

Σκέψεις για την ουτοπία (με αφορμή τους Όρνιθες του Αριστοφάνη)

Ζωή Αντωνοπούλου-Τρεχλή*

Περίληψη

Η ποιητική ουτοπία της Νεφελοκοκκυγίας και η φιλοσοφική της Καλλίπολης έχουν κοινή αφετηρία, τη δυσaréσκεια που προκαλεί μια ενοχλητική πραγματικότητα, και κοινή κατάληξη, την πρακτική αποτυχία, καθώς η ουτοπία μένει παγιδευμένη στις λέξεις που την κατασκευάζουν. Ο Αριστοφάνης και ο Πλάτων θα βρουν συνεχιστές. Η ουτοπία θα αναβιώνει σε διάφορες εποχές και θα προσφέρεται ως πολιτική λύση, αλλά δεν θα αλλάξουν οι προϋποθέσεις και τα αποτελέσματά της. Στην παρούσα εργασία καταγράφονται αυτές οι διαδοχικές ουτοπικές παραμυθίες και γίνεται απόπειρα να αποτιμηθεί η σημασία τους. Τέλος, με δεδομένη την αποτυχία της πολιτικής ουτοπίας, επιχειρείται να απαντηθούν τρία ερωτήματα: α) γιατί νομιμοποιείται η ουτοπία, β) ποια είναι η πραγματική απώλεια από την αποτυχία της ουτοπίας και γ) γιατί απέτυχε η πολιτική ουτοπία.

Εισαγωγή

Πότε, με ποια υλικά και γιατί η ουτοπία: αυτά είναι τα ερωτήματα που θα αναζητήσουν απάντηση σε αυτήν τη σύντομη έκθεση.

Ας ξεκινήσουμε ανάποδα: γιατί η ουτοπία; Η ουτοπία είναι ένα

* Η Ζωή Αντωνοπούλου-Τρεχλή είναι δρ. Φιλοσοφίας.

από τα μέσα που χρησιμοποιεί ο άνθρωπος για να απαλλαγεί από τη δυσάρεστη πραγματικότητα που τον περιβάλλει και του επιβάλλεται. Ένα μέσο που δεν είναι ούτε ακραίο ούτε επικίνδυνο, όπως είναι τα υπόλοιπα, δηλαδή η τρέλα και η αυτοκτονία. Η ουτοπία αποτελεί, αν τολμήσουμε να την ερμηνεύσουμε με όρους ψυχαναλυτικούς, μια μορφή απώθησης και, άρα, κατασκευάζεται με τους ίδιους πάνω-κάτω όρους με τους οποίους κατασκευάζεται και η αυταπάτη, όπως την περιγράφει ο Rosset¹. Ο χρόνος προσδιορίζει τις προσφορότερες συνθήκες που γεννούν την ανάγκη διαφυγής από μια πραγματικότητα στην οποία αρνούμαστε να παραχωρήσουμε χωρίς επιφυλάξεις τη δυναστική προτεραιότητα. Όμως, τα υλικά από τα οποία δημιουργείται είναι πάντοτε ίδια. Η ουτοπία είναι ο λόγος για την ουτοπία, αφού το ίδιο το πράγμα δεν είναι ποτέ δυνατόν να υπάρξει χωρίς να ακυρώσει την ταυτότητά του.

Και, βέβαια, οι παρατηρήσεις αυτές ισχύουν πρωτίστως για την πολιτική ουτοπία, στην οποία προστίθεται ακόμα ένα χαρακτηριστικό επιβεβαιωμένο από την πράξη: ο εξουσιαστικός καταναγκασμός.

1. Η αρχαιολογία της ουτοπίας

1.1. Η αριστοφανική ουτοπία

Στα 414 π.Χ., δυο αθηναίοι ευπατρίδες, ο Πεισθέταιρος και ο Ευελπίδης, απογοητευμένοι από τις πολιτικές εξελίξεις στην πόλη τους, μετά και από τις λαμπρές ελπίδες που δημιούργησε η αναχώρηση, τον Μάιο του 415, μιας μεγάλης αθηναϊκής στρατιάς για τη Σικελία, εγκαταλείπουν την Αθήνα για να πάνε *ἐς κόρακας* (συνεκδοχικά στα πουλιά, αλλά και στον διάβολο). Καμιά πόλη δεν τους ικανοποιεί, αφού όλες κάτι έχουν από εκείνα τα δεινά που τους τυράννησαν στην Αθήνα, ώσπου τελικά συλλαμβάνουν την ιδέα να ιδρύσουν μια καινούργια πόλη, ανάμεσα στα σύννεφα, κοντά στα πουλιά, την οποία μάλιστα την βαφτίζουν Νεφελοκοκκυγία (νεφέλες = σύννεφα + κόκκυγες = κούκοι). Τη θέλουν δίκαιη και ευδαίμονα, αλλά λογαριάζουν χωρίς τα παράσιτα και τους διεφθαρμένους της Αθήνας, οι οποίοι, μόλις παίρνουν μυρωδιά τι ετοιμάζεται στους ουραμούς, ανακαλύπτουν νέο πεδίο δόξης λαμπρό. Καταφθάνουν έτοιμοι να μεταδώσουν στη Συννεφούπολη ό-

λα τα μικρόβια που ταλαιπωρούσαν τη γήινη μητρόπολή της – ένας ποιητής, ένας χρησμολόγος, ένας γεωμέτρης, ένας επιθεωρητής, ένας ψηφισματοπώλης κι ένας κομπογιαννίτης ιερέας. Μετά απ' αυτούς είναι η σειρά των Θεών, που απαιτούν κι αυτοί μερτικό στην εξουσία της καινούργιας πόλης. Ο Πεισθέταιρος τους ξεφορτώνεται όλους σε διαδοχικές σκηνές απείρου κωμικότητας. Μένει μόνος, στην τελική σκηνή του γαμήλιου ξεφαντώματος, να διεκδικεί και να παραλαμβάνει τα σκήπτρα του κόσμου από τον Δία.

Η κωμωδία του Αριστοφάνη *Όρνιθες* διδάχθηκε για πρώτη φορά στα Μεγάλα Διονύσια του 414 π.Χ. Ο ποιητής πήρε το δεύτερο βραβείο. Το τρίτο βραβείο δόθηκε στον Φρύνιχο για το έργο του *Μονότροπος*. Κι εδώ ο ήρωας επιλέγει απογοητευμένος τη φυγή, αλλά φυγή άλλου είδους, από τους ανθρώπους². Οι Αθηναίοι συγκινούνται και βραβεύουν στο θέατρο τη φαντασιοκοπία, κι αυτό μέσα σε μια πολιτική πραγματικότητα που πάει να μεταβληθεί σε εφιάλη. Η αθηναϊκή δύναμη που έχει σταλεί στη Σικελία, η μεγαλύτερη που έχει ποτέ συγκροτηθεί, διατηρεί ακόμα τις δυνάμεις της, η επιτυχία της όμως είναι περιορισμένη³. Ο Αλκιβιάδης, ο ιθύνων νους αυτής της εκστρατείας, έχει κιάλας, μετά από την κατηγορία για ιεροσυλία που του αποδόθηκε, αυτομολήσει στους Λακεδαιμόνιους κι αυτό δεν προμηνύει τίποτα καλό. Όλοι εκείνοι που αγνόησαν τις συνετές προτάσεις του Νικία στην Εκκλησία του Δήμου και χειροκρότησαν με ενθουσιασμό την παράτολμη πρόταση του «κακού παιδιού» της αθηναϊκής δημοκρατίας μόλις αρχίζουν να καταλαβαίνουν ότι έχουν μπλέξει άσχημα. Δεν έχουν όμως πια τα περιθώρια ούτε για να μετανιώσουν. Η ατμόσφαιρα αυτή της ανασφάλειας που υπάρχει στην πόλη γίνεται τροφή για την τρελή φαντασία του Αριστοφάνη. Πριν από έναν χρόνο ο Ευριπίδης είχε παρουσιάσει τις *Τρωάδες*, την πιο αντιπολεμική από τις τραγωδίες του. Οι Αθηναίοι δεν είχαν διδαχθεί τίποτα απ' αυτήν. Ο κωμικός διαλέγει να παίξει σε άλλο εντελώς γήπεδο, μήπως και ξεπνήσει τον μεθυσμένο από την επιθυμία για δύναμη αθηναϊκό λαό. Δεν κάνει αντιπολεμική προπαγάνδα. Διακωμωδεί θεσμούς και εξευτελίζει ανθρώπινους τύπους που επιπολάζουν στην παρακμιακή πολιτική σκηνή της πόλης του. Οι τύποι αυτοί δεν είναι μόνο πολιτικοί. Ένα διεφθαρμένο πολιτικό σύστημα εκτρέφει στους κόλπους του ένα σωρό απατεώνες και αγύρτες που κάνουν τον βίο αβίωτο στους απλούς ανθρώπους. Στα πλαίσια του αριστοφανικού *όνομαστί κωμωδεῖν* κατονομάζονται λοιπόν γνωστά και μη εξαιρετέα υποκείμενα της πιο περήφανης

και πεπαιδευμένης ελληνικής πόλης: Πατροκλείδης, Δειτρέφης, Χαίρις, Προξενίδης, Μειδίας, Κινησίας. Κάτω από τα ονόματα αυτά κρύβονται για μας σήμερα (αντίθετα, στους Αθηναίους θεατές φανερώνονται) μισότρελοι, φαφλατάδες, κακοποιοί, δειλοί, αλαζόνες, νεόπλουτοι.

1.2. Η «τυραννία» του λόγου

Οι ήρωες του Αριστοφάνη, για να γλυτώσουν απ' όλα αυτά και απ' όλους αυτούς, αναζητούν έναν άλλο πόλον⁴ και τον βρίσκουν. Αλλά τον βρίσκουν μόνο στα λόγια. Η ιδεώδης πόλη βρίσκεται μόνο στην απελευθερωτική φαντασία τη δική τους (αφού η πόλη τους γεννιέται μολυσμένη από το κακό) και του Αριστοφάνη (παρμένει φυλακισμένη στους στίχους του και δεν μπορεί να μεταβληθεί σε πολιτική πραγματικότητα). Αυτό που μεταδίδουμε στους άλλους, έχει πολύ νεωτεριστικά διακηρύξει ο Γοργίας, είναι λόγος, αλλά οπωσδήποτε είναι κάτι διαφορετικό από τα πράγματα: *ὦ γάρ μὴνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δέ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μὴνύομεν τοῖς πέλας ἀλλά λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων*⁵. Με άλλα λόγια, ανακοινώσιμη με τον λόγο είναι μόνον η επιφάνεια του είναι και των πραγμάτων, ο λόγος γι' αυτά, και όχι τα ίδια τα πράγματα⁶. Η μόνη προσπελάσιμη αλήθεια είναι τα ίδια τα σχήματα με τα οποία πλουτίζει τον λόγο του ο Γοργίας: παρηγήσεις, ομοιοτέλευτα, ισόκωλα κ.ά. Μόνον αυτά κοινωνούνται στο θυμικό του ακροατή και το επηρεάζουν.

Ο λόγος γίνεται γητεία, μαγεία, «απάτη», κι έτσι αποκτά την απόλυτη αποτελεσματικότητά του⁷. Αν όμως ο λόγος δεν αποκαλύπτει την ουσία των πραγμάτων, τότε μένει ισχυρή μόνον η δόξα, εύθραυστη και ευμετάβολη, για τα πράγματα. Να έχεις τα όπλα να επιβάλεις τη δική σου δόξαν: αυτή είναι η ουσία της σοφιστικής διδασκαλίας. Ο ρήτορας έχει τη δυνατότητα, εκτός από την επιχειρηματολογία, να χρησιμοποιήσει κι όλα εκείνα τα μέσα «που ενισχύουν τη μαγεία των λέξεων με εξωλογικά μέσα»⁸. Ο αριστοφανικός Πεισθέταιρος υιοθετεί αυτήν την κοκεταρία⁹. Ο λόγος του χτίζει μια καινούργια πόλη. Η πόλη δεν υπάρχει. Υπάρχει όμως ο λόγος γι' αυτήν. Η ιδεώδης πόλη δεν υπάρχει. Κατασκευάζεται με τα λόγια και μένει στα λόγια. Ο Πεισθέταιρος θέλει μια πόλη ανοιχτή, που όμως μετατρέπεται στο ακριβώς αντίθετο, γιατί πρέπει να προστατευθεί από τους παράσιτους. Η ουτοπία είναι στα λόγια του ποιητή.

1.3. Η πλατωνική ουτοπία

Το 374 όμως π.Χ. είναι η σειρά των φιλοσόφων. Ο Πλάτων, ώριμος πια, γράφει την *Πολιτείαν* του. Εκεί ο φιλόσοφος σχεδιάζει την Καλλίπολή του, μια πολιτική ουτοπία αρμονικής και δίκαιης συνύπαρξης. Αποκλείει και ενσωματώνει. Έτσι κι αλλιώς, κάθε ουτοπική σύνθεση συνδέεται με αποκλεισμούς και ενσωματώσεις, με τις πρώτες να καθορίζουν τις δεύτερες – το ίδιο δεν έκανε και ο Πεισθέταιρος; Χωρίζει λοιπόν ο Πλάτων τους ανθρώπους σε τάξεις (άρχοντες-φύλακες-δημιουργούς), που αποτυπώνουν την τριμερή διάκριση της ψυχής (λογιστικό-θυμοειδές-επιθυμητικό) και προσδιορίζονται από τις αντίστοιχες αρετές (σοφία-ανδρεία-σωφροσύνη). Μια τέταρτη, η βασικότερη, αρετή, η δικαιοσύνη, συγκρατεί την αρμονία του συνόλου. Σκοπός είναι να εξασφαλιστεί η μεγαλύτερη δυνατή ευτυχία για όλους. Στην πρώτη θέση της ιεραρχικής κλίμακας τοποθετείται ο φιλόσοφος/βασιλιάς. Εφαρμόζεται εδώ η θεωρία του Πλάτωνα, την οποία ωστόσο η πράξη απέδειξε απραγματοποίητη, ότι για να φτάσουν οι άνθρωποι στην ευτυχία μέσα στις οργανωμένες κοινότητες που ιδρύουν μία είναι η λύση: να κυβερνήσουν οι φιλόσοφοι ή να φιλοσοφήσουν οι κυβερνήτες.

Οι δύο πρώτες διάσημες ουτοπίες, η ποιητική του Αριστοφάνη και η φιλοσοφική του Πλάτωνα δεν έμειναν χωρίς κληρονόμους.

2. Οι επίγονοι

2.1. Οι επίγονοι του ποιητή

Στα ελληνιστικά χρόνια το ενδιαφέρον για τον (πολιτικό) Αριστοφάνη είναι περιορισμένο. Είναι, άλλωστε, η ώρα του μυθιστορήματος. Αυτό μιλάει για τις περιπέτειες και το πάθος του έρωτα, για τις συνεχείς ανατροπές που χωρίζουν και μετά αναπάντεχα σμίγουν τους ανθρώπους. Τα βαρυφορτωμένα σκηνικά και οι εξωτικοί προορισμοί δεν μπορούν να κρύψουν την αγωνία των ανθρώπων, που πάσχουν και ζουν σαν να παίζουν έναν ρόλο με σκηνοθέτιδα τη θεοποιημένη Τύχη. Στα ρωμαϊκά χρόνια, την έμπνευση του Αριστοφάνη την αξιοποίησε ο Λουκιανός. Στην *Αληθή Ιστορίαν* ο ήρωας επισκέπτεται τη Νεφελοκοκκυγία, όμως το κωμικό αποτέλεσμα δεν είναι ανάλογο με εκείνο της αριστοφανικής κωμωδίας. Στο Βυζάντιο, ο αυτοκράτορας Μιχαήλ Γ΄, λάτρης

του κρασιού και των οργίων, οργανώνει ιερόσυλες φάρσες, στις οποίες παρωδεί τα μυστήρια και τους ιερείς, όπως στους *Όρνιθες* ο Αριστοφάνης προκαλεί το γέλιο με την αχαρακτήριστη συμπεριφορά του ιερούργου που αναλαμβάνει την τελετή εγκαινίων της νέας πόλης. Η συγγένεια είναι οπωσδήποτε μακρινή, δεδομένου ότι η τολμηρή αριστοφανική σάτιρα βρήκε οπαδούς στο Βυζάντιο, συχνά και μεταξύ των πιο ένθερμων πιστών¹⁰, αλλά χωρίς να βρει συνέχεια ή έστω μίμηση. Ο Αριστοφάνης είναι ο πρώτος Έλληνας δραματουργός του οποίου το έργο τυπώνεται στο εργαστήριο του Άλντου Μανούτιου από τον Μάρκο Μουσσούρο. Το 1498 έχουμε την editio princeps των αριστοφανικών έργων – αν και όχι όλων. Οι *Όρνιθες* πάντως δεν ήταν το αγαπημένο έργο του Μεσαίωνα. Χαλαρή αναφορά στην τριμελή επιτροπή των θεών που καταφθάνει στη Συννεφούπολη υπάρχει στο *Παιχνίδι της Φυλλωσιάς* του Adam de la Halle. Τρεις μάγισσες έρχονται μέσα στην ανθρώπινη ομίγυρη.

Χρειάστηκε να φτάσει ο 16ος αιώνας για ξαναξεσταθεί το ενδιαφέρον γι' αυτήν την αριστοφανική κωμωδία – μολονότι το πιο αγαπημένο έργο του ποιητή παραμένει ο Πλούτος. Έτσι, το 1578 ο Pierre de Loyer γράφει τη δική του *Νεφελοκοκκυγία*, όπου οι δύο ήρωες, ο Gerrin και ο Conrad, βγαίνουν για να αναζητήσουν την πόλη των κούκων. Και ο Rabelais στον *Πανταγκρουέλ* στήνει το Καμπανονήσι. Οι κάτοικοί του είναι πουλιά όπως και της αριστοφανικής Συννεφούπολης. Από τον 18ο αιώνα και μετά, ο άνθρωπος είναι, καταπώς φαίνεται, πιο επιρρεπής στη φυγή. Ο Goethe στα *Πουλιά* δίνει στους ήρωές του, που χτίζουν μια πόλη στα σύννεφα, τα ονόματα των αριστοφανικών ηρώων (Treufreund μεταγράφεται ο Πεισθέταιρος), βάζει οδηγό τους μια κουκουβάγια, ενώ ο Έποψ παίρνει το όνομα Maximus Polycacaromerdicus. Ο Goethe απομακρύνεται βέβαια αρκετά από τον Αριστοφάνη, αλλά το χιούμορ του αρχαίου κωμικού φαίνεται ότι εμπνέει ακόμα. Ο ρομαντικός 19ος αιώνας επεδίωξε ακόμα πιο ακραίες «θανατηφόρες» φυγές. Το έργο όμως είναι παρόν στους *Κούκους* του Julius Richter, στο *Chantecler* του Edmond Rostand και στο *Clou-duckooborough* του Sr William Gilbert. Τον 20ό αιώνα, η αριστοφανική κωμωδία, ως θεματική αλλά και ως γλωσσικό ιδίωμα, εμπνέει τον Jules Romain και τον θρυλικό του *Ντονογκό* και τον Berthold Brecht. Η πολιτεία Μαχάγκοννυ έχει δυο αρχηγούς που θυμίζουν πολύ τον Πεισθέταιρο και τον Ευελπίδη. Το 1927 ο αμερικανός Donald Oenslager κατασκεύασε επιτέλους την πόλη των πουλιών, σε μια προσπάθεια που ακολούθησε εκείνη του γάλλου

ζωγράφου Cousteaux, ο οποίος είχε χρησιμοποιήσει σίδηρο, χαρτί και κερωμένο πανί. Στην Ελλάδα, το 1933 ο Κάρολος Κουν, πρώτα στο Κολλέγιο Αθηνών και μετά στο Πεδίο του Άρεως, ανέβασε τους *Όρνιθες*, σε μια παράσταση που θεωρείται σήμερα σταθμός στην ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου¹¹. Και μια τελευταία επιβίωση –ελληνικής κοπής– ποιητικής ουτοπίας, που, αν και δεν έχει σχέση με την αριστοφανική ουτοπία των ορνίθων, κουβαλάει ένα κάποιο ειδωλολατρικό στοιχείο. Είναι η εμπειρική ουτοπία του «Μεγάλου Ανατολικού». Στη δική του «ανθρωπότητα της νέας εποχής» μόνος θεός θα είναι ο οργιώδης Παν και πρόεδρος ο «γενάρχης» Ουόλτ Ουίτμαν.

2.2. Οι επίγονοι του φιλοσόφου

Πάμε στον Πλάτωνα. Η δική του φιλοσοφική ουτοπία βρήκε κι αυτή συνεχιστές. Ο Θεόπομπος ο Χίος, τον 4ο αιώνα, περιγράφει μια παράδοξη χώρα, τη Μεροπίδα Γη, σ' ένα κεφάλαιο του έργου του που φέρει τον τίτλο *Θαυμάσια*. Ο Εκαταίος περιγράφει την Κιμμερίδα πόλη και στην *Ιεράν Αναγραφήν* ο Ευήμερος ο Μεσσήνιος, ο φίλος του Κάσσανδρου, διηγείται για ένα νησί των Παγχαίων στον Ινδικό Ωκεανό. Τον Ιάμβουλο, που γράφει στην αυτοκρατορική περίοδο της Ρωμαϊκής ιστορίας, οι περιπέτειές του τον φέρνουν μέσω της Αιθιοπίας σ' ένα μακρινό νησί κάπου στον Νότο, όπου οι άνθρωποι ζουν σ' ένα παραμυθένιο περιβάλλον. Η κοινοκτημοσύνη είναι ένα μόνον από τα στοιχεία που θυμίζουν την πλατωνική ουτοπία του ιδανικού κράτους.

Με ένα άλμα φτάνουμε στον 16ο αιώνα¹², όταν το 1516 ο άγγλος ουμανιστής Thomas Moore, αφού πρώτα περιγράφει με τα πιο σκοτεινά χρώματα τη δυστυχία των μαζών, πλάθει τη δική του ουτοπία, όμοια σε πολλά σημεία με την αριστοφανική Νεφελοκοκκυγία και την πλατωνική Καλλίπολη. Πρόκειται για ένα φανταστικό νησί στο οποίο η ευδαιμονία έχει επιτευχθεί, και μάλιστα χωρίς τις ταξικές διαφοροποιήσεις του πλατωνικού προτύπου, πράγμα που τον φέρνει πιο κοντά στα συστατικά στοιχεία του νεώτερου σοσιαλισμού. Ο Moore υποστηρίζει την αξίωση όλων των πολιτών για ισότητα και η κατάργηση της ιδιοκτησίας, που εμφανίζεται ως μέσο για την περιστολή του εγκλήματος, στηρίζεται στην αρχή πως όλοι οι πολίτες έχουν ίσα δικαιώματα για συμμετοχή στη συνολική περιουσία. Ανάλογη αισιοδοξία, η οποία όμως έχει διαφορετικό σημείο εκκίνησης, εκφράζει και ο άγγλος φιλόσοφος και πολιτικός Bacon. Γι' αυτόν οι διεγνωσμένες αδυναμίες της κοινω-

νικής ζωής θα μπορούσαν να εξαλειφθούν με την υλική άνοδο του πολιτισμού, που με τη σειρά της θα στηριζόταν στην επιστήμη. Είναι φανερό ότι οι εντυπωσιακές εφευρέσεις εκείνων των χρόνων οδήγησαν στην ουτοπία της κυριαρχίας πάνω στη φύση με τη βοήθεια των δυνατοτήτων που προσέφερε η επιστήμη, κυριαρχία η οποία θα είχε ως αποτέλεσμα μια ζωή απαλλαγμένη από φροντίδες και μέριμνες, γεμάτη χαρά και ευδαιμονία. Έτσι, ο Bacon οραματίζεται τον λαό ενός μικρού νησιού, της Νέας Ατλαντίδας, να ζει απομονωμένος αλλά πληροφορημένος για τις προόδους στην έρευνα και στις επιστημονικές ανακαλύψεις. Το κλειδί της ευτυχίας τους δεν είναι η πολιτειακή οργάνωση –την οποία ο Bacon μόνο πρόχειρα περιγράφει– αλλά η ικανοποίηση των πρακτικών αναγκών μέσα από την κυριαρχία στη φύση με επιστημονικά μέσα. Αντίθετα με τον Bacon, ο ιταλός Campanella, πρόδρομος του Διαφωτισμού, σχεδιάζει με κάθε λεπτομέρεια το σοσιαλιστικό κράτος του μέλλοντος, στη δική του *Πολιτεία του Ήλιου*. Είναι ενδιαφέρον ότι (προφητικά;) περιγράφει τις πολιτειακές δομές ενός κράτους που δεν διστάζει να παραβιάσει κατάφωρα τις ατομικές ελευθερίες χάριν του συμφέροντος του κοινωνικού συνόλου. Περιγράφει ακόμα (προφητικά;) ένα σύνθετο γραφειοκρατικό σύστημα, που βασίζεται στην κλιμάκωση της γνώσης. Σκοπός και αυτής της ουτοπικής κατασκευής είναι η άρση των κοινωνικών αδυναμιών¹³. Βέβαια, υπάρχουν και αντιρρήσεις, με σημαντικότερες εκείνες του άλλου ιταλού, του Cardano, ο οποίος δεν ενδιαφέρεται για την ουτοπία, αλλά στρέφει το ενδιαφέρον του στα πραγματικά ιστορικά κράτη με σκοπό να κατανοήσει την αναγκαιότητα που τα γεννά και τα διαμορφώνει.

Στην περίοδο του Διαφωτισμού η ουτοπία αναβιώνει, περισσότερο ως λατρεία του πρωτόγονου και του εξωτικού¹⁴. Τώρα, αυτά τα πρότυπα, τα οποία αντιμετωπίζονται ως ενσαρκώσεις της καθαρής φύσης, επιστρατεύονται για να χτυπηθεί το κατεστημένο, που χαρακτηρίζεται ως παράλογο επειδή θεωρείται αφύσικο. Είναι τυπική, στην ποίηση, στο θέατρο και στην πολιτική, η περίπτωση του «ευγενούς αγρίου», ο οποίος έχει οργανώσει αρμονικές κοινωνίες –ζει δηλαδή μια «πολιτισμένη βαρβαρότητα– και προβάλλεται έτσι ως πρότυπο αντίθετο προς την ανηθικότητα και τη διαφθορά της αριστοκρατίας. Ο Rousseau είναι ένας μόνον από τους γάλλους Διαφωτιστές στον οποίο τέτοιες αντιλήψεις άσκησαν εξαιρετικά μεγάλη επίδραση. Ζητούμενο στην εποχή του Διαφωτισμού ήταν να βρεθεί τρόπος ώστε να συμφιλιωθεί ο πολιτισμός με τη φύση, έτσι ώστε και ο πρώτος να εξυγιανθεί και η

φύση να διευρυνθεί, για να ταυτιστεί με τον λόγο και την ηθική όπως αυτά πραγματώθηκαν στη διαδικασία του πολιτισμού. Κάτι τέτοιο αποδεικνύεται με το *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του Rousseau. Δεν θα υπήρχε ανάγκη κοινωνικού συμβολαίου, αν δεν γινόταν καταρχήν αποδεκτός ο πολιτισμός, όμως υπό τον όρο ότι καθετί αφύσικο θα εξοβελιζόταν.

Από τον Διαφωτισμό το επόμενο βήμα μας φέρνει στα ιδανικά μοντέλα των σοσιαλιστών και των αναρχικών του 19ου αιώνα¹⁵. Ο Owen υποστήριζε ότι ο ανθρώπινος χαρακτήρας διαμορφώνεται από το περιβάλλον. Ο Saint-Simon, γάλλος κόμης, μαθητής του d'Alembert, πιστεύει στην ατέρμονη πρόοδο της ανθρωπότητας, που επιτυγχάνεται με την υποταγή των υλικών συμφερόντων στις αξίες, και ονειρεύεται τη μεταμόρφωση της «σιχαμερής κάμπιας που αλλάζει σε ολόλαμπρη πεταλούδα». Και ο Fourier μιλάει για τη «θελκτική εργασία» στα «φαλανστήρια» –λέξη που κάτι φέρνει στον νου από μοναστήρια–, καθώς αυτοανακηρυσσόταν «Χριστόφορος Κολόμβος του ηθικού κόσμου». Οι στοχαστές του 19ου αιώνα χτύπησαν την αυθεντία, τα παλαιά είδωλα και τον πλούτο και, μολοντί ο σοσιαλισμός τους δεν ήταν ακόμα επιστημονικός, σύμφωνα με την κατάταξη του Engels, –ο Marx τους κρίνει αναρχικούς– επιθυμούν την εγκαθίδρυση μιας καινούργιας τάξης, ικανής να αποδώσει την πραγματικότητα στο αληθινό της γίγνεσθαι. Ακολουθεί ο Marx και η δική του μεγαλεπίβολη «επιστημονική» ουτοπία. Από τις ουτοπικές συλλήψεις των πρώτων σοσιαλιστών δεν διαφοροποιείται στο περιεχόμενο, στον τελικό στόχο. Το όραμά του για μια αταξική κοινωνία στο τέλος της ιστορίας είναι όμοιο με το όραμα των πρώτων σοσιαλιστών και επιπλέον έχει εσχατολογική χροιά που δεν απέχει και πολύ από τη χριστιανική εσχατολογία της μέλλουσας πόλης και της θριαμβευτικής δεύτερης έλευσης. Ο σοσιαλισμός του Marx διαφοροποιείται μόνο στα μέσα: προτείνει επιστημονική ανάλυση των κοινωνιών για να προσδιοριστούν οι νόμοι που διέπουν την ιστορική τους εξέλιξη.

Οι σοσιαλιστικές ιδέες, με την ουτοπική τους διάσταση μιας μελλοντικής ευτυχισμένης κοινωνίας χωρίς κοινωνικές αδικίες και συγκρούσεις, έγινε προσπάθεια να εφαρμοστούν στα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού. Το εγχείρημα ήταν από την αρχή καταδικασμένο. Αν η ουτοπία πραγματοποιηθεί εν τώπω, τότε ακυρώνεται το αρνητικό μόριο που την εισάγει. Η ουτοπία παύει να είναι ουτοπία¹⁶. Γίνεται πραγματικότητα και μένει ανοιχτή στην ίδια δυσαρέσκεια για την πραγματικότητα που τη γέννησε. Όχι μόνο να τη συλλάβεις, αλλά και να προσπαθείς να μετατρέψεις

τη φαντασιοκοπία σε πραγματικότητα, αυτό κι αν είναι φαντασιοκοπία. Εις το τετράγωνο. Αν δεν είναι απλώς παραφροσύνη. Το είπαμε κιόλας: μοναδικό υλικό της ουτοπίας μπορεί να είναι ο λόγος. Δεν είναι τυχαίο ότι, από την εποχή του Αριστοφάνη και μετά, όταν πρόκειται για την ουτοπία, η πολιτική ρητορική αντικαθίσταται από τη λυρική περιγραφή. Το μυθιστόρημα αποδεικνύεται καταλληλότερο να διαγράψει τον ιδεώδη ανθρώπινο βίο από το πολιτικό μανιφέστο¹⁷.

Τα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού απέτυχαν παταγωδώς να ανταποκριθούν στην αξίωση για υπέρβαση των αντιθέσεων, για δίκαιη κατανομή των αγαθών, για απουσία εκμετάλλευσης. Αν και οι λόγοι που κατέρρευσαν ήσαν λόγοι πρακτικής πολιτικής και όχι η αποτυχία τους να πραγματώσουν την ουτοπία, αυτή η τελευταία θεωρήθηκε υπεύθυνη για την αποτυχία. Έτσι, η αποτυχία του υπαρκτού σοσιαλισμού –που ταυτίστηκε με αποτυχία της ουτοπίας: εκ του μέρους το όλον– και η μετατροπή του σε μια αυταρχική ολοκληρωτική γραφειοκρατία είχε και μια παράπλευρη απώλεια: μια σημασιακή διολίσθηση. Η ουτοπία αποκτά αρνητικό πρόσημο και ταυτίζεται με ένα ελκυστικό μεν ιδεώδες, στο οποίο όμως αγνοούνται τα πραγματικά δεδομένα της ανθρώπινης φύσης και οι πραγματικές συνθήκες της ζωής¹⁸. Η κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού είχε και μια δεύτερη παράπλευρη απώλεια: ένα απαισιόδοξο συμπέρασμα. Αν η μαρξιστική ουτοπία απέτυχε, ανάλογη μοίρα περιμένει κάθε ουτοπία. Η εποχή μας αγαπάει να υποδεικνύει το τέλος πολλών πραγμάτων: της ιδεολογίας, της ιστορίας κ.λπ. Ας προσθέσουμε ακόμα ένα: το τέλος της ουτοπίας. Τουλάχιστον, το τέλος μιας πολιτικής ουτοπίας.

3. Η πραγματικότητα της ουτοπίας

Τρεις ερωτήσεις σχετικά με την ουτοπία πρέπει να απαντηθούν στη συνέχεια.

Γιατί νομιμοποιείται η ουτοπία; Μα, γιατί το ονειρικό στοιχείο, η ελπίδα του μέλλοντος, μετά την αποδοκιμασία και την απογοήτευση του παρόντος, μπορεί να αποτελέσει την κινητήρια δύναμη της ιστορίας – ιδού με ποια προϋπόθεση αποδεχόμαστε την ιστορικότητα του ουτοπικού σχεδίου.

Ποια είναι η πραγματική απώλεια από την αποτυχία της ουτοπίας; Μα, το γεγονός ότι μας λείπει το μέτρο για την αποτίμηση

της υπάρχουσας πραγματικότητας. Πώς θα την κρίνουμε; Πού θα τοποθετήσουμε τον πήχυ;

Μια μικρή παρένθεση, πριν αναφερθώ στο τρίτο ερώτημα. Η απαξία του παρόντος, που αποτελεί την αφετηρία κάθε ουτοπικής σύλληψης, σημαίνει ανατίμηση των δύο άλλων χρόνων: του παρελθόντος και του μέλλοντος. Πολλές φορές στη φιλοσοφική σκέψη, αλλά και στην κοινή λογική, η ουτοπία, ο παράδεισος, τοποθετείται στο παρελθόν, στην καταγωγική αρχή του χρόνου και της ιστορίας. Στην εποχή κατά την οποία ο άνθρωπος δεν είχε ακόμα μολυνθεί από τα κακά της προόδου. Με τους όρους του μύθου, η ευτυχία είναι υπόθεση του «χρυσού γένους», που το διαδέχθηκαν σε κατιούσα κλίμακα το «αργυρό», το «χάλκινο», το «γένος των ηρώων» μέχρι το δικό μας ξεπεσμένο «σιδερένιο γένος». Μπορούμε να είμαστε ευτυχισμένοι αν επιστρέψουμε στο παρελθόν. Αυτό όμως μπορεί να συμβεί σε μια ριζικά ανιστορική προοπτική, εφόσον η επιστροφή προϋποθέτει χρόνο κυκλικό, με τον κύκλο να είναι η μοναδική παραμυθία. Ο κύκλος μπορεί όμως να είναι ταυτόχρονα και η μεγίστη βάσανος. Ας φανταστούμε ότι οι ίδιες συμφορές που μας καταβάλλουν τώρα, οι αδικίες και οι θάνατοι, οι ερωτικές απογοητεύσεις, ο ολοκληρωτισμός και η δουλεία, θα επιστρέφουν εκνευριστικά σε ένα απροσδιόριστο μέλλον. Τότε, η κυκλική επαναστροφή μετατρέπεται σε τρομακτικό εφιάλη. Αν, αντίθετα, όλα είναι μοναδικά και ανεπανάληπτα, σε εποχές δύσκολες το μέλλον γίνεται μια υπόσχεση. Τίποτα και κανένας δεν θα μπορέσει να μας καθηλώσει σε μια αιώνια δυστυχία. Έτσι, στον γραμμικό ιστορικό χρόνο, που εγκαινιάζεται από τον Χριστιανισμό, η ουτοπία τοποθετείται πάντα στο μέλλον και παίρνει διάφορες μορφές, από τη χριστιανική δεύτερη έλευση και τον παράδεισο της μέλλουσας πόλης έως τον μαρξιστικό παράδεισο της αταξικής κοινωνίας.

Και επανέρχομαι στο τρίτο ερώτημα. Γιατί απέτυχε η πολιτική ουτοπία; Μα, γιατί εγγενής νόσος κάθε ουτοπίας είναι ο «στραγαλιστικός καταναγκασμός»¹⁹ ο οποίος βρίσκεται πίσω από τη φαρμακεία που αυτή προτείνει. Τα πολιτεύματα, το παραδέχονται και ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, καταστρέφονται από οικεία κακά. Η τυραννία δεν είναι παρά η νόσος της υγιούς βασιλείας και η δημοκρατία η νόσος της ορθής πολιτείας. Ο Πεισθέταιρος δεν χρειάζεται τους άλλους, μπορεί κι ίδιος να επιβάλει τον καταναγκασμό, κάνοντας την ουράνια πόλη όμοια με την επίγεια μητρόπολή της. Και μάλιστα, όχι απλώς όμοια, αλλά και καρικατούρα της: εκείνο το στοιχείο που στην αρχή γεννά την αισιοδοξία, το

γεγονός δηλαδή ότι η καινούργια πόλη έχει ως κατοίκους της τα πουλιά –αμόλυντα, αδιάφθορα από τα πολιτικά νοσήματα που πλήττουν τους ανθρώπους– λειτουργεί τελικά απλώς ως κωμικό στοιχείο. Τα υποκείμενα της πολιτικής ουτοπίας καταλήγουν να είναι ένας χαρούμενος, εξωτικός, πολύχρωμος, παρδαλός χορός. Αρκεί που αναμειγνύεται έστω και ένας άνθρωπος για να διαλυθεί το όνειρο. Ο Πλάτων, για να ιδρύσει την Καλλίπολή του, δημιουργεί μια αυστηρή ιεραρχική κλίμακα και κρατάει για τον εαυτό του –τον φιλόσοφο/βασιλιά– την αρμοδιότητα να καθορίζει την τάξη. Ο Campanella, ο Bacon, το ίδιο. Στα γραπτά των ουτοπιστών με δυσκολία μπορούν να κρυφτούν τα εξουσιαστικά στοιχεία. Ακόμα και η αρμονία που υπόσχονται, τόσο τέλεια και απόλυτη, μοιάζει πληκτική, όταν δεν είναι εφιαλτική. Ο σκοπός αγιάζει τα μέσα: οι άνθρωποι πρέπει να μην έχουν άλλη επιλογή από τον παράδεισο.

Συμπεράσματα

Αυτό το συμπέρασμα μπορεί να μεταγραφεί ως μια απλή συνεπαγωγή: υπάρχει εγγενής σχέση ανάμεσα στην ουτοπική πρόθεση και τον εξουσιαστικό καταναγκασμό. Κάθε ουτοπία γίνεται έτσι αφετηριακά ύποπτη για το ότι υποθάλπει τη χειρότερη βία. Ύποπτη, όχι ένοχη, διότι, όπως παρατηρεί ο Κονδύλης²⁰, η ουτοπία δεν βαρύνεται με περισσότερη βία από οποιαδήποτε πολιτική δραστηριότητα, η οποία, αν και δεν στοχεύει στο να αναποδογυρίσει ή να τελειοποιήσει την πολιτική ζωή, υπηρετεί ωστόσο την πολιτική της ισχύος. Πρόκειται για ιδεολογική πλάνη, που στηρίζεται σε μια γλωσσική ομωνυμία: το ανέφικτο, ανέφικτο από κακό υπολογισμό ή εσφαλμένη εκτίμηση της δεδομένης κατάστασης και των υφιστάμενων συνθηκών, ταυτίζεται με την ουτοπία, την ιδεώδη οργάνωση της ανθρώπινης κοινωνίας. Από την άλλη, μπορεί να είναι προθέσεις πολιτικής ισχύος που συγκαλύπτονται πίσω από την επίκληση της ουτοπίας. Εν τέλει, μπορούμε εύλογα να συμπεράνουμε ότι η έκλειψη της ουτοπίας δεν αποτελεί ασφαλή εγγύηση για την έκλειψη της βίας στην πολιτική ζωή.

Μπορούμε, πάντως, να κλείσουμε το κεφάλαιο «ουτοπία», αν συμφωνήσουμε ότι κριτήριο για την αποτίμηση της πολιτικής πράξης σε μακρο-ιστορικό επίπεδο είναι η σύμπτωση σκοπών και αποτελεσμάτων. Τότε, σι' αλήθεια, η ουτοπία είναι χρεωκοπημένη

και επικίνδυνη, παγιδευμένη, καθώς είναι αφετηριακά στο αρνητικό της μόριο. Όχι μόνο είναι αδύνατο να τοποθετηθεί εν τόπω, αλλά και μας εξαπατά σχετικά με τους σκοπούς της ιστορίας, υποβάλλοντάς μας την εντύπωση ότι αυτοί είναι ηθικοί²¹. Όμως, αυτή η επίθεση κατά της ουτοπίας αξιοποιεί επιχειρήματα του ορθολογισμού, που αποδεικνύονται ανεπαρκή να τα βάλουν με την ανθρωπολογική διάσταση της ουτοπίας, όπου αυτή δεν αφορά πλέον μόνο σε μεγάλα συλλογικά υποκείμενα και δεν στοχεύει μόνο σε έναν πολιτικό παράδεισο, αλλά αφορά στον κάθε άνθρωπο που ονειρεύεται ξύπνιος να νικήσει το κακό και τον πόνο.

Στην εποχή μας, η ουτοπία έχει μετοικήσει από τον «τόπο» της πολιτικής στον «τόπο» της ψυχανάλυσης. Από πολιτικό πρόγραμμα έχει μετατραπεί σε ατομικό καταφύγιο. Όμως, ο άνθρωπος, όπως και στην πολιτική, έτσι κι όταν στρέφεται στην ψυχή του –ή κυρίως τότε– έχει να αντιμετωπίσει όχι κάποιες ιστορικές αποτυχίες, αλλά τις δικές του αδυναμίες και ανεπάρκειες. Η ουτοπία δεν μπορεί να βρει τόπο όχι από δικό της εγγενές νόσημα, αλλά από τη δική μας ανίατη «δυσ-τοπία».

Σημειώσεις

1. *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Gallimard, Paris, 1976.

2. Το έργο του Φρύνιχου ενέπνευσε αργότερα τον Λουκιανό, τον Μένανδρο, τον Μολιέρο, τον Σαίξπηρ.

3. Ο συσχετισμός της αριστοφανικής κωμωδίας με τα Σικελικά έχει προκαλέσει μεγάλες αντιρρήσεις από τους ερευνητές. Αναφέρω εδώ τη θέση του Κακριδή (*Αριστοφάνους Όρνιθες*, εκδ. Δωδώνη, Γιάννενα, 1982, σελ. 298) ότι ο Αριστοφάνης προσφέρει στους αθηναίους θεατές ίαση ποιητική –τη μόνη, άλλωστε, που μπορεί να προσφέρει– από τη νόσο που πλήττει την πόλη τους μεταφέροντάς την και διακωμωδώντας τη στην καινούργια πόλη. Ο Σολομός πάλι (*Ο ζωντανός Αριστοφάνης*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα, 1990, σελ. 231 κ.ε.) υποστηρίζει ότι, αν ο Αριστοφάνης ήθελε να μιλήσει για τη Σικελία και τον Αλκιβιάδη, θα το έκανε λέγοντας, όπως πάντα, τα σύκα σύκα και τη σκάφη σκάφη. Δέχεται λοιπόν την «ιδεαλιστική» άποψη, που βλέπει την αριστοφανική κωμωδία «ως ένα αισιόδοξο παραμύθι που τραβάει τον άνθρωπο μακριά από τη δυσάρεστη πραγματικότητα» (Σολομός, *όπ. παρ.*, σελ. 231). Θα συμφωνήσω μαζί του. Ούτε κι εγώ πιστεύω, όπως το πιστεύουν οι «ματεριαλιστές» μελετητές, ότι «αυτή η κωμωδία πρέπει νάναί ένα καμουφλαρισμένο επικό δράμα του αλκιβιαδικού όνειρου» (Σολομός, *όπ. παρ.*, σελ. 231). Ερμηνείες σαν αυτές που ακολουθούν τις βρίσκω εξαιρετικά ακραίες: ο Πεισθέταιρος είναι ο Αλκιβιάδης, ο Ευελπί-

δης είναι ο Νικίας, η Νεφελοκοκκυγία το βασίλειο Σικελίας και Καρχηδόνας, τα πουλιά οι Αθηναίοι, οι θεοί είναι οι Σπαρτιάτες. Οπωσδήποτε όμως, όπως το δέχεται και ο Σολομός (όπ. παρ., σελ. 233), η επικαιρότητα υπήρξε έστω η αφετηρία αυτού του έργου. Με βάση αυτό το δεδομένο, προτείνω εδώ μια ερμηνεία και λιγότερο ακαδημαϊκή, αλλά βασισμένη περισσότερο στην κοινή λογική.

4. Από τη λέξη πόλος παρετυμολογείται από τον Πεισθέταιρο στους στ. 181-188 η λέξη πόλις.

5. Β3, 84.

6. Βλ. και Βασίλης Κύρκος, *Αρχαίος ελληνικός Διαφωτισμός και Σοφιστική*, εκδ. Παπαδήμας, Αθήνα, 1992, σελ. 296 κ.ε.

7. Βλ. και Jacqueline de Romilly, *Οι μεγάλοι Σοφιστές στην Αθήνα του Περικλή*, ελλ. μτφρ. Φάνη Ι. Κακριδή, εκδ. Μ. Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1994, σελ. 111.

8. Jacqueline de Romilly, *όπ. παρ.*, σελ. 112.

9. Κάποιοι μάλιστα δεν διστάζουν να τον ταυτίσουν με τον σοφιστή Γοργία.

10. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ο Ησύχιος, ο Στοβαίος, ο Ζωναράς, ο Τζέτζης, ο Σουίδας, ο Θωμάς Μάγιστρος, ήταν θαυμαστές και μελετητές του αθηναίου κωμικού.

11. Όλα τα στοιχεία που παραθέτω εδώ για την επιβίωση της αριστοφανικής ουτοπίας τα δίνει ο Αλέξης Σολομός, *όπ. παρ.*, σελ. 337 κ.ε.

12. Πολύ χρήσιμο είναι το βιβλίο των W. Windelband, H. Heimssoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', ελλ. μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1982, σελ. 203 κ.ε.

13. Για τις δύο ουτοπικές πολιτείες, του Bacon και του Campanella,δες Παναγιώτης Χρ. Νούτσος, *Ουτοπία και ιστορία. Η ιστορική διάσταση των ουτοπικών σχεδιασμάτων του T. Campanella και του Fr. Bacon*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1979.

14. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α', εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1987, σελ. 433 κ.ε.

15. Βλ. την *Ιστορία της Φιλοσοφίας (19ος αιώνας: Ρομαντικοί και Κοινωνιολόγοι)* της *Encyclopédie de la Pléiade*, ελλ. μτφρ. Τίτου Πατρίκιου, Παύλου Χριστοδουλίδη, εκδ. ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1991, σελ. 175 κ.ε.

16. Διαφωνεί σε αυτό το σημείο ο Παναγιώτης Νούτσος, *όπ. παρ.*, ο οποίος υποστηρίζει ότι η ουτοπία προβάλλεται ως υπέρβαση της τωρινής ιστορικής πραγματικότητας και με αυτήν την έννοια θα πρέπει να εγκαταλειφθεί η αποκλειστικά ετυμολογική θεώρηση του ουτοπικού φαινομένου και η εξέτασή του σε πλαίσιο ανιστορικό. Στο πρώτο μέρος θα συμφωνήσω και εγώ. Θα συμφωνήσω ακόμα και με τον στόχο της μελέτης του, που είναι η παρουσίαση και ερμηνεία της ιστορικής διάστασης των ουτοπικών σχεδιασμάτων των δύο στοχαστών του 17ου αιώνα Bacon και Campanella. Φυσικά και τα αδιέξοδα του 17ου αιώνα, τα αδιέξοδα κάθε εποχής, επιτρέπουν την απόθεση της ελπίδας στην ουτοπία, και με αυτήν την έννοια η ουτοπία δεν είναι ανιστορική. Θεωρώ όμως ότι, αν περιοριστούμε σε αυ-

τήν την ερμηνεία, τότε επιχειρούμε μια παραπλανητική μετάθεση (που, στην πραγματικότητα, αποτελεί μετάθεση του προβλήματος), αφού το αρνητικό μόριο που εισάγει τη λέξη μπορούμε, σε μια άλλη προοπτική, να το ερμηνεύσουμε με την αποτυχία κάθε ουτοπικού σχεδιασματος να αναπαράχθει αλλού εκτός από τη φαντασία και τον λόγο και με αυτό το δεδομένο νομιμοποιούμε να μιλήσουμε για ανιστορικότητα της ουτοπίας.

17. Δες τον δεύτερο ορισμό της ουτοπίας που δίνει ο André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, PUF, Paris, ⁵1999, σελ. 1179.

18. Βλ. και Thierry Paquot, *Η ουτοπία ή το παγιδευμένο ιδεώδες*, ελλ. μτφρ. Δημήτρη Δημηρούλη, εκδ. Scripta, Αθήνα, 1998, σελ. 12.

19. Βλ. Albin Lesky, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, εκδ. Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Αθήνα, 1978, σελ. 732.

20. *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα, 1992, σελ. 110.

21. Είναι η κριτική που ασκεί στον Μαρξ, ο Κάμυ, *Ο επαναστατημένος άνθρωπος*, ελλ. μτφρ. Τ. Τσακίρη, εκδ. Μπουκουμάνη, Αθήνα, 1971, σελ. 264.

