αγγελστάκη, δηλαδή την αναζήτηση της καίριας - γυμνής λέξης «πρόκα[ς]», μια ποιητική θεωρία που σπερματικά εντοπίζεται στο «Όλο και πιό γυμνά». Χαρακτηριστικά επί του προκειμένου είναι όσα επισημαίνει ο Δ. Αγγελάτος:

⁴⁹ ΑΓΓΕΛΩΣΤΑΚΗΣ 1970, 121 [= ΑΓΓΕΛΩΣΤΑΚΗΣ 2000, 159].

⁵⁰ ΑΓΓΕΛΩΣΤΑΚΗΣ 1970, 132 [= ΑΓΓΕΛΩΣΤΑΚΗΣ 2000, 175].

⁵¹ ΑΓΓΕΛΩΣΤΑΚΗΣ 2000, 148.

⁵² Για τη στενή σχέση των τριών αυτών ποιημάτων, βλ.: ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ 1997, 35–37.

Η αναζήτηση της καίριας, γυμνής λέξης, της λέξης που καρφώνεται σαν πρόκα [...] συνέχει την ποιητική του Μανόλη Αναγνωστάκη [...] Η ακέραια τιμή της λέξης στην ποιητική του Αναγνωστάκη κατακτάται μέσα από την έσχατη γυμνότητά της, έτσι όπως αυτή πολεμικά ορίζεται [...] στο ποίημα «Όλο και πιό γυμνά» [...] Η δράση των λέξεων είναι ακαριαία: “πρόκες” που καρφώνονται στη σελίδα από το χέρι-σφυρί του ποιητή με τρόπο [...] πλήρως “αντι-ποιητικό” [...] Αυτή “η ταπεινή τέχνη χωρίς ύφος” που σφυρηλατείται μονότονα στο αμόνι του γύφτου [...] για να αποκτήσει την απαιτούμενη σκληρότητα της πρόκας [...], στηρίζεται στο διάλογο της “γυμνής” λέξης του ποιήματος με ό,τι μένει στο βάθος της· η ποιητική του Αναγνωστάκη κατευθύνεται [...] από απλές, κοινές λέξεις που αφήνουν ωστόσο το περιθώριο στους ενδιαφερόμενους να “ακούσουν” τον καλά κρυμμένο λόγο τους [...] η διαπραγματευση μεταξύ βάθους και “επιφάνειας” κάθε άλλο παρά εφησυχαστική είναι.⁵³

Αξίζει επίσης να προστεθεί ότι στο ποίημα «Κριτική», οι επικριτές καλούν το ποιητικό υποκείμενο να εγκαταλείψει την καίρια - γυμνή λέξη «πρόκα» και να υιοθετήσει μια πρωτότυπη έκφραση («Λείπει ή παρθενικότητα στην έκφραση») που βάζει «τρικλοποδιά» στους αναγνώστες, δημιουργώντας «ασάφεια», η οποία όμως γοητεύει πολλούς από αυτούς (και κυρίως τους δοκησισοφους) καθώς «θέτει θέματα έρμηνείας» και ατέρμονων «συζητήσεων» για το «τι τελικά θέλει να πει ο ποιητής» («...Και βασικά, λείπουν οι προεκτάσεις/ Αυτή ή γοητευτική ασάφεια που υποβάλλει/ Δεύτερα πλάνα και απρόσμενες προοπτικές/ Που θέτει θέματα έρμηνείας, συζητήσεων, [...]»).

Με βάση τα παραπάνω είναι φανερό ότι η φράση του Ρίτσου «πάρτε τους γυμνούς, έτσι όπως είναι» αντιστοιχεί στην καίρια - γυμνή λέξη «πρόκα» και από την άλλη η «τρικλοποδιά» με την πρωτότυπη έκφραση που δημιουργεί την «γοητευτική» νοηματική «ασάφεια». Πάντως, και στις δύο περιπτώσεις, αν και εντυπωσιάζουν λιγότερο, έχουν μεγαλύτερο βάθος και γι' αυτό «πιότερα» έχουν να πουν στους αναγνώστες οι «γυμνοί» στίχοι και η γυμνή λέξη «πρόκα» σε σχέση με τις επιφανειακές λεκτικές «τρικλοποδιές» και την πρωτότυπη αλλά ασαφή έκφραση. Τέλος, αποκαλύπτεται ότι ο Αναγνωστάκης δεν “κυνηγάει” την πρωτότυπη λέξη ή φράση αλλά την καίρια, όπως άλλωστε και ο Ρίτσος.⁵⁴

⁵³ ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ 1997, 35–37.

⁵⁴ Ο Τίτος Πατρίκιος (2009), αναφερόμενος στην πρωτοτυπία και την κοινοτυπία στην ποίηση, μας πληροφορεί ότι δύο από τις συμβουλές που του είχε δώσει ο Ρίτσος είναι οι εξής:

1. «Να μην φοβάσαι τις επαναλήψεις, ακόμα και πραγμάτων που φαίνονται κοινότυπα. Μπορούν σε κάποιες περιπτώσεις να σου δώσουν τρομερή δύναμη σ' αυτό που θέλεις να πεις».
2. «Να φοβάσαι το κυνήγι της άνευ όρων πρωτοτυπίας. Μπορεί να σε ρίξει στις χειρότερες παγίδες της ρηχότητας».

Δεν είναι άλλωστε τυχαία επιλεγμένος και ο τίτλος της συλλογής στην οποία περιλαμβάνεται

Μετά την απαραίτητη αυτή συνεξέταση ας επιστρέψουμε στο «ΌΉρακλῆς κι' ἐμεῖς». Κατά τον ομιλητή, λοιπόν, του ποιήματος (που εκφράζει με καλλιτεχνικό τρόπο τις δικές του απόψεις, οι οποίες φυσικά δεν είναι απαραίτητο να ταυτίζονται με εκείνες της κριτικής):

- i. όπως ο Ξενοφώντας, αν και ως *ἀττική μέλιττα* χαίρει θαυμασμού, υστερεί σε βάθος και ουσία σε σύγκριση με τον Θουκυδίδη, έτσι και στη σύγχρονη ποίηση οι «Ήρακλείδες» καθιερώνονται στο λογοτεχνικό στερέωμα με λεκτικές «τρικλοποδι[ές]», που δημιουργούν βέβαια «περίτεχν[ες]» εκφράσεις, όμως αποκρύπτουν από τους αναγνώστες την νοηματική ένδεια των στίχων·
- ii. αντίθετα οι *ποιητές της δοκιμασίας*, σαν άλλος Θουκυδίδης της αρχαίας ιστοριογραφίας, δεν έχουν ανάγκη από εντυπωσιασμούς και γι' αυτό γράφουν στίχους «γυμνούς», καίριους, αληθινούς και ανεπιτήδευτους, που όμως «πιότερα» έχουν να πουν από εκείνους των «Ήρακλειδών».

Ιδιαίτερο ερμηνευτικό ενδιαφέρον έχει επίσης η φράση «μέ τή λόγῃ πάντα στό πλευρό μας». Σωστά η Α. Δανιήλ παρατηρεί ότι η φράση αυτή φέρνει στο μυαλό του αναγνώστη τον «εσταυρωμένο Χριστό, με τη λόγῃ του Ρωμαίου φρουρού στο πληγωμένο σώμα του, ένα σώμα που καταφέρνει να ξεγλιστρά από το θάνατο».⁵⁵ Αν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε ο Ρίτσος επαναφέρει ένα θεματικό μοτίβο που απαντά σε ορισμένα σημεία έργων –τόσο του ίδιου (*Η Κυρά των Αμπελιών*, *Το υστερόγραφο της δόξας*, *Ο σύντροφός μας Νίκος Ζαχαριάδης*) όσο και άλλων (π.χ. «Ένα διπλό» του Κοσμά Πολίτη)– αριστερών συγγραφέων που αναφέρονται στον εμφύλιο, δηλαδή την αντιστροφή της κατηγορίας περί αθεΐας· συγκεκριμένα στα έργα αυτά παρουσιάζονται ως «αντίμαχοι του Χριστού [...] αυτοί που παραδοσιακά περιλαμβάνουν τη θρησκεία στο οπλοστάσιο της ιδεολογίας τους».⁵⁶ Από τα παραπάνω γίνεται φανερό ότι ο Ρίτσος με την επαναφορά αυτού του μοτίβου συνδέει στο υπό εξέταση ποίημα τα όργανα («κάτω απ' τή μύτη τών φρουρών») του δικτατορικού καθεστώτος που είχε ως σύνθημά του το «Πατρίς – Θρησκεία – Οικογένεια» με τους αντίμαχους του Χριστού, ενώ τους *ποιητές της δοκιμασίας* με τον εσταυρωμένο Χριστό.

Σε δεύτερο επίπεδο θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο Ρίτσος εδώ απαντά στους εξής στίχους του ποιήματος «Η αλληγορία της πικροδάφνης» (1956)

το υπό εξέταση ποίημα: *Επανάληψεις*. Μάλιστα ο ίδιος ο Ρίτσος στα *Μονόχορδα* (1980) και ειδικότερα στο εκ πρώτης όψεως οξύμωρο μονόχορδο 17 συγκεκριμενοποιεί τη δύναμη που προσφέρει στον ποιητή η επανάληψη, η οποία σχετίζεται με την νοηματική ανανέωση της ποιητικής λέξης: «Λέξη απ' τήν επανάληψη ανανεωμένη» (Ρίτσος 1980, 10). Συνεπώς, κάθε ποιητική λέξη, καθώς επαναλαμβάνεται, κουβαλάει το σημασιολογικό φορτίο των προηγούμενων χρήσεών της, με αποτέλεσμα να διαλέγεται τόσο με το «παρελθόν» της, όσο και με τα νέα συμφραζόμενα στα οποία τοποθετείται· αυτός ο διπλός διάλογος οδηγεί στην ανανέωσή της.

⁵⁵ ΔΑΝΙΗΛ 2010, 102.

⁵⁶ ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ 2005, 258.

του Σταύρου Βαβούρη:

Είναι προτιμότερο λοιπόν κανείς να σωπαίνει;
Κάποτε οι παραβολές και οι αλληγορίες τελειώνουν
και για όλους, φτάνει η ώρα του Σταυρού.
Τότε, με τη λόγχη στο πλευρό
τί ποιήματα μπορείς να κάνεις;⁵⁷

Ο διάλογος των δύο ποιημάτων είναι εμφανής τόσο σε θεματικό όσο και σε λεκτικό επίπεδο («με τη λόγχη στο πλευρό» – «μέ τή λόγχη πάντα στό πλευρό μας»). Ο ομιλητής του ποιήματος του Ρίτσου απαντάει στα ρητορικά ερωτήματα του ομιλητή του ποιήματος του Βαβούρη ότι οι *ποιητές της δοκιμασίας* δεν σωπαίνουν, αλλά συνεχίζουν να γράφουν αξιόλογα, αλληγορικά ποιήματα (όπως το «Ό Ηρακλής κι εμείς») που με ανεπιτήδευτο τρόπο έχουν να “πουν” πολλά στους αναγνώστες, χωρίς να πτοούνται από την απειλητική «λόγχη» – των Ρωμαίων (μεταφορικά) και των Χουντικών (κυριολεκτικά) φρουρών – που έχουν «πάντα στό πλευρό» τους. Συνεπώς, ο Ρίτσος δείχνει στην πράξη στον Βαβούρη ότι «οι παραβολές και οι αλληγορίες» δεν «τελειώνουν/ για όλους». Βέβαια, ο ομιλητής του ποιήματος του Βαβούρη, «καθώς [...] αμφισβητεί τη λειτουργικότητα των “παραβολ[ών]” και των “αλληγορ[ιών]” [...], την ίδια στιγμή συγγραφεί μια αλληγορία· καθώς ετοιμάζεται να εγκαταλείψει καταληκτικά τις αλληγορίες [...], την ίδια στιγμή επισφραγίζει το ποίημα καταφάσκοντας στην κεντρική αλληγορία γύρω απ’ την οποία αυτό συντίθεται (: “οι πικροδάφνες είμαι εγώ”).⁵⁸ Με άλλα λόγια και ο Βαβούρης και ο Ρίτσος συγκλίνουν επί της ουσίας στο ότι και «με τη λόγχη στο πλευρό» συνεχίζουν να γεννιούνται αλληγορικά ποιήματα και δεν είναι «προτιμότερο [...] κανείς να σωπαίνει», με τη διαφορά ότι ο πρώτος, αν και το αμφισβητεί λεκτικά, στην πράξη ακυρώνει την αμφισβήτηση, ενώ ο δεύτερος το δηλώνει ευθέως.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να επανέλθουμε στο παραπάνω παρατιθέμενο απόσπασμα από το γράμμα του Ρίτσου στη Χρύσα Προκοπάκη και ειδικότερα στο τελευταίο μέρος του:

Κ’ είμαι βέβαιος πώς πάλι θά ξαναγράψω τέτοια ποιήματα, όχι για νά “ἀρέσουν”, αλλά γιατί θά μοῦ εἶναι πάλι προσωπικά καί γενικά ἀναγκαῖο. Φαῦλος κύκλος.⁵⁹

Η βεβαιότητα αυτή του Ρίτσου οφείλεται, μεταξύ των άλλων, στο ότι «τέτοια ποιήματα» με ανάλογη κριτική στόχευση στους “Ηρακλείδες” της ποίησης έγραφε ήδη από τα νεανικά του χρόνια –εμφανώς επηρεασμένος από τον Καρυωτάκη– όπως για παράδειγμα στα ποιήματα «Ποιητές» και «Καταδίκη».⁶⁰

⁵⁷ ΒΑΒΟΥΡΗΣ 1998, 45.

⁵⁸ ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΥ 2024, 231.

⁵⁹ ΡΙΤΣΟΣ 1990, 53.

⁶⁰ Για την επίδραση που άσκησε ο Καρυωτάκης στον Ρίτσο, βλ.: ΒΕΛΟΥΔΗΣ 1982, 99–100· ΝΤΟΥΝΙΑ 2009.

Μάλιστα στο δεύτερο από αυτά (ανοίγοντας στον έβδομο στίχο διάλογο με την πρώτη στροφή του ποιήματος του Καρυωτάκη «Όλοι μαζί...», όπου η σαγήνη του εντυπωσιασμού μέσω της ομοιοκαταληξίας γίνεται παραδεδεγμένος αυτοσκοπός των ποιητών που σατιρίζονται⁶¹) συνδέει σατιρικά στον όγδοο στίχο τους εν λόγω ποιητές με τον ψευδο-ηρωισμό, *αποφλοιώνοντάς τους*:⁶²

Ή ρίμα παίρνει σοβαρά τὸ ρόλο τοῦ κασμᾶ
καὶ παίζουμε τοὺς ἥρωες μονάχα ἀπὸ δειλία. (στ. 7–8)⁶³

Όπως είναι φανερό, ο Ρίτσος στο «Ό Ήρακλῆς κι ἔμεῖς» επανέρχεται στο ίδιο θεματικό μοτίβο συνδέοντας τους ποιητές που *αποφλοιώνει* με τον ψευδο-ηρωισμό· η διαφορά είναι ότι στην πρώτη περίπτωση αυτό δηλώνεται άμεσα από το ποιητικό υποκείμενο που μιλά (όπως και στο ποίημα του Καρυωτάκη) ως εκπρόσωπος της συντεχνίας του, ενώ στη δεύτερη ο ηρωισμός όσων κρύβονται πίσω από το προσωπείο του Ηρακλή υποσκάπτεται με έμμεσο τρόπο ήδη από την πρώτη φράση του ποιήματος: «Μεγάλος καὶ τρανός, σοῦ λένε, [...]».

Τέλος, αξίζει να σημειωθεί ότι δεν χρησιμοποιεί μόνο ο Ρίτσος ως προσωπείο τον Ηρακλή, αλλά και ο Θεόκριτος. Πράγματι, σύμφωνα με την επικρατούσα άποψη, στο *Ειδύλλιο* 24 ο ήρωας χρησιμοποιείται ως προσωπείο του Πτολεμαίου Β΄ Φιλάδελφου.⁶⁴ Φυσικά από τη στιγμή που ο Richerpin δεν αναφέρει την ερμηνεία αυτή δεν έχουμε κανένα τεκμήριο για το αν ο Ρίτσος την είχε υπόψη του (κάτι που βέβαια δεν μπορεί να αποκλειστεί). Στην πράξη, όμως, ανεξάρτητα από το αν αυτό γίνεται συνειδητά ή (το πιθανότερο) ασυνείδητα από την πλευρά του Ρίτσου, ο Ηρακλής, καθώς ενσωματώνεται στο καινούριο ποίημα συνεχίζει να λειτουργεί ως προσωπείο· βέβαια, όπως είναι λογικό και αναμενόμενο, αλλαγή σημειώνεται στο άτομο/άτομα που “κρύβονται” πίσω από το προσωπείο. Με άλλα λόγια ο Ρίτσος: α) διαλέγεται με το *Ειδύλλιο* 24 του Θεόκριτου, β) χρησιμοποιεί κι εκείνος τον Ηρακλή ως προσωπείο (πιθανότατα χωρίς να γνωρίζει πως το ίδιο έχει κάνει και ο αρχαίος ποιητής) και γ) “κρύβει” πίσω από αυτό, όχι τον Πτολεμαίο Β΄, αλλά ορισμένους σύγχρονους του ποιητές.

⁶¹ Για μια ερμηνευτική προσέγγιση του «Όλοι μαζί...», βλ.: ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ 2020, 197 κ.ε.

⁶² Πρόσφατα ο Δ. ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ (2020, 15–19), ακολουθώντας τις οξυδερκείς παρατηρήσεις του J.-P. Sartre περί των “αποφλοιωμένων” από το καρκινικό λίπος γλυπτών μορφών που έχει φιλοτεχνήσει ο Α. Giacometti, επιχείρησε να φωτίσει αναλογικά τον τρόπο ποιητικής εργασίας του Κ.Γ. Καρυωτάκη στα *Ελεγεία και Σάτιρες*. Όπως επισημαίνει: «[...] το ερμηνευτικό ενδιαφέρον στρέφεται εδώ στο αιχμηρά μορφοποιημένο αποτέλεσμα της διπλής όψεως εργασίας του Καρυωτάκη στις “Σάτιρες” να *αποφλοιώνει* τους όγκους της αποκαρδιωτικής πραγματικότητας της εποχής του –να αφαιρεί δηλαδή τις φολίδες του συμπαγούς περιβλήματός της–, *ακονίζοντας* ταυτόχρονα πάνω τους εκείνα τα ίχνη που του επιτρέπουν να διεισδύσει στο βάθος τους» (ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ 2020, 18). Ο Ρίτσος, επηρεασμένος από τον Καρυωτάκη, ακολουθεί την ίδια *αποφλοιωτική* διαδικασία ήδη από τα πρώιμα έργα του.

⁶³ ΡΙΤΣΟΣ 1961, 99.

⁶⁴ Βλ. ενδεικτικά: Gow 1942· Gow 1973, 415–18· GRIFFITHS 1979, 91 κ.ε.· STEPHENS 2003, 123–46· HUNTER 2003, 28–29.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Πρωτογενείς:

- ΑΝΑΓΝΩΣΤΑΚΗΣ, Μ. 1970. Ὁ Στόχος. Στον συλλογικό τόμο *Δεκαοχτώ Κείμενα*. Αθήνα: Κέδρος, 121–33.
- _____, 2000. *Τα Ποιήματα, 1941–1971*. Αθήνα: Νεφέλη.
- ΒΑΒΟΥΡΗΣ, ΣΤ. 1998. *Πού πήγε, ώς πού πήγε αυτό το ποίημα, 1940–1993*. Αθήνα: Ερμής.
- ΠΑΤΡΙΚΙΟΣ, Τ. 2009. Οι επαναλήψεις. Στο Δ. ΚΟΚΟΡΗΣ (επιμ.) 2009, 399.
- ΡΙΤΣΟΣ, Γ. 1961. *Ποιήματα 1930–1960*, τ. Α'–Β'. Αθήνα: Κέδρος.
- _____, 1980. *Μονόχορδα*. Αθήνα: Κέδρος.
- _____, 1982. *Ποιήματα 1938–1971*, τ. Δ'. Αθήνα: Κέδρος.
- _____, 1989. *Ποιήματα 1963–1972*, τ. Γ'. Αθήνα: Κέδρος.
- _____, 1990. Ένα γράμμα του Γιάννη Ρίτσου για την ποίησή του. [Προς τη Χρύσα Προκοπάκη, 15/5/1972.] *Ο Πολίτης* 109(Νοέμ.): 51–54.

Gow, A.S.F. (κριτ. έκδ.) 1952. *Bucolici Graeci*. Οξφόρδη: Clarendon.

Δευτερογενείς:

- ΑΓΓΕΛΑΤΟΣ, Δ. 1997. Οι τίτλοι των «περιεχομένων» και το «καινούργιο ποίημα»: Όψεις της ποιητικής του Μανόλη Αναγνωστάκη. *Ο Δεκαπενθήμερος Πολίτης* 32: 35–38.
- _____, 2020. *Αποφλοιώση και Ακόνισμα. Ο ποιητής-γλύπτης: η ελεγεία στις «Σάτιρες» του Κ.Γ. Καρυωτάκη*. Αθήνα: Gutenberg.
- ΒΕΛΟΥΔΗΣ, Γ. 1982. *Γιάννης Ρίτσος: Προβλήματα μελέτης του έργου του*. Αθήνα: Κέδρος.
- ΓΙΑΤΡΟΜΑΝΩΛΑΚΗΣ, Γ. 2008. Αρχαιογνωστικές αναγνώσεις του Γιάννη Ρίτσου και του Γιώργου Σεφέρη. Στο ΑΙΚ. ΜΑΚΡΥΝΙΚΟΛΑ & ΣΤΡ. ΜΠΟΥΡΝΑΖΟΣ (επιμ.) 2008, 93–105.
- ΔΑΝΙΗΛ, Α. 2010. Οι Αργείοι και η τρικλοποδιά ή ο Ρίτσος πίσω από τη μάσκα. *Ουτοπία* 88 (αφιέρωμα στον Γ. Ρίτσο): 99–103.
- ΖΕΡΒΟΥ, Α. 2009. Ο Αρχαίος μύθος και η “Στρατευμένη” ποίηση του καιρού μας. –Με αναφορές στο έργο του Γιάννη Ρίτσου–. Στο Δ. ΚΟΚΟΡΗΣ (επιμ.) 2009, 182–99.
- ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ, Σ. 1986. Γιάννης Ρίτσος, *Ο Ηρακλής κ' εμείς*. Πρόταση ανάγνωσης. *Δωδώνη* 15: 75–81.
- ΚΑΒΒΑΔΙΑ, Ε. 2023. Στρατοπεδική λογοτεχνία: ποιητικοί αντικατοπτρισμοί της Μακρονήσου και η σημασία τους. *Ποιητική* 31: 116–29.
- ΚΑΓΚΕΛΑΡΗΣ, Ν.Ι. 2021. Ο μύθος της «μυθικής μεθόδου»: Μια φιλολογική ανασκαφή. *Σύγκριση* 30: 1–23.
- ΚΑΓΚΕΛΑΡΗΣ, Ν.Ι. 2023. “καί καμακώνει τό θεριό μέ τό καμάκι του ήλιου”: αρχαιοελληνική, χριστιανική και λαϊκή παράδοση στο 18ο λιανοτράγουδο του Ρίτσου. *Μικροφιλολογικά* 54: 112–18.
- ΚΑΚΛΑΜΑΝΑΚΗ, Ρ. 1975. Γιάννης Ρίτσος: Από τό Έγώ στο Έμεις καί τό Έκείνος. Στο συλλογικό *Γιάννης Ρίτσος: Μελέτες για το έργο του*. Αθήνα: Διογένης, 161–202.
- ΚΑΣΤΡΙΝΑΚΗ, Α. 2005. *Η λογοτεχνία στην ταραγμένη δεκαετία 1940–1950*. Αθήνα: Πόλις.

- ΚΟΚΟΡΗΣ, Δ. 2003. *Μια φωτιά. Η ποίηση: Σχόλια στο έργο του Γιάννη Ρίτσου*. Αθήνα: Σοκόλης.
- _____, 2003α. Ο αφοπλισμός της μυθικής μεθόδου. «Ο Ηρακλής κι εμείς». Στο Δ. ΚΟΚΟΡΗΣ 2003, 297–302.
- _____, (επιμ.), 2009. *Εισαγωγή στην Ποίηση του Ρίτσου: Επιλογή κριτικών κειμένων*. Ηράκλειο: ΠΕΚ.
- _____, 2009α. Εισαγωγή. Στο Δ. ΚΟΚΟΡΗΣ (επιμ.) 2009, ιγ'–μθ'.
- ΜΑΚΡΥΝΙΚΟΛΑ, ΑΙΚ. & ΜΠΟΥΡΝΑΖΟΣ, ΣΤΡ. (επιμ.) 2008. *Διεθνές Συνέδριο: Ο ποιητής και ο πολίτης Γιάννης Ρίτσος. Οι εισηγήσεις*. Αθήνα: Μουσείο Μπενάκη & Εκδόσεις Κέδρος.
- ΜΑΣΤΡΟΔΗΜΗΤΡΗΣ, Π.Δ. 1998. Ἡ ποίηση τοῦ Γιάννη Ρίτσου: Μιά ἀνασκόπηση. *Ἀνάλεκτα Νεοελληνικῆς Φιλολογίας*. Αθήνα: Νεφέλη, 229–52.
- ΜΕΝΤΗ, Δ. 1995. *Μεταπολεμική πολιτική ποίηση: Ιδεολογία και Ποιητική*. Αθήνα: Κέδρος.
- ΜΕΡΑΚΛΗΣ, Μ.Γ. 1987. *Σύγχρονη Ελληνική Λογοτεχνία, 1945–1980. Μέρος Πρώτο: Ποίηση*. Αθήνα: Πατάκης.
- ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗΣ, Γ. 1998. *Λεξικό Νέας Ελληνικής Γλώσσας. Με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων. Ερμηνευτικό, ορθολογικό, ετυμολογικό, συνωνύμων – αντιθέτων, κυρίων ονομάτων, επιστημονικών όρων, ακρωνυμίων*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- ΝΤΟΥΝΙΑ, Χ. 2009. Καρυωτάκης – Ρίτσος: Έλξη και απώθηση. Στο Δ. ΚΟΚΟΡΗΣ (επιμ.) 2009, 283–92.
- ΠΙΕΡΗΣ, Μ. 2008. Ρίτσος – Σεφέρης: Συγκλίσεις και αποκλίσεις στη «μυθική μέθοδο». Στο ΑΙΚ. ΜΑΚΡΥΝΙΚΟΛΑ & ΣΤΡ. ΜΠΟΥΡΝΑΖΟΣ (επιμ.) 2008, 82–92.
- ΠΟΛΙΤΟΥ-ΜΑΡΜΑΡΙΝΟΥ, Ε. 1981. *Ἡ Συγκριτική Φιλολογία: Χῶρος, σκοπός καί μέθοδος ἔρευνας*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- ΠΡΕΒΕΛΑΚΗΣ, Π. 1981. *Ὁ ποιητής Γιάννης Ρίτσος: Συνολική θεώρηση τοῦ ἔργου του*. Αθήνα: Κέδρος.
- ΠΡΟΚΟΠÄΚΗ, Χ. 1981. Ἡ πορεία πρὸς τὴ Γκραγκάντα ἢ οἱ περιπέτειες τοῦ ὁράματος. Στο ΑΙΚ. ΜΑΚΡΥΝΙΚΟΛΑ (επιμ.), *Ἀφιέρωμα στὸν Γιάννη Ρίτσο*. Αθήνα: Κέδρος, 276–372.
- ΣΚΙΑΔÄΣ, Α. 1976. *Ἑλληνικὴ γραμματολογία. Ἀπὸ τῶν ἀρχῶν μέχρι τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων*. Αθήνα.
- ΣΩΤΗΡΟΠΟΨΟΥ, Ε. 2024. «Τότε, με τη λόγχη στο πλευρό / τί ποιήματα μπορείς να κάνεις;»: συμβάντα σωματικής δοκιμασίας στην ποίηση του Σταύρου Βαβούρη. *Παλίμψηστον* 41: 221–38.
- ΤΣΙΤΣΙΡΙΔΗΣ, Σ. 2006. Συμβολή στην Αρχαιογνωσία του Γιάννη Ρίτσου (Ι). *Νέα Εστία* 1785 (Ιαν.): 20–33.
- CONWAY, E.H.W. 1921. The Singular Nos in Vergil. CQ 15(3/4): 177–82.
- CURTIS, E.R. ³1990. *European Literature and the Latin Middle Ages*, μτφρ. W.R. Trask. Πρίνστον: Princeton University Press.
- FINLEY, JR, J.H. 1942. *Thucydides*. Καίμπριτζ, Μασσ.: Harvard University Press.
- FLOWER, M.A. 2012. *Xenophon's Anabasis or The Expedition of Cyrus*. Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- GOW, A.S.F. 1942. Theocritus, Idyll XXIV – Stars and Doors. CQ 36(3/4): 104–10.
- _____, 1973. *Theocritus: Edited with a Translation and Commentary, Volume II: Commentary, Appendix, Indexes, and Plates*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- GRIFFITHS, F.T. 1979. *Theocritus at Court*. Λέιντεν: E.J. Brill.

- HANCOCK, E. 1925. The Use of the Singular *Nos* by Horace. *CQ* 19(1): 43–55.
- HUNTER, R. 2003. *Theocritus: Encomium of Ptolemy Philadelphus. Text and Translation with Introduction and Commentary*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες & Λονδίνο: University of California Press.
- KEELEY, E. 1991. Yannis Ritsos, *Repetitions, Testimonies, Parentheses*, μτφρ. E. Keeley. Πρίνστον: Princeton University Press.
- _____, 1991α. Introduction. Στο E. KEELEY 1991, xvii–xxviii.
- _____, 1991β. Notes to the Poems. Στο E. KEELEY 1991, 213–35.
- _____, 1996. *Nostos* and the Poet's Vision in Seferis and Ritsos. Στο P. MACKRIDGE (επιμ.), *Ancient Greek Myth in Modern Greek Poetry: Essays in Memory of C.A. Trypanis*. Λονδίνο & Πόρτλαντ (Ορεγκον): Frank Cass, 81–96.
- LESKY, A. 1978. *Ιστορία τής Αρχαίας Έλληνικής Λογοτεχνίας*, μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκης. Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη.
- MAGUINNESS, W.S. 1938. The Singular Use of *Nos* in Catullus. *Mnemosyne* 7(2): 148–56.
- _____, 1941. The Singular Use of *Nos* in Virgil. *CQ* 35(3/4): 127–35.
- _____, 1944. The Singular Use of *Nos* in the *Corpus Tibullianum*. *Hermathena* 63: 27–46.
- MAYER, R. 2012. *Horace, Odes: Book I*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- MICHALOPOULOS, CH.N. 2020. 'And maybe in your case there wouldn't be a Herakles...': Herakles in C. P. Cavafy and Yiannis Ritsos. Στο A.J.L. BLANSHARD & E. STAFFORD (επιμ.), *The Modern Hercules: Images of the Hero from the Nineteenth to the Early Twenty-First Century*. Λέιντεν & Βοστώνη: Brill, 64–84.
- OLAH, M. 2020. *(R)écrire les mythes sous l'oppression. Poétiques et langues croisées : Yannis Ritsos et Sándor Weöres*. Ζυρίχη: Lit.
- RACE, W.H. 1982. *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Λέιντεν: E.J. Brill.
- _____, 2000. Some Visual Priamels from Sappho to Richard Wilbur and Raymond Carver. *CML* 20(4): 3–17.
- RACE, W.H. & DOAK, C. 2012. Priamel. Στο R. GREENE, S. CUSHMAN κ.ά. (επιμ.), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Πρίνστον & Οξφόρδη: Princeton University Press, 1107–8.
- RICHERIN, J. (ΡΙΣΠΕΝ, Ι.) 1953. *Έλληνική Μυθολογία*, μτφρ. Ν. Τετνές, τ. Β': *Θεοί τής Γῆς, Ἡμίθεοι, Ἡρωες*. Αθήναι: Βίβλος.
- ROOD, T. 2017. Xenophon's Narrative Style. Στο M.A. FLOWER (επιμ.), *The Cambridge Companion to Xenophon*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 263–78.
- STEPHENS, S.A. 2003. *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες, & Λονδίνο: University of California Press.

Νίκος Ι. Καγκελάρης
 Μεταδιδακτορικός ερευνητής
 Τμήμα Φιλολογίας ΕΚΠΑ
 nikoskagg1993@gmail.com

Αυτονομία, αισθητική, αυθεντία: Έννοιες και απορίες του Διαφωτισμού στον Immanuel Kant και τον Michel Foucault*

Αντώνιος Καλατζής

Στον Παντελή Μπασάκο,
με εκτίμηση και αγάπη

**Abstract_ Antonios Kalatzis | Autonomy, Aesthetics, Authority: Concepts
and Aporias of Enlightenment in Immanuel Kant and Michel Foucault**

The article delineates Immanuel Kant's concept of Enlightenment as developed in his essay, "Answering the Question: What is Enlightenment?," and its critical reception from the late Michel Foucault. The first part focuses on Kant's understanding of Enlightenment as a process. It unearths a latent tension between the two main elements of this process: the universal, *i.e.* superhistorical, rational faculties of all rational beings, and the particular, *i.e.* historical conditions for the development of these faculties. These conditions are summarized in the emergence of public sphere in 18th century Prussia and/or in the so-called 'Western World'. The tension arises from Kant's effort to connect in a quasi-necessary way the superhistorical element and the historical element of the Enlightenment process. The second part of the article exhibits the reasons, why Kant's article assumes such a prominent role in the writings of the late Michel Foucault. It depicts the way that Foucault makes use of the aforementioned tension in Kant's essay in order to replace the canonical Kantian concept of critique with Kant's concept of Enlightenment as critique. The third and final part of the article offers a diagnosis of the contemporary sociopolitical state-of-affairs. It argues that Kant's concept of Enlightenment as such and Foucault's modification thereof summarize the reasons that lead to the contemporary crisis of authority vis-à-vis politics, religion and state institutions. From this diagnosis arises the need for a new conceptualization of the relation between modern individual freedom and authority. Elements of this new relation, the article concludes, can be found in the work of the mid 20th-century, unjustly underappreciated German philosopher Gerhard Krüger.

* Ο συγγραφέας θα ήθελε να ευχαριστήσει θερμά τους διοργανωτές και την επιστημονική επιτροπή του συνεδρίου *Ο Καντ ανάμεσά μας: τριακόσια χρόνια από τη γέννησή του (Τμήμα Φιλοσοφίας Πανεπιστημίου Πατρών, 16-17 Μαΐου 2024)*, όπου είχε την ευκαιρία να παρουσιάσει μια πρώτη μορφή του άρθρου του. Ο συγγραφέας θα ήθελε να ευχαριστήσει επίσης και την/τον ανώνυμη/ο κριτή για τις αναλυτικές κριτικές παρατηρήσεις που συντέλεσαν ουσιαστικά στη βελτίωση του κειμένου.

Εισαγωγή

Το δοκίμιο του Ιμμάνουελ Καντ *Τι είναι Διαφωτισμός* ανήκει, πλέον, στα κλασικά κείμενα πολιτικής φιλοσοφίας, πολιτικής θεωρίας και ιστορίας των ιδεών. Και δικαιολογημένα. Δημοσιευμένο το 1784, δηλαδή ακριβώς πριν από 240 χρόνια, στην επιθεώρηση *Berlinische Monatsschrift*, είναι γραμμένο για ένα ευρύ κοινό, χωρίς τεχνική ορολογία και με άμεση αναφορά σε μια συγκεκριμένη κοινωνικοπολιτική συγκυρία: την ανάδυση της δημόσιας σφαίρας κατά τη διακυβέρνηση του Φρειδερίκου του 2ου της Πρωσίας.¹

Αυτή ακριβώς η σύνδεση μεταξύ του αναστοχασμού για την ιδιαιτερότητα μιας ιστορικά μεταβατικής στιγμής και του διαφωτιστικού εγχειρήματος θα είναι και ο οδηγητικός μίτος για τη σύγκριση μεταξύ Καντ και Φουκώ, την οποία επιχειρεί αυτό το άρθρο: στο πρώτο μέρος προτείνεται μια ανακατασκευή του κειμένου του Καντ. Το δεύτερο μέρος προχωράει σε μια ενοποιητική ανάγνωση δυο κειμένων του Φουκώ, δημοσιευμένων με τον τίτλο «Τι είναι Διαφωτισμός;»,² λαμβάνοντας υπόψη και άλλα σχετικά κείμενά του. Το τρίτο μέρος συγκρίνει την καντιανή και τη φουκωκή κατανόηση του Διαφωτισμού, με σκοπό τον προσδιορισμό του βαθμού απόκλισης μεταξύ των δυο στοχαστών. Αυτό θα επιτευχθεί με επίκεντρο την έννοια της “εξόδου”, η οποία είναι κεντρική στα κείμενα και των δυο στοχαστών. Τέλος, το τέταρτο και καταληκτικό μέρος διερευνά προγραμματικά την διερεύνηση των ορίων και των προοπτικών που διανοίγονται από τα δυο αυτά εγχειρήματα: του καντιανού προσανατολισμού σε μια πανανθρώπινα κοινή έννοια αυτονομίας και της φουκωκής κατανόησης του Λόγου ως μιας πολλαπλότητας υπόρρητων ή ρητών πρακτικών, οι οποίες δυνητικά μπορούν να μετασχηματιστούν σε υλικά αυτοποίησης.³ Θα υποστηριχθεί ότι οι δυσκολίες και των δυο εγχειρημάτων οδηγούν στην ανάγκη αναθεώρησης μιας σχέσης με ένα πρόβλημα, το οποίο τόσο ο νεωτερικός όσο και ο μετανεωτερικός Λόγος θεώρησαν ότι μπορούσαν να εξοβελίσουν προγραμματικά: το πρόβλημα της αυθεντίας.

¹ Βλ. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ 1971, 14.

² Έχουν εκδοθεί δύο κείμενα του Φουκώ, στον τέταρτο τόμο της συλλογής ομιλιών, συνεντεύξεων και γραπτών του (FOUCAULT 1994) με ακριβώς τον ίδιο τίτλο, *Τι είναι Διαφωτισμός*. Το πρώτο, το οποίο υπάρχει στα ελληνικά σε μετάφραση του Στέφανου Ροζάνη (Φουκώ 1988), εμφανίστηκε για πρώτη φορά στα αγγλικά, στον τόμο με κείμενα του Φουκώ που επιμελήθηκε ο Πωλ Ράμπινου (RABINOW 1984). Το δεύτερο, συντομότερο, αποτελεί απόσπασμα μιας διάλεξης του Φουκώ από το Collège de France το 1983. Δημοσιεύεται για πρώτη φορά στην επιθεώρηση *Magazine littéraire* τον Μάιο του 1984 και επαναδημοσιεύεται στον προαναφερθέντα, τέταρτο τόμο της συλλογής ομιλιών, συνεντεύξεων και γραπτών του Φουκώ (FOUCAULT 1994β). Τα δύο κείμενα του ύστερου Φουκώ –θυμίζω ότι αυτός πεθαίνει το 1984– προσεγγίζουν την καντιανή έννοια του Διαφωτισμού με τον ίδιο τρόπο και την ίδια σκοποθεσία. Σε ό,τι ακολουθεί θα τα αντιμετωπίσω ως ένα ενιαίο κείμενο αναφερόμενος στο πρώτο ως «χειρόγραφο» και στο δεύτερο ως «διάλεξη». Για την ιστορία των δυο κειμένων βλ. και ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2011, 56, υποσημ. 10.

³ Για την έννοια της αυτοποίησης βλ. FOUCAULT 1994α, 441.

1. Καντ

Το δοκίμιο του Καντ μένει γνωστό για τον ορισμό του Διαφωτισμού από τον Καντ και για τη θεμελίωση της πολιτικής εξουσίας που προκύπτει από αυτόν. Ο Καντ ορίζει τον Διαφωτισμό ως «την έξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία φταίει ο ίδιος».⁴ Ο Καντ θα περιγράψει αυτή την ανωριμότητα ως την «αδυναμία του ανθρώπου να μεταχειρίζεται το νου του χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου».⁵ Η ορθή χρήση του νου, ωστόσο, δεν είναι μια ικανότητα που αποκτάται μια και καλή αλλά κάτι που μαθαίνεται μέσω της αυτόνομης χρήσης του νου. Τα έλλογα υποκείμενα, που μόλις έχουν βγει από την ανωριμότητά τους, μπορούν κάλλιστα να προβούν και σε εσφαλμένες χρήσεις του Λόγου. Συνεπώς, συμπεραίνει ο Καντ, είναι αναγκαία η ύπαρξη ενός ισχυρού, πλην όμως, διαφωτισμένου μονάρχη, ο οποίος θα εγγυάται την εύτακτη κοινωνική αναπαραγωγή. Αυτός ο μονάρχης, εγγυάται, εντέλει, την ομαλή διαδικασία αυτοδιαφωτισμού των πολιτών, αφού η εξουσία του επιτρέπει μεν την εξάσκηση της ελεύθερης χρήσης του λόγου, εξοβελίζοντας δε την πιθανότητα πολιτικών αναταραχών, η οποία θα επέφερε ένα ισχυρότατο πλήγμα σε αυτή την αυτοδιαφωτιστική διαδικασία. Όπως γράφει ο ίδιος ο Καντ:

Ένας μεγαλύτερος βαθμός πολιτικής ελευθερίας *φαίνεται* [πλαγιογράμμιση: ΑΚ] να επιδρά ευνοϊκά στην *πνευματική* ελευθερία του λαού κι ωστόσο της θέτει ανυπέρβλητους φραγμούς. Απεναντίας, ένας μικρότερος βαθμός πολιτικής ελευθερίας δίνει στο λαό το περιθώριο να ξεδιπλώσει όλες του τις δυνάμεις.⁶

Ο Καντ, ως γνωστόν, θα ενοποιήσει στο κείμενο αυτό Διαφωτισμό και πεφωτισμένη μοναρχία με την καταληκτική διάγνωση, ότι δεν ζούμε σε μια διαφωτισμένη εποχή, δηλαδή σε μια εποχή, η οποία δεν απειλείται πλέον από λανθασμένες χρήσεις του Λόγου, αλλά σε μια *εποχή διαφωτισμού*, δηλαδή σε μια εποχή μαθητείας στην ελεύθερη χρήση του Λόγου,⁷ η οποία, ως εποχή μαθητείας, είναι επιρρεπής σε λάθη.

Αυτά τα δυο άρρηκτα συνδεδεμένα σημεία, είναι τα σημεία για τα οποία γίνεται γνωστό και παραμένει κλασικό το κείμενο του Καντ. Υπάρχει, ωστόσο, και ένα τρίτο, καίριο σημείο, το οποίο κατά κανόνα διαφεύγει της προσοχής. Ορίζω το σημείο αυτό ως την «ιστορική προϋπόθεση της εξόδου». Ως γνωστόν, οι θεωρητικές και πρακτικές ικανότητες του ανθρώπου ή/και κάθε έλλογου όντος –στις οποίες, στο εξής, θα αναφέρομαι ως “έλλογες ικανότη-

⁴ ΚΑΝΤ 1989, 19.

⁵ ΚΑΝΤ 1989, 19.

⁶ ΚΑΝΤ 1989, 29.

⁷ ΚΑΝΤ 1989, 27.

τες” – είναι, σύμφωνα με τον Καντ, ανιστορικές.⁸ Προφανώς, ο Καντ αναγνωρίζει την αναγκαιότητα ανάπτυξης των έλλογων αυτών καταβολών από τους μεμονωμένους ιστορικούς φορείς τους, χωρίς, όμως, τουλάχιστον μέχρι τη δημοσίευση του κειμένου, να έχει προσδιορίσει τις κοινωνικοϊστορικά ιδανικές συνθήκες για την ανάπτυξη αυτή.⁹

Στο σύντομο κείμενο, ωστόσο, ο Καντ φαίνεται να προχωράει σε αυτή την παράδοση σύνδεση μεταξύ των εμπειρικών συνθηκών ανάπτυξης των αναγκαιών και καθολικών και, συνεπώς, υπεριστορικών και υπερεμπειρικών, έλλογων ικανοτήτων· σύνδεση παράδοξη, καθώς αυτό που συνδέεται –η εμπειρική/ιστορική συνθήκη, από τη μια, και η πλήρης ανάπτυξη των υπεριστορικών και υπερεμπειρικών έλλογων ικανοτήτων από την άλλη– συνδέεται με τρόπο σχεδόν *αναγκαίος*. Αυτό, όμως, αποκλείεται επί της αρχής από τον τρόπο κατανόησης της σχέσης μεταξύ υπερεμπειρικής και εμπειρικής σφαίρας από την καντιανή φιλοσοφία. Ο Καντ αποτυπώνει το παράδοξο αυτό με τον ακόλουθο τρόπο: «Στον καθένα πρέπει να είναι ελεύθερη η *δημόσια* χρήση της λογικής δύναμής του, και αυτή η χρήση *είναι η μόνη* [πλαγιογράμμιση: ΑΚ] που μπορεί να φέρει διαφωτισμό στους ανθρώπους».¹⁰

Εν προκειμένω, ο Καντ φαίνεται να συνδέει την ανάπτυξη των έλλογων ικανοτήτων του ανθρώπου –τη δημόσια χρήση του Λόγου– μέσω κοινών και θεσμοποιημένων πρακτικών –τη δημόσια σφαίρα–,¹¹ όπου οι κρίσεις για κάθε ζήτημα, δηλαδή η «ελευθερία να κάνει κανείς *δημόσια* χρήση της έλλογης δύ-

⁸ Βλ. ενδεικτικά την «Εισαγωγή» στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* σε ΚΑΝΤ 2002, 69–106 και τα σχετικά χωρία από την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* σε ΚΑΝΤ 2004β, 23–27, 54–55, 70, 75 και 86–87. Για την κριτική έκθεση αυτής της θεμελιώδους, καντιανής προκειμένης και των σύγχρονων θεωρητικών μετασχηματισμών της βλ. ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 39–52. Ο Κιουπκιολής αντιτάσσει στην καντιανή έννοια της αυτονομίας την «αυτονομία ως απεριόριστη, ελεύθερη επιλογή των προσωπικών μορφών δράσης του ατόμου» (ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 46), κινδυνεύοντας, όμως, λόγω του εύρους του ορισμού του, να καταστήσει την έννοια της αυτονομίας κενή περιεχομένου ή/και αξιολογικών κριτηρίων (ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 127). Η “αυτονομία της απεριόριστης επιλογής” δεν είναι αυθαίρετη, μεν, αλλά αυτό μόνο επειδή είναι πέραν του δίπολου “(υπεριστορική) θεμελίωση – (κατά περίπτωση) αυθαιρεσία”, δε.

⁹ Στην § 40 της *Κριτικής της Δύναμης της Κρίσης* ο Καντ αναφέρει, ως γνωστόν, την «Ιδέα μιας κοινής αίσθησης» (*sensus communis*) μέσω της οποίας «συγκρατούμε» την αδιαμεσολάβητη αξίωση αντικειμενικότητας της κρίσης μας, «λαμβάνοντας υπ’ όψιν νοερώς (a priori) τον παραστατικό τρόπο καθενός άλλου». Ο Καντ θα συμπληρώσει, ωστόσο, ότι αυτή η σύγκριση των σκέψεών μας με τις σκέψεις των άλλων αφορά τη σύγκριση «όχι τόσο με τις πραγματικές, όσο με τις απλώς δυνατές κρίσεις των άλλων και με το να λαμβάνουμε τη θέση καθενός άλλου, εφ’ όσον κάνουμε απλώς αφαίρεση από τους περιορισμούς που συναρτώνται τυχαίως με τη δική μας αποτίμηση [...]», ΚΑΝΤ 2002, 223, §40. Το ότι ο Καντ κάνει ρητά λόγο για «δυνατές» και όχι για «πραγματικές» κρίσεις είναι ένα ιδιαίτερο κρίσιμο σημείο, καθώς με αυτόν τον τρόπο ο Καντ δεν θεμελιώνει την αναγκαιότητα μιας πραγματικής δημόσιας σφαίρας και της σύγκρισης των κρίσεών μας με πραγματικές κρίσεις αλλά, απλώς, την αναγκαιότητα να λαμβάνουμε υπ’ όψη μας τις δυνατές κρίσεις των άλλων.

¹⁰ ΚΑΝΤ 1989, 22.

¹¹ ΚΑΝΤ 1989, 22. Βλ. και ΦΟΥΚΩ 2016, 58.

ναμής του παντού»,¹² σχηματίζονται ύστερα από διαβουλεύσεις των πολιτών, δηλαδή ύστερα από διαβουλεύσεις όπου το δούναι και λαβείν των λόγων λαμβάνει χώρα δημόσια και όχι ύστερα από ιδιωτικό και κοινωνικά απομονωμένο αναστοχασμό. Όπως γράφει ο ίδιος:

Είναι [...] δύσκολο για κάθε άνθρωπο χωριστά να προσπαθήσει να βγει από την ανωριμότητά του που του έχει γίνει σχεδόν δεύτερη φύση. [...] Όποιος θα [...] έσπαγε [τις αλυσίδες μιας ανωριμότητας που δεν έχει τελειωμό – ΑΚ], θα σκόνταφτε –με το αβέβαιο πήδημά του– ακόμη και στο πιο μικρό χαντάκι, έτσι αμάθητος που είναι σε τέτοιας λογής ελεύθερη κίνηση. Ως εκ τούτου είναι πολύ λίγοι εκείνοι που κατόρθωσαν, καλλιεργώντας μόνοι τους το πνεύμα τους, να ξεφύγουν από την ανωριμότητα και παρόλο τούτο να βαδίσουν σταθερά. Ένα κοινό όμως έχει *μεγαλύτερη δυνατότητα να διαφωτιστεί από μόνο του* [πλαγιογράμμιση: ΑΚ]. Θα έλεγα πως κάτι τέτοιο –υπό τον όρο μόνο ότι υπάρχει ελευθερία– είναι *αναπότρεπτο* [πλαγιογράμμιση: ΑΚ].¹³

Η συγκεκριμένη ιστορική και κοινωνικοπολιτική συνθήκη με την οποία ο Καντ συνδέει σχεδόν αναγκαία την «ανάπλαση στον τρόπο του σκέπτεσθαι» της «αστόχαστης μάζας»¹⁴ είναι η εμφάνιση της δημόσιας σφαίρας. Μέσω αυτής της ανάδυσης συντελείται η έναρξη της εποχής του «γενικού διαφωτισμού»,¹⁵ δηλαδή της μαζικής αυτοδιαφωτιστικής μαθητείας,¹⁶ η οποία προσανατολίζεται στην πλήρη ανάπτυξη των έλλογων ικανοτήτων της ανθρωπότητας. Με αυτό τον τρόπο, αναδεικνύεται μια εναλλακτική ιστορία του Λόγου: ενώ στο τέλος της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* ο Καντ θεματοποιούσε την ιστορία του Λόγου από «μιαν σκοπιά απλώς υπερβατολογική»,¹⁷ εδώ φαίνεται να παρουσιάζει σε αδρές γραμμές μια ιστορία των σχεδόν αναγκαίων, πλην όμως, εμπειρικών συνθηκών γενικής ανάπτυξης του Λόγου, οι οποίες συνοψίζονται στην τομή η οποία συντελείται από την ιστορική ανάδυση της θεσμοποιημένης δημοσιότητας. Αυτή η εμφάνιση χωρίζει τον ιστορικό χρόνο στα δυο: την περίοδο της ατομικής, και για αυτό κατά κανόνα αποτυχημένης, προσπάθειας ανάπτυξης των έλλογων ικανοτήτων και την περίοδο της συλλογικής, και για αυτό, σύμφωνα με τον Καντ, σχεδόν βέβαια επιτυχημένης, προσπάθειας ανάπτυξής τους.

Σε αυτή την ιστορία του –δημόσιου– λόγου, συνεπώς, ο Διαφωτισμός, ή, έστω, η έναρξη της διαδικασίας αυτοδιαφωτισμού των μαζών συμβαίνει *άπαξ*.

¹² ΚΑΝΤ 1989, 21.

¹³ ΚΑΝΤ 1989, 20.

¹⁴ ΚΑΝΤ 1989, 21.

¹⁵ ΚΑΝΤ 1989, 27.

¹⁶ Για τα όρια και τις εσωτερικές αντιφάσεις αυτής της αυτοδιαφωτιστικής διαδικασίας στο δοκίμιο του Καντ βλ. GEUSS 2014, xiii–xvi.

¹⁷ ΚΑΝΤ 2006, 475 (A851/B879).

Καθώς οι έλλογες ικανότητες του ανθρώπου είναι υπερϊστορικές, η μόνη διαφορά που εισάγεται με αυτή την τομή δεν είναι η δημιουργία τους αλλά η γενική ενεργοποίησή τους. Η ιστορικότητα, έτσι, την οποία φαίνεται να εισάγει ο Καντ στο κείμενό του, δεν είναι μια ιστορικότητα των ανθρώπινων ικανοτήτων αλλά μια ιστορικότητα των συνθηκών, υπό τις οποίες αυτές οι ικανότητες μπορούν να αναπτυχθούν μαζικά.

Συνοψίζω: το κείμενο του Καντ, πέρα από τον ορισμό του Διαφωτισμού ως ελεύθερης χρήσης του νου και τη συνεπαγόμενη ανάγκη εγγύησης της δημόσιας τάξης κατά τη διαδικασία αυτοεκμάθησης της χρήσης αυτής εισάγει και μια ιστορία του *δημόσιου* Λόγου, ως εκείνης της *σχεδόν* αναγκαίας προϋπόθεσης για τη γενική, ελεύθερη εκδίπλωση των έλλογων ικανοτήτων του ανθρώπου.¹⁸ Αυτός ο ιστορικός παράγοντας, όμως, ενεργοποιεί μια καθολική, αναγκαία και, συνεπώς, ανιστορική δυνατότητα, η οποία εντάσσεται σε ένα σαφές και προδιαγεγραμμένο πλαίσιο ανάπτυξης. Η καντιανή «έξοδος από την ανωριμότητα» είναι μια *άπαξ* έξοδος.

2. Φουκώ

Το κείμενο του Καντ παραμένει επί μακρόν αντικείμενο ενδιαφέροντος για τις/ους ειδικούς της καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας ή/και τους ιστορικούς του διαφωτισμού. Η παραγωγική ερμηνεία του Μισέλ Φουκώ στα μέσα της δεκαετίας του 1980 θα το τοποθετούσε στο επίκεντρο ενός ευρύτερου ενδιαφέροντος περί ορθολογικότητας και ευρωπαϊκής (μετα-)νεωτερικότητας.

Αυτή η *σχεδόν* αναγκαία, ιστορική/εμπειρική και, συνεπώς, παράδοξη σύνδεση μεταξύ γενικής ανάπτυξης των έλλογων ικανοτήτων του ανθρώπου, η οποία, ως εμπειρική, ενσαρκώνει μια τομή μεταξύ της ατομικής και της συλλογικής ανάπτυξης του Λόγου στο κείμενο του Καντ είναι το κατεξοχήν αντικείμενο του ενδιαφέροντος στην ανάγνωση που προτείνει ο Φουκώ.¹⁹ Και στα δύο ομότιτλα κείμενα ο Φουκώ θα εξαίρει τη σημασία του κειμένου σε σχέση με άλλα κείμενα όπου ο Καντ πραγματεύεται την ιστορία, καθώς, κατά τον Φουκώ, τα τελευταία ασχολούνται με την ιστορία με όρους ενός τελεολογικού συνεχούς²⁰ και όχι με όρους ιστορικής τομής ή ασυνέχειας. Στη διάλεξη²¹ ο Φουκώ υπογραμμίζει την ιδιαιτερότητα του κειμένου του Καντ ως ενός

¹⁸ Ο Καντ, ύστερα από την εμπειρία της γαλλικής επανάστασης, θα περιορίσει το εύρος της ανεμπόδιστης δημόσιας χρήσης του λόγου από τις/ους πολίτες ή/και από τις/ους κρατικές/ους λειτουργούς αναγνωρίζοντας ρητά, στη *Διένεξη των Σχολών*, το δικαίωμα των κυβερνήσεων να απαγορεύουν τη δημόσια κριτική από τους «πρακτικούς» των ανώτερων σχολών (Ιατρική, Νομική, Θεολογική) σε διδασκαλίες που έχουν επικυρωθεί από το κράτος. Βλ. ΚΑΝΤ 2004α, 127-βλ. και 139 και 251.

¹⁹ Για μια εναλλακτική εξήγηση των λόγων για τους οποίους ο Φουκώ εστιάζει στο κείμενο του Καντ βλ. ΔΕΒΕΛΕΚΟΣ 2019, 18.

²⁰ Για τα κείμενα στα οποία ο Καντ θεωρεί την ιστορία ως ένα τελεολογικό μεν, αναστοχαστικό, δε, συνεχές βλ. ΒΑΚΗ 2012, 167–98.

²¹ ΦΟΥΚΑΥΛΤ 1994β.

κειμένου, στο οποίο, ίσως για πρώτη φορά η ίδια η φιλοσοφία θεματοποιεί «την ιδιάζουσα επικαιρότητα των λόγων της»,²² αντιμετωπίζοντας το παρόν με τους όρους ενός «φιλοσοφικού συμβάντος»,²³ στο οποίο ανήκει και η ίδια η νεωτερική φιλοσοφία. Ενώ, με άλλα λόγια, ο Καντ θεματοποιεί την εμφάνιση της δημόσιας σφαίρας ως μιας μεμονωμένης ιστορικής στιγμής, βάσει της οποίας διαχωρίζει την ιστορία της ανάπτυξης των έλλογων ικανοτήτων σε ατομική και συλλογική, ο Φουκώ διευρύνει τη σημασία της συμπλοκής μεταξύ συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής και φιλοσοφίας: η φιλοσοφική ερώτηση περί του παρόντος ως διακριτού συμβάντος, θα συνεχίσει ο Φουκώ, δεν μπορεί να υποκατασταθεί με την ερώτηση περί του ανήκειν μιας/ενός φιλοσόφου σε μια θεωρία ή/και παράδοση, καθώς τόσο η θεωρία όσο και η παράδοση είναι σύστοιχα ενός νοηματικού συνεχούς. Αντίθετα, η ερώτηση για το παρόν μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως ερώτηση για το ανήκειν της φιλοσοφίας σε ένα «προσδιορισμένο “εμείς”, σε ένα εμείς, το οποίο αναφέρεται σε ένα πολιτισμικό όλο, το οποίο χαρακτηρίζει την ιδιάζουσα επικαιρότητα αυτού του εμείς».²⁴

Ο Καντ, σύμφωνα με τον Φουκώ, δεν παρατηρεί ως εξωτερικός παρατηρητής την εμφάνιση της δημόσιας σφαίρας και τη συμβολή της στη γενική ανάπτυξη των έλλογων ικανοτήτων του ανθρώπου αλλά συντάσσεται ως φιλόσοφος με το ιστορικά προσδιορισμένο “εμείς” που ενσαρκώνεται από τη σφαίρα αυτή. Ο Καντ εμφανίζεται, έτσι, από τον Φουκώ ως εκείνος ο φιλόσοφος, ο οποίος –για μια στιγμή– δεν θεωρεί την ανθρωπότητα και την ιστορία της εξωιστορικά, αλλά ως εκείνος που εντοπίζει έναν καινούργιο τύπο ανθρώπου. Ο καινούργιος άνθρωπος, σύμφωνα με τον Καντ του Φουκώ, είναι ώριμος, δηλαδή έχει το θάρρος να μεταχειρίζεται το δικό του νου ή/και Λόγο χωρίς να ζητά κάποια καθοδήγηση. Το μόνο που ζητά αυτός ο νέος τύπος ανθρώπου είναι το δικαίωμα της διατήρησης της δημόσιας σφαίρας, εντός της οποίας ελέγχει κριτικά μαζί με τους συνανθρώπους του οποιοδήποτε δόγμα ή/και αρχή υποβάλλοντάς την, όπως και τον ίδιο του τον εαυτό, στη βάση του Λόγου. Ο νέος άνθρωπος δεν ομαδοποιείται, πλέον, ως φυλή, ως έθνος, ως θρησκεία, ως οικογένεια ή ως συντεχνία, αλλά ως έλλογο κοινό.

3. Διευρύνσεις

Ο τρόπος με τον οποίο ανασυγκροτείται από τον Φουκώ η ιστορική τομή μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας χρήσης του Λόγου παραμένει, ενδεχομένως, πιστή στον τρόπο, με τον οποίο ο Καντ κατανοεί τον Διαφωτισμό. Ο Καντ, ενδεχομένως να συμφωνούσε με την πρώτη, *ιστορικοκοινωνική*, διεύρυνση του Φουκώ, η οποία αντιμετωπίζει την εμφάνιση της δημόσιας σφαίρας και των συνεπαγωγών της ως σύνοψη αυτού που έχει χαρακτηριστεί ως νεωτερικότητα. Ο Φουκώ θα γράψει:

²² FOUCAULT 1994β, 680.

²³ FOUCAULT 1994β, 680.

²⁴ FOUCAULT 1994β, 680.

Όλα αυτά, η φιλοσοφία ως κριτική θεματοποίηση της εκάστοτε επικαιρότητας και ως εξέταση αυτής της επικαιρότητας από τον φιλόσοφο, ο οποίος είναι ένα μέρος της και καλείται να προσδιορίσει τη θέση του σε σχέση με αυτή, θα μπορούσαν κάλλιστα να αποτελέσουν το χαρακτηριστικό του λόγου της νεωτερικότητας και περί νεωτερικότητας.²⁵

Η εγελιανού, όμως, τύπου²⁶ ενσωμάτωση του Καντ στο γενεαλογικό εγχείρημα του Φουκώ, γίνεται εμφανής στις υπόλοιπες τρεις διευρύνσεις που αυτός επιχειρεί επί της καντιανής διάγνωσης. Το νευραλγικό σημείο που επιτρέπει στον Φουκώ να διευρύνει την καντιανή ερώτηση περί Διαφωτισμού είναι το εξής: παρόλο που ο Καντ φέρνει στο κείμενό του για τον Διαφωτισμό ιστορική εμπειρία και υπερβατολογική υπερεμπειρικότητα σε μια πρωτοφανή εγγύτητα, ρωτά πάντα για τη στιγμή ενεργοποίησης ενός υπεριστορικού δυναμικού έλλογων ικανοτήτων. Αντίθετα, ο Φουκώ βλέπει σε αυτή την εγγύτητα τη ρωγή στην αφήγηση περί υπεριστορικού Λόγου και τη διατύπωση του ερωτήματος περί ιστορικότητας του Λόγου αυτού.

Η δεύτερη διεύρυνση που επιχειρεί ο Φουκώ επί του καντιανού σχήματος είναι *μεθοδολογική*. Ενώ ο Καντ χαιρετίζει τον ιστορικά καινοφανή άνθρωπο της δημόσιας σφαίρας, ο οποίος μπορεί επιτέλους, να αναπτύξει πλήρως τις έλλογες ικανότητές του, ο Φουκώ μετασχηματίζει την διάγνωση αυτή ως τη διάγνωση της εμφάνισης εκείνου του τύπου κριτικής, η οποία εξετάζει τις συνθήκες ανάδυσης *κάθε τύπου ορθολογικότητας*. Σε μια άλλη συνέντευξη του με τίτλο «Η ζωή: η εμπειρία και η επιστήμη»,²⁷ ο Φουκώ θα επιστρέψει εκ νέου στο κείμενο του Καντ και θα ταυτίσει την κριτική στάση με τον γενεαλογικό εντοπισμό των κοινωνικοϊστορικών συνθηκών ανάδυσης κάθε σκέψης, η οποία *αυτοπαρουσιάζεται* ως έλλογη, δηλαδή ως καθολικά δεσμευτική και αναγκαία, χωρίς, όμως, να είναι:

Για πρώτη φορά, η ερώτηση που απευθύνθηκε στην έλλογη σκέψη δεν ήταν μόνο αυτή σχετικά με τη φύση της, τα θεμέλιά της, τη δύναμη και το δίκιο της αλλά, επίσης, για την ιστορία και τη γεωγραφία της, για το άμεσο παρελθόν της και για τις προϋποθέσεις της ύπαρξής της, για τον χρόνο της, για τον τόπο της και για την επικαιρότητά της. Θα μπορούσαμε να δεχτούμε ως σύμβολο για αυτή την ερώτηση, στην οποία η φιλοσοφία θεματοποιεί τη σύγχρονη μορφή της και τη σχέση της με τα συγκείμενά της, τη συζήτηση που διεξήχθη στην επιθεώρηση *Berlinische Monatsschrift* με θέμα την ερώτηση *Τι είναι Διαφωτισμός*. Αυτή την ερώ-

²⁵ FOUCAULT 1994β, 680–81. Βλ. και FOUCAULT 1994α, 437–38.

²⁶ “Εγελιανού” με την έννοια της ενσωμάτωσης μιας φιλοσοφικής θέσης σε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό/θεωρητικό πλαίσιο, το οποίο δεν συμμερίζεται ρητά η θέση αυτή.

²⁷ FOUCAULT 1994ε.

τηση προσπάθησαν να απαντήσουν, ο καθένας με τον τρόπο του, ο Μέντελσον και έπειτα ο Καντ.²⁸

Η τρίτη, *αφυπερβατολογικοποιητική*,²⁹ διεύρυνση του καντιανού σχήματος προκύπτει άμεσα από τη δεύτερη. Αφού η διάγνωση της σημασίας μιας μεμονωμένης ιστορικής συνθήκης, εν προκειμένω, η ανάδυση της δημόσιας σφαίρας, έχει μετασχηματιστεί στο μεθοδολογικό ιδεώδες εξέτασης των ιστορικών συνθηκών κάθε ορθολογικότητας, τότε η συγκεκριμένη –φουκωική– μεθοδολογία αξιώνει την κατάδειξη των ενδεχόμενων ορίων της ιστορικά προσδιορισμένης νεωτερικής ορθολογικότητας. Ο Φουκώ θα συνεχίσει στο ίδιο κείμενο λέγοντας:

Κατέστη δυνατό για τη φιλοσοφία να γίνει κατανοητή ως η απλή σύνοψη των χαρακτηριστικών της εποχής της, ως η συστηματοποίηση και η αναστοχασμένη μορφή της εποχής αυτής. Από την άλλη, ωστόσο, εμφανίστηκε η ίδια η εποχή, ως η εμφάνιση και η αποκάλυψη των θεμελιωδών χαρακτηριστικών της συγκεκριμένης φιλοσοφίας. Με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία εμφανίζεται ως ένα στοιχείο, το οποίο αποκαλύπτει, περισσότερο ή λιγότερο, το νόημα μιας εποχής ή, αντίστροφα, ως ο καθολικός νόμος, ο οποίος καθορίζει τη μορφή που πρέπει να λάβει η εκάστοτε εποχή.³⁰

Ενώ ο Καντ χαιρέτιζε στο κείμενό του τις ιστορικές, μεν, αλλά (σχεδόν) αναγκαίες, δε, συνθήκες πλήρους ανάπτυξης ενός συνόλου συγκεκριμένων και αμετάβλητων ικανοτήτων, ο Φουκώ θεωρεί ότι η ταυτοποίηση των συνθηκών αυτών μπορεί, έτσι, να στραφεί ενάντια στη νεωτερική «κυριαρχία του λόγου», υποδεικνύοντας αρνητικά και την ενδεχόμενη υπέρβασή του. Στα χέρια του Φουκώ, ο καντιανός Λόγος υποβαθμίζεται σε *άλλον ένα λόγο*. Παραθέτω από τη συνέντευξη του Φουκώ «Δομισμός και Μεταδομισμός» από το 1983:

Θα έλεγα, ότι, ενδεχομένως, εάν η φιλοσοφία της νεωτερικότητας, αυτή, δηλαδή, του 19ου και του 20ού αιώνα, προκύπτει εν πολλοίς από την ερώτηση του Καντ «Τι είναι Διαφωτισμός;», δηλαδή αν θεωρήσουμε ότι μια από τις βασικές λειτουργίες της νεωτερικής φιλοσοφίας ήταν η διατύπωση της ερώτησης για εκείνη την ιστορική στιγμή, κατά την οποία ο Λόγος μπόρεσε να εμφανιστεί στην «ώριμη» μορφή του «χωρίς καθοδήγηση», η φιλοσοφία του 19ου αιώνα, λοιπόν, συνίσταται στη διατύπωση της ερώτησης, για το χρονικό σημείο όπου ο Λόγος φτάνει στην αυτονομία, για τη σημασία της ιστορικότητας του Λόγου και για το τι αξία πρέπει να αποδοθεί στην κυριαρχία του Λόγου στον νεωτερικό κόσμο μέσω [της μελέτης – ΑΚ] των τριών μεγάλων σχηματισμών, της επιστημονικής σκέψης, του τεχνικού εξοπλισμού και της πολιτικής οργάνωσης.³¹

²⁸ ΦΟΥΚΑΥΛΤ 1994ε, 765.

²⁹ Ευχαριστώ τον Γ. Ξηροπαΐδη για την υπόδειξη του όρου.

³⁰ ΦΟΥΚΑΥΛΤ 1994ε, 765–66.

³¹ ΦΟΥΚΑΥΛΤ 1994α, 438 κ.ε.

Η αναφορά, πλέον, όχι στον Λόγο αλλά στην «κυριαρχία του Λόγου»,³² την οποία κάνει ο Φουκώ στο συγκεκριμένο χωρίο, συνοψίζει τη θεμελιώδη μετατόπιση που επιχειρείται στο καντιανό πνεύμα του κειμένου: ενώ ο Καντ χαιρέτιζε την εποχή του Διαφωτισμού ως την πρώτη εποχή απρόσκοπτης χρήσης του ενός, καθολικού, υπεριστορικού και πανανθρώπινου λόγου, ο Φουκώ κατανοεί την ίδια εποχή, ως την πρώτη εποχή κριτικού ελέγχου κάθε λόγου, που αξιώνει να είναι κυριαρχικός, δηλαδή καθολικός, υπεριστορικός και πανανθρώπινος.³³

Η ιδέα της καντιανής κριτικής, αντικαθίσταται με αυτό τον τρόπο από τον Φουκώ από την καντιανή ιδέα του Διαφωτισμού ως κριτικής.³⁴ Μια κίνηση, η οποία, επιτρέπει στον Φουκώ την ταυτοποίηση του καντιανού Διαφωτισμού ως «το προλεγόμενο κάθε Διαφωτισμού [πλαγιογράμμιση: ΑΚ], παροντικού και μελλοντικού».³⁵ Ο Διαφωτισμός του Φουκώ δεν είναι πλέον μια άπαξ έξοδος από μια άπαξ ανωριμότητα, αλλά μια εσαεί επαναλαμβανόμενη έξοδος από μια εσαεί επανερχόμενη ανωριμότητα:³⁶ την ανωριμότητα να δεχόμαστε ένα παράδειγμα λόγου ως πανανθρώπινο, υπεριστορικό και καθολικά δεσμευτικό. Το σχέδιο του Καντ για την κριτική κάθε αυθεντίας, απελευθερωμένο, πλέον, από την ιδέα ενός υπεριστορικού και πανανθρώπινου Λόγου, ενεργοποιείται, έτσι, από τον Φουκώ εναντίον του ίδιου του Καντ, τον Λόγο του οποίου ο Φουκώ θα αντιμετωπίσει ως άλλη μια αυθεντία.³⁷

Αυτή, η τρίτη, ιστορική διεύρυνση οδηγεί, τέλος, στην τέταρτη και ριζοσπαστικότερη διεύρυνση της καντιανής σύμπλεξης ιστορικότητας και ορθολογικότητας. Την ορίζω ως οντολογική διεύρυνση. Αυτή αναδύεται ολοφάνερα στο –μεταφρασμένο στα ελληνικά– χειρόγραφο του Φουκώ για το κείμενο του Καντ.³⁸ Εκεί, πλέον, ο Φουκώ, διατυπώνει με τρόπο ξεκάθαρο το πλαίσιο, εντός του οποίου εντάσσει τη συνειδητή αυτοθεματοποίηση της ιστορικότητας, δηλαδή την ιστορικοποίηση, κάθε μορφής ορθολογικότητας, η οποία, θεωρεί ο Φουκώ, εμφανίζεται για πρώτη φορά στο κείμενο του Καντ. Η διερεύνηση των συνθηκών ανάδειξης μιας μορφής ορθολογικότητας, δεν αποσκοπεί στην κριτική κατάδειξή τους και μόνο, ούτε σε μια εγκυκλοπαιδική χάραξη

³² Αντίστοιχα, ο Φουκώ, πλέον, δεν θα μιλήσει για “αλήθεια” αλλά για «μηχανισμούς [παραγωγής της] αλήθειας». Βλ. και ΤΣΑΜΠΟΥΡΑΣ 2011, 700–704.

³³ Βλ. ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2011, 40.

³⁴ Για την κριτική ως μέθοδο στο έργο του Φουκώ βλ. ΔΟΞΙΑΔΗΣ 2011.

³⁵ ΦΟΥΚΩ 2016, 19.

³⁶ Βλ. ΦΟΥΚΩ 1988 καθώς και την εξαιρετική ανάπτυξη του φουκωικού μετασχηματισμού της καντιανής ιδέας του Διαφωτισμού ως εξόδου στο ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2011, 45–49 και 54. Ο Φουρτούνης αποφεύγει, ωστόσο, να απαντήσει στο ερώτημα αν αυτός ο μετασχηματισμός είναι πιστός στην καντιανή κατανόηση του Διαφωτισμού ως εξόδου ή όχι.

³⁷ Για τη φουκωική κατανόηση της κριτικής ως προβληματοποίησης των νομοποιητικών λόγων μιας εποχής και συστηματικής θεματοποίησης των ιστορικοκοινωνικών συνθηκών ανάδυσής και αναπαραγωγής τους βλ. ΤΣΑΜΠΟΥΡΑΣ 2011, 699 κ.ε., ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 21 και 26–27 και ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 122.

³⁸ ΦΟΥΚΩ 1988.

του ιστορικού ορίου μεταξύ δυο παραδειγμάτων ορθολογικότητας, ούτε, τέλος, και στην κατάδειξη των παθογενειών ενός παραδείγματος ορθολογικότητας με σκοπό τη διορθωτική βελτίωσή του. Η ορθή κατανόηση της ιστορικής συνθήκης της εκάστοτε μορφής Λόγου αποσκοπεί στον μετασχηματισμό αυτών των δεδομένων πρακτικών σε υλικό για τη δημιουργία νέων μορφών ζωής και Λόγου, οι οποίες δεν προοικονομούνται και δεν περιορίζονται από κανένα προδεδωμένο ρυθμιστικό ή/και κανονιστικό πλαίσιο:³⁹ τη θέση της πανανθρώπινα έλλογης αυτονομίας παίρνει η ιστορικοποιημένη και αισθητικοποιημένη αυτοποίηση.⁴⁰ Διαβάζουμε χαρακτηριστικά στο χειρόγραφο:

[Ο] μοντέρνος άνθρωπος δεν είναι ο άνθρωπος που ξεκινά να ανακαλύψει τον εαυτό του, τα μυστικά του και την κρυμμένη αλήθειά του· είναι ο άνθρωπος που προσπαθεί να επινοήσει τον εαυτό του. Αυτή η μοντερνικότητα δεν “απελευθερώνει τον άνθρωπο μέσα στο δικό του εγώ”· τον αναγκάζει να αντιμετωπίσει το καθήκον να παραγάγει τον εαυτό του.⁴¹

Απαντώντας σε προηγούμενες κριτικές, οι οποίες στόχευαν στην ανιστορικότητα και την υποτιθέμενη πλήρη ελευθερία της φουκωικής ιδέας περί “παραγωγής του εαυτού” ή αυτοποίησης,⁴² ο Φουκώ θα αναπροσαρμόσει την κεντρική ιδέα του εγχειρήματός του αναγνωρίζοντας τους ιστορικοκοινωνικούς περιορισμούς του προτάγματος της από-υποκειμενικοποίησης⁴³ ή, θετικά, της αυτοποίησης. Η αναδίπλωση αυτή, όμως, δεν θα σημάνει και την εγκατάλειψη του εγχειρήματος αυτού. Οι εκάστοτε ιστορικοκοινωνικές συνθήκες μετατρέπονται σε υλικά για την παραγωγή ενός εκάστοτε νέου εαυτού:

[Θ]α έλεγα ότι η κριτική είναι η κίνηση μέσω της οποίας δίνεται στο υποκείμενο το δικαίωμα να επερωτήσει την αλήθεια σχετικά με τα αποτελέσματα εξουσίας και την εξουσία σχετικά με τους λόγους αλήθείας της· λοιπόν, η κριτική θα ήταν η τέχνη της εκούσιας απείθειας, της βα-

³⁹ Βλ. ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 18.

⁴⁰ Ο Φουκώ συνδέει ευθέως τη σύγχρονη υποχώρηση της ηθικής ή/και των ομοιογενών ηθικών κωδίκων με την (επ-)ανάδυση του ερωτήματος περί μιας –κανονιστικά απελευθερωμένης– “αισθητικής της ύπαρξης” σε ατομικό επίπεδο. Βλ. ΦΟΥΚΑΥΛΤ 1994δ, 732, καθώς και ΦΟΥΚΑΥΛΤ 1994γ, 698 κ.ε. Βλ., επίσης, και ΔΕΒΕΛΕΚΟΣ 2019, 26–27. Για το δυναμικό αυτής της, αισθητικοποιημένης, σχέσης προς τον εαυτό, στο πλαίσιο της θεμελίωσης ή/και της απορρύθμισης της κυριαρχίας βλ. ΤΣΑΜΠΟΥΡΑΣ 2011, 696 κ.ε. και ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 191–21.

⁴¹ ΦΟΥΚΑ 1988, 19. Για τη φιγούρα του μποέμ ανθρώπου, την οποία χρησιμοποιεί ο Φουκώ στο κείμενό του με αναφορά στον Μπωντλαίρ, ως του αρχέτυπου του μοντέρνου/νεωτερικού ανθρώπου βλ. GEUSS 2010, 171–72.

⁴² Βλ. ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 14, 27 και 49–50.

⁴³ Για τις έννοιες της υποκειμενικοποίησης, τις οποίες ο Γ. Φουρτούνης συνοψίζει εύστοχα ως «απορία του υποκειμένου», και της απο-υποκειμενικοποίησης στον Φουκώ βλ. ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2009, 52–53 και ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2011, 40–44. Για το ζήτημα παραγωγής της υποκειμενικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα βλ. ΝΙΝΟΣ 2021.

θυστόχαστης ανυπακοής. Η κριτική θα ήταν ουσιαστικά στην υπηρεσία της απο-υποκειμενικοποίησης στο παιχνίδι αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, με μία λέξη, η πολιτική της αλήθειας. Αυτόν ακριβώς τον ορισμό [...] θα είχα την αλαζονεία να σκεφτώ ότι δεν διαφέρει πολύ από εκείνον που έδωσε ο Καντ: *όχι εκείνον περί κριτικής, αλλά ακριβώς εκείνον περί κάποιου άλλου πράγματος* [πλαγιογράμμιση: ΑΚ]. Αυτός δεν είναι, τελικά πολύ μακριά από τον ορισμό που έδωσε [ο Καντ – ΑΚ] για τον Διαφωτισμό.⁴⁴

Εντοπίζοντας προηγουμένως την ανάδυση αυτής της «μοντερνική[ς] στάση[ς]»⁴⁵ στο κείμενο του Καντ, δηλαδή στο «γεγονός ότι απεικονίζει το “σήμερα” ως διαφορά μέσα στην ιστορία και ως κίνητρο για ένα συγκεκριμένο φιλοσοφικό έργο»,⁴⁶ ο Φουκώ θα εκθέσει στο χειρόγραφο την επιχειρούμενη αντιστροφή του καντιανού εγχειρήματος στην πλήρη της ανάπτυξη:

Αλλά αν το καντιανό ερώτημα υπήρξε το ερώτημα σχετικά με το ποια όρια έχει η γνώση προκειμένου να αρνηθεί την υπέρβαση, νομίζω ότι το κριτικό ερώτημα σήμερα πρέπει να επιστρέψει και να γίνει ένα θετικό ερώτημα: σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο, και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών; Το θέμα, εν συντομία, είναι να μετασχηματίσουμε την κριτική που οδηγεί στη μορφή του αναγκαίου ορίου σε μια πρακτική κριτική που παίρνει τη μορφή μιας πιθανής υπέρβασης.⁴⁷

Αυτό το εγχείρημα μετασχηματισμού της καντιανής περιοριστικής κριτικής σε παραγωγική κριτική θα κωδικοποιηθεί από τον Φουκώ ως ένα «φιλοσοφικό ήθος»,⁴⁸ το οποίο αντιστοιχεί σε μια «κριτική οντολογία του εαυτού μας»,⁴⁹ η οποία δοκιμάζει τα εκάστοτε κοινωνικοϊστορικά όρια με ενδεχόμενο σκοπό την υπέρβασή τους.⁵⁰ Η καντιανή αυτονομία⁵¹ δίνει έτσι τη θέση της στο «απροσδιόριστο έργο της [φουκωικής] ελευθερίας». ⁵² Ο Φουκώ θα συνοψίσει:

⁴⁴ ΦΟΥΚΩ 2016, 15–16. Βλ. και ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 34–36.

⁴⁵ ΦΟΥΚΩ 1988, 16.

⁴⁶ ΦΟΥΚΩ 1988, 15.

⁴⁷ ΦΟΥΚΩ 1988, 24. Βλ. και την πολύ εύστοχη ανάδυση των προβλημάτων συνοχής που παρουσιάζει το έργο του Φουκώ αναφορικά με αυτή την υπέρβαση στο ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2011, 41–44 και 55.

⁴⁸ ΦΟΥΚΩ 1988, 25.

⁴⁹ ΦΟΥΚΩ 1988, 26.

⁵⁰ ΦΟΥΚΩ 1988, 26. Σε αυτό τον ορίζοντα μπορεί να κατανοηθεί και η ερμηνεία της ιρανικής εξέγερσης από τον Φουκώ. Βλ. ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ 2011.

⁵¹ Για την καντιανή έννοια της αυτονομίας και για την επικαιρότητά της βλ. ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ 2015, 80–84.

⁵² ΦΟΥΚΩ 1988, 25. Βλ. και ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 123–24. Για την κριτική πρόσληψη του φουκωικού εγχειρήματος βλ. αναλυτικά ΔΕΒΕΛΕΚΟΣ 2019, 29–47.

[Πιστεύω] ότι μπορεί να αποδοθεί μια σημασία σ' εκείνη την κριτική εξέταση του παρόντος και του εαυτού μας την οποία διαμόρφωσε ο Καντ με τους στοχασμούς του περί Διαφωτισμού. [...] Η κριτική οντολογία του εαυτού μας σίγουρα θα πρέπει να θεωρηθεί όχι ως μια θεωρία, ένα δόγμα, ούτε ακόμα ως ένα σταθερό σώμα γνώσης που συσσωρεύεται· πρέπει να συλληφθεί ως μια στάση, ένα ήθος, ένας φιλοσοφικός βίος στον οποίο η κριτική αυτού που είμαστε είναι συγχρόνως η ιστορική ανάλυση των ορίων που έχουν επιβληθεί πάνω μας και ένας πειραματισμός με την πιθανότητα να τα υπερβούμε.⁵³

Η ιστορικοκοινωνική, μεθοδολογική, αφυπερβατολογικοποιητική και οντολογική διεύρυνση της καντιανής έννοιας του Διαφωτισμού ως *άπαξ* εξόδου οδηγεί, έτσι, στη φουκωική έννοια του Διαφωτισμού ως *εσαεί* εξόδου.

4. Προοπτικές: αυτονομία, αυτοποίηση, αυθεντία

Σύμφωνα με τον Καντ, Διαφωτισμός σημαίνει εκείνη την ιστορικά προσδιορισμένη περίοδο της ανθρώπινης ιστορίας, κατά την οποία η ανάδυση της δημόσιας σφαίρας, και *μάλλον* μόνον αυτή, ενεργοποιεί τη γενικευμένη, ελεύθερη εξάσκηση των έλλογων ικανοτήτων του ανθρώπου. Αυτή η γενικευμένη εξάσκηση έρχεται σε κριτικό διάλογο με κάθε είδους αυθεντία· στο κείμενο του Καντ, εν προκειμένω, με την ιατρική, την νομική, τη στρατιωτική, την κρατική και, κυρίως, τη θρησκευτική.⁵⁴ Ο Λόγος και τα όριά του, ως προσβάσιμος και ενσαρκωμένος σε και από κάθε έλλογο ον, δεν επέχει θέση αυθεντίας αλλά υπεριστορικής και διυποκειμενικά δεσμευτικής αλήθειας. Αυτήν ακριβώς τη θεμελιώδη προκείμενη έρχεται να υπονομεύσει η παραγωγική ανάγνωση του Φουκώ.⁵⁵ Αυτός αντικαθιστά την έννοια της καντιανής κριτικής, η οποία εντέλει αποσκοπεί στον περιορισμό της αξίωσης αλήθειας κάθε αυθεντίας μέσω των ορίων, τα οποία θέτει ο υπεριστορικός και καθολικός, καντιανός Λόγος.⁵⁶ Ο Φουκώ θα αναδείξει, ωστόσο, τη συμπλοκή κοινωνικοϊστορικής συνθήκης και ορθολογικότητας στο κείμενο του Καντ ως το κατεξοχήν ιδεώδες του τι θα

⁵³ ΦΟΥΚΩ 1988, 29.

⁵⁴ Βλ. ΚΑΝΤ 2004α, 135–43. Για την επικαιρότητα του κειμένου του Καντ βλ. ΛΑΒΡΑΝΟΥ 2017.

⁵⁵ Αυτή, τη θεμελιώδους σημασίας μετατόπιση παραβλέπει το άρθρο των Χ.Λ. Ντρέιφους (H.L. Dreyfus) και Π. Ράμπινου (P. Rabinow) καθώς θεωρεί εσφαλμένα ότι ο Φουκώ (και ο Χάμπερμας) ακολουθούν τον Καντ στο ότι ο «κριτικός λόγος» εκκινεί από την απόρριψη της ιδέας «ουσιωδών φιλοσοφικών αληθειών για την ανθρώπινη φύση». Αδυνατώντας να εντοπίσουν την παράδοση σύνδεση μεταξύ υπεριστορικών ανθρώπινων ικανοτήτων και των ιστορικών όρων γενικής εκδίπλωσής τους στο κείμενο του Καντ, την οποία εντοπίζει ο Φουκώ, αποτυγχάνουν να ταυτοποιήσουν τον μετασχηματισμό που επιχειρεί ο Φουκώ στο καντιανό κριτικό εγχείρημα. Βλ. DREYFUS & RABINOW 1986, 110 κ.ε.

⁵⁶ Για την αντίστιξη φουκωικής και χαμπερμασιανής κατανόησης της αλήθειας βλ. ΠΑΡΟΥΣΗΣ 2011, 641.

πρέπει να είναι κριτική:⁵⁷ όχι ο περιορισμός θεωρητικών, πρακτικών και εντέλει, οντολογικών δυνατοτήτων, αλλά η ταυτοποίηση και η διερεύνηση των ορίων ενός εκάστοτε ιστορικά προσδιορισμένου λόγου⁵⁸ με σκοπό την ενδεχόμενη υπέρβασή του: η υπερβατολογική κριτική γίνεται «κριτική οντολογία».⁵⁹

Η κατάδειξη της απομάκρυνσης της φουκωικής ανάγνωσης από το γράμμα και το πνεύμα του καντιανού εγχειρήματος που επιχειρήθηκε δεν έχει σκοπό την απονομιμοποίηση του φουκωικού εγχειρήματος – ούτε, όμως, και την επιδοκιμασία του.⁶⁰ Ούτε, ακόμα, ενδιαφέρει εδώ, εάν η τεράστια απήχηση που έχει το έργο του Φουκώ, οφείλεται στην ποιότητα και την εσωτερική συνέπειά του ή σε άλλους παράγοντες.⁶¹ Το σίγουρο, όμως, είναι ότι ένας από τους βασικούς λόγους αυτής της απήχησης είναι η καθολικοποιημένη (μετα-)νεωτερική καχυποψία απέναντι σε κάθε είδους αυθεντία,⁶² ακόμα και σε αυτή του Λόγου,⁶³ η οποία συνοψίζεται και αντανακλάται στο έργο του Φουκώ.

Αυτό που ενδιαφέρει την παρούσα συμβολή είναι η διάγνωση, ότι μετά την κρίση νομιμοποίησης του ιδεώδους ενός υπερϊστορικού και πανανθρώπινου Λόγου, το οποίο συνοψίστηκε και αποτυπώθηκε στη φιλοσοφία του Καντ, ακολουθεί η κρίση απονομιμοποίησης κάθε Λόγου ως αυθεντικά δεσμευτικού: η ύστατη ανακήρυξη κάθε λόγου ως αυθεντίας και το συνεπαγόμενο πρόταγμα αυτοποίησης, το οποίο συνοψίστηκε και αποτυπώθηκε στη σκέψη του Φουκώ, φαίνεται να έχουν φτάσει, ως εγχειρήματα, στα όριά τους. Παραδείγ-

⁵⁷ Βλ. FOUCAULT 1994στ, 777–78. Με αυτόν τον τρόπο, όπως πολύ εύστοχα παρατηρεί ο Γ. Φουρτούνης, η φαινομενική διάζευξη μεταξύ της κατανόησης του Διαφωτισμού ως «εξόδ[ου] ή ως διαφυγ[ής] από την ιστορικιστική λογική των εποχών», από τη μια, και ως «λογική[ς] του ανήκειν σε μια εποχή καθορισμού», από την άλλη, μετατρέπεται σε σύζευξη. Αφού ο Φουκώ εντοπίζει στο κείμενο του Καντ μια σύνδεση ιστορικής συνθήκης και –κατ’ αξίωση– υπερϊστορικών ικανοτήτων, τότε ο καντιανός Διαφωτισμός, σύμφωνα με τον Φουκώ, είναι η κατανόηση του εκάστοτε συγκεκριμένου ανήκειν, στην περίπτωση μας, στη σύνταξη με το αίτημα ελεύθερης εκδίπλωσης των, κατά Καντ, υπερϊστορικών ανθρωπίνων ικανοτήτων, η οποία [κατανόηση] καθίσταται δυνατή μόνο μέσω της θεματοποίησης των ιστορικών όρων εμφάνισης αυτού του ανήκειν. Ο Φουκώ διαχωρίζει ρητά την ιδιαιτερότητα του συγκεκριμένου κειμένου του Καντ, το οποίο, σύμφωνα με τον Φουκώ, δεν ακολουθεί μια «ιστορικιστική λογική των εποχών». Βλ. FOUCAULT 1994β και ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ 2011, 51–53. Ο Φουρτούνης γνωρίζει και παραπέμπει σε αυτό, το πολύ κρίσιμο χωρίο για τη φουκωική κατανόηση της καντιανής έννοιας του Διαφωτισμού.

⁵⁸ Σε μια συνέντευξή του ο Φουκώ θα υποστηρίξει ρητά ότι η θέση περί υπερϊστορικότητας του υποκειμένου / Λόγου δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην ερμηνευτική πρόκληση της μελέτης της ιστορικότητας του Λόγου. Βλ. FOUCAULT 1994α, 436.

⁵⁹ Για τον τρόπο με τον οποίο αυτή η κριτική οντολογία διαχωρίζεται σε οντολογία της γνώσης, της εξουσίας και του εαυτού, βλ. ΝΤΕΛΕΖ 2005, 193 κ.ε. και ΤΣΑΜΠΟΥΡΑΣ 2011, 698.

⁶⁰ Για την κατάδειξη του προγράμματος της ριζοσπαστικής κοινωνικής κριτικής ως του κατεξοχήν αστικού εγχειρήματος βελτίωσης και, έτσι, διατήρησης της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων και για τα ανυπέρβλητα όριά του βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Ρέιμοντ Γκόις (Raymond Geuss) στο GEUSS 2010.

⁶¹ Σχετικά με τους “άλλους” παράγοντες βλ. ΜΑΝΤΟΖΙΟ 2019.

⁶² Βλ. ΦΟΥΚΑ 2016, 20–21.

⁶³ Βλ. ΑΡΕΝΤ 1994, 161 και ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 46.

ματα τόσο από τη λογοτεχνία [Μισέλ Ουελμπέκ (Michel Houellebecq),⁶⁴ Εμμανουέλ Καρέρ (Emmanuel Carrère)⁶⁵], όσο και από τη φιλοσοφία [Ζαν Αμερί (Jean Améry)⁶⁶ και Αλάσνταϊρ Μάκιντάϊρ (Alasdair MacIntyre)⁶⁷] αλλά κυρίως από την πολιτική (επιδρομή στο Καπιτώλιο των Η.Π.Α. το 2021, άνοδος της ακροδεξιάς, κρίση αντιπροσώπευσης σε εθνικό και υπερεθνικό επίπεδο⁶⁸) μαρτυρούν την κόπωση τόσο από το ανέφικτο του αυτοποιητικού προτάγματος⁶⁹ –της «πολιτικής της αλήθειας», με τα λόγια του Φουκώ–⁷⁰ όσο και της νοσταλγικής επιστροφής σε αυθεντίες άλλων εποχών.⁷¹

Η εποχή μας διατρέχεται θεμελιωδώς από αυτή τη σχιζοειδή τάση αποστροφής προς –και νοσταλγίας για– την αυθεντία.⁷² Μια σημαντική συμβολή στην προσπάθεια αναπροσδιορισμού της σχέσης αυτής⁷³ αποτελεί ένα άρθρο ενός πολύ σημαντικού, πλην, όμως, παραγνωρισμένου Γερμανού φιλοσόφου της προπολεμικής γενιάς, ο οποίος εξακολουθεί να παράγει φιλοσοφικό έργο και μετά τον πόλεμο. Στο άρθρο του «Το πρόβλημα της αυθεντίας»,⁷⁴ το οποίο δημοσιεύεται το 1952 σε έναν τιμητικό τόμο για τον Καρλ Γιάσπερς (Karl Jaspers),⁷⁵ ο Βερολινέζος φιλόσοφος Γκέρχαρντ Κρίγκερ (Gerhard Krüger) προσπαθεί να επαναδιατυπώσει τη σχέση του (μετα-)νεωτερικού υποκειμένου με την αυθεντία, αποκλείοντας κατηγορηματικά την οποιαδήποτε νοσταλγική επιστροφή στο παρελθόν των ευρωπαϊκών Μέσων Χρόνων.⁷⁶ Η διάγνωση του Κρίγκερ συνίσταται στην εξής διαπίστωση: το μένος του νεωτερικού ανθρώπου για κάθε αυθεντία⁷⁷ προέκυψε από την αξίωση απόλυτης υπακοής στην

⁶⁴ ΟΥΕΛΜΠΕΚ 2015.

⁶⁵ ΚΑΡΕΡ 2022.

⁶⁶ ΑΜΕΡΥ 2004α και 2004β.

⁶⁷ ΜΑΚΙΝΤΑΪΡ 2021.

⁶⁸ Βλ. ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ 2023.

⁶⁹ Είναι χαρακτηριστικό ότι ενώ η Τζούντιθ Μπάτλερ εκκινεί με σκοπό να δείξει, μεταξύ άλλων, τη συνεισφορά του Φουκώ «στην κανονιστική θεωρία» (ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 14), καταλήγει να συνοψίζει το φουκωκό εγχείρημα στην παραγωγή «καλλιτεχνία[ς] μέσα από τον καταναγκασμό». ΜΠΑΤΛΕΡ 2017, 50. Βλ. και ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ 2015, 119–20.

⁷⁰ Βλ. ΦΟΥΚΩ 2016, 16.

⁷¹ Βλ. χαρακτηριστικά DREHER 2017. Το βιβλίο του Ροντ Ντρέερ (Rod Dreher) αποτελεί μια νεοσυντηρητική παρανόηση της καταληκτικής φράσης του βιβλίου του Μάκιντάϊρ, *Μετά την αρετή*. Εκεί ο Μάκιντάϊρ γράφει: «Περιμένουμε όχι έναν Γκοντό αλλά έναν άλλο –αναμφίβολα πολύ διαφορετικό– άγιο Βενέδικτο» (ΜΑΚΙΝΤΑΪΡ 2021, 581).

⁷² Βλ. ΑΡΕΝΤ 1994, 157–58.

⁷³ Είναι εντυπωσιακό ότι αυτή ακριβώς η προβληματική επανεμφανίζεται στο πρόσφατα δημοσιευμένο βιβλίο του Πίτερ Άνταμσον (Peter Adamson) για τη μεσαιωνική φιλοσοφία. Εκεί ο Άνταμσον εκθέτει τον τρόπο με τον οποίο η μεσαιωνική σκέψη επαναπροσδιόρισε με έλλογο τρόπο τη σχέση της με την αυθεντία, ύστερα από την ευρύτερη αποδοχή αποτυχίας μιας τελικής θεμελίωσης δεσμευτικών, θεωρητικοπρακτικών περιεχομένων με βάση την αριστοτελική φιλοσοφία. Βλ. ενδεικτικά ADAMSON 2022, xiii–xiv.

⁷⁴ KRÜGER 1958.

⁷⁵ PIPPER 1953.

⁷⁶ KRÜGER 1958, 233.

⁷⁷ Για μια γενεαλογία της έννοιας της αυθεντίας από τον Πλάτωνα μέχρι τη νεωτερικότητα

εκκλησιαστική αυθεντία, η οποία αποτέλεσε και το παράδειγμα κάθε άλλης αυθεντίας. Όπως η αυθεντία που αξίωνε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία απέκλειε εξολοκλήρου την ανθρώπινη ελευθερία έτσι και, αντίστροφα, η νεωτερική αυτόνομη ελευθερία αυτοκατανοήθηκε ως προγραμματικός, τουλάχιστον, αποκλεισμός κάθε αυθεντίας.⁷⁸

Ο Κρίγκερ θα προσπαθήσει να ανασκευάσει τον φαινομενικά αυταπόδεικτο αλληλοαποκλεισμό αυθεντίας και ελευθερίας σε δυο βήματα. Το πρώτο βήμα εκκινεί από την αυθεντία. Αυτή είναι εκείνη η θεσμική ή προσωπική αρχή, η οποία, σύμφωνα με τον Κρίγκερ, θέτει το μέτρο των πρακτικών και των πραγμάτων⁷⁹ και αποζητά την εσωτερικευμένη, δηλαδή *ελεύθερη* αποδοχή του εκάστοτε μέτρου. Με τα λόγια του Κρίγκερ, η αυθεντία, «θέλει και *χρειάζεται*» τη φυσική, δηλαδή, την ανθρώπινη ελευθερία.⁸⁰

Το δεύτερο, δυσκολότερο, βήμα αφορά στην κατάδειξη του ότι η ελευθερία *παραπέμπεται* εσωτερικά και από μόνη της στο στοιχείο της αυθεντίας.⁸¹ Σύμφωνα με τον Κρίγκερ, το νεωτερικό, αυτόνομο υποκείμενο,⁸² στην προσπάθεια διατήρησης της ελευθερίας του αποσύρθηκε από τη δημοσιότητα, δηλαδή απομακρύνθηκε από τις, αναγκαίες για την κοινωνική αναπαραγωγή, αρχές κοσμικής αυθεντίας, και αποσύρθηκε στην ιδιωτική σφαίρα. Ο υστερονεωτερικός άνθρωπος του Κρίγκερ είναι στη *δημόσια σφαίρα* το καντιανό υποκείμενο της *ιδιωτικής/προσωπικής* χρήσης του Λόγου, το οποίο υπακούει ή/και συμμορφώνεται αλλά δεν ταυτίζεται με την εκάστοτε κοσμική αυθεντία. Αυτή η απόσυρση έχει ένα διπλό αντίκτυπο: από τη μια η δημόσια σφαίρα γίνεται η σφαίρα του πλήρους εξοβελισμού της ατομικής ιδιαιτερότητας και, έτσι, μια σφαίρα όπου η ανταλλάξιμη, δηλαδή ομογενοποιημένη, δημόσια ατομικότητα χρησιμοποιείται για τους εκάστοτε σκοπούς ενός εκάστοτε απρόσωπου κοινωνικοπολιτικού μηχανισμού.⁸³ Ο άνθρωπος, από την άλλη, παραμένει ιδιωτικά ελεύθερος, με κόστος όμως, τη δημόσια αντικειμενοποίησή του.⁸⁴ Κι αυτή, όμως, η ιδιωτική ελευθερία, αποδεικνύεται ως χίμαιρα, καθώς το πρόταγμα

βλ. ΑΡΕΝΤ 1994.

⁷⁸ KRÜGER 1958, 235–36. Η Άρεντ θα υποστηρίξει την άρρηκτη σχέση μεταξύ αυθεντίας, θρησκείας και παράδοσης και τη συνεπαγόμενη αδυνατότητα απομόνωσης μιας εκ των τριών (ΑΡΕΝΤ 1994, 188) και ανάγει την «κρίση του σημερινού κόσμου» στην κρίση της τριάδας αυτής (ΑΡΕΝΤ 1994, 201).

⁷⁹ KRÜGER 1958, 244–45. Ο Κρίγκερ αντλεί, κατά πάσα πιθανότητα, αυτόν τον ορισμό της αυθεντίας από την πλατωνική *Πολιτεία*. Βλ. ΑΡΕΝΤ 1994, 192.

⁸⁰ KRÜGER 1958, 245. Βλ. και ΑΡΕΝΤ 1994, 164.

⁸¹ Όπως γράφει ο Μπέρναρντ Ουίλιαμς (Bernard Williams), «αν δεν υπάρχει αυθεντία, τότε θα υπάρχει μόνο ισχύς» (WILLIAMS 2002, 8). Ευχαριστώ θερμά τον Γ. Ξηροπαΐδη για την υπόδειξη αυτού του εξαιρετικού έργου.

⁸² Ο Κρίγκερ διαχωρίζει ρητά αυτό το ιδεοτυπικό υποκείμενο της νεωτερικότητας από το υποκείμενο που συλλαμβάνεται από τη φιλοσοφία του Καντ. Βλ. KRÜGER 1967.

⁸³ KRÜGER 1958, 249.

⁸⁴ Στην ίδια, εν πολλοίς, διάγνωση καταλήγει και ο Θάνος Λίποβατς στο διεισδυτικό άρθρο του «Η κρίση της μετανεωτερικότητας» (ΛΙΠΟΒΑΤΣ 2024).

ενός βίου, έστω και ιδιωτικού, απελευθερωμένου από κάθε αυθεντία, ενός βίου που θα εκπλήρωνε το νιτσεϊκό πρόταγμα της ριζικής δημιουργίας νέων αξιών απέτυχε: οι νιτσεϊκοί «μεγάλοι άνδρες»⁸⁵ είτε αναμόρφωσαν κάποια ήδη υφιστάμενη παράδοση,⁸⁶ είτε ωθήθηκαν σε μια ριζοσπαστική κριτική του παρόντος χωρίς κάποιο θετικό παράγωγο.⁸⁷ Ο Κρίγκερ θα συνοψίσει: «Το *μηδενιστικό κενό* της ιδιωτεύουσας ανθρωπότητας είναι, σε αυτή την περίπτωση, το σύστοιχο της *απανθρωποποιημένης δημοσιότητας*».⁸⁸

Ιδιωτικό μηδενιστικό κενό και απανθρωποποιημένη δημοσιότητα οδηγούν, λοιπόν, ακριβώς στην ανάγκη αναθεώρησης της σχέσης ελευθερίας και αυθεντίας,⁸⁹ η οποία συνοψίζεται στην εξής ερώτηση:

Μήπως θα έπρεπε, μάλλον, να σκεφτούμε, ότι δεν είναι μόνο η αυθεντία η οποία θέλει και χρειάζεται μια ελευθερία που να ανταποκρίνεται σε εκείνη αλλά και ότι η ελευθερία, με τη σειρά της, μια αυθεντία που να ανταποκρίνεται σε αυτή;⁹⁰

Μέσω της νέας δημοσιότητας, η οποία θα έχει επαναθεμελιωθεί στην αυθεντία, το (μετα-)νεωτερικό υποκείμενο, θα υποστηρίξει ο Κρίγκερ, δεν θα κέρδιζε μόνο «ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο στη ζωή του, σκοπό και μέτρο», δεν θα επανεωνόταν μόνο με τον πλούτο τού [εξωτερικού ή/και δημόσιου – ΑΚ] κόσμου, αλλά θα ανακάλυπτε εκ νέου και «την αδιαμφισβήτητη ομοφωνία με τον συνάνθρωπο, η οποία προκύπτει από τα κοινά μέτρα».⁹¹ Αντίστροφα, η νέα δημοσιότητα θα αποκτούσε ξανά διαφοροποιημένο περιεχόμενο, θα ενσωμάτωνε, δηλαδή, τη διαφορετικότητα του ατόμου σε δημόσιο επίπεδο καθώς αυτό θα έπαυε να ιδιωτεύει και θα αναλάμβανε ελεύθερα και καλή τη πίστει ένα συγκεκριμένο ρόλο για την επίτευξη και διατήρηση μιας κοινής σύμπραξης. Η συναίνεση στο μέτρο που θέτει η αυθεντία δεν θα ήταν πράξη άκριτης υποταγής αλλά, ως «κριτική συναίνεση της/ου ιδίας/ου εξαναγκαζόμενης/ου»⁹² πράξη ελευθερίας.⁹³ Η δημοσιότητα, έτσι, θα πει ο Κρίγκερ,

⁸⁵ KRÜGER 1958, 249.

⁸⁶ Για το θεμελιώδη ρόλο της νιτσεϊκής σκέψης και του διαλόγου με το παράδειγμα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας στο έργο του ύστερου Φουκώ, βλ. FOUCAULT 1994γ. Είναι εντυπωσιακό, ότι κείμενο του Κρίγκερ, έχοντας εδώ κατά νου τον Νίτσε, τον Γκαίτε και τον Χέγκελ, αναπτύσσει ένα κριτικό ερμηνευτικό πλαίσιο το οποίο προοικονομεί και μπορεί να εφαρμοστεί ως έχει στο εγχείρημα του Φουκώ. Βλ. ειδικότερα KRÜGER 1958, 249–50.

⁸⁷ Για το τέλος της μεταφυσικής στον Νίτσε, ο οποίος, μαζί με τον Χάιντεγκερ, αποτελεί μια θεμελιώδη προκείμενη στο έργο του Φουκώ, βλ. MAGGINI 2008.

⁸⁸ KRÜGER 1958, 250, δική μου μετάφραση. Βλ. και ΛΙΠΟΒΑΤΣ 2024.

⁸⁹ KRÜGER 1958, 250.

⁹⁰ KRÜGER 1958, 248, δική μου μετάφραση.

⁹¹ KRÜGER 1958, 251, δική μου μετάφραση.

⁹² Οφείλω στην Α. Λαβράνου αυτή την εύστοχη διατύπωση.

⁹³ KRÜGER 1958, 250.

θα εξανθρωπιζόταν.⁹⁴ Παραθέτω:

Τότε θα ήταν, μεν, όλες/οι ελεύθερες/οι και αντικείμενα σεβασμού ως τέτοιες/οι, αλλά, δεν θα ήταν όλες/οι όμοιες/οι: οι όντως αναπόφευκτες διαφορές –οι διαφορές της ευθύνης, της ευσυνείδητης υποχρέωσης, του προσωπικού διαμετρήματος και της προσωπικής αξιοπρέπειας– θα αποκτούσαν νόημα και θα εκπληρώνονταν ως ανθρώπινες[.]⁹⁵

Αυτή θα ήταν μια ελευθερία όπως θα την ήθελε και θα τη χρειαζόταν η αυθεντία, αλλά και μια αυθεντία, όπως θα την ήθελε και θα τη χρειαζόταν η ελευθερία. Κάπως έτσι θα μπορούσε να μοιάζει μια τρίτη έξοδος, αυτή τη φορά ούτε μόνο από τη μονομερή ανωριμότητα, δηλαδή από άκριτη αποδοχή δοξασιών και πρακτικών, ούτε, όμως, μόνο από τη μονομερή ωριμότητα, δηλαδή από την άκριτη ακύρωση της ιδέας κάθε αυθεντίας και από τον σύστοιχό της, αταβιστικό ψευδονοοσυντηρητισμό,⁹⁶ αλλά και από τις δύο.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΑΡΕΝΤ, Χ. 1994. Τι είναι αυθεντία;, μτφρ. Γ.Ν. Μερτίκας. *Λεβιάθαν* 15: 149–202.
- ΒΑΚΗ, Φ. 2012. *Η πρόοδος στον Διαφωτισμό. Πρόσωπα και προσωπεία*. Αθήνα: Ευρασία.
- ΔΕΒΕΛΕΚΟΣ, Π. 2019. *Η κριτική φιλοσοφία σύμφωνα με τον Μ. Foucault*, <<https://pergamos.lib.uoa.gr/uoa/dl/object/2893091/file.pdf>> (31/05/2024).
- ΔΟΞΙΑΔΗΣ, Κ. 2011. Η μέθοδος του Φουκώ. *Νέα Εστία* 1843: 630–37.
- ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ, ΣΤ. 2011. Ο Φουκώ και η ιρανική εξέγερση, ξανά. *Νέα Εστία* 1843: 706–15.
- KANT, I. 1989. Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός. Στο Μ. MENDELSON, I. KANT, J.G. HAMMAN κ.ά., *Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Κριτική, 17–29.
- _____, 2002. *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εισ.-μτφρ.-σχλ. Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- _____, 2004α. *Η Διένεξη των Σχολών*, εισ.-μτφρ.-σχλ. Θ. Γκιούρας. Αθήνα: Σαββάλας.
- _____, 2004β. *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ.-σημειώσεις-επιλεγόμενα Κ. Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Εστία.
- _____, ³2006. *Κριτική του Καθαρού Λόγου. Υπερβατική διαλεκτική και υπερβατική μεθοδολογία*, εισ.-μτφρ.-σχλ. Μ.Φ. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: ιδιωτική έκδοση.
- ΚΑΡΕΡ, Ε. 2022. *Γόγκα*, μτφρ. Γ.Θ. Καράμπελας. Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- ΚΙΟΥΠΚΙΟΛΗΣ, Α. 2015. *Φιλοσοφίες της ελευθερίας. Από τον Μαρξ και τον κλασικό φιλελευθερισμό ως το Καστοριάδη, τον Φουκώ και τη δημοκρατία των κοινών*, <<https://repository.kallipos.gr/handle/11419/4810>> (31/05/2024).

⁹⁴ KRÜGER 1958, 251.

⁹⁵ KRÜGER 1958, 251–52, δική μου μετάφραση.

⁹⁶ Βλ. και ΛΙΠΩΑΤΣ 2024.

- ΛΑΒΡΑΝΟΥ, Α. 2017. Επίκαιρο το μήνυμα του Διαφωτισμού στην εποχή της κρίσης, <<https://www.haniotika-nea.gr/epikero-to-minima-tou-diafotismou-stin-epochi-tis-krisis/>> (30/05/2024).
- ΛΙΠΟΒΑΤΣ, Θ. 2024. Η κρίση της μετανεωτερικότητας. *Φρέαρ* 12: χωρίς σελιδοποίηση, <<https://mag.frear.gr/i-krisi-tis-metaneoterikotitas/>> (30/05/2024).
- ΜΑΚΙΝΤΑΪΡ, Α. 2021. *Μετά την αρετή. Μελέτη ηθικής θεωρίας*, μτφρ. Δ. Δημακόπουλος, Ν. Μανωλόπουλος & Μ. Πάγκαλος. Αθήνα: Άρτος Ζωής.
- ΜΑΝΤΟΖΙΟΪ, Ζ.-Μ. 2019. *Μισέλ Φουκώ. Η μακροημέρευση μιας απάτης. Φουκώφιλοι και φουκωλάτρες*, μτφρ. Γ. Παπαδόπουλος & Ν.Ν. Μάλλιαρης. Αθήνα: Μάγμα.
- ΜΠΑΤΛΕΡ, Τζ. 2017. *Τι είναι κριτική; Ένα δοκίμιο για την αρετή στον Φουκώ*, μτφρ. Θ. Λάγιος. Αθήνα: Πλέθρον.
- ΝΙΝΟΣ, Γ. 2021. Διαδικασίες παραγωγής υποκειμένου στον 21ο αιώνα και δυναμικές της μετάβασης. *Ουτοπία* 138: 151–68.
- ΝΤΕΛΕΖ, Ζ. 2005. *Φουκώ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.
- ΟΥΕΛΜΠΕΚ, Μ. 2015. *Υποταγή*, μτφρ. Α. Σιπητάνου. Αθήνα: Εστία.
- ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, Ε.Π. 1971. Εισαγωγή. Immanuel Kant. Καντ, Ι. *Δοκίμια*, εισ.-μτφρ.-σχλ. Ε.Π. Παπανούτσος. Αθήνα: Δωδώνη, 17–23.
- ΠΑΡΟΥΣΗΣ, Μ. 2011. Μισέλ Φουκώ: αλήθεια και νομικές πρακτικές. *Νέα Εστία* 1843: 638–44.
- ΤΣΑΜΠΟΥΡΑΣ, Κ. 2011. Το πολιτικό και η αλήθεια. Για την πολιτική φιλοσοφία του Φουκώ. *Νέα Εστία* 1843: 618–705.
- ΦΟΥΚΩ, Μ. 1988. *Τι είναι Διαφωτισμός;*, μτφρ. Στ. Ροζάνης. Αθήνα: Έρασμος.
- _____, 2016. *Τι είναι κριτική;*, μτφρ. Θ. Λάγιος. Αθήνα: Πλέθρον.
- ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ, Γ. 2009. Η απορία του υποκειμένου: Φουκώ, Αλτουσέρ, Μπάτλερ. *Σύγχρονα Θέματα* 106: 51–58.
- _____, 2011. Ο ύστερος Φουκώ επιστρέφει στον Καντ: Τι είναι Διαφωτισμός;. *Αξιολογικά* 25: 39–58.
- ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ, Γ. 2023. *Αχ, Ευρώπη! Κείμενα για το μέλλον της Ευρώπης και την δημόσια σφαίρα*, μτφρ. Δ. Υφαντής. Αθήνα: Ροές.
- ADAMSON, P. 2022. *Don't Think for Yourself. Authority and Belief in Medieval Philosophy*. Ιντιάνα, Νοτρ Ντέμ: University of Notre Dame Press.
- AMÉRY, J. 2004α. Michel Foucault und sein 'Diskurs' der Gegen-Aufklärung. Vorstellung und Vorbehalt. Στο J. AMÉRY, *Werke*, 6: *Aufsätze zur Philosophie*, επιμ. G. SCHEIT. Στουτγάρδη: Klett-Cotta, 219–31.
- _____, 2004β. Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisch über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre. Στο J. AMÉRY, *Werke*, 6: *Aufsätze zur Philosophie*, επιμ. G. SCHEIT. Στουτγάρδη: Klett-Cotta, 232–54.
- DREHER, D. 2017. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. Νέα Υόρκη: Sentinel.
- DREYFUS, H.L. & RABINOW, P. 1986. What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment'. Στο D.C. HOY (επιμ.), *Foucault: A Critical Reader*. Οξφόρδη & Νέα Υόρκη: Blackwell, 109–121.
- FOUCAULT, M. 1994. *Dits et écrits*, IV: 1954–1988, επιμ. D. DEFERT, F. EWALD, & J. LA-GRANGE. Παρίσι: Gallimard.

- _____, 1994α. Structuralisme et poststructuralisme. Στο FOUCAULT 1994, 431–57.
- _____, 1994β. Qu'est-ce que les *Lumières*?. Στο FOUCAULT 1994, 679–88.
- _____, 1994γ. Le retour de la morale. Στο FOUCAULT 1994, 696–707.
- _____, 1994δ. Une esthétique de l'existence. Στο FOUCAULT 1994, 730–35.
- _____, 1994ε. La vie: l'expérience et la science. Στο FOUCAULT 1994, 763–76.
- _____, 1994στ. Vérité, pouvoir et soi. Στο FOUCAULT 1994, 777–83.
- GEUSS, R. 2010. On Bourgeois Philosophy and the Concept of “Criticism”. Στο *Politics and the Imagination*, Νιου Τζέρσεϋ & Όξφορντσάιρ: Princeton University Press, 167–85.
- _____, 2014. *A World Without Why*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϋ: Princeton University Press.
- KRÜGER, G. 1958. Das Problem der Autorität. Στο *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*. Φράμπουργκ & Μόναχο: Verlag Karl Alber, 231–54.
- _____, ²1967. *Philosophie und Moral in der kantischen Ethik*. Τύμπιγκεν: J.C.B. Mohr.
- MAGGINI, G. 2008. Nietzsche Through Aristotle: Ontology, Hermeneutics, and the End of Metaphysics. *Αριάδνη* 14: 221–44.
- PIPPER, KL. (επιμ.) 1953. *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag*. Μόναχο: Pipher.
- RABINOW, P. 1984. *The Foucault Reader*. Νέα Υόρκη: Pantheon Books.
- TSINOREMA, ST. 2015. The Principle of Autonomy and the Ethics of Advance Directives. *Synthesis Philosophica* 59(1): 73–88.
- WILLIAMS, B. 2002. *Truth and Truthfulness*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσεϋ & Γούντστοκ, Όξφορντσάιρ: Princeton University Press.

Αντώνιος Καλατζής
Επίκουρος Καθηγητής Νεότερης Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας
Τμήμα Φιλοσοφίας
Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων
kalatzis@uoi.gr

***Dispositif* στη Φιλοσοφία των Μέσων ή τι έμαθε ο Kittler από τον Foucault, και ο Foucault από τον Kittler**

Σωτήριος Μπαχτσετζής

Abstract_ Sotirios Bahtsetzis | Dispositif in Media Philosophy or What Kittler Learned from Foucault, and Foucault from Kittler

The philosophy of media, although rooted in the reflection on the conceptual problems arising from the use of technologies, represents the general examination of questions related to the theory and practice of mediation. Based on the concept of the *dispositif*, the article explores the conceptual affinities of Michel Foucault's late work with the work of the main co-creator of the techno-materialist version of media philosophy Friedrich Kittler. The Foucauldian *dispositif*, composed of discursive and non-discursive elements, is explored as an analogue of Kittlerian discourse networks. The techno-material dimension of the mediation process in Kittler's theory expands the Foucauldian archive within the material-signifying systems for forming and transmitting this discourse. The article's central thesis is that through the heuristic notion of the *dispositif*, the Foucauldian archaeology of knowledge is understood as a Kittlerian archaeology of media since the media situation of our trading with artifacts determines the analysis of *épistémè*. Kittler's and Foucault's work focuses on critiquing the rational Cartesian subject on which conventional philosophical reflection and the anthropocentric narrative are grounded while outlining a fundamental revision of philosophy. Drawing on the Berlin School of media theory (Wolfgang Ernst, Dieter Mersch, Sibylle Krämer, Dionysios Kavvathas), it is argued that we can only have a mediated relationship with ourselves and our environment since the means involved in subjectification have always been technical. The article argues that the two philosophers' non-anthropocentric or post-humanist stances concern the view of subjectivity as interwoven with the existence of machines and techniques that constantly reconstitute it.

ΣΤΗΝ ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ για τον Michel Foucault ο κύριος συνδιαμορφωτής της φιλοσοφίας των μέσων Friedrich Kittler, εξέφρασε τον θαυμασμό του για το έργο του Γάλλου φιλοσόφου αν και σημείωνε με κάποια δόση ελαφράς απογοήτευσης, ότι ποτέ δεν είχε την ευκαιρία να συνομιλήσει διά ζώσης μαζί του (Kittler 1986b, 141). Το παρόν άρθρο έρχεται να αναπληρώσει αυτό το κενό ενός οιονεί διαλόγου προσπαθώντας να ανιχνεύσει τις θεωρητικές γειτνιάσεις

στο έργο των δύο σύγχρονων και επιδραστικών φιλοσόφων. Επιχειρώντας μια πρωτόλεια γενεαλογία της φιλοσοφίας των μέσων (*Medienphilosophie*), το άρθρο επικεντρώνεται στην κριτική παρουσίαση της τεχνο-υλιστικής θεώρησης των μέσων του Friedrich Kittler, καθώς και στην ανάδειξη του μιντιακού στοχασμού στο ύστερο έργο του Michel Foucault, ο οποίος έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη σύνδεση της ιστορίας της τεχνολογίας και της φιλοσοφίας της επιστήμης (Λάγιος 2020, 32). Το άρθρο στοχεύει στο να αναδείξει υπό ποιες προϋποθέσεις η φουκωική αρχαιολογία της γνώσης δύναται να γίνει κατανοητή ως κιτλερική φιλοσοφία των μέσων, εστιάζοντας στη φουκωική έννοια της διάταξης (*dispositif*) ως εκείνη την ευρετική έννοια που επιτρέπει την διερεύνηση της υπόθεσης μεθοδολογικής εγγύτητας μεταξύ των δύο στοχαστών.

Η φιλοσοφία των μέσων κάνει σαφές το γεγονός ότι οι πρακτικές βίου ενσωματώνονται σε ιδιαίτερα ιστορικά και τεχνολογικά πλαίσια και σε ιδεολογίες που διαμορφώνονται από τα μέσα αυτά, υποστηρίζοντας ότι μπορούμε να έχουμε μόνο μια μεσολαβημένη σχέση με τον εαυτό μας και το περιβάλλον μας, καταδεικνύοντας ότι τα μέσα μετέχουν ανέκαθεν και με ουσιαστικό τρόπο στον θεσμικό πυρήνα των κοινωνιών. Επομένως, το γνωστικό αντικείμενο της φιλοσοφίας των μέσων αφορά στην εννοιολόγηση των όρων *μεσότητα* και *μεσητεία* (στη γερμανόφωνη ορολογία ως *Mediation*), καθώς και στην ανάλυση των ιστορικών διαστρωματώσεών τους. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο των μέσων Dieter Mersch οι εννοιολογικές αυτές διαστρωματώσεις αφορούν σε τρεις διακριτές ιστορικές περιόδους, αρχής γενομένης με τη θεωρία της αντίληψης κατά την αρχαιότητα, τη θεωρία της γλώσσας κατά τον 18ο αιώνα, και τις τεχνολογίες επικοινωνίας από τα μέσα του 19ου αιώνα και μετά (Mersch 2006, 12). Συνεπώς, η φιλοσοφία των μέσων συνδέεται άμεσα, αν και δεν ταυτίζεται, με την αρχαιολογία των μέσων (*media archaeology*) (Parikka 2012), όρο που ετυμολογικά, τουλάχιστον, εμπνέεται από την ανάλογη μέθοδο ιστορικής έρευνας του Foucault, με την οποία διαμορφώνεται μια γενική εικόνα της θεμελιώδους ουσίας της σκέψης που κάθε γενιά χρησιμοποιεί για να ερμηνεύσει την εμπειρία της μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο ιδεών.

Η κιτλερική φιλοσοφία δομείται στον διεπιστημονικό στοχασμό όπου η ανάλυση λόγου και η αρχαιολογία του Foucault συνομιλούν με τις πολιτισμικές σπουδές της Καναδικής σχολής (από τον Eric Havelock έως τον Marshall McLuhan), τη φροϊδική και λακανική ψυχαναλυτική θεωρία, την αποδόμηση (Jacques Derrida), τη μαθηματική θεωρία της επικοινωνίας (Claude Shannon), καθώς και εμμέσως με τη φιλοσοφία του «τεχνικού γίνεσθαι» (Gilbert Simondon και André Leroi-Gourhan) οδηγώντας στις οντο-ιστορικές θεωρίες τεχνο-υλιστικής κατεύθυνσης της ονομαζόμενης Σχολής του Βερολίνου (με εμβληματικό το έργο του Kittler). Ήδη αυτή η πρωτόλεια –και επ’ ουδενί λόγω πλήρης– επιστημολογική γενεαλογία του κιτλερικού έργου που επιχειρείται εδώ υποδηλώνει ότι η φιλοσοφία των μέσων αποτελεί μια ιδιαίτερη –και συχνά δυσνόητη ή και ίσως αιρετική– εκδοχή του στοχασμού της νεότερης και

σύγχρονης ηπειρωτικής φιλοσοφίας με κοινωνιολογικο-πολιτισμική όσο και γνωσιοθεωρητική στόχευση. Κοινή παραδοχή πολλών μελετητών είναι ότι η φιλοσοφία των μέσων δεν αποτελεί έναν ακόμη κλάδο του φιλοσοφικού στοχασμού, αλλά μια εκ βάθρων αναθεώρηση της ίδιας της φιλοσοφικής παράδοσης από την πλατωνική κριτική της γραφής στον *Φαίδρο* έως τα σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματά της (Seitter 2002), η οποία δεν γνώριζε, ή εσκεμμένα προτίμησε να λησμονεί, ότι κάθε ρηματικός λόγος (discourse), συμπεριλαμβανομένου και του δικού της, εξαρτάται από τα μέσα, δηλαδή από τα υλικοσημειωτικά συστήματα διαμόρφωσης και μετάδοσης αυτού του λόγου (Margreiter 2023, 19). Πράγματι οι μεθοδολογικές απαρχές της φιλοσοφίας των μέσων εδράζονται σε τρεις βασικές εστιάσεις: (α) στην έρευνα του ιστορικο-υλικο-τεχνολογικού υποστρώματος που καθορίζει τον ρόλο τόσο των τεχνικών μέσων όσο και των πολιτισμικών τεχνολογιών που απορρέουν από αυτά, (β) στην διερεύνηση του ρόλου των μέσων σε όλο το διευρυμένο εννοιολογικό φάσμα τους (γλωσσικά και εξεικονιστικά μέσα πληροφορίας και επικοινωνίας, τεχνικές συσκευές αναλογικών και ψηφιακών τεχνολογιών, εργαλεία της προ-, μετα- και βιομηχανικής εποχής, καθώς και πλείστα αντικείμενα όπως τα μέσα μεταφοράς ή τα όπλα –μια προσφιλή για τον Kittler κατηγορία– και, εν τέλει (γ) στον συνυπολογισμό της υλιστικής διάστασης της τεχνολογίας της διαμεσολάβησης σε συνάρτηση με αυτή των αισθήσεων, του σώματος και της ενσώματης εμπειρίας (Hartmann 2000, Mersch 2006, Weber 2010, Margreiter 2023). Εν τέλει, δίνοντας έμφαση στις συναρμογές της ύλης με το ευρύτερο ψυχοκοινωνικό πεδίο, στοχεύει κανείς στην διαύγηση του ρόλου των μέσων στη συγκρότηση και διαμόρφωση του υποκειμένου/χρήστη τους με βάση την διαμόρφωση αισθητηριακής αντίληψης και χρήσης γλωσσικών συστημάτων που ερμηνεύονται στην ιστορική/εξελικτική της πορεία εν είδει «υλικότητας, παράστασης και εν τέλει τελεστικότητας» (Mersch 2006, 14).

Kittler και Foucault: Επέκεινα του ανθρωποκεντρισμού

Αν και η κιτλερική φιλοσοφία των μέσων αφορά μηχανές και τεχνήματα, η βασική διαφορά μεταξύ αυτής και της φιλοσοφίας της τεχνολογίας συνίσταται στο ότι η καταγωγική αρχή της πρώτης είναι ο στοχασμός της γλώσσας (τόσο ο McLuhan, όσο και ο Kittler ήταν φιλόλογοι). Καθίσταται επομένως σαφές, ότι η κιτλερική φιλοσοφία των μέσων εδραιώνεται στην διεύρυνση του συμβατικού φιλοσοφικού στοχασμού, εφόσον με μια πιο προσεκτική εξέταση, η φυσική γλώσσα αποδεικνύεται να μην είναι η μοναδική δυνατότητα παραγωγής και διαμεσολάβησης της σκέψης. Τα μέσα μας καθοδηγούν στον λόγο και εν μέσω αυτής της καθοδήγησης λαμβάνει χώρα η συνειδητή εφαρμογή της λογικής (Vogel 2001, 399), ενώ ο λόγος αυτός μέσω του οποίου συστηνόμαστε ως υποκείμενα εδραιώνεται πάντα «σε προσωπεία και διεπαφές (interfaces)», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο φιλόσοφος των μέσων Wolfgang Ernst σε σχέση με τη φουκωική φράση για τον άνθρωπο που σβήνει, «όπως στο ακρο-

θαλάσσι ένα πρόσωπο από άμμο» στο μνημειώδες έργο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια Αρχαιολογία των Επιστημών του Ανθρώπου* του Foucault (Ernst 2000, 11· Φουκώ 1986, 528).

Πράγματι, για τον Kittler, η σημασία της φουκωικής θεωρίας έγκειται στην αναγνώριση ότι η κατηγορία του ανθρώπου δεν είναι προφανής ή αυτονόητη, αλλά μάλλον κατασκευάζεται μέσω συγκεκριμένων αρχαιακών τεχνικών και λειτουργιών που συνιστούν την *épistémè*, δηλαδή των ιστορικά καθορισμένων συνθηκών της δυνατότητας εξέλιξης της γνώσης, οι οποίες, όμως, λειτουργίες, βασίζονται σύμφωνα με τον Kittler σε αντίστοιχα τεχνικά μέσα. Από αυτήν την αναθεωρητική στάση απέναντι στη φιλοσοφική παράδοση εκκινεί και η κεντρική προγραμματική των θεωρητικών τοποθετήσεων του Kittler, που εστιάζει σύμφωνα με τον θεωρητικό των μέσων Hartmut Winkler (Bidlo 2019, 127) στο να «αποδείξει στις ανθρωπογνωστικές επιστήμες [...] τα τεχνολογικο-διαμεσικά τους *a priori*» ή με τα δικά του λόγια, έχει ως στόχο «την εκδίωξη του πνεύματος από τις επιστήμες του πνεύματος» (Kittler 1980) – όρο με τον οποίο αποδίδονται στη γερμανική γλώσσα οι ανθρωπιστικές/ανθρωπογνωστικές επιστήμες (*Geisteswissenschaften*). Όπως ο Friedrich Nietzsche, ως ο «τελευταίος φιλόσοφος και πρώτος θεωρητικός των μέσων» σύμφωνα με τον Kittler (Kittler 2005, 93· Nietzsche 1980, 876), έτσι και ο ίδιος ο Kittler ανέπτυξε μια δυσανεξία για κάθε είδους ανθρωποκεντρισμό – ακόμη και για τον ανθρωπισμό που μεταμφιέζεται σε διανθρωπισμό (*transhumanism*) ή ανιμισμό (Winthrop-Young & Horn 2012) συχνά υποστηριζόμενος από συγκεκριμένες εκδοχές της φιλοσοφίας της τεχνολογίας. Αυτή η κριτικά μετα-ανθρωπιστική (*critical posthumanist*) μέθοδος ανάλυσης στο έργο του Kittler, η οποία προφανώς δεν υπερασπίζεται την πλήρη αντικατάσταση της ανθρώπινης οντότητας από τα τεχνήματα και τις μηχανές, αφορά στην αρχαιολογική (με τη φουκωική σημασία) διαύγηση του «ανθρώπου ως επινόηση» (Φουκώ 1986, 528). «Κάθε γνώση, όντας ένα ιστορικό δίκτυο επιχειρημάτων», υποστηρίζει ο Kittler, «προϋποθέτει ορισμένα μέσα μέσω των οποίων αποκτώνται, αποθηκεύονται και μεταδίδονται τα σχετικά δεδομένα», και στον βαθμό αυτό, «είναι άμεση συνάρτηση των τεχνολογικών ορίων» (Kittler 1986a, 159). Η κεντρική θέση που κινεί το αντι-ανθρωπιστικό πρόταγμα του Kittler – με λίγα λόγια, ο ισχυρισμός του ότι η φιλοσοφική εικόνα του «ανθρώπου» ως ενιαίας υπερβατικής οντότητας είναι απλώς η παραγνώριση των μέσων με τα οποία παράγεται ένας τέτοιος λόγος – μπορεί να αναγνωριστεί ως ένα καθοδηγητικό νήμα που διατρέχει μεγάλο μέρος του έργου του (Sutherland & Patsoura 2017, 50).

Ο Kittler διαβλέπει μια αυτονομία στην τεχνολογία και, ως εκ τούτου, διαφωνεί με τη στενή ανθρωποκεντρική ανάγνωση των μέσων ότι τα μέσα είναι «προεκτάσεις του ανθρώπου» (σύμφωνα με τη γνωστή φράση του McLuhan). Ο άνθρωπος για τον Kittler είναι απλά χειριστής των τεχνικών μέσων των οποίων τη λειτουργία συχνά αδυνατεί να κατανοήσει. Επομένως, τα τεχνικά μέσα αναλαμβάνουν σε μεγάλο βαθμό την δόμηση του ίδιου του μηχανισμού

της αισθητηριακής και αισθητικής αντίληψής μας και διαμέσου αυτής, του ίδιου του υποκειμένου, συμφωνώντας με τον Nietzsche, για τον οποίο, «τα εργαλεία γραφής μετέχουν στη διάπλαση των σκέψεών μας» (Kittler 2005, 230). Μέσω της διερεύνησης των πραγμάτων που γίνονται αντιληπτά ενσυνείδητα μέσω των αισθήσεων (των φαινομένων) στη λειτουργία τους ως διαμεσολαβήσεις η φιλοσοφία των μέσων ανάγεται σύμφωνα με τον φιλόσοφο Reinhard Margreiter σε μια εν γένει «φαινομενολογία της γνώσης [Phänomenologie der Erkenntnis]» (Margreiter 2023, 29). Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Mersch, για τον Kittler η συνείδηση, η σκέψη, η αντίληψη, η μνήμη και η δράση δεν είναι μόνο μεσολαβήσεις αλλά ακόμη και οι αντίστοιχες θεωρήσεις και πρακτικές διαμεσικότητας είναι οι ίδιες απόρροια των μέσων αυτών (Mersch 2006, 186). Αυτή ήταν ήδη η βαρύνουσα διαπίστωση του Georg W.F. Hegel στην *Επιστήμη της Λογικής* του 1812, όπου αναφέρεται ότι όπως ακριβώς το νερό έχει την διαμεσολαβητική λειτουργία ενός μέσου στο φυσικό πεδίο, αυτή την διαμεσολαβητική λειτουργία στο πεδίο του νοητικού την αναλαμβάνουν τα σημεία ή η γλώσσα (Hegel 1970, 431). Επομένως, τα μέσα δεν δύναται να υποβιβαστούν απλώς στην κατηγορία του εργαλείου εν είδει προέκτασης της αισθητηριακής σκευής μας, αν και σαφώς εξυπηρετούν και αυτούς τους σκοπούς, δηλαδή τη βελτίωση της απόδοσης των ανθρώπινων (νοητικών και σωματικών) λειτουργιών, αλλά είναι τρόποι σκέψης και πράξης που «σχηματίζουν το πλαίσιο εντός του οποίου κινούνται τα άτομα ως δρώντα υποκείμενα» (Καββαθάς & Ράπτης 2010, 19), μια θέση που υποστηρίζει εμμέσως και ο McLuhan, όταν δηλώνει ότι «τα μέσα δεν είναι γέφυρες του ανθρώπου με τη φύση. Είναι φύση» (ΜακΛούαν 1990, 11). Επομένως, είναι σαφές ότι η θέση της φιλοσοφίας των μέσων είναι κατ' αρχάς εκ διαμέτρου αντίθετη με τις υποκειμενοκεντρικές προσεγγίσεις που συναντώνται συνήθως στις παραδοσιακές (κοινωνιολογικές) προσεγγίσεις της τεχνολογίας και των μέσων από τον Weber μέχρι τον Castells (Gane 2005, 29), την κριτική της Σχολής της Φραγκφούρτης, καθώς και τις βρετανικές πολιτισμικές σπουδές (Winthrop-Young 2006, 88), εφόσον ερείδεται και στη μεθοδολογική αμφισβήτηση της κειμενικής και αναπαραστατικής εστίασης της πλειονότητας αυτών των ερευνών – που όπως θα δούμε συνιστά μια βασική μεθοδολογική, αλλά και ιδεολογική διαφορά της φιλοσοφίας των μέσων σε σχέση μ' αυτές τις επιστημονικές παραδόσεις. Ο άνθρωπος δεν είναι πλέον το σημείο αναφοράς των τεχνικών του και σίγουρα δεν είναι το υποκείμενό τους, ενώ τα ανθρώπινα όντα είναι μέρος των μεσολαβητικών διαδικασιών, μετασχηματισμών και τελεστικών γεγονότων, που συνθέτουν τα μέσα (Horn 2007, 8).

Όταν ο λεγόμενος «πνευματικός πολιτισμός» απορρίπτει τα τεχνικά αντικείμενα ως μη ανθρώπινα, και θεωρεί ότι οι μηχανές στερούνται πνευματικής ουσίας, βλέποντας την τεχνική πρόοδο ως κάτι ξένο και απειλητικό που αλλοτριώνει το άτομο και νοθεύει τον εγγενή «ανθρωπισμό» του (Simondon 2022) παραβλέπει την παραπάνω καταστατική αρχή της φιλοσοφίας των μέσων. Όμως σύμφωνα με τον Simondon, έναν εκ των διαμορφωτών του στοχα-

σμού του Foucault, ο ισχυρότερος λόγος αλλοτρίωσης στον σύγχρονο κόσμο προκαλείται από τούτο το χάσμα που ανοίγει η παραγνώριση της μηχανής και της ανθρώπινης ουσίας που αυτή εμπεριέχει. Θα πρέπει να τονιστεί επίσης ότι οι θεωρίες των μέσων και ιδιαίτερα στην κιτλερική εκδοχή τους δεν αφορούν μόνο στα σύγχρονα τεχνικά και ηλεκτρονικά μέσα, π.χ. στις σύγχρονες τεχνολογίες ψηφιακής επεξεργασίας, αλλά σε όλη την ιστορία της τεχνικής (και επομένως και *τέχνης* με την αρχαιοελληνική σημασία της λέξης), η οποία ήταν πάντα η ιστορία της εκμηχάνισης του ανθρώπινου βίου. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει ο σημαντικός προϊστορικός αρχαιολόγος, παλαιοντολόγος και εθνολόγος André Leroi-Gourhan, η απελευθέρωση του χεριού από τις ανάγκες που συνδέονται με την κίνηση οδήγησε στην απελευθέρωση του προσώπου από τις ανάγκες που συνδέονται με την κατά βάση οπτική αντίληψη, δημιουργώντας έτσι την δυνατότητα συνύπαρξης οργάνου και συμβόλου, μια εγγενής δυαδικότητα με την οποία τα ανθρώπινα όντα κατανοούν σωματικά (με τη χρήση εργαλείων) και νοητικά (με τη χρήση συμβόλων) τον κόσμο στον οποίο ζουν. Είναι προφανές ότι τα πρώτα σύμβολα που οι απαρχές τους φτάνουν στα βάθη της προϊστορίας είναι επιτελεστικής μορφής χειρονομίες και μορφασμοί, που στη συνέχεια εμπλουτίστηκαν με τη χρήση φυσικών αντικειμένων, όπως ακατέργαστα κλαδιά και πέτρες, έως ότου να επινοηθούν τα πρώτα τεχνικά μέσα, όπως εργαλεία κοπής, αιχμές βελών, πρωτόγονα αγκίστρια, σκεύη μεταφοράς. Οι άνθρωποι συμπεριφέρονται ως ένας ζωντανός οργανισμός, αφομοιώνοντας το εξωτερικό τους περιβάλλον μέσω «ενός παραπετάσματος αντικειμένων», τον οποίο αποκαλεί επίσης «ενδιάμεση μεμβράνη» και «τεχνητό περίβλημα», δηλαδή τεχνολογία (Leroi-Gourhan 1971). Η τεχνολογία είναι πάντα συνδεδεμένη με τη συμβολοποίηση, δηλαδή αυτό που ο ψυχαναλυτής Jacques Lacan ονομάζει «τάξη του συμβολικού [l'ordre symbolique]» η οποία περιλαμβάνει την διάσταση του λόγου, του σημαίνοντος ως τέτοιου, και του νόμου εν γένει, που ο Lacan θα ονομάσει εν τέλει «κόσμος της μηχανής» (Lacan 1980, 64· Μήτρου 2024, 11).

Εφόσον, λοιπόν, η φιλοσοφία των μέσων δεν εκκινεί από την πρωτοκαθεδρία του λόγου και την ηγεμονία του καρτεσιανού *cogito* είναι προφανές για ποιο λόγο οι τοποθετήσεις της δομικής ψυχανάλυσης αποτελούν ένα προνομιακό πεδίο διαμόρφωσης της φιλοσοφίας των μέσων – ειδικά στην κιτλερική εκδοχή της. Καίριο σημείο αναφοράς της ψυχχαναλυτικής θεωρίας είναι η έννοια του *εκ-* ή *παρά-*λογου ή μη ολοκληρωμένου υποκειμένου, δηλαδή του υποκειμένου του ασυνειδήτου που στη λακανική εκδοχή του ορίζεται ως ένα «Είναι-υπό-έλλειψη [manque-à-Être]» και αφορούν στις ψυχοτεχνολογίες και στους μηχανισμούς φαντασιακοσυμβολικής διαμεσολάβησης και διυποκειμενικής συγκρότησης του υποκειμένου, της ταυτότητάς του και της πραγματικότητάς του (Γκινωσάτης 2008). Για τον λόγο αυτό, η προσέγγιση του ανθρώπινου ψυχισμού εδραιώνεται σε ψυχχαναλυτικές προσεγγίσεις, που εκκινούν από «έναν διασταλτικό ορισμό των μέσων ως ασυνείδητων διαπλαστικών δομών τόσο της υποκειμενικότητας όσο και του κοινωνικού δεσμού», ωθώντας

τους ψυχαναλυτικά ευαισθητοποιημένους ερευνητές των μέσων να έρθουν αντιμέτωποι με την ιστορική κατάσταση και εμβέλεια ενός εσαεί διαφεύγοντος «μιντιακού ασυνειδήτου» (Καββαθάς & Ράπτης 2010, 18). Υπ' αυτές τις συνθήκες, το κλασικό υποκείμενο της δυτικής φιλοσοφίας, εννοούμενο ως αυτόβουλο ενωτικό κέντρο και μήτρα του αναπαραστατικού στοχασμού και λόγου, αποδομείται, αναγόμενο σε μεγάλο βαθμό κατά τη μεταβιομηχανική εποχή σε έναν λειτουργικό χρήστη που διαχειρίζεται αλφαριθμητικές συμβολοσειρές, γραφήματα και αλγόριθμους, οι οποίοι εκ των πραγμάτων "στοχάζονται" για μας, υποδηλώνοντας ότι ο δυτικός άνθρωπος δεν μπορεί εύκολα ν' αποστασιοποιηθεί από τα τεχνικά μέσα: είμαστε ήδη πάντοτε μέσα σε αυτά. Τούτο σημαίνει ότι δεν υπάρχει η δυνατότητα για «απόψεις», αφού «υιοθετώντας συνεχώς τις τεχνολογίες, συνδεόμαστε μαζί τους σαν σερβομηχανισμοί», σύμφωνα με τον Καββαθά (Καββαθάς 2012) επειδή και τα ανθρώπινα υποκείμενα κατανοούνται πλέον ως εν μέρει τεχνικά όντα. Στο πλαίσιο αυτό, ίσως μόνο η θεωρία δρώντος-δικτύου του Bruno Latour εγείρει ενστάσεις στην υπέρ το δέον έμφαση στην προθετικότητα του (πάντα ανθρώπινου) υποκειμένου (Feenberg 2023, 244), χαρακτηριστική τόσο για την κριτική θεωρία της Σχολής της Φραγκφούρτης όσο και για το πρώιμο έργο των Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας (STS), και υπό αυτή την έννοια βρίσκεται εγγύτερα στις βασικές παραδοχές της φιλοσοφίας των μέσων εφόσον εστιάζει σε μια «οντολογία του δικτύου» (Feenberg 2023, 246) που όπως θα δούμε είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα της θεωρίας των δικτύων λόγου (Diskursnetzwerke) του Kittler.

Kittler: Τεχνο-υλικά δίκτυα λόγου

Για να κατανοήσουμε τον συσχετισμό του κιτλερικού οντο-ιστορικού στοχασμού με την αρχαιολογικής υφής φουκωική ιστορικοποίηση (αρχαιολογία) οφείλουμε αρχικά να πούμε ότι με τον όρο «μέσα» ο Kittler αναφέρεται σε μηχανές, εργαλεία και άλλα πολιτισμικά τεχνουργήματα που ανέκαθεν δομούσαν τον ανθρώπινο πολιτισμό, όπως η τεχνική χειρογράφων από πάπυρο, περγαμηνή ή χαρτί, η τεχνική της χαρακτικής, η γουτεμβεργιανή τεχνολογία του βιβλίου, ο τηλεγράφος, το γραμμόφωνο, η φωτογραφία, ο κινηματογράφος, το ραδιόφωνο, η τηλεόραση, το βίντεο, τα νέα μέσα, κ.ά. Ειδικά με την πρόοδο στην ηλεκτρική μηχανική στα τέλη του 19ου αιώνα αναφερόμαστε σε ηλεκτρονικά κυκλώματα, ρελέ, τρανζίστορ και hardware που έχουν ως χαρακτηριστικό τους να επιτρέπουν εν γένει την επιλογή, την αποθήκευση και την παραγωγή δεδομένων και σημάτων καθώς και σε ανάλογες πολιτισμικές τεχνολογίες γραφής εν γένει, όπως ο εικονογραφικός κώδικας, ο αλφαριθμητικός γραμμικός κώδικας, ο κώδικας Μορς, και ο αλφαριθμητικός κώδικας. Αυτή η κατηγοριοποίηση συνεπάγεται για τον Kittler ότι η ιστορία των μέσων διαιρείται σε δύο βασικές εποχές: τα μέσα γραφής και τα τεχνικά μέσα, εφόσον προϋποθέτει τη μετάβαση από την ενσώματη προφορικότητα στον αλφαριθμητισμό

και κατά συνέπεια στον εξωτερικευμένο γραπτό λόγο μέσω της εκμηχάνισής του. Αυτές οι δύο εποχές χωρίζονται περαιτέρω σε δύο ομάδες: αναλογικά μέσα, όπως χειρόγραφα και εκτυπώσεις στο πλαίσιο των μέσων γραφικής αναπαράστασης κειμενικών πληροφοριών και ψηφιακά μέσα που προϋποθέτουν τη χρήση υπολογιστή. Κατά συνέπεια, η εγχάραξη αλφαβήτου πάνω σε πηλό ή το κάψιμο δομών σε τσιπ πυριτίου αποτελούν για τον Kittler ένα πλήρες συνεχές, ενώ η συγγραφή κειμένων και η συγγραφή προγραμμάτων για υπολογιστές αποτελούν πολιτισμικά φαινόμενα της ίδιας τάξης, εφόσον και τα δυο βασίζονται στη μετατροπή του προφορικού λόγου σε σειρές *διακριτών* σημείων. Αυτά τα οπτικο-τεχνολογικά αναλογικά μέσα αποκτούν ιδιαίτερη θέση στην εξέλιξη τους εφόσον σηματοδοτούν την αρχή μιας διεργασίας που ξεκινά γύρω στο 1850 και τελειώνει με την ψηφιοποίηση και τον υπολογιστή (Kittler 2002). Τα πρωτοεμφανιζόμενα στα τέλη του 19ου αιώνα αναλογικά τεχνικά μέσα, όπως το γραμμόφωνο, επιτρέπουν σε κάποιον να επιλέξει, να αποθηκεύσει και να παράγει ακριβώς τα πράγματα που δεν θα μπορούσαν να συμπιεστούν σε κάποιον είδους σημείο μέσω της παραδοσιακής γραφής (Krämer 2006, 94). Γι' αυτό, όπως διαπιστώνει η σχολιάστρια του κιτλερικού έργου, φιλόσοφος των μέσων Sybille Krämer, όταν τα αναλογικά τεχνολογικά μέσα διέρρηξαν το μονοπώλιο της συμβατικής γραφής κατέστη δυνατό να καταγραφεί και το εξωσυμβολικό ή το επέκεινα του συμβολικού, εφόσον την εποχή της γραφής μπορούσε κανείς να καταγράψει μόνο πράγματα που προϋπήρχαν ως στοιχεία του συμβολικού σύμπαντος – ή με άλλα λόγια, τα πράγματα που ήταν ήδη σημεία.

Εδώ ακριβώς εμφανίζονται οι μιντιο-ιστορικές (media-historical) και κριτικο-ερμηνευτικές (hermeneutic-critical) πτυχές του στοχασμού του Kittler, σύμφωνα με την Krämer, ο οποίος επιχειρεί συνεχώς να μιλήσει για το πεδίο των λογοτεχνικών σπουδών με τρόπο που αποφεύγει τη χρήση διακρίσεων όπως κατανόηση, ερμηνεία, νόημα, αναφορά ή αναπαράσταση, όροι που αποτελούν αναπόσπαστο μέρος του λεξιλογίου της φιλολογίας, της σημειωτικής (η οποία στη σωσυριανή παράδοσή της εκπορεύεται από αυτές), καθώς και του ίδιου του φιλοσοφικού στοχασμού (Krämer 2006, 94). Το πλαίσιο αυτής της θεωρίας προσδίδει περαιτέρω σημασία στην προκλητική άποψη του Kittler ότι όλα όσα πραγματεύονται οι γλωσσικές σπουδές (συμπεριλαμβανομένης και της φιλολογίας) είναι επεξεργασία δεδομένων όπου η πρωτοκαθεδρία του δυϊσμού σημαίνουν και σημεινόμενο αρχίζει και υποσκάπτεται, καθιστώντας προφανές ότι αποσυνδέεται η θεωρία των μέσων από έναν λόγο περί των σημείων, στον οποίο ό,τι αποτελεί μέσο έχει ήδη διατυπωθεί στη γλώσσα του συμβολικού (Krämer 2006, 94). «Διαφορετικά από ότι τα σημεία, τα μέσα δεν προσεγγίζονται μέσω της κατηγορίας του νοήματος. Τα μέσα, ακριβώς όπως και το ασυνείδητο, εμφανίζονται μόνο μέσω ιχνών, τα οποία πρέπει να αποκρυπτογραφηθούν», όπως σημειώνουν οι κύριοι μελετητές του κιτλερικού έργου στην ελληνόφωνη βιβλιογραφία Διονύσης Καββαθάς και Χάρης Ράπτης

(Καββαθάς & Ράπτης 2010, 19). Γι' αυτό και σύμφωνα με την διευκρίνιση της Krämer «το μέσο δεν είναι απλώς το μήνυμα, αλλά μάλλον διατηρείται στο μήνυμα το ίχνος του μέσου» (Krämer 1998, 81). Σε περίπτωση που θα επιχειρούσαμε να εντάξουμε τη σημειωτική στη φιλοσοφία των μέσων, τότε αυτή η σημειωτική θα έπρεπε να αφορά στην υλικότητα των νοηματοπαραγωγικών φορέων και όχι στο νόημα, σύμφωνα και με τη γνωστή ρήση του McLuhan «το μέσο είναι το μήνυμα», μια σαφώς παρερμηνευμένη φράση που διαιωνίζει όμως τη συμβατική σημειωτική λογική στον κοινό δημόσιο λόγο.

Προς επίρρωση του παραπάνω ισχυρισμού οι Καββαθάς και Ράπτης αναφέρουν χαρακτηριστικά, ότι «τα μέσα παραμένουν αδιαφανή και απροσπέλαστα σε κάθε παρατήρηση πρώτου βαθμού. Δεν ακούμε τα ηχητικά κύματα αλλά τις λέξεις του συνομιλητή μας. Δεν βλέπουμε το φως αλλά ό,τι φωτίζεται. Δεν διαβάζουμε τα γράμματα του αλφαβήτου αλλά ό,τι εξιστορείται. Δεν βλέπουμε τα εικονοστοιχεία αλλά τις εικόνες. Τα μέσα καθιστούν κάτι αντιληπτό διαφεύγοντας την αντίληψή μας» (Καββαθάς & Ράπτης 2010, 19). Η αποσύνδεση της πληροφορίας από την επικοινωνία που επιφέρουν τα τεχνολογικά μέσα μάς οδηγεί ταυτόχρονα στην αποσύνδεση των μέσων από τις αδιαμεσολάβητες ανθρώπινες αισθήσεις, εφόσον η αντίληψη γίνεται μία από τις πολλές μεταβλητές που μπορούν να χειραγωγηθούν. Η πρόσβαση, αλλά και η επεξεργασία δεδομένων έχει ανάγκη πλέον για να επικοινωνηθεί από ένα περιβάλλον διεπαφής (interface), είτε πρόκειται για ένα περιβάλλον ψηφιακών «τεχνικών εικόνων» σύμφωνα με τον προσφιλή όρο του Vilém Flusser (Flusser 2008), είτε για ένα περιβάλλον κώδικα και γλώσσας προγραμματισμού. Στο πλαίσιο αυτό, η Krämer διευρύνει την παραπάνω βασική αρχή της θεωρίας των μέσων, ως προς την κοινωνικοπολιτική και ανθρωπολογική συνθήκη τους, υποστηρίζοντας ότι η τεχνολογία ευδοκιμεί με το τέχνασμα του διαχωρισμού της λειτουργίας μιας μηχανής από την κατανόηση της χρήσης της (Krämer 2006, 104).

Για να γίνει κατανοητό το πώς ο Kittler αναδομεί με την έμφασή του στη χρήση του αλφαριθμητικού στην επικοινωνία τη φουκωκή έννοια της κατασκευής λόγων θα πρέπει να αναφερθεί ότι η θεωρία του στηρίζεται στη θέση των επικοινωνιοθεωρητικών γραπτών του Claude Shannon, ο οποίος εξετάζει τα ανθρώπινα συστήματα επικοινωνίας, όπως τη γλώσσα, στην οικεία, καθημερινή επικοινωνία με στόχο να δείξει ότι η πληροφορία μεταδίδεται ανεξάρτητα από το νόημά της (Kittler 2002, 42· Krämer 2006, 96). Ο Shannon εννοιολόγησε την πληροφορία με μαθηματικούς όρους που εδράζονται στην ενδεχομενικότητα και στην απροβλεψιμότητα και, σύμφωνα με αυτό, αντιμετωπίζει την επικοινωνία ως ζήτημα πιθανότητας παραγωγής νοήματος εν μέσω μιας στοχαστικής αταξίας, η οποία εκφράζεται από κατανομές πιθανοτήτων ή πιθανοκρατικά υποδείγματα και όχι ως έκφανση μιας αιτιοκρατικής υφής, προδιαγεγραμμένης σημασιολογίας (Gane 2005, 26). Ο Shannon υποστήριξε ότι η πληροφορία είναι μια μετρήσιμη ποσότητα και ότι η μέτρησή

της εξαρτάται από τον βαθμό της απροβλεψιμότητας (ή πρωτοτυπίας) του μηνύματος (Moles 2005, 54, 115, 116). Μέσα από την ανάλυση του γλωσσικού συστήματος, έδειξε ότι κάθε σύστημα επικοινωνίας ισορροπεί μεταξύ της δομής (ή πλεοναστικότητας) και της ελευθερίας επιλογής (ή πληροφορίας). Η πλεοναστικότητα κάνει τη γλώσσα ή οποιοδήποτε μήνυμα πιο εύκολα κατανοητό, ενώ ένα μήνυμα χωρίς πλεοναστικότητα, με μέγιστη πληροφορία, είναι δυσκολότερο να μεταδοθεί αποτελεσματικά, καθώς ο υψηλός βαθμός πληροφορίας (ή πρωτοτυπίας) υπερβαίνει την ικανότητά μας να το κατανοήσουμε. Η επικοινωνία εξηγείται με στατιστικούς όρους, εφόσον υφίσταται όταν ένα μόνο συγκεκριμένο «μήνυμα» αναδύεται ως τέτοιο και για συγκεκριμένους λόγους από το εύρος των δυνατοτήτων που περιέχονται σε ένα σύνολο δεδομένων (data) –για παράδειγμα, όταν από το μεγάλο φάσμα αντιληπτών ακουστικών συχνοτήτων του τυχαίου θορύβου (random noise), που για τον Kittler αποτελεί το «φόντο όλων των μέσων» (Kittler 2005, 238), επιλέγεται σε έναν διάυλο επικοινωνίας μόνο ένα συγκεκριμένο εύρος έτσι ώστε αυτό να ξεχωρίζει μέσω συσχετισμού σημάτων– και επομένως να δύναται να φέρει πληροφορία – για παράδειγμα, κάθε φορά που ακούμε μια φωνή από την άλλη άκρη του τηλεφώνου. Αυτή είναι και η βασική θέση του Shannon, η οποία, βέβαια, προοικονομεί μια βασική παραδοχή της φιλοσοφίας των μέσων, ότι η συγκρότηση των μέσων ως τέτοιων δεν αποτελεί εγγενή αξία τους, αλλά προκύπτει μόνο *εντός και διαμέσου* της διαδικασίας μετάδοσης/μεσολάβησης/μεσιτείας κάποιου μηνύματος (βλ. Margreiter 2023, 164). Δίνοντας προτεραιότητα στην ανάλυση της τεχνολογίας μετάδοσης του μηνύματος έναντι της ερμηνείας του περιεχομένου του και ακριβώς εφόσον η πληροφορία είναι μαθηματικής τάξης, κάθε μήνυμα δύναται να αναδιαμορφώνεται συνεχώς ως προς τη μιντιακή του κατάσταση – αυτό που πλέον κάνει κάθε υπολογιστής.

Ο Lacan, έτερος συνδιαμορφωτής της κιτλερικής θεωρίας (Καββαθάς & Ράπτης 2010), έθεσε τα παραπάνω ως συσχετισμό του υποκειμένου με ατέρμονες και ρευστές νοηματικές αλυσίδες μέσα στις οποίες βρίσκεται το κάθε υποκείμενο, έτσι ώστε το νόημα να δημιουργείται όπου το σημαίνουν συνδέεται με το σημαινόμνο, τουλάχιστον στιγμιαία, κάτι που ο Lacan ορίζει με τον ευφάνταστο όρο «point de capiton». Ο όρος υποδηλώνει εκείνο το σημείο όπου η βελόνα ενός στρωματοποιού κάνει μια συρραφή για να αποτρέψει την άμορφη μάζα του γεμίσματος ενός στρώματος από το να κινείται (Bowie 1991, 74) και προφανώς ερείδεται στη βασική αρχή ότι ο ανθρώπινος λόγος εμπεριέχει την αντίφαση του νοήματος και δεν αφορά σε μια μονοσήμαντη συνάρτηση της λέξης με την έννοια, εφόσον η σχέση σημαίνοντος και σημαίνόμενου είναι «αυθαίρετη» όπως έχει αποδείξει η δομική γλωσσολογία και η επιστήμη της σημειωτικής με επιφανέστερο ιδρυτή και εκπρόσωπό της τον γλωσσολόγο Ferdinand de Saussure. Στο κιτλερικό έργο, αυτή η γλωσσολογική αρχή απροσδιοριστίας του νοήματος συνδέεται τόσο με την αρχή της ενδεχομενικότητας της πληροφορίας στον Shannon, όσο και με τη λακανική σημασιολογία του καταστατικά μη ολοκληρωμένου υποκειμένου, εφόσον

στους μηχανισμούς φαντασιακο-συμβολικής συγκρότησής του ελλοχεύει πάντα το Πραγματικό (*le Réel*) – δηλαδή, το καθαυτό αδιαφοροποίητο, αυτό που βρίσκεται εκτός της γλώσσας και αντιστέκεται απόλυτα σε κάθε συμβολοποίηση (Μήτρου 2024, 21). Γι' αυτό και η κιτλερική αξιοποίηση των θεωριών του Shannon συνάδει με τον εξίσου σημαντικό για την κατανόηση του έργου του συσχετισμό με τις τοποθετήσεις του Jacques Derrida που καταδεικνύουν ότι η γλώσσα ως τέτοια λειτουργεί μέσα από δίπολες αντιθέσεις αναδεικνύοντας ότι αυτές οι αντιθέσεις παρέχουν την εκάστοτε σημασία στον λόγο.

Η παραπάνω πρωτοποριακή τοποθέτηση του Kittler να διαχωρίσει τον λόγο από τα υποκείμενά του, έγκειται επομένως και στον κριτικό εναγκαλισμό του με το έργο του Foucault, ακριβώς, εφόσον και για τον Foucault, η διαδικασία εξανθρωπισμού είναι πρωτίστως ένα ιστορικό γεγονός, το οποίο, όμως –και εδώ έγκειται η κιτλερική καινοτομία– διαμορφώνεται μιντιακά, δηλαδή εν μέσω δικτύων τεχνικών και θεσμών καθώς, σύμφωνα με τον Kittler, «τα μέσα ορίζουν την κατάσταση μας» (Kittler 2005, 9). Ακόμα και αν για τον Kittler ο Foucault είναι ένας επιδραστικός πρώιμος μελετητής στη φιλοσοφία των μέσων, εφόσον αποφαίνεται ότι ο «τεχνο-επιστημονικός κόσμος [...] είναι ο μοναδικός μας κόσμος» (Καββαθάς & Ράπτης 2010, 15), του επιρρίπτει μια αστοχία. Σύμφωνα με τον Kittler, ο Foucault εμμένει (τουλάχιστον στο κύριο μέρος του έργου του) σε λογοκεντρικά εστιασμένες ερμηνείες του κόσμου αυτού στην προσπάθειά του να ιστοριοποιήσει αρχαιολογικά «το καντιανό πρόγραμμα της κριτικής των συνθηκών και των όρων δυνατότητας της γνώσης» (Λάγιος 2020, 28). Επιδιώκοντας να αναθεωρήσει την παγιωμένη σχέση του φουκωικού στοχασμού με τη γλώσσα, ο Kittler αναδεικνύει μέσα από τη σύνδεσή του με τον κόσμο των μηχανών αυτό που ερμηνεύθηκε ως το παραμελημένο ζήτημα στη σκέψη του Foucault, δηλαδή το ότι η ανάλυση του ρηματικού λόγου (*discourse*) παραμένει μια κομψή έκφραση της «παλαιάς ευρωπαϊκής εποχής» που υπόκειται στην αλφαβητική γραφή (Krämer 2006, 97· Kittler 2005, 17).

Σύμφωνα με το ιστορικο-μιντιο-τεχνολογικό ερμηνευτικό μοντέλο μπορούμε να ισχυριστούμε, επομένως, ότι μέχρι και τα τέλη του 19ου αιώνα, το αρχείο της γνώσης και της εμπειρίας μας, ή με άλλα λόγια η φουκωική γνώση/εξουσία –όπου η εξουσία χρησιμοποιεί τη γνώση και την αναπαράγει διαμορφώνοντάς την όμως ταυτόχρονα σύμφωνα με τις δικές της προθέσεις– ήταν δομημένο κυρίως με οπτικογλωσσικό ή σημειωτικό τρόπο (πρβλ. Λάγιος 2020, 32). Εξάλλου, το φουκωικό αρχείο είναι ουσιαστικά ισοδύναμο με μια βιβλιοθήκη, έναν τόπο συλλογής εκτυπωμένων κειμένων μνημειακής κλίμακας, της οποίας η εμβληματική εκδοχή να είναι η *Εγκυκλοπαίδεια* των Diderot και d'Alembert, δηλαδή εκείνο το νεωτερικό Βιβλίο των Βιβλίων που θέλει να συνοψίσει όλη την διαθέσιμη γνώση στην κορύφωση της εποχής της τυπογραφίας – το έτος 1800 σύμφωνα με την τυπολογία του Kittler και του «Γαλαξία του Γουτεμβέργιου» σύμφωνα με την τυπολογία του McLuhan. Και όμως, αυτή η μορφή δημιουργίας αρχείου δεν είναι σε καμία περίπτωση το μόνο δυ-

νατό δίκτυο λόγου (Kittler 1990, 369· Krämer 2006, 97). Από αυτή την άποψη, και όπως χαρακτηριστικά διαπιστώνει η Krämer, είναι απολύτως λογικό ότι οι ιστορικές αναλύσεις του Foucault τελειώνουν το 1850 –το έτος 1900 σύμφωνα με την τυπολογία του Kittler και του «Γαλαξία του Marconi» σύμφωνα με την τυπολογία του McLuhan– δηλαδή την περίοδο εμφάνισης των νέων τεχνολογικών μέσων, όπως η φωτογραφία, ο φωνόγραφος και ο βωβός κινηματογράφος, εφόσον τότε ξεκινά και ο τεχνολογικός μετασχηματισμός τους (Kittler 1985). Αναλόγως και οι Καββαθάς και Ράπτης επισημαίνουν, ακολουθώντας τον κιτλερικό στοχασμό, ότι μετά από αυτήν την ημερομηνία, «μπορούμε να πούμε ότι όλα τα αρχεία είναι με τράπεζες δεδομένων, αλλά όχι και όλες οι τράπεζες δεδομένων αρχεία, δηλαδή βιβλία στα οποία προσφεύγουν αναγνώστες» (Καββαθάς & Ράπτης 2010, 21). Η χαρακτηριστική για τον πολιτισμικό ουμανισμό ηγεμονία της ανάγνωσης ως ο μόνος τρόπος πρόσβασης στη γνώση καταλύεται. Αποτέλεσμα αυτού είναι ότι τα μέσα δεν συνδέονται πλέον άμεσα με τα σημεία, την επικοινωνία ή, ακόμη και με την πληροφορία, αλλά μάλλον με τα μετρήσιμα «δεδομένα», με άλλα λόγια με τους υλικούς «φορείς» της πληροφορίας (Krämer 2006, 97). Τα τεχνολογικά μέσα είναι αυτά που καθιστούν προσβάσιμες τις διαδικασίες συσσώρευσης, αποθήκευσης και χειρισμού πληροφοριών, διαδικασίες που παράγονται από τη φύση των δεδομένων και ήταν προηγουμένως (στο πλαίσιο του αλφάβητου) άγραφες καθώς διέφυγαν από το «πλέγμα του συμβολικού» (Kittler 2005, 24).

Μια σημαντική επιπλέον συνιστώσα στον στοχασμό του Kittler, η οποία συνδέεται με τον φουκωκικό στοχασμό και θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τη σημασία της υλικο-τεχνικής ερμηνείας της έννοιας του αρχείου που επιχειρεί ο Kittler, είναι η έννοια του χώρου. Σύμφωνα με την Krämer, τα μέσα είναι οι «χώροι» στους οποίους μεταδίδονται, αποθηκεύονται, και αναπαράγονται δεδομένα, είναι «οι τόποι παραγωγής δεδομένων [the production sites of data]» (Krämer 2006, 98), ενώ όπως επισημαίνει ο Ernst, «η διάθεση πληροφοριών αφορά στην ποσοτικοποίησή τους. Στην εποχή των ηλεκτρονικών υπολογιστών, τα κείμενα έχουν γίνει μετρήσιμα. Τα κβάντα τους δεν εκφράζονται πλέον σε σελίδες ή λέξεις, αλλά σε χαρακτήρες» (Ernst 2000, 51). Αυτοί οι ποσοτικοποιημένα μετρήσιμοι τόποι παραγωγής δεδομένων είναι, σύμφωνα με τον Kittler, τα «δίκτυα λόγου [Diskursnetzwerke / discourse networks]», τα δίκτυα θεσμοθετημένων τεχνικών που προεπεξεργάζονται –και μάλιστα πριν την οποιαδήποτε σκέψη περί απόδοσης νοήματος ή όχι στα δεδομένα– το τι θα θεωρηθεί «δεδομένο» (data) σε μια συγκεκριμένη ιστορική εποχή (Krämer 2006, 98). Η απλή καθημερινή εμπειρία το επιβεβαιώνει: η ποσότητα των διαθέσιμων δεδομένων διαμορφώνεται από τη χωρητικότητα αποθήκευσης των μεγάλων εταιριών (data centers) ενώ οι αλγόριθμοι της Google διαμορφώνουν μέσω αποκλεισμού το τι θα γίνει κατανοητό ως δεδομένο από τον χρήστη της εκάστοτε εφαρμογής. Είναι σαφές ότι η ικανότητα αποθήκευσης και διαχείρισης δεδομένων κυρίως από ιδιωτικές εταιρείες αποκτά στην ψηφιακή εποχή άμεσο πολιτικό πρόσημο.

Ακόμα και αν τα τεχνικά μέσα ονομάζονται από τον Kittler «λογοθετικότητες [discursivities]» ή «διατάξεις [dispositives]» (Kittler 1985, 358) της εξουσίας, απέχουν ταυτόχρονα σημαντικά από τη σκέψη του Foucault εφόσον δεν συνδέονται με αυτόνομους λόγους αλλά με δίκτυα ποσοτικοποίησης του λόγου, υπονοώντας κατ' αυτόν τον τρόπο την ύπαρξη ενός τρόπου οργάνωσης του λόγου ανώτερης τάξης, που για τον Kittler, δεν είναι άλλος από τους υλικούς φορείς, δηλαδή, η τεχνο-υλική υποδομή και η λογική οργάνωσης των δεδομένων που μόνο με την εμπλοκή κάποιου χρήστη τους δύναται να γίνουν, σε δεύτερο στάδιο, αντικείμενο επεξεργασίας στο πλαίσιο λογοθετικών λειτουργιών. Κατά συνέπεια όταν ο Ernst διατείνεται ότι η φουκωική αρχαιολογία της γνώσης είναι κατά βάση μια αρχαιολογία των μέσων, αναφέρεται ορθά στη «γένεση των επιστημών πολιτισμού εν είδει επιστημών τεκμηρίωσης [Kultur- als Dokumentationswissenschaften] στο πλαίσιο των θεωρητικών τοποθετήσεων των σημειωτιστών Yuri Lotman και Boris Uspensky», συνηγορώντας κατ' αυτό τον τρόπο υπέρ μιας διαφορετικής «αισθητικής των δεδομένων [Datenästhetik]», όπου «τα δεδομένα λειτουργούν ως τα μικρότερα υπάρχοντα μνημεία – ή ιδωμένα από ιστορική οπτική, ως νοηματικά σήματα εν μέσω αφηγηματικών και ερμηνευτικών πλαισίων ή σήματα που πρέπει να πληρωθούν με νόημα, δηλαδή, [να γίνουν] πληροφορίες» (Ernst 2000, 27, 29, 29). Εφόσον η κουλτούρα είναι «μια λειτουργία των συσσωρευτών της, δηλαδή των φορέων μνήμης [Gedächtnisagenturen]» (Ernst 2000, 29), τότε και τα δίκτυα λόγου εν είδει «μνημείων», σύμφωνα με την διατύπωση του Ernst, είναι χωρικά. Για να γίνουν κατανοητά ως τέτοια, όπως αναφέρει και η Krämer, θα πρέπει να ιδωθούν στο πλαίσιο των διακριτών μαθηματικών (η βάση ανάπτυξης των ψηφιακών υπολογιστών οι οποίοι λειτουργούν σε διακριτά βήματα και αποθηκεύουν τα δεδομένα τους σε διακριτά bits), που αφορούν σε δομές που είναι θεμελιωδώς διακριτές αντί για συνεχείς. Γι' αυτό ο Kittler θεωρεί την αλφαβητική γραφή ως την πρώτη τεχνική της «απόδοσης ενός χώρου σε κάθε στοιχείο της χρονικής σειράς της αλυσίδας του λόγου» (Kittler 1993, 182), ο οποίος λειτουργεί μόνο σε συνάρτηση με την επινόηση των ενδιάμεσων κενών – η επιστήμη της επιγραφικής διαπιστώνει αυτή τη σημαντική ιστορική μετάβαση από το ενιαίο και χωρίς κενά κείμενο στο νεωτερικό σύστημα γραφής με ενδιάμεσα κενά. Όπως επισημαίνει η Krämer, είναι «το γλωσσικό φώνημα και το μουσικό διάστημα, τα οποία αποτελούν για τον Kittler τα θεμελιώδη στοιχεία που δημιουργούν το δίκτυο της αλφαβητικής τάξης» (Krämer 2006, 101). Επομένως και σε αντίθεση με τις παραδοσιακές αναφορές στην κοσμογονική τομή του «Γουτεμβέργιου Γαλαξία» που συναντάμε σε όλες σχεδόν τις αναλύσεις της ιστορίας των μέσων, ο Kittler θεωρεί ότι η πραγματική, σημαντική τομή δεν είναι τόσο η εφεύρεση της τυπογραφικής μηχανής όσο η μετάβαση από τον πάπυρο στον κώδικα, τη συλλογή χειρογράφων με τη μορφή βιβλίου. Ένας πάπυρος πρέπει να ξετυλίγεται με δύο χέρια όταν διαβάζεται. Είναι έτσι σχεδόν αδύνατο να φτάσει κανείς μπροστά ή να πάει πίσω, ή, με

άλλα λόγια, να παρεκκλίνει από την διαδοχική σειρά του υλικού. Ο κώδικας στον οποίο μπορεί κανείς να ξεφυλλίσει το κείμενο μετατρέπει πρώτα τους χρονικούς χώρους του υλικού σε εξατομικευμένους και ανιχνεύσιμους χώρους στο κείμενο, μια «τεχνική» που εδραιώνεται, αργότερα, με την τυπογραφική διαρρύθμιση της σελίδας (Krämer 2006, 100· Kittler 1993, 183, 184). Ο αναγνώστης του Kittler δεν αναγιγνώσκει αλλά σαρώνει οπτικά (scan) το κείμενο αποτελούμενο από διακριτά ίχνη, δηλαδή γράμματα και κενά. Η μετέπειτα μετάβαση στα διακριτά κινηματογραφικά πλάνα, στα αναλογικά τηλεοπτικά σήματα (με τα γνωστά πρότυπα έγχρωμης εικόνας PAL, SECAM και NTSC) και αργότερα στον ψηφιακό κόσμο, είναι, ήδη, προδιαγεγραμμένη στον κώδικα, εφόσον, μέσω αυτού του είδους χειραγώγησης, δηλαδή, της σάρωσης σημείων λειτουργεί, όπως διαπιστώνει η Krämer, και η ψηφιακή “ανάγνωση” στην ψηφιακή παραγωγή (Kittler 1993, 102· Cavell 2016, 50). Για παράδειγμα ήδη με τις χρονοφωτογραφίες του Eadweard Muybridge και του Étienne-Jules Marey κατά τον 19ο αιώνα ήμασταν σε θέση να παρατηρούμε τις φάσεις της κίνησης και τις μεταξύ τους σχέσεις, ενώ με τα 24 καρέ ανά δευτερόλεπτο του κινηματογράφου να αναδημιουργούμε την ψευδαίσθηση της κίνησης και της παρουσίας. Την ίδια περίπου εποχή το τυπογραφικό ποίημα (*poème typographique*) με τίτλο *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard* (1897) του Stéphane Mallarmé όπου η οπτική διαρρύθμιση της σελίδας με διαφορετικά στοιχεία και περιθώρια ανάμεσά τους, νοηματοδοτεί το κείμενο με διαφορετικό τρόπο από τον συμβατικό, καθιστώντας το μια εύληπτη εκδοχή της αξιωματικής του Kittler (Kittler 1993, 187). Και σίγουρα δεν είναι τυχαίο, ότι πρόκειται για ένα ποίημα που ασκεί έντονη κριτική εναντίον της πρωτοκαθεδρίας του κειμενικού νοήματος, αλλά και της οποιασδήποτε φιλοσοφικής οντολογίας που εκκινεί από αυτή την πρωτοκαθεδρία. Πρόκειται για μια διεργασία που ξεκινά με τη γραφή, καθώς και όπως σημειώνει ο Ernst, «η αρχειοθέτηση της φωνής είναι επομένως αυτό που ήταν πάντα ως *archi-trace* με την έννοια του Derrida: γραφή, δηλαδή αναγνώσιμη» (Ernst 2000, 27).

Συνοψίζοντας τα παραπάνω, μπορούμε να πούμε ότι στη θεωρία του Kittler τα χωρικά δίκτυα λόγου απαιτούν την ύπαρξη (αναλογικών) καναλιών ή (ψηφιακών) διεπαφών καθώς και των ανάλογων θεσμών που τα υποστηρίζουν (από τα σχολεία και τους εκδοτικούς οίκους πριν την εκμηχάνιση έως τις σύγχρονες πολυεθνικές εταιρείες ψηφιακής τεχνολογίας) ως οι μόνοι διαμορφωτές υποκειμένων. Η ιδέα του Kittler να ανακατασκευάσει την ιστορία των μέσων ως μια αρχαιολογία δικτύων τεχνικών και θεσμών (Mersch 2006, 189) υποβάλλει τη μεθοδολογική εγγύτητα με το φουκωκό έργο που εστιάζοντας στην έννοια της διάταξης διερευνά την πειθαρχικοποίηση (*disciplinarisation*) του κοινωνικού βίου μέσω θεσμικά εδραιωμένων τεχνολογιών εξουσίας διασαφηνίζοντας, έτσι, ότι η ύστερη θεωρία του Foucault διαπλέκεται με τις παραπάνω τοποθετήσεις του Kittler.

Foucault: Μη-λογοθετικές διατάξεις

Ακριβώς την περίοδο της μετάβασης στην κοινωνία του βιοπολιτικού ελέγχου και τον εκ νέου στοχασμό περί των διαδικασιών υποκειμενοποίησης (*assujettissement*) εμφανίζεται στον ύστερο φουκωκικό λόγο και η έννοια της διάταξης, η οποία εντάσσει τα τεχνήματα στο σύμπαν της εξουσίας/γνώσης. Αν και ποτέ ο Foucault δεν προχώρησε σε έναν πλήρη ορισμό της συγκεκριμένης έννοιας, προσφέρει έναν πρώτο ορισμό της σε μια συνέντευξή του το 1977 (Foucault 1977). Συνοψίζοντας τα κύρια σημεία, η φουκωκική διάταξη: (α) αποτελείται από λογοθετικά και μη-λογοθετικά στοιχεία, (β) είναι το *δίκτυο* το οποίο εγκαθιδρύεται μεταξύ αυτών των στοιχείων και (γ) είναι είδος *σχηματισμού* ο οποίος σε μία συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, είχε ως ουσιώδη λειτουργία του να ανταποκριθεί σε μια *επείγουσα ανάγκη* [*urgence*]. Συνεπώς η διάταξη έχει μια λειτουργία εξαιρετικά στρατηγική. Και καταλήγει: «Η διάταξη είναι, λοιπόν, το εξής, ένα σύνολο στρατηγικών των σχέσεων ισχύος το οποίο υποστηρίζει και υποστηρίζεται από συγκεκριμένους τύπους γνώσης» (Foucault 1994, II: 299–300). Επομένως, η προβληματική του Foucault για τη σύγχρονη «καθοδηγητική εξουσία» (*gouvernementalité*), ένας άλλος τρόπος να μιλήσει κανείς για την εξουσία/γνώση, είναι συνυφασμένη με την έννοια της διάταξης, αν και ομολογουμένως ο Foucault δεν επιχείρησε να ασχοληθεί με περιπτώσεις μελέτης, πέρα από τα δύο βιβλία της «γέννησης», τη γέννηση της φυλακής και τη γέννηση της κλινικής. Είναι χαρακτηριστικό όπως αναφέρει ο John Rajchman, ότι οι αφηγήσεις αυτές συνδέονται άμεσα όχι μόνο με λόγους, αλλά με αντικείμενα, όπως για παράδειγμα, το ικρίωμα εκτέλεσης του Damien, τα ιαματικά λουτρά του Pommé, το πτωματικό υλικό στις ιατρικές πραγματογνωμοσύνες του Bayle και φυσικά, κτήρια, χαρακτηριστικότερο και δημοφιλέστερο εκ των οποίων είναι το Πανοπτικό αναμορφωτήριο του Bentham. Ο Rajchman επεξηγεί την τοποθέτησή του: «Και στις δύο περιπτώσεις [μελετών] έχουμε εικόνες όχι απλά του πώς έμοιαζαν τα πράγματα, αλλά του πώς τα πράγματα έγιναν ορατά [*visible*], του πώς τα πράγματα αποδόθηκαν στο βλέμμα μας, του πώς “δείχτηκαν” στη γνώση ή στην εξουσία – δύο τρόποι με τους οποίους τα πράγματα έγιναν αντικείμενα θέασης [*seeable*]» (Rajchman 1988, 91). Επομένως, καθίσταται σαφές, ότι η επιστημολογία του Foucault είναι βαθιά «οφθαλμολογική» (Flynn 1993), ενώ στο σημείο αυτό εντοπίζεται η πρώτη μετατόπιση του λογοκεντρικού μοντέλου. Όντως ο Foucault δύναται να ιδωθεί ως ιστορικός «ορατοτήτων [*visibilités*]» σύμφωνα με την τοποθέτηση του Gilles Deleuze, ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά ότι το βλέμμα στο έργο του Foucault και η συζήτηση περί του οράν, αποτελούν σταθερή και κεντρική συνιστώσα όχι μόνο των ιστορικών θεωρήσεών του αλλά και της μεθοδολογικής σκέψης του εν γένει (πρβλ. Deleuze 1988, 57).

Ωστόσο, αυτή η παραδοχή έχει σημαντικές επιπτώσεις στο πώς εννοιολογείται το φουκωκικό αρχείο, όταν, πλέον, η πρόσβαση σ' αυτό δεν γίνεται με την

ικανότητα της ανάγνωσης που προϋποθέτει νοητική εμπλοκή, αλλά της συλλογής και συγκριτικής έκθεσης και θέασης τεκμηρίων (πρβλ. Panagia 2019). Κάποιος μπορεί να αποκτήσει γνώσεις σχετικά με τις λογοθετικές πρακτικές, οι οποίες μεταλλάσσονται, διασταυρώνονται, και καθίστανται ενεργούμενα πειθάρχησης, εφόσον ορίζουν και δημιουργούν αντικείμενα γνώσης μέσα από την περιγραφή και ερμηνεία ενός άλλου τύπου αποφάνσεων (énoncés), τις οποίες μπορούμε να ονομάσουμε “εξεικονιστικές” όπως διαγράμματα, γραφήματα, αρχιτεκτονικά σχέδια, τεκμηριωτικές εικόνες κ.ά. Επομένως το υλικό του Foucault στην αφήγησή του για όψεις της ιστορίας των θεσμών σχετικών με την τρέλα και το έγκλημα (ψυχιατρεία, νοσοκομεία, φυλακές, αναμορφωτήρια), των αντίστοιχων πρακτικών (ψυχιατρικές και ποινικές πραγματογνωμοσύνες, διαχείριση της σεξουαλικότητας), καθώς και συμβάντων ιδιάζοντος ενδιαφέροντος (όπως περιπτώσεις αμφισβήτησης των νόμων και των θεσμών που συνδέονται με τα παραπάνω) αφορά άμεσα σε μια νέου είδους πρόσβαση στα δεδομένα, η οποία λειτουργεί με «μηχανικό τρόπο» και επέκεινα κάθε ανάγνωσης ή αισθητικής κρίσης – το άλλοτε φουκωικό αρχείο σαρώνεται πλέον οπτικά. Η αυτοματοποίηση και εκμηχάνιση της πρακτικής της σάρωσης, η οποία θα οδηγήσει στα μέσα του 20ού αιώνα σε πρακτικές αναγνώρισης μορφής (pattern recognition) όπως σαφώς διαπιστώνει ο Kittler (Kittler 2010, 82, 92) –στη βάση της οποίας αναπτύχθηκε και η σύγχρονη Τεχνητή Νοημοσύνη (TN) (Pasquinelli 2023, 14, 15)– ήταν φυσικό επακόλουθο. Εφόσον η φουκωική θεωρία συνιστά ένα σώμα τεκμηρίων, συσχετιστικών παραλληλισμών, συγκρίσεων και αφηγήσεων ρήξης, τα *ίχνη* των πραγμάτων (γραφιστικά, οπτικο-ηλεκτρονικά και ψηφιακά) προσλαμβάνουν μιντιακό πρόσημο δρώντας επέκεινα λογοθετικών πρακτικών, έτσι ώστε η αρχαιολογία της γνώσης να δύναται να αναδιατυπωθεί ως αρχαιολογία των τεχνομιντιακών διατάξεων.

Σύμφωνα με τον Sverre Raffnsøe, «με τον όρο διάταξη, ο Foucault αντιλαμβάνεται πρώτα το σχέδιο μιας διάταξης της “ύλης” που διανέμει μια σειρά από στοιχεία σε μια αμοιβαία σχέση φέρνοντάς τα σε επαφή. Θα μπορούσαμε, για παράδειγμα, να δούμε έναν οργανισμό, έναν ιστότοπο στο Διαδίκτυο ή έναν κυβερνοχώρο ως μια ορισμένη διάταξη ή διευθέτηση που τοποθετεί μια σειρά στοιχείων σε σχέση μεταξύ τους. Η διάταξη είναι επομένως μια σχεσιακή οντότητα που ξεχωρίζει ακριβώς χάρη σε μια σαφώς καθορισμένη σχέση μεταξύ των απομονωμένων μερών της. Η διάταξη είναι μια οργάνωση, μια διευθέτηση ή ένα δίκτυο» (Raffnsøe 2008, 58· πρβλ. Foucault 1977, 63). Επομένως, η χρήση της έννοιας της διάταξης στον ύστερο Foucault είναι απόρροια μιας μεθοδολογικής αναγκαιότητας να οριστεί εκ νέου και με λειτουργικό τρόπο η χρήση του αρχείου εν μέσω πρωτόκολλων που έχουν οργανωτικό πρόσημο και άπτονται υλικότητων.

Μέσω της ευρετικής έννοιας της διάταξης η φουκωική αρχαιολογία της γνώσης γίνεται κατανοητή ως κιτλερική αρχαιολογία των μέσων, δεδομένου ότι η *épistémè* επικαθορίζεται από τη μιντιακή κατάσταση της συναλλαγής μας με τεχνήματα και όχι μόνο μέσω λογοθετικών πρακτικών. Για τον Kittler

οι επιστημολογικές διαμορφώσεις που δημιουργούνται από αντίστοιχα τεχνικά (και όχι γλωσσικά) *a priori*, είναι αυτές που λειτουργούν ως τα δυναμικά πλαίσια (ή διατάξεις) κάθε εμπειρίας και διαμεσολάβησης. Η συνείδηση στο πλαίσιο της αναμόρφωσης της φουκωικής *épistémè* από τον Kittler καθορίζεται από τις πολιτισμικές-μιντιακές τεχνολογίες και τις (προφανώς ιστορικά εδραιωμένες) εξελίξεις των ίδιων των «συσσωρευτών πληροφορίας». Έτσι ο Kittler προχωρά στην αναδιαμόρφωση αυτού του αρχείου διαχωρίζοντας την ιστορία σε τρεις διακριτές τεχνολογικές εποχές, ή «συστήματα εγγραφής [Aufschreibesysteme]», αυτό του 1800, του 1900 και του 2000. Σε κάθε περίπτωση, οι πολιτιστικές συμπεριφορές και πρακτικές ανά εποχή χαρακτηρίζονται από ένα κορυφαίο/καθοδηγητικό μέσο: (α) γραφή και βιβλίο, (β) φωτογραφία, γραμμόφωνο, γραφομηχανή και κινηματογράφος και (γ) ηλεκτρονικός υπολογιστής – το κατά τον Kittler απόλυτο μέσο που λειτουργεί σε συνδυασμό με την ανάπτυξη καιρίων τεχνολογιών της τρίτης βιομηχανικής επανάστασης, όπως του τρανζίστορ το 1947 και του οπτικού ενισχυτή (optical amplifier) το 1957. Όλα τα παραπάνω γίνονται κατανοητά ως εκείνα τα τεχνικά μέσα που διαμορφώνουν τα τεχνικά *a priori* εν μέσω διαφορετικών φάσεων της *épistémè*.

Ωστόσο, όπως επισημαίνει ο Ernst, η φουκωική έννοια της αρχαιολογίας «δεν πρέπει να θεωρηθεί μόνο ως μεταφορικό εφέ της αρχαιολογικής εργασίας, αλλά ορίζει ότι ο Foucault δεν γράφει (εξωγενώς) *επί* της αποθηκευμένης γνώσης, αλλά γράφει (ενδογενώς) σε σχέση με την δόμησή της μέσω της αποθήκευσής της, λαμβάνοντας υπόψη τον συσσωρευτή αυτής της μνήμης, δηλαδή, το αρχείο» (Ernst 2000, 52). Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, η κιτλερική φιλοσοφία των μέσων συμπεριλαμβάνει και την υλικο-τεχνική *φύση* της αλληλεπίδρασης λογοθετικών και μη-λογοθετικών (εξωγλωσσικών) πρακτικών που διέπονται από τις υλικότητες όχι μόνο των αναλογικών μέσων (βιβλιοθήκες και αναλόγια), αλλά και των ηλεκτρο-οπτικών και ψηφιακών μέσων (από τον φωνόγραφο και την τηλεόραση έως τον υπολογιστή). Αν και για τον Foucault, τα μέσα, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Kittler, έπαιξαν μόνο υποτυπώδη ρόλο στην διαμόρφωση της θεωρίας του, παρ' όλα αυτά, αυτού τους είδους η αναφορά σε μη-λογοθετικά στοιχεία η οποία πραγματώνεται με την επινόηση του όρου διάταξη, θα πρέπει να γίνει κατανοητή ως υπόρρητη παραπομπή στην διαμεσικότητα και την ανάγκη ύπαρξης μιας θεωρίας των μέσων και στο φουκωικό έργο. Η έννοια της διάταξης προσδιορίζει ακριβώς αυτό το σύνολο υλικών, τεχνολογικών και συγκεκριμένων χρονικών και ιστορικά προσδιορισμένων συνθηκών, οι οποίες δρουν επέκεινα των υφιστάμενων λογοθετικών πρακτικών, και ευθύνονται για την διαμόρφωση διαφορετικών *προ-οπτικών*. Αναλόγως και ο Siegfried Jäger υποστηρίζει ότι επέκεινα λογοθετικών πρακτικών, υπάρχουν και «εξαντικειμενοποιήσεις [Vergegenständlichungen]» στις οποίες προσδίδεται μια υλική ιδιότητα που παίζει σημαντικό ρόλο στην επακόλουθη παραγωγή καθεστώτων αλήθειας (Jäger 2001, 38). Η αλληλεπίδραση αυτών των αντικειμενικών/υλικών οντοτήτων ή «εξαντικειμενοποιήσεων» με υφι-

στάμενες λογοθετικές πρακτικές συνιστούν, σύμφωνα με τον Jäger, τη βάση εδραίωσης της φουκωικής θεωρίας της διάταξης. Η σημαντική διαπίστωση του άρθρου είναι ότι η έννοια αυτή δεν αφορά ούτε στην υλικότητα ούτε στην παραστασιμότητα, στη συμβολοποίηση της μεσολαβητικής διαδικασίας, αλλά στην τελεστικότητα (*Operativität*) της (πρβλ. Mersch 2006, 14) καθιστώντας την έτσι μια καταγωγική έννοια στο πλαίσιο της φιλοσοφίας των μέσων. Και όπως ορθώς επισημαίνει ο Raffnsøe η διάταξη δεν είναι ποτέ στατική, αλλά εισέρχεται σε ανταλλαγή με άλλες οντότητες, αποτελώντας έτσι διαμεσολαβητή για άλλες διατάξεις (Raffnsøe 2008, 58).

Το ότι η έννοια της διάταξης είναι κεντρικής σημασίας για την κατανόηση του φουκωικού έργου εν είδει φιλοσοφίας των μέσων αποδεικνύει και ο φιλόσοφος Giorgio Agamben, ο οποίος προχωρά στην ερμηνεία του όρου διάταξη παραθέτοντας τον ορισμό της λέξης στα γαλλικά και στην οποία διακρίνονται τρεις σημασίες: «(α) Μια νομική σημασία με τη στενή έννοια: “Διάταξη είναι το μέρος μιας δικαστικής απόφασης που περιέχει την κρίση–απόφαση [διατακτικό] διακριτά από την αιτιολογία [αιτιολογικό]”. Πρόκειται για το μέρος εκείνο της δικαστικής κρίσης, η εντός νόμου έννομη συνέπεια, το οποίο αποφασίζει ή διατάσσει· (β) Μια τεχνολογική σημασία: “Ο τρόπος με τον οποίο διατάσσονται τα μέρη μιας μηχανής ενός μηχανισμού και, κατ’ επέκταση, ο ίδιος ο μηχανισμός”· (γ) Μια στρατιωτική σημασία: “Το σύνολο των μέσων που οργανώνονται σύμφωνα με ένα σχέδιο”» (Αγκάμπεν 2020, 133). Και ο φιλόσοφος καταλήγει ότι και οι τρεις αυτές σημασίες του όρου είναι παρούσες στη φουκωική του χρήση. Ειδικότερα ο Agamben αναφέρει ότι για την αναλυτική της εξουσίας, η έννοια της διάταξης θα πρέπει αναμφίβολα να γίνει κατανοητή ως τεχνικός όρος αποφασιστικής σημασίας όσον αφορά τη στρατηγική σκέψης του Foucault (Αγκάμπεν 2020, 7). Αν επανέλθουμε στην τριπλή ερμηνεία που παραθέτει ο Agamben, τότε γίνεται σαφές κάτι που θα αποκτήσει ιδιαίτερη σημασία κατά την διάρκεια της εξέλιξης της επιχειρηματολογίας που επιδιώκεται στο πλαίσιο του παρόντος άρθρου, δηλαδή η αναφορά στην υλικότητα των τεχνημάτων ή τεχνικών μέσων που διαμορφώνουν μια διάταξη. Ο Agamben βάζει στο κέντρο της συζήτησης την έννοια της τεχνομιντιακής διάταξης σε αναλογία με το έργο του Kittler, όταν διαπιστώνει ότι με το «στυλογράφο», το «γράψιμο», τον «υπολογιστή», το «κινητό τηλέφωνο» και φυσικά τη «γλώσσα» απαριθμούνται φαινόμενα που σχετίζονται με την επικοινωνία και τα τεχνικά μέσα (Αγκάμπεν 2020, 138). Επομένως, το λειτουργικό χαρακτηριστικό του κάθε μέσου έγκειται στο ότι, για παράδειγμα, η γραφή δεν είναι μόνο ένα μέσο αναπαράστασης αλλά και ένα όργανο που λειτουργεί σε συνάρτηση με το αναπαριστώμενο, και μάλιστα ως κάποιο βαθμό παράγει αυτό το υποκείμενο κατά τη λειτουργία του ως γράφοντος. Με την κίνηση του χεριού που γίνεται αντικείμενο είτε στο πληκτρολόγιο της γραφομηχανής είτε κατά την εγγραφή μικτών συχνοτήτων της φωνής στο γραμμόφωνο σε δομές βινυλίου, το γράφον υποκείμενο εγκαθιδρύεται ως μέρος (αν και όχι προνομιακό όπως θα το ήθελε η κλασική φιλο-

σοφική παράδοση του καρτεσιανού *cogito*) ενός τεχνο-υλιστικά καθοριζόμενου δικτύου λόγου. Ο Agamben είναι σαφής ως προς την υποκειμενοποιητική δύναμη των διατάξεων που συνδέονται με λειτουργικές ενσώματες πράξεις: «...το ίδιο άτομο, η ίδια ουσία, μπορεί να είναι τόπος πολλαπλών διαδικασιών υποκειμενοποίησης· ο χρήστης του κινητού τηλεφώνου, ο πλοηγούμενος στο διαδίκτυο, ο συγγραφέας διηγημάτων, ο λάτρης του τάνγκο, ο ακτιβιστής κατά της παγκοσμιοποίησης, κ.τλ. Η απεριόριστη ανάπτυξη των διατάξεων στην εποχή μας αντιστοιχεί εξίσου σε ένα ακραίο πολλαπλασιασμό των διαδικασιών υποκειμενοποίησης. Το γεγονός αυτό, ενδεχομένως, δημιουργεί την εντύπωση ότι η έννοια της υποκειμενικότητας στην εποχή μας κλονίζεται και χάνει την συνοχή της· ωστόσο, για να είμαστε ακριβείς, εδώ δεν πρόκειται για μια ακύρωση ή μια υπέρβαση, αλλά για μια διασπορά η οποία ωθεί στο όριο την μασκαράτα που πάντα συνόδευε κάθε ατομική ταυτότητα» (Αγκάμπεν 2020, 138). Και συνοψίζει «επομένως, η διάταξη είναι πρωταρχικά μια μηχανή η οποία παράγει υποκειμενοποιήσεις, και μόνο ως τέτοια είναι, επίσης, μια μηχανή διακυβέρνησης» (Αγκάμπεν 2020, 141).

Η έννοια της φουκωικής διάταξης συνοψίζει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά στη σκέψη του φιλοσόφου που αφορούν στην ανάδυση νέων υποκειμενοτήτων σε τεχνικά διαμορφωμένες κουλτούρες υποκειμενοποίησης, δηλαδή, γενικούς τύπους συνειδητότητας που είναι χαρακτηριστικοί για μια εποχή. Και σε αυτή την περίπτωση μπορούν να εδραιωθούν αναλογίες προς τον μιντιοθεωρητικό στοχασμό του Kittler, ο οποίος βλέπει τη μετάβαση στα τεχνικά μέσα να λαμβάνει χώρα γύρω στα 1850 με τη σταδιακή έλευση του μοντερνισμού, τη στιγμή, δηλαδή, που η φουκωική αρχαιολογία του αρχείου, νοούμενη αποκλειστικά ως το σύνολο των λογοθετικών πρακτικών με ηγεμονικό μέσο το βιβλίο, φτάνει στο τέλος της, όπως επεσήμανε η Krämer. Βέβαια, ο φουκωικός στοχασμός δεν ασχολήθηκε με υποκειμενοποιήσεις στο πλαίσιο των δύο ύστερων κιτλερικών συστημάτων, δηλαδή στον 20ό και 21ο αιώνα, ούτε μελέτησε την ψηφιακής υφής επιμέλεια του εαυτού ή αλλιώς την επιμέλεια του «ψηφιακού εαυτού» (πρβλ. Μήτρου 2024, 54), κάτι όμως που έπραξαν εν μέρει συνεχιστές του έργου του, ειδικά όσον αφορά την έρευνα σε θέματα ψηφιακού πανοπτισμού (Zuboff 2019).

Η λειτουργία των μέσων βασίζεται στις αρχές της αυτοματοποίησης και αυτορρύθμισης επέκεινα της ανθρώπινης παρέμβασης, και, επομένως, μόλις τεθεί το σύστημα σε πλήρη λειτουργία, δεν ανταποκρίνεται πλέον στην ανθρώπινη καθοδήγηση, αλλά συνεχίζει να αναπαράγεται μέσω συνεχών βρόγχων ανατροφοδότησης. Οι αλγόριθμοι των σύγχρονων νευρωνικών δικτύων που μπορούν να μαθαίνουν και να επαναπρογραμματίζονται αδιάληπτα όχι μόνο προβλέπουν τις συμπεριφορές μας, αλλά επιδρούν σε αυτές αλλάζοντας τις προτιμήσεις μας, τις επιθυμίες μας και εν τέλει τις πράξεις μας (Farahany 2023). Αυτή η μετάβαση σηματοδοτεί την τρέχουσα δομή εξουσίας που είναι πιο διάχυτη, διαπεραστική και συχνά όχι άμεσα ορατή, αλλά βασίζεται πάντα σε μια γενικευμένη χρήση της τεχνολογίας που διαπερνά και το βιολογικό

σώμα και τις δράσεις του. Ίσως η εφεύρεση, η διάθεση και η παγκόσμια κυκλοφορία της πιο πρόσφατης εκδοχής του προσωπικού υπολογιστή, δηλαδή του smartphone που ενσωματώνει σε μικρό χώρο τις λειτουργίες όλων των προηγούμενων τεχνικών μέσων (γραφής, εικόνας, ήχου) καθώς και ανάλογων διεπαφών, καθιστούν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο αυταπόδεικτη την αναγκαιότητα εύρεσης ερμηνευτικών εργαλείων της δομής και λειτουργίας της διαμεσικότητας όπως η φουκωική έννοια της διάταξης.

Πρόκειται για μια τοποθέτηση, που στο πλαίσιο μιας «υλιστικής θεωρίας των μέσων» (Mersch 2006, 187) δύναται να περιγραφεί με τη γνωστή κιτλερική ρήση «Nichts ist, was nicht schaltbar ist» (Kittler 1993, 152) που σημαίνει ότι υφίσταται μόνο ό,τι λειτουργεί στη βάση ενός ηλεκτρικού κυκλώματος (Schaltung). Αυτού του είδους η αυτοματοποιημένη διαχείριση του ανθρώπινου βίου θα πρέπει να γίνει κατανοητή σε ένα πλαίσιο ανασκευής της τεχνοφοβικής υπερβατολογίας και υπεράσπισης μιας, κατά τη γνώμη του γράφοντος, αισιόδοξης θέσης ριζικής εμμένειας επέκεινα του ανθρωποκεντρισμού.

Αυτό που κάνει την προσέγγιση του Kittler και του Foucault στη φιλοσοφία των μέσων τόσο ιδιαίτερα παραγωγική όσο και αμφιλεγόμενη είναι η τολμηρή άρνησή τους να συμμετάσχουν είτε στην πάγια κριτική των ανθρωπογνωστικών επιστημών που βλέπει τα μέσα ως μέσα χειραγώγησης και αλλοτρίωσης είτε στην ακρίτως ευοίωνη εξύμνησή τους ως εργαλείων ενδυνάμωσης ή εκδημοκρατισμού, απόψεις που και οι δύο εκκινούν από μια αμιγώς ανθρωποκεντρική οπτική. Επιπλέον, τόσο ο Kittler όσο και ο Foucault αμφισβητούν το αυτονόητο της ύπαρξης του υποκειμένου, την τοποθέτησή του ως τον θεμέλιο λίθο της ανθρωποκεντρικής ορθολογικής σκέψης, και ορθώνονται μετά τη γλωσσική στροφή ενάντια στην ανύψωση της γλώσσας στο «μεγάλο ιστορικό υπερβατολογικό της εποχής μας» (Badiou 2016, 28). Ο Foucault στηρίχθηκε σε μια γενεαλογία του σύγχρονου υποκειμένου «ως μια ιστορική και πολιτισμική πραγματικότητα, δηλαδή ως κάτι το οποίο μπορεί τελικά να αλλάξει», όταν σημειώνει: «Σκοπός μου [...] είναι να δημιουργήσω μια ιστορία των διαφορετικών μέσων με τα οποία, στον πολιτισμό μας, τα ανθρώπινα όντα μετατρέπονται σε υποκείμενα» (Foucault 1977, 75, 81). Ο Kittler απέδειξε, διευρύνοντας τον στοχασμό του Foucault, ότι τα μέσα που αφορούν πάντα στην υποκειμενοποίηση ήταν ανέκαθεν τεχνικά και ακολουθούσαν πάντα τη λογική της κλιμάκωσης και της εξέλιξής τους που αφήνει πίσω της εμάς και τη γραπτή ιστορία μας. Από την άλλη ο διάλογος αυτός ανέδειξε την πολιτική τοποθέτηση της μιντιο-θεωρητικής εποπτείας του Kittler, η οποία στο πλαίσιο μιας σύγχρονης βιοπολιτικής διατυπώνεται μέσα από τα λόγια του Agamben ως εξής: «Εδώ έγκειται η ματαιότητα εκείνων των καλοπροαίρετων λόγων για την τεχνολογία οι οποίοι ισχυρίζονται ότι το πρόβλημα των διατάξεων περιορίζεται στο πρόβλημα της ορθής χρήσης τους. Οι λόγοι αυτοί φαίνεται να παραβλέπουν ότι, αν σε κάθε διάταξη αντιστοιχεί μια συγκεκριμένη διαδικασία υποκειμενοποίησης (ή, σε αυτήν την περίπτωση, απο-υποκειμενοποίησης), είναι τελείως αδύνατο για το υποκείμενο μιας διάταξης να την χρησιμοποιήσει

με τον ορθό τρόπο. Εκείνοι που συνεχίζουν να διατυπώνουν παρόμοια επιχειρήματα είναι οι ίδιοι το προϊόν της διάταξης μέσων εντός των οποίων είναι αιχμαλωτισμένοι» (Αγκάμπεν 2020, 143). Τόσο ο Foucault όσο και ο Kittler υποστηρίζουν, εν τέλει, ότι η φιλοσοφία είναι ένα διαβόητα ανθρωποκεντρικό εγχείρημα, που οφείλει να απαλλαγεί από την αυταπάτη ότι ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων –ακόμη και των μηχανών που φτιάχτηκαν από αυτόν– προσοικονομώντας όμως, ταυτόχρονα, την έλευση μιας κοινωνίας που θα πρέπει να μάθει να συμβιώνει ως ενσώματα έμβια όντα μ' αυτές τις «πνευματικές» μηχανές.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΑΓΚΑΜΠΕΝ, Τζ. 2020. *Μέσα χωρίς σκοπό. Σημειώσεις για την πολιτική & Τι είναι μία διάταξη*, μτφρ. Α. Παναγιώτου & Θ. Ζαρταλούδης. Αθήνα: Νήσος.
- ΓΚΙΝΟΣΑΤΗΣ, Δ. 2008. *Στο άντρο της φαινομενικότητας: Από τα ομοιώματα της κλασικής αισθητικής στα μοντέλα ψηφιακής προσομοίωσης*. Διδακτορική Διατριβή. Τμήμα Επικοινωνίας, Μέσων & Πολιτισμού του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών & Πολιτικών Επιστημών (Εθνικό Αρχείο Διδακτορικών Διατριβών: <<https://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/24383#page/1/mode/2up>>).
- ΚΑΒΒΑΘΑΣ, Δ. 2012. “ΜακΛούαν: Προφήτης των media ή ποπ τσαρλατάνος;” Συνέντευξη με τον Σταύρο Διοσκουρίδη. *Lifo*, 11.4.2012, <<https://www.lifo.gr/various/makloyan-profitis-ton-media-i-pop-tsarlatanios>> (19/3/2024).
- ΚΑΒΒΑΘΑΣ, Δ. & ΡΑΠΤΗΣ, Χ.Ε. 2010. Αρματώσεις της ψυχής – Μια εισαγωγή. *Αληθεια* 4–5 (Άνοιξη): Αφιέρωμα: Ψυχανάλυση και θεωρίες των μέσων, 15–42.
- ΛΑΓΙΟΣ, Θ. 2020. *Περί Φουκωφοβίας ή Σχόλια γύρω από τις (αυτ)απάτες μιας «πολεμικής»*. Αθήνα: Futura.
- ΜΑΚ ΛΟΥΑΝ, Μ. 1990. *Media: Οι προεκτάσεις του ανθρώπου*, μτφρ. Σ. Μάνδρος. Αθήνα: Κάλβος.
- ΜΗΤΡΟΥ, Ι. 2024. *Φαινομενολογία & Αισθητική των μέσων & σωματικότητα στην ψηφιακή εποχή*, Α' Μέρος. Θεσσαλονίκη: Μπαρμπουνάκης.
- ΦΟΥΚΩ, Μ. 1986. *Οι λέξεις και τα πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση (και σε επιμ. Θ. Λάγιου. Αθήνα: Πλέθρον, 2022).
- BADIOU, A. 2016. *Wider den globalen Kapitalismus: Für ein neues Denken in der Politik nach den Morden von Paris*, μτφρ. C. Gutberlet. Berlin: Ullstein.
- BIDLO, O. 2019. *Medienästhetik und Alltagswelt: Studien zur Mediatisierung*. Hessen: Oldib.
- BOWIE, M. 1991. *Lacan*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- CAVELL, R. 2016. *Remediating McLuhan*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- DELEUZE, G. 1988. *Foucault*, μτφρ. S. Hand. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- ERNST, W. 2000. *M.edium Foucault*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.

- FARAHANY, N.A. 2023. *The Battle for Your Brain: Defending the Right to Think Freely in the Age of Neurotechnology*. New York: St. Martin's Press.
- FEENBERG, A. 2023. Μια Κριτική Θεωρία της Τεχνολογίας. Στο Χ. Κόκκινος & Μ. Πατηνιώτης (επιμ.), *Φιλοσοφία της Τεχνολογίας: Μια κριτική επισκόπηση*, μτφρ. Χ. Κόκκινος. Θεσσαλονίκη: Ροπή, 235–80.
- FOUCAULT, M. 1977. Le jeu de Michel Foucault, (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman). *Ornicar ?*, *Bulletin Périodique du champ freudien*, 10: 62–93.
- _____, 1994. *Dits et écrits, 1954–1988*, τόμοι I–IV. Paris: Gallimard.
- FLYNN, T.R. 1993. Foucault and the Eclipse of Vision. Στο D.M. LEVIN (επιμ.), *Modernity and the Hegemony of Vision*. University of California Press, 273–86.
- FLUSSER, V. 2008. *Προς το σύμπαν των τεχνικών εικόνων*, μτφρ. Γ.Η. Ηλιόπουλος, επιμ. Δ. Καββαθάς. Αθήνα: Σμίλη.
- GANE, N. 2005. Radical Post-humanism: Friedrich Kittler and the Primacy of Technology. *Theory, Culture & Society* 22(3): 25–41.
- HARTMANN, F. 2000. *Medienphilosophie*. Wien: WUV.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bänden*, επιμ. Κ.Μ. Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- HORN, E. 2007. Editor's Introduction: 'There Are No Media'. *Grey Room* 29 (New German Media Theory, Fall): 7–13.
- JÄGER, S. 2001. Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of A Critical Discourse and Dispositive Analysis. Στο R. WODAK & M. MEYER (επιμ.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 32–62.
- KITTLER, F.A. 1980. *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften: Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn, München, Wien, & Zürich: F. Schöningh.
- _____, 1986a. A Discourse on Discourse. *Stanford Literature Review* 3(1): 157–66.
- _____, 1986b. Ein Verwaiser. Στο G. DANE *et.al.* (επιμ.), *Anschlüsse: Versuche nach Michel Foucault*. Tübingen: Diskord, 141–46.
- _____, 1985. *Aufschreibesysteme 1800–1900*. München: W. Fink.
- _____, 1990. *Discourse Networks, 1800/1900*, μτφρ. M. Metteer & C. Cullens. Stanford, CA: Stanford University Press.
- _____, 1993. *Draculas Vermächtnis: Technische Schriften*. Leipzig: Reclam.
- _____, 2002. *Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999*. Berlin: Merve.
- _____, 2005. *Γραμμόφωνο, Κινηματογράφος, Γραφομηχανή*, μτφρ. Τ. Σιέτη, επιμ. Δ. Καββαθάς. Αθήνα: Νήσος.
- _____, 2010. Ο κόσμος του συμβολικού – ένας κόσμος της μηχανής, μτφρ. Χ. Ράπτης. *Αληθεια* 4–5 (Άνοιξη): 79–102.
- KRÄMER, S. 1998. Das Medium als Spur und als Apparat. Στο S. Krämer (επιμ.), *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 73–94.
- _____, 2006. The Cultural Techniques of Time Axis Manipulation: On Friedrich Kittler's Conception of Media. *Theory, Culture & Society* 23(7–8): 93–109.
- _____, 2008. *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- LACAN, J. 1980. *Le seminaire. Livre II. Le Moi dans la theorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

- LEROI-GOURHAN, A. 1971. *Évolution et techniques*, 1: *L'homme et la matière*. Paris: Albin Michel.
- MARGREITER, R. 2023. *Medienphilosophie: Eine Einführung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MCLUHAN, M. (εικονογράφηση D. CARSON) 2003. *The Book of Probes*, επιμ. E. McLuhan & W. Kuhns. Corte Madera, CA: Gingko Press.
- MERSCH, D. 2006. *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- MOLES, A. 2005. *Θεωρία της πληροφορίας και αισθητική αντίληψη*. μτφρ. Α. Καραστάθη. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- NIETZSCHE, F. 1980. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. München: Kritische Studienausgabe (KSA).
- PANAGIA, D. 2019. On the Political Ontology of the *Dispositif*. *Critical Inquiry* 45(3) (Spring): 714–46.
- PAIKKA, J. 2012. *What is Media Archaeology?* Cambridge, UK & Malden, MA: Polity.
- PASQUINELLI, M. 2023. *The Eye of the Master: A Social History of Artificial Intelligence*. London & New York: Verso.
- RAFFNSØE, S. 2008. Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault. *Symposium (Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale)* 12: 44–66.
- RAJCHMAN, J. 1988. Foucault's Art of Seeing. *October* 44 (Spring): 88–117.
- SEITTER, W. 2002. *Physik der Medien: Materialien, Apparate, Präsentierungen*. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.
- SIMONDON, G. 2022. *Για τον τρόπο ύπαρξης των τεχνικών αντικειμένων*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης. Αθήνα: Πλέθρον.
- SUTHERLAND, T. & PATSOURA, E. 2017. Michel Foucault, Friedrich Kittler, and the interminable half-life of 'so-called man'. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 22(4): 49–68.
- VOGEL, M. 2001. *Medien der Vernunft: Eine Theorie des Geistes und der Rationalität auf Grundlage einer Theorie der Medien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WEBER, S. (επιμ.) 2010. *Theorien der Medien: Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus*, 2., überarbeitete Auflage. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- WINTHROP-YOUNG, G. 2006. Cultural Studies and German Media Theory. Στο G. Hall & C. Birchall (επιμ.), *New Cultural Studies: Adventures in Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 88–104.
- WINTHROP-YOUNG, G. & HORN, E. 2012. Machine Learning: Friedrich Kittler (1943–2011). *Artforum* 51(1) (September): 473–79.
- ZUBOFF, S. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs.

Σωτήριος Μπαχτσετζής
 Αναπληρωτής Καθηγητής
 Τμήμα Πολιτισμού και Δημιουργικών Μέσων και Βιομηχανιών
 Σχολή Ανθρωπιστικών και Κοινωνικών Επιστημών
 Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας
 bachtset@uth.gr

Η διαλεκτική της ανεικονικότητας στον ύστερο Αντόρνο*

Γιώργος Παπαφράγκου

Abstract_ Georgios Papafragkou | The Dialectic of Imagelessness in Late Adorno

Adorno's oeuvre has been characterized by the epistemological emphasis it places on the concept of negation, going so far as to suggest a "negative dialectic" as the only means for philosophy to survive in an era of near total domination. This leads, inextricably, to a notion of imagelessness being central in this effort: Every attempt to construct a systemic approach leading to a positive ethical or political imperative would surrender itself to the same deficiencies that plagued the philosophical tradition of Enlightenment, and resulted in its betrayal of its own liberating potential, leading to the perpetuation of exploitation and domination, which took the extreme form of fascism in the first half of the twentieth century. In this article I attempt to reconstruct Adorno's argument for a negative dialectic and examine the notion of imagelessness it entails. Then I endeavor to explore the consequences that such a theoretical stand has for his social and political philosophy and argue for a further examination of this thesis in his posthumous *Aesthetic Theory*.

1. Εισαγωγή

Το ύστερο έργο του Τέοντορ Αντόρνο συνιστά μια απόπειρα θεμελίωσης μιας καθολικής κριτικής έναντι του «ταυτοτικού λόγου», εδρασμένη στο πρόταγμα μιας αρνητικής διαλεκτικής. Η αρνητική αυτή διαλεκτική νοείται ως η μόνη μέθοδος η οποία εξασφαλίζει τους όρους δυνατότητας της αυτονομίας του σκεπτόμενου υποκειμένου, απαραίτητη καθώς είναι η τελευταία για οποιαδήποτε απόπειρα ανασυγκρότησης ενός προτάγματος κοινωνικής αλλαγής. Αυτό δε το πρόταγμα καθίσταται επίκαιρο ακριβώς λόγω της πλήρους κατίσχυσης της κυριαρχίας την οποία διαπιστώνει ο Αντόρνο και η οποία τον έχει οδηγήσει στην παραπάνω επιστημολογική επιλογή.

* Το άρθρο εντάσσεται στο πλαίσιο της μεταδιδακτορικής μου έρευνας στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Γιάννη Πίσση για τη συμβολή του στη συγκρότηση του ερευνητικού ερωτήματος και για τις παρατηρήσεις του σχετικά με τις θεωρητικές επιρροές του Αντόρνο, καθώς και τον Αντώνη Καλατζή για την επισήμανση των συγκλίσεων μεταξύ της ανεικονικότητας στον Αντόρνο και στον Μαϊμονίδη.

Αυτή η διαπίστωση μιας εξαιρετικά αρνητικής κατάστασης δεν λαμβάνει χώρα το 1966 όταν εκδίδεται η *Αρνητική διαλεκτική*. Ήδη στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ο Αντόρνο και ο Χόρκχαϊμερ έχουν διαπιστώσει πως η διαφωτιστική πορεία που εκκινεί κατά τη νεωτερικότητα αλλά οι καταβολές της βρίσκονται στις απαρχές του πολιτισμού έχει πλέον εκβάλει σε έναν «πλήρως διοικούμενο κόσμο». Αυτή η διαπίστωση τους έφερε ενάντια σε μια κριτική παράδοση η οποία –παρά τις κατά περιπτώσεις αμφιβολίες της– συνέκλινε σε ένα εξελικτικό προοδευτικό σχήμα για να αναλύσει τις ιστορικές μεταβολές, κληρονομημένο από μια συγκεκριμένη ερμηνεία της μαρξικής σκέψης, αλλά και ενδεχομένως από έτερες, μετακαντιανής προέλευσης παραδόσεις. Κύριο δε στοιχείο της όταν αυτή ανασυγκροτείται πλέον σε μια αρνητική διαλεκτική είναι η άρνηση της ενεικόνισης, τόσο ως γνωσιακού εργαλείου όσο και ως στοιχείου ενός πολιτικοφιλοσοφικού προτάγματος, προκαλώντας την μήνι επικριτών από διαφορετικές προελεύσεις. Αυτό που καθίσταται σαφές, πάντως, στο αντορνικό έργο είναι πως αυτή η αρνητική διαλεκτική οφείλει οπωσδήποτε να είναι μια διαλεκτική της ανεικονικότητας.

Μια παραδοσιακή κριτική θέαση του έργου αυτού συνοψίζεται καίρια από τον μαθητή και συνεργάτη του Αντόρνο Χάμπερμας, ο οποίος θεωρεί ότι η στροφή στην άρνηση ως κεντρική κατηγορία αποτελεί απόρροια του αδιεξόδου στο οποίο είχε υποπέσει το κριτικό θεωρητικό εγχείρημα των Χόρκχαϊμερ και Αντόρνο ήδη από τη ριζική κριτική του ταυτοτικού λόγου που είχε εκκινήσει στην *Έκλειψη του λόγου* και στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, και εύλογα οδηγεί τον δεύτερο στη φυγή προς την αισθητική στο ύστερο έργο του. Στην αντίθετη κατεύθυνση, την τελευταία δεκαετία έχει επιχειρηθεί η αντιμετώπιση του μεταθανάτιου αυτού έργου του Αντόρνο ως βάση προς μία ανανεωμένη απόπειρα ανασυγκρότησης της Κριτικής Θεωρίας, προσαρμοσμένη στις προκλήσεις της ύστερης νεωτερικότητας. Σε αυτό το άρθρο θα επιχειρηθεί η ανασυγκρότηση του αντορνικού επιχειρήματος στην *Αρνητική διαλεκτική* ως προς την επιταγή για ανεικονικότητα που αυτή εμπεριέχει, καθώς και η ανάδειξη των συνεπειών που έχει αυτή η επιλογή, αλλά και ενδεχόμενες εντάσεις που εντοπίζονται με άλλες πλευρές του αντορνικού έργου.

2. Η θέση της *Αρνητικής διαλεκτικής*

Η βασική θέση της *Αρνητικής διαλεκτικής* είναι η εκτίμηση πως μετά την κατίσχυση των δυνάμεων της κυριαρχίας κατά το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα, το καθήκον της «κριτικής σκέψης» είναι η «αρνητικότητα», επιταγή η οποία ευλόγως θα δυνόταν να συναχθεί από τα πορίσματα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*. Ο Αντόρνο ανάγει την ίδια την καταγωγή της σκέψης στην άρνηση της υφιστάμενης πραγματικότητας, άρνηση από την οποία προκύπτει η κρίση και το συμπέρασμα (Αντόρνο 2006, 33). Η στρατηγική αυτή έχει στόχο να διασωθεί το μη-ταυτόσημο στοιχείο της πραγματικότητας, η υπέρβαση της έννοιας από την έννοια, έτσι ώστε «να φτάσει σε αυτό που δεν έχει έννοιες» (Αντόρνο 2006,

21). Η στόχευση είναι σαφής: Να οδηγηθεί η κριτική σκέψη σε μια «απομάγευση της έννοιας» (Αντόρνο 2006, 26), αντίστοιχη με την κατά Βέμπερ απομάγευση του κόσμου, η οποία έχει περιγραφεί στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ως ημιτελής (Χόρκχαϊμερ & Αντόρνο 1996, 71–72).¹ Η απομάγευση δεν είναι δυνατόν να ολοκληρωθεί και να οδηγήσει στην άρση του ανδραποδισμού, εάν δεν ανατρέψει τον μυθολογικό πυρήνα της – και τις υλικές του βάσεις. Αυτός ο πυρήνας συνίσταται στην διαιώνιση της διαδικασίας αυτοσυντήρησης, της ζωώδους πάλης όλων εναντίον όλων, τελευταία και πιο εκλεπτυσμένη έκφανση της οποίας συνιστά η φιλελεύθερη κεφαλαιοκρατία του πρώτου μισού του εικοστού αιώνα, αλλά και το φασιστικό φαινόμενο, το οποίο για τον Αντόρνο –και τον Χόρκχαϊμερ– αποτελεί παραπλήσια κατάληξη του διαφωτιστικού εγχειρήματος (Χόρκχαϊμερ & Αντόρνο 1996, 150–52).

Αυτή η απαισιόδοξη εκτίμηση για την πορεία τόσο του δυτικού πολιτισμού όσο και του δυτικού ορθού λόγου δεν είναι καινοφανής εντός του αντορνικού ορpus, αλλά συνιστά αποτέλεσμα της απομάκρυνσης από αυτό που έχει εύστοχα περιγραφεί ως «διεπιστημονικό κριτικό πρόταγμα» της πρώτης περιόδου της λεγόμενης Κριτικής Θεωρίας.² Ενώ η σαφής στροφή προς τη γνωσιοθεωρία βρίσκεται στον πυρήνα της θεωρητικής παραγωγής του κύκλου περί τον Χόρκχαϊμερ στην δεκαετία του 1930, και περιγράφεται εύγλωττα στο δοκίμιο «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία» του 1930, αλλά κατοπτρίζεται και στη στόχευση του ερευνητικού έργου του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών υπό την διεύθυνσή του, αυτή η έμφαση ατονεί σταδιακά προς τα τέλη της δεκαετίας του 1930 και η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* την εγκαταλείπει προς όφελος μιας προσαρμογής σε μια νέα ιστορική κατάσταση: Η έμφαση στη γνωσιοθεωρία διατηρείται, αλλά ενσωματώνεται σε μια απόπειρα θεωρητικής κριτικής των όρων συγκρότησης του δυτικού ορθολογισμού, αλλά και των κοινωνικών συστημάτων εντός των οποίων γεννήθηκε και αναπαράχθηκε. Στόχος είναι μια θεωρητική κίνηση διάσωσης των ποιοτικών στοιχείων που υπερβαίνουν τις έννοιες, σε μια σχεδόν νομιναλιστική απόπειρα να περιοριστεί η ισχύς του τυποκρατικού λόγου. Η λογική ικανότητα αυτού του τύπου βρίσκεται ενισχυμένη από την κατίσχυση των φυσικών επιστημών επί του φυσικού κόσμου η οποία αγνοεί τη φυσική ιστορία του ίδιου του ανθρώπου και των αναγκών του. Αυτή η κατίσχυση οδηγεί στην επαναστροφή που συντελείται είτε πιο

¹ Υπό άλλη οπτική, η Τζιλιαν Ρόουζ θεωρεί πως, παρά την ομοιότητα με την αντίστοιχη βεμπεριανή έννοια της απομάγευσης (Entzauberung), η χρήση της στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* βρίσκεται πιο κοντά στον Νίτσε παρά στον Βέμπερ (Rose 2013, 34).

² Όπως παρατηρεί ο Καβουλάκος, η στροφή της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* προς την κριτική του ίδιου του εννοιακού λόγου οδηγεί στην εγκατάλειψη του πρότερου διεπιστημονικού προγράμματος που ο Χόρκχαϊμερ είχε εξαγγείλει με την ανάληψη της διεύθυνσης του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών, προς όφελος της εμμενούς κριτικής του λόγου και της κυριαρχίας εν γένει (ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ 2001, 195 και 205–6). Αντίστοιχη ανάλυση των μεταβολών στη στόχευση της πρώτης γενιάς της Κριτικής Θεωρίας γίνεται στα έργα για τη «Σχολή της Φραγκφούρτης» των Μάρτιν Τζέι (JAY 1996, 253–59) και Ρολφ Βίγκερσχαους (WIGGERSHAUS 1994, 302–26).

ήπια, εντός της πραγματοποιημένης κοινωνικής ζωής στις σύγχρονες κεφαλαιοκρατικές κοινωνίες, είτε πιο άμεσα και έντονα στην επιστροφή στη βαρβαρότητα που ενσαρκώνει ο φασισμός.

Πέρα από τη διαμαρτυρία της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, μπορεί ο κριτικός λόγος να αντιτάξει κάτι σε αυτή τη ζοφερή διανοητική και κοινωνική κατάσταση; Οι αποσπασματικές δημόσιες παρεμβάσεις του Αντόρνο μετά την επιστροφή του στη Δυτική Γερμανία, αλλά και η ηθική της αντίστασης –πρώτα από όλα διανοητικής– που προτάσσουν οι επίσης αποσπασματικοί αφορισμοί στα *Minima Moralia* αποτελούν ενδεχομένως μια προειδοποίηση. Στην *Αρνητική διαλεκτική*, όμως, αυτή η προειδοποίηση οδηγεί αναπόφευκτα σε μια πιο ανυστερή θεωρητική κατασκευή, βάσει της οποίας η διαλεκτική μέθοδος οφείλει να ανασυγκροτηθεί με έμφαση όμως στην αρνητικότητα και όχι στην άρνηση της άρνησης ως κατάφαση, η οποία –κατά Αντόρνο– συντέμνει στον αφοπλισμό της εγελιανής κριτικής προς μια ψευδή κατάσταση. Ο στόχος είναι: «[η] ουτοπία της γνώσης θα ήταν να ανοίξει κανείς το μη εννοιολογικό με τη βοήθεια των εννοιών, χωρίς να το εξομοιώνει με αυτές» (Αντόρνο 2006, 22).

Η συμφιλίωση είναι επίσης δηλωμένος στόχος του αντορνικού θεωρητικού εγχειρήματος. Δεν πρόκειται, όμως, για μια παν-λογική συμφιλίωση η οποία θα οδηγούσε σε αναδιπλασιασμό του κακού υφιστάμενου παρόντος, αλλά για μια ανοιχτή και δυναμική συμφιλίωση, όπου εντός της θα περιλαμβάνεται και η συμφιλίωση με τη φύση, μία άλλη επιταγή που διατρέχει το αντορνικό έργο. Θεμέλιο αυτής της αντορνικής θέασης αποτελεί η αντιμετώπιση της κατηγορίας της φύσης. Ήδη σε μια από τις πρώτες παρεμβάσεις του, στην ομιλία του με τίτλο «Η ιδέα της φυσικής ιστορίας» που δόθηκε στα 1932 στα μέλη του παραρτήματος Φραγκφούρτης της Εταιρίας Καντ (Kant-Gesellschaft), εισάγει την κατηγορία της *φυσικής ιστορίας*. Ο Αντόρνο κατασκευάζει εδώ μία έννοια «φύσης» την οποία ταυτίζει με τον μύθο, ενώ η έννοια της ανθρώπινης «ιστορίας» ορίζεται ως το Νέο, αυτό που ξεφεύγει από την ταυτοτική αντίληψη για να επιφέρει την πραγματική αλλαγή (Adorno 2003, 345). Ταυτόχρονα, υιοθετεί τη θέση του νεαρού Λούκατς, από τη *Θεωρία του μυθιστορήματος*, περί «πρώτης» και «δεύτερης» φύσης,³ η οποία παραπέμπει ξανά στο κομβικό για τη φιλοσοφική παράδοση της Κριτικής Θεωρίας πρόβλημα του «πράγματος καθαυτού». Η όλη κατασκευή της «ιδέας της φυσικής ιστορίας» από τον Αντόρνο επιχειρεί να διερευνήσει την δυνατότητα αντιμετώπισης αυτής της «δεύτερης φύσης» –της κοινωνίας ιδωμένης ως φύσης– ως κάτι που εν δυνάμει να διαφεύγει της κατάστασης της αλλοτρίωσης και να δύναται να επιχειρήσει μια σκιαγράφη-

³ Πβ. ΛΟΥΚΑΤΣ 2004, 81–83. Ο νεαρός Λούκατς ορίζει ως «δεύτερη φύση» «εκείνη των κοινωνικών σχέσεων [...] πρόκειται για την απολίθωση ενός πλέγματος νοημάτων που γίνεται ξένο, ανίκανο να αφυπνίσει στο εξής την εσωτερικότητα· είναι ένα οστεοφυλάκιο εσωτερικότητων». Η δε «πρώτη φύση» ορίζεται από τον Λούκατς ως «η φύση ως νομιμότητα για την απόλυτη γνώση [...] η ιστορικο-φιλοσοφική υλοποίηση της διαδικασίας, διά της οποίας ο άνθρωπος και οι δομές που έχει δημιουργήσει, αμοιβαίως αλλοτριώνονται». Για την έκφραση των άνωθεν απολιθωμένων νοημάτων ο Λούκατς προτείνει ως διέξοδο τη «μεταφυσική πράξη».

ση-χαρτογράφηση της «πρώτης φύσης», δίχως να απαλύνεται η διάκρισή τους, όπως συμβαίνει με τη λουκασιανή «μεταφυσική πράξη» (Adorno 2003, 357). Για να το επιτύχει αυτό δανείζεται από τον Μπένγιαμιν την έννοια του εφήμερου (Vergängnis) και της παροδικότητας (Vergänglichkeit).⁴ Αυτό το εφήμερο, την παροδική συνείδηση και αυτοσυνειδησία, τη θεωρεί ο Αντόρνο ως ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ φύσης και ιστορίας (Adorno 2003, 357–58). Το ιστορικό υπάρχει στον φυσικό κόσμο με τη μορφή του παροδικού. Έτσι, ως μορφή έκφρασης (Ausdruck) επιλέγει την –επίσης εφήμερη– αλληγορία (Allegorie), καθώς η σχέση μεταξύ του περιγραφόμενου με αλληγορικό τρόπο και του νοήματος (Bedeutung) δύναται να εκφράσει αυτό που ο Αντόρνο αποκαλεί «ιστορική σχέση», δηλαδή μια αληθή όψη της πραγματικότητας. Αυτή η ταύτιση της αλληγορίας με την ιστορικότητα επιτρέπει στον Αντόρνο να ορίσει πλέον το νόημα ως το σημείο τομής μεταξύ Φύσης και Ιστορίας, ως την ιστορική πλευρά της φύσης και τη φυσική πλευρά της ιστορίας. Αυτή η θεμελίωση της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ των δύο με την διαμεσολάβηση της αλληγορικής έκθεσης καλείται από αυτόν «Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας» (Adorno 2003, 360). Η φυσικοϊστορική αντίληψη του Αντόρνο αναγνωρίζει τόσο την ασυνέχεια ανάμεσα στο φυσικό-μυθολογικό στοιχείο και στο ιστορικό-ορθολογικό, αλλά και συγκροτείται ως διαλεκτική ακριβώς γιατί αναγνωρίζει την δυνατότητα της συμφιλίωσής τους εντός της ετερότητάς τους.⁵

Κατά τούτο, είναι υποχρεωμένος ο Αντόρνο να χρησιμοποιήσει ένα νέο στρατήγημα: Μια προσπάθεια νέας διαλεκτικής θεμελίωσης οφείλει να εκκινήσει από τις καντιανές απορίες όχι για να τις επιλύσει θετικά, αλλά για να επικυρώσει την αδυναμία επίλυσής τους. Η συμφιλίωση η οποία αποτελεί τον στόχο της, δεν είναι, πλέον, η συμφιλίωση της άρνησης της άρνησης και της άρσης των αντιφάσεων, αλλά η συμφιλίωση της αποδοχής της ρήξης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ εννοιών και αντικειμενικής πραγματικότητας. Η συμφιλίωση αυτή θα απελευθέρωνε τις διάφορες εκφάνσεις του μη-ταυτόσημου και θα «ενστερνιζόταν τα εχθρικά πολλά και διάφορα, τα οποία ο υποκειμενικός Λόγος αναθεματίζει» (Αντόρνο 2006, 18). Η συμφιλίωση, η οποία αποτελεί επιδίωξη της νέας αυτής διαλεκτικής, δεν επέρχεται με την κυριαρχία του υποκειμένου, ούτε με τη μορφή του καντιανού υπερβατολογικού υποκειμένου, ούτε με την εγελιανή μορφή της ταυτότητας της ταυτότητας και της μη ταυτότητας που φέρνει η κυριαρχία του πνεύματος/νου (Geist). Αντιθέτως, θεμέλιό της είναι η εμμονή στην αντίφαση, στην αδυναμία

⁴ Ο Μπένγιαμιν γράφει «Auf dem Antlitz der Natur steht "Geschichte" in der Zeichenschrift der Vergängnis (στο κούτελο της φύσης γράφει «ιστορία» στην ιερογλυφική γραφή του εφήμερου)» (BENJAMIN 1991, 353).

⁵ Πβ. ADORNO 2003, 363. Για την Τζίλιαν Ρόουζ, ο Αντόρνο εδώ και σταδιακά κατά την δεκαετία του 1930 αποστασιοποιείται τόσο από την μπενγιαμινική ιδέα της φυσικής ιστορίας ως επistroφής του αρχαϊκού καθώς και από τη λουκασιανή-εγελιανή αντίληψη της ιστορίας ως παρέχουσας την δυνατότητα για μια συμφιλίωση διά της υπέρβασης. Η αντορνική συμφιλίωση είναι μια συμφιλίωση με την ετερότητα υποκειμένου–αντικειμένου διατηρημένη (ROSE 2013, 51–55).

της έννοιας να συλλάβει πλήρως το πράγμα, σε όλες τις εκφάνσεις του. Η παραδοχή της ύπαρξης ενός άρρητου πυρήνα στο πράγμα το διασώζει κατά τη μετατροπή του σε υποκειμένο, από τη φθοροποιό εξουσιαστική επίδραση του τυποκρατικού λόγου, ο οποίος έχει σαν στόχο να το αποκαθάρει από τα παρεκκλίνοντα στοιχεία του, και να το υπαγάγει ομοιοποιητικά σε μία έννοια, σε ένα όνομα. Αυτή η αντίληψη της διαλεκτικής συμφιλίωσης έχει άμεσες συνέπειες για το πολιτικό-φιλοσοφικό πρόταγμα το οποίο εξέρχεται του ύστερου αντορνικού έργου, καθώς η ελευθερία του αντικειμένου καθίσταται εν τέλει σχετιζόμενη με την ελευθερία του υποκειμένου.

Ακολουθώντας την αποστροφή «το όλον είναι το αναληθές»⁶ των *Minima Moralia*, το καθολικό εξακολουθεί να αποτελεί πηγή άσκησης εξουσίας προς το ατομικό, το μερικό, όπως είχε καταδειχθεί και στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Η απελευθέρωση του μερικού από τα δεσμά της έννοιας, δεν αποτελεί για την νέα διαλεκτική υποχώρηση προς μια ουσιοκρατική θέση. Αντιθέτως, η αρνητική διαλεκτική ως μέθοδος συνιστά μία διαρκή προσπάθεια πλαγιοκόπησης του αντικειμένου μέσω των εργαλείων του λόγου, μέσω των εννοιών, οι οποίες, με πλήρη όμως συνείδηση του αδυνάτου της πλήρους προσπέλασής του, επιχειρούν να το περιγράψουν, να το χαρτογραφήσουν στη χωροχρονική μοναδικότητά του. Το σημαντικό είναι για αυτή την διαλεκτική «σε αντίθεση προς τον Βίγκενσταϊν να πει αυτό που δεν μπορεί να λεχθεί» (Αντόρνο 2006, 21).⁷ Η προσπάθεια αυτή, εκκινούσα από την επιθυμία της γνώσης ως *συμφιλίωσης με το μη-εννοιολογικό*, συνεχίζεται ακόμα και μετά την επίγνωση της αδυναμίας της. «Η ουτοπία της γνώσης θα ήταν να ανοίξει κανείς το μη εννοιολογικό με τη βοήθεια των εννοιών, χωρίς να το εξομοιώνει με αυτές» (Αντόρνο 2006, 22).

Η αυτοϋπονόμευση της νέας διαλεκτικής γεννά τον πειρασμό να υποκύψει κανείς στον μηδενιστικό σχετικισμό, να εγκαταλείψει ολωσδιόλου την προσπάθεια ορθολογικής κατανόησης. Καθώς, όμως, για το άτομο είναι η μόνη οδός για την πράξη –για την ορθοκανονιστική πράξη– η νέα διαλεκτική συγκροτείται ως ένα νέο πεδίο αντινομιών μέσα στο οποίο είναι υποχρεωμένη να κινηθεί μια κριτική φιλοσοφία. Η παραδοχή των αντινομιών είναι ο μόνος τρόπος για να αντιμετωπιστεί επιστημολογικά η πραγματικότητα του κακού γενικού, της κυριαρχίας του μερικού συμφέροντος, και –εν τέλει– της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας στην κεφαλαιοκρατική νεωτερικότητα. Όταν οι προηγούμενες απόπειρες του διαφωτιστικού λόγου έχουν κριθεί ως ταυτοτι-

⁶ «Das Ganze ist das Unwahre». Πρόκειται για αντιστροφή της εγγεληνής θέσης «το αληθές είναι το όλον» στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* (Έγκελς 2007, 46).

⁷ Για τον Ρολφ Βίγκερσχαους, παρά τις λίγες αφοριστικές αναφορές του Αντόρνο στον Βίγκενσταϊν τα έργα τους δεν είναι ασύμπτωτα, καθώς επικεντρώνονται στην κριτική του επιστημονισμού (Szientismus), ενώ δίνουν έμφαση στη γλώσσα και στα γλωσσικά και εννοιολογικά παίγνια – όπως είναι οι αντορνικοί αστερισμοί – για την επαναθεμελίωση της σχέσης του φιλοσοφείν με την ζωή (βλ. WIGGERSHAUS 2001, 75, 115–29).

κές και διαιωνίζουσες την κυριαρχία, η ελλειπτική μεθοδολογία της *Αρνητικής διαλεκτικής* είναι η στενωπός από την οποία πρέπει να διαβεί ο λόγος για να κατορθώσει να διατηρήσει τους όρους συγκρότησης μιας γνωσιοθεωρητικής, και άρα μιας πρακτικής φιλοσοφικής κριτικής.

Το γεγονός όμως ότι παραταύτα είναι απαραίτητο αυτό που δεν μπορεί να υπαχθεί στην ταυτότητα, για να έχει διάρκεια η ζωή γενικά, είναι το άφατο της ουτοπίας. Αυτή προεκτείνεται μέσα σε εκείνο που έχει ορκισθεί να μην επιτρέψει την πραγματοποίησή της. Ενόψει της συγκεκριμένης δυνατότητας της ουτοπίας η διαλεκτική είναι η οντολογία της ψευδούς κατάστασης. Θα μπορούσε να απελευθερώσει μια ορθή, μια κοινωνία που δεν θα ήταν ούτε σύστημα ούτε αντίφαση (Αντόρνο 2006, 23).

Αυτό προϋποθέτει μια αναμέτρηση της νέας διαλεκτικής με τη σχέση έννοιας και μη εννοιολογικού. Καθώς, κατά τον Αντόρνο, η διαλεκτική λογική ενέχει την έννοια ως ενεργό στοιχείο η οποία πάντοτε διατηρούσε μιαν αναφορά, μια βεβαιότητα, για το μη εννοιολογικό, η *Αρνητική διαλεκτική* καταφάσκει τη σχέση αυτή, καταδεικνύει το ατελές της έννοιας, το οποίο και αποτελεί συστατικό στοιχείο της, δεδομένου ότι ακόμα και στην παραδοσιακή γνωσιολογία, *κάθε ορισμός εννοιών χρειάζεται τα μη εννοιολογικά, δεικτικά στοιχεία, καθώς όλες οι έννοιες ανάγονται σε μη εννοιολογικά πράγματα, στοιχεία της πραγματικότητας*. Στην αναδεικνυόμενη αντίφαση μεταξύ πράγματος και έννοιας η *Αρνητική διαλεκτική* επιχειρεί την κατάδυση εντός αυτής, την αποδοχή της, την άφεση εντός του ετερογενούς προς τη σκέψη. Στόχος της είναι η «πλήρης αυτοαλλοτρίωση»⁸ για την οποία κατηγορεί την εγελιανή της πρόγνοση πως την άφησε ημιτελή.⁹ Κάτι τέτοιο συνιστά για τον Αντόρνο την απαραίτητη προϋπόθεση για την *απομάγευση της έννοιας*, η οποία είναι η λογική συνέπεια της πορείας του προοδευτικού «διαφωτιστικού» λόγου, και η οποία σαν στόχο έχει να αναιρέσει τις πραγματοποιητικές συνέπειες που είχε η απομάγευση της φύσης υπό την κυριαρχία του θετικισμού και του ταυτοτικού λόγου, όπως αυτή παρατέθηκε στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Έχουμε εδώ, λοιπόν, *μια ιδιότυπη άρνηση της άρνησης* όσον αφορά την απομάγευση και τον «διαφωτισμό», της οποίας η μόνη συνεπής εναλλακτική – συνεπής ως προς τις καντιανές διαφωτιστικές εξαγγελίες – είναι η αυτοαναίρεσή της, εν μέσω όμως της συνεχιζόμενης προσπάθειας για ορθολογικό στοχασμό και αναστοχασμό.

⁸ «[S]ie zielt auf ungeschmälerte Entäußerung»· ο Αναγνώστης μεταφράζει «πλήρης αυτοπαράιτηση» (Αντόρνο 2006, 26).

⁹ Για τον μελετητή του Χέγκελ Φαράκλα, το «πρωτείο του αντικειμένου» που προβάλλει εδώ η *Αρνητική διαλεκτική* είναι αιτούμενο και του ίδιου του εγελιανού γνωσιολογικού προγράμματος της «απόλυτης μορφής», όμως στον Αντόρνο στέκει ως εμπόδιο της απόλυτης γνώσης, μιας μορφής που θα επιβεβαιωνόταν από το περιεχόμενο (ΦΑΡΑΚΛΑΣ 2007, 400): το πλέον άρρητο ενέχει την δυνατότητα ενός απωθημένου από την κοινωνία δικού της νοήματος (ό.π., 401).

Ο Αντόρνο της *Αρνητικής διαλεκτικής* δεν διστάζει να σχεδιάσει ένα γνωσθεωρητικό υπόδειγμα. Η γνώση οφείλει πλέον να προσεγγίζει το αντικείμενο ελλειπτικά, παράπλευρα, κατασκευάζοντας ένα σχεδιάγραμμα του, το οποίο όμως θα παραμένει ατελές, ανοιχτό και δυναμικό. Για να αντιπαλέψει τον ανθρωπομορφισμό ο οποίος αποτελεί το αποτύπωμα της κυριαρχικής επιβολής του ανθρώπου προς τη φύση και το πράγμα, οφείλει να αποδεχτεί την ποικιλομορφία των αντικειμένων «που της επιβάλλονται από μόνα τους ή που τα αναζητεί» (Αντόρνο 2006, 26). Δίχως να ταυτίζεται με τη φυσικοεπιστημονική σκέψη και δίχως να υποχωρεί σε μια απλή καλλιτεχνική έκφραση, η φιλοσοφία οφείλει να διατηρεί μια θέση ανάμεσά τους· παραδεχόμενη τη σημαντικότητα της αισθητικής δίχως να υποκύπτει στην αισθητικοποίηση, δεχόμενη το παιχνίδι και την αντίφαση δίχως όμως να θυσιάζει την δεσμευτικότητα των αντιλήψεών της για την πραγματικότητα. Εντός της επιζεί εν τέλει το θεωρησιακό στοιχείο: «Ο,τι δεν δέχεται να του προδιαγραφεί ο νόμος του από τα δεδομένα γεγονότα τα ξεπερνάει ακόμα και στην πιο στενή επαφή με τα αντικείμενα και στην άρνηση της ιερής και όσιας υπερβατικότητας» (Αντόρνο 2006, 31). Αν μια διαλεκτική προσέγγιση έρχεται να καλύψει την άρνηση της υπερβατικότητας, αυτή δεν είναι προς τη μεριά της παντοδυναμίας του υποκειμένου και του Πνεύματος (Geist), αλλά προς τη μεριά της έκφρασης αυτού που ο Αντόρνο αντιλαμβάνεται ως χρόνιο πάσχειν του υποκειμένου: *τη διφυή ταυτότητά του ως υποκειμένου και ως αντικειμενικά –και κοινωνικά– διαμεσολαβημένου*.¹⁰ Αυτή η αντικειμενική-κοινωνική διαμεσολάβηση στην έκφραση της ίδιας της υποκειμενικότητας του υποκειμένου, η οποία διαπιστώνεται στην *Αρνητική διαλεκτική*, αποτελεί και έναν πρώτο υπενοημένο σύνδεσμο με έναν αντορνικό «δημοκρατικό υλισμό». Κάνοντας μνεία στη μικρολογική οπτική του Μπένγιαμιν στο *Passagenwerk* και συνδέοντάς την με τον εικονολογικό χαρακτήρα της θεώρησής του στο πρωταρχικό σχέδιασμα εκείνου του έργου,¹¹ ο Αντόρνο επιχειρεί να ορίσει πλέον την ίδια *τη σκέψη ως άρνηση*: ως αντίπαλο της απλής θέασης και ως προσπάθεια ερμηνείας που υπερβαίνει την απλή δεκτικότητα, ως κατασκευή κατηγοριών οι οποίες επιχειρούν να προχωρήσουν πέρα από αυτό που απλώς υπάρχει, από το δεδομένο, σε μια παραλλαγή της εγελιανής διαλεκτικής.¹²

¹⁰ Πβ. και ΦΑΡΆΚΛΑΣ 2007, 404: «το τωρινό περιεχόμενο της απόλυτης μορφής είναι η αφαίρεση, η οποία παράγει τώρα μια κοινωνική αυτογνωσία αντίθετη μ' εκείνη την ενότητα περιεχομένου και μορφής που η ίδια χρειάζεται και προϋποθέτει».

¹¹ Για τις αλλαγές στο *Passagenwerk* τις οποίες έκανε ο Μπένγιαμιν υπό τις παραινέσεις του Αντόρνο και του Ινστιτούτου, καθώς και για την έκδοση της «τιθασευμένης» σύντημης του έργου αυτού με τον τίτλο *Παρίσι, πρωτεύουσα του 19ου Αιώνα* (Paris, Hauptstadt des 19. Jahrhunderts), δες JAY 1996, 204–11).

¹² Για παράδειγμα, ο μελετητής του Γερμανικού Ιδεαλισμού Ντίτερ Χένριχ σημειώνει πως ο Χέγκελ με την κατηγορία της άρνησης «[θ]έλει να κατασκευάσει την αυτοαναφορά και την κα-

3. Η ανεικονικότητα ως στρατήγημα

Η έμφαση στην αρνητικότητα οδηγεί την αντορνική σκέψη στην ανεικονικότητα ως συνέπεια της αρνητικής διαλεκτικής. Θα επιχειρήσουμε εδώ να ανασυγκροτήσουμε το αντορνικό επιχείρημα που οδηγεί σε αυτή τη θέαση: Η ανεικονικότητα ως πρόταγμα δηλώνεται ρητά όταν υποχρεώνεται να αντιπαρεσθεί με τις εικονιστικές αναπαραστάσεις μιας απελευθερωτικής προοπτικής όπως αυτές συγκροτήθηκαν από μια άλλη θεώρηση που καλούσε εαυτήν υλιστική, την επίσημη ιδεολογία του υπαρκτού σοσιαλισμού. Ενώ ο υλισμός του Αντόρνο έχει ως επίκεντρο τον ανθρώπινο πόνο, την αναγνώριση αυτού και ανακούφισή του ως κατηγορική προσταγή, η ιδεολογία του υπαρκτού σοσιαλισμού οδηγεί στην αναπαραγωγή της κυριαρχίας και στην ουσιαστική ενδυνάμωση της κεφαλαιοκρατίας έναντι των επικριτών της, καθώς ταυτίζονται συλλήβδην με αυτή την αποτυχημένη απόπειρα υπέρβασης. Όπως γράφει ο Αντόρνο:

Τρομοκρατικοί μηχανισμοί του κράτους οχυρώνονται ως μόνιμος θεσμός με το τετριμμένο πρόσχημα μιας δικτατορίας του προ πολλού διοικούμενου προλεταριάτου, η οποία σε λίγο κλείνει μια πεντηκονταετία, χλευάζοντας έτσι τη θεωρία για την οποία συνεχώς μιλούν (Αντόρνο 2006, 249).

Αυτή η συνθήκη συνιστά, κατά Αντόρνο, μια ενδιαφέρουσα ανατροπή. Απαξιώνοντας τη γνωσιολογία προς όφελος μιας αντίληψης περί αντανάκλασης των κοινωνικών συνθηκών στο πεδίο των ιδεών, ο «κυρίαρχος υλισμός» υποχρεούται να μετέλθει της ενεικόνισης. Όμως η σκέψη δεν συνιστά απλή απεικόνιση του πράγματος, αλλά «αποβλέπει στο ίδιο το πράγμα» (Αντόρνο 2006, 251). Ο περιορισμός της σκέψης σε απεικόνιση υπονομεύει κατά τούτο την δυνατότητα του υποκειμένου να μεταβάλλει τον κόσμο, καθότι σε μια τέτοια περίπτωση το υποκείμενο θα ήταν μια απλή αντανάκλαση του κόσμου των πραγμάτων, πλήρως καθοριζόμενο από τις εξουσιαστικές συνθήκες οι οποίες επικρατούν. Μόνο μία πραγματοποιημένη συνείδηση θα συναινούσε σε μια τέτοια απώλεια της δυνατότητας υπέρβασης, και τέτοια είναι η συνείδηση των «υλιστών» ιδεολόγων των χωρών του τότε υπαρκτού σοσιαλισμού.

Ο Αντόρνο εντοπίζει τις θεωρητικές ρίζες ενός υλισμού της απεικόνισης στην έμφαση που έδωσε ο Λένιν στη λεγόμενη «θεωρία της αντανάκλασης» στο *Υλισμός και εμπειριοκριτικισμός*.¹³ Ο παραδοσιακός μαρξισμός καταλήγει

θοριστικότητα ως άμεσες συνέπειες ενός στοιχειώδους, ανεξάρτητου και αυτόνομου όρου: της άρνησης» (Χένριχ 2018, 398). Αυτό συμβαίνει επειδή ο Χέγκελ «πιστεύει ότι αυτή η σημασιολογική δομή της αυτοαναφοράς, η αυτόνομη άρνηση, βρίσκεται πίσω από κάθε δυνατό ορθολογικό λόγο» (Χένριχ 2018, 399).

¹³ Η «θεωρία της αντανάκλασης» συνίσταται στη θέση πως το υποκείμενο αποτελεί «απαρέγκλιτη αντανάκλαση του αντικειμένου». Η εναντίωση σε αυτήν αποτελεί κοινό γνώρισμα των στοχαστών του Δυτικού Μαρξισμού, όπως παράδειγμα ο Κορς, που την αποδίδει ως κατηγορία στον Λένιν (Κορς 1981, 87–88).

στο να υποτιμά σημαντικά ζητήματα γνωσιολογίας στα οποία είχε συμβάλει η ιδεαλιστική παράδοση και περιορίζεται ουσιαστικά σε έναν αφελή εμπειρισμό που βασίζεται μόνο στα δεδομένα της κατ' αίσθηση εποπτείας. Καθώς όμως η κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία αναφέρονται στην κοινωνική πραγματικότητα η οποία είναι υποχρεωτικά συνισταμένη διαμεσολαβήσεων, η κριτική προσέγγιση αυτής δεν δύναται να πραγματωθεί με μία τόσο απλοϊκή προσέγγιση, δέσμια καθώς θα ήταν η τελευταία των εκάστοτε πολιτικών συσχετισμών. Μια τέτοια προσέγγιση θα σήμαινε πως η θεωρία θα «έκανε τον κουτό» (Αντόρνο 2006, 252) και δεν θα στεκόταν στο επίπεδο της σύγχρονης της θεωρητικής και επιστημονικής γνώσης. Ως εκ τούτου, η «ενότητα θεωρίας και πράξης» θα κατέληγε στην υποχώρηση από τον κριτικό λόγο, θα εμπόδιζε τον αναστοχασμό και δεν θα δυνόταν να επιχειρήσει την διανοητική προσπέλαση της κοινωνικής πραγματικότητας. Καθώς, μάλιστα, δέχεται τη μεσολάβηση των εικονιστικών προϊόντων αυτής της αντανάκλασης των κοινωνικών σχέσεων, θα κατέληγε, ισχυρίζεται ο Αντόρνο, στην επιστροφή σε έναν ιδιότυπο ιδεαλισμό καθώς οι αναπαραστάσεις αυτές θα συνιστούσαν το όριο και το αντικείμενο της γνώσης και κατά συνέπεια η θεωρία που θα τις συγκροτούσε ταυτόχρονα θα τις επέβαλε στο αντικείμενο καθώς «η υποκειμενική αυθαιρεσία τέτοιων παραστάσεων είναι η αυθαιρεσία των διατασσόντων» (Αντόρνο 2006, 253).

Η τακτική που προκρίνει ο Αντόρνο για να επιλυθεί η ένταση ανάμεσα στην εμμονή στην υλικότητα –απαραίτητη για την κατανόηση και υπέρβαση του πόνου– και στην αρνητική διαλεκτική είναι μία φιλοσοφία της ανεικονικότητας: «Η υλιστική λαχτάρα για κατανόηση του πράγματος θέλει το αντίθετο: μόνο χωρίς εικόνες θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς το πλήρες αντικείμενο» (Αντόρνο 2006, 253). Αυτή δε η απουσία εικόνων «συγκλίνει με τη θεολογική απαγόρευση των εικόνων [Bilderverbot]», η οποία στην εκκοσμικευμένη της μορφή οδηγεί στην άρνηση της θετικής απεικόνισης της ουτοπίας (ό.π.).¹⁴ Εφόσον, όπως είδαμε, κάθε συστηματική φιλοσοφική προσέγγιση έχει εντός της το σπέρμα της ταυτοτικής θέσης, η οποία θεωρείται αίτιο της αναπαραγωγής της κυριαρχίας ήδη από την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μία υλιστική ή και κανονιστική συγκρότηση ενός πρακτικού-φιλοσοφικού προγράμματος θα σήμαινε αυτόματα την αποτυχία του, παρά τις όποιες κριτικές προθέσεις. Η ίδια η στιγμή της συγκρότησης θα ήταν η στιγμή της αποτυχίας, ως εκ τούτου η κριτική φιλοσοφία οφείλει να μετέλθει του στρατηγήματος της ανεικονικότητας ακριβώς για να μην επηρεάσει τον αυθορμητισμό του υποκειμένου, που στην αντορνική θεώρηση συνδέεται με το αίτημα για αυτονομία και για ελευθερία ενός πιο παραδοσιακού ιδεαλιστικού φιλοσοφικού λόγου. Όμως, αυτή η κίνηση δεν παύει να αποτελεί στρατήγημα: Όπως εύστοχα έχει παρα-

¹⁴ «[Ο]ὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς», *Ἐξοδος* 20,4.

τηρήσει ο Τρουσκολάσκι εύκολα δύναται κανείς να υποστηρίξει πως η ίδια η ανεικονικότητα πιθανώς να καταστεί εικόνα εάν δοθεί υπερβολική έμφαση σε αυτήν, καθώς η ίδια η διαφωτιστική «θετικιστική σκέψη» έχει μετέλθει της ανεικονικότητας για να ανατρέψει την προνεωτερική φιλοσοφία, δίχως αυτό να την προστατεύει από τη ματαίωση εμπρός στην παντοδυναμία της κυριαρχίας (Truskolaski 2021, 50).

Η αντορνική ανεικονικότητα, βέβαια, δεν έχει τέτοιες προθέσεις: Η δική της προέλευση, όπως είδαμε, εντοπίζεται στην παλαιά αντορνική αντίληψη περί μιας φυσικής ιστορίας του ανθρώπου που θα οδηγούσε στην άρση του φυσικού αναγνωρίζοντάς το και αίροντας την απώθησή του στην οποία έχει συντελέσει το διαφωτιστικό εγχείρημα. Πρόκειται, όπως παραδέχεται ο Αντόρνο, για μια σύγκλιση του υλισμού με μια θεολογική οπτική η οποία επιθυμεί την «ανάσταση της σάρκας» η οποία «είναι εντελώς ξένη προς τον ιδεαλισμό» (Αντόρνο 2006, 253). Σε μια διαλεκτική κίνηση, αυτή η διάσωση της σάρκας, του υλικού –η αλλαγή των υλικών συνθηκών, των παραγωγικών σχέσεων σε μια πιο μαρξική θεώρηση– θα οδηγούσε στην δυνατότητα και αναγκαιότητα υπέρβασης του ίδιου του «ιστορικού υλισμού» καθώς τότε και μόνον το πνεύμα θα ήταν ελεύθερο να πραγματοποιήσει τον απελευθερωτικό ρόλο τον οποίο του είχε αναθέσει η ιδεαλιστική φιλοσοφία ως θεμελιωτή της αυτονομίας του ατόμου, απηλλαγμένο από τη «μαγική επήρεια των υλικών συνθηκών [που το οδηγούν να] απαγορεύει την ικανοποίηση των υλικών αναγκών». Σε μια διαλεκτική αντιστροφή της μαρξικής έγκλησης για αλλαγή του κόσμου έναντι της ερμηνείας του, στο αντορνικό σχήμα η φιλοσοφία, αλλά και εν γένει η ανθρώπινη πνευματική δημιουργική δραστηριότητα πραγματώνεται μόνο όταν ολοκληρωθεί η αλλαγή του κόσμου, η οποία βέβαια είναι με τη σειρά της αδύνατον να επέλθει δίχως την πρότερη αναστοχαστική απόπειρα νοητικής προσπάθειάς του.

Η επιλογή της ανεικονικότητας ως στρατηγήματος δεν είναι μια κίνηση θεωρητικής απελπισίας, όπως ενδεχομένως να ισχυρίζονταν οι επικριτές του Αντόρνο που θα ακολουθούσαν τη συλλογιστική του Χάμπερμας την οποία προαναφέραμε. Αντιθέτως, έρχεται μετά την διαπιστωμένη αποτυχία άλλων κριτικών εγχειρημάτων τα οποία όμως δεν απέφυγαν την εικονιστικότητα στην απόπειρά τους να συγκροτήσουν ένα πρακτικό πρόταγμα. Κύριο παράδειγμα, θεωρώ πως είναι αυτό του Λούκατς, του οποίου το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και η θεωρία της πραγματοποίησης που εκτίθεται εντός του επηρεάσαν σημαντικά τους στοχαστές της πρώτης γενιάς της Κριτικής Θεωρίας.¹⁵ Σε αυτό το έργο, ενώ ο Λούκατς διαπιστώνει την ανάγκη μιας μαρξιστικής τοποθέτησης εντός της σύγχρονης φιλοσοφικής προβληματικής, και ανασυγκροτεί

¹⁵ Για τη συνέχιση αυτής της προβληματικής εντός του θεωρητικού ρεύματος της Σχολής της Φραγκφούρτης πβ. FEENBERG 2014, 151–58).

μια θεωρία της πραγματοποίησης η οποία σίγουρα ενέχει σημαντικές ομοιότητες με την κριτική στον ταυτοτικό λόγο που αναπτύσσει ο Αντόρνο, εν τούτοις αναγορεύει το προλεταριάτο στο ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο της Ιστορίας (Λούκατς 2006, 148–50) και εν συνεχεία μεταδίδει το θεμελιωμένο γνωσιακό προνόμιο αυτού στο επαναστατικό κόμμα και στην ηγεσία του.¹⁶ Αυτή η σαφής ενεικόνιση του δρόμου προς την προσπέλαση του κοινωνικού κόσμου και του πράγματος καθαυτού, η οποία ανατίθεται σε ένα ιστορικό συλλογικό πολιτικό υποκείμενο, οδηγεί σε μια σκλήρυνση της θεωρησιακής ευελιξίας την οποία ο Αντόρνο θεωρεί απαραίτητη για έναν κόσμο διαρκούς υπόρρητης κυριαρχίας του ενστίκτου αυτοσυντήρησης. Δεν είναι τυχαίο πως, παρά τις προθέσεις της, ιδίως υπό το αντορνικό πρίσμα, η συγκριμένη ενεικόνιση καταλήγει να αποδώσει όχι μόνο γνωσιακά αλλά και πρακτικά πρωτεία σε μία ιστορική και άρα αυθαίρετη συγκρότηση της πορείας προς την καθολικότητα, καθιστώντας την μερική και άρα ακατάλληλη για να εκφράσει την καθολικότητα την οποία επικαλείται. Η περαιτέρω πραγμάτωση αυτής της μερικότητας διά της ανάδειξης ενός γραφειοκρατικού λόγου στο γνωσιοθεωρητικό και εν γένει φιλοσοφικό επίπεδο, όσο και μιας νέας γραφειοκρατικής κυριαρχίας στο πραγματικό-κοινωνικό πεδίο, δεν θα ήταν τυχαίο σύμπτωμα για την αντορνική θεώρηση, αλλά αντίθετα αποτέλεσμα ακριβώς αυτής της ενεικόνισης η οποία απέδωσε καθολικότητα οδηγώντας στην καθυποταγή της ατομικότητας.

Θα ήταν δυνατόν να ανασυγκροτηθεί μια αντίστροφη πορεία από αυτή στην οποία κατέληξαν τα εγχειρήματα αυτού του τύπου; Το ερώτημα τίθεται, αλλά δεν απαντάται από τον Αντόρνο, κυρίως γιατί δεν είναι πλέον ζήτημα της επικαιρότητας της εποχής του, παρά τις περί του αντιθέτου έντονες αιτιάσεις των επικριτών του. Η στιγμή της υπέρβασης παρήλθε και γι' αυτό τον λόγο είναι αναγκαία η επιστροφή στην κριτική φιλοσοφία και μάλιστα η ίδια η φιλοδοξία που έφερε αυτή η απόπειρα δεν έκρυβε άλλο από μια υποτίμηση των όρων συγκρότησης της κυριαρχίας ή και της δυσκολίας πλήρωσης των όρων δυνατότητας της ελευθερίας. Έτσι έχουμε επαναστροφή στην περίοδο όπου η αναγκαιότητα στο θεωρητικό επίπεδο είναι, για μια κριτική θεωρησιακότητα, αντίστοιχη, θα έλεγε κανείς, με την αναγκαιότητα της μαρξικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας στην εποχή της. Για αυτόν τον λόγο συνιστά η ανεικονικότητα, εξάλλου, ένα στρατήγημα: Πρόκειται για μια κίνηση υποχώρησης προκειμένου να σωθεί η δυνατότητα υπέρβασης, αλλά και μια επιστροφή σε μια πιο κλασική θεώρηση όπως αυτή του Μαρξ, η οποία με τη σειρά της έχει κατηγορηθεί για αντίστοιχη ανεικονικότητα. Αυτή η ανεικονι-

¹⁶ Μια ενδιαφέρουσα ανακατασκευή του λουκατσιανού επιχειρήματος περί γνωσιοθεωρητικού πλεονεκτήματος του προλεταριάτου και ενιαίου υποκειμένου-αντικειμένου της Ιστορίας είναι αυτή του Καβουλάκου στο ΚΑΝΟΥΛΑΚΟΣ 2011, 164–66, όπου θέτει το ερώτημα της επανερμηνείας του επαναστατικού υποκειμένου ως μια διαρκή διυποκειμενική διαδικασία κατά την οποία το συγκροτούν και ανασυγκροτούν οι ατομικοί φορείς που ζουν υπό τον ζυγό της καπιταλιστικής κυριαρχίας, προς μια προοπτική περισσότερης ελευθερίας.

κότητα έχει θεωρηθεί από σύγχρονους μελετητές πως αποτελεί γνώρισμα του ευρύτερου ρεύματος του «δυτικού μαρξισμού».¹⁷

Αυτό δεν σημαίνει πως το αντορνικό έργο δεν μετέρχεται της ενεϊκόνισης σε κανένα σημείο του. Η ηθική της αντίστασης των *Minima Moralia*, δεν διστάζει να εδραστεί σε παραδείγματα: Ο διανοούμενος που αντιστέκεται στην κυριαρχία. Ο υποτελής που επιζεί παρά τη βαρβαρότητα (Αντόρνο 1990, 148). Ο καταδικασμένος που αρνείται να αποδεχτεί τη μοίρα του ως αιώνια. Ο αλληλέγγυος σε κάθε περίπτωση. Όμως ο Αντόρνο αρνείται να εντάξει αυτές τις εικόνες εντός ενός συστηματικού προτάγματος, όπως αρνείται εν γένει τη συστηματοποίηση, επηρεασμένος ίσως εδώ από τον Κίρκεγκωρ τον οποίο είχε μελετήσει ως νέος.¹⁸ Η καχυποψία αυτή έχει επίσης χαρακτηριστεί νιτσεικής προέλευσης¹⁹ –κάτι που σίγουρα δεν θα αρνούταν ο Αντόρνο– αλλά ενδεχομένως να υποκρύπτει εντός της και μία πραγματιστική επιρροή: Αυτή που αναγνωρίζει στην προαναφερθείσα λαχτάρα για την αλήθεια την πιθανότητα επαναστροφής στον μύθο, η οποία τον υποχρεώνει να μετέλθει στρατηγημάτων όπως η ανεικονικότητα για να διασφαλίσει την αυτοσυγκράτηση του λόγου, τον περιορισμό της αξίωσης αλήθειάς του ακριβώς για να διασωθεί αυτή η αξίωση αλήθειας.

Μια τέτοια κίνηση δεν θα έπρεπε να μας φαίνεται παράταιρη. Φιλόσοφοι άλλων φιλοσοφικών παραδόσεων με πιο περιορισμένες προταγματικές αξιώσεις θεώρησαν πως ήταν υποχρεωμένοι να μετέλθουν αντίστοιχων στρατηγημάτων. Ένα ενδεικτικό παράδειγμα συνιστά η χρήση της ειρωνείας από τον Ρόρτυ ως στρατηγήματος που αποτελεί αποτέλεσμα της επίγνωσης της περατότητας των διανοητικών δυνατοτήτων, δίχως να υποκύπτει στον σκεπτικισμό, αλλά επιχειρώντας να τον περικυκλώσει. Η απόρριψη μιας καταστατικής εικονικότητας ενδεχομένως να μπορεί να εντοπιστεί στην επιμονή εδώ στην ειρωνεία ως άρνηση μιας δεσμευτικής διανοητικότητας, ενώ πάντα στόχος παραμένει η εξάλειψη του πόνου διά της αλληλεγγύης. Παρότι ο Ρόρτυ επικρίνει τον Αντόρνο και τον Χόρκχαϊμερ για την κριτική που ασκούν στον φιλελευθερισμό ως χρεωκοπημένο (Rorty 1989, 56) και την απαισιόδοξη οπτική

¹⁷ Μια ενδιαφέρουσα πρώτη οριοθέτηση του ζητήματος γίνεται από την Κόμει στο COMAY 1997.

¹⁸ Εξάλλου ο Αντόρνο σημειώνει: «Η θέση της σκέψης απέναντι στην ευτυχία θα ήταν η άρνηση κάθε ψευδούς ευτυχίας. Θέτει ως αίτημα, σε διαμετρική αντίθεση προς την παγκυρίαρχη αντίληψη, την ιδέα της αντικειμενικότητας της ευτυχίας όπως την είχε συλλάβει αρνητικά ο Κίρκεγκωρ στην διδασκαλία για την αντικειμενική απόγνωση.» (Αντόρνο 2006, 347).

¹⁹ Για τον Χάμπερμας, για παράδειγμα, η νιτσεική *Γενεαλογία της ηθικής* αποτελεί το πραγματικό πρότυπο για την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, η οποία εγκαταλείπει την αξίωση αλήθειας προς όφελος της «αισθητικής ρητορικής» ενώ παραγνώνει τα επιτεύγματα του Δυτικού ορθολογισμού –ήτοι τη φιλελεύθερη αστική δημοκρατία– όταν ασκεί καθολική κριτική στον σύγχρονο θετικισμό: Έτσι, πάντα σύμφωνα με τον Χάμπερμας, υποχρεώνονται οι Αντόρνο και Χόρκχαϊμερ να επιλέξουν μεταξύ μιας θεωρίας της εξουσίας νιτσεικής κοπής και μιας εγκατάλειψης κάθε συγκροτημένης θεωρητικής προσέγγισης· αυτή μάλιστα η στάση διατρέχει όλο το αντορνικό θεωρητικό έργο (HABERMAS 1982, 22–29).

τους για τις προοπτικές του ανθρώπινου πολιτισμού (Rorty 1989, 57), ενστερνίζεται την κριτική τους έναντι της διαφωτιστικής γνωσιολογίας. Τους ψέγει, βέβαια, σχολιάζοντας τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, για την απροθυμία τους να προσφέρουν την ανασυγκρότηση μιας κουλτούρας «η οποία να δύναται να ενσωματώσει και να χρησιμοποιήσει την κατανόηση του διαλυτικού χαρακτήρα της ορθολογικότητας, του αυτοκαταστροφικού χαρακτήρα του Διαφωτισμού» (Rorty 1989, 57). Αυτό που ζητά ο Ρόρτυ εδώ, θα ισχυριστούμε πως το πραγματοποιεί εν μέρει ο Αντόρνο στην *Αισθητική θεωρία* στην οποία θα αναφερθούμε παρακάτω. Εν τούτοις, θα ήταν ενδιαφέρον να παρατηρηθεί πως ο προερχόμενος από την αναλυτική παράδοση και φιλελεύθερος Ρόρτυ επιλέγει να εδράσει την δική του «φιλελεύθερη ουτοπία» σε μια «στροφή κατά της θεωρίας και υπέρ της αφήγησης» (Rorty 1989, xvi), επικεντρώνοντας στα παραδείγματα της χρήσης του ειρωνικού λόγου όχι μόνο στο έργο φιλοσόφων όπως ο Χάιντεγκερ και ο Ντερντά, αλλά και λογοτεχνών όπως ο Προυστ, ο Όργουελ και ο Ναμπόκοφ, προς έναν ποιητικό πολιτισμό που βέβαια, όπως ο ίδιος παραδέχεται, θα δεχόταν αντίστοιχες επικρίσεις για αισθητικοποίηση από στοχαστές όπως ο Χάμπερμας.

Το στρατήγημα της ανεικονικότητας δεν σημαίνει επιστροφή σε έναν αφέλη εμπειρισμό από τη μεριά του Αντόρνο. Κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατον, καθώς υιοθετεί την εγελιανή επιταγή που ορίζει την διαλεκτική ως «εμμεν[ή] μετάβασ[η] προς τα έξω, μέσω της οποίας παρουσιάζεται ο μονόπλευρος χαρακτήρας των κατηγοριών της διάνοιας ως αυτό που είναι, δηλαδή η άρνησή τους. Κάθε τι το πεπερασμένο έγκειται στο να αυτοαναιρείται» (Χέγκελ 1991, 196). Τουναντίον, η στόχευση του Αντόρνο είναι ακριβώς στην επίτευξη αυτής της λειτουργίας της διαλεκτικής δίχως να οδηγείται, μέσω της άρνησης της άρνησης στο απαραίτητα θετικό αποτέλεσμα που ο Χέγκελ θεωρούσε απαραίτητο. Ούτε, όμως, συνεπάγεται η ανεικονικότητα εγκατάλειψη κάθε φιλοδοξίας της σκέψης, αλλιώς δεν θα είχαμε την ίδια την απόπειρα του Αντόρνο για συγκρότηση της διαλεκτικής του. Για να σταθεί αλληλέγγυα με τη μεταφυσική τη στιγμή της πτώσης της, οφείλει η κριτική φιλοσοφία να ανακατασκευάσει τόσο το διαλεκτικό επιχείρημα, όσο και το κριτικό επιχείρημα που έχει προηγηθεί αλλά αποδείχτηκε ατελέσφορο. Διατηρεί την «πρωτοκαθεδρία του αντικειμένου» που ήδη εντοπίζει στην εγελιανή διαλεκτική και εδραζόμενη στην παραδοχή των περιορισμένων φιλοδοξιών της επιχειρεί να αντιστρέψει την κίνηση της πραγματοποίησης, επαναφέροντας την κριτική ως πρωταρχική λειτουργία. Όπως γράφει ο Αντόρνο,

Δείκτης της προτεραιότητας του αντικειμένου είναι η αδυναμία του Πνεύματος σε όλες τις κρίσεις που σχηματίζει και εκφέρει, όπως μέχρι σήμερα στην οργάνωση της [κοινωνικής] πραγματικότητας (Einrichtung der Realität). Το αρνητικό στοιχείο, ότι το πνεύμα με την ταύτιση δεν πέτυχε τη συμφιλίωση, γίνεται κινητήρια δύναμη της ίδιας του της απομάγευσης (Αντόρνο 2006, 227).

4. Όψεις της ανεικονικότητας: *Via negativa*;

Θα ήταν ενδεχομένως εύλογο να επιχειρήσει κανείς να εντοπίσει τις καταβολές αυτής της επικέντρωσης στην ανεικονικότητα σε μια έξοδο προς τη θεολογία, καθώς έχουμε εδώ ένα φιλοσοφικό εγχείρημα που, όπως είδαμε, διαπιστώνει την αλληλεγγύη του με τη μεταφυσική. Εξάλλου ο ίδιος ο Αντόρνο αναφέρει τη βιβλική απαγόρευση των ειδώλων ως συναφή με την δική του θέση. Παρά την εισδοχή μιας οιονεί θεολογικής γλώσσας σε περιορισμένο βαθμό στην *Αρνητική διαλεκτική*, η πρόσφατη μελέτη του Τρουσκολάσκι καταδεικνύει πειστικά πως ο Αντόρνο δεν είχε προχωρήσει σε συγκροτημένη έρευνα στο θεολογικό πεδίο (Truskolaski 2021, 53), ενώ μετερχόταν των θεολογικών όρων αλλά και των ιδίων των εννοιών της θρησκείας και της θεολογίας στο πλαίσιο μιας θεώρησης της μετάβασης από τις πρωτόγονες κοινωνίες προς την νεωτερικότητα όπως αυτή είχε ήδη ανασυγκροτηθεί στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* (Truskolaski 2021, 64–67). Για τον Αντόρνο η συντελεσθείσα πορεία προς την κυριαρχία του «θετικισμού» έχει κατ' ανάγκη ακολουθήσει ένα στάδιο επικράτησης του νομιναλισμού, που έχει καταστήσει αδύνατη κάθε θεολογικού τύπου απόπειρα. Ως εκ τούτου η συνειδητή ταύτισή του με μια θεολογική απόπειρα έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την κοινωνική ιστορία και την ιστορία των ιδεών όπως αυτή εκτίθεται ήδη από τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.

Τη σύγκλιση της αντορνικής διαλεκτικής με τη θεολογία, και ειδικότερα με την αποφατική θεολογία πρώτος την διατυπώνει σαν κριτική ο Χάμπερμας, ο οποίος θεωρεί πως με τη ριζοσπαστική κριτική την οποία απευθύνουν οι Αντόρνο και Χόρκχαϊμερ έναντι του λόγου και με την κατάσταση ολικής επικράτησης της κυριαρχίας που περιγράφουν δεν αφήνουν άλλη επιλογή παρά μια επιστροφή στη θεολογία (Habermas 1981, 177). Δίχως αυτή θα ήταν ο πόνος του κόσμου αόρητος. Από μια άλλη οπτική, όμως, ο Πήτερ Γκόρντον έχει διαπιστώσει μια σύγκλιση ανάμεσα στην αντορνική επιταγή για ανεικονικότητα και την παράδοση της αποφατικής θεολογίας και ειδικότερα τη θέση του Μαϊμονίδη. Αυτή περιγράφεται ως άρνηση της δυνατότητας μεταφυσικής γνώσης μέσω μιας λογικής ανάλυσης της γλώσσας, καθώς «το μεταφυσικό αντικείμενο αναγκαστικά υπερβαίνει τα όρια των δυνατοτήτων της γνωστικής λειτουργίας» (Gordon 2020, 133). Ο στόχος του Μαϊμονίδη είναι να θέσει όρια στη γνώση με στόχο να προστατέψει την πίστη (Gordon 2020, 134). Για τον Γκόρντον η αντορνική σκέψη εφάπτεται με μία τέτοια θεολογική προβληματική, καθώς και οι δύο απορρίπτουν τον ανθρωπομορφισμό της μυθολογικής εξήγησης, και εμμένουν στην απαγόρευση της ενεικόνισης, ο μὲν Μαϊμονίδης γιατί εκπίπτει στην ειδωλολατρία, ο δε Αντόρνο γιατί εκβάλλει στην πραγματοποίηση και την αναπαράγει. Κατά τούτο, υποστηρίζει ο Γκόρντον, και οι δύο συγκλίνουν στον απελευθερωτικό χαρακτήρα της ανεικονιστικής σκέψης, καθώς «η κριτική της ειδωλολατρίας έχει μετατραπεί σε κριτική της ιδεολογίας» (Gordon 2020, 134–35). Κατά συνέπεια θεωρεί πως ο

Αντόρνο συνεχίζει, πραγματοποιεί και υπερβαίνει το εγχείρημα του Μαϊμονίδη εφαρμόζοντάς το στην ίδια την έννοια του Θεού, υπερβαίνοντάς την προς ένα αθεϊστικό σχήμα, το οποίο όμως έχει οπωσδήποτε θεολογικό χαρακτήρα (Gordon 2020, 138–40).

Καθώς, όπως είδαμε, το ενδιαφέρον του Αντόρνο για τη θεολογία δεν έχει την ένταση που του αποδίδει ο Γκόρντον, θα ήταν ίσως πιο ενδιαφέρον να εξετάζαμε μία σύγκλιση του επιχειρήματός του με αυτό του Χάμπερμας: Ο Αντόρνο υποχρεώνεται να ακολουθήσει τη *via negativa* επειδή η αρνητική διαλεκτική και η κριτική του Διαφωτισμού έχουν έρθει σε αδιέξοδο. Σε αυτή την εκδοχή θέλει να αντισταθεί η θέασή μας της ανεικονικότητας ως στρατηγήματος. Και ο Χάμπερμας και ο Γκόρντον αντιλαμβάνονται την κατίσχυση της κυριαρχίας ως ολοκληρωτική εντός του αντορνικού έργου, ο δε Γκόρντον δίνει έμφαση στην επικράτηση της πραγματοποιητικής λειτουργίας. Όμως, σε αντίθεση με τον Λούκατς, ο Αντόρνο δεν απορρίπτει τελείως ορισμένες λειτουργίες της πραγματοποίησης. Αντιθέτως, υποστηρίζει πως η διαδικασία πραγματοποίησης καθαυτή δεν πρέπει να αντιμετωπιστεί ως το ριζικά κακό, καθώς το ζητούμενο είναι η συμφιλίωση με το μη-ταυτόσημο, η παραδοχή της ετερότητας και όχι η υπέρβασή της, για παράδειγμα από ένα νέο συλλογικό ή ατομικό υποκείμενο. Οι γνωσιακές αδυναμίες του ανθρώπου οφείλουν να συνηγορούν υπέρ της συμφιλίωσης, η ανθρώπινη δυστυχία δεν έγκειται τόσο στην εκπραγμάτιση των κοινωνικών συνθηκών *per se*, αλλά σε αυτές ακριβώς τις «κοινωνικές συνθήκες που καταδικάζουν τους ανθρώπους σε αδυναμία και απάθεια, ενώ οι ίδιοι θα μπορούσαν να τις αλλάξουν» (Αντόρνο 2006, 233).²⁰ Η ανεικονικότητα συνιστά ένα στρατήγημα σε μια περίοδο κατά την οποία – για τον Αντόρνο – λάμβανε χώρα μια σχεδόν ολοκληρωτική ήττα στο επίπεδο των κοινωνικών συνθηκών, γι' αυτό και μια παραδοσιακή μαρξική καχυποψία έναντι των θεωρησιακών συστηματικών κατασκευών και του προταγματικού λόγου μιας φιλοσοφίας της ιστορίας θα ήταν ενάντια στις κριτικές προθέσεις του. Η μετάβαση στην ανεικονικότητα θα ήταν πιο δόκιμο να γίνει αντιληπτή πλαισιωμένη κατ' αυτόν τον τρόπο, εντός δηλαδή ενός γενικότερου μαρξικού υποδείγματος το οποίο ο Αντόρνο ουδέποτε εγκαταλείπει, ακόμα και αν διαπιστώνει ότι δεν δύναται να πραγματοποιηθεί. Δεν έχουμε εδώ, συνεπώς, μεσσιανισμό πολιτικό ή θεολογικό, αλλά μια πιο συγκρατημένη εμμενή αυτοκριτική του Λόγου, με στόχο να ανακάμψει στο μέλλον.²¹

²⁰ Η Ρόουζ έχει υποστηρίξει πως ο Αντόρνο επιλέγει την δύσκολη οδό ανάμεσα στην αντίληψη του Μπένγιαμιν για την ιστορία ως φθορά του κόσμου και του Λούκατς για την δυνατότητα συμφιλίωσης υποκειμένου–αντικειμένου που «δίδεται» στο «τέλος της ιστορίας», οδηγώντας σε μια ριζικά αντι-ιστοριστική θέση, που αποδέχεται ως έναν βαθμό το αναπόφευκτο της πραγματοποίησης, έτσι ώστε να κατορθώσει να εκφράσει έναν λιγότερο ισχυρό, αλλά έγκυρο θεωρητικό και πολιτικό λόγο στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού (Rose 2013, 65–66).

²¹ Πβ. για παράδειγμα την ομιλία του Αντόρνο το 1968 στην 16η Ημερίδα Γερμανικής Κοι-

5. Όψεις της ανεικονικότητας: Μια διαλεκτική της αντίστασης

Είναι, όντως, αυτή η επιταγή της ανεικονικότητας καθολική για τον Αντόρνο; Είδαμε πως ήδη στα *Minima Moralia* ανασυγκροτεί μια διαλεκτική της αντίστασης, η οποία δεν είναι δίχως εικονιστικότητα: Καθήκον, για παράδειγμα, της διαλεκτικής σκέψης είναι να συνεχίζει το πνεύμα αντιλογίας «του αγρότη που επί εκατονταετίες μάθαινε να ανταπεξέρχεται στο κυνηγητό και τις μισθωματικές απαιτήσεις των ισχυρών φεουδαρχών» (Αντόρνο 1990, 148). Αντίστοιχες εικόνες είναι αυτή του συγγραφέα, ο οποίος επιμένει στον γραπτό λόγο παρότι είναι υποχρεωμένος να αποστασιοποιηθεί από αυτόν, του εξόριστου, ο οποίος υπομένει καρτερικά γνωρίζοντας ότι θα παραμένει παντού ξένος, ο άνθρωπος που στέκει σκεπτικός μπροστά σε ένα σφάγιο σε ένα κρεοπωλείο συλλογίζόμενος την τραγικότητα της σφαγής του ζώου και, κατά συνέπεια, την επιβίωση του φυσικού εντός του πολιτισμού. Πρόκειται για ενεικονίσεις της αντίστασης, αλλά οπωσδήποτε δεν συνιστούν ενεικονίσεις μιας ουτοπικής υπερβατικότητας, είτε «υλιστικού», είτε θεωρησιακού τύπου. Ως εκ τούτου, με βάση τις περιορισμένες αξιώσεις τους για οργάνωση του επέκεινα της «λάθος ζωής», δεν δύνανται να ξεφεύγουν από τη θέση «δεν υπάρχει σωστή ζωή στη λάθος» (Αντόρνο 1990, 109) που διατυπώνεται στο ίδιο έργο. Δεν είναι, εξάλλου, θεωρώ πρόθεση του Αντόρνο όταν συγκροτεί την επιταγή της ανεικονικότητας να διαφύγει πλήρως από τις εικόνες. Κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε ευθεία αντίφαση με την πρότερη θέση του για την πραγματοποίηση, και θα οδηγούσε όντως σε μια αναγκαία έξοδο σε ένα υπερβατικό υποκείμενο της ιστορίας ή στη θεωρητική απελπισία, δύο στάσεις που θα ήταν ξένες για έναν αρνητή της μεσσιανικότητας, πολιτικού ή θεολογικού τύπου.

Η θέση της ανεικονικότητας στον Αντόρνο ταυτίζεται συνεπώς με μια έμφαση στην αδυναμία αλλά και απροθυμία να συγκροτηθούν αυτές οι ενεικονίσεις σε σύστημα, και να εξαχθεί εξ αυτών ένα αυστηρά δομημένο πολιτικό πρόταγμα ή και να ανακατασκευαστεί μια ηθική φιλοσοφία παραδοσιακού τύπου. Μια τέτοια στάση δεν ισοδυναμεί με παράδοση στην υπάρχουσα «κακή ολότητα», αλλά με μια τακτική περικύκλωσής της με αποσπασματικές ενεικονίσεις που δεν έχουν τις αξιώσεις αλήθειας του μέχρι τώρα κριτικού φιλοσοφικού λόγου. Ο γνωσιακός στόχος είναι η διατήρηση του «πρωτείου του αντικειμένου», ειδικά όταν αυτό αφορά τα κοινωνικά υποκείμενα, τα οποία πρέπει να αφεθούν να συγκροτήσουν μια αυτοσυνειδησία της κατάστασης του πόνου και της υποτέλειας στην οποία διαβιούν, για να δημιουργήσουν τους όρους για να την ανατρέψουν. Σε αυτή την πορεία η κριτική φιλοσοφία είναι αρωγός, προσφέροντας την έμφαση στους κοινωνικούς όρους του ανδραποδισμού, επιση-

ωνιολογίας με θέμα «Υστερος καπιταλισμός ή βιομηχανική κοινωνία;» (Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?) όπου κάνει χρήση μαρξιστικών κατηγοριών για να περιγράψει τον κοινωνικό σχηματισμό που επικρατεί στις δυτικές κοινωνίες.

μαίνοντας τους κινδύνους της πίστης σε έναν παντοδύναμο λόγο, υποσκάπτοντας τα κυρίαρχα παραδείγματα, τις αιτιάσεις των κρατούντων, συνηγορώντας υπέρ των απόκληρων και επικεντρώνοντας τα πυρά πάντα στον κύριο υπαίτιο: Το κοινωνικό σύστημα το οποίο, έχοντας απωθήσει τις ανάγκες του ανθρώπου, αναπαράγει ανεξέλεγκτη την κυριαρχία του ενστίκτου αυτοσυντήρησης.²²

Υπάρχει και μια άλλη θέαση της ενεικόνισης στο αντορνικό έργο. Στην *Αισθητική θεωρία*, που δημοσιεύεται μετά τον θάνατό του, ο Αντόρνο πλέον παραδέχεται πως υπάρχει ένα απελευθερωτικό, αντιταυτιστικό σπέρμα εντός της περιορισμένης αξίωσης αλήθειας της καλλιτεχνικής ενεικόνισης. Το έργο τέχνης ως προϊόν του κοινωνικού χαρακτήρα της τέχνης δύναται να απεικονίσει, έστω και φευγαλέα, αποσπασματικά και «υπό κατάρρευση» όψεις της πραγματικότητας που συγκροτούν την κριτική της θέαση και ενισχύουν την αντίσταση σε αυτήν.²³ Το έργο τέχνης είναι το στιγμιαίο· ο χαρακτήρας του αυτός είναι που του προσδίδει την δυνατότητα να αξιώσει την έκφραση της αντικειμενικότητας, όντας το ίδιο έκφραση της υποκειμενικότητας. Αποτελεί τμήμα της διαφωτιστικής προσπάθειας, καθώς επιχειρεί να εκφράσει ή να περιγράψει την αλήθεια, όμως ο ίδιος ο μη-υλικός χαρακτήρας του καθιστά αυτή την προσπάθεια υπονομευμένη προτού ακόμα λάβει χώρα. Η λειτουργία του έργου τέχνης για τον Αντόρνο είναι διαλεκτική καθώς «η στιγμή της εμφάνισης (der Augenblick des Erscheines) στα έργα [τέχνης] είναι όμως η παράδοξη ενότητα ή ισορροπία μεταξύ του εξαφανιζόμενου και του διατηρούμενου» (Αντόρνο 2000, 143). Προσομοιάζει περισσότερο με την «apparition», μια έννοια που υποδηλώνει την κατάσταση μεταξύ πραγματικότητας και ψευδαίσθησης, ακριβώς γιατί, ως εκφραστής της ανθρώπινης φαντασίας, βρίσκεται πάντα ανάμεσα στην αποτύπωση μιας συγκεκριμένης οπτικής και στην αναίρεση-διατήρηση του επιμέρους, διεκδίκησης της ολότητας αλλά και ρήξης με αυτήν στο όνομα του Νέου, αλλά και του ατομικού. Κατά τον τρόπο αυτό το έργο τέχνης, ιδωμένο σύμφωνα με τον Αντόρνο «ως apparition, ως φαινόμενο (Erscheinung) και όχι ως απεικόνιση...είναι εικόν[α]» (Αντόρνο 2000, 149). Η Bilderverbot έχει στιγμιαία αρθεί.

6. Επίλογος

Η μετεξέλιξη της αρνητικής διαλεκτικής σε μια διαλεκτική της ανεικονικότητας καθίσταται αναπόδραστη εντός της αντορνικής θεώρησης, με βάση τις προκείμενες τις οποίες αυτή επιλέγει για να ανασυγκροτήσει την κριτική φιλοσοφία. Αυτή η ανεικονικότητα όσο και να ομοιάζει σε όψεις μιας αρνητικής θεολογίας όπως, με σημαντική δόση αλήθειας, θα μπορούσαν να ισχυριστούν τόσο επικριτές όσο και υποστηρικτές της, αρνείται τον υπερβατικό

²² Πβ. Χόρκχαϊμερ & Αντόρνο 1996, 70.

²³ Όπως παρατηρεί ο Βέλμερ στην αντορνική Αισθητική «την παρουσία ενός συμφιλωμένου πνεύματος εντός ενός μη-συμφιλωμένου κόσμου μπορεί να τη στοχαστεί κανείς μόνον απορητικά» (WELLMER 1983, 142).

χαρακτήρα της τελευταίας, καθώς για τον Αντόρνο η ανεικονικότητα συνιστά στρατήγημα του λόγου στις συνθήκες πλήρους κατίσχυσης της κυριαρχίας. Η ίδια η επιταγή της ανεικονικότητας εξάλλου δεν έχει καθολική εφαρμογή, αλλά αφορά τις καθολικοποιητικές εκείνες εικόνες της κυρίαρχης σκέψης. Άλλου τύπου ενεικονίσεις, μερικής αξίωσης αλήθειας, ενθαρρύνονται από την αντορνική διαλεκτική, η οποία μάλιστα επιχειρεί να τις ενσωματώσει σε μια απόπειρα πλαγιοκόπησης του πράγματος. Αυτή η μέθοδος, συναφής καθώς είναι με παραπλήσιες εκδοχές στρατηγημάτων του λόγου όπως η χρήση της ειρωνείας στον Ρόρτυ, δύναται να αποτελεί οδηγό ανασυγκρότησης μιας κριτικής φιλοσοφίας και σήμερα.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ΑΝΤΩΡΝΟ, Τ.Β. (ADORNO, TH. W.) 1990. *Minima Moralia: Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- _____, 2000. *Αισθητική θεωρία*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- _____, 2006. *Αρνητική διαλεκτική*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- _____, 2019. *Η αργκό της αυθεντικότητας: Για τη γερμανική ιδεολογία*, μτφρ. Γ. Σαγκριώτης. Αθήνα: Νήσος.
- ΈΓΓΕΛΟΣ, 2007. *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γ. Φαράκλας. Αθήνα: Εστία.
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ, Κ. 2001. *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό: Ο διεπιστημονικός υλισμός του Max Horkheimer*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- ΚΟΡΕ, Κ. 1981. *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Ύψιλον/βιβλία.
- ΛΟΥΚΑΤΣ, ΓΚ. 2001. *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μτφρ. Γ. Παπαδάκης. Αθήνα: Οδυσσέας.
- _____, 2004. *Η θεωρία του μυθιστορήματος*, μτφρ. Ξ. Τσελέντη. Αθήνα: Πολύτροπον.
- _____, 2006. *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφρ. Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εκκρεμές.
- ΦΑΡΑΚΛΑΣ, Γ. 2007. *Νόημα και κυριαρχία: Νοηματική συγκρότηση και κριτική της κυριαρχίας*. Αθήνα: Εστία.
- ΧΕΓΚΕΛ, ΓΚ. 1991. *Η επιστήμη της Λογικής*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα & Πάννινα: Δωδώνη.
- ΧΕΝΡΙΧ, ΝΤ. 2018. *Μεταξύ Καντ και Χέγκελ: Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό*, μτφρ. Θ. Δρίτσας. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ, Μ. 1987. *Η έκλειψη του λόγου*, μτφρ. Θ. Μίνογλου. Αθήνα: Κριτική.
- ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ, Μ. & ΑΝΤΩΡΝΟ, Τ.Β. 1996. *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Νήσος.
- ADORNO, T.W. 2003. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, τόμ. Ι: *Philosophische Frühschriften*. Φραγκφούρτη: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. 1991. *Gesammelte Schriften*, Ι.1. Φραγκφούρτη: Suhrkamp.
- COMAY, R. 1997. *Materialist Mutations of the Bilderverbot*. Στο D.M. LEVIN (επιμ.), *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Κάμπριτζ, Μασσ. & Λονδίνο: The MIT Press, 337–78.

- FEENBERG, A. 2014. *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. Λονδίνο: Verso.
- GORDON, P.E. 2020. *Migrants in the Profane: Critical Theory and the Question of Secularization*. Νιου Χέιβεν & Λονδίνο: Yale University Press.
- HABERMAS, J. 1981. *Philosophisch-politische Profile*. Φραγκφούρτη: Suhrkamp.
- _____, 1982. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading *Dialectic of Enlightenment* (μτφρ. Th.Y. Levin). *New German Critique* 26: 13–30.
- JAY, M. 1996. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες & Λονδίνο: University of California Press.
- ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ, Κ. 2011. Back to History? Reinterpreting Lukács' Early Marxist Work in Light of the Antinomies of Contemporary Critical Theory. Στο M.J. THOMSON (επιμ.), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Continuum, 151–71.
- ROSE, G. 2013. *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Λονδίνο: Verso.
- RORTY, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Καίμπριτζ: Cambridge University Press.
- TRUSKOLASKI, S. 2021. *Adorno and the Ban on Images*. Λονδίνο & Νέα Υόρκη: Bloomsbury Academic.
- WELLMER, A. 1983. Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität. Στο L. VON FRIEDEBURG & J. HABERMAS (επιμ.), *Adorno-Konferenz 1983*. Φραγκφούρτη: Suhrkamp, 138–76.
- WIGGERSHAUS, R. 2001. *Wittgenstein und Adorno: zwei Spielarten modernen Philosophierens*. Έσσεν: Wallstein.
- _____, 1994. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, μτφρ. M. Robertson. Καίμπριτζ, Μασσ.: The MIT Press.

Γιώργος Παπαφράγκου
Μεταδιδακτορικός ερευνητής
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης /
Εντεταλμένος διδάσκων
Πάντειο Πανεπιστήμιο
g.papafragkou@gmail.com

Openness of Designs and Ethical Values: Outlining a New Ethical Framework for Our Technological Future

Giannis Perperidis

*Περίληψη_ Γιάννης Περπερίδης | Ανοιχτότητα των σχεδιασμών και ηθικές αξίες:
Σκιαγραφώντας ένα νέο ηθικό πλαίσιο για το τεχνολογικό μέλλον μας*

Το παρόν κείμενο παρουσιάζει ένα νέο ηθικό πλαίσιο για τις σημερινές και μελλοντικές τεχνολογικές κοινωνίες. Παρά τον πολλαπλασιασμό των μελετών στο πλαίσιο των Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας, καθώς και των κριτικών φιλοσοφικών προσεγγίσεων της τεχνολογίας, η επιρροή του τεχνολογικού ντετερμινισμού παραμένει ισχυρή σήμερα εκτοπίζοντας από το πεδίο της τεχνολογίας τις ηθικές κρίσεις. Στο παρόν κείμενο, υποστηρίζω την ενσωμάτωση μιας φιλοσοφίας της τεχνολογίας που αμφισβητεί τον τεχνολογικό ντετερμινισμό ως προϋπόθεση για τη διατύπωση μιας συνεκτικής ηθικής σήμερα. Υποστηρίζω ότι οι πολλά υποσχόμενες ηθικές θεωρήσεις διανοητών όπως ο Hans Jonas και η Corine Pelluchon, αν και εξαιρετικής σημασίας, δεν δίνουν την απαιτούμενη έμφαση στην ηθικοποίηση των τεχνολογικών σχεδιασμών ή στην πολιτικοποίηση της τεχνολογίας. Το επιχείρημά μου αποκτά και πρακτικό έρεισμα, λόγω της ανάδυσης σήμερα των «ανοικτών τεχνολογιών» που λειτουργούν στο πλαίσιο των παραδειγμάτων των «κοινών» και της προσέγγισης «ηθικής εκ σχεδιασμού». Αυτές οι εξελίξεις, υποστηρίζω, υπόσχονται την προώθηση των οραμάτων που περιγράφουν φιλόσοφοι όπως ο Peter-Paul Verbeek και ο Andrew Feenberg. Κεντρικός στόχος του κειμένου είναι η πρόταση διεύρυνσης και ενίσχυσης των σύγχρονων ηθικών θεωριών, όπως εκείνες του Jonas και της Pelluchon μέσα από το πρίσμα μιας φιλοσοφίας της τεχνολογίας, η οποία ενσωματώνει την ηθική παρέμβαση σε ανοικτούς τεχνολογικούς σχεδιασμούς που παραδοσιακά θεωρούνταν ντετερμινιστικοί και κλειστοί.

Introduction

In the contemporary era characterized by rapid technological advancement, the pace of technological progress often outstrips our capacity for speculation regarding the trajectory of advancements within each technological domain. This accelerated development, coupled with prevalent deterministic viewpoints concerning technologies, fosters extrinsic moral assessments concerning technical artifacts. Such assessments frequently advocate for the cessation or deceleration of technological development.¹ Within this paradigm, ethics

¹ Such an opinion was expressed from strong corporate agents like Elon Musk and Steve

is conceived as distinct from technology and is applied externally to the latter. Technology evolves on its own terms, primarily driven by the imperative of efficiency: each technical artifact is expected to surpass its predecessor in terms of efficiency. Consequently, a smartphone is perceived as a superior iteration of the conventional phone prevalent in the early 2000s, offering enhanced performance and efficiency. Resisting the transition from the former to the latter would entail a regression to a previous, ostensibly less technologically advanced era characterized by inefficiency and sluggishness. The cessation of the development of a technical artifact is only countenanced if it is deemed to herald an unethical or deleterious future. This phenomenon, commonly referred to as technological determinism, persists despite the emergence of various alternative approaches to the study of technology and its development. This resilience can be attributed to its enduring influence on public perceptions of technology, as noted by scholars such as Wyatt² and Staudenmaier.³

This paper endeavors to delineate a distinctive moral theory, one that arises from a philosophy of technology informed by the insights of Andrew Feenberg and the interdisciplinary field of Science and Technology Studies. Even within the realm of ethical inquiry at its zenith, ethical frameworks primarily offer guidelines for discerning the desired trajectory of technological development or for evaluating instances where technology engenders unethical or calamitous circumstances. This sentiment is encapsulated in Hans Jonas's concept of the "heuristics of fear," which underscores the imperative of contemplating the ramifications of technological innovations, thereby sanctioning certain technical advancements while proscribing others (Jonas 1979; 1984, 29–31). Conversely, some philosophers tend to accentuate the epistemological and anthropological dimensions inherent in the act of technological innovation. Corine Pelluchon's ethics of consideration serves as a pertinent exemplar of such a paradigm (Pelluchon 2018). Pelluchon's focus on the corporeality of the subject endeavors to redefine the very essence of the "subject" engaged in technological creation, albeit without a clear reference to the intricacies of technological design itself.

I posit that the aforementioned endeavors to explicate ethical frameworks overlook the fundamental essence of technological design. Drawing from Peter-Paul Verbeek's analysis of the materialization of values in design, Langdon

Wozniak when, in March 2023, they –along with many others– signed an open letter for the temporary shutdown of the research regarding AI, due to the development of the ChatGPT and its potentially unethical consequences.

² In her work "Technological Determinism is Dead; Long Live Technological Determinism" (2008), Sally Wyatt critiques and revises technological determinism, emphasizing the complex interplay between technology and society.

³ In "Rationality, Agency, Contingency: Recent Trends in the History of Technology" (2002), John Staudenmaier explores how historians now emphasize human agency, contextual rationality, and contingency in technological development.

Winner's discourse on the politics inherent in artifacts, and Andrew Feenberg's critique of technology, I contend that ethical approaches such as the "heuristics of fear", meaning the pre-figuring of what dangers might occur from future technologies; or the ethics of corporeality, which evaluates technologies based on their effects on the human body and epistemology remain limited if solely applied to technology post-construction. This is because they fail to address the intrinsic essence of their design. Therefore, a theoretical framework capable of nurturing the development of applied ethics pertinent to contemporary and future technologies must traverse the terrain of philosophy of technology, particularly delving into in-design accounts, while steadfastly challenging technological determinism.

Hence, the initial section of this paper scrutinizes technological determinism and its interplay with ethics. Can moral judgments be envisaged within a technologically deterministic milieu, where technologies evolve in accordance with predetermined trajectories? Subsequently, the ensuing section endeavors to delineate an alternate context from which an ethics applicable to the contemporary and future world might emerge. This section is informed by Feenberg's critical theory of technology and the tenets of social constructivism from Science and Technology Studies (STS). While Feenberg developed his theory with the intent of fostering political alternatives, I contend that analogous principles can facilitate the establishment of an ethical discourse that integrates insights into the inherent nature of technical artifacts alongside considerations of their design.

The final part of this paper delves into the role of experts within the contexts of determinism and critical constructivism. The conceptualization of the "expert" or the "designer" holds profound significance in technological spheres, and contemplation of their roles within societies is imperative for the emergence of ethics in a technologized world. I conclude this paper with reflective remarks concerning the ramifications of such an ethical framework across various domains. How can we broach discussions on medical technologies ethics, engineering ethics, or environmental ethics without due consideration of technical designs and their production processes?

1. Searching for moral values in technological determinism

In this chapter, I undertake an examination of the moral implications inherent in accounts of technological determinism. While the literature concerning technological determinism is expansive, my focus here is not to merely reiterate established insights into this approach to technology, but rather to probe into some of the ethical ramifications arising from its development.

Heilbroner (1994a, 70), akin to numerous proponents of technological determinism, underscores the pivotal role of technology in shaping the fabric of society. According to this perspective, a society's structure, encompassing its

religious practices, economic transactions, and social dynamics, is intricately intertwined with the affordances afforded by its technological milieu. The features inherent in available technologies delineate the contours of permissible social relations, with ideologies and religious doctrines often conforming to the trajectory of technological innovation. Implicit within this approach is the notion that domains such as ethics, politics, or aesthetics are extraneous to technology and warrant examination as external factors. Technology, operating within the domains of rationality and efficiency, follows an autonomous trajectory of development, engendering societal forms that, in turn, shape social structures devoid of reciprocal feedback.

Another great scholar for the evaluation of technological determinism is Bruce Bimber. His approach to technological determinism offers a nuanced analysis by distinguishing it into three dimensions: normative technological determinism, nomological technological determinism, and the concept of unintended consequences (Bimber 1994). It is important to delve more into these categories to clarify what determinism is exactly. a) Normative technological determinism suggests that technology should guide the structure and values of society, advocating that technological progress drives social progress and that societal norms should align with technological advancements. This perspective views technology as a force that should shape social behaviors and standards (Bimber 1994, 81–83). In contrast, b) nomological technological determinism posits that technology inevitably influences society due to the laws of nature. This dimension argues that technological development follows a predictable, law-like trajectory that shapes societal structures and cultural practices, suggesting that technological changes lead to certain inevitable social outcomes driven by the inherent properties of technology itself (Bimber 1994, 83–85). c) The third dimension, unintended consequences, addresses the idea that technological developments often lead to unexpected social changes. This view acknowledges that while technologies are created with specific goals, their implementation can result in unforeseen social, cultural, and economic impacts, highlighting the complexity and unpredictability of the relationship between technology and society (Bimber 1994, 85–86). Bimber's framework clarifies the different ways technology can influence society, emphasizing the importance of considering both the intended and unintended consequences of technological change and the normative assumptions that often underpin discussions about technology's role in shaping social dynamics. The third category Bimber introduces could be useful for the argument articulated in this essay if placed in a more political-ethical context that surpasses determinism.

Continuing with the approach to determinism, a substantial historiographical tradition espouses a deterministic interpretation of technology's role in shaping historical trajectories. Within this framework, technology is portrayed as a driving force propelling societies toward distinct epochs. Exemplifying this

historiographical trend is the scholarship of Lefebvre des Noettes (des Noettes 1931; Löwenthal 1933), who presents technological developments in a deterministic light, thereby segregating technology from considerations of ethics or politics. For instance, des Noettes, as Löwenthal highlights, contends that the decline of the institution of slavery in late antiquity was precipitated by the advent of technological innovations augmenting the labor capacity of animals, thereby obviating the need for human slaves (Löwenthal 1933, 202), with moral considerations playing a negligible role in this societal transformation.

The aforementioned examples underscore the perceived agency of technology in charting the course of historical evolution. This sentiment is epitomized in Heilbroner's seminal inquiry, encapsulated in the title "Do Machines Make History?" (1994b). Moreover, as posited by Edgerton (1999, 120), if society is indeed shaped by the prevailing technological milieu, then moral theories are contingent upon the stage of technical progress, rendering individuals incapable of assuming responsibility for actions stemming from technical processes.

However, the deterministic nexus between technology and ethics engenders certain challenges, particularly concerning the attribution of responsibility for actions and subsequent moral judgments pertaining to technology. Charles Perrow's seminal work, "Normal Accidents" (1984), offers poignant insights into this conundrum by asserting that increasingly complex technical systems inherently harbor greater instability, thereby heightening the likelihood of accidents. Given the contemporary reliance on intricately interwoven technological infrastructures, society finds itself ensconced in a precarious milieu where technological mishaps may occur with alarming frequency, some resulting in significant casualties. Consequently, we inhabit a perilous and uncertain environment, characterized by elevated risk levels, a notion cogently expounded by Ulrich Beck in his articulation of the "risk society" paradigm (1992).

According to the deterministic worldview, the emergence of complex technological systems unfolds according to preordained trajectories, uninfluenced by moral considerations, political agendas, or anticipations regarding future societal paradigms. In light of this deterministic paradigm, how then can we morally adjudicate catastrophic events such as nuclear plant accidents, which result in vast casualties, potentially extending to millions over time? If the genesis of such intricate technological systems and the concomitant uncertainties and risks they engender were predestined, who bears culpability for such disasters? Technical actions, akin to conventional actions, entail responsibility towards both contemporaneous individuals and future generations. However, within the deterministic framework, technical actions are deemed immune to moral judgment, as the progression of technology and the accidents it precipitates, owing to the complexity of technical systems, remain insulated from the moral fabric of society. Indeed, technological determinism enjoins us to acquiesce to the reality of inhabiting an uncertain and perilous world, impervious to soci-

etal amelioration, as technological progress autonomously unfolds, promising eventual amelioration and unprecedented enhancements in human welfare.

To delve into the ethical implications underpinning technological determinism, it behooves us to explore another philosophical discourse elucidating the formidable and autonomous dominion of technology, prognosticating a dystopian future. In evoking the notion of technology's absolute ascendancy, one inevitably encounters the seminal insights of Martin Heidegger and his conceptualization of the *Ge-stell* (Heidegger 1977a). In his seminal work "The Question Concerning Technology," Heidegger expounds upon his essentialist conception of technology, positing that within the milieu of modernity, technology assumes a pervasive hegemony, reducing diverse forms of existence to mere raw materials for instrumental exploitation. Within this schema, everything is subsumed under the rubric of functionality, divested of intrinsic ethical, political, or aesthetic values. Heidegger contends that the ontological essence of modern technological forms is revealed solely through technical means, precluding any alternative modes of revelation. Consequently, modernity begets technological configurations that are ontologically circumscribed by their technical essence, devoid of inherent ethical, political, or aesthetic dimensions.

The scholarly discourse surrounding Martin Heidegger's philosophy of technology remains open to interpretation, with ongoing debates concerning whether his framework exhibits an ahistorical, substantivist, or one-dimensional orientation (Thompson 2006). However, it is undeniable that Heidegger's ontological elucidation of technology imbues his outlook with a deterministically informed pessimism, encapsulated in his famous assertion, "only a God can save us now" (Heidegger 1977b), signifying the culmination of technology's pervasive enframing as analyzed by Heidegger. Regarding the ethical ramifications inherent in Heidegger's viewpoint, a pivotal reference warrants consideration. In a lecture from 1949, Heidegger contends, as quoted by Rockmore (1992, 241), that "[A]griculture is now the mechanized food industry, in essence the same as the manufacturing of corpses in gas chambers and extermination camps, the same as the blockade and starvation of nations, the same as the production of hydrogen bombs." Feenberg employs this excerpt to assert that Heidegger's approach to technology engenders symmetry in evaluating vastly divergent designs and technologies, an outcome stemming from his adherence to technological determinism (Feenberg 2010, 25). Heidegger eschews social and ethical interventions aimed at reforming technology, asserting its autonomous evolution on its intrinsic terms.

While an exhaustive examination of Heidegger's philosophy of technology exceeds the scope of this discourse, it merits acknowledgment that his insights remain profoundly relevant today, with numerous scholars developing innova-

tive approaches to technology rooted in his doctrines.⁴ However, the purpose of invoking Heidegger's insights in this section of the paper was not to offer a comprehensive critique or validation of his framework. Rather, it aimed to illustrate how philosophically informed perspectives, bordering on technological determinism, tend to relegate ethics to a secondary status vis-à-vis technological design.⁵ In the subsequent sections of this paper, I endeavor to elucidate strategies for transcending technological determinism, thereby fostering an environment conducive to the emergence of ethically informed approaches to technology design.

2. Upon opening the black box and finding it full of values

To counter the deterministic underpinnings of technological discourse, I adopt an approach to technology espoused by Science and Technology Studies (STS) scholars, notably exemplified by Feenberg's perspectives. A poignant encapsulation of this stance is articulated by Andrew Ede, who asserts that "[T]o really understand the world of the Babylonian surgeon, we must learn about the network and social context that made his technology possible" (Ede 2019, 5). The title of this section of the paper serves as a deliberate allusion to Winner's seminal work titled "Upon Opening the Black Box and Finding It Empty" (Winner 1993).

To substantiate the implications of the title, I commence by elucidating a prominent example drawn from the annals of Science and Technology Studies: the Long Island Expressway bridges engineered by Robert Moses, as scrutinized by Langdon Winner in his seminal treatise "Do Artifacts Have Politics?" (Winner 1980, 123–25). Moses's strategic design of these bridges, deliberately incorporating lower clearance heights, effectively barred individuals from lower socioeconomic strata, particularly Black and laboring communities, from accessing his envisioned Jones Beach Park. This strategy ensured the park's accessibility primarily to the middle-class car owners, while impeding the passage of buses transporting marginalized social groups (Caro 1975). Winner invokes this illustrative case to underscore the inherent political dimensions of technology, transcending mere utilitarian considerations. According to perspectives derived from STS and critical constructivism, technology must not be assessed solely based on its instrumental utility. However, within deterministic frameworks, if technology inexorably evolves towards enhanced effi-

⁴ For more on the importance and the specific elements of Heidegger's philosophy of technology see: SPINOSA et al. 1997; MAGGINI 2006; RIGAL 2006; MÖßGEN 2007, and RIIS 2011.

⁵ It would be impossible to criticize Heidegger's essentialism in one brief paper. Such a critique was not the aim of this chapter. Heidegger's influence on the philosophy of technology is enormous. Here, I attempted to show that this kind of thought (such as Heidegger's) introduces a kind of determinism or essentialism from which it might be very difficult to sketch a kind of Ethics of technology.

ciency, then Moses's bridge design would be perceived as merely a transitional phase in the evolutionary trajectory of bridge engineering, precluding moral judgments on its purported racism or ethical implications.

In this chapter, I endeavor to substantiate the argument that ethical deliberations concerning technology necessitate a probing examination of the "black box" of technological artifacts, thereby unveiling the underlying values that inform their design. The concept of the black box, frequently invoked in STS literature (Winner 1993, 365–70; Pinch & Bijker 2012, xviii), assumes paramount importance in this discourse, as it represents the latent ideational substrates concealed beneath the veneer of technological manifestations. Moses's bridges serve as a poignant illustration, with the black box encapsulating his ideological predispositions regarding marginalized communities. Crucially, within the black box, not only are technical specifications housed, but also the entire nexus of relations between creators, designs, and perceived efficiency. This constellation delineates the essence of a technological artifact, with considerations of efficiency and design inseparably intertwined with the values and intentions of both creators and users, constituting an integral facet of its ontological fabric.

An additional conceptual framework crucial for formulating a nuanced ethics of technology is that of scripting and delegation.⁶ In the case of Moses's bridge design, he effectively scripted the entire process of individuals attempting to traverse to the other side by alternative means, thereby delegating to the technical artifact the task of thwarting such efforts. Concurrently, Moses imbued the bridge design with the social power dynamics between different societal groups, notably scripting the struggle of the middle-class white populace to exclude marginalized groups, such as blacks and lower-class laborers, from accessing their spaces. This interplay between scripting and delegation embeds specific normative and ethical content within the technical artifact, elucidating how social power dynamics are manifest in the very design of technology. Consequently, attempts to critique figures like Moses for unethical practices necessitate an interrogation of the racist values encoded within the black box of technological artifacts. Mere condemnation of the bridge as a technical artifact, devoid of an examination of the underlying values inscribed within its design, proves inadequate for mounting an effective ethical counterattack or effecting attitudinal shifts towards marginalized groups.

⁶ Both concepts (that of technological scripting and that of delegation) have been developed within the Actor–Network theory introduced mostly by Bruno Latour.

In brief, Madeleine Akrich's notion of "scripting" refers to how designers inscribe particular visions, behaviors, and roles into technological artifacts, guiding how users interact with and use these technologies (AKRICH 1992). Bruno Latour's notion of "delegation" refers to the process by which human tasks and responsibilities are transferred to non-human actors, such as technologies or objects, thereby shaping human actions and interactions through these delegated functions (LATOUR 1992).

To elucidate the potential avenues for cultivating a more sophisticated ethics of technology, we turn to the insights of Andrew Feenberg. Feenberg contends that technological determinism derives its potency from the “illusion of rational necessity,” wherein contemporary societies exclusively valorize what is perceived as rational, namely technology, bureaucracy, and economy, while marginalizing other considerations (Feenberg 2018, 15). Central to Feenberg’s framework is the concept of “participant interests,” which exert influence over technological designs (Feenberg 2002). He posits that there exists an interpretative dispute regarding the essence of technical artifacts, termed “interpretative flexibility” (Feenberg 2010, 10), whereby social groups imbue technologies with meanings, thereby influencing and partially determining their design through a process Feenberg dubs “secondary instrumentalization” (Feenberg 1999, 179).⁷ Moreover, Feenberg contends that technical designs are not solely dictated by rational considerations and efficiency, but are also shaped by the values of social groups, underscoring that “values are the facts of the future” (Feenberg 2017, 8). Thus, Moses’s bridge design was not solely the product of a detached engineering process; rather, it materialized the normative contents and ethical perspectives of specific societal subjectivities, with Moses serving as the conduit through which participant interests were delegated into the technical arrangement, thereby actualizing certain groups’ exertion of power over others within society.

If technologies indeed constitute a “parliament of things,” as posited by Latour (1993, 142), then it follows that they also serve as a forum for ethical deliberation, underscoring the imperative for philosophy to scrutinize them through this lens. Moreover, in line with the insights of theorists such as Laclau and Mouffe, who contend that the struggle for hegemony over societal meanings is inherently political,⁸ it becomes evident that technology, politics, and ethics are inexorably intertwined and necessitate a holistic examination. A cogent ethics cannot be achieved without addressing the dynamics of meaning dominance within society and the consequential delegation of dominant meanings to technical artifacts, which effectively script the experiences of users. While Corine Pelluchon rightly advocates for a renewed ethical discourse coupled with a focus on politics (Pelluchon 2016, 300–2), she overlooks the pivotal role of technology and its designs in shaping ethical landscapes. Conversely, Feenberg emphasizes the politics of technology without due consideration for ethics, a lacuna that I argue is indispensable for the emergence of an alternative modernity.

⁷ Secondary instrumentalization follows the “primary instrumentalization” which refers to the initial stage of technology development where tools and devices are created to control and manipulate the natural world, focusing on efficiency and utility (FEENBERG 1999, 178).

⁸ For more information on LACLAU and MOUFFE’s notion of the “Political” see their work *Hegemony and Socialist Strategy* (1985).

Central to an ethical evaluation of technologies is an interrogation of the values inscribed within their mechanisms. This necessitates a critical examination of the values enshrined within the black box of technology. Only through such scrutiny can a robust ethical framework be constructed. How else can we address issues of animal abuse and advocate for animal rights when many industrial facilities in the West confine animals to maximize productivity throughout their lifespan? The imperative of delegating the value of animal rights to machines, thereby altering their design, underscores the urgency of opening up the design process to incorporate values from diverse social groups, rather than solely catering to the profit-driven agendas of corporations. This act of democratizing the design process is inherently political, as espoused by Feenberg's politics of technology, and is informed by ethical considerations rooted in social meanings. The heuristics of fear or the ethics of consideration must be integrated into the design process itself, rather than being retroactively imposed on completed designs, thus ensuring that moral values are materialized within designs from their inception.

The quest for an ethics tailored to the technologized milieu represents a collective endeavor aimed at actualizing a moral fabric manifest within mechanisms and designs, rather than constituting mere extrinsic moral censures aimed at halting the production or development of entire technologies. The latter approach aligns with a paradigm of technological determinism, which delineates a stark dichotomy between material artifacts and human agency, thus bifurcating technology from prevailing social norms. My analysis closely parallels the insights of Peter-Paul Verbeek, particularly his exploration of morality through technical mediation (Verbeek 2011, 6), as well as complementary frameworks for embedding morality within design, as elucidated by eminent Dutch philosophers of technology.⁹ This means that not only a politics of technology (Feenberg) is important, but an ethical evaluation of the technological design is necessary too. By combining Feenberg and thinkers such as Verbeek, Kroes and van de Poel, one can achieve an opening of the black box of technology and an ethical assessment of the values that dictate the very design of the technical artifact. Ethics, as politics too, is materialized into artifacts; thus the designing process and stage of such a materialization is the most important element in technological development.

3. Experts, the closeness and openness of designs

A pivotal concept within the aforementioned paradigms is that of the “expert”. The societal interpretation of experts, encompassing designers and inventors,

⁹ At this point I refer to philosophers such as Peter Kroes, Sven Ove Hansson and Ibo van de Poel who are of great importance for the intersection of philosophy of technology and engineering today. See VAN DE POEL & KROES 2014; KROES & VAN DE POEL 2015; HANSSON 2017; and VAN DE POEL 2013; VAN DE POEL & ROYAKKERS 2023.

alongside delineating their roles and boundaries, profoundly shapes both the design outcomes and the societal interactions with technology. It is imperative to scrutinize the nature of expertise engendered by the paradigms delineated in preceding chapters and elucidate the precise role of experts within these frameworks.

Within the deterministic context, experts assume paramount significance in the trajectory of technological development. Under the premise of technological autonomy, wherein technology evolves solely on its own terms, experts emerge as the sole agents capable of driving innovation and fortifying the technical infrastructure of society. Consequently, expertise becomes a distinct realm reserved for a select cadre of individuals who possess specialized training and extensive experience, relegating non-specialized members of society to a peripheral role devoid of jurisdiction over the domain of experts. Users, in turn, are relegated to passive recipients of technologies ordained by experts, assured of their efficiency by virtue of their genesis in the hands of those who epitomize the essence of technological prowess.

Furthermore, within the context of technological determinism, experts acquire an aura of mystique and reverence akin to a sacrosanct priesthood. They are perceived as possessing an almost preternatural ability to resolve any technical conundrum, ranging from mundane tasks such as repairing furniture to undertaking complex genetic programming. Such fervent faith in the enigmatic capabilities of experts finds resonance in Neil Postman's delineation of modernity's allegiance to scientific authority. In his seminal work *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (1993, 73), Postman asserts that contemporary society's unwavering deference to scientific authority parallels medieval society's adherence to religious doctrine. Implicit in this observation is the notion that, within the deterministic paradigm that heavily influences public perceptions of technology, experts assume a quasi-divine status; they serve as intermediaries between users and technology. Given the prevailing conception of technology as merely applied science, experts are deemed the sole arbiters qualified to engage in discourse concerning technology.

In contrast, within the alternate context where lay users actively shape design processes and infuse their values, the role of experts transcends mere mediation between users and technology. Rather, experts are integral participants in design endeavors alongside non-specialized users, whose lived experiences with technologies furnish valuable insights for integrating alternative values into future designs. Feenberg contends that in the contemporary technologized milieu, or what he terms the "technosystem,"¹⁰ the indispensability of experts remains undeniable; their expertise is essential for crafting novel designs or rectifying existing ones efficiently. However, Feenberg advocates for

¹⁰ In order to clarify what the "technosystem" is, I insert here Feenberg's own words:

an expanded dialogue between experts and users to engender a more inclusive design ethos, thereby facilitating the incorporation of diverse participant interests into technological frameworks. This necessitates fostering stronger co-existence and interaction while bridging the gap between these two constituencies.

While Feenberg's proposal holds considerable significance, it is essential to scrutinize the notion of the "expert" within the context of operational autonomy (Feenberg 2010, 69), as it arguably perpetuates the very gap Feenberg seeks to surmount. In the contemporary deterministic milieu, experts serve as intermediaries between users and technology, yet they remain distinct entities vis-à-vis the technological artifact itself. Although experts contribute to the creation of technical artifacts, technology's autonomous trajectory, divorced from external influences, dictates the predetermined form of the artifact. Thus, while enhancing communication between users and experts is imperative, it alone cannot redress determinism or the capitalist framework underpinning expertise and production processes.

Indeed, corporations and managerial echelons, wielding control over design processes (exemplifying operational autonomy per Feenberg's framework), perpetuate this very gap to safeguard innovation as an insular endeavor confined to laboratory settings, orchestrated by detached experts. Engineers and software developers are cast as solitary innovators, enhancing technical features in isolation from social, ethical, and political considerations. Technologies are developed within closed systems, their black boxes shielded from external scrutiny, symbolizing a deterministic paradigm wherein improvements or alterations are confined within the confines of technical rationality, perpetuated by the initial creators—the experts—tasked with materializing corporate interests. This insularity of technical design reinforces determinism, constraining technological evolution within the confines of its own predetermined trajectory.

This is not merely an abstract observation but a reflection of how capitalism and operational autonomy conceptualize experts. Within this framework, achieving a more fluid interface between experts and lay users—one that transcends individual design alterations like the Minitel case (Feenberg 1995, 100–5)—requires systemic transformation with potentially transformative implications. While there remains a genuine need for individuals capable of creating and repairing artifacts while translating users' values and experiences into technical specifications, effecting democratic interventions neces-

"In my own work, I have focused primarily on technologies and technical systems, but markets and administrations continually show up in the analysis. This version of my approach is generalized to cover all three institutions. For the sake of brevity, I will employ the term "technosystem" to refer to the field of technically rational disciplines and operations associated with markets, administrations, and technologies" (FEENBERG 2017, x).

sitates reshaping the context in which such individuals operate. Only through such structural changes can moral values and ethical choices be infused into technology, thereby aligning with Verbeek's vision of a moralized technology. The materialization of morality in technology inherently involves experts. However, the pivotal question remains: Do we require enhanced interaction between users and experts within the existing paradigm, or do we necessitate a new context wherein the very conception of the "expert," along with their subjectivity and operations, undergoes transformation?

Is such a context feasible today, or is it a utopian ideal beyond our grasp? I posit that glimpses of such a paradigm are discernible within two emerging paradigms: one political and the other systematic-practical, focusing on the design process. Firstly, the paradigm of the "Commons" embodies a community-centric approach wherein creators and users converge.¹¹ Within digital commons and fablabs, users—referred to as commoners—directly influence technology design, bypassing traditional mediators.¹² Recent research underscores the necessity for a counter-hegemonic concept of innovation, disentangled from capitalist influences and, I argue, determinism (Robra et al. 2023). Fablabs serve as collaborative spaces where individuals engage in discussions about designs, operations, technicalities, and societal implications, fostering a participatory process wherein societal norms, politics, aesthetics, and ethics inform technological design decisions.

In this conceptualization, experts function as integral components within a broader social fabric, lacking clear demarcation from other users. Within fablabs, all participants—including those with specialized expertise—play pivotal roles in directing technology design, collectively translating societal, ethical, political, and aesthetic values into actionable technical specifications. It's imperative to delineate this context from participatory design paradigms, where experts may solicit input from lay users but ultimately retain primacy in decision-making. This distinction is underscored by the acknowledgment of renowned architect GianCarlo de Carlo, who, despite engaging in participatory design endeavors, ultimately adhered to his initially conceived ideas in designing houses (Charitonidou 2023, 235–45).

The second paradigm conceptualizes openness through the opening up of the designing process of artifacts and building-in certain values. Various philosophical attempts focus on the ethical dimensions of the designing of artifacts. The most important are: Value-Sensitive Design which emphasizes the importance of integrating human values into the design of technologies. It rec-

¹¹ Such an opinion is being expressed by important commons theorists such as David Bollier, Silke Helfrich, Michael Bauwens. See BOLLIER 2014, 10; BOLLIER & HELFRICH 2019, 15–20; BAUWENS et al. 2019.

¹² The role of technology for the commons is expressed in works such as that of Vasilis Kostakis and his colleagues (KOSTAKIS et al. 2015 and KOSTAKIS et al. 2018).

ognizes that technologies have the potential to influence human behavior, relationships, and well-being, and therefore, their design should take into account ethical and moral considerations. Accounts on this direction have been developed by Rob Kling,¹³ Batya Friedman and Peter H. Kahn Jr.,¹⁴ Wendell Wallach and Colin Allen,¹⁵ and Batya Friedman and David Hendry,¹⁶ and Ethics in design, which is also of much importance, it is closely related to value-sensitive design but with a broader focus on ethical considerations throughout the entire design process, rather than solely on the integration of human values. In this field, crucial accounts have been developed by Nynke Tromp, Paul Hekkert and Peter-Paul Verbeek,¹⁷ and Tim Brown.¹⁸ A philosophical mapping, explanation and application of such trends in philosophy of technology, engineering and Design Ethics can be found in the works of Jeroen van den Hoven, and Ibo van de Poel.¹⁹ More recent trends in this respect focus on the by-design im-

¹³ I refer to the edited volume by Kling entitled *Computerization and Controversy: Value Conflicts and Social Choices* (1996), the texts of which explore the social implications of computerization. They address conflicts, ethical issues, and societal choices related to the widespread adoption and integration of computer technologies.

¹⁴ Their book *Value Sensitive Design: Theory and Methods* (FRIEDMAN, KAHN, & BORNING 2003) outlines an approach to designing technology that takes human values into account throughout the design process. It provides theoretical foundations and practical methods for integrating ethical considerations into technological development.

¹⁵ This book entitled *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong* (2009) discusses the ethical and philosophical challenges of creating autonomous machines capable of making moral decisions. It explores the complexities of programming robots and AI systems to act ethically in various scenarios.

¹⁶ A very important book entitled *Value Sensitive Design: Shaping Technology with Moral Imagination* (2019). It provides comprehensive insights into integrating human values into technology design, emphasizing the role of moral imagination in anticipating and addressing ethical issues throughout the design process.

¹⁷ Maybe one of the most important accounts in the in-design context. The text “Design for Socially Responsible Behavior: A Classification of Influence Based on Intended User Experience” (2011) explores how design can influence user behavior towards socially responsible actions, categorizing different design strategies based on their intended user experiences.

¹⁸ Brown’s book entitled *Change by Design: How Design Thinking Transforms Organizations and Inspires Innovation* (2009) is of much importance. It explores the principles and methodologies of design thinking and how they can be applied to drive organizational change and foster innovation. Moreover, it emphasizes a human-centered approach to problem-solving and innovation in various sectors.

¹⁹ Both Jeroen van den Hoven and Ibo van de Poel have developed an important account for the philosophy and engineering focusing on the ethics of design. I refer to the books *Designing in Ethics* (VAN DEN HOVEN, MILLER, & POGGE 2017) where an account on integrating ethical considerations into the design process of technological systems and artifacts is developed; and *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design: Sources, Theory, Values and Application Domains* (VAN DEN HOVEN, VERMAAS, & VAN DE POEL 2015) where a comprehensive overview of ethical theories and principles relevant to technological design, emphasizing practical applications across various domains are provided. By van de Poel the book *Ethics, Technology, and Engineering* (VAN DE POEL & ROYAKKERS 2023 [‘2011]); and by VAN DEN HOVEN, also, the

sition of values in digital technologies and Artificial Intelligence (A.I.).²⁰ Ethics by Design for A.I. constitutes a nascent ethical framework within the domain of technology, predominantly tailored for application within the context of A.I.

In essence, approaches, such as the above mentioned, diverge from the conventional post-production ethical assessment of technical artifacts, specifically at the deployment and utilization phases of the production. Instead, they proactively instate ethical values during the design phase by formulating a policy framework grounded in specified values and elucidating methodologies for their translation into technical specifications. Significantly, this investigation addresses both the theoretical foundations and practical instantiation of Ethics by Design, thereby contributing to a nuanced comprehension of its emerging role within the ethical discourse surrounding analogue technologies, digital application and A.I. A notable aspect of this theoretical framework lies in its acknowledgement that an artifact's design, while influential, remains subject to potential technical alterations through diverse user interactions and audience engagement (Brey & Dainow 2023, 3). This acknowledgment introduces a crucial element of uncertainty and underscores the capacity for users to re-appropriate a technical artifact, thereby averting deterministic outlooks and enhancing the framework's resilience in accommodating the intricacies of user agency and technological adaptability.

To conclude this chapter, I will provide an outline of my thesis in regards to the theories mentioned and developed in this paper. Feenberg's theory provides the basis for a politics of technological design. From Feenberg we acquire the insights that we need to open every technology's black box in order to check which values constitute its design. We add, here, through Verbeek and other philosophers from the in-design point of view, the need to focus more on the ethical values that dictate a technical design, an aspect Feenberg's theory lacks. It is important to always remember that values, either political, ethical, aesthetic or other, are implemented within mechanisms, thus being materialized through them. Therefore, the literature regarding in-design ethics provides theoretical tools and ways to implement one or another value in designs, while the commons projects exemplify a socio-political alternative, which can incorporate a kind of opening the black box of technologies in order to introduce new ethical (and other kind of) values.

Pelluchon's or Jonas's ethical theories are not being referred in this text as dated or old-fashioned, but as lacking this exact element: the fact that ethics

chapter "Value Sensitive Design and Responsible Innovation" (2013), in which he explores the intersection of ethics, engineering, and technology, while covering various ethical issues and dilemmas that arise in engineering practice and discusses frameworks and approaches for ethical decision-making.

²⁰ I refer here to the important essay by BREY AND DAINOW "Ethics by Design for Artificial Intelligence" (2023) in which the authors provide specific insights on how to impose ethical values already from the initial design stages of AI technologies.

needs to be materialized and practiced through the utilization of specific artifacts. Ethical theories need to be reconciled with an in-design and political philosophy of technology in order to avoid the mistake of developing ethical discourses for matters that are unethical due to the usage of specific mechanisms. In example, can we develop a whole theory for the safety and well-being of animals while in practice the agro-food industry strives for profit through the utilization of mechanisms that deprive the animals of any rights and dignity? No. My thesis would be to: change the very technological structure (and of course the socio-political and economic structures that follow – builds-up on it). This would be an ethical assessment of current agro-food mechanisms. It is important to move towards technologies that have already from the beginning been designed upon certain ethical values; not discuss about their ethical implications afterwards. The combination of the theories I sketch in this paper advocate for such a turn.

Concluding remarks

In this paper, I endeavor to propose a nuanced understanding of ethics within the contemporary socio-technical landscape, advocating for a philosophical approach to technology that challenges the deterministic tendencies prevalent in the field. Initially, I delineate the intricate interplay between technological determinism and ethical considerations, subsequently elucidating an alternative paradigm for synthesizing ethics and technology drawing from the works of Langdon Winner, Peter-Paul Verbeek, and Andrew Feenberg. Central to this discourse is the examination of the role of “experts” within each paradigm, given their pivotal function in imbuing technical artifacts with societal values. Notably, I posit that a reconceptualization of the expert is imperative, as evidenced by my exploration of the political commons tradition and open-source technologies. By envisioning experts as akin to specialized users engaging collaboratively with lay counterparts in design processes, a community ethos infused with norms, values, and morality emerges, fundamentally shaping technological designs.

Furthermore, I underscore the deliberate selection of ethical theories such as those proposed by Jonas and Pelluchon, emphasizing their robustness in accounting for technological dimensions. My aim is to bolster the sophisticated ethical frameworks of these thinkers (meaning Jonas and Pelluchon) by aligning them with a philosophy of technology (Verbeek – Feenberg) that not only scrutinizes the design process but actively integrates moral considerations into it, rather than merely offering post hoc ethical assessments. I advocate for an approach that democratizes design processes, thereby redefining the roles of experts, corporations, funders, and researchers within a broader socio-technical context. The incorporation of Pelluchon’s anthropological insights and the epistemological nuances of the “gourmet cogito” represent promising avenues for revitalizing ethical discourse.

Moreover, I contend that the materialization of morality can be facilitated through the cultivation of open-source technologies, which foster inclusive collaboration between diverse stakeholders. By leveraging the affordances of open technologies, ethical theories such as the ethics of care and consideration can be concretely instantiated, transcending the limitations imposed by ostensibly autonomous technological trajectories. I posit that this integrative approach, which amalgamates ethical theories with moralized design processes, holds the potential to catalyze political, ethical, and epistemological transformations within society, echoing Feenberg's vision of co-constructing technology and society. Crucially, this necessitates a paradigm shift towards opening up the black box of technology, whether through in-design methodologies or the cultivation of digital commons, thereby enabling the cultivation of a robust ethical framework capable of addressing emergent technologies such as artificial intelligence, medical advancements, and environmental innovations.

Bibliographic references

- AKRICH, M. 1992. The De-Description of Technical Objects. In BIJKER & LAW (eds) 1992, 205–24.
- BAUWENS, M., KOSTAKIS, V., & PAZAITIS, A. 2019. *Peer to Peer. The Commons Manifesto*. London: The University of Westminster Press.
- BECK, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*, transl. M. Ritter. London: Sage.
- BIJKER, W.E. & J. LAW (eds) 1992. *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press.
- BIMBER, B. 1994. Three Faces of Technological Determinism. In SMITH & MARX (eds) 1994, 79–100.
- BOLLIER, D. 2014. *Think Like a Commoner. A Short Introduction to the Life of the Commons*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers.
- BOLLIER, D. & HELFRICH, S. 2019. *Free, Fair and Alive: The Insurgent Power of the Commons*. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers.
- BREY, P. & DAINOW, B. 2023. Ethics by Design for Artificial Intelligence. *AI and Ethics* 4(4): 1265–77 (<https://doi.org/10.1007/s43681-023-00330-4>).
- BROWN, T. 2009. *Change by Design: How Design Thinking Transforms Organizations and Inspires Innovation*. New York: Harper Collins.
- CARO, A.R. 1975. *The Power Broker: Robert Moses and the Fall of New York*. New York: Vintage.
- CHARITONIDOU, M. 2022. *Drawing and Experiencing Architecture: The Evolving Significance of City's Inhabitants in the 20th Century*. Bielefeld: Transcript.
- DAVIS, J. & NATHAN, L.P. 2015. Value Sensitive Design: Applications, Adaptations, and Critiques. In VAN DEN HOVEN, VERMAAS, & VAN DE POEL (eds) 2015, 11–40.
- EDE, A. 2019. *Technology and Society: A World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FEENBERG, A. 1995. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.

- _____. 1999. *Questioning Technology*. London and New York: Routledge.
- _____. 2002. *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- _____. 2010. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press.
- _____. 2017. *Technosystem: The Social Life of Reason*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- _____. 2018. Encountering Technology. In E. BEIRA & A. FEENBERG (eds), *Technology, Modernity, and Democracy: Essays by Andrew Feenberg*. London and New York: Rowman & Littlefield, 13–36.
- FRIEDMAN, B. & HENDRY, D.G. 2019. *Value Sensitive Design: Shaping Technology with Moral Imagination*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press.
- FRIEDMAN, B., KAHN, P.H., JR., & BORNING, A. 2003. *Value Sensitive Design: Theory and Methods*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- HANSSON, S.O. 2017. The Ethics of Doing Ethics. *Science and Engineering Ethics* 23: 105–20 (<https://doi.org/10.1007/s11948-016-9772-3>).
- HEIDEGGER, M. 1977a. *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, transl. W. Lovitt. New York and London: Garland Publishing.
- _____. 1977b. ‘Only a God Can Save Us Now’: An Interview with Martin Heidegger, transl. D. Schendler. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6(1): 5–27 (<https://doi.org/10.5840/gfpj19776111>).
- HEILBRONER, R.L. 1994a. Technological Determinism Revisited. In SMITH & MARX (eds) 1994, 67–78.
- _____. 1994b. Do Machines Make History? In SMITH & MARX (eds) 1994, 53–65.
- JONAS, H. 1979. Toward a Philosophy of Technology. *The Hastings Center Report* 9(1): 34–43 (<https://doi.org/10.2307/3561700>).
- _____. 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- KLING, R. (ed.) 1996. *Computerization and Controversy: Value Conflicts and Social Choices*, 2nd Edition. San Francisco: Morgan Kaufmann.
- KOSTAKIS, V., LATOUFIS, K., LIAROKAPIS, M., & BAUWENS, M. 2018. The Convergence of Digital Commons with Local Manufacturing from a Degrowth Perspective: Two Illustrative Cases. *Journal of Cleaner Production* 197(2): 1684–93 (<https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2016.09.077>).
- KOSTAKIS, V., NIAROS, V., DAFERMOS, G., & BAUWENS, M. 2015. Design Global, Manufacture Local: Exploring the Contours of an Emerging Productive Model. *Futures* 73: 126–35 (<https://doi.org/10.1016/j.futures.2015.09.001>).
- KROES, P., & VAN DE POEL, I. 2015. Design for Values and the Definition, Specification, and Operationalization of Values. In VAN DEN HOVEN, VERMAAS, AND VAN DE POEL (eds) 2015, 151–78 (https://doi.org/10.1007/978-94-007-6994-6_11-1).
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London and New York: Verso.
- LATOUR, B. 1992. Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. In BIJKER & LAW (eds) 1992, 225–58.
- _____. 1993. *We Have Never Been Modern*, transl. C. Porter. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- LEFEBVRE DES NOËTTES, R. 1931. *L'Attelage. Le Cheval de selle à travers le âges : contribution à l'histoire de l'esclavage*, I-II. Paris: A. Picard.
- LÖWENTHAL, L. 1933. Zugtier und Sklaverei: Zum Buch Lefebvre des Noettes *L'attelage. Le cheval de selle à travers les âges*. *Zeitschrift für Sozialforschung* 2(2): 198–212 (<https://doi.org/10.5840/zfs19332264>).
- MAGGINI, G. 2006. Technique et justice à la fin de la métaphysique. D'une herméneutique de la technique chez Heidegger. *Revue Philosophique de Louvain* 104(3): 529–53 (doi: 10.2143/RPL.104.3.2017816).
- MÖßGEN, R. 2007. Technick und Wissenschaft bei Heidegger. In C. HUBIG, A. LUCKNER, & N. MAZOUZ (eds), *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger*. Münster, Berlin, Wien, Zürich, & London: LIT Verlag, 165–180.
- NIAROS, V., KOSTAKIS, V., & DRECHSLER, W. 2017. Making (in) the Smart City: The Emergence of Makerspaces. *Telematics and Informatics* 34(7): 1143–52 (<https://doi.org/10.1016/j.tele.2017.05.004>).
- PELLUCHON, C. 2016. Taking Vulnerability Seriously: What Does It Change for Bioethics and Politics? In A. MASFERRER & E. GARCÍA-SÁNCHEZ (eds), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights: Interdisciplinary Perspectives*. Dordrecht, Heidelberg, London, and New York: Springer, 293–312.
- _____. 2018. *Éthique de la considération*. Paris: Seuil.
- _____. 2019. *Nourishment: A Philosophy of the Political Body*, transl. J.E.H. Smith. London and New York: Bloomsbury Academic.
- PERROW, C. 1984. *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*. New York: Basic Books.
- PINCH, T.J. & BIJKER, W.E. 2012. The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other. In W. BIJKER, T.P. HUGHES, & T. PINCH (eds), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Anniversary Edition. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press, 11–44 (<https://www.jstor.org/stable/j.ctt5vjrsq.8>).
- RIGAL, É. 2006. De la technique et de son essence. In J.-M. Vaysse (ed.), *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*. Hildesheim: Georg Olms, 99–116.
- RIIS, S. 2011. Towards the Origin of Modern Technology: Reconfiguring Martin Heidegger's Thinking. *Continental Philosophy Review* 44(1): 103–17 (<https://doi.org/10.1007/s11007-011-9170-0>).
- ROBRA, B., PAZAITIS, A., GIOTITSAS, C., & PANSERA, M. 2023. From Creative Destruction to Convivial Innovation – A Post-growth Perspective. *Technovation* 125: 102760 (pp. 1–12) (<https://doi.org/10.1016/j.technovation.2023.102760>).
- ROCKMORE, T. 1992. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- SMITH, M.R. & MARX, L. (eds) 1994. *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press.
- SPINOSA, C., FLORES, F., & DREYFUS, H.L. 1997. *Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press.
- STAUDENMAIER, J.M. 2002. Rationality, Agency, Contingency: Recent Trends in the History of Technology. *Reviews in American History* 30(1): 168–81 (<http://www.jstor.org/stable/30031729>).

- THOMPSON, I. 2006. What's Wrong with Being a Technological Essentialist? A Response to Feenberg. In T.J. VEAK (ed.), *Democratizing Technology: Andrew Feenberg's Critical Theory of Technology*. New York: State University of New York Press, 53–70.
- TROMP, N., HEKKERT, P., & VERBEEK, P.-P. 2011. Design for Socially Responsible Behaviour: A Classification of Influence Based on Intended User Experience. *Design Issues* 27(3): 3–19.
- VAN DE POEL, I. 2013. Translating Values into Design Requirements. In D.P. MICHELFELDER, N. MCCARTHY, & D.E. GOLDBERG (eds), *Philosophy and Engineering: Reflections on Practice, Principles and Process*. Dordrecht, Heidelberg, New York, & London: Springer, 253–66.
- VAN DE POEL, I. & KROES, P. 2014. Can Technology Embody Values? In P. KROES & P.-P. VERBEEK (eds), *The Moral Status of Technical Artefacts*. Dordrecht, Heidelberg, New York, and London: Springer, 103–24.
- VAN DE POEL, I. & ROYAKKERS, L. 2023 ('2011). *Ethics, Technology, and Engineering: An Introduction*, 2nd edition. Chichester: Wiley–Blackwell.
- VAN DEN HOVEN, J. 2013. Value Sensitive Design and Responsible Innovation. In R. Owen, J. Bessant, & M. Heintz (eds), *Responsible Innovation: Managing the Responsible Emergence of Science and Innovation in Society*. Chichester, UK: Wiley, 75–83.
- VAN DEN HOVEN, J., MILLER, S., & POGGE, T. (eds) 2017. *Designing in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN DEN HOVEN, J., VERMAAS, P.E., & VAN DE POEL, I. (eds) 2015. *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design: Sources, Theory, Values and Application Domains*. Dordrecht, Heidelberg, New York, and London: Springer.
- VERBEEK, P.-P. 2006. Materializing Morality: Design Ethics and Technological Mediation. *Science, Technology, & Human Values* 31(3): 361–80 (<https://doi.org/10.1177/0162243905285847>).
- _____, 2011. *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- WALLACH, W. & ALLEN, C. 2009. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- WINNER, L. 1980. Do Artifacts Have Politics? *Daedalus* 109(1): 121–36 (<http://www.jstor.org/stable/20024652?origin=JSTOR-pdf>).
- _____, 1993. Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology. *Science, Technology, & Human Values* 18(3): 362–78 (<http://www.jstor.org/stable/689726>).
- WYATT, S. 2008. Technological Determinism is Dead; Long Live Technological Determinism. In E.J. HACKETT, O. AMSTERDAMSKA, M. LYNCH, & J. WAJCMAN (eds), *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press, 165–80.

Giannis Perperidis
Adjunct Lecturer
History Department
Ionian University
johnperpe@gmail.com

Η μεταμοντέρνα μυθοπλασία της εγκληματικής βίας στην κοινωνία της μετανεωτερικότητας. Η περίπτωση του μυθιστορήματος, *Ίσλα Μπόα*

Λίλα (Ηλιούλα) Σέββα

Abstract_ Lila (Elioula) Sevva | The Postmodern Fiction of Criminal Violence in Postmodern Society. The Case of the Novel, Isla Boa

Postmodern society is characterized by a form of economic transformation the main goal of which is the acquisition of money. In the context of financial competition, the relaxation of moral values and the development of delinquency, corruption and criminal violence become prominent. This article deals with the theme of crime and violence as represented in the postmodern novel by Christos Asteriou, *Ίσλα Μπόα* (*Isla Boa*). The novel reflects key features of postmodernity, for example the characteristic operation of funds, money and media, a world that does not hesitate even in the face of crime when it comes to the satisfaction of financial interests. The aim of this article is, on a first level, to show the drama of the postmodern crime but also highlight the fact that in the postmodern novel *Ίσλα Μπόα* crime is treated superficially and without reference to motives or purposes. On a second level, the text's aim is to emphasize the role of the narrative techniques of postmodernism, self-reflexivity, narcissism and parody. The first two highlight the postmodern narrative which reveals the structure of the text. The parody leads the reader to question the one and only truth and interpretation of the text. It reminds him/her to consider the multiplicity and variety of viewpoints and become an active and thoughtful reader.

1. Εγκληματική βία και ιστορικότητα

Η βία με τις ποικίλες μορφές της απασχολεί όλες τις ιστορικές εποχές καθώς έχει την ιδιότητα να παρεισφρεί και να ελέγχει το σύνολο των εκδηλώσεων των ανθρωπίνων σχέσεων και συμπεριφορών. Ο φόνος, με τις ρίζες του στην πρωταρχή των ανθρωπίνων κοινωνιών, αποτελεί την κατεξοχήν περίπτωση εγκληματικής βίας, την πράξη που υπεραίρει την ανθρώπινη ιδιότητα και κάθε έννοια πολιτισμού.

Οι κοινωνίες για να αντιμετωπίσουν αποτρεπτικά την εγκληματική βία ορίζουν και επιβάλλουν ένα σύστημα κανόνων με συμβάσεις και επιταγές που κατατάσσει το ανθρώπινο δυναμικό εντός ή εκτός του κοινωνικού ιστού με

κριτήριο την υπακοή στους θεσπισμένους κανόνες. Αυτή τη διαδικασία της κανονικοποίησης και κατηγοριοποίησης η μεν Judith Butler ονομάζει *μήτρα διανοητότητας*,¹ ο δε Michel Foucault ομιλεί για *κανονιστικά πρότυπα*² που κατασκευάζει η κυρίαρχη εξουσία και αφορούν σε όλες τις πτυχές της ανθρωπίνης ζωής και συμπεριφοράς. Όμοια, αλλά ευρύτερη λειτουργία, επιτελούν τα *καθεστώτα αληθείας*³ τα οποία καθορίζουν την επίσημη αλήθεια που ορίζει το επιτρεπτό σε αντιδιαστολή με το απαγορευμένο, είτε αυτό είναι έγκλημα, είτε τρέλα, ή διαστροφή κ.λπ. έτσι ώστε να αποκλείονται οι «παραβάτες» από την κοινωνική ζωή.

Επομένως, από τη στιγμή που μια κοινωνία ορίζει ένα συγκεκριμένο κανονιστικό πλαίσιο συμπεριφορών για τα μέλη της, αφενός υπονοείται ότι η εγκληματικότητα αποτελεί συστατικό στοιχείο του πολιτισμικού συστήματος και αφετέρου ότι υπάρχει τόσο η δυνατότητα παραβίασης των κανόνων όσο και η ενδεχόμενη αλλαγή τους εάν το απαιτήσουν οι πολιτισμικές και ιστορικές συνθήκες. Προς επίρρωση του κοινωνικο-πολιτισμικού χαρακτήρα του φόνου, ο Foucault τον έχει χαρακτηρίσει ως επίθεση κατά της κοινωνίας, τον δε εγκληματία ως προδότη του κοινωνικού σώματος.⁴ Από την άλλη, όταν αναφερόμαστε σε ένα πολιτισμικό σύστημα που μπορεί να επιβάλει κανόνες, να τροποποιηθεί, να υπαγορεύσει πρότυπα, εννοούμε ότι το σύστημα αυτό δεν αποτελεί έναν αόρατο ή υπερβατικό μηχανισμό, αλλά έχει συσταθεί από τις εξουσιαστικές δομές που ορίζουν το κοινωνικό σύνολο και ειδικά από τις σχέσεις και τη διάδραση των μελών του. Άρα, το έγκλημα ως πράξη διενεργείται από ένα άτομο αλλά επί της ουσίας φέρει εντός του ως συνυπευθυνότητα τη συνέργεια όλων των σχέσεων του ατόμου αυτού.⁵

Η σημερινή εποχή της *μετανεωτερικότητας* διαθέτει και αυτή κώδικες για το αποδεκτό και το μη αποδεκτό. Όμως, επειδή η εποχή διακρίνεται για τη χαλαρότητα και τη ρευστότητα στους κανόνες, η εγκληματική βία που παρατηρείται, συνήθως εκδηλώνεται με τρόπους μη άμεσα αιτιολογήσιμους· έτσι θεωρείται από αρκετούς ερευνητές ότι απηχεί τη *μεταμοντέρνα* ρήξη και απώλεια του νοήματος που βιώνει ο σύγχρονος άνθρωπος. Με τις ιδιότητες αυτές εμφανίζεται η εγκληματική βία στο μυθιστόρημα του Χρήστου Αστερίου *Ίσλα Μπόα* που μας απασχολεί στο άρθρο αυτό. Ειδικότερα, το συγκεκριμένο κείμενο απηχεί τη ρευστότητα της καπιταλιστικής μετανεωτερικότητας που εύκολα οδηγεί στη διάπραξη του εγκλήματος με κίνητρο το χρήμα. Επομένως, ό,τι θα εξεταστεί στο συγκεκριμένο άρθρο αφορά στη μετανεωτερική θεματική του εγκλήματος όπως εμφανίζεται στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού σε συνδυασμό με τις λογοτεχνικές μεταμοντέρνες αφηγηματικές συμβάσεις και τεχνικές που υποστυλώνουν την προαναφερθείσα θεματική.

¹ ΜΠΑΤΛΕΡ 2008, 94, 98, 109· BUTLER 2009, 43–44.

² FOUCAULT 2013, 35–36.

³ FOUCAULT 2011α, 35–37· Κουράκης 1988.

⁴ FOUCAULT 2011β, 104.

⁵ GERGEN 1997, 436.

2. Ύστερος Καπιταλισμός. Ιδιαιτερότητες και συσχετιζόμενη εγκληματική βία

Ο όρος «κοινωνία της μετανεωτερικότητας» συμπίπτει με ό,τι ο Frederic Jameson ονομάζει *ύστερο καπιταλισμό*, έννοια που ερμηνεύεται ως *πολυεθνικός καπιταλισμός ή παγκόσμιο σύστημα ή κοινωνία του θαύματος και της εικόνας ή ακόμη ηλεκτρονικός καπιταλισμός*.⁶ Επί της ουσίας με το επίθετο «ύστερος» δηλώνεται ένας οικονομικός μετασχηματισμός της κοινωνίας και της καθημερινότητας που βασίζεται στα επικοινωνιακά δίκτυα και στη διαπλοκή της πολιτικής με τις επιχειρήσεις.⁷ Επομένως, η μετανεωτερικότητα στηρίζεται στην καπιταλιστική οικονομία (διακίνηση χρήματος, πολυεθνικές, υπερκαταναλωτισμός) με το χρήμα να γίνεται μέσον άσκησης της *εξουσίας* και μέσον εξυπηρέτησης των *σχέσεων κυριαρχίας*. Όπως ισχυρίζεται ο Foucault, η εξουσία αποτελεί *τρόπο δράσης κάποιων πάνω σε κάποιους άλλους, είναι, δε, το όνομα που δίνουμε σε στρατηγικές που ασκούνται εντός μιας κοινωνίας*.⁸ Η εξουσία παράγει τα *καθεστώτα αληθείας* και την επίσημη αλήθεια όπως, ήδη, προαναφέρθηκε. Ειδικότερα, η αλήθεια αυτή παράγεται από λόγους οι οποίοι είναι οργανωμένα συστήματα νοήματος, δηλαδή *γνώσεων* που οργανώνουν με τη σειρά τους νέα σύνολα γνώσεων με κανόνες και πρακτικές ελέγχου της κοινωνίας. Αυτούς τους λόγους η κοινωνία θεωρεί και αποδέχεται ως αληθείς.

Το μυθιστόρημα του Χρήστου Αστερίου, *Ίσλα Μπόα*,⁹ αποτελεί ένα πολύ καλό δείγμα εγκληματικής δράσης του ύστερου καπιταλισμού με εμπλεκόμενους τα funds, τις πολυεθνικές και τα media που εκμεταλλεύονται την ανάγκη των ανθρώπων για χρήμα. Το κείμενο αναφέρεται σε ένα *reality επιβίωσης* το οποίο λαμβάνει χώρα σε ένα απομακρυσμένο φανταστικό νησί (το *Ίσλα Μπόα*), όπου οι παίκτες αφήνονται από την εταιρεία παραγωγής να πεθάνουν, όταν το fund στο οποίο ανήκει το τηλεοπτικό κανάλι και η εταιρεία παραγωγής «χρεωκοπούν».

Το βασικό στοιχείο πλοκής είναι ότι την όλη επιχείρηση για να στηθεί το reality τη γνωρίζουν μόνο τρεις άνθρωποι, ο διευθυντής του καναλιού και δύο τεχνικοί οι οποίοι μετά τη «χρεωκοπία» φέρεται να έκαψαν όλα τα αποδεικτικά στοιχεία· έτσι, και ο τόπος διεξαγωγής του reality και ο υπεύθυνος του προγράμματος παρέμειναν απόρρητα στοιχεία για τους παίκτες, για το συνεργείο αλλά και για τους συγγενείς των εμπλεκομένων. Η ιστορία αποκαλύπτεται από τη σύντροφο του παρουσιαστή του reality που ανακαλύπτει στοιχεία που δεν καταστράφηκαν, βρίσκει τον διευθυντή του καναλιού και τον αναγκάζει με την απειλή όπλου να ομολογήσει. Ακολουθεί η επιχείρηση διάσωσης, αλλά βρίσκεται ζωντανός μόνο ένας παίκτης που από την προφορική (και γραπτή;) αφήγηση ο αναγνώστης μαθαίνει την ιστορία.

⁶ JAMESON 1999, 25–30.

⁷ Ο.π., 25–30.

⁸ FOUCAULT 1991, 75–86, 90, 97–98.

⁹ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012.

Το θεματικό στοιχείο της χρηματοθηρίας και της εκμετάλλευσης αναδεικνύει η ρεαλιστική βάση του μυθιστορήματος η οποία συνίσταται αφενός στην αφήγηση από τους παίκτες της ζωής τους και αφετέρου στον διάλογο που διαμεμβεται μεταξύ του διευθυντή του fund και της συντρόφου του παρουσιαστή του reality show. Όταν ο διευθυντής και υπεύθυνος του προγράμματος απολογείται, μαθαίνουμε σχετικά με τα κριτήρια επιλογής των παικτών: — *Επιλέξαμε ανθρώπους που περνούσαν δύσκολη προσωπική φάση, που ήταν ακόμη και στο χείλος της οικονομικής καταστροφής. Υπήρχε το χρηματικό δέλεαρ –ένα εκατομμύριο δολάρια– με την προϋπόθεση, βέβαια, να υπογράψουν συμβόλαιο απόλυτης εχεμύθειας, να πάρουν όρκο σιωπής με άλλα λόγια [...]. Ο ίδιος θεωρεί «παράπλευρες απώλειες» τους παίκτες που αφέθηκαν να πεθάνουν αποδεικνύοντας τόσο την απαξίωση της ανθρώπινης ζωής όσο και την έλλειψη ευθύνης: — Ήταν αργά και φοβήθηκα πως θα ξεσπούσε κι άλλο σκάνδαλο.[...]. Αλλά από την άλλη αυτά είναι τα αποτελέσματα των πολέμων, πραγματικών και οικονομικών, με όπλα ή με νούμερα. Υπάρχουν χαμένοι και παράπλευρες απώλειες. Επομένως, η πράξη χαρακτηρίζεται ως ηθική αυτουργία αλλά και έγκλημα εκ προμελέτης καθώς η σύντροφος του παρουσιαστή αποκαλύπτει ότι: — [...] εσύ μοσχοπούλησες όλες σου τις μετοχές πριν γίνουν χαρτιά για τα σκουπίδια. Έβαλες στην τσέπη ένα ποσό που θα σου εξασφάλιζε τα γεράματα κι ύστερα έκανες πως έπεφτες από τα σύννεφα με όσα γίνονταν.¹⁰*

Επομένως, οι επιλεγέντες παίκτες ομοιάζουν με αυτούς που ο Zygmunt Bauman ονομάζει ελαττωματικούς καταναλωτές, δηλαδή αυτούς που σαγηνεύονται από την υπερκατανάλωση αλλά δεν έχουν είτε το χρήμα για να ικανοποιήσουν τις καταναλωτικές τους ορέξεις είτε την τύχη για να αναρριχηθούν στο σύστημα.¹¹ Δεν είναι τυχαίο ότι οι μισοί από αυτούς είναι άνεργοι ή έχουν είτε υπέρογκες οικονομικές υποχρεώσεις, είτε επαφές με τον υπόκοσμο και τη διαφθορά. Ανάλογες περιπτώσεις είναι οι τρεις κοπέλες από Ελλάδα, Λίβανο και Αργεντινή, ο Καναδός, ο Πακιστανός και ο Κενυάτης παίκτης. Ενδιαφέρονσα είναι η μαρτυρία του Κενυάτη τόσο για την αδυναμία του να υποταχθεί στους ισχυρούς πριν την είσοδό του στο παιχνίδι όσο και για το αίσθημα άγριας αντίδρασης που του δημιουργήθηκε από την προαναφερόμενη «υποταγή»: — *Δουλεύαμε, φτιάχναμε, μα είχαμε πάντα το φόβο πως θα 'ρθουν μια μέρα να τα πάρουν όλα. [...] Συμμορίες έκλεβαν και σκότωναν. Απλοί ζωοκλέφτες ή τυχοδιώκτες δολοφόνοι. [...] Καλύτερα να μην μπλέκεσαι, έλεγε πάντα ο πατέρας μου [...] άσ' το να πάει. [...] Εμένα με πείραζαν πιο πολύ τα σκυμμένα κεφάλια. Η υποταγή. [...] Όσο μεγάλωνα, με τρέλαινε η αδικία.¹²*

Ο Γερμανός παίκτης καταθέτει και αυτός τη μαρτυρία του για μια ακόμη μη εγκληματική ενέργεια του συστήματος· η περίπτωση αυτή αφορά σε προ

¹⁰ Ό.π., 190, 273, 274.

¹¹ BAUMAN 2002, 77–96.

¹² ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 294–95.

reality βιώματά του και σχετίζεται με τον θάνατο τμήματος του πληθυσμού ενός χωριού στη Γερμανία, όπου οι κάτοικοι ήπιαν νερό μολυσμένο από τοξικά λύματα εργοστασίου της περιοχής. Αποκαλύπτει: —[...]λίγες ώρες μετά το συμβάν μετακινήθηκα στο χωριό για να παρακολουθήσω τόσο τη διαδικασία της κοινής ταφής των χωριανών όσο και τις έρευνες για τη μόλυνση του νερού [...]. Στην πραγματικότητα, το φρικτό αυτό έγκλημα δεν διαλευκάνθηκε ποτέ [...] κανείς δεν μπόρεσε να βρει στοιχεία [...].¹³ Η περίπτωση του Γερμανού αφορά σε εκείνους που αγωνίζονται με κάθε μέσον για τη διάσωση του οικοσυστήματος, οπότε διεκδικεί το χρηματικό έπαθλο του reality για τη δημιουργία οργάνωσης με σκοπό την προστασία του περιβάλλοντος.

Συμπερασματικά, στο *Ίσλα Μπόα* καταγράφεται η δράση, και μάλιστα η ηθική αυτοουργία του συγκεκριμένου οικονομικού συστήματος, που αφορά στη διενέργεια εγκληματικής βίας και φόνων. Ευθύνονται, δηλαδή, αυτοί που θα επιλέξουν να ικανοποιήσουν τα προσωπικά οικονομικά τους συμφέροντα οπότε θα επικροτήσουν τη χρεωκοπία επιχειρήσεων που θα επιφέρει συμβολικό θάνατο σε εργαζόμενους, θα απαξιώσουν την ανθρώπινη ζωή γιατί θα την αξιολογήσουν βάσει της οικονομικής της δυνατότητας και θα τη θυσιάσουν στο βωμό του χρήματος.

3. Η ελίτ

Η ταξική σχέση κυριαρχίας που προαναφέρθηκε, αισθητοποιείται στη λεγόμενη *ευέλικτη συσώρευση*, ένα οικονομικό καθεστώς με έμφαση στην ευελιξία των τρόπων παραγωγής. Χαρακτηριστικά του είναι οι μεταβολές στην παραγωγική διαδικασία και στις εργασιακές σχέσεις, συχνά προς τα χείρω, η χρήση των τεχνολογιών και ειδικά της ψηφιακής, η μείωση του λειτουργικού κόστους, η διαφοροποίηση του χαρακτήρα των νέων επιχειρηματικών μονάδων αλλά και οι περικοπές μισθών και θέσεων εργασίας, η φθίνουσα και αίολη οικονομική δύναμη των πολιτών.¹⁴ Την όλη περιγραφείσα κατάσταση ο Zygmunt Bauman ονομάζει *παγκόσμια απορρύθμιση*. Υποστηρίζει ότι το βασικό της γνώρισμα έγκειται στην εξυπηρέτηση των συμφερόντων της οικονομικής *ελίτ* και στην ενοχοποίηση των φτωχών ακόμη και για την αύξηση της εγκληματικότητας. Η ελίτ, η οποία μπορεί να είναι πολιτική, κοινωνική, ακαδημαϊκή, είναι αυτή που ασκεί την κυριαρχία και επιβάλλει την εξουσιαστική της δύναμη η οποία στοχεύει αφενός στην ικανοποίηση των συμφερόντων της, νόμιμων ή παράνομων, και αφετέρου στη χειραγώγηση του ανθρώπου.

Ειδικότερα, συναλλασσόμενη η ελίτ με την κρατική εξουσία συμβάλλει, σύμφωνα με τους Foucault και Butler, στην επιβολή της κανονιστικής αλήθειας του συστήματος. Τις κανονιστικές αυτές πρακτικές ο Luis Althusser ονομάζει *Ιδεολογία*, καθότι επιβάλλονται μέσω ιδεολογικών, πολιτισμικών

¹³ Ό.π., 148–49.

¹⁴ HARVEY 2009, 145–47, 255.

μηχανισμών οι οποίοι, χρησιμοποιούμενοι στην καθημερινή ζωή, διαμορφώνουν την προσωπική ταυτότητα του ανθρώπου καθώς τον εγκαλούν, άρα τον κατασκευάζουν ως υποκείμενο του λόγου με στόχο να υπόκειται σε πρότυπα σκέψης, συμπεριφοράς κ.λπ. Επισημαίνεται ότι, ό,τι αναπαριστά η *Ιδεολογία*, δεν σχετίζεται με το σύστημα των πραγματικών σχέσεων που διέπουν τα άτομα, αλλά αφορά στη φανταστική σχέση που διαμορφώνουν με την πραγματικότητα εντός της οποίας ζουν με αποτέλεσμα να βιώνουν, τελικά, μια ψευδαίσθηση της πραγματικότητας.¹⁵ Το θεωρητικό μοντέλο της *υποδόριας ένεσης*, επισημαίνει ότι ρόλος της ελίτ είναι να εγχέει μαζικά συγκεκριμένου είδους μηνύματα-εντολές στα άτομα και να τα καθοδηγεί στο δίπτυχο υιοθέτηση-υπακοή.¹⁶ Παρόμοια είναι και η πολιτική έννοια της *ηγεμονίας* με εισηγητή της τον Antonio Gramsci που αφορά σε μια άρχουσα τάξη-ελίτ η οποία, συναλλασσόμενη με τους πολίτες, καθοδηγεί και ελέγχει τις ιδέες και πεποιθήσεις τους.¹⁷ Επομένως, οι θεωρητικοί συγκλίνουν στο γεγονός ότι η ελίτ, ως άρχουσα τάξη επιδρά και χειραγωγεί το κοινωνικό σύνολο ως προς τη συμμόρφωσή του με τα επιτρεπόμενα πρότυπα-κανόνες.

Στην ελίτ, και μάλιστα την ακαδημαϊκή, φαίνεται ότι ανήκει και ο μοναδικός επιζών του *Ισλα Μπόα*, ο Γάλλος Φρανσουά, συγγραφέας με εξειδικευμένες πανεπιστημιακές σπουδές σε θέματα φιλοσοφίας, λογοτεχνίας και τέχνης. Από την εξομολόγησή του δεν υπάρχει καμιά υπόνοια οικονομικών προβλημάτων, αντιθέτως ανήκει στους οικονομικά ισχυρούς του συστήματος αφού αναφέρεται στην ανέμελη και πολυτελή φοιτητική ζωή του με τις ατέλειωτες οίνοποσιές στα καπηλειά του Παρισιού, τότε που απαγγέλλαμε *Σαίξπηρ* και *Μπωντλαίρ* πίνοντας γαλόνια φρέσκου Μποζολέ. Αφού διασώθηκε, εξομολογείται στους διασώστες του: — *Έζησα τη ζωή σα μια μεγάλη περιπέτεια, γεμάτη ανθρώπους και ταξίδια [...] σαν ένα μεγάλο πείραμα, παίζοντας με το χρόνο και το χώρο σαν παιδί που αφήνεται τελετουργικά σε μια άλλη πραγματικότητα [...]. Homo ludens, ο άνθρωπος που παίζει, ο πραγματικός άνθρωπος, [...]: αυτός είμαι εγώ. [...] Θα πρέπει να σας ομολογήσω, [...] πως η αφετηρία του παιχνιδιού υπήρξε για κάποιον σαν εμένα μία ακόμα ευκαιρία να θέσει τον εαυτό του υπό αμφισβήτηση, να τον εκθέσει σε μια θεία εκπόρνευση με μόνο αντάλλαγμα τη θέα σε μια άλλη ζωή.*¹⁸

Εντύπωση προξενεί η άποψη του Γάλλου για τους ρόλους «παίκτη και παιχνιδιού» στους οποίους εμπλέκει τον εαυτό του. Στο θέμα του παιχνιδιού αναφέρεται η Πέγκυ Καρπούζου η οποία επικαλείται σχετική μελέτη του Roger Caillois που διακρίνει τέσσερις βασικές παιγνιακές στάσεις –τον αγώνα (*agon*), τον κύβο (*alea*), τη μίμηση (*mimicry*) και τον ίλιγγο (*ilinx*)– οι οποίες ανταποκρίνονται σε ισχυρά ανθρώπινα ένστικτα: τον ανταγωνισμό, το κυνήγι της

¹⁵ ALTHUSSER 2014, 174–84. Επίσης, SMITH 2006, 101–2, 320.

¹⁶ STOREY 2015, 17–20, 125–26.

¹⁷ Ό.π., 128· SMITH 2006, 80.

¹⁸ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 341, 313, 314.

τύχης, την έφεση προς μίμηση και το πάθος του ίλιγγου, αντίστοιχα.¹⁹ Τονίζεται ότι τα ένστικτα αυτά εισάγονται σε πλαίσια τέτοια ώστε να είναι αποδεκτά και επωφελή για την κοινωνία.

Στο ίδιο πνεύμα, ο Johan Huizinga επισημαίνει ότι το παιχνίδι, πέραν μιας αναγνωρισμένης πολιτισμικής λειτουργίας, σχετίζεται στενά με το τυπικό της *τελετουργίας* και κυρίως, με το ιερό συναίσθημα της μυστηριακής πράξης όπως για παράδειγμα οι τελετουργικές μυστηριακές πράξεις των ιερέων.²⁰ Προφανώς λοιπόν, ο Γάλλος παίκτης προσδοκά να βιώσει κάποιον είδους μυστηριακή μέθεξη μέσω του παιχνιδιού όταν αναφέρεται στην πρόθεσή του να εκθέσει τον εαυτό του σε μια *θεία εκπόρνευση με μόνο αντάλλαγμα τη θέα σε μια άλλη ζωή*.

Σύμφωνα με την Καπούζου, ο αγών-ανταγωνισμός συνάδει με την πολιτισμική λογική του καπιταλισμού, κάτι που επιβεβαιώνεται από την επαγγελματική δράση της Κινέζας παίκτριας η οποία ανήκει στην οικονομική ελίτ των πολυεθνικών. Και αυτή συμμετέχει στο reality με στόχο να πειραματιστεί ωθώντας τον εαυτό της στα άκρα σε μία συνθήκη που της είναι άγνωστη. Εξομολογείται: —[...] *θα διαγωνιζόμουν σε κάτι στο οποίο δεν θα ήμουν καλή, σε κάτι που δεν ήξερα, σε κάτι που δεν θα μπορούσα να ελέγξω*.²¹

Στον οικονομικό μετασχηματισμό των σύγχρονων κοινωνιών συντελούν η τεχνολογία και η αλματώδης εξέλιξή της. Αυτός ο μετασχηματισμός σχετίζεται με την ανάπτυξη των δικτύων τα οποία, σύμφωνα με τον Lyotard, εξομοιώνουν την πληροφορία με τη γνώση, στη συνέχεια την εμπορευματοποιούν και δίνουν τη δυνατότητα στις πολυεθνικές να κυριαρχούν καθώς ελέγχουν τη ροή των πληροφοριών και κατ' επέκταση τη γνώση. Ο κίνδυνος έγκειται στον συνακόλουθο έλεγχο των κρατικών οικονομιών και των ιδίων των κυβερνήσεων,²² καθώς η κυριαρχία των πολυεθνικών επί της παγκόσμιας οικονομίας μπορεί να οδηγήσει σε μεταστροφή εναντίον των κυβερνήσεων σε περίπτωση δικής τους ανυπακοής.²³ Άλλωστε, το κράτος εκλαμβάνεται ως β' οργανωτική αρχή μέσω της οποίας η άρχουσα τάξη επιβάλλει τη θέλησή της έτσι, ώστε η κρατική εξουσία να είναι τόσο σταθερή όσο της επιτρέπει η πολιτι-

¹⁹ ΚΑΡΠΟΥΖΟΥ 2016.

²⁰ HUIZINGA 1949, 30–35.

²¹ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 116.

²² LYOTARD 1993, 30–35. Harvey 2009, 312. Η Hannah Arendt αναφερόμενη στη *μηχανή* ως αναρκτήριο αίτιο της χρήσης της τεχνολογίας, ισχυρίζεται ότι η υπεροχή της οφείλεται στο ότι ο άνθρωπος προσαρμόστηκε στο περιβάλλον της από τη στιγμή που τη σχεδίασε. Ανάλογη προσαρμογή είχε επιδείξει ο άνθρωπος και με την κατασκευή των εργαλείων με τη διαφορά ότι αυτά είχαν ανθρωποκεντρικό σκοπό, δηλαδή να κάνουν τη ζωή του ευκολότερη. Ο σκοπός αυτός είναι που αμφισβητείται αναφορικά με τη μηχανή και γενικότερα με τον *αυτοματισμό*, βλ. σχετικά Arendt 1958, 147–51. Επίσης, Haraway 1991, 22–23 και 45, όπου υπάρχει η παραδοχή ότι ο άνθρωπος του ύστερου καπιταλισμού έχει μεταμορφωθεί σε ένα ξεπερασμένο σύμβολο των μηχανών.

²³ FOUCAULT 2012, 59, 221–28.

κή οικονομία του ύστερου καπιταλισμού.²⁴ Το *Ίσλα Μπόα*, όπως φάνηκε στα προαναφερόμενα παραθέματα, δίνει τα ανάλογα παραδείγματα για τον κόσμο των πολυεθνικών και της επιβολής των δικών τους συμφερόντων καθώς στην περίπτωση της μόλυνσης του νερού δεν φαίνεται να αρθρώνεται λόγος ούτε από την κυβερνητική εξουσία για να εναντιωθεί στο έγκλημα ούτε και από τη δικαστική εξουσία για να αποδώσει δικαιοσύνη. Ίσως ο πραγματικός και μεγαλύτερος κίνδυνος σήμερα να είναι ακριβώς η απουσία τόσο μιας προστατευτικής αρχής για την ασφάλεια του πολίτη όσο και μιας ηθικής αρχής που θα προκρίνει τη ζωή έναντι των συμφερόντων.

Η υπέρμετρη ανάπτυξη της τεχνολογίας και της επιστήμης έχουν συντελέσει ώστε ο Jean Baudrillard να θεωρεί ως το *τέλειο έγκλημα* την ψηφιοποίηση και τη μετατροπή όλων των πράξεων και συμβάντων σε πληροφορία.²⁵ Ειδικότερα, προειδοποιεί ότι η υπέρμετρη τεχνολογική ανάπτυξη μπορεί να οδηγήσει τον κόσμο στην καταστροφή του καθώς μετασχηματίζεται ριζικά η δομή του. Αυτό συμβαίνει, καθώς όλα μεταμορφώνονται σε σημεία που κωδικοποιούν την πραγματικότητα με αποτέλεσμα να μη διακρίνεται η αντιγραφή από το πρωτότυπο, κατάσταση που ο Baudrillard προσδιόρισε εισάγοντας την έννοια της *προσομοίωσης* (*simulacra*= ομοιώματα-αντίγραφα δίχως ταυτότητα). Γράφει: *ζούμε παντού πλέον μέσα σε μια αισθητική ψευδαίσθηση της πραγματικότητας. Δεν υπάρχει πια μυθοπλασία με την οποία η ζωή να έλθει αντιμέτωπη, είναι η ίδια η πραγματικότητα που εξαφανίζεται.*²⁶ Η Καρπούζου επισημαίνει ότι η *μίμηση* αντιστοιχεί στα, κατά Baudrillard, *simulacra*, ενώ, στο ίδιο πνεύμα, η Donna Haraway θεωρεί ότι η αορατότητα της ψηφιοποίησης κάνει τα *simulacra* επικίνδυνα. Αναφέρει ότι, καθώς η μικροηλεκτρονική είναι η τεχνολογική βάση για τα *simulacra* και οι μικροηλεκτρονικές συσκευές είναι αόρατες,²⁷ τα *simulacra* δεν μπορούν να αναγνωριστούν ως υλικά αντικείμενα από τη συνείδηση και επομένως είναι υπεύθυνα για το δημιουργούμενο πεδίο *σύγχυσης ορίων*.²⁸ Ένα εξαιρετικό παράδειγμα σύγχυσης των κόσμων πραγματικότητας και φαντασίας, αλλά και ηθελημένης έκθεσης στη σύγχυση αυτή αποτελεί η Κινέζα παίκτρια, αφού μέσα από το *άβατάρ* της έχει δημιουργήσει μια δεύτερη, εικονική ζωή: —*Πόσο λάθος έκανα να έρθω εδώ [...]. Δεν είναι μέρος για μια γυναίκα των πόλεων. [...]. Έχω παραμελήσει την Purple Turtle. [...]. Το άβατάρ μου παρατημένο κάπου στη μέση της ψηφιακής κοινότητας, πώς είναι δυνατόν; [...]. Η δεύτερη ζωή μου ξεκινούσε κάθε μέρα αργά το απόγευμα. [...]. Από το ξημέρωμα ως τις έξι που γύρναγα σπίτι ήμουν η Φου Μινγκ και μόνο αυτή. Μόλις έμπαινα στο παιχνίδι γινόμουν η Purple Turtle. [...]. Τα όρια ήταν αυστηρά, δεν ήθελα να μπλέξω τη μια περσόνα με την άλλη.*²⁹

²⁴ HARVEY 2009, 153.

²⁵ BAUDRILLARD 1996α, 5, 25.

²⁶ BAUDRILLARD 2001, 330–41.

²⁷ HARAWAY 2016, 36.

²⁸ Ό.π., 5–7.

²⁹ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 124, 130 και 132.

Η σύγχυση των ορίων μεταξύ πραγματικότητας και φαντασίας χαρακτηρίζει όλους τους παίκτες του κειμένου. Αυτοί για να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους επέλεξαν να πειραματιστούν εισερχόμενοι σε ένα reality παιχνίδι, με άλλα λόγια σε μια ζώνη απομίμησης και εικονικότητας της πραγματικότητας. Από τη στιγμή, όμως, που εγκαταλείφθηκαν, κατέληξαν να βιώνουν ως πραγματικότητα, εκείνη που απεικονιζόταν αρχικά ως παιχνίδι, καθώς οι δύο κόσμοι, εικονικός και πραγματικός, κατέρρευσαν ο ένας μέσα στον άλλον εφόσον «θόλωσαν» τα όριά τους.

4. Η πόλη

Η πόλη συχνά στα λογοτεχνικά κείμενα χρησιμοποιείται ως καμβάς για να πλαστεί ο «μύθος». Ο Walter Benjamin αφιέρωσε μελέτες στη βιομηχανική πόλη του 19ου αιώνα και ειδικά στον *πλάνητα* και στη σχέση του με την πόλη αυτή.³⁰ Στο συγκεκριμένο άρθρο η πόλη διερευνάται στη σχέση της με καταστάσεις της μετανεωτερικότητας όπως τις αλλαγές που ο καπιταλισμός και η ψηφιακή τεχνολογία επιφέρουν στις ανθρώπινες σχέσεις αλλά και την αύξηση της εγκληματικότητας και της βίας. Ανεξαρτήτως όμως, της εγκληματικότητας της, η μεγαλούπολη δεν παύει να δημιουργεί ερεθίσματα, αρνητικά και θετικά, που στιγματίζουν τον πολίτη.

Στο *Ίσλα Μπόα*, με εξαίρεση τον Κενυάτη και ίσως τον Πακιστανό παίκτη, οι υπόλοιποι προέρχονται από μητροπολιτικά κέντρα από όπου άντλησαν όλες τις προσλαμβάνουσες για την κατανόηση της ύπαρξής τους στην εποχή της μετανεωτερικότητας: όταν πια αντιλαμβάνονται ότι έχει εκλείψει κάθε ελπίδα διάσωσης τους, η νοσταλγία για το «σπίτι» τούς ωθεί να ονοματοδοτούν χώρους του νησιού με ονόματα των τόπων καταγωγής τους (Αργεντινή, Βερολίνο, Καναδάς, Σαγκάη, Κέννα) και έτσι να μνημονεύουν τις πατρίδες τους.

Ο Jonathan Raban αποδίδει στη σημερινή καπιταλιστική μεγαλούπολη συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τόσο θετικά όσο και αρνητικά. Έτσι, τη χαρακτηρίζει μεταφορικά ως *μαλακή*, εννοώντας τη δυνατότητα που δίνει στους κατοίκους να τη μετασχηματίσουν μετασχηματίζοντας ταυτόχρονα και τον

³⁰ Ο Walter Benjamin αναφερόμενος στην άνθιση της βιομηχανικής πόλης της *νεωτερικότητας*, (αφορά στο Παρίσι του 19ου αιώνα), την περιγράφει ως φυλακή που περικυκλώνει τον άνθρωπο με τα καπηλεία, τις λεωφόρους, τα γραφεία, τους σιδηροδρομικούς σταθμούς και τα εργοστάσια, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να ασφυκτιά και να περιορίζεται η ελευθερία κινήσεών του. Με σημείο αναφοράς την ποίηση του Baudelaire εισηγείται την έννοια του *πλάνητα* (*flâneur*) ο οποίος είναι, μεταξύ άλλων, ο συγγραφέας των *φυσιολογιών* και των *επιφυλλίδων* και με αυτήν την ιδιότητα εξετάζει τους ανθρώπους που μπορεί κανείς να συναντήσει στην αγορά λειτουργώντας σαν άλλος ντετέκτιβ ή ερευνητής και συγγραφέας αστυνομικών μυθιστορημάτων. Ο Benjamin επικαλείται τον Edgar Allan Poe, που αναφέρεται στον *πλάνητα* του Λονδίνου και ο οποίος είναι έρμαιο του πλήθους και ως τέτοιος μοιράζεται την κατάσταση του εμπορεύματος. Παραμένει αργόσχολος και μ' αυτόν τον τρόπο διαμαρτύρεται για τον καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας και την εξειδίκευση: BENJAMIN 2008, 19–56· BENJAMIN 1994, 25–65· ΓΚÓΤΣΗ 2002· BENJAMIN 2004.

εαυτό τους. Ο μετασχηματισμός αυτός στερεί μεν τον άνθρωπο από συγκεκριμένη ταυτότητα αλλά του επιτρέπει να επιλέξει άλλες ανάλογα με τα όνειρά του. Επιπλέον, η πόλη χαρακτηρίζεται μεν από απομόνωση, γκετοποίηση, ταξικότητα που στην υπερβολή της εξομοιώνεται με το σύστημα της κάστας αφού συνδέει την κοινωνική θέση του ατόμου με τα υλικά αγαθά που κατέχει, όμως η απομόνωση μπορεί να είναι επιλεγμένη από το ίδιο το άτομο· στην περίπτωση αυτή ο άνθρωπος ασκεί το δικαίωμα να χάνεται μέσα στο πλήθος, να προτιμά τη μοναξιά του, ώστε να μη μαζοποιείται και να διατηρεί τον έλεγχο του εαυτού του και της ζωής του.

Μια μορφή φαινομενικά επιλεγμένης μοναξιάς, φαίνεται να βιώνει η Κινέζα παίκτρια που εξομολογείται: *Η Φου-Μινγκ είναι σαράντα χρονών και είναι ανύπαντρη. Κινείται πάντα ανάμεσα σε κόσμο αλλά είναι πάντα μόνη της. [...] Κι όσο κι αν μιμείται τη ζωή [το άβατάρ της], όσο κι αν πατάει σ' έναν τόπο που υπάρχει μόνο στους δικούς του χάρτες, αυτό δεν πειράζει καθόλου τη Φου, που κρύβεται πίσω από τα πλήκτρα. Όταν απενεργοποιεί το κομπιούτερ της και στέλνει το άβαταρ για ύπνο, είναι πάλι μόνη. Είναι η μοίρα της αυτή, το ξέρει.*³¹ Το παράδειγμα φαίνεται να αφορά σε συνειδητή επιλογή αλλά υποκρύπτει τη μετανεωτερική τάση αντικατάστασης της πραγματικής ζωής με την εικονική είτε ως προσπάθεια να καταπολεμηθεί η μοναξιά είτε ως απόρροια της επιθυμίας να βιωθούν άλλες μορφές ζωής.

Το περιβάλλον της μεγαλούπολης θεωρείται σκληρό ως προς την επιβίωση και εξαιρετικά επικίνδυνο. Ο κίνδυνος δεν είναι τόσο το γεγονός ότι οι άνθρωποι λόγω πλήθους ασφυκτιούν μέσα στην πόλη αλλά το γεγονός ότι η πόλη τους τοποθετεί άγνωστους τον ένα δίπλα στον άλλον ώστε να ασκείται σε όλους πίεση η οποία ενδέχεται να αποκαλύψει τα άγρια ένστικτά τους.³² Συγκεκριμένα, όπως αναφέρει ο Bauman, ο θυμός βασανίζει μεγάλα τμήματα πληθυσμού και προκαλεί επιθετικότητα εξαιτίας της κοινωνικής υποβάθμισης και του αποκλεισμού. Μάλιστα, το θύμα της βιαιότητας επιλέγεται απολύτως τυχαία με αποτέλεσμα κανείς να μην νιώθει ασφαλής.³³ Σχετικό παράδειγμα αποτελεί ο Καναδός παίκτης ο οποίος συμμετέχει στο reality εξαιτίας της εμπλοκής του σε τυχερά παιχνίδια με συνέπεια την εξάρτησή του από τοκογλύφους και τη συνακόλουθη διακινδύνευση της οικονομικής ασφάλειας της οικογένειάς του: — *Για βδομάδες έβλεπα εφιάλτες, έναν δικαστικό επιμελητή*

³¹ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 133, 139.

³² RABAN 2008, 1–9, 56–57, 68–70, 107, 111, 125, 134–35, 146–47, 178, 183–210, 291. Ο Raban θεωρεί ότι ομαδοποιήσεις γίνονται και στα γκέτο, κυρίως φτωχών και μαύρων, τα οποία χαρακτηρίζονται από κάθε μορφής, απρόκλητη βία. Ο Simmel θεωρεί ότι ο άνθρωπος της μεγαλούπολης μαθαίνει να αντιδρά ορθολογιστικά και με λιγότερη εναισθησία και συναίσθημα, πράγμα που τον βοηθά να προστατεύεται από την τρομακτική ένταση του τρόπου ζωής της μεγαλούπολης. Η προστασία και η αυτοσυντήρηση διαφυλάσσονται καθώς ο αστός αναπτύσσει αρνητική κοινωνική συμπεριφορά και επιφυλακτικότητα η οποία δημιουργεί την εικόνα της ψυχρότητας και αποστασιοποίησης: SIMMEL 1993, 14–15–16.

³³ BAUMAN 2017, 37–38.

να κολλάει στην πόρτα το χαρτί της έξωσης, [...]. Εκείνος έπιανε να διηγείται [...] πώς ποντάριζα τις εισπράξεις σε κάθε τρελό κόλπο της πόκας [...]. Μια άλλη φορά μπουκάρανε, λέει, στο μαγαζί, πρώτα εκείνο το μυστήριο τρένο απ' την τράπεζα (ένας γκρίζος, ατσαλάκωτος γιάπης [...]), μετά εμφανιζότανε ο Σάιμον Τζόουνς ο τοκογλύφος [...].³⁴

Στις σημερινές μεγαλουπόλεις θεωρείται πολύ πιο αναμενόμενο το ξέσπασμα αναίτιας εγκληματικής βίας η οποία εκπορεύεται από την έλλειψη αξιών και λειτουργεί ως εκτόνωση των ενστίκτων. Αυτού του είδους την παραβατικότητα φέρεται να αντιμετωπίζει η «νόμιμη» βία ή «μετριασμένη» βία όπως την ονομάζει η Hannah Arendt, η οποία επισημαίνει ότι στις σημερινές δημοκρατίες παρατηρείται συρρίκνωση ελευθεριών διότι αυτό που κρίνει τον άνθρωπο ως πολιτικό ον, δηλαδή η πράξη και μάλιστα η συλλογική, δεν υφίσταται πλέον.³⁵ Όπως υποστηρίζει και ο Foucault, το σύστημα του δικαίου, το πεδίο του νόμου, είναι οι μόνιμοι συντελεστές των σχέσεων κυριαρχίας³⁶ οι οποίες, ως τέτοιες, σχετίζονται με τη «νόμιμη» βία.

Ο κοινωνικο-πολιτικός αναβρασμός που μπορεί να παρατηρηθεί στη σύγχρονη πόλη ως αίτιο των ταξικών διακρίσεων μπορεί να εξηγηθεί, σε πολύ ειδικές περιπτώσεις, και υγιείς σκοπούς, μπορεί, δηλαδή, να αποτελέσει μια συλλογική, δημοκρατική κινητοποίηση με αίτημα την πάταξη των αδικιών. Όπως ισχυρίζεται ο Στάθης Γουργουρής, όταν η πολιτική ανυπακοή στρέφεται εναντίον κάποιου νόμου, η κινητοποίηση ενδέχεται να γίνεται και από σεβασμό στον Νόμο, ώστε αυτός να προστατευθεί.³⁷ Παραδείγματα ανάλογων κινητοποιήσεων μνημονεύονται στο μυθιστόρημα, όπως η χρεοκοπία της Αργεντινής και η συνακόλουθη εξέγερση της «άδειας κατσαρόλας» στο Μπουένος Άιρες το 2001. Αναφέρεται, επίσης, η δολοφονία Γρηγορόπουλου και οι διαδηλώσεις στην Αθήνα το 2008 αλλά και η δολοφονία του φοιτητή Όνεζοργκ στις φοιτητικές κινητοποιήσεις του 1967 στη Γερμανία. Και οι τρεις περιπτώσεις διαμόρφωσαν καθοριστικά τις προσωπικότητες των τριών παικτών, της Αργεντινής, της Ελληνίδας και του Γερμανού αντίστοιχα.

Παρόλο που οι σχέσεις στις μεγαλουπόλεις είναι επιφανειακές και, εν πολλοίς, καθορίζονται από το συμφέρον, οπότε λήγουν όταν εκλείψει το συμφέρον, εν τούτοις φαίνεται να υφίσταται κάποιο είδος συνεργατικής ομαδοποίησης-«γκρουποποίησης» όπου δίνεται η δυνατότητα να αναπτυχθούν σχέσεις μέσα από τις οποίες τα άτομα βρίσκουν διέξοδο και τρόπο ύπαρξης. Στην κατηγορία αυτή ανήκουν οι ξένοι, είτε αλλοδαποί ή ημεδαποί από επαρχία, οι άνεργοι-φτωχοί αλλά και όσοι διαφοροποιούνται ιδεολογικά από τους υπόλοιπους. Ο Raban επισημαίνει ότι η προσφυγή στην ομαδοποίηση οφείλεται μεν στη διαφοροποίηση μεταξύ των πολιτών μιας μεγαλούπολης, αλλά θεωρεί

³⁴ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 70.

³⁵ ARENDT 2000, 97, 143.

³⁶ FOUCAULT 1991, 104–15.

³⁷ ΓΟΥΡΓΟΥΡΗΣ 2006, 139.

ότι η διαφοροποίηση αυτή, συχνά, επιδιώκεται σε μια προσπάθεια, ίσως ασυνείδητη, να αποκτήσει το άτομο ταυτότητα.³⁸

Το *Ίσλα Μπόα* φωτίζει ανάλογες περιπτώσεις, για παράδειγμα η Ελληνίδα παίκτρια που ήταν άνεργη στην Αθήνα επέλεξε μαζί με ομοίους της τη δημιουργία κοινοβιακών σχέσεων ψυχαγωγίας: — *Δεν είχα δεκάρα τσακιστή, μιλάμε. [...] Το γυρίσαμε με την παρέα σ' ένα είδος apartment culture όπου όλοι φέρναμε τα μπουκάλια και τα φαγητά στο σπίτι. Όσοι έμεναν μόνοι [...] υποχρεώθηκαν να μετατρέψουν το σπίτι τους σε στέκι των υπολοίπων.* Η Αργεντινίδα παίκτρια, όταν από την επαρχία βρέθηκε στο Μπουένος Άιρες ως μέλος ενός μουσικού γκρουπ με πολιτικό προσανατολισμό, επέλεξε ως τρόπο ζωής την κολεκτίβα: — *Αρχές του 2001 [...] ξάπλωνα σ' ένα κοινόβιο [...]. Στην είσοδο παραφύλαγαν δυο τσιλιαδόροι για την περίπτωση που η αστυνομία θα αποφάσιζε να κάνει ντου [...].* Ο δε Γερμανός παίκτης, όταν μετακινήθηκε από το χωριό του στο Βερολίνο για σπουδές, εντάχθηκε στις πρώτες αριστερές φοιτητικές ομάδες: — *Οι παθιασμένες συζητήσεις μας και οι στόχοι που είχαμε χαράξει [...] μού είχαν κατά κάποιο τρόπο ανοίξει τα μάτια δείχνοντάς μου πόσο πιο μεγάλη ήταν η δύναμη της ομάδας.*³⁹

Εν τέλει, η λειτουργία της μετανεωτερικής πόλης ωθεί μεν προς την εγκληματικότητα και τις εκρήξεις οργής, όμως παρέχει τα εχέγγυα και τις δυνατότητες να διεκδικήσουν οι πολίτες αλλαγές τόσο για το μέλλον τους, όσο και για την προσωπική τους, πνευματική και ιδεολογικο-πολιτική εξέλιξη σε τομείς όπως η δημοκρατία, η συνεργατικότητα, τομείς που σε παλαιότερα πολιτισμικά περιβάλλοντα θεωρούνταν αδιαπραγμάτευτοι.

5. Η μετανεωτερική ταυτότητα

Μέχρι στιγμής εξετάστηκαν πολιτισμικοί παράγοντες που διέπουν το σύστημα του ύστερου καπιταλισμού και δύνανται να οδηγήσουν στο έγκλημα. Θεωρείται σωστό να ερευνηθεί, κατά το δυνατόν, κατά πόσο οι παράγοντες επιδρούν στον χαρακτήρα και στην προσωπική ταυτότητα των ανθρώπων, πάντα, βέβαια, με άξονα την εγκληματικότητα.

Οι έννοιες του *κατακερματισμού* και της *πολλαπλότητας* της ταυτότητας υποστηρίχθηκαν από πολλούς σύγχρονους θεωρητικούς της μετανεωτερικότητας οι οποίοι συγκλίνουν στην άποψη περί *υποκειμένου διχασμένου* και *πολλαπλού*.⁴⁰ Σύμφωνα με τις σύγχρονες θέσεις η μετανεωτερική ταυτότητα θεωρείται ως κοινωνική κατασκευή,⁴¹ καθώς οι κοινωνίες μάς υποβάλουν σε ένα σχέδιο εκμάθησης και νοσηματοδότησης της γλώσσας και έτσι μάς προσλαμβάνουν ως υποκείμενα· καταδεικνύεται, λοιπόν, ότι το υποκείμενο είναι

³⁸ RABAN 2008, 1–9, 56–57, 68–70, 107, 111, 125, 134–35, 146–47, 178, 183–210, 291.

³⁹ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 242, 235, 155.

⁴⁰ BRAIDOTTI 2006, 193.

⁴¹ BELSEY 2002, 51–54.

το προϊόν το παραγόμενο από την κουλτούρα και την κυκλοφορία των νοημάτων στη συμβολική τάξη το οποίο, ως εκ τούτου, παράγει αστάθειες και αβεβαιότητες.⁴²

Αποτέλεσμα των προαναφερομένων είναι, ο μετανεωτερικός άνθρωπος να εμφορείται από την αίσθηση μιας ταυτότητας *ψηφιδωτής* και *παλίμψηστης* καθώς τείνει να εναλλάσσει ταυτότητες αναλόγως των περιστάσεων οι οποίες λειτουργούν ως *μάσκες* με τη μία να επικαλύπτει την άλλη.⁴³ Έτσι δημιουργείται ένας χαλαρός, ασταθής, χαμαιλεοντικός, *μεταβλητός* εαυτός (*mutable self*), ανοικτός σε κάθε εμπειρία, ένας εαυτός *συσχετιστικός* καθόσον εξαρτάται από τις σχέσεις που δημιουργεί.⁴⁴ Οι σχέσεις αυτές είναι αφενός εικονικές καθώς το περιβάλλον της μετανεωτερικότητας προσπαθεί να παραγάγει—αντιγράψει όψεις του πραγματικού και αφετέρου επιφανειακές που παραπέμπουν το άτομο σε *τουρίστα*: δεν ανήκει σε κανένα τόπο που επισκέπτεται, η ελευθερία του εξισώνεται με την κινητικότητα η οποία προκύπτει από σχετική ανάγκη που του επιβάλλει διαρκή μετακίνηση, χωρίς φτάσιμο, χωρίς σκοπό, χωρίς ρίζες.⁴⁵

Σχετικό παράδειγμα αποτελεί η Κινέζα καθώς στην αφήγησή της επισημαίνει τις επιφανειακές και τυχαίες σχέσεις της ζωής της: — *Η Φου [...] δεν έχει ανάγκη κανέναν τους [...]. Μερικές φορές αργά τη νύχτα, [...], βάζει περούκες, αλλάζει ρούχα, πηγαίνει σε club [...]. Εκεί βρίσκει όποτε θέλει κάποιον για να γαμηθεί. [...]. Δεν έχει κανένα λόγο να φορτωθεί μόνιμα κάποιον επιβήτορα όταν μπορεί να τον βρει και να τον σχολάσει όποτε θέλει εκείνη.*⁴⁶

Ως πολιτισμική κατασκευή προσλαμβάνεται και η έμφυλη ταυτότητα. Ανάμεσα στους σύγχρονους θεωρητικούς η Butler καταθέτει τη δική της ξεχωριστή και ρηξικέλευθη θέση περί *επιτέλεσης* τόσο του σώματος όσο και του φύλου. Θεωρεί ότι το φύλο αποτελεί μια *λογοθετική* κατασκευή καθώς το υποκείμενο λαμβάνει το φύλο του αναδρομικά και επιτελεστικά μέσω της γλώσσας, η δε έμφυλη ταυτότητα παράγεται με τη συνεχή επανάληψη και το ανάλογο στυλιζάρισμα. Η συνεχής επανάληψη έχει σημασία, διότι κατ' αυτόν τον τρόπο βιώνεται εκ νέου μια σειρά νοημάτων που έχουν, ήδη, εγκαθιδρυθεί κοινωνικά,⁴⁷ όπως, για παράδειγμα, γίνεται μέσω της *έγκλησης* με τις διαδικασίες *θηλυκοποίησης* και *αρρενοποίησης*. Συμπληρωματικά, οι διαφορές στα δύο φύλα θεωρούνται μη εγγενείς με αποτέλεσμα να βαίνει εκφυλιζόμενη η παραδοσιακή κατηγορία του φύλου,⁴⁸ άρα να εκφυλίζονται και οι διακρίσεις

⁴² Ό.π., 57–66· FUSSE 2006, 548.

⁴³ BAUMAN 2002, 44–77· GERGEN 1997, 149–69.

⁴⁴ GERGEN 1997, 149–69, 278–90.

⁴⁵ BAUMAN 2002, 161–82. Σε αντίθεση, ο μη προσαρμοσμένος άνθρωπος στη μετανεωτερικότητα του ύστερου καπιταλισμού, είναι ο *πλάνης* σύμφωνα με τον Bauman.

⁴⁶ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 135–36.

⁴⁷ BUTLER 2006, 394· ΜΠΑΤΛΕΡ 2008, 52, 164.

⁴⁸ GERGEN 1997, 269.

μεταξύ των φύλων, οι δε βιολογικές διαφορές είναι άνευ διαφοροποιητικής νοσηματοδότησης. Ο Baudrillard θεωρεί ότι βιώνουμε την περίοδο αλλαγής του σεξουαλικού παραδείγματος καθώς τα δύο γένη χάνουν την ιδιαιτερότητά τους με αποτέλεσμα να αφομοιώνονται και να τείνει να επικρατήσει ο κόσμος του *ταυτού*, δηλαδή ένας κόσμος ομοιομορφίας η οποία διαταράσσει το σύστημα καταργώντας ή θολώνοντας τα όρια των αντιθέσεων.⁴⁹

Τα προαναφερόμενα επιβεβαιώνονται από τα κριτήρια επιλογής των παικτών του *Ισλα Μπόα*, καθώς δεν υπάρχει καμία αναφορά στο κείμενο περί οποιασδήποτε διάκρισης μεταξύ των φύλων, ούτε καν κάποια αναφορά στην πρόκριση της σωματικής δύναμης η οποία αποτελεί απαραίτητο προσόν σε αυτού του είδους τα παιχνίδια. Δεν γίνεται διάκριση ούτε μεταξύ ασθενών και υγιών αφού επιλέχθηκε ως παίκτρια η Λιβανέζα που έπασχε από καρκίνο και είχε υποβληθεί σε μαστεκτομή.

Σχετικά με την έλλειψη διάκρισης ο John Storey θεωρεί ότι έχει, πλέον, επιτευχθεί η «εξίσωση» των φύλων· επισημαίνει τη θέση της Angela McRobbie περί επιτυχούς εκπλήρωσης των στόχων του φεμινιστικού κινήματος και προκρίνει τη χρήση του όρου *μεταφεμινισμός*, όπου η ανεξάρτητη γυναίκα έχει αυτονομηθεί από τον άνδρα και την ταυτότητά της λαμβάνει πια από την καταναλωτική αγορά.⁵⁰ Σχετικό παράδειγμα είναι η Κινέζα παίκτρια που διαμορφώνει την προσωπικότητά της μέσα από τις ανταγωνιστικές σχέσεις της πολυεθνικής στην οποία είναι σημαίνον στέλεχος:

Όταν ξέσκισα κυριολεκτικά τον Μπαν Σι Σουάν, τον νεαρό, θρασύ και αλαζόνα συνυποψήφιό μου για τη θέση του διευθυντή περιφερειακής ανάπτυξης.[...] Ο κακόμοιρος ο Μπαν έμοιαζε με ζέβρα που βάδιζε επιδεκτικά μπροστά απ' την πεινασμένη αγέλη. Έβαλα δυο-τρεις συνεργάτες να τον πλαγιοκοπήσουν [...]. Παλιός κινέζικος τρόπος. Δεν προχωράς ποτέ κατά μέτωπο, μα πλάγια, στριφογυρίζοντας μέχρι να δαγκώσεις γερά. [...] Κάθε μου λέξη έμοιαζε με γερή δαγκωματιά στα πλευρά.

Στο παράθεμα αξίζει να παρατηρήσει κανείς τον μεταφορικό λόγο του αφηγητή που παραλληλίζει τον εταιρικό ανταγωνισμό με τον αντίστοιχο των ζώων της ζούγκλας. Το θέμα της βιαιότητας της φύσης φαίνεται ότι γοητεύει την Κινέζα διότι αναφέρεται σ' αυτήν ως εξής:

Η λειτουργία της φύσης με απωθεί την ίδια ώρα που γοητεύομαι από την ωμότητα των ζώων. Μήπως αναγνωρίζω τη ζωή μου απ' αυτές τις συμπεριφορές; [...] Στα λιοντάρια, στα τσιτάχ, στις ύαινες έβλεπα συμπεριφο-

⁴⁹ BAUDRILLARD 1996α, 112–27· BAUDRILLARD (Μπωντριγιάρ) 1996β, 30–31, 74–75, 128–30. Επισημαίνει ότι η απώλεια του άλλου, ως φύλου, παράγει και τη δυνατότητα μεταμόρφωσης του καθενός σε οτιδήποτε.

⁵⁰ STOREY 2015, 228–31.

ρές που με ερέθιζαν σεξουαλικά [...] Η στιγμή του θανάτου πυροδοτεί τη γενετήσια ορμή [...]. Δες και βλέποντας το θάνατο μπροστά της ασυνείδητα ν' αναπληρώσεις αμέσως αυτό που χάνεται.⁵¹

Παρατηρείται εδώ ότι η βιαιότητα της φυσικής κατάστασης μεταφέρεται από την εκπρόσωπο του συστήματος στον εργασιακό χώρο του αστικού περιβάλλοντος. Η μόνη, αλλά βασική διαφορά, είναι ότι στη φύση η επιθετική βία αφορά στην επιβίωση των όντων· αντιθέτως, ο ανταγωνισμός και ο συμβολικός φόνος που επιφέρει το εργασιακό καθεστώς των πολυεθνικών του συστήματος σχετίζεται μόνο με οικονομικά συμφέροντα. Η τραγική ειρωνεία είναι ότι το σύστημα που εξέθρεψε την Κινέζα και την αντιμετώπισε χωρίς έμφυλη διάκριση, αυτό το σύστημα που υπηρέτησε και μάλιστα ως διαπρεπές στέλεχος την οδήγησε στον θάνατο εξαιτίας της πλήρους αδιαφορίας του για την αξία της ζωής της.

Στο σημείο αυτό φαίνεται καλό να αναλυθούν περαιτέρω δύο θέματα, της φυσικής βίας και του ανταγωνισμού. Αρχικά λοιπόν, η αναφορά της Κινέζας στη φυσική βία θυμίζει αρκετά τις θεωρητικές αναζητήσεις και αντιπαραθέσεις αναφορικά με το ζήτημα του *φυσικού δικαιώματος*, του *jus naturale*. Ο John Hobbes στο έργο του *Λεβιάθαν*, υποστηρίζει ότι *το φυσικό δικαίωμα είναι η ελευθερία που έχει κάθε άνθρωπος να χρησιμοποιήσει τη δική του δύναμη όπως θέλει ο ίδιος για τη διατήρηση της δικής του φύσης, δηλαδή της δικής του ζωής· επομένως, η κατάσταση του ανθρώπου είναι μια κατάσταση πολέμου του καθενός εναντίον όλων, [...] οπότε σε μια τέτοια κατάσταση κάθε άνθρωπος έχει δικαίωμα σε κάθε πράγμα, ακόμη και στο σώμα του άλλου.*⁵²

Εν συνεχεία το ζήτημα του ανταγωνισμού πραγματεύεται και ο Slavoj Žižek παρέχοντας μια ψυχολογικο-κοινωνιολογική προσέγγιση. Θεωρεί ότι το, κατά Lacan, υπόλειμμα του *Πραγματικού* (*real*) που απομένει στο *ασυνείδητο* μετά την εισαγωγή του ατόμου στο *Συμβολικό*⁵³ είναι δομικό και μάλιστα αποτελεί μια δομική απουσία από την οποία ο άνθρωπος δεν μπορεί να ξεφύγει, καθώς αυτή συγχέεται με το *χαμένο αντικείμενο*· αυτό διατηρείται ως τραυματικός πυρήνας και αναδύεται ως *ανταγωνισμός*, εγγενής και δομικός, στο πλαίσιο της κοινωνίας που χαρακτηρίζει σήμερα το κάθε άτομο ξεχωριστά. Συγκεκριμένα, για τον Žižek η εμπλοκή του κοινωνικού στοιχείου αναδεικνύεται καθώς ο άνθρωπος προσπαθεί να αντιμετωπίσει ενεργά τον ανταγωνισμό, οπότε κατασκευάζει και υλοποιεί την πραγματικότητά του ως απάντηση σ' αυτόν. Η

⁵¹ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 121–22 και για τα δύο παραθέματα.

⁵² HOBBS 1651, 79–80.

⁵³ Ο Jacques Lacan θεωρεί ότι ο άνθρωπος αποτελεί έναν *οργανισμό* που υπόκειται σε διαχωρισμό ώστε το ένα μέρος του να μετατραπεί σε *υποκείμενο* και να υποβληθεί σε πολιτισμική νοηματοδότηση μέσω του *Συμβολικού*. Ό,τι χάνεται και βρίσκεται εκτός σημασίας το ονομάζει *real* και αναλογεί στο *ασυνείδητο* του Freud αφού ταυτίζεται με την *επιθυμία* και αναδύεται, κατά βάση, στα *όνειρα*. Για το θέμα όπως αυτό αναλύεται από τον Jacques Lacan, BRITTON 2005.

κρατική εξουσία στέκεται αρωγός στο ζήτημα του οικονομικού ανταγωνισμού καθώς πιστεύει στην ανάπτυξη που αυτός επιφέρει, συγχρόνως, όμως, η ίδια η φύση του ανταγωνισμού την ωθεί σε αδιαφορία για τα σχετικά θέματα. Έτσι, ο Žižek στοχεύει στην αποκάλυψη αυτών των αντιθέσεων, ώστε ο άνθρωπος να αντιμετωπίσει ξεκάθαρα τόσο τα κοινωνικά του τραύματα όσο και την όποια ασυνείδητη τάση του για διαιώνιση των ανταγωνισμών.⁵⁴

Ενδιαφέρουσα είναι και η σχέση της μετανεωτερικής ταυτότητας και με την πολιτική. Σχετικά, ο Jacques Derrida, υπεραμύνεται της ύπαρξης της λεγόμενης *πολιτικής της ταυτότητας* σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος θεμελιώνει την πολιτική του στάση με βάση την αίσθηση που έχει διαμορφώσει για την ταυτότητά του· εφόσον, λοιπόν, η ταυτότητα αυτή χαρακτηρίζεται, μεταξύ άλλων, από μεταβλητότητα, πολλαπλότητα και αστάθεια, ως επί το πλείστον δεν θα εναντιωθεί στις θελήσεις της κυρίαρχης εξουσίας. Άλλωστε, σύμφωνα με την Άννα Τζούμα: *οι ταυτότητες δομούνται πάνω σε αξιακά συστήματα και συναινέσεις που καθορίζονται από ταξινομητικά συστήματα που επιβάλλει ο λόγος της εξουσίας*.⁵⁵ Επιπλέον, ο Derrida τονίζει ότι το μετανεωτερικό ασταθές υποκείμενο μαθαίνει να εξαγοράζει ταυτότητα με τίμημα τον αποκλεισμό του άλλου, κάτι που συνάδει και με την ασκούμενη μετανεωτερική πολιτική.⁵⁶ Με το ίδιο σκεπτικό η Haraway επισημαίνει ότι ο πραγματικός εαυτός είναι αυτός που απορρίπτει την ιδέα της κυριαρχίας η οποία δίνει την ψευδαίσθηση της αυτονομίας και της δύναμης· αντιθέτως, ουσιαστικός εαυτός είναι εκείνος που διατηρεί διαλεκτική σχέση με τον άλλον.⁵⁷ Και πάλι, η Κινέζα παίκτρια αποτελεί παράδειγμα άσκησης εξουσίας και σχέσεων κυριαρχίας.⁵⁸

Ολοκληρώνοντας, η μετανεωτερική ταυτότητα κατασκευάζεται σύμφωνα με το πολιτισμικό-αξιακό πλαίσιο που προκρίνεται από τη συγκεκριμένη εποχή. Ειδικότερα, προκρίνονται ο κοινωνικός ανταγωνισμός, η επιβολή των σχέσεων κυριαρχίας, η ευκολία στη χρήση βίας, το ρίσκο και η τυχαιότητα χωρίς να υπολογίζεται η αξία της ζωής ούτε και το μεγαλείο του θανάτου. Όπως έχει επισημανθεί από την Καρπούζου, ο «αγών» που χαρακτηρίζει τον καπιταλισμό υποκαθίσταται στη μετανεωτερικότητα όχι μόνο από τη «μίμηση» αλλά και από την «τυχαιότητα». Κρίνοντας από το τραγικό τέλος της ζωής των ηρώων του *Ίσλα Μπόα*, βλέπουμε ότι όλα τα προαναφερόμενα είναι βασικά γνωρίσματα της ταυτότητας των ηρώων αυτών που «παίζουν» με τον θάνατο σε ένα παιχνίδι έλξης – άπωσης χωρίς να υπολογίζεται ο παράγοντας της ήττας ή του φόβου.

⁵⁴ ΚΑΡΡΟΟ 2018.

⁵⁵ ΤΖΟΥΜΑ 2007, 57.

⁵⁶ FUSS 2006, 548· DEUTSCHER 2012, 53, 67.

⁵⁷ HARAWAY 2016, 60.

⁵⁸ Βλ. τα σχετικά παραθέματα, υποσ. 54.

6. Η αφήγηση

Η ανάλυση που προηγήθηκε αφορά σε θεματικές που απασχόλησαν το μυθιστόρημα· η σημαντικότητα όμως του λογοτεχνικού θεματικού άξονα συναρτάται πάντα με τον τρόπο που αυτός κατασκευάζεται, δηλαδή από το πώς υποστυλώνεται από τις τεχνικές της αφήγησης. Στο *Ίσλα Μπόα* οι αφηγηματικές τεχνικές σχετίζονται με την αφηγηματική του μεταμοντέρνου, δηλαδή του λογοτεχνικού ρεύματος που αναδεικνύει τις θεματικές της μετανεωτερικότητας. Χρησιμοποιούνται, λοιπόν, προς τον σκοπό αυτόν οι τεχνικές του ναρκισσισμού, της παρωδίας και των πολλαπλών αφηγήσεων.

Ο ναρκισσισμός, ή αλλιώς η αυτοαντανακλαστικότητα⁵⁹ του κειμένου, είναι από τα βασικά γνωρίσματα του μεταμοντερνισμού καθώς αφήνει να φανερωθούν στον αναγνώστη τα στοιχεία που δομούν το κείμενο: στο *Ίσλα Μπόα* υπάρχουν οι εφτά αφηγήσεις που θεωρούνται ως αυτοδιηγητικές των παικτών από τις οποίες μαθαίνει ο αναγνώστης τα γεγονότα στο νησί αλλά και τους λόγους που ώθησαν τον κάθε παίκτη να λάβει μέρος στο reality. Το ενδιαφέρον της αφήγησης έγκειται στο τελευταίο από τα δώδεκα κεφάλαια του βιβλίου με τίτλο «Φρανσουά Ντιτό». Εδώ αποδεικνύεται ότι όλες οι αφηγήσεις αποτελούν την αφήγηση του Φρανσουά, του μοναδικού επιζώντα που απευθύνεται σε β' πληθυντικό πρόσωπο στους διασώστες που τον «ακούν» τη στιγμή της διάσωσης, αλλά και σε όσους τον «διαβάζουν» αργότερα.

Προς την εκδοχή της προφορικής αφήγησης η οποία καταγράφεται αργότερα σε σχετικό βιβλίο—άραγε αυτό το οποίο κρατάμε;—κατατείνουν εκφράσεις προφορικότητας, για παράδειγμα: — *Καταλαβαίνω πως εκπλήσσεστε. Πολλοί από εσάς που με κοιτάτε τώρα τυλιγμένο στη βαμβακερή, σωτήρια κουβέρτα [...].* Από την παραδοχή του Φρανσουά για ύφος φροντισμένο μαθαίνουμε ότι η προφορικότητα της αφήγησης ήταν προσχεδιασμένη: — *Καθώς περνούσε ο χρόνος κι όσο φαινόταν να χάνεται κάθε ελπίδα να επιστρέψω, το μόνο που μου απέμεινε ήταν να συγκροτώ στο μυαλό μου αυτή την αφήγηση [...].* Ο προσχεδιασμός αυτός αναδεικνύει την προσπάθειά του να διατηρήσει στη μνήμη του τα γεγονότα *διηγούμενος την εκάστοτε εκδοχή της ιστορίας* με την παραδοχή ότι επέλεξε να πει τα πράγματα με *εσκεμμένη αμφισημία* ελπίζοντας να προκαλέσει *γλυκιά σύγχυση*. Επειδή, όμως, γνωρίζει ότι ο χρόνος παρεμβαίνει καταλυτικά στη μνήμη, παραδέχεται:

Δεν είμαι εδώ για να αποδώσω πιστά τον χαμένο χρόνο [...] αποφάσισα πως το μόνο που είχε απομείνει ήταν η δυνατότητα να σκηνοθετήσω τη μνήμη μου, να παραχαράξω εκλεπτυσμένα αυτό που υπήρξε και δεν υπάρχει πια προς χάριν ενός ανώτερου αισθητικού δημιουργήματος που είναι η αφήγηση [...] θα σας δώσω, λοιπόν, [...] τη δική μου προσωπική

⁵⁹ HUTCHESON 1988, 1–7, 25–37, 49, 154.

αλήθεια, αυτό που είδαν και κατέγραψαν τα μάτια μου, αυτό που επεξεργάστηκε εντέχνως το μυαλό μου.⁶⁰

Οι επαναλαμβανόμενες προσπάθειες του Φρανσουά να διηγηθεί τα γεγονότα από την οπτική του κάθε παίκτη ξεχωριστά, πέραν της προσπάθειάς του να επιβληθεί στη λήθη, αποδεικνύονται σημαντικές καθώς διαμορφώνουν κάθε φορά ένα διαφορετικό αφηγηματικό επίπεδο, με μια διαφορετική, κάθε φορά, αλήθεια *προς χάριν ενός ανώτερου αισθητικού δημιουργήματος*. Το θέμα της αλήθειας αναλύεται στο έργο *Φαρμακεία* του Derrida το οποίο βασίζεται στον πλατωνικό *Φαίδρο* διερευνά τη σχέση μεταξύ προφορικού και γραπτού λόγου. Στη *Φαρμακεία* προτάσσεται το γεγονός ότι η δύναμη του προφορικού λόγου συμβάλλει στην αλήθεια έναντι της γραφής που συμβάλλει στην αποστήθιση, καθώς δεν εξασκεί τη μνήμη, αλλά την υπόμνηση. Η υπόμνηση θεωρείται ως το πρώτο αναπλήρωμα της μνήμης και ως τέτοιο μολύνει τη μνήμη, καθώς *μιμείται* το πρωτότυπο που αντικαθίσταται από διαδοχικά αντίγραφα. Επομένως, η αλήθεια της γραφής θεωρείται *μη αλήθεια*, καθώς το αντικείμενό της αποτελεί αντικείμενο μιας ιστορίας που την αφηγούνται και επαναλαμβάνεται, αλλά χωρίς να εμπεριέχει τη γνώση.⁶¹

Επιπλέον, ο Derrida προβαίνει στην πλήρη απόρριψη της μιας και μοναδικής αλήθειας στο πλαίσιο των θεωρητικών του θέσεων για τη *διαφορά*. Η διαφορά είναι το συστηματικό παιχνίδι των διαφορών, των *ιχνών* των διαφορών, της απόστασης μέσω της οποίας τα στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους. Ο Derrida θεωρεί ότι το *παιχνίδι των διαφορών* προϋποθέτει συνθέσεις και παραπομπές που απαγορεύουν και αποτρέπουν ανά πάσα στιγμή την ύπαρξη ενός μοναδικού στοιχείου το οποίο να αναφέρεται μόνο στον εαυτό του καθώς αυτό αδυνατεί να λειτουργήσει ως σήμα αν δεν αναφέρεται και σε κάποιο άλλο στοιχείο. Θεωρεί ότι βάσει αυτής της αρχής κάθε στοιχείο συγκροτείται με βάση το *ίχνος*, οπότε επιβάλλεται να θεωρούμε κάθε διαδικασία σημασιολόγησης ως παιχνίδι διαφορών.⁶²

Η τεχνική της *παρωδίας* που αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της μεταμοντέρνας αφήγησης, συμβάλλει και αυτή στην αμφισβήτηση της μοναδικότητας της αλήθειας. Λειτουργεί μέσω της τεχνικής *use and abuse*, δηλαδή μέσω της ενσωμάτωσης παρελθοντικών στοιχείων και εν συνεχεία της αποδόμησής τους. Όπως το θέτει η Hutcheon, η παρωδία συνιστά απόκλιση από τη νόρμα αλλά και συμπερίληψη της νόρμας.⁶³ Επομένως, στο *Ίσλα Μπόα* η παρώδηση από τον αφηγητή της αλήθειας του κάθε χαρακτήρα οδηγεί τον αναγνώστη να καλλιεργήσει την ετοιμότητά του ως προς τη δυνατότητα αμφισβήτησης

⁶⁰ ΑΣΤΕΡΙΟΥ 2012, 314, 315, 316.

⁶¹ DERRIDA 1990, 71–81, 125–37, 179–81, 208.

⁶² DERRIDA 1981, 26.

⁶³ HUTCHEON 1980, 50. Η παρωδία αποτελεί κι έναν τρόπο να αναδειχθεί το *έκκεντρο* στοιχείο, αυτό που περιθωριοποιεί η κυρίαρχη ιδεολογία, βλ. HUTCHEON 1988, 35.

των εκάστοτε αφηγούμενων, κάτι που συμβάλλει στην κριτική ενεργοποίησή του· η παρώδηση, βέβαια, αφορά σε επιμέρους στοιχεία της αφήγησης και όχι στον κεντρικό θεματικό της άξονα καθώς δεν παρωδείται το αίτιο των φόνων αφού εντάσσεται σε συνήθεις δράσεις του πολιτικο-οικονομικού συστήματος της μετανεωτερικότητας.

Η αμφισβήτηση της μοναδικότητας της αλήθειας συμπλέει και με την αμφισβήτηση της μοναδικότητας της ερμηνείας. Το θέμα των πολλαπλών *ερμηνειών* έχει αναλυθεί ιδιαίτερα από τον Hans-Georg Gadamer· η ανάλυσή του καταδεικνύει ότι η ερμηνεία είναι μια ανεξάντλητη δραστηριότητα υπό την έννοια ότι κάθε λογοτεχνική δομή αντιστοιχεί σε άλλες δομές, στοιχείο που μας παραπέμπει στη ντεριντιανή *διαφωρά* και στην, κατά Gadamer, *απερατότητα* της έννοιας. Ο Gadamer αποκηρύσσοντας οποιαδήποτε μέθοδο παραγωγής νοήματος θεωρεί ότι η *προ-εννόηση* του κόσμου, ή αλλιώς οι *προ-καταλήψεις* που έχουμε γι' αυτόν, αποτελούν την προϋπόθεση για την *κατανόηση*. Η έννοια των *προ-καταλήψεων*, αρθρωμένη κατά πρώτον από τον Martin Heidegger, ταυτίζεται με την *ιστορικότητά* μας, είναι η οπτική γωνία που έχουμε για τον κόσμο και βοηθά στην ερμηνευτική διαδικασία, έχει, δε, τις ρίζες της στην παράδοση η οποία καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τους θεσμούς και τη συμπεριφορά μας. Η παράδοση είναι αυτό που μας δένει με την κοινότητα όπου ανήκουμε, άρα και η διαμόρφωση του νοήματος προέρχεται από αυτήν ακριβώς την κοινότητα.⁶⁴

Οι Gilles Deleuze & Félix Guattari προωθούν, και αυτοί, την έννοια της πολλαπλότητας του νοήματος καθώς εισηγούνται την έννοια του *ρίζωματος* το οποίο βρίσκουμε εν λειτουργία στη φύση (π.χ. η λειτουργία του βολβού). Όπως το ρίζωμα αφήνεται να συνδεθεί με τα πάντα, έτσι μπορούν να συνδέονται μεταξύ τους συγχρόνως συστήματα πολιτικά με βιολογικά, με θρησκευτικά, με οικονομικά κ.ο.κ. καθώς η γλώσσα ούσα ζωντανό και εξελισσόμενο φαινόμενο επιτρέπει την πολλαπλότητα ερμηνειών και νοημάτων.⁶⁵ Η Nicol Bran παραλληλίζει το ρίζωμα με το διαδίκτυο, μια εικόνα που μπορεί κάποιος να φανταστεί ως λαβύρινθο με ριζωματική δομή. Υποστηρίζει ότι ο χρήστης του διαδικτύου μπορεί να εισέλθει και να εξέλθει από όποια δίοδο επιθυμεί, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους πράγματα και δεδομένα που θα έμεναν ασύνδετα.⁶⁶ Ακριβώς αυτή η διαδικασία του συνδυασμού πολλών διαφορετικών στοιχείων μεταξύ τους βοηθά ώστε να παραχθούν πολλαπλά ερμηνευτικά σχήματα στο μυθιστόρημα που εξετάζουμε.

Συμπερασματικά, στο *Ίσλα Μπόα* η μεταμοντέρνα αφήγηση για να αποδώσει τις θεματικές του φόνου και της βίας στο οικονομικό περιβάλλον του ύστερου καπιταλισμού, χρησιμοποιεί μεταμοντέρνες τεχνικές όπως ο *ναρκισ-*

⁶⁴ GADAMER 2004, 126–57, 270–97. Επίσης, ΤζΟΥΜΑ 2006, 134–37.

⁶⁵ DELEUZE & GUATTARI 2017, 15–42.

⁶⁶ BRAN 2000, 47–48.

σισμός του κειμένου που υποσκάπτει την αληθοφάνεια, η *παρωδία* γεγονότων και χαρακτήρων που διευκολύνει την αμφισβήτηση, οι πολλαπλές αφηγήσεις που θολώνουν την ύπαρξη μιας και μοναδικής αλήθειας και ευνοούν τις πολλαπλές και διαφορετικές ερμηνείες.

7. Συμπεράσματα

Το μυθιστόρημα *Ίσλα Μπόα* από θεματικής πλευράς εντάσσεται στη μετανεωτερικότητα του ύστερου καπιταλισμού και αναφέρεται στην εγκληματική δράση στην οποία προβαίνουν πολυεθνικοί επιχειρηματικοί όμιλοι, funds και media κάτω από την ομπρέλα της υψηλής ψηφιακής τεχνολογίας. Η εγκληματική αυτή δράση επιλέγεται από οικονομικά συμφέροντα, όταν αυτά δεν μπορούν να ικανοποιηθούν. Επομένως, πρόκειται για συνθήκες ηθικής αυτοουργίας και μάλιστα σε προμελετημένα εγκλήματα για την περίπτωση αποτυχίας των οικονομικών σχεδίων.

Το κείμενο απαρτίζεται από χαρακτήρες που εκπροσωπούν τις δύο βασικές κατηγοριοποιήσεις των ανθρώπων στη μετανεωτερικότητα: πρόκειται για τους επιτυχημένους του συστήματος που έχουν ικανοποιήσει όλες τις δημιουργημένες από το σύστημα, ανάγκες τους και για τους αποτυχημένους, τους *ελαττωματικούς καταναλωτές* κατά τον Bauman, που δεν μπόρεσαν να εκμεταλλευτούν το σύστημα με τρόπο προσοδοφόρο για τους ίδιους. Οι τελευταίοι νιώθουν και είναι απαξιωμένοι, παραγκωνισμένοι και θυμωμένοι οπότε εντάσσονται στο reality σε μια απέλπιδα προσπάθεια εφόσον δεν έχουν να χάσουν κάτι παραπάνω.

Το μυθιστόρημα προβληματίζει και σχετικά με τις μετανεωτερικές ταυτότητες ανθρώπων που είτε είναι απελπισμένοι και σε σύγχυση είτε επιζητούν να δοκιμάσουν νέες και περίεργες εμπειρίες σαν να επρόκειτο για κάποιο τυχερό παιχνίδι. Επομένως, οι παίκτες εκτίθενται ηθελημένα στο παιχνίδι για να βιώσουν τον ανταγωνισμό, τις επιβραβεύσεις και τις τιμωρίες και τον παράγοντα της τύχης, πόσω μάλλον που η τυχαιότητα χαρακτηρίζει τη μετανεωτερικότητα. Βέβαια, δεν είναι τυχαία από την αφήγηση η επιλογή της δοκιμασίας των παικτών σε reality παιχνίδι, δηλαδή παιχνίδι εκμεταλλεζόμενο την αδυναμία διάκρισης μεταξύ της πραγματικότητας όπως την γνωρίζουμε και της φαινομενικής-εικονικής, καθώς η ψηφιακή τεχνολογία θολώνει τα όρια μεταξύ πραγματικού και φανταστικού και επιτείνει την αστάθεια και τη χαλαρότητα της μετανεωτερικής ταυτότητας. Επιπλέον, οι παίκτες βιώνουν και μια αντιστροφή του αρχικού σχεδιασμού καθώς το εικονικό αντιστρέφεται σε πραγματικό, κάτι που καλεί τους παίκτες να «επιστρέψουν» αρχετυπικά στον αγώνα του πρώτου ανθρώπου με τη φύση για να επιβιώσουν. Για τις αντιστροφές ο Baudrillard ισχυρίζεται ότι η σύγχυση των ορίων και των διακρίσεων οδηγεί σε μια κατάσταση *ομοιομορφίας* όπου η ταυτότητα γίνεται αδιάκριτη από την ετερότητα με απώτερο αποτέλεσμα αφενός να βιώνουμε την επανάληψη των

πραγμάτων έτσι ώστε να τα κάνουμε να φαίνονται πραγματικά και αφετέρου να επέρχεται το τέλος των αντιθέσεων και η αρχή των αντιστροφών: *γεγονός που οδηγεί τρελές αξίες να παράγουν τα αντίθετά τους: το κακό από το καλό και το καλό από το κακό.*⁶⁷

Οι αφηγηματικές τεχνικές της μεταμοντέρνας αφήγησης υποστυλώνουν τα θέματα της μετανεωτερικότητας που έχουν απασχολήσει το μυθιστόρημα. Τεχνικές όπως η παρωδία και ο ναρκισσισμός στοχεύουν στην υπόσκαψη της αληθοφάνειας, στην αμφισβήτηση της μιας και μοναδικής αλήθειας και ερμηνείας. Όλα αυτά, συνδυαστικά, συνάδουν με τη μεταμοντέρνα ανάγνωση που ενδιαφέρεται για σκεπτόμενους αναγνώστες που δεν ικανοποιούνται μόνο με μια ενδιαφέρουσα πλοκή ή με την ταύτισή τους με τους χαρακτήρες. Πρόκειται για τους αναγνώστες που θα αμφισβητήσουν την αλήθεια που παρουσιάζεται και θα προβληματιστούν για τη μοναδικότητα της ερμηνείας· στο κείμενο, για παράδειγμα, μπορεί να αμφισβητηθεί η κυρίαρχη ερμηνεία που αφορά στην καταδίκη του πολιτικο-οικονομικού συστήματος και να μεγεθυνθεί η προσωπική ευθύνη των χαρακτήρων για την είσοδό τους στο *reality*.

Ολοκληρώνοντας, θα πρέπει να επισημανθούν δύο πράγματα: αρχικά το γεγονός ότι ο μετανεωτερικός φόνος επιλέγεται επώδυνα εύκολα σε σημείο ο ερευνητής να θεωρήσει ότι ακόμη και ο φόνος είναι κενός λόγου στη μετανεωτερικότητα κατ' αναλογία με το αξιακό σύστημα· η αξιολόγησή του, μάλιστα, δεν προκρίνει το επαίσχυντο της πράξης, αλλά την ευκολία στη διενέργειά της. Καθώς μάλιστα, εκλείπει το βάθος και η ποιότητα στα συναισθήματα, δίνεται η εντύπωση ότι όπως η ζωή ταυτίζεται με τυχερό παιχνίδι, το ίδιο ισχύει και για τον θάνατο και ιδιαίτερα τον φόνο. Ο διευθυντής του *fund* στο κείμενο για να διασώσει τα οικονομικά του συμφέροντα εγκαταλείπει και οδηγεί στον θάνατο τόσα άτομα, έγκλημα που διαπράττεται με ευκολία και χαλαρότητα· ακριβώς αυτή η χαλαρότητα και η ευκολία στη διενέργεια του εγκλήματος αποτελεί και ένα μεγάλο ερωτηματικό της μετανεωτερικότητας.

Η δεύτερη επισημάνση αφορά στο γεγονός ότι το μεταμοντέρνο κείμενο *Ίσλα Μπόα*, πέραν των κοινωνικο-οικονομικών θεμάτων υποβάλλει και ζητήματα όπως αυτά της αλήθειας, της ερμηνείας, της μνήμης και της λήθης, της διαφοράς και της συμπλοκής των *ixnών*, ζητήματα, δηλαδή, που αποτελούν αντικείμενα έρευνας του φιλοσοφικού στοχασμού. Ακριβώς αυτός ο στοχασμός φαίνεται να «ανοίγεται» και στον αναγνώστη της λογοτεχνίας ο οποίος, αν θελήσει, μπορεί να διερευνήσει περαιτέρω ανάλογα θέματα. Έτσι, η μεταμοντέρνα αφήγηση στο *Ίσλα Μπόα*, πέραν της σκοτεινής και θλιβερής κοινωνικής εικόνας που δίνει, αφήνει, επίσης, να υποφώσκουν επιλογές ως πρόκληση πνευματικής καλλιέργειας.

⁶⁷ BAUDRILLARD 1996α, 5–6, 31–46, 57–67 και BAUDRILLARD 2001.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Μυθιστόρημα

ΑΣΤΕΡΙΟΥ, Χ. 2012. *Ισλα Μπόα*. Αθήνα: Πόλις.

Μονογραφίες

ALTHUSSER, L. 2014. *On the Reproduction of Capitalism*. London/New York: Verso.

ARENDT, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

_____, 2000. *Περί βίας*, μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

BAUMAN, Z. 2002. *Η μετανεωτερικότητα και τα δεινά της*, μτφρ. Γ.-Ι. Μπαμπασάκης. Αθήνα: Ψυχογιός.

_____, 2017. *Retrotopia*, μτφρ. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Espasa Libros.

BAUDRILLARD, J. 1996α. *The Perfect Crime*. London/New York: Verso.

_____, (Μπωντριγιάρ, Ζ.) 1996β. *Η διαφάνεια του κακού*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας. Αθήνα: Εξάντας.

BELSEY, C. 2002. *Poststructuralism. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

BENJAMIN, W. 1994. *Σαρλ Μπωντλαίρ: ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, μτφρ. Γ. Γκουζούλης. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

_____, 2004. *Μονόδρομος*, μτφρ. Ν. Ανδρικοπούλου. Αθήνα: Άγρα.

_____, 2008. *The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility, and Other Writings on Media*, επιμ. M.W. JENNINGS, B. DOHERTY, & T.Y. LEVIN, μτφρ. E. Jephcott, R. Livingstone, H. Eiland, κ.ά. Cambridge, Mass./London: The Belknap Press of Harvard University Press.

BRAN, N. 2009. *The Cambridge Introduction to Postmodern Fiction*. Cambridge κ.α.: Cambridge University Press.

BUTLER, J. 2009. *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μτφρ. Γ. Καραμπέλας. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΓΟΥΡΓΟΥΡΗΣ, Σ. 2006. *Στοχάζεται η λογοτεχνία; Η λογοτεχνία ως θεωρία σε μια αντιμυθική εποχή*, μτφρ. Θ. Κατσικερός. Αθήνα: Νεφέλη.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2017. *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια*, II. *Χίλια πλατώματα*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης. Αθήνα: Πλέθρον.

DERRIDA, J. 1981. *Positions*, μτφρ. & σχολιασμός Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

_____, 1990. *Πλάτωνος Φαρμακεία*, μτφρ. Χ.Γ. Λάζος. Αθήνα: Άγρα.

DEUTSCHER, P. 2012. *Ντερριντά*, μτφρ. Ι. Ναούμ. Αθήνα: Πατάκης.

FOUCAULT, M. 1991. *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Α. Τρουλινού. Αθήνα: Ύψιλον.

_____, 2011α. *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, I. *Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.

_____, 2011β. *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.

_____, 2012. *Η γέννηση της βιοπολιτικής*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης. Αθήνα: Πλέθρον.

_____, 2013. *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, II. *Η χρήση των ηδονών*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Αθήνα: Πλέθρον.

- GADAMER, H.-G. 2004. *Truth and Method*. London/New York: Continuum.
- GERGEN, K. 1997. *Ο κορεσμένος εαυτός*, μτφρ. Α. Ζώτος. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- HARAWAY, D.J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- _____, 2016. *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HARVEY, D. 2009. *Η κατάσταση της Μετανεωτερικότητας*, μτφρ. Ε. Αστερίου. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- HOBBS, T., of Malmesbury 1651. *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crooke, at the Green Dragon in St Pauls Church-yard.
- HUIZINGA, J. 1949. *Homo ludens: A Study of the play-element in culture*. London: Routledge.
- HUTCHEON, L. 1980. *Narcissistic Narrative. The Metafictional Paradox*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- _____, 1988. *A poetics of postmodernism: history, theory, fiction*. New York: Routledge.
- JAMESON, F. 1999. *Το Μεταμοντέρνο ή Η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού*, μτφρ. Γ. Βάρσος. Αθήνα: Νεφέλη.
- LYOTARD, J.-F. 1993. *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης. Αθήνα: Γνώση.
- ΜΠΑΤΛΕΡ, Τ. (BUTLER, J.) 2008. *Σώματα με σημασία*, μτφρ. Π. Μαρκέτου. Αθήνα: Εκκρεμές.
- RABAN, J. 2008. *Soft City*. London: Picador Classic.
- SIMMEL, G. 1993. *Πόλη και Ψυχή*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος. Αθήνα: Έρασμος.
- SMITH, P. 2006. *Πολιτισμική θεωρία. Μια εισαγωγή*, μτφρ. Α. Κατσικερός. Αθήνα: Κριτική.
- STOREY, J. 2015. *Πολιτισμική θεωρία και Λαϊκή κουλτούρα*, μτφρ. Β. Ντζούνης. Αθήνα: Πλέθρον.
- ΤΖΟΥΜΑ, Α. 2006. *Ερμηνευτική. Από τη βεβαιότητα στην υποψία*. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- _____, 2007. *Εκατό χρόνια νοσταλγίας. Το αυτοβιογραφικό αφήγημα Έθνος*. Αθήνα: Μεταίχμιο.

Άρθρα σε συλλογικό έργο

- BAUDRILLARD, J. 2001. From 'The Orders of Simulacra' in *Simulations*, P. Beitchman tr. (1983), pp. 142–56. Στο P. RICE & P. WAUGH (επιμ.) 2001, *Modern Literary Theory. A Reader*, 4η έκδ. London/New York: Arnold/Oxford University Press, 338–40.
- BRAIDOTTI, R. 2006. Ενσώματη ταυτότητα, έμφυλη διαφορά και το νομαδικό υποκείμενο. Στο Α. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, 189–211.
- BRITTON, C. 2005. Δομιστικές και μεταδομιστικές ψυχαναλυτικές και μαρξιστικές θεωρίες. Στο R. SELDEN (επιμ.), *Ιστορία της Λογοτεχνίας /8. Από τον Φορμαλισμό στο Μεταδομισμό*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 282–314.
- BUTLER, J. 2006. Παραστασιακές επιτελέσεις και συγκρότηση του φύλου: Δοκίμιο πάνω στη φαινομενολογία και τη φεμινιστική θεωρία. Στο Α. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, 381–405.
- FUSS, D. 2006. Λεσβιακές και γκέι θεωρίες: Το πρόβλημα της πολιτικής της ταυτότητας. Στο Α. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ (επιμ.), *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*. Αθήνα: Νήσος, 543–69.

ΚΑΡΠΟΥΖΟΥ, Π. 2016. Το παιχνίδι και η ηθική της μετανεωτερικής συμβίωσης. Στο Ε. DELTSΟΥ, Μ. ΠΑΡΑΔΟΡΟΥΛΟΥ (επιμ.), *Changing Worlds & Signs of the Times*. Βόλος: Ελληνική Σημειωτική Εταιρεία, 834–43.

Άρθρα σε περιοδικό

ΓΚΟΤΣΗ, Γ. 2002. Ο *flâneur*: θεωρητικές μεταμορφώσεις μιας παρισινής φιγούρας. *Σύγκριση / Comparaison* (περιοδικό της Ελληνικής Εταιρείας Γενικής και Συγκριτικής Γραμματολογίας) 13: 120–38.

ΚΑΡΟΟΡ, Ι. 2018. Žižek, Antagonism and Politics Now: Three Recent Controversies. *International Journal of Žižek Studies* 12(1): 1–31.

ΚΟΥΡΑΚΗΣ, Ν.Ε. 1988. Το πρόβλημα της ποινικής καταστολής στο έργο του Μισέλ Φουκώ. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 68: 130–49.

Λίλα (Ηλιούλα) Σέββα
Διδάκτωρ Νεοελληνικής Φιλολογίας
Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών
lilasevva@gmail.com

ΣΧΟΛΙΟ

COMMENT

Εισαγωγική παρουσίαση της Φιλοσοφίας της Τεχνολογίας ως πρώτης φιλοσοφίας*

Νίκος Νικολέτος

Με αφορμή την έκδοση του τόμου:

Χαράλαμπος Κόκκινος & Μανώλης Πατηνιώτης (επιμ.), *Φιλοσοφία της Τεχνολογίας. Μια κριτική επισκόπηση*, μετάφραση Χαράλαμπος Κόκκινος, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Ροπή, 2023, σσ. 328.

1. Ιστορική επισκόπηση της ανάπτυξης του πεδίου της Φιλοσοφίας της Τεχνολογίας και ορισμένες αναγκαίες επισημάνσεις

ΠΑΡΑ το γεγονός ότι διαφορετικοί και ετερόκλητοι στοχαστές όπως ο Karl Marx, ο Ernst Kapp, ο Friedrich Dessauer, ο Martin Heidegger, ο Karl Jaspers, ο Herbert Marcuse, ο Jacques Ellul, ο Hans Jonas, και μία σειρά άλλων θεωρητικών επεξεργάστηκαν στο παρελθόν το αναμφήριστα καινοφανές περιεχόμενο του τεχνολογικού φαινομένου στη νεωτερικότητα, η φιλοσοφία της τεχνολογίας υπό την αυστηρή έννοια του ακαδημαϊκού πεδίου με το σαφώς προσδιορισμένο θεματικό αντικείμενο και τις δικές του «σχολές» είναι, θα λέγαμε, μία πρόσφατη εξέλιξη. Για την ακρίβεια, η συγκρότησή της ως πεδίο ξεκίνησε στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και τις αρχές της δεκαετίας του 1970, όταν Αμερικανοί φιλόσοφοι και ιστορικοί της τεχνολογίας όπως ο Paul Durbin και ο Carl Mitcham, και γερμανόφωνοι στοχαστές όπως ο Hans Lenk, ο Hans Sachsse και ο Friedrich Rapp διοργάνωσαν διεθνή συνέδρια αναφορικά με τις σχέσεις ανάμεσα στην τεχνολογία και την κοινωνία. Το πρώτο διεθνές συνέδριο, το οποίο ήταν αποκλειστικά αφιερωμένο στην ιστορία και τη φιλοσοφία της τεχνολογίας, διοργανώθηκε το 1973 στο Πανεπιστήμιο του Illinois, και δύο χρόνια αργότερα, το 1975, φιλόσοφοι των οποίων το έργο προσανατολιζόταν γύρω από το ερώτημα περί της τεχνολογίας συναντήθηκαν στο Πανεπιστήμιο του Delaware και, κατά κάποιον τρόπο, καθιέρωσαν το πεδίο. Το 1976 οι ίδιοι στοχαστές ίδρυσαν την Εταιρεία για τη Φιλοσοφία της Τεχνολογίας (Society for the Philosophy of Technology), η οποία μέχρι σήμερα αποτελεί την προεξάρχουσα οργανωτική δομή αυτού που ήδη από εκείνες τις ημέρες ονομάστηκε «Φιλοσοφία της Τεχνολογίας». Η Εταιρεία για τη Φιλοσοφία της Τεχνολογίας, με τη σειρά της, ξεκίνησε και παρουσίασε την

* Το παρόν κείμενο βασίζεται σε προφορική παρουσίαση που πραγματοποιήθηκε στο Ιστορικό Αρχείο του Πανεπιστημίου Αθηνών, στις 28 Μαρτίου 2024, με αφορμή την έκδοση του συλλογικού τόμου που επιμελήθηκαν οι Χ. Κόκκινος και Μ. Πατηνιώτης.

ετήσια έκδοση με τίτλο *Research in Philosophy and Technology*, το 1978, και διοργάνωσε το πρώτο συνέδριό της, το 1981, στη Γερμανία. Έκτοτε, πραγματοποιούνται συνέδρια κάθε δύο χρόνια μεταξύ Αμερικής και Ευρώπης, ενώ τα δύο δημοφιλέστερα περιοδικά του πεδίου είναι, από τη μία, το *Techné*, το περιοδικό της Εταιρείας για τη Φιλοσοφία της Τεχνολογίας, και, από την άλλη, το *Philosophy & Technology*.¹

Η αλήθεια είναι ότι, από την έκδοση του εμβληματικού βιβλίου του Carl Mitcham με τίτλο *Thinking Through Technology* (1994), το οποίο στα ελληνικά μεταφράστηκε ως *Η Τεχνολογική Σκέψη* από τις Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ε.Μ.Π. (2005), είθισται να ομιλούμε, αφενός, για τη «μηχανοτεχνική» φιλοσοφία της τεχνολογίας, δηλαδή για μία φιλοσοφική προσέγγιση προσανατολισμένη προς την κατανόηση του τεχνολογικού τρόπου ύπαρξης στον κόσμο ως παραδειγματικού για άλλα είδη σκέψης και δράσης (Mitcham 2005, 25–26) και, αφετέρου, για την καθαυτό φιλοσοφία της τεχνολογίας, ήτοι την «ανθρωπιστική» ή «ερμηνευτική» προσέγγιση της τεχνολογίας, η οποία ερευνά το νόημα της τεχνικής και επιχειρεί να διαυγάσει τις επιπτώσεις της για την κοινωνία και την ανθρώπινη κατάσταση εν γένει (ό.π., 45–46). Η μηχανοτεχνική φιλοσοφία της τεχνολογίας ως στοχασμός επί της τεχνολογίας «εκ των έσω» υποδηλώνει μία συστηματική θεώρηση της φύσης των «τεχνικών τεχνημάτων» (technical artifacts) και της τεχνολογίας συνολικά, από την πλευρά των μηχανικών και των τεχνολόγων. Αυτή η θεώρηση είναι κατά κύριο λόγο ευθυγραμμισμένη με την αναλυτική αποσαφήνιση της εξελικτικής πορείας των πρακτικών και των προϊόντων της μηχανοτεχνίας επί τη βάση μίας εσωτερικής λογικής που διέπει τα τεχνουργήματα (όπως για παράδειγμα η διαδικασία της συγκεκριμενοποίησης στον Gilbert Simondon), διατηρώντας αποστάσεις από τις αξιολογικές αποτιμήσεις των κοινωνικών συνεπειών της τεχνολογίας, τις οποίες, συχνά, εννοεί ως *εξωτερικές*. Η ανθρωπιστική φιλοσοφία της τεχνολογίας νοείται ως στοχασμός επί του τεχνολογικού φαινομένου από τη σκοπιά των ανθρωπιστικών σπουδών, υπό την έννοια ότι αποτελεί αντικείμενο έρευνας από στοχαστές και ερευνητές που εργάζονται στα πεδία της φαινομενολογίας, της ερμηνευτικής, της κοινωνιολογίας, της πολιτικής θεωρίας και των πολιτισμικών σπουδών (Mitcham 2005, 45). Αυτού του είδους ο στοχασμός προσανατολίζεται στην κατανόηση (*Verstehen*) του νοήματος και της ουσίας (*Wesen*) της τεχνολογίας, αποτελώντας, κατά τη γνώμη μου, μία περισσότερο κριτική και αναστοχαστική αυτεπίγνωση του μοντέρνου εί-
να-με-την-τεχνολογία.

2. Όψεις των εμπειρικά προσανατολισμένων παραδόσεων του πεδίου

Εκ προοιμίου, το παρόν κείμενο στοχεύει σε μία περιγραφική και εισαγωγική παρουσίαση του πεδίου της Φιλοσοφίας της Τεχνολογίας και όχι τόσο σε

¹ Για ένα περίγραμμα της συγκρότησης και ανάπτυξης του πεδίου της φιλοσοφίας της τεχνολογίας βλ. MITCHAM 2005, 1–9.

μία κριτική ανάλυση των εννοιολογικών σχέσεων που προκύπτουν κατά την παρουσίαση αυτού του τόμου. Ως εκ τούτου, αποτελεί μία εισαγωγή στην ευρύτερη προβληματική γύρω από το πεδίο. Πριν προχωρήσω, επομένως, σε μία – αναπόφευκτα – ευσύνοπτη περιγραφή των κεντρικών παραδόσεων εντός της δεύτερης προσέγγισης, με την οποία συνδέομαι, προσωπικά, πολύ περισσότερο, οφείλω να υπογραμμίσω ότι η σύγχρονη φιλοσοφία της τεχνολογίας και τα κείμενα που περιλαμβάνει το υπό παρουσίαση βιβλίο εντάσσονται σε αυτό που ονομάστηκε «εμπειρική στροφή» στη φιλοσοφία της τεχνολογίας (Achterhuis 2001, 1–9). Ακριβέστερα, δε, όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Philip Brey στο κείμενό του «Η Φιλοσοφία της Τεχνολογίας μετά την Εμπειρική Στροφή» (Κόκκινος & Πατηνιώτης [επιμ.] 2023, 173–200), στην πραγματικότητα είναι ορθότερο να μιλάμε για δύο εμπειρικές στροφές, την «προσανατολισμένη προς την κοινωνία» εμπειρική στροφή, από τη μία, η οποία διατηρεί εκλεκτικούς δεσμούς με την ανθρωπιστική προσέγγιση της τεχνολογίας, και τη «στραμμένη προς τη μηχανοτεχνία» εμπειρική στροφή, από την άλλη (ό.π., 182). Τόσο η πρώτη όσο και η δεύτερη εμπειρικά προσανατολισμένη προσέγγιση αποτελούν απότοκο μίας δυσφορίας η οποία είχε δημιουργηθεί στους μεθοδολογικούς και ερμηνευτικούς κόλπους της κυρίαρχης «κλασικής ή ανθρωπιστικής φιλοσοφίας της τεχνολογίας». Η κλασική φιλοσοφία της τεχνολογίας, η οποία δέσποζε από τη δεκαετία του 1920 έως και τη δεκαετία του 1980, συνέλαβε την Τεχνολογία (με κεφαλαίο «Τ») υπερβατολογικώς τω τρόπω, δηλαδή αναζητούσε τις ιστορικές και υπερβατολογικές προϋποθέσεις που καθιστούσαν δυνατή τη μοντέρνα τεχνολογία και τη διαφοροποιούσαν ριζικά από την προνεωτερική *τεχνική* (Feenberg 1999, 3). Φιλόσοφοι όπως ο Heidegger ή ο Ellul, για παράδειγμα, ενδιαφέρονταν κυρίως για τους τρόπους αποκάλυψης της πραγματικότητας που βρίσκονται πίσω από την κατασκευή και τη χρήση τεχνολογικών αντικειμένων (Verbeek 2005, 25). Πράγματι, όταν μιλούσαν για την τεχνολογία αναφέρονταν σε αυτό το «τεχνολογικώς αποκαλύπτει» και όχι στις εμπειρικά συγκεκριμένες τεχνολογίες καθεαυτές. Ωστόσο, και παρά τις εξαιρετικά σημαντικές συμβολές της κλασικής φιλοσοφίας της τεχνολογίας κατά την εξέταση του τεχνολογικού φαινομένου στην ολότητά του, η απόδοση μίας αυτόνομης, μονολιθικής, μονοσήμαντης και εξωκοινωνικής ισχύος στην υπερβατοποιημένη Τεχνολογία οδηγούσε σε ένα είδος μοίρας ή οντολογικής αναχώρησης.² Οι φιλόσοφοι της εμπειρικής στροφής, εν προκειμένω, στον απόηχο ορισμένων εξελίξεων όπως η ανάδυση και εδραίωση του πεδίου των «Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας» (Science & Technology Studies [STS]), αναήτησαν και ανέπτυξαν εναλλακτικές προσεγγίσεις λιγότερο ντετερμινιστικές ή υποστασιοκρατικές/ουσιοκρατικές και περισσότερο «κοινωνικοπλαισιοθετημένες». Η εμπειρική στροφή μελέτησε και διερεύνησε την ουσιαστική δυναμική αλληλεπιδραστική σχέση ανάμεσα

² Για μία εκτεταμένη ανάλυση αυτού του θέματος βλ. ΝΙΚΟΛΕΤΟΣ 2022–2023.

στην κοινωνία και την τεχνολογική ανάπτυξη. Ανέπτυξε συστηματικές θεωρήσεις γύρω από τη συμπαραγωγή (co-construction) τεχνολογίας–κοινωνίας και σκιαγράφησε διαφορετικούς τρόπους κοινωνικο-τεχνικής συγκρότησης (Matthewman 2011, 92–98).

Οι προεξάρχοντες, κατά μία λοιπόν έννοια, φιλόσοφοι της «στραμμένης προς την κοινωνία εμπειρικής στροφής» στη φιλοσοφία της τεχνολογίας είναι ο Don Ihde, ο οποίος συνέγραψε την πρώτη μονογραφία στα αγγλικά για τη φιλοσοφία της τεχνολογίας με τίτλο *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology* (1979), αναπτύσσοντας μία ιδιαίτερως επιδραστική, οιωνεί φαινομενολογική και πραγματιστική, προσέγγιση της τεχνολογικής διαμεσολάβησης μεταξύ ανθρώπου και βιόκοσμου, την οποία ονόμασε «μετα-φαινομενολογία» (post-phenomenology), ο Andrew Feenberg, μαθητής του Herbert Marcuse, ο οποίος ανέπτυξε μία φιλοσοφική προσέγγιση εμπνεόμενη από την Κριτική Θεωρία και την κατασκευασιοκρατία, την οποία ονόμασε «κριτική κατασκευασιοκρατία» (critical constructivism / Feenberg 2017· 2022), ο Langdon Winner, ο οποίος είναι ο πρώτος που υποστήριξε τη ριζοσπαστική θέση για το «εγγενώς πολιτικό φορτίο» των τεχνημάτων (Winner 1980, 123), και, τέλος, μία προσωπική φιλοσοφική συμπάθεια, ο Albert Borgmann, ο οποίος, στην προσπάθειά του να ανακαλύψει μετα-τεχνολογικές εστιακές και «νοηματέμφορες» πρακτικές, ανέπτυξε μία περισσότερο εμπειρική/οντική προσέγγιση της χαιντεγγεριανής πλαισιοθέτησης (Gestell), την οποία ονόμασε «παράδειγμα συσκευής» (device paradigm / Borgmann 1984, 40–48).

Αδρομερώς, στο πλαίσιο της περιγραφικής παρουσίασης του πεδίου της φιλοσοφίας της τεχνολογίας που πραγματοποιεί το παρόν κείμενο, μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερις μεγάλες παραδόσεις εντός της εμπειρικής, κοινωνικά προσανατολισμένης, προσέγγισης: τη μετα-φαινομενολογική παράδοση, την κριτική θεωρία της τεχνολογίας ή κριτική κατασκευασιοκρατική παράδοση, την παράδοση της κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας και τη θεωρία δρώντος–δικτύου (Actor–Network Theory [ANT]), προερχόμενες από το πεδίο των «Σπουδών Επιστήμης και Τεχνολογίας» (STS), και, τέταρτον, μία παράδοση η οποία αποκτά σημαντική θέση κατά τα τελευταία χρόνια με αφορμή την άνοδο των τεχνολογικών δυνατοτήτων ανθρώπινης αναβάθμισης, δηλαδή της τεχνολογικής αναβάθμισης των ανθρώπινων ικανοτήτων, παράδοση η οποία ονομάζεται «φιλοσοφική ανθρωπολογία» (philosophical anthropology).

Η μετα-φαινομενολογία, με εξέχοντα υποστηρικτή και συνάμα θεμελιωτή της τον Don Ihde, εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους οι τεχνολογίες διαμεσολαβούν στις σχέσεις μας με τον βιόκοσμο, επηρεάζοντας την ανθρώπινη προθετικότητα και αντιληπτική ικανότητα (Ihde 1990, 110–26, 141). Το βιβλίο του Ihde, *Technology and the Lifeworld* (1990), προωθεί μία φαινομενολογία των τεχνημάτων που περιγράφει ορισμένες βασικές σχέσεις ανάμεσα στο ανθρώπινο υποκείμενο και τα τεχνικά πράγματα, ενώ νεότεροι στοχαστές όπως ο Peter-Paul Verbeek, ανέπτυξαν μία συνολική θεωρία τεχνολογικής διαμεσο-

λάβησης, βασιζόμενοι στις αναλύσεις της θεωρίας δρώντος–δικτύου (Verbeek 2005, 8). Αρκούμαι να διατυπώσω ότι μία αξιοσημείωτη συμβολή αυτής της παράδοσης είναι ότι συλλαμβάνει τα τεχνήματα και τα τεχνολογικά αντικείμενα ως πολυσταθείς οντότητες (Ihde 1990, 44· Verbeek 2005, 170), η λειτουργικότητα και το νόημα των οποίων εξαρτώνται τόσο από το πλαίσιο χρήσης όσο και από το ευρύτερο κοινωνικο-πολιτισμικό περιβάλλον. Η θέση αυτή ομοιάζει ιδιαιτέρως με την ιδέα του Andrew Feenberg περί της ριζικής «τεχνικής αμφισημίας» (technical ambivalence) των τεχνολογιών (Feenberg 2002, 64· 2022, 53). Κατά μία έννοια, η μετα-φαινομενολογική προσέγγιση παρουσιάζει μία αντι-ουσιακρατική φιλοσοφία των τεχνουργημάτων, των οποίων ο ρόλος σε μία πολυσύνθετη κοινωνικοτεχνική πραγματικότητα δεν μπορεί να περιορίζεται από τις αντιθέσεις μίας μονολιθικής θέασης της Τεχνολογίας.

Ο Feenberg αποτελεί την πλέον ισχυρή φιλοσοφική φωνή μίας οιωnei μαρξιστικής πολιτικής προσέγγισης της τεχνολογίας, προσέγγιση την οποία ονομάζει «κριτική θεωρία της τεχνολογίας» ή «κριτική κατασκευασιοκρατία» (Feenberg 2017, 38· 2022, 91). Η φιλοσοφία της τεχνολογίας του Feenberg συνδυάζει την κατασκευασιοκρατική μεθοδολογία του ανοίγματος του μαύρου κουτιού της τεχνολογίας, δηλαδή της «αποσυσκότισης των δυναμικών διεργασιών που τελούν εντός των κοινωνικοτεχνικών εξελίξεων» και καινοτομιών με τις κοινωνιολογικές και πολιτικο-οικονομικές αναλύσεις της Κριτικής Θεωρίας, και ιδιαίτερα του Herbert Marcuse (Feenberg 1999, 28–36). Η κριτική θεωρία της τεχνολογίας υπογραμμίζει την ουσιαστική πολιτική διάσταση της τεχνολογίας, η οποία λειτουργεί ως «φορέας εξουσίας» και «εμπράγματος ιδεολογίας» ή, κατά τα λόγια του Langdon Winner, ως ένα «δεύτερο σύνταγμα» (Winner 1977, 325). Ο Feenberg εξετάζει τον «τεχνικό κώδικα» (technical code) των τεχνολογικών αντικειμένων, ο οποίος συνίσταται στο «σύνολο των κοινωνικών νοημάτων, αξιών, νορμών και ιδεών που μεταφράζονται σε τεχνο-λογικό λόγο, δηλαδή αποκρυσταλλώνονται σε τεχνικές προδιαγραφές» (Feenberg 1995, 9, 155–63). Τα τεχνήματα πρέπει να ιδωθούν, υπό αυτή την έννοια, ως πεδία σύγκρουσης νοημάτων ανάμεσα σε διάφορους κοινωνικούς δρώντες, των οποίων τα κοινωνικά συμφέροντα τείνουν στην *τεχνολογική συγκεκριμενοποίηση*,³ δηλαδή σε τεχνικά γεγονότα. Συνήθως, φυσικά, ο τεχνικός κώδικας που εδραιώνει μία σχέση κυριαρχίας επιβάλλεται, σε τελική ανάλυση, από τους πιο πολιτικά ισχυρούς δρώντες. Η κριτική κατασκευασιοκρατία μάς βοηθά να κατανοήσουμε ότι στις σύγχρονες τεχνολογικές κοινωνίες η ισχύς λαμβάνει, κατά κύριο λόγο, μία τεχνολογική μορφή (Feenberg 1999, 46). Ως εκ τούτου, επιθυμεί να αποκαλύψει τις υποκείμενες σχέσεις εξουσίας και κυριαρχίας εντός των τεχνικών συστημάτων, αναπτύσσοντας ένα «πολιτικό πρόταγμα εκδημοκρατισμού του τεχνολογικού σχεδιασμού εντός του καπιταλιστικού συστήματος» (Feenberg 1999, 133· 2002, 165–70).

³ Αντλώ από το μεταφρασμένο στα ελληνικά βιβλίο του Andrew FEENBERG με τίτλο *Μεταξύ Λόγου και Εμπειρίας. Κείμενα για την Τεχνολογία και τη Νεωτερικότητα* (2022).

Η παράδοση της κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας⁴ είναι, αναμφίβολα, η πλέον επιδραστική, και κατά μία έννοια, αποτελεί την κυρίαρχη προσέγγιση του κλάδου. Έλκοντας την καταγωγή της από τις «Σπουδές Επιστήμης και Τεχνολογίας» (STS) αλλά και από το έργο του Thomas Kuhn γύρω από την ιστορία των επιστημονικών παραδειγμάτων, η εν λόγω παράδοση, και ιδιαίτερα η θεωρία δρώντος-δικτύου του Bruno Latour, έχει επηρεάσει τόσο τη μετα-φαινομενολογία όσο και την κριτική θεωρία της τεχνολογίας. Ένας σημαντικός κοινωνιολόγος της τεχνολογίας που εντάσσεται στην εν λόγω σχολή, ο Steve Woolgar, αποτυπώνει ευσύνοπτα το στόχο, αλλά και τα αποτελέσματα που προκύπτουν μέσα από το «άνοιγμα» μαύρων, τεχνολογικών κουτιών. Σύμφωνα με τον Woolgar (1987, 311), «οι διαχωρισμοί μεταξύ του τεχνικού και του κοινωνικού πρέπει να απορριφθούν», καθώς τα τεχνικά ζητήματα ποτέ δεν είναι αποκλειστικά τεχνικά, όπως και τα κοινωνικά προβλήματα δεν είναι ποτέ στενά κοινωνικά. «Η κοινωνική έρευνα πρέπει να στραφεί στο περιεχόμενο της τεχνολογίας» και να εννοήσει τα τεχνήματα ως «κοινωνικές κατασκευές», προϊόντα κοινωνικών διεργασιών (Law & Bijker 1992, 306· Pinch & Bijker στο Bijker, Hughes & Pinch [επιμ.] 1987, 12). Συνοπτικά, η συγκροτησιακή αρχή της κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας συνίσταται στη διαπίστωση ότι τα τεχνουργήματα είναι το ενδεχομενικό αποτέλεσμα μίας πληθώρας ετερόκλητων κοινωνικών δρώντων, οι οποίοι με διαφορετικό τρόπο ερμηνεύουν τα κοινωνικοτεχνικά προβλήματα και αντίστοιχα αναζητούν τεχνικές λύσεις (Woolgar 1991, 21). Ένα παράδειγμα που πολλοί ενδεχομένως να γνωρίζουν είναι αυτό της ιστορίας του ποδηλάτου, το οποίο στόχευε στην ανάδειξη της λεγόμενης «ερμηνευτικής ευελιξίας» ή ευκαμψίας που είναι παρούσα στους σχεδιασμούς του ποδηλάτου, και οι οποίοι εξαρτώνται από τις προσωπικές προτιμήσεις και επιδιώξεις των εμπλεκόμενων δρώντων και όχι αποκλειστικά ή κυρίως από αμιγώς τεχνικά κριτήρια (Pinch & Bijker 1987, 28–39). Για τους κοινωνικούς κονστρουκτιβιστές, λοιπόν, το νόημα και η σημασία των τεχνικών πραγμάτων βρίσκεται στις χρήσεις τους. Η ταυτότητά τους δεν προ-κατασκευάζεται, αλλά διακρίνεται από την «ερμηνευτική ευελιξία». Οι μελέτες ιστορικών και κοινωνικών ερευνητών που ακολουθούν το παράδειγμα της «κοινωνιολογίας της τεχνολογίας» (STS) έχουν αποδείξει ότι «η ίδια τεχνολογία μπορεί να έχει διαφορετικές επιπτώσεις ή συνέπειες σε διαφορετικές καταστάσεις» (Bijker, Hughes & Pinch 1987, και ιδιαίτερα Woolgar 1991, 30, 34).

⁴ Η κοινωνιολογική θεωρία για την «κοινωνική κατασκευή της τεχνολογίας» παρουσιάζεται με τον πλέον εναργή τρόπο στο *The Social Construction of Technological Systems* (BIJKER, HUGHES & PINCH, επιμ., 1987). Η εν λόγω θεωρία μπορεί, επίσης, να αποδοθεί και ως «κοινωνικός ή/και πολιτισμικός ντετερμινισμός». Το πλεονέκτημα αυτής της θεωρίας συνίσταται στο γεγονός ότι επιχειρεί να ανοίξει το «μαύρο κουτί» των τεχνολογικών καινοτομιών και διεργασιών και να υπογραμμίσει τις δυναμικές διαδικασίες και αντιπαραθέσεις ανάμεσα σε κοινωνικούς δρώντες οι οποίοι επιθυμούν να διαμορφώσουν τον τεχνικό κώδικα (το σύνολο των κοινωνικών αξιών, νορμών και ιδεών που εμπραγματώνονται στα τεχνολογικά μέσα μεταφραζόμενα σε τεχνο-λογικό λόγο, ήτοι σε τεχνικές προδιαγραφές) των τεχνικών μέσων (BIJKER & LAW 1992, 11–13).

Για να θυμηθούμε τον Feenberg, η αποκρυσταλλωμένη έκφραση της αξίας της ασφάλειας, ήτοι, η κατίσχυση του τεχνικού κώδικα της ασφάλειας διαμόρφωσε ένα ποδήλατο διαφορετικών τεχνικών προδιαγραφών από εκείνο το οποίο είχε ενσωματώσει την ιδέα της ταχύτητας ή της αισθητικής απόλαυσης. Μεταγενέστερες εκδοχές, όπως η θεωρία δρώντος-δικτύου του Latour, έπαψαν να υπερθεματίζουν στο κατηγορήμα *κοινωνικός*, προώθωντας μία υβριδική οντολογία και μία αυστηρή συμμετρία ανάμεσα σε ανθρώπινους και μη ανθρώπινους δρώντες, οι οποίοι συγκροτούν ταυτότητα και ικανότητα για δράση εντός των δικτύων δρώντων (Latour 1992, 231–34). Μία κραταιά κριτική σύνολου του ρεύματος του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού αποτελεί το κείμενο του Langdon Winner (1993) με τίτλο «Upon Opening the Black Box and Finding It Empty», στο οποίο υποστηρίζει, ορθά κατά τη γνώμη μου, ότι η εν λόγω παράδοση παραγνωρίζει ή επιλέγει να αγνοεί την υποκείμενη και συστημική επιρροή δομικών και επίμονων κοινωνικών ανταγωνισμών στον τεχνολογικό σχεδιασμό, όπως, είναι, για παράδειγμα, η «ταξική συγκρότηση της κοινωνίας» και η «ανισοκατανομή ισχύος και πολιτικής επιρροής» (ό.π., 369).

Τέλος, η παράδοση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, η οποία αντλεί από το έργο Γερμανών κυρίως φιλοσόφων όπως ο Arnold Gehlen, ο Helmuth Plessner και ο Günther Anders, αποτελεί μία μειοψηφική μάλλον παρουσία στο πεδίο της σύγχρονης φιλοσοφίας της τεχνολογίας. Η φιλοσοφική ανθρωπολογία, ο κλάδος της φιλοσοφίας που ασχολείται με την κατανόηση του ανθρώπου, μπορεί να θεωρηθεί ως η φιλοσοφική απάντηση στις νέες τροπικότητες με τις οποίες η βιολογία προσέγγιζε το έμβιο ον στις αρχές του προηγούμενου αιώνα. Νέες εξελίξεις κατά την νεότερη εποχή, όπως η θεωρία της εξέλιξης κατά τον 19ο αιώνα, η ψυχανάλυση και ο συμπεριφορισμός, αμφισβήτησαν τον τρόπο με τον οποίο ο «άνθρωπος» γινόταν παραδοσιακά αντιληπτός. Αυτές οι αναδυόμενες προσεγγίσεις χαρακτήριζαν τον άνθρωπο ως μέρος του ζωικού βασιλείου, ως μια λεπτή μεμβράνη του «εαυτού» μέσα σε έναν «στροβιλισμένο πολτό ασυνείδητων επιθυμιών και πόθων, ή ως μια μηχανή που αποκρίνεται σε ερεθίσματα» (Coolen 1992, 144· δική μου η μετάφραση). Σήμερα βρισκόμαστε αντιμέτωποι με παρόμοιες προκλήσεις, αν και όχι μέσω των εξελίξεων στην επιστήμη αποκλειστικά αλλά και στην τεχνολογία. Πολλές νέες δυνατότητες έχουν προκύψει για την τεχνική παρέμβαση στην ανθρώπινη φύση: ψυχοφάρμακα, αναγέννηση ιστών, έξυπνες προσθέσεις (intelligent prostheses), εγκεφαλικά εμφυτεύματα, και πολλά άλλα. Όλες αυτές οι εξελίξεις θέτουν εκ νέου το παλαιό ερώτημα της ανθρωπολογίας περί της «αμεταβλητότητας» της ανθρώπινης φύσης καθώς και τη θέση των ορίων που διακρίνουν ανάμεσα στο ανθρώπινο και το προσθετικό/τεχνικό. Στο πρώτο κύμα των φιλοσοφικών-ανθρωπολογικών θεωριών, η συζήτηση περιοριζόταν στον καθορισμό διακριτών ορίων μεταξύ των ανθρωπίνων όντων και των άλλων μορφών ζωής (Verbeek 2014, 445). Το ζώο, επί παραδείγματι, το οποίο επιδεικνύει ενστικτώδη συμπεριφορά, βρίσκεται σε αντιθετική σχέση

με τον άνθρωπο, ο οποίος ενεργεί αυτόνομα, προσδίδει νόημα στον κόσμο του και αυτοπραγματώνεται εκ-στατικά. Παραδόξως, η τεχνολογία έπαιζε πάντοτε έναν σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Οι φιλοσοφικοί ανθρωπολόγοι όπως ο Ernst Kapp, ο Hermann Schmidt και ο Arnold Gehlen γοητεύτηκαν από τη σχέση μεταξύ των τεχνολογικών προσθέσεων και του (ανθρώπινου) έμβιου οργανισμού. Η ιδέα ότι οι άνθρωποι έρχονται σε αυτόν τον κόσμο ως «ατελή όντα», τα οποία πρέπει να επιβιώσουν μόνα τους χρησιμοποιώντας την τεχνολογία, ήταν πάντα μια κυρίαρχη θέση στα έργα τους (Gehlen 2003, 214).

Η οντότητα που είμαστε εμείς οι ίδιοι συνίσταται σε «*Mängelwesen*» («ατελή πλάσματα»), όπως το εξέφρασε ο Gehlen στο *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), επικαλούμενος τον Herder (Gehlen 2003, 213). Εφόσον δεν έχουμε εξειδικευμένα όργανα, δεν θα μπορούσαμε ποτέ να επιβιώσουμε σε ένα φυσικό περιβάλλον. Πρέπει να προ(σ)θέσουμε κάτι στους εαυτούς μας για να μπορέσουμε να υπάρξουμε – και για το λόγο αυτό η σχέση μεταξύ του ανθρώπινου οργανισμού και της τεχνολογίας αποτελεί μία σχέση από κοινού συγκρότησης. Σύμφωνα με τον Bernard Stiegler, ο άνθρωπος, στερούμενος φυσικών δυνάμεων, είναι αναγκασμένος, εν είδει αντισταθμίματος, να παρέχει ο ίδιος στον εαυτό του αυτές τις δυνάμεις ή προσθέσεις, οι οποίες είναι πάντα συμπτωματικές και ενδεχομενικές, ήτοι τεχνικές, κι ως τέτοιες δεν μπορούν στην πραγματικότητα να αποτελούν ιδιόν του. Τουναντίον, οφείλουν να κυριο-ποιούνται και να οικειο-πούνται από το ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο τελεί, διαρκώς και διαγενεακά, εντός μίας διαδικασίας υιοθέτησης των τεχνικών του συμπληρωμάτων:

[Ο]ι άνθρωποι οφείλουν να ‘επινοούν’ την ύπαρξή τους, το ‘εδώνα-Είναι’ τους. Για αυτόν τον λόγο, εκείνο που ο Heidegger ονομάζει ‘να-Είναι’ (zu-Sein), ήτοι η ελευθερία και η ευθύνη απέναντι στον εαυτό, δεν είναι, σε αντίθεση με τον Heidegger, αποξενωμένο από την τεχνολογία, αλλά, για την ακρίβεια, συγκροτείται από αυτή, καθίσταται δηλαδή δυνατό χάρις σε αυτήν (ήτοι, την τεχνολογία). (Stiegler 2004, 45)

Με δυο λόγια, αυτό που συνιστά την ανθρωπινότητα του ανθρώπου και βρίσκεται στη ρίζα της ρήξης του ανθρώπου με το ζώο εν σχέσει με τη συνέχεια της ζωικής ζωής δεν είναι τίποτα λιγότερο από μια διαδικασία τεχνολογικής εξωτερίκευσης της ζωής. Ο άνθρωπος είναι ένα ον που, αντί να εισέρχεται στον αγώνα για την ύπαρξή του με τα δικά του όργανα, εισέρχεται σε αυτόν με τεχνητά «όργανα», ήτοι εργαλεία και τεχνικές προσθέσεις, που βρίσκονται έξωθεν της δικής του βιολογίας, αλλά από τα οποία είναι εξαρτώμενος πλήρως για την επιβίωσή του, με αποτέλεσμα να έχουν αποκτήσει ζωτική, δηλαδή πρωταρχική, σημασία γι’ αυτόν (Lemmens 2008, 397). Αδυνατώντας να επεκταθώ περαιτέρω σε αυτή την προβληματική, θέλω να παραθέσω ένα παρά-

δειγμα το οποίο είναι δηλωτικό της γενικότερης αμφισβήτησης των άλλοτε ισχυρών ορίων ανάμεσα στην αυτοαναπαγωγόμενη φύση και την τεχνική ως ετεροκίνηση, που παρατηρείται από την ίδια την πορεία της τεχνικής εξέλιξης, αμφισβήτηση που βρίσκεται στον πυρήνα της εν λόγω παράδοσης. Το παράδειγμα αντλείται από το κείμενο του Andrew Feenberg με τίτλο «Δέκα Παράδοξα της Τεχνολογίας», το οποίο συμπεριλαμβάνεται στον εξεταζόμενο τόμο. Παραθέτω αυτολεξεί:

Ακόμη και το νόημα της Φύσης υπόκειται σε τεχνολογικό μετασχηματισμό. Σκεφτείτε, για παράδειγμα, την αμνιοπαρακέντηση. Επιτρέπει την πρόωρη ταυτοποίηση του φύλου του εμβρύου κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης. Λίγοι είναι οι γονείς που προβαίνουν σε έκτρωση εξαιτίας του φύλου του εμβρύου, αλλά το ότι κάτι τέτοιο είναι δυνατό μετατρέπει μία θεϊκή πράξη σε ανθρώπινη επιλογή. Οτιδήποτε πριν ήταν θέμα τύχης μπορεί τώρα να προσχεδιαστεί τεχνικά. Ακόμη και η απόφαση να μην χρησιμοποιήσεις αυτή την πληροφορία είναι μία επιλογή υπέρ της «φύσης», εκεί που προηγουμένως δεν προβλεπόταν καμία εναλλακτική επιλογή (Κόκκινος & Πατηνιώτης [επιμ.] 2023, 222).

3. Μετά τους διϊσμούς – Εν είδει επιλόγου

Συνελόντι ειπείν, η φαινομενικά προφανής διχοτόμηση ανάμεσα στα φυσικά και τα τεχνικά όντα αποδομείται εντός του ανθρωπολογικού ερωτήματος περί της καταγωγής, δηλαδή του είναι, του ανθρώπου. Η τεχνολογία είναι πάντα ήδη μέρος της ανθρώπινης φύσης – είναι, τρόπον τινά, ένα στοιχείο της «φυσικής μας τεχνητότητας». Στη σημερινή εποχή της δυνατής τεχνολογικοποίησης ακόμα και της αναπαραγωγής, δηλαδή στην εποχή όπου τα όρια ανάμεσα στα αντικείμενα που προέρχονται από τη φύση και σε αυτά που απαιτούν μία αποχρώσα αιτία (*causa efficiens*), ένα *κινούν αίτιο*, συσκοτίζονται, η φιλοσοφία της τεχνολογίας, ως ο στοχασμός επί του τεχνικού μας *βιότοπου* (*niche*), μπορεί να λειτουργήσει ως η απαραίτητη θεωρητική και κριτική αυτεπίγνωσή μας. Αυτή η προοπτική μάς θυμίζει και μας στρέφει σε εκείνη την διαλεκτική παράδοση στη φιλοσοφία της τεχνολογίας, όπου «κοιτάζοντας στον καθρέφτη της τεχνολογίας, ανακαλύπτουμε και ξεπερνάμε συνεχώς τον εαυτό μας» (Verbeek 2008, 390). Δεδομένου ότι η τεχνολογία έχει, όπως είδαμε με τη φιλοσοφική ανθρωπολογία, οντολογική σχέση με το *ον* που είμαστε εμείς οι ίδιοι, ο στοχασμός γύρω από την τεχνολογία, την τεχνική προσθετικότητα και την τεχνική εξέλιξη δεν μπορεί παρά να αποτελεί εκείνον τον κριτικό αναστοχασμό που η νεωτερική υποκειμενικότητα δείχνει να απώλεσε, ούσα υπό την παντοδυναμία της επήρειας της κατίσχυσης επί της Φύσης.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- ACHTERHUIS, H. (επιμ.) 2001. *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, μτφρ. R.P. Crease. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- BAKER, L.R., P. BREY, A. FEENBERG, S.O. HANSSON, D. IHDE, D. MICHELFELDER, C. MITCHAM, & L. WINNER 2023. *Φιλοσοφία της Τεχνολογίας. Μια κριτική επισκόπηση*, μτφρ. Χ. Κόκκινος, επιμ. Χ. Κόκκινος & Μ. Παθνηιώτης. Θεσσαλονίκη: Ροπή.
- BIJKER, W.E., T.P. HUGHES & T. PINCH (επιμ.) 1987. *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge, MA, & London: The MIT Press.
- BIJKER, W.E., & J. LAW (επιμ.) 1992. *Shaping Technology / Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA, & London: The MIT Press.
- BORGMANN, A. 1984. *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- COOLEN, M. 1992. *De machine voorbij: Over het zelfbegrip van de mens in het tijdperk van de informatietechniek*. Meppel & Amsterdam: Boom.
- FEENBERG, A. 1995. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- _____, 1999. *Questioning Technology*. London & New York: Routledge.
- _____, 2002. *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- _____, 2017. *Technosystem: The Social Life of Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____, 2022. *Μεταξύ Λόγου και Εμπειρίας. Κείμενα για την Τεχνολογία και τη Νεωτερικότητα*, εισαγ. Γκόλφω Μαγγίνη, μτφρ. Γιάννης Περπερίδης. Θεσσαλονίκη: Ροπή.
- GEHLEN, A. 2003. A Philosophical-Anthropological Perspective on Technology. Στο R.C. SCHARFF & V. DUSEK (επιμ.), *Philosophy of Technology: The Technological Condition: An Anthology*. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell, 213–20.
- IHDE, D. 1979. *Technics and Praxis: A Philosophy of Technology*. Dordrecht, Boston & London: D. Reidel.
- _____, 1990. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- ΚΟΚΚΙΝΟΣ, Χ. & Μ. ΠΑΘΝΙΩΤΗΣ (επιμ.) 2023 = BAKER κ.ά. 2023.
- LATOUR, B. 1992. Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. Στο W.E. BIJKER & J. LAW (επιμ.), *Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, MA, & London: The MIT Press, 225–58.
- LEMMENS, P. 2008. *Gedreven door techniek: De menselijke conditie en de biotechnologische revolutie*. Oisterwijk: Box Press.
- MATTHEWMAN, S. 2011. *Technology and Social Theory*. UK: Palgrave Macmillan.
- MITCHAM, C. 2005 (1994). *Η Τεχνολογική Σκέψη. Το Μονοπάτι μεταξύ Μηχανοτεχνίας και Φιλοσοφίας*, μτφρ. Χαράλαμπος Κόκκινος & Γιάννης Νιάδας, επιμ. ΑΡΙΣΤΕΪΔΗΣ ΜΠΑΛΤΑΣ. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ε.Μ.Π.

- ΝΙΚΟΛΕΤΟΣ, Ν. 2022–2023. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η κριτική της αυτονομημένης τεχνοεπιστήμης: ένας διάλογος με τον Ζακ Ελλύλ. *Άνθρωπος* 8: 178–89.
- PINCH, T.J., & W.E. BIJKER 1987. The Social Construction of Facts and Artifacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other. Στο BIJKER, HUGHES & PINCH (επιμ.) 1987, 17–50.
- STIEGLER, B. 2004. *Philosopher par accident : Entretiens avec Élie During*. Paris: Galilée.
- VERBEEK, P.-P. 2002. Devices of Engagement: On Borgmann's Philosophy of Information and Technology. Στο *Techné: Research in Philosophy and Technology* 6(1): 48–63.
- _____, 2005. *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, μτφρ. R.P. Crease. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- _____, 2008. Cyborg Intentionality: Rethinking the Phenomenology of Human–Technology Relations. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7(3): 387–95.
- _____, 2014. Plessner and Technology: Philosophical Anthropology Meets the Post-human. Στο J. DE MUL (επιμ.), *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 443–56.
- WINNER, L. 1977. *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MA, & London: The MIT Press.
- _____, 1980. Do Artifacts Have Politics? *Daedalus* 109(1): 121–36.
- _____, 1993. Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology. *Science, Technology, and Human Values* 18(3): 362–78.
- WOOLGAR, S. 1987. Reconstructing Man and Machine: A Note on Sociological Critiques of Cognitivism. Στο BIJKER, HUGHES & PINCH (επιμ.) 1987, 311–28.
- _____, 1991. The Turn to Technology in Social Studies of Science. *Science, Technology, & Human Values* 16(1): 20–50.

Νίκος Νικολέτος
Υποψ. Διδάκτωρ Φιλοσοφίας
Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων
n.nikoletos@uoi.gr

IN MEMORIAM

Αποχαιρετισμός στον Γιώργο Γραμματικάκη (1939–2023)

In Memoriam of Giorgos Grammatikakis (1939–2023)

Αλέξης Πολίτης

ΣΤΙΣ 25 του Οκτώβρη 2023, όλοι όσοι ζούμε στον ευρύτερο χώρο του Πανεπιστημίου Κρήτης χάσαμε ξαφνικά κι απρόσμενα μια από τις κολόνες του οικοδομήματος που μας στεγάζει. Κι όχι μόνο εμείς, παρά και όσοι παρακολουθούν και νοιάζονται για τον κόσμο των γραμμάτων και της εκπαίδευσης.

Ας αρχίσουμε από τα πασίγνωστα, τα αυτονόητα. Ο Γιώργος Γραμματικάκης είχε καρδιά έτοιμη να καταλάβει και αφτιά ορθάνοιχτα για ν' ακούει. Άκουγε προσεκτικά, καταλάβαινε γρήγορα, κι αν κάτι ήταν στον δικό του τον χώρο ευθύνης, το προγραμματιζε· συνήθως το εκτελούσε κιόλας. Αν πάλι ήταν κάτι γενικότερο, στρατευόταν και βοηθούσε. Είχε μάλιστα από πολύ νωρίς κατακτήσει τα δίκτυα επικοινωνίας με το πλατύτερο κοινό, τις εφημερίδες δηλαδή και την τηλεόραση, κι έτσι ο λόγος του απλωνόταν σε όλο και ευρύτερους κύκλους – ακριβώς όπως απλώνονται τα κυματάκια σαν πέφτει η πέτρα στην ήρεμη λίμνη.



Ο Γιώργος Γραμματικάκης (φωτ. από την «Εφημερίδα των Συντακτών», 26.10.2023)

Αυτή την καταπληκτική επιτυχία του Γιώργου Γραμματικάκη στην επαφή του με τον πολύ κόσμο αξίζει να την περιγράψουμε ακριβέστερα. Καθόσουν και χάζευες την τηλεόραση χωρίς ειδικό στόχο, απλώς να πληροφορηθείς τα νέα της ημέρας, και ξαφνικά, τυχαία, το ζάπινγκ σου έφερνε μπροστά τον Γραμματικάκη, άλλοτε με την πίπα και το σομπρέρο να περπατάει παρέα με κάποιον και να τα λένε, άλλοτε να κάθεται σε γραφείο και κάτι να εξηγεί. Ακόμα κι αν είχες χάσει την αρχή του λόγου του, καταλάβαινες πως δεν έπρεπε να χάσεις τη συνέχεια. Η σοβαρότητα του βλέμματος, ο τόνος της φωνής, σε καθήλωναν – κι εδώ το ρήμα κυριολεκτεί: σε κάρφωνε στη θέση σου και στην οθόνη.

Αυτός ο άνθρωπος είχε κάτι να πει, κάτι σοβαρό και ουσιώδες, κι έπρεπε να το ακούσεις. Δεν έλεγε λόγια του αέρα.

Να ήταν ο λόγος το ότι μιλούσε κάποιος που είχε σπουδάσει Φυσική και κατόπιν Αστροφυσική στο Imperial College του Λονδίνου; Να ήταν η συμμετοχή του στα κοινωνικά και πολιτικά γεγονότα από τα φοιτητικά του χρόνια; Να ήταν μια στιβαρή οικογενειακή παράδοση; Ή μήπως να ήταν που πρώτα διδάξε για χρόνια τα ειδικευμένα μαθήματα στις πανεπιστημιακές αίθουσες, που απαιτούσαν αυστηρή πειθαρχία στον λόγο και μετρημένες λέξεις; Άλλα περισσότερο κι άλλα λιγότερο – και πίσω απ’ όλα το επίμονο ενδιαφέρον για τον ακροατή. Ποιος θέλω να μ’ ακούσει και τί ακριβώς –μα ακριβώς– γυρεύω να καταλάβει;

Το ίδιο συνέβαινε και με τα βιβλία του. Δεν θα τ’ αναφέρω όλα, θα περιοριστώ σ’ εκείνη την *Κόμη της Βερενίκης* που μάγεψε από την πρώτη σελίδα όσους την έπιασαν στα χέρια τους. Ένα βιβλίο που αφηγείται πώς φτιάχτηκε, πώς προέκυψε ετούτος εδώ ο Κόσμος όπου ζούμε, το Σύμπαν. «Έργο ασφαλώς φιλόδοξο, αλλά όχι ιδιαίτερα πρωτότυπο», όπως δηλώνει ο ίδιος ο συγγραφέας του· η πρωτοτυπία του όμως –η εξαιρετική του πρωτοτυπία– δεν βρίσκεται στο θέμα, βρίσκεται στην ίδια την αφήγηση. Ένα ταξίδι σαν παραμύθι, γοητευτικό, στοχαστικό, που μας οδηγεί σ’ ένα πεδίο άγνωστο, ανύπαρκτο για εμάς έως χτες. Με λόγο καθαρό, επιστημονικό, κοντά σε διατυπώσεις ανάλαφρα υπαινικτικές, που παρασέρνουν τον νου του αναγνώστη, ο Γιώργος Γραμματικάκης εκθέτει αβίαστα δεδομένα, στοιχεία, στοχασμούς, που κάποτε μοιάζει να ξεκινούν από τη φαντασία, στηρίζονται όμως γερά στη λογική και παράγουν έλλογες και κατανοητές γνώσεις.

* * *

Ο Γιώργος Γραμματικάκης μπορεί να μην έχει το άπειρο μέγεθος και την πολυπλοκότητα του Σύνπαντος που περιγράφει, έχει ωστόσο μια τρισδιάστατη μάζα –δράσεις, βιβλία, παρουσία στην Ευρωβουλή, στην ΕΡΤ, στην επιστήμη, στην κοινωνία– που δύσκολα επίσης μπορεί να περιγραφεί. Θέλω λοιπόν γι’ αυτό να αυτοπεριοριστώ και να επιμείνω σε μια στιγμιαία –μισή ώρα, μία, μιάμιση– ενέργειά του. Είχα τη μεγάλη τύχη να την ζήσω από κοντά.

Λογαριάζω πως θα έχουν περάσει από τότε περίπου δεκαπέντε χρόνια· είμαστε δηλαδή, ας πούμε, κάπου στα 2010. Ρέθυμνο, Πανεπιστημιούπολη του Γάλλου. Όλος ο χώρος «τελεί υπό κατάληψη», κάποια φοιτητικά αιτήματα, και, όπως πάντα, η αδιάλειπτη προστασία του «Ασύλου». Οι αρχές της κατάληψης έχουν καλέσει όποιον θέλει να μιλήσει ελεύθερα, να προσέλθει. Απόγευμα, προτού νυχτώσει, ο καιρός είναι καλός, καθόμαστε όλοι σ’ έναν ανοιχτό χώρο, ακατάστατα σε καρέκλες. Μπροστά μας, σε μian άλλη καρέκλα κι αυτός, ο Γιώργος Γραμματικάκης.

«Το θέμα μου λοιπόν θα είναι οι “φοιτητικές καταλήψεις”. Θα προσπαθήσω να εξηγήσω όχι μόνο γιατί δεν έχουν κανένα ουσιαστικό νόημα, παρά και γιατί αναιρούν, σε συνθήκες κανονικότητας, όπως αυτές που ζούμε τώρα, κάθε έννοια ευνομίας». Συνέχισε με τον ήρεμο, γλυκό τρόπο του ότι η “κατάληψη” αποτελεί μια αυθαίρετα βίαιη ενέργεια μιας ελάχιστης μειοψηφίας απέναντι στον συνολικό φοιτητικό πληθυσμό, μια κίνηση που αναζητάει τα ψευδή στοιχεία αυτονομιοποίησης σε κάποιες υποτίθεται “Τεχνικές Συνελεύσεις”, συνειδητά “στημένες” από τα πριν, και τα λοιπά. Οι “καταληψίες” άκουσαν με σοβαρότητα όλη την ομιλία, και η συζήτηση έγινε σε καλό πνεύμα, ήρεμα, ευγενικά. Ο ομιλητής είχε κερδίσει το παιχνίδι, ολοκληρωτικά νομίζω, στο κλίμα της ομήγυρης· η λογική είχε μεγαλουργήσει εμφανώς. Εννοείται βέβαια πως η “κατάληψη” δεν αυτοδιαλύθηκε την επομένη.

Εμείς δεν έχουμε παρά να συμπαρασταθούμε στην Εύα, τη Μαρία και τον Οδυσσέα.

Αλέξης Πολίτης
Ομότιμος καθηγητής Πανεπιστημίου Κρήτης
politis@uoc.gr

ΒΡΑΒΕΥΣΕΙΣ

AWARDS

Βραβείο «WILLIAM STANLEY MOSS»

ΤΟ βραβείο «William Stanley Moss» θεσπίστηκε από την κυρία Gabriella Bullock, κόρη του William Stanley Moss, ως ένδειξη χάριτος προς τον κρητικό λαό για την ηρωική αντίστασή του κατά τη διάρκεια της ναζιστικής κατοχής και για την αμέριστη συμπαράστασή του προς τον πατέρα της, του οποίου η αντιστασιακή δράση στην Κρήτη κατά την περίοδο αυτήν είναι ευρέως γνωστή. Μέρος του ποσού που προέρχεται από τα πνευματικά δικαιώματα των βιβλίων του πατέρα της αξιοποιείται για τη χρηματοδότηση δύο ετήσιων βραβείων για μεταπτυχιακούς φοιτητές και μεταπτυχιακές φοιτήτριες των Τμημάτων Φιλολογίας και Ιστορίας & Αρχαιολογίας.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 2023–2024,

βραβεύθηκαν οι:

Αικατερίνη Γιακιμτσούκη-Μαγαράκη,
μεταπτυχιακή φοιτήτρια του Τμήματος Φιλολογίας,

Αντώνιος Διγαλάκης,
υποψήφιος διδάκτορας του Τμήματος Ιστορίας & Αρχαιολογίας,
και

Μηνάς Χουβαρδάς,
μεταπτυχιακός φοιτητής του Τμήματος Ιστορίας & Αρχαιολογίας.

Τελετή απονομής: Αίθουσα Συγκλήτου Πανεπιστημίου Κρήτης,
10 Ιουλίου 2024.



26ο Βραβείο «ΜΕΝΕΛΑΟΣ Γ. ΠΑΡΛΑΜΑΣ»

ΤΟ βραβείο διοργανώνεται ετησίως από τον Σύλλογο Ηρακλείου «Φίλοι του Πανεπιστημίου Κρήτης». Απονέμεται σε μεταπτυχιακούς φοιτητές και μεταπτυχιακές φοιτήτριες των Τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής, για εργασίες που διακρίθηκαν στο πλαίσιο του ακαδημαϊκού έτους.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 2023–2024,

βραβεύθηκαν οι φοιτήτριες:

Μάρθα Βασίλη, Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών
«Σύγχρονη Ελληνική και Ευρωπαϊκή Ιστορία»)
Εργασία: «Η άμβλωση ως δικαίωμα: λόγοι και αντίλογοι
γύρω από ένα φεμινιστικό πρόταγμα (1976–1986)»

Χαρίκλεια Σουπιωνά, Τμήμα Φιλολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Γλωσσολογία»)
Εργασία: «Διγλωσσία και Γλώσσα Κληρονομιάς: Δύο μελέτες
περίπτωσης της Ελληνικής, ως Γλώσσας Κληρονομιάς»

Έλαβαν έπαινο ο φοιτητής και οι φοιτήτριες:

Μιχαήλ Παπαμιχαήλ, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Αρχαίος Μεσογειακός
Κόσμος – Ιστορία και Αρχαιολογία».
Κατεύθυνση: «Κλασική Αρχαιολογία»)
Εργασία: «Νεμέα, 573 – 415/10 π.Χ.: αναθήματα,
πολιτική και χωρικές δυναμικές»

Ευαγγελία-Αναστασία Πάσσαρη, Τμήμα Φιλολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Βυζαντινή και Νεοελληνική
Φιλολογία». Κατεύθυνση: «Νεοελληνική Φιλολογία»)
Εργασία: «Η παρουσία των ζώων στην πεζογραφία (1880–1930):
από τον ανθρωποκεντρισμό στην υπεράσπιση των ζώων»

Αικατερίνη-Αγγελική Δουλγεράκη, Τμήμα Φιλολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Κλασικές Σπουδές»)
Εργασία: «Νοερές χορείες και ηθοποιία στην *Ηλέκτρα* του Ευριπίδη»

Ελένη Τρουλάκη, Τμήμα Φιλολογίας
(Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών «Γλωσσολογία»)
Εργασία: «Η κατάκτηση της ποσοδεικτικής εμβέλειας στα ελληνικά ως Γ2»

Τελετή απονομής: Αίθουσα Βικελαίας Δημοτικής Βιβλιοθήκης,
Ηράκλειο, 11 Οκτωβρίου 2024.

ΟΔΗΓΙΕΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Στην *Αριάδνη* γίνονται δεκτές πρωτότυπες επιστημονικές εργασίες, στα ελληνικά, αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά. Η εργασία συνοδεύεται από αγγλική περίληψη 400 λέξεων κατά το μέγιστο, εάν είναι γραμμένη στα ελληνικά, και αντίστροφως, από περίληψη στα ελληνικά, εάν είναι γραμμένη σε άλλη γλώσσα.

Οι εργασίες δημοσιεύονται με προσωπική ευθύνη των συγγραφέων ως προς το περιεχόμενο και τη γλωσσική τους μορφή, τα πνευματικά δικαιώματα π.χ. του ενδεχόμενου εικονογραφικού υλικού κ.λπ. Οι εργασίες κατατίθενται στην τελική τους μορφή, ώστε να περιορίζονται δραστηρικά οι αλλαγές στη διόρθωση των τυπογραφικών δοκιμιών.

Οι συγγραφείς παρακαλούνται να ακολουθούν τις παρακάτω οδηγίες (σε αντίθετη περίπτωση, τα κείμενα θα επιστρέφονται προς διόρθωση):

1. Προετοιμασία

- *Κείμενο*: με διπλό διάστιχο, επαρκή περιθώρια, και γραμματοσειρές μεγέθους 12 (κείμενο και σημειώσεις).
- *Στοιχεία συγγραφέα*: σε χωριστό αρχείο αναγράφονται ο τίτλος της μελέτης και το/τα όνομα/ονόματα του/των συγγραφέα/ων, η ιδιότητα, και η ταχυδρομική και ηλεκτρονική διεύθυνσή του/τους.
- *Σημειώσεις*: είναι υποσελίδες με συνεχή αρίθμηση. Σημείωση που αναφέρεται στον τίτλο της μελέτης διακρίνεται με αστερίσκο. Ευχαριστίες, ειδικές συντομογραφίες, πηγές κειμένων κ.λπ. αναγράφονται στην πρώτη σημείωση.
- *Έκταση*: κείμενο και υποσημειώσεις δεν ξεπερνούν κατά κανόνα τις 8.000 λέξεις.

- *Γενική βιβλιογραφία*: περιλαμβάνεται στο τέλος του κειμένου (βλ. παρακάτω, §3). Δεν προσμετράται στην προαναφερθείσα έκταση.

- *Εικόνες, σχέδια, χάρτες*: παρουσιάζονται σε χωριστό κατάλογο εικόνων, με τις λεζάντες, την πηγή κάθε εικόνας, το copyright κ.λπ.

- *Περίληψη*: κάθε μελέτη συνοδεύεται από περίληψη έως 400 λέξεις στην αγγλική γλώσσα.

2. Βιβλιογραφικές παραπομπές

Περιλαμβάνουν

- (1) το επώνυμο του συγγραφέα του έργου
- (2) το έτος έκδοσης
- (3) τις ακριβείς σελίδες (σημειώσεις, εικόνες, πίνακες κ.λπ.)

Ενσωματώνονται

- (α) στο κυρίως κείμενο μέσα σε παρένθεση, π.χ.

1. ...κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών ήταν η «ακρίβεια» (Γουναρίδης 1999, 196)...

2. Κατά τον Γουναρίδη (1999, 196) κεντρικός άξονας της πολιτικής των Αρσενιατών...

(β) στις υποσημειώσεις, σε παρένθεση όπως στα παραδείγματα (α) 1. και 2. ή ανεξάρτητα, π.χ.: Για την «ακρίβεια» ως άξονα της πολιτικής των Αρσενιατών βλ. Γουναρίδη 1999, 196.

Ειδικά παραδείγματα

Έργα επίτομα – άρθρα – μελέτες σε περιοδικά, τόμους, εγκυκλοπαίδειες

¹ ΝΕΧΑΜΑΣ 2001, 157.

² HEDREEN 1992, εικ. 16b.

³ CARR 1995, 122, σημ. 4.

⁴ MORRIS 1997, 81, εικ. 12.

Έργα πολύτομα

¹ PLAMENATZ 1963.1, 116–55.

Πολλά αναφερόμενα έργα

¹ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ 2001, 33–49.

βλ. επίσης DERRIDA 1990, 82–87.

ΚΟΥΡΕ 1990, 83.

Πολλαπλές αναφορές σε έργα του ίδιου συγγραφέα

¹ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ 1998, 1999· JONES 1983, 47–106· JONES 1990, 306· FREDÉ 1998α, 1998β· HAMMOND 1972, 27· HAMMOND και GRIFFITH 1979, 78, πίν. Ig.

Έργα δύο συγγραφέων

¹ SEDLEY και LONG 1987, 104–5.

Έργα περισσότερων συγγραφέων

¹ MATRAVERS κ.ά. (επιμ.) 2001, 403.

Για πηγές που χρησιμοποιούνται συχνά επιτρέπεται η χρήση ειδικών συντομογραφιών που αναλύονται στην πρώτη υποσημείωση.

3. Γενική βιβλιογραφία

Στο τέλος της μελέτης παρέχεται αναλυτικός βιβλιογραφικός κατάλογος όλων των έργων που αναφέρονται στο κείμενο. Ακολουθεί αλφαβητική σειρά κατά συγγραφέα (ελληνικό & λατινικό αλφάβητο) και χρονολογική σειρά για τα έργα του/της ίδιου/ας συγγραφέα. Τα αρχαία και μεσαιωνικά κείμενα καταχωρίζονται στο όνομα του εκδότη τους, όταν κρίνεται σκόπιμο.

Οι βιβλιογραφικές συντομογραφίες ακολουθούν κάποιον από τους διεθνώς γνωστούς πίνακες σε ειδικά περιοδικά (π.χ. *L'année philologique*, *Archäologischer Anzeiger*, *Dumbarton Oaks Papers*, *International Philosophical Bibliography* κ.λπ.). Οι συντομογραφίες ελληνικών τίτλων δίδονται στα ελληνικά.

Παραδείγματα

Βιβλίο με ένα συγγραφέα	MORRIS, I. 1997. <i>Ταφικά τελετουργικά έθιμα και κοινωνική δομή στην κλασική αρχαιότητα</i> , μτφρ. Κ. Μαντέλη. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Βιβλίο με δύο και άνω συγγραφείς	KAZHDAN, A. και CONSTABLE, G. 1982. <i>People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies</i> . Washington, DC: Dumbarton Oaks.
Βιβλίο με εκδότη ή επιμελητή(ές)	CARDEN, R. (έκδ.) 1974. <i>The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary</i> (Texte und Kommentare, 7). Βερολίνο και Νέα Υόρκη: de Gruyter. MATRAVERS, D., PIKE, J. και Warburton, N. (επιμ.) 2001. <i>Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill</i> . Λονδίνο: Routledge.
Βιβλίο συλλογικό χωρίς συγγραφείς	Λοιβή: <i>Εις μνήμην Ανδρέα Γ. Καλοκαιρινού</i> . Ηράκλειο: Εταιρία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, 1994. <i>Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συμποσίου, «Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο: Τομές και συνέχειες στην ελληνιστική και ρωμαϊκή παράδοση»</i> , Αθήνα 15–17 Σεπτεμβρίου 1988. Αθήνα: Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών / EIE, 1989.

- Βιβλίο
σε σειρά
- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, Χ. 1997. *Ιερό της Νύμφης: Μελανόμορφες λουτροφόροι* (Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, 60). Αθήνα: ΤΑΠΑ.
- Βιβλίο σε δεύτερη
κ.λπ. έκδοση
- VAN INWAGEN, P. ²2001. *Metaphysics*. Boulder, Conn.: Westview Press.
PEDLEY, J. G. 1997. *Greek Art and Archaeology*. Αναθ. έκδοση. Νέα Υόρκη: Abrams.
- Πολύτομο έργο
- HAMMOND, N. G. L. 1972. *A History of Macedonia, 1: Historical Geography and Prehistory*. Οξφόρδη: Clarendon.
HAMMOND, N. G. L. και G. T. GRIFFITH 1979. *A History of Macedonia, 2: 550–336 B.C.* Οξφόρδη: Clarendon.
PLAMENATZ, J. 1963. *Man and Society*. 2 τόμοι. Λονδίνο: Longman.
- Κεφάλαιο σε
συλλογικό τόμο
(επιμ.)
- CARR, A. W. 1995. Originality and the Icon. Στο: A. R. LITTLEWOOD (επιμ.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*. Οξφόρδη: Oxbow, 115–24.
- Άρθρο σε
περιοδικό
- ΤΣΟΥΝΑ-ΜCΚΙΡΑΝΑΝ, Β. 1999. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και το πρόβλημα των άλλων νόων. *Δευκαλίων* 17: 67–84.
- Λήμμα
(σε λεξικό,
εγκυκλοπαίδεια,
κ.λπ.)
- BOULNOIS, O. 2002. Analogie. Στο: C. GAUVARD, A. DE LIBERA και M. ZINK (επιμ.), *Dictionnaire du Moyen Âge*. Παρίσι: PUF, 52–54.
WESSEL, K. 1970. Jonas. *RbK*, 3: 647–55.
- Δημοσίευση
στο διαδίκτυο
- MARCHAND, J. 1999. *Feudalism and Knighthood* (<<http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html>>, 29.10.2002).

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

1. Preparation

a. All submissions must be accompanied by a short *abstract*, of 400 words maximum, in English, if the manuscript is in Greek, or in Greek, if the manuscript is in English.

b. All manuscripts must be typed (in 12 font size), double-spaced, with ample margins. Italicize words that are to be set in italics; please be consistent. For Greek a Unicode font must be used.

c. *Notes* must be footnotes numbered in a consecutive series (1, 2, 3, ...). An asterisk (*) may be used for a footnote attached to the title of the paper.

Acknowledgments, special abbreviations, sources of texts etc. should be placed in the first footnote.

d. The name of author/s, title, affiliation and contact information must appear in a separate document.

e. The length of an article should be approximately 8,000 words (text and footnotes, but excluding bibliography).

f. *Classical works*. You may use abbreviated classical author names and titles in the footnotes. Please use those listed in the most recent editions of the *Oxford Latin Dictionary*, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*; if an abbreviation of an author or text is not available there use that of the *Oxford Classical Dictionary*.

Editions of classical authors need not normally be specified. Authors are expected to use standard editions, e.g. Oxford, Teubner, Budé or Loeb.

Editions and modern translations need to be specified in case of long-quotations in the text. In such cases editions and translations need to be specified in a footnote after the first quotation, e.g. all Greek quotations and English translations are taken from David Kovacs' Loeb edition.

g. *Illustrations*. Images may be submitted as either black and white photos or as digital files (.tiff or high quality .jpg) at least 300 dpi. Authors are responsible for obtaining permissions for illustrations. For all illustrations, please supply approximate placement by coding in arrow brackets at the appropriate point in your manuscript.

Captions, if desired, should also be supplied (e.g., Figure 2. Medea knocks at the palace door).

2. Bibliography & Bibliographical References

Since 2003 *Ariadne* has used an author-date style citation in articles and footnotes, keyed to a bibliography. Names of authors must be in small capitals both in footnotes and general bibliography. More specifically:

1. Each article must be accompanied by a Bibliography (of works cited only) printed in the end of the article. The Bibliography must contain full bibliographic information about any modern book or article referred to in the article.

2. In the Bibliography, list books by author, date, title, place of publication

and publisher in that order:

FEENEY, D. C. 1991. *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press.

3. Do not use abbreviations except for ed., eds, 2nd, 3rd and tr.

4. List articles in the Bibliography using the following format:

SEGAL, C. 1974. The Homeric Hymn to Aphrodite: A Structuralist Approach. *CW* 67: 205–12.

5. Abbreviate journal titles as in one of the internationally standard lists published in standard reference works according to discipline (*L'année philologique*,

Dumbarton Oaks Papers, *International Philosophical Bibliography* etc.).

6. Within the text of the articles and footnotes, items in the Bibliography should be referred to by the last name of the author, date, comma, and inclusive page numbers. No mark of punctuation should separate author and date. Do not use p., pp., f. or ff.

E.g. ²⁹ SEGAL 1974, 210.

7. Simple bibliographical references may be inserted directly in the text in parentheses, thereby, avoiding the use of numerous short footnotes:

Segal (1974, 210) suggests ...

Style of Reference in Bibliography

Book	ROSS, D. O., JR. 1987. <i>Virgil's Elements: Physics and Poetry in the Georgics</i> . Princeton: Princeton University Press.
	KAZHDAN, A. and CONSTABLE, G. 1982. <i>People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies</i> . Washington, DC: Dumbarton Oaks.
	MATRAVERS, D., PIKE, J. and WARBURTON, N. (eds) 2001. <i>Reading Political Philosophy: Machiavelli to Mill</i> . London: Routledge.
Chapter in a book	FRANKO, G. F. 2001. Plautus and Roman New Comedy. In: S. O'BRYEN (ed.), <i>Greek and Roman Comedy: Translations and Interpretations of Four Representative Plays</i> . Austin: University of Texas Press, 147–239.
	FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. 1982. Sobre forma y contenido de <i>Los Trabajos y Los Días</i> . In: F. R. ADRADOS et al. (eds), <i>Estudios de Forma y Contenido sobre los Géneros Literarios griegos</i> . Cáceres: Universidad de Extremadura, 9–29. [Et al. is used only for four or more authors.]
Critical editions/ commentaries	CARDEN, R. (ed.) 1974. <i>The Papyrus Fragments of Sophocles: An Edition with Prolegomena and Commentary</i> (Texte und Kommentare, 7). Berlin and New York: de Gruyter.
Journal	BROWN, A. L. 1984. Eumenides in Greek Tragedy. <i>CQ</i> 34: 260–81.
Dictionary/ encyclopaedia entry	WESSEL, K. 1970. Jonas. <i>RbK</i> , 3: 647–55.
Electronic publication	MARCHAND, J. 1999. <i>Feudalism and Knighthood</i> (< http://orb.rhodes.edu/wemsk/feudknightwemsk.html >, 29.10.2002).

