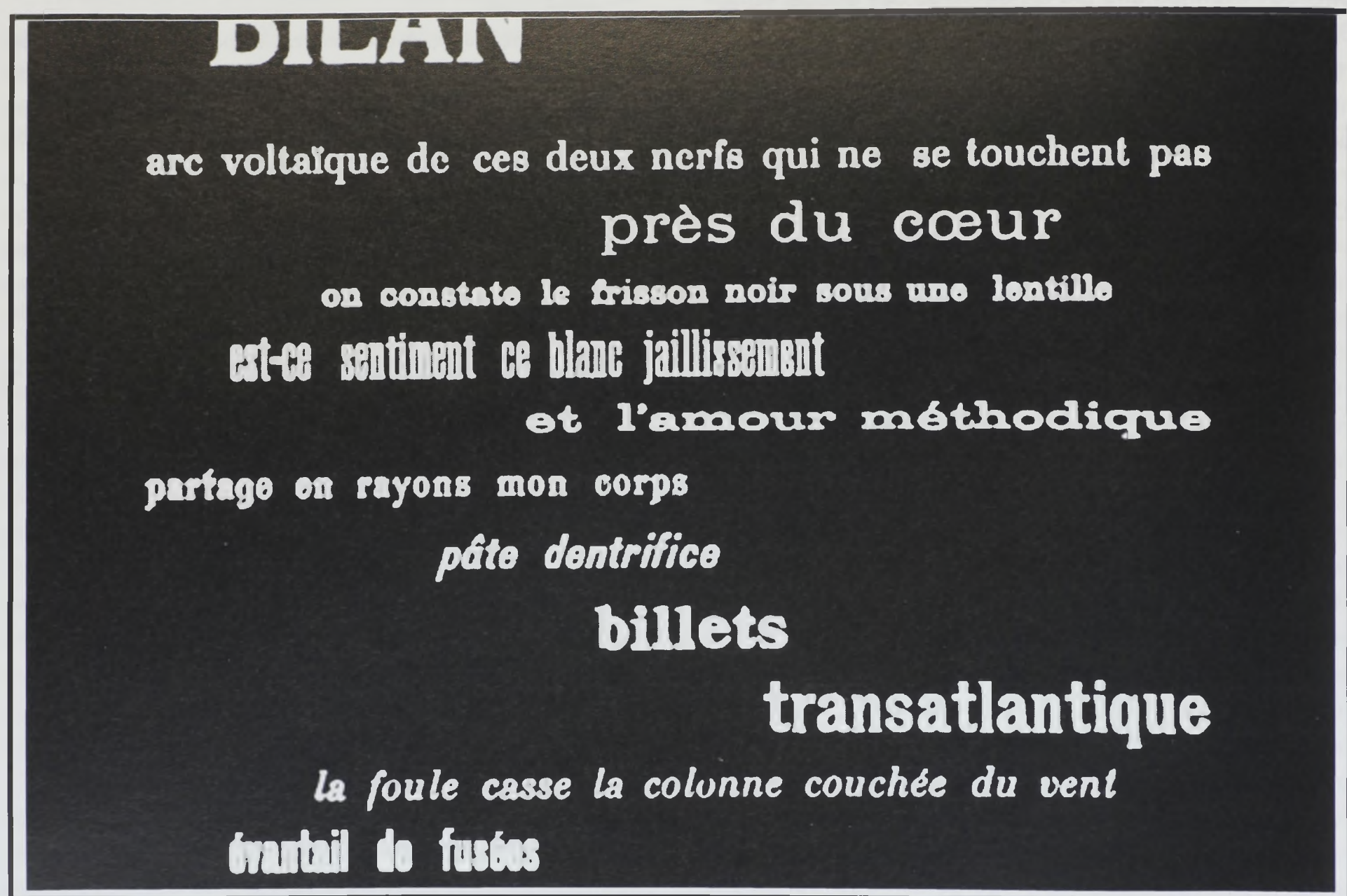


ΟΙ ΓΑΜΟΙ ΤΗΣ ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ. ΜΙΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΩΝ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΩΝ ΤΟΥ ΥΠΕΡΡΕΑΛΙΣΜΟΥ

ΝΙΚΟΣ ΣΙΓΑΛΑΣ



Ο υπερρεαλισμός δεν υπήρξε απλά ένα καλλιτεχνικό κίνημα, υπήρξε παράλληλα, γι' αυτούς που τον ενστερνίστηκαν, ένα τρόπος βίωσης της εν γένει εμπειρίας. Το κίνημα αυτό ενείχε, όπως διέγινωσεν ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, ένα «ανθρωπολογικό αίτημα».¹ Το ζητούμενο του υπερρεαλισμού δεν ήταν απλά να δημιουργήσει νέους, εκπορευόμενους από το ασυνείδητο, τρόπους αισθητικής δημιουργίας, αλλά να μπορέσει μέσω των τρόπων αυτών να δώσει τη δυνατότητα στο ασυνείδητο ν' αλλάξει την αντίληψη της πραγματικότητας στο σύνολό της, αξιοποιώντας τις φυλακισμένες δυνάμεις που βρίσκονται μέσα στον άνθρωπο, που καταπιέζονται μέσα στο ασυνείδητό του από τις στρεβλές δομές της κοινωνικής του ύπαρξης. Κατ' αυτό, ο υπερρεαλισμός υπήρξε μια προέκταση του διαφωτιστικού αιτήματος: της πίστης ότι για την απελευθέρωση του ανθρώπου αρκούσε η καταπολέμηση των προλήψεων. Πιο συγκεκριμένα, ο υπερρεαλισμός υπήρξε μια προέκταση του διαφωτιστικού αιτήματος στη μορφή που αυτό προσέλαβε μετά την επαναδιατύπωσή του από τη φιλοσοφική εμπειρία που ονομάζεται, συνοπτικά –και ενδεχομένως καταχρηστικά– γερμανικός ιδεαλισμός. Αυτή τουλάχιστον τη θέση υποστηρίζω εδώ, επιχειρώντας να εντοπίσω κάποιες από τις επιστημολογικές προϋποθέσεις του υπερρεαλιστικού αι-

Ο Νίκος Σιγάλας είναι ιστορικός. Ζει και εργάζεται στην Κωνσταντινούπολη. Έχει δημοσιεύσει μελέτες για τον εθνικισμό, το κράτος και την ιστοριογραφία, καθώς και για τη νεοελληνική λογοτεχνία και τον υπερρεαλισμό.

τήματος. Το ερώτημα στο οποίο θα προσπαθήσω να απαντήσω έχει τη μορφή: γιατί ο υπερρεαλισμός πάντρεψε τις αναζητήσεις του στο χώρο της αισθητικής με την ψυχαναλυτική θεωρία και από πού αντλούσε την πεποίθησή του ότι οι «γάμοι» αυτοί της ποίησης –και γενικότερα της τέχνης– με την ψυχανάλυση μπορούσαν να οδηγήσουν στην ριζική αλλαγή του ανθρώπου και, σε τελευταία ανάλυση, της ιστορίας; Ποια περιοχή της εμπειρίας που αποτελεί η περιπέτεια της σκέψης και της γνώσης προετοιμάζει και καθιστά δυνατή την αντίληψη αυτή; Με λίγα λόγια, στις σελίδες που ακολουθούν δεν γίνεται λόγος άμεσα για τον υπερρεαλισμό, αλλά επιχειρείται μια γενεαλογία του γνωσιολογικού αιτήματος με το οποίο αυτός συνδέθηκε και χωρίς την κατανόηση του οποίου, το όλο υπερρεαλιστικό εγχείρημα δεν μπορεί, κατά τη γνώμη μου, να γίνει απολύτως κατανοητό.

Οφείλω να ξεκαθαρίσω επίσης πως όσα γράφονται εδώ αποτελούν περισσότερο μια θεωρητική άσκηση –τη σκιαγράφηση μιας προσέγγισης– παρά μια ολοκληρωμένη μελέτη, που θα απαιτούσε πολύ πιο συστηματική και εκτεταμένη πραγματεία των ιδεών που αναπτύσσονται παρακάτω στη μορφή μιας σύντομης και απλουστευμένης αφήγησης. Η δε αφήγηση αυτή δεν βασίζεται στην μεθοδική επίσκεψη των γραπτών των φιλοσόφων και διανοητών τους οποίους αφορά, αλλά συνθέτει τα στοιχεία που εκτίθενται σε δύο σημαντικές μελέτες: τη μελέτη του Odo Marquard για τη φιλοσοφία της ιστορίας² και του Marcel Gauchet για την «νευρο-φυσιολογική» προϊστορία της έννοιας του ασυνείδητου.³

Το «καλό τέλος» της ιστορίας

Ας αρχίσουμε από αυτό που μπορούμε ν' αποκαλέσουμε σχηματικά το πρόβλημα του «καλού τέλους» ή αλλιώς της φιλοσοφίας της ιστορίας του 19ου αιώνα και των σχέσεών της με μια θεολογικού τύπου μεταφυσική.

Λέγεται συχνά, ότι ο «γερμανικός ιδεαλισμός», η φιλοσοφία του Φίχτε (Fichte), του Σέλλινγκ (Schelling) και του Χέγκελ επιτέλεσε μια μεγάλη καινοτομία: τη ριζοσπαστικοποίηση της αυτονομίας του υποκειμένου.⁴ Μέσα στα έργα των φιλοσόφων αυτών, ο άνθρωπος, απόλυτα χειραφετημένος από τη θεολογία, γίνεται πλέον ο ίδιος το υποκείμενο, ο δημιουργός της ιστορίας του. Πρόκειται για την αρχή μιας περιπέτειας καθόλου απλής. Αν η ιδέα ότι ο άνθρωπος είναι το υποκείμενο της ιστορίας του φαίνεται σχεδόν αυτονόητη σήμερα, το ίδιο δεν μπορεί να ειπωθεί για τις αρχές του 19ου αιώνα, κυρίως γιατί μέσω της ιδέας αυτής η φιλοσοφία έμοιαζε να έρχεται σε αντίθεση με τη θεολογία, δίνοντας στον άνθρωπο ένα ρόλο που κατείχε μέχρι τότε ο Θεός. Βέβαια το θέμα της αυτονομίας του ανθρώπου, της «ελεύθερης βούλησής» του, δεν ήταν άγνωστο στη θεολογία και είχε τεθεί από πλήθος θεολόγους και φιλοσόφους (από τον Ιερό Αυγουστίνο έως τον Θωμά

Ακινάτη και τον Λάιμπνιτς), που το πραγματεύονταν εντούτοις εν μέρει σαν θεολογικό ζήτημα: γι' αυτούς η ελεύθερη βούληση του ανθρώπου ήταν αναγκαία για τη διάσωση της αγαθής φύσης και της παντοδυναμίας του Θεού (που καθίστατο, μέσω της αυτονομίας του ανθρώπου, ανεύθυνος για τα κρίματα και τις κακίες του τελευταίου). Αντίθετα, οι γερμανοί φιλόσοφοι του 19ου αιώνα ριζοσπαστικοποίησαν το θέμα της αυτονομίας του υποκειμένου, κόβοντας τους δεσμούς του με τον Θεό και κάθε άλλο «ανώτερον». Πέρα από το σκάνδαλο που αποτέλεσε αυτό το εγχείρημα, η σημερινή κριτική τείνει περισσότερο στον εντοπισμό των ορίων του: τη διοχέτευση της προνοιακής αντίληψης που ενέχετο στη θεολογία μέσα στην ιστορία. Καθώς, αλλάζοντας το υποκείμενο της ιστορίας, οι ιδεαλιστές φιλόσοφοι δεν το απάλλαξαν παράλληλα από τον ρόλο που είχαν επωμιστεί τα παλαιά υποκείμενα της ιεράς ιστορίας (οι προφήτες, ο Μεσσίας και στη συνέχεια η Εκκλησία –που δεν ήταν παρά φορείς και εκφραστές της βούλησης του κατ' ουσίαν υποκειμένου της ιστορίας, του Δημιουργού): τη σωτηρία, τη λύτρωση και σε τελευταία ανάλυση την υπόσχεση του μελλοντικού παραδείσου (μέσω της προσμονής του οποίου η ιερά ιστορία νοηματοδοτείτο).⁵ Η ευθύνη λοιπόν που αναλάμβανε ο άνθρωπος-υποκείμενο ήταν βαριά, καθώς αναγόταν στον Δημιουργό, τον υπεύθυνο μιας διαδικασίας που είχε συλληφθεί αρχικά ως έργο Θεού. Τι θα γινόταν, λοιπόν; Θα λύτρωνε ο άνθρωπος τον κόσμο; Θα τελείωνε επιτέλους αυτή η επώδυνη ιστορία, θα φτάναμε κάποτε στον επί γης, έστω, παράδεισο; Και πότε;

Η απάντηση, η μόνη απάντηση που ενέχεται με διαφορετικό τρόπο, αναγκαστικά σχεδόν, σε κάθε είδους φιλοσοφία της ιστορίας ήταν: όταν ο άνθρωπος θα είναι έτοιμος. Γιατί προφανώς ο άνθρωπος δεν ήταν έτοιμος –και κανένα κομμάτι της εμπειρίας δεν μπορούσε εύκολα να μαρτυρήσει για το αντίθετο, στην Ευρώπη του 19ου αιώνα, που άνοιγε με την «αποτυχία» της Γαλλικής Επανάστασης και το βαρύ κλίμα που επέβαλαν οι νικητές των ναπολεόντειων πολέμων. Έπρεπε, λοιπόν, να βρεθεί ένας λόγος για να εξηγηθεί γιατί ο άνθρωπος δεν ήταν έτοιμος, το πώς και το αν θα μπορούσε ποτέ να είναι. Έπρεπε επίσης να εξηγήσουν οι εν λόγω φιλόσοφοι γιατί, παρόλο που η εμπειρία δεν φαινόταν πάντα να δίνει και τόσες ελπίδες στην μελλοντική αυτή δυνατότητα του ανθρώπου, ένα «αίσιο τέλος» ήταν εντούτοις δυνατό. Έπρεπε, εν ολίγοις, αυτοί που είχαν σταματήσει να πιστεύουν στο Θεό, να βρουν κάποιους σοβαρούς λόγους να πιστέψουμε στον Άνθρωπο· σε αυτόν τον άνθρωπο που από την εποχή της Αμερικανικής και της Γαλλικής Επανάστασης είχε άλλωστε ο ίδιος διεκδικήσει να γίνει το υποκείμενο της ιστορίας του και που ο έλεγχος των μέσων παραγωγής και ο αυξανόμενος εγγραμματισμός τού έδινε όλο και περισσότερο τη δυνατότητα να δημιουργεί την ιστορία αυτή: τον κατα-

κτητικό αστό. Ή αλλιώς: έπρεπε να βρεθεί ένα σοβαρό άλλοθι για τη μη ανταπόκριση τού εν λόγω ανθρώπου στις προσδοκίες των οποίων ήταν πλέον ο φορέας. Η αναζήτηση αυτού του άλλοθι υπήρξε έτσι, σύμφωνα με τον Odo Marquard,⁶ η άλλη όψη του νομίσματος που αποτελούσε η νέα, μη θεοκρατική φιλοσοφία της ιστορίας, η κατά κάποιον τρόπο σκοτεινή πλευρά της.

Τα πράγματα θα μπορούσαν, λοιπόν, πρόχειρα να περιγραφούν ως εξής: από την ένταξη της αρχής της αυτονομίας του ανθρώπου στο σώμα μιας εσχατολογικής αντίληψης της ιστορίας προκύπτει η ανάγκη τεκμηρίωσης ενός διπλού σχήματος: 1) της δυνατότητας του ανθρώπου να φέρει την ιστορία του σε ένα αίσιο τέλος, 2) των αιτίων που εναντιώνονται *προσωρινά* στη δυνατότητα αυτή. Έτσι, το πρόβλημα που –συνειδητά ή ασυνείδητα– είχαν να επιλύσουν οι εν λόγω φιλόσοφοι ήταν η απόσταση μεταξύ της εμπειρίας και της προσμονής που εγγραφόταν στο εσωτερικό της έννοιας της αυτονομίας του ανθρώπου. Το ίδιο πρόβλημα είχε και μια άλλη μορφή: την απόσταση μεταξύ καθαρού και πρακτικού λόγου, όπως την είχε θέσει ο Καντ (του οποίου οι εν λόγω φιλόσοφοι ήταν παράλληλα κληρονόμοι και αρνητές): τη γνωσιολογική απόκλιση της λογικής από την εμπειρία, την απόσταση των δύο αυτών πεδίων, που φαινόταν να καθιστά αδύνατη την πραγμάτωση της λογικής μέσα στην ιστορία, του απόλυτου δηλαδή διαφωτισμού της ανθρωπότητας και της συνυφασμένης με αυτόν χειραφέτησης των ανθρώπων. Την απόσταση αυτή προσπάθησαν να γεφυρώσουν οι «ιδεαλιστές» φιλόσοφοι, θεωρώντας ότι δεν πρόκειται για ένα γνωσιολογικό αξίωμα, ένα εγγενές δεδομένο της γνωστικής διαδικασίας, αλλά ένα πρόβλημα της ίδιας της λογικής τόσο στο επίπεδο της συγκρότησής της όσο και σε αυτό της κατανόησης της εμπειρίας – θεωρώντας ότι τα δύο αυτά επίπεδα δεν είναι αυτόνομα, αλλά αποτελούν τις δύο όψεις του γνωσιολογικού προβλήματος, που είχε σαν κέντρο του τον ίδιο τον άνθρωπο.

Το «ασυνείδητο» μεταξύ αισθητικής και θεραπευτικής

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να πούμε ότι ένα κεντρικό πρόβλημα που θέτει, κατά τρόπο ενδογενή, η «ιδεαλιστική» φιλοσοφία της ιστορίας συνίσταται στη φιλοσοφική αναζήτηση του *εμποδίου*, αυτού που κάνει τον αυτόνομο άνθρωπο να μην αυτονομείται, τον δυνάμει ελεύθερο άνθρωπο να μην απελευθερώνεται, τον δυνάμει λογικό να μη λογικεύεται. Πρόκειται για μια αναζήτηση που δεν σταμάτησε από τότε να διέπει τη φιλοσοφία της ιστορίας και τα κάθε είδους θεωρητικά παράγωγά της. Η αναζήτηση των λόγων της σκλαβιάς υπήρξε πάντοτε ο νόμος της ελευθερίας, ένας νόμος που για να εφαρμοστεί θα έπρεπε πρώτα οι άνθρωποι να τον έχουν «συνειδητοποιήσει».

Το πρόβλημα αυτό συνεπάγετο δυο πράγματα, τα οποία μας φέρνουν πιο κοντά σε αυτό που τελικά μας εν-

διαφέρει: 1) Πως ο δυνάμει ελεύθερος άνθρωπος *δεν* έχει ακόμα συνειδητοποιήσει την ελευθερία του ώστε να μπορέσει να την πραγματώσει –πρόκειται για την «καταγωγική μορφή, μέσα στη φιλοσοφία της ιστορίας, αυτής της θεωρίας του ασυνείδητου που ενώνει τον Φίχτε όχι απλά με τον Schelling, τον Χέγκελ και τον Μαρξ αλλά [...] και με τον Φρόυντ».⁷ (Και είναι σημαντικό να τονιστεί ότι οι διαφορετικές εκφάνσεις της θεωρίας του ασυνείδητου παντρεύονται ουσιαστικά με αυτές της θεωρίας της υποκειμενικότητας). 2) Πως ο φιλόσοφος που μπορεί να εντοπίσει αυτό το «εμπόδιο» και, κατά συνέπεια, να προσδιορίσει τον τρόπο της απελευθέρωσης του υποκειμένου μέσα στην ιστορία, μετατρέπεται σ' ένα είδος προφήτη, απόστολου ενός νέου χαρμόσυνου μηνύματος, και οφείλει, για τη σωτηρία του κόσμου, να διαδώσει τη μεγάλη αλήθεια που ανακάλυψε. Λίγοι, άλλωστε, από τους λιγότερο ή περισσότερους γνωστούς φιλοσόφους της ιστορίας και τους πιστούς τους ξέφυγαν εντελώς από τον ρόλο αυτό, ο οποίος παίρνει συχνά τον χαρακτήρα μιας βίαιης, για το ίδιο το άτομο, εμμονής (αυτού που ονομάστηκε στον 19ο και τον 20ό αιώνα ιδεολογία).

Ποιο είναι όμως το «εμπόδιο» αυτό, το στοιχείο που εμπλέκεται μεταξύ του υπερβατικού νου και της απογοητευτικής εν τέλει εμπειρίας; Τι εμποδίζει τον άνθρωπο να γίνει συνειδητό, πραγματικό υποκείμενο της ιστορίας του, τι εμποδίζει τον λόγο να γίνει ιστορική πραγματικότητα; Η απάντηση είναι, παρόλη τη μεγάλη ποικιλία των μορφών που προσλαμβάνει, σχεδόν αναπόφευκτη: η φύση του ανθρώπου. Στη φύση του ανθρώπου –όσο και στη μη κατανόησή της, που υποσκάπτει ολόκληρο το οικοδόμημα της υπερβατικής λογικής– οφείλεται η απόκλιση, το σκοτεινό χάσμα μεταξύ λόγου και ιστορίας: μια απόκλιση που παίρνει σιγά σιγά στον 19ο αιώνα το όνομα του ασυνείδητου. Κατά συνέπεια, είναι η γνώση της ανθρώπινης φύσης, του κατεξοχήν σκοτεινού εμποδίου, του ασυνείδητου, αυτή που θα επιτρέψει στον φιλόσοφο να ολοκληρώσει τη λογική και να καταλάβει τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος θα πραγματώσει το καλό τέλος της ιστορίας του. Από το σημείο αυτό ξεκινά φερ' ειπείν η φιλοσοφία της φύσης του Schelling, κατά τον οποίο το Εγώ δεν μπορεί να διακρίνει ακόμα την ανθρώπινη φύση, στην οποία ενυπάρχει ολόκληρη η συνείδηση με τους καθορισμούς της: με μόνη εξαίρεση την αισθητική πράξη, μέσα στην οποία το ασυνείδητο εκφράζεται ακέραια. Με τον τρόπο αυτό, παρατηρεί ο Odo Marquard, η αισθητική γίνεται για τον και τους φιλόσοφους της γενιάς του το κλειδί της, ασυνείδητης από το Εγώ, ανθρώπινης φύσης και, κατ' επέκταση, το κλειδί της λύσης του ανθρωπολογικού προβλήματος που συνταυτίζεται με τη δυστοκία της ανθρώπινης ιστορίας, την «παράλογη» πορείας της, την ασυμβατότητα της με τη λογική. Έτσι εξηγείται η όλο και μεγαλύτερη σημασία που αποδίδεται στη διάρκεια του 19ου αιώνα στη φιλοσοφία

της φύσης. Το τρίγωνο φύση-ασυνείδητο-αισθητική γίνεται κεντρικό για ολόκληρη την ρομαντική φιλοσοφία της φύσης, παρέχοντας πλήθος διαφορετικών απαντήσεων στο αίτημα της μελλοντικής σωτηρίας.

Εντούτοις, το τρίγωνο αυτό δεν είναι το μοναδικό: στο γύρισμα του 19ου αιώνα, ένας άλλος χώρος, αυτός των νευροφυσιολόγων (μελετητών των αντανakλαστικών και του νωτιαίου μυελού) και των εν γένει ερευνητών και θεραπευτών των ψυχικών παθήσεων, αναπτύσσει μια δική του έννοια του ασυνείδητου, η οποία, όπως πειστικά υποστήριξε ο Marcel Gauchet, δεν αργεί να συναντηθεί με τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία και να συντελέσει, μέσω της συνάντησης αυτής, σε έναν νέο τρόπο αντίληψης του ανθρώπου, μια νέα ανθρωπολογία, που εστιάζει και αυτή στην υποκειμενικότητα και στους μηχανισμούς της.⁸ Μια παράλληλη θέση υποστηρίζει και ο Odo Marquard: «Σε εντυπωσιακό ποσοστό η ρομαντική φιλοσοφία της φύσης γράφτηκε από γιατρούς: οι Klielmeyer, Eschenmeyer, Windischman, Ritter, Treviranus, Oken, Troxler, Schubert, Baa-der, Carus (για να δώσουμε λίγα μόνο ονόματα) ήταν γιατροί, φαρμακευτές, καθηγητές ιατρικής· και σε τελευταία ανάλυση, είναι ακριβώς κατά το πρώτο μισό του 19ου αιώνα που αναπτύσσεται αυτό το είδος της φιλοσοφίας, που στα πρώτα του στάδια υπήρξε σχεδόν αποκλειστικά μια ενασχόληση των γιατρών: η “ανθρωπολογία”».⁹

Παράλληλα, λοιπόν, με το τρίγωνο φύση-ασυνείδητο-αισθητική αναπτύσσεται και το τρίγωνο φύση-ασυνείδητο-θεραπευτική, το οποίο μεταφέρεται συχνά και αυτό στα πλαίσια της φιλοσοφίας της φύσης, προκειμένου να απαντήσει –έμμεσα ή άμεσα– στο μέγιστο ερώτημα της μελλοντικής σωτηρίας του ανθρώπου. Η αισθητική, λοιπόν, και η θεραπευτική αποτελούν τα δύο προνομιούχα πεδία από τα οποία αντλεί η φιλοσοφία της φύσης, από την οποία η φιλοσοφία της ιστορίας περιμένει αγωνιωδώς κάποιο φως για το μέλλον.

Σε αυτό το πλαίσιο μπορούμε, νομίζω, να κατανοήσουμε αφενός την φιλοσοφική διάσταση που αποκτά η αισθητική παραγωγή, και αφετέρου το φιλοσοφικό αίτημα που διοχετεύεται αυτόματα στην επιστήμη της ψυχολογίας –του οποίου τα μεταψυχολογικά γραπτά του Φρόυντ αποτελούν απλά το γνωστότερο παράδειγμα. Στο ίδιο πλαίσιο, μπορούμε επίσης να κατανοήσουμε τις συχνές συναντήσεις της αισθητικής με την ψυχοθεραπευτική– των οποίων ο υπερρεαλισμός υπήρξε, όχι βέβαια το πρώτο, αλλά ίσως το πιο ριζοσπαστικό παράδειγμα. Παντρεύοντας τις γνωσιολογικές φιλοδοξίες της αισθητικής και της θεραπευτικής, ο υπερρεαλισμός συντέλεσε στην ένταση του αιτήματος για την κατανόηση της φύσης του ανθρώπου, ελπίζοντας σε μια υπέρβαση της κείμενης συνείδησης της πραγματικότητας και στην έλευση μιας υπερπραγματικότητας βασισμένης στην εμπειρία που το ίδιο το κίνημα δημιουργούσε. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να καταλά-

βουμε τον ενθουσιασμό και τη μεγάλη αισιοδοξία των υπερρεαλιστών, καθώς και τη φιλοδοξία του κινήματος να συμβάλει στη βελτίωση της μοίρας του ανθρώπου –στη φιλοδοξία αυτή συνίσταται το επαναστατικό αίτημα του υπερρεαλισμού και από αυτήν πηγάζει τόσο η συμπόρευση, όσο και η δυσκολία των σχέσεων του με διάφορα πολιτικά επαναστατικά ρεύματα.

Ο υπερρεαλισμός και η χεγκελιανή φιλοσοφία της ιστορίας

Με άλλα λόγια, στα πλαίσια της φιλοσοφικής απορίας στην οποία τον εγγράψαμε, ο υπερρεαλισμός χαρακτηρίζεται από δύο στοιχεία:

1) Λειτουργεί σαν μια προσπάθεια κατανόησης της φύσης του ανθρώπου (αυτό που ο Walter Benjamin αποκάλυψε «ανθρωπολογικό αίτημα του υπερρεαλισμού»), συνδέοντας την προσπάθεια αυτή με το αίτημα της ελευθερίας του ανθρώπου. Αυτό δε, μέσα από ένα πρίσμα διαφορετικό από τους φιλοσόφους, διανοητές και λογοτέχνες που έβλεπαν στη φύση τη σκοτεινή πλευρά της ιστορίας (όπως ο Σοπενάουερ ή ο Φρόυντ της δεύτερης θεωρίας των ενορμήσεων). Από ένα πρίσμα, επίσης, διαφορετικό από τον Χέγκελ για τον οποίον η ιστορία –στο ποσοστό που ο λόγος πραγματωνόταν μέσα σε αυτήν– συνίστατο στην αποδέσμευση του ανθρώπου από τη φύση, γινόταν μεταφυσική. Αυτή ήταν άλλωστε η απάντηση του Χέγκελ στη βασική φιλοσοφική απορία της απόκλισης μεταξύ του λόγου και της πραγμάτωσής του μέσα στην ιστορία: ο λόγος πραγματώνεται στην ιστορία στο ποσοστό που ο άνθρωπος απελευθερώνεται από τη φύση χρησιμοποιώντας την: μέσα από αυτήν την απελευθέρωση περνά η συνειδητοποίηση του λόγου και πραγματώνεται αντικειμενικά η υποκειμενικότητα του ανθρώπου.

Τότε, πώς εξηγείται η τόσο ισχυρή προσκόλληση των υπερρεαλιστών στη χεγκελιανή φιλοσοφία; Η απάντηση βρίσκεται στο δεύτερο σημείο:

2) Ο υπερρεαλισμός χαρακτηριζόταν εξ αρχής από μια αντίθεση στην υπερβατική σκέψη. Αυτό που του έδινε ώθηση ήταν, όχι κάποια δεδομένη αντίληψη για τον Λόγο, αλλά η ίδια η εμπειρία που δημιουργούσε, τα ανοίγματά του στην ασυνείδητη λογική, την οποία προσπαθούσε να ελευθερώσει παράλληλα και να συστηματοποιήσει. Σε αυτό συνίστατο το γνωσιολογικό αίτημα που ξεδιπλωνόταν μέσω των διαφορετικών εμπειριών τις οποίες ο υπερρεαλισμός αποπειράτο: αυτόματη γραφή, νευροψυχιατρική παρακολούθηση, ανάλυση ποιημάτων, ονείρων, υπερρεαλιστικών αντικειμένων και υπερρεαλιστικών εμπειριών εν γένει. Αυτό που έφερνε τον υπερρεαλισμό κοντά στον Χέγκελ ήταν παράδοξα ο «ρεαλισμός» του τελευταίου –αν δεν είναι καταχρηστικό να αποκαλέσουμε ρεαλισμό την εμμονή στο παρόν, την πίστη ότι προϋπόθεση της γνώσης είναι η εμμένεια.

Ο Χέγκελ ήταν ίσως ο φιλόσοφος που περιφρόνησε περισσότερο τη φύση, καθώς ολόκληρη η ιστορία της ανθρώπινης συνείδησης υπήρξε γι' αυτόν μια αποδέσμευση από τη φύση, ή μάλλον μια διαλεκτική υπέρβασή της (στο ποσοστό που τα δεδομένα της φύσης δεν μπορούν να αυτοσχετιστούν, να γίνουν δηλαδή υποκειμενικά, παρά μόνο μέσα στον λόγο, που τα χρησιμοποιεί με τον τρόπο αυτό για να πετύχει τη δική του αντικειμενική πραγμάτωση – διαδικασία που αποτελεί αυτό που ο Χέγκελ ονομάζει «το τέχνασμα του λόγου»¹⁰). Ο Χέγκελ υπήρξε, όμως, επίσης ο φιλόσοφος που επένδυσε περισσότερο, στην εποχή του, στην καθολικότητα της εμπειρίας, γεφυρώνοντας τη γνωσιολογική απόσταση που τη χώριζε από τον καντιανό καθαρό λόγο. Στο σημείο αυτό έγκειται η σχέση του υπερρεαλισμού, και ειδικότερα του Μπρετόν με τον Χέγκελ, το κλειδί του πολυσυζητημένου επαναστατικού αιτήματος του υπερρεαλισμού. Εγγραφόμενη στα πλαίσια της χεγκελιανής φιλοσοφίας, η υπερπραγματική εμπειρία του κόσμου που γεννούσε το εν λόγω κίνημα αναγόταν σε μια απόλυτη, διαφωτιστική γνώση, που από την κυρίαρχη θέση του παρόντος μετέτρεπε όλη την εμπειρία του παρελθόντος. Στο πλαίσιο αυτό, το γεγονός ότι οι υπερρεαλιστές γίνονταν κατά την παρούσα στιγμή κάτοχοι της ουσιαστικής αυτής εμπειρίας και γνώσης, ισοδυναμούσε με την ιστορική πραγματοποίηση της δυνατότητας επαναστατικής αλλαγής του κόσμου προς την κατεύθυνση της εμπειρίας αυτής. Αν η ανάγνωση του Χέγκελ από τους υπερρεαλιστές ενείχε πλήθος αντιφάσεων και επιλεκτικών απλοποιήσεων, αξιοποιούσε εντούτοις το ισχυρότερο στοιχείο της φιλοσοφίας της ιστορίας του: την αντίληψη της ιστορίας ως προϋπόθεσης της γνώσης, την αξιωματική θέση ότι για να μπορέσει ένας άνθρωπος ν' αντιληφθεί μια νέα πραγματικότητα αυτού του κόσμου, θα πρέπει πρώτα η πραγματικότητα αυτή να έχει ήδη ή να τείνει έστω να πραγματοποιηθεί μέσα στην οικουμενική ιστορία. Ένα αξίωμα αντιστρέψιμο, του οποίου η αντεστραμμένη μορφή είναι πως αν ένας διανοητής, φιλόσοφος ή στην περίπτωση μας ποιητής, αντιληφθεί μια νέα πραγματικότητα που διέπει τον κόσμο –και εφόσον καμία υπερβατική αντίληψη δεν είναι αληθινή– αυτό σημαίνει πως η πραγματικότητα αυτή υλοποιείται παράλληλα, ή έστω πως πρόκειται άμεσα να υλοποιηθεί, μέσα στην οικουμενική ιστορία, πως είναι *εν τω γίνεσθαι*. Η παντοδυναμία του χεγκελιανού Λόγου έγκειται στο γεγονός ότι δεν είναι απλά μια υπερβατική σκέψη, αλλά μια υλοποιημένη μορφή του πνεύματος, μια πραγματικότητα οικουμενική. Καμία άλλη φιλοσοφία δεν έδωσε στη σκέψη την αίσθηση μιας τόσο μεγάλης δύναμης, μετατρέποντας τον διανοητή από κάποιον που σκέφτεται υπερβατικά προσπαθώντας να επηρεάσει το μέλλον του κόσμου από ένα σημείο (κατά κάποιον τρόπο εκτός της ιστορίας του), σε κάποιον που σκέφτεται μέσα στο γίνεσθαι ενός κόσμου που αλλάζει· σε κάποιον στον οποίο η

δυνατότητα αυτής της αλλαγής και η πραγματικότητά της αποδεικνύεται απλά από το ότι αυτός την αντιλαμβάνεται (αρκεί βέβαια ο διανοητής αυτός να έχει την πεποίθηση ότι η πραγματικότητα που συνέλαβε είναι *αληθινή*). Μέσα στο πλαίσιο αυτό, η υπερρεαλιστική γνωσιολογική εμπειρία –η εμπειρία της υπερπραγματικότητας– γίνεται αντιληπτή από τους φορείς της ως συμμετοχή στο ιστορικό γίνεσθαι, και μάλιστα στο πιο προχωρημένο κομμάτι του, στην αιχμή του. Θεωρώντας ότι αντιλαμβάνονται πρώτοι, μέσω των υπερρεαλιστικών εμπειριών τους, μια νέα καθολική πραγματικότητα, οι υπερρεαλιστές αισθάνονται παράλληλα πως συμμετέχουν στην πραγμάτωσή της, στην επαναστατική αλλαγή που η πραγμάτωση αυτή συνεπάγεται. Σε αυτή τη λογική αντιστοιχεί φερ' ειπείν ο περίφημος απολογισμός, στο Πρώτο Μανιφέστο, των ποιητών που με τρόπο αποσπασματικό –ένας κατ' αυτό και άλλος κατ' εκείνο– υπήρξαν στο παρελθόν υπερρεαλιστές· απολογισμός που θυμίζει την αποτίμηση της ιστορίας της φιλοσοφίας από τον Χέγκελ, που επιμένει στο σταδιακό και μερικό τρόπο με τον οποίο οι φιλόσοφοι των προηγούμενων εποχών συνειδητοποίησαν αυτό που εκείνος, λόγω της καθολικότητας της δικής του εποχής, συνειδητοποίησε ολόκληρο: την πραγματική λογική.

Μπορούμε να πούμε γενικότερα ότι η δύναμη της φιλοσοφίας της ιστορίας, ο ενθουσιασμός και η ένταση που μπορεί να προκαλέσει είναι πάντοτε συναρτήσεις της εμπειρίας του παρόντος και της εγγύτητας του επαναστατικού μέλλοντος που η εμπειρία αυτή αναγγέλλει. Με τον τρόπο αυτό, η ένταση της χεγκελιανής φιλοσοφίας της ιστορίας, που πηγάζει από τη ριζοσπαστική σχέση της με το παρόν, εξαρτάται σε κάθε περίπτωση από την επιβεβαίωση της ριζοσπαστικότητας της εμπειρίας μέσα στην κάθε παρούσα στιγμή –μια ανάγκη επιβεβαίωσης που γίνεται συχνά αγχώδης και πιεστική και η που η ακραία μορφή της έγκειται στην πεισματική και απεγνωσμένη, παραληρηματική συχνά παραμόρφωση του παρόντος από την ανάγκη ενός άμεσου, σύμφυτου με το παρόν, μέλλοντος. Τι γίνεται λοιπόν, όταν το παρόν δεν επιβεβαιώνει, όταν η εικόνα του κόσμου δεν ανταποκρίνεται στην αλήθεια του φιλόσοφου, του πολιτικού ακτιβιστή, του υπερρεαλιστή ποιητή;

Το ερώτημα αυτό, το οποίο τόσο λίγο ενδιαφέρει τους ερευνητές των διαφόρων κινήματων, το ζήτημα της ύστερης –δύσκολης συχνά και μοναχικής– φάσης των επαναστατικών νέων είναι εντούτοις για μένα το πιο ενδιαφέρον από ιστορική άποψη. Πρόκειται για την ιστορικότητα του τρόπου με τον οποίο, για τις συνθήκες κάτω από τις οποίες οι διαφορετικοί άνθρωποι αλλάζουν, μετακινούνται ή ξεκόβουν, για τον τρόπο με τον οποίο οι μαχητικότεροι από αυτούς εμμένουν, βρίσκοντας ο καθένας τον τρόπο του να χειριστεί το παρόν και να αντιμετωπίσει το εκ των πραγμάτων ξεκομμένο από αυτό μέλλον. Το ιστορικό ενδιαφέ-

ρον είναι μεγάλο, ακριβώς γιατί στο σημείο αυτό συναντάμε την υπαρξιακή οδύνη ενός κόσμου χωρίς Θεό, κατά τις στιγμές που βρίσκεται σε κρίση η φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία είχε ενσωματώσει στη δομή της αυτό που ο Θεός περισσότερο απ' οτιδήποτε αντιπροσώπευε: την ανάγκη της σωτηρίας.

Από αυτή τη σκοπιά, οι υπερρεαλιστές ποιητές είναι «ιδεολόγοι» και μοιράζονται τη μοίρα των ιδεολόγων: την ένταση του αισθήματος συμμετοχής στο ιστορικό γίνεσθαι και την τραχύτητα των διαψεύσεων, που συχνά επιφυλάσσει στους ιδεολόγους η ιστορία. Η δυσκολία που έχουμε συχνά να τους καταλάβουμε σήμερα έγκειται ακριβώς στην καθολικότητα των βιωμάτων τους, στην καθολικότητα του τρόπου με τον οποίον πίστεψαν στο μήνυμα της υπερρεαλιστικής φωνής, που— παντρεύοντας την αισθητική με τα πλέον προωθημένα στον καιρό τους συμπεράσματα της ψυχοθεραπευτικής (την ψυχανάλυση) — θεώρησαν ότι πήγαζε κατευθείαν από το ασυνείδητο, επιτρέποντας επιτέλους την πολυπόθητη σύνθεση μεταξύ υπερβατικού λόγου και εμπειρίας, που είχαν αναζητήσει οι γερμανοί «ιδεαλιστές» φιλόσοφοι. Η σύνθεση αυτή όμως— κατά τη θεωρία της— δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί παρά σε μια όντως φωτισμένη εποχή κι έτσι η πίστη σε αυτήν, η ανάταση που της ήταν απαραίτητη, σαρώθηκε από τον φοβερό Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και μόνο σπαράγματά της επέζησαν μέσα στον ψυχρό πόλεμο που τον ακολούθησε. Όπως επέζησαν μέχρι σήμερα στη λογοτεχνία και στην τέχνη κάποια σπαράγματα των ιδεαλιστικών αναζητήσεων του μακρού 19ου αιώνα και του μεσοπολέ-

μου· σπαράγματα δυσδιάκριτα καθολικών ελπίδων και οικουμενικών βιωμάτων.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

- 1 Walter Benjamin, «Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz»· παραπέμπεται στη γαλλική μετάφραση με τίτλο: «Le surréalisme: Le dernier instantané de l'intelligence européenne», *Œuvres I. Mythe et Violence*, Denöel, Παρίσι 1971, σ. 297-314.
- 2 Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* [1982]· παραπέμπεται στη γαλλική μετάφραση με τίτλο: *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Maison des Sciences de l'Homme, Παρίσι 2003.
- 3 Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral*, Seuil, Παρίσι 1992.
- 4 Eric Gaziaux, *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven University Press, Λουβέν 1998, σ. 235-237.
- 5 Πρβλ. τις θεμελιώδεις μελέτες των: Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Σικάγο 1949· Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Βέρνη 1947, και Reinhard Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Φράϊμπουργκ-Μόναχο 1959, καθώς και τις πιο πρόσφατες του Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, ό.π., και του Jean-Claude Monod, *La Querelle de la secularisation. D'Hegel à Blumberg*, Vrin, Παρίσι 2002.
- 6 Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, ό.π.
- 7 Αυτ., σ. 73.
- 8 Gauchet, *L'inconscient cérébral*, ό.π.
- 9 Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, ό.π., σ. 109.
- 10 Πρβλ. Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 25-35, 72-73 και 113-114.