



Νίκος Σεβαστάκης

ΡΩΜΑΝΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΚΑΙ ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

I



ΠΟ ΜΙΑ ΟΡΙΣΜΕΝΗ ΣΚΟΠΙΑ φαίνεται άτοπος και εκτός κλίματος ο στοχασμός αυτού που ονομάζουμε «ρωμαντική εμπειρία» εν μέσω μιας φιλοσοφικής συγκυρίας η οποία κυριαρχείται από τρεις διαφορετικούς αντι-ρωμαντισμούς: Το νεοπραγματισμό, τη νεομηδενιστική ερμηνευτική και το νεοδιαφωτισμό καντιανής απόχρωσης, ο οποίος κινείται «διορθωτικά» ανάμεσα στα δύο άλλα ρεύματα ελέγχοντας τις εκατέρωθεν ακρότητες¹.

Ένας στοχασμός της ρωμαντικής εμπειρίας ή μια ρωμαντική εμπειρία του στοχασμού μοιάζουν να προϋποθέτουν αναγκαία μια φιλοσοφία της υποκειμενικότητας πράγμα που αντιτίθεται ριζικά στην αξίωση τόσο του νεοπραγματισμού όσο και των «νεομηδενιστικών» ερμηνευτικών να χαράξουν μια αντι-μεταφυσική και εκκοσμικευτική προοπτική για τη σκέψη².

Για τον Rorty κάτι παρόμοιο σαν μια «σκέψη της ρωμαντικής εμπειρίας» θα είχε ίσως τη θέση του στα πλαίσια μιας τιμητικής (honorific) χρήσης των φιλοσοφικών ερωτήσεων ή εντός μιας ιστορίας του πνεύματος (Geistgeschichte) η οποία ωστόσο δεν μπορεί σήμερα να μας ενδιαφέρει παρά μόνον

1. Με βάση τη διάκριση που επιχειρεί ο Κ.Ο. Apel ανάμεσα στο «αναλυτικό» και «υπαρξιακό» ρεύμα της σύγχρονης φιλοσοφίας (βλ. Κ.Ο. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 τ., Frankfurt a. Main, 1973) θα μπορούσαμε να εντάξουμε το νεοπραγματισμό στην «αναλυτική» παράδοση, την ερμηνευτική, νιτσεϊκών και χαιντεγκεριανών καταβολών στην «υπαρξιακή», ενώ για τον Habermas θα λέ-

γαμε ότι αποπειράθηκε να «υπερβεί» κριτικά τις δύο αυτές παραδόσεις κλίνοντας πάντως όλο και περισσότερο προς τις αγγλοσαξωνικές παραδόσεις.

2. Για μια ιδέα αυτής της παράδοξης σύγκλισης νέου πραγματισμού και νεομηδενισμού πρβλ. την εισαγωγή του Gianni Vattimo στο συλλογικό έργο: *La sécularisation de la Pensée*, Seuil, 1987 (7-14).

«τιμητικά». Παρόμοια φιλοσοφήματα —ισχυρίζεται ο πραγματισμός— δεν παρουσιάζουν καμμία περιγραφική αξία.

Για μια άλλη παράδοση στοχασμού που κριτικάρει τη μεταφυσική (δηλαδή τη δυτική «κουλτούρα» στο σύνολό της) με αναφορές στον Nietzsche, τον Heidegger και τον E. Levinas, ο ρωμαντισμός θεωρείται αδιάρρηκτα συνυφασμένος με μια εγωλογική φιλοσοφία ή με ένα είδος υποκειμενιστικής μυστικοθεολογίας και τελικά χρεώνεται με ηθικές και πολιτικές ευθύνες για τους ολοκληρωτικούς μύθους του 20ού αιώνα με δεδομένη την «ρωμαντική» χροιά ορισμένων μοτίβων της εθνικοσοσιαλιστικής ιδεολογίας³.

Οι δικές μας σκέψεις επιχειρούν να δείξουν ότι η δική μας «ρωμαντική εμπειρία» και ο στοχασμός της δεν είναι άνευ περιγραφικής αξίας αλλά αντίθετα ότι συνδέονται αναπόσπαστα με τη μοίρα της Νεοτερικότητας και όχι μόνο με κάποια ενδο-λογοτεχνική «ιστορία» ή με τις περιπέτειες της μοντέρνας μυθοπλασίας (Fiction).

Θέλουμε να δείξουμε επίσης ότι η ρωμαντική εμπειρία και τα υποκείμενά της δεν είναι πάντοτε δέσμια μιας οντοθεολογίας αλλά συμμετέχοντας στην ύφανση του πεπρωμένου της Νεοτερικότητας ακολουθούν αναγκαία ένα δρόμο εκκοσμίκευσης και αναδύονται ως ρωμαντικοί τόνοι εκτός της παραδοσιακής μεταφυσικής που συνδέεται με το γερμανικό ιδεαλισμό και το φιλοσοφικό ρωμαντισμό του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα.

ΤΙ ΝΟΗΜΑ ΟΜΩΣ ΔΙΔΟΥΜΕ σε αυτό που λέμε «περιγραφική αξία» μιας σκέψης;

Η έννοια μιας ιστοριοαποτιμητικής, θετικιστικής περιγραφής μάς είναι αδιάφορη. Η περιγραφή δεν πρέπει να αντιδιαστέλλεται στη θεωρία πόσο μάλλον αφού τις περισσότερες φορές η «περιγραφή» είναι ένας συνήθης τρόπος για την ανάπτυξη της αφηρημένης speculation κι εδώ δεν έχουμε παρά να θυμηθούμε τον Hegel της «φιλοσοφίας της Ιστορίας» ή τον Schelling της «φιλοσοφίας της μυθολογίας».

Η περιγραφική αξία μιας σκέψης αναδεικνύεται μάλλον από τη θέση του «αντικειμένου» της σε μια συγκεκριμένη πραγματικότητα, πραγματικότητα η οποία εμπεριέχει και όλες τις μυθοπλασίες και τις αφηγήσεις, τις καθημερινές και έντεχνες γλώσσες και δεν περιορίζεται σε μια μόνο «τάξη του πραγμα-

3. Πάνω σε αυτό βλ. λ.χ. το βιβλίο του Lacoue-Labarthe: *La Fiction du Politique* (Christian Bourgois ed., 1987) όπου ο Heidegger υποβάλλεται σε κριτική για τη «ρωμαντική»

ουσία κάποιων θέσεών του, γι' αυτό που ο γάλλος φιλόσοφος ονομάζει Εθνικοαισθητισμό (national-esthetisme).

τικού». Με άλλα λόγια η πραγματιστική σύνοψη δεν είναι και η μόνη δυνατή ούτε η πλέον «ορθή».

Επιστρέφοντας στην προβληματική μας ισχυριζόμαστε ότι η ρωμαντική εμπειρία όπως γράφεται στα κείμενα της λογοτεχνίας (στην ευρύτερη έννοια της που συμπεριλαμβάνει και τη θεωρία) και στην ίδια τη «ζωή» ως ρωμαντικός τόνος του ατομικισμού, ανήκει σ' έναν ιστορικο-πολιτισμικό ορίζοντα: στον ορίζοντα της Νεοτερικότητας.

Εκλαμβάνουμε εδώ τη Νεοτερικότητα όχι ως μία «περίοδο της Ιστορίας» ή μία φάση του πολιτισμού αλλά ως ένα Σημείο: στο οποίο οι τρεις στιγμές που το «συγκροτούν» (η πρόγνωση, η ανάμνηση, η διάγνωση) αντιστοιχούν σ' έναν ορίζοντα μελλοντολογίας (σχέδια, επιστημονικές προβλέψεις, ιδεολογίες, ουτοπίες...) σε έναν ορίζοντα ιστοριογραφίας (με την ευρύτερη έννοια πολλαπλή εξερεύνηση του παρελθόντος, αναπαραγωγή του, αναζήτηση θεμελίων και «Αρχών») και σε έναν ορίζοντα επικαιρότητας που έχει όλο και περισσότερο το προβάδισμα ως κατεξοχήν παγκόσμιος χρόνος της σύγχρονης ανθρωπότητας.

Οι τρεις ορίζοντες του σημείου Νεοτερικότητα συμπλέκονται δίχως να τοποθετούνται σε μια τάξη διαδοχής η οποία θα αποκαθιστούσε μόνο μια εξωτερική επαφή μεταξύ τους. Η επικαιρότητα ως ολότητα των διαγνώσεων είναι η μεγάλη αόρατη μηχανή που ακυρώνει και συγχρόνως «επικυρώνει» (σαν το μηχανήμα των εισιτηρίων) κάθε πρόγνωση και ανάμνηση. Σήμερα, ανά πάσα στιγμή, το κάθε τι μπορεί να «αλλάξει», να μεταβληθούν οι όροι σε τέτοιο βαθμό ώστε η Νεοτερικότητα δεν είναι με κανένα τρόπο δυνατό να «δειχθεί» από τα διάφανα συμπτώματά της γιατί απλούστατα αυτά δεν αναγγέλλουν μιαν αλήθεια (τη «φύση» της Νεοτερικότητας) αλλά την ίδια την αλήθεια της αναγγελίας, την επιμονή του Σημείου να μας περικλείει.

Αυτή η αναγγελία υφάινεται, κόβεται και «ράβεται» σ' ένα πλήθος από

4. Διχνεύουμε εδώ την έννοια του Σημείου όπως τη συναντάμε στο *Naissance de la clinique* του Michel Foucault (P.U.F., 1972). Λέγει ο Foucault σχετικά με το «Σημείο» στην ιατρική: «Το σημείο αναγγέλλει: Ως προγνωστικό αυτό που θα συμβεί, ως αναμνηστικό αυτό που συνέβη, ως διαγνωστικό αυτό που εκτυλίσσεται τώρα. Από το σημείο ως την ασθένεια βασιλεύει μια ολόκληρη απόσταση που τη διασχίζει υπογραμμίζοντας την γιατί προσφέρεται πιασίως και αναπάντεχα. Δε μας δίνει να γνωρίσουμε, το πολύ

πολύ ξεκινώντας από αυτό (το Σημείο δηλαδή) μπορούμε να σκιαγραφήσουμε μιαν αναγνώριση. Μιαν αναγνώριση που ψηλαφητά, προχωρεί μέσα στις διαστάσεις του κρυμμένου. (...) Μέσα από το αόρατο, το Σημείο υποδείχνει το απώτερο, το αποκάτω, το μετέπειτα. Σε αυτό γίνεται λόγος για διέξοδο, για τη ζωή και το θάνατο, για το χρόνο και όχι για αυτήν την αμετακίνητη αλήθεια, γι' αυτήν τη δοσμένη και κρυμμένη αλήθεια, που τα συμπτώματα αποκαθιστούν μέσα στη διαφάνειά τους ως φαινόμενα».

προγνώσεις, αναμνήσεις και διαγνώσεις οι οποίες διαρκώς αναιρούνται και αυτοκτονούν (ομολογίες ήττας συστημάτων, παραδειγμάτων, ιδεών) ή επανειπαιρούνται με τόση ορμή ώστε τελικά αυτό που διασώζεται δεν είναι το «αντικείμενο» της εκάστοτε αναγγελίας αλλά η θέση της στο εσωτερικό των μηχανών της Δημοσιότητας, η διαλεκτική της αναγγελίας μέσα στη σωρεία των λόγων.

Ποια η σχέση όλων αυτών με τη «ρωμαντική εμπειρία»; Αυτή η τελευταία δεν ανήκει σ' ένα παγιωμένο υποκείμενο που θεμελιώνει την αλήθεια μιας Αναγγελίας αλλά σ' ένα οιωνέι υποκείμενο: όχι στο υποκείμενο της ρωμαντικής επιθυμίας αλλά στον ανώνυμο «πληθυντικό» παραλήπτη του πεπρωμένου των ιστορικών αναγγελιών, πεπρωμένο στο οποίο συμμετέχουν άτομα και κοινότητες, κείμενα και πράξεις.

Το υποκείμενο της ρωμαντικής εμπειρίας είναι έτσι το πεδίο τριβής και έντασης της μοίρας της αναγγελίας, πεδίο το οποίο δεν υπάρχει παρά ως πολύτροπη εμπειρία ατόμων και κοινοτήτων στο εσωτερικό της Νεοτερικότητας⁵.

Σ' αυτό το υποκείμενο, μέσα στο θέατρο που η κατασκευή της σκηνής του μας αποκρύβεται γιατί είμαστε μέρος της, αναγνωρίζουμε έναν τόνο που επιτρέπει να διακρίνουμε στην πολλαπλότητα των ιστορικών και λογοτεχνικών συμβάντων έναν ιστό ενότητας: το ρωμαντικό τόνο.

5. Για το υποκείμενο ως «θέατρο» ή σκηνή εμπειριών δεν έχουμε παρά να θυμηθούμε τον Hume: «Δεν είμαστε παρά ένα σύνολο ή συλλογή παραστάσεων που διαδέχεται η μια την άλλη με ασύλληπτη ταχύτητα (...) Η διάνοια μοιάζει με ένα θέατρο όπου οι παραστάσεις έρχονται, φεύγουν, ξαναέρχονται και σμίγουν κατά χίλιους δύο τρόπους. Μην αφήσουμε αυτή τη μεταφορά να μας γελάσει. Οι παραστάσεις αποτελούν τη διάνοια και δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε με ποιό τρόπο διαδραματίζονται οι σκηνές ούτε με ποιά υλικά είναι κατασκευασμένο το θέατρο».

Σε μια σύγχρονη προοπτική που χρωστάει πολλά στον Hume ο ιταλός στοχαστής Aldo Gargani παρατηρεί σχετικά με το «υποκείμενο»:

«Το παραδοσιακό υποκείμενο πρέπει να βγει από τις “ρουμπρίκες” (derubricato) ή να στερηθεί τη θέση του σκηνοθέτη των σκέψεων στο θέατρο των Γεγονότων. Αν μπο-

ρούμε ακόμη να μιλάμε για υποκείμενο δεν το εννοούμε παρά ως τόπο όπου συνωθούνται (συσπώνται και συλλέγονται) τα πλέον διάσπαρτα συμβάντα, όπως και οι πλέον απρόβλεπτες διακλαδώσεις τους οι οποίες φθάνουν από μόνη τη συνύπαρξή τους, να σχηματίζουν αυτήν την κοινότητα στην οποία επιχειρούμε να αποδώσουμε εκ των υστέρων (αλλά μόνο εκ των υστέρων) το όνομα της συνάφειας (coerenza): και αυτό με στόχο τον εγκλωβισμό των γεγονότων που αποτελεί την «τιθάσυσή» τους. Το υποκείμενο αναδευκνύεται εφεξής ως το θέατρο που συλλέγει σε μιαν ενωτική σκηνή την εκτροπή των θραυσμάτων (pezzi), των σχημάτων και των σημείων που “έφτιαξαν γεγονός” και για τα οποία δεν μπορούμε να μιλούμε παρά για το λόγο ότι πρώτα επήλθαν, συνέβησαν (...)».

Aldo Gargani: «La dés-accord de la Pensée» στο συλλ. έργο *La sécularisation de la Pensée*, Seuil, 1988, σ. 260.

Αυτό που δίδει τον τόνο του «ρωμαντικού» είναι η ιδιάζουσα σχέση με το πεπρωμένο μιας Αναγγελίας και μιας Υπόσχεσης: το ρωμαντικό είναι κατεξοχήν έκθετο στα τραύματα και τα πάθη της Νεοτερικότητας συμμετέχοντας μ' έναν παραδειγματικό τρόπο στα δράματά της.

Ο ρωμαντικός τόνος υπερβαίνει την ιστορική ανάδυση του ρωμαντισμού ως αισθητικής τάσης, φιλοσοφίας, πολιτικής ιδεολογίας και μόδας.

Οι αντιρωμαντισμοί της εποχής είτε εκουνώντας από πραγματιστικές και νεοδιαφωτιστικές υποθέσεις είτε ως αμφισβητήσεις του υποκειμενισμού και της «μεταφυσικής» εν γένει, αρνούνται να αναγνωρίσουν στη ρωμαντική εμπειρία τον τόνο της, αυτό δηλαδή που την καθιστά ανοιχτή στη μοίρα των μοντέρνων αναγγελιών και άρα στην αναπόφευκτη εκκοσμίκευση στην οποία σημειώνεται η έκπτωση κάθε ισχυρής υποκειμενικότητας και κρημνίζονται τα θεμέλια κάθε ιδεαλιστικής ή υλιστικής μεταφυσικής. Με άλλα λόγια, δεν αναγνωρίζεται στη ρωμαντική εμπειρία η δυνατότητα να μην εξαρτάται «φιλοσοφικά» από την ένταση ανάμεσα στον υποκειμενικό και τον αντικειμενικό ιδεαλισμό, η ιστορική διασπορά της σε λόγους και πρακτικές για τις οποίες οι φιλοσοφικές έριδες του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα δεν παρουσιάζουν κανένα ισχυρό νόημα και πνευματικό κίνητρο.

Για μας αντίθετα, η ρωμαντική εμπειρία, όχι μόνο ως παρούσα στη λογοτεχνία και τη θεωρία αλλά και ως δρώσα εμπειρία του σύγχρονου ατομικισμού, ως τόνος εγωισμού και αυτονομίας στα πλαίσια της δημοκρατικής εποχής έχει ήδη απομακρυνθεί από εκείνες τις παραδόσεις, τις διόλου ενιαίες και συναφείς, οι οποίες στα τέλη του 18ου αιώνα και αργότερα ονομάζονταν: «Ρωμαντισμός».

Αν σήμερα μπορούμε να βρούμε μια «ρητορική του ρωμαντισμού» δεν θα πρέπει να τη συγχέουμε με μια ρωμαντική πίστη και με την αναφορά στην ιστορική ρωμαντική κοσμοεικόνα εφόσον οι ιδεατότητες της Φύσης, του εγώ, της γενέθλιας γης, του Θεού δεν μπορούν να «επιστρέψουν» με τον ίδιο τρόπο σε μια επικαιρότητα που η σχέση της με το παρελθόν και την παράδοση είναι μια σχέση ανάμεσα στο πάθος και την αδιαφορία, τη φρενιτιώδη ταρίχευση και την ήμερη λήθη.

II. Η ρωμαντική εμπειρία

Η ΡΩΜΑΝΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΣΥΝΑΝΤΑΤΑΙ πάντοτε στη σχέση με τη μοίρα μιας αναγγελίας της οποίας τα «αντικείμενα» (πολιτικές, φιλοσοφικές, ηθικές ή αισθητικές ιδεατότητες) υπόκεινται σε διαρκή μεταμόρφωση και τελικά απορροφούνται στο χάος των προγνώσεων, των «αναμνήσεων» και των διαγνώ-

σεων. Στο εσωτερικό ή στις παρυφές του ιστορικού ρωμαντισμού η ανάμνηση αυτού που έχει συμβεί, η ενθύμηση, εκδιπλώνεται στο λόγο είτε ως καθαρός εξορκισμός της έλευσης της Νεοτερικότητας — εξορκισμός της μεταφυσικής πρόθεσης της γαλλικής επανάστασης στον E. Burke, της «αυθάδειας των Φώτων» στον Novalis, του δημοκρατικού αντιαριστοκρατισμού στον Schlegel κ.ο.κ. — είτε ως όρος για την ασφαλή πραγμάτωση, του εκάστοτε περιεχομένου της αναγγελίας το οποίο υπόκειται στις φιλοσοφικές και λογοτεχνικές μεταμορφώσεις και τις ιδεολογικές ανησυχίες του κάθε συγγραφέα.

Στον Schelling και τον Fichte η αναμνηστική υφή της σκέψης δίδεται συγχρόνως ως άρνηση (υποτίμηση) του παρόντος —αυτής της άλογης και αμαρτωλής πραγματικότητας— και ως αναμονή μιας τελικής άρσης της έκπτωσης με την καταβύθιση στο απόλυτο και στο άπειρο του Θεού, με την επιστροφή σ' ένα αρχέγονο θεμέλιο (Urgrund), μια πρωταρχική εικόνα (Urbild) ή μια αρχέγονη τυχαιότητα (Urzufall).

Εδώ, η γραφή που «φέρει» μέσα της την επιθυμία της επιστροφής σε κάτι Αρχέγονο δεν αρνείται την Ιστορία —αυτό που μεσολαβεί ανάμεσα στο αρχέγονο και το παρόν— αλλά κατά ένα παράδοξο τρόπο την καταξιώνει μεταφυσικά. Η Ιστορία αν και σηματοδοτεί μιαν «απομάκρυνση» από το θεϊκό πνεύμα, από την Αρχή, δεν παύει ωστόσο να αναγνωρίζεται ως «επιστροφή των πραγμάτων στο Θεό και έπος του ίδιου του θεϊκού πνεύματος» (Fichte), ως διαλεκτική της Ιδέας μέσω της αντικειμενικότητας (Hegel), ως διαλεκτική, τέλος, της αυτοαποκάλυψης του Θεού μέσα στις θρησκείες και μετάβαση από την τυφλή πρωταρχική βούληση στο πνεύμα του λόγου και της Αγάπης (Schelling).

Στον Hegel η μνήμη ως τρίτος βαθμός της παράστασης —μετά την αναπαγωγή και τη φαντασία— προετοιμάζει την ενότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου, ενότητα η οποία αποκαθίσταται καθεαυτή και διεαυτή στη Σκέψη. Η μνήμη «δεν είναι παρά ο εσωτερικός τρόπος της ύπαρξης, η αποκλειστική στιγμή της υπόστασης της σκέψης».

Στο φιλοσοφικό ρωμαντισμό που διασυνδέεται πράγματι στην εξακρεμότητα μεταξύ του αντικειμενικού και του υποκειμενικού ιδεαλισμού (Paul de Man) διακρίνουμε πάντα μια κίνηση επιστροφής σε μια εμπειρία Ευγνωμοσύνης που τα «αντικείμενά» της περνούν από μια διαδικασία εξιδανίκευσης (sublimation) και αποφυσικοποίησης.

Ο Heidegger «περιέγραψε» αυτήν την εμπειρία Ευγνωμοσύνης χρησιμοποιώντας τη ρωμαντική ρητορική αλλά παραμένοντας εκτός των «θεμελιακών μεταφυσικών θέσεων» του Ιδεαλισμού, αποδομώντας δηλαδή την οντοθεολογική εξιδανίκευση μέσω του στοχασμού της ουσίας (Wesen) του στοχασμού.

Για τον Heidegger λοιπόν, η Σκέψη (Denken) εμπεριέχει μια Ευχαριστία

(Dank) όντας πάντοτε η επίσχεση μιας υπόσχεσης (Verheissung) και εννοούμενη τέλος ως Gedanc, λέξη η οποία κατονομάζει «το αρχέγονο είναι της μνήμης», τη συλλογή της ψυχής στο παρελθόν, το παρόν και σ' αυτό που μπορεί να έλθει.

«Ως μνήμη (Gedächtnis) η Gedanc είναι συγχρόνως αυτό που σημαίνει η λέξη Ευχαριστία (Dank). Με την Ευχαριστία η ψυχή μνημονεύει αυτό που έχει και αυτό που είναι.»

Στις ίδιες σελίδες του *Was heisst Denken* ο Heidegger διαχωρίζει την μεμορία, την εν στενή εννοία μνήμη στην οποία επικρατεί η σημασία της κατακράτησης και επανάληψης του παρελθόντος, από την Gedächtnis, τη Μνήμη η οποία δεν στρέφεται μόνο στο παρελθόν αλλά και στο παρόν και στο «μέλλον να έλθει».

Για το στοχαστή του Είναι, η Ευχαριστία και η μνήμη «ανήκουν ολοκληρωτικά στην περιοχή του είναι της Σκέψης» —κι εδώ η προσέγγιση με τον Hegel είναι προφανής— και το απώτερο νόημά της είναι οντολογικό: Χρωστάμε Ευγνωμοσύνη —δηλαδή οφείλουμε επίσης να μνημονεύουμε διαρκώς μέσω του στοχασμού— στην αληθινή δωρεά (Gabe) του είναι μας, στη δωρεά του ότι «είμαστε και σκεπτόμαστε».

Η «δωρεά του είναι» βέβαια δεν αφορά στην ύπαρξη ως οντική πραγματικότητα, υπόσταση και «ζωή» αλλά στην ek-sistenz, στην εκστατική διαμονή μας στο «ξέφωτο» του είναι, πράγμα που υπονομεύει κάθε υπαρξιστική και βιταλιστική ενόηση της δωρεάς του είναι ως δώρου της ζωής και της ύπαρξης.

Για τη ρωμαντική εμπειρία όπως «συγκροτείται» λογοτεχνικά στο εσωτερικό του ρωμαντισμού, η σχέση ανάμεσα στη Σκέψη, την ευγνωμοσύνη, τη μνήμη και την υπόσχεση είναι θεμελιωκή.

Στη ρωμαντική σκέψη υποβόσκει ένα «αναμνηστικό» νεύμα που στα πλαίσια του απόλυτου ιδεαλισμού γίνεται η ίδια η Σκέψη ως Reflexion η οποία επιδιώκει να κρατήσει μέσα της (Er-inneerung) το παρελθόν της, το σύνολο των στιγμών που την προετοιμάζουν και την προαναγγέλλουν. Ταυτόχρονα είναι ένα νεύμα Ευχαριστίας προς ένα καταγωγικό σημείο που περιμένει την εκπλήρωσή του ως πραγμάτωση της αναγγελίας του μέσα στην Ιστορία, «άλωση» της πραγματικότητας από την εκπληρωνόμενη αναγγελία. Το τραγικό της ρωμαντικής εμπειρίας όπως εκδηλώνεται στα πλαίσια του ρωμαντισμού είναι ότι ενώ φιλοσοφικά η εμπειρία φθάνει στην πλήρωσή της (στην εγελιανή τελεολογία, στη φιχτεϊκή επιστήμη, στη σελλινγκιανή μεταφυσική), ως τόνος παρακάμπτει πάντοτε το οντοθεολογικό ρίζωμα στην «ασφάλεια» της Αρχής

(στο 'Απειρο ως Θεό, πνέυμα, βούληση κ.λπ.) και ρίχνεται διαρκώς στον κίνδυνο ενός «καταγωγικού κενού» για να μεταχειριστούμε την ωραία έκφραση του J. Derrida.

Αυτό το καταγωγικό κενό, η καταγωγική «ορφάνεια» και αδυναμία —ριζικά ασυμβίβαστη με τον θριαμβικό τόνο των συστημάτων του Ιδεαλισμού και των οντοθεολογικών επών— σημαδεύει τη ρωμαντική εμπειρία όσο περισσότερο αυτή αποχωρίζεται τις ιστορικές κοσμοεικόνες του ρωμαντισμού και διαχέεται σε ένα πλήθος από ετερογενείς και ετερόμορφες κειμενικές στιγμές. Γιατί είπαμε ήδη ότι ο ρωμαντικός τόνος δεν «ανήκει» στα υποκείμενα του ρωμαντισμού αλλά αφορά πάντοτε μιαν απρόβλεπτη κοινότητα ποιητική και εξω-ποιητική, στην ουσία όμως κειμενική.

Επιμείναμε ιδιαίτερα στην πρωταρχική σημασία της Ενθύμησης στον ρωμαντισμό και τη φιλοσοφία του. Η επιστροφή σε ένα αρχιθεμέλιο, σε ένα καταγωγικό σημείο που δικαιώνει και ταυτόχρονα εκθέτει (και με τις δύο έννοιες της λέξης: εκθέτω δηλαδή παρουσιάζω κάτι και έτσι το γυμνώνω, το «αφήνω έκθετο») την Ιστορία προσδίδει στη σκέψη έναν αναμνηστικό χαρακτήρα στρέφοντάς την προς την ολότητα ενός παρελθόντος το οποίο υπάρχει μεν ως τάξη συμβάντων και χρονολογική συνάφεια αλλά περισσότερο «επινοείται». Γίνεται παρελθόν της Αρχής (Prinzip), του ίδιου του Καταγωγικού Σημείου, «ιστορικότητα» του Θεού, του πνεύματος, του Απολύτου κ.ο.κ. Το παρελθόν επινοείται ως έπος μιας Αρχής, ως αντικειμενικό έπος το οποίο η Σκέψη ως επικό ποίημα επιδιώκει να «μνημονεύσει» και να αφηγηθεί.

Από τη στιγμή που η μνημόνευση χάνει την προτεραιότητα χάριν του «βιώματος» —και εδώ συναντάμε τη μεταμόρφωση της ρωμαντικής εμπειρίας, τη διαφυγή της από τον αστερισμό του Ρωμαντισμού— από αυτή λοιπόν τη στιγμή, το νεύμα «επιστροφής» χάνει την οντοθεολογική του ισχύ και η ρωμαντική εμπειρία αποσπάται από το Ρωμαντισμό και διασπείρεται σε όλους σχεδόν τους τόπους της μοντέρνας «μυθοπλασίας» και σε όλες τις κειμενικές διαλεκτικές του ατομικιστικού πολιτισμού που προωθείται από τα μέσα του 19ου αιώνα.

Η ρωμαντική εμπειρία εκκοσμικεύεται και ακουμπά πλέον σε εκείνη την «επικαιρότητα» που ο Ρωμαντισμός δυσφήμιζε, εξόρκισε ή επιχείρησε να αποσοβήσει μέσω της παρεμβολής της Ισχύος των Καταγωγικών Αρχών και της «θεοδικίας» τους. Στην πορεία αυτής της εκκοσμικεύσης η λογοτεχνία του ρωμαντικού τόνου συναντά την κοινωνική διαγνωστική (Hugo), εγκωμιάζει το 'Απειρο μαζί με τη μόδα ή το maquillage (Baudelaire) ενώ η σκέψη γίνεται φιλοσοφία της ζωής ή χαράζει με νέο τρόπο την οδό μιας ερμηνευτικής (Dilthey) που δεν αναζητά στο παρελθόν ένα οντοθεολογικό πολύτιμο μέταλλο αλλά μόνον πηγές ερμηνειών και πλούτο πρόσφορο για διαλόγους και «συνο-

μιλίες». Ανάμεσα στον Kleist και τον Baudelaire μεσολαβεί το χάσμα ανάμεσα σε μια εμπειρία του πόνου της «επικαιρότητας» και σε μια εμπειρία της απόλαυσης του εφήμερου. Η μεταφυσική Ευγνωμοσύνη δίδει τη θέση της στην ευδαιμονιστική και ατομικιστική «αγνωμοσύνη» χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι ρητορικοί τρόποι του ρωμαντισμού εκλείπουν.

Ο μυστικισμός και η πνευματικότητα, το δαιμονικό και το «ιερό» ανακαλύπτονται πλέον στην καρδιά του πραγματικού, στο μοντερνισμό της νέας αστικής κοινωνίας. Η μόδα, η τεχνική, τα πλήθη και το χάος των μεγαλουπόλεων, η ίδια η εφημερότης και το φευγαλέο της στιγμής («διασθίζουν») την ρωμαντική εμπειρία και εμφανίζεται ένας τόνος νεοτερικότητας στον οποίο η ιδέα της Ευτυχίας γίνεται λιγότερο πομπώδης και υπερβολική και περισσότερο παιγνιώδης και «ανθρώπινη».

Η μελαγχολία, αυτός ο θεμελιώδης θυμικός τόνος του ρωμαντισμού, χρωματίζεται πλέον από την ειρωνία, το χιούμορ, τον «κυνισμό» από όλα αυτά τα στοιχεία σκανδάλου και ελαφρότητας, που θα αξιοποιήσει στον αιώνα μας ο υπερρεαλισμός και οι Πρωτοπορίες.

Η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στη ρωμαντική εμπειρία της μυθολογικής «επένδυσης» του εξορκισμού της Νεοτερικότητας⁷ και στην άλλη ρωμαντική εμπειρία στην οποία επενδύεται μυθολογικά η γοητεία της Νεοτερικότητας, πρέπει να αναζητηθεί στη σχέση που αναπτύσσεται με το «Πραγματικό».

Στη μεταφυσική του Ρωμαντισμού το Πραγματικό είναι η αναυθεντικότητα (Uneigentlichkeit) που υποβάλλεται σε διαρκή υπέρβαση και «εξύψωση» μέσω της αναγωγής του σ' ένα Απώτατο κεντρικό Νόημα: Η κάθαρση του ακάθαρτου πραγματικού γίνεται κινητήρια δύναμη της μυθοπλασίας, ουσία του έργου τέχνης, το οποίο υπηρετεί την Αλήθεια αναζητώντας το Απόλυτο, πέρα και ενάντια στο εφήμερο του παρόντος κόσμου.

Η περατότητα της «ζωής» αναιρείται στην απειροσύνη της Αρχής που

7. Η μυθολογική επένδυση του εξορκισμού της Νεοτερικότητας λαμβάνει διάφορες μορφές που τελικά «ανανεώνουν» ριζικά τους πολιτισμικούς ορίζοντες της ίδιας της Νεοτερικότητας. Ο εξωτισμός, ο περιηγητισμός και τα «ταξιδιωτικά», η ανακάλυψη των λαϊκών μύθων και του фольклор, το αυξημένο ενδιαφέρον για την τέχνη και τη σκέψη της Ανατολής, όλα αυτά που ορεΐλονται στο Ρωμαντισμό και τον σφραγίζουν, απετέλεσαν εστίες γονιμοποίησης του «Μοντέρνου» και α-

νανέωσης της Δύσης. Η απόρριψη κάποιων όψεων του αστικού πολιτισμού υπήρξε λοιπόν κάτι αναγκαίο για τη διερεύνηση της δυτικής νεοτερικότητας, για την «επαφή» της με ό,τι η αυτοαναφορικότητα της Δύσης συνήθως απώθησε.

Η αυτοαναφορικότητα βέβαια αυτή άρχισε να χάνει ήδη έδαφος με την ανακάλυψη του νέου κόσμου και σήμερα διαπιστώνουμε ταυτόχρονα το τέλος και την ύστατη «επιβεβαίωσή» της.

θεμελιώνει την οντοθεολογική αλήθεια ως διάρκεια, «αιωνιότητα» της Καταγωγικής Αρχής.

Το Είναι θεωρείται ως το πλέον εμμενές (ουσία) αλλά συγχρόνως διαφυλάσσεται αμόλυντο από κάθε ιστορικό και κοσμικό «δόλο». Στη ρωμαντική εμπειρία της εικοσμίκευσης (όπως γράφεται λ.χ. στο *Spleen de Paris* του Baudelaire) το Πραγματικό δεν είναι πλέον έκπτωτο και η «αναυθεντικότητα» —ως αρνητικότητα, βρωμιά, τεχνητός παράδεισος, σώμα, Πόλη, επιθυμία— αναδεικνύεται σε ένα είδος προνομιακής ποιητικής χώρας όπου η οδύνη και η ηδονή, ο θάνατος και η γοητεία, η μελαγχολία και η ευθυμία, η πνευματικότητα και η αδιαφορία, η φαντασία και η ανία γίνονται οι αποσκευές της ζωής του μοντέρνου ρωμαντικού ατόμου: του Flâneur.

Ανάμεσα στην εξαρχής κομματιασμένη και αφανισμένη στο Μύθο της «Αυρηλίας» του G. de Nerval και στην μικροαστή και Αρνού της «Αισθηματικής Αγωγής» τον Flaubert που εμφανίζεται και χάνεται στο εσωτερικό ενός δικτύου από περιστάσεις, γεγονότα και συντυχίες του χρόνου, «παίζεται» ένας ρωμαντικός τόνος καθόλου ταυτόσημος κι ωστόσο «ίδιος».

Η φλωμπερική ηρωίδα («γερνάει») —κι έτσι αποκαλύπτεται πραγματική, εύθραυστη και γι' αυτό γοητευτική— ενώ η νερβαλική Αυρηλία δε γερνά ποτέ αφού ο χρόνος της είναι μόνο αυτός της έλευσής της, χρόνος της έκστασης και της καταστροφής: άβυσσώδης χρόνος.

Ωστόσο στο μυθιστόρημα του Flaubert η άβυσσος είναι αυτή του «Πραγματικού», του χρόνου που περνά, των τόπων που φιλοξενούν τα συμβάντα, των επιθυμιών που ρέουν μέσα στις περιστάσεις του βίου και όχι έξω από χρόνο ή ακινητοποιημένες στην υπερβολή και την ακρότητα. Δεν είναι τόσο το όνειρο και η «έκσταση» που μεταφέρουν το Υπερβατικό στη θνητή ανθρωπινή συνθήκη όσο η ίδια η Πραγματικότητα και η αδύνατη χαρτογράφηση του κοινοτικού ευμετάβλητου και του υπαρξιακού αστάθμητου. Η νεοτερικότητα αναδεικνύει ένα «νατουραλιστικό» Μυστήριο και ο ατομικιστικός ψυχολογισμός της αστικής κοινωνίας συμφιλιώνει τον υποκειμενισμό του Ρωμαντισμού με την πολλαπλότητα των καθημερινών αντικειμένων ή μ' αυτό που ο J. Dewey αποκαλούσε «συγκραμένο».

Στο χώρο της θεωρίας η εικοσμικευμένη ρωμαντική εμπειρία διαμοιράζεται σ' ένα πλήθος από διαφορετικά στοχαστικά διαβήματα: στην ντυλταϊκή ερμηνευτική και τον Nietzsche, στην «μορφική» κοινωνιολογία του G. Simmel ή στον πραγματισμό του Dewey.

Ιδιαίτερα η νιτσεϊκή ρήση «Ο Θεός είναι νεκρός»⁸ έρχεται να σφραγίσει τη

8. Στο ποίημα του G. de Nerval "Le Christ aux oliviers" ο ίδιος ο Χριστός λέγει:

«Αδελφοί, σας κορούδενα. 'Αβυσσος, άβυσσος, άβυσσος!»

ρήξη με τον οντοθεολογικό ρωμαντισμό που στην ιστορική παρακμή του γινόταν όλο και περισσότερο δέσμιος των «Κοσμοθεωριών» (Weltanschauungen) του συρμού. Η πολεμική του Nietzsche στον εθνικισμό, τον γερμανισμό και τον δογματικό ιδεαλισμό καθώς και η διαμάχη με τον Wagner και το «βαγκνερισμό» εντάσσονται σε αυτή τη ρήξη, στο ξεκαθάρισμα λογαριασμών του «τελευταίου φιλοσόφου» με τον οντοθεολογικό Ρωμαντισμό και τις «ι-δεολογίες» του.

Αργότερα, η εμφάνιση της Φαινομενολογίας στη χουσερλιανή εκδοχή της ανανεώνοντας τη «φιλοσοφία της Συνείδησης» συνέβαλε στην αναγέννηση του παραδοσιακού φιλοσοφικού Ιδεαλισμού ή μάλλον στην επανεμφάνιση της φιλοσοφίας των μεγάλων οικουμενιστικών και «συστηματικών» Αξιώσεων.

Υπάρχει ωστόσο η παρεμβολή της περιγραφικής ψυχολογίας και των «φιλοσοφιών της ζωής», ο ψυχολογισμός και ο ιστορισμός που καθιστούν πλέον αδύνατο το φιλοσοφικό «μεγαλοϊδεατισμό» δηλαδή την επιστροφή στη συνέχεια του γερμανικού ιδεαλισμού. Στο Husserl αν και η περίφημη μέθοδος της «αναδρομικής ερώτησης» (Rückfrage) στόχευε στην διερεύνηση της καταγωγής της Συνείδησης, το αιτούμενο δεν είναι πλέον μια οντολογική ιδεατότητα η οποία θα «νομοθετεί» την πραγματικότητα αλλά ο ίδιος ο κόσμος της ζωής (Lebenswelt). Η επιστροφή στο Αρχέγονο (ίδιον του φιλοσοφικού ρωμαντισμού) δεν επαναλαμβάνεται απλώς· περισσότερο δοκιμάζεται φαινομενολογικά ως οδός μιας επιστήμης που ανιχνεύει τα αντικείμενά της στις «αισθητικές και σωματικές πλευρές του βιόκοσμου» ή ακόμα στην «εσωτερική ιστορικότητα των ατόμων»¹.

Στο *Sein und Zeit* του Heidegger η θεμελιώδης τάση του Ρωμαντισμού, η δυσφήμιση και συγχρόνως η μεταφυσική «εξύψωση» του Πραγματικού και του παρόντος μοιάζει να παίρνει ένα νέο «επιβλητικό» χαρακτήρα. Αν και ο χρόνος της επικαιρότητας συμμετέχει κατά κάποιο τρόπο στη χρονικότητα του Dasein, αυτή η «συμμετοχή» σφραγίζεται —κατά τον Heidegger— από την αναυθεντικότητα, από το απρόσωπο και ανώνυμο των μοντέρνων καιρών. Η φλυαρία, η περιέργεια και ο χρόνος της νεότερης «δημοσιότητας» αντιστοιχούν σε μιαν αναυθεντική ύπαρξη, σε μιαν ύπαρξη «ανίκητη» να δεχθεί την ύψιστη δυνατότητα του είναι της: το θάνατο.

Αργότερα με την έννοια της «οντολογικής διαφοράς» ανάμεσα στο Είναι και

Ο θεός λείπει απ' το βωμό όπου
είμαι το θύμα...

Ο θεός δεν είναι...δεν υπάρχει πιά!»

G. de Nerval, *Les Filles du Feu, les Chimeres*, Flammarion, 1965, σ. 242.

9. Παναγιώτης Σ. Παπαδόπουλος, «Ιστορία και οντολογία της Φύσης στη Φαινομενολογία του Husserl», *ΑΕΒΙΑΘΑΝ*, τ. 5, 1989, 107-115.

το ον επανεισάγεται εκείνο το χαρακτηριστικό του Γερμανικού Ιδεαλισμού σύμφωνα με το οποίο η πραγματικότητα «ανήκει» στην Καταγωγική Αρχή, αποτελεί το πεδίο εκδήλωσης ή «αυτοαποκάλυψης» της (Schelling) αλλά ωστόσο εμπεριέχει τη λήθη της ουσιώδους προέλευσής της και έτσι είναι αναυθεντική και «έκπτωτη», μια πραγματικότητα «αχάριστη» απέναντι στη δωρεά της.

Η σελλινγκιανή ιδέα της «αυτοαποκάλυψης» του Είναι —στην οποία ο Heidegger τονίζει όλο και περισσότερο το χαρακτήρα της αφέλκυσης (Entzug) έτσι ώστε η αυτοαποκάλυψη του Είναι να σημαίνει την συγκάλυψη, την «απόσυρσή» του χάριν του όντος— διατρέχει απ' άκρη σ' άκρη τον χαϊντεγκεριανό στοχασμό της αλήθειας ως απο-κάλυψης (Ent-bergung) και διανοικτότητας.

Στο *Sein und Zeit* ο Heidegger «συμπυκνώνει» κατά παράδοξο τρόπο την ουσία της Νεοτερικότητας: την αυτονόμηση του κόσμου από κάθε μεταφυσική «ετερονομία», από κάθε οφειλή έναντι μιας Αρχής, μιας Καταγωγής, ενός «ριζώματος», μιας Καθολικής Αξίας.

Εν τούτοις, ο φιλοσοφικός ρωμαντισμός παρόλο που «εμπνέει» πολλά στοχαστικά εγχειρήματα του αιώνα, (όχι μόνον τον Heidegger αλλά και την «Κριτική Θεωρία», τον υπαρξισμό, τη θεωρία της Λογοτεχνίας ακόμη και έναν ορισμένο μαρξισμό) δεν αποκαθίσταται ποτέ. Το τέλος του Ρωμαντισμού εγγράφεται πράγματι στον 19ο αιώνα. Η μεταμόρφωση της ρωμαντικής εμπειρίας στα μέσα και τα τέλη αυτού του αιώνα με την ανασφάλιση του Πραγματικού και την κριτική στη μεταφυσική από διάφορες σκοπιές (τον Μαρξ, τον Nietzsche, τον πραγματισμό κι αργότερα την Ψυχανάλυση) «καθιστά» αδύνατη την επιστροφή του οντοθεολογικού Ρωμαντισμού και παράλληλα αναδευκνύει, με θαυμαστό τρόπο, νέους ρωμαντικούς τόνους στην τέχνη και τη σκέψη.

III. Ο Ρωμαντικός τόνος

ΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΟΥ ΑΝΑΚΤΗΤΕΙ από όσα προηγήθηκαν είναι το εξής: τι χαρακτηρίζει τελικά αυτός ο τόνος που αντηχεί ίδιος και συγχρόνως μη-ταυτόσημος, ριζικά «ανόμοιος» στα πλέον ετερόκλητα πνευματικά στιγμιότυπα των δύο τελευταίων αιώνων;

Αφετηρία για την απάντηση του ερωτήματος παραμένει για μας η ιστορικότητα της ρωμαντικής εμπειρίας, η εγγενής πολυμορφία της που την αποκόπτει από το φιλοσοφικό σύμπαν και τα στυλ πνευματικότητας του ρωμαντισμού και την «ανοίγει» σε πολλαπλές εμπειρίες γραφής, έμπνευσης και πράξης.

Η ουσία του ρωμαντικού πρέπει να αναζητηθεί στο ίδιο το πεπρωμένο της Νεοτερικότητας ως πεπρωμένο Υπόσχεσης και Αναγγελίας. Το άνοιγμα ατόμων και κοινοτήτων σε αυτό το Πεπρωμένο είναι κάτι του οποίου αγνοούμε τους λόγους: Αυτοί οι λόγοι δεν θα βρεθούν μάλλον ποτέ· έχουν χαθεί μέσα στα κείμενα ή εκεί απ' όπου είναι αδύνατο να ανασυρθεί άλλο από ισχνά συντρίμια και πειστήρια: στα όνειρα ή στην πλοκή του βίου των ατόμων, με άλλα λόγια στην «τρέλα των λέξεων» (P. de Man).

Η καταστασιακή συνθήκη της ρωμαντικότητας είναι πάντοτε ένα άλγος. Ο Ρωμαντικός πόνος εμφανίζεται αρχικά ως πόνος της «Καταγωγής», της μεταφυσικής θεμελίωσης ενός παρόντος που μοιάζει να θέλει να απορροφηθεί στο 'Απειρο και τη μελαγχολία του.

Αργότερα το ρωμαντικό άλγος «χάνει» το εύρος του και ακολουθεί την εκκοσμίκευση της θρησκευτικής εμπειρίας στην ευρύτερη έννοια του όρου: το εφήμερο και το στιγμιαίο «ξεπροβάλλουν» και διεκδικούν τα δικάιά τους. Αλλά ο πόνος από την έλλειψη μεταφυσικής Κάλυψης δεν εκλείπει ποτέ. Ερεθίζει την τέχνη και την ανήσυχη σκέψη μιας εποχής στην οποία η απώλεια «ισχυρών νοημάτων» έχει γίνει ο Κανόνας.

Στην ρωμαντική εμπειρία της «επικαιρότητας» αναλογεί ένας ιδιαίτερος τόνος: είναι ο τόνος μιας αναμονής μέσα στη χαρούμενη ή πικρή γνώση του γεγονότος ότι δεν υπάρχει «Θεμέλιο», ότι η Μεταφυσική είναι ένας «ατμός» (Nietzsche), ότι η Νεοτερικότητα είναι ακατάβλητη και —γιατί όχι;— μηδενιστική.

Στην ανελέητη Νεοτερικότητα αντιστοιχεί μια αναμονή αγνώμων και «ά-θη», ορφανή από αντικείμενα (ιδεατότητες της Λύτρωσης και της ολοκλήρωσης) και ξέχειλη από Κόσμο. Στο φιλοσοφικό επίπεδο η κοινή πεποίθηση του νεοπραγματισμού και του αποδομισμού ότι δεν υπάρχει Θεμέλιο (Καταγωγική Αρχή) αλλά δεν «μπορούμε να προσπεράσουμε τους ήρωες»¹⁰, συμπυκνώνει την ιδέα αυτής της ορφανής αναμονής της οποίας ωστόσο η «αθεΐα» είναι ίσως πολύ εγγύτερα στη θρησκευτικότητα από τον οποιονδήποτε θεϊσμό θετικό ή αποφατικό¹¹.

Θα ήταν πάντως λάθος να συμπεράνουμε ότι η εμφάνιση και διασπορά ενός ρωμαντικού τόνου μη-οντοθεολογικού, ενός τόνου άθεης αναμονής και παγανιστικής pietas σύστοιχου με την ανάδυση και επικράτηση του μοντέρνου α-

10. R. Rotry: «Quatres manières d' écrire l' histoire de la Philosophie» στο συλλ. έργο *Que peut faire la Philosophie de son histoire?*, Seuil, 1989 (σ. 89).

11. Bl. Franco Crespi: «Perte du sens et expérience religieuse», *La sécularisation de la Pensée*, Seuil, 1988, (111-120).

τομικιστικού πολιτισμού, σηματοδοτεί το τέλος κάθε ένθεης, εσχατολογικής και ουτοπικής Αναγγελίας.

Αντίθετα «ένθεες αναγγελίες» συναντώνται πάντοτε στην ποίηση και τη Σκέψη, στις πολιτικές ουτοπίες και τα επιστημονικά προγράμματα, ακόμα και μέσα σε πεδία ολοκληρωτικά κατελημμένα από τον εργαλειακό λόγο¹².

Ο Rilke στα *Γράμματα σε ένα νέο Ποιητή* έγραφε στον απογοητευμένο από την «απώλεια του Θεού» νέο: «Γιατί να μη σκεφτόσαστε πως είναι ο Ερχόμενος [εννοεί το Θεό], ο Αναμενόμενος που θα φτάσει από την αιωνιότητα, ο Μελλούμενος, ο τέλειος καρπός ενός δέντρου που εμείς είμαστε τα φύλλα του; Τι σας εμποδίζει να “προβάλλεται” τη γέννησή του στους μελλούμενους καιρούς και να ζήσετε τη ζωή σας σα νάταν μια οδυνηρή και όμορφη μέρα κάποιας μεγάλης εγναμοσύνης;

Δε βλέπετε λοιπόν πως κάθε τι που συμβαίνει είναι και μια αρχή; Δε θα μπορούσε τάχα να είναι η αρχή Εκείνου; Υπάρχει τόση ομορφιά σε κάθε απαρχή! Αφού είναι ο Τέλειος, δεν πρέπει, πριν από αυτόν, να υπάρξουν άλλα λιγότερο σημαντικά, για να μπορέσει αυτός να διαλέξει τα στοιχεία της υπόστασής του ανάμεσα στην αφθονία και την πληρότητα; Δεν πρέπει να είναι αυτός, ο Ύστατος για να περικλείει το κάθε τι μέσα του; Τι νόημα θα είχαμε, εμείς και ο αγώνας μας, αν εκείνος που έτσι θερμά αποζητάμε, έχει κιόλας βυθιστεί στα περασμένα;»¹³

Στα λόγια αυτά ηχεί η ένθεη αναμονή ενός «Έσχατου» που δίδει νόημα στη ζωή. Η ζωή εννοείται ως στιγμή που προ-ετοιμάζει την έλευση ενός Πληρώματος (Vollendung). Ωστόσο η γραφή των ατελειώτων ερωτηματικών προδίδει έναν τόνο αβεβαιότητας, έναν τόνο που μοιάζει να θέλει να «πεισει τον εαυτό του» για μια βεβαιότητα που λείπει. Ο Rilke μιλά για μια μεγάλη εγναμοσύνη. Ωστόσο ο μεγάλος αποκαλυπτικός τοκετός δεν έρχεται ποτέ. Είναι σαν τον μπεκετικό Godot που δεν είναι κανένας και όμως δεν είναι το «γυμνό» τίποτα αφού κάποιος τον περιμένουν και δεν παύουν να τον περιμένουν.

Στην άθην αναμονή δεν επιβεβαιώνεται τόσο ο μηδενισμός —ο οποίος ποτέ δεν υπήρξε αμόλυντος από την απλή «άρνηση» της Αρχής ή της Πίστης δηλαδή από την τελική καταξίωσής του— όσο ένα υποκείμενο της εκκοσμίκευσης, μια «φιγούρα» που υποβαστάζει τη μοίρα μιας Εποχής.

12. Δεν θα έπρεπε ωστόσο να υπερεκτιμούμε τις διάφορες φιλελεύθερες ουτοπίες και «μελλοντολογίες» των τελευταίων ετών. Πρόκειται περισσότερο για ένα δόλο της οικονομίας ή για μια «πανουργία» του μηδεν-

ισμού πάρα για την επανάληψη του Θεού με τη μορφή του Κεφαλαίου, της Αγοράς, του Εμπορεύματος κλπ.

13. R.M. Rilke, *Γράμματα σ' ένα Νέο Ποιητή*, Αθήνα, Ίκαρος, μετ. Μ. Πλωρίτη, 1965

Σε αυτή τη φιγούρα, σε αυτή την «καρικατούρα» υποκειμένου, δεν είναι η Ζωή —ως ιδεατότητα της καθαρής αυτοδιανοητικής εμπειρίας όπως την καταννοούν οι «φιλοσοφίες της ζωής»— που χειραφετεί το εγώ από τη βία της ένθεης και εσχατολογικής αναμονής αλλά μια συμφιλίωση με την περατότητα, μ' ένα Θάνατο «στον οποίο το να είσαι νεκρός σημαίνει πως περνάς στον ωκεανό των κυμάτων που μένουν για πάντα κύματα, άρα δεν έχει νόημα να περιμένεις να καλμάρει η θάλασσα»¹⁴.

Όπως ο Πάλομαρ του Ίταλο Καλβίνο, το «υποκείμενο» της άθεης αναμονής δεν είναι το Εγώ που κοιτάζει (περιμένει) τη Γαλήνη μίας πλήρωσης, μιας τελικής εξόφλησης των ανεξόφλητων λογαριασμών της υποκειμενικότητας και της Ιστορίας, αλλά το εγώ που δεν είναι άλλο «παρά το παράθυρο μέσα από το οποίο ο κόσμος κοιτάζει τον κόσμο», μια μονάδα στον αντίποδα της «χωρίς παράθυρο» μονάδας του Leibniz.

Η μάθηση του θανάτου είναι μάθηση ενός κοιτάγματος «με ένα βλέμμα που έρχεται από έξω και όχι από μέσα μου»¹⁵. Αλλά —γράφει ο Καλβίνο— «το ότι το έξω κοιτάζει έξω, δεν αρκεί: Είναι από το υπό παρατήρηση αντικείμενο που πρέπει να ξεκινήσει η τροχιά που θα το συνδέσει με το αντικείμενο που κοιτάζει».

Από τη βουβή έκταση των πραγμάτων πρέπει να υπάρξει μια ένδειξη, ένα κάλεσμα, ένα νεύμα: ένα αντικείμενο αποσπάται από τα άλλα με την πρόθεση να σημαίνει κάτι...τι να σημαίνει; Μάλλον τον εαυτό του· ένα πράγμα θέλει να το κοιτάζουν τα άλλα πράγματα μόνον όταν είναι πεισμένο ότι σημαίνει τον εαυτό του και τίποτε άλλο, ανάμεσα σε πράγματα που σημαίνουν τον εαυτό τους και τίποτε άλλο»¹⁶.

Ο Καλβίνο περιγράφει τη σχέση ενός βλέμματος στερημένου εμμένειας και «εσωτερικότητας» κι ενός κόσμου από αντικείμενα ο οποίος για να «συνδεθεί» με το υποκείμενο, αυτό το αστεροσκοπικό «υποκείμενο» που ο συγγραφέας ονομάζει Πάλομαρ, πρέπει να υπάρξει ως Νεύμα, ένδειξη, κάλεσμα, να αναγγείλλει δηλαδή το συμβάν του.

Η άθεη αναμονή, αναμένοντας τη μοναδικότητα του κάθε πράγματος, τη μοναδική (monadique) του σημασία «και τίποτε άλλο έξω από αυτήν» συναρτιέται με μια ιδέα του κόσμου θραυσματική και διαφορετική.

Τα θραύσματα δεν παραπέμπουν σε μια κεντρική γενική Σημασία, απλώς γαληνεύουν στο ατάραχο της έλευσής τους έτσι ώστε τελικά κάθε αναμονή

(γ' εκδ) σ.σ. 68-69.

14. Ίταλο Καλβίνο, Πάλομαρ, Αστάρτη, 1985, σ. 137.

15. Ό.π., σ. 129.

16. Ό.π.

μοιάζει αχρείαστη: Μια καρικατούρα προσμονής, ένα παιχνίδι με το νόημα και την «καταστροφή» του.

Η χειραφέτηση από τη βία της ένθεης αναμονής δηλαδή της ευγνωμονούσας αναμονής ενός θεμελιωτικού νοήματος περνά πρώτα από τον τόνο μιας ισχνής, «ορφανής» αναμονής —τη στιγμή της ρήξης με τον οντοθεολογισμό, τη στιγμή του ρήγματος της Νεοτερικότητας— και τελικά νευματοδοτεί προς μια συνθήκη «μη-αναμονής» στην οποία το υποκείμενο υποδέχεται τα συμβάντα όντας βυθισμένο στη ριζική παθητικότητα ενός «είμαι», ενός «κοιτάζω», ενός «πεθαίνω».

Στα έργα του Beckett ή στο γαλλικό νέο Μυθιστόρημα συναντάμε τις φιγούρες αυτής της ριζικής παθητικότητας, τα απ-άνθρωπα υποκείμενα ενός κόσμου από γυμνά αντικείμενα, ενός κόσμου που ζει τη συντριβή της Ιστορίας, της Πλοκής, του Μύθου.

Η μεταμοντέρνα εμπειρία ως εμπειρία της συντριβής ή της απίσχνανσης κάθε Αναγγελίας εγκαινιάζει άραγε το τέλος της ρωμαντικής εμπειρίας, το θάνατο κάθε ρωμαντικού τόνου άρρηκτα συνδεδεμένου με μιαν Αναγγελία, μια Μοίρα, μιαν Υπόσχεση; Η απάντηση φαίνεται εξαιρετικά παρακινδυνευμένη όμως τονίζουμε ότι αυτό που λέμε «μετανεοτερικότητα» παίζεται ακόμη στο σημείο όπου η απίσχνανση του Νοήματος δεν καταλήγει στο κενό, στην ριζική αθεία και το μηδενισμό αλλά ανοίγει τόπο για την απρόσκοπτη ανάδυση ιδιαίτερων, διαφορετικών, μη-αναγώγιμων σε μια Καθολική Αρχή νοημάτων σε ένθεη εσχατολογία και «άθεο» μηδενισμό.

Μ' αυτή την έννοια ο κύκλος της ρωμαντικής εμπειρίας δεν κλείνει και η Νεοτερικότητα ως Υπόσχεση δεν μπορεί να θεωρηθεί ένα «παρελθόν» αλλά κάτι που συνεχίζει πάντοτε διαφορετικά, σε άλλους τόνους και γραφές και όχι στο εσωτερικό ενός κλοιού από αυθαίρετα συμβάντα ή σ' ένα σύμπαν από «ομοιώματα».

Μια Ιστορία ανυπότακτη στην τάξη του Λόγου, της Φύσης, του Θεού, της «Ανθρωπότητας» δεν είναι αναγκαία μια κενή Ιστορία ούτε η κένωση, η «διάλυση» κάθε Ιστορίας.

Τα θραύσματα του κόσμου απαιτούν (καλούν σε) νοήματα και το να αναμένεις με νεοτερικό τρόπο είναι το να μην σταματάς ποτέ να στρέφεις προς αυτές τις σημασίες όχι προσδοκώντας από τα «κομμάτια» την επάνοδο στην Παρμενίδεια Αρμονία ή στην ένοχη ηθικά και οντολογικά «ψευδή» (Adorno) ολότητα αλλά επιμένοντας ότι στην εμπειρία της διάλυσης κάθε οργανικότητας —των οργανικών μύθων του Πολιτικού, της Αισθητικής ή της κοινωνικότητας— μπορούν ακόμα να συγκροτηθούν νέες κοινότητες που θα σώσουν την υπόσχεση της Νεοτερικότητας από ό,τι μοιάζει να σημαίνει αφανισμός κάθε μοίρας και Αναγγελίας.

IV. Επίλογος

Η ΡΩΜΑΝΤΙΚΗ ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΕΓΓΡΑΦΕΤΑΙ ποικιλοτρόπως στο πεπρωμένο της Εξκοσμίκευσης.

Στο εσωτερικό του ρωμαντισμού στήνεται ένας άπελπις πόλεμος εναντίον της Νεοτερικότητας ή για την «καθοδήγηση» του σύγχρονου κόσμου προς την εκπλήρωση μιας ιστορικομυθολογικής υποθήκης κι ενός Πεπρωμένου στο οποίο «ανήκουν» η Ιστορία, οι λαοί, τα άτομα, η φύση.

Ο οντοθεολογικός πόλεμος του ρωμαντισμού (και οι συνεπαγόμενες εθνικομεσσιανικές και «μυστικές» επενδύσεις των ρωμαντικών ιδεολογιών) δεν εξαντλεί καθόλου τον πλούτο της ιστορικής ουσίας της «ρωμαντικότητας» και οι ρωμαντικοί τόνοι πολλαπλασιάζονται στο έδαφος της απομάγευσης (Weber) του Κόσμου. Διασπείρονται σε σημεία στα οποία δεν έχει καμμία θέση ο Ρωμαντισμός ως Κοσμοεικόνα ή Μεταφυσική της ολότητας καθώς και οι εγγενείς σ' αυτόν πολιτικοί και εθνικοί αισθητισμοί. Όταν ο Rilke λέγει: «Αλλά για μας η ύπαρξη είναι ακόμα μαγεμένη» (verzaubert)¹⁷ σκέφτεται ότι ακόμα και αν ο Θεός αποτελεί ένα unendliche Spur, «ατελείωτο ίχνος», εξακολουθεί να υπάρχει η δυνατότητα μιας εμπειρίας του Ιερού η οποία ωστόσο προσεγγίζεται με τον παλαιό ρωμαντικό τρόπο. Μιλάει για «γονυκλισία» και «θαυμασμό» ως προς αυτό το ατελείωτο ίχνος: Σε μια εποχή όπου κυριαρχεί ένα «περιπλανώμενο πένθος»¹⁸ (wandernden Trauer) ο Rilke προτάσσει μια οντοθεολογική pietas για τη σωτηρία του ανθρώπου.

Για να βιώσουμε όμως την Εξκοσμίκευση (ή να διαβάσουμε τη Νεοτερικότητα) πέρα από το πένθος ή την εύθυμη παραίτηση, πέρα από την αλγεινή χρεία (Noi) και την «έλλειψη κάθε χρείας» θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στο σκεπτικισμό ή τη μελαγχολία όχι το επισφράγισμα μιας αρνητικής «καταστροφικής» σύνοψης των μοντέρνων καιρών αλλά μια επιθυμία νοήματος μέσα από τη λήθη της «συμπτωματολογίας» των κρίσεων της υποκειμενικότητας.

Η ρωμαντική εμπειρία ως κατεξοχήν μοντέρνα εμπειρία «αισθητικοποίησης» του βίου συντελεί αθόρυβα στη συγκρότηση ευφάνταστων, ανεκτικών, «χαλαρών» μορφών κοινωνικότητας κι ατομικισμού κι έτσι παρουσιάζει μια βαθύτερη συνάφεια με την «αποφόρτιση» κάθε Μεταφυσικής που χαρακτηρίζει τους δημοκρατικούς καιρούς. Έτσι αυτό που ονομάζουμε «ρωμαντική εμπειρία» μας φαίνεται το πλέον κατάλληλο φάρμακο για την εξισορρόπηση της πραγματιστικής υπερβολής ή της (μεταμοντέρνας) αναλγησίας απέναντι στις υποσχέσεις της Νεοτερικότητας, όπως κάποτε ο φιλελεύθερος πραγματισμός

17. Rilke, *Les Elegies de Puro*. Seuil, σ. 157. 18. Ό.π., σ. 158.

είναι το αντίδοτο για την εξουδετέρωση των βλαβερών συνεπειών της ιδεολογικής προφητείας και των ολοκληρωτικών ουτοπιών.

