

ΓΙΩΡΓΟΣ ΛΙΕΡΟΣ

Ο ιδρυτικός φόνος

«Ο Κάν έσφαξε τον Άβελ και ο Ρωμύλος σκότωσε τον Ρώμο. Η βία ήταν η αρχή και ταυτόχρονα καμία αρχή δεν θα μπορούσε να γίνει χωρίς τη χρήση βίας, χωρίς παραβίαση. Οι πρώτες καταγεγραμμένες πράξεις της βιβλικής και της κοσμικής μας παράδοσης, είτε είναι γνωστές ως μύθοι είτε θεωρούνται ιστορικά γεγονότα, έχουν ταξιδέψει διαμέσου των αιώνων με τη δύναμη που αποκτά η ανθρώπινη σκέψη στις σπάνιες στιγμές που παράγει πειστικές αλληγορίες ή οικουμενικής ισχύος μύθους. Ο μύθος μιλάει καθαρά: η οποιαδήποτε αδελφότητα για την οποία μπορεί να είναι ικανοί οι άνθρωποι έχει αναπτυχθεί μέσα από την αδελφοκτονία, η όποια πολιτική οργάνωση κατάφεραν να αποκτήσουν έχει τις καταβολές της στο έγκλημα. Η πεποίθηση ότι “εν αρχή ην ένα έγκλημα” –της οποίας η έκφραση “φυσική κατάσταση” είναι απλώς μια θεωρητικά εξαγνισμένη παράφραση– αποκτά διαμέσου των αιώνων εξίσου μεγάλη ευλογοφάνεια για την κατάσταση των ανθρώπινων υποθέσεων όση απέκτησε για την υπόθεση της σωτηρίας η πρώτη πρόταση του Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου “Εν αρχή ην ο λόγος”».¹

Η βία, η επιθετικότητα, ο πόλεμος, το έγκλημα δεν είναι μόνο τα αντίθετα της συμφιλίωσης, της αγάπης, της ανεκτικότητας, της ηθικής, της ειρηνικής διαπραγματεύσεως, της επίλυσης των διαφορών διά του διαλόγου, αλλά υπό ορισμένες συνθήκες οι προϋποθέσεις τους. Και αυτή η γενεαλογία όχι μόνο διέπει την αρχή και το τέλος των πολιτισμικών κύκλων, το πέρασμα από μια κοινωνία σε μια άλλη (όπως λένε ο Μαρξ και ο Ένγκελς) αλλά επίσης είναι εσωτερική της κανονικής έννομης τάξης και του δικαίου (βλέπε και πάλι Μαρξ, Ένγκελς, αλλά επίσης Καρλ Σμιτ, Αγκάμπεν κ.ά.). Ισχύει επίσης στην ηθική (βλέπε Νίτσε), στην ατομική ψυχολογία (βλέπε Φρόυντ, Μέλανι Κλάιν κ.ά.) και στους

¹ Hannah Arendt, *Για την επανάσταση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σελ. 25-26. Η έμφαση στο πρωτότυπο.

κοινωνικούς δεσμούς, σε ζωικά είδη που ζουν σε ομάδες με υψηλή διαφοροποίηση (βλέπε Κόνραντ Λόρεντς).

Υπάρχουν πολλοί λόγοι για τους οποίους τα ζητήματα βίας είχαν αποκτήσει μια ιδιαίτερη επικαιρότητα. Σήμερα διαλύονται οι δομές του κράτους πρόνοιας, οι οποίες είχαν αντικαταστήσει την παραδοσιακή κοινοτική αλληλεγγύη. Παράλληλα, έχουν παρακμάσει οι πολιτικοί και θρησκευτικοί θεσμοί οι οποίοι, αντί να καταστέλλουν, προλάμβαναν το ξέσπασμα της βίας. Η κοινωνία δεν είναι παρά μόνο μια κοινωνία ιδιωτών σε κατάσταση λανθάνοντος πολέμου όλων εναντίον όλων, ο οποίος δεν εκδηλώνεται ανοιχτά μόνο λόγω της παρουσίας ενός γιγαντιαίου κρατικού μηχανισμού εξοπλισμένου με μέσα ελέγχου και βίας πρωτόγνωρων δυνατοτήτων. Όμως, το κράτος σήμερα «αποσύρεται», αφήνει να περιπέσουν σε κατάσταση ανομίας όλο και ευρύτερες ζώνες, οι οποίες γίνονται πεδία μιας χωρίς όρους ταξικής πάλης και τις οποίες το κεφάλαιο ελέγχει «από τα έξω» μέσω του οργανωμένου εγκλήματος κ.λπ. Μια πραγματική βία –ανακατεργασμένη και υπέρμετρα μεγεθυμένη φαντασιακά– απειλεί μεγάλες μερίδες της μεσαίας τάξης, οι οποίες είχαν μάθει να ζουν υπό την προστασία της αστυνομίας μέσα στην ιδιωτικότητά τους και χωρίς την ασφάλεια που παρέχει η συμπαθητική σχέση με τον κόσμο.

Αυτή η επιβολή του κράτους διά της ανομίας και ο πολλαπλασιασμός των ζωνών εξαίρεσης από τη θεσμική κανονικότητα (στρατόπεδα όπως το Γκουαντάναμο, αλλά και ειδικές οικονομικές ζώνες, παραγκουπόλεις, υποβαθμισμένα προάστια, ολόκληρες χώρες σκουπίδια) αποκαλύπτει μια αρχέγονη «πολιτική» δομή, η οποία επιτρέπει να εμβαθύνουμε περισσότερο στη γενικά μη αμφισβητήσιμη σχέση του κράτους με τη βία, αλλά και στη λιγότερο προφανή καταγωγή της «οποιασδήποτε αδελφότητας», της «όποιας πολιτικής οργάνωσης» από το έγκλημα.

Ο Τζόρτζιο Αγκάμπεν έθεσε την εν λόγω δομή στο κέντρο της σύγχρονης θεωρητικής συζήτησης για την πολιτική. Θα ξεκινήσουμε από τις απόψεις του Αγκάμπεν, αλλά θα προχωρήσουμε πιο πέρα από αυτές. Θα τις χρησιμοποιήσουμε σαν ένα τρόπο προσπέλασης στην κατανόηση του λεγόμενου «ιδρυτικού φόνου», μιας υπόθεσης εργασίας για τη γέννηση της κοινωνίας, η οποία συμβάλλει στην ερμηνεία των μεγάλων ιστορικών και πολιτισμικών τομών και φωτίζει τις πιο σκοτεινές τους πλευρές. Η δομή αυτή δεν αναφέρεται μόνο σε ένα «πολιτικοδικαιϊκό φαινόμενο»,² όπως νομίζει ο Αγκάμπεν. Εξηγεί πολύ περισσότερα και δεν δίνει απλώς μια «αρχέγονη δικαιοπολιτική διάσταση».³ Αναφέρεται στην κοινή

2 Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Scripta, Αθήνα, 2005, σελ. 131.

3 Όπ.π., σελ. 131.

Ο ΙΔΡΥΤΙΚΟΣ ΦΟΝΟΣ

αφετηρία των καταγωγικών γραμμών πολύ διαφορετικών μεταξύ τους φαινομένων ή διαστάσεων που στο σύνολό τους αποτελούν έναν πολιτισμό ή μια κοινωνία.

Σύμφωνα με τον Αγκάμπεν, η κυρίαρχη εξουσία είναι η εξουσία που μπορεί να άρει την προστασία των ανθρώπων που υπόκεινται σε αυτήν από τους δικαιοϊκούς και πολιτικούς θεσμούς και έτσι να τους παραδώσει έκθετους –«γυμνούς»– στις μαινόμενες δυνάμεις μιας «προπολιτισμικής» φύσης. Είναι κυρίαρχη γιατί μπορεί να αποβάλει τους ανθρώπους έξω από το πολιτικό και θρησκευτικό δίκαιο. Η κυρίαρχη εξουσία ασκεί βία εξαιρώντας από τις νομικές απαγορεύσεις τον εαυτό της και από τη νομική προστασία τα θύματά της, εγκαθιστώντας μια σχέση θανάτου ανάμεσα σε αυτή και τους κυριαρχούμενους, η οποία βρίσκεται εκτός της νομικής κανονικότητας. Η κυρίαρχη εξουσία δεν ορίζεται από την ευθύνη της πίστης εφαρμογής των νόμων, αλλά από το δικαίωμά της να τους αναστέλλει, να τους εφαρμόζει απεφαρμόζοντάς τους. Το καθοριστικό γνώρισμα της κυρίαρχης εξουσίας δεν είναι το μονοπώλιο της βίας, από το οποίο το κράτος μπορεί να παραιτηθεί, όπως το βλέπουμε να συμβαίνει στις μέρες μας σε πολλές περιπτώσεις «σχεδιασμένης» και επιβεβλημένης από τα πάνω ανομικής κατάρρευσης, αλλά από το ότι το ίδιο το κράτος αποφασίζει την ανομία τόσο ασκώντας το μονοπώλιο της βίας όσο και παραιτούμενο από αυτό.

Ο Αγκάμπεν φέρνει στο φως την εν λόγω δομή διά του homo sacer, μιας αινιγματικής μορφής του αρχαιότερου ρωμαϊκού δικαίου. Ο ένοχος για εγκλήματα, όπως για παράδειγμα η κατάργηση των συνόρων, η άσκηση βίας προς τους γονείς, αντί να εκτελεστεί από τα όργανα της πολιτείας, μπορούσε να κηρυχθεί ιερός (sacer), δηλαδή αφιερωμένος στους θεούς. Παράδοξα, αυτός ο αφιερωμένος στους θεούς δεν μπορούσε να θυσιαστεί σύμφωνα με την τελετουργία, δεν ήταν κατάλληλος για θυσιαστήριο θύμα, ενώ μπορούσε οποιοσδήποτε να τον φονεύσει ατιμώρητα και χωρίς να διαπράξει ιεροσυλία.

Ορθά ο Αγκάμπεν καταδεικνύει στον πυρήνα της δικαιοϊκής και πολιτικής τάξης μια ζώνη βίας χωρίς κανόνες και πέραν του συμβολικού, την ίδια τη «φυσική κατάσταση», όπως την αντιλαμβανόταν ο Χομπς. Ήδη όμως μέσα από το παράδειγμα του homo sacer - και όχι μόνο- εγείρονται ορισμένα σοβαρά ερωτήματα.

Η αρχέγονη δομή που περιγράφει ο Αγκάμπεν διά του homo sacer μοιάζει με –αλλά ταυτόχρονα είναι κάτι πολύ περισσότερο από– την εκδίωξη του ταραχοποιού στοιχείου από την κοινότητα, την εξαίρεσή του από τους κανόνες της (που είναι και έξωσή του από την ζωή της), την έκθεσή του στις δυνάμεις από τις οποίες τον προστατεύει η κοινότητα. Οι αρχαϊκές κοινωνίες, οι προκαπιταλιστικές κοινότητες, αλλά και σήμερα οι εκκλησίες, οι πολιτικές οργανώσεις, οι δομές της κοινωνικής οικονομίας κ.λπ. εφαρμόζουν ως «εσχάτη

των ποινών» τον αποκλεισμό ή την εκδίωξη (τη διαγραφή στην περίπτωση των κομμάτων, τον αφορισμό σε ό,τι αφορά την εκκλησία).

Η «απεριόριστη εξουσία θανάτου»⁴ στην οποία εκτίθεται ο homo sacer μπορεί να γίνει κατανοητή σε ένα περιβάλλον όπως εκείνο της πρώιμης Ρωμαϊκής αρχαιότητας ή όταν η πολιτεία είναι «ωσει διαλελυμένη»⁵ κ.λπ. Με ποια έννοια όμως ο homo sacer, ο απόβλητος, ο αφορισμένος, ανήκει στους θεούς, ενώ ταυτόχρονα δεν μπορεί να θυσιαστεί; Ποια σχέση μπορεί να έχει με τον «αποδιοπομπαίο τράγο» ή με «ένα εξιλαστήριο θύμα σταλμένο από τον ουρανό για να εξευμενίσει την θεϊκή οργή»;⁶ Τα ερωτήματα αυτά γίνονται εξαιρετικά προκλητικά αλλά και γόνιμα, αν λάβουμε υπόψη μας την κατεξοχήν χριστιανική (και όχι μόνο) ιδέα ότι ο ίδιος ο Θεός είναι το εξιλαστήριο θύμα.

Ο homo sacer αποτελεί μια μορφή αφιέρωσης έξω από την τελετουργική θυσία. Δεν έχει να κάνει μόνο με μια αρχέγονη πολιτική δομή αλλά επίσης αδιαίρετα με την επιτέλεση μιας «πρωτόγονης» θυσίας, μιας «άγριας» θυσίας, την οποία δεν έχει ακόμη εξημερώσει το τελετουργικό. Μήπως επίσης δεν πρόκειται απλώς για μια «θυσία» έξω από το τελετουργικό, αλλά για κάτι πολύ περισσότερο; Για τη θυσία διά της οποίας εγκαθίσταται το τελετουργικό; Αν δεν μας διαφεύγει το ότι ακόμη και στην εκκοσμικευμένη εποχή μας η θυσία βρίσκεται στο κέντρο της οποιασδήποτε κανονιστικής τάξης, τότε η παράδοξη σχέση που έχει ο homo sacer με τη θυσία μπορεί να φωτίσει ένα πλούσιο ανθρωπολογικό υλικό, δεδομένα από τους πιο διαφορετικούς πολιτισμούς σε κάθε γωνιά του πλανήτη, τα οποία έρχονται να επιβεβαιώσουν την καθολικότητα μιας εμπειρίας που βιώνει κάθε χριστιανός τη Μεγάλη Εβδομάδα: την αναδημιουργία ενός ολόκληρου σύμπαντος μέσα από την τελετουργική επανάληψη ενός εγκλήματος στη συνέχεια του οποίου γεννήθηκε όλο αυτό το σύμπαν. Η μορφή ενός διασπαρασσόμενου Θεού δεν είναι αποκλειστικά χριστιανική, είναι οικουμενική.

Λέγεται ότι οι θυσιαστικές τελετουργίες ανάγονται ήδη στον άνθρωπο του Νεάντερταλ.⁷ Η λέξη που τελικά επικράτησε στην κινεζική γλώσσα για να αποδοθεί ο δυτικός

4 Όπ.π., σελ. 147.

5 Όπ.π., passim. Η σύμφραση παραπέμπει στον Χομπς: «[E]τσι για να γίνει μια πιο ενδελεχής έρευνα στα δικαιώματα των Κρατών, και στα καθήκοντα των Υπηκόων, είναι απαραίτητο, (δεν λέω να τα πάρουμε υπόψη χωριστά, αλλά παρ' όλα αυτά) να θεωρηθούν έτσι, ως εάν είχα διαλυθεί [tanquam dissoluta consideretur]» (Thomas Hobbes, *Περί του Πολίτη* [De Cive], Ζήτρος, Αθήνα, 2015, σελ. 108).

6 Tit. Liv. 8.9.10: «sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae». Ακολουθείται η μετάφραση όπως εμφανίζεται σε Agamben, όπ.π., σελ. 158.

7 Βλ. αντί άλλων David W. Frayer et al., «Krapina 3: Cut marks and ritual behavior?», *Periodicum Biologorum* 108 (4), 2006, σελ. 519-524, αλλά και την κριτική επισκόπηση των Marta Yustos και José Yravedra

όρος «κοινωνία» (社会) σήμαινε κάποτε «σύναξη για την λατρεία χθόνιας θεότητας».⁸ Σήμερα, με την εκκοσμίκευση, η χειραφέτηση της αρχής «της ιερότητας της ζωής» από την «θυσιαστήρια ιδεολογία», η αποσύνδεση της «σημασιολογική[ς] ιστορία[ς] του homo sacer» από «εκείνη της θυσίας»⁹ μας δίνει τη μοναδική ευκαιρία να δούμε τις απαρχές αυτής της σύνδεσης. Μια σύνδεση από την οποία η συνθήκη του πολιτισμού δεν μπορεί να ξεφύγει, γιατί παραπέμπει στο προπατορικό της αμάρτημα, στο έγκλημα μέσα από το οποίο γεννήθηκε και αναγεννιέται περιοδικά. Η πλήρης εκκοσμίκευση δεν είναι παρά μια φιλελεύθερη ουτοπία. Κάθε κοινωνία έχει τη δική της, τη χαρακτηριστική γι' αυτή διαλεκτική ιερού/κοσμικού.

Ο Αγκάμπεν προσπερνά τη θεματική της σχέσης του homo sacer με την θυσία διά μίας –αμφίβολης πειστικότητας– επίθεσης εναντίον της αντίληψης για την «αμφισημία του ιερού».¹⁰ Ο ίδιος επικεντρώνεται στη θεματική της σχέσης του κυρίαρχου με τον homo sacer. Όμως, δεν αρκεί να καταγράψουμε από τη μια στον κυρίαρχο ένα πλεόνασμα σημασίας, μια γυμνή σημασία, και από την άλλη στο homo sacer μια γυμνή ζωή και να αναγνωρίσουμε ότι «στα δύο ακραία όρια της έννομης τάξης, κυρίαρχος και homo sacer παρουσιάζουν δύο συμμετρικές φιγούρες που έχουν την αυτή δομή και συσχετίζονται, με την έννοια ότι κυρίαρχος είναι αυτός εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι είναι δυνάμει homines sacri, και homo sacer είναι εκείνος εν σχέσει προς τον οποίο όλοι οι άνθρωποι λειτουργούν ως κυρίαρχοι».¹¹

Νομίζουμε ότι όλα αυτά εξηγούνται πολύ καλύτερα στα πλαίσια μιας άλλης, πολύ πιο «εντυπωσιακής συμμετρίας»¹²: αν ο καθένας είναι για τον κυρίαρχο homo sacer, ο κυρίαρχος μπορεί να γίνει ο ίδιος για όλους τους άλλους μαζί homo sacer, το θύμα της ομόθυμης

Sainz de los Terreros, «Cannibalism in the Neanderthal World: An Exhaustive Revision», Journal of Taphonomy 13 (1), 2015, σελ. 33-52.

8 Για την ιστορία του όρου και της σημασίας του, βλ. Saitō Tsuyoshi, *The Formation of Term Shakai (Society)*, σε Joshua A. Fogel (επιμ.), *The Emergence of the Modern Sino-Japanese Lexicon*, Brill, Λάιντεν και Λονδίνο, 2015, σελ. 29-80.

9 Agamben, *όπ.π.*, σελ. 183. Η έμφαση στο πρωτότυπο.

10 *Όπ.π.*, σελ. 122 επ. Οι ανθρωπολόγοι υποστηρίζουν ότι η έννοια του ιερού περιλαμβάνει το μιαρό, ότι υφίσταται μια αρχέγονη αδιαφορία μεταξύ ιερού και μιαρού. Για παράδειγμα, το «ανάθεμα» σήμαινε επίσης και ανάθεμα στη θεότητα. Ο Αγκάμπεν, καθώς ξεδιπλώνει τα επιχειρήματά του, στην πραγματικότητα δεν ξεφεύγει, αλλά αναπαράγει αυτή την αμφισημία, αποδίδοντάς την σε έννοιες όπως ο «θάνατος» ή η «γυμνή ζωή».

11 Agamben, *όπ.π.*, σελ. 137. Οι εμφάσεις στο πρωτότυπο.

12 Agamben, *όπ.π.*, σελ. 164.

βίας τους. Η γυμνή ζωή από την οποία προέρχεται το «συμπλήρωμα ιερής ζωής»¹³ του κυρίαρχου ως «καθαρή σημασία» είναι πρώτα απ' όλα η δική του γυμνή ζωή. Η εξουσία τού να κηρύσσει τον καθένα homo sacer προέρχεται από το ότι ο ίδιος είναι κληρονόμος του πρώτου homo sacer, του θύματος εκείνου μέσα από το διασπαραγμό του οποίου γεννήθηκε ο ανθρώπινος πολιτισμός.

Κατά τις τελετές ενθρόνισης ή τις περιοδικές τελετουργίες ανανέωσης στις αφρικανικές ιερές μοναρχίες, ο ίδιος ο βασιλιάς εμφανίζεται σαν ενσάρκωση της πιο ακραίας μιαιρότητας και στο τέλος θυσιάζεται συμβολικά. Στους Τουπινάμπα της Βραζιλίας και πολλούς άλλους ανθρωποφάγους ο αιχμάλωτος καταβροχθιζόταν μόνο αφού η τελετουργία τού είχε αποδώσει τη δύναμη και τα γνωρίσματα του μυθικού ήρωα-ιδρυτή.¹⁴ Κατά τις μεγάλες κοινωνικές αλλαγές, πολλά πρόσωπα που αντιμετωπίζονται με την πιο άγρια μανία και το πιο λυσσασμένο μίσος, τα οποία καταδιώκονται και συνήθως φονεύονται, αμέσως μετά αγιοποιούνται και συμβολίζουν την νεοαναδυόμενη τάξη.

Αντίστροφα, ο κυρίαρχος μπορεί να ξεπέσει εύκολα σε homo sacer. Για τον κυρίαρχο ως φονεύσιμη και άθυτη ζωή μίλησαν ο Μέγγιος και ο Ρουσσώ. Οι Ιακωβίνοι πολύ σωστά υποστήριζαν ότι ο βασιλιάς ως εκ του θεσμικού του ρόλου δεν μπορούσε να δικαστεί πραγματικά, αλλά μόνο να θανατωθεί. Όπως αναρωτιόταν ο Δαντόν: «Είναι δυνατό να σωθεί ένας βασιλιάς που οδηγείται σε δίκη; Είναι νεκρός από τη στιγμή που παρουσιάζεται ενώπιον των κριτών του».¹⁵ Ο Σαιν-Ζυστ ήταν επίσης εξίσου σαφής: «Οι ίδιοι άνθρωποι που θα δικάσουν τον Λουδοβίκο έχουν μια δημοκρατία να θεμελιώσουν. Όσοι δίνουν σημασία στις συνέπειες της δίκαιης τιμωρίας ενός βασιλιά, δεν θα ιδρύσουν ποτέ μια δημοκρατία [...] για μένα, δεν βλέπω μέση οδό: αυτός ο άνθρωπος πρέπει να βασιλεύσει ή να πεθάνει».¹⁶

Η υπόθεση του «ιδρυτικού φόνου» έρχεται να μας μιλήσει για την πραγματική στιγμή της εναλλαγής του ρόλου του κυρίαρχου και του homo sacer αυτών των «δύο συμμετρικ[ών] φιγούρ[ων] στα όρια της έννομης τάξης».¹⁷ Σύμφωνα με τον Φρόντ, οι γιοί που είχε διώξει ο πρωτοπατέρας επέστρεψαν και όλοι μαζί τον σκότωσαν. Από τις απαγορεύσεις που τους επέβαλε θέσπισαν τους πρώτους κανόνες και έτσι έγινε το πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό. Ο δολοφονημένος πατέρας αργότερα θεοποιήθηκε και έγινε ο εγ-

13 Agamben, *όπ.π.*, σελ. 163.

14 Σχετικά με την «ενότητα όλων των τελετουργιών», βλ. το ομότιτλο κεφάλαιο του René Girard, *Το εξιλαστήριο θύμα: Η βία και το ιερό*, Εξάντας, Αθήνα, 1991, σελ. 458 επ.

15 Théodore de Lameth, *Mémoires*, Fontemoing, Παρίσι, 1913, σελ. 243.

16 Louis Antoine Léon de Saint-Just, *Discours concernant le jugement de Louis XVI*, σε Charles Vellay (επιμ.), *Œuvres complètes de Saint-Just*, τόμος 1, Eugène Fasquelle, Παρίσι, 1908, σελ. 364-372: 366, 368.

17 Agamben, *όπ.π.*, σελ. 137.

Ο ΙΔΡΥΤΙΚΟΣ ΦΟΝΟΣ

γυητής της νεοδημιουργημένης πολιτισμικής τάξης. Η θανάτωσή του επαναλαμβανόταν τελετουργικά με τις θυσίες στις γιορτές.¹⁸

Κατά τον Ρενέ Ζιράρ δεν επρόκειτο για το φόνο του πατέρα, αλλά για το φόνο ενός τυχαίου θύματος, για το διασπαραγμό κάποιου που έτυχε να συγκεντρώσει πάνω του όλη τη βία της σπαρασσόμενης από τις αντεκδικήσεις κοινότητας. Η ειρήνη που επήλθε αποδόθηκε στο θύμα το οποίο θεοποιήθηκε και η κοινότητα μπορούσε να αναζωογονείται περιοδικά επαναλαμβάνοντας τελετουργικά με τις θυσίες το φόνο.¹⁹

Μια πολύ πλήρη έκθεση της ιδέας του ιδρυτικού φόνου έδωσε ο Θ. Αγγελόπουλος με τις τελευταίες σκηνές της ταινίας του «Ο Μεγαλέξανδρος». Όλο το χωριό έπεσε πάνω στον Αλέξανδρο, μια πραγματικά δαιμονική (με την αρχαιοελληνική έννοια του όρου) μορφή, και τον κατασπάραξε. Έμεινε μόνο το μαρμαρωμένο κεφάλι του. Λίγο μετά ο μόνος διασωθείς, ο μικρός Αλέξανδρος, τραυματισμένος, κρεμασμένος κυριολεκτικά πάνω στο γάιδαρο, μπαίνει στην σύγχρονη Αθήνα την ώρα που χαράζει.

Ο ιδρυτικός φόνος δεν είναι εκείνος του αντιπάλου, αλλά του πιο εκλεκτού από τους δικούς μας. Στις ταξικές κοινωνίες ο ιδρυτικός φόνος παίρνει τη μορφή της διαλεκτικής: θυσία των μαρτύρων/τυραννοκτονία. Σε αυτή τη διαλεκτική αναφερόταν ο Τόμας Τζέφερσον γράφοντας ότι «το δέντρο της ελευθερίας πρέπει να αναζωογονείται από καιρόν με το αίμα των πατριωτών και των τυράννων».²⁰ Στην εν λόγω διαλεκτική η ζωή του τυράννου δεν είναι παρά γυμνή ζωή, το βάρος πέφτει στη θυσία του μάρτυρα ο οποίος και θα επενδυθεί με ένα «πλεόνασμα σημασίας». Αυτή η διαλεκτική όμως ενδέχεται να πάρει άσχημη τροπή και διά μέσου του μάρτυρα να επιστρέψει ο αποκεφαλισμένος τύραννος. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι διά των επαναστάσεων δεν συντελούνται μόνο οι ριζικές κοινωνικές αλλαγές, αλλά επίσης –και το τελευταίο συμβαίνει πολύ συχνότερα– οι περιοδικές αναγεννήσεις που εξασφαλίζουν τη μακροήμερευση των υφιστάμενων πολιτισμών. Η συμμετρικότητα του μάρτυρα και του τυράννου περιγράφει το διακύβευμα σε κάθε επανάσταση: θα επιστρέψει αναγεννημένος ο αποκεφαλισμένος τύραννος ή θα έρθουν οι ευτυχισμένες μέρες και το «κυρίαρχο ανάθεμα»²¹ θα επιτελείται μόνο για να θυμίζει στους ανθρώπους από πού ξέφυγαν και πού δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να ξαναγυρίσουν.

18 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Τοτέμ και Ταμπού*, Επίκουρος, Αθήνα, 1978.

19 Girard, *όπ.π.*

20 *Επιστολή του Thomas Jefferson στον William Stephens Smith* (13 Νοεμβρίου 1787), σε Julian P. Boyd et al (επιμ.), *The Papers of Thomas Jefferson*, τόμος 12, Princeton University Press, Princeton, 1955, σελ. 355-357: 356.

21 Agamben, *όπ.π.*, *passim*.

Μια Αριστερά βέβαια θα πρέπει να είναι άξια του ονόματός της (άξια να πάρει μέρος σε μια επανάσταση) για να φτάσει στο σημείο να έχει διλήμματα αυτού του είδους. Τέτοια ήταν κάποτε η ελληνική Αριστερά, όμως πλέον δεν είναι.

Ό,τι «πρέπει να τονιστεί» σήμερα, μιλώντας όχι μόνο για την Αριστερά αλλά γενικότερα για την ελληνική κοινωνία, είναι –με κύρια εξαίρεση «περιθωριακές» για την ώρα μειοψηφίες– η απροθυμία της να θυσιαστεί για το οτιδήποτε.²²

Αλλοίμονο στην Αριστερά αν δεν έχει ήρωες, επικούς ή τραγικούς. Η Αριστερά παλαιότερα, οδηγημένη από την εμπειρία της, έκανε το σωστό. Όμως, εδώ και καιρό, την κοινωνική της βάση αποτελεί όλο και περισσότερο η μεσαία τάξη, ενώ σιγά σιγά διαρρηγνύονται οι δεσμοί της με τα υπόγεια της κοινωνίας. Σήμερα η αναγόρευση της ζωής σε ύψιστη αξία από την αριστερή ιδεολογία βρίσκεται στην προέκταση μιας κουλτούρας ναρκισσισμού που έχει διαβρώσει την ικανότητα του καθένα να δείχνει ενδιαφέρον για το οτιδήποτε έξω από τον εαυτό του. Η αρχή «της μεγαλύτερης ευτυχίας για τον μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων»,²³ που καθοδήγησε την αριστερή πολιτική τις τελευταίες δεκαετίες, συνάδει με τη μαζική κατανάλωση, αποτελεί έκφραση ενός καταναλωτικού υλισμού, ενός ηδονισμού ο οποίος έχει δράσει ως κατεξοχήν αντιπολιτική δύναμη και έχει συντελέσει τα μέγιστα στην αδιαφορία για τη δημόσια ελευθερία, στο να θεωρηθεί η επιδίωξη της δημόσιας ευτυχίας ως κάλυμμα ευτελούς ιδιοτέλειας ή ως εκκεντρικότητα.

Η ζωή ως ύψιστη αξία οδήγησε τελικά σήμερα στον πόλεμο όλων εναντίον όλων. Έτσι όμως και ενώ η κοινωνία παρακολουθεί παθητικά, σαν να βλέπει σε ταινία τη διολίσθησή της στον όλεθρο, μπορεί ως τρόποι αντίδρασης να επιστρέψουν στην επικαιρότητα η φιγούρα του μάρτυρα, η θυσία, η τυραννοκτονία, δηλαδή οι προπολιτικές προϋποθέσεις της δημόσιας ζωής. Σήμερα δεν αρκεί, όπως ο Αγκάμπεν, να μιλήσουμε για την «κατάσταση εξαίρεσης που γίνεται κανόνας» (δηλαδή απλώς να εξηγήσουμε τον κόσμο με διάφορους τρόπους). Αν θέλουμε να «αλλάξουμε τον κόσμο»²⁴ ενώ βρισκόμαστε μέσα σε μια μείζονα

22 Πρβλ. την φράση του Άντερσον: «Αυτή η προθυμία από την πλευρά των ευκατάστατων τάξεων να θυσιαστούν [ενν. για το έθνος] αξίζει να τονιστεί» (Μπένεντικτ Άντερσον, *Φαντασιακές Κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και την διάδοση του εθνικισμού*, Νεφέλη, Αθήνα, 1997, σελ. 90).

23 Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, σε J. H. Burns και H. L. A. Hart (επιμ.), *The Collected Works of Jeremy Bentham: A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 2008 [1977], σελ. 393.

24 Αναφερόμαστε στην θέση XI για τον Φώυερμαχ: «Οι φιλόσοφοι έχουν απλώς εξηγήσει τον κόσμο με διάφορους τρόπους, αυτό που έχει σημασία είναι να τον αλλάξουμε» (Καρλ Μαρξ, *Θέσεις για τον Φώυερμαχ*, σε Καρλ Μαρξ και Φρ. Ένγκελς, *Η Γερμανική ιδεολογία*, τόμος 1, Gutenberg, Αθήνα, 1997, σελ. 45-48: 48· οι εμφάσεις στο πρωτότυπο).

Ο ΙΔΡΥΤΙΚΟΣ ΦΟΝΟΣ

πολιτισμική (και όχι απλώς οικονομική) κρίση, σε ένα περιβάλλον ανομικής κατάρρευσης που σιγά σιγά εξομοιώνεται με εκείνο το χάος στο οποίο, κατά τον Ρενέ Ζιράρ, διαπράχθηκε ο ιδρυτικός φόνος, πρέπει να τολμήσουμε να μιλήσουμε για την «πραγματική κατάσταση εξαίρεσης»,²⁵ για τη διαλεκτική: θυσία των μαρτύρων/τυραννοκτονία.



Συζητώντας τα θέματα της βίας, επικεντρωθήκαμε στον ιδρυτικό φόνο, γιατί αποτελεί το γενετικό κέντρο μιας μεγάλης ποικιλίας σχέσεων ή θεσμών που προλαμβάνουν τη βία ή που της επιτρέπουν να εκδηλώνεται μόνο με κοινωνικά εγκεκριμένους τρόπους, δηλαδή τελετουργικά.

Έχοντας για αφετηρία τον ιδρυτικό φόνο, θα αναφερθούμε σύντομα σε ορισμένες ακόμη απόψεις οι οποίες αποκαλύπτουν το σημαντικό ρόλο της βίας σε όλο το φάσμα των πολιτισμικών επιτευγμάτων.

Ο Σορέλ μιλάει για τη σχέση της βίας με την ηθική. Υποστηρίζει ότι οι ηθικές αξίες δεν προέρχονται από την πειθώ, τη μόρφωση ή την λογική, αλλά από τα συναισθήματα και τον ενθουσιασμό που δημιουργούνται σε μια εμπόλεμη κατάσταση. Στους βίαιους εργατικούς αγώνες, οι οποίοι εμπνέονται από το Μύθο, την εικόνα της γενικής απεργίας, μιας ριζικής αντιπαλότητας, μιας μείζονος αποφασιστικής αναμέτρησης, αναβιώνουν οι αξίες της πολεμικής αριστοκρατίας και των παλαιότερων ριψοκίνδυνων αστών, αναδύονται οι υψηλές αξίες του σοσιαλισμού και προετοιμάζεται το προλεταριάτο για να μετατρέψει την παραγωγή σε ένα νέο πεδίο επικών περιπετειών. Ο Σορέλ δεν έρχεται απλώς να μας πει ότι οι ομάδες ενισχύουν τους συνεκτικούς τους δεσμούς, όταν απειλούνται από έναν εξωτερικό κίνδυνο ή όταν επιδίδονται σε βιαιότητες εναντίον των αντιπάλων τους. Η προλεταριακή βία μπορεί να γεννήσει την ανώτερη ηθική μόνον όταν εμπνέεται από το Μύθο της γενικής απεργίας.²⁶

Από πού έρχεται όμως ο Μύθος; Ο Μύθος και ο ιδρυτικός φόνος αναφέρονται στην ίδια απροσπέλαστη ήπειρο και πρέπει να λάβουμε υπόψη μας το ότι η βία εναντίον των εχθρών κανοναρχείται, ρυθμίζεται και ελέγχεται από τη βία που έχει ασκηθεί στο εσωτερικό της ομάδας και από τον καθένα πάνω στον εαυτό του. Στην κατανόηση του είδους των δυνάμεων που απελευθερώνονται κατά τον ιδρυτικό φόνο βοηθάει η «χαρτογράφηση» της

25 Ήδη ο Μπένγιαμιν αντιδιαστέλλει την κατάσταση εξαίρεσης («εκτάκτου ανάγκης»), που έχει γίνει ο κανόνας, με μια πραγματική κατάσταση εξαίρεσης (Βάλτερ Μπένγιαμιν, *Για την έννοια της ιστορίας*, σε Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου, *Είκοσι χρόνια*, Νήσος, Αθήνα 2012, σελ. 79-97: ιδίως 84 επ.).

26 Georges Sorel, *Σκέψεις πάνω στη βία*, Αναγνωστίδης, Αθήνα, χ.χ.

αβύσσου που επιχειρούν ο Σόρεν Κίρκεγκωρ και ο Τάκης Σιμώτας. Ο Κίρκεγκωρ επικαλείται τον φόβο και τον τρόμο της θεϊκής εντολής που προστάζει όχι την ηθική, αλλά την παραβίασή της, το έγκλημα, και μιλάει για την οριακή εμπειρία της «άπειρης παραίτησης».²⁷ Ο Σιμώτας αναφέρεται στην ωραία και γενναία συμπεριφορά του επικού ήρωα και στην «τραγική ύπαρξη (οδύνη, κρίση της επικής συνείδησης)»,²⁸ τον τρόπο που η συνείδηση «είναι» κατά τη διάρκεια της συντριβής. Καθώς η γλώσσα της έχει αχρηστευτεί και αδυνατεί πλέον να νοηματοδοτήσει τον κόσμο, η τραγική ύπαρξη αναζητά μια νέα γλώσσα μέσα από την «παθηματική διάθεση του σώματος», το «άφημα στην διενέργεια ανεπανόρθωτων πράξεων»²⁹ (για παράδειγμα, η τελευταία εξόρμηση του Τσε στη Βολιβία). Αυτές οι προσεγγίσεις εξηγούν τη διάπραξη εγκλημάτων από ανθρώπους με υψηλό ηθικό ανάστημα, όπως κατά τη λεγόμενη ατομική τρομοκρατία.

Τα θέματα της βίας, σε κάθε περίπτωση, δεν μπορούμε να τα συζητήσουμε σε βάθος χωρίς τη βοήθεια της ψυχαναλυτικής θεωρίας, στα πλαίσια της οποίας άλλωστε διατυπώθηκε για πρώτη φορά η υπόθεση του ιδρυτικού φόνου. Η ψυχανάλυση αναδεικνύει το ρόλο του αισθήματος ενοχής και ερμηνεύει σε νεωτερικά συμφραζόμενα³⁰ την ταύτιση των θυτών με ένα θύμα με το οποίο διατηρούν μια αμφιθυμική σχέση αγάπης και μίσους, την υιοθέτηση από τους θύτες των αρχών του θύματος όχι παρά το φόνο, αλλά ακριβώς λόγω του πραγματικού ή συμβολικού του φόνου. Ο Φρόντ επίσης έκανε λόγο για μια διαλεκτική ανάμεσα στις ενορμήσεις του θανάτου και τις ενορμήσεις του έρωτα με την προτεραιότητα γι' αυτόν να ανήκει στις πρώτες και έδειξε την υπεροχή της αρχής της επανάληψης και της αρχής της νιρβάνα απέναντι σε εκείνη της προόδου και της τελειοποίησης. Έτσι ολοκλήρωσε φιλοσοφικά την πεσιμιστική του ανθρωπολογία με έναν τρόπο που στο «πέραν της αρχής της ηδονής» γίνεται αληθινός μονισμός του θανάτου.

Ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η διασταύρωση των απόψεων του Φρόντ για τη βία με εκείνες του Κόνραντ Λόρεντς, ενός από τους μεγαλύτερους φυσιολόγους του 20^{ού} αι., ο οποίος θεμελίωσε την επιστήμη της ηθολογίας, την επιστημονική μελέτη της συμπεριφοράς των ζώων. Ο Φρόντ είχε τονίσει ότι «το μίσος είναι παλαιότερο από τον έρωτα»,³¹ ότι «σχεδόν κάθε στενή συναισθηματική σχέση περιέχει ένα κατάλοιπο απορριπτικών, εχθρικών

27 Σαίρεν Κίρκεγκωρ, *Φόβος και τρόμος*, Νεφέλη, Αθήνα, 1980, *passim*.

28 Τάκης Σιμώτας, *Η κρίση της επικής συνείδησης*, Εξάντας, Θεσσαλονίκη 1973, σελ. 120.

29 *Οπ.π.*, σελ. 129.

30 Οι θεματικές του ιδρυτικού φόνου, της ενοχής, της ταύτισης κ.λπ. έχουν θιγεί από τη θεολογία, την τέχνη ή τις μυθολογίες των λαών πολύ πριν από την νεωτερικότητα ή την ψυχανάλυση.

31 Σίγκμουντ Φρόντ, *Ορμές και ορμικά πεπρωμένα*, σε Σίγκμουντ Φρόντ, *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, Επίκουρος, Αθήνα, 1991, σελ. 9.

αισθημάτων»³² και επίσης ότι «το κοινωνικό συναίσθημα στηρίζεται ... στη μεταστροφή ενός αρχικά εχθρικού συναισθήματος σε ένα θετικό τονισμένο δεσμό μέσω μιας ταύτισης».³³ Ο Λόρεντς, μελετώντας τη συμπεριφορά των ζώων, κατάληξε σε παραπλήσια συμπεράσματα.³⁴

Στο ζωικό βασίλειο η κοινωνική οργάνωση σε ομάδες οι οποίες δομούνται διαμέσου του προσωπικού δεσμού παρουσιάστηκε σχετικά πρόσφατα στην ιστορία της γης αποκλειστικά σε είδη με ανεπτυγμένη την ενδοειδική (την εντός του ίδιου είδους) επιθετικότητα (τελεόστεα ψάρια, πτηνά, θηλαστικά). Προσωπικός είναι ο δεσμός, όταν ο σύντροφος αναγνωρίζεται σε όλες τις δυνατές συνθήκες και περιστάσεις, ανεξάρτητα από το χώρο και δεν είναι άμεσα αντικαταστήσιμος από ένα άλλο μέλος του είδους: όταν ο ένας σύντροφος ακολουθεί τον άλλον, όταν φεύγει ή τον αναζητάει, όταν απουσιάζει. Η συμπεριφορική αλυσίδα διά της οποίας εκδηλώνεται ο προσωπικός δεσμός (για παράδειγμα, η τελετή του θριάμβου στην τεφρόχρωμη χήνα) κατάγεται από τις κατευναστικές στάσεις που είναι σχήματα συμπεριφοράς, τα οποία προκαλούν ανάμεσα στα μέλη του ίδιου είδους την αναστολή της επιθετικότητας.

Τέτοιες στάσεις μπορεί να είναι η επίδειξη στον αντίπαλο των αδύνατων και απροστάτευτων μερών του σώματος, η μίμηση νηπιακών σχημάτων συμπεριφοράς, η πρόσκλησης της θηλυκής για συνουσία κ.ά. Οι κατευναστικές στάσεις παίζουν σημαντικό ρόλο στην τελετουργοποίηση των διαμαχών διά της οποίας περιορίζονται οι αρνητικές επιπτώσεις της ενδοειδικής επιθετικότητας. Εκείνες οι κατευναστικές στάσεις που εξελίχθηκαν στον προσωπικό δεσμό προέρχονται με τη σειρά τους από μετατοπισμένες κινήσεις επιθετικότητας. Στις τελευταίες, η επιθετικότητα που προκαλεί το «φιλικό» αντικείμενο μετατοπίζεται, εκτρέπεται προς ένα ξένο αντικείμενο.

Σε ένα είδος με ανεπτυγμένη ενδοειδική επιθετικότητα, όπου το άλλο άτομο είναι κατ' αρχήν εχθρός, διά του δεσμού ξεχωρίζει ο φίλος από την εχθρική μάζα των μελών του είδους και γι' αυτό δεν είναι άμεσα αντικαταστάσιμος από οποιονδήποτε άλλον. Όταν ένας προσωπικός δεσμός διαρρηγνύεται, η επιθετικότητα ανάμεσα στους συντρόφους εκδηλώνεται με απρόσμενη ένταση. Έτσι λοιπόν από την επιθετικότητα εξελίχθηκε η αγάπη και η αγάπη μπορεί να μετατραπεί σε μίσος (το οποίο, σε αντίθεση με την επιθετικότητα που απευθύνεται εναντίον οποιουδήποτε ξένου, είναι πάντα προσωπικό).

32 Σίγκμουντ Φρόυντ, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, Επίκουρος, Αθήνα, 1994, σελ. 52, 55.

33 *Όπ.π.*, σελ. 81.

34 Εντελώς ενδεικτικά για την παρακάτω ανάλυση, βλ. Konrad Lorenz, *Επιθετικότητα*, Χατζηνικολή, Αθήνα, 1978.

Η άμεση μεταφορά συμπερασμάτων από τη βιολογία στις ανθρωπιστικές επιστήμες, η χρήση των πορισμάτων της ως αφετηρία για την κατανόηση του πολιτισμού ή της ανθρώπινης κοινωνίας, δεν είναι δόκιμη. Η ίδια η βιολογία ως επιστήμη έχει τις ιστορικές της προϋποθέσεις. Όμως, ο διάλογος ανάμεσα στις βιολογικές επιστήμες και την ιστορική κριτική είναι αναγκαίος. Επίσης, η φύση των φιλοσόφων δεν ταυτίζεται –κατά κανόνα– με το αντικείμενο της βιολογικής επιστήμης και μπορεί να είναι, σύμφωνα με τον Ρουσσώ, είτε η φύση στην καθαρότητά της είτε, αντίθετα, ο καρπός μιας υπέρμετρης διάβρωσης. Η «φυσική κατάσταση» στον Χομπς ή στον Αγκάμπεν προσεγγίζει αυτή την τελευταία σημασία και δεν είναι η φύση που ύψωσε ο διαφωτισμός σε κανονιστικό πρότυπο. Ο ίδιος ο ιδρυτικός φόνος αναφέρεται στο πέρασμα από τη φύση στον πολιτισμό και ο Φρόυντ και ο Ρενέ Ζιράρ τον θέλουν να μιλάει τόσο τη γλώσσα της επιστήμης όσο και τη γλώσσα της φιλοσοφίας. Πάντως σήμερα υπάρχουν πολλές αξιόπιστες εργασίες από παλαιανθρωπολόγους και άλλους επιστήμονες, οι οποίες μας επιτρέπουν να σκιαγραφήσουμε σε αδρές γραμμές αυτό το πέρασμα και μπορούμε να στηριχτούμε πάνω τους για να διατυπώσουμε υποθέσεις εργασίας για τα υφιστάμενα κενά.

Μιλήσαμε για τη βία στο ζωικό βασίλειο κάνοντας αναφορά μόνο στην ενδοειδική επιθετικότητα και όχι στην βία της τροφικής αλυσίδας. Στη γλώσσα της βιολογίας τέτοια βία δεν υφίσταται, καθώς ο θηρευτής και το θήραμα εξαρτούν αμοιβαία την ύπαρξή τους ο ένας από τον άλλο, ενώ ο πιο θανάσιμος ανταγωνισμός είναι αυτός ανάμεσα σε συγγενείς οι οποίοι διεκδικούν την ίδια θέση (βιολογικό θώκο). Η συζήτηση για τη βία στην τροφική αλυσίδα μπορεί να γίνει μόνο στη γλώσσα της φιλοσοφίας ή καλύτερα σε εκείνη της θρησκείας, της τέχνης ή του μύθου, γιατί έχει ως προαπαιτούμενο τον ανθρωπομορφισμό της φύσης. Και αν δεν ανήκουμε στους φονταμενταλιστές της εκκοσμίκευσης, μπορούμε να δοκιμάσουμε να μιλήσουμε και αυτές τις γλώσσες.

Η βία ενός κόσμου που γινόταν όλο και περισσότερο ξένος και εχθρικός προβλημάτιζε από παλιά τους ανθρώπους. Οι γνωστικές αιρέσεις φαντάστηκαν ότι ο κόσμος δεν μπορεί παρά να είναι έργο ενός κακοποιού Θεού, του Δημιουργού, όπως τον αποκαλούσαν. Οι Καθβαλιστές πάλι πίστεψαν ότι στις αρχές του χρόνου έγινε μια μεγάλη κοσμική καταστροφή και η δημιουργία ξέπεσε. Οι μεγάλοι κοινωνικοί οραματιστές του Μεσαίωνα νόμιζαν ότι, αφού έρθει το τέλος των ημερών και εγκαθιδρυθεί το Βασίλειο του Θεού επί της γης, ακόμα και τα θηρία του δάσους θα είναι ήμερα και κανένα ζώο δεν θα ζει από την αιματοχυσία. Γιατί ο Θεός θα δίνει σε όλα άφθονη και αθώα τροφή.

