

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

Το όνομα του Ενός και η Εθελοδοουλεία

Ο κίνδυνος της εθελοδοουλείας ελλοχεύει στον ίδιο τον πυρήνα της πολιτικής δραστηριότητας, απειλώντας όχι μόνο τη μορφή της, αλλά και την ίδια τη φύση του ανθρώπου, την οποία διαφθείρει. Και τούτο διότι η εθελοδοουλεία συνιστά μια «κατάσταση» της ύπαρξης που διαφθείρει ριζικά το θεμελιακό Είναι του ανθρώπου. Οι κανόνες του λόγου και της ομιλίας δεσμεύονται εντός ενός αυθαιρέτου αλλά δομημένου πλαισίου, όπου οι πολιτικές και οι κοινωνικές συμπεριφορές διευθετούνται με τους ήδη θεσμοθετημένους δεσμούς της διαταγής και της υποταγής, ως το πραγματικό και αναγκαίο «πρόσωπο» των σχέσεων της Πολιτείας – ανεξάρτητα βέβαια από τη φύση των πολιτικών πραγμάτων. Με την εθελοδοουλεία αλλοιώνεται η πραγματικότητα εντός και εκτός του ανθρώπου, δεσμεύοντας έτσι και τη δύναμη της ανθρώπινης πραγματικότητας αλλά και τον προσανατολισμό της ανθρώπινης σκέψης. Ο *Λόγος περί εθελοδοουλείας* του La Boétie θέτει λοιπόν ως πρόβλημα της πολιτικής την εκούσια δουλεία και την πραγματεύεται για να διασαφηνίσει το περιεχόμενό της και να αναδείξει τα όριά της. Ή, καλύτερα, θέτει το αίτιο της εθελοδοουλείας, για να αναδείξει το πραγματικό της ελευθερίας. Κατ' αυτό τον τρόπο ο στοχαστής απομακρύνεται από το δεδομένο του πολιτικού ως κύριο πρόβλημα της Πολιτικής και Κοινωνικής Φιλοσοφίας.

Από την αρχή λοιπόν του *Λόγου*, ο La Boétie φαίνεται να θεωρεί ότι, πίσω από τους ενθουσιασμούς και τα θέληγτρα της εξουσίας, υπάρχει πάντα η μαγευτική και δόλια ισχύς της, που, όσο τελειοποιείται η ιεραρχική της επικράτηση, τόσο ενδυναμώνεται. Οι φαινομενικές σχέσεις αρμονίας και ισορροπίας συνιστούν περισσότερο κομπορμισμό της αυτάρεσκης εγκατάλειψης του Εαυτού και παρωδία απελευθέρωσης, παρά ουσιαστική χειραφετητική διαδικασία. Ο στόχος λοιπόν του La Boétie είναι να αναλύσει την κατάσταση της εκούσιας υποταγής, ως αυτό που προηγείται κάθε μορφής πολιτικής εξουσίας, και να αποκαλύψει τη σχέση εξουσιαστή και εξουσιαζόμενου. Στο πρώτο μέρος λοιπόν του δοκιμίου, η ρητορική υποτάσσεται σ' αυτή τη θεωρητική απαίτηση. Η ρητορική του La Boétie είναι μία ρητορική αποκαλυπτική, με την έννοια ότι θέτει ερωτήσεις για να φανεί ευδιάκριτα το παράδοξο που διέπει το φαινόμενο της εξουσίας, το παράδοξο που η παρουσία της εξουσίας αποκρύπτει. Η ρητορική μεταφέρει τη σκέψη του στοχαστή μ' έναν τρόπο άμεσο για να αναλυθεί μια πραγματικότητα που, αν και αδιαμφισβήτητη, δεν παύει να είναι αμυδρή, δυσνόητη, ανομολόγητη και ακατανόμαστη. Το ρητορικό ύφος του La Boétie αναλαμβάνει την κοινωνική υπευθυνότητα να δείξει ότι υπάρχει δυσαναλογία μεταξύ της ισχύος της εξουσίας και των απαιτήσεων που αυτή εμφανίζει και επιβάλλει τυραννώντας την κοινωνία και τη σκέψη των ανθρώπων. Ο La Boétie προσφεύγει στο λόγο, στην ομιλία, στα ονομαστικά χαρακτηριστικά της εξουσίας, με σκοπό να καταδείξει το περιεχόμενο της φύσης της και τον τρόπο που συγκροτούνται και θεσπίζονται οι εθελόδουλικές σχέσεις. Η μορφή του στοχασμού του La Boétie δεν είναι ιστορική. Ο La Boétie δεν αναλύει την ιστορική πορεία του φαινομένου, αλλά, με βάση το λόγο που ενεργεί και γίνεται αναλυτική δύναμη, φανερώνει τα θεμέλια της ιστορικής πραγματικότητας. Φαίνεται ότι δεν υπάρχει

καλύτερος τρόπος ανάλυσης από αυτόν που δηλώνει την παρουσία του φαινομένου, δηλαδή τη γλώσσα.

I. Το πρόβλημα

Ο όρος «εθελοδοουλία» ή «εκούσια υποδούλωση» σημαίνει ότι κάποιος είναι δούλος ενώ, συγχρόνως, διακατέχεται από τη βούληση να είναι δούλος. Δύο αποφάνσεις αντιτιθέμενες από τη μία, αλλά εξίσου καλά η μία μπορεί να συμπληρώσει την άλλη, για να περιγραφεί και να αναπαρασταθεί γλωσσικά η πολιτική και κοινωνική κατάσταση που αναιρεί τη φύση της πολιτικής: «κατάσταση» και «δούληση». Η κατάσταση είναι επιθυμία, επιλογή και επιδίωξη της δούλησης. Το επίθετο «εκούσια» εκφράζει την ενέργεια για να απεικονισθεί το ακατάληπτο, το ανομολόγητο, το ασύλληπτο της ανθρώπινης κατάστασης μέσα στην πολιτική κοινωνία. Το ουσιαστικό «υποδούλωση» εκφράζει την υφιστάμενη πλέον ιδιότητα της υπαρκτικής δυνατότητας του υποκειμένου. Ο *La Boétie* αντιστρέφει την ιδέα και την προβληματική της πολιτικής. Ο πραγματικός καθρέπτης της πολιτικής δεν είναι ο Κύριος, αλλά ο Δούλος. Το έργο του δεν αποδρέπει στη νομιμότητα των θεσμών, στην ανάλυση της κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής, στη μελέτη των νομοθεσιών, των ηθικών αξιών, των τρόπων σκέψης. Δεν αναζητεί τη νομιμοποίηση της πολιτικής επιστήμης στο αρχέγονο φαινόμενο και τη θεμελιακή ιδέα της εξουσίας – η ιδέα της εξουσίας έχει αξία νομιμοποιητική, επειδή είναι καθολική – αλλά στην ιδιαίτερη κατάσταση της δουλείας ως κοινωνικής καθημερινότητας.

Ο *La Boétie* φαίνεται να επιδιώκει την αποκάθαρση της έννοιας της πολιτικής και την απόδοση μορφής, πλαστικότητας και πραγματικότητας σε μια κατάσταση επικαλυμμένη από το ρεαλισμό της εξουσίας. Φαίνεται να θέ-

λει να «αποφυσικοποιήσει» τα ειωθότα, τους ρόλους της κοινωνικής ζωής, τους θεσμούς των λεγομένων «ρεαλιστικών» αναπαραστάσεων που δεν επικαλούνται την πραγματικότητα παρά για να παρουσιάσουν το επιφανόμενο της. Ο La Boétie προτείνει το μη παρουσιάσιμο, το υπόροητο, ως κάτι που αξίζει να δηλωθεί μέσα στην παρουσία αυτή καθ' εαυτή του πολιτικού φαινομένου. Η έμφαση δίνεται σε αυτό που δοκιμάζει, αλλά και πραγματώνει την ανθρώπινη ύπαρξη, στην αμυδρή, ασαφή, μάταια, αλλά αποτελεσματική δούληση που, ενώ μπορεί και τον ζωογονεί, στην προκειμένη περίπτωση άγει τον άνθρωπο στην κατάσταση άρνησης της ιδιότητάς του, αφήνοντάς τον παράλληλα έρμαιο στην ισχύ της «απανθρωπιάς» του. Στη σχέση Κυρίου και Δούλου η έμφαση δίνεται κατά κύριο λόγο στον Δούλο μέσω του οποίου κατανοείται και η κατάσταση του Κυρίου. Η δεσποτεία, η ηγεμονία και η κυριαρχία δεν ασκούνται καθολικά, παρά όταν και εφόσον συμβιδώνουν με τα ιδιαίτερα πάθη και τις αντιλήψεις αυτών που τις υπομένουν, τις αποδέχονται και τις αναπαράγουν.

Ο La Boétie αντιπαρέρχεται λοιπόν τη θεματική της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας των αρχαίων, η οποία αναζητεί και καθορίζει το άριστο των πολιτευμάτων.¹ Η επι-

1. Για τον L. Strauss, η προβληματική της πολιτικής φιλοσοφίας των αρχαίων επικεντρώνεται στην ανάλυση του άριστου καθεστώτος. Το τέλος της πολιτικής ζωής είναι η αρετή και η τάξη· η πιο πρόσφορη, για να οδηγήσει στην αρετή, είναι η αριστοκρατική δημοκρατία ή ακόμη το μικτό καθεστώς. Η νεότερη εποχή χαρακτηρίζεται, για τον συγγραφέα, από μια ποικιλομορφία πολιτικών φιλοσοφιών, που έχουν όμως μια κοινή αρχή. Ο καλύτερος τρόπος για να διατυπωθεί αυτή η αρχή είναι αρνητικός: οι νεότερες πολιτικές φιλοσοφίες απορρίπτουν την ιδέα των αρχαίων ως μη πραγματική. Η διαμάχη μεταξύ αρχαίων και νεότερων είναι, για τον L. Strauss, το κλειδί για την κατανόηση της κρίσης στην οποία βρίσκονται ο δυτικός κόσμος και η δυτική φιλοσοφία. Η κρίση συνδέεται με τη δυσκολία της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας να επιλύσει τα πολιτικά προβλήματα, που μεταφράζεται σε αποτυχία της νεότε-

λογία του αυτή δεν σημαίνει ότι αγνοεί την έννοια του καθεστώτος ούτε ότι θεωρεί ασήμαντη και υποδεέστερη τη συζήτηση για τη μορφή και τη φύση των πολιτευμάτων. Το αντίθετο μάλιστα: «Για την ώρα, δεν θα ήθελα να εξετάσω αυτό το πολυσυζητημένο θέμα, αν δηλαδή οι άλλες μορφές διακυβέρνησης είναι καλύτερες από τη μοναρχία. Πριν την αμφισβητήσω, θα ήθελα ωστόσο να γνωρίσω, ποια θέση ο-

ρης δημοκρατίας να πραγματώσει το δημοκρατικό ιδεώδες. Η ρήξη μεταξύ της νεότερης και της αρχαίας φιλοσοφίας είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου ο Strauss αναγνωρίζει την αδυναμία της νεότερης σκέψης να αναλύσει ευδιάκριτα τα πολιτικά πράγματα και να κρίνει καθαρά. Για να κατανοήσουμε την κρίση της νεότερης πολιτικής σκέψης, πρέπει να κατανοήσουμε τη ρήξη της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας με αυτή των αρχαίων. Η αντικειμενική εξέταση αυτής της ρήξης προϋποθέτει την παύση της ανάλυσης των αρχαίων με τη ματιά των νεότερων. Πρέπει να κατανοήσουμε τους αρχαίους συγγραφείς όπως αυτοκατανοήθηκαν. Η κλασική πολιτική φιλοσοφία των αρχαίων διακρινόταν μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής φιλοσοφίας. Η πρώτη περιελάμβανε τα μαθηματικά, τη φυσική και τη μεταφυσική, η δεύτερη την ηθική και την πολιτική. Στη νεότερη φιλοσοφία, η διάκριση αυτή τείνει να εξαφανιστεί υπέρ της θεωρίας, ευνοώντας ίσως έναν χαρακτηριστικό ιδεαλισμό της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας που συνιστά πηγή των δυσκολιών του να αντιμετωπίσει τα πολιτικά πράγματα. Στη νεότερη φιλοσοφία, η πράξη και η ζωή τείνουν να υποκαταστήσουν τη θεωρία ως κύριο πόλο, δημιουργώντας έτσι τις προϋποθέσεις για την ανάπτυξη του σύγχρονου ανορθολογισμού και την αποτυχία των δημοκρατιών. Η νεότερη σκέψη έφθασε στο ύψιστο σημείο της συνειδησής της με τον πιο ριζοσπαστικό ιστορικισμό, δηλαδή με τη ρητή καταδίκη στη λήθη της έννοιας της αιωνιότητας. Η λήθη της αιωνιότητας ή η απώλεια της πιο θεμελιακής επιθυμίας του ανθρώπου και μαζί με αυτήν η απώθηση επίσης των πρωταρχικών και ουσιαστικών της ζητημάτων, είναι το τίμημα που ο νεότερος άνθρωπος όφειλε να πληρώσει, από την αρχή, για να φθάσει στην απόλυτη κυριαρχία, για να γίνει κύριος και κάτοχος της φύσης, για να δαμάσει και να τιθασεύσει το τυχαίο. Γι' αυτό ο Strauss προτείνει μια επιστροφή στους αρχαίους. Αποκαλεί συχνά αυτή την επιστροφή «εκκίνηση από τα φαινόμενα [την επιφάνεια] των πραγμάτων». Η πολιτική φιλοσοφία των αρχαίων κατανοεί τα πολιτικά φαινόμενα όπως εμ-

φείλει να έχει η μοναρχία ανάμεσα στις μορφές διακυβέρνησης, αν δικαιούται να έχει κάποια θέση, γιατί είναι δύσκολο να πιστέψω πως υπάρχει κάτι που να θεωρείται δημόσιο σ' αυτή τη μορφή διακυβέρνησης, όπου όλα ανήκουν σε έναν. Όμως, αυτό το ερώτημα δεν είναι του παρόντος και σίγουρα θα απαιτούσε διαφορετική πραγματεία, η οποία θα κατηύθυνε, από μόνη της, όλες τις πολιτικές διαμάχες».² Ο La Boétie δεν επιχειρεί να γνωρίσει τη φύση των πολιτικών πραγμάτων ούτε να οριοθετήσει τη δίκαιη, ορθή και καλή πολιτική τάξη που θα διαλευκάνει την ενέργεια και την πράξη του εκάστοτε πολιτικού καθεστώτος. Η συζήτηση για την έννοια του καθεστώτος παρέχει άμεσα ή έμμεσα επιχειρήματα υπέρ της υπέρβασης των δεδομένων ορίων της κοινωνίας, ενώ παράλληλα περιβάλλει το καθεστώς με το κύρος μιας υπέρτατης, αμετάβλητης και διαρκούς αρχής, η οποία θεσπίζει τις αξίες που συνθέτουν τον ιστό μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. Οι αξίες για τη μορφοποίηση της κυριαρχίας προκαλούν και καθοδηγούν τη διαμάχη μεταξύ των καθεστώτων. Είναι η ιδέα του καθεστώτος, αυτή καθ' εαυτή, που επιβάλλει τους όρους και τις προϋποθέσεις της πράξης και όχι η μέριμνα του πολίτη για

φανίζονται στον καλό πολίτη, του οποίου ο τύπος ορίζεται από την αρετή και τις αξίες του καθεστώτος. Το καθεστώς σημαίνει το Όλον. Είναι ταυτόχρονα η ζωή της κοινωνίας, οι ηθικές αξίες, η μορφή του κράτους και της κυβέρνησης, το πνεύμα των νόμων. Η πρακτική σημασία αυτής της θέσης είναι ότι το καλό έχει μια αξιοπρέπεια πιο υψηλή από τον άνθρωπο και ότι το καλύτερο καθεστώς συνιστά τη συγκεκριμενοποίηση της αρετής και των αξιών στις οποίες οφείλει να τείνει ο άνθρωπος. Για μια διεξοδική ανάλυση των ιδεών του Strauss, βλ. Leo Strauss, *Qu' est-ce que la philosophie politique?*, PUF, Παρίσι 1992. Leo Strauss, *La cité et l'homme*, Agora, Παρίσι 1987, Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Payot, Παρίσι 1982. Leo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, Παρίσι 1954, Λεό Στράους, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, εκδ. «Γνώση», Αθήνα 1988.

2. Βλ. La Boétie, § 1.

την κοινωνία και τα πολιτικά πράγματα. Η υπερβατική διάσταση του πολιτεύματος δεσμεύει την έκφραση του υποκειμένου, την καθημερινή του εμπειρία και την αποτελεσματικότητα της ενέργειάς του. Το πολίτευμα είναι η ουσία της τάξης και η οργανωμένη μορφή της ζωής σε κράτος. Γενικά μπορεί να θεωρηθεί ότι η έννοια του «καθεστώτος» ενσαρκώνει τις αξίες της εξουσίας, που αντιπροσωπεύει το Όλον της συγκροτημένης ανθρώπινης πραγματικότητας. Αναμφισβήτητα, η ιστορία και η ανάλυση των συστημάτων κυριαρχίας και η συγκρότηση ιδεών για την δέουσα εξάσκηση της εξουσίας των ηγεμόνων είναι αναγκαίες και χρήσιμες για την κατανόηση της φύσης και της δομής των πολιτικών πραγμάτων. Η θετικότητα όμως αυτής της εξουσίας χαρακτηρίζεται από την ασάφεια ή την απουσία στοχασμού για την κοινωνική πραγματικότητα, το λαό και τη δούλησή του – στοιχεία δίχως τα οποία δεν υπάρχει. Η θετικότητα της εξουσίας θεωρείται αυταπόδεικτη, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για αφαίρεση που υπερβαίνει το κοινωνικό: θεμελιώνεται στη διάκριση, στη διαφορά και στην υπεροχή του από αυτό και θεωρεί δεδομένη την υποταγή του.

Ακριδώς αυτό το αυτονόητο δεδομένο της συγκατάθεσης, της υπακοής και της υποταγής επιθυμεί να διερευνήσει ο La Boétie. Από τη ρητή και καθοριστική τομή μεταξύ των κατόχων της ισχύος (όποια και αν είναι η μορφή της – πολιτική, πολεμική, θρησκευτική, ιδεολογική, συμβατική κλπ.) και των υποτελών της, θέλει να αντιληφθεί τη θέση των δεύτερων. Η κατοχή της ισχύος είναι η υποστασιοποίηση του Όλου ως νόησης και δύναμης. Η υποτέλεια, απεναντίας, είναι η αναστροφή αυτής της νόησης και της δύναμης και η επανένταξή τους στην πραγματικότητα του Όλου. Η αντιστροφή σημαίνει προβολή και εμφάνιση του Όλου ως πράγματι έχει. Απέναντι στην τεχνητή θέαση του πολιτικού κόσμου, ο La Boétie προ-

τείνει την επιστροφή στην κατάσταση της ανθρώπινης πραγματικότητας που την παράγει.

Το παράδοξο λοιπόν της σκέψης του La Boétie είναι ότι, κατά τη μελέτη του πολιτικού, αποδίδει λογική προτεραιότητα στο μειονεκτικό σκέλος των σχέσεων εξουσίας – τουτέστιν, στην ιδιότητα της υποτέλειας, της υποταγής, της δουλείας. Η πρόταξη εκφράζει ταυτόχρονα και τη δέσμευση ότι το εγχείρημα της κατανόησης περιορίζεται στην εθελοδοουλεία, διότι, όπως τονίζει και ο Θουκυδίδης, «οὐ γάρ ὁ δουλωσάμενος, ἀλλ' ὁ δυνάμενος μὲν παῦσαι, περιορῶν δὲ ἀληθέστερον αὐτό δρᾷ».³ Το πρώτο διάδημα λοιπόν του La Boétie είναι να παρουσιάσει τον άνθρωπο όπως «ακριβῶς είναι» και να θεμελιώσει ταυτόχρονα την καθολική του υπευθυνότητα για την πολιτική του κατάσταση.

Όταν δεβαίως λέμε ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος αυτός καθ' εαυτός, δεν εννοούμε ότι είναι υπεύθυνος αποκλειστικά για τη δική του ατομική κατάσταση, αλλά ότι είναι υπεύθυνος και για την κατάσταση του Άλλου. Η διυποκειμενικότητα είναι ο κόσμος, που ο άνθρωπος διώνει αυτό που είναι ο ίδιος και οι άλλοι. Με άλλα λόγια, αν δεν είναι δυνατόν να βρούμε σε κάθε άνθρωπο μια καθολική φύση που θα είναι η ανθρώπινη φύση, βρισκουμε όμως μια οικουμενικότητα ανθρώπινη της κοινωνικής και πολιτικής κατάστασης. Στα χρόνια μας επίσης οι στοχαστές μιλούν με προθυμία για την κατάσταση⁴ του

3. Θουκυδίδου, *Ιστορία*, Α', LXIX.

4. F. Lyotard και H. Arendt. Με το *La condition de l'homme moderne*, η Hanna Arendt πραγματεύεται το νόημα του σύγχρονου κόσμου και τη ριζοσπαστική εκκεντρικότητα της εποχής μας. Ο αιώνας μας τροποποίησε το καθεστώς του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι μέλος ενός συνόλου, το οποίο τον υπερβαίνει και από το οποίο δεν μπορεί να διαφύγει. Ζει σ' έναν κόσμο, όπου η τεχνική λαμβάνει διαρκώς όλο και μεγαλύτερη σημασία και η πολιτική επιβάλλεται χωρίς δυνατότητα διαφυγής. Ο κόσμος είναι ένας κόσμος

ανθρώπου παρά για τη φύση του. Με την έννοια «κατάσταση» εννοούν καταρχήν τα a priori όρια της θεμελια-

των δικαιωμάτων, της γενικευμένης βαρβαρότητας, της συνύφανσης της πολιτικής τρέλας και της τεχνικής προόδου. Ο άνθρωπος είναι ταυτόχρονα ο θύτης και το θύμα, επειδή η *vita activa* δεν έχει σταθερή κανονιστική αξία και δεν εξισορροπείται από τη νέα *vita contemplativa*. Ο άνθρωπος-πολίτης διακρίνεται από τον άνθρωπο-παραγωγό και κατασκευαστή. Η πολιτική γίνεται το προνόμιο των κοινωνικών μηχανικών και ο άνθρωπος φορέας της πράξης, ενώ ο πολίτης απορροφάται από τον παραγωγό-καταναλωτή. Αυτό που απορρίπτει η Hanna Arendt είναι η υποκατάσταση μιας θεωρητικής φιλοσοφίας της ιστορίας από μια πολιτική φιλοσοφία που κινείται εντός των ορίων της *vita activa*. Αν και η θέση της κατανοεί τη *vita activa*, δεν είναι ξεκάθαρη, ιδιαίτερα στο τι είναι η *vita contemplativa* (αφού δεν εξηγεί πώς την εννοεί, παρά μόνο ότι αυτή είναι σκέψη και όχι γνώση). Αυτό όμως δεν της απαγορεύει να υπερασπιστεί μια ιδέα της πολιτικής ενάντια σε κάθε περιορισμό της στο κοινωνικό και το οικονομικό. Μεταξύ του εύθραυστου των ανθρώπινων σχέσεων και της πολιτικής δραστηριότητας, η Arendt δεν μας παρέχει μόνο τον οδηγητικό μίτο να κατανοήσουμε τις περιπέτειες της σύγχρονης πολιτικής, αλλά και την κανονιστική αρχή για να κρίνουμε την έλλειψη της πολιτικής ως ελεύθερης πράξης και για να καταδικάσουμε κάθε τάση και πρόθεση της πολιτικής να εξομοιωθεί με τη δραστηριότητα ενός μηχανικού. Η πολιτική σύσταση του κράτους απέναντι στο εύθραυστο των ανθρώπινων σχέσεων φαίνεται να εκφράζει αυτό που σημαίνει η διάρκεια του έργου απέναντι στη φθαρτή φύση των προϊόντων της εργασίας. Με αυτή την έννοια, η πολιτική υποδηλώνει την προσπάθεια του ανθρώπου για να αποθαναστεί. Η Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy², Παρίσι 1983. Στο *Condition postmoderne*, ο J.F. Lyotard μελετά την κατάσταση της γνώσης στις ανεπτυγμένες κοινωνίες. Ο νεωτερικός λόγος προσφεύγει σε ιδέες όπως η διαλεκτική του πνεύματος, η ερμηνεία του νοήματος, η πραγμάτωση του πνεύματος, η χειραφέτηση του ορθολογικού και παραγωγικού υποκειμένου, η ανάπτυξη του πλούτου, η κοινωνία χωρίς τάξεις, η θέσπιση του δικαίου και της δικαιοσύνης, για να νομιμοποιήσει και να ασκήσει κριτική στις γνώσεις και τις πράξεις του.

Η αμφισβήτηση της εγκυρότητας του νεωτερικού λόγου είναι ο κεντρικός πυρήνας της μετανεωτερικής σκέψης. Ο μετανεωτερικός λόγος εκφράζει ένα είδος απιστίας στις ιδέες, τις επιταγές και τους στόχους του διαφωτιστικού λόγου. Η αμφισβήτηση αυτή είναι αποτέλεσμα της προόδου των επιστημών και της ανάπτυξης της τεχνο-

κής «εύρεσης» στον κόσμο.⁵ Οι ιστορικές συνθήκες αλλάζουν: ο άνθρωπος μπορεί να έχει γεννηθεί σε μια ειδωλωλατρική, αρχαιοελληνική, ρωμαϊκή, χριστιανική, εξωτική ή φεουδαλική κοινωνία. Μπορεί να έχει γεννηθεί δούλος στη μία ή κύριος στην άλλη. Αυτό που δεν αλλάζει είναι η αναγκαιότητα να θρίσκειται μέσα στον κόσμο, να μετέχει στα συστήματα παραγωγής, να είναι μαζί με τους άλλους και να ρυθμίζει την πολιτική του συγκρότηση με βάση πάντα τη διάκριση ανάμεσα στους κατέχοντες την εξουσία και τους υπηκόους σε αυτήν.

Τα όρια της πολιτικής συγκρότησης του ανθρώπου δεν είναι ούτε υποκειμενικά ούτε αντικειμενικά – ή, καλύτερα, έχουν μία όψη αντικειμενική και μία υποκειμενική. Αντικειμενική, διότι απαντώνται παντού και είναι αναγνωρίσι-

λογίας. Ο άνθρωπος στη μεταμοντέρνα κατάσταση δεν έχει αξίες και πράγματα. Αυτοί που αποφασίζουν του προσφέρουν ως ορίζοντα και προοπτική την αύξηση της δύναμης και τον κατευνασμό των απαιτήσεών του διά μέσου μιας επικοινωνιακής διαφάνειας. Όμως, όταν η γνώση λαμβάνει τη θέση πληροφορικού εμπορεύματος, γίνεται ταυτόχρονα πηγή κέρδους και μέσο για να διοχετευθεί η απόφαση και να επιβάλλεται ο έλεγχος. Η μεταμοντέρνα κοινωνία αποκαλύπτεται, όπως τονίζει ο J.F. Lyotard, λιγότερο ως έκφραση μιας νευτώνειας ανθρωπολογίας και περισσότερο ως μια πραγματικότητα γλωσσολογικών ιδιωμάτων. Η μεταμοντέρνα γνώση είναι λοιπόν το εργαλείο της εξουσίας που καθορίζει την πράξη μας σύμφωνα με μια λογική που ενέχει το σύμμετρο της έκφρασής μας με τον καθορισμό του Όλου. Η νομιμοποίηση και εγκυρότητα της κοινωνικής δικαιοσύνης ως επιστημονική γνώση αποδίδει στην αύξηση της αποδοτικότητας του συστήματος, στη μεγιστοποίηση της αποτελεσματικότητας. Παρ' όλα αυτά όμως, «η μεταμοντέρνα γνώση δεν είναι μόνο όργανο της εξουσίας. Εκλεπτύνει την ευαισθησία μας απέναντι στις διαφορές και ενισχύει την ικανότητά μας να υποφέρουμε το ασύμμετρο. Η ίδια δεν θρίσκει τον λόγο υπαρέξής της στην ομοφωνία των εμπειρογνομόνων αλλά στην παραφωνία των επινοητών». Ζ.Φ. Λυοτάρ, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, εκδ. «Γνώση», Αθήνα 1988, σ. 229.

5. Για την έννοια της εύρεσης, βλ. M. Heidegger, *Είναι και χρόνος*, (μτφ. Γ. Τζαβάρας), εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1978, σ. 226 κ.ε.

μα με την ίδια ορθολογική διάταξη. Υποκειμενική, διότι δεν υφίστανται παρά ως διώματα: δεν είναι δηλαδή τίποτα, αν το ανθρώπινο υποκείμενο δεν τα διώνει, δηλαδή δεν αυτοπροδιορίζει εκούσια την ύπαρξή του σε σχέση με τους υπερκείμενους κανόνες ή τις αυθαίρετες, αυταρχικές δεσμεύσεις. Ο άνθρωπος βρίσκεται «έξορμμένος» σε μια οργανωμένη κατάσταση, στην οποία ζει πλήρως υποταγμένος, χωρίς να έχει εξαναγκαστεί προς τούτο – και η τυραννία εκφράζει την πιο ακραία, αλλά ξεκάθαρη μορφή αυτής της κατάστασης.

Βέβαια, ως καθοριστικός λόγος της δουλείας θεωρείται η δουλήση του άλλου να κυριαρχήσει και να επιβάλει τη δύναμή του με τη βία. Μετά τη μάχη, όπου κανείς δεν πεθαίνει, ο ένας είναι νικητής και ο άλλος ηττημένος. Ο κυρίαρχος είναι κύριος του εαυτού του και ο δούλος δεν είναι παρά ένα μέσο γι' αυτόν. Ο κύριος παρουσιάζεται και θεσπίζεται με την αναγνώρισή⁶ του άλλου, στην οποία όμως ο ίδιος δεν συναινεί ούτε καταφάσκει παρόμοια. Ο δούλος προτιμά να ζήσει (ως δούλος) παρά να πεθάνει

6. Η έννοια της αναγνώρισης στον Hegel είναι καθοριστική για τη διαλεκτική σχέση Κυρίου - Δούλου. Για να μπορέσει η ανθρώπινη πραγματικότητα να συγκροτηθεί ως οργανωμένη πραγματικότητα, πρέπει οι δύο αντίπαλοι να παραμείνουν στη ζωή μετά από την πάλη. Αυτό είναι δυνατόν, με την προϋπόθεση να συμπεριφερθούν διαφορετικά κατά την πάλη. Μέσα από ελεύθερες πράξεις, και μάλιστα απρόβλεπτες, οι αντίπαλοι συγκροτούνται ως άνισα μέρη από και μέσα σε αυτή την πάλη. Ο ένας, χωρίς μάλιστα να είναι προορισμένος, οφείλει να έχει φόβο για τον άλλον, να υποχωρεί απέναντί του, να μην διακινδυνεύει τη ζωή του για να ικανοποιήσει την επιθυμία της αναγνώρισής του. Εγκαταλείπει την επιθυμία του και ικανοποιεί την επιθυμία του Άλλου. Τον αναγνωρίζει χωρίς να είναι αναγκασμένος απ' αυτόν. Η αναγνώριση έτσι σημαίνει ταυτόχρονα αναγνώριση του Άλλου ως Κυρίου και του Εαυτού ως Δούλου του Κυρίου. Βλ. Hegel, *Phenomenologie de l'esprit*, Aubier, Παρίσι 1939-1941, τόμ. 2, τ. 1, σ. 157. Πρβλ. επίσης A. Kojève, *Introduction de la lecture de Hegel*, Gallimard, Παρίσι 1968, σ. 43-58.

(για την ελευθερία). Ο δούλος υπάρχει για τον κύριο και όχι για τον εαυτό του. Μπορεί να ζει μόνο ως «ζώον» ή να πεθάνει ως άνθρωπος, όπως έλεγε ο Hegel: γι' αυτό ο κύριος διατάσσει και ο δούλος υποτάσσεται και εκτελεί παθητικά. Η προβληματική όμως του La Boétie δεν εντάσσεται στη διαλεκτική σχέση Κυρίου - Δούλου. Το αντικείμενο του *Λόγου* δεν είναι ο συσχετισμός αντιρρόπων δυνάμεων, για να διασαφηνισθεί ο λόγος της δουλείας, αλλά η εθελοδουλεία, η δουλεία χωρίς την απειλή και το φόβο του θανάτου, δηλαδή η δουλεία ανεξάρτητα από τον κυρίαρχο, η δουλεία που διαμορφώνει εκούσια τις δεδομένες προϋποθέσεις της ύπαρξής της, για να συμμορφωθεί στις ανάγκες και την εικόνα του κυρίου, ανεξάρτητα από τις απαιτήσεις του.⁷ Η εθελοδουλεία λοιπόν συνιστά ιδιότητα η οποία υφίσταται πέρα από τη δύναμη του κυρίαρχου ηγεμόνα.

7. Η έννοια του φόβου διαδραματίζει ουσιαστικό ρόλο στη φιλοσοφία του φυσικού δικαίου για τη συγκρότηση του κράτους, ιδιαίτερα στον Hobbes. Το ουσιαστικό χαρακτηριστικό της φυσικής κατάστασης είναι ότι πρόκειται για κατάσταση στην οποία βασιλεύει ο φόβος. Ο φόβος είναι η απαρχή του υπολογιστικού συλλογισμού, για να περάσει ο άνθρωπος από τη φυσική κατάσταση στην πολιτική. Το κριτήριο της εγκυρότητας της σύμβασης εξαρτάται από το φόβο. Επίσης, ο φόβος αιτιολογεί τον καταναγκασμό που ασκεί η πολιτική εξουσία, επειδή θεσπίστηκε για να προστατέψει τα άτομα από το βίαιο θάνατο που διακρίνει τη φυσική κατάσταση. Ο τελικός λόγος, στόχος ή σκοπός, για τον οποίο οι άνθρωποι (που αγαπούν από φυσικού τους την ελευθερία και την κυριαρχία επί των άλλων) επιβάλλουν περιορισμούς στον εαυτό τους (περιορισμούς που χαρακτηρίζουν τη ζωή σε μια πολιτική κοινότητα), είναι η πρόνοια για την αυτοσυντήρησή τους και κατ' επέκταση για μια πιο ευχάριστη ζωή: η απειμολογία τους, με άλλα λόγια, από την άθλια κατάσταση του πολέμου, που αναγκαστικά απορρέει, όπως καταδείχθηκε, από τα φυσικά τους πάθη, όσο δεν υφίσταται μια ορατή εξουσία που να τους προκαλεί δέος και να τους δεσμεύει, με το φόβο της τιμωρίας, να εκτελούν τις συμβάσεις τους και να τηρούν τους νόμους της φύσης. Τ. Hobbes, *Λεβιάθαν*, εκδ. «Γνώση», τόμ. Α' και Β', Αθήνα 1989, τόμ. Α', κεφ. XVII, σ. 237.