



ΤΟ ΑΤΟΜΟ ΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ

Jean Pierre Vernant

Επίτιμος καθηγητής στο Collège de France

1. Η έρευνά μας έχει ως σημείο αφετηρίας, τη διάκριση που έκανε ο Louis Dumont μεταξύ δύο αντίθετων μορφών ατόμου: το εκτός κόσμου και το εντός κόσμου άτομο¹. Το υπόδειγμα του πρώτου τύπου είναι ο Ινδός απαρνητής, που για να αυτοσυγκροτηθεί μέσα από την αυτοτέλειά του και τη μοναδικότητά του, πρέπει να αποκλειστεί από τους κοινωνικούς δεσμούς, να αποσπαστεί

από τη ζωή όπως αυτή βιώνεται εδώ κάτω. Στην Ινδία, η πνευματική εξέλιξη του ατόμου προϋποθέτει την απάρνηση του κόσμου, τη ρήξη με όλους τους θεσμούς που διαμορφώνουν τον ιστό της συλλογικής ύπαρξης, την εγκατάλειψη της κοινότητας στην οποία ανήκει, την άσπυρση σε έναν ερημικό τόπο, η οποία καθορίζεται από την απόστασή του από τους άλλους, από τη συμπεριφορά του

και από το σύστημα των κοινωνικών αξιών τους. Σύμφωνα με το ινδικό υπόδειγμα, η ολοκλήρωση του ατόμου δεν πραγματοποιείται στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής, αλλά προϋποθέτει την έξοδο από αυτήν. Το δεύτερο υπόδειγμα είναι ο σύγχρονος άνθρωπος που επιθεβαιώνει και βιώνει την ατομικότητά του, θεωρούμενη σαν αξία στο εσωτερικό του κόσμου, το κοσμικό άτομο, ο κα-

θένας μας

Πώς γεννήθηκε αυτός ο δεύτερος τύπος ατομικότητας; Για το Louis Dumont είναι παράγωγος και εξαρτημένη από τον πρώτο. Σύμφωνα με εκείνον, όταν επινοήθηκαν τα πρώτα σπέρματα ατομικότητας στην παραδοσιακή κοινωνία, ήταν πάντα σε αντιπαράθεση με αυτήν και με τη μορφή του εξωκοσμίου ατόμου. Ταύτα ήταν και η πορεία της ιστορίας στη Δύση. Από την ελληνιστική εποχή, ο Σόφρος, ως ιδεώδες άνθρωπος, προσδιορίζεται αντιθετικά με την εγκόσμια ζωή: κατάκτηση της σοφίας, είναι η άρνηση του κόσμου, η αποδέσμευση από αυτόν. Με αυτήν την έννοια και σ' αυτό το επίπεδο, ο Χριστιανισμός των πρώτων αιώνων δεν αντιπαράκειται με η ρήξη με την ειδωλολατρική σκέψη, αλλά για μια μετατόπιση του θάρους. Το Χριστιανικό άτομο υπάρχει μέσα και διαμέσου της σχέσης του με το Θεό, δηλαδή κυρίως, μέσω του εξωκόσμιου προσανατολισμού του, της υποτίμησης της κοσμικής ύπαρξης και των αδών της.

Σύμφωνα και με το Louis Dumont που σημειώνει τα βασικά στοιχεία αυτής της πορείας στο «Essais sur l'individualisme» — η κοσμική ζωή θα φθερύεται σταδιακά από το εξωκόσμιο στοιχείο, που προσευχεται θα εισχωρήσει και θα εισβάλλει σε ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο. «Η ενδοκόσμια ζωή, γράφει ο Dumont, θα γίνει αντίληψη σαν ολοκληρωτική συμφωνία με την ανώτατη αξία, και το εξωκόσμιο άτομο θα γίνει το σύγχρονο ενδοκόσμιο άτομο. Εδώ βρίσκεται η ιστορική αποδείξη της αυστηρότητας ισχύος της αρχικής τοποθέτησης»².

Αυτή η αυστηρή και ουσιαστική αντίληψη, των συνθηκών που επιτρέπουν στο άτομο να αναυσιθεί, αποδεσμευμένου, μέσω της πρακτικής της απάρνησης, από τους κοινωνικούς καταναγκασμούς, καταρτίστηκε από το Louis Dumont μέσα από τη μελέτη ενός ιδιαίτερου πολιτισμού, εκείνου της αρχαίας Ινδίας. Αυτήν την άψιψη την εφάρμοσε, καταρχήν, μόνο στις κοινωνίες που ο ίδιος αποκάλει ιεραρχικές ή ολιατικές. Εκείνες που ευπρεμίζονταν ένα σύστημα από κάστες και όπου ο καθένας είναι πραγματικός μόνο σε συνάρτηση του όλου και σε σχέση με εκείνο, ενώ το ανθρώπινο ον προσδιορίζεται εξ ολοκλήρου από τη θέση που κατέχει στο κοινωνικό σύνολο, από τη θέση του σε μια κλίμακα διακεκριμένων και αλληλεξαρτημένων βουθων. Όμως, στη συνέχεια, ο Louis Dumont επέκτεινε τη θέωρησή του σε όλες τις κοινωνίες, των Δυτικών συμπεριλαμβανομένων, και τη μετέτρεψε σε γενική θεωρία της γέννησης του ατόμου και της

εξέλιξης του ατομικισμού.

II. Επιθυμούμε να ελέγξουμε την εγκυρότητα αυτής της γενικής ερμηνείας, εξετάζοντας την κατάσταση στην αρχαϊκή και την κλασική Ελλάδα, τη Ελλάδα των όστων μεταξύ του 400ου και του 400του αιώνα. II. 1. Καταρχήν, οφείλουμε να διατυπώσουμε δύο κατηγορίες παρατηρήσεων. Η πρώτη αφορά την αρχαϊκή ελληνική θρησκεία και κοινωνία. Η δεύτερη την έννοια του ατόμου αυτή καθαυτή.

Ο ελληνικός πολυθεϊσμός είναι θρησκεία ενδοκοσμικού χαρακτήρα. Όχι μόνον επειδή οι Θεοί είναι παρόντες και βρουν μέσα στον κόσμο, αλλά και επειδή οι θρησκευτικές πράξεις αποσκοπούν να ενσωματώσουν τους πιστούς στην κοσμική και κοινωνική τάξη, στην οποία προϊστανται οι θεϊκές δυνάμεις και, τέλος, αυτές οι πολλαπλές όψεις της τάξης ανταποκρίνονται στις διαφορετικές παραλλαγές του ιερού στοιχείου. Σ' αυτό το σύστημα δεν υπάρχει θέση για την προσωπικότητα του απαρνητή Εκείνου που την προσεγγίζουν περισσότερο και που τους αποκαλύπτει «ορφικούς» παρμένιαν περιβρασιακούς» όλη την περίοδο της αρχαιότητας, χωρίς να αποτελέσουν ποτέ, σε θρησκευτικά πλαίσια, ούτε μια αίρεση με την κυριολεκτική έννοια, ούτε καν μια θρησκευτική ομάδα ικανή να προσδώσει στην επίσημη θρησκεία μια συμπληρωματική διάσταση, εισάγοντας σ' αυτήν μια προοπτική σωτηρίας.

Από την άλλη πλευρά, η ελληνική κοινωνία, χαρακτηρίζεται από την ιδιότητα και δεν είναι ιεραρχικού τύπου. Η πολιτεία προσδιορίζει την ομάδα εκείνων που τη συνθέτουν τοποθετώντας τους στο ίδιο οριζόντιο επίπεδο. Οποιοσδήποτε δεν έχει πρόσβαση σ' αυτό το επίπεδο βρίσκεται εκτός πολιτείας, εκτός κοινωνίας, στο περιθώριο, εκτός ανθρωπότητας, όπως ο δούλος. Αλλά, κάθε άτομο, αν είναι πολίτης, θεωρείται κατά κανόνα αξιοίο να ικανοποιεί όλες τις κοινωνικές λειτουργίες, με τις θρησκευτικές προεκτάσεις τους. Δεν υπάρχει ιεραρχική κλίμακα, ούτε και πολιτική. Κάθε πολίτης, όπως θεωρείται ικανός να πολεμά και εφ' όσον δεν είναι ήπικα στιγματισμένος, αξιολογείται ότι είναι σε θέση να διεκπεραιώσει το τελετουργικό της θρησκείας, σπύτι του ή στο όνομα μιας ευρύτερης ομάδας, αν η κοινωνική του θέση του το επιτρέπει. Μ' αυτήν την έννοια, ο πολίτης της κλασικής πόλης, συνδέεται περισσότερο με τον homo aequalis παρά με τον homo hierarchicus του Dumont.

Γι' αυτό, συγκρίνοντας την ινδική με

την ελληνική θύοια, από την πλευρά του ρόλου του ατόμου σε καθεμία από αυτές και, αφού σημειωθεί ότι στην περίπτωση του Ινδού ανριητή, για να υπάρξει το άτομο, θα πρέπει να διακριθεί όλους τους δεσμούς αλληλεγγύης που το συγκροτούν προσηγομιακά, συνδέοντας το με τους άλλους, την κοινωνία, τον κόσμο, με τον ευαυτό του και τις πράξεις του μέσω της επιθυμίας, γράφει ότι: «Στην Ελλάδα, ο θυσιάζων, σαν τεύτος παραμένει ισχυρά ενσωματωμένος στις διάφορες οικογενειακές, αστικές και πολιτικές ομάδες, στο όνομα των οποίων θυσιάζει. Αυτή η ενσωμάτωση στην κοινότητα μέχρι και τις θρησκευτικές δραστηριότητες προσδίδει στη διάθεση της εξατομικεύσης μια τελειώς διαφορετική πορεία: αναπαράγειται στο κοινωνικό πλαίσιο όπου το άτομο, όταν αρχίζει να εμφανίζεται, φαιίνεται, όχι σαν απαρνητή, αλλά σαν υποκειμένο δικαίου, πολιτικής φορέας, και ιδιαιχτικό πρόσωπο στα πλαίσια της οικογενείας ή στο φιλικό κύκλο του»³.

II.2. Δεύτερη κατηγορία παρατηρήσεων. Τι σημαίνουν άτομο, ατομικισμός; Ο Michel Foucault στο «Le Souci de soi», διακρίνει, σύμφωνα με τα λεγόμενά του, τρία διαφορετικά πράγματα που είναι δυνατόν να συνθεθούν αλλά οι δεσμοί των οποίων δεν είναι ούτε σταθεροί ούτε αναγκαίοι:

- α) η αναγνωρισμένη θέση του μεμονωμένου ατόμου και ο βαθμός ανεξαρτησίας του σε σχέση με την ομάδα, της οποίας είναι μέλος, και το μέγεθος που τη ρυθμίζουν
- β) η αξιολόγηση της ιδιωτικής ζωής σε σύγκριση με τις δημόσιες δραστηριότητες
- γ) η ένταση των εσωτερικών σχέσεων, όλων των πρακτικών μέσω των οποίων το άτομο, στις διαφορετικές διαστάσεις του, αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σαν αντικείμενο της μεριμνίας και των φροντίδων του, ο τρόπος με τον οποίο προσανατολίζει και καταυθύνει προς τον εαυτό του τις προσπάθειες του παρατήρησης, σκέψης και ανάλυσης: φρονιδια του εαυτού και επίσης ασχολία του εαυτού με τον εαυτό, διαμρφωμένη του εαυτού μέσω όλων των διανοητικών τεχνικών αυτοπαράτηρησης, εξέτασης της συνείδησης, δοκιμασία, επισημάνση, διασάφηση και έκφραση του εαυτού.

Είναι προφανές ότι αυτές οι τρεις έννοιες δεν αλληλοκαλύπτονται. Σε μια στρατοκρατική αριστοκρατία, ο πολέμιος επιθεδοποιείται σαν ιδιαίτερο άτομο, μέσα από τη μοναδικότητα της εξαιρετικής του γεννησιότητας.

Δεν μεριμνά ούτε για την ιδιωτική του ζωή ούτε για μια ενασχόληση πάνω στον εαυτό του μέσα από την αυτοανάληψη. Αντίθετα, η ένταση των εσωτερικών σχέσεων μπορεί να συνοδεύεται από έναν αποκλεισμό των αξιών της ιδιωτικής ζωής και ακόμη από μια απόρριψη του ατομισμού, όπως στην περίπτωση της μοναστικής ζωής.

Από την πλευρά μου και σε μια προοπτική ιστορικής ανθρωπολογίας, θα προτείνω μια λίγο διαφορετική ταξινόμηση, που όμως, περιλαμβάνει ένα αμφισβητούμενο στοιχείο το οποίο επιτρέπει τη διασάφηση των προβλημάτων του θέματος:

α) Το άτομο, στη στενή του έννοια, *stricto sensu*, Η θέση του, ο ρόλος του στην ή στις ομάδες του. Η αξία που αποδίδεται. Τα περιθώρια ελιγμών που υπάρχουν, η σχετική του αυτονομία σε σχέση με τη θεσμική ένταξη του.

β) Το υποκείμενο: όταν το υποκείμενο εκφραζόμενο στο πρώτο πρόσωπο, μιλώντας εξ ονόματός του, εκθέτει ορισμένα χαρακτηριστικά που το προσδιορίζουν σαν μοναδικό του.

γ) Το εγώ, το πρόσωπο: το σύνολο των πρακτικών και των ψυχολογικών στάσεων που προσδίδουν στο υποκείμενο μια διάσταση εξωτερικότητας και μοναδικότητας και το συγκροτούν σαν πρόσωπο, μοναδικό και πραγματικό αν, ένα μοναδικό άτομο, η αυθεντική φύση του οποίου εδρεύει εξ ολοκλήρου στα απόρητα της εσωτερικής του ζωής, στην καρδιά των ενδομύχων, στην οποία δεν έχει πρόσβαση παρά μόνον εκείνο, διότι ορίζεται σαν συνείδηση του εαυτού του.

Αν διακινδυνεύω, για την καλύτερη κατανόηση αυτών των τριών επιπέδων και των διαφορών τους, με σύγκριση με λογοτεχνικά είδη, θα έλεγα πολύ σχηματικά, ότι στο άτομο θα αντιστοιχούσε η βιογραφία, στο θαύμα που αυτή, σε αντίθεση με την επικρή ή ιστορική αφήγηση, επικεντρώνεται στη ζωή μιας μοναδικής προσωπικότητας. Στο υποκείμενο θα αντιστοιχούσε η αυτοβιογραφία ή τα απομνημονεύματα όταν το άτομο διηγείται μόνο του τη σταδιοδρομία της ζωής του. Και στο εγώ θα αντιστοιχούσαν οι εξομολογήσεις, τα προσωπικά ημερολόγια, όπου η εσωτερική ζωή, το μοναδικό πρόσωπο του υποκειμένου, στην πολυπλοκότητα του και τον ψυχολογικό του πλούτο, η σχετική κοινωνικότητα του σχηματίζουν το υλικό της γραφής. Οι Έλληνες, από την κλασική εποχή, γνώριζαν μερικές μορφές βιογραφίας και αυτοβιογραφίας. Ο Α. Momigliano, μελετώντας πρόφορα την εξέλιξη τους, κατάληξε ότι η ιδέα

μας για την ατομικότητα και το χαρακτήρα ενός προσώπου έθρισκε εκεί την προέλευσή της. Αντίθετος, όχι μόνον δεν υπάρχουν ούτε στην κλασική ούτε στην ελληνιστική Ελλάδα εξομολογήσεις ή προσωπικά ημερολόγια — το πράγμα είναι άνοο — αλλά όπως παρατήρησε ο G. Misch και το επιβεβαίωσε ο Α. Momigliano, ο χυμικητισμός του ατόμου στην ελληνική αυτοβιογραφία αγνοεί τα «ενδομύχια του εγώ».

Ας ξεκινήσουμε από το άτομο. Για να ερευνησουμε την παρουσία του στην Ελλάδα, υπάρχουν τρεις δυνατότητες πρόσβασης:

1) Το άτομο αξιολογημένο σαν τέτοιο μέσα στη μοναδικότητά του, 2) το άτομο και η προσωπική του σφαίρα: ο τομέας του ιδιωτικού στοιχείου, 3) η εμφάνιση του ατόμου στους κοινωνικούς θεσμούς, η λειτουργία των οποίων του επιφυλάσσει μια κεντρική θέση από την κλασική εποχή ήδη.

III. 1. Θα αναφέρω δύο παραδείγματα «ασηνήσιτων» ατόμων της αρχαϊκής εποχής. Ο πρώος πολεμιστής: ο Αχιλλεύς. Ο εμπνευσμένος μάγος, ο θεϊκός άνθρωπος: ο Ερμύσιος, Επιφωγίδης, Εμπεδοκλής.

Εκείνα που χαρακτηρίζουν έναν ήρωα, περισσότερο από τη θέση και την αξία του στο κοινωνικό σώμα, είναι η μοναδικότητα του περιεχομένου του, η εξαιρετική λάμψη των ανδραγαθμάτων του, η κατάρτησή μιας προσωπικής δόξας και η επίδωξη της φήμης του στη συλλογική συνείδηση οια μέρου των αιώνων. Ο συνηθισμένος άνθρωπος, από τη στιγμή που πεθαίνουν, εξαφανίζονται, στη χθόνια λήθη του Αδη. Εξαφανίζονται **νόημνοι**, είναι οι ανώνυμοι. Μόνο το ηρωικό άτομο, αποδεχόμενο να αντιμετωπίσει το θάνατο στο άθος της νεότητός του, θλίνει το όνομά του να επαναλαμβάνεται εις δόξαν από γενιά σε γενιά. Η ιδιαίτερη μορφή του παραμένει για πάντα τυπωμένη στο επίκεντρο της κοινής μνήμης. Για το λόγο αυτόν, έπρεπε να απομυθωθεί, ακόμη και να αντιταχθεί στην ομάδα των δικών του, να περιχαράκωθεί από τους ίσους του και τους αρχηγούς του. Τέτοια είναι η περίπτωση του Αχιλλέα. Αλλά αυτή η απόφαση δεν τον μετατρέπει σε απορητή, ίσχυε εγκαταλείπει την κοσμική ζωή. Αντίθετος, ωθώντας, από πιο ακραία τη σημεία, τη λογική μιας ανθρώπινης ζωής, αφιερωμένης σε ένα παλεμικό ιδεώδες, παρασύρει τις κοσμικές αξίες, τις κοινωνικές πρακτικές του μαχητή πέρα από τα ίδια τα όριά τους. Στους συνήθεις κανόνες, στα έθιμα της ομάδας, μέσα από την παρατεταμένη αυστηρότητα της βιογραφίας του, με την άρνηση συμβιβασμού του, με την απαίτηση του

για τελεσιότητα μέχρι και στο θάνατο, επιφέρει μια νέα διάσταση. Εγκαθιδρύει μια μορφή τιμής και εξοχότητας που ξεπερνάει τις συνήθισμένες. Στις ζωτικές αξίες, στις καθαρές κοινωνικές αρετές αυτού του κόσμου, οι οποίες όμως εξυμνούνται με μετουσιώνονται στη δοκιμασία του θανάτου, μεταδίδει μια λαμπρότητα, μια μεγαλοπρέπεια, μια στερεότητα, τις οποίες στερούνται στην ομαλή πορεία της ζωής και τις κάνουν να ξεφύγουν από την καταστροφή που απειλεί τα πάντα πάνω σ' αυτή τη γη. Αλλά αυτή τη στερεότητα, τη λαμπρότητα, τη μεγαλοπρέπεια, το κοινωνικό σώμα είναι εκείνο που τις αναγνωρίζει, τις ιδιοποιείται και του εξασφαρίζει τιμή και μονιμότητα μέσα στους θαύμας.

Οι Μόνοι είναι απομονωμένα επίσης άτομα, τα οποία ορθοθετούν από την κοινότητα των θνητών, λόγω της διαφορετικής είδους ζωής τους, της πορείας τους και των εξαιρετικών δυνατοτήτων τους. Εκτελούν ασκήσεις, τις οποίες τολμά να πω «πνευματικές»: έλεγχοι της ανσπότης και συγκέντρωσης της έμφυτης τινός. Με σκοπό να την ερηνίσουν, να την αποδεσμεύσουν από το σώμα, να την απελευθερώσουν και να τη στείλουν στο υπέρτατο — αναθύσηση των προγενεστέρων ζώων — στην εξόδο από τον κύκλο των διαδοχικών μετενεσάρκωσων Είναι άνθρωποι ιεροί, **οι θεοί άνδρες**, οι οποίοι με τη ζωή τους υπεράνουν τον περιορισμό της θνησιμότητας μέχρι που φθάνουν να γίνουν άφθαρτοι. Δεν πρόκειται για απαρνήτες, ακόμη κι αν μέσα στον υλικό τους, γεννιούνται ένα ρεύμα σκέψης, οι μύστες του οποίου θέλουν να δραπέτευσουν από τον εδώ κόσμο. Αντίθετος, λόγω της ιδιαιτερότητάς τους και της απόστασης που τους χωρίζει από την ομάδα, αυτές οι προσωπικότητες θα παίξουν, σε περιόδους κρίσης, τον έβδομο και έκτο αιώνα, ένα ρόλο συγκρίσιμο με εκείνο των νομοθετών, όπως ο Σόλων, για να ερηνίσουν τις κοινότητες τους από τα ηθικά στίγματα τους, για να κατενώνασσουν τις σπασιαστάσεις, να διορθώσουν τις αντιθέσεις, να νομοθετήσουν θεσμικές και θρησκευτικές βελτιώσεις. Για την ρύθμιση των δημοσίων υποθέσεων, οι πόλεις έχουν την ανάγκη να προσφύγουν σε «ασηνήσιτα» άτομα.

III. 2. Η σφαίρα του ιδιωτικού. Από την εποχή των πιο αρχαϊκών μορφών πόλης, στα τέλη του όγδοου αιώνα και από τον Όμηρο ήδη, σκιαγραφούνται συσχετικά αλληλεσχετημένα και συναρθρωμένοι, οι τομείς που προσδιορίζουν από το κοινό, το δημόσιο

και εκείνοι που προκύπτουν από το ιδιαίτερο, το ίδιον.

Το κοινόν και το ίδιον. Το κοινό περιλαμβάνει όλες τις δραστηριότητες και τις πρακτικές που πρέπει να είναι συμμετοχικές, δηλαδή, που δεν πρέπει να είναι αποκλειστικό προνόμιο κανενός ούτε ατόμου, ούτε αποσκοπική ομάδας και, στις οποίες θα πρέπει να λαμβάνουν μέρος για να έχουν την ιδιότητα του πολίτη. Το *ιδιωτικό*, είναι εκείνο το οποίο δεν μοιράζεται και δεν αφορά κανέναν άλλον.

Υπάρχει μια ιστορία της διαμόρφωσης του κοινού και του ίδιου και των αντιστοιχών ορίων τους. Στη Σπάρτη, η εκπαίδευση των νέων και τα συμπτώσια, με τη μορφή της **αγωγής** και των **αυστησίων** — γυμνάσια που λαμβάνονται υποχρεωτικά από κοινού — ημεμεμένους προσημασμένα στη σφαίρα του κοινού. Είναι δημόσιες δραστηριότητες. Στην Αθήνα, όπου η εκδήλωση ενός αμυγιάς πολιτικού επιπέδου στην πόλη επιχειρείται σε ένα επίπεδο αυστηρότερης αφαίρεσης (σύμφωνα με την έννοια αυτή), πολιτικά είναι η από κοινού παράθεση και διανομή μετ'όλων των πολιτών, των εξουσιαστών διοίκησης, σύσκεψη και απόφασης, κρίσης), η σφαίρα του *ιδιωτικού*, εκείνη που αφορά τον καθένα προσωπικά, θα συνδεθεί με την οικιακή ζωή, την εκπαίδευση των παιδιών και τα συμπτώσια, όπου συνδέονται με φιλοξενούμενους της επιλογής τους. Η ομάδα των συγγενών και των οικείων θα προσδιορίσει μια ζώνη όπου οι ιδιωτικές σχέσεις μεταξύ των ατόμων, θα είναι δυνατόν να αναπτύσσονται, να τονίζονται και να αποσκοπύνε ένα στενότερο συνασθηματικό τόνο. Το **Συμπόσιον**, διεδεδωμένο από τον θεό αιώνα, δηλαδή, η συνεισφορά μετά το γεύμα, ανδρών, φίλων, γενεών, για να πουν, να συνωμολήσουν, να διασκεδάσουν, να ευθυμώσουν και να τραγουδήσουν ελεγχόμενα, υπό την κηδεμονία του Διονυσίου, της Αφροδίτης, του Έρωτα, σηματοδοτεί την εμφάνιση στην κοινωνική ζωή, μιας πιο ελεύθερης και επικοινωνιακής διαπροσωπικής συνδιαλλαγής, όπου η ατομικότητα του καθενός λαμβάνεται υπόψη και σκοπός της οποίας είναι η ευχαρίστηση. Ευχαρίστηση που κατασκευάζεται και προσκίζεται από το σεβασμό στο νόμο του «*hien-boire*». Όπως γράφει η Florentine Dupont: «Το συμπόσιο είναι ο τόπος και το μέσο του ιδιότη-πολίτη, για να φθάσει στην ευχαρίστηση και την ευθυμία, παράλληλα με τη Συνέλευση που θα ήταν ο τόπος και το μέσο πρόσβασης στην ελευθερία και την εξουσία του δημόσιου-πολίτη»⁶. Οι ταφικές πρακτικές και μνημειακά μαρτυρούν τη μεγαλύτερη σημασία

που αποκτά η ιδιωτική σφαίρα σε σχέση με το δημόσιο τομέα, με συναισθηματικούς δεσμούς που ενώνουν το άτομο με τους πλησίους του. Στην Αττική, μέχρι και το τέλος του έκτου αιώνα, οι τόφοι είναι συνήθως ατομικοί, και επεκτείνουν την ιδεολογία του πρωικού ατόμου μέσα στη μοναδικότητά του. Η στήλη φέρει το όνομα του εκλιπόντα και απευθύνεται σε όλους τους περαστικούς οδικήριας. Η χαραγμένη ή ζωγραφισμένη εικόνα, όπως ακριβώς και ο επιτάφιος **κούρος**, παριστάνει το θάνατο στη νεανική του ομορφιά, σαν αντιπροσωπευτικό δείγμα των αξιών και των κοινωνικών αρετών που ενσαρκώνει. Από το τελευταίο τέταρτο του πέμπτου αιώνα, παράλληλα και εκτός από τις δημόσιες κηδείες, προς τιμή εκείνων που έπεσαν στη μάχη για την πατρίδα και όπου η ατομικότητα του καθενεκού χάνεται μέσα στην κοινή γήδη της πόλης, καθιερώνεται η χρήση οικογενειακών τάφων. Οι επιτάφιοι στήλες θα συνενώνουν στο ετήσιο νεκρούς και ζωντανούς τις οικογενείες. Τα επιτάφια επιγράμματα εξυμνούν τα προσωπικά συναισθήματα αφαίσεως, λύπης, εκτίμησης μεταξύ συζύγων, γονέων και παιδιών.

III.3. Αλλά, ως αφήσουμε τη ιδιωτική σφαίρα και ως περάσουμε στο δημόσιο τομέα. Παρρησιάζουμε σειρά από θεσμούς, οι οποίοι ανεδείξαν μέσα στα πλαίσια τους, ορισμένες πλευρές του ατόμου. Θα χρησιμοποιήσουμε τους παραδείγματα, το πρώτο αφορά τους θρησκευτικούς θεσμούς και το δεύτερο το δικαίο.

Δίπλα στην κοινή θρησκεία, υπάρχουν τα Μυστήρια, όπως τα Ελευσίνια. Ο εορτασμός τους γίνεται θέσια υπό την επίσημη κηδεμονία της πολιτείας. Αλλά είναι ανοικτά σε οποιοδήποτε μιλά ελληνικά. Ξένο ή Αθηναίο, γυναίκα ή άνδρα, δούλο ή ελεύθερο. Η συμμετοχή στις ιεροτελεστίες, μέχρι την πλήρη μύηση, εξαρτάται από την απόφαση που παίρνει ο καθένας και όχι από την κοινωνική θέση του ή το ρόλο του μέσα στην ομάδα. Ακόμα, εκείνο που προομένει ο μεμυημένος από την αναγόρευση του είναι καλύτερη τύχη στο υπερπέραν, ατομικά για εκείνον. Ελεύθερη απόφαση λοιπόν για την εισοχή στη μύηση, και μοναδικότητα στην αποχώρηση, προς ένα μεταθανάτιο μέλλον, στο οποίο οι άλλοι δεν μπορούν να έχουν λόγο. Αλλά όταν οι ιεροτελεστίες τελειώνουν και η χειροτονία πραγματοποιείται, τίποτα από τη εξωτερική εμφάνιση του, τον τρόπο ζωής του, τη θρησκευτική πρακτική του και την κοινωνική συμπεριφορά του, δεν διαφοροποιεί τον μεμυημένο από αυτό που

ήταν πριν, ή από τον αμόητο. Κέρδι- σε ένα είδος ενδομυχης ασφάλειας, προποιοίσε την εσωτερική θρησκευτικότητα του, μέσω της οικειότητας που απέκτησε με τις δύο θεές. Παρ'αυτά κοινωνικά αμετάβλητος, ταυτσίσιμος. Η ατομική προαγωγή του μεμυημένου στα Μυστήρια, δεν δημιουργεί σε καμία περίπτωση εξωκόσμιο άτομο, αποσπασμένο από τα εγκόσμια και τους πολιτικούς δεσμούς.

Άλλη εκδήλωση του ατομισμού: από τον πέμπτο αιώνα, παρρησιάζει η δημιουργία θρησκευτικών ομάδοποιήσεων, που η θεμελίωση τους ήταν πρωτοβόλια ενός ατόμου, το οποίο συγκεντρώνει γύρω του, σε ιδιωτική κεί, αφιερωμένο σε μια θεότητα, πιστούς που επιθυμούν να εξαρραφίσουν το πρόνομο να τελοούν ιδιαίτερη λατρεία, με σκοπό όπως λέει ο Αριστοτέλης «να προσφέρουν βυσίες από κοινού και να συναναστρέφονται»⁷. Οι πιστοί είναι οι **αυνομοιστοί**, οι συννεμόμενοι που σχηματίζουν μια μικρή, κλειστή θρησκευτική κοινότητα, έχοντας την ευχαρίστηση να συναντιούνται στην πράξη της προσεχής και όπου ο καθένας για να συμμετέχει, όφειλε να το έχει ζητήσει και να έχει γίνει προσωπικά αποδεκτός από το υπόλοια μέλη της ομάδας.

Επιλέγοντας το θεό του για να του αποδώσει μια μορφή ιδιαίτερης αφοσίωσης, όπως άλλωστε και ο ίδιος επιλέχθηκε από τη μικρή κοινότητα των πιστών, το άτομο εισερχεται στη θρησκευτική οργάνωση, αλλά η θέση που κατέχει δεν το θέτει εκτός κόσμου, ούτε εκτός κοινωνίας. Η εμφάνιση τους, σε αντίθεση με τους προκαθορισμένους και προγραμματισμένους από τη δημόσια θέση του καθενεκού ρόλους, σημειώνει στη θρησκευτική ζωή την έλευση πιο ελεύκων και ελεύθερων σχέσεων μεταξύ των ιδωτών, και στη θρησκευτική σφαίρα τη δημιουργία μιας νέας μορφής ενωσης, που πηγάει από εκείνο που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «επικοινωνιακή κοινωνικότητα».

Αλλά, η παρατήρηση της εμφάνισης του ατόμου στην καρδιά των δημόσιων θεσμών γίνεται κυρίως μέσα από την εξέλιξη του δικαίου. Δύο παραδείγματα. Το ποινικό δικαίο, η διαθήκη.

Σε εγκλήματα κατά της ζωής, η μετάθεση από το πρόδικαιο στο δικαίο, από την ανακρίση, με τις διαδικασίες αντιστοίχων και αυτοδικίας, στο θεσμό των δικαστηρίων, αναδεικνύει την ιδέα του ατόμου εγκλημάται. Από τότε το άτομο εμφανίζεται ως υποκείμενο του εγκλήματος και αντικείμενο της κρίσης. Μετάφη τη προδικαστική αντίλη-

ψης του εγκλήματος, που το θεωρούσε σαν **μισαση**, ένα συλλογικό και λοιμώδες στίγμα, και της έννοιας ότι το δίκαιο ασχολείται με το σφάλμα, ότι αφορά ένα μοναδικό πρόσωπο, και ότι περιλαμβάνει βαθμίδες που ανταποκρίνονται σε διαφορετικά είδη δικαστηρίων, ανάλογα με το αν το έγκλημα κρίθηκε «δικαιολογημένο», αν διαπράχθηκε «εξ αμελείας» ή έγινε «εκ προθέσεως» και «εκ προμελέτης» υπάρχει ένα κενό. Πράγματι, στο δικαστήριο το άτομο είναι εκείνο που διαδικάζεται για την περισσότερη ή λιγότερο στενή σχέση του με το έγκλημα. Αυτή η ιστορία της δικαιοσύνης έχει ένα ηθικό αντίκρουσμα: περιλαμβάνει τις έννοιες της υπαιτιότητας, της προσωπικής ενοχής, της απόδοσης δικαιοσύνης. Έχει επίσης ένα ψυχολογικό αντίκρουσμα: θέτει το πρόβλημα των συνθηκών – κατανασμασμός, αυθρημντισμός ή προμελέτη — που οδήγησαν στην απόφαση του υποκειμένου και επίσης εκείνο των κινήτρων και των ελαττηρίων της ενέργειάς του. Αυτά τα πρόβλήματα θα έχουν αντίκτυπο στην αττική τραγωδία του πέμπτου αιώνα: Ένα από τα σημεία που χαρακτηρίζουν αυτό το λογοτεχνικό είδος είναι το μόνιμο ερώτημα για το άτομο φορέα, το ανθρώπινο υποκείμενο απέναντι στην πράξη του, τις σχέσεις ανάμεσα στον ήρωα του δράματος — μέσα στη μοναδικότητά του — και «ο εκείνο που έκανε, που αποφάσισε, για το οποίο φέρει το βάρος της ευθύνης και η οποία όμως τον ξεπερνά.

Άλλη μαρτυρία για την κοινωνική πρόωθηση του ατόμου: η διαθήκη. Ο Louis Gernet ανέλυσε λεπτομερώς τις συνθήκες και τις ιδιότητες της εμφάνισής της⁸. Κατ' αρχήν, στην ισοθεσία μεταξύ ζώντων, το άτομο δεν θεωρείται σαν άτομο. Πρόκειται για έναν οικογενειάρχη, ο οποίος αν δεν έχει παιδιά, υιοθετεί στα γηρατειά του, έναν οικείο, ένα γονέα, ώστε η εστία του να μην ερημωθεί και να μη διασκορπιστεί η περιουσία του μεταξύ των μακρινών συγγενών του. Η συνθήκη υιοθέτησης, ως εντολή διαθήκης, εγγράφεται στην ίδια λογική: πρόκειται πάντα για την εξασφάλιση της διατήρησης της οικίας: ο **οίκος** είναι εκείνος που διακυβεύεται και όχι το άτομο. Αντιθέτως, από τον τρίτο αιώνα, όταν στην επέκταση της δωρεάς λόγω θανάτου θεομοιοποιείται η διαθήκη — όπου ο συγγραφέας της νομιά, γίνεται αυστηρά ατομική υπόθεση που επιτρέπει τη μεταβίβαση των αγαθών, σύμφωνα με τις επιθυμίες, διατυπωμένες γραπτώς και που πρέπει να είναι σεβαστές, ενός ιδιαίτερου υποκειμένου, κύριου της απόφασης του για όλα όσα κατέχει. Ο δεσμός μεταξύ του ατόμου και της



περιουσίας του, όποια κι αν είναι η μορφή, κληρονομική και προικιά, κινήτη και ακινήτη, θα είναι στο ελεγχόμενο και αποκλειστικό: Σε κάθε πρόσωπο ανήκει μια αποκλειστική περιουσία.

IV. Το υποκείμενο. Η χρήση του πρώτου προσώπου σε ένα κείμενο μπορεί να έχει τελείως διαφορετικές έννοιες ανάλογα με τη φύση του γραπτού και τη μορφή έκφρασης. Θέσηση ή προκήρυξη από έναν ανώτατο άρχοντα, επιτάφιο επίγραμμα, επί σκηνής επίκληση του ποιητή στην αρχή ή κατά τη διάρκεια του τραγουδιού του, ως εμπνευσμένου από τις μούσες ή κατόχου μιας αποκαλυπτόμενης αληθείας, ιστορική αφήγηση, στην καμψη της οποίας, ο συγγραφέας παρεμβαίνει προσωπικά για να γνωμοδοτήσει και, τέλος, υπεράσπηση και δικαιολόγηση του εαυτού σε «αυτοβιογραφικές» ομιλίες ρητόρων όπως ο Δημοσθένης και ο Ισοκράτης.

Η ομιλία στην οποία το άτομο εκφράζεται λέγοντας «εγώ», δεν αποτελεί λοιπόν μια καλά οροθετημένη και προσηγορική τάση κατηγορία. Το χρησιμοποιώ όμως, στην περίπτωση της Ελλάδας, επειδή απαντά σε έναν τύπο ποιήσεως — τη λυρική σε γενικές γραμμές — όπου ο συγγραφέας με τη χρήση του πρώτου προσώπου, δίνει στο εγώ μια ιδιαίτερη επίμνηστοσύνη, εκφράζοντας την ευαισθησία που ενυπάρχει ε' α' αυτό και προσδίδοντάς του τη γενική εμβέβεια ενός μοντέλου, ενός λογοτεχνικού «τόπου».

Δημιουργώντας από τις προσωπικές

τους συγκινήσεις, από τη στιγμή ευαισθησία τους, το κύριο θέμα της επικοινωνίας με το κοινό των φίλων, των συμπολιτών, των **εταίρων**, οι λυρικοί ποιητές προσβίζουν, ο' αυτό το αμφίβαλο και μυστηριώδες τμήμα των ενδόμυχων και της προσωπικής υποκειμενικότητας, σαφή λεκτική μορφή, αυστηρότερα συνοχή διατυπωμένο στη γλώσσα του ποιητικού μηνύματος, εκείνο που ο καθένας ακούσεται ατομικά σαν συγγραφέα στη συνειδήσή του, πραγματοποιείται και αποκτά ένα είδος αντικειμενικής πραγματικότητας. Πρέπει να προχωρήσουμε περισσότερο. Επιβεβαιωμένη, τραγουδισμένη, εκθειασμένη, η υποκειμενικότητα του ποιητή βέβαια υπό αμφισβήτηση τους καθιερωμένους νόμους, τις κοινωνικές αναγνωρισμένες αξίες. Επιβάλλεται να λυβία λίθος εκείνου, που για το άτομο είναι το ωραίο και το δοξημό, το καλό και το κακό, η ευτυχία και η δυστυχία. Ο Αρχιλόχος θεβαίνει πως η φύση του ανθρώπου είναι μεταβαλλόμενη. Ο καθένας τρέπει την καρδιά του με διαφορετικά πράγματα⁹, και η Σαπφώ κηρύσσει επαναλαμβάνοντας: «Για μένα, το πιο όμορφο πράγμα στον κόσμο, είναι για τον καθένα εκείνο με το οποίο είναι ερωτευμένος¹⁰. Σχετικότητα λοιπόν, των κοινά αποδεκτών αξιών. Ο πόθος του κριτηρίου των αξιών, πέφτει τελικά, στο υποκείμενο, στο άτομο, σε εκείνο που αντισθάνεται προσωπικά και που αποτελεί το υλικό του τραγουδιού του. Θα πρέπει να υπογραμμίσω κι ένα άλλο χαρακτηριστικό: παράλληλα με τους κύκλους του κοσμικού χρόνου

και την τάξη του κοινωνικού χρόνου, αλλά και σε αντίθεση μαζί τους, εμφανίζεται ο χρόνος που θώνεται από το άτομο υποκειμένου. Αταξής, ευμεταβλήτος, που οδηγεί αμελικάτα όμως στα ηγερατά και στο θάνατο, χρόνος που υπάρχει μέσα από τις αφημένες μεταστροφές του, τις απρόβλεπτες αστάθειές του, την αγωνιώδη μη αναστρέψιμότητά του. Το υποκείμενο ζει, στο εσωτερικό του, την εμπειρία αυτού του προσωπικού χρόνου με τη μορφή της λύπης, της νοσταλγίας, της προσμονής, της ελπίδας, και του πόνου, της ανάμνησης της χαμένης χαράς, των απουσιών. Στην Ελληνική λυρική ποίηση, το υποκείμενο αναισθηθάνεται και εκφράζεται, όπως εκείνο το ανεπείραστο τμήμα του ατόμου, που αφήνει το άτομο αροπλημένο, παθητικό, ανήμπορο και που είναι όμως, για εκείνο, η ίδια η ζωή, αυτή που τραγουδά: η ζωή του.

IV.1. Το εγώ. Οι Έλληνες της αρχαϊκής και της κλασικής εποχής έχουν θέαμα μια εμπειρία του εγώ τους, του προσώπου τους, όπως το σώμα τους, αλλά αυτή η εμπειρία διαβρώνεται διαφορετικά από τη δική μας.

Το εγώ δεν είναι οροθετημένο, ούτε εννοημένο: είναι ένα ανοικτό πεδίο πολλαπλών δυναμικών, όπως λέει ο H. Frankel¹¹. Κυρίως, αυτή η εμπειρία προσανατολίζεται προς το εξωτερικό και όχι προς τα εσωτέρα. Το άτομο αναζητείται και εντοπίζεται στο αλλότρι, μέσα σ' αυτά τα κόπιμα που αντανακλούν την εικόνα του και είναι για εκείνον τα *alter ego*, γονείς, παιδιά, φίλοι. Όπως αναφέρει ο James Hadfield, σχετικά με τον ήρωα της εποποιίας: «δεν είναι στα δικά του μάτια τίποτε άλλο, παρά μόνον ο καθρέφτης που του παρουσιάζουν οι άλλοι»¹². Το άτομο προσβάλλεται επίσης και αντικειμενοποιείται μέσα σ' αυτό που εκπληρώνει πραγματικά, που πραγματοποιεί: οι δραστηριότητες και τα έργα που του επιτρέπουν να γίνεται κύριος, όχι δούμας, αλλά έργου, *ενέργειας*, και δεν βρίσκονται ποτέ στη συνείδησή του¹³. Δεν υπάρχει ενδοσκόπηση. Το υποκείμενο δεν συγκροτεί έναν κλειστό εσωτερικό κόσμο, στον οποίο πρέπει να εσχωρήσει για να αναγνωριστεί ή καλύτερα να αποκαλυφθεί. Το υποκείμενο είναι εξωστρεφές. Όπως το μάτι δεν μπορεί να δει τον οπίσθιο του, το άτομο για να αυτοκατανοηθεί κατ'εξοχή, προς τα έξω. Η συνείδηση του εαυτού του δεν είναι διαλογισμός, ούτε αυτοσυγκέντρωση, ούτε μια εσωτερική απομόνωση αντιμετώπισης του προσώπου του: Είναι υπαρξιακή. Η ύπαρξη

προηγείται σε σχέση με τη συνείδηση της ύπαρξης. Όπως έχει αιχμηρό σημειωθεί, το *cogito erga sum* «σκέπτομαι άρα υπάρχω» δεν έχει καμία έννοια για έναν Έλληνα¹⁴.

Υπάρχω, επειδή έχω χέρια, πόδια, αισθήματα, περπατώ, τρέχω, θάλω και μιμνίζω. Κάνω όλα αυτά και γνωρίζω πως τα κάνω¹⁵. Αλλά ποτέ δεν αντιλαμβάνομαι την ύπαρξή μου μέσω της συνείδησής μου. Η συνείδηση μου είναι πάντα προαρμοσμένη προς το εξωτερικό: έχω συνείδηση ότι θέλω κάποιο αντικείμενο, ότι ακούω κάποιο ήχο, ότι υποφέρω από κάποιον πόνο. Ο ατομικός κόσμος δεν πήρε τη μορφή της αυτοσυνείδησης, ενός εσωτερικού σύμματος που ορίζει, μέσα στη ριζοσπαστική πρωτοτυπία, το πρόσωπο του καθενός. Ο Bernard Groethuisen συνοψίζει αυτή την ιδιαίτερη κατάσταση του αρχαίου προσώπου σε μια συμπυκνωμένη και ημεκλητική διατύπωση, λέγοντας πως η συνείδηση της προσωπικότητας είναι η κατανόηση ενός «αυτός» και όχι ακόμα ενός «εγώ»¹⁶.

IV.2. Θα μου πουν, τι κάνετε με εκείνα τα κείμενα όπου ο Πλάτων ανέφερε: «Αυτό που συγκροτεί τον καθένα μας δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ψυχή (...) το είναι, που είναι στην πραγματικότητα ο καθένας μας, και που αποκαλούμε η αδάνατη ψυχή, ηγναίει, μετά θάνατο, να ξανασυναρτήσει τους άλλους θεούς» (Νόμοι, 954 ββ.β4)

Στο «Φαίδων», ο Σωκράτης, λίγο πριν πεθάνει, απευθύνεται στους γύρω του με αυτά τα λόγια: «Αυτός που εγώ είμαι, είναι αυτός ο Σωκράτης που συνομιλεί μαζί σας (εγώ επί αυτού Σωκράτης ο...)» (Φαίδων, 115 ε.). Και συμπληρώνοντας με τον Αλκιβιάδη, ο πλατωνικός Σωκράτης απευθύνεται στο συνομιλητή του «Όταν ο Σωκράτης διαλέγεται με τον Αλκιβιάδη, δεν μιλά στο πρόσωπό του, αλλά στον ίδιο τον Αλκιβιάδη, και αυτός ο Αλκιβιάδης είναι η ψυχή». (Αλκιβιάδης, 130 ε.).

Εδώ η υπόθεση μοιάζει ρυθμισμένη. Εκείνο που είναι ο Σωκράτης και ο Αλκιβιάδης, το κάθε άτομο, είναι η ψυχή. Αυτή η ψυχή, που θα συναντηθεί μετά θάνατο το θεϊκό υπερπέραν, γνωρίζουμε με ποιον τρόπο εμφανίστηκε στον ελληνικό κόσμο. Προέρχεται από εκείνους τους Μάγους που προανέφερα και, οι οποίοι απορρίπτοντας την παραδοσιακή ιδέα μιας ψυχής, ξεπερασμένης από τα θάνατο, ανίσχυρο φάντασμα, οπασθή οκιά εξεφρασμένη στον Άδη, προσπαθούν με τις ασκήσεις συγκέντρωσης

και εξαγνισμού της πνοής, να ανασυντάξουν, τη διάσπαρτη σε όλα τα μέρη του σώματος ψυχή, ώστε να γίνει δυνατό, από τη στιγμή που απομονωθεί και εννοηθεί, να διαχωριστεί θηλαστικά από το σώμα για να ταξιδεύσει στο υπερπέραν. Η πλατωνική αντίληψη της ψυχής που είναι ο ίδιος ο Σωκράτης, έχει την οφειμή της, την «αρχική διάταξη» της, σε ασκήσεις εξόδου από το σώμα, αποδράσεις προς το θεϊκό, και ήρωεο της οποίας είναι μια αναζήτηση σκλητήριας μέσω της άρνησης της γήινης ζωής.

Τα παραπάνω είναι αληθινά, θα πρέπει όμως να διευκρινιστεί ένα στοιχειώδες σημείο. Η ψυχή είναι δέβια ο Σωκράτης, αλλά όχι το «εγώ» του Σωκράτη, όχι ο ψυχολογικός Σωκράτης. Η ψυχή είναι στον καθένα μας μια απόρρητη και υπερπροσωπική οντότητα. Είναι περισσότερο η ψυχή που βρίσκεται σε εμένα παρά η ψυχή μου. Επειδή, καθαρίν, αυτή η ψυχή προσδιορίζεται από τη ριζοσπαστική αντίθεση της με το σώμα και με κάθε τι που τη συγκροτεί και κατά συνέπεια αποκλείει εκείνο που αναδεικνύει τις ατομικές ιδιαιτερότητες και τον ίδιο τον περιορισμό της φυσικής ύπαρξής. Στη συνέχεια, επειδή αυτή η ψυχή είναι ένας *δαίμων*, ένα θεϊκό ον, μια υπερφυσική δύναμη της οποίας η θέση και η λειτουργία, στο σύμπαν, ξεπερνούν το μεμονωμένο πρόσωπό μου. Ο αριθμός των ψυχών στον κόσμο είναι καθορισμένος μια για πάντα, παραμένει ο ίδιος αιώνια. Υπάρχουν τόσες ψυχές όσες τα άστρα.

Κάθε άνθρωπος αναντά, λοιπόν, στη γέννησή του μια ψυχή που ήταν εκεί ήδη από την αρχή του κόσμου, που δεν του είναι καθόλου ιδιαίτερη και η οποία, μετά το θάνατό του, θα μετεσσωρθεί σε έναν άλλο άνθρωπο ή ζώο ή φυτό, αν στην τελευταία της ζωή δεν έχει εξηγήσει αρκετά ώστε να συννευθεί στον ουρανό με το άστρο που συνδέεται.

Η αδάνατη ψυχή δεν ερμηνεύει τη μεμονωμένη ψυχολογία του ανθρώπου, αλλά περισσότερο την επιθυμία του ατομικού υποκειμένου, να συνεχωνεύσει με το όλον, να επανέρχεται στη γενική κοσμική τάξη¹⁷. Βέβαια, ο Πλάτωνας σχολιάζει ήδη με αυτή την έννοια της ψυχής και η οποία στη συνέχεια θα πάρει ένα πιο προσωπικό περιεχόμενο. Αλλά, από το άνοιγμα, με κατεύθυνση προς το ψυχολογικό στοιχείο, πραγματοποιείται μέσα από διανοητικές πρακτικές μετρημένες στην πόλη, και προσανατολισμένες προς τα εγκόσμια.

Ας πάρουμε το παράδειγμα της γνίμης. Οι μνημονικές ασκήσεις των Μάγων ή των Πυθαγορείων δεν αποσκο-

πούν, να ανακτήσουν τον προσωπικό χρόνο, τον προσωρινό χρόνο των ιδιαίτερων αναμνήσεων όπως οι λυρικοί, ούτε να αποκαταστήσουν μια χρονική ιαχρή όπως οι ιστορικοί, αλλά να αναβιωθούν, από την αρχή, την πλήρη σειρά των προγενέστερων ζωών, για να «συνευθύνουν το τέλος με την αρχή», και να Εμφύθουν από τον κύκλο των μετεμψυχώσεων. Οι Σοφιστές, θεμελιώνοντας μια ιδιαίτερα ωφελιμωτική μνημοτεχνική και ο Αριστοτέλης, συνδέοντας τη μνήμη με το εννοιαίο τμήμα της ψυχής, είναι εκείνοι που θα την καταστήσουν σταθερό του ανθρώπου υποκειμένου και της ψυχολογίας του.¹⁶

Αλλά κυρίως, ο αποφασιστικός λόγος, που θα δώσει στο ενώ, μέσα στην εσωτερικότητά του, υπόσταση και πολυποικιλότητα, είναι όλες οι συμπεριφορές που φέρνουν σε επαφή την ψυχή **δοίμων**, τη θεϊκή, αδάνατη υπερπροσωπική ψυχή, με τα άλλα τμήματά της, τα συνδεδεμένα με το σώμα, τις ανάγκες, τις ηδόνες: ο **θυμός** και η **επιθυμία**. Αυτή η συνδιόλαξη της νοητικής, απρόσωπης ψυχής με τα υπόλοιπα είναι προσαυτολοιομένη. Πρόκειται, δηλαδή, να υποταχθεί το κατώτερο στο ανώτερο για να δημιουργηθεί, μέσα στον εαυτό, μια κατάσταση ελευθερίας ανάλογη με εκείνη του πολίτη μέσα στην πόλη. Για να είναι ο άνθρωπος κύριος του εαυτού του, πρέπει να εξουσιάζει αυτό το παθιασμένο και απαιτητικό τμήμα, να οι Αιρικοί εκθειάζουν και εγκαταλείπουν: ο αυτό.

Μέσω της αυτοπαράτηρησης, των ασκήσεων και των δοκιμασιών στις οποίες αυθουοβάλλεται, μέσω του παραδείγματος του αλλοτρίου, ο άνθρωπος πρέπει να βρει τους τρόπους που θα του επιτρέψουν να αυτοκυριαρχείται, όπως αρμόζει σε έναν ελεύθερο κοινωνικά άνθρωπο, τον οποίο το ιδανικό, είναι να μην είναι σκλάβος κανενός, ούτε άλλου, ούτε του εαυτού του.

Αυτή η συνεχής πρακτική πνευματικής άσκησης, γεννιέται, αναπτύσσεται και έχει έννοια μόνο στα πλαίσια της πόλης. Η άσκηση στην αρετή και η αγάπη του πολίτη που τον προτοιομάζει για τη ζωή του ελευθερού ανθρώπου, προχρονούν από κοινού.¹⁷ Όπως ακριβώς γράφει ο Michel Foucault η ηθική **άσκηση** αποτελεί μέρα της **παιδείας** του ελευθερού ανθρώπου, ο οποίος έχει να παίξει ένα ρόλο ως προς την πόλη, ενώ οι μεθοδοί που χρησιμοποιούνται δεν είναι διαφορετικές σε σχέση με τους άλλους.¹⁸

Ακόμη και όταν, με τους Στωϊκούς, η ασκητική, που ανήκει στο ίδιο ρεύμα και αποβλέπει να καταστήσει το άτομο κύριο του εαυτού του και ελεύθε-

ρο σε σχέση με τους άλλους, είχε κατακτηθεί, στους πρώτους αιώνες της εποχής μας, μια σχετική ανεξαρτησία, θεωρούμενη σαν άσκηση του εαυτού, όταν οι τεχνικές αυτοπαράτηρησης και αυτοελέγχου, δοκιμάσες στις οποίες υποβάλλαστε, εξέταση της συνειδήσης, ενθώμηση των γεγονότων της ημέρας, θα τείνουν να διαμορφώσουν ειδικές διαδικασίες μιας «φροντιδος του εαυτού» που καταλίνει πια, όχι μόνο στην κυριαρχία των επιθυμιών και των παθών, αλλά στην «απόλαυση του εαυτού», χωρίς επιθυμία και σύγχυση, ακόμη και τότε δεν υπάρχει εγκατάλειψη ούτε του κόσμου, ούτε της κοιναίας.

Μιλώντας για το Μάρκο Αυρηλία για το είδος της εσωτερικής αναχώρησης στην οποία επιδοείται, ο Foucault σημειώνει: «αυτή η δραστηριότητα, η αφιερωμένη στον εαυτό, δεν είναι μια άσκηση μοναξιάς αλλά μια πραγματική κοιναική πρακτική»²⁰.

IV.3. Πότε και πώς αυτή η φροντιδα του εαυτού, όπως παρουσιάζεται στον όψιμο ειδωλολατρισμό, θα καταλήξει σε μια νέα αντίληψη του προσώπου, προσδιόοντας στην ιστορία του κόσμου της Δύσης τα αρχικά του χαρακτηριστικά, τη χαρακτηριστική φυσιογνωμία του; Η στροφή πραγματοποιείται μεταξύ του τρίτου και του τέταρτου αιώνα της εποχής μας. Ένα πρωτότυπο ύφος κάνει την εμφάνιση του στη συλλογική ζωή, οι σχέσεις με το θεϊκό, η εμπειρία του εαυτού. Ο Peter Brown διαφώτισε επιδεξα τις συνθήκες και τις συνέπειες αυτής της μεταλλαγής στο κοινωνικό, θρησκευτικό και πνευματικό αυτής της μεταλλαγής στο κοινωνικό, θρησκευτικό και πνευματικό επίπεδο. Από τις αναλύσεις του, θα υπενθυμίσω μόνο τα σημεία που αφορούν άμεσα το πρόβλημα της εσωτερικής διάστασης των ατόμων, της αυτοσυνειδήσης τους.

Πρέπει να υπογραμμίσουμε καταρχήν, την απότομη εξαφάνιση του μοντέλου ισότητας — υπαρκτό μέχρι και την εποχή των Αντωνίνων — που καθιστούσε τους πολίτες ίσους μεταξύ τους, και τους ανθρώπους ίσους απέναντι στους θεούς²⁰ Α βέβαια, η κοιναία δεν είναι ιεραρχικού τύπου όπως η Ινδική, αλλά όλα και περισσότερα, στις πόλεις και στα χωριά, οι ανθρώπινες ομάδες τείνουν να εξουσιοδοτούν εξαιρετικά άτομα, που το είδος της ζωής τους είναι εκτός του συννηθόμενου, σαν να ήταν σηματοδομένα με μια θεϊκή σφραγίδα. Η λειτουργία εξασφάλισης της σύνδεσης τους και οι ίδιοι και με αυτή την ιδιότητα να ασκούν στους ανθρώπους μια εξουσία που δεν είναι πια

κοσμική αλλά πνευματική.

Με την έλευση του άγιου, του ανθρώπου του θεού, του ασκητή, του αναχωρητή, εμφανίζεται ένας νέος τύπος ατόμου που αιουχίζεται από τα κοινά και αποδεσμεύεται από την κοιναία για να αναζητήσει το πραγματικό του εγώ, ένα εγώ που εκτεινείται μεταξύ του φύλακα αγέλλου, που το επεκτείνει προς τα πάνω, και των δαιμονικών δυνάμεων που σηματοδοτούν, προς τα κάτω, τα κατώτερα όρια της προσωπικότητάς του. Αναζήτηση του θεού και διερεύνηση του εγώ είναι οι δύο διαστάσεις της ίδιας μοναχικής δοκιμασίας.

Ο Peter Brown μιλά γι' αυτό το ζήτημα της «Θρηϊδούς σημασίας», που γίνεται στην αυτοσυνειδήση, σε μια παραταταμένη και άσπονδη ενδοσκόπηση, στην άρνηση, ευσυνείδητη, φιλοψυχία εξέταση των παρεκκλίσεων από τη θέληση, την αυτεξουσιοδότηση, για να διερευνηθεί το κατά πόσο αυτές παραμένουν αδιαφανείς ή γίνονται διαφανείς στη θεϊκή παρουσία²¹. Τότε μια νέα μορφή ταυτότητας γίνεται πραγματικότητα: προσδιορίζει το ανθρώπινο άτομο, από τις πιο ενδόμυχες σκέψεις της, τις μυστικές φαντασιώσεις του, τα υψτεκνικά όνειρά του, τις νεμάτες αμαρτήματα ενομήσεις του, τη σταθερή, έμμονη παρουσία στη συνειδήση του, πειρασμών κάθε μορφής.

Εδώ βρίσκεται η απαρχή του σύγχρονου τύπου ατόμου και προσώπου. Αλλά αυτό η ρήση το ο ειδωλολατρικό παρελθόν είναι επίσης και μια αλληλουχία. Αυτοί οι άνθρωποι δεν ήταν απαντητές. Στην έρευνά τους για το θεό, τον εαυτό, το θεό μέσα στον εαυτό, κρατούσαν τα θλέμματα στραμμένα στη γη. Αποκοιμίζοντας μια οράνια εξουσία που σηματοδοεί αρκετά βαθιά το πρόσωπο τους, εσωτερικά και εξωτερικά, για να αναγνωρισθούν χωρίς αμφισβήτηση από τους σύγχρονούς τους σαν πραγματικοί «φίλοι του θεού», κρινόνταν αξίω: να εκπληρώσουν την αποστολή τους εδώ κάτω.

Γι' αυτή την καμψη της ιστορίας του προσώπου, ο Αυγουστίνος είναι ένας καλός μάρτυρας όταν μιλά για την άβυσσο της ανθρώπινης συνειδήσης, «abussus humanae conscientiae», όταν διερωτάται για το ακαταλήπτο, την άπειρη πολλαπλότητα της μνήμης του, για το μυστήριο της ύπαρξης: «Τούτο είναι το πνεύμα μου, εγώ ο ίδιος. Τι είμαι λοιπόν θεός μου; Μια μεταβαλλόμενη, πολυμορφή ζωή, απεριόριστη έκτασης».

Όπως γράφει ο Pierre Hadot ο Αυγουστίνος αντί να λέει η ψυχή, βεβαιώνει: είμαι, με γνωρίζω, με θέλω, ενώ αυτός είναι τρεις εκδηλώσεις αλληλοσυνδεδεμένες (...). Χρειάζεται τέτο-

σπεις αιώνας για να φτάσει ο χριστιανισμός σε αυτή τη συνείδηση του εγός²².

Νέα έννοια του προσώπου λοιπόν, συνδεδεμένη με μια διαφορητική και πιο ενδομική σχέση του ατόμου με το Θεό. Αλλά είναι εκτός κόσμου, και βέβαια όχι. Ο Peter Brown, στο ίδιο βιβλίο, είναι υπογραμμιστός την ευρωπαική των αλλαγών που επιχειρούν τη διάρθρωση του εγός, τον τέταρτο αιώνα της Ρωμαϊκής επαρχίας, σημειώνει ότι η αξία που αποδίδεται, μέσα σε αυτή τη μεταλλαγή, στο υπερφυσικό, «μακριά από το να ενθαρρύνει την εκτός κόσμου φυγή, πρόσδεσε περισσότερο δυναμικά παρά ποτέ τον άνθρωπο στον κόσμο, δημιουργώντας νέους ή μεταρρυθμιζόμενους θεσμούς»²³.

Ο άνθρωπος του Αυγουστίνου, εκείνος που στο διάλογο με το Θεό μπορεί να πει εγώ, απομακρύνθηκε βέβαια από τον πόλη της κλασικής πόλης, τον Homo aequalis της ειδωλολατρικής αρχαιότητας, αλλά η απόσταση που είναι μεγαλύτερη, η χάσμα θαύσετο, σε σχέση με τον πατριάρχη και τον Homo hierarchicus του Ινδικού πολιτισμού.

Σημειώσεις

1. Louis Dumont. Homo hierarchicus: essai sur le système des castes. Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1966. Homo Aequalis: Genèse et développement de l'ideologie economique. Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1977.
2. Essais sur l'individualisme. Paris, Editions du Seuil, 1983. Το κεφάλαιο: De l'individu hors du monde à l'individu dans le monde (α 33-67) δημοσιεύεται και στο Le Débat, 15, 1981. Μεταφρασμένο στο ελληνικό: Άνθρωπος και κοινωνία. Αθήνα, Σαββόπουλος, 1988. Το κεφάλαιο 11, Γενικός 1. Από το εξεριστικό στο ενδοκοσμικό άτομο, σ. 29-80.
3. Ευνοητικό μάθημα στο Collège de France, 5 Δεκεμβρίου 1975, δημοσιεύεται με τον τίτλο: Religion grecque, religion antiques, στο Religions, religions, raisons. Paris, Petite Collection Maspero, 1979, σ. 26.
4. Le souci de soi (Préface de la sexualité), III Paris, Gallimard Bibliothèque des Histories, 1984, σ. 56-57.
5. Marcel Mauss e il problema della persona. Gli uomini, la società, la civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss, a cura di R. Di Donato. ETS editrice, Pisa, 1985. Ancient Biography and the Study of Religion. In: Journal of the American Academy of Religion, 53, 1985, 199-210. La Scuola Normale Superiore di Pisa, fasc. II, tomo XIV, τεύχος 2, 1985. Εναπόμειβαντες στο έργο On Pagans, Jews and Christians. Middletown, Wesleyan University Press, 1987, σ. 159-177.
6. Le plaisir et le loi, Paris, Maspéro, col. textes à l'appui 1977, σ. 25.
7. Ethique et Nicomache, 1160-1162p.
8. La loi de Solon sur le testament, Droit et Société dans la Grèce ancienne, Paris, Sizen, 1955, σ. 121-149.
9. Archéologie, fr. 36 Lasserre.
10. Sarnio, fr. 27 Reinach-Puchet.
11. Hermann Fenner, Diehtung und Philosophie der Ethik griechentums, Munich, 1966. Μεταφρασμένο στα ελληνικά με τον τίτλο: Early Greek Poetry and Philosophy Oxford, 1975, σ. 80. Βλ. επίσης Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg, 1955, σ. 17-42, μεταφρασμένο στα

αγγλικά με τίτλο: The Discovery of mind, Oxford, 1963, σ. 1-22.

12. Le sentiment homérique du Moi. Le genre humain, 12, 1 (Les usages de la nature) σ. 104.
13. BA, J. P. Vernant, Catégories de l'action et de l'opinion en Grèce ancienne, Lesquels, Desvieux, Boivin & Cie, Pour Emile Benveniste, Paris, Seuil, 1975 αναδημοσιεύονται στο Religions, Histories, Raisons. Paris, Petite Collection Maspéro, 1974, σ. 89-95.
14. BA, Richard Sorabji, Body and Soul in Aristotle, Paris, Petite Collection Maspéro, 1974, σ. 4-7.
15. BA, M. Sorabji, P. Sorabji, London, 1979, σ. 42-54. εδωκά την παράγραφο 4 με τίτλο: the contrast with Descartes. Charles H. Kahn, Sensation and consciousness in Aristotle's Psychology, ο.π., σ. 1-31. O Charles Kahn, υπογραμμίζει «την ολοκληρωτική απορία από την καρτεσιανή αντίληψη ενός εριστοστικού και αναγκαίου συνδυασμού μεταξύ σκέψης ή συνείδησης, στη τη μια πλευρά, και ληπτικής φύσης, στη την άλλη». Jacques Episcopos, Aristotle et l'effort de l'homme. Hommage à Fernand Alquié: La passion de la raison, Paris, P.U.F., 1983, σ. 361-377. O συννοητικός νοησις στη σελίδα 375: «Είναι δύσκολο να γίνει αποδεκτό ότι ο Αριστοτέλης ήταν δυνατό να σκεφτεί ως φιλόσοφος και ηθεολόγος, ότι το σπέρμα «έπιτο» που δημιουργεί είναι το ίδιο το έργο του προς μια κατηγορία μόνοι και όχι το έργο του προς ένα σύμμετρο με την κίνηση του Μοχάλι του Ήρακλ. δεν είναι «τίποτα άλλο παρά μόνον ο ίδιος ο Ήρακλ. εν ενεργεία». Το έργο μου (αλλά επίσης το έργο μου, ο υποδραστής μου, το παιδί μου, η ανταπόκρισή μου, η σκιά μου) είναι δυνατόν να είναι ένα και το ίδιο, η προσβολή μου, η κεντρική μου, η ενδοκοσμική μου ή η πατριάρχη μου προς το έξω φαίνεται παράλογα και βίαια να λέγονται ότι αυτή είναι εγώ, ότι είναι εκεί όπου αυτή είναι, ότι είναι το είναι μου... Η σχέση μου με τον εαυτό μου δεν είναι συγκριτική με οποιαδήποτε σχέση που θα μπορούσα να έχω με κάποιο αντικείμενο, όπως και αν είναι αυτό (στέφανος είναι αντικείμενο ή εμείς είναι και) άρα την διαφορά στο εαυτό μου πρόκειται, τέλος, ότι υπάρχει εγώ εδώ ενώ είδος επανόμοιο εμπόδιο στο αποσκοπικό-καρτεσιανό» για λόγους αυτονόμοις από το οποίο θα πρέπει να απολαχθεί, αν επιθυμούσαμε να κατανοήσουμε ένα μέρος της ελληνικής σκέψης. Θα ήταν ενδιαφέρον πάρα μιας παρατήρησης, να ισορροπήσουμε στην ελληνική σκέψη ενός είδους παράδοξο, κατά το θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: με έλασμα (το έργο μου ή σε κάποιο άλλη από τη προέλευση του εαυτού μου που αναπαριστάται παραπάνω) άρα υπάρχει και υπάρχει εκεί όπου με θέλω: είναι αυτή η προσβολή μου την οποία θέλω. BA, στην ίδια λογική, Gilbert Roberly, Debye. Η ψυχή είναι το σώμα, εδωκά τμήμα όλο το όνομα (Aristotele, De anima, 10, 431, 11, 21). Episcopos, Πινυσις ή ψυχή και πενήσιο αρχαία. Anno VIII, 1987, τεύχος 2, σ. 364-380. Αν η ψυχή είναι το να στο οποίο υπόκειται ο κόσμος, καταγγέλλει ο G.R. Unger, εκείνο που είναι σημαντικό να γνωρίζουμε, είναι πως η ψυχή υπόκειται στον εαυτό της. Αυτό το πρόβλημα της υποκειμενικότητας δεν παρουσιάζονται στο τέλος στον Αριστοτέλη. Όπως είναι σημαντικό θα θέλαμε ή της Μεταφυσικής είναι κανόν να μας διασκεύσει στο όψιμα αυτό. Η βίαιη δεινός είναι, όπως γνωρίζουμε. «η δεινός της δεινός», που εννοεί πως το θεϊκό ημείς είναι οι εαυτού το ίδιον αντικείμενο του και διαλογίζεται απ' ευθείας απ' εαυτού. Αντιθέτως η σκέψη και η γνώση του ανθρώπου είναι «πες άλλοι»... «πες να άλλοι»... Αν η βίαιη δεινός είναι δεινός αυτή καθ' αυτή, η δεινός που ανόμοιοι είναι είναι δεινός του εαυτού και των προφάνων, ή μάλλον του εαυτού για το πρόσωπο η ψυχή δεν είναι εκείνη που θα είναι στον καρτεσιανό

16. BA, Αριστοτέλης, Ethique à Nicomache 1170 σ. 29-32: «Εκείνος που θέλει αισθανθεί πως θέλει, εκείνος που σκέπτεται, πως σκέπτεται, εκείνος που θαύζει, πως θαύζει και στα πάντα ελάττω υποκείμενο πρόσωπο που αισθάνεται πως ελάττωει μια δραστηριότητα που αισθάνεται να υποκείμενο, αν αισθανθεί, πως αισθάνεται, και αν σκεπτόμενος, πως σκεπτόμενος. Αλλά επίσημα του ότι αισθάνονται ή σκεπτόμενος είναι εκείνος που υποκείμενο».
17. BA, J. P. Vernant, Aspects de la personne dans la religion grecque. Mythe et pensée chez les Grecs, Maspéro, Paris, 1965, 100 έκδοση αναθεωρημένη και συμπληρωμένη. La Découverte, col. Fondations, 1985, σ. 368-7.
18. O.I.T. Aspects mythiques de la mémoire et du temps, σ. 107-152.
19. L'usage des mots (Histoire de la sexualité, III, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histories, 1984, σ. 89).
20. Le souci de soi, σ. 87.
21. Peter Brown, Society and the Holy in Late Antiquity. Faber and Faber 1982, μεταφρασμένο στα γαλλικά από την Aline Rousselle με τίτλο: La société et le sacré dans l'Antiquité tardive.
22. Genèse de l'Antiquité tardive, μεταφρασμένο από την Aline Rousselle. Πρόλογος του Paul Veyne, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histories 1983, σ. 176 με τίτλο: The Making of Late Antiquity, Cambridge and London, Harvard University Press.
23. Pierre Hadot, De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personae dans ses controverses théologiques. Problèmes de la personne, υπό τη διεύθυνση του J. Meyerson, Paris, La Mouton, 1973, σ. 133-9.
24. Peter Brown ο.π., σ. 6.

Μετάφραση Δημ. Θεοδοσιάδης

The Individual in the City-State

J. P. Vernant

The starting point of our research lies in Louis Dumont's distinction of two diametrical different types of individuals, i.e., the endocosmic and exocosmic one.

We wish to test the validity of this general classification, by examining the overall situation in the archaic and classical Greece, between the eighth and fourth centuries BC.

First we must make two significant remarks. The first refers to the ancient Greek religion and society, while the second to the concept of individual in itself.

Greek polytheism is a religion of endocosmic character. On the other hand, Greek society lacks hierarchy and is characterized by equality. The city defines, under the principle of equality, the body of individuals who comprise it.

The second remark defines the concept of individual and individualism. We propose a classification which, although contains a disputable element, permits the clarification of the subject.

a. The individual, *stricto sensu*: His position, role and merit in the social group, his limits, licence and relative autonomy in the institutional framework he belongs to.

b. The subject: When speaking for himself in the first person singular, he gives a reliable account of certain characteristics, which define him as a unique being.

c. The ego, the person: The entity of practical and psychological approaches, which grant the subject with a property of inwardness and uniqueness that promote it to a prototype, a sole and real being.

Let's start from the individual. In order to examine his presence in Greece we have three accesses in our disposal: The individual evaluated as such in his uniqueness; the individual and his personal sphere: the private dimension; finally, the participation of the individual in social institutions, whose function has been of vital and crucial importance already since the classical age.

We will refer to two examples of "unusual" individuals from the archaic period. Achilles, the hero warrior, on the one hand and Ermitimos or Epiphaniades or Empedocles, the inspired magician, on the other.

Already, since the years of the most archaic forms of cities — by the late eighth century — and the Homeric age, two sectors are roughly described, that are both related to and affect each other: the common and the private. The common sector was comprised of all the activities and practices, which must be typical of participation and in which the individual had to partake, if he wanted to be considered a citizen. While the private, was an undivided and absolutely personal sector.

The burial rituals and monuments show the predominance of the private over the public sphere, exhibiting a wealth of sentimental bounds, which connected the individual with his human environment. In Attica, until the late sixth century, graves were purposed for a single burial, thus extending the ideology of the heroic individual, heroic in its uniqueness.

Leaving apart the private we will examine the public sector. There existed: a series of institutions, which helped the promotion of certain aspects of the individual. Two examples, relevant to religious and law institutions, respectively, will elucidate our argument.

Apart from the official religion there existed the Mysteries, such as the Eleusinian ones. They were performed under the auspices of the state, although they were accessible to every Greek-speaking individual, Athenian or foreigner, woman or man, slave or master.

However, the presence of the individual in the core of public institutions becomes apparent mainly through the law evolution (see, for example, the penal law and the will).

As regards the subject, the use of the first person singular in a text may be interpreted in various ways. Depending on the nature of the text and the form of expression.

Finally, the Greeks of the archaic and classical era did have a knowledge of their ego, such as of their body, although this knowledge and experience was differed in quality from ours. Ego had neither boundaries nor unity. It was a field open to multiple forces, as H. Frankel has conceived it. This experience was mainly oriented inwards. The individual had to be sought and discovered in his human environment, which reflected like a mirror his image and consisted his alter ego: parents, children, friends. He did not create a closed internal world, which he had to penetrate in order to fully recognize or reveal himself. On the contrary, his justification lies upon the others. Alike the eye cannot see itself, the individual is looking around him for self-understanding. The conscience of himself was not the result of meditation or self-concentration. It was simply existential. Existence comes before the consciousness of existence. Therefore the common saying "I think, therefore, I exist" cannot be applied to an ancient Greek.

The care about one's self, as it appeared in the late pagan period, will lead to a new concept of person, granting to the individual of the West his original characteristics and distinct physiognomy. This change took place during the third and fourth centuries AD. Peter Brown has masterly elucidated the circumstances and the impact of this new approach and attitude on the social, religious and spiritual sphere.

The appearance of the saint, the man of God, the ascete, introduced a new type of individual who had abandoned the trivial world and set himself free from the bounds of society in order to pursue his true ego.

The search for God and the investigation of ego was the duality of the same lonesome trial. A new form of identity was thus realized: it defined the human being on the base of his inmost thoughts. Here lies the very beginning of the modern type of individual. But this breach with the pagan past also manifested a sequence. These men were not deniers. During their search for God, for themselves, for God in themselves, they were looking at the earth. By gaining a celestial authority, which had sealed their physiognomy so as to be undoubtedly recognized by their contemporaries as real "friends of God", they were judged as qualified to complete their mission on earth.

Augustine is an excellent witness of the change in the evolution of the human personality, when he speaks about the abyss of human conscience or when he wonders about the incomprehensibility and multiplicity of man's memory and the mystery of his existence.

The new content of person was connected with a different and more intimate relation of the individual with God. Peter Brown underlines the variety of changes, which has affected the structure of ego during the fourth century AD. Thus, he remarks that the special attention and merit given to the supernatural, during this period of transformation, "has bound man to the world more dynamically than ever, by creating new or reformed institutions".

The man of Augustine who dares to say "I-," when talking to God, stands very far apart from the citizen of the classical city, i.e. the *homo aequalis* of the pagan antiquity, and is completely remote from the denier or the *homo hierarchicus* of the Indian civilization.