

## «Ποίηση» και αυτονομία

Ζωή Αντωνοπούλου-Τρεχλή\*

### Περίληψη

Το ανθρώπινο υποκείμενο έχει να επιλέξει ανάμεσα στην αναγκαιότητα και στην υπαρκτική του ελευθερία. Καθεμιά από τις δύο επιλογές συνοδεύεται από συγκεκριμένες παραδοχές και πρακτικές στο χώρο της οντολογίας, της πολιτικής και της γλωσσικής σημαντικής. Η πρώτη εκβάλλει σε οντολογικό μονισμό, ντετερμινιστικές παραμυθίες, πολιτική ετερονομία, πρόκριση του κριτηρίου της κοινωνικής λειτουργικότητας και υπαρκτική εμμένεια, ενώ η γλώσσα έρχεται, με τη σειρά της, να υποστηρίξει τη φαντασίωση. Στη δεύτερη περίπτωση, μιλούμε για ένα ποιητικό υποκείμενο, δηλαδή, για ένα υποκείμενο που καταφέρει να αυτονομηθεί από κάθε προκαθορισμό και στατικότητα. Χαρακτηριστικά του είναι η απροσδιοριστία και η πρισματικότητα που ακουμπούν σε μια γλωσσική έκφραση ανοιχτή, σε ένα νόημα διαρκώς αναθεμελιούμενο, το οποίο εν τέλει οδηγεί στη διαρκή αναθεμελίωση του ίδιου του υποκειμένου που το εκφέρει.

### Εισαγωγή

Ο άνθρωπος διαμορφώνεται σε υποκείμενο από τη στιγμή που συμμετέχει στη διαδικασία κοινωνικής θέσμησης του νοήματος. Η πρόταση αυτή μπορεί να διαβαστεί σε δύο επίπεδα. Ο άνθρωπος, ως όρος μιας κοινωνικοποιημένης υποκειμενοποίησης, είναι εκείνος που αναλαμβάνει τη θέσμηση του νοήματος και αυτή η διαδικασία είναι εκείνη που εν τέλει τον διαμορφώνει σε υποκείμενο. Ο

---

\* Διδάκτωρ Φιλοσοφίας.

άνθρωπος δημιουργός και δημιουργούμενος, ή, με πιο τεχνικούς όρους, παραγωγός και προϊόν ταυτόχρονα. Ανάμεσα στα δύο αυτά επίπεδα ανάγνωσης της παραπάνω φράσης, παρεμβάλλεται επίσης το ζήτημα της χρονικότητας, που είναι και αυτό προς εξέταση.

## 1. Αναγκαιότητα

### 1.1. Οντολογικός μονισμός

Ο άνθρωπος γίνεται δημιουργός πολιτισμού και αναδημιουργείται ο ίδιος χάρη στην ικανότητά του να συγκροτεί «κεντρικές φαντασιακές σημασίες»<sup>1</sup>. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει όμως κάποιες προηγούμενες παραδοχές. Καταρχήν, ότι είμαστε έτοιμοι να υπερβούμε τον οντολογικό μονισμό που μας υποχρέωνε να επιλέξουμε ανάμεσα στην ιδεολογία και στις υλικές συνθήκες. Η ιδεολογία ως εργαλείο εξαπάτησης στα χέρια των επιτήδειων, για να επικαλύψει το πράγματι πρότερο που είναι οι υλικές σχέσεις<sup>2</sup>, ή η ιδεολογία ως σύνοψη των κινήτρων, των στόχων και των ιδεωδών που (πρέπει να) καθοδηγούν τη ζωή μας άσχετα με τις υλικές συνθήκες<sup>3</sup>. Στην πραγματικότητα η εμμονή σε έναν τέτοιο μονισμό μας υποχρεώνει να επιλέξουμε ανάμεσα στην ανάγκη και σε μια ψευδή ελευθερία. Ή προέχουν οι ανάγκες μας ως βιολογικών ατόμων ή προέχει μια ελευθερία που μεταβάλλεται και αυτή, εφόσον παίρνει τη μορφή συστήματος (πρέπει να), σε αναγκαιότητα<sup>4</sup>.

### 1.2. Ντετερμινισμός

Και έπειτα προϋποτίθεται να παραδεχτούμε ότι υπάρχουν σημασίες που συνυπάρχουν με τις άμεσα βιωμένες σημασίες, τις οποίες και ξεπερνούν στο ίδιο το σημασιακό πεδίο. Πιο απλά, υπάρχουν σημασίες που νοηματοδοτούνται κατά τρόπο που δεν υποτάσσεται στη λογική μιας αιτιακής διαδικασίας, αυτής που είναι κυρίαρχη όσον αφορά τις «πραγματικά και άμεσα» βιωμένες σημασίες, και άρα το νόημά τους παραμένει σταθερά ανοιχτό και υποκειμένο σε διαρκή τροποποίηση. Ένας αναπροσανατολισμός που επιτρέπει κάθε φορά την ανάδυση ενός νέου νοήματος. Αυτή τους η ανοιχτότητα είναι κατ' επέκταση η ιδιότητα που εκβάλλει στην ανοιχτότητα της υποκειμενοποιητικής διαδικασίας. Η πρώτα-

ση «ο άνθρωπος διαμορφώνεται σε υποκείμενο διαμορφώνοντας συγχρόνως τη σημασία», σημαίνει εν τέλει ότι ο άνθρωπος υπόκειται σε διαρκή υπαρκτική ανα-θεμελίωση, παραμένει ανοιχτός στο νόημα και εξασφαλίζει έτσι και την πολυ-σημαντότητα του τελευταίου. Τότε, η δυνατότητα λογικής κατανόησης του παρελθόντος γίνεται αμφισβητήσιμη εγγελιανή πανουργία, το ίδιο και η δυνατότητα λογικής πρόβλεψης του μέλλοντος, μαρξιστική προέκταση.

Είναι ο «παίζων»<sup>5</sup> και «ειρωνευτής» Σωκράτης που έρχεται να ανατρέψει αυτές τις βολικές ντετερμινιστικές βεβαιότητες. Εισάγοντας στην προβληματική το «ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα», εισάγει την πιθανότητα της άγνοιας που καλύπτει και τους τρεις χρόνους: το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Τίποτα δεν είναι δεδομένο, γιατί ο άνθρωπος δημιουργεί αενάως το νόημα και ο ίδιος ανα-δημιουργείται αενάως μέσα σε αυτό. Το παιχνίδι που παίζεται δεν είναι δυιστικό: νόημα ή μη νόημα, με άλλα λόγια, ή τάξη ή αταξία. Ή αποδίδουμε στο νόημα ένα συγκεκριμένο, κλειστό περιεχόμενο (τάξη) ή γλιστράμε στην αταξία. Αν έτσι τεθεί το πρόβλημα, τότε αντιμετωπίζουμε τη θέσμιση της σημασίας και την υποκειμενοποιητική διαδικασία, άρα και τους εαυτούς μας, ως μηχανιστικές πραγματικότητες. Όπως σε σχέση με το νόημα, ό,τι δεν είναι λογικό, είναι ά-λογο, έτσι και στην κοινωνία, ό,τι δεν είναι λειτουργικό, είναι το λιγότερο άνωφelo και το πιο πολύ επικίνδυνο<sup>6</sup>.

Αυτό σημαίνει ότι βρισκόμαστε παγιδευμένοι σε έναν (τεχνικό ή τεχνοκρατικό) Λόγο<sup>7</sup> που, στο όνομα του Λόγου, μας θωρακίζει σε νοητικές βεβαιότητες για τον κόσμο, την ιστορία και τον άνθρωπο. Όλα είναι προ-τυπωμένα, προ-καθορισμένα και άρα ιερά, ενώ οποιαδήποτε αμφισβήτηση συνιστά ανατροπή. Εκείνο βέβαια που στην πραγματικότητα ανατρέπεται, είναι απλώς η λειτουργικότητα του ορθολογικά οργανωμένου κόσμου. Η δυνατότητα υπέρβασης αυτού του τεχνοκρατικού με μεταφυσικές αξιώσεις Λόγου, χωρίς όμως, από την άλλη, να υποκύψουμε σε έναν άλογο μυστικισμό, αυτό είναι το ζητούμενο.

### 1.3. Πολιτική ετερονομία

Να προσθέσουμε εδώ ότι η διαρκής επανανακάλυψη και επαναβεβαίωση του νοήματος συνδέεται και με το πρόταγμα της αυτονομίας, αυτονομία που, αν στο νοηματικό πεδίο επιτευχθεί, μετακυλιέται και στο πολιτικό. Έτσι, και το υποκείμενο που επιχειρεί

αυτή τη συνεχή επαναβεβαίωση και η κοινωνία που αποδέχεται την αμφισβήτησή της, εφόσον και η δική της θεμελίωση τίθεται σε αμφισβήτηση μέσα στην ίδια διαδικασία, βιώνουν την αυτονομία. Μεταγράφοντας την πιο πάνω διατύπωση με όρους πολιτικούς, θα λέγαμε ότι η αναδημιουργία του νοήματος που προϋποθέτει τη συμμετοχή του ανθρώπινου υποκειμένου, αποκλείει την αναγωγή σε εξωνθρώπινους, μεταφυσικά ή ορθολογικά κατοχυρωμένους παράγοντες και άρα την αναγκαστική εξάρτησή μας από παράγοντες που αφητηριακά και κυρίως ουσιαστικά (στο επίπεδο της ουσίας) μας υπερβαίνουν.

Η αναγκαιότητα άλλωστε, για την οποία κιόλας κάναμε νύξη, σημαίνει ακριβώς αυτό. Την ύπαρξη μιας προϋποθετικής αρχής που τοποθετείται πέραν-του-ανθρώπου, έστω και αν δεν τον διαστέλλει από το ενικό σύμπαν που αυτή συγκροτεί και εγγυάται. Είτε την ονομάσουμε λογικότητα ή νομοτέλεια ή όπως αλλιώς, η αρχή αυτή (πάντα έλλογης υφής) παίρνει τον αξιωματικό χαρακτήρα μιας ανθρωπολογικής σταθεράς, η οποία καταφέρνει βέβαια να αποκλείσει τις συγκρούσεις που απειλούν τη συνέχιση ή τη διαιώνιση του κοινωνικού σχηματισμού μέσα στον οποίο διαθλάται το ανθρώπινο υποκείμενο. Όμως, από την άλλη, αρνείται να συναινέσει, και κυρίως να συντελέσει, στην ίδια της την υπέρβαση, αποτελώντας έτσι ένα αποφασιστικό και απαραβάτο όριο για την ανθρώπινη «δεινότητα». Ο κόσμος και ο άνθρωπος βρίσκονται έτσι σε μια κατάσταση αιώνιας «πτωτικότητας».

#### 1.4. Κοινωνική λειτουργικότητα

Με αυτόν τον τρόπο, εκείνο που διαιωνίζεται είναι η λειτουργικότητα ενός παρόντος, δηλαδή η απόπειρα να λειτουργήσει η ζωή μέσα στον περιορισμό της πεπερασμένης διάρκειας (και εδώ εισβάλλει το πρόβλημα του ανθρώπινου χρόνου). Η ανθρώπινη συμβίωση, βασισμένη σε νόμους και κοινωνικά συμβόλαια, εξαντικειμενοποιεί την οποιαδήποτε ετερότητα προς την κατεύθυνση της επιβίωσης μιας διηνεκούς ενθαδικότητας<sup>8</sup>. Πιο απλά, η κοινωνία λειτουργεί ως ένα αρραγές σχήμα που αναπαράγει διαρκώς το μονοσήμαντο μιας πάγιας αλλά αποτελεσματικής δόμησης, η οποία εξασφαλίζει στον άνθρωπο μια ελευθερία υπό όρους. Είναι μια κοινωνία που, προσφέροντας ως αντάλλαγμα αυτήν την εύθραστη ελευθερία, επιχειρεί να στραγγαλίσει, την ποιητική παρουσία του δρώντος ανθρώπινου υποκειμένου.

Δηλώθηκε κιόλας υπαινικτικά ότι, όταν η αλήθεια μετατοπίζεται

στη λειτουργικότητα, στην ουσία εκπορεύεται από μια αυτονομημένη, δηλαδή κλειστή και οριστική λογική και άρα αυτήν προσδιορίζει εκ των προτέρων ως εγγύησή της. Εμφανίζονται τότε και οι άνθρωποι που έρχονται να αποκωδικοποιήσουν αυτήν τη λογική ως αυθεντικοί διερμηνευτές της<sup>9</sup>. Άλλωστε, αν το νόημα παγιωθεί, και εφόσον αποκλείεται η επικοινωνία με τους άλλους για τον καθορισμό του, τότε η μόνη σχέση που μπορώ να έχω μαζί τους είναι ή εκείνη του κυρίαρχου ή εκείνη του κυριαρχούμενου. Αν δεν μπορώ να αναθεωρώ διαρκώς τις σχέσεις μου με τον κόσμο και κυρίως τον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύω την ύπαρξή μου, τότε εναποθέτω την ασφάλειά μου σε έναν προκαθορισμό που παίρνει τη μορφή και της πολιτικής ετερονομίας. Το νόημα είναι «άλλο» και βέβαια εκπορεύεται από τους «άλλους». Θα μπορούσα βέβαια να είμαι και εγώ που το δημιουργώ, εφόσον η *ratio* μου μπορεί να μου προσφέρει αυτήν τη δυνατότητα, αλλά είμαι εγώ ο ίδιος, και μάλιστα με την ιδιότητά μου του *homo rationalis*, που απεμπολώ αυτό μου το δικαίωμα. Πιο απλά, αποδέχομαι και την ετερονομία ως πανουργία του Λόγου, του δικού μου Λόγου.

Σχετίζεται λοιπόν άμεσα το ζητούμενο της λειτουργικότητας με μια απαίτηση κυριαρχίας επί του κοινωνικού χώρου, η οποία μπορεί στις οριακές της συνέπειες να υποστηρίξει την εμφάνιση ενός γενικευμένου ολοκληρωτισμού. Το υποκείμενο αντιμετωπίζει τα πράγματα και τους άλλους ως αντι-κείμενα, με τη διπλή έννοια της λέξης: ως έναντι και εναντίους του. Τότε, κάθε δράση συγκροτείται με βάση ένα εμμενές υποκείμενο του οποίου οι προσπάθειες κατατείνουν στον έλεγχο του εξωτερικού (και του κοινωνικού) κόσμου<sup>10</sup>.

### 1.5. Υπαρκτική εμμένεια

Η προ-ύπαρξη μιας αιτιώδους αρχής εκπόρευσης της ελευθερίας, αναφέρει εξάλλου την ελευθερία όχι στη δράση αλλά στη στατικότητα του είναι. Ως απώτερος στόχος ορίζεται μια καθησυχαστική εμμένεια, στο ανθρώπινο ή στο κοινωνικό επίπεδο, που τροποποιείται μέσα στα ίδια της τα όρια, αποφεύγοντας όμως να εκτεθεί σε ριζική αναθεμελίωση, η οποία θα προϋπέθετε καταρχήν την άρση της οικουμενικής αξίωσης της υπερ-κείμενης αρχής που την ορίζει. Θέλω να πω, άρση του Λόγου, με την έννοια μιας ατομικής διανοητικής ικανότητας, μονοσήμαντης εκδήλωσης.

Πάντως σε αυτήν την εκδοχή την οποία περιγράψαμε, όχι μόνο η εκπόρευση αλλά και το τέλος (=ο σκοπός) του κόσμου τοποθετείται έξω από αυτόν και βέβαια έξω από τον άνθρωπο και

τον ανθρώπινο χρόνο, σε μια σωτήρια δεύτερη έλευση ή σε μια νομοτελειακά προσδιορισμένη ιδανική (αταξική) κοινωνία. Ο επιθυμητός δηλαδή προορισμός αποκτά εσχατολογική διάσταση και η βίωσή του καταλήγει να διέρχεται μέσα από την εκμηδένιση της ανθρώπινης ύπαρξης. Είναι υπόθεση κοινωνικής εντελέχειας να προσδιοριστούν οι συνιστώσες αυτού του «παραδείσου», που μπορεί να εκτείνονται από τον εποπτειακό βίο, τη θεωρία της ιερότητας του όντος, έως το μεσσιανικό τέλος του κόσμου.

Τότε, μία μόνο δυνατότητα διανοίγεται: η παράδοση στην παροντικότητα, η ανάληψη του παρόντος μέσα στο ίδιο το παρόν. Όποιο εσχατολογικό όραμα και αν επιστρατευθεί, μοναδική πραγματικότητα παραμένει η έκπτωση του όντος στη φαινομενικότητα, η διασπορά του σε ιστορικές στιγμές που έχουν ως σύνορο την ιστορικότητα του κόσμου, δηλαδή τη χρονική του περατότητα. Η ιστορία είναι τότε μια ψευδαίσθηση, μια προσποίηση χρονικότητας, αφού το παρόν είναι πάντοτε συντελεσμένο και τα περιθώρια της δράσης περιορίζονται ασφυκτικά. Το είναι αναλαμβάνεται δεσμευτικά από το μη είναι, χωρίς τη δυνατότητα μιας αντεπίστροφης δράσης, κυρίως χωρίς το είναι να διαθέτει την απαιτούμενη ετοιμότητα, δηλαδή την ελευθερία, γι' αυτήν την οριστική παραίτηση. Η ετοιμότητα ισοδυναμεί εδώ με το πάθος/πάθημα μιας υπαρκτικής περιπέτειας και άρα με μια βαθύτατη τραγικότητα. Αν όμως η ετοιμότητα απουσιάζει, τότε δεν υφίσταται και επιλογή, αλλά μόνο μια αναπότρεπτη αναγκαιότητα: η κυριαρχία της φύσης έναντι της ελευθερίας. Το ιδανικό αναγορεύεται έτσι ανυπόστατο και συρρικνώνεται σε δεοντολογία, αναγκαία άλλωστε μέσα σε έναν κόσμο του οποίου οντολογική αναγωγή είναι το μηδέν.

## 1.6. Η ομιλούσα σιωπή

Επιπλέον, στην ίδια εκδοχή, ο κοινωνικός χώρος επεξεργάζεται μια γλωσσική σημαντική, η οποία υποστηρίζει αυτούς τους ψευδαισθητικούς μηχανισμούς. Η γλώσσα γίνεται το ίδιο παράλογη με το νόημα που εκφράζει, δεν εικονίζει την εμπειρία του υπαρκτού, αλλά το α-νόητο μιας φαντασίωσης, της παρούσας φαντασίωσης, και έτσι και η ίδια καταργείται αλλά και το γλωσσικό της σημαίνον. Τότε, η γλώσσα χάνει την αφετηριακή της λειτουργία, που είναι η εικονογράφηση μιας καταρχήν κοινωνούμενης πραγματικότητας, και μετατοπίζεται στο πεδίο μιας ομιλούσας σιωπής. Η γλώσσα γίνεται σύστημα και ως τέτοιο ενδιαφέρει και μελετάται<sup>11</sup>. Ως μια βαθύτερη δομή (ουσία, θα μπορούσαμε να πούμε), αφού μόνο

έτσι μπορούν να προσδιοριστούν κανόνες που να υπακούουν σε μια αυστηρή λογική, η οποία να αποκλείει τη γλωσσική ετερότητα και την πολυσημία, επειδή αυτά είναι στοιχεία που παραμένουν ανυπότακτα στην προδιαγεγραμμένη μετρήσιμη εκτίμησή τους. Όπως και στην κοινωνική θέσμιση, οποιαδήποτε «απόκλιση» από έναν απολύτως ελέγξιμο Λόγο ή αφομοιώνεται ή πατάσσεται.

## 2. Υπαρκτική ελευθερία

### 2.1. Το απροκαθόριστο της ελευθερίας

Η ελευθερία, αντίθετα, συνιστά χωρίς όρους απαλλαγή από οποιαδήποτε δέσμευση προκαθορισμού, και κατ' επέκταση παραίτηση από την απαίτηση μονιμότητας του απλώς λειτουργικού. Σε αυτήν την προοπτική, διαρρηγνύεται το κλειστό σύμπαν της μιας υπερ-δομής και αναδύεται η δυνατότητα υπέρβασής του. Η στατικότητα του μηχανιστικά λειτουργικού δίνει τη θέση της στην αυτόβουλη επιλογή. Τότε, το νόημα επενδύεται στη δημιουργική μεταποίηση του κόσμου και του υποκειμένου που την επιχειρεί, ενώ το α-νόητο μοιάζει να είναι αυτό που ακυρώνει την προτεραιότητα της δράσης και την εγκλωβίζει στην απaráβατη νομοτέλεια ενός προκαθορισμού. Η ορθολογικότητα του φυσικού και του ιστορικού κόσμου δεν υφίσταται επομένως *a priori*, ούτε ακουμπά σε μια απaráβατη Πρόνοια, που και τα δυο θα ήσαν εν τέλει ένας «ολοκληρωτικός» ανορθολογισμός, δηλαδή μια πολιτική ετερονομία. Αλλά είναι ο ανθρώπινος στοχασμός (δεν λέω η λογική) και ανα-στοχασμός που μας απαλλάσει από αυτήν την επιβεβλημένη ορθολογικότητα και μας οδηγεί σε μια άλλη, ανοιχτή σε έλεγχο και άρα πάντα ανολοκληρή και αντι-ολοκληρωτική.

Αλλιώς ειπωμένο, η ανθρώπινη δράση έχει τώρα ως προτεραιότητα να συνοψίσει όλες τις πιθανές διαδρομές προς την κατεύθυνση της ελευθερίας. Και να σημειώσουμε βέβαια ότι και σε αυτήν την περίπτωση ελλοχεύει ένας κίνδυνος: να προκριθεί ένας ιδεολογικός πλουραλισμός και ένας σχετικισμός απόψεων, φαινόμενα που και τα δυο ανταποκρίνονται στον καταναλωτικό χαρακτήρα της κοινωνίας μας η οποία *de facto* ευνοεί την ελεγχόμενη πολλαπλότητα, αγαθών και ιδεών. Από την «αστική» πρακτική της συσσώρευσης που είναι επακόλουθη της μονοσήμαντης λογικότητας, στη μεταμοντέρνα πρακτική της κατανάλωσης, την οποία υποστηρίζει ο κατακερματισμός του νοήματος<sup>12</sup>.

Το ζητούμενο όμως είναι άλλο. Και αυτό ορίζεται ως εθελούσια έξοδος από την ατομοκεντρική νοητική βεβαιότητα και ως διάνοιξη στην απροσδιοριστία<sup>13</sup>. Τότε, το υπαρκτό ταυτίζεται με την υπέρβαση της ομοειδίας και της υπαρκτικής αυτοτέλειας και την αποκάλυψη μιας υποστατικής ετερότητας, που μόνη αυτή μπορεί να οδηγήσει σε αυθυπερβατική δυνατότητα και άρα σε ελευθερία. Με αυτό μόνο το κριτήριο μπορεί να μετρηθεί πόσο το υποκείμενο είναι απλώς ένα βιολογικό άτομο και ποιο τελικά είναι το περιθώριο της ελευθερίας του.

## 2.2. Περιπέτεια και παιχνίδι

Ίσως βέβαια μια τέτοια εκδοχή του οντολογικού θεμελίου της ανθρώπινης ελευθερίας αποκλείει την αναγκαία αλλά πάντως συμβατική κοινωνική συνοχή την οποία εξασφάλιζε η μετατροπή του ήθους σε ηθική και του αθανατισμού σε μηχανιστική λειτουργικότητα. Το υποκείμενο συναινεί να εισέλθει σε μια περιπέτεια, διαρκή δηλαδή ακροβασία ανάμεσα στην εκστατικότητα και τον νευρωτικό αυτοεγκλεισμό. Αποδέχεται ότι η ανθρώπινη ταυτότητα δε βρίσκεται εκ των προτέρων χαραγμένη σε κάποιον ουσιακό καθορισμό, αλλά βεβαιώνεται κάθε στιγμή ως προνόμιο και ως τραγικότητα. Τραγικότητα, μια και η αποτυχία είναι και αυτή ένα ενδεχόμενο. Η επιλογή της μονοτροπίας καθηλώνει τον άνθρωπο στην εμμενή του ατομικότητα, ενώ η επιλογή της αυθυπερβάσης τον φέρει έξω από τα δεσμά μιας, έστω έλλογης, αναγκαιότητας.

Είναι κάτι τέτοιο για το ανθρώπινο υποκείμενο, όπως το είπαμε κιόλας, μια περιπέτεια. Ταυτόχρονα, είναι και ένα παιχνίδι, κυρίως εξαιτίας της ανιδιοτέλειας που το χαρακτηρίζει<sup>14</sup>. Κανένας υπο-λογισμός, κανένας ωφελιμισμός, μόνο η γοητεία της απροσδιοριστίας, της μη περίφραξης του νόηματος<sup>15</sup>. Και επιπλέον —να το τονίσουμε— το ίδιο γεγονός συνιστά εν τέλει και πολιτική τομή. Η άρση της μηχανιστικής λειτουργικότητας, που θα πει της σημασιακής στατικότητας, συνοδεύεται και από διαρκή αναστοχασμό για τον εαυτό μας, την κοινωνία και τον κόσμο και αυτό αποτελεί πολιτική δράση, την κατεξοχήν πολιτική δράση.

## 2.3. Γλωσσικός μετα-λόγος

Η γλώσσα που περιγράφει τη χωρίς όρους ανθρώπινη ελευθερία, δεν είναι πια απλώς ένας χρηστικός κώδικας έλλογης συγκρότησης που οριστικοποιεί ένα νόημα προς την κατεύθυνση ενός λειτουργικού *con-sensus*. Ούτε καν το εργαλείο συγκρότησης



ενός αυτοαναφορικού φιλοσοφικού συστήματος ή το εργαλείο μιας αυτοανακλαστικής φαντασίας που κινητοποιεί τη λογοτεχνική δημιουργία. Αλλά βρίσκει το αρχιμήδειο σημείο που της επιτρέπει να συντονιστεί με έναν μετα-λόγο (λόγο δηλαδή που αίρεται πάνω από τη ρητή κατάδειξη λογικο-συντακτικής τεκμηρίωσης) διαρκώς αναθεμελιούμενο, επειδή παραπέμπει στη αινιγματικότητα ενός συνεχούς «γίγνεσθαι» που βεβαιώνεται δια της προσωπικής παρέμβασης στο χώρο εκτύλιξης του νοήματος.

Είναι η διάσταση της γλώσσας ως συμβόλου, ως σημείου δηλαδή στο οποίο συν-βάλλονται σχέσεις γνωστικής αμεσότητας που προϋποτίθενται της εν-νοήματι-χρήσης του, όπως το εκδέχεται ο Wittgenstein. Σε αυτήν την περίπτωση, έχουμε να κάνουμε με μια απομάκρυνση από τη γλώσσα, επομένως και από τον κόσμο (στο βαθμό που «τα όρια της γλώσσας μου σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου»<sup>16</sup>), που ισοδυναμεί με μια πραγματική επιστροφή του Λόγου. Να μιλάς παραπέμποντας στο πραγμασιδές<sup>17</sup> μιας βιωμένης εμπειρίας, αυτή είναι η μοναδική δυνατότητα που ανοίγεται στο Λόγο, να αναγνωρίζει τα πράγματα και συγχρόνως να τα υπερβαίνει, υπερβαίνοντας ταυτόχρονα και τον ίδιο του τον εαυτό, επιστρέφοντας έτσι άφοβα (ποθώντας να επιστρέψει) σε εκείνο το κάτι (όχι πια στο μηδέν) από το οποίο καταγωγικά αποσπάστηκε.

Σε αυτήν την περίπτωση, δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν αυθεντίες. Πρόσωπα δηλαδή που δηλώνουν πως είναι επιφορτισμένα να ερμηνεύουν το Λόγο, ενώ στην πραγματικότητα απλώς προσαρμόζουν το ήθος του στη χρηστικότητα και στον ωφελιμισμό που ταιριάζει σε έναν κώδικα επικοινωνίας, αφαιρώντας του έτσι κάθε στοιχείο «μαγείας» που διαθέτει<sup>18</sup>. Και τι σημαίνει αυτή η μαγεία; Σημαίνει πολύ απλά ότι η γλώσσα είναι το προνομιακό πεδίο όπου ο άνθρωπος συναινεί να εγκαταλείψει το εγώ του, την προτύπωση νοήματος που φέρει μέσα του, προκειμένου να προσεγγίσει το Νόημα, πράγμα που σημαίνει να προσεγγίσει μια άλλη διάταξη ή, καλύτερα, έναν άλλο κόσμο, μέσα στον οποίο μπορεί να υπάρξει η έκπληξη της ταυτόχρονης παρουσίας των αντιθέτων<sup>19</sup>. Να φωτίσει έτσι τον σκοτεινό Ηράκλειτο που μιλά για ισορροπία των αντιθετικών ποιότητων του κόσμου<sup>20</sup> και για κρυμμένη αρμονία, ανώτερη από τη φανερή<sup>21</sup>.

## 2.4. Πρισματικότητα

Κατ' επέκταση, η σχέση του ανθρώπου με τους άλλους ανθρώπους και με τον κόσμο, παύει να στηρίζεται στην εργαλειακή δράση, η οποία στοχεύει στην παραγωγή, κατεξοχήν χώρο συντή-

ρησης της απόστασης και της πολεμικής ανάμεσα στο υπο-κείμενο και στο αντι-κείμενο, αλλά μεταφέρεται στο πεδίο του νοήματος<sup>22</sup>. Εκεί ο άνθρωπος εγκαταλείπει το εγώ του, πράγμα που σημαίνει ότι διασπά το πρόσωπό του και το μεταβάλλει σε πρισματικότητα. Ότι δεν υποκύπτει στην ασφάλεια μια μόνιμης διάταξης, μιας πάγιας ουσίας, αλλά αφήνεται στην πολυπλοκότητα των σχέσεων που τον καθορίζουν. Η ακροβασία συνίσταται στη δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος να ερμηνεύσει την πολυδιάσπαση του προσώπου του όχι ως πολυδιάσπαση λειτουργιών, που θα πει ρόλων, γιατί σε αυτήν την περίπτωση πρόκειται απλώς για προσωπεία (personae), που εν τέλει εξαλείφουν το ίδιο το πρόσωπο, αφού το αφήνουν έρμαιο της ανωνυμίας απρόσωπων ρυθμιστικών δομών και ολοκληρωτικών μηχανισμών. Η πολυδιάσπαση του προσώπου οφείλει λοιπόν, να ερμηνευθεί ως συντριβή και απώλεια του εγώ, ως ένα συνεχές πένθος, διά του οποίου διέρχεται η επανανακάλυψη του νοήματος και η επανανακάλυψή μου μέσω αυτού.

Ταυτόχρονα, ο άνθρωπος, αποδεσμευμένος από ιστορικοιστικές βεβαιότητες που θέτουν ως προϋπόθεση της γενικής ευδαιμονίας την αλλαγή των υλικών συνθηκών, μένει μόνος υπεύθυνος για την επιδιωκόμενη μεταβολή. Σε αυτήν την περίπτωση, η λύση μετατίθεται στη συν-εννόηση και στον συν-τονισμό αυτόνομων ανθρώπινων υποκειμένων, που δημιουργούν το νόημα για να νοηματοδοτήσουν με αυτό το βίο τους και την πολιτική πράξη. Να φέρονται προς το νόημα τοποθετούμενοι στο πεδίο του άλλου. Είναι περισσότερο κάτι τέτοιο μια πράξη υπαρκτικής ανα-θεμελίωσης και λιγότερο γνωσιοθεωρητικής κατανόησης.

Να σημειώσουμε άλλωστε ότι από το Διαφωτισμό κιόλας η γνωσιοθεωρία έρχεται να αντικαταστήσει τη μεταφυσική<sup>23</sup>. Μοιάζει πιο βολικό να κατανοήσω βασισμένος σε λεξιλογικούς, γραμματικούς και συντακτικούς κανόνες, να κατανοήσω τη δομή και την άρθρωση του νοήματος, χωρίς να με ενδιαφέρει το νόημα καθεαυτό στην απροσδιοριστία και στην πολυσημία του. Μοιάζει συγχρόνως πιο βολικό να σπρώξω τη μεταφυσική στο χώρο μιας προβλέψιμης επιστημολογίας, εφόσον και από αυτήν αρκεί η κατανόηση της υπόθεσης εργασίας και η άρθρωση του επιχειρήματος (η μεταφυσική γίνεται έτσι ένα σύστημα ιδεών με ορισμένη κοινωνική λειτουργία), ενώ παραμένει ανοιχτό το ερώτημα της υπαρκτικής αλήθειας του ανθρώπου.

## Συμπεράσματα

Η υπέρβαση του αδιεξόδου μπορεί να είναι η εκδοχή ενός υποκειμένου ποιητικής δράσης και ο κίνδυνος μπορεί να είναι η υποκατάσταση μιας μεταφυσικής αρχής από έναν άνθρωπο που έχει οικειοποιηθεί το χαρακτηριστικό γνώρισμα της θεότητας: τη δημιουργική δύναμη. Ένας ανθρωποκεντρισμός που, αν συνδυαστεί με την πίστη στις απεριόριστες δυνάμεις της αυτονομημένης ανθρώπινης λογικής, μπορεί να οδηγήσει σε πιο αυστηρό και απόλυτο αυταρχισμό από εκείνον που ήταν σε θέση να μας επιβάλει ένας Θεός κομμένος και ραμμένος στα μέτρα του ανθρώπου. Είναι μόνο ένα αναποδογύρισμα (από έναν εξωτερικό καθορισμό σε έναν, εξίσου δεσμευτικό, εσωτερικό), που όμως συντηρεί τις προϋποθέσεις και τις συνέπειες της ετερονομίας<sup>24</sup>.

Πρόκειται στην πραγματικότητα για ένα πανίσχυρο υπερ-υποκειμένο που αναλαμβάνει να παραμερίσει προς όφελός του την κυριαρχία οποιασδήποτε άλλης μεταφυσικής αρχής, εφόσον, επιπλέον, ως ανθρώπινο υποκείμενο νομιμοποιείται, ευρισκόμενο στο απυρόβλητο κάθε κριτικής<sup>25</sup>. Το στοιχείο όμως που διαφοροποιεί αυτό το υποκείμενο ως προς την εκδοχή που παρουσιάζουμε εδώ, είναι ότι είναι μεν ανθρώπινο, είναι όμως και εξωκοινωνικό. Και αυτό γιατί η αναφορά του δεν είναι ο κοινωνικός χώρος, ένας ενδοκοινωνικός δηλαδή Κοινός Λόγος, αλλά πρόκειται για εκκοσμικευμένη αυτοαναφορικότητα, για αυτο-ανάκλαση της θεοποιημένης λογικής του ικανότητας<sup>26</sup>, απόρροια της πιο επικίνδυνης ετερονομίας. Ένα υποκείμενο όμως δίχως οντολογικό θεμέλιο, δίχως δηλαδή κοινά κριτήρια διάκρισης του ψευδούς από το αληθές, δεν μπορεί παρά να αποτελεί φαντασίωση και τότε δικαιολογημένα η μεταφυσική μετατρέπεται σε ηθικισμό.

Αυτό που εδώ παρουσιάζουμε, είναι αντίθετα ένα υποκείμενο που δημιουργεί την οντολογία του όχι στηριγμένο στην ατομική του κατασφάλιση ούτε στη δεοντολογία ενός κοινωνικού συμβολαίου, η οποία στην ατομική κατασφάλιση αποβλέπει και πάλι, αλλά ως όρος/όριο ενός Κοινού Λόγου σημασιακής απροσδιοριστίας. Όταν ονομάζουμε αυτό το υποκείμενο ποιητικό, εννοούμε τη διεκδικούμενη δυνατότητά του να δίνει μορφή στο *μή είναι*, να υπερβαίνει δηλαδή τη νεκροφορία του μηδενός κάνοντάς το σπερματοφόρο. Να γίνεται δημιουργός νοήματος από το σημασιακό χάος και κατ' επέκταση αιτία ποιητική αυτόνομης δράσης.

Να το τονίσουμε. Η αλήθεια δεν αποτελεί ούτε προσυγκροτημένη ούτε, κυρίως, δεδομένη κατάσταση. Έχει, αντίθετα, ως ορί-

ζοντά της τον πολιτικό χώρο τον οποίο προσδιορίζουν αυτόνομα υποκείμενα με τη βούληση να φέρνουν στο φως ό,τι μια αυστηρή αντικειμενικότητα ή μια ά-σχετη υποκειμενικότητα κάνουν να λανθάνει. Το ζητούμενο αυτής της κίνησης δεν είναι η συντήρηση, η αναπαραγωγή ή η ερμηνεία μιας στατικής αλήθειας, αλλά το διαρκές ξερίζωμά της και το ρίζωμά της στην απροσδιοριστία της ποιητικής δράσης. Μια απ-ουσία (νοήματος) που τελικά γίνεται δυναμική παρ-ουσία (νοήματος) και είναι αυτό που κάνει εν τέλει το νόημα να απομακρύνεται από την παράδοσή του στη στατικότητα ενός, έστω και εκμοντερνισμένου, ουσιοκεντρισμού. Ουσιοκεντρισμός, που στην περίπτωση του νοήματος μεταφράζεται ως εξής: να υπάρχει σε σχέση με τον εαυτό του και να νοείται μέσω του εαυτού του. Απαλλαγή από τον ουσιοκεντρισμό, που στην περίπτωση του νοήματος μεταφράζεται ως εξής: να υπάρχει και να νοείται έξω από τον εαυτό του, να διανοίγεται όχι για ερμηνεία αλλά για αλλαγή. Αλλαγή νοηματοδότησης που μπορεί να σημαίνει και ριζική ανατροπή.

Το ίδιο το παρόν κείμενο άλλωστε, παραμένει ανοιχτό και επιθυμεί την τροποποίηση ή την ακύρωσή του.

## Σημειώσεις

1. Είναι η ορολογία του Κορνήλιου Καστοριάδη, *L' institution de la societe*, Seuil, Paris, 1975, μτφρ. Σωτήρη Χαλικιά, Γιούλη Σπαντιδάκη. Κώστας Σπαντιδάκης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, εκδ. Ράππας, Αθήνα, 1985. Και στην περίπτωση του Καστοριάδη όμως η «ριζική φαντασία», προϋπόθεση της πολιτικής σκέψης και πράξης, ενδύεται τα χαρακτηριστικά μιας πάγιας αρχής, όπως το έδειξε εύστοχα ο Κωστής ΣΙΜΟΠΟΥΛΟΣ, «Φαντασιακή αυτονομία ή φανταστικός αυτοεγκλεισμός; (Μια κριτική προσέγγιση της έννοιας του φαντασιακού του Κορνήλιου Καστοριάδη)», *Νέα Εστία*, τόμ. 147, τεύχ. 1722, Απρίλιος 2000, σελ. 576-606, και άρα αναιρείται ως θεμέλιο της αυτονομίας.

2. Είναι η έννοια της ιδεολογίας ως «ψευδούς συνειδήσεως».

3. Γύρω από αυτό το δίλημμα περιστρέφεται μια μακρά συζήτηση που έχει ως αιχμή της τις μαρξιστικές θέσεις για την ιδεολογία και τις απόπειρες που ακολούθησαν για την αποκατάστασή της από την πλευρά των επιγόνων. Θυμίζω ενδεικτικά τις προτάσεις του Λουίς Άλτουσερ, *Θέσεις*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1977.

4. Σήμερα πια μοιάζει ότι έχουμε αποδεσμευθεί από αυτόν τον μονισμό. Θυμίζω ενδεικτικά τον Jürgen HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, A.M., Frankfurt, 1976, σελ. 151, ο οποίος υποστηρίζει ότι η υλική αναπαραγωγή της κοινωνίας συνδυάζεται και με

την ανάγκη της συμβολικής αναπαραγωγής της. Ο ίδιος άλλωστε εγκαινιάζει τη στροφή στη φιλοσοφία της γλώσσας και εισηγείται μια γενική θεωρία της γλώσσας και της επικοινωνίας.

5. Είναι κυρίως ο Κώστας Αξέλος, *Προς την πλανητική σκέψη*, εκδ. Εστία, Αθήνα, 1985, που θα αναδείξει τη σημασία του παιχνιδιού στη φιλοσοφική σκέψη.

6. Οφείλουμε στην κριτική θεωρία των Max Horkheimer και Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, μτφρ. Ζήση Σκαρίκα, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986, τη μελέτη αυτής της κοινωνίας που προάγει το αποτελεσματικά λειτουργικό, αποτιμώντας έτσι τα πράγματα και τους ανθρώπους με βάση την ανταλλακτική τους αξία και επομένως μετατρέποντάς τους σε ένα ομοιογενές, ουδέτερο προϊόν προορισμένο απλώς να ικανοποιήσει το μέσο όρο. Βλ. ακόμα Theodor Adorno, Leo Lowenthal, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, *Τέχνη και μαζική κουλτούρα*, επιλογή κειμένων, μτφρ. και εισαγωγή Ζήση Σκαρίκα, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1984.

7. Ο Jürgen HABERMAS, *Theorie und Praxis*, A.M., Frankfurt, 1971, ασκεί κριτική σε αυτόν τον εργαλειακό Λόγο των θετικιστών, προτείνοντας έναν Λόγο διαλεκτικό, παγιδευμένος ωστόσο και ο ίδιος σε μια μονοσήμαντη, αν και διαφορετική και σίγουρα ευρύτερη, αναγωγή.

8. Βλ. και Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1991, σελ. 262.

9. Πβ. τον τρόπο με τον οποίο ο Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, σελ. 79, ερμηνεύει το Λόγο μέσα στα πλαίσια αυτού που ο ίδιος ονομάζει «αστικό κοσμοθεωρητικό πλαίσιο».

10. Πβ. Κώστα Παπαϊωνάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του. Ιστορική συνείδηση και ανθρωπολογία στον ΧΧ αιώνα*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1995, σελ. 15: «Μέσα στην ομορφιά ο κόσμος περιορίστηκε στη φυσικότητά του: έγινε "αντικείμενο", ένα θέαμα που αντικρίζοντάς το ο άνθρωπος αναγνώριζε τον εαυτό του για υποκείμενο και συμφιλιωνόταν με την ίδια του την ύπαρξη. Και αντίστοιχα, η Τέχνη έγινε το πανίσχυρο μέσο που χρησιμοποίησε ο άνθρωπος για να εκφράσει αυτή την οντολογική βεβαιότητα για τον εαυτό του, για να νικήσει το φόβο που έκοβε τον κόσμο στη μέση, όπως στα τύμπανα των Cathedrales και να εξανθρωπίσει τον κόσμο και την ίδια του τη μορφή».

11. Πρβλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, σελ. 194 κ.ε.

12. Τον κίνδυνο περιγράφει θαυμάσια ο Παναγιώτης Κονδύλης, *Από τον 20ο στον 21ο αιώνα*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1998, σελ. 18: «Γεννήθηκε ένα σχήμα σκέψης το οποίο, δίνοντας απόλυτη προτεραιότητα στη λειτουργική θεώρηση απέναντι στην ουσιολογική, κατακερματίζοντας τις ολότητες στα άτομα και συνδυάζοντας αυτόβουλα τα πάντα με τα πάντα, αντιστοιχούσε στην εικόνα και στην πραγματικότητα μιας άκρως κινητικής μαζικής κοινωνίας όπου ανταλλάσσονται συνεχώς αγαθά, κοινωνικές θέσεις και αξίες».

13. «Η έκφραση αυτού που υπάρχει είναι μια ατελεύτητη προσπάθεια», θα πει ο Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, μτφρ. Αλέκα Μουρίκη, *Η αμφιβολία του Σεζάν*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα, 1991, σελ. 39.
14. Θα ήθελα εδώ να αναφέρω τις έρευνες του Claude Levi-Strauss για τους «πρωτόγονους» πολιτισμούς, τους πολιτισμούς που υπηρετούν τη χρεία (να μην πεινάσουν, να επιβιώσουν μέσα σε πολύ σκληρές υλικές συνθήκες), αλλά μπορούν συγχρόνως να είναι και ανιδιοτελείς. Ο ίδιος συμπυκνώνει τα αποτελέσματα των ερευνών του στο έργο του Μύθος και νόημα, μτφρ. Βαγγέλη Αθανασόπουλου, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1986, σελ. 45-62.
15. Πρβλ. Maurice Merleau-Ponty, *Η αμφιβολία του Σεζάν*, σελ. 45: «Ο καλλιτέχνης φέρνει στον κόσμο το έργο του με τον ίδιο τρόπο που ο άνθρωπος πρόφερε τον πρώτο λόγο· δίχως να γνωρίζει αν ο λόγος αυτός θα είναι κάτι διαφορετικό από την κραυγή, αν θα μπορέσει να αποσπαστεί από τη ροή της ατομικής ζωής μέσα στην οποία γεννιέται ... Το νόημα αυτού που πρόκειται να πει ο καλλιτέχνης δεν βρίσκεται πουθενά, ούτε μέσα στα πράγματα, τα οποία δεν συνιστούν ακόμα νόημα, ούτε μέσα του, μέσα στη μη εκφρασμένη ζωή του».
16. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, σελ. 5, 6.
17. Είναι η ερμηνεία του συμβόλου από τον Martin Heidegger, *Die Ursprung des Kunstwerkes*, ελλ. μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, *Η προέλευση του έργου τέχνης*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1986.
18. Πρβλ. Οδυσσέας Ελύτης, *Εν λευκώ*, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα, 1993, σελ. 327.
19. Βλ. και Παναγιώτης Κονδύλης, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, σελ. 119-136.
20. Απ. 8 (D-K I 152, 9): «Εκ τῶν διαφερόντων καλλίστη ἄρμονία».
21. Απ. 54 (D-K I 162, 10): «Ἄρμονία ἀφανῆς φανερῆς κρείττων».
22. Το πεδίο του νοήματος είναι αυτό που ο Jürgen Habermas ονομάζει «πεδίο της διυποκειμενικότητας» και η σχέση ανάμεσα στα αυτόνομα υποκείμενα για τον καθορισμό του νοήματος είναι ό,τι ονομάζει «Interaction» (αλληλόδραση).
23. Πρβλ. και Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεώτερη σκέψη*, εκδ. Γνώση, 1983, Αθήνα, σελ. 19.
24. Πρβλ. τις εξαιρετικές αναλύσεις του Κώστα Παπαϊωάννου, *La consécration de l'histoire*, Editions Champs Libre, Paris, 1983, μτφρ. Σπύρος Κακουριώτης, *Η αποθέωση της ιστορίας*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1992.
25. Πρβλ. επίσης Κώστας Παπαϊωάννου, *Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του*, σελ. 16-24.
26. Πρβλ. και Κωστής Σιμόπουλος, *Φαντασιακή αυτονομία ή φανταστικός αυτοεγκλωβισμός;*, σελ. 587: «Η ανορθολογιστική μας παραδοχή ότι ο Θεός έχει πεθάνει δεν σηματοδοτεί καθόλου και το θάνατο της θεολογίας, γιατί απλούστατα στη θέση του Θεού έχει διολισθήσει ο Υίος του Ανθρώπου, ο οποίος στη φιλοσοφική γλώσσα ονομάζεται πλέον Υποκείμενο».