

Το άρθρο αυτό διερευνά τη σημασία των εννοιών του φθόνου και της μνησικακίας για την ανάπτυξη της κριτικής του Κίρκεγκωρ (Kierkegaard) στη νεωτερικότητα και στον τύπο του ανθρώπου που αυτή εξέθρεψε. Αναλυτικότερα, στο πλαίσιο της σκέψης του Κίρκεγκωρ, ο φθόνος και η μνησικακία καταδεικνύονται ως κυρίαρχα –αν και λανθάνοντα– χαρακτηριστικά των νεωτερικών ηθικών συστημάτων και θεσμών, καθώς και του ίδιου του ορθολογισμού ως γνωσιοθεωρητικού συστήματος. Ιδιαίτερη έμφαση δίδεται στην κριτική της δημόσιας σφαίρας και του νεωτερικού υποκειμένου από τον Κίρκεγκωρ, η οποία προοιωνίζει κάποιες από τις γνωστότερες θέσεις του Χάιντεγκερ (Heidegger) (περί «δικτατορίας της δημοσιότητας», «αναυθεντικότητας» κλπ.), καθώς και στην κατάδειξη των ομοιοτήτων και διαφορών από τις αντίστοιχες θέσεις του Νίτσε (Nietzsche) και ιδιαίτερα από τη θεωρία του τελευταίου περί «αγελαίας ηθικής». Ιδιαίτερα σημαντική θα πρέπει να θεωρηθεί η κατάδειξη της αδυναμίας υπαγωγής της αρχέγονης ηθικής εμπειρίας του υποκειμένου σε καθολικά κανονιστικά πλαίσια, θέση η οποία ωστόσο δεν στερείται και η ίδια προβλημάτων. Η ίδια η ανάπτυξη από τον Κίρκεγκωρ της περιοχής της λεγόμενης «δεύτερης ηθικής» εξετάζεται εδώ υπό το πρίσμα της αντίθεσής της προς την Καντιανή ηθική και της προσπάθειας του φιλοσόφου να συνδέσει την αυθεντική ηθική σφαίρα με την αυθεντική ή «εσωτερική» ανάπτυξη του υποκειμένου. Υποστηρίζεται συνακόλουθα ότι, παρά την κάποια μονομέρεια των απόψεων του Κίρκεγκωρ –και δευτερευόντως του Νίτσε–, η κριτική του στα λογικά θεμέλια των ηθικών συστημάτων δύναται να λειτουργήσει και δημιουργικά στο μέτρο που, αναδεικνύοντας τα όρια των κανονιστικών ηθικών εγχειρημάτων, ωθεί στην αναδιαμόρφωση των θέσεών μας για την ηθική αλλά και για το ίδιο το υποκείμενο.

Η σημασία του φθόνου και της μνησικακίας στη σκέψη του Κίρκεγκωρ



Η σύνδεση της ασθένειας με τη σκέψη στη φράση αυτή του Υπογείου του Ντοστογιέφσκι συμπυκνώνει σε λίγες γραμμές την κύρια προβληματική της κριτικής του Κίρκεγκωρ στη νευτερικότητα και στο τύπο του ανθρώπου που αυτή εξέθρεψε. Η κριτική αυτή είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το ζήτημα του φθόνου και της μνησικακίας στο έργο του. Το άρθρο αυτό επιχειρεί να διερευνήσει το φθόνο και τη μνησικακία ως δομικά χαρακτηριστικά ενός συγκεκριμένου «τρόπου ύπαρξης» και όχι ως απλά συναισθήματα και στάσεις του υποκειμένου. Συνακόλουθα, η ανάλυσή δεν θα επικεντρωθεί στις ψυχολογικοί και κοινωνιολογικοί χαρακτήρα¹ διαφορές μεταξύ των δύο αυτών συγγενικών εννοιών αλλά θα τις αντιμετωπίσει ως συμπληρωματικές και συγχρόνως καταστατικές ενός διακριτού ορίζοντα νοήματος και πράξης που κατά τον Κίρκεγκωρ προσιδιάζει ιδιαιτέρως στη νευτερική εποχή. Αυτός ο συσχετισμός του φθόνου και της μνησικακίας με την νευτερικότητα δεν αποτελεί βεβαίως μια αποκλειστικότητα του Κίρκεγκωρ, αλλά είναι δυνατόν να ανιχνευθεί και σε άλλα έργα του 19ου αιώνα και κυρίως σε αυτά του Νίτσε και του Ντοστογιέφσκι.

Η ανάλυση του φθόνου και της μνησικακίας στο έργο του Κίρκεγκωρ παρουσιάζει ωστόσο κάποιες ιδιαιτερότητες. Μια πρώτη δυσκολία αφορά στο ότι η ίδια η ανάλυση της έννοιας της μνησικακίας θεωρείται πλέον αναπόδραστα συνδεδεμένη με το έργο του Νίτσε. Ο Νίτσε αναφέρεται στην μνησικακία χρησιμοποιώντας τον γαλλικό όρο *ressentiment* τον οποίο φαίνεται ότι δανείστηκε από την γαλλική μετάφραση του Υπογείου του Ντοστογιέφσκι. Ωστόσο, η μεγαλύτερη δυσκολία συνίσταται στο ότι η μετάφραση του έργου του Κίρκεγκωρ «Η σύγχρονη εποχή» από τον Alexander Dru που θεωρείται κλασική απέδωσε τον δανέζικο όρο *misundelse*² ως *ressentiment* και όχι ως *envy*, δίνοντας την ψευδαίσθηση της ύπαρξης ευθείας αναλογίας μεταξύ των αναλύσεων του Κίρκεγκωρ και του Νίτσε και καθιστώντας τις συχνές αναφορές στο έργο του τελευταίου επιτακτικές.

Μια πρώτη, επιδερμική ανάγνωση των δύο φιλοσόφων μάς οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι διαφορές μεταξύ τους είναι ανυπέβλητες καθώς ο Κίρκεγκωρ, ως υπέρμαχος μιας ιδιότυπης εκδοχής του Προτεσταντισμού, εντοπίζει την απαρχή της μνησικακίας στην απομάκρυνση του ανθρώπου από την εσωτερικότητά του και τον χριστιανικό Θεό και τη λύτρωση από αυτή στην αποκατάσταση της σχέσης ανθρώπου-Θεού. Αντίθετα ο Νίτσε ανιχνεύει την απαρχή της μνησικακίας ακριβώς στη σχέση ανθρώπου-Θεού και προτείνει ως μόνη πιθανή υπέρβαση της είτε την λύτρωση μέσω της τέχνης (στα πρώτα έργα του)

είτε την εμφάνιση ενός υπερηθικού ατόμου που καταφάσκει δημιουργικά την ζωή. Παρόλες όμως τις σημαντικές διαφορές τους σχετικά με τα αίτια εμφάνισης και τις λειτουργίες της μνησικακίας, οι δύο στοχαστές μοιάζει να συμφωνούν σε ένα καίριο σημείο, δηλαδή στην κατανόηση του μνησικακού τρόπου ύπαρξης ως συνώνυμου της προοιούσης στη νευτερική εποχή καθολικοποίησης μιας κατάστασης που χαρακτηρίζεται από την υποτιθέμενη αδυναμία του υποκειμένου να νοηματοδοτήσει ενεργά τον βίο του.

Έτσι, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι τόσο στην περίπτωση του Κίρκεγκωρ όσο και στην περίπτωση του Νίτσε οι έννοιες του φθόνου και της μνησικακίας αποτελούν το κομβικό σημείο από το οποίο διαρθρώνεται η κριτική τους των ηθικών συστημάτων, της πολιτικής σφαίρας, της αφηρημένης αναστοχαστικής σκέψης και του υποκειμένου.

Μπορούμε να παρατηρήσουμε την περιγραφή της ανάπτυξης της κυριαρχίας και των μετασχηματισμών της μνησικακίας σε δύο επίπεδα: το πρώτο θα μπορούσαμε να το χαρακτηρίσουμε ιστορικό ή κοινωνικό στο μέτρο που αναφέρεται σε «υποθετικές» ή «πραγματικές» εκφάνσεις του φθόνου και της μνησικακίας, ενώ το δεύτερο περιγράφει το φαινόμενο από την σκοπιά του μεμονωμένου ανθρώπινου υποκειμένου/ατόμου.

Ο Κίρκεγκωρ μοιάζει να ασχολείται κυρίως με την ιστορικο-κοινωνική διάσταση της μνησικακίας στο τρίτο μέρος του βιβλίου του «Οι Δύο Εποχές: Μια λογοτεχνική βιβλιοκριτική» που φέρει τον τίτλο «Η Σύγχρονη Εποχή». Την παρουσίαση της εσωτερικής ή ατομικής διάστασης του φαινομένου θα πρέπει ωστόσο να την αναζητήσουμε και σε άλλα έργα του και κυρίως στην *Ασθένεια προς Θάνατον* και στην *Έννοια της Αγωνίας*.

Μνησικακία και Νευτερικότητα

Δεν θα πρέπει να μας εκπλήσσει ότι ο Κίρκεγκωρ, γνωστός πολέμιος τόσο της νευτερικότητας όσο και της νευτερικής συστηματικής φιλοσοφίας σκιαγραφεί την σύγχρονη του εποχή με μελανά χρώματα ως «μια εποχή βασισμένη στην σκέψη και στον αναστοχασμό/ανάκλαση, μια εποχή χωρίς πάθος, που στιγμιαία ξεσπά σε ενθουσιασμό και μετά ξαναकुλά στην απραξία» (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ.33).

Παρατηρούμε ήδη στο μικρό αυτό παράθεμα την ρομαντική καταγωγής αντίτιξη μεταξύ αφηρημένης σκέψης και πάθους που ταυτίζει την στασιμότητα με την πρώτη και την δημιουργικότητα με το τελευταίο. Έτσι το πάθος, και μάλιστα το «παρξιακό πάθος» όπως γράφει ο Κίρκεγκωρ (βλ. Κίρκεγκωρ, 1992, σελ.385-7), ισοδυναμεί με τον πόθο, την λαχτάρα, την έντονη επιθυμία όλης της ύπαρξης να κινηθεί, να δημιουργήσει και να

👉👉 Τόσο στην περίπτωση του Κίρκεγκωρ όσο και στην περίπτωση του Νίτσε οι έννοιες του φθόνου και της μνησικακίας αποτελούν το κομβικό σημείο από το οποίο διαρθρώνεται η κριτική τους των ηθικών συστημάτων, της πολιτικής σφαίρας, της αφηρημένης αναστοχαστικής σκέψης και του υποκειμένου. 🗨️🗨️

στραφεί αυθεντικά προς τον εαυτό της. Αντίθετα, η έλλειψη πάθους εκλαμβάνεται ως νέκρωση της ύπαρξης, ακινησία, απότοκο μιας εποχής που προσδίδει υπερβολική αξία στην αντικειμενική και αφηρημένη γνώση. Σε αυτή την εποχή που «τα παιδιά ... αναπτύσσονται πρόωρα» (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 33) όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο φιλόσοφος, οι αξίες μετατρέπονται σε αναπαραστατικές ιδέες, και χάνεται συνακόλουθα η επαφή με το «από» και το συγκεκριμένο. Ο Κίρκεγκωρ φθάνει μάλιστα στο σημείο να ισχυριστεί ότι στην εποχή του οι άνθρωποι δεν διαθέτουν πλέον ήθος, δεν έχουν χαρακτήρα, αλλά υποφέρουν από υπερτροφία της συνείδησης για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Ντοστογιέφσκι.

Δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι για τον Κίρκεγκωρ το ήθος είναι συνώνυμο του χαρακτήρα. Η τελευταία αυτή έννοια υποδηλώνει αυτό που είναι χαραγμένο βαθιά στον ψυχισμό του ανθρώπου και συμβολίζει επομένως την εσωτερικότητα. Ο Κίρκεγκωρ ισχυρίζεται ότι ακόμα και η ανηθικότητα, αν γίνει καταληπτή ως πραγματική ενέργεια ή αρχέγονη δέσμευση του ατόμου, αποτελεί επίσης μια ένδειξη του χαρακτήρα, δηλαδή έκφραση της εσωτερικότητας του ατόμου. Συνεπώς η έννοια του χαρακτήρα χρησιμεύει εδώ στην περιγραφή της εσωτερικής κατάστασης του ατόμου, η οποία ωστόσο δεν πρέπει να νοείται ως στατική και δεδομένη αλλά ως μια συνεχής και αέναη πράξη. Η θέση αυτή του Κίρκεγκωρ μπορεί να μας ξενίζει ωστόσο αποτελεί απόηχο των διαλογισμών του Σέλλινγκ, χάριν του οποίου και με σκοπό να παρακολουθήσει τις περιφνημες διαλέξεις του στο Βερολίνο ο Κίρκεγκωρ εγκατέλειψε τη γενετήριά του Κοπεγχάγη.

Σχεδόν 30 χρόνια πριν την συγγραφή της «Σύγχρονης Εποχής» ο Σέλλινγκ κατέληξε σε διαπιστώσεις παρόμοιες με αυτές του Κίρκεγκωρ στο ανολοκλήρωτο έργο του Weltalter όπου και έγραφε ότι «...ο άνθρωπος που αμφιβάλλει αν θα πρέπει να είναι ολότελα ένα πράγμα ή κάτι άλλο είναι χωρίς χαρακτήρα... κανένας δεν έχει επιλέξει τον χαρακτήρα του μετά από συλλογισμό ή αναστοχασμό. ...Ο καθένας απέκτησε αυτό τον χαρακτήρα ως αποτέλεσμα της ελευθερίας, σαν... μια αιώνια (ακατάπαυστη, συνεχή) πράξη» (Σέλλινγκ 1815, σελ. 78). Τόσο οι θέσεις του Κίρκεγκωρ όσο και αυτές του Σέλλινγκ απηχούν την άποψη

ότι η χωρίς προηγούμενο μονότροπη ανάπτυξη του αναστοχασμού και της σκέψης στην νεωτερικότητα κατασκευάζει μια γενικευμένη αμφισημία που συνεπάγεται την άμβλυση των ποιοτικών διαφοροποιήσεων (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 45), καθώς η θεμελιώδης διάκριση ανάμεσα στο καλό και στο κακό αποδυναμώνεται προς όφελος μιας επιφανειακής, θεωρητικής γνώσης του κακού και του καλού. Θα πρέπει στο σημείο αυτό να παρατηρήσουμε προς αποφυγή παρεξηγήσεων ότι η κριτική του Κίρκεγκωρ—αλλά δευτερευόντως και του ώριμου Σέλλινγκ—στον ορθολογισμό, δεν συνεπάγεται ούτε την απόρριψη του Λόγου εν γένει ούτε την αναιρέση της έννοιας της ελευθερίας της βούλησης.

Το σκοπούμενο της κριτικής αυτής είναι μάλλον η διάρρηξη των ορίων που έθετε στο Λόγο και την «βούληση» η νοησιарία γενικότερα και ο ιδεαλισμός του Χέγκελ ειδικότερα, μέσω της αναζήτησης μιας περισσότερο αρχέγονης σύλληψης για τον άνθρωπο και τον κόσμο.

Η μνησικακία δεν αποτελεί για τον Κίρκεγκωρ απλώς μια ανεπιθύμητη ή σκαιά συναισθηματική κατάσταση που αντιτίθεται στις επιταγές του Λόγου, αλλά μάλλον γέννημα και αρνητική συνέπεια του ίδιου του αναστοχασμού. Η μνησικακία κορυφώνεται στη νεωτερικότητα αλλά δεν χαρακτηρίζει αποκλειστικά την σύγχρονη του εποχή. Ο Κίρκεγκωρ την αντιλαμβάνεται εξίσου στην ιστορική και στην καθολική δι-ιστορική της διάσταση ως χαρακτηριστικό της «ανθρώπινης φύσης» που εδράζεται σε αυτό που σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ αποτελεί μια «θεμελιώδη αλήθεια» της «φύσης» αυτής, δηλαδή στο ότι ο «άνθρωπος είναι ανίκανος να μείνει μόνιμα στα ύψη, να θαυμάζει συνεχώς κάτι» (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 53). Χαρακτηριστικό παράδειγμα της προνεωτερικής έκφρασης της μνησικακίας αποτελεί κατά τον Κίρκεγκωρ το φαινόμενο του οστρακισμού στην Αθηναϊκή δημοκρατία. Η ερμηνεία που δίδει ο Κίρκεγκωρ στον οστρακισμό ως έκφραση της μνησικακίας, εμφανίζει τον θεσμό αυτό ως αποτέλεσμα της αυτοάμυνας των μαζών μπροστά στις ξεχωριστές ιδιότητες ενός διακεκριμένου προσώπου.

Η ειδοποιός διαφορά μεταξύ των δύο εποχών, συνίσταται στο ότι κατά τον Κίρκεγκωρ ο οστρακισμός δεν σήμαινε την παντελή έλλειψη χαρακτήρα και ήθους, αποτελώντας κατ' ουσία αρνητική

ένδειξη διάκρισης. Με άλλα λόγια, η εκδήλωση του φθόνου δεν ήταν συνώνυμη με την πλήρη απόρριψη της ιδιαιτερότητας του άλλου, στο μέτρο που ενέχει –έστω και αρνητικά- την αναγνώριση της ιδιαιτερότητας του εξέχοντος ανθρώπου. Βλέπουμε λοιπόν ότι ο οστρακισμός γίνεται αντιληπτός ως μια έμμεση παραδοχή από μέρος του «μαζικού» ατόμου –αν ο όρος είναι δόκιμος όταν αναφερόμαστε στην αρχαιότητα- της δικής του κατωτερότητας. Έτσι, ο αρχαίος πολίτης εκφράζοντας τη μνησικακία του μέσω του οστρακισμού «παραδέχεται ότι η σχέση του με την διάκριση είναι η δυστυχής αγάπη του φθόνου και όχι η χαρούμενη αγάπη του θαυμασμού, αλλά δεν προσπαθεί να υποβαθμίσει αυτή την διάκριση» (Κίρκεγκωρ, 1962 , σελ. 55). Η έκφραση αυτή της μνησικακίας είναι κατά κάποιο τρόπο παροδική και δεν εκφράζει σε καμία περίπτωση τον πολιτισμό της πόλεως στο σύνολό του.

Στη σύγχρονη του Κίρκεγκωρ όμως εποχή, όπου -για να χρησιμοποιήσουμε μια ρήση του Σίλλερ συνυπάρχουν, σε μια χρονική περίοδο οι «δύο ακραίες μορφές της ανθρώπινης παρακμής», δηλαδή η επιστροφή στην αγριότητα από την μία και ο λήθαργος από την άλλη (Σίλλερ, 1990, σελ. 87)- η μνησικακία ενδύεται μια διαφορετική μορφή, αυτής της παντελούς έλλειψης χαρακτήρα. Έχουμε ήδη αναφερθεί συνοπτικά πιο πάνω σε κάποια από τις συνέπειες της έλλειψης χαρακτήρα. Αν σε μια εποχή πάθους η μνησικακία αποτελούσε αρνητική ένδειξη διάκρισης, στην τωρινή εποχή η μνησικακή ύπαρξη, δέσμια του αναστοχασμού, δεν μπορεί να διακρίνει την διαφορά ανάμεσα στο ωραίο και το άσχημο, το καλό και το κακό. Οι άνθρωποι χάνουν την ικανότητα αναγνώρισης και θαυμασμού του ωραίου, του καλού, του διαφορετικού, μετατρέπονται σε μια αφηρημένη μάζα. Ο Κίρκεγκωρ περιγράφει την κατάσταση αυτή ως μια διαδικασία ισοπέδωσης. Η διαδικασία αυτή αναστολής της δράσης και της δημιουργικότητας δεν έχει ως στόχο μόνο όλες τις υπάρχουσες μορφές διάκρισης αλλά και τις μελλοντικές, καθιστώντας έτσι το άτομο απόλυτα παθητικό δέκτη των γεγονότων (Κίρκεγκωρ, 1962 , σελ.56).

Θα πρέπει εδώ να σημειώσουμε ότι στα πλαίσια της σκέψης του Κίρκεγκωρ ο όρος αναστοχασμός/ανάκλαση (Reflexion) λαμβάνει δύο αλληλένδετες αλλά αναλυτικά διακριτές σημασίες. Πρώτον, σημαίνει την σκέψη, την περισκόπηση, και υπό αυτό το πρίσμα έρχεται σε αντίθεση με την δράση και την πράξη. Κατά δεύτερο λόγο σημαίνει την ανάκλαση ή αντανάκλαση. Στην δεύτερη αυτή σημασία ο άνθρωπος θεωρείται ως καθρέφτης, δηλαδή υποτίθεται ότι η ατομικότητά του καθορίζεται και διαμορφώνεται από την αντανάκλαση του περιβάλλοντός του, από τη μίμηση των ανθρώπων που αποτελούν τον κοινωνικό

του περίγυρο.³ Στηριζόμενος σε αυτή τη διάκριση ο Πάττισον ορθά παρατηρεί ότι κατά τον Κίρκεγκωρ συστατικό στοιχείο του αναστοχασμού αποτελεί ο μηχανισμός της σύγκρισης και της μίμησης, ο οποίος καθίσταται καθοριστικός για την ανάπτυξη και τις επιλογές του νεωτερικού υποκειμένου (Pattison, 2002, σελ. 215). Ο Μαξ Σέλερ καθίσταται ακόμη σαφέστερος διευκρινίζοντας ότι η νεωτερική υπόσχεση της ισότητας λειτουργεί αρνητικά στην περίπτωση που παραμένει δέσμια στη σφαίρα του φαντασιακού, επιτείνοντας την μνησικακία στα υποκείμενα που αδυνατούν να πραγματοποιούν τις επιθυμίες που ανέπτυξαν βάσει των προσδοκιών που η υπόσχεση αυτή γεννά (Σέλερ, 2002, σελ. 20). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι στα πλαίσια αυτής της μιμητικής διαλεκτικής που συντελείται με φαντασιακούς και αφηρημένους όρους ακυρώνεται η αυθεντική υποκειμενικότητα και δημιουργείται συνακόλουθα μια αφηρημένη και καταστροφική –κατά τον Κίρκεγκωρ- συλλογικότητα, το «κοινό».

Σύμφωνα με τον Κίρκεγκωρ η έννοια του «κοινού» διαφέρει δραματικά από τις έννοιες έθνος, γενιά, κοινότητα, κοινωνία, καθώς οι τελευταίες σημαίνουν κάτι το πραγματικό και συγκεκριμένο. Σε αντίθεση με το κατασκευασμένο, φανταστικό, ανώνυμο και συνεπώς ανεύθυμο «κοινό», οι «ομάδες» αυτές –οι οποίες διατηρούν ακόμη για τον Κίρκεγκωρ μια «φυσικότητα» και ένα «ρεαλισμό» και δεν θεματοποιούνται ως «κατασκευές» και αφαιρέσεις- δεν αποποιούνται την ευθύνη για αυτό που εκφράζουν, αλλά αντίθετα, όταν δεν είναι συνεπείς στο όραμα τους και αποτυγχάνουν εκφράζουν λύπη και ντροπή (Κίρκεγκωρ, 1962 ,σελ. 69). Σε αντίστιξη, το αφηρημένο «κοινό»-μια έννοια που αποτελεί προτύπωση των εννοιών της «αγέλης» ή του «κοινού ανθρώπου» στον Νίτσε, του *das Man* στον Χάιντεγκερ και του «κανενός» στον Ουαμούνο- είναι όπως γράφει ο Κίρκεγκωρ «όλα και τίποτα, η πιο επικίνδυνη δύναμη και ταυτόχρονα η πιο ασήμαντη. Κάποιος μπορεί να απευθυνθεί σε ολόκληρο το έθνος εις το όνομα του κοινού και παρατάτα το κοινό να είναι κάτι ακόμα λιγότερο από ένα πραγματικό άτομο» (Κίρκεγκωρ, 1962 ,σελ. 71). Ο Κίρκεγκωρ χαρακτηρίζει στο απόσπασμα αυτό το κοινό επικίνδυνο ακριβώς διότι διακριβώνει σε αυτό την ύπαρξη μιας «αντενεργής» δηλαδή στρεβλής δύναμης, συγκλίνοντας όπως θα δούμε στη συνέχεια με την εκτίμηση του Νίτσε, σύμφωνα με την οποία η αγελαία ηθική εκφράζει ακριβώς αυτό το στρεβλωμένο, δηλητηριώδες είδος ισχύος. Στα πλαίσια της ανάλυσης του Κίρκεγκωρ το κοινό έχει τη χαρακτηριστική ιδιότητα να δύναται μια δεδομένη στιγμή να κινητοποιείται προς την πραγμάτωση ενός οράματος και την επόμενη στιγμή να ασπάζεται ακριβώς το αντίθετο όραμα παραμένοντας ωστόσο πάντοτε το ίδιο:⁴

●● Η ερμηνεία που δίδει ο Κίρκεγκωρ στον οστρακισμό επί αθηναϊκής δημοκρατίας ως έκφανση της μνησικακίας, εμφανίζει τον θεσμό αυτό ως αποτέλεσμα της αυτοάμυνας των μαζών μπροστά στις ξεχωριστές ιδιότητες ενός διακεκριμένου προσώπου. ●●

Μια ομάδα, ένας λαός, μια λαϊκή συνέλευση, μια ανθρώπινη συνέλευση ή ένας άνθρωπος είναι υπεύθυνοι για αυτό που είναι και μωρούν να αισθανθούν ντροπή στην περίπτωση που είναι ασυνειδή... προς το όραμά τους. Αλλά το κοινό παραμένει κοινό. Ένας λαός μια συνέλευση, ένας άνθρωπος μπορεί να αλλάξουν σε τέτοιο βαθμό ώστε κάποιος να αναφωνήσει ότι δεν είναι πια οι ίδιοι. Από την άλλη το κοινό μπορεί να μετατραπεί στο πλήρως αντίθετό του και να παραμείνει το ίδιο, δηλαδή ένα κοινό (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 69).

Η αφηρημένη αυτή διάσταση του «κοινού» είναι κατά τον Κίρκεγκωρ άρρηκτα συνδεδεμένη με ένα κατεξοχήν νεωτερικό θεσμό τον «τύπο», το θεμελιώδες δηλαδή στοιχείο της δημόσιας σφαίρας και την ενσάρκωση της αρχής της δημοσιότητας στην αυτόνομη ανάπτυξη της οποίας εδράζεται όπως γνωρίζουμε σύμφωνα με τον Καντ το όλο εγχείρημα –αλλά και κρίνεται το μέλλον- του Διαφωτισμού. Με αυτό εννοούμε βεβαίως την υποστήριξη από μέρους του Καντ της ελευθερίας στη δημόσια χρήση του λόγου των υποκειμένων (δηλαδή την χρήση του λόγου που κάνει κάποιος ως συγγραφέας) ως προϋπόθεσης του Διαφωτισμού, καθώς και την θέση ότι ένα «κοινό (Publicum) έχει μεγαλύτερη δυνατότητα να διαφωτιστεί μόνο του» (Καντ, 1784/1989, σελ. 20) που ο Καντ εκφράζει στο περίφημο δοκίμιό του για τον Διαφωτισμό.

Σε αντίθεση με την οπτική του Καντ, ο Κίρκεγκωρ ισχυρίζεται ότι για να επιτευχθεί η αναγωγή των πάντων στο ίδιο επίπεδο πρέπει να δημιουργηθεί ένα φάντασμα, μια αφαίρεση, το «κοινό», θέση που θα επαναλάβει με κάποιες τροποποιήσεις ο Χάιντεγκερ στην περίφημη Επιστολή για τον Ανθρωπισμό.⁵ Στην «άνευρη» όπως τη χαρακτηρίζει σύγχρονη του εποχή το φάντασμα του «κοινού» δημιουργείται με την βοήθεια του «τύπου». Μάλιστα, αν και το κοινό αναγορεύεται ως κυρίως υπεύθυνο της κοινωνικής ισοπέδωσης το γεγονός ότι αποτελεί μια ουσιαστικά φανταστική οντότητα μετατοπίζει την αιτιότητα της ισοπέδωσης στον περισσότερο «απτό» τύπο (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 67). Συνεπώς η σχέση του τύπου με το κοινό παρουσιάζεται αμφίδρομη: από την μια ο τύπος εμφανίζεται να κατασκευάζει αυτή την αφηρημένη οντότητα και από την άλλη το κοινό συντη-

ρεί και στηρίζει τον τύπο για την δική του ευχαρίστηση, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Κίρκεγκωρ (Perkins, 1984, σελ. 126). Συνακόλουθα, στην προσέγγιση του Κίρκεγκωρ το νεωτερικό «κοινό» διαφορίζεται εδώ από την μαζική δράση που λάμβανε χώρα σε προνεωτερικές συνθήκες και ιδίως στην αρχαιότητα. Αυτό το συμπέρασμα συνάγεται από την παρατήρηση ότι οσοδήποτε μαζική και αν ήταν μια κινητοποίηση στην αρχαιότητα, προϋπέθετε πάντοτε την προσωπική συμμετοχή ενώ τόσο ο πολίτης όσο και η ομάδα που κινητοποιούνταν δεν είχαν τη δυνατότητα να απεμπολήσουν την ευθύνη των πράξεών τους επικαλούμενοι μια αφηρημένη, οιοειδή οντότητα (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 67).

Ο Νίτσε από την πλευρά του δεν παραλείπει να σχολιάσει στη Γέννηση της Τραγωδίας την ισοπεδωτική δύναμη της δημοσιότητας και της κριτικής, παρατηρώντας ότι ενώ «ο κριτικός έπαιρνε το πάνω χέρι στο θέατρο και τη συναυλία, ο δημοσιογράφος στα σχολεία και ο τύπος στην κοινωνία, η τέχνη εκφυλίστηκε σε ιδιαίτερα ταπεινό είδος διασκέδασης και η αισθητική κριτική χρησιμοποιήθηκε ως συνδετικό μέσο μιας μάταιης, σαστισμένης, εγωιστικής και, επιπλέον, αξιολύπητα μη πρωτότυπης κοινωνικότητας» (Νίτσε, 2001α, σελ. 145)

Δεν θα πρέπει, λοιπόν, να μας εκπλήσσει η διάκριση στην οποία προβαίνει ο Κίρκεγκωρ μεταξύ μιας εποχής πάθους όπου η αρχή που συνέχει τα άτομα σε κοινωνία είναι ο ενθουσιασμός και της σύγχρονης του εποχής όπου η ενοποιητική αρχή είναι ο φθόνος. Όπως ήδη υπαινιχθήκα παραπάνω, σε παράλληλα με την σκέψη του Νίτσε όπου η μνησικακία αποτελεί την αρνητική και αντενεργά δημιουργική δράση της ηθικής των δούλων, ο Κίρκεγκωρ ονομάζει τον φθόνο αρνητική ενοποιητική αρχή. Ο φθόνος δεν ενώνει βάση ενός κοινού δημιουργικού οράματος αλλά αρνητικά στο μέτρο που το άτομο και το «κοινό» ορίζονται αντιθετικά προς αυτό το οποίο φθονούν. Η δράση του φθόνου είναι διττή: από την μια εκφράζεται ως εσωτερική εγωιστική τάση του ίδιου του ατόμου. Από την άλλη, αυτή η εγωιστική τάση των ατόμων, που αντικειμενικοποιεί, αλλά παράλληλα και ισοπεδώνει τις ανθρώπινες σχέσεις, αναδεικνύει τον ατομισμό ως δομικό κέντρο των νεωτερικών κοινωνιών, και καθιστά ανώφελη κάθε προσπάθεια ριζικής διαφοροποίησης

από μέρους του υποκειμένου (Κίρκεγκωρ, 1962 ,σελ. 51).

Έτσι, ακόμα και στην περίπτωση που φαίνεται ότι το άτομο δύναται να απεγκλωβιστεί από την φυλακή του δικού του αναστοχασμού έρχεται αμέσως αντιμέτωπο με τον περιρρέοντα αναστοχασμό που λειτουργεί δεσμευτικά ως προς τις επιλογές του, και τελικά την ίδια του την βούληση και την δύναμη. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Κίρκεγκωρ προσωποποιώντας μάλιστα τον αναστοχασμό, ο αναστοχασμός εμποδίζει με κάθε μέσο που έχει στην διάθεση του τα άτομα να συνειδητοποιήσουν ότι τόσο τα ίδια όσο και η εποχή στην οποία διαβιώνουν είναι εγκλωβισμένοι, «όχι από τυράννους, ιερείς, αριστοκράτες ή από την μυστική αστυνομία [όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Κίρκεγκωρ] αλλά από τον ίδιο τον αναστοχασμό» (Κίρκεγκωρ, 1962 , σελ. 52).

Με παρόμοια αλληγορική γλώσσα περιγράφει ο Νίτσε τον εγκλωβισμό του σύγχρονου του –δυτικού- ανθρώπου, παρομοιάζοντάς τον με την κότα «...που χάραξαν μια γραμμή γύρω της. [και που] Δεν μπορεί πια να βγει έξω απ'αυτόν τον κύκλο με την κιμωλία...» (Νίτσε, 2001β, σελ. 144).

Με την πάροδο του χρόνου ο φθόνος δηλητηριάζει τα άτομα και την κοινωνία και μετατρέπεται σε ηθική μνησικακία. Όπως ο αέρας που ενώ αποτελεί την πηγή της ζωής αν εγκλωβιστεί μέσα σε ένα κλειστό χώρο γίνεται δηλητηριώδης, έτσι και μέσα στην φυλακή του αναστοχασμού, όταν λείπει η δράση και το πάθος, αναπτύσσεται η μνησικακία (Κίρκεγκωρ, 1962 , σελ. 53). Κατά συνέπεια, η μνησικακία δεν νοείται ως η μεμονωμένη συναισθηματική αντίδραση ενός ατόμου αλλά ως ο γενικευμένος τρόπος ύπαρξης των «εξημερωμένων ατόμων» για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Νίτσε. Επανερχόμαστε συνακόλουθα στο σημείο εκκίνησης της σημερινής παρουσίας, στην ρητή απόφαση του Κίρκεγκωρ και του Νίτσε να αντιμετωπίσουν την μνησικακία ως μια γενικευμένη αρρώστια που χαρακτηρίζει την νεωτερικότητα διακυβεύοντας τελικά το νεωτερικό εγχείρημα. Γράφει χαρακτηριστικά ο Νίτσε : «όσο πιο φυσιολογική είναι η νοσηρότητα στον άνθρωπο...τόσο πρέπει να προστατεύουμε τους καλοσυγκροτημένους από τον μολυσμένο αέρα των αρρώστων. ...Οι άρρωστοι είναι ο μεγαλύτερος κίνδυνος για τους υγιείς...όποιος μπορεί να μυρίζει όχι μόνο με την μύτη του αλλά και με τα μάτια και με τα αφτιά του, νιώθει, σχεδόν παντού όπου πάει σήμερα, κάτι σαν ατμόσφαιρα τρελοκομείου ή νοσοκομείου- μιλά φυσικά για τις πολιτισμένες περιοχές, για κάθε είδους Ευρώπης, που υπάρχει σήμερα στη γη» (Νίτσε, 2001β,σελ. 126).

Στο ίδιο κείμενο, ο Νίτσε χρησιμοποιεί μια μεταφορά για να

περιγράψει γενεαλογικά την ιστορική ανάδυση και επικράτηση της μνησικακίας. Αναλυτικότερα, θεωρεί ότι η αρρώστια της μνησικακίας αποκτά διαστάσεις επιδημίας κατά την γέννηση και εξάπλωση του ιουδαιοχριστιανικού πολιτισμού μέσω της ανατροπής των θετικών αυτοκαταφατικών αξιολογικών κρίσεων των ευγενών από το ιερατείο και από τους δούλους και γενικότερα τους «αδυνάτους».

Η αντιστροφή αυτή του «αξιοδοτούντος βλέμματος» (Νίτσε, 2001β,σελ. 49) συνεπάγεται την μετατροπή της δημιουργικής δράσης σε αντενεργή αντίδραση. Η δουλκή ηθική προϋποθέτει την ύπαρξη ενός εξωτερικού ερεθίσματος για να δράσει, η ματιά της όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Νίτσε κατευθύνεται αναγκαστικά, σε πρώτη φάση, «προς τα έξω αντί προς τον εαυτό» (Νίτσε, 2001β,σελ. 10). Εδώ θα ήθελα να σημειώσω παρενθετικά ότι στην ανάλυσή του της μνησικακίας ο Μαξ Σέλερ συμφωνεί με το γενικότερο εγχείρημα του Νίτσε, διαφοροποιείται ωστόσο στο ότι δεν θεωρεί τη μνησικακία κυρίως απότοκο της Χριστιανικής ηθικής αλλά της σταδιακής επικράτησης της αστικής τάξης στην Ευρώπη και της συνακόλουθης κυριαρχίας της αστικής ηθικής που ξεκινά κατά το 13ο αιώνα και καταλήγει στον θρίαμβο της ηθικής αυτής κατά τη Γαλλική Επανάσταση (Σέλερ 2002, σελ. 62).

Σε κάθε περίπτωση, ο Νίτσε αναγνωρίζει την δυνατότητα έκφρασης της μνησικακίας από την πλευρά του δυνατού/ευγενή αλλά σημειώνει ότι η εκδήλωση αυτή είναι αυθόρμητη και στιγμιαία και κατά συνέπεια «τελειώνει και εξαντλείται με μια άμεση αντίδραση» χωρίς να δηλητηριάζει τον ίδιο (Νίτσε, 2001β, σελ. 49). Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Νίτσε δεν σχολιάζει αντίστοιχα την έκφραση μνησικακίας και φθόνου από την πλευρά των αδυνάτων σε μια προηθική εποχή, δηλαδή σε μια εποχή που η μνησικακία δεν έχει μετατραπεί σε κινητήρια και αντενεργά δημιουργική δύναμη των μαζών. Μοιάζει να θεωρεί ότι η μνησικακία, αποτελεί μεν ενεργό και έμφυτο τρόπο ύπαρξης των αδυνάτων, στοιχείο όπως λέει της φυσιολογίας τους, χωρίς όμως, σε αυτό το στάδιο, να αποτελεί κίνδυνο και εμπόδιο για την δημιουργική έκφραση των δυνατών. Η μνησικακία γίνεται ιδιαιτέρως επικίνδυνη όταν καθίσταται «η ίδια δημιουργική και γεννά αξίες» (Νίτσε, 2001β, σελ. 46).

Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι η μνησικακή αντενεργή εκδίκληση δεν εκφράζεται με μια πράξη πραγματικής αντίδρασης (όπως στην περίπτωση όπου δέχομαι ένα κτύπημα και το ανταποδίδω και που θα αποτελούσε ένδειξη της ηθικής των κυρίων) αλλά μάλλον κατά την ίδια την πραγμάτωσή της παραμένει στο συμβολικό και φαντασιακό επίπεδο (Deleuze 1996,σελ. 116 , Νίτσε, 2001β, σελ. 46).



ΣΚΙΤΣΟ
ΔΗΜΗΤΡΗΣ
ΚΑΡΛΑΦΤΟΠΟΥΛΟΣ

●● Το δυστύχημα κατά τον Νίτσε συνίσταται στο ότι η ίδια η προέλευση της συνείδησης την αναδεικνύει πρωτίστως ως άσχημη συνείδηση, δηλαδή ως συνείδηση ενοχής και χρέους, ένα «θάλαμο βασανιστηρίων». ●●

Η μνησικακία ως ατομικός τρόπος ύπαρξης

Επιθυμώντας να καταδείξει τον σκοτεινό, υπόγειο, αλλά και εξόχως αποτελεσματικό τρόπο δράσης της μνησικακίας, ο Νίτσε περιγράφει τον μνησικό άνθρωπο σαν κάποιον που αγαπά τις «σκοτεινές γωνιές, τα παράμερα μονοπάτια, τις μυστικές πόρτες» (Νίτσε, 2001β, σελ. 48) και που λόγω αυτής του της στάσης κατορθώνει να εκδικείται με απόλυτη επιτυχία. Όπως μάλιστα αναφέρει με το χαρακτηριστικό του ύφους ο Νίτσε, μια τέτοια «ράτσα ανθρώπων της μνησικακίας θα καταλήξει κατ'ανάγκη να γίνει πιο έξυπνη/συνετή από οποιαδήποτε ευγενή ράτσα» (ο.π.). Η σύνδεση της μνησικακίας και της αγέλης με την άσκηση της υπόγειας –και συχνά έμμεσης– βίας που συνενάγεται η θεσμισμένη μνησικακία είναι κατά την γνώμη μου ιδιαίτερα σημαντική και γόνιμη. Επίσης, παρουσιάζει σημαντικές αναλογίες με τις σχετικές αναλύσεις του Κίρκεγκωρ. Όπως παρατηρεί σχετικά και ο Πάττισον, όταν χαρακτηριστικό μιας κοινωνίας είναι η ισοπέδωση και ο φθόνος, δίδεται η λανθασμένη εντύπωση ότι λόγω της κυριαρχίας των στοιχείων της δειλίας και της αναποφασιστικότητας αποκλείεται κάθε εκδήλωση απροκάλυπτης βίας. Η ίδια η ισοπέδωση ωστόσο ενέχει πολλές λανθάνουσες δυσνατότητες εκδήλωσης έμμεσης και άμεσης βίας (Pattison 2002, σελ. 216).

Με την επιδημική εξάπλωση της μνησικακίας και την συνακόλουθη ανάδυση της σύγχρονης μορφής του υποκειμένου που –όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Νίτσε– εκδηλώνεται μέσω της άσκησης της υποτιθέμενης 'ελευθερίας της βούλησης', το σύγχρονο άτομο αναπτύσσει μια ψευδή συνείδηση καθώς και ένα ψευδές ασυνείδητο κατασκευασμένο και απόλυτα ορισμένο από μνημονικά ίχνη (Deleuze 1996, σελ. 113). Τα μνημονικά αυτά ίχνη, δηλαδή η συνεχής υπόμνηση του εσωτερικού πόνου που έχει λάβει τη μορφή της μνησικακίας, όταν αναδύονται στο συνειδητό, είναι γεμάτα από μίσος και δηλητήριο καθώς τα άτομα κατηγορούν το αντικείμενο του φθόνου για την δική τους ανικανότητα να απεγκλωβιστούν από τον φαύλο κύκλο της μνησικακίας. Έτσι, η δηλητηριώδης αυτή μνήμη των φρικαλέων πράξεων και γεγονότων πάνω στα οποία κατά τον Νίτσε θεμελιώνεται όλη η σύγχρονη ηθική και ο πολιτισμός παρομοιάζεται με μια ταραντούλα που στήνει με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο τον θανατηφόρο ιστό της (Deleuze 1996, σελ. 116).

Παρατηρήθηκε ήδη παραπάνω ότι η κυριαρχία του μνησικού τρόπου ύπαρξης έχει τόσο κατά τον Νίτσε όσο και κατά τον Κίρκεγκωρ μια διττή μορφή, στο μέτρο που εξαρτάται από την ταυτόχρονη διασπορά της μνησικακίας στον κοινωνικό ιστό μέσω κυρίως των ηθικών και θεωρητικών ορθολογικών συστημάτων και στην εσωτερικεύση της ως «άσχημη» συνείδηση των

ατόμων. Κρίσιμος σύμφωνα και με τους δύο φιλοσόφους για την επικράτηση της μνησικακίας θεωρείται ο ρόλος που διαδραμάτισαν ιστορικά οι κοινωνικές ομάδες που συνδέονται με την δημιουργία και τον έλεγχο της ιερής και της κοσμικής γνώσης. Έτσι, σύμφωνα με το Νίτσε η δημιουργία μιας ομοιομορφής ομάδας ανθρώπων, του όχλου, της αγέλης, είναι ο καταλληλότερος και πιο αποτελεσματικός τρόπος που εφευρίσκει το κοσμικό ή θρησκευτικό ιερατείο για να φυλακίσει και να αποδυναμώσει το άτομο (Νίτσε, 2001β, σελ. 130).

Η σύζευξη αυτής του κοσμικού και ιερού ίσως ηχεί παράτονη στα αυτιά μας, ωστόσο ο Νίτσε είχε ήδη παρατηρήσει μια εκλεκτική συγγένεια ανάμεσα στα δύο αντιθετικά αυτά στοιχεία όταν απέδιδε την μεν ανάπτυξη της λεγόμενης ιουδαιοχριστιανικής ηθικής στην επικράτηση των ασκητικών ιδεωδών μέσω της θρησκείας, ερμηνεύοντας παράλληλα την σύγχρονη επιστήμη ως την «πιο πρόσφατη και ευγενή» έκφανση των ασκητικών αυτών ιδανικών (Νίτσε, 2001β, σελ. 148-150). Μάλιστα, η στενή σχέση μεταξύ των ασκητικών ιδεωδών και της ανάπτυξης της σκέψης θα πρέπει να αναζητηθεί κατά το Νίτσε στην πρώτη –αλλά καταστατική για το Δυτικό πολιτισμό– σύζευξη της ηθικής με την γενικότερη φιλοσοφική και επιστημονική γνώση στην ταυτόχρονη αναήθηση του «αληθούς» και του «αγαθού» από τον «τύπο του θεωρητικού ανθρώπου», τον Σωκράτη (Νίτσε, 2001α, σελ. 108).

Η σημαντικότερη, ωστόσο, συνέπεια της επικράτησης των ασκητικών ιδεωδών είναι κατά το Νίτσε ότι η καταστολή των ενστίκτων συνενάγεται και μια ριζική μεταβολή στην κατεύθυνση της μνησικακίας (Νίτσε, 2001β, σελ. 131), η οποία πλέον στρέφεται όχι μόνο εξωτερικά εναντίον των ισχυρών αλλά και προς τον ίδιο τον εαυτό των ατόμων. Ο Νίτσε εντοπίζει σε αυτή τη διαδικασία «εξημέρωση» του ανθρώπου την δημιουργία της εσωτερικότητας με τη μορφή της «ψυχής» και της «συνείδησης» (Νίτσε, 2001β, σελ. 90), αυτής της «τελευταίας και πιο πρόσφατης» οργανικής ανάπτυξης που όπως παρατηρεί στη Χαρούμενη Επιστήμη είναι και «η περισσότερο ανολοκλήρωτη και αδύναμη» από τις εξελίξεις του ανθρώπινου όντος (Νίτσε, 1988, σελ. 84). Το δυστύχημα κατά τον Νίτσε συνίσταται στο ότι η ίδια η προέλευση της συνείδησης την αναδεικνύει πρωτίτως ως άσχημη συνείδηση (Νίτσε, 2001β, σελ. 128), δηλαδή ως συνείδηση εννοής και χρέους, ένα «θάλαμο βασανιστηρίων όπως γλαφυρά περιγράφεται στην Γενεαλογία της Ηθικής (σελ. 91). Η σημασία του σχηματισμού και της περαιτέρω ανάπτυξης της άσχημης συνείδησης μέσω της εσωτερικεύσης των επιγαών των ηθικών συστημάτων είναι τόσο σημαντική, ώστε όπως παρατηρεί ο Ντελέζ, η «άσχημη συνείδηση αναλαμβάνει το έργο της

●● Η δηλητηριώδης αυτή μνήμη των φρικαλέων πράξεων και γεγονότων, πάνω στα οποία κατά τον Νίτσε θεμελιώνεται όλη η σύγχρονη ηθική και ο πολιτισμός, παρομοιάζεται με μια ταρατούλα που στήνει με τον πιο αποτελεσματικό τρόπο τον θανατηφόρο της ιστό. ●●

μνησικακίας» (Deleuze 1996, σελ. 128). Ουσιαστικά, η άσχημη συνείδηση γίνεται αντιληπτή από το Νίτσε ως μια λανθάνουσα, ή αρνητική μορφή του «ενστίκτου της ελευθερίας», με άλλα λόγια ως στρέβλωση της «βούλησης για δύναμη», η οποία αιχμαλωτίζοντας την ροή των φυσικών ενστίκτων και αντιστρέφοντάς τα αρνείται τελικά την ίδια τη ζωή (Νίτσε, 2001β, σελ. 92-93).

Η άρνηση της υπαρκτικής ελευθερίας και συνακόλουθα της ζωής αποτελεί και για τον Κίρκεγκωρ κομβικό σημείο για την κατανόηση του νεωτερικού ανθρώπου μια και στην σκέψη του οι έννοιες της ελευθερίας και της ύπαρξης είναι αλληλένδετες. Η δημιουργία και ανάδυση του εαυτού, ή όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Κίρκεγκωρ ο δεύτερος ερχομός του ατόμου στην ύπαρξη (Κίρκεγκωρ, 1998, σελ.143) είναι μια πράξη ελευθερίας που συνιστά την πραγματική εξατομίκευση και προϋποθέτει αυτό που ονομάσαμε στην αρχή του κειμένου μας «υπαρξιακό πάθος». Απότοκο του υπαρξιακού πάθους είναι η ανάδυση μιας ιδιάζουσας ηθικής, που ο Κίρκεγκωρ την ονομάζει «δεύτερη ηθική» (Κίρκεγκωρ, 1990, σελ. 29-32). Σε αντιδιαστολή με την ηθική που στηρίζεται στην καθολικότητα του ηθικού νόμου και την γενίκευση – και στην οποία ασκεί ο Κίρκεγκωρ κριτική στο βιβλίο του Φόβος και Τρόμος- η «δεύτερη ηθική» δεν σχετίζεται με την εξωτερική επιβολή ηθικών κανόνων και εντολών αλλά είναι συνώνυμη με την εσωτερικότητα, την αυθεντική ύπαρξη, το βίωμα και την υπέρβαση. Συνεπώς, στα πλαίσια της θεώρησης του Κίρκεγκωρ οι θεμελιώδεις έννοιες της ηθικής φιλοσοφίας όπως η θυσία, η αγάπη, κλπ. δεν προσλαμβάνουν την μορφή των Καντιανών γνωμόνων αφού δεν αξιώνουν αντικειμενική εγκυρότητα και καθολικότητα αλλά αντίθετα υπόκεινται στο ατομικό βίωμα, στην εσωτερικότητα και την ιδιοποίησή τους από το εκάστοτε υποκείμενο. Σε αντίθεση με την Καντιανή ηθική, τα αιτήματα της «δεύτερης ηθικής» καθορίζονται από «πραγματικές θείες εντολές και όχι απλά από τον ηθικό νόμο που μπορεί να νοηθεί επίσης και σαν θεϊκή εντολή» (Quinn, 1998, σελ. 352).

Θα πρέπει ωστόσο να σημειωθεί ότι αυτή η «ποιοτική μεταμόρφωση» της ύπαρξης δεν σημαίνει την απλή εσωτερικότητα κάποιων καθορισμένων, θεϊκών εντολών που αποκτούν καθολική εγκυρότητα μέσω της αποδοχής τους και της συμμόρφωσης

προς αυτές από το σύνολο των υποκειμένων που συνιστούν μια κοινωνία. Αντιθέτως, για τον Κίρκεγκωρ, το κάθε άτομο συλλαμβάνει και ιδιοποιείται με έναν μοναδικό και ανεξχνιάστο τρόπο αυτές τις εντολές και κατά συνέπεια δεν υπάρχει κανένα εξωτερικό κριτήριο σύμφωνα με το οποίο μπορεί να κριθεί η ηθική και θρησκευτική ζωή ενός άλλου ατόμου. Έτσι, ο Κίρκεγκωρ κατανοεί την ύπαρξη δυναμικά και όχι στατικά θεωρώντας ότι ο αγώνας για την επίτευξη μιας αυθεντικής ύπαρξης είναι αδιάκοπος. Η ελευθερία ως πράξη και υπαρξιακή κίνηση ενέχει τη συμμετοχή όλης της ύπαρξης του ανθρώπου και είναι μια κίνηση που προϋποθέτει την ανάληψη ρίσκου, και την υπαρξιακή αγωνία. Στα γραπτά του ιδίου του Κίρκεγκωρ η έννοια της αγωνίας συνδέεται ρητά με την έννοια της ελευθερίας. Περιγράφοντας τη σχέση των δύο αυτών εννοιών ο Κίρκεγκωρ χαρακτηρίζει την αγωνία ως «αντιπαθητική συμπάθεια και συμπαθητική αντιπάθεια» θέλοντας με την παράδοση αυτή περιγραφή ακριβώς να τονίσει την αγωνία –τον ίλιγγο- του ατόμου μπροστά στις άπειρες δυνατότητες εκλογής που διανοίγονται μπροστά του (Κίρκεγκωρ, 1990, σελ. 53).

Η αγωνία συνιστά έτσι όχι ένα απλό συναίσθημα αλλά μια θεμελιώδη εσωτερική διαδικασία που ο Κίρκεγκωρ ονομάζει «εσωτερική κίνηση», επιμένοντας ότι επιτελείται πάντοτε εν σιωπή, στο μέτρο που η γλώσσα και οι κοινωνικοί θεσμοί αδυνατούν να την περιγράψουν (Κίρκεγκωρ, 1990, σελ. 78). Όπως έχουμε ήδη δει, για τον Κίρκεγκωρ, το άτομο στην σύγχρονή του εποχή δεν έχει πάθος, εσωτερικότητα, δεν επιθυμεί να «ρισκάρει κάτι από μόνο του» (Κίρκεγκωρ, 1990, σελ. 58). Προτιμά συνακόλουθα την ένταξη στο άμορφο και απρόσωπο «κοινό», την ασύνειδη υιοθέτηση ενός αναυθεντικού τρόπου ύπαρξης που χαρακτηρίζεται από έλλειψη υπαρκτικής εσωτερικότητας, ομοιομορφία, ισοπέδωση, αδολεσχή λόγο, απλή περιέργεια, αμφισβησία⁶ (Κίρκεγκωρ, 1990, σελ. 78 κ.ε.), ανία και έλλειψη δημιουργικότητας (Κίρκεγκωρ, 1990, σελ.159). Ο Κίρκεγκωρ περιγράφει αυτόν τον αναυθεντικό τρόπο ύπαρξης με γλαφυρό τρόπο, προσωποποιώντας την έννοια του κοινού και παρομοιάζοντας το με έναν Ρωμαίο αυτοκράτορα, εύσωμο και καλοζωισμένο, που υποφέρει από ανία, και περιπλανάται άσκοπα, όντας περισσότερο «τεμπέλης παρά κακός, με μια αρνητική επιθυμία

να κυριαρχήσει», για να προσθέσει χαριτολογώντας ότι όσοι έχουν διαβάσει τους κλασικούς συγγραφείς θα γνωρίζουν καλά τι μπορεί να κάνει ένας Καίσαρας για να «σκοτώσει τον χρόνο του» (Κίρκεγκωρ, 1962, σελ. 73).

Από την άλλη όμως, αυτή η ισοπεδωτική δράση της αφηρημένης σύλληψης του «κοινού» δεν δύναται να ακυρώσει την εγγενή τάση του ατόμου ως πνεύματος προς την άσκηση της ελευθερίας του δια της πραγμάτωσης και «εκλογής» του αυτού του, που για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Σαρτρ, «καταδικάζει» το άτομο να είναι ελεύθερο. Έτσι, η ακύρωση της υπαρκτικής ελευθερίας του ατόμου μέσω της ισοπέδωσης και της δημιουργίας ενός «φανταστικού» γενικού τύπου ανθρώπου έχει ως συνέπεια για τον Κίρκεγκωρ αυτό που ονομάζει «ασθένεια προς θάνατον», δηλαδή την απελπισία: «Κάθε ανθρώπινη ύπαρξη η οποία υποθετικά δεν έχει τέλος, ή η οποία μόνο θέλει να είναι (απλώς εμπειρικά να υπάρχει) η ίδια αυτή η ύπαρξη κάθε στιγμή στην οποία χωρίς τέλος είναι, ή μόνο θέλει να είναι, είναι (τότε) Απελπισία». (Κίρκεγκωρ, 1984, σελ. 29, παρατίθεται στο Γαϊτάνης 1997, σελ. 20)

Υπό αυτές τις συνθήκες, η καθημερινή πραγματικότητα του ατόμου, η απλή εμπειρική του ύπαρξη, κυριολεκτικά μηδενίζεται στο μέτρο που όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Κίρκεγκωρ σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα:

‘Όποιος έγινε φανταστικός και απάνθρωπος εξαιτίας της κακής και μεγάλης εξέλιξης του συναισθήματος, της περισπούδαστης γνώσης του και της βούλησής του, μπορεί παρόλα αυτά να έχει την εξωτερική μορφή ανθρώπου... να παντρευτεί, να αποκτήσει παιδιά, να απολαμβάνει τιμές και περιποιήσεις, αλλά όμως να στερείται, κάτω από μια βαθιά έννοια το εγώ του...Γιατί στον κόσμο αυτό το εγώ είναι εκείνο για το οποίο ρωτάει κανείς λιγότερο...αυτός είναι ο κίνδυνος...να χάσει κανείς το εγώ του, τόσο ήσυχα και ανεξίτηλα σαν να έχασε ένα τίποτα...Καμιά άλλη απώλεια δεν έρχεται με τόσο ήσυχο τρόπο. Κάθε άλλη απώλεια, ένα χέρι, ένα πόδι, 5 νομίσματα, μία σύζυγος, κλπ γίνεται έντονα αισθητή (Κίρκεγκωρ, 1984, σελ. 31, παρατίθεται στο Γαϊτάνης 1997, σελ. 63)

Παρατηρούμε στο δεύτερο αυτό απόσπασμα καταρχάς την συμφωνία μεταξύ του Κίρκεγκωρ και του Νίτσε στην υπόθεση ότι η ταύτιση του νεωτερικού ανθρώπου με τη λογική/νου δεν συνεπάγεται τόσο την πλήρη καταστολή του συναισθήματος, όσο την «υπερχειλίση» του, δηλαδή την ανάδειξη μιας μάλλον παρά φύση, φανταστικής μορφής του ως μέσου ή «φαρμάκου»

για την υπέρβαση του πόνου που συνεπάγεται το υπαρξιακό αδιέξοδο στο οποίο έχει περιπέσει ο νεωτερικός άνθρωπος (βλ. Νίτσε, 2001β, σελ. 140). Καταλήγουμε έτσι στην ανακάυση μιας μορφής της αληθινότητας που αποτελεί απόρροια αυτής της ουσιαστικά ουδέτερης ψυχικά κατάστασης του ατόμου, την οποία ο Κίρκεγκωρ ονομάζει «αναυθεντική» απελπισία. Πρόκειται για ένα είδος ασύνειδης απελπισίας, που χαρακτηρίζεται από την έλλειψη συνειδητοποίησης από μέρους του ατόμου του γεγονότος ότι έχει εαυτό, ότι συνιστά «ύπαρξη» έχουσα δυνατότητα ελευθερίας και δυναμικής σχέσης με τον εαυτό του και το περιβάλλον του (Κίρκεγκωρ, 1989, σελ. 43 κ.ε.). Αυτό καθίσταται δυνατό στο μέτρο που, όπως ορθά παρατηρεί ο Λίποβατς, ο άνθρωπος μέσω της ένταξης του στο αφηρημένο κοινό, αποκτά μια καθολική ψευδή συνείδηση που είναι συνώνυμη με τον φθόνο και την μνησικακία (Λίποβατς 2006, σελ. 176).

‘Ισως δεν χρειάζεται καν να επισημανθεί το αυτονόητο. ‘Οτι δηλαδή η ακύρωση –ή η επ’ αορίστω αναστολή– της πραγματικής υποκειμενικότητας του ατόμου, δεν διαστρεβλώνει μόνο την ταυτότητα του εκάστοτε υποκειμένου, αλλά καθιστά αδύνατη εντέλει και την δι-υποκειμενική επικοινωνία. Το άτομο καθίσταται έτσι παρρηχητής της ζωής του και των σχέσεών του με τους άλλους, ένα «τρίτο μέρος»⁷, όπως τον αποκαλεί ειρωνικά ο Κίρκεγκωρ, που αδυνατεί να εκφράσει χωρίς την διαμεσολάβηση του αναστοχασμού την δημιουργική του δύναμη και επιθυμία. Το ερώτημα το οποίο αναδύεται στο σημείο αυτό αφορά βεβαίως όχι μόνο στην εγκυρότητα των επιμέρους παρατηρήσεων του Κίρκεγκωρ -και δευτερευόντως και του Νίτσε- αναφορικά με τη σημασία του φθόνου και της μνησικακίας στην διαμόρφωση του νεωτερικού υποκειμένου και των νεωτερικών θεσμών, αλλά και στο δόκιμο της στάσης τους απέναντι στην κινητήρια δύναμη του νεωτερικού εγχειρήματος, του ιδίου του ορθολογισμού. Πράγματι, τόσο η ιδιοσυγκρασία τους, όσο και το κοινωνικό και διανοητικό περιβάλλον εντός –και κατά– του οποίου συνέγραψαν τα έργα τους καθιστά τουλάχιστον λογικοφανή την ερμηνεία που τους θέλει πολέμιους της νεωτερικότητας αλλά και κάθε έκφανσης του ανθρώπινου λόγου. Θα πρέπει ωστόσο να αναγνωρίσουμε ότι στα έργα και των δύο φιλοσόφων μπορούμε να διακρίνουμε την πίστη ότι η νεωτερική, ορθολογική εποχή μπορεί να αποτελέσει το εφαλτήριο για την ανέλιξη του ανθρώπου σε ανώτερες μορφές ύπαρξης, τις οποίες αντιλαμβάνονται βεβαίως με διαφορετικό τρόπο ο καθένας. Ιδιαίτερα για τον Κίρκεγκωρ, ο εγκλωβισμός στο μόρφωμα που αντιλαμβάνονταν ως απότοκο του φθόνου, της μνησικακίας και της κενής περιεχομένου αφαιρέσεως ισοδυναμούσε με «ρεαλιστικό» εφιάλητη,

με εγκλωβισμό στο «υπόγειο» του Ντοστογιέφκι με το οποίο επέλεξε να ξεκινήσω και να ολοκληρώσω το κείμενό μου:

Αφήστε μας μόνους, χωρίς βιβλία, κι αμέσως θα πελαγώσουμε, θα τα μεπερδέσουμε, δε θα ξέρουμε που να στηριχθούμε και σε τι να αφοσιωθούμε, δε θα ξέρουμε τι πρέπει να αγαπήσουμε ή να μισήσουμε, τι πρέπει να εκτιμήσουμε ή να περιφρονήσουμε. Βαριόμαστε ακόμη και που είμαστε άνθρω-

ποι, άνθρωποι με σάρκα και οστά αληθινά, ντριπέμαστε γι αυτό και το θεωρούμε ατιμία μας. Γυρεύουμε να γίνουμε ένας τύπος γενικού ανθρώπου που δεν υπήρξε ποτέ. Είμαστε πεθαμένοι μόλις γεννηθούμε και χρόνια και χρόνια μας γεννούν πατέρες που δεν είναι ζωντανοί, μια κατάσταση που μας ευχαριστεί όλο και πιο πολύ. Μας αρέσει. Σε λίγο, θα επινοήσουμε κάποιο τρόπο να γεννιόμαστε από μια ιδέα. Μα δε θέλω πια να γράφω μέσα από το υπόγειο... (Ντοστογιέφκι, *Υπόγειο*, σελ.126). ☒

01. Για μια καταπονητική ανάλυση των διαφορών των δύο εννοιών καθώς και των τρόπων με τον οποίο χρησιμοποιήθηκαν από μια πλειάδα φιλοσόφων και κοινωνιολόγων βλ. Δεμερτζής & Λίνοβατς, 2006, σελ. 71 κ.ε.

02. Η χρήση του γαλλικού όρου *ressentiment* αντί για τον αντίστοιχο γερμανικό όρο έχει απασχολήσει ιδιαίτερα τους μελετητές του Νίτσε. Ο Σλόμον θεωρεί ότι οι αντίστοιχοι γερμανικοί όροι (Groll που θεωρείται ο πλησιέστερος όρος ή Empfindlichkeit που δείχνει ακριβώς την σύνδεση του συναίσθηματος με την αντίδραση) δεν εκφράζουν αυτό που θέλει να περιγράψει ο Νίτσε. Ο γαλλικός όρος, προέρχεται από το λατινικό *resentire* που υποδηλώνει ακριβώς αυτή την αναβίωση του συναίσθηματος που θέλει να εκφράσει ο Νίτσε. Κατά τον Σλόμον ο γαλλικός όρος επίσης αποδεικνύει την διάκριση ανάμεσα στην φαντασιακή εκδίκηση και την πρωτότητα και την «αριστοκρατική αίσθηση της τιμής» (Solomon 1994, σελ. 102-3, Δεμερτζής 2006, σελ. 75)

03. Για μια ανάλυση των συνεπειών αυτής της απόδοσης του δανέζικου όρου δεξ Πέρκινς, 1984, σελ.128-132.

04. Για την διττή αυτή χρήση του όρου *Reflexion* από τον Κίρκεγκωρ βλ. Kierkegaard, 1988, *Either/Or vol. II*, σς. 48 & 474.

05. Ο κρίσιμος ρόλος της μάζας στην πολιτική έχει επισημανθεί κατά τον 20^ο αιώνα τόσο από τον Λεμπόν (Le Bon) όσο και από τον Φρόυντ (Freud) στα έργα τους. Η *Ψυχολογία του Πλήθους* και Η *Ψυχολογία των Μαζών* και η *ανάλυση του Εγώ* αντίστοιχα. Τόσο ο Λεμπόν όσο και ο Φρόυντ δίνουν μεγάλη

σημασία στην ταύτιση της μάζας με τον ηγέτη και την προσωρινή ακύρωση των ιδιαιτεροτήτων κάθε προσωπικότητας και τη συνκλόυση ομοιομορφία την οποία συνεπάγεται η ίδια η συμμετοχή στη μάζα. Θα πρέπει επίσης να σημειωθεί και η συμβολή του Ορτέγκα υ Γκασέτ (Ortega y Gasset) στην προβληματική της σημασίας των μαζών. Ο συγγραφέας αυτός αναφέρεται στο έργο του *Η Εξέγερση των Μαζών* στην αυξανόμενη σημασία της δυναμικής των μαζών στη νεωτερικότητα και στην αποφασιστική συμβολή τους στην πολιτική επικράτηση αντιμαχόμενων πολιτικών μοντέλων. Αξίζει να σημειωθεί ότι οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ διακρίνουν σε όλες αυτές τις αναλύσεις μια εχθρότητα εναντίον των μαζών που παράλληλα αποσιωπάει την προσωπική πολιτική ευθύνη των υποκειμένων (βλ. Αντόρνο & Χορκχάιμερ, 1987, σελ. 95-112).

06. Στο έργο αυτό ο Χάιντεγκερ διακρίνει μια ιδιαίτερη σχέση μεταξύ της κατάστασης που αποκαλεί «δικτατορία της δημοσιότητας» και της παρικλαμμένης γλώσσας «που καθιστά με ομοιόμορφο τρόπο όλα τα πράγματα προσιτά σε όλους περιφρονώντας κάθε όριο» (Χάιντεγκερ, 2000, σελ. 57). Οντας σε συμφωνία με την ανάλυση της αναυθεντικότητας στο *Είναι και Χρόνος* η θέση αυτή υποστηρίζει ότι η πρόσβαση στα «πράγματα» που υποτίθεται ότι διασφαλίζει η αρχή της δημοσιότητας ταυτόχρονα τα ισοπεδώνει, τα παροσιάζει δηλαδή υπό το πρίσμα της αναυθεντικής ερμηνείας του κόσμου που εκκείει από την μέριμνα περί του καθημερινού «παρόντος» και χαρακτηρίζεται από περιέργεια, αμφισβητικότητα και αργολογία

(βλ. Χάιντεγκερ, 1927/1978: 266-286). Καθίσταται έτσι εμφανές ότι με τον όρο παρακμή της γλώσσας ο Χάιντεγκερ εννοεί την κατάσταση όπου η γλώσσα περιορίζεται στην αποκλειστική υπηρεσία της οπτικής που προάγει η καθημερινότητα και που φυλακίζει παράλληλα τη σκέψη στα στενά –πλέον– όριά της.

07. Στο σημείο αυτό θα επεκτείνοντας την προβληματική της παραπομπής 5, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι παρά την επίδραση που αναμφισβήτητα άσκησε ο Κίρκεγκωρ στη διαμόρφωση πολλών εννοιών στο *Είναι και Χρόνος* και στην ίδια την επεξεργασία του ζητήματος της αγωνίας. Έτσι, παρά τις εμφανείς αντιστοιχίες μεταξύ π.χ. της έννοιας του εαυτού των πολλών (Χάιντεγκερ) και του κοινού (Κίρκεγκωρ), η σκέψη του Χάιντεγκερ χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια να αποφευχθεί η αξιολογική φόρτιση των όρων μέσω της ανάπτυξης μιας ιδιότυπης εκδοχής της φαινομενολογίας. Παράλληλα, ο Χάιντεγκερ επιχειρεί να υπερβεί ταυτόχρονα τις ανθρωπομορφικές συμπεραδολήσεις και τις ηθικές και θρησκευτικές διαστάσεις της σκέψης του Κίρκεγκωρ (βλ. Hoberman, 1984, σελ. 248-254). βλ. *Present Age*, σελ. 47

Βιβλιογραφία

- Αντόρνο, Τέοντορ & Χορκχάιμερ, Μαξ (επιμ.) (1987), *Κοινωνιολογία: Εισαγωγικά Δοκίμια*, μετάφραση Διονύσης Γράβαρης, Αθήνα: Κριτική.
- Γαϊτάνης, Βασίλειος (1997), *Η έννοια της απελπισίας* στον Κίρκεγκωρ και στον Ντοστογιέφκι, Θεσσαλονίκη: University Studio Press
- Deleuze, Gilles (1996), *Nietzsche and Philosophy*, μετάφραση Hugh Tomlinson, London: Athlone Press.

- Δεμερτζής, Νίκος (2006), 'Περί μυθολογίας', στο Νίκος Δεμερτζής, Θάνος Λίνοβατς, Φθόνος και Μνησικακία: *Τα πάθη της ψυχής* και η κλειστή κοινωνία, Αθήνα: Πόλις, σς. 69-128

- Hoberman, John M. (1984), 'Kierkegaard's Two Ages and Heidegger's Critique of Modernity', στο Robert L.Perkins (επιμέλεια) *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Macon: Mercer University Press, σς.223-258.

- Λίνοβατς, Θάνος (2006), 'Φθόνος και Μνησικακία ενάντι στον χριστιανισμό', στο Νίκος Δεμερτζής, Θάνος Λίνοβατς, Φθόνος και Μνησικακία: *Τα πάθη της ψυχής* και η κλειστή κοινωνία, Αθήνα: Πόλις, σελ. 171-186.

- Ντοστογιέφκι, Φιοντόρ (2006), *Το Υπόγειο*, Αθήνα: Ελευθεροτυπία
- Kant, Immanuel (1874/1989), 'Απάντηση στο ερώτημα: «Τι είναι διαφωτισμός»', στο *Τι Είναι Διαφωτισμός* (Συλλογικό), μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Κριτική, σς. 17-30.

-Kierkegaard, Soren (1990), *Η έννοια της αγωνίας*, μετάφραση Γ.Τζαβάρας, Αθήνα: Δωδώνη
-Kierkegaard, Soren(1998), *Φιλοσοφικά ψυχία ή κινήματα* και περιτηήματα, μετάφραση. Κ.Παναγιώργης, Αθήνα: Καστανιάσις.

-Kierkegaard, Soren(1989), *The Sickness unto death*, μετάφραση Alastair Hannay, Middlesex: Penguin Books.

-Kierkegaard, Soren(1984), *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt am Main: Syndikat.

-Kierkegaard, Soren(1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* I&II, μετάφραση Howard V.Hong και Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.