



Μιχαήλης Καραχάλιος

CURRICULUM VITAE

Από τη χειραφέτηση στη χειραγωγή

Στο Γιώργο και τη Μυρτώ

«ἔτι τε καὶ Ἑλλήνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ
ἱερὸν καὶ κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον τοῦ-
τον» (Πράξ. κα' 28)



ΤΙΤΛΟΣ ΕΡΜΗΝΕΥΕΤΑΙ ΣΥΝΗΘΩΣ ως σταδιοδρομία· και η ζωή σαν ευκαιρία για *carriera*: διάδρομος και διαδρομή. Για τον Κικέρωνα, που μας διέθεσε τούτη την έκφραση, σήμαινε αρματοδρομία: *curtus-άρμα*. Δήλωνε, φανερά, μιαν αγωνιστική του βίου, και λιγότερο αφήγηση εκ των υστέρων: βιογραφικό σημείωμα, εισιτήριο γι' άλλους διαδρόμους: *curriculum mortis*;

Και ο υπότιτλος δηλώνει μιαν αντιστροφή: μια διαδρομή αντίστροφη. Γιατί γνωρίζαμε ένα πέρασμα: που με αφετηρία τη χειραγωγή οδηγεί στη χειραφέτηση, σκοπεύει στην αυτονομία.

Στις μέρες μας κυοφορούνται πολλές αντιστροφές. Να και η θρησκευτικότητα που επιστρέφει. Ενώ στον κόσμο της διανόησης, και ιδιαίτερα της γαλλικής, συμβαίνουν ανασκατατάξεις. Κοινωνιολογία του παρόντος κάνουν άλλοι, αρμοδιότεροι και μη. Εμείς εισάγουμε εδώ, σε μιαν άλλη επιστροφή: του J.F. Lyotard, στο φιλοσοφικό βήμα· στο Διεθνές Κολλέγιο της Φιλοσοφίας, για να μιλήσει για τη «χειροθεσία»-*mainmise*¹.

Θα ακούσουμε αυτήν την ομιλία, τούτη τη διαδρομή στο θέμα της χειραγωγίας-χειραφέτησης, διατρέχοντας με τη σειρά μας τις πηγές του, ανοίγοντας στο πλάι της δικές μας παραοικιαμπτηρίους.

1. Εισήγηση στο σεμινάριο φιλοσοφίας-ψυχανάλυσης του J. Rogozinski: *Devant la loi*:

Kant et Lacan, Τρίτη 15 Μαΐου, Τίτλος: *mainmise*.

α. Το οδοιπορικό μιας λέξης: από τη χειραφέτηση στη χειραγωγή

ΠΡΙΝ ΠΑΡΑΚΟΛΟΥΘΗΣΟΥΜΕ ΤΟΝ LYOTARD, ας δούμε την *mainmise*-χειροθεσία. Αυτή τη λέξη-μίτο που ξετυλίγεται απ' τον ρωμαϊκό στον κόσμο του μεσαίωνα εγγράφοντας στις ίνες της ένα κοινωνικό τοπίο που αλλάζει.

Manmissio, ο λατινικός πρόγονος, σημαίνει την απελευθέρωση του σκλάβου· και *manmissor* είναι εκείνος που αποδεσμεύει ένα δούλο. Πρώτη, λοιπόν, καταγραμμένη εμπειρία, νοηματικό υπόστρωμα της λέξης, η αποδέσμευση, η χειραφέτηση. Και εύγλωττο συνώνυμό της στη γαλλική γλώσσα, η λέξη «*affranchissement*». *Affranchir* σημαίνει απαλλάσσω κάποιον από τέλη, υποχρεώσεις προς τον φεουδάρχη· και *franc* δηλώνει τον απαλλαγμένο. *France* είναι, συνεπώς, εάν πιστέψουμε τις λέξεις, η χώρα των απαλλαγμένων, και προοδευτικά: χώρα των ηθικά και μεταφυσικά ελευθέρων. Όστε, *franchise* σημαίνει, αρχικά, υπέρβαση φραγμών και ορίων, ατέλεια στη συνέχεια, και, τέλος, έκφραση αδέσμευτη και ηθική ελευθερία: παρρησία· είναι, το βλέπουμε, το γαλλικό ανάλογο, με μετατοπισμένη ιστορική αναφορά, της *manmissio*.

Η λατινική *manmissio* περνώντας στη γαλλική μορφή της, αφήνει την απελευθέρωση και παίρνει, ως *mainmise*, τη σημασία της χειραγωγίας. Τούτο το φαινόμενο σημασιακής αντιστροφής είναι πολύ συνηθισμένο. Η ιστορία φορτίζει συχνά τις λέξεις με αντιθετικά συνεκδεχόμενα: αντιστροφές συσχετισμών, επιστροφές του απωθημένου; Πρόκειται για δυο εξηγήσεις παραπληρωματικές².

Mainmise, στο φεουδαρχικό δίκαιο, δηλώνει τη χειροθεσία, την επίθεση χειρός που καθορίζει για τον ακτήμονα ιππότη δικαιώματα κι υποχρεώσεις· θέτει τον βάσσαλο στις προσταγές του φεουδάρχη. Τον αναγκάζει σε αναγνώριση οφειλών-*hommage*. Και το *hommage* —άγω τον άνθρωπο— θα εκτυλιχθεί σε πάμπολλες εκφράσεις αναγνώρισης του άλλου³.

2. Ας θυμηθούμε τι σημαίνει *ρέμπελος* στο «*Ρεμπελιό των ποπολάρων*» και τι στην ηπειρωτική Ελλάδα: Ο «εξεγερμένος» των επτανήσων —όπως το θέλει η ιταλική— μεταμορφώνεται σε καταδικαστέο άεργο· έτσι το αποφάσισε μια ηθική της εργασίας που ξέρεi να δικάζει αλλά αδυνατεί να εξηγή. Αυτή η μετατόπιση νοήματος, και ως αντιστροφή συσχετισμών (δυνάμεων και κρίσεων) μπορεί να εξηγηθεί, και ως επιστροφή του απωθημένου.

Ο *ρέμπελος* μπορεί να εξεγείρεται όχι απλά ενάντια σ' ένα κοινωνικό καθεστώς και

στην (απ)αλλοτριωμένη εργασία που του επιβάλλει, αλλά, βαθύτερα, στο καθεστώς της εργασίας, σε μια ζωή όπου η εργασία είναι καθεστώς. Τούτη η εξέγερση, το σκάνδαλο και η οδύνη, παραστημένα εύγλωττα στα Έπη του Ησιόδου, αλλά και στο μύθο της Εδέμ, επιστρέφουν σαν απωθημένο, για να προκαλέσουν την καταδίκη του υγιούς σκεπτομένου, σ' έναν πολιτισμό που τον στηρίζει ένα όλο και πιο εσωτερικευμένο καθεστώς της εργασίας.

3. Παρόμοια εξέλιξη είχε στη νεοελληνική «η απότιση φόρου τιμής».

Η φεουδαρχική χειροθεσία, όταν αφορά στην περιουσία, σημαίνει ολοκληρωτική ιδιοποίηση, κατάσχεση, απαλλοτρίωση. Μα όταν αναφέρεται στους βάσσαλους, αφήνει άθικτο ένα κομμάτι ιδιοκτησίας του εαυτού: την τιμή⁴.

Αυτή η αλυσίδα των σημασιών μας πάει μακριά, φθάνει στις μέρες με ποικιλία συνωνύμων της χειροθεσίας και χειραγωγίας. Ο χειραγωγός, πιάνοντας από το χέρι την κοινότητα θα πετύχει τη λαμπρή καριέρα του δημαγωγού⁵, κι ο manager, ενσαρκώνοντας ένα θείο καττήγόρημα, θα είναι, σήμερα, πανταχού παρών: ανθρώπων οδηγός.

ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΑΝΙΧΝΕΥΤΙΚΗ ΜΑΣ ΔΙΑΔΡΟΜΗ, ας δούμε πώς διατρέχει ο φιλόσοφος, τη θεματική της χειραγωγησης: επιλεκτικά, με ελεύθερες αναφορές στη βίβλο και την ψυχανάλυση, τη σκέψη και την ιστορία, με τη σιγουριά του πολυμήχανου αφηγητή.

β. *Manceps* και έλλειψη: από το αιμοβόρο στο χρονοβόρο

Η ΜΟΡΦΗ ΤΟΥ ΧΕΙΡΑΓΩΓΟΥ, που επιλέγει για να ξεκινήσει ο Lyotard, είναι ο *manceps*. Αυτός που θέτει το χέρι και ιδιοποιείται, που αρπάζει. Μπορούμε να τον φανταστούμε νικητή, μετά τη μάχη, στη μοιρασιά των αιχμαλώτων ή υποψήφιο αγοραστή στο σκλαβοπάζαρο.

Συμμετρικά, απέναντι στον *manceps*, στέκεται η μορφή του *mancus*, που είναι ο μονόχειρας, ο ανάπηρος. Έτσι η έλλειψη (*manque*), ορίζεται δραματικά: όχι απλή ένδεια ή απορία, αλλά αναπηρία. Ενώπιόν της, η βιαιότητα της ιδιόχειρης ιδιοποίησης: εξίσου δραματική λύση στην ένδεια: πρωταρχική βία που λειτουργεί ακόμη θεμελιωτικά στη φιλελεύθερη αντίληψη της ιδιοκτησίας⁶.

Το πέραςμα από την έλλειψη στην πλήρωση, όπως το έθεσε η πλατωνική προδιαγραφή, σημαίνει για το μονόχειρα κάτι περισσότερο από μιαν αναπλήρωση: την αδύνατη αποκατάσταση του χαμένου μέλους. Ο Lyotard δεν θα αντλήσει τούτη τη συνέπεια απ' την εικόνα του μονόχειρα. Ούτε θα κινηθεί στο οικείο σχήμα: τη σύνθεση ένδειας και πόρου, τη λύση του έρωτα-σοφιστή.

4. Με την επιφύλαξη του — πόσο πραγματικού; — δικαιώματος της πρώτης νύχτας του γάμου.

5. Ο Weber έδωσε, στην πολιτική ως επάγγελμα, παραδειγματικές σελίδες για τη μορφή του δημαγωγού, που ενδημεί ανέκαθεν

στην ανατολική Μεσόγειο.

6. Μια σύγχρονη εκδοχή, αυτού που θα προλάβει πρώτος να ιδιοποιηθεί, είναι στη σημερινή αγγλοσαξωνική συζήτηση, ο *grabber*, εκείνος που αρπάζει πρώτος (το *reβόλβερ*) — Nozick κ.ά.

Μας θυμίζει πως τούτο το πέρασμα είναι η παλιά, απαρόκαμπτη απορία της ταυτότητας. Ποιός είμαι; μπορώ να γίνω άραγε αυτό που δεν είμαι ήδη;

Πριν δούμε πού σκοπεύει, σε ποιά ταυτότητα οδηγεί το πέρασμα, ας δούμε τι σημαίνει αυτό το ίδιο. Στην κυριολεξία είναι μια κίνηση, μια μετάβαση, στο χρόνο⁷. Σκοπεύοντας αυτό που ακόμη δεν είμαι, βιώνω το πέρασμα, άρα το χρόνο σαν έλλειψη. Κι ο χρόνος, με τη σειρά του, είναι, με ένα λογοπαίγνιο πολύ σοβαρό: «manque, manque d' être, manque de lettre. Έλλειψη λοιπόν, έλλειψη του όντος, έλλειψη (ή ελλείψει, συμπληρώνουμε) γράμματος — της γραφής».

Στη βίωση του χρόνου ως έλλειψη, και με την υπερπλήρωση, προσθέτουμε, της μεσογειωσής λεκάνης απ' το ρωμαϊκό *imperiū*, ο χριστιανικός χρόνος απαντά και υπόσχεται την πλήρωση: κάνει το χρόνο ευθύγραμμο, τον κατευθύνει σ' ένα πλήρωμα (του χρόνου και της ιστορίας).

Διαβάζοντας τον Παύλο, μετά τον Lyotard, θα συναντήσουμε την απαλύτρωση: περιμένοντας τον περαστικό του βίου στο τέρμα του χρόνου, δίνει το χνάρι, τον τύπο που ακολουθεί το αίτημα της χειραφέτησης.

Ακούγοντας τον ομιλητή: «η έλλειψη παίρνει τη μορφή του χρόνου και της περατότητας, της διαχρονίας και της προσμονής».

Χωρίς να το δηλώνει ο φιλόσοφς, ήδη το διακρίνουμε: *managers*, χειραγωγός και άρπαχας είναι ο χρόνος. Κι αφού στον Πλάτο⁸, θυμηθήκαμε, *man-cirium* λέγεται ο δούλος, να μια ακόμη εικόνα της ζωής ως ζόφου, τόσο μακριά από το ελληνικό πάνθεον, και τον παλιό παγανιστή Lyotard που ξέραμε.

«Ο χρόνος είναι ο αντίπαλος», λοιπόν, και το παλιό ανθρωπολογικό μοτίβο της ζωής ως πάλης με το θάνατο παίρνει τώρα την πνευματικότερη εκδοχή του. Ο αγών υπέρβας, ως βίαιη κατοχή, ως σκρωτηριασμός του άλλου, ως αιμοβορία, κατανοείται εδώ ως μάχη με το χρόνο. Κι ο Κρόνος, πρώτος χρονοβόρος, δείχνει για μας, που εννοούμε ελληνικά, τούτη τη μάχη ως χρονοβορία.

Στον Παύλο, ο χρόνος είναι χρόνος της ελπίδας, κοιτάζει προς τα μπρος, στέκεται, όμως, πάνω στον εσταυρωμένο: αυτός είναι η βορά αίματος για να μπορέσει η έλλειψη, να γίνει επίθεση στο χρόνο: τύπος της χειραφέτησης — το ξαναείπαμε.

Συνεχίζοντας την παρόκαμψή μας απ' την αφήρηση του γάλλου φιλοσόφου μπορούμε νοερά να ανατρέξουμε όλην αυτή τη διαδρομή, όπου η μάχη με το

7. Οι σύγχρονοι αντίπαλοι της μεταφυσικής βρήκαν τον τρόπο να ασερώσουν την κλασική αντίληψη του χρόνου (: πέρασμα, κίνηση συναρτημένη με την παροντικότητα του ματιού

— Αριστοτέλης), ονομάζοντάς την ακριβώς «μύθο του πέρασματος» (D.C. Williams).

8. Πλάτος, *Epidicus*, 688.

χρόνο θα μετατρέψει τον αντίπαλο σε χρήμα· δίνοντας σήμερα μια δίνη ιλιγγιώδη: τη νεύρωση της χειραφέτησης μέσω του χρήματος. Κι ο πρώτος δαμασμός του αντιπάλου χρόνου, η τοκογλυφία, που αναστάτωνα την αρμονική αγορά του Αριστοτέλη και σκανδάλιζε το χριστιανικό μεσαίωνα, αφού γι' αυτόν ο χρόνος ήταν κτήμα του θεού, τώρα δίνει τη θέση της στην απεριόριστη συσσώρευση του κεφαλαίου θραύοντας κάθε όριο και τελικότητα (του χρόνου, της ζωής ή του πλανήτη).

Η ΕΠΙΘΕΣΗ ΣΤΟ ΧΡΟΝΟ, συνυφαίνεται με την υπόσχεση. Και στο σημείο τούτο θα θυμίσει ο ομιλητής τη «*Vita Activa*». Η Arendt στήριξε στο έργο αυτό μιαν ολόκληρη πολιτική φιλοσοφία πάνω στην υπόσχεση⁹. Ο Lyotard θα αποφύγει οποιασδήποτε αναφορά στον άλλο πόλο της υπόσχεσης, στη συγχώρηση. Ενώ η φιλόσοφος δείχνει με μαεστρία πως τούτη η στάση, άγνωστη στον κόσμο των Ελλήνων, προέρχεται απ' τον εβραϊκό, για να στηρίξει μιαν ολόκληρη ηθική. Η μετάνοια και η άφεση αμαρτιών, τόσο παρούσες στις επιστολές του Παύλου, δεν θα απασχολήσουν, συνεπώς, το γάλλο στοχαστή.

Η υπόσχεση και η επαγγελία, πυροδοτούν μια ζήτηση, στρέφουν σ' ένα σκοπό, «ρυθμίζουν και καθοδηγούν την περιπέτεια της ζωής προς ένα τέλος». «Στην παγανιστική εποχή, το τέλος είναι μια επιστροφή», ο χρόνος του Οδυσσέα δείχνει προς την Ιθάκη: εστία, γυναίκα και εξουσία. Η εποχή που ανοίγει ο εσταυρωμένος αγγέλλει και «προσανατολίζει προς την αγιότητα»: έσχατη πενία και απογύμνωση εμπρός στην κρίση.

γ. Η Διαθήκη: νομοθεσία και χάρη

ΤΟΥΤΟΣ Ο ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΣ, δεν μας διαφεύγει, μοιάζει με παράδοξο: η χριστιανική νοηματοδοσία της ζωής, απαντάει στην απορία, όμως βαθαινόντας την. Γιατί οι πιστοί «όμολογήσαντες ότι ξένοι καί παρεπίδημοι είσιν επί τῆς γῆς» (Εβρ. ια' 13)· κι αυτό το βάθος καταλήγει στην υπέρβαση: «πατρίδα ἐπιζητοῦσι» κι ο Θεός «ἠτοίμασε αὐτοῖς πόλιν (οὐράνιαν)» (Εβρ. ια' 13-16). Η λογική του πλατωνικού σπηλαίου, κι ο παλιότερος μύθος της ουράνιας πόλης¹⁰, υποφύσκουν σε τούτη την υπέροχη παραμυθία.

Πριν να ακούσουμε τον Lyotard, ας πούμε πώς η υπόσχεση, πληρώνεται

9. Η υπόσχεση και η ελπίδα, που προσφέρει η γέννηση, κλείνουν το βιβλίο της μεγάλης εβραϊκής φιλοσόφου με την ευαγγελική ρήση:

εγεννήθη παιδίον νέον.

10. Μικέα Ελιάντ, «Μύθος και Ιστορία».

ως χάρη στην καινή διαθήκη, πολύ λιγότερο ως ανταπόδοση. Η εβραϊκή διαλεκτική του νόμου ως ανταπόδοση, συνυφαίνεται στον Παύλο με τη διαλεκτική της χάριτος· δυο σκέλη που βαραίνουν ανάλογα με την περίπτωση, στη ρητορική του αποστόλου. Η ανάγνωση του Lyotard δείχνει διαφορετικά τη σχέση νόμου-χάριτος απ' ό,τι το ελληνικό κείμενο των εβδομήκοντα: «νόμος δέ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τό παράπτωμα. οὐ δέ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις» (Ρωμ. ε' 20).

Ο φιλόσοφος μοιάζει να διαβάσει τον απόστολο αντιλουθηρανικά^{10α}, τονίζοντας τη λογική των έργων, που επιτάσσει ο μωσαϊκός νόμος, και βλέπει στην υπόσχεση ένα δεσμό με τον πατέρα· δεσμό που εκφράζεται σαν πρόσκληση (ή κλήση) και εσωτερικεύεται ως κλίση (vocation).

Τούτος ο δεσμός και η κίνηση της αποδέσμευσης φτιάχνουν τον καμβά όπου θα υποτυπωθεί όλο το δράμα και η δράση, ενώπιον του νόμου —του πατέρα.

Το κάλεσμα και ο δεσμός θα εκφραστούν από τον Παύλο με μίαν αξεπέραστη αμφισημία: δουλεία και υιοθεσία. Έτσι ο απόστολος μάταια διαβεβαιώνει: «οὐ γάρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας» και συνεχίζει με μια φράση που εκπλήσσει και μας προκαλεί για άλλες αναγνώσεις: «αὐτό τό Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμέν τέκνα Θεοῦ» (Ρωμ. η' 14-16)¹¹.

Ο υἱός-πιστός καλείται, σ' όλο το μήκος των επιστολών, να δεχθεί μια πολλαπλή δουλεία: της σάρκας προς το πνεῦμα, του εαυτού —του εσωτερικού ανθρώπου— προς το θεό¹²... Και ο πατέρας της συγγνώμης και της χάριτος

10α. Για τη διάκριση μεταξύ δικαιοσύνης του θεού, βασισιμένης στην πίστη, και δικαιοσύνης του νόμου, βασισιμένης στα έργα, όπως τη συνέλαβε ο Λούθηρος σχολιάζοντας την προς Ρωμαίους επιστολήν του Παύλου, βλέπε: H. Diwald: *Luther eine Biographie*, Γαλλική μετάφραση *Luther*, Seuil, Παρίσι, 1985, σ. 67-69. Και R.J. Lony: *Luther*, P.U.F. Παρίσι 1η έκδ. 1964, 2η έκδ. 1984 σ. 47-48. Ο κοινός λουθηρανικός τόπος θέλει τη θεία χάρη να κατακατάται με την προσωπική σχέση, με την πίστη στο θεό και τα έργα που αυτός βρίσκει αρεστά, όχι οι νόμοι ή ο νους. Βλέπε Π. Κονδύλης, *Η Κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*. Γνώση, Αθήνα, 1983, σ. 86. Παρ. για αυτόν τον τόπο: Εβρ. θ' 11 και ι' 16.

11. Ο J. Perin, σχολιάζοντας το χωρίο, δίνει μιαν άκαμπτη «διαφωτιστική» ερμηνεία:

«κατά τον απόστολο Παύλο η θεία σχέση [ανθρώπου και θεού] παρουσιάζεται ως ένα δωρεάν προνόμιο, και μόνο με άνωθεν απόφαση το πνεῦμα του θεού δίδεται στο πνεῦμα του ανθρώπου» (*Ελληνισμός και Χριστιανισμός*, στο *Φιλοσοφία*, τόμος Α', επιμέλεια Fr. Chatelet, Γνώση, Αθήνα, 1984, σ. 217). Η *συμμαρτυρία* όμως του Πνεύματος με το πνεῦμα —που συνήθως μεταφράζεται απλά ως μαρτυρία— προσφέρεται για περιεκτικότερη ανάγκη. Η εκστατική εμπειρία του Παύλου, που προϋποτίθεται, και το γράμμα του κεμένου, επιτρέπουν μια ψυχαναλυτική ανάγκη: γύρω από τη σχέση του εγώ με το συμβολικό.

12. Και προς την «υπερέχουσαν εξουσίαν» (Ρωμ. ιγ' 1). Και προς τους πνευματικούς προϋσταμένους (Εβρ. ιγ' 7-19).

παίρνει συχνά την εκδυσητική μορφή του Ιεχωβά: «φοβερόν τό έμπεσεῖν εἰς χείρας Θεοῦ ζώντος» (Εβρ. ι' 31).

Όμως το κάλεσμα είναι η κλήση του διαθέτη: είναι η διαθήκη που αναγορεύει τον υἱό σε κληρονόμο: «εἰ δέ τέκνα καί κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δέ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καί συνδοξασθῶμεν» (Ρωμ. η' 17). Ο δούλος και ο τροπαιούχος, η έσχατη ταπείνωσή και η δόξα, τούτο το ασήκωτο χάσμα της ανθρώπινης κατάστασης αἱρεται μαζί με το σταυρό: με το πάθος και τη μορφή της συμπαθείας (συμπάσχομεν) που εγκαινιάζει. Θαυμάσια υπερβολή αυτής της διαθήκης, που ανταμείβει αλλά και τιμωρεί όσους δεν την αναγνωρίζουν, ακολουθώντας την παλιά: ορίζει «όργην ἐν ἡμέρᾳ όργης καί ἀποκαλύψεως καί δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ, ὅς ἀποδώσει ἐκάστω, κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ» (Ρωμ. β' 5-6).

Δύο μέτρα και σταθμά θα χρησιμοποιεί ο Παύλος: τα έργα, του μωσαϊκού νόμου, για όσους καταφρονούν το νέο νόμο, και την πίστη για όσους προσχωρούν στο νόμο του Χριστοῦ: «Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη· διά ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλά διά νόμου πίστεως»¹³ (Ρωμ. γ' 27).

Στην πρόσκληση του διαθέτη, το πέραςμα κι η αναζήτηση παίρνουν το σχήμα της διαδοχής. Στην ερμηνεία της καινής διαθήκης από τον Lyotard δεν θα βαρύνει τόσο η θυσία. Η κόουινη κλωστή του Freud, που δένει την καταγωγική πατροκτονία και τη θεοφαγία του τοτεμικού γεύματος με τη θεία κοινωνία, αφήνεται κάπως στο πλάι. Ο γάλλος στοχαστής θα στηριχτεί όχι τόσο στο μαρτύριο, αλλά στη μαρτυρία και την αποπλάνηση.

δ. Το σκάνδαλο: η προπατορική αποπλάνηση

Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ, ΟΠΩΣ ΤΟ ΔΕΙΧΝΕΙ με τη σειρά του^{13α} ο φιλόσοφος, είναι θρη-

13. Αυτό το αντιθετικό ζευγάρι: νόμος και έργα —πίστη και ψυχή, μέσα από μεταμορφώσεις που δε γίνεται να παρακολουθήσουμε, φθάνει να αντιπαραθέτει στο γήρισμα του αιώνα μας εκείνους που θυσιάζουν στις αξίες του είναι (Seinswerte) ή της ψυχής με εκείνους που έχουν ήδη θριαμβεύσει ολοκληρωτικά, κορυπτόντας τη δύναμη του έχειν και των έργων. Δειγματοληπτικά, ο χριστιανικός περσοναλισμός ή η αριστοκρατικότητα των κεντροευρωπαϊκών αυλών σάλπισαν υποχώρηση μπρος στον επιχειρηματία που ανέβηκε στη σκάλα των αξιών. Κι η αποτελεσματικό-

τητα, σκληρός πυρήνας του ευρωπαϊκού ορθολογισμού, πήρε το εύλωττο σημερινό της όνομα: performance. Για αυτές τις αντιπαραθέσεις, που εδώ απλοποιούμε γελοιογραφικά: N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*. Γαλ. μετ.: *La civilisation des moeurs*, Calman-Lévy, Παρίσι 1973, κεφ. α': La formation de l'antithèse culture-civilisation en Allemagne. Και κεφ. γ' 3. La mutation du comportement à la Renaissance.

13α. Ο τελευταίος Lyotard επανερμηνεύει τούτο το χριστιανικό μάθημα: «το παιδί είναι το κατ' εξοχήν ανθρώπινο αφού η απελπιστι-

σκεία του παιδιού· λιγότερο θρησκεία του υιού. Στην ερώτηση που απευθύνουν στον Ιησού: ποιος είναι ο πιο μεγάλος στο βασίλειο των ουρανών, η απάντηση είναι μια ριζική αντιστροφή. (Η φαντασίωση της ανατροπής δεν έχει ίσως πρόγονο πιο εύγλωττο). *Pavulus* είναι η λατινική εκδοχή τούτης της απάντησης· είναι ο πιο μικρός¹⁴, άρχων του ουράνιου βασιλείου, και το παιδί στέκει στο κέντρο της επαγγελίας.

«Γι' αυτό το λόγο το παιδί δεν πρέπει να σκανδαλισθεί· τούτο το σκάνδαλο το ονομάζει ο Freud αποπλάνηση». Το σκάνδαλο, όμως, αυτή η αποπλάνηση «είναι για το παιδί εμμενές». Και το παιδί θα συγκροτείται ως χειραγωγούμενο (*manipereus*)¹⁵. Αυτή η χειροθεσία και χειραγωγία ασκείται πάνω στο παιδί από τους ενήλικους εν αγνοία τους.

Και όταν ο Χριστός κατηγορεί το σκάνδαλο, για τη δυστυχία του κόσμου, ταυτόχρονα αναγνωρίζει, μας λέει ο Lyotard, και την αναγκαιότητά του· ακόμμη, την ανάγκη τιμωρίας εκείνου που το μεσιτεύει.

Έτσι προκύπτει ο κύκλος: το καταγωγικό θύμα του σκανδάλου, το παιδί, γίνεται πρότυπο εκείνου που δεν προορίζεται να χειραφετηθεί: του πατέρα που το κρατά από το χέρι — *mainmise*. Και τούτος ο πατέρας θα ρίχνει πρώτος την πέτρα του σκανδάλου σ' αυτόν που παραβίασε την εντολή του.

Πώς εννοεί το σκάνδαλο ο φιλόσοφος; Και πώς διαβάζει τη σχέση του πατρός με τον υιό, στο μύθο της Εδέμ; Το σκάνδαλο πατάει στην αρχή της αποπλάνησης· αυτή είναι του κακού η αρχή, δεμένη με τη διαφορά των φύλων.

Στην προς Τιμόθεον διαβάζουμε πως «ὁ Ἀδάμ πρῶτος ἐπλάσθη καὶ ὁ Ἀδάμ οὐκ ἠπατήθη», «ἡ δὲ γυνὴ ἠπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν· σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας» (Α΄ Τιμ. β΄ 13-15). Κι ο Lyotard: «η αποπλάνηση που έχει υποστεί η γυναίκα μεταφέρεται αμέσως στο παιδί της· ο πόθος της, ο απερίγραπτος πόθος της γυναίκας, αντίμαχος της γνώσης του πατέρα», θα σφυριχτεί στ' αυτό του γιού της. «Είναι η υστερική, που βεβαιώνει: δεν είσαι ευνούχος· τι περιμένεις, εργάσου λοιπόν και σκότωνα».

Τούτη η πνοή, το σφύριγμα σύρριζα στο αυτό, είναι η έμπνευση της χειραφέτησης. Αυτό είναι το σφύριγμα του όφους, κρυφή χειραγωγία της μητέ-

κή του θέσης (*sa detresse*) αγγέλλει και υπόσχεται (καινούργιες) δυνατότητες». Η αρχική του καθυστέρηση σε σχέση με την ανθρωπότητα που το παραδίδει ως όμηρο στην κοινότητα των ενήλικων, είναι επίσης αυτό που της φανερώνει την έλλειψη ανθρωπιάς απ' την οποία υποφέρει, κι αυτό που την καλεί να γίνει πιο ανθρωπίνη. J. F. Lyotard, *L'inhumain, Causeries sur le temps*. Galilée, Debats,

Παρίσι, 1988, σ. 11.

14. «Ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός ἵνα τοὺς σοφοὺς κατασχῇ, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός ἵνα κατασχῇ τὰ ἰσχυρά» (Α΄ Κορ. α΄ 27).

15. Κι ο Παῦλος: «ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα»... «βαπτισμῶν διδασχῆς, ἐπιθέσεως τε χειρῶν» (Εβρ. στ΄ 1-2).

ρας. Που αρχίζει με το αινιγματικό της γέλιο όταν τεκνοποιεί —μετά την αποπλάνηση— εκδικητικό γέλιο της Σάρας, τη στιγμή που διώχνει την Άγαρ απ' το σπίτι, αλλά και λεπτό μειδίαμα στα χείλη της παρθένου. «Η υπερβολική καθυστέρηση της εβραίας κι η πρόωγη τεκνογονία της παρθένου, είναι δύο μορφές της αποπλάνησης που ασκείται επί του υιού: Ισαάκ ή Ιησού».

Πηγή αυτής της ερμηνείας του σκανδάλου, μπορεί να είναι το φροϊδικό μοτίβο του παιδικού βιασμού. Κι απ' τη μεγάλη ποικιλία των μορφών που παίρνει η γυναίκα στο έργο του πατριάρχη της ψυχανάλυσης, ο Lyotard διαλέγει την υστερική: πλανεύτρα αλλά πρώην θύμα αποπλάνησης. Ο γάλλος στοχαστής μοιάζει ν' αντλεί κι από τη «Βιενέζικη εικονοποιία της γυναίκας», από τον Schnitzler¹⁶. Ας μη παρανοήσουμε: ο θεωρητικός της μετανεωτερικότητας έρχεται σε βαθιά ρήξη με τις σύγχρονες φαντασιώσεις που τροφοδοτούν ταυτόχρονα και τον αντιφεμινισμό και τον αντισημιτισμό. Και στο δοκίμιό του για τον Heidegger και τους «εβραίους», θα δώσει με βαθύτητα τούτη την υποψία, που στη διάλεξή του μόλις υπαινίχθηκε: πως «κάτι σαν τη διαφορά των φύλων παίζει μέσα στη σκέψη της ευρωπαϊκής Δύσης το ρόλο ενός τρόμου εμμενούς που δεν εντοπίζεται ως τέτοιος, διαφεύγοντας την παραστατοποίηση, το ρόλο ενός ασυνείδητου affect»¹⁷.

Παίρνει έτσι τη θέση του στη μακριά σειρά των στοχαστών που ασχούν την πολιτισμική κριτική (Kulturkritik) και που δοκίμασαν όπως το πρότεινε ο Benjamin «να παραγάγουν, από μίαν ερμηνευτική της συμπεριφοράς των φύλων, την ανέλιξη ολόκληρης της κοινωνίας, και να αντλήσουν από την εξερεύνηση της σφαίρας όπου απλώνεται η πιο μύχια εμπειρία, μια θεωρία για την ιστορική συγκρότηση του υποκειμένου». Σε τούτη τη σειρά έδωσε το παρόν και ο M. Foucault. Η «Ιστορία της σεξουαλικότητας» ακολουθεί το πρότυπο που δίνει ο Benjamin με τον «Baudelaire»¹⁸.

Ο ΠΑΥΛΟΣ ΓΡΑΦΕΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΚΑΝΔΑΛΟΥ: «Εγώ δέ, ἄδελφοί, εἰ περιτομήν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; ἄρα κατήργηται τό σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ· ὄφελον

16. Λόγου χάρι απ' τη φιγούρα της γυναίκας-παιδιού πλανεύτρας, που είναι παρούσα στο δραματικό και αφηγηματικό έργο του Arthur Schnitzler: J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, P.U.F. Paris 1990, p. 216,3. «Juifs, femmes et antisémites selon Schnitzler». Το μοτίβο της αποπλάνησης είναι έντονα παρόν στην πρόσφατη ψυχανάλυση

τική βιβλιογραφία (J. Laplanche).

17. Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Παρίσι, 1988 σ. 43.

18. M. Espagne - Michael Wenner, «Bauplan und bewegliche Struktur im “Baudelaire”. Zu einigen Kategorien von Benjamins Passagen-Modell», *Recherches Germaniques*, Strasbourg, 1987, no 17, σ. 104.

καί αποκόφονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς»¹⁹ (Γαλ. ε' 11-12). Ἡ περιτομή, μυητική διαδικασία, θυσία ενός κομματιού του σώματος, θα εἶναι το διακριτικό των Ἰουδαίων. Ὁ Freud ερμηνεύει αποφασιστικά: με τούτη τη θυσία ὁ Μωϋσής θα καθαγιασθεῖ το λαό του, υποβάλλοντάς τον σ' ἓνα συμβολικό —στα ὅρια του κυριολεκτικού, νομίζουμε— υποκατάστατο ευνουχισμού, «που ὁ πρωτόγονος καὶ παντοδύναμος πατέρας εἶχε ἐπιβάλει στα παιδιά του»^{19α}.

Ὁ Παῦλος, γιὰ τὴν ἀνάγκη τῆς περιστάσεως, συγκαταβαίνει, ἀλλὰ δὲν παραλείπει νὰ σαρκάσει τὴν περιτομή. Τὸ σκάνδαλο, ὅμως, τοῦ σταυροῦ βρίσκεται στο κέντρο τῆς σκηνῆς.

Εἶναι ἡ σκηνή στὴν ἔρημο, σὲ τόπους καλλιέργειας ἢ βοσκῆς. Αὐτὴ ἡ σκηνή, ἐστὶν σὲ μιὰ κοινωνία ποιμένων καὶ ἀγροτῶν, εἶναι ἡ εἰκόνα ὅπου οἰκοδομεῖται ὁ ἐβραϊκὸς νόμος: πίσω ἀπὸ τὸ καταπέτασμα κρύβει αὐτὸ που παριστάνει ὡς θεῖο κοινὸ ἡ ἐλληνικὴ θεατρικὴ σκηνή: τὸ πάθος ὡς μυστήριο, ἢ ὡς θεῖα κοινωνία, καὶ ὄχι ὡς δράμα, παράσταση σὲ μιὰ κοινωνία πολιτῶν.

Ὁ Χριστὸς ἀρχιερεὺς, ἀρχιεπισκοπὸς²⁰, θα λειτουργήσῃ στὴν «ἀληθινὴ σκηνή, φτιαγμένη ἀπὸ τὸν Κύριον καὶ ὄχι ἀπὸ ἀνθρώπου»: «οὐδέ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ Ἱερά, αἰώνιαν λύτρωσιν εὐράμενος» (Εβρ. η' 2, 13).

Καὶ ἰδοὺ τὸ σκάνδαλο: «Σκιάν γάρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις ἅς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηγεῖσθαι, οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι» (Εβρ. ι' 1). Ἡ σταυρικὴ θυσία παραστατικοποιεῖ ἀπόλυτα τὸ μυστήριο: τὸ προσφέρει σὲ κοινὴ θεά, τὸ «κοινωνεῖ», τὸ κοινοποιεῖ. Καὶ ὁ νόμος, αὐτὴ ἡ μηχανὴ ἀτέλειωτων ἐρμηνειῶν, ὅσες καὶ οἱ ψυχές τῆς Ἰουδαϊκῆς ἐξόδου, ἐξακόσιες χιλιάδες, θα πει ὁ Levinas, αὐτὸ τὸ ἐφαλτήριο τῶν οὐρανῶν ἀφαιρέσεων, που ἀποτελεῖ τὴν ἐβραϊκὴν πνευματικότητα, ὅπως τὸ λέει ὁ Freud, αὐτὸς ὁ «σκιάν ἔχων νόμος» μπαίνει στὴ σκιά.

Κατὰ συνέπεια, ἡ θυσία στὸ διηγεῖσθαι, καὶ ἡ ἀναπαραγωγὴ τοῦ ἀνεκπλήρωτου, ἡ νεύρωση καὶ ἡ δυστυχία που παράγει καὶ παράγεται ἀπ' τὸν πολιτισμό.

19. «Ἄλλ' ἐάν ἐγώ, ἀδελφοί, κηρύττω καὶ τώρα, ὅτι εἶναι ἀναγκαῖα ἡ περιτομή, [...] διατί νὰ καταδιώκομαι ἀκόμη ἀπὸ τοὺς Ἰουδαίους; (Δεν ὑπάρχει πλέον λόγος φιλονεύκας μεταξύ ἐμοῦ καὶ τῶν Ἰουδαίων). Καὶ συνεπῶς ἔχει παῖσει τὸ σκάνδαλον, τὸ ὅποιον προκαλεῖ μεταξύ τῶν Ἰουδαίων τὸ κήρυγμα περὶ τοῦ σταυρικοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ. Ἄς [...] κάμνουν ὅ,τι θέλουν, [...] ἀλλὰ καὶ ἡς ἀφωτηριασθῶν δι' εὐνουχισμοῦ αὐτοὶ ποῦ

οἱ ἀναστατώνουν». (Συνοψευμένη ἐρμηνεία) Π.Ν. Τρεμπέλα, *Ἡ Καινὴ Διαθήκη μετὰ συντόμου ἐρμηνείας*. Ἀδελφότης Θεολόγων «Ὁ Σωτὴρ», Ἀθήναι 1980.

19α. S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, Παρίσι 1948, σ. 183.

20. Ὁ Lyotard διαβάζει στὴ γαλλικὴ μετάφραση: *souverain sacrificateur* —ἀρχιερεὺς, ἀρχιεπισκοπὸς.

(Freud), είναι σημάδι ατέλειας.

Γιατί ο Ιησούς «μιά γάρ προσφορὰ τετελείωκεν εἰς τό διηνεκές τούς ἁγιαζομένους» (Εβρ. ι' 14).

Ο Παύλος, μέσα στην αμφιθυμία της δουλείας και υιοθεσίας, μορφώνει τη διαλεκτική δεσμού και αποδέσμευσης σε πρόσκληση στην αγιότητα: δούλωση στο Θεό για την αιώνια ζωή. Ενώ ο ιουδαϊκός κόσμος, αδιάφορος για την ελπίδα και τη λύτρωση ακούει τη σιωπή του Θείου (Levinas), παραβιάζει κι ερμηνεύει στο διηνεκές το νόμο.

ε. *Ενώπιον του Νόμου: η αδύνατη αδελφότητα*

ΚΑΙ Ο ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ ΚΑΙ Ο ΙΟΥΔΑΙΟΣ λογοδοτούν ενώπιον του Νόμου —του Πατέρα. Η αποδέσμευση, η χειραφέτηση, ταυτίζεται με την περίοδο της ασωτείας. Η αναζήτηση του εαυτού εκτός εστίας, δεν θεωρείται μνητικό ταξίδι, αλλά σπατάλη, ασωτεία: τέρμα της η επιστροφή του ασώτου. Τούτη η μύηση προβλέπεται να γίνει στον περίφρακτο χώρο της παιδείας. Και η παιδεία, χωρίς σχέση με την παιδιά, μακριά από τον πειραματισμό και την εναλλαγή των ταυτοτήτων, τελείται ολόκληρη ενώπιον του πατέρα: ανάμεσα στην απειλή και αναγνώριση, την αγάπη και την τιμωρία. «Εἰ παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ Θεός»... «ὃν γάρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δέ πάντα υἱόν ὃν παραδέχεται» (Εβρ. ιβ' 6-7). Και ο πατέρας αναδιπλασιάζεται: «(οἱ πατέρες μας) ἐπαίδευσαν κατὰ τό δοκοῦν, ὁ δέ (Θεός) ἐπὶ τό συμφέρον, εἰς τό μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ» (Εβρ. ιβ' 10).

Ανάμεσα στο δοκοῦν και το συμφέρον, στην αυθαιρεσία του ατομικού πατέρα και την παντοδυναμία ενός υπερ-εγώ που απαιτεί την απόλυτη ταύτιση —μεταλαβεῖν της αγιότητος αὐτοῦ— ο υἱός δεν έχει άλλη λύση: «εἰ δέ χωρίς ἑστέ παιδείας, ἥς μέτοχοι γεγόνασι πάντες, ἄρα νόθοι ἑστέ καί οὐχ υἱοί» (Εβρ. ιβ' 8).

Ο παντοδύναμος δημιουργός, αν δεν καλεῖ σε μυστική αυθυπέμβαση, μέσω της αγιότητας, κλητεύει τους υιούς του, μέσω του ἁγίου, του αποστόλου ή του δασκάλου, σε μια νεύρωση παραγωγής, σε μιαν αναβολή της άμεσης ικανοποίησης: «πᾶσα δέ παιδεία [...] οὐ χαράς εἶναι ἀλλά λύπης, ὕστερόν δε καρπὸν εἰρηνικόν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσι δικαιοσύνης» (Εβρ. ιβ' 11).

Έτσι ο υἱός γίνεται ἄξιος κληρονομίας, φέρει επαξίως του πατέρα το όνομα αλλά και τον κλήρο. Τούτη η διαδικασία, συμπίπτει για τον Freud, με ένα αποφασιστικό βήμα για την πρόοδο του πνεύματος. Την απόφαση να μην εμπιστευθούμε τη μαρτυρία των αισθήσεων και την παραπομπή στη μητρό-

τητα που υποδεικνύουν. Αλλά, να στηριχτούμε σ' ένα γεγονός που δεν αποδευκνύεται — παλιότερα τουλάχιστον. Να στηριχτούμε στην πατρότητα, και την εκ των υστέρων μαρτυρία του ονόματος. Ο νόμος του πατέρα, (κι ίσως ο νόμος του νόμου²⁰), είναι καρπός, μας λέει ο Freud, ενός περάσματος, από την αίσθηση στο πνεύμα. 'Η, πιο σωστά, καρπός απόφασης, που, στρέφοντας τα νώτα στις μαρτυρίες των αισθήσεων, δίνει στο παιδί «το όνομα του πατέρα, κάνοντάς το κληρονόμο του»²¹.

Η υπόσχεση της αιώνιας κληρονομιάς δεν διευθέτησε τη νομή της επίγειας. Οι νόθοι, ή υποψήφιοι κληρονόμοι, τα παιδιά της νεοτερικότητας αποκεφαλίζουν το μονάρχη και εκδίδουν πιστοποιητικό θανάτου για το θείο. Ο ορθός λόγος, εξιδανικευμένος νόμος του πατέρα, παραπαίει στο βάθρο του εξαρχής, και η πολλαπλότητα νόμων και κανόνων της μετανεοτερικής εποχής ταλαντεύονται μεταξύ μιας δυσχερούς παραπομπής στο οικουμενικό και μιας δυστυχισμένης ή ανέμελης εμπειρίας του σχετικού. Η επαγγελία της γαλλικής επανάστασης: μια αδελφότητα χωρίς πατέρα, είναι για τον Lyotard απ' την πρώτη κιόλας στιγμή υπονομευμένη, ενώ ο Freud εν μέρει διαφωνεί. Βλέπει τη συσπείρωση των αδελφών απέναντι στην πατρική βούληση ως το τρίτο στάδιο μιας προόδου. Από την πρώτη εντολή: οὐ φονεύσεις, στη δεύτερη: οὐ μοιχεύσεις, η βούληση του πατέρα αντιμετωπίζει την απειλή της πατροκτονίας και στρέφει την αιμομιξία, μέσω της εξωγαμίας σε μιαν ανταλλαγή· διοχετεύει την ψυχική ενέργεια σε μιαν εξωοικογενειακή οικονομία. Η τρίτη εντολή, σ' αυτήν την κίνηση όπου αναδύεται η ηθική, υπερβαίνει το πατρικό καθεστώς, θεσμίζοντας ισότητα δικαιωμάτων για τ' αδέρφια, ιδρύει μια τάξη νέα. Τούτος ο τρίτος κανόνας του τοτεμισμού, βρίσκεται στη βάση της κοινωνικής ηθικής. «Εδώ είναι που οι κοινωνικοί νόμοι διαφορίζονται από τους άλλους, που, το βεβαιώνουμε, παράγονται ευθέως από τη θρησκεία»²².

Για τον γάλλο φιλόσοφο, το μετανεοτερικό αίτημα της χειραφέτησης, ύστερα από τις διαδοχικές πατροκτονίες που κατήγγησαν το θείο, το μονάρχη, τον πατέρα και το Λόγο ως μεγάλες αφηγήσεις και πηγές νοήματος, θα βρεθεί σήμερα αντιμέτωπο με την τρέλα.

Η ρεπουμπλικανική χειραφέτηση, πατώντας στη χριστιανική αρχή της α-

20α. «Απ' την άλλη πλευρά, σε πολλές περιπτώσεις προόδου της πνευματικότητας, λ.χ. στον θρίαμβο της πατριαρχίας, δεν είναι δυνατό να ορισθεί εκείνη η αρχή που δίνει το μέτρο σύγκρισης για ό,τι πρέπει να θεωρηθεί ανώτερο». Ο Freud μοιάζει αμήχανος, σχετικά με το μέτρο της υπεροχής της πατριαρχίας, αυτό που ονομάσαμε «νόμο του νόμου».

Εμείς υπερθεματίσαμε. Βλ. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Γαλ. μετ. *Moïse et le monothéisme*, Galilimard, Παρίσι 1986, (Νέες μεταφράσεις) σ. 218.

21. 'Οπ.π., σ. 218.

22. 'Οπ.π., σ. 178 (παλιά μετάφραση, Galilimard 1948).

δελφότητας, έπεσε θύμα στο υκρίωμα που έστησε η ίδια: «αφού τ' αδέρφια δεν είναι αδέρφια παρά μόνο σε αναφορά προς τον πατέρα, το αίτημα της χειραφέτησης πάσχει από την απουσία παραλήπτη».

Ο παλιός ενθουσιώδης ζηλωτής των παγανιστικών μύθων, της λατρείας μικρών θεοτήτων και των μικροαφηγήσεων που μορφώνουν χωρίς να τυραννούν, ατενίζει τώρα ένα νέο παγανισμό χωρίς διαθέτες και μάρτυρες, χωρίς μεσολαβήσεις και προοπτική, χωρίς Όλυμπο, χωρίς παράδειγμα.

Τούτος ο παγανισμός που επιστρέφει²³ αποσαθρώνοντας τους δρόμους του σταυρού²⁴, υπήρξε ο ανθεκτικός αντίπαλος του Παύλου. Και η επιστροφή του δεν είναι μια ανύψωση, —πώς θάταν δυνατό χωρίς μια κάθετη σχέση με το θεό— αλλά μια οπισθοδρόμηση. Αυτό είναι το τοπίο που σχεδιάζει ο γάλλος στοχαστής, στην εποχή της οριστικά (;) ηττημένης αδελφότητας²⁵, πριν επιστρέφει για να δει από κοντά, και να μας δείξει, το μαρτύριο και τη μαρτυρία του εσταυρωμένου γιού.

στ. Ο απών Μάρτυς

ΜΕ ΜΙΑ ΠΑΡΑΞΕΝΗ ΑΠΟΦΑΣΗ, ο Lyotard συντάσσει την εβραϊκή ιδέα περί νόμου και περί θεού, ότι εκφέρεται αρνητικά, ότι είναι αόρατος, με τον παγανισμό. Έτσι οι αντίπαλοι του Παύλου, όσοι αντιστέκονται στο κήρυγμά του, μοιάζει να κάνουν μέτωπο κοινό. Κι ο Ιησούς, όπως θα τον διαδόσει ο απόστολος,

23. «Απέκαντι στη θεολογική παράδοση, αυτές οι νέες ερμηνείες του κόσμου και της ύπαρξης παίρνουν τη μορφή ενός νέου παγανισμού, που βρίσκει την έκφρασή του στον πλουραλισμό των ειδωλολατριών και της τοπικιστικές μυθολογίες», διαπιστώνει ο J. Habermas, που σημειώνει με προσοχή την αμφισημία του φαινομένου. Βλ. *Philosophisch-politische Profile*. Παλ. μετ.: *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Tel, Παρίσι, 1974, σ. 50.

24. Για τη σχέση της νεότερης φιλοσοφίας με το «σταυρό», βλ. Κ. Λέβιτ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε*, Γνώση, Αθήνα 1987, Μέρος Α', κεφ. 2. Ρόδο και σταυρός, σ. 38-61.

25. Το Ταλμούδ και η παλαιά διαθήκη μαζί με την καθημερινή εμπειρία έδωσαν αντίθετη μαρτυρία για το νόημα της αδελφότητας: «Ο Χριστιανισμός πιστεύει ότι σώζει τους αν-

θρώπους αγγέλλοντας τούτη τη χαρμόσυνη είδηση: όλοι οι άνθρωποι είναι αδέρφια, οφείλουν λοιπόν να αγαπιούνται. Η παλαιά διαθήκη και το Ταλμούδ μετά απ' αυτήν, παρέχουν ένα μάθημα πιο διαυγές και... φροϊδικό: πολύ κοντά εν πάση περιπτώσει στην καθημερινή εμπειρία: οι άνθρωποι αλληλομισούν επειδή είναι αδέρφια». Βλ. G. Haddad, *L'enfant illégitime, sources talmudiques de la psychanalyse*, Points hors ligne, Παρίσι 1990, σ. 167. Η φροϊδική «θεωρία του ναρκισσισμού δείχνει ήδη πως η αγάπη απαιτεί περισσότερες εξηγήσεις απ' το μίσος» παρατηρεί ο M. Horkheimer, που παρουσιάζει και κρίνει τη σχετική άποψη του Freud. Βλ. *Traditionnelle und kritische Theorie*. Γαλ. μετ. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, les essais, Παρίσι 1974, σ. 209 κ.ε.

παρέβη θεαματικά τούτη τη λογική του αοράτου, και υπερβαίνοντας το άβατο, εκθέτει με τη σταυρική θυσία, στα μάτια όλων, τα άγια των αγίων.

Ο δρόμος τώρα είναι ανοιχτός· αργότερα, κατηγορείται ο Παύλος «ὅτι κεκοίνωκε τόν ἅγιον τόπον τούτον»²⁶.

Αυτή η θυσία του εαυτού, με αίμα αγνό²⁷, θα 'ναι δικαίωση και εξαγορά γι' άπειρα κρίματα²⁸. Η πίστη στο μυστήριο της θα υπερβεί την παλιά κληρονομιά, τη διαθήκη που πατάει στο νόμο. «Οὐ γάρ διά νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ [...] τό κληρονόμον αὐτόν εἶναι τοῦ κόσμου, ἀλλά διά δικαιοσύνης πίστεως» και «ὁ γάρ νόμος ὀργήν κατεργάζεται· οὐ γάρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδέ παράβασις. Διά τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατά χάριν, εἰς τό εἶναι βεβαίαν τήν ἐπαγγελίαν...» (Ρωμ. δ' 13-16).

Το αίμα του σταυρού, σημαίνει για τον Πάυλο επωάρωση της διαθήκης: «ὅπου γάρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι (να ἔχει συμβεί και να μνημονεύεται) τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γάρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μήποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος. Ὅθεν οὐδ' ἡ πρώτη χωρίς αἵματος ἐγκεκαίνισται (εργκαίνιστηκε)» (Εβρ. θ' 16-18). Αλλά μαζί με επωάρωση σημαίνει και συγχώρηση: «καί σχεδόν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατά τόν νόμον, καί χωρίς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις» (Εβρ. θ' 22).

Η νέα διαθήκη, *novum testamentum*, νέο μαρτύριο και μαρτυρία, επιμαρτυρεῖ την ύπαρξη του διαθέτη. Το ότι ο διαθέτης ζει το ισχυρίζεται η χριστιανική αποκάλυψη. Αντί του αμνού στη θέση του Ισαάκ, το ίδιο το αίμα του Ιησού, πολλαπλασιάζοντας την κάθαρση, κυρώνει τη νέα διαθήκη και κηρύττει την κληρονομιά αιώνια²⁹.

Παράδοξη η διαιώνιση τούτου του διαθέτη που οφείλει να πεθάνει για να λατρεύουμε το όνομά του³⁰. Όσο και η διαιώνιση του ονόματος και της ιδιοκτησίας μέσω της κληρονομιάς. Γιατί η διαθήκη δεν είναι μία επιτέλεση

26. Κοιν-όω σημαίνει κάνω κάτι κοινό, μοιράζομαι κάτι με κάποιον. Αλλά στο χωρίο αυτό, γραμμένο στην... ελληνική κοινή, σημαίνει, για ευνόητους λόγους, μιαίνω, βεβηλώνω. Ο Παύλος όμως προτρέπει: «Ἐχοντες οὖν ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τήν εἰσοδόν τῶν Ἀγίων ἐν τῷ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδόν πρόσφατον καί ζώσαν διά τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστι τῆς σαρκός αὐτοῦ [...] προσερχώμεθα (ας προσέλθωμεν)» (Εβρ. ι' 19-22). Και μπρος στους Ιουδαίους προύχοντες δηλώνει: ἡγνωστόν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν (αὐχ

ραιεῖς, διαβάξει ο Lyotard στη γαλλική μετάφραση) ἀπεστάλη τοῦτο τό σωτήριον (η σωτηρία) τοῦ Θεοῦ, αὐτοί καί ἀκούσονται» (Πράξ. κη' 28).

27. Εβρ. θ' 12-14.

28. Ὅπ.π. 28. Βλέπε και *Προς Ρωμαίους*, κεφ. 4, § 15-21, όπου αναπτύσσεται η διαλεκτική του παραπτώματος και της χάριτος, σε μιαν ιδιότυπη εκδοχή της σχέσης εν-πολλά.

29. Εβρ. θ' 15.

30. Ὅμοια με τον «Νομοθέτη που αυτοκτονεί» (Κωστής Παπαγιώργης).

που ενεργεί άμα τη εκφωνήσσει, αλλ' ενεργοποιείται αφ' ότου ο συντάκτης της εκπνεύσει.

Ο Freud, πιστός στο ερμηνευτικό του σχήμα, θα δει όλη την αλυσίδα των θυσιασμών, στο φόνο του πατέρα Μωυσή, στην υποκατεστημένη θυσία του Ισαάκ και στην αυτοθυσία του Ιησού, μέσ' απ' την ίδια λογική που συνυφαίνει την πατροκτονία με τον ευνουχισμό, την εξέλιξη με την επιστροφή του απωθιμένου³¹.

Ο Lyotard θα στηριχτεί στη μαρτυρία. Αντίθετα απ' την ελληνική διαθήκη, το testamentum των Λατίνων είναι κατάλληλη ομωνυμία για μια τέτοια ανάγνωση. Ο γάλλος στοχαστής θα στηριχτεί στο νόμο και το γράμμα και θ' αγνοήσει τον απόστολο: «ιννί δέ κατηργήθημεν (απαλλαχτήκαμε) από τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, (έχοντας πεθάνει ως κρατούμενοί του) ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καί οὐ παλαιότητι γραμματος» (Ρωμ. ζ' 6).

Αλλά η χειραφέτηση, η αποδέσμευση γίνεται για τους Ιουδαίους δια του γράμματος. Αυτό είναι το ίχνος που μαρτυρεί ακατάπαυστα: κι ο Lyotard μιλά για «εξαγορά δια της γραφής». Το σύμπτωμα είναι πως δεν αναφέρει ούτε μια φορά τη λέξη πνεύμα. Ακόμη, θα μιλήσει για τη σάρκα αλλ' όχι για το σώμα. Μήπως γιατί παραμένοντας «παγανιστής», θιασώτης των μικροδυνάμεων και των ρευστών συσχετισμών τους, αποφεύγει το οργανωμένο όλον: σώμα και πνεύμα που καθόρισαν αιώνες φιλοσοφικής ανθρωπολογίας;

Μιλώντας για γραφή μένει ο φιλόσοφος κοντά στο εβραϊκό γράμμα: ατέλειωτη παραγωγή νοήματος μέσα απ' την πράξη της γραφής και ατελεύτητη ερμηνεία.

Η θρησκεία του πνεύματος και της πίστης, χωρίς τη μεσολάβηση δασκάλου³² και γραμματικού, τούτο το σπέρμα του χριστιανικού μυστικισμού θα μείνει ξένο στην ανάγνωση του φιλοσόφου. Το μαρτύριο του σταυρού, θάνατο πρόσχημα ή η αλληγορία του κεκμένου: μαρτυρία, testamentum, ενός απόντος μάρτυρος, που μιλά χάρη στην απουσία του.

31. S. Freud Op. cit. σ. 135-137, 153, 168.

32. Λέγει Κύριος, «Θέλω δώσει τούς νόμους μου εις τήν διάνοιαν αὐτῶν, καί θέλω γράφει αὐτούς ἐπὶ τῆς καρδίας αὐτῶν, καί θέλω εἶσθαι εἰς αὐτούς Θεός, καί αὐτοὶ θέλουσιν εἶσθαι εἰς ἐμέ λαός. Καί δέν θέλουσι διδάσκει ἕκαστος τόν πλησίον αὐτοῦ, καί ἕκαστος τόν

ἀδελφόν αὐτοῦ, λέγων, Γνώρισον τόν Κύριον διότι πάντες θέλουσι μέ γνωρίζει ἀπό μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν.» (Εβρ. η' 10-11). Μετάφραση από: Τα ιερά γράμματα μεταφρασθέντα ἐκ τῶν θείων ἀρχετύπων, Βρεττανική Βιβλική Εταιρεία πρὸς διάδοσιν τοῦ Θείου Λόγου, Λονδίνο 1952.

ζ. Εκπλήξεις και ερωτήματα

Ο ΓΗΡΑΙΟΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΜΑΣ έχει εκπλήξει. Η επιστροφή του στο φιλοσοφικό βήμα είναι άραγε και επιστροφή στις μεγάλες αφηγήσεις; Μήπως, τώρα, αδιαφορεί για τις μορφωτικές αλληγορίες³³, τα γλωσσικά παιχνίδια του Wittgenstein —που, ερήμην του, μοιάζουν τόσο να ταιριάζουν με τον φιλελεύθερο απομονωτισμό και τις αισθητικές του τάσεις;

Επιστρέφει στον παραδοσιακό γαλλικό οικουμενισμό, στον επεκτατισμό του γαλλικού *esprit* που τόσο αρμονικά συμπλέει με τον επεκτατικό ολισμό του ψυχαναλυτικού επιστημολογικού παραδείγματος;

Μετά από τόσους άλλους, ασκώντας κριτική στη φροϋδική ερμηνεία του μωσαϊκού μύθου, θα δει στην έμμονη θέση του γέροντα Freud ότι ο Μωυσής ήταν Αιγύπτιος όχι έναν αστεϊσμό³⁴, αλλά ένα φανερό παραλήρημα.

Δεν θα σχολιάσουμε τη θεωρία του παραλήρηματος³⁵ στον Freud: είναι πάντως γνωστές οι παγίδες που καρτερούν τον κριτικό, όταν, κυρίως, στρέφει αυτός τα όπλα, όχι μόνον εναντίον του πατέρα αλλά και του οπλουργού. Η κριτική γίνεται δάνεια, και η οφειλή του κριτικού, πιασμένη μέσα στα δίκτυα ενός εσαεί ανεκπλήρωτου δανείου, εξεικονίζει αναπόφευκτα μιαν άλλη όψη της αντιμετώπισης του Νόμου: τη γραφή ως επιθετική απολογία.

Η ερμηνευτική του Freud για τον Μωυσή, την έξοδο και τη δολοφονία του από τον περιούσιο λαό, είναι, έστω, βεβαρημένη από μίαν εμμονή. Υπηρετεί όμως με συνέπεια το κεντρικό θεώρημα της επιστροφής του απωθημένου. Χρειάζεται ως τολμηρή υπόθεση για να εφαρμοστεί η μεταψυχολογία στην

33. Ο Αυγουστίνος (Περί Τριάδος, XV, 9, 15) διακρίνει την ελληνική αλληγορία (in Verbis) από την Χριστιανική (in Facto). Η πρώτη έχει μορφωτικό χαρακτήρα και η δεύτερη πνευματική και αποκαλυπτική σημασία. Για την αλληγορία και τη χρήση της από τον Παύλο, βλέπε J. Pepin ό.π., σ. 225-240. Είναι γνωστή η αποστροφή του Kant για τούτη τη ρητορική στρατηγική: αφού εξεγείρεται κατά «των συνωνύμων που γίνονται εξηγήσεις, και [κατά] των αλληγοριών [που γίνονται] αλήθειες». I. Kant, *Werke*, εκδ. E. Cassirer, 1912, Τομ. IV, σ. 179. Οι αναγνώστες του Hegel γνωρίζουν πόσο διαφορετική είναι η στάση του φιλοσόφου απέναντι στην αλληγορία γενικά και σε εκείνη της Αγίας Τριάδας ειδικότερα.

34. Βλ. J. Le Rider, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, Perspectives Critiques, Παρίσι 1990, 4ο μέρος, 12, III, 1. Le Moise de Freud: une fabulation envers et contre tous, σ. 288 και 2. N'était - ce qu' une plaisanterie? σ. 290. Σχετικά με τον πρόδρομο του Freud, στην υπόθεση για την αιγυπτιακή ταυτότητα του Μωυσή, τον Schiller, βλέπε W. M. Johnston, *The Austrian Mind, An Intellectual and Social History, 1848-1938*, γαλ. μετ. *L'esprit viennois, une histoire intellectuelle et sociale 1848-1938*, PUF, Perspectives Critiques, Παρίσι 1985, σ. 292.

35. Ο Freud (ό.π., Gallimard 1948, σ. 130 και 152) θεματοποιεί το παραλήρημα αλλά και την επιστημολογική τόλμη και εμμονή.

εξήγηση του φαινομένου της θρησκείας· ειδικά του μονοθεϊσμού. Ο Freud αναρωτιέται πώς «θα μπορούσαμε να δοκιμάσουμε ν' αποδομήσουμε [από την οπτική της ψυχολογίας του ασυνειδήτου], τους μύθους που αναφέρονται στον παράδεισο και το προπατορικό αμάρτημα, στο θεό, στο καλό και το κακό, στην αθανασία, και να μεταφράσουμε τη μεταφυσική σε μεταψυχολογία;»³⁶

Σε πρώτη όψη ο Lyotard μοιάζει να αντιστρέφει τη σειρά. Από τη μεταψυχολογία κινείται στο πεδίο της μεταφυσικής —αν, για την ώρα, αποδεχθούμε πως υπάρχει διαφυγή απ' τους πλοκάμους της μεταφυσικής Λερναίας Ύδρας. Μοιάζει, ίσως, ακόμη, να υποδείχνει μιαν επιστροφή: Εμπρός πίσω στην παλιά νεύρωση· σ' εκείνη που δομεί ένα πειθαρχημένο και δημιουργικό εγώ, σπρώχνοντας τον ψυχαναλυτή στο ρόλο του ιερέα. Ό,τι θα έκανε να συνοφρωθεί ο Freud.

Μάταιες εκπλήξεις κι ερωτήματα. Ο Lyotard βρίσκεται ήδη αλλού· όχι εκεί που τον σκοπεύουν οι ερωτήσεις μας· ούτε στο δρόμο του νόμου και της δομικής παραβατικότητας που τον υποστηρίζει, ούτε, ακόμη λιγότερο, σε κάποια πάροδο υπόσχεσης ή διαφυγής· αλλά πέρα κι από τα σταυροδρόμια της γραφής, σ' ένα *curriculum immateriale*³⁷.

η. Μεταμορφώσεις του όφους

Ο ΟΦΙΣ ΤΗΣ ΕΔΕΜ, Ο ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ, μεταμορφώνεται σ' αυτό το σφύριγμα της υστερικής στ' αυτί του γιου της. Αποπνέει την αποπλάνηση που υπέστη η γυναίκα· εμπνέει το αίτημα της χειραφέτησης στο γιού: «δεν είσαι ευνούχος· εργάσου, λοιπόν, και σκότωσε». Η χειραφέτηση του Κάιν, είναι πνοή θανάτου.

Ο όφης, τούτος ο μυστηριώδης διάμεσος, αυτή η πνοή και πνεύμα, παίρνει χίλια σχήματα. Όπως το φιδίσιο σώμα που συστρέφεται παγιδευμένο, κι ο αέρας που διατρέχει τους έλικες πνευστού οργάνου. Όπως, ακόμη, οι ακούραστοι μαϊανδροι της διαλεκτικής.

Ο διάμεσος μεταμορφώνει και μεταμορφώνεται· διαβάλλει και διαβάλλεται. Η διαβολία του όφους, παίρνει, με τη μορφή του εωσφόρου, φέρνοντας φωτιά και φως, ένα σχήμα προμηθεϊκό. Γίνεται πνεύμα της τεχνικής· γνώση παρα-

36. S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Petite bibliothèque Payot, Παρίσι, 1969, σ. 276-7.

37. 'Αυλή διαδρομή. Ο Lyotard υπήρξε εμπνευστής μιας σχετικά πρόσφατης έκθεσης στο πολιτισμικό κέντρο Beaubourg στο Παρίσι, βασισμένης στη σύγχρονη τεχνολογία

της εικόνας. Τίτλος της «τα 'Αυλα» (Les Immatériaux). Οι διαδρομές σ' έναν άυλο κόσμο (παρ)αισθήσεων που πρότεινε ο Lyotard στον επισκέπτη, επέσυραν την αγανάκτηση των «υλιστών». Η αντίδραση των γάλλων μαρξιστών υπήρξε βίαιη (L. Seve κ.ά.).

βατική που διαβάλλει και αναδιατάσσει την τάξη των πραγμάτων, τις σχέσεις των προσώπων. Ποτέ δεν το λατρέψαμε ποτέ δεν το ξορκίσαμε, όσο στις μέρες μας.

Ο Lyotard, το είδαμε, δεν θα μιλήσει για το πνεύμα· μιλάει όμως για τη διαφορά και για διαφοροποίηση «που δεν προέρχεται από το Λόγο· αυτή υπακούει σε μιαν απλούστατη αρχή: ανάμεσα σε δυο στοιχεία, οποιαδήποτε, που η σχέση τους είναι δοσμένη, παραμένει πάντα δυνατό να εισαχθεί ένας τρίτος όρος που θα εξασφαλίζει μια ρύθμιση καλύτερη»³⁸.

Αυτή η ρύθμιση, που ελπίζεται καλύτερη, δεν είναι η ρύθμιση της σχέσης πατέρα και υιού, και δεν εναποτίθεται σε κανένα *filioque*· δεν είναι η ρύθμιση που παράγει αφειδώς το πρωσσικό Geist, ή το ρεπουμπλικανικό *Esprit*³⁹· ούτε η ρύθμιση των νόμων· είναι η ρύθμιση, κι ο εσωτερικός κανονισμός λογαριασμών, ανάμεσα στο ανθρώπινο και το απάνθρωπο⁴⁰. Ρυθμίζει αυτόν τον εσωτερικό, κοινό λογαριασμό μας.

θ. Συν-πέρασμα: απάντηση στο Ληξίαρχο

Ο MICHEL FOUCAULT, ΘΡΕΜΜΕΝΟΣ με τον προοπτικισμό του Nietzsche, με την κριτική της πρωταρχής και της ταυτότητας, με τη διαλεκτική αλήθειας και ψευδαίσθησης, θα απαντήσει στο μεταφυσικό ληξίαρχο και στα φερέφωνά του: Μη με ρωτάτε ποιός είμαι, ούτε από ποιά θέση ομιλώ⁴¹.

Το ίδιο δόκανο, ή τη σαγήνη, την απόχη της φιλοσοφικής ληξιαρχίας, της αρχής και του τέλους⁴², ο παλαιμάχος κριτικός των μεγάλων αφηγήσεων το αντιμετωπίζει εκ προοιμίου. Πρώτη του λέξη: «Δεν ξέρω από ποιό τόπο θα μιλήσω, όχι πάντως από τον τόπο της γνώσης».

Στοχαστική ειρωνία, ειρωνία του στοχαστή που διαφεύγει λοξοδρομώντας ωσάν Σωκράτης, πιασμένος χέρι-χέρι με τον Σοφιστή; Χειραφετούντες και χειραγωγούμενοι; Ο γηραιός φιλόσοφος, ξένος και φιλοξενούμενος ο ίδιος, σ' αυτό το σεμινάριο που αφιερώνεται στο νόμο, στον εγκλεισμό και τους απο-

38. J. F. Lyotard, *L'Inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, Debats, Παρίσι, σ. 14.

39. Σχετικά με τις διαφορές ανάμεσα στο Geist και στο Esprit, βλέπε J. Leenhardt και R. Picht, (εκδότες), *Au jardin des Malentendus: le commerce Franco-allemand des idées*, Actes du Sud, Παρίσι 1990.

40. J. F. Lyotard, op. cit., εισαγωγή.

41. Εδώ, σχηματοποιούμε αναπόφευκτα. Βλ.

M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Tel, πρόλογος στην επανέκδοση του 1972, και M. Foucault, «Réponse au Cercle d' épistémologie», *Cahiers pour l'Analyse*, no 9, été 1968, σ. 21.

42. Για την κριτική της τελεολογίας στα παλιότερα κείμενα του φιλοσόφου, βλέπε λ.χ. J. F. Lyotard, *Rudiments païens*, 10/18, Παρίσι, 1977, σ. 147 κ.ε.

κλεισμούς του, ενώπιος ενώπιω με τον άλλο, μεταστρέφει τις συνήθεις έριδες του κολλεγίου σ' ευφρόσυνο συμπόσιο.

Πολίτης του κόσμου, ανοίγει ένα διάλογο φιλοξενίας· αυτόν που μαλακώνει κι αναπλάθει τα όρια των ταυτοτήτων. Μαλάσσει την ψευδαίσθηση της πρωταρχής· καταγωγική υπεροχή ή νοσταλγία κι έπαρση. Λυγίζει τη νεύρωση του τέλους· επικρεμάμενη απειλή ή σωτηριολογικό πάθος.

Ο 'Άλλος και ο ξένος⁴³, είναι για τη σκέψη και τους διαλόγους που ανοίγει, ήδη εντός των τειχών, καθισμένος στο τραπέζι: μετέχει ήδη στο *curriculum mentis*⁴⁴.

43. Μετά τη βεβήλωση του εβραϊκού νεκροταφείου στη Γαλλία (Carpentras), ας ακούσουμε τον Παύλο: «φιλοξενίας μή έπιλανθάνεσθε· διά ταύτης γάρ έλαθόν τινες ξενίσαντες άγγέλους» (Εβρ. ιγ' 1-2). Και τον εβραίο στοχαστή που 'γραφε μέρες του -36: «σπρωγμένοι από μυστική περιέργεια και μίσος άσβυστο, ψάχνουν οι άνθρωποι το απαγορευμένο πίσω απ' όλες τις πόρτες που δεν τους ανοίγονται, πίσω απ' τις ανώδυνες εταιρίες και σέκτες, πίσω από τα τείχη των μοναστηριών και μέσα στα παλάτια. Η έννοια του ξένου γίνεται συνώνυμη με το απαγορευ-

μένο, το επικίνδυνο, το έκπτωτο κι αποκλεισμένο, κι εμπνέει τόσο μεγαλύτερη απέχθεια όσο αυτός ο απαγορευμένος κόσμος είναι ανεπίστροφα χαμένος γι' αυτούς που αισθάνονται το μίσος εξ αιτίας της οστεοποιημένης φύσης τους». Μ. Horkheimer, «Εγωισμός και χειραφέτηση», στο *Traditionelle und kritische Theorie*, γαλ. μετ. *Theorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, les Essais, Παρίσι 1974, σ. 205.

44. Διαδρομή όπου ασκείται η σκέψη. Κικέρων, *Cato Major, de senectute*, 38.

(Παρίσι, Μάης 1990)

