

Ο ΡΟΜΑΝΤΙΚΟΣ ΚΑΙ Η ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

ΝΙΚΟΛΑΣ ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

«Το να αρχίζει κάτι ριζικά, πριν γίνει ένα ιστορικό γεγονός, είναι η ανώτερη ικανότητα του ανθρώπου. Πολιτικά, είναι αυτή η ίδια η ελευθερία του ανθρώπου».

Hannah Arendt

Ένα σχόλιο στον αιώνα των Φώτων. Ένα σχόλιο για την ελευθερία που προσφέρει το κρυφό, το ενδόμυχο, το κέντρο της ψυχής· κάπως έτσι αυτοσυστήθηκε το ρομαντικό υποκείμενο γυρεύοντας να δημιουργήσει τον εαυτό του στο περιθώριο ενός θορυβώδους εργαστηρίου. Εργαστήριο των επαναστάσεων, του τεχνοοικονομικού θαύματος το οποίο ανέτρεψε συμβολικά και υλικά τις κοινωνικές σημασίες και την ίδια την οντολογία της Δύσης, και έπειτα όλου του κόσμου, αυτό το εργαστήριο που το ονομάζουμε πλέον νεωτερικότητα, δεν ήταν ωστόσο ποτέ κάτι ομοιογενές, ενοποιημένο, «εργαστηριακό». Έμοιαζε περισσότερο με την κατεξοχήν ρομαντική παράσταση του σώματος: όλο ζωή, με χυμούς, με παράξενα ρευστά. Ο νέος κόσμος των μηχανών δεν ήταν τίποτα το μηχανιστικό και, ωστόσο, η οργανικότητά του, η αφειδώλευτη ζωή του πρόδωσε το ρομαντικό υποκείμενο. Γιατί εκείνο που ο ρομαντικός άνθρωπος λογάρισε ως «ζωή», η συναισθητική πληρότητα, η ολοθυμική πληθωρικότητα, δεν ήταν προορισμένη να αντέξει στο θόρυβο των μηχανών, στον αέρα της πόλης, στην κυκλοφορία της αξίας. Το οικονομικό υποκείμενο αντικατέστησε το «μυστικό υποκείμενο»¹ και τον υπερβατολογικό υποκειμενισμό του. Αλλά η ιστοριογραφική περιγραφή μιας τέτοιας

1. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, 1, Gallimard, 1982, σελ. 273.

διαδοχής δεν είναι σκοπός αυτού του δοκιμίου. Άλλωστε, είναι αμφίβολο αν ο οικονομικός λόγος κατέστρεψε τη «μυστική» ή αν την απαλλοτρίωσε και την επένδυσε αλλού. Θα πρέπει λοιπόν να απροσαφηνίσουμε τη χρήση ενός ορισμένου λεξιλογίου για να μη δημιουργηθούν παρεξηγήσεις. Η κριτική στον ρομαντικό υποκειμενισμό είναι παλαιά υπόθεση. Ο Goethe, ο Hegel ή ο Nietzsche (από μια άλλη σκοπιά) έχουν σταθεί στο θέμα, για να μην αναφερθούμε στις κριτικές από υλιστική, θετικιστική και πραγματιστική άποψη. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι να συζητήσουμε δύο ασύμπτωτους χρόνους και δύο συγκρουόμενες ρηματικές ενέργειες. Το χρόνο του «θέλω» και το χρόνο του «δρω» ή αλλιώς το χρόνο της εσωτερικής ψυχής και το χρόνο των εξωτερικών δυνάμεων. Μέσα από αυτή την αναγωγή, θέλουμε να δείξουμε τρία πράγματα: 1. Η ρομαντική υποκειμενικότητα, ενώ μετέχει στον διαφωτισμό και στον ατομικιστικό αστερισμό των μοντέρνων καιρών, κατανοεί τον εαυτό της με μυστικοθησκευτικούς όρους. 2. Η αδυναμία της να συναντηθεί με την «αντικειμενικότητα» του έλλογου κράτους ή τη μοντέρνα δημοσιότητα (αν η εγγελιανή ορολογία μοιάζει δυσκολοχώνευτη) έχει να κάνει με την αδυναμία περάσματος από το «θέλω» στο «δρω». Το πέραςμα τούτο φυλάσσεται από ένα τρίτο: την ιδέα του Θεού ή την παράσταση ενός ενδότερου εγώ που σε μία ορισμένη επιδραστική παράδοση (Meister Eckart, Boehme κ.ά.) συγχέονται επικίνδυνα. 3. Το όποιο ρομαντικό διάβημα συγκροτείται ως αντίσταση στον επιτελεστικό λόγο και τα λεξιλόγιά του. Ο «τρίτος» δεν λειτουργεί εδώ μεσολαβητικά αλλά με τον τρόπο μιας τυφλής δύναμης που δεν έχει αντικείμενο. Ως ταυτολογικός – αφού ο Θεός «είναι» τελικά η εσώτερη ψυχή, ή ακόμα η Παράδοση είμαι «εγώ», εγώ είμαι η ιστορικότητα ενός σώματος ηθών κτλ. – εμποδίζει τον ρομαντικό εαυτό να διαπραγματευτεί με τη συμβατική ετερότητα του κράτους ή τον κάνει να βλέπει κάθε εξωτερικό/δημόσιο πράττειν ως συμβατικό. Ο ρομαντικός θα γράψει ουσιαστικά την Aufklärung ως Verklärung, τον διαφωτισμό ως εσωτερική «εκλάμπρυνση» της καρδιάς [Herz], για να θυμηθούμε εδώ την απάντηση του Hamann στο περίφημο άρθρο του Kant «Τι είναι διαφωτισμός».²

Δυσφορία για τις υποθήκες της δημόσιας χρήσης του Λόγου, αδε-

2. Στο γράμμα του Hamann στον Christian Jacob Kraus, βλ. τη συλλογή κειμένων *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, κείμενα και σχόλια Gérard Raulet, Flammarion, 1995.

ξιότητα σχετικά με εκείνη την κατάσταση «κηδεμονίας» που στο επίχειρημα του Kant υποδείκνυε τον τόπο του α-διαφώτιστου: γύρω από αυτή την αδεξιότητα και τη δυσφορία θα περιστραφούμε για να πλησιάσουμε το ιστορικό χάσμα του ρομαντικού υποκειμένου και της πολιτικής «υπόθεσης», προσέγγιση που δεν σκοπεύει να γεμίσει το κενό αλλά μάλλον να το κατοχυρώσει μέσα σε μία ορισμένη στιγμή της φιλοσοφίας και της δυτικής ευαισθησίας. Το θέμα έχει πολλούς κινδύνους και η μονομέρεια επιβάλλεται. Γιατί, αν εδώ αρχίζουμε από τη δυσφορία, δεν παύει να υπάρχει και η άλλη πλευρά, ο «ρομαντικός» ενθουσιασμός, οι Γιακωβίνοι, οι στρατεύσεις και οι μάχες, η αναμφισβήτητη συμμετοχή του ρομαντικού στα πολιτικά δράματα της νεωτερικότητας, ο ρομαντικός που συμμαχεί με τον θεσμό, το κράτος, ή την εκκλησία, μία ολόκληρη εμπειρική ύλη που διαψεύδει ίσως ό,τι θα σκεφτούμε από τη σκοπιά της δυσφορίας και της αδεξιότητας. Από μια ορισμένη άποψη, θα αναστείλουμε τις αναφορές στην εμπειρική ύλη (στα απτά γεγονότα ενός συγκεκριμένου παρελθόντος) για λόγους μεθόδου. Όχι γιατί η ρομαντική υποκειμενικότητα δεν πήρε θέση στο θέατρο των γεγονότων – αντιθέτως! – αλλά γιατί είδε και αναγνώρισε το «γεγονός» μέσα σε ένα παιχνίδι εννοιών και καθορισμών που δεν χρειαζόταν την εμπειρική εξωτερικότητα για να εκτυλιχθούν. Μιλώντας λοιπόν για τον ρομαντικό, δεν μπορείς παρά να μεθοδεύεις ρομαντικά αυτό που θα πεις. Αυτό σημαίνει πως συμερίζεσαι, ως έναν βαθμό, την αγωνία του και ίσως και τις ψευδαισθήσεις του; Η απάντηση δεν είναι απλή. Η υπαρξιακή δικαίωση της ρομαντικής δυσφορίας δεν συνεπάγεται και την ηθικοπρακτική της νομιμότητα. Αλλά μέχρι να φτάσουμε σε αυτή τη διαπίστωση πρέπει να διασχίζουμε τη ρομαντική ευαισθησία, να εκθέσουμε τις βασικές της κλίμακες. Με αφετηρία μία συγκεκριμένη παράδοση μυστικής εσωτερικότητας (Meister Eckhart) και περνώντας από προδρομικές στιγμές (όπως το αγνώστου πατρός «παλαιότερο πρόγραμμα του γερμανικού ιδεαλισμού») θα προσπαθήσουμε να σκεπτούμε την ηθικοπρακτική αμηχανία του ρομαντικού υποκειμένου και τα σημεία αιχμής της. Αρχή και κατάληξη είναι εδώ το πρόβλημα της σκέψης του εαυτού για τον εαυτό του, το Selbstdenken και η ρομαντική εκδοχή του. Και το πλαίσιο του προβλήματος είναι το ερώτημα του «θέλω» και του «δρω» σε όλη την ουσιαστικά χριστιανική του πληρότητα και δραματικότητα.

Το θέμα του ιδιωτικού εμφανίζεται πάντα ως εκκοσμίκευση του παλαιότερου μοτίβου της εσωτερικότητας στη διαφορά της ή την αντίθεσή της με την επιφανειακότητα της δημόσιας ύπαρξης. Και ωστόσο, η συνηγορία της εσωτερικότητας δεν είναι το μοντέρνο επιχείρημα της «ιδιωτικής» στιγμής, η πρώτη προϋπάρχει του δεύτερου και η συνάντησή τους είναι απλώς μία συγκυριακή στιγμή της νεωτερικότητας: μια ορισμένη εσωτερική κριτική της διαφωτιστικής αξίωσης, κριτική που το σύνθημά της ήταν πως «ορισμένες αλήθειες δεν είναι καλό να λέγονται».³ Αυτή η έγνοια του μυστικού και του απορρήτου έχει ήδη εντός της μία πολιτική σημασία με την έννοια ότι σε έναν δεδομένο χρόνο συνδέθηκε με μία αρνητική πρόσληψη των διαδικασιών του έλλογου κράτους. Ο Lessing λ.χ. μιλώντας θετικά για την μασονία μιλάει στην ουσία για την αναγκαιότητα του ιδιωτικού και εταιρικού μυστικού απέναντι σε «αφηρημένες έννοιες» όπως το «κράτος» και η «πατρίδα». Αλλά η φιλελεύθερη αντίληψή του («τα κράτη συσπειρώνουν τους ανθρώπους ώστε, με αυτή την ένωση, κάθε άτομο να μπορεί να απολαμβάνει το μερίδιό του στην ευτυχία με μεγαλύτερη ασφάλεια και πληρότητα») δεν έχει αποκοπεί εδώ από τον παλαιότερο μεταφυσικό ορίζοντα της εσωτερικότητας. Ο ρομαντισμός θα έλθει να καταχραστεί τη μοντέρνα έννοια του ιδιωτικού – και την αντίστοιχη κριτική στο κράτος που απελευθερώνει τούτη η έννοια – για να την κενώσει από το αναδυόμενο οικονομικό ωφελιμιστικό της νόημα και να την αποδώσει ξανά στον ημιθρησκευτικό ορίζοντα της εσωτερικότητας.⁴ Από ένα σημείο και έπειτα, το ρομαντικό υποκείμενο δεν προσχωρεί στη διάζευξη ιδιωτικού και δημοσίου, αλλά υπερασπίζεται μία συγκεκριμένη έννοια του ιδιωτικού, αυτή που σώζει την εσωτερικότητα του υποκειμένου, τη δυνατότητά του να ενδοστρέφεται και να αποσύρεται σε μία σφαίρα εσωτερικού

3. Lessing, Ernst et Falk, *Dialogues maconniques*, εισαγωγή και σημειώσεις G. Grappin, Aubier-Montaigne, Paris 1968, σ. 52.

4. Οι θέσεις του Wilhelm von Humboldt (στο *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksam-*

πλούτου, σε μία ζωή περισσότερο ζωντανή και μελωδική.⁵ Πού οδηγεί αυτή η ρομαντική παραπλάνηση του «ιδιωτικού» προς την εσωτερικότητα; Πώς στηρίζει, αν βέβαια στηρίζει, μία συγκεκριμένη διάθεση ως προς το πολιτικό και το ζήτημα της δράσης; Σε έναν άλλο χρόνο, πολύ πριν αναδυθεί το πρόβλημα του ιδιωτικού και του κράτους με τη σύγχρονη έννοια, ο δομηνικανός Meister Eckhart μιλούσε για έναν λόγο που η φύση του είναι να αποκαλύπτει το κρυφό, το οποίο ωστόσο παραμένει κρυφό ακόμα και όταν αποκαλυφθεί.⁶ Το πρόβλημα μιας σχέσης με την εξωτερικότητα που να μην αλλοιώνει το «θεμέλιο της ψυχής», το «κέντρο της» που είναι «σιγή» [Das ist das Mittel: Schweigen],⁷ διατυπωμένο από τη σκοπιά του μυστικιστή ή μιας παράδοσης εσωτερικού και αποφαιτικού χριστιανισμού με ρίζες στον Αυγουστίνο και τον Αρεοπαγίτη, θα τεθεί εξ αρχής σε αναφορά με το ερώτημα του πιστού για το πράττειν, για την πρακτική του αποστολή. Στους λόγους του ο Eckhart θα απαντήσει στο δίλημμα προκρίνοντας την παραίτηση και την «έσω» ερημία, την επιμέλεια της ψυχής εναντίον του «έτους», των πράξεων που γίνονται από καθήκον και όχι ελεύθερα. Αλλά η ελευθερία από τα «μιάσματα του εμπορίου» δεν σημαίνει ότι ο πιστός εμποδίζεται να κινείται ανάμεσα στα κοσμικά πράγματα και να φροντίζει τις κοσμικές υποθέσεις του. Ο φωτισμένος από το αιώνιο φως αποδεσμεύεται εν μέρει από τις τυπικές συμβάσεις της θρησκείας. Το ουσιώδες εδώ είναι εκείνη η λήθη των πραγμάτων και των εικόνων, η συστολή των πραγμάτων

keit des Staates zu bestimmen [1792]) εμβαθύνουν τις αντιλήψεις του Lessing προς μια σαφέστερη φιλελεύθερη κατεύθυνση. Το κράτος εδώ δεν πρέπει να επεμβαίνει στη μόρφωση (Bildung), στη θρησκεία ή στα ήθη ενώ οι αρμοδιότητές του οφείλουν να κινητοποιούνται χάρι της ασφάλειας και της διατήρησής της τόσο σε σχέση με εξωτερικές απειλές όσο και ως προς τις εσωτερικές έριδες. Η διατήρησή της τόσο σε σχέση με εξωτερικές απειλές όσο και ως προς τις εσωτερικές έριδες. Η ασφάλεια, κατά τον Humboldt, είναι το μοναδικό πράγμα που το άτομο δεν μπορεί να εγγυηθεί και να επιτύχει με τις δικές του αποκλειστικά δυνάμεις σε αντίθεση των δυνάμεών του, στην Bildung.

ι. Για το θέμα της «μουσικής» συγκρότησης του υποκειμένου με αναφορές στο γερμανικό ρομαντισμό και στον Nietzsche βλ. το δοκίμιο του Philippe Lacoue-Labarthe, «L'echo du sujet, στο *Le Sujet de la Philosophie* (Typographies 1), Coll. «La Philosophie en effet» Aubier-Flammarion, 1979.

6. Meister Eckhart, *Η πνευματική διάσταση των Γραφών*, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1994, σελ. 15.

7. *Mystische Schriften*, Insel Verlag, Frankfurt/M. 1991.

στην «αγνωσία» που αποτελεί συνθήκη για την κατάσταση δεκτικότητας της ψυχής [Empfänglichkeit]. Το κενωτικό όραμα του μυστικιστή συντονίζεται έτσι με την παράδοξη κατάφαση στην εσωτερική υποκειμενικότητα, ο εαυτός τείνει στην ερημία αλλά και διεκδικεί την ολότητα. «Όλα υπάρχουν μέσα και όχι έξω – εντελώς μέσα μας». Η ακοή ως παθητικότητα και υπομονή αναβαθμίζεται σε σχέση με την όραση. Χαρακτηρίζει την ύψιστη δραστηριότητα της οποίας η ρυθμιστική ιδέα είναι ένα πράττειν «χωρίς ενδιάμεσα και εικόνες», ένα πράττειν που είναι το ίδιο με τη θέλησή του. «Αυτό που θέλω να έχω το έχω», γράφει ο Meister Eckhart.⁸

Η διαλεκτική του μυστικού εαυτού στη σχέση του με τα εξωτερικά φαινόμενα κανοναρχείται από την παράδοξη ιδέα μιας θέλησης που γνωρίζει μόνο το Παν ή το τίποτα, την απολυτότητα και την παραιτήση, την επιθυμία της ερημίας ή της πιο πλήρους και αδιαμεσολάβητης ζωής. Ανάμεσα στο θέλω, το δύναμαι και το πράττω οι γέφυρες πέφτουν, η σκέψη της ψυχής για τον εαυτό της, αρχέτυπο της «διανοητικής εποπτείας» των ρομαντικών, αποκτά τα εύσημα της αληθινής και αξιοπρεπούς δράσης. Από τη στιγμή που το φαινόμενο γίνεται δεκτό ως «ορατό πνεύμα» (Schelling) και σχετικοποιηθεί η εξωτερικότητά του από το «αόρατο πνεύμα»,⁹ η δραστηριότητα που αναπτύσσει το υποκείμενο δεν είναι παρά εσωτερική ή σε ένα πεδίο όπου εσωτερικό και εξωτερικό, συνείδηση και φαινόμενο είναι a priori ενωμένα. Αυτό το πεδίο μπορεί να είναι η ζωή του οργανισμού, το έργο τέχνης, η ιδέα της ανθρωπότητας. Όπως στον μυστικιστή της Αναγέννησης, ο τρίτος (ο Θεός) ενσωματωνόταν τελικά στο βάθος της ψυχής ως θεότητα, στον ρομαντικό το είναι των εξωτερικών φαινομένων έχανε την ψυχρότητά του μέσα στην ιδέα της αυτοδημιουργίας του πνεύματος ή στην αυτοπαθή πληρότητα της καρδιάς. Η αναζήτηση μιας θερμής τάξης, μιας εμπνευσμένης και εντασιακής συνθήκης για την αυτοδημιουργία του εγώ διέπει τον ρομαντικό λόγο της ειρωνείας όσο και την κριτική της πολιτικής ως «μηχανικής». Θα δούμε παρακάτω κάποιες πλευρές αυτής της κριτικής. Αλλά δεν θα προχωρήσουμε πριν γίνει σαφές το παιχνίδι του θέλω και του πράτ-

8. Meister Eckhart, *Les Traités*, μετ. J. Ancelet-Hustache, Seuil, Paris 1971, σελ. 51.

9. Schelling, *Jugendschriften*, Beck, München 1965, σελ. 705.

τω, παιχνίδι σημαντικό για τη συγκρότηση τόσο του μυστικού όσο και του ρομαντικού υποκειμένου. Μιλάμε φυσικά για μια αναλογία γλώσσας και ευαισθησίας και όχι για μία άμεση γενεαλογική οφειλή που θα έκανε τον ρομαντικό άνθρωπο ένα προϊόν της αυγουστίνειας δυτικής και εσωτερικής χριστιανικότητας, σημείο κατάληξης των αντινομικών και αντιθεσμικών ρευμάτων της μετααναγεννησιακής μυστικής ή διαχρονική φιγούρα του ποιητικού και λόγιου εαυτού. Θα ήταν το ίδιο ανόητο με το να εγγράψουμε τον Heidegger της ησυχαστικής περιόδου στους επιγόνους του Eckhart και του Angelus Silesius, παρά τις οφειλές και τις γλωσσικές τους αναλογίες. Ο ρομαντικός είναι μια φιγούρα νεωτερική. Εναλλακτικός ατομικιστής ως προς τον ατομικισμό του οικονομικού υποκειμένου, ο ρομαντικός προβάλλει ως *άλλη δυνατότητα του διαφωτισμού*, εναλλακτική εκτύλιξη της ιδέας του ατόμου και της πολιτικής του χειραφέτησης. Φορέας μιας μετασυμβατικής ιδέας του ατόμου που εκφράζεται με τη γλώσσα του οργανικισμού ή της απόλυτης αισθητικής, ο ρομαντικός προϋποθέτει το κεντρικό επιχείρημα του διαφωτισμού όπως η «άλλη σκέψη» του Heidegger προϋποθέτει την εκδίπλωση της εποχής της Τεχνικής και τους μετασχηματισμούς της υποκειμενικής ταυτότητας που δελεάζουν τα μοντερνιστικά κινήματα στην τέχνη.

Κλείνει η παρένθεση και επιστρέφουμε στον κόμπο του «θέλω» και στους δύο χρόνους, τον χρόνο της ψυχής και τον χρόνο του ὄραν. Κατά έναν τρόπο, το ερώτημα δεν είναι το κλασικό πρόβλημα της θεωρίας και της πράξης. Βρισκόμαστε όμως μπροστά στην ικανότητα τόσο του μυστικού όσο και του ρομαντικού υποκειμένου να διαστρέφει τη διάζευξη, να αναστέλλει τον αμείλικτο δυϊσμό της. Ο μυστικιστής θα αποδεχθεί τη δραστηριότητα χωρίς ωστόσο να πιπεύει ότι η αρετή μπορεί να εισαχθεί «από έξω» στο υποκείμενο. Η «άσκησις», λέει ήδη ο Μάξιμος ο Ομολογητής, δεν είναι σε θέση να κάνει κάποιον ενάρετο γιατί η ψυχή εμπεριέχει την «κατά φύσιν αρετή». Και παρά το ότι οι αρετές είναι στη φύση όλων, δεν εκπληρώνουν όλοι στον ίδιο βαθμό τη φύση τους.¹⁰ Το ίδιο θα εκφράσει και ο Meister Eckhart θεωρώντας υψηλότερη δραστηριότητα το να παραμένει κανείς ήρεμος και σιωπηλός μέσα στην ειρήνη αφήνοντας το Θεό

10. Μάξιμου του Ομολογητού, *Περί θελήσεως*, Αρμός, 1995, σσ. 119-120.

να μιλήσει και να εργαστεί μέσα του.¹¹ Η ύψιστη πράξη είναι λοιπόν η θεωρία, η αναμονή που φυλάσσει την ψυχή όσο το δυνατόν ανεπηρέαστη από την εξωτερική διχόνοια και εριστικότητα. Μια τέτοια αντίληψη, ωστόσο, δεν παύει να είναι προβληματική ακόμα και για την ίδια τη χριστιανική «πολιτική», την ιεραποστολική πρακτική παρέμβαση. Ως ριζοσπαστική λύση στην ένταση ανάμεσα στον Νόμο και την αγάπη, στην πίστη και στο έργο – ένταση την οποία επεξεργάστηκε ο Παύλος στις *Επιστολές* – θα γεννήσει ανάλογες απορίες με αυτές που εκφράστηκαν στη δύσκολη σχέση του ρομαντικού με τις ηθικοπρακτικές προτεραιότητες της νεωτερικότητας. Αν δηλαδή για τους μυστικούς το θέλω και το πιστεύω είχαν επιτελεστική ισχύ, ισοδυναμώντας σχεδόν με το πράττω ή με το «έχω ήδη πράξει», ο ρομαντικός θα υπερβεί το χάσμα του θέλοντος εγώ από τον κόσμο με την ιδέα της αισθητικής αυτοδημιουργίας του εγώ. Η έννοια της «διανοητικής εποπτείας» [intellektuelle Anschauung] στον νεαρό Schelling λ.χ. αποδίδει την άμεση εμπειρία της δικής μου ελευθερίας και της ανάδυσης ενός κόσμου εκ του μηδενός: είναι ήδη πέρασμα στην αισθητική ιδέα της ποιητικής αυτοπαράγωγής του εγώ και του κόσμου όπου καταργούνται οι «μηχανικοί» διαχωρισμοί και επιβεβαιώνεται η χημεία του μέσα και του έξω και, τέλος, η οργανική ενότητα του δράντος και του αντικειμένου της δράσης του. Ο ρομαντικός ήρωας θα αποτελέσει το εργαστήριο της ηδείας σύγχυσης ανάμεσα στην επιθυμία του και στη λογική του πράγματος, ανάμεσα στη αυτοεκδίπλωση της ειρωνείας του και στην εξωτερική ειρωνεία των γεγονότων. Η σύγχυση αυτοβιογραφίας και ιστορίας είναι η πρακτική αλήθεια του ρομαντικού, ο τρόπος του. Με άλλα λόγια, η εισφορά του ρομαντικού αυτοστοχασμού στο ταμείο της νεωτερικότητας είναι ένας βιωματικός υποκειμενικός ιδεαλισμός, ένας «υπαρξισμός» πριν τους υπαρξισμούς. Μα ακόμα και έτσι δεν προχωράμε καθόλου πέρα από τη φαινομενολογία του ρομαντικού και, ενδεχομένως, την ψυχανάλυσή του.

Ίσως πρέπει να πάμε ακόμα «βαθύτερα». Στην ιδέα λ.χ. ενός εαυτού που θέλει να δημιουργηθεί έξω από τις κατηγορίες με τις οποίες σκεφτόμαστε συνήθως την εργασία. Στην παράσταση της εργασίας

11. Meister Eckhart, *ό.π.*, σελ. 12.

υπάρχει πάντα μία αιτιακή παραγωγή του συγκεκριμένου αποτελέσματος, μια διαμεσολάβηση ανάμεσα στην αρχική πρόθεση και τις επιμέρους φάσεις του έργου. Ο εργαζόμενος, δρώντας, χάνει τον εαυτό του μέσα στην αντικειμενικότητα της εργασίας του. Η ρομαντική εμπειρία της αυτοδημιουργίας παρωδεί αυτό το μοντέλο καταργώντας τελικά την αιτιακή αλυσίδα μεταξύ δημιουργού και κόσμου. Ο ρομαντικός επινοεί, δεν εργάζεται. Βρίσκει «έξω» αυτό που είναι ο ίδιος ή αυτό που πιστεύει πως είναι. Ανακαλύπτει αυτό που έχει θέσει εκ των προτέρων, την ταυτολογία ενός ρήματος και μιας πραγματικότητας, ενός θέλω και ενός «έγινε». Ας μη φαντασθούμε όμως ότι τούτο μειώνει τη δυσφορία του ρομαντικού. Η ασυμμετρία τού έξω και της ταυτολογίας που θέλει να το αναιρέσει δεν είναι υπερβάσιμη όταν ανταποκρίνεται σε κοινωνικούς όρους και πολιτισμικές συνθήκες που δεν έχουν «αναιρεθεί». Αυτό που γίνεται είναι κάθε φορά ένα άλλο από αυτό που περιμένουμε, η ουσία της γεγονότητας είναι η διάψευση, το ασύμπτωτο, το ανέλεγκτο, η αιώνια μη εκπλήρωση. Η αυτοδημιουργία ως μη εργασία, ως χάρις ή δωρεά της «ιδιοφυΐας» [Genie] θα βρει έξοδο λοιπόν, μοιραία, σε μία πολύ συγκεκριμένη εμπειρία του πολιτικού χρόνου. Μια μεσσιανική εμπειρία ή, αλλιώς, μια εμπειρία του έκτακτου. Τι εννοούμε με τούτη την έκφραση; Το έκτακτο αναλογεί εδώ στην ιδέα μιας γενίκευσης του παραδείγματος του «υψηλού» (Kant) και της αισθητικής ευαισθησίας του θεατή ως προς τα παράδοξα σημεία/γεγονότα της ιστορίας.¹² Ο ρομαντικός είναι αυτός που γενικεύει το εξαιρετικό, ο τυποποιητής και ειδικός του υψηλού. Επειδή ακριβώς η λογική του είναι αυτή του θεατή – κόμα και όταν μετέχει και δρα – δεν υπάρχουν γι' αυτόν παρά οριακές και εκρηκτικές δυνατότητες πολιτικής. Δυνατότητες καθαρής δημιουργίας ex nihilo ή αυτό που λέει η Hannah Arendt και το βάλαμε ως έξεργο του δοκιμίου μας: η αρχή, το να αρχίζεις ριζικά κάτι, είναι η ίδια η πρωταρχική πολιτική ελευθερία, η ιστορική δημιουργία. Ίήπως όμως αντιφάσκουν αυτές οι δύο εκδοχές ρομαντικής πολιτικής εμπειρίας; Πώς, αλήθεια, συμβιβάζεται ο μεσσιανισμός και η ιδέα της ριζικής ιδρυτικής πράξης, της έκτακτης δημιουργίας που παρα-

12. Immanuel Kant, «Le Conflit des facultés», στο *Opuscles sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1990.

βιάζει τη φύση, τη σύμβαση ή τη λογική αιτίων και αποτελεσμάτων; Στην ουσία η απάντηση δόθηκε ήδη. Ο μεσσιανισμός δεν είναι παρά η ιδέα της ριζικής έναρξης μιας άλλης ιστορίας ή, πράγμα που είναι το ίδιο, η ιδέα του ριζικού τέλους «αυτής» της ιστορίας. Ο Μεσσίας είναι το κατεξοχήν έκτακτο συμβάν, το γεγονός που κόβει στα δύο την ιστορία, η τομή και η ελευθερία που αναδύεται απροσδόκητα.¹³ Εδώ ξαναβρίσκουμε το θέμα της σχέσης «θέλω» και «δρω» ή αναμονής και πράξης στο πλέον δραματικό επίπεδο. Πρέπει να πράξουμε για να συντελέσουμε στο έκτακτο (στην έλευση του Μεσσία) ή το μόνο που χρειάζεται είναι να πράξουμε την ίδια την αναμονή, να ποτιστούμε από τη θέληση του Μεσσία και τότε είναι «ως εάν» να έχει ήδη έλθει; Πάλι ένα ερώτημα αναχρονιστικό για να σκεφτούμε μια μοντέρνα εμπειρία. Θα δούμε όμως παρακάτω, διαβάζοντας ορισμένα προγραμματικά κείμενα της ρομαντικής υποκειμενικότητας, πως οι κλίμακες αυτές έχουν θεμελιακή σημασία σε σχέση με την πολιτική ιδέα και την προσέγγισή της. Πριν διαβούμε λοιπόν το κατώφλι προς την καρδιά του θέματος, ας συνοψίσουμε τις μέχρι τώρα υποθέσεις:

Η ρομαντική εσωτερικότητα (διανοητική εποπτεία, αισθητική ευαισθησία, ειρωνική πνευματικότητα) συγκροτείται δυσφορώντας για την αδιάκριτη και απομαγεμένη εμπειρική ύλη της μοντέρνας κοινωνίας. Καλύπτει μια επιθυμία δραστηκής επίλυσης των εντάσεων ανάμεσα στη συγκρότηση του εγώ και στην ανάδυση των ιστορικών κόσμων και των συμβατικών κοινωνικών πρακτικών. Η σχέση του εαυτού με το ίδιον του δεν αρκείται όμως πλέον στον θεωρησιακό αυτοστοχασμό και στην αφηρημένη ελευθερία του γνωστικού εγώ. Ανακαλεί μία ποιητική του εαυτού, ένα ποιητικό κέλευσμα δράσης: πρόκειται όμως για μία δράση που η επιτελεστική της δυναμική αυτοπεριορίζεται μέσα στο πνεύμα ή στο σκοτεινό πεδίο που προϋποθέτει την κατάλυση της διχοστασίας νοητού και αισθητού, συνείδησης και φαινομένων. Η κατάλυση αυτή είναι ωστόσο εξίσου αφηρημένη με τη δογματική ιδεαλιστική αντίληψη του θεωρησιακού cogito. Η υπερβατολογική φαντασία του ρομαντικού ανοίγεται στο φαινόμενο με την

13. Για μια συγκεκριμένη ανάλυση ιστορικών μορφών του μεσσιανισμού παραπέμπουμε στο δοκίμιο του Gershom Scholem *Ο ιουδαϊκός μεσσιανισμός*, μετάφραση: Νικόλας Σεβαστάκης, Έρασμος, 1997.

προ-κατάληψη μιας οργανικής ενότητας όπου υποτίθεται πως έχει ήδη διευθετηθεί το «πρόβλημα» της εξωτερικότητας. Ό,τι λοιπόν εμφανίζεται ξένο στην ποιητική δραστηριότητα της υπερβατολογικής φαντασίας λογαριάζεται ως χωρίς ζωή και πνεύμα, τεχνητό σώμα μέσα στον καθολικό οργανισμό της πνευματικής φύσης και του φυσικού πνεύματος. Ως ένα σώμα συμβατικό που επαναφέρει τη διχοστασία και τον διαχωρισμό τον οποίο η ριζική φαντασία θεωρεί πως κατάργησε. Έτσι, τα δημόσια συμβάντα, για να έχουν «ζωή», οφείλουν να παρουσιάζονται ως τρόποι της ρομαντικής ζωής: ποιητικά θαύματα και μουσικές φράσεις που έρχονται να αναστατώσουν τη μηχανική της ιστορίας. Η πολιτική δεν εξαιρείται από αυτή τη μοίρα. Αν δεν θέλει να ταυτιστεί με κάτι νεκρό ή έστω με το ανοργανικό (που για τον Schelling είναι ένα ατελές οργανικό, όχι κάτι ριζικά άζωο), πρέπει να επιφυλάσσει το θαύμα ή κάτι απείρως δυσκολότερο: τη διάρκεια του θαύματος στον χρόνο, την επανάληψη των μοναδικών και ανεπανάληπτων. Αλλά η αδυνατότητα αυτής της προσδοκίας, το απίθανο μιας εξαιρετικότητας που καλείται να γίνει κανόνας, ενός θαύματος που καλείται να γίνει όλη η ζωή, θα συγκρουστεί με τον πραγματικό χρόνο της κοινωνικής εμπειρίας, η ποιητική της ρομαντικής κοινότητας (και το πολιτικό της αντίστοιχο, η διαρκής πανάσταση, ο διαρκής μεσσιανισμός ή η αιώνια εξέγερση) με την πεζή» οικονομία της κοινωνικής εμπειρίας.

εφάλαιο Δεύτερο

ο νεκρό κράτος

1

Αναγκαστικά θα είμαστε επιλεκτικοί. Η αξίωση του κειμένου που δεν είναι φυσικά να παρουσιάσει μια ακριβή εικόνα της σχέσης ρομαντισμού και πολιτικής. Μάλλον κάτι άλλο, περισσότερο «ρεαλιστικό», μας ωθεί: η κατανόηση ορισμένων πλευρών της ρομαντικής εμπειρίας σε σχέση (και) με την πολιτική, κατανόηση που υπαίρει στην ανάγκη να λογαριαστούμε με μια δική μας επικαιρότητα, α σύγχρονη δυσφορία και αμηχανία ως προς την υπαρκτή δημοσιό-

τητα και πολιτική πράξη. Κατά τούτο είμαστε επίγονοι του ρομαντικού και όχι του Kant: ο δημόσιος χώρος, έτσι όπως είναι, δεν αποτελεί, για πολλούς από μας, τη λύση στην ατελεύτητη ανάγκη του διαφωτισμού. Η δημοσιότητα είναι εδώ μάλλον για να διαλύσει τον ευαίσθητο άνθρωπο, να τον κηδεμονεύσει, όχι να του δώσει τη δυνατότητα να άρει τους κάθε λογής κηδεμόνες. Αλλά, σε αντίθεση με τον ρομαντικό, διατηρούμε ακόμα την ιδέα πως η ελευθερία περνά μέσα από τη δημοσιότητα και δεν έχει νόημα αν δεν μεσολαβείται και δεν μετράται μέσα στη δημοσιότητα. Θα επανέλθουμε αργότερα σε αυτό το σημείο και τις αντινομίες του. Μιλήσαμε για επιλεκτικότητα και δεν θα μπορούσε να γίνει διαφορετικά. Θα σταθούμε, συγκεκριμένα, σε ορισμένα κείμενα που αφορούν τον πρώιμο, γερμανικό ρομαντισμό ή εκείνη τη σκέψη που συνέκλινε προγραμματικά με την εκκολλημένη ρομαντική ευαισθησία. Θέλουμε να αναδείξουμε τις προϋποθέσεις συνάντησης του ρομαντικού με την πολιτική, τις καταστατικές δυσχέρειες της συνάντησης, τα λεξιλόγια και τις αποσιωπήσεις που συνέδραμαν στην ατυχή αυτή υπόθεση. Και, ακόμα, να εγείρουμε τις απορίες που η δυναμική της ματαιωμένης συνάντησης άφησε ανοιχτές ως ανεξόφλητους λογαριασμούς της νεωτερικότητας.

Το πρώτο κείμενο είναι το «παλαιότερο πρόγραμμα του γερμανικού ιδεαλισμού», κείμενο πολυσυζητημένο, γραμμένο από το χέρι του Hegel, αλλά που αποδίδεται στον Schelling ή τον Hölderlin.¹⁴ Τ σύντομο αυτό απόσπασμα γράφτηκε το 1795-1796 και περιέχει, συμπυκνώσει, ό,τι θα συναντήσουμε αργότερα και στο κατώφλι τ 19ου αιώνα ως «θεωρία» του ρομαντισμού ή πρόγραμμα της ρομαντικής υποκειμενικότητας. Παραδόξως, αλλά όχι και ανεξήγητα, σκεφτεί κανείς το νόημα που δίδεται στη λέξη, το κείμενο αρχίζει μια αναφορά στην ηθική και στις ιδέες του πρακτικού Λόγου, σ Kant. Η ηθική που αναζητείται από τον συγγραφέα του «προγράμματος» δεν είναι άλλο «παρά ένα πλήρες σύστημα όλων των ιδεών ή όλων των πρακτικών αιτημάτων». Η πρώτη ιδέα «είναι φυσικά η παράσταση που έχω για εμένα τον ίδιο ως απόλυτα ελεύθερο ον». Αλλά

14. Για μια λεπτή ανάγνωση του κειμένου αυτού, ανάγνωση η οποία θίγει και το ζήτημα της πατρότητάς του, παραπέμπουμε στο εξαιρετικό βιβλίο των Lacoue-Labarthe και J.L. Nancy *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1978, σσ. 39-52.

αμέσως μετά ακολουθεί η αναφορά σε έναν «κόσμο» που ξεπηδάει από το μηδέν μαζί με το αυτοσυνειδητό υποκείμενο. Η παρεμβολή του «κόσμου» οδηγεί έτσι την ηθική στη φυσική και στην ανάγκη να δοθούν φτερά στην ανάπτυξη αυτής της τελευταίας. Το ζητούμενο εδώ είναι μια γέφυρα μεταξύ της ηθικής και της φυσικής, του πνεύματος και των φαινομένων, του κόσμου και του ηθικού όντος. Πρόκειται ασφαλώς για μια προβληματική σφραγισμένη από την καντιανή κριτική, μια προβληματική που θέλει να πάει μακρύτερα από τις κατακτήσεις της υπερβατολογικής διαλεκτικής και τη διάκριση του φαινομένου και του «πράγματος καθεαυτόν». Διαπιστώνοντας τη μη ικανοποιητική κατάσταση της «σύγχρονης φυσικής», ο συγγραφέας μεταβαίνει από τη «φύση» στα «ανθρώπινα έργα». Και εισάγει την αντίθεση, τη διχοτομία ανάμεσα στην «ιδέα της ανθρωπότητας» και στο «κράτος». Το κράτος περιγράφεται ως στερημένο «ιδέας» στον βαθμό που είναι κάτι μηχανικό και δεν μπορεί να υπάρξει «ιδέα» εκεί που απουσιάζει η ελευθερία και το ηθικό σύμπαν. Η έμμεση αναφορά στον Kant συνεχίζεται αφού οι ιδέες της ελευθερίας, του Θεού και της αθανασίας της ψυχής είναι οι γνωστές ρυθμιστικές αρχές του πρακτικού Λόγου όπως εκτέθηκαν ήδη στον περίφημο πρόλογο στη δεύτερη έκδοση της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* το 1787. Μιλούμε όμως ήδη για κάτι άλλο: ο συγγραφέας του «προγράμματος» δεν επαναλαμβάνει την καντιανή διάκριση των ιδεών του πρακτικού Λόγου από τις έννοιες του καθαρού Λόγου, των ρυθμιστικών και των συγκροτητικών αρχών. Θέτει μια άλλη ισχυρή διχοστασία, αυτήν χνάμεσα στην «ιδέα» και τούτο το «αξιολύπητο ανθρώπινο κατασκευάσμα που αντιπροσωπεύουν το κράτος, το σύνταγμα, η κυβέρνηση, η νομοθεσία». Οι ιδέες του πρακτικού Λόγου εμφανίζονται ως η ηθικό και διανοητικό σύμπαν που επικυρώνει την απόλυτη ελευθερία όλων των πνευμάτων. Οι ιδέες αυτές, λέει το κείμενο, δεν πρέπει να αναζητηθούν «έξω από τα ίδια αυτά τα πνεύματα». Το ρομαντικό άλμα συντελείται εδώ. Οι «ιδέες» δεν είναι απλά αδύνατο να θεμελιωθούν στην θεωρησιακή γνώση των φαινομένων (όπως στην καντιανή αντίληψη), αλλά ανήκουν στο ηθικό-διανοητικό σύμπαν του πνεύματος, είναι η ίδια η ελευθερία της ζώσας αυτοσυνείδησης η απόλυτα ξένη στη μηχανική ουσία του κράτους και της πολιτικής. Η διάκριση δεν είναι πλέον μεθοδολογική και επιστημολογική αλλά μαχητικός διαχωρισμός, ξεκαθάρισμα λογαριασμών της ελευθερίας με

τη «μηχανή», της ιδέας της ανθρωπότητας με τα τεχνητά κατασκευάσματα της πολιτικής. Όταν στη συνέχεια θα γίνει λόγος για την αισθητική πράξη «ως ανώτερη πράξη του Λόγου» και την «ομορφιά» ως ιδέα των ιδεών, το πέραςμα στη ρομαντική μυθολογία σχεδόν ολοκληρώνεται. Η ποίηση αναγορεύεται σε «παιδαγωγό της ανθρωπότητας» και η μυθολογία καλείται να γίνει φιλοσοφική (έλλογη) όπως η φιλοσοφία μυθολογική (ποιητική). Αυτό που προσδοκάται από τον ταυτόχρονο μετασχηματισμό της φιλοσοφίας και της «μυθολογίας» είναι η συμφιλίωση των φωτισμένων και αυτών που δεν έχουν φωτιστεί. Η συμφιλίωση του λαού και των πνευματικών ελίτ και η «αρμονική ανάπτυξη» όλων των δυνάμεων τόσο των ατόμων όσο και των συνόλων. Και το κείμενο καταλήγει με τη μεσσιανική αναφορά: «Ένα ανώτερο πνεύμα, ουρανόσταλτο, θα ιδρύσει μεταξύ μας αυτή τη νέα θρησκεία που θα είναι το έσχατο και υπέρτατο έργο της ανθρωπότητας».¹⁵

Η ρομαντική διαχείριση των ιδεών του πρακτικού Λόγου επιβεβαιώνεται λοιπόν ως αναγωγή στην αισθητική στιγμή και μέσα από αυτήν (και τους όρους της) στη «θρησκεία», μια ιδέα θρησκείας που θα βρει την ολοκληρωμένη διατύπωσή της στους περίφημους Λόγους περί θρησκείας του Schleiermacher (1799) ή στις *Ιδέες* του Friedrich Schlegel (1800). Το ερώτημα είναι ποια η βαθύτερη σχέση της ποιητικο-θρησκευτικής αναγωγής (η οποία θεμελιώνει την απαίτηση ελευθερίας του ρομαντικού) και της κριτικής στην πολιτική. Αν και στο «παλαιότερο πρόγραμμα...» δεν είναι τόσο ακριβές να μιλάμε για κριτική στην πολιτική όσο για εγκατάλειψη, διαχωρισμό, παραίτηση. Είναι σαφές πως αυτά τα δύο διαφέρουν μεταξύ τους. Η κριτική, αν δεν συγγέει μεταφυσικές αποφάνσεις και ιδέες του πρακτικού Λόγου, δεν μπορεί να διεκδικεί μια απόλυτη εξωτερικότητα, έναν απόλυτο διαχωρισμό από το αντικείμενό της. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή η κριτική ιδιοποιηθεί τη σύγχυση, το αρχικό «θέλω» της πρόθεσης ή της απόφασης αδυνατεί να κατασκευάσει ορθολογικά το αντικείμενό του, αδυνατεί επίσης να αναγνωρίσει την κοινωνική κατασκευή αυτού του αντικειμένου. Το μοτίβο της αντίθεσης ιδέας

15. Οι παραπομπές έγιναν από τη γαλλική έκδοση του κειμένου όπως παρατίθεται στο βιβλίο *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, ό.π., σσ. 140-143.

(ιδεών) και «αξιολύπητων κατασκευών», ιδέας και μηχανής εντάσσεται σε τούτη την υποτροπή της κριτικής σε αδιαφορία, με το κυριολεκτικό νόημα του όρου. Ο διαχωρισμός των πνευμάτων από ό,τι δεν είναι «ιδέα» (το κράτος, το σύνταγμα, τους νόμους...) δεν είναι κριτικός: δεν έχει δηλαδή αναγνωρίσει ως δυνατό αντικείμενο του ηθικού σύμπαντος ή του διανοητικού σύμπαντος τα «κατασκευάσματα» αυτά. Ή τα αναγνωρίζει ως ανήκοντα σε άλλο γένος, στο γένος των μηχανών. Βέβαια, ο αντιθεσμισμός του συγκεκριμένου κειμένου δεν είναι αντιπροσωπευτικός κάθε ρομαντικής πολιτολογίας. Επιπλέον, οι επιμέρους πολιτικές βιογραφίες των γνωστών ρομαντικών δεν επιβεβαιώνουν τον ριζοσπαστισμό του κειμένου. Αλλά ένα παραμένει αδιαμφισβήτητο: ακόμα και η θετική πρόσληψη της «δημοκρατικής Πολιτείας» (σε μεγάλο αριθμό κειμένων του ρομαντισμού) υπακούει στους όρους της αισθητικοθησκευτικής προ-κατάληψης. Η ουσία του πολιτικού φαινομένου κατανοείται υπό το πρίσμα της αισθητικής πράξης, μιας πράξης που δεν είναι πράξη αλλά εσωτερική διαμόρφωση, «πείραμα» και «μυστήριο», πείραμα μιας δημιουργικής-μορφοπλαστικής φύσης.¹⁶ Μέσα από την εμπειρία μιας ατομικής που αισθάνεται τον εαυτό της ως πείραμα και μυστήριο εντός της μορφώνουσας φύσης, ερχόμαστε πιο κοντά στη ρομαντική δυσρορία της πολιτικής. Θα παραπέμψουμε σε τρία κείμενα του Friedrich Schlegel, δεσπόζουσας φυσιογνωμίας στον πρώιμο γερμανικό ρομαντισμό. Τα δύο πρώτα φωτίζουν αυτό που θα αποκαλέσουμε αισθητική της ιστορικής περιστασης, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο ο ρομαντικός προσκαλείται από την όποια «κατάσταση» μεταμορφώνοντας την σε «ποίηση». Το τρίτο κείμενο είναι ένα εδάφιο από την «Επιστολή για τη φιλοσοφία ή επιστολή στη Δωροθέα» (την Brendel Leit, εκείνη την εποχή σύντροφο του Friedrich και αργότερα γυναίκα του) δημοσιευμένη το 1799 στο περιοδικό *Athenaum*, τη συλλογική «φωνή» των πρώτων Γερμανών ρομαντικών. Εδώ θα γίνει σαφέστερο το άνοιγμα της ρομαντικής εμπειρίας στο μεσσιανικό ως επίκληση ενός ξαφνιάσματος, μιας υψηλής δεινότητας, μιας καθαρής αμεσότητας που αγνοεί κάθε μεσίτευση. Και οι τρεις αναφορές δεν είναι

16. Friedrich Schlegel, *Schriften und Fragmente*, επιμ. των von Kluckhohn και Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1960.

άμεσα πολιτικές. Υπάρχουν πάρα πολλές άλλες πιο πρόσφορες και χρηστικές επιρρώσεις για την κοινότοπη και ανορθολογική εικονογράφηση του ρομαντικού, για τη συνήθη ταξινόμηση ησυχασμού. Αλλά επιλέξαμε να μιλήσουμε με τους όρους του ρομαντικού, με τα προσφιλή του λεξιλόγια, με την εσωτερική του αλήθεια. Και ακόμα να προσβάλουμε την αλήθεια αυτή στο φως μιας σύγχρονης διερώτησης. Για λόγους ουσιαστικούς θα παραθέσουμε αυτούσια τα κείμενα μιας και η έκτασή τους το επιτρέπει.

«Υπάρχουν καταστάσεις και αναπόφευκτες περιστάσεις που δεν μπορούμε να τις μεταχειριστούμε με ελεύθερο τρόπο παρά μετασχηματίζοντάς τις με μία ενέργεια αυθαίρετης τόλμης, για να τις κοιτάξουμε απόλυτα ως ποίηση. Όλοι οι καλλιεργημένοι άνθρωποι μπορούν λοιπόν, στην ανάγκη, να είναι ποιητές. Από αυτό εξάγεται πως ο άνθρωπος είναι φύσει ποιητής, ότι υπάρχει μια φυσική ποίηση, όπως επίσης και το αντίθετο».

«Η ουσία του ποιητικού αισθήματος έγκειται ίσως στην ικανότητα του να συγκινείσαι και να πάσχεις εκ του εαυτού σου και μόνο, του να αναστατώνεσαι για το τίποτα και να επιδίδεσαι άνευ κινήτρου στη φαντασία. Η ηθική ευαισθησία μπορεί άριστα να συμμαχήσει με μία πλήρη έλλειψη ποιητικού αισθήματος».

Η αυτοδημιουργία του εγώ υποδέχεται την (εξωτερική) περίστασι ως ποιητικό γεγονός. Τι σημαίνει αυτό; Ότι ο ρομαντικός δεν αναγνωρίζει το όποιο γεγονός παρά ως πνευματική και μυστική ανθοφορία, ικανό αντικείμενο ενός ποιητικού αισθήματος. Η ερμηνεία λ.χ. της επαναστατικής επιθυμίας ως επιθυμίας για «πραγμάτωση του βασιλείου του Θεού» (Schlegel) ή των επαναστατών ως φορέων ενός νέου μυστικισμού αποτελεί εφαρμογή αυτού του κανόνα όπου ένα μεγάλο γεγονός δεν μπορεί παρά να είναι ποιητικό. Αυτό αφήνει περιθώρια για μια δημόσια δράση ως δημιουργία πρωτότυπων μορφών (που αναλογούν σε ποιητικές εικόνες και μεταφορές) αλλά «απαγορεύει» στο υποκείμενο να γίνει με τη σειρά του υπεύθυνο αυτού του δημιουργείται. Η εμπνευσμένη και μαγική ενεργητικότητα του εγώ αντιστέκεται σθεναρά στη μηχανοποίηση των γεγονότων, στο ξεθύμσμα του ηλεκτρισμού της καθαρής δημιουργικότητας ή της «αναστάτωσης για το τίποτα». Η παθητική και ήσυχη «καρδιά», το εσώτε-

ρο και πιο ανιστορικό κομμάτι του εγώ, χαράζει τα όρια και κρατάει την αντίσταση του υποκειμένου στην ιστορική μηχανή με τον ίδιο τρόπο που η ιδέα της ανθρωπότητας ή αυτό που έλεγε ο Herder «οι φυσικές σχέσεις» αντιστέκονται ως πρωταρχικές αυθεντικότητες στους τεχνητούς διαχωρισμούς του κράτους ή του «πολικού φωτός», του «ψυχρού και άγονου σεληνιακού φωτός»¹⁷ ενός διαφωτισμού χωρίς ψυχή. Η εσωτερική αντίσταση –ιδέα ενός βάθους που ζει πέρα από κάθε επιφάνεια και διαφάνεια– συνιστά την, σε προσωπικό επίπεδο, εκδοχή μιας άλλης διάστασης και ασυμμετρίας: αυτής ανάμεσα στην «ιδέα της ανθρωπότητας» (ή των κοινοτικών δεσμών και της φυσικής θρησκείας) και στα όψιμα και τεχνητά προϊόντα της ιστορικής ανάγκης. Ένα τέτοιο ερμηνευτικό πλαίσιο μπορεί με τη σειρά του να έχει ριζοσπαστικές ή συντηρητικές μεθερμηνείες ή να δώσει τόπο σε διαμετρικά αντίθετες αποφάσεις. Μια ορισμένη επαναστατική σκέψη λ.χ. για τη γυναίκα και τη διαφορά των φύλων (ένας ρομαντικός φεμινισμός πριν τους φεμινισμούς) πηγάζει από την αντίληψη που αντιπαραθέτει την ιδέα της ανθρωπότητας – προφυλετική, προδιαφοριστική και ανδρογυνική – στην ιστορικότητα των ιεραρχικών ρόλων και διακρίσεων. Η μία ιδέα της «κοινοτικής» φύσης (ιδιαίτερα στον πρόδρομο του ρομαντισμού Herder) αντιδιαστέλλεται στην πραγματικότητα των συμβατικών σχέσεων κυριαρχίας και υποταγής. Αλλά η ιδέα ενός ακοινώνητου βάθους μέσα στο εγώ, ιδέα που θα στηρίξει μια ολόκληρη σκέψη της *Geselligkeit*,¹⁸ της ρομαντικής κοινοτικοθρησκευτικής «συντροφικότητας», ενδέχεται να μεταφρασθεί και σε απλή αντινεωτερική μυθολογία, σε νοσταλγική αναζήτηση του ιεραρχικού μεσαιωνικού κόσμου.

Η σκέψη της *Geselligkeit*, του κοινωνικού είναι ή της «συντροφικότητας» έχει πάντως μια θεμελιακή σημασία για τον ρομαντικό. Σε κάποια κείμενα η σημασία της *Geselligkeit* φαίνεται να παραπέμπει

17. Εκφράσεις του Hamann για το «φως» του διαφωτισμού.

18. Στους Λόγους περί θρησκείας του Schleiermacher θα αναπτυχθεί ιδιαίτερα το θέμα αυτής της «συντροφικής κοινωνικότητας» προς την κατεύθυνση μιας ιδέας ενός δημοκρατικού θρησκευτικού κοινοτισμού ως αντίβαρο στην «αστική» κοινωνικότητα αλλά και στην αμιγώς αριστοκρατική-αισθητική ιδέα και τους υπερβολικά ελιτίστικους τόνους της. Αυτό το αριστοκρατικό-αισθητικό μοντέλο κοινωνικότητας θα αποτελέσει ωστόσο τον καθοριστικό ορίζοντα της πρώιμης ρομαντικής σκέψης, τον κυρίαρχο τόνο της.

απλώς στην *Urbanität*, στην ευγένεια και τη λεπτότητα των κοινωνικών τρόπων, στην κοινωνικότητα με το τρέχον νόημα του όρου. Θα δούμε όμως πως η σημασία διευρύνεται και μοιάζει τελικά να δείχνει έναν τρόπο σχετισμού, έναν τρόπο «εταιρείας», κοινότητας, συντροφιάς. Και άλλοτε συνδέεται με αυτό που ο Friedrich Schlegel χαρακτήρισε ως «χημική αίσθηση» [chemische Sinn], «χημική εποχή» ή χημικό έθνος. Η επανάσταση, το γαλλικό έθνος, η κριτική ή η σύγχρονη ρητορική αποτελούν, λέει ο Schlegel, τον «θεμελιώδη τόνο» [Grundton] μιας χημικής εποχής και ενός αντίστοιχου τύπου οικουμενικότητας.¹⁹ Ενώ αλλού προσεγγίζεται στο πνεύμα μιας αντίθεσης με την ηθική της «πλέμπας» [Röbel], αντίθεσης των ανεξάρτητων και δυνατών πνευμάτων στη θετική νομιμότητα και τη συμβατική δικαιοθεσία [«Die erste Regung der Sittlichkeit ist Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit...»]. Πέρα από τον προφανή αριστοκρατικό και αισθητικιστικό χαρακτήρα της ιδέας—που θυμίζει τις ανάλογες νιτσεικές διακρίσεις—πλησιάζουμε εδώ στον πυρήνα της ρομαντικής εμπειρίας του δημόσιου χώρου. Αυτή η εμπειρία αλλάζει βέβαια, καθώς το ρομαντικό υποκείμενο ταλαντεύεται ανάμεσα στην αισθητική της περίστασης (ιδιότροπη και εγωιστική) και στην ανάγκη μιας ισχυρότερης δέσμευσης που θα το οδηγήσει στη μία ή την άλλη μορφή θρησκευτικότητας. Τόσο όμως στην αισθητική/αριστοκρατική όσο και στην κοινοτική/θρησκευτική του παρουσία, ο ρομαντικός θα τηρήσει την απόστασή του από το συμβατικό πνεύμα της «χημικής εποχής» και θα αναζητήσει μια διαφορετική καθολικότητα και μια άλλη μοναδικότητα: μια οργανική κοινωνικότητα πέρα από το μηχανικό και το χημικό πνεύμα, πέραν του έλλογου τεχνικού κράτους ή της απλής επαναστατικής κατάληψής του. Έτσι μπορούμε να καταλάβουμε τη σύνθετη σχέση του ρομαντικού με τις μεγάλες επαναστάσεις της νεωτερικότητας. Σχέση έλξης και απώθησης, έλξη όταν η επανάσταση είναι στη μεσσιανική και μυστική της φάση, όταν παρουσιάζεται ως ένα ενθουσιαστικό κάλεσμα, απώθηση όταν η επανάσταση θεσμιστεί, γίνει καθεστώς και νομιμοπολιτική πραγματικότητα. Έλξη για την αισθητική της περίστασης, για την ποίηση του γεγονότος, και απώθηση για την αναπόφευκτη γεγονική

19. F. Schlegel, *Kritische Schriften*, Carl Hanser Verlag, München 1956, σσ. 79-80.

πεζότητα που ακολουθεί. Η ερωτική του πολιτικού γεγονότος είναι εδώ ανάλογη με τη ρομαντική εμπειρία της θηλυκότητας και της σχέσης των φύλων. Αυτό που αρχίζει ως ενθουσιασμός καταλήγει ως μύθος, ενώ μεταξύ των δύο άκρων βρίσκεται η κανονική ζωή, οι διαφορές των φύλων, οι κοινωνικοί ρόλοι κτλ. Η ποιητική του ιστορικού συμβάντος (της επανάστασης ως κατεξοχήν πολιτικού σημείου της εποχής) χτίζεται πάνω στο μοτίβο μιας αισθητικής του μυστηρίου, όπως ακριβώς και το ερωτικό γεγονός ή το γεγονός της καλλιτεχνικής πράξης και της θρησκευτικής έμπνευσης. Το μυστήριο δε είναι αυτό που, όπως η γυναίκα, «αρέσκεται να αποκρύπτεται αλλά και θέλει να το δουν και να το μαντεύσουν».²⁰

Ας σκεφτούμε τώρα τη σημασία της έννοιας του μυστηρίου τόσο για τη ρομαντική εναλλακτική εκδοχή του δημοσίου χώρου όσο και για την υποδοχή του πολιτικού φαινομένου στη διπλή του έκφραση ως έκτακτου/υψηλού και ως ουσιωδώς μεσσιανικού. Ο τρόπος με τον οποίο ο ρομαντικός δοκιμάζει τη σχέση τού εγώ με τον εαυτό του και την εξωτερικότητα εμμένει στην τοπολογία ενός άφθαρτου και κρυφού κέντρου, ενός θεμέλιου της θυμικότητας, της affectivité, της Gemüt. Είδαμε μάλιστα την αναλογία του ρομαντικού τόπου με τις επεξεργασίες της μυστικής για το θεμέλιο της ψυχής όπου κατοικεί η θεότητα σιωπηλά και γαλήνια. Ο τόπος αυτός είναι η έδρα μιας καθαράς θέλησης. Μια θέληση που το αντικείμενό της είναι η τελειοποίηση του εαυτού της, η διατήρησή της, η άφθαρτη ζωή της. Μια θέληση δηλαδή πριν την επιθυμία, πριν από κάθε αποβλεπτικότητα ως προς τα εξωτερικά αντικείμενα. Μια τέτοια θέληση ωστόσο είναι πολύ κοντά στη μη θέληση, σε μια ορισμένη παθητικότητα, μια υπερβατογική παθητικότητα πριν από κάθε εμπειρική αναφορά στο Είναι. Φαλώς δεν έχουμε εδώ μια ηθική όσο μια αισθητική της παθητικότητας. Το υποκείμενό της είναι ο «καλλιτέχνης» δηλαδή «όποιος έχει το κέντρο του στον εαυτό του», το ζωντανό του κέντρο.²¹ Από την άλλη, για να καταλάβουμε τη ρομαντική εμπειρία του πολιτικού δεν πρέπει να παραβλέψουμε τις δύο αλληλοσυμπληρωματικές της όψεις. Το διαχωρισμό (εξηγήσαμε γιατί είναι δύσκολο να μιλήσουμε για

. Fr. Schlegel, *Kritische Schriften*, ό.π., σελ. 100.

. Fr. Schlegel, *Ideen*, σελ. 91 [Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat...].

πεζότητα που ακολουθεί. Η ερωτική του πολιτικού γεγονότος είναι εδώ ανάλογη με τη ρομαντική εμπειρία της θηλυκότητας και της σχέσης των φύλων. Αυτό που αρχίζει ως ενθουσιασμός καταλήγει ως μύθος, ενώ μεταξύ των δύο άκρων βρίσκεται η κανονική ζωή, οι διαφορές των φύλων, οι κοινωνικοί ρόλοι κτλ. Η ποιητική του ιστορικού συμβάντος (της επανάστασης ως κατεξοχήν πολιτικού σημείου της εποχής) χτίζεται πάνω στο μοτίβο μιας αισθητικής του μυστηρίου, όπως ακριβώς και το ερωτικό γεγονός ή το γεγονός της καλλιτεχνικής πράξης και της θρησκευτικής έμπνευσης. Το μυστήριο δε είναι αυτό που, όπως η γυναίκα, «αρέσκεται να αποκρύπτεται αλλά και θέλει να το δουν και να το μαντεύσουν».²⁰

Ας σκεφτούμε τώρα τη σημασία της έννοιας του μυστηρίου τόσο για τη ρομαντική εναλλακτική εκδοχή του δημοσίου χώρου όσο και για την υποδοχή του πολιτικού φαινομένου στη διπλή του έκφραση ως έκτακτου/υψηλού και ως ουσιωδώς μεσσιανικού. Ο τρόπος με τον οποίο ο ρομαντικός δοκιμάζει τη σχέση τού εγώ με τον εαυτό του και την εξωτερικότητα εμμένει στην τοπολογία ενός άφθαρτου και κρυφού κέντρου, ενός θεμέλιου της θυμικότητας, της affectivité, της Gemüt. Είδαμε μάλιστα την αναλογία του ρομαντικού τόπου με τις επεξεργασίες της μυστικής για το θεμέλιο της ψυχής όπου κατοικεί η θεότητα σιωπηλά και γαλήνια. Ο τόπος αυτός είναι η έδρα μιας καθαράς θέλησης. Μια θέληση που το αντικείμενό της είναι η τελειοποίηση του εαυτού της, η διατήρησή της, η άφθαρτη ζωή της. Μια θέληση δηλαδή πριν την επιθυμία, πριν από κάθε αποβλεπτικότητα ως προς τα εξωτερικά αντικείμενα. Μια τέτοια θέληση ωστόσο είναι πολύ κοντά στη μη θέληση, σε μια ορισμένη παθητικότητα, μια υπερβατογική παθητικότητα πριν από κάθε εμπειρική αναφορά στο Είναι. Φαλώς δεν έχουμε εδώ μια ηθική όσο μια αισθητική της παθητικότητας. Το υποκείμενό της είναι ο «καλλιτέχνης» δηλαδή «όποιος έχει το κέντρο του στον εαυτό του», το ζωντανό του κέντρο.²¹ Από την άλλη, για να καταλάβουμε τη ρομαντική εμπειρία του πολιτικού δεν πρέπει να παραβλέψουμε τις δύο αλληλοσυμπληρωματικές της όψεις. Το διαχωρισμό (εξηγήσαμε γιατί είναι δύσκολο να μιλήσουμε για

. Fr. Schlegel, *Kritische Schriften*, ό.π., σελ. 100.

. Fr. Schlegel, *Ideen*, σελ. 91 [Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat...].

κριτική) από τη λογική της «μηχανής» και την υποτροπή στο μεσσιανικό. Θα μείνουμε λοιπόν σε αυτές τις δύο πλευρές επιχειρώντας να αποκρυπτογραφήσουμε τη διαπλοκή και τα παράδοξά τους.

2

Ο διαχωρισμός από το μηχανικό πεπρωμένο του κράτους και της πολιτικής μάς υπενθυμίζει τη ρομαντική αδιαφορία για μια ολόκληρη σκέψη του πολιτικού σώματος ή της κυριαρχίας βασισμένη στο δίδυμο της ασφάλειας και του φόβου. Η προστατευτική και συντηρητική ιδέα του ηγεμόνα που εξασφαλίζει την συνύπαρξη των υπηκόων του, ο χομπσιανός ή μακιαβελικός ορίζοντας της διαλεκτικής ανάμεσα στην κυριαρχία και τον φόβο του θανάτου, στον πόλεμο και την ασφάλεια, απουσιάζουν από την υπερβατολογική φαντασία του ρομαντικού υποκειμένου. Αυτό μπορεί να ερμηνευθεί και από το γεγονός πως στη ρομαντική μεταφυσική αχρηστεύονται μια σειρά από έννοιες όπως η δράση και η αντίδραση, η κίνηση και η αδράνεια κτλ., με άλλα λόγια κάθε μηχανική του σώματος, της ανθρώπινης φύσης και ψυχολογίας ή του «πολιτικού σώματος».²² Γεγονός είναι πως το ερώτημα της ασφάλειας μετασχηματίζεται στον ρομαντικό σε έγνοια για την «ατομικότητα» και την καλλιέργειά της, ή, σε ένα άλλο επίπεδο για την υπεράσπιση των «ιδιαιτέρων και μοναδικών τρόπων κουλτούρας» από μια ψευδή καθολικότητα.²³ Είναι προφανές πως το μηχανικό κράτος όπως και η «χημική» και χαοτική ανατροπή του από την Επανάσταση αντιπροσωπεύουν για τον ρομαντικό δύο ατελείς και ψευδείς μορφές καθολικότητας. Και δεν εξηγούνται τόσο από τον ρόλο τους για την ανθρώπινη ασφάλεια (κράτος) ή την ανθρώπινη ελευθερία (Επανάσταση) όσο από το ότι οι τρόποι της κοινωνικότη-

22. Για τη χομπσιανή μηχανική της ανθρώπινης φύσης και του πολιτικού σώματος βλ. Thomas Hobbes, *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, 1994. Και βέβαια το *Λεβιάθαν*, Γνώση, τόμοι Α' και Β', Αθήνα 1989.

23. Όπως γράφει στις *Ideen* ο F. Schlegel «Η ψευδής καθολικότητα είναι αυτή που σβήνει όλους τους ιδιαίτερους τρόπους κουλτούρας [alle einzelnen Bildungsarten] και στέκεται στον μέσο όρο. Η αληθινή καθολικότητα, αντίθετα, είναι αυτή που θα έκανε λ.χ. την τέχνη περισσότερο καλλιτεχνική από όσο είναι από μόνη της, την ποίηση πιο ποιητική, την κριτική περισσότερο κριτική, την ιστορία πιο ιστορική και πάει λέγοντας...»

τας και ανθρώπινου «συνεταιρισμού» δεν έχουν ακόμα περάσει από τη μηχανική της υποταγής και τη χημεία της ελευθερίας στην πραγματική ελευθερία του οργανισμού, σε μια οργανική κοινωνικότητα. Η φιλοσοφία αυτής της άλλης κοινωνικότητας και συντροφικότητας είναι μια φιλοσοφία του πνεύματος και συγχρόνως μια φιλοσοφία της φύσης (Schelling), μια αισθητική θρησκεία και μια ηθική αισθητική. Σε μια πρώτη φάση βέβαια ο ρομαντικός θα θελήσει να συμφιλιωθεί με τη «χημική» εποχή του και θα στρατευθεί στην υπόθεση της δημοκρατίας και της επανάστασης εναντίον των σαφώς «μηχανικών» τύπων κυριαρχίας όπως η Μοναρχία. Αλλά πολύ γρήγορα η μέριμνα για ασφάλεια μεταρσιωμένη σε υπαρκτική αγωνία για την ευαίσθητη εσωτερικότητα του εγώ –σε πλήρη αντίθεση δηλαδή με τα κίνητρα της αστικής αυτοσυντηρητικής αντίδρασης στην επαναστατική καταστροφή– θα κερδίσει το ρομαντικό υποκείμενο. Αυτό δεν σημαίνει πως ο ρομαντικός προσχωρεί από την ιδέα μιας δημόσιας σφαίρας που στηρίζεται στην «αναπαράσταση» σε μια δημοσιότητα θεμελιωμένη στην κοινωνική πράξη και τις μεσολαβήσεις της. Για τον ρομαντικό, ο κλυδωνισμός μεταξύ του «ευγενούς» και του «αστού»²⁴ θα μείνει πάντα κλυδωνισμός. Και κάτι περισσότερο: αποτελεί την ουσία του ρομαντικού υποκειμένου που το ίδιο θα τη βιώσει ως «ειρωνεία» και τάλαντευση ανάμεσα στο είναι και στο μη είναι, στην αυτοδημιουργία και στην αυτοκαταστροφή. Η σλεγκελιανή αντίληψη της ιδέας, ως «έννοια εκπληρωμένη μέχρι την ειρωνεία, απόλυτη σύνθεση απόλυτων αντιθέσεων, διαρκής και αυτοδημιουργούμενη ανταλλαγή δύο εν διαστάσει σκέψεων», ονομάζει αυτόν ακριβώς τον κλυδωνισμό που διαλύει το πρόβλημα της διαμεσολαβημένης αντίθεσης μέσα στην ειρωνεία ή στο παιχνίδι του χιούμορ. Και τούτο το τελευταίο παρουσιάζεται ως δραστηριότητα σχετική με το είναι και το μη είναι που η βασική ουσία της είναι ο αναστοχασμός [Humor hat es mit Sein und Nichtsein zu tun, und sein eigentliches Wesen ist Reflexion].²⁵ Ο

24. Σύμφωνα με τον Habermas (στο *L'Espace public*, Payot, 1978, σσ. 23-25), που αναλύει τον Βίλνελμ Μάιστερ του Goethe από τη σκοπιά της μετάβασης από τη δημόσια σφαίρα της αναπαράστασης στη νεωτερική δημόσια σφαίρα της πράξης, η αντίθεση του ευγενούς (αυτού που είναι ό,τι είναι εξ αρχής) και του αστού (αυτού που γίνεται πράττοντας και εργαζόμενος αυτό που είναι) έχει μια θεμελιακή σημασία για τη συγκρότηση της έννοιας του δημόσιου χώρου.

25. F. Schlegel, *ό.π.*, σσ. 59-60.

ρομαντικός λοιπόν αναπτύσσει μια εναλλακτική στρατηγική απέναντι στη μηχανή της πολιτικής και τη συμβατική δημοσιότητα. Αυτούπονομεύει την καταστατική αρχή του πολιτικού, το ελεύθερο αυτοσυνειδητό υποκείμενο, υποβάλλοντας τον αναστοχασμό (την έλλογη αναπαράσταση σκοπών και μέσων) στις απόλυτες και παράδοξες αντιθέσεις, δηλαδή σε μη κριτικές αντιθέσεις και διαφορές. Η εισβολή αυτοβιογραφικών, λογοτεχνικών και ποιητικών κωδίκων στο σχόλιο της πολιτικής και η μετάπλαση της ερώτησης για την κοινωνία σε απορία για τους τρόπους κοινότητας και «εταιρείας» είναι σημεία αυτής της στρατηγικής που βέβαια δεν πρέπει να τη φαντασθούμε ως έργο και σχέδιο αλλά ως απόσπασμα, αποσπασματική απαίτηση. Αυτή η παράδοξη νεωτερικότητα θα αναπαρασταθεί επίσης συχνά με αρχαϊκούς όρους και παραδείγματα. Στον βαθμό που εκ προοιμίου το ρομαντικό «θέλω» δεν μπορεί να ανταποκριθεί στην ορθολογική κατασκευή των αντικειμένων του και αναδιπλώνεται στη θυμική του ποιότητα ή εξακτινώνεται στον ενθουσιασμό της περίπτωσης, στον βαθμό που ταλαντεύεται μεταξύ μιας αμετάδοτης και ανεπικοινωνητής εσωτερικότητας και ενός διάσπαρτα μαγεμένου πραγματικού, οι αρχαϊκές αναπαραστάσεις καλύπτουν τα μοντέρνα αιτήματα. Έτσι για παράδειγμα, οι χανσεατικές ενώσεις των εμπόρων του Μεσαίωνα εμφανίζονται ως πρότυπο της κοινότητας των μοντέρνων «καλλιτεχνών» για την άμυνά τους.²⁶ Οι καλλιτέχνες δεν είναι εδώ μια συντεχνία ή ένα επάγγελμα. Με την σλεγκελιανή σημασία του *Kunstler* θα πρέπει να φαντασθούμε ένα πρότυπο υποκείμενο, το άτομο το οποίο έχει το κέντρο του στον εαυτό του, το άτομο που μπορεί να αυτοπεριορίζεται γιατί έχει μια «άπειρη δύναμη, αυτοδημιουργία και υπαγωγή». Εκεί που οι καλλιτέχνες σχηματίζουν μια οικογένεια, εκεί βρίσκονται, λέει ο Schlegel, οι πρωταρχικές συσπειρώσεις της ανθρωπότητας, *da sind Urversammlungen der Menschheit*. Η συσπείρωση, η συλλογή, η εταιρεία παραπέμπει λοιπόν στην πρωταρχική ανθρωπότητα, σε αυτή τη περίφημη «ιδέα της ανθρωπότητας», της άπειρης ανθρωπότητας πριν τις διαφορές του φύλου, πριν ακόμα από την υπακοή και τον διασκορπισμό, όπως γράφει σε ένα απόσπασμα ο Schleiermacher.

26. F. Schlegel, *ό.π.*, σελ. 102.

Ο πολιτικός λόγος σκεπάζεται από τον λόγο της κουλτούρας, της Bildung. Ο ρομαντικός, κατά παράδοξο τρόπο, γίνεται ένας αιώνιος συνεχιστής του διαφωτισμού ακόμα και όταν ο «αστός» εγκαταλείπει το ανθρωπιστικό και πολιτισμικό νόημα των Φώτων και προσχωρεί στην πειραματική κοινωνική πράξη ή στους πραγματικές εκπολιτιστικές και τεχνικές μεταβολές. Μα αυτή είναι η επιφανειακή όψη μιας εξέλιξης όπου μπορούν να δοθούν μεγάλα και εντυπωσιακά ονόματα σαν το «τέλος της μεταφυσικής» κ.ο.κ. Και εδώ δεν θέλουμε να προχωρήσουμε στον άκομπο δρόμο μιας «αποτίμησης» της ρομαντικής προσφοράς στην πολιτική νεωτερικότητα ή στην πολιτική κουλτούρα. Κλείνουμε το κεφάλαιο θίγοντας απλώς την έλξη του ρομαντικού για το μεσσιανικό, έλξη που εξηγεί και αυτή με τη σειρά της τη ρομαντική τραυματική εμπειρία του πολιτικού. Σε τούτη την εμπειρία διακρίναμε την έλλειψη ή την μετάπλαση/μεταμφίεση της παραδοσιακής προβληματικής της ασφάλειας και της κυριαρχίας, την αισθητικοποίηση της ιστορικής περίστασης και την ειρωνική μεταστροφή από την οπτική του πολιτικού κράτους στην πειραματική προοπτική των τρόπων συντροφικότητας και φιλίας, τέλος, τη μέριμνα για μία σφαίρα μυστικότητας και αιδούς, την υπαρξιακή έγνοια για την ολοθυμική πληρότητα του εαυτού. Η αισθητικοποίηση της ιστορίας και η παρεμβολή του μεσσιανικού συνανήκουν στη θεμελιώδη ρομαντική εμπειρία και στους κυρίαρχους τόνους της. Η βίαιη και αιφνίδια –βίαιη ως αιφνίδια– διακοπή της μηχανικής ροής των κανονικών συμβάντων και η αποκατάσταση της αληθινής «ζωής» ως δημιουργικής πληθωρικότητας μορφών, καθώς και το άλμα από τη ζωή/μηχανή στη ζωή/οργανισμό μέσα από τη ζωή/χημεία (κατά την κινεμάτιο μορφή θεωρία των σταδίων του Schlegel), πυροπολούν τη ρομαντική προσδοκία. Όπως γράφει ο Friedrich Schlegel στην επιστολή στη «Δωροθέα» (Για τη φιλοσοφία): «Προτιμώ το Θείο να είναι υπερβολικά τραχύ παρά υπερβολικά λεπταίσθητο. Το ανεκπλήρωτο προσδίδει για μένα στο υψηλό μια ανώτερη και νέα γοητεία. Έτσι, η αξιοπρέπεια του υψηλού μου φαίνεται περισσότερο άμεση και καθαρότερη. Αφού έτσι είναι σαν να έμενε πιο πιστό στο πρωταρχικό του μεγαλείο, περιφρονώντας, με ένα είδος ιερής υπερηφάνειας, τον πλούτο και τις κοσμήσεις της μορφοπλαστικής φύσης. Και όπως οι πλέον ενδιαφέρουσες φυσιογνωμίες είναι για μένα εκείνες που η όψη τους σε κάνει να σκέφτεσαι πως η φύση επιτέλεσε εδώ ένα μεγάλο σχέδιο

χωρίς να αφήσει χρόνο για την ολοκλήρωση της τολμηρής της σκέψης, το ίδιο ταιριάζει για μένα και σχετικά με τους ανθρώπους. Η θεότητα συνδεδεμένη με την τραχύτητα και τη δεινότητα, αυτό είναι κατ' εμέ το ιερότερο, και κανένα συναίσθημα ή πρόθεση δεν ριζώνουν βαθιά σε μένα παρά μόνο αυτά».²⁷

Όλα τα σημεία μιας μεσσιανικής αναμονής παρόντα. Το ανεκπλήρωτο και ημιτελές που δίνουν δόξα στην προσμονή του Άλλου, η φαντασίωση ενός αιφνιδιασμού και μιας αγνής βιαιότητας, αλλά και η στιγμή όπου αναστέλλεται η εμφάνιση του θεϊκού, η στιγμή όπου η καθαρότητα μιας πρωταρχικής μεγαλοσύνης, μιας πρώτης Απλότητας, «περιφρονεί» τα όντα και την πληθωρική τους εκδηλωτικότητα. Η ιδέα της σιγής του Θείου προσανατολίζει εδώ μια εμπειρία του ιερού ή ακόμα μια εμπειρία του ανησυχαστικά ανοίκειου, της *Unheimlichkeit*.²⁸ Είναι η ίδια εμπειρία που δένει, στιγμιαία, το ρομαντικό υποκείμενο και το υψηλό πολιτικό συμβάν, το ίδιο μείγμα δέους και έλξης, αγωνίας και μαγικής «ταύτισης». Ταύτιση πρόσκαιρη που φέρει ήδη μέσα της την αποξένωση, την παραίτηση, τον αίφνιδο αποχωρισμό μετά την εξίσου αιφνίδια χημεία. Το οριακό γίνεται εδώ το μόνο άξιο να συνεπάρει, να ενθουσιάσει. Το πολιτικό για να αποκοπεί από τη μηχανική του μοίρα, για να εμφανισθεί, έστω προσωρινά, ως τόπος της ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να είναι οριακό, υψηλό ή θεϊκό. Σε τούτο το σημείο ο ρομαντικός απομακρύνεται από το νόημα της ιστορικής του εποχής, και ο διαχωρισμός του από τη κρατικοπολιτική μηχανή (παρά τη γονιμότητα που περικλείει η στροφή στους τρόπους του κοινωνικού είναι, στην ηθική της φιλίας ή της μετασυμβατικής κοινότητας) καταλήγει σε αδυναμία να δεχτεί την αποϊεροποίηση της πολιτικής, την εκκοσμίκευσή της. Υπερασπίζοντας μια οργανική αυθεντικότητα, το συγκεκριμένο καθολικό εναντίον της αφηρημένης καθολικότητας (τον καλλιτέχνη εναντίον του «αστού», τους τρόπους της κουλτούρας εναντίον της ψευδούς καθο-

27. Από το βιβλίο των Lacoue-Labarthe και J.L. Nancy *L'Absolu littéraire*, σελ. 237.

28. Ο Freud (*Essais de Psychanalyse appliquée*, Gallimard, 1971, σελ. 198) γράφει: «Η ανησυχαστική ανοικειότητα αναδύεται κάθε φορά που τα όρια μεταξύ φαντασίας και πραγματικότητας σβήνουν». Η ρομαντική εμπειρία, από αυτή την άποψη, έκανε πρόγραμμα τούτο το σβήσιμο των ορίων μέσα από την υπερβατολογική φαντασία!

λικότητας) μοιάζει να υπερασπίζεται τελικά μια υπερβατολογική πολιτική: όχι μια μετασυμβατική ιδέα της πολιτικής αλλά τους παλαιούς ιεραρχικούς δεσμούς της φυσικής τάξης, στο εσωτερικό βέβαια του αναδυόμενου αστικού δημόσιου χώρου. Ο «αναρχισμός» της ρομαντικής εμπειρίας επιβεβαιώνει έτσι αυτό που λέει ο Carl Schmitt, ότι «κάθε απαίτηση προς λήψη μιας απόφασης αναγκαστικά είναι κακή για έναν αναρχικό, αφού αυτό το ορθό προκύπτει από μόνο του, αρκεί κανείς να μη διαταράσσει με τέτοιες απαιτήσεις την εμμενή πραγματικότητα της ζωής». Όταν ο αντεπαναστάτης θεωρεί πως κάθε κυβέρνηση είναι αναγκαία απόλυτη, συμφωνεί με τον αναρχικό, μόνο που, έχοντας διαφορετικές μεταφυσικές και ανθρωπολογικές προκαταλήψεις, καταλήγουν σε αντίθετα πρακτικά συμπεράσματα.²⁹ Και εντούτοις, ο ρομαντικός παραμένει απόλυτα νατουραλιστής ως προς τις συγκεκριμένες αποφάσεις και ριζικά αντινατουραλιστής ως προς τη θέση της θέλησής του στο πεδίο των περιστάσεων, στο πεδίο της μάχης. Στη μια περίπτωση υποκλίνεται στην καθαρή αγνότητα της ζωής (και απορρίπτει το μηχανικό κράτος ως παράσιτο αλλά και την προοπτική της απόφασης για πολιτική στράτευση), ενώ στην άλλη γυρεύει εκείνο το υψηλό και υπερβατολογικό που περιφρονεί τους χυμούς της ζωής και των φαινομένων. Ο νατουραλισμός της καθαρής ζωής γειτνιάζει λοιπόν με τη φαντασίωση μιας βίαιης αναστολής του ζωικού γίγνεσθαι, φαντασίωση η οποία προβάλλεται σε μεγάλα συμβάντα όπως η Επανάσταση, γεγονότα που με τη σειρά τους εκδηλώνονται ως συνθέσεις απόλυτων αντιθέσεων: οργιαστική ζωή και αιματοχυσίες, ερωτισμός και θάνατος, ποίηση και ακραίος «ακτιβισμός» κ.ο.κ. Το μεσσιανικό γεγονός αποτελεί βέβαια το αρχέτυπο μιας παρόμοιας συνύπαρξης της πιο σκοτεινής νύχτας και του πιο φωτεινού φωτός, της εξαγνισμένης ζωής που προϋποθέτει και φέρει μέσα της έναν θάνατο, έναν αφανισμό. Έργα όπως οι *Ύμνοι στη Νύχτα* του Novalis θα εκφράσουν με θαυμαστό τρόπο τον ρυθμό των βασικών ρομαντικών θεμάτων γύρω από την αλληλοσχεσία φωτός και νύχτας, δράσης και γαλήνης, γνώσης και αγνωσίας, επιστήμης και ποιητικής μαγείας. Όσο και αν φαίνεται παράξενο, όλη η

29. Carl Schmitt, «Πολιτική θεολογία», μετ. και σημειώσεις: Παναγιώτης Κονδύλης, *Λεβιάθαν*, 1994, σελ. 107.

ρομαντική «κριτική» του διαφωτισμού και της συμβατικής δημοσιότητας περικλείεται σε ένα ποιητικό έργο σαν αυτό. Το «αενάως ανήσυχο φως», θα γράψει ο ποιητής, είναι αυτό της εξαφάνισης των θεών, κατά την οποία η φύση παρουσιάζεται «μοναχική και δίχως ζωή, αλυσοδεμένη από το αυστηρό μέτρο και τον ξερό αριθμό». ³⁰

Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να σκεφτούμε τις κρυμμένες δυναμικές της ρομαντικής αντιπολιτικής σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, εγγύτερο στη δική μας ώριμη νεωτερικότητα. Θα επιχειρήσουμε επίσης να αποσπάσουμε τις ιστορικές αγωνίες του ρομαντικού από τον αιώνιο κλυδωνισμό τους μεταξύ αρχαϊσμού και νεωτερικότητας, μεταξύ ιδεαλισμών της καρδιάς και νατουραλισμών της πράξης. Εννοείται φυσικά πως θα μείνουμε, για λόγους οικονομίας και μεθόδου, στις βασικές υποθέσεις μιας σκέψης που χρειάζεται μέλλον μπροστά της.

Κεφάλαιο Τρίτο

Η αδύνατη διαφάνεια και οι πολιτικές της

Ο ρομαντικός διαχωρισμός από τις ευθύνες της πολιτικής ή τις έλλογες απαιτήσεις της πολιτικής δράσης σπανίως μεταφράστηκε σε διαλεκτική, δηλαδή σε ένα πλαίσιο όπου θα μπορούσε να συζητηθεί μια δυνατή συμφιλίωση και επίλυση της αντινομίας. Ο φιλελεύθερος ρομαντισμός ενός Benjamin Constant ή αντίστοιχες προσπάθειες μιας κοινωνιολογίας των μορφών κοινότητας και ατομικισμού όπως αυτή του Simmel δεν κατέρριψαν την ανθεκτική βάση του διαχωρισμού αυτού: έναν μαχητικό ατομικισμό που αντιστεκόταν στις οικονομικές και ωφελμιστικές προτεραιότητες του κυρίαρχου μοντέλου ατομικότητας και ευαισθησίας στην αστική εποχή. Το κυριότερο πρόβλημα όμως για μια φιλελεύθερη ιδιοποίηση των ρομαντικών ευαισθησιών ήταν το μονιστικό και ολιστικό τους υπόβαθρο. Η αντίθεση

30. Novalis, *Hymnes à la Nuit* (δίγλωσση έκδοση), coll. Orphée, La Différence, 1990, σσ. 39-40.
«Die Götter verschwanden mit ihrem Gefolge. Einsam und leblos stand die Natur. Mit eiserner Kette band sie die dürre Sahl und das strenge Mass». Να η ρομαντική κριτική στον μηχανικισμό και την αποϊεροποίηση...

του ρομαντικού «ιδιωτικού» στις ιστορικές διαρθρώσεις του αστικού δημόσιου χώρου εγγράφεται σε μια θέληση οργανικής ενοποίησης των δύο σφαιρών στη βάση μιας θεμελιακής εμπειρίας, αισθητικής, ηθικής, θρησκευτικής και κοινωνικής ταυτόχρονα. Ο φιλελεύθερος δεν μπορεί να προσχωρήσει σε αυτό το αισθητικό απόλυτο και αρνείται να συνδιαλεχθεί με λόγους που παραβιάζουν τις προσεκτικές πραγματιστικές διακρίσεις μεταξύ ιδιωτικής σκηνής και πολιτικού/κοινωνικού θεάτρου. Το βιβλίο του Richard Rorty *Τυχαιότητα, ειρωνεία και αλληλεγγύη* επιχειρεί ωστόσο να αφομοιώσει την παραδοσιακή ρομαντική αγωνία της προσωπικής «αυτοδημιουργίας» μέσα σε ένα φιλελεύθερο και πραγματιστικό πλαίσιο: διακρίνοντας την ιδιωτική δραματολογία από τη δημόσια υπευθυνότητα, το ειρωνικό εγώ από το εγώ της φιλελεύθερης ελπίδας, ο Rorty θέλει να διασώσει τον αισθητικό εαυτό αποδραματοποιώντας την αντίθεσή του με τον φιλελεύθερο-πραγματιστικό κόσμο.³¹ Ο ρομαντικός έτσι μεταμορφώνεται σε φιγούρα του «μεταμοντέρνου αστικού φιλελευθερισμού» [postmodern bourgeois liberalism] και οι ανορθόδοξες γλωσσικές του στρατηγικές αναγνωρίζονται στην ευρύχωρη αγκαλιά του «αστικού» πολιτισμού. Δεν θα συζητήσουμε το βιβλίο του Rorty, δεν είναι εδώ η ώρα και ο τόπος για κάτι τέτοιο. Ενδιαφέρουσα είναι όμως η θέση που πηριάζει το εγχείρημα. Σχηματικά είναι η εξής: στο βαθμό που οι ειρωνιστές (έτσι αποκαλεί ο φιλόσοφος όλα τα πνεύματα μιας «άλλης» ταράδοσης, από τον Nietzsche ως τον Derrida) υπονομεύουν την ουσιοκρατική έννοια της γλώσσας και των σχέσεών της με την πραγματικότητα, η ασυμφωνία ή και η ρήξη τους με τον κόσμο δεν εκφράζει μια πραγματική αντίθεση αλλά μια γλωσσική/ρητορική εναλλακτικότητα. Έχοντας κέντρο βάρους το πρόβλημα της «αυτοδημιουργίας» και πλησιάζοντας έτσι στην καθαυτό λογοτεχνία, οι ειρωνιστές παραγνωρίζουν απλώς την έννοια της αλληλεγγύης, της υπευθυνότητας μέσα στον κόσμο, όπως και οι ορθόδοξοι και σοβαροί αντιειρωνιστές απωθούν τα λεξιλόγια και τις πρακτικές της αυτοδημιουργίας υπερασπίζοντας ένα εξωγλωσσικό «νόημα», ένα θεμέλιο της αλήθειας κ.ο.κ. Ο ειρωνικός φιλελευθερισμός καλείται λοιπόν να μετριάσει

31. Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

την εκατέρωθεν μνησικακία απογειώνοντας τους αντιείρωνες και προσγειώνοντας τους είρωνες. Και υπενθυμίζοντας τον θεολογικό και μετα ρυσικό χαρακτήρα κάθε ενοποίησης της εμπειρίας γύρω από ένα κέντρο θεμέλιο είτε εσωτερικό (ψυχή, καρδιά, ευαισθησία) είτε εξωτερικό (αντικειμενική αλήθεια, ιστορική διαλεκτική, πολιτική σφαίρα).

Υπάρχει εδώ μια πειστικότητα δύσκολο να αμφισβητηθεί. Πράγματι, ένας μαχητικός ατομικισμός, στο αισθητικό επίπεδο δεν μπορεί να επικυρώσει, από μόνος του, μια αντισυστημική/ εναλλακτική αντίληψη του δημόσιου χώρου. Το εγχείρημα του Rorty θέλει απλώς να βγάλει ορισμένα συμπεράσματα από αυτό που η ίδια η ιστορική εμπειρία της νεωτερικότητας έδειξε: πως οποιαδήποτε αυτοδημιουργική ατομικιστική στρατηγική από ένα σημείο και έπειτα αδυνατεί να διεκδικήσει την αντιθετικότητά της, τον ριζοσπαστισμό της. Για ένα σωρό λόγους όπως η ίδια η πολιτισμική διεύρυνση της αστικής νεωτερικότητας, ο αναγνωρισμένος πλουραλισμός των πολιτισμικών της σημάτων, η μετάβαση σε μια εποχή όπου δεν μπορεί να γίνεται λόγος για συμβατικότητα του δημόσιου χώρου όταν αυτός έχει ενσωματώσει τις αισθητικές και «ανορθολογικές» επινοήσεις στις μαζικές κοινωνικές πρακτικές και στους κώδικες της αγοράς... Εν ολίγοις, η αρχετυπική αντίθεση του αστού και του καλλιτέχνη είναι, εδώ και καιρό, αδύναμη να θεμελιώσει ή έστω να υποδηλώσει κάτι περισσότερο από μια διαφορά γλωσσικών πρακτικών και επικοινωνιακών τρόπων. Ο ρομαντικός, εντούτοις, υπήρξε εκείνη η ιστορική φιγούρα που γοητεύθηκε από μια ορισμένη γενίκευση και ιδεοποίηση αυτών των διαφορών, η φιγούρα που θέλησε να επινοήσει ένα κοινωνικό είναι και ένα διυποκειμενικό συνείναι στη βάση μιας γλωσσικής απόκλισης, μιας επικοινωνιακής ασυμμετρίας. Εκείνος, τελικά, που θέλησε να περάσει από την αυτοδημιουργία στην κοινωνική πράξη διατηρώντας άθικτους τους κώδικες και τις επινοήσεις της πρώτης, αφού δεν αναγνώρισε ποτέ τον εαυτό του στη σχιζοφρενική διχοτόμηση του ιδιώτη και του πολίτη, του ελευθέρου και του «υπεύθυνου». Είδαμε όμως πως, παρά την αισθητική εμμονή του, ο ρομαντικός συνάντησε αληθινά το πρόβλημα μιας μετασυμβατικής διυποκειμενικότητας σε έναν συγκεκριμένο τόπο. Σε έναν τόπο εκτός κράτους και στο περιθώριο της εμπορικής σφαίρας. Ο ιστορικός περιορισμός του μετασυμβατικού σε μεταμηχανιστικό και ο αναχρονισμός που

ήθελε τον ρομαντικό δημόσιο χώρο *μια μίμηση* της προμοντέρνας συντεχνίας ή του μεσαιωνικού «σώματος» δεν αναιρούν το γεγονός του ουσιαστικού μοντερνισμού της ρομαντικής εμπειρίας. Η μονοσήμαντα αισθητική και καλλιτεχνική ενσάρκωση αυτής της εμπειρίας περιορίζει πάντως τη δυναμική της και τη διεύρυνσή της στον «καθένα» της νεωτερικότητας. Η φιλελεύθερη ιδιοποίηση της ρομαντικής αντιπολιτικής ή α-πολιτικής είναι εύκολη μόνο όταν το ρομαντικό συστέλλεται στο αισθητικίζον και το γλωσσικά εικονοκλαστικό. Μόνο δηλαδή σε σχέση με μια αρκετά σχηματική και επιπόλαια εκδοχή ρομαντικότητας, φιλολογική ή «αριστοκρατική». Αντίθετα, μάλλον δύσκολη βλέπουμε τη συμφιλίωση του φιλελεύθερου με το αίτημα μετάπλασης των κοινωνικών κόσμων και της βιοοικονομίας, μετάπλαση που υπήρξε ασαφής ορίζοντας προσδοκίας στη ρομαντική ανάγνωση του μοντέρνου κόσμου. Ο φιλελεύθερος υποτιμά αυτή την μεταπλαστική και μεταμορφωτική δυναμική, έχοντας κάθε συμφέρον να την εντάξει στο ρητορικό και μεταφορικό πλαίσιο της ιδιωτικής «αυτοδημιουργίας». Όμως εδώ δεν πρόκειται μόνο για την παρωχημένη αντίθεση του αστού και του καλλιτέχνη, του πρακτικού και του αισθητικού υποκειμένου (που σε κάποια στιγμή φαντάστηκε τον εαυτό του συνεχιστή της νεκρής φιγούρας του ευγενούς). Η ρομαντική εμπειρία διεισδύει και στον δημόσιο χώρο του πρακτικού υποκειμένου ως εναλλακτική πηγή νέων ορθολογικών επινοήσεων, διαφορετικών αξιών ως προς τη χρήση του χρόνου ή τους τρόπους ζωής και κοινωνίας των μοντέρνων ανθρώπων. Πολλά, για παράδειγμα, από α υπερσύγχρονα ερωτήματα της πολιτικής, το θέμα της εργασίας και της δημιουργικότητας, της οικολογίας και της σχέσης με την τεχνολογία, η προβληματική για την κοινότητα και την κοινωνική αγορά, τα ερωτήματα μιας νέας παιδαγωγικής και καλλιέργειας, ή ακόμα οι παρξιακές και ανθρωπολογικές απορίες σε σχέση με τους ψυχικούς και συναισθηματικούς κόσμους, κλητεύουν ένα ρομαντικό παρελθόν, μια ρομαντική ιστορικότητα.

Πρέπει όμως να επιστρέψουμε στο όριο και στη δυσφορία που το περιγράφει, στο όριο της ρομαντικής εμπειρίας του πολιτικού. Γιατί, αν και σε αυτή την εμπειρία βρίσκουμε υποσχέσεις και ενοράσεις μιας μη συμβατικής δημοσιότητας (τη δυσφορία ως προς την οικονομική και ωφελιμιστική «εκπλήρωση» του ατόμου), η μεταφυσική της αμηχανία δεν αναπληρώνεται από καμία υπόσχεση. Ένα ρομαντικό

πολιτικό ερώτημα είναι κυριολεκτικά αδύνατο να τεθεί. Μπορούμε μόνο να φαντασθούμε τη διατύπωσή του, το παράδοξό του. Θα ήταν ένα ερώτημα μετάφρασης, μετά-θεσης της ρομαντικής αγωνίας – για τη μυστική και αδιαφανή σφαίρα του εαυτού, την καρδιά– στις αποφάσεις μιας διαβουλευόμενης κοινωνίας με πλήθος υποσυστημάτων, με θεσμική και τεχνική πολυπλοκότητα και απροσδιοριστία. Πώς θα ήταν δυνατό μια πολιτική απόφαση ή ακόμα και μια κοινωνική διαβούλευση να «αποφασίσει» υπέρ μιας ορισμένης αδιαφάνειας, ενός ορίου στην κοινωνική γνώση ή στην επιστημονική και τεχνολογική ταχύτητα και διασπορά; Πώς θα ήταν δυνατό να αποφασιστεί ορθολογικά – με την εξαίρεση δηλαδή του μεσσιανικού ή αποκαλυπσιακού παράγοντα – ότι πρέπει (και γιατί;) να μην ειπωθούν όλα τα μυστικά, να μην αποδοθούν όλα στη ρύθμιση μιας κοινωνίας ή μιας αγοράς αλλά να «αφεθούν να είναι», να τους παραχωρηθεί μια πλούσια ησυχία και γαλήνη; Από τους μασονικούς διαλόγους του Lessing ως το μπωντλαιρικό «κακό» (τόπος του μυστικού, τόπος αντίστροφος της δημοκρατίας) και τον Heidegger της ύστερης περιόδου,³² για να μην αναφερθούμε σε μια ολόκληρη χορεία σύγχρονης θεολογίζουσας φαινομενολογίας (τα έργα ενός Jean-Louis Chrétien, ενός Michel Hen και άλλων) το ερώτημα είναι το ίδιο: η δυνατή ή αδύνατη μετάφραση

32. Στο πρωτόκολλο του Σεμιναρίου της Thor (1969) διαβάζουμε: «Εδώ αναγγέλλεται, περισσότερο ανησυχητική και από την κατάκτηση του διαστήματος, η μεταβολή της βιολογίας σε βιοφυσική. Αυτό σημαίνει πως ο άνθρωπος μπορεί να κατασκευαστεί, σύμφωνα με μία καθορισμένη οπτική, ως ένα οποιοδήποτε τεχνολογικό αντικείμενο. Τίποτα δεν είναι εδώ φυσικότερο από το να αναρωτηθούμε εάν η επιστήμη θα ήξερε να σταματήσει στον χρόνο. Αλλά μία τέτοια στάση είναι για λόγους Αρχής αδύνατη. Δεν πρόκειται πράγματι να τεθεί ένα όριο στην ανθρώπινη περιέργεια για την οποία ομιλεί ο Αριστοτέλης. Το θεμέλιο της ιστορίας είναι μάλλον μία μοντέρνα σχέση εξουσίας, μία πολιτική σχέση». Και στην *Gelassenheit* ο Heidegger είναι ακόμα σαφέστερος: «Κανένα άτομο, καμία ανθρώπινη ομάδα ή επιτροπή, αποτελούμενη έστω από τους επιφανέστερους κρατικούς λειτουργούς, σοφούς ή τεχνοκράτες, καμία συνδιάσκεψη των ηγετών της βιομηχανίας και της οικονομίας δεν μπορεί να επιβραδύνει ή να διευθύνει την ιστορική εκτύλιξη της ατομικής εποχής. Καμία καθαρά ανθρώπινη οργάνωση δεν είναι σε θέση να πάρει στα χέρια της τη διακυβέρνηση της εποχής μας».

Το ρομαντικό πολιτικό ερώτημα, με σύγχρονους όρους, θα ήταν ακριβώς αυτό που απλώς διατυπώνει και αμέσως υπονομεύει ο Heidegger. Το άτομο ή η κοινότητα να πάρει στα σοβαρά τη δυνατότητα μιας επιβράδυνσης ή και αναστολής της τεχνοοικονομικής «μοίρας» της νεωτερικότητας. Αυτή η πλάνη – κατά τον Heidegger – θα ήταν απλώς μια υποκειμενική και

ενός αποφαιτικού και μυστικού σημείου στη σφαίρα της ιστορίας και των σημαινομένων της. Από τα αδιέξοδα της μετάφρασης αυτής θα γεννηθεί μια παράδοση κριτικής της δημοκρατίας και της νεωτερικότητας με βάση την εναντίωση στον ισοπεδωτισμό, στη ματεριαλιστική ατμόσφαιρα, στον «αμερικανισμό», στην αποϊεροποίηση της ζωής, στην τεχνικοποίηση της πολιτικής κ.ο.κ. Διατυπώνοντας πιο πάνω το ερώτημα των ερωτημάτων του ρομαντικού, είδαμε ότι πρόκειται για ένα αδύνατο ερώτημα με την έννοια ότι η απάντησή του ενδέχεται να υπάρξει μόνο σε μη ορθολογικά πλαίσια. Σε ένα πλαίσιο μεσσιανικό, ένα πλαίσιο εσχατολογικό (με όρους λ.χ. οικολογικών καταστροφών που υπερβαίνουν τις δυνατότητες της ανθρωπότητας να αναπληρώσει ζωτικές απώλειες) ή ένα πλαίσιο πλανητικού ολοκληρωτισμού. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση (συχνή στις περιπτώσεις ακραίων αναμορφωτικών εγχειρημάτων οικολογικής ή αντισυστημικής έμπνευσης) είναι ευδιάκριτη η φαντασίωση μιας κεντρικής θέλησης, ενός απόλυτου πλανητικού μονάρχη που καλείται να δράσει πολύ γρηγορότερα και ριζικότερα από μια αργόσυρτη, διαβουλευόμενη κοσμοπολιτική ανθρωπότητα, η οποία, θεωρητικά, θα είχε συνειδητοποιήσει το πρόβλημα του κόσμου, τις τεράστιες ανισότητες ή τις ανεπανόρθωτες φυσικές καταστροφές. Και οι τρεις πιθανές εκδοχές απάντησης στο ρομαντικό ερώτημα του πολιτικού (πώς θα προστατευθεί το μυστικό από τον Λόγο, η ψυχή από τις Μηχανές;) είναι φανερό πως δεν συμβιβάζονται με τις πιο στοιχειώδεις απαιτήσεις του οποιουδήποτε πολιτικού Λόγου, όχι μόνο του φιλελεύθερου αλλά ακόμα και εκείνου που γνωρίσαμε ως ολοκληρωτικό. Και τούτο γιατί κλητεύει είτε έναν Μεσσία, είτε ένα αποκαλυψιακό αποτέλεσμα, είτε την ιδέα μιας τέλει και απόλυτης ρύθμισης για τον περιορισμό της ύθμισης ή μια οντολογική μεταβολή απίθανων διαστάσεων. Το αδιέξοδο προέρχεται από το ίδιο το βραχυκύκλωμα του «θέλω» στη σχέση του με τη μεσολαβούσα και μεσολαβητική κοινωνική πράξη, με την υπευθυνότητα της δημόσιας δράσης. Είδαμε πως ο Rorty εντοπίζει το πρόβλημα και με τον ρομαντικό φιλελευθερισμό δίνει μια μη

ανθρωπιστική παραμυθία, ανίκανη να συναντηθεί με τις απαιτήσεις του στοχασμού στην εποχή της Τεχνικής και την αποστολή να χαραχθεί μία άλλη οδός από αυτήν της κυρίαρχης «υπολογιστικής νόησης».

ικανοποιητική απάντηση: παραβλέπει την ασφυκτική εξουσία των οικονομικών χρόνων πάνω στις ατομικές αυτοδημιουργικές δυνατότητες και βολεύεται στην εικόνα του μεταμοντέρνου ευαίσθητου αστού, σε μια φιγούρα εξίσου ταξική και μειοψηφική με τον σλεγκελιανό αριστοκράτη-καλλιτέχνη. Οι επικοινωνιακές ηθικοπρακτικές απαντήσεις – που συνεχίζουν με σύγχρονους όρους το καντιανό σχέδιο της κοσμοπολιτικής ανθρωπότητας – είναι λιγότερο κομφορμιστικές και απλοϊκές από την απάντηση του Rogy, αλλά ίσως υποτιμούν την έλλογη και όχι μεταφυσική ηθική σημασία του θέματος της αδιαφάνειας και των ορίων του Λόγου. Αν ο φιλελευθερισμός επαφίεται στη φυσική ικανότητα των ανθρώπων να ξεγελούν τις καταπιεστικές συμβάσεις και να φτιάχνουν τους δικούς τους κόσμους και τα δικά τους παιχνίδια, οι επικοινωνιακές απαντήσεις φαίνεται να υπερεκτιμούν τους θεσμικούς και δημόσιους μηχανισμούς που θα «εκπαίδευαν» την ανθρωπότητα στη σωστή χρήση του Λόγου. Η δεοντολογία μοιάζει εδώ να σκεπάζει τα γεγονότα, οι κανονιστικές προθέσεις να συγχέονται με την πραγματική μηχανική της ιστορίας ωσάν λ.χ. το πρόβλημα της αυτοδημιουργίας να ήταν σήμερα ζήτημα πληροφοριακών και θεσμικών προϋποθέσεων ή τα όρια του οικονομιστικού Λόγου να υπήρχαν σοβαρές πιθανότητες να «περάσουν» από τις τηλεοράσεις, τις αίθουσες των συνεδρίων και τις οθόνες των υπολογιστών

Ως επίλογος

Ο ρομαντικός, παρά το ότι αναγνωρίζει τον εαυτό του στην ιστορία μόνο στην «οριακή» περίπτωση και στην αισθητικοποιημένη περίπτωση την οποία διευρύνει επ' άπειρον, δεν φτάνει, εντούτοις, ως το ερώτημα της κυριαρχίας (που για τον Carl Schmitt είναι ακριβώς μια υπόθεση της εξαίρεσης και της απόφασης για έκτακτη ανάγκη), αλλά, με μια διαλυτική κίνηση, υποτάσσει την πολιτική στη ζωή και τη ζωή στο ανεπικοινωνώητο και ιερό θεμέλιό της. Η διπλή αναγωγή προς την κατεύθυνση του πιο απλού και καθαρού φαντάζει αρχαϊσμός, νεοπλατωνική υποθήκη, διανοητική αλχημεία. Η απουσία διαλεκτικών περασμάτων μεταξύ των ορίων (της απόλυτης αρχής και του ριζικού τέλους, της απόλυτης εξουσίας και της μορφικής αναρ-

χίας, του νατουραλισμού της ζωής και του ιδεαλισμού της ζωής, του ολοκληρωτικού κράτους και της ατομικιστικής αναρχίας) έχει ως συνέπεια μια αδέξια και δυστυχή μετάφραση: επειδή το μόνο διάμεσο μεταξύ του μυστικού της ψυχής και των εξωτερικών φαινομένων θεωρείται η τέχνη (η ποίηση), η προσπάθεια του ρομαντικού να μεταφράσει το μυστικό του σε πολιτική αλήθεια ή πολιτική θέληση υποκύπτει πάντα στον πειρασμό της αμεσότητας. Όταν στη θέση της ποιήσεως στηθεί η πολιτική, τότε αυτή η πολιτική θέλει να είναι η προέκταση, η άμεση, δίχως διάμεσους, προβολή ενός ανησυχαστικού ανοίκειου κέντρου, μιας υποκειμενικής πατρίδας. Με άλλους όρους, ο ρομαντικός θέλει να μεταφράσει πολιτικά το «ασυνείδητό» του δίχως τη μεσολάβηση κανενός διερμηνέα. Το ίδιο το ασυνείδητό του διεκδικεί να είναι και διερμηνέας του εαυτού του, η αισθητική να είναι και ηθική, η ηθική πολιτική κ.ο.κ. Εγκλωβίζεται ίσως σε μια μουσική του πνεύματος ακόμα αγκιστρωμένη στη μελωδικότητα, σε μία παράσταση του χρόνου ως «καθαρής μορφής της αναμονής».³³ Αυτή η μελωδική αμεσότητα, η αμεσότητα στην καθαρή χημική της μορφή, είναι συγχρόνως η άπειρη απόσταση ενός υποσχετικού επιτελεστικού ενεργήματος από το αντικείμενο της πρόθεσής του.³⁴ Η ρομαντική υπόσχεση αρνείται έτσι να εγγραφεί σε ένα πλαίσιο περιστάσεων και τύπων που ενδεχομένως θα την κάνουν να διαψευστεί, και με αυτή την έννοια είναι θεμελιωδώς μεσσιανική. Η ιστορική της ατυχία καθίσταται όμως, κατά παράδοξο τρόπο, σχετική στον βαθμό που δεν οργανώθηκε αποβλέποντας στην πολιτική κυριαρχία αλλά μάλλον διευρύνοντας έναν χώρο αφάνειας και ασημαντότητας, έναν ιδιωτικότερο του ιδιωτικού χώρο, η ρομαντική υπόσχεση αυτοστερήθηκε την πολιτική. Είναι αυτή η αυτοστέρωση και απόσυρση που μπορεί να φαντάζει παράδοξα επίκαιρη, ανησυχητικά οικεία σε εμάς. Είναι επίσης αυτό το στοιχείο μιας μοιραίας παθητικότητας που ένας ορισμένος μεταμοντέρνος και κομψός φιλελευθερισμός ενδέχεται να ιδιοποιηθεί ως πολιτισμικό λούστρο της τεχνοοικονομικής

33. Nicolas Grimaldi, *Ontologie du temps*, PUF, 1993, σελ. 30.

34. Με την έννοια που δίνει ο J.A. Austin στις τάξεις των επιτελεστικών γλωσσικών ενεργημάτων. Πρβλ. *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961, και ιδίως το *How to Do Things with Words* (1962).

του κυριαρχίας. Και το στοίχημα που προκύπτει είναι η κριτική χρήση των ρομαντικών επινοήσεων, η κριτική μετάφραση των άτυχων σημείων (με την καντιανή έννοια της λέξης σημείο) ανάλογα με τα αντικείμενα της πολιτικής μέριμνας και τις ευθύνες τους στην ώριμη νεωτερικότητα, στον δικό μας λαχνό. Η κριτική της ρομαντικής αμεσότητας θα σήμαινε πάνω από όλα κριτική της ιδέας μιας τέλει/ιδεώδους αντιπροσώπευσης, μιας αρμονιστικής ιδέας του πολιτικού δεσμού και της κοινωνικής σχέσης. Όχι όμως με σκοπό τη δικαίωση της φυσικής επιλογής, του πολέμου όλων εναντίον όλων. Η ψευδαίσθηση της «αισθητικής» και πολιτισμικής τελεολογίας των ανθρώπινων σκοπών δεν είναι ψευδαίσθηση παρά όταν επιμένει να δώσει ένα «άμεσο» πολιτικό όραμα ή ακόμα, στη χειρότερη περίπτωση, την ουτοπία μιας αισθητικής Πολιτείας. Το σύγχρονο πλαίσιο νομιμοποίησης της ρομαντικής κριτικής στο συμβατικό δημόσιο χώρο και τις μηχανές του δεν μπορεί λοιπόν για μας να είναι ένα πλαίσιο αισθητικών και «παιδαγωγικών» τελεολογικών ιδεών. Χρειάζεται περισσότερο την ηθική διάσταση, μια ηθική ανασκευή των συγκεκριμένων θελήσεων εξουσίας και της τεχνοεπιστημονικής ύβρεως απέναντι στα άτομα, στις αδύναμες κοινότητες, στους φυσικούς κόσμους. Εδώ όμως ανοίγει μια άλλη συζήτηση και μια άλλη ιστορία που θα χρειαζόταν τη δική της ευρύχωρη και απαιτητική ανάπτυξη.