



ΙΟΝΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ – ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ
ΤΜΗΜΑ ΞΕΝΩΝ ΓΛΩΣΣΩΝ, ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

ΠΜΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

της

Ασημίνας Αικατερίνης Μοναστηριώτου ΑΜ Ξ2019311

Με ΘΕΜΑ:

Μετάφραση και σχολιασμός δύο δοκιμίων του Ιουλίου Έβολα

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:
ΣΩΤΗΡΗΣ ΛΙΒΑΣ

ΚΕΡΚΥΡΑ

ΜΑΡΤΙΟΣ 2020

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	5
1. Γνωριμία με τον συγγραφέα.....	7
Μετάφραση Ι.: Τα δύο πρόσωπα του εθνικισμού.....	10
Μετάφραση ΙΙ.: Φυλή και πολιτισμός.....	22
2. Τυπολογία των κειμένων.....	30
3. Θεωρητική προσέγγιση της μετάφρασης φιλοσοφικών κειμένων.....	33
4. Ύφος και γλώσσα των κειμένων.....	36
5. Μεταφραστικά προβλήματα.....	42
6. Η ιδεολογία της μετάφρασης.....	50
Επίλογος.....	53
Παραρτήματα	
I. Two faces of nationalism.....	57
II. Race and Culture.....	70
III. Due face del nazionalismo.....	79
Βιβλιογραφία.....	91

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην παρούσα εργασία επιχειρείται η μετάφραση δύο δοκιμίων του Ιουλίου Έβολα, τα οποία γράφτηκαν πριν τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και δημοσιεύθηκαν σε ιταλικά πολιτικά περιοδικά εκείνης της περιόδου. Συγκεκριμένα, πρόκειται για τα δοκίμια με τίτλο:

- i. «Τα δύο πρόσωπα του εθνικισμού» (Two Faces of Nationalism/Due facce di Nazionalismo), που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό «La vita italiana», τον Μάρτιο του 1931 και
- ii. «Φυλή και Πολιτισμός» (Race and Culture/Razza e Cultura), που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό «Rassegna Italiana», τον Ιανουάριο του 1934.

Και τα δύο αυτά δοκίμια περιλαμβάνονται μεταξύ άλλων στην έκδοση του 2015 με τίτλο «A Traditionalist confronts Fascism» από τον Οίκο Arktos του Λονδίνου. Στην έκδοση αυτή σταχυολογούνται κείμενα της προπολεμικής κυρίως περιόδου του Έβολα και έχουν μεταφραστεί στα αγγλικά από τον καθηγητή E. Christian Korff.

Η πόλις του Ιουλίου Έβολα με την έννοια του πολιτικού και ιδεολογικού βίου είναι λίγο ή πολύ γνωστή και ταυτίζεται κατά κύριο λόγο με την ιδεολογική στήριξη που παρείχε στο φασιστικό καθεστώς του Μουσολίνι και τον εκπεφρασμένο θαυμασμό του στο ναζιστικό καθεστώς του Χίτλερ. Η γνωριμία μας, ωστόσο, με τις πιο χαρακτηριστικές απόψεις του συγγραφέα θεωρήθηκε αναμφίβολα *conditio sine qua non*, προκειμένου να κατανοήσουμε τα υπό επεξεργασία δοκίμια και να δομήσουμε τον σχολιασμό που συνοδεύει τη μετάφρασή τους. Εν συνεχεία, και προκειμένου να εξελίξουμε αυτόν τον σχολιασμό, ήταν απαραίτητο να προσδιορίσουμε το κειμενικό είδος των δοκιμίων, με βάση τη θεωρία περί της τυπολογίας των κειμένων και ακολούθως να διατρέξουμε τα επιμέρους χαρακτηριστικά του, όπως τη γλώσσα και το ύφος των κειμένων, καθώς και τα μεταφραστικά προβλήματα, που έπρεπε να επιλύσουμε μέσω των επιλογών μας. Τέλος, σε ένα τέτοιο κειμενικό είδος δεν θα μπορούσαμε να μην αναφερθούμε στο πάντα φλέγον θέμα της ιδεολογίας και της επιδραστικότητας της μετάφρασης και του μεταφραστή, θέμα το οποίο δίνει πάντα αφορμή και χώρο για προβληματισμούς που ξεπερνούν το στενό πλαίσιο της μεταφραστικής μεθοδολογίας.

Το γεγονός ότι τα υπό μετάφραση και ανάλυση κείμενα αποτελούν φιλοσοφικές προσεγγίσεις και ιδεολογικό υπόβαθρο του φασιστικού φαινομένου που γιγαντώνεται στην Ευρώπη τη δεκαετία του 1930 και καθορίζει την παγκόσμια ιστορία, αυτόματα

προσδίδει σ' αυτά χαρακτήρα ειδικού φιλοσοφικού/πολιτικού κειμένου, για τη μετάφραση του οποίου έπρεπε να επιστρατευτούν σωρευτικά τόσο μεταφραστικοί κανόνες όσο και ιστορικές γνώσεις, ώστε να διασφαλιστεί η ακρίβεια και η ποιότητα της μετάφρασης. Η μετάφραση πολιτικών κειμένων δεν ακολουθεί μια δεδομένη συνταγή, δεν είναι απλά μια τεχνική διαδικασία με συγκεκριμένους κανόνες που εφαρμόζονται μηχανικά. Είναι πρωτίστως θέμα γνώσης και κατανόησης πολιτικών, πολιτισμικών και ιστορικών γεγονότων και καταστάσεων και της σημασίας τους. (Sarosi-Mardirosz, 2014: 159)

Στην προκειμένη περίπτωση η μετάφραση του κειμένου ήταν αρκετά απαιτητική, καθώς η εκπόνησή της προϋπέθετε ευχέρεια στην κατανόηση της γλώσσας αφετηρίας, άριστη γνώση και χειρισμό της γλώσσας στόχου, κατά το δυνατόν μεγαλύτερη εξοικείωση με το συγκεκριμένο κειμενικό είδος, ώστε να υπάρξει ευελιξία του μεταφραστή ανάμεσα στα νοήματα και στο ύφος, με το οποίο θα τα αποδώσει και φυσικά – ίσως το σπουδαιότερο – επαρκή σκευή του μεταφραστή ως προς το έργο, τον λόγο και το ύφος του συγγραφέα, ώστε να επιχειρήσει μια νηφάλια απόδοση των κειμένων του, απαλλαγμένη καταρχήν από τα ιστορικά τους φορτία και ιδωμένη υπό το πρίσμα του μεταφραστικού εγχειρήματος και μόνο, που σκοπό έχει να διαβιβάσει ένα μήνυμα από το ιστορικό παρελθόν προς τη σύγχρονη ανθρωπότητα και να σταθεί ισάξια με το κείμενο αφετηρίας στο στερέωμα της φιλοσοφικής συγγραφής.

1. Γνωριμία με τον συγγραφέα

Κατά παρέκκλιση των κανόνων περί της δομής των εργασιών, που θέλουν τα μεταφράσματα να προηγούνται κάθε άλλου σχολιασμού, κρίναμε σκόπιμο να παραθέσουμε μια σύνοψη των φιλοσοφικών και ιδεολογικών τοποθετήσεων του Έβολα, προκειμένου να προϊδεάσουμε τον αναγνώστη και να διευκολύνουμε την κατανόηση των συχνά σύνθετων σκέψεων του Ιταλού φιλοσόφου.

Ο Έβολα υπήρξε ένα πνεύμα βαθύ, ένας αιρετικός φιλόσοφος του πολιτισμού και του ανθρώπου, με έναν ιδιαίτερα επικίνδυνο λόγο για την κοινωνική και πολιτική δομή της εποχής του.

Κεντρικός άξονας της σκέψης του Έβολα είναι η έννοια της αρχαίας ευρωπαϊκής παράδοσης, την οποία καταφέρνει να συνδέσει με τον ανατολικό μυστικισμό και το ρωμαϊκό imperium. Αν και έχει χαρακτηριστεί ως ο φιλόσοφος του Φασισμού, αποτελεί γεγονός πως επέκρινε το Φασιστικό καθεστώς για την μετριοπάθεια του, τον συμβιβασμό του και τον εναγκαλισμό του με την Καθολική Εκκλησία. Και αυτό γιατί το έργο του Έβολα σημαδεύτηκε όσο κανενός άλλου φιλοσόφου, από μια αλληλοπεριχώρηση της πολιτικής και της μεταφυσικής, και στο έργο του γίνεται μια δυσνόητη σύνδεση του παγανισμού, της μεσαιωνικής χριστιανικής αντίληψης, και του ανατολικού μυστικισμού της θρησκείας και των φιλοσοφικών συστημάτων.

Ο Έβολα θεωρεί τον σύγχρονο κόσμο ως μια προσποίηση της ηθικής κατάπτωσης και της παρακμής του ανθρώπου, και αυτό γιατί με την επικράτηση της οικονομίας και της τεχνοκρατίας ως απόλυτων αξιών, ο ανθρώπινος πολιτισμός χάνοντας την μεταφυσική και πνευματική-ηρωική του υπόσταση μοιραία θα καταρρεύσει, παρασύροντας μαζί του τον ίδιο τον άνθρωπο. Κατά τον Έβολα ο σύγχρονος κόσμος με την κυριαρχία του επιστημονισμού, της οικονομοκρατίας και της κουλτούρας του τεχνοπωλείου μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο με μια επαναστατική και ταυτόχρονα δημιουργική επιστροφή στην έννοια της Παράδοσης και του ηρωικού πνεύματος. Για το λόγο αυτό είναι ένας από τους βασικούς αρνητές των δυο πόλων Καπιταλισμού-Κομμουνισμού, καθώς θεωρεί τον Φασισμό ως τη θεμελιώδη ευρωπαϊκή δύναμη που θα καθιερώσει έναν νέο πολιτισμό, έναν νέο κόσμο. Αν και επικρίνει τον Φασισμό αρκετές φορές, εν τούτοις τον θεωρεί ως μια πραγματική επανάσταση.

Η παράδοση και το ηρωικό πνεύμα αποτελούν το ανάχωμα τόσο στον νεωτερικό εκφυλισμό της Ευρώπης, όσο και στην επιβολή της από-ιεροποίησης του κόσμου που επέβαλαν ο καπιταλιστικός και κομμουνιστικός ματεριαλισμός. Η εξέλιξη αυτή καθίσταται δυνατή όχι απλά με μια εσωτερική μεταστροφή και αντίσταση του ανθρώπου, η οποία φυσικά είναι αναγκαία προϋπόθεση, αλλά με μια πολιτική και πολιτιστική επανάσταση εναντίον της καπιταλιστικής δημοκρατίας, επανάσταση, η οποία θα φέρει πολιτικούς ηγέτες ικανούς και αποφασιστικούς. Ο Έβολα πιστός στη φασιστική ιδέα του Κρατισμού, θεωρεί το Κράτος ως τη μέγιστη οργανική μορφή ενός Έθνους στην κορυφή του οποίου θα βρίσκεται ο ισχυρός ηγέτης, ο φιλόσοφος-βασιλιάς¹.

Τις απόψεις αυτές τις διατυπώνει με emphaticό τρόπο και μαχητικό τόνο σε όλα τα έργα του από τα πιο γνωστά βιβλία του, όπως οι «Προσανατολισμοί», η «Επανάσταση ενάντια στον σύγχρονο κόσμο» ή «Η Διδασκαλία της Αφυπνίσεως», έως και τα λιγότερα γνωστά γραπτά του, όπως τα δύο δοκίμια που εξετάζονται στην παρούσα εργασία. Τόσο το «Φυλή και Πολιτισμός» όσο κυρίως το «Τα δύο πρόσωπα του εθνικισμού», αν και δεν τυγχάνουν της αναγνώρισης άλλων, περισσότερο επιδραστικών κειμένων του, απηχούν επακριβώς την προσήλωση του φιλοσόφου στην ιερότητα της καταγωγής σε συνδυασμό με την πολιτιστική εξέλιξη, στην πνευματική και στρατιωτική αυθεντία του ηγέτη και στην απερίφραστη απόρριψη του αμερικανικού και σοβιετικού μοντέλου διαβίωσης και διακυβέρνησης.

Ο Έβολα υπήρξε πολυγραφότατος, τόσο προπολεμικά όσο κυρίως μεταπολεμικά, αναλαμβάνοντας με ζήλο τον ιδεολογικό ανεφοδιασμό της νέας ριζοσπαστικής δεξιάς. Τα βιβλία του μεταφράστηκαν και γνώρισαν μεγάλη απήχηση ως τις μέρες μας στα σύγχρονα νεοφασιστικά κινήματα. Τα κυριότερα από αυτά - τα οποία υπάρχουν μεταφρασμένα και στα ελληνικά - είναι:

- Η εξέγερση ενάντια στον σύγχρονο κόσμο
- Προσανατολισμοί
- Η διδασκαλία της αφυπνίσεως
- ZEN, Ο δρόμος των Σαμουράι
- Τρεις όψεις του εβραϊκού προβλήματος, Η εβραϊκή επίδραση στο πνεύμα, στον πολιτισμό, στην οικονομία

¹ Από την περιγραφή του βιβλίου Εξέγερση ενάντια στον σύγχρονο κόσμο του Ιουλίου Έβολα σε μτφ. του Κωνσταντίνου Φ. Κίτσιου, Εκδόσεις «Λόγχη», Μάιος 2009

- Το δόγμα των Αρίων για τον αγώνα και τη νίκη
- Άνθρωποι ανάμεσα στα ερείπια

Μετάφραση Ι. Τα δύο πρόσωπα του εθνικισμού

Είναι ξεκάθαρο γεγονός ότι ο Παγκόσμιος Πόλεμος πέρα από το ότι εξάντλησε τη διαδικασία αποσαφήνισης των εθνικισμών στην Ευρώπη και πέρα από αυτή, οδήγησε αυτή τη διαδικασία στην πιο οξεία της φάση. Σήμερα, επομένως, υπάρχει ένας καλός λόγος να συλλογιστούμε προσεκτικά τη σημασία αυτού του γεγονότος.

Ποιο είναι το νόημα του εθνικισμού στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας του πολιτισμού; Απευθύνουμε στους εαυτούς μας αυτή την ερώτηση, στην οποία πιστεύουμε ότι μπορούμε να δώσουμε την ακόλουθη απάντηση: ο εθνικιστικός προσανατολισμός δέχεται δύο δυνατότητες, οι οποίες θεωρητικά είναι διακριτές και αντιθετικές, παρόλο που στην πράξη συχνά συγχέονται μεταξύ τους. Η μία έχει σχέση με τον εκφυλισμό και την οπισθοδρόμηση ενώ αντίθετα η άλλη οδηγεί σε υπέρτερες αξίες – είναι ο προάγγελος της ανάστασης.

Ας δούμε, πώς μπορούμε να καταστήσουμε κατανοητή μια τέτοια ιδέα, της οποίας μόνη η διατύπωση βρίθει σημασιών.

Είναι αδύνατο να κατανοήσουμε ένα φαινόμενο όπως ο εθνικισμός χωρίς να τον τοποθετήσουμε στο πλαίσιο μιας γενικής, ιστορικής θεώρησης, που εδράζεται στο στέρεο θεμέλιο αξιολογικών κριτηρίων.

Σήμερα μια θεώρηση αυτού του είδους έχει ένα θετικό αποτέλεσμα: την προοδευτική πτώση της πολιτικής εξουσίας διαδοχικά στα πεδία εκείνα που δήλωναν την ποιοτική διαφοροποίηση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων στους αρχαίους πολιτισμούς. Η διαδικασία εξελίχθηκε από το όριο των «ιστορικών» χρόνων και σε όλες τις εποχές έως σήμερα κι έχει συγκεκριμένα εστιάσει στη δυτική πολιτική ιστορία.

Είναι γνωστό τοις πάσι ότι ο παραλληλισμός του πολιτικού οργανισμού με τον άνθρωπο έχει μακρά παράδοση, που φτάνει στην αρχαιότητα. Ωστόσο, σε κάθε υψηλότερη μορφή ενσώματου οργανισμού υπάρχει μια ιεραρχική σύνδεση με τέσσερις διακριτές λειτουργίες. Στο κατώτερο επίπεδο βρίσκονται οι αδιαφοροποίητες δυνάμεις καθαρά ζωτικής σημασίας. Αυτές κυριαρχούνται άνωθεν από τις λειτουργίες των συναλλαγών και της γενικότερης οργανικής οικονομίας. Αυτές με τη σειρά τους βρίσκουν στη βούληση το στοιχείο που κινεί και κατευθύνει το σώμα ως ολότητα στο χώρο. Τέλος, στην κορυφή, βρίσκεται μια δύναμη διάνοιας και ελευθερίας, που είναι το κέντρο και το φως όλου του οργανισμού.

Υπήρξαν παραδόσεις, που λειτούργησαν σχεδόν ως πνευματικοποιημένα σώματα για το μεγάλο σώμα των κρατών, όχι ως δημιουργήματα της ανάγκης ή κάποιας παροδικής απρόβλεπτης κατάστασης. Αυτές εξέφρασαν μια βούληση για διαχωρισμό και ιεράρχηση σε τάξεις και κάστες, με σχολαστική αντιστοίχιση. Αντιστοιχώντας στη ζωτικότητα, στην οικονομική οργάνωση, στη βούληση και στο πνεύμα υπήρχαν οι τέσσερις διακριτές τάξεις των σκλάβων (εργατών), των εμπόρων, των πολεμιστών και τέλος των φορέων μιας εξουσίας ταυτόχρονα βασιλικής και ιερατικής. Κάθε κάστα τοποθετείται ιεραρχικά πάνω από την άλλη: οι λαϊκές μάζες κάτω από τον έλεγχο και την καθοδήγηση των ειδικών στις συναλλαγές και στην αξιοποίηση των φυσικών και οικονομικών πόρων. Και οι έμποροι κάτω από την πολεμική αριστοκρατία, που με τη σειρά της συσπειρώνεται γύρω από μια ηγετική μορφή απολυταρχικού τύπου, που διαβεβαιώνει ως οντότητα ότι υπάρχει στον άνθρωπο κάτι πέρα απ' τα ανθρώπινα.

Η αρχαία Ανατολή (Ινδία) και η Άπω Ανατολή γνώρισαν έναν παρόμοιο τύπο κοινωνικής οργάνωσης. Μερική ομοιότητα προς αυτόν υπήρχε και στην αρχαία Ελλάδα και στην αρχαία Ρώμη και τον βρίσκουμε στην πολιτική διδασκαλία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και ο οποίος αναβίωσε στον καθολικό και φεουδαρχικό Μεσαίωνα.

Είναι σημαντικό να δώσουμε έμφαση στο ότι αυτό το είδος οργάνωσης ανταποκρινόταν στον τύπο μιας ποιοτικής ιεραρχίας και χαρακτηριζόταν από την καθαρότητα των υψηλών μορφών συμφερόντων και προσωπικοτήτων. Στην αρχαία Ανατολή οι δύο υψηλότερες κάστες αποκαλούνταν «αναγεννημένες» κι έτσι αποτελούσαν την έκφραση μιας πνευματικής ελίτ. Υπ' αυτή τη θεώρηση ο Πολεμιστής και ο Αριστοκράτης είχαν μία σπουδαιότητα, η οποία ήταν περισσότερο «ιερή» παρά «πολιτική». Κάθε ιεραρχία που βασιζόταν στην οικονομία, τη δουλειά, τη βιομηχανία και τη διαχείριση παρέμενε περιορισμένη στις δύο κατώτερες κάστες, οι οποίες ισοδυναμούσαν με το σωματικό και ζωτικό κομμάτι του ανθρώπινου οργανισμού.

Έτσι η ιεραρχία των τεσσάρων καστών αντιπροσώπευε ακόμα και μέσω των αισθήσεων τα προοδευτικά βήματα της ανέλιξης του ατόμου, ακριβώς μέσω της προσκόλλησης σε μορφές δραστηριότητας ανώτερες απ' αυτές, που αντιστοιχούν στην καθημερινή ζωή. Συγκριτικά με τις ανώνυμες μάζες, που προορίζονται μόνο να «ζουν», οι οργανωτές της εργασίας και του πλούτου – η δεύτερη κάστα – ήδη αντιπροσώπευαν την επιτομή ενός τύπου, ενός «ατόμου». Όμως μπορούμε ήδη να αντιληφθούμε ακόμη πιο ξεκάθαρα τη μορφή αυτού που είναι «περισσότερο κι απ' τη

ζωή» στον ηρωισμό του Πολεμιστή και στο ήθος του Αριστοκράτη – την τρίτη κάστα – αλλά κι αυτού, ενός όντος που θεσπίζει για την υπόστασή του κανόνες, πέρα από το φυσικό στοιχείο, το οποίο είναι ενστικτώδες, συλλογικό και χρησιμοθηρικό. Εντέλει, αν ο Ασκητής, ο Βασιλιάς και ο Ποντίφικας ενώνονταν σε μια μοναδική ύπαρξη κατά την πρωτόγονη έννοια της ηγεσίας, αυτή η ενότητα θα σηματοδοτούσε μια συμπαντική και σχεδόν υπερφυσική ολοκλήρωση της προσωπικότητας. Η απόλυτη έκφραση αυτού που στον συνήθη άνθρωπο, αντίθετα, δεν έχει τη δύναμη να απελευθερώσει τον ίδιο τον εαυτό του από την αβεβαιότητα, ώστε να αυτοπραγματοωθεί. Στο βαθμό κατά τον οποίο τέτοιες κυριαρχικές μορφές, ολοκληρωμένα άτομα, λειτούργησαν ως άξονες ολόκληρου του κοινωνικού οργανισμού, αυτός ο οργανισμός ήταν σαν το σώμα που κατευθύνεται από το πνεύμα, η παροδική ισχύς και η πνευματική εξουσίαση συνέπιπταν και η ιεραρχία ήταν νομιμοποιημένη με την απόλυτη έννοια του όρου.

Το ιδανικό μοντέλο αυτού του προτύπου, επί τη βάσει της αξίας, είναι ανεξάρτητο από το βαθμό και τη μορφή, με την οποία κάθε συγκεκριμένη κοινωνία του παρελθόντος θα μπορούσε να το εφαρμόσει. Από τη στιγμή που το πρότυπο είναι καθορισμένο, η πραγματοποίηση της διαδικασίας της προοδευτικής «πτώσης» από την εξουσία στους ιστορικούς χρόνους γίνεται προφανής με ωμό τρόπο. Η εποχή του «ιερού Βασιλιά» - των πλασμάτων που είναι ταυτόχρονα αυτοκράτορες και ιερωμένοι – ήδη ακροβατεί στο όριο της «μυθικής» εποχής. Η κορυφή εξαφανίζεται, η εξουσία περνάει στο αμέσως κατώτερο σκαλί – στην κάστα των Πολεμιστών: λαϊκοί μονάρχες, στρατιωτικοί ηγέτες ή ευγενείς με προσωρινή νομιμοποίηση.

Δεύτερη κατάρρευση: η δύση των μεγάλων ευρωπαϊκών μοναρχιών, η παρακμή της αριστοκρατίας. Μέσα από επαναστάσεις (στην Αγγλία και τη Γαλλία) και συντάγματα γίνεται κούφιο απομεινάρι για χάρη της «λαϊκής βούλησης». Μαζί με τις κοινοβουλευτικές, ρεπουμπλικανικές και αστικές δημοκρατίες η άνοδος των καπιταλιστικών ολιγαρχιών εκφράζει το αναπόφευκτο πέρας της πολιτικής εξουσίας από τη δεύτερη κάστα στο σύγχρονο ισοδύναμο της τρίτης κάστας – την κάστα των εμπόρων.

Εν τέλει, η κρίση της αστικής κοινωνίας, η εξέγερση του προλεταριάτου και ο δεσποτισμός των μαζών, που εδραιώθηκε μέσα από αμιγώς συλλογικές, οικονομικές και διεθνείς οντότητες, προαναγγέλλουν την τελική κατάρρευση, μέσω της οποίας η εξουσία περνάει στην τελευταία κάστα – την κάστα αυτών που δεν έχουν ονόματα ή πρόσωπα με τον συνεπακόλουθο υποβιβασμό κάθε κριτηρίου διαβίωσης στο επίπεδο της ύλης και των αριθμών.

Μια άλλη οπτική: ακριβώς όπως οι άνθρωποι, που δεν μπορούν πια να υποστηρίξουν την ένταση του πνεύματος και στη συνέχεια ούτε καν την ένταση της θέλησης, της δύναμης που κινεί το σώμα – κι έτσι παραιτούνται απ’ τον εαυτό τους – κι έπειτα σηκώνονται μαγνητισμένοι, σχεδόν σαν άψυχα κορμιά, υπό την ώθηση μιας άλλης δύναμης, που μόλις και διακρίνεται, μέσα από τις σκιές της απόλυτης ζωτικότητας.

Είναι καιρός να αναγνωρίσουμε τον απατηλό χαρακτήρα όλων των μύθων της «προόδου» και να ανοίξουμε τα μάτια στην πραγματικότητα. Είναι καιρός να αναγνωρίσουμε το σκληρό πεπρωμένο της πνευματικής καταστροφής, που βάρυνε πάνω από τη Δύση και σήμερα ωριμάζει τους τελευταίους καρπούς της.

Για να προσεγγίσουμε το συγκεκριμένο μας πρόβλημα, πρέπει να τονίσουμε ότι στο κέντρο της εσωστρεφούς προόδου που μόλις περιγράψαμε, το άτομο κινείται προς το συλλογικό, σε αυστηρή εξάρτηση προς τον υποβιβασμό των συμφερόντων, από τα οποία οι υψηλότερες κάστες αντλούσαν τη νομιμοποίηση της ιεραρχικής τους εξουσίας και ευνοώντας τα συμφέροντα των κατώτερων καστών, όπως αναφέραμε.

Στην πραγματικότητα, ένας άνθρωπος μπορεί να είναι ελεύθερος μέσα του μόνο με την προσήλωση στην ελευθερία της δράσης. Στα δύο σύμβολα της απόλυτης Δράσης (ηρωισμός) και της απόλυτης Γνώσης (διαλογισμός, ασκητισμός), που υποστηρίζονται από μια αριστοκρατική διακυβέρνηση, οι δύο υψηλότερες κάστες ανοίγουν δρόμους για τον άνθρωπο να συμμετέχει σ’ αυτή την «υπερκόσμια» τάξη, που είναι η μόνη, στην οποία μπορεί ν’ ανήκει στον εαυτό του και να αντιληφθεί το ακέραio και παγκόσμιο νόημα της προσωπικότητας. Καταστρέφοντας κάθε ενδιαφέρον γι’ αυτή την τάξη και με το να επικεντρώνεται σε πρακτικούς και χρησιμοθηρικούς σκοπούς, οικονομικά αποτελέσματα και άλλες αναζητήσεις των δύο κατώτερων καστών, ο άνθρωπος εκφυλίζεται, χάνει το κέντρο του και ανοίγεται σε πιο ισχυρές δυνάμεις, που τον αποκόπτουν από τον εαυτό του και τον παραδίδουν στις ανορθολογικές και προσυνειδητές δυνάμεις της συλλογικής ζωής. Υψώνεται πάνω από αυτά που εδραιώνει η ισχύς κάθε αληθινά ανώτερης κουλτούρας.

Αυτό εξηγεί, γιατί το συλλογικό στοιχείο αποκτά όλο και περισσότερη ισχύ στις κοινωνικές μορφές του πρόσφατου παρελθόντος, τόση που μοιάζει να επιστρέφει η ζωή στον τοτεμισμό των πρωτόγονων κοινοτήτων. Το έθνος, η φυλή, η κοινωνία και η ανθρωπότητα ανυψώνονται σήμερα στο επίπεδο μιας μυστικής προσωπικότητας και απαιτούν από τα άτομα, που αποτελούν κομμάτι τους, άνευ όρων παράδοση και υποταγή, ενώ την ίδια στιγμή υποδαυλίζεται το μίσος στο όνομα της «ελευθερίας»

για εκείνα τα ανώτερα και κυριαρχικά άτομα, τα οποία όμως ήταν τα μόνα που θεωρούσαν την αρχή της υποταγής και της υπακοής των ατόμων ιερή και δίκαιη. Αυτή η τυραννία της ομάδας δεν περιορίζεται στο να επιβεβαιώνει την ύπαρξή της σε ό,τι έχει πολιτικό και κοινωνικό χαρακτήρα στη ζωή του ατόμου. Διεκδικεί για τον εαυτό της ηθικό και πνευματικό δικαίωμα. Επιμένοντας ότι η κουλτούρα και το πνεύμα δεν είναι πια αδιάφορες μορφές δραστηριότητας και τρόποι ανύψωσης του ατόμου, αλλά αντίθετα έγιναν όργανα εξαρτώμενα από τη συλλογική παροδική οντότητα, διακηρύσσει την ηθική αυτών που διαβεβαιώνουν ότι το μυαλό έχει νόημα και αξία μόνο ως εργαλείο στην υπηρεσία του σώματος. Ο άνθρωπος, προτού αποκτήσει ταυτότητα ως προσωπικότητα ή ως πρόσωπο, πρέπει να ταυτιστεί με την κοινωνική ομάδα, φατρία ή έθνος – αυτή είναι μία από τις συγκεκριμένες εντολές των πρόσφατων ανατρεπτικών ιδεολογιών, που καλούν σε επιστροφή τη σχέση μέσω της οποίας ο πρωτόγονος ταυτίζεται με το τοτέμ της φυλής ή της ομάδας του.

Η αφύπνιση της ρωσικής φυλής, η υπόθεση πως στον Σοβιετισμό υπάρχει μια παγκόσμια προφητική αποστολή για την ίδια, επιβεβαιώνει τη σημασία αυτής της επιστροφής σε πρωτόγονα κοινωνικά επίπεδα, που είναι παρούσα σε πολλές σύγχρονες μορφές. Αυτή ακριβώς είναι η άποψη εκείνων που βλέπουν την καθοριστική εξέγερση κάποιας ασιατικής, βαρβαρικής φυλής στη νέα Ρωσία, η οποία απορρίπτει την προσφορά του ευρωπαϊκού πολιτισμού, που υιοθετήθηκε από τους Τσάρους για δύο αιώνες και η οποία συμμαχεί με τις μορφές κοινωνικής αποσύνθεσης του ευρωπαϊκού κόσμου. Ο Μπολσεβικισμός είναι η αναβίωση του αρχαίου πνεύματος της σλαβικής φυλής σε σύγχρονη μορφή: μια φυλή χωρίς παράδοση που στον κοινωνικό μυστικισμό της, στο αμάλγαμα αισθησιασμού και πνευματικότητας, στην επικράτηση του πάθους επί του ήθους, του ενστίκτου επί της λογικής μάς οδηγεί πίσω σε μορφές προ-προσωπικής έλλειψης διαχωρισμού και κομμουνιστικής ακολασίας, που απαντάται σε πρωτόγονους λαούς.

Το τεράστιο σοκ που προκάλεσε ο Μεγάλος Πόλεμος έφερε και πάλι αυτό στο στοιχείο σε μια κατάσταση ελευθερίας και δημιούργησε απ' αυτό τρομακτικές ζυμώσεις αποσύνθεσης για μέρη της Ευρώπης που είναι ακόμα υγιή. Στο άκουσμα του ερχομού της «εποχής του προλεταριάτου» «η Σοβιετική κουλτούρα» αφιερώθηκε εξόχως στην εξάλειψη της «λέπρας» της προσωπικότητας και της ελευθερίας, «το δηλητήριο της αστικής κοινωνίας» και τις αρχές κάθε κακού. Στην κατάργηση όχι μόνο της ιδιωτικής περιουσίας αλλά και κάθε ανεξάρτητης σκέψης και κάθε «κινήματος που είναι υπερφυσικό και ξένο προς τα συμφέροντα της τάξης» (Λένιν). Στον ερχομό

του «πανίσχυρου μαζανθρώπου¹», ο οποίος μόνος του οφείλει να ζει και να διαμορφώνει κάθε έκφανση της ζωής και της σκέψης των ατόμων. Η σύγχρονη πλευρά του Μπολσεβικισμού αποτελείται μόνο από «μέθοδο». Η μηχανοποίηση και η εκλογίκευση είναι τα προτιμότερα μέσα για να πραγματοποιηθεί ο «μαζάνθρωπος», που ζούσε μυστικά στη σλαβική ψυχή, στο πλαίσιο μιας αμιγώς οικονομικής, παγκόσμιας κοινωνικής διακυβέρνησης. Η Σοβιετική κουλτούρα αντιμετωπίζει – και το ξέρει – μια άλλη φυλή, η οποία διεκδικεί εξίσου μια παγκόσμια αναγεννητική αποστολή και την αυθάδεια να αντιπροσωπεύσει τον τελικό κι απόλυτο κόσμο του πολιτισμού: την Αμερική.

Στην Αμερική, αντί να εκφράζεται η ζωτικότητα ενός λαού που παραμένει σε μια κατάσταση πριν τον εκπολιτισμό, η διαδικασία ακολουθεί τη δύσκαμπτη αιτιοκρατία που θέλει τον άνθρωπο, κατά την πράξη αποκλεισμού του εαυτού του από κάθε μορφή ακραιφνούς πνευματικότητας με σκοπό να παραδοθεί στη βούληση πρόσκαιρων πραγμάτων, να παύει *ipso facto* να ανήκει στον εαυτό του και να γίνεται ένα εξαρτημένο τμήμα μιας άλογης συλλογικής οντότητας, που δεν μπορεί πλέον να εξουσιάζει. Αυτή είναι η κατάσταση, στην οποία έχει φτάσει η Αμερική εφαρμόζοντας τρόπους καθαγιασμού του προσωρινού και εκκοσμίκευσης του ιερού, που εισήγαγε η προτεσταντική αίρεση. Οδηγώντας στα όριά του το ιδανικό της υλικής κατάκτησης του κόσμου που η Ευρώπη είχε προτείνει, η Αμερική άνθισε – σχεδόν χωρίς να το προσέξουμε – κάνοντας πράξη και πραγματικότητα κάθε έννοια ισχύος, υγείας, δραστηριότητας και προσωπικότητας, ώστε να δομήσει ένα ακόμα πιο φοβερό είδος βαρβαρότητας. Εδώ ο ασκητισμός θεωρείται χάσιμο χρόνου, ένα αναχρονιστικό παράσιτο «άχρηστο για την κοινωνία», ενώ ο Πολεμιστής θεωρείται επικίνδυνος φανατικός που με πρόσφορα ανθρωπιστικά και ειρηνευτικά αποτρεπτικά μέσα θα έπρεπε ίσως να αντικατασταθεί με κάποιον που αγωνίζεται για έπαθλο. Ο τέλειος τύπος, ο πνευματικός πρωταθλητής είναι αντίθετα ο «άνθρωπος που δουλεύει, που παράγει» και κάθε μορφή δραστηριότητας, ακόμα και η πνευματική δραστηριότητα, αποτιμάται μόνο με όρους «εργασίας» και «αποδοτικής εργασίας». Αυτό είναι το πιο χαρακτηριστικό στοιχείο που καταδεικνύει, πώς ακριβώς ο αντιπροσωπευτικός τύπος της τελευταίας από τις αρχαίες κοινωνικές τάξεις βρίσκεται στην κορυφή μιας τέτοιας κοινωνίας: οι σκλάβοι προορίζονται για σκληρή εργασία. Κι εδώ επίσης, έχοντας απαρνηθεί την πνευματική του προσωπικότητα, ο άνθρωπος παύει να έχει κάποια αξία παρά μόνο σε συνθήκες που διαμορφώνει η συλλογική οργάνωση, μολυσμένος από

¹ Σ.τ.Μ. Στο ιταλικό πρωτότυπο «uomo-massa onnipotente», στο αγγλικό μετάφρασμα (κείμενο πηγής) «omnipotent mass man»

τον πυρετό της παραγωγής, της «πραγμάτωσης» και της κίνησης: συνθήκες οι οποίες επιπρόσθετα αποκτούν και μία ηθική, ακόμα και θρησκευτική βαρύτητα και τείνουν να τυποποιούν τις ίδιες ψυχές σε μια συλλογική και ισοπεδωτική *forma mentis*², έτσι ώστε να περιφρονούν ακόμα και την ικανότητα να παρατηρήσουν, τι επίπεδο εκφυλισμού συνιστά όλο αυτό.

Αυτές είναι οι μορφές μέσω των οποίων κλείνει ο κύκλος και η κατάρρευση ολοκληρώνεται. Η Ρωσία και η Αμερική είναι οι δύο δείκτες και δύο συγκλίνοντα πρόσωπα του ίδιου πράγματος. Το σώμα κινείται προς τα πίσω. Από τον ανθρώπινο οργανισμό, όπου βρισκόταν, όταν το υποστήριζε το φως και η εξουσία των υψηλότερων καστών στο είδος ενός ακέφαλου, υπάνθρωπου οργανισμού: ο ερχομός του τέρατος χωρίς πρόσωπο.

Τώρα κατέχουμε όλα τα στοιχεία που χρειαζόμαστε, για να αντιμετωπίσουμε σοβαρά το πρόβλημα: ποιο είναι το νόημα του εθνικισμού στον σύγχρονο κόσμο;

Ένα είδος εθνικισμού είναι ξεκάθαρα αναγνωρίσιμο επί τη βάση αυτών που έχουμε πει. Είναι το αμέσως προηγούμενο στάδιο των διεθνών μορφών οικονομικού και προλεταριακού κολεκτιβισμού.

Αυτό που είναι σημαντικό σ' αυτόν τον εθνικισμό δεν είναι το γεγονός της ανάδυσης κάποιας διακριτής εθνικής συνείδησης ενώπιων άλλων, αλλά το γεγονός ότι το «έθνος» γίνεται ένα άτομο, ένα ον καθαυτό και η ανικανότητα να ξεπεράσει αυτό το δικαίωμα σε αίμα και γη, που αφορά μόνο τη φυσική και υποπνευματική εκδοχή του ανθρώπου, η αδυναμία του ατόμου να εκτιμήσει τον εαυτό του με τρόπο πέρα από τα όρια μιας δεδομένης συλλογικότητας και μιας δεδομένης παράδοσης – αυτά τα γνωρίσματα ανάγονται σε ηθικές αξίες. Σ' αυτή την περίπτωση το γεγονός του ανήκειν σε ένα «έθνος» προσδίδει ένα νοητό φωτοστέφανο σε όλα όσα φυλάττουν την ιερότητά του και επιβάλλουν τον σεβασμό σε αυτό. Αυτό το υποπνευματικό εθνικό στοιχείο όχι μόνο αρνείται να αναγνωρίσει εξουσία σε ανώτερες αξίες, αλλά υποβιβάζει τέτοιες αξίες για τη δική του εξυπηρέτηση. Το «έθνος» απαιτεί τον δικό του φόρο τιμής – μόνο αργότερα και δευτερευόντως υπάρχει χώρος για πραγματικότητα, αλήθεια και πνεύμα. Σε συγκεκριμένες εθνικιστικές μορφές, όμως, τα πράγματα πάνε ακόμα παραπέρα. Κάθε αδιάφορο και αντικειμενικό κριτήριο κατηγορείται για περισπασμό. Προβάλλεται η απαίτηση ότι ακόμα και για την πραγματικότητα, την αλήθεια και τον πολιτισμό είναι αδύνατο να αγνοούν την εθνική παράδοση και το πο-

² Σ.τ.Μ. τρόπος σκέψης

λιτικό συμφέρον. Αυτός είναι ο λόγος που ακούμε να συζητείται η επιστημονική, η φιλοσοφική, ακόμα και η θρησκευτική μας παράδοση. Απέναντι σε ο,τιδήποτε δεν είναι «δικό μας» και δεν «στηρίζει το έθνος» εδραιώνεται η προκατάληψη της απαξίωσης ή τουλάχιστο της ύποπτης αδιαφορίας.

Και καθώς δεν υπάρχει καμία ανοχή προς την ελεύθερη έκφραση υψηλών δράσεων, που θα μπορούσαν να δημιουργήσουν μια πραγματικότητα υπέρτερη αυτού που προσδιορίζεται ως εθνικό, έτσι και στο περιβάλλον ενός τέτοιου εθνικισμού δεν υπάρχει σεβασμός για την υπέρτερη προσωπικότητα παρά μόνο στο μέτρο που αυτή είναι «αντιπροσωπευτική» του έθνους. Γεννημένος κοντά στις επαναστάσεις που ανέτρεψαν τα απομεινάρια της αριστοκρατικής και φεουδαρχικής διακυβέρνησης, είναι επόμενο αυτός ο εθνικισμός να εκφράζει την απόλυτη «ψυχολογία της μάζας». Είναι μια εκδοχή της δημοκρατικής δυσανεξίας για κάθε ηγέτη που δεν λειτουργεί ως αποκλειστικό εργαλείο της «λαϊκής βούλησης», εξαρτώμενο από τις ευλογίες της σε ο,τιδήποτε και για ο,τιδήποτε. Είναι εύκολο να αντιληφθούμε ότι ανάμεσα στον εθνικισμό και στη σοβιετικού ή αμερικανικού τύπου ανωνυμία, η μόνη διαφορά έγκειται βασικά στη διαβάθμιση. Στη σοβιετική εκδοχή το άτομο αποσυντίθεται φτάνοντας πίσω στις πρωταρχικές εθνικές και εθνικές του καταβολές. Στην αμερικανική εκδοχή οι παραμικρές διαφοροποιήσεις, που οφείλονται σ' αυτές τις εθνικές καταβολές, ξεπερνώνται και προκαλείται στις μάζες μια ακόμη πιο εκτεταμένη κολεκτιβοποίηση και αποδόμηση. Για να οδηγήσεις έναν λαό από ένα επίπεδο σε ένα άλλο, αρκεί ο μυστικισμός της φυλής να δώσει χώρο σε μια δομή αμιγώς οικονομικού και μηχανικού τύπου. Σε μια τέτοια δομή το τελευταίο απομεινάρι ποιοτικής διαφοροποίησης εξαλείφεται μέσω της απρόσωπης φύσης της. Με τον εξορθολογισμό και την μηχανοποίηση της κοινωνικής ζωής ανοίγουν στην ουσία οι δρόμοι για τον ερχομό του απάτριδος μαζανθρώπου. Δεδομένου ότι το επίπεδο της σύγχρονης κουλτούρας είναι ακριβώς αυτό της οικονομικής και μηχανικής ισχύος και κάθε κριτήριο αξιοσύνης και μεγαλείου συρρικνώνεται λίγο πολύ απευθείας σ' αυτό το επίπεδο, είναι ίσως απλά ζήτημα χρόνου μέχρι αυτή η αλλαγή να έρθει και να προσπεράσει.

Μπορούμε, ωστόσο, να θέσουμε την ακόλουθη ερώτηση: μπορεί ο εθνικισμός να συμπεριλάβει μια άλλη έννοια; Πιστεύουμε πως σ' αυτό το ερώτημα μπορούμε να απαντήσουμε θετικά. Έχουμε πει ότι ο εθνικισμός εμφανίζεται ως μια μορφή περασματος από τις παρυφές τις πολιτικής κυριαρχίας, που βρίσκεται στα χέρια της τρίτης κάστας, αλλά πριν την κυριαρχία της κατώτερης κάστας. Αυτή η φύση του τον καθιστά δεκτικό σε μια διπλή ερμηνεία. Αν μπορούμε να συναντήσουμε αυτό το είδος του

περάσματος κατευθυνόμενοι στην παρακμή, τότε μπορούμε να το συναντήσουμε και προς την κατεύθυνση της ανάτασης κι εντέλει της ανασυγκρότησης. Αν υποθέσουμε ότι έχουμε πιάσει πάτο, όποιος βρει τη δύναμη να σηκωθεί ξανά, θα συναντηθεί και πάλι με τον εθνικισμό – αυτή τη φορά όμως με έναν άλλο εθνικισμό! Όπως συμβαίνει με τους μεγεθυντικούς «φακούς» στη φυσική, αυτό το φαινόμενο μπορεί να προσδιοριστεί μόνο υπό το πρίσμα του παράγοντα της κατεύθυνσης.

Στην περίπτωση του πρώτου εθνικισμού η κατεύθυνση είναι προς την κολεκτιβοποίηση, που πραγματώνεται στο επίπεδο του «έθνους» - ενώ στη δεύτερη περίπτωση κατευθύνεται από την κολεκτιβοποίηση προς την ανασύσταση μιας νέας αριστοκρατικής ιεραρχίας.

Για να εκφράσει κανείς τις προϋποθέσεις αυτού του δεύτερου εθνικισμού, είναι ιδιαίτερα σημαντικό να δώσει προσοχή στα λόγια του Πωλ ντε Λαγκάρντ, του διάσημου υπέρμαχου του γερμανικού εθνικισμού. Το «ανθρώπινο» ον είναι ένα βήμα κάτω από το «εθνικό» ον και το «εθνικό» ον είναι ένα βήμα κάτω από το ον εκείνο που είναι το «άτομο». Με άλλα λόγια, λαμβάνοντας υπόψη την ποιοτική σημασία του «ανθρώπινου», το στοιχείο του «έθνους» που τη διαφοροποιεί, προσθέτει μια προσυζημένη αξία X και το στοιχείο της αυτοτελούς προσωπικότητας προσθέτει σ' αυτό το X μια περαιτέρω προσυζημένη αξία Y. Είναι λοιπόν η ιδέα της ιεραρχίας που πάει από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο. Το αφηρημένο είναι το συλλογικό, το γενικό. Το συγκεκριμένο από την άλλη είναι το διαφορετικό, το ατομικό. Συγκρινόμενο με την άμορφη μάζα της «ανθρωπότητας», η διαμόρφωση μιας διαφοροποιημένης εθνικής συνείδησης μπορεί επομένως να εγκαταστήσει ένα πρώτο βήμα, αλλά η εθνική συνείδηση, η εθνοτική παρακαταθήκη, θα έπρεπε να αντιπροσωπεύει με τη σειρά της μια άμορφη ύλη, συγκρινόμενη με τα άτομα. Όταν ολοκληρώνονται και γίνονται ο εαυτός τους και όταν αυτοπραγματώνονται σε μορφές ζωής ανώτερες απ' αυτές που καθορίζονται απλά από το αίμα ή από συλλογικές αναγκαιότητες, μετακινούνται τότε από την κατάσταση του χάους σ' αυτή του κόσμου και από τη δυνητικότητα στη δράση. Και τότε οι συσχετισμοί επιστρέφουν στις απαρχές τους. Το έθνος δεν είναι πια το τέλος το ατόμου, αλλά αντίθετα το άτομο ως αριστοκρατική ή πνευματική προσωπικότητα είναι το τέλος του έθνους στο βαθμό που το έθνος παραμένει, όπως ήταν, η μήτρα του, στην ίδια σχεδόν υλική κατάσταση, όπως θα μπορούσαμε να παρομοιάσουμε τη γη σε σχέση με ένα δέντρο, το οποίο απελευθερώνεται από τη Γη με τη βοήθεια του ανώτερου μέρους του και κατευθύνεται προς τα πάνω, στα ελεύθερα ύψη.

Αυτό είναι το θεμελιώδες σημείο διαφοροποίησης. Για να το ξεκαθαρίσουμε οριστικά, αρκεί να επανέλθουμε στην ποιοτική έννοια της αρχαίας ιεραρχίας των καστών. Ο εθνικισμός δεν μπορεί ποτέ να είναι προάγγελος ανάστασης – όχι δημιουργώντας αλλά ξεπερνώντας τη μηχανιστική και κολεκτιβιστική κατάσταση – εκτός αν θέσουμε ως αρχή τη θεμελιώδη ανάγκη να ανακτήσουμε ένα σύστημα αξιών, το οποίο δεν μπορεί να συρρικνωθεί σ' αυτό που θεωρείται πρακτικό, «κοινωνικό», και οικονομικό, ώστε να προσδώσει σ' αυτές τις υψηλές αξίες μια πρωταρχική αξία και μια ευθεία εξουσίαση επί όλων των υπολοίπων. Χωρίς αυτή την παραδοχή δεν υφίσταται καμία ιεραρχία και χωρίς ιεραρχία η επιστροφή σε μια υψηλή, πνευματικοποιημένη μορφή ύπαρξης είναι ανέφικτη. Για την ακρίβεια, ιεραρχία δεν σημαίνει απλά υποταγή. Σημαίνει την υποταγή αυτού που έχει κατώτερη φύση σε αυτό που είναι ανώτερο. Το κατώτερο είναι καθετί που μπορεί να μετρηθεί με πρακτικό, εγωκεντρικό και κοσμικό μέτρο. Το ανώτερο είναι αυτό που εκφράζει μια αγνή και ανιδιοτελή μορφή δράσης. Κάθε άλλο κριτήριο είναι απατηλό και διαστρεβλωτικό. Πρόκειται για «απατηλή» περίπτωση, όποτε συλλογιζόμαστε την ιεραρχία μόνο στο πλαίσιο της οικονομίας και επομένως επί τη βάσει διαφοροποιήσεων λόγω χρημάτων, πολιτικής κατάταξης, εργασίας σε εταιρικά πόστα, τάξης με τη μαρξιστική έννοια του όρου και λοιπών παρόμοιων. Η βασική αρχή μιας ιεραρχίας μπορεί να προκύψει μόνο με την εμφάνιση ενδιαφερόντων που υπερβαίνουν το επίπεδο των οικονομικών ως σύνολο. Πρέπει να ξεκινήσουμε από την ιδέα ότι δεν ζούμε για να αναπτύξουμε μια οικονομία, αλλά ότι η οικονομία είναι το μέσον προς ένα τέλος³. Το τέλος, ωστόσο, είναι εσωτερική εξύψωση, η ανάπτυξη της προσωπικότητας με ολιστική και «εξωκοσμική» έννοια. Η ιεραρχία είναι επομένως μια απόλυτη «διαστροφή» όταν εκφράζει υποταγή του μη γήινου στο γήινο και όταν το πνεύμα γίνεται εργαλείο του σώματος. Δυστυχώς, με τον «πραγματισμό» να βασιλεύει σε κάθε επίπεδο, ακόμα και στην επιστήμη, με έναν χυδαίο μακιαβελισμό και τη γενική κοινωνική αναρρίχηση, βλέπουμε αυτόν τον θρίαμβο του γήινου επί του πνευματικού σήμερα στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων. Δεν υπάρχει τίποτα περισσότερο αντίθετο στην ιεραρχία κι ακόμα περισσότερο αναρχικό απ' αυτές τις κίβδηλες μορφές ιεραρχίας.

Στο πλαίσιο ενός αναζωογονητικού εθνικισμού έχουμε να χειριστούμε τα ακόλουθα: πρώτα απ' όλα, δίνουμε συγκεκριμένο σχήμα σε ο,τιδήποτε αφορά στο σωματικό, ζωτικό ή ζωικό τμήμα του ανθρώπινου οργανισμού μέσα στο κοινωνικό σύ-

³ Σ.τ.Μ. η λέξη τέλος - στο (αγγλικό) κείμενο πηγή *end*, στο (ιταλικό) πρωτότυπο *fine* - εδώ έχει την έννοια του σκοπού.

νολο κι αυτό αντιπροσωπεύει την κυριαρχία επί των δύο κατώτερων τάξεων: δουλειά, οικονομία και πολιτική οργάνωση με τη στενή έννοια, δημιουργώντας μια «οικονομική ειρήνη», που θα συντελέσει στην «εκτόνωση» και θα επιτρέψει σε δυνάμεις ανώτερης μορφής να απελευθερωθούν και να δράσουν σε υψηλότερο επίπεδο. Τότε οι άνθρωποι θα μπορέσουν να ανασυστήσουν τη δεύτερη κάστα, αυτή της πολεμικής αριστοκρατίας. Είναι μια ακραιφνής αριστοκρατία, στην οποία μπορεί να πραγματοποιηθεί το ιδανικό της υψηλής διαμόρφωσης της προσωπικότητας. Δεν θα πρέπει να κοιτάμε τις διεφθαρμένες και εκφυλισμένες καταβολές, ενάντια στις οποίες μπορεί να ασκηθεί μια εύκολη, δημαγωγική κριτική. Θα πρέπει να προσβλέπουμε στον αυθεντικό τύπο του Άρχοντα, ως ον στο οποίο η αυτοκυριαρχία, ο εξευγενισμός, η ανιδιοτελής συμπεριφορά, η καλλιέργεια, η τιμή, η πίστη και κυρίως τα προσόντα των ηγετών είναι κατακτήσεις εμπεδωμένες στο στέρεο θεμέλιο του αίματος. Η Αριστοκρατία είναι η απαραίτητη προέκταση του θετικού εθνικισμού, γιατί αν ο εθνικισμός προσδιορίζει τα όρια του αίματος και μιας εθνοτικής κληρονομιάς, η αριστοκρατία καθιστά εφικτή μια επιλογή και μια περαιτέρω διαφοροποίηση μέσα σ' αυτά τα όρια, οδηγώντας από το γενικό και το συλλογικό προς το ατομικό σε ένα ανώτερο επίπεδο, πράγμα που συνιστά το νόημα κάθε αληθινής προόδου.

Από τη στιγμή που θα ανασυσταθεί η αριστοκρατική παράδοση, η πρώτη αχτίδα πνεύματος θα εμφυσηθεί στο σώμα του κράτους και ο εθνικισμός, έχοντας επιτελέσει την κατεξοχήν αποστολή του μπορεί να μεταβεί σε υψηλότερες μορφές, οι οποίες ανταποκρίνονται σε είδη κρατών, που κυριαρχούνται από τη δεύτερη κάστα. Αυτό θα χαρακτηριστεί από την απόλυτη εξατομίκευση όλων των σχέσεων, από το πέρασμα από το μηχανικό στο οργανικό και από τον περιορισμό στην ελευθερία. Για παράδειγμα, σε άλλες εποχές δεν υπήρχαν στρατιώτες. Υπήρχαν πολεμιστές. Δεν πολεμούσαν για το «έθνος» ή για το «δίκιο» αλλά για τον βασιλιά τους. Δεν υπάκουαν σε «κοινωνικούς νόμους». Ήταν πιστοί στον Άρχοντά τους. Οποιοσδήποτε υποτασσόταν, ήξερε σε ποιον υποτασσόταν και το έκανε σχεδόν με περηφάνια. Την ευθύνη αναλάμβαναν οι ηγέτες και οι μονάρχες αντί να ρίχνουν το φταίξιμο σε απρόσωπες οντότητες και σε ιδεολογικά ταμπού. Η εξουσία επαφίετο στο μεγαλείο της προσωπικότητας και στην ικανότητα κάποιου να αφιερώνεται σε ό,τι δεν μπορούσε να αγοραστεί ή να πουληθεί ή να μετρηθεί με την έννοια του τι είναι «χρήσιμο». Δεν ήταν πλέον ζήτημα «ζωής» αλλά του τι είναι «πέρα απ' τη ζωή».

Με τη σειρά του αυτό θα είναι η βάση για ένα είδος κράτους υψηλότερης μορφής, αλλά απέχει πολύ από μας, ώστε δεν μπορούμε παρά να σχεδιάσουμε το πε-

ρίγραμμά του. Πάντως, μπορούμε να δώσουμε έμφαση στο ότι, όπως μια ομάδα ανθρώπων μπορούν να παραμένουν ελεύθεροι και αυτόνομοι ως σώματα, αλλά να είναι ενωμένοι σε μια μοναδική ιδέα, έτσι όταν οι ελίτ των διαφόρων προελεύσεων θα μπορούν να εδραιωθούν σε ένα επίπεδο αληθινής πνευματικής υπεροχής, θα ανοίξουν ουσιαστικά τα μονοπάτια προς έναν παγκόσμιο πολιτισμό. Αυτό δεν σημαίνει «διεθνισμό» και πολύ λιγότερο έναν ισοπεδωτικό ανθρωπισμό – και τα δύο δημιουργήματα μιας υλιστικής νοοτροπίας, τη στιγμή που η πραγματικότητα και οι πολιτικές διακρίσεις των κρατών βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο με τα σώματα και δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με την ενότητα των σωμάτων αλλά αντίθετα με την ενότητα του πολιτισμού και τις αληθινά υπερατομικές συλλογικότητες. Βρίσκουμε παραδείγματα αυτής της παγκοσμιότητας στον καθολικό Μεσαίωνα, στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και στην Ινδία, που δείχνουν τη δυνατότητα μιας βαθιάς ενότητας του πολιτισμού και του πνεύματος με την πληθώρα των κρατών ή των φυλών που είναι εθνικά διακριτές και συχνά ακόμα και σε ανταγωνισμό μεταξύ τους. Αν θέλουμε να μιλήσουμε για το μέλλον της ευρωπαϊκής συνείδησης, μπορούμε να το κάνουμε μόνο μέσα σ' αυτό το πλαίσιο.

Αυτό, ωστόσο, ξεπερνάει την παρούσα αποστολή μας, που είναι να καθορίσουμε τις δύο αντιθετικές σημασίες του εθνικισμού. Θεωρούμε ότι κάναμε αρκετά σαφείς αυτές τις δύο σημασίες. Σε ό,τι αφορά την εξέταση του κατά πόσο οι διάφορες εκδοχές του εθνικισμού είναι σήμερα παρούσες και τη στάθμιση της πτώσης των ποικίλων καθεστώτων υπό τη μία ή την άλλη έννοια, αυτό είναι ένας προβληματισμός εμπειρικής φύσης και δεν εμπίπτει καθόλου στη δική μας συλλογιστική. _

Μετάφραση II. Φυλή και Πολιτισμός

Όλοι γνωρίζουν την όψιμη σπουδαιότητα που έχει αποκτήσει η θεωρία της φυλής σήμερα, ιδιαίτερα εξαιτίας της πρόσφατης αναστάτωσης στους κόλπους της γερμανικής πολιτικής ιδεολογίας. Ποικίλες συζητήσεις έχουν προκύψει γύρω απ' αυτή τη θεωρία και τις εφαρμογές της. Για κάποιους ο ρατσισμός είναι το σύμβολο μιας νέας πνευματικότητας. Για άλλους είναι ο κίνδυνος μιας μολυσματικής έκρηξης του βιολογικού στοιχείου σε επίπεδο υψηλών αξιών. Για κάποιους είναι ένας προληπτικός μύθος, αφού η ιδέα της φυλής/ράτσας είναι σήμερα κάτι εξαιρετικά απροσδιόριστο. Για άλλους, αντίθετα, αντιπροσωπεύει την επίκληση σε έναν νέο ρεαλισμό, την αναγνώριση του βαθύτερου υποβάθρου, στο οποίο θα έπρεπε να ανατρέχει κάθε οργανικά δημιουργική δράση. Μέσα σ' όλη αυτή τη διαφωνία θα είχαν ίσως ενδιαφέρον κάποιες σκέψεις σχετικές με το θέμα στο πνεύμα της παροχής διαφωτιστικών εξηγήσεων, καθώς όχι σπάνια παρατηρεί κανείς συσχετισμούς, ακόμα και ασυναίσθητους, ανάμεσα στη θεωρία της φυλής και στην έννοια του έθνους ως καταγωγή, η οποία συχνά δέχεται πολλές αντιδράσεις απέναντι στους κινδύνους της πρόσφατης κοσμοπολίτικης κουλτούρας.

Η λογική του ρατσισμού είναι κατεξοχήν πλουραλιστική. Η «ανθρωπότητα» δεν υπάρχει. Υπάρχουν φυλές και καθεμιά απ' αυτές έχει ιδιαίτερα χαρίσματα και χαρακτηριστικά, τα οποία δεν μπορούν ν' αλλάξουν, αν δεν βυθιστούν σε εκφυλισμό και παρακμή. Σύμφωνα με τους πρωταρχικούς βιολογικούς και μορφολογικούς νόμους, από τους οποίους διέπεται κάθε μία φυλή, σ' αυτά αποτυπώνεται η δική της ψυχή, η δική της αλήθεια και η δική της κοσμοθεωρία, η οποία μπορεί άλλοτε να είναι προφανής, άλλοτε λανθάνουσα, αλλά δεν αλλάζει στην ουσία της κατά το πέρασμα των αιώνων. Κι από εδώ πηγάζει ένας πολιτισμικός και πνευματικός πλουραλισμός. Γιατί όσες φυλές υπάρχουν, τόσες είναι και οι «αλήθειες» και οι αντιλήψεις για τον κόσμο. Συζητείται έντονα κατά πόσο είναι δυνατόν να μιλάμε με απόλυτους όρους για την ύπαρξη δικαιοσύνης ή την έλλειψη αυτής σε μια δεδομένη κοσμοθεωρία. Αυτό μπορεί να συζητηθεί μόνο σε σχέση με μια συγκεκριμένη φυλή, με τους στόχους της και τη θέλησή της για επιβίωση και δύναμη, γιατί αυτά είναι έμφυτα με βάση τη βιολογία και αρκούν για να εκδηλώσουν τη ζωή της, ενώ για μια άλλη φυλή θα μπορούσαν να αποτελούν όχι μόνο έναν σοβαρό κίνδυνο, αλλά την απόλυτη καταστροφή της. Ο ρατσισμός, επομένως, σημαίνει αναγνώριση μιας καθοριστικής διαφοροποίησης των ανθρώπων ως πρωταρχικό γεγονός: η σχέση μιας δεδομένης ομάδας ανθρώπων με έναν «τύπο».

Καθαρότητα της προέλευσής τους από εξωτερικά εθνοτικά και πολιτισμικά στοιχεία. Πιστή αφοσίωση του ατόμου στην παράδοση του δικού του αίματος και στις «αλήθειες» που είναι αναπόσπαστα δεμένες μ' αυτό το αίμα. Και εξάλειψη όλων των προσμίξεων.

Αυτή είναι η πιο πρόσφατη εκδοχή του δόγματος της φυλής, στην οποία αναγνωρίζονται δύο στοιχεία. Η φυλή δεν αντιμετωπίζεται μόνο ως βιολογική έννοια αλλά και ως πολιτισμική έννοια. Ποια είναι, ωστόσο, η σχέση μεταξύ των δύο εννοιών; Ποιο είναι το έσχατο σημείο αναφοράς; Για να κατανοήσουμε τον ρατσισμό, να ορίσουμε το εύρος των διεκδικήσεών του και να αφομοιώσουμε τις θετικές πλευρές του, πρέπει να αντιμετωπίσουμε αυτό το πρόβλημα.

Όταν ο ρατσισμός είναι αντίδραση ενάντια σε μια αφηρημένη παγκοσμιότητα, ενάντια στον Διαφωτισμό και στο ορθολογικό ιδανικό των «αθάνατων αξιών που ισχύουν για όλους», όταν αποτελεί την απαίτηση για έναν διαφοροποιημένο και οργανικό τύπο αλήθειας, η οποία προσαρμόζεται, ώστε να ανταποκρίνεται στις βαθύτερες δυνάμεις της ύπαρξής μας – υπό αυτό το πρίσμα ο ρατσισμός αντιπροσωπεύει κάτι θετικό και υγιές. Πρέπει όμως να αναγνωριστεί με την ίδια σαφήνεια ότι ο ρατσισμός γίνεται εκτροπή, όποτε γίνεται αισθητό, ότι η άμυνα και η κουλτούρα της φυλής σχεδόν ζώοντος τύπου στην απλή βιολογική και εμπειρική της εκδοχή είναι *eo ipso*¹ το ισοδύναμο κάτι αποφασιστικού και δημιουργικού. Αν η διατήρηση κι ο επανακαθορισμός της καθαρότητας της φυλής για ένα ζώο είναι το παν, για τον άνθρωπο αυτό θα μπορούσε να εγκαθιδρύσει έναν αναγκαίο όρο υπό συγκεκριμένες οπτικές, αλλά σε καμία περίπτωση δεν είναι επαρκής όρος, γιατί ο άνθρωπος ως όν δεν καθορίζεται από τον απλό παράγοντα της «φυλής».

Αυτός ο αφελής υλισμός φτάνει πολύ μακριά, όταν γίνεται συζήτηση απλά για τη «φυλή» κι ακόμα περισσότερο, όταν μιλάμε για το «πνεύμα» της φυλής, περνώντας επομένως σε ένα είδος μυστικισμού του αίματος. Στην πραγματικότητα, ο μυστικισμός της φυλής είναι αυτό που διακρίνει τους πιο πρώιμους τύπους της ανθρώπινης κοινωνίας. Είναι το χαρακτηριστικό των πρωτόγονων, τοτεμικών τύπων κοινωνίας. Το τοτέμ είναι το μυστικό πνεύμα της φυλής και της τάξης, που ανάγεται σε ταμπού και γίνεται αντιληπτό ως η μύχια ζωογόνος δύναμη των επιμέρους μελών, ως η ψυχή της ψυχής τους και ως το πρωταρχικό στοιχείο μέσα τους. Εδώ, η κατάσταση κατά την οποία το άτομο νιώθει τον εαυτό του ως ομάδα, ράτσα ή φυλή κυριαρχεί άνευ όρων και

¹ ΣτΜ αυτή η ίδια

διαμορφώνει τα θεμελιώδη, διακριτά ίχνη της απ' αυτό το συναίσθημα, όχι μόνο τα βιολογικά ίχνη αλλά και τα ψυχικά σε ακόμα μεγαλύτερο εύρος. Υπάρχει ένας τύπος ρατσισμού που, ως μυστικισμός του αίματος, *mutatis mutandis*², οδηγεί πίσω ακριβώς σ' αυτό το επίπεδο κι επομένως, παρόλες τις εμφανίσεις του, σε μορφές νατουραλιστικής ζωής και σε τελευταία ανάλυση, της ζωής πριν το στοιχείο της προσωπικής ζωής, κι επομένως εγκαθιστά έναν κίνδυνο τόσο σοβαρό όσο και η παγκοσμιότητα, την οποία αντιμάχεται. Η φυλή σ' αυτή την περίπτωση παραμένει ταυτόσημη με τη φύση και ο όποιος ισχυρισμός προβάλλει ενώπιον των αξιών της προσωπικότητας και του πολιτισμού είναι μάλλον παραπλανητικός και εσφαλμένος.

Στη Γερμανία οι ρατσιστές μιλάνε συνέχεια για τον Αριανισμό. Δυστυχώς, απέχουν πολύ από την κατανόηση αυτής της έννοιας, που θα μπορούσε να τους οδηγήσει σε μια υψηλότερη οπτική. Για την ακρίβεια, σύμφωνα με την αυθεντική της σύλληψη, η *arya* είναι συνώνυμη με τη *dnija*, που σημαίνει «αναγέννηση» ή «διπλή γέννηση». Η φύση της ορίζεται από μια συγκεκριμένη πράξη, την *aparāh*. Ο *Manava Dharma Shashtra*³ διακηρύσσει επακριβώς ότι όταν η *arya* περιφρονεί αυτή την πράξη, αυτή δεν έχει τρόπο ουσιαστικά να διαχωριστεί από τη *shudra*, δηλαδή το στοιχείο που εγκαθιδρύει τις σκοτεινές και δουλοπρεπείς κάστες, οι οποίες διαμορφώθηκαν αρχικά από αβορίγηνες, που κατακτήθηκαν από τους Άριους. Αν αντιληφθούμε την «*aparāh*» όχι στην απόλυτα παραδοσιακή της έννοια, η οποία σχετίζεται με ενδότερους ορίζοντες που σήμερα έχουν σχεδόν ολότελα ξεχαστεί, αλλά στην αναλογική της έννοια του πολιτισμού – δηλαδή μιας πράξης, μέσω της οποίας το άτομο ελευθερώνει τον εαυτό του από την ίδια τη βασική του φύση, αντιδρά εναντίον της κι επιβάλλει σ' αυτήν έναν υπέρτερο νόμο – τότε έχουμε τη θεμελιώδη προϋπόθεση για να προσεγγίσουμε μια ανώτερη σύλληψη του δόγματος της φυλής.

Όταν ένα ον χρωστάει καθετί που δίνει μορφή και στήριγμα στη ζωή του στις δυνάμεις του ενστίκτου και του αίματος, τότε ανήκει ακόμα στη «φύση». Στην περίπτωση του ανθρώπου αυτό μπορεί πάντα ν' αναπτύξει υπέρτερα ποιοτικά χαρακτηριστικά πάνω σ' αυτή τη βάση, αλλά αυτά τα ποιοτικά χαρακτηριστικά θα παραμένουν πάντα μια έκφραση της φύσης, όχι κατάκτηση της προσωπικότητάς του, όπως τα έξοχα αποτυπώματα της φυλής που μπορεί να βρεθούν σε μια τίγρη ή σε κάθε «καθαρόαιμο». Το πέρασμα από το βασίλειο της φύσης σ' εκείνο του πολιτισμού (με την

² ΣτΜ κατ' αναλογία

³ ΣτΜ Ο *Manava Dharma Shashtra* ή Νόμος του *Manu* είναι ένα από τα παλιότερα και πιο σημαντικά βεδικά κείμενα, που περιγράφει πώς πρέπει να διατηρούνται ο νόμος και οι κοινωνικές δομές.

προαναφερθείσα, κλασική έννοια και όχι με τη σύγχρονη έννοια της διδασκαλίας, της λογιότητας κ.λπ.) συμβαίνει μόνο, όταν εκδηλώνεται μια διαφορετική δύναμη, η οποία υφίσταται σε σχέση με το απλό στοιχείο της φυλής, όπως η ψυχή υφίσταται σε σχέση με το σώμα, που σχηματίζεται κατ' εικόνα της. Κατ' αυτόν τον τρόπο οι νόμοι και τα ένστικτα της οργανικής φύσης δεν είναι πια το θεμέλιο και η βασική αρχή των πνευματικών ικανοτήτων και της «αλήθειας», που ανήκουν σε ένα συγκεκριμένο αίμα, αλλά αντίστροφα. Εδώ βρίσκουμε έναν τύπο που θεωρεί τη «φύση» ως την πρωταρχική ύλη και όχημα, αλλά δεν επιτρέπει στον εαυτό του να υποβαθμιστεί στο επίπεδο της φύσης και εγγυάται την παρουσία και τη διαπλαστική δράση ενός στοιχείου της μετα-βιολογικής τάξης. Ακριβώς αυτός ο «τύπος» συνιστά αυτό που μπορούμε να αποκαλούμε φυλή με μια υψηλότερη έννοια, με αναφορά στον άνθρωπο ως άνθρωπο και όχι ως ζώο, «ανώτερο» ή όχι.

Στο βασίλειο των ζώων και στις πρωτόγονες κοινωνίες η φυλή ανήκει στο βιολογικό επίπεδο και ξεκινά και τελειώνει με την εμφάνισή της ως μεμονωμένο γεγονός, αδιαπέραστο από κάθε δημιουργικό κίνητρο και συλλογικά προαποφασισμένο. Όταν μιλάμε για τον άνθρωπο, ωστόσο, η «φυλή» δεν παραμένει πλέον σ' αυτό το επίπεδο, παρόλο που η ίδια εκδηλώνεται σ' αυτό και καθίσταται ορατή μέσα από ένα τυπικό και επιμελώς καθορισμένο σύμπλεγμα ποιοτικών χαρακτηριστικών, συμπεριφορών, διαθέσεων, ευαισθησιών και ενδιαφερόντων, τα οποία πάντως σε τελευταία ανάλυση είναι μόνο σημάδια και σύμβολα για το γεγονός της πνευματικής φύσης: ο πολιτισμός ως το στέρεο υπόστρωμα της φυλής.

Όταν οι αρχαίες παραδόσεις μιλούν για τη «θεία» προέλευση συγκεκριμένων φυλών. Όταν στη δική μας κλασική αρχαιότητα οι πατρίκιοι θεμελιώναν την αξίωσή τους για την αριστοκρατία στη βάση του γεγονότος ότι είχαν μια ιερή κληρονομιά ενωμένη με την αριστοκρατία του αίματος, η οποία αφυπνίστηκε στη ζωή από έναν «ήρωα» ή ημίθεο πρόγονό τους και η οποία συνδέθηκε με μια τελετουργική παράδοση. Όταν η αργα θεωρούνταν συνώνυμο της «αναγέννησης» ή οι Άριοι, ιρανικές, κυρίαρχες κάστες αυτοπροσδιορίζονταν μέσα από τη συμμετοχή τους σε συγκεκριμένες μορφές μιας «ουράνιας φωτιάς», και πάει λέγοντας – σε όλες αυτές τις απηχήσεις, αν παραβλέψουμε τη μυθολογική και συμβολική πλευρά τους, ανακαλύπτουμε ξανά ακριβώς αυτά τα νοήματα. Κι έτσι προσεγγίζουμε την αντίθεση ανάμεσα στους πολιτισμούς, στους οποίους η φυλή δηλώνει την κουλτούρα και σ' εκείνους, στους οποίους η φυλή δηλώνει τη φύση. Αν έπρεπε να καταλήξουμε στο πρόβλημα των φυλετικών διαφορών πέρα από τις αμιγώς εμπειρικές και πέρα από το πρόβλημα της διάκρισης ανάμεσα σε

ανώτερες και κατώτερες φυλές – είναι ακριβώς αυτό το πλαίσιο, στο οποίο είναι αναγκαίο να μιλήσουμε. Όπως ο άνθρωπος αξίζει να λέγεται άνθρωπος, εφόσον γνωρίζει πώς να δώσει σχήμα και αρχές στον χαρακτήρα του, στις κλίσεις του και στις πράξεις – σχήμα και αρχές, οι οποίες καταλήγουν να αντανakλούν στην εξωτερική του μορφή – έτσι και μια φυλή θεωρείται ανώτερη στο βαθμό που η εθνική της παράδοση συνοδεύεται από μια κυρίαρχη πνευματική παράδοση, σαν να λέμε σώμα και ψυχή, και στο βαθμό που και οι δύο συνυπάρχουν σε αδιαίρετη ενότητα.

Στον αντίποδα, η σημερινή αναβίωση της κατώτερης, νατουραλιστικής έννοιας της φυλής μπορεί να λειτουργήσει μόνο αρνητικά. Για την ακρίβεια, υπάρχουν σήμερα αξίες του «πολιτισμού», αν όχι της πνευματικότητας ή τουλάχιστον της διάνοησης, οι οποίες μπορούν να παρουσιάζονται μόνο ως περιττά ζητήματα ήσσονος σημασίας σε σχέση με τις αξίες του «αίματος» και της «φυλής», πριν απ' αυτή την έννοια. Στο κέντρο, και ως ταμπού, τοποθετείται μια αμιγώς αθροιστική και συλλογική οντότητα. Επίσης, η ανάπτυξη του πολιτισμού επιτρέπεται, εφόσον όμως αυτός καθίσταται όργανο της φύσης, με τη συνεπακόλουθη υπαγωγή κάθε αξίας, κάθε αλήθειας και κάθε αξιοπρέπειας της προσωπικότητας στην άξεστη βούληση της φυλής για ύπαρξη και ισχύ. Με τον τρόπο αυτό παίρνει το πάνω χέρι ένας ριζικός παραλογισμός σαν παρεκτροπή που είναι επικίνδυνη τόσο για τα στοιχεία κάθε αληθινού, ανθρώπινου μεγαλείου όσο και για τον αντιρατσιστικό διεθνιστικό ορθολογισμό, που πολεμά.

Αν είναι φυσικό ότι στο πλαίσιο της νατουραλιστικής αντίληψης περί υγιούς φυλής η εξωτερική άμυνα της απλής, εθνικής καθαρότητας μαζί με μια θεμελιακή έλλειψη εμπιστοσύνης όλων όσων είναι κάτι «άλλο» - αυτό παρουσιάζεται ως παγκόσμια πανάκεια – για πρακτικούς σκοπούς, παραμένουμε εδώ, στο βασίλειο του απόλυτου μύθου. Αν το πραγματικό επίκεντρο είναι η φυλή, δεδομένης της προύσας κατάστασης των φυλετικών προσμίξεων, το να ψάχνει κανείς φυλετικά στοιχεία για να χρησιμοποιηθούν ως στέρεα σημεία αναφοράς της υγιούς φυλής, λόγω της καθαρότητάς τους, είναι στην πραγματικότητα μια καταδικασμένη αποστολή. Πολύ περισσότερο, μια αρνητική δράση θα είναι εφικτή, δηλαδή η αποτροπή περαιτέρω προσμίξεων, όχι όμως και μια θετική δράση, δηλαδή η δημιουργική εκ νέου αφομοίωση από την αυθεντική δύναμη του αίματος του συνόλου των εθνικών αποθεμάτων, που έχουν αλλάξει και ταιλαντεύονται σε έναν ατομικιστικό και «πολιτισμένο» κόσμο. Δεν ωφελεί να προσεγγίζει κανείς αρχαίες παραδόσεις και αρχαίες μυθολογίες από τα αζήτητα επί τη βάση του «μυστικισμού του αίματος». Παρεκτός αν τα σχέδια έχουν αλλάξει, όλο αυτό μπορεί να είναι αποτελεσματικό σήμερα μόνο στο πλαίσιο της υποβοηθούμενης εξύψωσης του

παράλογου και του πρωτόγονου, δηλαδή στοιχείων που είναι κατώτερα και όχι υψηλότερα από τον κόσμο του κοινού μας πολιτισμού. Ακόμη κι αν ενδέχεται να είναι βλαπτικός στις αποκλίσεις του, ωστόσο, θα μπορούσε επίσης να λειτουργήσει υποστηρικτικά προς την ενδότερη διαμόρφωση του Δυτικού ανθρώπου.

Και τώρα περνάμε σε μια άλλη αντίληψη, δηλαδή στην ιδέα της φυλής όχι ως φύσης, αλλά ως κουλτούρας. Υπ' αυτή την έννοια, η άμυνα της φυλής υπονοεί μια διπλή προϋπόθεση. Η φυλή εδώ αντιστοιχεί στον εξευγενισμό, στην επιλογή ακόμα και στη διαμόρφωση, που συντελείται στη φύση, μιας ανώτερης δύναμης, και μεταφέρεται μέσω της εθνικής, βιολογικής κληρονομικότητας. Είναι προφανές ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με τη διατήρηση και την υπεράσπιση της ίδιας αυτής κληρονομικότητας, όμως επιπλέον και ιδιαίτερα είναι απαραίτητο να κρατήσουμε αυτή την πνευματική ένταση ή εσωτερική ψυχή της διάπλασης ζωντανή, αφού είναι αυτή που ανέσυρε το υλικό στην πορεία του ως αυτή την οριστική μορφή. Αυτή είναι η πηγή του λάθους των ρατσιστών, όπως ο Γκομπινώ: η παρακμή ενός πολιτισμού δεν είναι – όπως ισχυρίζονται – η ανάμιξη της φυλής, που πρωταρχικά τον δημιούργησε, με άλλες φυλές. Η πραγματική αιτία δεν είναι ο εθνικός, βιολογικός ή δημογραφικός εκφυλισμός. Η αλήθεια είναι μάλλον ότι μια φυλή με τον πολιτισμό της εκφυλίζεται, όταν το πνεύμα της φθίνει, όταν η εσωτερική ένταση, στην οποία όφειλε τη «μορφή» και το «ύφος» της εξαφανίζεται. Τότε είναι που η φυλή αλλάζει ή διαφθείρεται, επειδή έχει καταστραφεί στη ρίζα της. Τότε τα εθνικά και βιολογικά στοιχεία στερούνται του βασικού δεσμού, που τα συγκρατούσε στην ενότητα της μορφής και η πρώτη διαφοροποίηση θα είναι αρκετή για να προκαλέσει ραγδαίο εκφυλισμό και διαφθορά. Η κατάρρευση και η αλλαγή των καταβολών δεν είναι μόνο ηθική, αλλά πολύ περισσότερο, εθνική και βιολογική. Σ' αυτή την περίπτωση επιστρέφει στο επίπεδο των απλών δυνάμεων της φύσης και υποκύπτει στην τύχη της σ' αυτό το επίπεδο.

Φυσικά, η διατήρηση της ενικής καθαρότητας θα έπρεπε να εμφανίζεται – όταν η συζήτηση γι' αυτή ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα – ως η πιο ευνοϊκή συνθήκη, ώστε το «πνεύμα» μιας φυλής να μπορεί να διατηρηθεί στην αρχική του ισχύ και διαύγεια, ακριβώς όπως στο άτομο η υγεία και η αρτιμέλεια του σώματος αποτελούν εγγυήσεις για την πλήρη αποδοτικότητα σε υψηλότερες δραστηριότητες. Αντίστροφα, ο άνθρωπος που είναι ηθικά συγκροτημένος και διαθέτει ισχυρή βούληση δεν μπορεί να έχει κανονική εσωτερική ζωή εξαιτίας μιας εξωτερικής αδυναμίας. Αναλογικά, όταν μια φυλή έχει μια πραγματικά ισχυρή και ακέραιη κουλτούρα για την ψυχή της και για το θεμέλιό της, το απλό γεγονός της επαφής της κι ακόμα και της ανάμιξής της με άλλες

φυλές απέχει πολύ από το να σηματοδοτήσει την καταστροφή της. Αντίθετα, το πνεύμα της μπορεί να λειτουργήσει σαν αόρατος και ακαταμάχητος παράγοντας ζυμώσεων με τα ξενικά στοιχεία, ώστε να τα απομειώσει προς το δικό της ύφος. Δεν χρειάζεται να αναφέρουμε τα ιστορικά παραδείγματα αυτής της διαδικασίας, που είναι γνωστά σε όλους – η διαδικασία της μετάβασης από την ιδέα της φυλής στην ιδέα της αυτοκρατορίας.

Αυτό είναι ένα πολύ σημαντικό στοιχείο για την αντίθεση που αναφέραμε παραπάνω. Ενώ η νατουραλιστική ιδέα της φυλής μπορεί να οδηγήσει μόνο σε έναν περιοριστικό ατομικισμό, σε έναν ασήμαντο και ζηλόφθονα αποκλεισμό συνώνυμο, στις περισσότερες περιπτώσεις, με τον φόβο ενώπιον των οριζόντων, των οποίων η έκταση μοιάζει να ξεπερνά τις δυνατότητές της – στην υψηλότερη ιδέα της φυλής, η δυνατότητά της να λειτουργήσει ως αυτοκρατορία είναι έμφυτη και ξεπερνά τόσο τον ισοπεδωτικό διεθνισμό όσο κι έναν διασπαστικό φυλετισμό. Ο Μουσολίνι γράφει ορθά «Για τον Φασισμό η τάση προς την αυτοκρατορία, δηλαδή η εξάπλωση των εθνών, είναι εκδήλωση ζωτικότητας, το αντίθετό του (η στάση προσκόλλησης στην εστία) είναι σημάδι παρακμής». Το στοιχείο που φτιάχνει τη φυλή αληθινά και πνευματικά, αναπόδραστα την οδηγεί να ξεπεράσει τον εαυτό της.

Υπάρχει ένας τελευταίος συλλογισμός. Πρόκειται για ένα εγγενές στοιχείο στην ίδια την αντίληψη ότι κάθε «επιστροφή» στη φυλή ως φύση θα πρέπει να έχει χαρακτήρα κολεκτιβιστικό και, σε ό,τι αφορά την πολιτική θεώρηση, δημαγωγικό. Αυτή η δημαγωγία μεταμφιέζεται με μυστική περιβολή και αυταρχικές δομές. Είναι μια επιστροφή της τυραννικής ισχύος του αυθεντικού δήμου⁴ – η έλευση του «πνεύματος του όχλου» και η μετενσάρκωση των «αρχέγονων ορδών».

Η «επιστροφή» στη φυλή υπό την άλλη έννοια σημαίνει αντίθετα επιστροφή στην εσωτερική παράδοση, και είναι στενά δεμένη με την ιδέα του ηγέτη (Duce/Ντούτσε) και με μια ιεραρχική τάξη. Αν η φυλή διαμορφώνεται άνωθεν, ο θρίαμβος του «πολιτισμού» επί της «φύσης», η ανανέωση της αρχέγονης, διαπλαστικής δύναμης, που κοιμάται στα στήθη του μπορεί, πρακτικά μιλώντας, να είναι αποτελεσματική μόνο σε μια ελίτ με καθαρή ματιά, σταθερή θέληση και αδιάσειστη ανωτερότητα: μια ελίτ που θα δρα προς δύο κατευθύνσεις. Πρώτα απ' όλα θα δρα σε μια λειτουργία τάξης, εξουσίας, διαμόρφωσης και διάρθρωσης όλων, όσων είναι κοινωνικά στο πλαίσιο ενός

⁴ ΣτΜ Στο αγγλικό κείμενο πηγή αναφέρεται ως *demos* με την αρχαιοελληνική του όρου έννοια, που αναφέρεται στον λαό.

κράτους που γίνεται η ενδελέχεια, αυτό το κάτι, η ζωτική ακριβώς διαμορφωτική αρχή της εσωτερικότητας και του έθνους. Δευτερευόντως, θα δρα με ενεργή παρουσία. Εννοούμε ότι οι ηγέτες, ως έξοχες ενσαρκώσεις του «τύπου» της φυλής, παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως «πραγματομένα ιδανικά» και ως τέτοια αναζωπυρώνουν μια δύναμη που θα κείται βαθιά μέσα στα άτομα. Είναι η πηγή της μαγείας του ενθουσιασμού και της εμπύχωσης, που εμπνέουν στο πλαίσιο της αληθινής αναγνώρισης και της ηρωικής και συνειδητής αφοσίωσης παρά μια παθητική, συλλογική πρόταση. Αυτή ακριβώς ήταν η ιδέα που εξέφρασε ο Μουσολίνι μιλώντας για την καταγωγή όχι ως ποσότητα συλλογική ή νατουραλιστική ενότητα αλλά αντίθετα ως «πλήθος ενωμένο κάτω από μια ιδέα», μια ιδέα που «πραγματώνεται στη συνείδηση και στη βούληση των λίγων ή έστω του ενός και μόνο. Ένα ιδανικό που κινείται προς την πραγμάτωση στη συνείδηση και στη βούληση όλων» Τότε, οι πολλαπλές δυνάμεις μιας καταγωγής, που έχουν μοιραία καθοδηγηθεί προς την αλλαγή και τον κατακερματισμό, όταν στερήθηκαν την εσωτερική υποστήριξη και εγκαταλείφθηκαν στην αναγκαιότητα υλικών παραγόντων, είτε εθνικών είτε πολιτικών με τη στενή έννοια, ανακαλύπτουν ξανά ένα στέρεο και ζωντανό σημείο ενότητας σε μια μορφή κινητοποιημένης επαφής.

Αυτό είναι το συμπέρασμα. Στην επιστροφή του μυστικισμού των «πρωτόγωνων ορδών», στη ρατσιστική ιδεολογία που υποτάσσει τα πάντα στο δικαίωμα μιας αποκλειστικής κοινότητας αίματος, εδάφους και καταγωγής, αντιτίθεται η αριστοκρατική αντίληψη και παράδοση της φυλής ως επίδειξης μιας δύναμης «πολιτισμού», μιας παράδοσης που βρίσκει το φυσικό, περίλαμπρο επίτευγμά της στη ρωμαϊκή ιδέα της αυτοκρατορίας._

2. Τυπολογία των κειμένων

Ένα κείμενο δεν είναι τίποτε άλλο παρά η γλώσσα που επιτελεί μια αποστολή: να εκφράσει ένα μήνυμα, μια λειτουργία, μια κοινωνική σημασία στο πλαίσιο μιας κατάστασης και μιας κουλτούρας. Ο Martin ορίζει τα κείμενα ως μια κοινωνική διαδικασία, που πρέπει να αναλύεται ως εκδήλωση της ίδιας εκείνης κουλτούρας που σε ένα μεγάλο βαθμό συνδημιουργεί (Martin, 1992: 493). Αντίστοιχα, ο Malinkowski (1935) υποστηρίζει ότι πρέπει να προσεγγίζουμε τα κείμενα σε σχέση με το πλαίσιο της κατάστασης και της κουλτούρας που τα δημιουργεί. Επ' αυτού εμβαθύνει περαιτέρω επιχειρώντας να διατυπώσει τη δική του θεωρία του συγκεκριμένου (Theory of Context), η οποία μάλιστα απηχεί την οπτική του μεταφραστή. Αντιμέτωπος ο ίδιος με την αποστολή της προβολής και αναπαραγωγής απομακρυσμένων πολιτισμών μέσω των μεταφράσεων του ασχολήθηκε όλο και περισσότερο με τον προσδιορισμό του πλαισίου των καταστάσεων, προκειμένου να αποδώσει το κουλτουραλικό τους υπόβαθρο, το οποίο αποτελείται από πληθώρα παραγόντων της πρακτικής αλλά και της άυλης καθημερινότητας, που έχουν αποφασιστική σημασία στη μετάδοση του κειμενικού μηνύματος.

Και είναι ακριβώς αυτό το πρόβλημα των μεταφραστών που επιχειρούν στο πλαίσιο μιας κουλτούρας διαφορετικής από τη δική τους, την οποία όμως δεν μπορούν να υιοθετήσουν. Αν δεν κατανοήσουν τις γλωσσικές συμβάσεις, που υπαγορεύει το κειμενικό είδος (genre), τον επικοινωνιακό σκοπό που αυτό επιτελεί αλλά και το επίπεδο και το ύφος της γλώσσας (register) που χρησιμοποιεί, είναι μαθηματικά βέβαιο ότι θα οδηγηθούν σε στρεβλές και αναξιόπιστες μεταφράσεις (Trosborg, 1997).

Πρωταρχικός οδοδείκτης, λοιπόν, σε κάθε μεταφραστική προσπάθεια είναι αναντίρρητα η θεωρία του Σκοπού (Vermeer, 1989), σύμφωνα με την οποία πρέπει να μεταφράζουμε με τέτοιο τρόπο, ώστε η μετάφρασή μας να μπορεί να λειτουργήσει στην περίσταση, στην οποία πρόκειται να χρησιμοποιηθεί. Οφείλουμε να μεταφράζουμε συνειδητά και με συνέπεια, σεβόμενοι τόσο το κείμενο πηγή όσο και το κείμενο-στόχο και τηρώντας συνακόλουθα τις αρχές της ενδοκειμενικής και διακειμενικής συνεκτικότητας στο βαθμό που αυτές συμβάλλουν στην εξυπηρέτηση του Σκοπού.

Εξίσου σημαντικό, ωστόσο, είναι να προσδιορίσουμε την επικοινωνιακή λειτουργία του κειμένου, η οποία συνέχεται άμεσα με την τυπολογία του και καθορίζει σε μεγάλο βαθμό τις επιλογές του μεταφραστή. Η Reiss (1989: 115) συσχετίζει την

έννοια του κειμένου, τον τύπο της μετάφρασης και τον μεταφραστικό σκοπό. Τονίζει ότι οποιοσδήποτε τύπος μετάφρασης μπορεί να αιτιολογηθεί σε συγκεκριμένες περιστάσεις για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου μεταφραστικού σκοπού. Ωστόσο, υποστηρίζει ότι ο τύπος της επικοινωνιακής μετάφρασης αποτελεί τον πλέον ιδανικό τύπο μετάφρασης. Αναζητά, λοιπόν, ένα κείμενο-στόχο του οποίου η γλωσσική μορφή δεν θα προδίδει το κείμενο-πηγή και θα εξυπηρετεί τους ίδιους επικοινωνιακούς στόχους με το πρωτότυπο, ενώ παράλληλα θα αποτελεί το τέλειο ισοδύναμό του από συντακτική, σημασιολογική και πραγματολογική άποψη (Nord, 1997).

Με γνώμονα αυτή τη θεωρητική και μεθοδολογική υποδομή, που μάς είναι ήδη γνωστή από την Katharina Reiss, επιχειρούμε καταρχήν να προσδιορίσουμε και την τυπολογία των κειμένων που πραγματεύεται η παρούσα εργασία, προκειμένου να υποβοηθήσουμε τη διαδικασία και την ποιότητα της μετάφρασής μας. Ως προς τον καθορισμό του είδους μάς διευκολύνει σε μεγάλο βαθμό το γεγονός ότι ο Ιούλιος Έβολα υπήρξε ένας από τους πιο γνωστούς και επιδραστικούς φιλοσόφους του πρώτου μισού του 20ού αιώνα. Αυτή είναι μια δεδομένη γνώση, η οποία προϋδεάζει τόσο τον μεταφραστή όσο και τον αναγνώστη για το κειμενικό είδος που επιχειρεί να προσεγγίσει. Πράγματι, τα κείμενα που επιλέξαμε είναι δύο φιλοσοφικά δοκίμια, αυτοτελή, δημοσιευμένα τη δεκαετία του '30 σε ιταλικά περιοδικά πολιτικού περιεχομένου. Τα δε γλωσσικά εργαλεία, το ύφος και η εκφραστική δύναμη (registration) των κειμένων αυτών, προσιδιάζουν σαφώς στην ποιότητα και την περιπλοκότητα του φιλοσοφικού λόγου ως προς τα συμπυκνωμένα νοήματα που εκφράζουν, παρουσιάζοντας ωστόσο το εξής ιδιαίτερο χαρακτηριστικό: ο Έβολα γράφει απλά για σύνθετες ιδέες. Χρησιμοποιεί λογοτεχνικές τεχνικές, δεδομένου ότι βασίζει όλη τη συλλογιστική του σε μεταφορές και διδακτικές παραβολές παρασύροντας τον αναγνώστη σε μια υποτιθέμενη ηρωική μυθοπλασία, η οποία όμως συνυπάρχει άρρηκτα με το ρεαλιστικό του ύφος και την τεχνοκρατική – θα λέγαμε – αυστηρότητα.

Αναφορικά, ωστόσο, με το κουλτουραλικό περιβάλλον του Έβολα τα πράγματα δυσκολεύουν. Τα φιλοσοφικά κείμενα δεν είναι προϊόντα μιας συγκεκριμένης χρονικής στιγμής, υπερβαίνουν το χρόνο, γιατί απηχούν ιδέες, εποχές, πολιτείες (με την πλατωνική έννοια). Ο Έβολα ταυτίζεται με την πιο μελανή σελίδα της σύγχρονης παγκόσμιας ιστορίας, παρείχε φιλοσοφικό υπόβαθρο στα πιο αιμοσταγή πολιτικά καθεστώτα της Ευρώπης και συνεχίζει να επιδρά στους νοσταλγούς τους, οι οποίοι εμπνέονται από τις ιδέες του. Με αυτό το δεδομένο ο σύγχρονος μεταφραστής του

Έβολα δεν έχει απλά να διαχειριστεί ένα φιλοσοφικό κείμενο. Έχει να αναμετρηθεί με ένα ογκώδες, συγγραφικό έργο με φιλοσοφικές, ιδεολογικές και πολιτικές διαστάσεις. Πρόκειται για έναν συνδυασμό κειμενικών χαρακτήρων, που ξεπερνά τη συμβατική θεωρία του ενός και μόνο κειμενικού είδους. Συνεπώς, ο μεταφραστής οφείλει πρωτίστως να πληροφορηθεί σωστά και να μελετήσει τη βιογραφία του Έβολα και το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο έδρασε και συνέγραψε τα έργα του, αλλά κυρίως να λάβει τις σωστές αποστάσεις τόσο από το κείμενο όσο και από το περικείμενο των δοκιμίων, ώστε να διασφαλίσει την παραγωγή μιας νηφάλιας και αξιόπιστης μετάφρασης.

3. Θεωρητική προσέγγιση της μετάφρασης φιλοσοφικών κειμένων

Ξεκινώντας τον σχολιασμό του εγχειρήματός μας πρέπει να τονίσουμε το προφανές, την ιδιαιτερότητα δηλαδή του φιλοσοφικού λόγου, που στην προκειμένη περίπτωση μάλιστα είναι άκρως πολιτικός. Τόσο ο φιλοσοφικός στοχασμός όσο και τα πολιτικά συστήματα, ακριβώς όπως και η γλώσσα, υπόκεινται σε διαρκείς μεταβολές, γιατί είναι ζωντανοί οργανισμοί και γι' αυτό κι έχουν εφήμερο χαρακτήρα. Οι επιστήμονες υποστηρίζουν ότι χρειάζεται πειθαρχία, προσοχή και σωστή τεχνική, για να μπορεί κανείς να περιπλανηθεί στους λαβυρίνθους της γλώσσας, όμως η γλώσσα των φιλοσοφικών και πολιτικών κειμένων δεν είναι μια συνηθισμένη εκφορά της φυσικής γλώσσας, ενώ απ' την άλλη δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε μια μορφή τεχνικής γλώσσας, παρόλο που έχει τη δική της ορολογία. Η φιλοσοφική έκφραση δεν έχει αυτοτέλεια. Αποκτά αξία και υπόσταση μόνο μέσα από τα συμφραζόμενα του θέματος, του οποίου αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο. (Szabo, 2001: 1)

Η γλώσσα των φιλοσοφικών και των πολιτικών κειμένων μας ωθεί να ανασυντάξουμε στο μυαλό μας τις σκέψεις που παρατίθενται στο κείμενο, μέσω της ερμηνείας τους. Αυτή η ανασύνταξη της γλώσσας είναι μια πνευματική διαδικασία μέσω της οποίας δομείται εκ νέου το κείμενο ανάλογα με τις γνώσεις μας, ώστε να επιτύχουμε τη βέλτιστη κατανόηση αυτού. Οι λέξεις του φιλοσοφικού/πολιτικού λόγου δεν μπορούν ν' αναλυθούν απομονωμένες αλλά μόνο μέσα στο συγκεκριμένο τους ή ακόμα και στην όλη θεματολογία που εντάσσονται. Αυτό συμβαίνει, επειδή αυτές οι λέξεις δεν περιγράφουν ένα μόνο σημαινόμενο, αλλά μια ολόκληρη έννοια ή ολόκληρους συσχετισμούς. Κι αυτό τους το χαρακτηριστικό τις διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες λέξεις του λεξικού (Hart, 2000: 104)

Μάλιστα, ο H. L. Hart, στο βιβλίο του *Definition and Theory in Legal Sciences* (2000) διατυπώνει με έμφαση τα παρακάτω:

[...] the efforts for the definition of such expressions as state power, electoral system or the system of checks and balances show us that these words do not have real bonds to the conceptual world, as common words do... There is nothing out there in the real world that would conceptually suit these political expressions, there is no equivalent term or word in the everyday language.

Γίνεται, λοιπόν, σαφές ευθύς εξ αρχής ότι η μετάφραση των φιλοσοφικών/πολιτικών κειμένων πρέπει να επιχειρείται με μια οπτική πολύ ευρύτερη της

γλωσσικής/γλωσσολογικής, η οποία θα λαμβάνει υπόψη ιστοριοπολιτικά κριτήρια, το ιστορικό και χρονολογικό στίγμα του κειμένου, το θέμα στο οποίο αναφέρεται και άλλα παρόμοια, που καθορίζουν την ταυτότητα του κειμένου και διευκολύνουν την κατανόηση των ιδιαιτεροτήτων του.

Για παράδειγμα, το κυρίαρχο χαρακτηριστικό των φιλοσοφικών, όπως και των πολιτικών κειμένων είναι ο μακροπερίοδος λόγος, ο οποίος οφείλεται στην προσπάθεια του γράφοντος να συμπεριλάβει σε μια πρόταση όλους τους συλλογισμούς ή όλα τα επιχειρήματα μιας δήλωσής του, δημιουργώντας έτσι θεματικές προτάσεις με την πεποίθηση ότι με τον τρόπο αυτό συστηματοποιεί τις πληροφορίες κι επομένως διευκολύνει την κατανόηση του θέματος. Επιπλέον, στα φιλοσοφικά/πολιτικά κείμενα η γλώσσα είθισται να είναι αόριστη κι ευέλικτη, με πολλές μεταφορικές εκφράσεις αλλά και συχνές επικλήσεις στο συναίσθημα του αναγνώστη. Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά καθιστούν ιδιαίτερα δυσχερή, ακόμα και αδύνατη, τη μετάφραση αυτών των κειμένων, γι' αυτό και πρωταρχική αποστολή του μεταφραστή είναι να δημιουργήσει ένα κείμενο, που – αν μη τι άλλο – θα μπορέσει να αποδώσει τον πυρήνα των μηνυμάτων, που περιλαμβάνονται στο πρωτότυπο. Μπορεί ακόμα και να καταφύγει στην έσχατη λύση των επεξηγήσεων ή των υποσημειώσεων, παρόλο που με τον τρόπο αυτό αποδυναμώνεται η ροή και η ένταση του αυθεντικού λόγου. Μα, όπως έλεγε κι ο Gadamer (όπως περιλήφθηκε στον Newmark, 1988: 79),

«καμία μετάφραση δεν μπορεί να αντικαταστήσει το πρωτότυπο κείμενο [...] η εργασία του μεταφραστή δεν είναι ποτέ να αντιγράψει αυτό που λέγεται αλλά να τοποθετηθεί στην κατεύθυνση αυτού που λέγεται (δηλαδή του νοήματός του), έτσι ώστε να μεταφέρει το σκοπούμενο μήνυμα διαμέσου των δικών του λεγομένων».

Ανάλογες διαπιστώσεις διατυπώνει και ο Gerald Parks στο άρθρο του «The translation of philosophical texts» (2004) ανατέμνει τη γλώσσα των φιλοσοφικών κειμένων, για να καταδείξει ότι η μετάφρασή τους είναι μια διαρκής περιπλάνηση και προσαρμογή σε διάφορα γλωσσικά και κειμενικά είδη. Αναφέρεται αφενός στο γεγονός ότι οι φιλόσοφοι συχνά επινοούν τη δική τους ορολογία ή δίνουν νέες σημασίες σε παλιούς όρους ή ακόμα χρησιμοποιούν συνηθισμένες λέξεις σε ένα σύνθετο, τεχνικό συγκείμενο και αφετέρου στη συνήθη πρακτική των φιλοσόφων να μετέρχονται λογοτεχνικά μέσα – λυρισμό, παρομοιώσεις, μεταφορές – προκειμένου να διατυπώσουν τη σκέψη του με γλαφυρό, καλαίσθητο και σίγουρα πιο προσιτό στον αναγνώστη τρόπο. Χαρακτηριστικά παραδείγματα των ανωτέρω είναι τα κείμενα των Σάρτρ και Καμύ,

των οποίων ο φιλοσοφικός λόγος γνώρισε τεράστια διάδοση, επειδή – μεταξύ άλλων – δεν διατύπωνε απλά σκέψεις, αλλά τις αφηγούνταν εν είδει λογοτεχνικής συγγραφής και συχνά με όχημα τη μυθοπλασία. Στις περιπτώσεις αυτές ο μεταφραστής πρέπει να είναι προετοιμασμένος να ανταποκριθεί επαρκώς στις απαιτήσεις ενός κειμένου, που παρουσιάζει ταυτόχρονα λογοτεχνικά, τεχνικά ή ακόμη και ποιητικά χαρακτηριστικά.

Έχοντας ως αφετηρία τις παραπάνω παραδοχές, που υιοθετούνται από τους θεωρητικούς της μεταφραστικής επιστήμης, επιχειρήσαμε τη μετάφραση των υπό επεξεργασία κειμένων και πράγματι ήρθαμε αντιμέτωποι με προβληματισμούς και φαινόμενα, που ξεπερνούν τις στενές σημασιολογικές προσεγγίσεις κι απαιτούν από το μεταφραστή ευρυμάθεια και ευρύτητα πνεύματος. Οι αφορμές για προβληματισμό στα κείμενα ήταν πολλές και αφορούσαν τόσο τη μεταφραστική διαδικασία αυτή καθαυτή με τις λίγο ή πολύ αναμενόμενες δυσκολίες και προβλήματα όσο και το ίδιο το περιεχόμενο των κειμένων, το ιστορικό τους πλαίσιο, την απήχυσή τους τότε και τώρα. Ο σχολιασμός, λοιπόν, της μεταφραστικής μας εμπειρίας καταπιάνεται αφενός μεν με τη μεθοδολογία της προσέγγισης των συγκεκριμένων κειμένων, αφετέρου δε με το φιλοσοφικό και ιδεολογικό φορτίο των κειμένων αυτών, που κάθε άλλο παρά μπορεί να αφήσει αδιάφορο και ανεπηρέαστο τον μεταφραστή.

4. Ύφος και γλώσσα των κειμένων

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον στην παρούσα εργασία παρουσίασε το γεγονός ότι καταπιαστήκαμε με κείμενα που αποδόθηκαν σε τρεις διαφορετικές γλώσσες. Για την ακρίβεια, η συνθήκη αυτή αφορά το ένα από τα δύο κείμενα που μεταφράστηκαν, εκείνο που φέρει τον τίτλο «Τα δύο πρόσωπα του εθνικισμού», το οποίο είχαμε στη διάθεσή μας και στο ιταλικό πρωτότυπο, όπως το εντοπίσαμε στο διαδίκτυο, σε δικτυακό τόπο αφιερωμένο εξ ολοκλήρου στο έργο του Ιουλίου Έβολα¹. Ως εκ τούτου, η ελληνική μετάφραση βασίστηκε μεν στο αγγλικό κείμενο, όμως υπήρχε ταυτόχρονα η δυνατότητα να παραβάλλεται με το ιταλικό πρωτότυπο και να οδηγηθούμε έτσι σε ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις.

Το κείμενο πηγή που επιλέξαμε να μεταφράσουμε είναι μια αγγλική μετάφραση του πρωτοτύπου κειμένου που φέρει τον τίτλο «Due Facce del Nazionalismo», πολύ πρόσφατη χρονικά – μόλις του 2015 – και με εχέγγυα ποιότητας και αξιοπιστίας, καθώς εκπονήθηκε από αγγλόφωνο πανεπιστημιακό καθηγητή, τον E. Christian Korff, ο οποίος προσέγγισε τα κείμενα και τον ίδιο τον Έβολα ως προσωπικότητα με επιστημονική αμεροληψία, πράγμα που φαίνεται αφ' ής στιγμής διαβάσει κανείς τόσο την εισαγωγή του βιβλίου όσο και τα μεταφρασμένα δοκίμια που σταχυολογούνται στην έκδοση.

Το συγκεκριμένο δοκίμιο είναι αρκετά εκτενές. Δημοσιεύθηκε αρχικά το 1931 στο περιοδικό «La vita italiana» και στη συνέχεια συμπεριλήφθηκε στο βιβλίο του Έβολα «Φασισμός και Τρίτο Ράιχ». Πραγματεύεται σκέψεις του συγγραφέα πάνω στην έννοια του εθνικισμού, θέμα προσφιλές στην πολιτική θεωρία εκείνης της εποχής, που μονοπώλησε σχεδόν τον στοχασμό του Έβολα, ο οποίος τολμά να το προσεγγίσει με τρόπο κάπως αιρετικό για την εποχή του.

Το κείμενο είναι γεμάτο συλλογισμούς, συμβολισμούς και παραβολές. Όπως ήδη έχουμε αναφέρει, η γλώσσα του είναι μεν κατανοητή, η σκέψη του όμως σύνθετη. Και είναι πραγματικά άξιο λόγου το γεγονός ότι η αγγλική μετάφραση αποδίδει τόσο την απλότητα της γλώσσας του πρωτοτύπου όσο και την πολυπλοκότητα της σκέψης. Ο αγγλόφωνος μεταφραστής ακολουθεί πιστά τη γραφή του Έβολα, όχι με την έννοια της κατά λέξη μετάφρασης αλλά με την έννοια της πιστότητας. Είναι εμφανής η πρόθεσή του να εργαστεί με γνώμονα την επικοινωνιακή λειτουργία του κειμένου, χωρίς

¹ <https://www.rigenerazionevola.it/due-facce-del-nazionalismo/>

διάθεση να φορτίσει τη μετάφρασή του με κάποια υπόνοια αρνητισμού ή επιφυλακτικότητας. Πρόκειται για το πόνημα ενός πανεπιστημιακού, που στέκεται με πλήρη επίγνωση απέναντι στο έργο ενός σημαντικού φιλοσόφου, χωρίς να αφήνει να διαφανεί οποιαδήποτε προσωπική αξιολογική τοποθέτηση στο περιεχόμενο των γραφομένων του. Δεν γνωρίζουμε ποια είναι η προσωπική άποψη του E. Christian Korff για τον Έβολα, γιατί – και ορθά – δεν είναι αυτός ο σκοπός της μετάφρασής του.

Με το ίδιο ακριβώς ύφος επιδιώξαμε να μεταφράσουμε στα ελληνικά και τα δύο κείμενα στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Δεν ήταν στις επιδιώξεις μας να προσθέσουμε ή να αφαιρέσουμε κάτι από την ένταση των γραφομένων στο πρωτότυπο. Ο σκοπός μας δεν ήταν επ' ουδενί να καλλιεργήσουμε φιλική ή εχθρική διάθεση του Έλληνα αναγνώστη απέναντι στον Έβολα και το έργο του. Θεωρούμε πως πετύχαμε απλά και μόνο να μεταφέρουμε στην ελληνική γλώσσα δύο φιλοσοφικά δοκίμια καθιστώντας τα γνωστά και προσιτά στο κοινό στόχος, σεβόμενοι καταρχήν την ιδεολογική αφετηρία του συγγραφέα και το κουλτουραλικό περιβάλλον, στο οποίο αυτή αναπτύχθηκε. Αντιμετωπίσαμε, δηλαδή, τα δύο αυτά δεδομένα ως στοιχεία της ταυτότητας και της επικοινωνιακής λειτουργίας των κειμένων.

Αντίθετα, δεν θα λέγαμε ότι παρατηρούμε την ίδια νηφαλιότητα στις ελληνικές μεταφράσεις των βιβλίων του Έβολα, που διατίθενται από την ελληνική εκδοτική παραγωγή ή από διαδίκτυο. Μελετώντας δειγματοληπτικά δύο βιβλία που έχουν εκδοθεί στα ελληνικά, διαπιστώσαμε τα ακόλουθα: στην ελληνική αγορά κυκλοφορεί πληθώρα ελληνικών μεταφράσεων των γνωστών και λιγότερο γνωστών έργων του Ιουλίου Έβολα. Πλην όμως, η πλειονότητα αυτών – αν όχι όλες – έχει παραχθεί για την εξυπηρέτηση της ιδεολογικής προπαγάνδας που συντελείται από τις ακροδεξιές οργανώσεις, που δρουν στον ελληνικό πολιτικό χώρο, με προεξάρχουσα τη Χρυσή Αυγή. Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας διαβάσαμε τα βιβλία «Σημειώσεις για το Τρίτο Ράιχ», που αποτελεί ένα πλήρες και αυτοτελές βιβλίο του Έβολα και το «Κείμενα για την παράδοση και τον σύγχρονο κόσμο», στο οποίο συλλέγονται κείμενα του Έβολα κυρίως από το βιβλίο του «Επανάσταση ενάντια στον σύγχρονο κόσμο». Το δεύτερο αυτό βιβλίο, μάλιστα, φέρει τη σφραγίδα των εκδόσεων της Χρυσής Αυγής.

Κοινό χαρακτηριστικό των δύο αυτών βιβλίων είναι καταρχάς το γεγονός ότι σε κανένα δεν αναφέρεται το όνομα του μεταφραστή, πράγμα που εγείρει εύλογες απορίες για τον λόγο αυτής της παράλειψης. Εκτός αυτού, αξίζει να σχολιάσουμε και το ίδιο το ύφος των βιβλίων αυτών ειδικά σε αντιδιαστολή με το ύφος των αγγλικών μεταφράσεων, που χρησιμοποιήσαμε ως κείμενα πηγή. Και στα δύο ελληνικά βιβλία,

λοιπόν, μπορεί κανείς εύκολα να διακρίνει το επιθετικό και πολεμοχαρές – θα μπορούσαμε να πούμε – ύφος που υιοθετεί ο Έλληνας μεταφραστής. Το κυρίαρχο συναίσθημα, που διαπνέει τα ελληνικά κείμενα δεν είναι η διάθεση για στοχασμό, αλλά ένας θυμός, που δημιουργεί υποσυνείδητα μια εσωτερική ένταση στον αναγνώστη. Ίσως αν δεν είχε προηγηθεί η εξοικείωση εκ μέρους μας με το έργο του συγκεκριμένου συγγραφέα, να καταλήγαμε κι εμείς στο συμπέρασμα ότι αυτή ακριβώς η ένταση υπάρχει και στο πρωτότυπο και την αποδίδει περίφημα ο Έλληνας μεταφραστής. Έχοντας, όμως, ήδη εμβασθύνει στα κείμενα που επεξεργαστήκαμε στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε ότι το επιθετικό και οργίλο ύφος των ελληνικών μεταφράσεων είναι συνειδητή επιλογή του μεταφραστή και του εντολέα του, όχι του συγγραφέα. Διότι ο Έβολα καταγράφει την πεσιμιστική του άποψη για τον σύγχρονο κόσμο και εμπνέεται από την επική μυθοπλασία και τον ασκητικό ηρωισμό της μεσαιωνικής ιπποσύνης, προκειμένου να πείσει για την ευγενή αφετηρία των συλλογισμών του, ενώ ο Έλληνας μεταφραστής των εκδόσεων που μελετήσαμε, μεταφέρει τις απόψεις του Έβολα επενδύοντας εμφανώς σε ευτελή συναισθήματα και κυρίως στο θυμό του αναγνώστη, και δη του νεαρού αναγνώστη, που είναι περισσότερο επιρρεπής σε συναισθηματικές εξάρσεις και σε μεθόδους πειθούς, που παραγκωνίζουν τη λογική.

Επίσης, επειδή πρόκειται για πρόσφατες εκδόσεις, όπου πλέον κατά κανόνα ο μεταφραστής αναφέρεται ως συντελεστής της έκδοσης και μάλιστα όχι μόνο στον κολοφώνα αλλά και στο εξώφυλλο του βιβλίου, αναπόφευκτα οδηγούμαστε στη σκέψη ότι οι δύο ελληνικές εκδόσεις καλύπτονται από πέπλο μυστικότητας, μια ύποπτη διάθεση απόκρυψης στοιχείων και ταυτοτήτων. Προφανώς, είναι η ίδια μυστικότητα με την οποία δρα η Χρυσή Αυγή και οι ομόλογες αυτής οργανώσεις στην Ελλάδα και το εξωτερικό, έχοντας επίγνωση της αντικοινωνικότητας – για να το θέσουμε ήπια – των ιδεών και των δράσεών τους. Ο μεταφραστής προστατεύεται είτε από την ιδεολογική και πολιτική του έκθεση είτε και από τη μεταφραστική του ανεπάρκεια, κάτι που ενδιαφέρει περισσότερο το αντικείμενο της παρούσας εργασίας. Πράγματι, σε επίπεδο μελέτης της μετάφρασης, διαπιστώνεται μια διάχυτη προχειρότητα σε ό,τι αφορά τη διατύπωση του λόγου αλλά και την αποτύπωση αυτού στο χαρτί – πολλά τυπογραφικά, ορθογραφικά και συντακτικά λάθη, προφανώς εξαιτίας πρόχειρης διόρθωσης ή παντελούς έλλειψής της. Η εντύπωση που αποκομίζει ένας αμερόληπτος αναγνώστης είναι ότι οι μεταφράσεις αυτές είναι μάλλον απαίτηση μιας βιομηχανίας παραγωγής μεταφραστικών «πυροτεχνημάτων» για την προσέλκυση όσο το δυνατόν περισσότερων δυνητικών υποστηρικτών, παρά το αποτέλεσμα μιας συστηματικής εκδοτικής

προσπάθειας με επιστημονικό υπόβαθρο σε ερευνητικό και μεταφραστικό επίπεδο. Είναι μεταφράσεις που σε τελευταία ανάλυση υποτιμούν κατάφωρα το επίπεδο των αναγνωστών τους.

Το γεγονός, πάντως, ότι για τη μετάφραση του κειμένου αυτού κινηθήκαμε ουσιαστικά ανάμεσα σε τρεις διαφορετικές γλώσσες μάς προτρέπει να διατυπώσουμε κι ένα σχόλιο αναφορικά με τον συσχετισμό των γλωσσών και με το κατά πόσο ισορροπούν μεταξύ τους οι μείζονες και οι ελάσσονες γλώσσες στην προκειμένη εξίσωση. Παίρνοντας ως δεδομένη την παντοδυναμία της αγγλικής γλώσσας, έχει ενδιαφέρον να δούμε πώς στέκονται δίπλα της το ιταλικό και το ελληνικό κείμενο, παραβάλλοντάς, δηλαδή, την απόλυτα κυρίαρχη γλώσσα με μια μείζονα – τουλάχιστο για τα ευρωπαϊκά δεδομένα – γλώσσα, τα ιταλικά, και μια ελάσσονα, τα ελληνικά.

Σε ό,τι αφορά την ιταλική γλώσσα, θεωρούμε ότι παρόλο που η εμβέλειά της στον συγγραφικό και μεταφραστικό κόσμο σίγουρα δεν είναι εφάμιλλη της αγγλικής, στη συγκεκριμένη περίπτωση που εξετάζουμε δεν εντοπίζεται ούτε κατά διάνοια υπονόμευση του ιταλικού κειμένου από την αγγλική του μετάφραση. Κι αυτό συμβαίνει προφανώς επειδή το ιταλικό πρωτότυπο είναι αυτό που εισάγει τις νέες ιδέες και θεωρίες. Είναι το συγγραφικό έργο μιας εξέχουσας μορφής της πολιτικής φιλοσοφίας, γραμμένο στη μητρική του γλώσσα, και γι' αυτό είναι κείμενο με «αυτοπεποίθηση» -ας μας επιτραπεί ο όρος – η οποία υποβάλλει τον αγγλόφωνο μεταφραστή να σεβαστεί απόλυτα την ιταλική γλώσσα. Και οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι ο E. Christian Kopf το πράττει και μάλιστα τόσο σωστά και διακριτικά, ώστε να μιλάμε ίσως εδώ για το παράδοξο του Cronin (2003: 125) «The better the translation [...] the more invisible the mediator». (στο Parianou, 2009: 186).

Σε σχέση, τέλος, με την ελληνική μετάφραση του κειμένου και μολονότι η ελληνική γλώσσα θεωρείται σίγουρα υποδεέστερη της ιταλικής σε επίπεδο όγκου παραγωγής ελληνόφωνων κειμένων, ισχύει μια μόνη συνθήκη, ικανή να εξισορροπήσει το χάσμα ανάμεσα σε μείζονα και ελάσσονα γλώσσα και η συνθήκη αυτή αφορά τη βαρύτητα και τη συνάφεια της ελληνικής γλώσσας στο πεδίο της φιλοσοφίας και της πολιτικής. Αυτό σημαίνει ότι κανένα έργο αυτού του περιεχομένου δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί υπερβολικά απαιτητικό για τα ελληνικά. Η ελληνική γλώσσα διαθέτει το υπόβαθρο, τον πλούτο και την ιστορία, για να σταθεί με επάρκεια στη μεταφραστική διαδικασία και να παράξει μεταφράσματα ισάξια των κειμένων-πηγή αυτού του είδους, χωρίς να χρειάζεται να αλλοιώσει ούτε το λεξιλόγιό της ούτε τους συντακτικούς και γραμματικούς της κανόνες.

Πράγματι, καθ' όλη τη διάρκεια της μετάφρασης των δύο δοκιμίων ήταν εξαιρετικά σύνθητες η μετάφραση των ιταλικών στα αγγλικά να φαντάζει μια απλή υπόθεση, διότι λόγω των πολλών ομόρριζων λέξεων οι μεταφραστικές επιλογές ήταν προφανείς και συγκεκριμένες, ενώ το πέρασμα στην ελληνική γλώσσα ήταν πάντα κάπως πιο σύνθετο αναφορικά τόσο με την επιλογή εννοιών και μεταφραστικών λύσεων, όσο και με τη σύνταξη του ελληνικού μεταφράσματος, ώστε να προκύπτει φυσικός, ρέων ελληνικός λόγος. Ωστόσο, όλη αυτή η διαδικασία δεν υπήρξε ποτέ αδιέξοδη. Απεναντίας, ο πλούτος και η ευελιξία της ελληνικής γλώσσας αντιπαρέρχεται κάθε γλωσσικό σκόπελο, υπό την προϋπόθεση, βέβαια, ο μεταφραστής να είναι ικανός χειριστής της.

Προς επίρρωση αυτής της άποψής μας επιλέξαμε να παραθέσουμε στο σημείο αυτό ένα παράδειγμα, που αντλήσαμε από το δοκίμιο με τίτλο «Φυλή και Πολιτισμός». Το κείμενο αυτό αναλύει την έννοια και το περιεχόμενο του ρατσισμού και το πώς αυτός σχετίζεται με τη δημιουργία και την εξέλιξη του ανθρώπινου πολιτισμού. Η μετάφραση του κατωτέρω χωρίου έδωσε το έναυσμα για έναν συλλογισμό γλωσσικής φύσεως. Γράφει, λοιπόν, ο Έβολα (διά στόματος του Άγγλου μεταφραστή του):

«In Germany, racists are always talking about Aryanism. Unfortunately, they are very far from an understanding of this concept that could lead them to a higher view. In fact, according to its original conception, arya is synonymous with dvija, that is, 'reborn' or 'twice born'. Its nature is defined by a definite act: initiation».

Η λέξη που μάς προβληματίζει εδώ είναι η «initiation», της οποίας το περιεχόμενο προσδιορίζεται λίγο πριν ως «reborn» ή «twice born», δηλαδή ως «αναγέννηση» ή «διπλή γέννηση». Αν και δεν έχουμε πρόσβαση στο ιταλικό πρωτότυπο αυτού του κειμένου, πιθανολογούμε βάσει των γνώσεων ιταλικής ότι στο πρωτότυπο η αντίστοιχη λέξη για το «initiation» είναι το «inizio». Οι δύο αυτές λέξεις, προφανώς όμοιες, ομόηχες, ομόρριζες, έχουν την ίδια σημασία: σημαίνουν την «αρχή», το «ξεκίνημα». Στην ελληνική μετάφραση, ωστόσο, καμία απ' τις δύο αυτές σημασίες δεν φαίνεται να ανταποκρίνεται ικανοποιητικά στο πραγματικό τους περιεχόμενο βάσει συγκεκριμένου. Διότι εδώ ο συγγραφέας αναφέρεται με έμφαση στην αρχή των πάντων, όχι σε ένα τυχαίο ξεκίνημα. Αναφέρεται σε μια ενέργεια που ορίζει την αναγέννηση της φυλής και αποτελεί την πεμπτουσία του αριανισμού στην πρωταρχική του σύλληψη. Μιλά για τη δύναμη που ωθεί τον άνθρωπο να αποτινάξει τα δεσμά της ακατέργαστης φύσης του

και να εξυψωθεί καλλιεργώντας τον πολιτισμό, που θα τον οδηγήσει στα ύψη της πνευματικής ανάτασης.

Σε ένα τέτοιο περιεχόμενο η ελληνική γλώσσα, πλούσια και λεπτομερής, δίνει στον μεταφραστή τη δυνατότητα να επιλέξει μια λέξη, που να περιέχει ακριβέστερα όλα αυτά τα νοήματα και η λέξη αυτή είναι η «απαρχή». Αυτήν ακριβώς τη λύση προκρίναμε και η μετάφρασή μας διαμορφώθηκε ως εξής:

«...η *arqa* είναι συνώνυμη με τη *dnija*, που σημαίνει «αναγέννηση» ή «διπλή γέννηση». Η φύση της ορίζεται από μια συγκεκριμένη πράξη, την *απαρχή*».

Πράγματι, αυτή η μικρή προσθήκη μιας πρόθεσης (από, απ'), προσδίδει στη λέξη «αρχή» το εύρος που απαιτεί το συγκεκριμένο του συγκεκριμένου δοκιμίου. Αυτή ακριβώς η ικανότητα της ελληνικής γλώσσας να αποδώσει με λεπτομέρεια μία έννοια της εξασφαλίζει μια αξιοσημείωτη θέση στην ευρύτατη γλωσσική παλέτα, στην οποία κινούνται συγγραφείς και μεταφραστές.

Αντίστοιχο με τα παραπάνω είναι και το παράδειγμα που αναφέρει ο Gerald Parks (2004: 3). Συγκεκριμένα, καταπιάνεται με τον όρο «ευδαιμονία» στον αριστοτελικό στοχασμό και το πώς αυτή αποδίδεται στα αγγλικά και στα ιταλικά. Ο Parks, λοιπόν, διαπιστώνει ότι ο Ιταλός ιστορικός της φιλοσοφίας και μεταφραστής του Αριστοτέλη Κάρλο Ναταλί, αναζητώντας σε παράλληλα αγγλικά κείμενα την αντίστοιχη αγγλική μετάφραση του όρου, εντοπίζει δύο συνήθεις τρόπους απόδοσης: είτε με τη λέξη *happiness*, την οποία συνοδεύουν εκτενείς υποσημειώσεις περί της αριστοτελικής έννοιας του όρου, είτε με τη μεταγραφή της στο λατινικό αλφάβητο ως *eudaimonia*, δίνοντας αφορμή στον αναγνώστη να γνωρίσει έναν νέο, ξένο όρο με το δικό του, ιδιαίτερο περιεχόμενο. Ομοίως και ο ίδιος ο Ναταλί επιλέγει αμφότερες τις λύσεις στις μεταφράσεις του και ακολουθεί εν πολλοίς την ίδια τακτική και με άλλους αριστοτελικούς όρους, όπως «το άριστον», «η φρόνησις», «η αρετή».

Κι έτσι η ελάσσων ελληνική γλώσσα αποδεικνύεται λεξιλογικά εύρωστη και γι' αυτό ισοδύναμη – αν όχι υπέρτερη – με τις μείζονες αγγλική και ιταλική. Διότι η ελληνική γλώσσα είναι η μήτρα του φιλοσοφικού λόγου, είναι η γλώσσα που γεννά έννοιες και τις ονοματίζει με ανεξάντλητη δημιουργικότητα, είναι η γλώσσα που δίνει γλωσσικούς πόρους στις άλλες γλώσσες, για να διατυπώσουν στοχασμούς κι αυτό είναι μια αναντίρρητη πραγματικότητα, τουλάχιστον στους κόλπους της επιστημονικής κοινότητας, που απασχολείται με τέτοιας φύσης προβληματισμούς.

5. Μεταφραστικά Προβλήματα

Η εξέλιξη της μεταφραστικής διαδικασίας στην παρούσα εργασία μάς έφερε αντιμέτωπους, όπως ήταν αναμενόμενο, και με τα γνωστά από τη μεταφραστική θεωρία και πράξη μεταφραστικά προβλήματα. Η διαχείρισή τους στάθηκε αφορμή να ανατρέξουμε αρχικά στη θεωρία της Christiane Nord, ώστε να τα προσεγγίσουμε με όσο το δυνατόν πιο εμπεριστατωμένο και ορθό κριτήριο.

Τα μεταφραστικά προβλήματα είναι αντικειμενικά ή τουλάχιστον διυποκειμενικά. Δεν θα πρέπει να ταυτίζονται με τις μεταφραστικές δυσκολίες, τις υποκειμενικές, δηλαδή, δυσκολίες που συναντά ένας συγκεκριμένος μεταφραστής ή εκπαιδευόμενος κατά τη μεταφραστική διαδικασία λόγω ανεπαρκών γλωσσικών, πολιτισμικών ή μεταφραστικών δεξιοτήτων ή λόγω έλλειψης σωστής τεκμηρίωσης. Τα μεταφραστικά προβλήματα παραμένουν πάντα προβλήματα, ακόμη και όταν ένας μεταφραστής έχει μάθει πώς να τα επιλύει γρήγορα και αποτελεσματικά (Nord 2014: 145).

Τα μεταφραστικά προβλήματα απορρέουν από το ίδιο το κείμενο αφετηρίας ως προϊόν μιας γλωσσοκουλτούρας (Κελάνδριας 2016: 141). Για διδακτικούς σκοπούς, η Nord (1991: 46) κατατάσσει τα μεταφραστικά προβλήματα σε τέσσερις κατηγορίες:

α) Πραγματολογικά μεταφραστικά προβλήματα

Τα πραγματολογικά μεταφραστικά προβλήματα ανακύπτουν από τις διαφορές των περιστάσεων αυτών και μπορούν να εντοπιστούν με τη σύγκριση των εξωκειμενικών παραγόντων (πομπός, δέκτης, μέσο, χρόνος, χώρος, κίνητρο, κειμενική λειτουργία) [...] πραγματολογικά μεταφραστικά προβλήματα υπάρχουν σε κάθε μεταφραστική εργασία, είναι γενικεύσιμα ανεξάρτητα από τις γλώσσες και τους πολιτισμούς που εμπλέκονται ή την κατεύθυνση της μεταφραστικής διαδικασίας (από ή προς τη μητρική γλώσσα). Συνεπώς, κρίνονται ως τα σημαντικότερα προβλήματα που πρέπει να αντιμετωπιστούν στα αρχικά στάδια της εκπαίδευσης των μεταφραστών (Nord 2014: 148).

β) Πολιτισμικά μεταφραστικά προβλήματα ή προβλήματα διαπολιτισμικότητας (Κελάνδριας, 2016: 142)

Κάθε πολιτισμός έχει τις δικές του συνήθειες, νόρμες και συμβάσεις. Τα διαπολιτισμικά μεταφραστικά προβλήματα απορρέουν από τις διαφορές στις νόρμες και τις συμβάσεις που διέπουν τη λεκτική και μη λεκτική συμπεριφορά στους δύο εμπλεκόμενους πολιτισμούς. Τα εν λόγω προβλήματα αφορούν όλα τα είδη μεταφράσεων και

παρατηρούνται σχεδόν σε κάθε μεταφραστική εργασία, κυρίως στις εργαλειακές¹ μεταφράσεις (Nord 2014: 149-150).

γ) Γλωσσικά μεταφραστικά προβλήματα

Μεταφραστικά προβλήματα μπορούν επίσης να προκύψουν από δομικές διαφορές στο λεξιλόγιο, τη σύνταξη και τα υπερτεμαχιακά στοιχεία των δύο γλωσσών (Nord 2014: 150).

δ) Κειμενοϊδιομορφικά μεταφραστικά προβλήματα²

Κάποια μεταφραστικά προβλήματα είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με ένα συγκεκριμένο κείμενο αφετηρία, όπως συμβαίνει με ορισμένα σχήματα λόγου, νεολογισμούς και λογοπαίγνια. Επειδή οι λύσεις που δίνονται στα συγκεκριμένα προβλήματα δεν μπορούν να γενικευτούν και να εφαρμοστούν σε παρόμοιες περιπτώσεις, ο μεταφραστής πρέπει να είναι προετοιμασμένος να δράσει δημιουργικά (Nord 2014: 152).

Για να δώσουμε κάποια παραδείγματα από τις ανωτέρω κατηγορίες προβλημάτων, όπως μάς παρουσιάστηκαν στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, σταχυολογήσαμε περιπτώσεις από κάθε κατηγορία, προκειμένου να αναλύσουμε τη διαχείρισή τους.

α. Στο πεδίο των **πραγματολογικών** μεταφραστικών προβλημάτων θα μπορούσαμε να αναφέρουμε πλείστες όσες περιπτώσεις μας απασχόλησαν, κυρίως επειδή στάθηκαν η αφορμή για περαιτέρω έρευνα, ιστορικού και φιλοσοφικού κυρίως ενδιαφέροντος. Περιπτώσεις όπως η χρήση ορολογίας της βουδιστικής θρησκείας ή αναφορά σε ιστορικούς και φιλοσόφους προγενέστερους του Έβολα, οι οποίοι άσκησαν αποφασιστική επιρροή στον εβολιανό στοχασμό (Ρενέ Γκενόν, Πωλ ντε Λαγκάρντ), οι λέξεις που απαντώνται στα κείμενα για να αποδώσουν την παγκοσμιοποίηση και τον κοσμοπολιτισμό (universal, cosmopolitan) στην εποχή του

Έβολα και τη στάση του ίδιου απέναντι σε αυτές τις τάσεις της εποχής. Πρόκειται για

¹ Ο όρος εργαλειακή μετάφραση προτείνεται από τον Άγγελο Φιλιππάτο (Munday 2002: 137). Η Nord (1997: 47-52) διακρίνει τη μετάφραση μεταξύ τεκμηριωτικής (EN: documentary translation, DE: dokumentarische Übersetzung) και εργαλειακής (EN: instrumental translation, DE: instrumentelle Übersetzung) μετάφρασης, όπου στην πρώτη εντάσσει τη μετάφραση λογοτεχνικών κειμένων και στη δεύτερη κάνει διάκριση μεταξύ ομοιολειτουργικής, όταν υπάρχει ταύτιση των λειτουργιών των ΚΑ και ΚΥ, και ετερολειτουργικής μετάφρασης, όταν οι λειτουργίες του ΚΑ είναι διαφορετικές από εκείνες του ΚΥ.

² Ο όρος αυτός προτείνεται από τον Παναγιώτη Κελάνδρια και αποτελεί απόδοση του αγγλικού όρου text-specific translation problems (Κελάνδριας 2016: 142). Βλ. ιδιάζοντα μεταφραστικά προβλήματα (Nord 2014: 145)

γνώσεις, τις οποίες ο αναγνώστης του Έβολα, αλλά κυρίως ο μεταφραστής του, προϋποτίθεται ότι κατέχει (οι λεγόμενες «presuppositions» σύμφωνα με την ορολογία της Katharina Reiss) και καθιστούν τη σχετική έρευνα εκ των ων ουκ άνευ.

Αρκετά, επίσης, μας προβλημάτισαν όροι της ψυχανάλυσης και της εξελικτικής βιολογίας, που απαντώνται στο κείμενο, όπως οι: «προ-συνειδητός», «υπό-πνευματικός», «μετά-βιολογικός» («pre-personal», «sub-intellectual», «meta-biologic»), με τους οποίους είμαστε ελάχιστα εξοικειωμένοι και η όποια προσέγγισή τους μας προκάλεσε σχετική αμηχανία. Δεδομένου ότι πρόκειται για ειδικούς όρους, τους οποίους χρησιμοποιεί μια επιστήμη για να περιγράψει τα στάδια εξέλιξης της ανθρώπινης φύσης και διάνοιας, ανατρέξαμε μεν σε διαδικτυακές πηγές, ώστε να γνωρίσουμε την ακριβή τους σημασία, πλην όμως δεν είχαμε το περιθώριο να τους αντικαταστήσουμε με ισοδύναμες, περισσότερο οικείες λέξεις, καθότι δεν μπορούμε να παρέμβουμε σε ειδικούς, επιστημονικούς όρους.

Τέλος, μέσα σε όλες τις αναζητήσεις κοντοσταθήκαμε αρκετά στον όρο «omnipotent mass man», τον «πανίσχυρο μαζάνθρωπο», έναν όρο που συναντάμε συχνά σήμερα σε κοινωνιολογικά και φιλοσοφικά δοκίμια, έναν όρο με αρνητικό φορτίο, που δηλώνει το ετερόβουλο, αλλοτριωμένο άτομο των σύγχρονων ομοιόμορφων κοινωνιών. Μάς προκάλεσε εντύπωση το γεγονός ότι το είδος του μαζανθρώπου, ένα είδος που εντοπίζουμε και αναλύουμε στη σύγχρονη εποχή, απασχολεί τελικά τους στοχαστές ήδη έναν αιώνα πριν, με τα ίδια χαρακτηριστικά, με τις ίδιες παθογένειες, με την ίδια εντέλει ορολογία: «μαζάνθρωπος». Βέβαια, στο πλαίσιο της εποχής του ο Έβολα χαρακτηρίζει ως μαζανθρώπους τα άτομα που αναπτύσσονται στην καπιταλιστική και τη σοβιετική κοινωνία της Αμερικής και της Ρωσίας αντίστοιχα, όπου κατ' ευφημισμόν, μάλιστα, αποκαλούνται και «πανίσχυροι» (omnipotent), αφού στην πραγματικότητα είναι άβουλοι και υποταγμένοι σε οικονομικά συστήματα που απομυζούν τις παραγωγικές και πνευματικές τους δυνάμεις. Ο πυρήνας, ωστόσο, της έννοιας του μαζανθρώπου παραμένει ο ίδιος και η χρήση του όρου αυτού από τον Έβολα καθιστά επίκαιρο τον στοχασμό του.

β. Μακράν το συνηθέστερο **διαπολιτισμικό** μεταφραστικό πρόβλημα που καλείται να αντιμετωπίσει ένας μεταφραστής ειδικών κειμένων και δη ιδιόμορφων, όπως είναι τα φιλοσοφικά κείμενα είναι ο μακροπερίοδος λόγος. Είναι δεδομένο ότι το πρόβλημα αυτό θα πρέπει να το διαχειριστεί κανείς σε μεταφράσεις νομικών ή πολιτικών κειμένων, αλλά ξεκάθαρα προκύπτει ότι και τα φιλοσοφικά κείμενα

συγκαταλέγονται σ' αυτά που εμφανίζουν τη συγκεκριμένη ιδιομορφία, που προβληματίζει κάθε μεταφραστή. Το φαινόμενο του μακροπεριόδου λόγου αφορά όλες τις γλώσσες, τουλάχιστον στα συγκεκριμένα κειμενικά είδη και αναδεικνύεται πάντα στο πλαίσιο της μετάφρασης, διότι ο μεταφραστής, στην προσπάθειά του να μεταφέρει με τρόπο εύληπτο τα νοήματα του κειμένου πηγή, καλείται να αποφασίσει, αν κατά τη μεταφορά στο κείμενο στόχος θα αναπαράγει το φαινόμενο, προκειμένου να διατηρήσει την αυθεντικότητα του κειμένου πηγή ή αν θα πάρει την πρωτοβουλία να δομήσει εκ νέου τις προτάσεις μιας μακράς παραγράφου, φροντίζοντας ωστόσο να μην αλλοιώσει τα γραφόμενα του πρωτοτύπου, το ύφος ή την έντασή τους. Το κριτήριο θα πρέπει να είναι καταρχήν το περιεχόμενο των προτάσεων, αλλά και το κατά πόσο ο αναγνώστης στόχος είναι εξοικειωμένος με τον μακροπερίοδο λόγο στα συγκεκριμένα κειμενικά είδη, αν δηλαδή τα θεωρεί συστατικό στοιχείο του εκάστοτε είδους ή της ποιότητάς του.

Μια τέτοια απόφαση είναι ομολογουμένως δύσκολη, πράγμα που διαπιστώσαμε σε ένα αντίστοιχο παράδειγμα, που συναντήσαμε στο κείμενο «Τα δύο πρόσωπα του Εθνικισμού», όπου έχοντας την πολυτέλεια μάλιστα να συγκρίνουμε το αγγλικό κείμενο πηγή της παρούσας εργασίας με το πρωτότυπο ιταλικό, εντοπίσαμε το εξής «προβληματικό» σημείο:

(πρωτότυπο ιταλικό χωρίο)

«Si sa quale remota tradizione abbia l'analogia tra l'organismo politico e l'organismo umano. In ogni forma superiore di organizzazione corporea, vi è però una connessione gerarchica di quattro funzioni distinte: al limite inferiore, ci sono le energie indifferenziate della vitalità pura – ma su di esse già dominano le funzioni degli scambi e dell'economia generale organica – le quali a loro volta nella volontà trovano ciò che muove e dirige il tutto del corpo nello spazio. Infine, al sommo, una potenza di intelletto e di libertà, quale centro e luce dell'organismo intero».

(αγγλική μετάφραση)

«It is well-known that the analogy between the political organism and the human has a tradition of remote antiquity. However, in every higher form of bodily organisation, there is a hierarchical connection with four distinct functions. On the lowest level there are the undifferentiated energies of pure vitality. They are dominated from above by the functions of trade and the general organic economy. These in turn find in the will what moves and directs

the totality of the body in space. Finally, at the top, there is a power of intellect and liberty, which is the centre and light of the whole organism».

(ελληνική μετάφραση)

«Είναι γνωστό τοις πάσι ότι ο παραλληλισμός του πολιτικού οργανισμού με τον άνθρωπο έχει μακρά παράδοση, που φτάνει στην αρχαιότητα. Ωστόσο, σε κάθε υψηλότερη μορφή ενσώματου οργανισμού υπάρχει μια ιεραρχική σύνδεση με τέσσερις διακριτές λειτουργίες. Στο κατώτερο επίπεδο βρίσκονται οι αδιαφοροποίητες δυνάμεις καθαρά ζωτικής σημασίας. Αυτές κυριαρχούνται άνωθεν από τις λειτουργίες των συναλλαγών και της γενικότερης οργανικής οικονομίας. Αυτές με τη σειρά τους βρίσκουν στη βούληση το στοιχείο που κινεί και κατευθύνει το σώμα ως ολότητα στο χώρο. Τέλος, στην κορυφή, βρίσκεται μια δύναμη διάνοιας και ελευθερίας, που είναι το κέντρο και το φως όλου του οργανισμού».

Στο παράδειγμα αυτό βλέπουμε πως ο αγγλόφωνος μεταφραστής επεμβαίνει στη δομή της παραγράφου δημιουργώντας από την ενδιάμεση μακροσκελή πρόταση του πρωτοτύπου περισσότερες, ευσύνοπτες προτάσεις καταργώντας όλα τα ενδιάμεσα σημεία στίξης, που έχει χρησιμοποιήσει ο συγγραφέας του πρωτοτύπου. Θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια ήπια παρέμβαση στο πρωτότυπο, η οποία όμως συμβάλλει σημαντικά στην καλύτερη κατανόηση του συγκεκριμένου αλλά και άλλων χωρίων, όπου απαντάται αυτή η τακτική, η οποία θα λέγαμε μάλιστα ότι αυξάνει την ένταση της ρητορείας. Για το λόγο αυτό προτιμήσαμε και στην ελληνική μετάφραση ν' ακολουθήσουμε τη δομή του αγγλικού κειμένου, επιδιώκοντας αντίστοιχο αποτέλεσμα και στο ελληνικό κείμενο.

γ. Στα **γλωσσικά** μεταφραστικά προβλήματα συγκαταλέγονται πάντα και οι λατινισμοί, οι οποίοι δεν λείπουν σχεδόν ποτέ από ειδικά κείμενα, δοκίμια ή κείμενα άποψης. Κάποιοι απ' αυτούς είναι τόσο διαδεδομένοι, που δεν χρειάζονται μετάφραση ή επεξήγηση ακόμα και στο αναγνωστικό κοινό που δεν είναι εξοικειωμένο με αυτά τα είδη συγγραφής. Για παράδειγμα, η έκφραση *ad hoc* είναι απόλυτα ενσωματωμένη στην ελληνική ομιλία και γραφή και αποδίδεται πάντα αυτούσια. Αποτελεί «ανώδυνο όρο» της νομικής, της οικονομικής και πλέον της καθομιλούμενης γλώσσας και ανήκει στην κατηγορία των όρων λατινικής προέλευσης σύμφωνα με τον Κελάνδρια (2007: 65), ο οποίος αναφέρει χαρακτηριστικά (2007: 63) ότι: «[...] οι ανώδυνοι όροι της ειδικής

γλώσσας δημιουργήθηκαν αποκλειστικά στην ειδική γλώσσα και γίνονται αμέσως αντιληπτοί, χωρίς κανέναν κίνδυνο παρανόησης [...]».

Οι λατινισμοί, ωστόσο, που συναντήσαμε στα υπό επεξεργασία κείμενα του Έβολα δεν είναι περιπτώσεις με τις οποίες θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι είναι εξοικειωμένος ο μέσος αναγνώστης. Δεν είναι «ανώδυνοι όροι». Απεναντίας, κρίνουμε ότι χρήζουν μετάφρασης ή επεξήγησης, διότι μπορεί μεν να περιλαμβάνονται στο γλωσσικό απόθεμα ενός εξειδικευμένου αναγνωστικού κοινού, αλλά δεν είναι καθόλου αυτονόητοι σε αναγνώστες που δεν έχουν τριβή με κείμενα ή επιστήμες θεωρητικής βάσης.

Έτσι, για παράδειγμα, οι όροι *eo ipso*, *mutatis mutandis* ή *forma mentis* υπάρχουν στο ιταλικό πρωτότυπο και διατηρούνται στο αγγλικό μετάφρασμα. Είναι, πράγματι, όροι που χρησιμοποιούνται ευρύτατα σε νομικά, οικονομικά και φιλοσοφικά κείμενα και σε καμία περίπτωση δεν ξενίζουν τον αναγνώστη αυτών των κειμενικών ειδών, ο οποίος κατά τεκμήριο γνωρίζει και τη σημασία τους. Ο Άγγλος μεταφραστής, ωστόσο, επέλεξε να επεξηγήσει με υποσημείωση τη σημασία των όρων αυτών, επιλογή που υιοθετήσαμε και στην προκείμενη ελληνική μετάφραση, για τον απλό και προφανή λόγο ότι αφενός έτσι διατηρείται η ροή της ανάγνωσης και αφετέρου επειδή δεν θεωρούμε δεδομένο ότι ο μέσος αναγνώστης του Έβολα διαθέτει τη σκευή, για να παρακολουθήσει απρόσκοπτα τον εβολιανό στοχασμό, πόσω μάλλον να κατανοήσει τους εμβόλιμους λατινισμούς.

δ. Η κατανόηση και η μετάφραση των κειμένων του Έβολα προϋποθέτει γνώσεις ιστορικής και πολιτικής φύσης, πλην όμως σε γλωσσικό επίπεδο δεν θα τα χαρακτηρίζαμε απαιτητικά. Το λεξιλόγιο είναι βατό χωρίς ιδιόρρυθμους όρους και εκφράσεις. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι δεν απαντώνται **κειμενοϊδιομορφικά** προβλήματα με την έννοια του *sui generis* ύφους ή των αμετάφραστων όρων.

Για τις ανάγκες της παρούσας εργασίας, ωστόσο, εντοπίσαμε έναν όρο που θα μπορούσε να θεωρηθεί περίπτωση κειμενοϊδιομορφικού μεταφραστικού προβλήματος. Πρόκειται για τη χρήση του όρου «Ποντίφικας» στο έργο του Έβολα. Στο κείμενο με τίτλο «Τα δύο πρόσωπα του εθνικισμού» και συγκεκριμένα στο αγγλικό κείμενο πηγή συναντάμε την εξής φράση:

«Finally, if the Ascetic, King, and Priest were mixed in a unique essence in the primordial notion of leadership, this unity designates a universal and almost supernatural fulfilment of personality».

Η αντίστοιχη πρόταση στο ιταλικό πρωτότυπο διατυπώνεται ως εξής:
«Se infine nella nozione primordiale dei Capi l'Asceta, il Re e il Pontefice si confusero in un unico essere, ciò sta a designare un compimento universale e quasi sovranaturale della personalità».

Ο όρος που μάς προβλημάτισε και πυροδότησε περαιτέρω έρευνα για τη μετάφρασή του ήταν ο όρος Pontefice, ο οποίος στην αγγλική μετάφραση αποδίδεται με τον όρο Priest. Η απόδοση αυτή δεν θα μπορούσε να περάσει απαρατήρητη ούτε να υιοθετηθεί αβασάνιστα στην ελληνική μετάφραση, διότι δεν υπάρχει προφανής συσχετισμός των δύο εννοιών Ποντίφικας και Ιερέας, πέρα απ' αυτή που είναι γνωστή στον σύγχρονο κόσμο, ότι δηλαδή ο Ποντίφικας, που είναι ο τίτλος του Προκαθήμενου της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, είναι ο πρώτος μεταξύ των ιερέων. Άρα ο Άγγλος μεταφραστής χρησιμοποίησε τον συνεκδοχικό όρο Ιερέας (Priest), ο οποίος συμπεριλαμβάνει και τον Ποντίφικα.

Θα μπορούσαμε, ίσως, να αποδεχτούμε αυτή τη συλλογιστική, όμως η αναζήτηση μεταφραστικών πηγών σε άλλα κείμενα του Έβολα μας οδήγησε στο κεφάλαιο «Η Βασιλεία» από το βιβλίο «Επανάσταση ενάντια στον σύγχρονο κόσμο». Εκεί διαβάζουμε αναλυτικά τα εξής:

«Κάθε παραδοσιακός πολιτισμός χαρακτηρίζεται από την παρουσία υπάρξεων, οι οποίες εξαιτίας της έμφυτης ή επίκτητης ανωτερότητάς τους υπεράνω της ανθρώπινης κατάστασης, ενσαρκώνουν μέσα στην εγκόσμια τάξη την ζωντανή και αποτελεσματική παρουσία μιας δύναμης που έρχεται από επάνω. Ένας από αυτούς τους τύπους υπάρξεων είναι ο ποντίφηξ, σύμφωνα προς το εσωτερικό νόημα της λέξης και σύμφωνα με την αυθεντική αξία του λειτουργήματος που εξασκεί. Ποντίφηξ σημαίνει «δημιουργός γεφυρών» ή «ατραπών» (rops σε αρχαίους καιρούς σήμαινε επίσης «μονοπάτι») που ενώνει τις φυσικές με τις υπερφυσικές διαστάσεις.

Επιπλέον, ο ποντίφηξ παραδοσιακά ταυτιζόταν με τον βασιλιά (rex). Ο Σέρβους, ένας σχολιαστής του έργου του Βιργιλίου, περί τα τέλη του τετάρτου αιώνα, γράφει: «Το έθιμο των προγόνων μας ήταν ο βασιλιάς να είναι ποντίφηξ και ιερέας». Ένα γνωμικό της Βόρειας Παράδοσης λέει: «Ας είναι ο ηγέτης μας η γέφυρά μας».

Έτσι, οι πραγματικοί μονάρχες ήταν οι σταθερές προσωποποιήσεις της ζωής «πέρα από αυτή τη ζωή». Ωφέλιμες πνευματικές επιρροές διαχέονταν πάνω στον κόσμο των θνητών από την απλή παρουσία τέτοιων ανθρώπων, από τη «γεφυροποιό» τους μεσολάβηση, από την ισχύ των τελετών, που καθιστούσε αποτελεσματικές η δύναμή τους και από τους θεσμούς των οποίων ήταν το κέντρο».

Έπειτα από αυτό το απόσπασμα καταλήξαμε στο ότι ο όρος Pontefice του πρωτοτύπου είναι σωστό να διατηρηθεί, διότι από το κείμενο συνάγεται ότι ο Έβολα στον πολυδιάστατο τίτλο του Ποντίφικα δεν εξαίρει τόσο την ιδιότητα του Ιερέα, αλλά κυρίως την έμφυτη και επίκτητη ανωτερότητα της ανθρώπινης φύσης, που στοιχειοθετείται προφανώς από διάφορα χαρίσματα και ικανότητες, μέσω των οποίων ο Ποντίφικας κατακτά την ιερή μεταφυσική ισχύ της μεσολάβησης προς το θείο.

6. Η ιδεολογία της μετάφρασης

Η ενασχόλησή μας με την παρούσα εργασία συνέπεσε χρονικά με μια συγκυρία υψηλού συμβολισμού, την καταδίκη της Χρυσής Αυγής ως εγκληματικής οργάνωσης και την τιμωρία των μελών της. Το γεγονός αυτό καθαυτό και η πανηγυρική αποδοχή του από το σύνολο της ελληνικής κοινωνίας πείθει για το ότι η εποχή μας απέχει πια πολύ τόσο πολιτικά όσο και θεσμικά από τα φασιστικά καθεστώτα και τις ιδεολογίες που επικράτησαν στην Ευρώπη του Μεσοπολέμου. Θεωρούμε πως μπορούμε πια αποστασιοποιημένοι να καταπιαστούμε με το έργο των ιδεολόγων, που στήριξαν τον φασισμό, ιδωμένους πια ως διανοητές του καιρού τους.

Ξεκινώντας, ωστόσο, ένα τέτοιο εγχείρημα γνωρίζει κανείς εκ των προτέρων ότι αναλαμβάνει μια απαιτητική, ίσως επικίνδυνη, κατ' άλλους δε ακόμα και αμφιλεγόμενη αποστολή. Και είναι απολύτως σαφές ότι η όποια κριτική ή αμφισβήτηση μπορεί να δεχτεί ένα τέτοιο εγχείρημα δεν στρέφεται κατά των ικανοτήτων του μεταφραστή να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις των κειμένων που θα μεταφράσει, αλλά δηλώνει έναν προφανή σκεπτικισμό για τη σκοπιμότητα διάδοσης αυτών των κειμένων, τα οποία δεν απηχούν – και δεν θα έπρεπε να απηχούν – πια το πολιτικό και θεσμικό παρόν των σύγχρονων κοινωνιών.

Ο σκεπτικισμός αυτός είναι απολύτως κατανοητός, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη μετάφραση των κειμένων του Έβολα, αρκεί να αναλογιστεί κανείς την επιρροή που άσκησε ο στοχασμός του τόσο κατά την περίοδο του φασισμού και του ναζισμού αλλά κυρίως μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και ακόμη μέχρι τις μέρες μας, στις γενιές των λεγόμενων νεοφασιστών, που συντήρησαν τον φανατισμό και την προσήλωσή τους στον φασισμό ακουμπώντας στις διδαχές του Έβολα και στα ράκη της φασιστικής ιδεολογίας. Πράγματι, όπως διαβάζουμε και σε άρθρο της ιστορικού E.C. Wolff μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο ο Έβολα ήταν πεπεισμένος ότι έπρεπε απαραίτητως να παράσχει διαχρονικές ιδεολογικές κατευθύνσεις στις νεότερες γενιές, ώστε να μάθουν να ορθοποδούν μέσα στα ερείπια του σύγχρονου κόσμου. Τους παρακινούσε να δείξουν τη δύναμη και το θάρρος των αληθινών «λεγεωνάριων», που «είναι ικανοί να επιλέγουν το δύσκολο δρόμο, αυτοί που τολμούν να πάνε στον πόλεμο, ακόμα και όταν ξέρουν ότι η μάχη είναι χαμένη» (Wolff, 2016: 486).

Ως γνήσιος παραδοσιοκράτης (Traditionalist), έλκοντας κι ίδιος τις ιδεολογικές του καταβολές από τον Rene Guenon, τον οποίο αναφέρει μάλιστα και στα υπό

επεξεργασία κείμενά μας, αποκήρυττε σθεναρά τη νεωτερικότητα και τα επιτεύγματά της: την πίστη στις ικανότητες του ανθρώπου, στην ισότητα, στην οικονομική άνθιση. Κι ενώ η παραδοσιοκρατία μοιάζει πολύ ουτοπική για να εμπνεύσει σύγχρονες πολιτικές ατζέντες, έχουμε δει τα τελευταία χρόνια στη διεθνή πολιτική σκηνή πρόσωπα με διαφορετικές αφετηρίες, όπως ο Steve Bannon στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής ή ο Olavo de Carvalho στη Βραζιλία να υιοθετούν τη ρητορική των παραδοσιοκρατών, να μιλούν για κοινωνική ιεραρχία, να δαιμονοποιούν την παγκοσμιοποίηση, να υπόσχονται πλούτο στις ελίτ και φυλετική καθαρότητα των κοινωνιών¹.

Είναι σαφές, λοιπόν, ότι η μετάφραση των κειμένων του Έβολα, εφόσον διαπιστωμένα διατηρούν μέχρι σήμερα κάποια δυναμική, συμβάλλει στη διατήρησή τους σε ενεστώτα χρόνο, ταξιθεύοντάς τα στις κοινωνίες και τις εποχές, και η διάδοσή τους συντελεί, ώστε οι κοινότητες να εξοικειώνονται με τη θεώρηση των πραγμάτων, όπως αποτυπώνεται στα έργα αυτά. Με λίγα λόγια, η μετάφραση αυτής της κατηγορίας κειμένων γίνεται συνδιαμορφωτής ιδεολογιών κι ο ρόλος αυτός δεν μπορεί παρά να είναι προϊόν επιλογής του ίδιου του μεταφραστή. Εκείνος επιλέγει τη στρατηγική με την οποία θα προσεγγίσει την ένταση των κειμένων που μεταφράζει, αν δηλαδή θα διατηρήσει την ένταση του πρωτοτύπου, αν δεν θα τη διατηρήσει ή αν θα δημιουργήσει ένταση στο κείμενο στόχος (Λουπάκη, 2006: 9). Οι μεταφραστικές του επιλογές διαμορφώνονται τόσο από το πλαίσιο της ενδεχόμενης μεταφραστικής εντολής που τυχόν εκτελεί όσο και από την προσωπική του στάση απέναντι στο ιδεολογικό φορτίο των κειμένων. Δεν είναι λίγοι αυτοί που υποστηρίζουν ότι οι μεταφραστές, από τη στιγμή που αναλαμβάνουν μία μετάφραση, δηλώνουν διατεθειμένοι να διατηρήσουν την ιδεολογία που περικλείεται στο κείμενο, αφού σε περίπτωση που δεν ενστερνίζονται μία συγκεκριμένη ιδεολογία, δεν αναλαμβάνουν καν να μεταφράσουν το κείμενο που την προωθεί (Seguinot, 1988: 105)

Ο Jeremy Munday απ' την πλευρά του δεν υιοθετεί πλήρως την απόλυτη ιδεολογική κυριαρχία του μεταφραστή στο κείμενο στόχος. Αναγνωρίζει μεν ότι ο μεταφραστής με το ύφος, τις εκφραστικές και λεξιλογικές του επιλογές κατευθύνει το κοινό στόχος, αλλά όσο κι αν ακούγεται πεζό, οι επιλογές του μεταφραστή καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό και από το επίπεδο της γλωσσικής του επάρκειας, των

¹ Από το άρθρο του Benjamin Teitelbaum στο περιοδικό "New Statesman", *The rise of the traditionalists: how a mystical doctrine is reshaping the right*, (8 October 2020).

γενικών του γνώσεων, της κατάρτισης και εμπειρίας που διαθέτει στη μετάφραση συναφών κειμένων, στοιχεία που τον καθοδηγούν, έστω και ασυνείδητα σε επιλογές καταρχήν χωρίς ιδεολογικό πρόσημο, οι οποίες όμως προσδίδουν αυξημένη ποιότητα ή απαξία – ανάλογα με τη σκευή του μεταφραστή – στο περιεχόμενο του μεταφράσματος (Munday, 2007: 213).

Ωστόσο, παρά την εύστοχη αυτή παρατήρηση του Munday, η οποία «ζυγίζει» την ποιότητα της μετάφρασης βάσει κατάρτισης και επαγγελματισμού – κι αυτό δεν πρέπει να το παραβλέπουμε - η μετάφραση κειμένων με ιδεολογικό περιεχόμενο δεν παύει να είναι η ίδια φορέας ιδεολογίας. Αυτό αποδείχθηκε περίτρανα μέσω της έρευνάς μας για την παρούσα εργασία, καθώς παρακολουθήσαμε συστηματικά το περιεχόμενο, τις προσεγγίσεις, τις επιδράσεις των κειμένων του Έβολα. Είναι αλήθεια, λοιπόν, ότι ακόμα και τη στιγμή που ο μεταφραστής, ορμώμενος από επαγγελματισμό, επιδιώκει να αποφύγει κάθε ασάφεια που θα ερχόταν σε ρήξη με την ταυτότητα του κειμένου και τις προσδοκίες του αναγνωστικού κοινού, παύει πια να είναι ένας ενδιάμεσος, αόρατος κρίκος, παύει να κινείται σε ένα ασαφές «κάπου» ανάμεσα στα δύο κείμενα. Τα ζητήματα πιστότητας μιας ιδεολογικά φορτισμένης μετάφρασης δεν εγείρονται, επειδή ο μεταφραστής διατηρεί την ουδετερότητά του, αλλά επειδή συνδέεται σαφώς ή υπόρρητα με ένα κουλτουραλικό και ιδεολογικό πλαίσιο, το οποίο του υπαγορεύει να προωθήσει ή να αποδομήσει μια ατζέντα. Η μετάφραση έχει ιδεολογία κι αυτή σίγουρα δεν προκύπτει από την ουδετερότητα του μεταφραστή (Tymoczko, 2003: 201). Στο ίδιο δοκίμιο η Maria Tymoczko γράφει επί λέξει (Tymoczko, 2003: 183):

The ideology of a translation resides not simply in the text translated, but in the voicing and stance of the translator, and in its relevance to the receiving audience. These latter features are affected by the place of enunciation of the translator: indeed they are part of what we mean by the ‘place’ of enunciation, for that ‘place’ is an ideological positioning as well as a geographical or temporal one.

Επίλογος

Η μετάφραση των κειμένων, που επεξεργαστήκαμε σ' αυτή την εργασία, όπως και κάθε μετάφραση αυτής της θεματικής, δεν είναι ποτέ «αθώα» με την έννοια ότι αναπόφευκτα οδηγεί τον μεταφραστή σε προβληματισμούς, που ξεπερνούν τη μεθοδολογία της διαδικασίας και την τεχνική αρτιότητα του μεταφράσματος. Η στάση του μεταφραστή πέρα από την επαγγελματική της διάσταση ενέχει αναγκαστικά προεκτάσεις που αφορούν τη συνείδηση, το συναίσθημα και την ψυχολογία του μεταφραστή. Κάθε κείμενο αναδύεται από μια ιστορία και τοποθετείται σε μια άλλη (Bassnett/Lefevere, 1990: 11). Είναι προφανές ότι ο μεταφραστής είτε γνωρίζει ήδη είτε επηρεάζεται από το περιεχόμενο των κειμένων που μεταφράζει και πάντα διακρίνεται το προσωπικό του αποτύπωμα στο μετάφρασμα. Ήδη ο Vermeer και η Reiss διατυπώνοντας τη Θεωρία του Σκοπού αποστασιοποιούνται από την «ιερότητα του πρωτοτύπου», «αποκαθλώνουν το αυθεντικό κείμενο» και παύουν να τοποθετούν τον μεταφραστή στο ρόλο του άβουλου υπηρέτη. Ο μεταφραστής έχει ελευθερία αλλά και ευθύνη, αφού παίρνει αποφάσεις τόσο σε γλωσσικό όσο και σε κουλτουραλικό επίπεδο (Parianou, 2009: 211).

Με κείμενα τόσο επιδραστικά και αμφιλεγόμενα όσο αυτά με τα οποία καταπιαστήκαμε στην παρούσα εργασία το μέγεθος της ευθύνης είναι εξαρχής δεδομένο και βαραίνει ασύμμετρα στη συνείδηση και τις επιλογές του μεταφραστή. Η ακαδημαϊκή ελευθερία και η ευρύτητα πνεύματος, που είναι σύμφυτα με την πανεπιστημιακή έρευνα, αφήνουν περιθώρια για περισσότερες, πιο νηφάλιες «αναγνώσεις» των κειμένων του Έβολα. Όμως, ως πού μπορεί να φτάσει αυτή η επιδιωκόμενη αποστασιοποίηση; Πόσο υπεύθυνη και αξιόπιστη μπορεί να θεωρηθεί η προσέγγιση που φτάνει να εξαγνίσει ένα πρόσωπο, το οποίο η ιστορία έχει στιγματίσει ως τον πνευματικό ταγό των πιο αποκρουστικών πολιτικών και κοινωνικών εκτρωμάτων του 20^{ου} αιώνα; Αυτά τα ερωτήματα διέτρεχαν το όλο εγχείρημα καθιστώντας το μια διαρκή ακροβασία.

Η εργασία αυτή πέρα από το ερευνητικό της ενδιαφέρον υπήρξε άκρως διδακτική, διότι κατέδειξε μεταξύ άλλων τα εξής: ότι ο αξιόπιστος μεταφραστής οφείλει ως επαγγελματίας να είναι μεθοδολογικά και γλωσσικά καταρτισμένος, ώστε να μπορεί να προσεγγίζει κάθε κείμενο με τεχνική αρτιότητα. Ως επιστήμονας να είναι αδέκαστος και ανοιχτόμυαλος, ώστε να επιδίδεται σε εμπεριστατωμένη έρευνα προς

όλες τις κατευθύνσεις, προκειμένου να καταλήξει σε μεταφραστικές επιλογές απαλλαγμένες από αξιολογικές κρίσεις. Ως προσωπικότητα να διαθέτει ωριμότητα και στιβαρότητα, ώστε να αποστασιοποιείται αρκούντως από τα κείμενα που επεξεργάζεται, έτσι που τα μεταφράσματά του να αναδεικνύουν πρωτίστως τον επαγγελματισμό και την επιστημοσύνη του.

Κανείς δεν είπε ότι η μετάφραση είναι εύκολη υπόθεση. _

ΠΑΡΑΡΤΗ ΜΑΤΑ

I. Two Faces of Nationalism

II. Race and Culture

III. Due Facce del Nazionalismo

Two Faces of Nationalism

(MARCH 1931)

It is a simply a fact that the World War, far from exhausting the process of clarifying the nationalisms of Europe and beyond, has carried this process to its acute phase. There is therefore today good reason to consider carefully the significance of this fact.

What is the meaning of nationalism in the context of a philosophy of culture? We ask ourselves this question, to which we believe we can give the following answer: the nationalistic direction admits two possibilities that are theoretically distinct and antithetical, although in practice they are often confused with one another. One involves degeneration and regression, while the other instead leads to superior values — the prelude to resurrection.

Let us see how we can render such an idea comprehensible, which in its mere statement seems so rich in consequences.

It is impossible to understand a phenomenon like nationalism without placing it in the context of a general historical vision that rests on the solid foundation of criteria of value.

Today a vision of this kind has a positive result: the progressive fall of political power from one to another of the planes that marked the qualitative differentiation of human possibilities in ancient cultures. The process has proceeded from the threshold of 'historical' times all the way to our day, and has particularly focused on Western political history.^[1]

It is well-known that the analogy between the political organism and the human has a tradition of remote antiquity. However, in every higher form of bodily organisation, there is a hierarchical connection with four distinct

functions. On the lowest level there are the undifferentiated energies of pure vitality. They are dominated from above by the functions of trade and the general organic economy. These in turn find in the will what moves and directs the totality of the body in space. Finally, at the top, there is a power of intellect and liberty, which is the centre and light of the whole organism.

Traditions existed which served almost as spiritualised bodies, not as creatures of necessity or temporal contingency for the great body of the states. They express a will for a division and a hierarchy of rigorously corresponding classes and castes. Corresponding to vitality, economic organisation, will, and spirit, there were the four distinct classes of slaves (workers), merchants, warriors, and finally the bearers of a simultaneously regal and sacerdotal authority. Each caste is set up hierarchically above another: the masses under the control and rule of experts in trade and the utilisation of natural and economic resources; and the merchants under the authority of warrior aristocracies, who in turn are gathered around a leading figure of a complete and dominating type who gave testimony, as it were, of something more than human in man.

The ancient Orient (India) and the Far East knew a similar type of social organisation. There was a partial similarity to this in ancient Greece and ancient Rome which is found in the political teachings of Plato and Aristotle, and which came to life again in the Catholic and feudal Middle Ages.

It is important to emphasise that this kind of organisation corresponded to the type of a qualitative hierarchy, and was characterised by its clarity of higher forms of interests and individualities. In the ancient Orient the two higher castes were called 'reborn', and so were the expressions of a spiritual elite. In this vision, the Warrior and the Aristocrat had a significance which was more 'sacred' than 'political'. Every hierarchy based on economy, work, industry, and administration remained restricted to the two lower castes, which were the equivalent to what is the bodily and vital part in a human organism.

So the hierarchy of the four castes represented the progressive steps of an

elevation of individuality even perceptually, precisely by means of adhesion to forms of activity that are superior to those appropriate to everyday living. Compared to the anonymous masses, intent only on 'living', the organisers of work and wealth — the second caste — already represented the outline of a type, a 'person'. But we can already feel more clearly the form of what is 'more than living' in the heroism of the Warrior and the ethos of the Aristocrat — the third caste — and that of a being that gives himself a law that surpasses the natural element, which is instinctive, collective, and utilitarian. Finally, if the Ascetic, King, and Priest were mixed in a unique essence in the primordial notion of leadership, this unity designates a universal and almost supernatural fulfilment of personality; the complete expression of what does not have the force to liberate itself from the contingent in order to realise itself in the common man. To the degree to which such dominating figures, complete individuals, served as an axis for the entire social organism, this organism was like a body directed by the spirit, the temporal power and spiritual authority coincided, and the hierarchy was legitimate, in the absolute sense of the term.

The ideal model of this pattern, the basis of value, is independent of the degree and the form in which any particular society of the past could have realised it. Once the pattern is fixed, the realisation of the process of the progressive 'fall' from power in historical times becomes crudely evident. The era of the 'Sacred King' — of the natures that are simultaneously imperial and sacerdotal — already stands on the threshold of 'mythic' times. The peak disappears, power passes to the step immediately below — to the Warrior caste: monarchs of the lay type, military leaders, or lords of temporal justice.

Second collapse: the sunset of the great European monarchies, the decay of the aristocracies. Through revolutions (in England and France) and constitutions, they become empty remnants in respect of the 'nation's will.' Along with the parliamentary, republican, and bourgeois democracies, the rise of the capitalist oligarchies express the inevitable passage of political power from the second caste to the modern equivalent of the third caste — the merchants'

caste.

Finally, the crisis of bourgeois society, the proletarian revolt, and the despotism of the masses that is established as purely collective, economic, and international entities forecast the final collapse, through which power passes to the last caste — the caste of those without names or faces, with the resulting reduction of every standard of living to the level of matter and number.

Another view: just like people who can no longer support the tension of the spirit, and then not even the tension of the will, of the force that moves the body — and they let themselves go — and then rise magnetically, almost like a soulless body, under the impulse of another force, which is barely seen, out of the shadows of pure vitality.

It is time to acknowledge the illusory character of all the myths of 'progress' and to open our eyes to reality. It is time to recognise the harsh destiny of spiritual destruction that has weighed on the West and that today is ripening its last fruits.

To reach our specific problem we need to emphasise that, in the centre of the involuted progress we have just described, the individual moves toward the collective, in strict dependence on the reduction of the interests from which the higher castes drew their legitimate hierarchical authority in favour of the interests of the lower castes, as we mentioned.

In reality a man can be free in himself only by adhering to his freedom of action. In the two symbols of pure Action (heroism) and pure Knowledge (contemplation, asceticism) that are supported by an aristocratic regime, the two higher castes open ways for man to participate in this 'super-worldly' order, which is the only one in which he can belong to himself and gather the integral and universal sense of personality. By destroying all interest in that order and by concentrating on practical and utilitarian goals, economic results, and all the other pursuits of the two lower castes, man disintegrates, loses his centre, and opens himself up to stronger forces that tear him out of himself and hand him over to the irrational and pre-personal energies of the collective life. It is rising

above these which establishes the power of every truly superior culture.

This explains why the collective has been acquiring more and more power in the social forms of the recent past, so much as it were to return life to the totemism of primitive communities. Nation, race, society, and humanity rise today to the level of a mystic personality, and demand unconditional surrender and subordination from the individuals which form part of them, while at the same time hatred is fomented for those superior and dominating individualities in the name of 'liberty', who were the only ones in which the principle of subordination and obedience of individuals was sacred and justified. This tyranny of the group is not limited to affirming itself in what has a political and social character in the life of the individual. It arrogates for itself a moral and spiritual right. By insisting that culture and spirit are no longer disinterested forms of activity and ways to elevate the individual, but instead have become organs dependent on the collective temporal entity, it proclaims the morality of those who assert that the mind has sense and value only as an instrument in service to the body. Man, before identifying as personality or as ego, should identify with the social group, faction, or nation — this is one of the specific commandments of recent subversive ideologies, through which they cause the return of the relationship through which the primitive identifies with the totem of his own tribe or clan.

In the reawakening of the Russian race, in its assuming a universal prophetic mission for itself in Sovietism, we have a confirmation of the significance of this regression into primitive social levels, which is present in so many modern forms. This is precisely the opinion of those who see the definitive revolt of an Asiatic barbarian race in the new Russia, which rejects the bid for European civilisation undertaken for two centuries by the Tsars, and which is attempting to ally itself with the forms of social decomposition of the European world. Bolshevism is the revival of the ancient spirit of the Slavic race in modern form: a race without tradition that in its social mysticism, its amalgam of sensuality and spirituality, in the predominance of pathos over ethos, of instinct over

rationality, leads us back to the forms of pre-personal lack of discrimination and Communist promiscuity found among primitive peoples.

The huge shock caused by the Great War has returned this element to a state of freedom and has made of it a terrible ferment of decomposition for the parts of Europe that are still healthy. In announcing the advent of the 'proletarian age', 'Soviet culture' has explicitly vowed itself to the destruction of the 'leprosy' of personality and liberty, 'the poisons of bourgeois society', and the principles of all evil; to the abolition not only of private property but of every independent thought and every 'movement that is supernatural and foreign to class interests' (Lenin); to the advent of the 'omnipotent mass man', which alone ought to live and shape every manner of life and thought in individuals. The modern side of Bolshevism consists only in 'method'. Mechanisation and rationalisation are its preferred means to realise the 'mass man', which was already living mystically in the Slavic soul, in a purely economic, universal social regime. Soviet culture confronts — and is aware of it — another race, which equally claims a universal regenerative mission and the presumption to represent the final world of culture: America.

In America, instead of expressing the vitality of a people who remains in the pre-civilised state, the process follows the inflexible determinism that wants man, in the act of shutting himself off from every form of pure spirituality in order to give himself over to the will of temporal things, to cease ipso facto to belong to himself, and becomes a dependent part of an irrational collective entity that he can no longer dominate. This is the state America has reached, following the ways of the sanctification of the temporal and the secularising of the sacred opened by the Protestant heresy. Carrying to its limit the ideals of the material conquest of the world that Europe had proposed, America blossomed — almost without noticing it — in making practical and physical every sense of power, sanity, activity, and personality, so as to construct a yet more fearful form of barbarism. Here the ascetic is considered as a waste of time, as an anachronistic parasite 'useless to society', while the Warrior is viewed as a

dangerous fanatic who opportune humanitarian and pacifistic preventive measures ought to perhaps replace with a prize fighter. The perfect type, the spiritual champion, is instead the 'man who works, who produces', and every form of activity, even spiritual activity, is valued only in terms of 'work' and of 'productive work'. This is the most characteristic trait to show how it is precisely the representative type of the last of the ancient classes which stands at the top of such a society: the slaves destined to hard work. Here too, having renounced his spiritual personality, man ceases to have any value except for conditions imposed by the collective organisation, infected by the fever of producing, 'realising', and moving: conditions that, in addition, assume a moral and even religious value and tend to standardise the same souls in a collective and levelling *forma mentis*,^[2] so as to scorn even the capacity to notice what level of degeneration all this constitutes.

These are the forms through which the cycle closes and the collapse is consummated. Russia and America are the two indicators and two converging faces of the same thing. The body moves backwards from the human organism, as it was when it was supported by the light and authority of the higher castes, to the type of a headless, subhuman organism: advent of the beast without a face.

We now possess all the elements we need to seriously confront the problem: what is the meaning of nationalism in the modern world?

One type of nationalism is clearly recognisable on the basis of what we have said. It is the level immediately preceding the international forms of economic and proletarian collectivism.

What is important in this nationalism is not the fact of the rise of a distinct national consciousness vis à vis others, but the fact that the 'nation' becomes a person, a being in itself, and the inability to surpass this right of blood and soil that concerns only the natural and sub-intellectual aspect of man, the impossibility of the individual to value himself otherwise than in terms of a

given collectivity and a given tradition — these traits are elevated to ethical values. The fact of belonging to a ‘nation’ here confers a mystical halo on everything, which guards its inviolability and imposes respect for it. This sub-intellectual ethnic element not only refuses to acknowledge authority in superior principles, it reduces such principles to its own service. The ‘nation’ demands its own tribute — only later and subordinately is there room for reality, truth, and spirit. In certain nationalist forms, however, matters go beyond this. Every disinterested and objective criterion is accused of abstraction. The claim is made that even for reality, truth, and culture, it is impossible to ignore national tradition and political interest. This is why we hear talk of our scientific, philosophical, and even religious tradition.^[3] Against everything that is not ‘ours’ and does not ‘support the nation’ there is placed a prejudice of lack of support or, at least, suspicious disinterest.

And just as there is no tolerance for the free manifestation of higher activities that might create a reality superior to what is ethnically conditioned, so in the ambiance of such a nationalism there is no respect for the superior personality except insofar as it is ‘representative’ of the nation. Born near the revolutions that have overthrown the remnants of the aristocratic and feudal regime, this nationalism therefore expresses a pure ‘mob spirit’. It is a variety of the democratic intolerance for every leader that is not a mere tool of the ‘popular will’, dependent on its sanction in everything and for everything. It is easy to see that, between nationalism and a Soviet-style or American anonymity, there is basically only a difference of degree. In the Soviet version the individual is dissolved back into the original ethnic and national stocks; in the American one, the very differentiation that belongs to these ethnic stocks are overcome and a vaster collectivising and disintegration into the mass is produced. To take the people from one level to the other, it is enough that the mystique of race gives way to a structure of a purely economic and mechanical type. In such a structure, the last remnant of qualitative difference is eliminated through its

impersonal nature. With the rationalisation and mechanisation of social life, the ways remain virtually open for the advent of the mass man without a country. Given that the level of contemporary culture is precisely that of economic and mechanical power, and every criterion of value and greatness is reduced more or less directly to this level, it is perhaps only a question of time before this change comes to pass.

We can ask the following question, however: can nationalism assume another meaning? To this query we think we can respond affirmatively. We have said that nationalism appears as a form of passage to the sides of political dominion that lay in the hands of the third caste, but before the dominion of the lowest caste. This nature renders it susceptible to a double meaning. If we can meet this form of passage in the direction of a fall, we can also meet it in the direction of a recovery and of an eventual reintegration. Supposing that we have touched bottom, anyone who has found the strength to rise again would again meet up with nationalism — but this time another nationalism! As with the magnitude of ‘vectors’ in physics, this phenomenon can only be defined in terms of the factor of direction.

In the case of the first nationalism, the direction is towards collectivisation realised at the level of ‘nation’ — while in the second case it heads from collectivisation toward the reconstruction of a new aristocratic hierarchy.

To express the presuppositions of this second nationalism, it is especially important to pay attention to the words of Paul de Lagarde,^[4] the noted exponent of German nationalism. The ‘human’ being is a step down from the ‘national’ being and the ‘national’ being is a step down from the being who is a ‘person’. In other words, in respect to the quality ‘humanity’, the element of the difference ‘nation’ adds an increment of value X, and the element of the single personality adds to this X a further increment of value Y. It is therefore the idea of a hierarchy that goes from the abstract to the concrete. The abstract is the collective, the general. The concrete, on the other hand, is the different, the

individual. Compared to the amorphous mass of 'humanity', the rise of the differentiated national consciousness can therefore constitute a first step, but the national consciousness, the ethnic stock, ought to represent in its turn an unformed matter compared to individuals. When they are fulfilled and become themselves, and when they actualise themselves in forms of life superior to those conditioned simply by either blood or collective exigencies, they move from the state of chaos to one of cosmos, and from potentiality to act. And then the relationships are turned on their heads. The nation is no longer the end of the individual, but instead the individual as aristocratic or spiritual personality is the end of the nation insofar as the nation remains, as it were, its mother, almost in the same material condition that earth can represent in respect to a tree, which frees itself from the Earth with its higher parts and rises toward the free heights.

[\[5\]](#)

This is the fundamental point of difference. To clarify it definitively, it is enough to return to the qualitative sense of the ancient hierarchy of the castes. Nationalism can never be a prelude to resurrection — not creating, but overcoming the mechanistic and collectivist state — unless we posit the bare necessity of restoring an order of values that cannot be reduced to what is practical, 'social', and economic, in order to confer on these higher values a primacy and direct authority over all the rest. Without this, no hierarchy exists, and without hierarchy, the return to a higher, spiritualised type of state is impossible. In fact, hierarchy does not simply mean subordination; it means the subordination of what has an inferior nature to what has a superior one. The inferior is everything that can be measured in practical, self-centred, and worldly terms. The superior is what expresses a pure and disinterested form of activity. Every other criterion is illusory and perverting. The case is 'illusory' whenever we think of hierarchy in the context of the economy alone and therefore on the basis of differences of money, political rank, of being a white collar worker, of class in the Marxist sense, and so on. The principle of a true hierarchy can arise only with the appearance of interests which are superior to the economic level as

a whole. We must begin from the idea that we do not live to develop an economy, but that the economy is a means to an end. This end, however, is internal elevation, the deploying of the personality in an integral and 'otherworldly' sense. Hierarchy is therefore an absolute 'perversion' when it expresses subservience of what is not earthly to what is earthly, and when the spirit is made the tool of the body. Unfortunately with 'pragmatism' reigning on every level, even in science, with a vulgar Machiavellianism and general social climbing, we see this triumph of the earthly over the spiritual today in the great majority of cases. There is nothing more anti-hierarchical and even more anarchic than these bogus types of hierarchies.

In the context of a restorative nationalism we are dealing with the following: first of all, giving a formal order to everything that corresponds to the bodily, vital, or animal part of a human organism in the social whole, and that represents dominion over the two inferior classes: work, economy, and political organisation in the strict sense, creating an 'economic peace' that will bring about 'unwinding' and allow energies of a higher type to liberate themselves and act on a higher plane. Then men can begin reconstructing the second caste, which is that of the warrior aristocracy, with the monarch as the first of aristocrats. It is a pure aristocracy in which the ideal of the higher formation of the personality can be realised. We should not look at the corrupt and degenerate stocks, against which an easy demagogic critique can be practiced. We should look at the original type of the Lord, as a being in which self-mastery, refinement, a disinterested attitude, culture, honour, loyalty, and especially the qualities of leaders have become a conquest consolidated on the sound basis of blood. Aristocracy is the necessary extension of positive nationalism, because if nationalism delineates the boundaries of blood and of an ethnic stock, aristocracy effects a selection and a further differentiation within such limits, leading from the general and collective towards the individual on a higher plane, which is the meaning of every real progress.

Once an aristocratic tradition has been reconstructed, the first glimmer of

spirit will be infused into the body of the state, and nationalism, having achieved its proper task, can yield to higher forms which correspond to types of states that were maintained by the second caste. This will be characterised by an absolute personalisation of all relationships, of the passage from the mechanical to the organic, and from constriction to liberty. For instance, in other times, soldiers did not exist. There were warriors. They did not fight for the 'nation' or for 'right', but for their king. They did not obey 'social laws'; they were loyal to their own Lord. Anyone who submitted knew to whom he was submitting, and did it almost with pride. Responsibility was assumed by leaders and monarchs, instead of passing the buck to faceless entities or ideological taboos. Authority rested on the greatness of the personality and the capacity to devote oneself to what did not allow itself to buy or sell or measure in terms of what was 'useful'. It was no longer a question of 'living', but now of what was 'more than living'.

In turn, this will be the basis for a type of state of a higher form, but it is too distant for us to do more than sketch it in outline. Still, we can emphasise that just as a group of men can remain free and distinct as bodies, but can be united in a unique idea, so when the elites of the various stocks will be able to establish themselves on a level of true spiritual superiority, the paths will be virtually opened to a new universal culture. This does not mean 'internationalism', and much less a levelling humanitarianism — both of them creations of a materialistic mentality, since the reality and the political distinctions of the states stands at the same level as that of bodies, and we are not dealing here with the unity of bodies, but instead with the unity of culture and of really super-individual collectives. We find examples of this universality in the Catholic Middle Ages, the Roman Empire, and India, which demonstrate the possibility of a profound unity of culture and spirit along with the plurality of states or races that are ethnically distinct, and often even competing against one another. If we want to speak of a future European consciousness, we should speak of it only in these terms.

This, however, goes far beyond our present task, which is delineating the

two opposing meanings of nationalism. We think we have made these two meanings quite clear. As for examining to what degree the variety of nationalisms present today and competing in the various states fall under one or the other meaning, this is a problem of an empirical character, which falls completely outside our consideration.

[1] The idea of the regression of the castes was first enunciated in our *Pagan Imperialism* (Rome, 1928). We found it in greater detail in the ideas of the honorable V Vezzani, which, however, still has no written exposition. Finally, René Guénon has expounded it in systematic form in *Spiritual Authority and Temporal Power* (Paris, 1929 [English edition: Ghent, New York: Sophia Perennis, 2001—Ed.]). [Evola developed the ideas in *Revolt Against the Modern World*, Part II, chapters 14 and 15.—Tr.]

[2] Latin: 'way of thinking'.—Ed.

[3] When we speak of tradition in a negative sense, as we are now doing, we mean to refer to that conception that does not imply any element that is truly intellectual, and therefore super-ethnic, and that — to use Chesterton's term, 'democracy of the dead' — represents an extension in time of what is the right presently accorded to majorities in respect to space: the right of the dead over the living, based on the fact of being dead members of the same race.

[4] Paul de Lagarde (1827–1891) was a biblical scholar and orientalist at the University of Göttingen who was one of the first Pan-German theorists. Fervently anti-Christian and anti-Semitic, he called for the development of a new German national religion more reflective of Prussian values, and aggressive German expansionism.—Ed.

[5] Paul de Lagarde, *Deutsche Schriften I* (Dieterich: Göttingen, 1878), p. 164. ['Catholicism and liberalism never realised that an individual nation stands higher than humanity, and every individual member of a nation is more — that is, should be more — than just national, more than only what every fellow national as such is: that with nationalism, a very valuable X is added to humanity, and with the individual personality a much more valuable Y is added to this very valuable X; that humanity, nationality, ethnicity, family, and individuality are a pyramid whose peak reaches nearer heaven than its base', from Paul de Lagarde, *Deutsche Schriften I* (L. Horstmann: Göttingen, 1903), p. 141.—Tr.]

Race and Culture

(JANUARY 1934)

Everyone knows the new importance that the theory of race has assumed today, especially because of the recent upheavals in German political ideology. Various discussions have emerged around this theory and its applications. For some, racism is the symbol of a new spiritualism. For others, it is the danger of a contaminating eruption of the biological element into the level of higher values. For some, it is a superstitious myth, since the idea of race is today something extremely undefined. For others, it instead represents an appeal to a new realism, the acknowledgement of the deepest substratum to which every organically creative action ought to appeal. With all this disagreement, some relevant considerations in the spirit of offering a clarifying explanation may be of interest, since it is not rare to observe connections, even unconscious ones, between the theory of race and the notion of the nation as stock, which is often taken up by many reactions against the dangers of recent cosmopolitan culture.

The premise of racism is decidedly pluralistic. 'Humanity' does not exist. Many races exist, and each of them has special gifts and characteristics, which cannot be changed without sinking into degeneration and decadence. According to deep biological and morphological laws, by which every single race is constrained, there corresponds its own soul, its own truth, and its own worldview, which can be now obvious, now latent, but does not change in essence in the course of centuries. From this arises a cultural and spiritual pluralism. For as many races as exist, there are just as many 'truths' and conceptions of the world. It is debated whether it is possible to speak in absolute terms of the justice, or lack of it, of a given worldview. It can be spoken of only in relation to a definite race, to its goals and its will to existence and power, because they are biologically innate and are sufficient for manifesting its life,

while for a different race they could represent not only a serious danger, but their complete destruction. Racism therefore means acknowledgement of a definite differentiation of men as a basic fact: the relationship of a given group of men to a 'type'; purification of the stock that corresponds to it from extraneous ethnic and cultural elements; intimate adherence of the individual to the tradition of his own blood and to the 'truths' that are intimately linked to this blood; and elimination of all mixing.

This is the most recent form of the doctrine of race, in which two elements are acknowledged. Race is not considered only as a biological concept, but as a cultural concept. What, however, is the relationship between the two concepts? What is the ultimate reference point? In order to understand racism, to define the extent of its claims, and to integrate its positive aspects, we must confront this problem.

When racism is a reaction against an abstract universalism, against the Enlightenment and rationalist ideal of 'immortal principles valid for everyone', when it is the demand of a differentiated and organic type of truth, which is fitted to correspond to the deepest forces of our being — under this aspect, racism certainly represents something positive and healthy. But it must be acknowledged with equal clarity that racism becomes an aberration whenever it is felt that a defence and culture of race of an almost zootechnical type in its simply biological and empirical aspect is the equivalent *eo ipso*^[1] of something creative and decisive. If the preservation and reintegration of the purity of race in an animal can be everything, in a man this can constitute a necessary condition under certain aspects, but in no case is it a sufficient condition, because man, as such, is not defined by the simple factor of 'race'.

This ingenuous materialism goes too far when there is talk simply of 'race,' but even more so of a 'spirit' of race, passing therefore to a sort of mystique of blood. In reality, a mystique of race is what marks the lowest types of human society. It is the characteristic of the primitive, totemic type of society. The totem

is the mystic spirit of the tribe and the order, elevated to a taboo and conceived as the intimate life-force of the individual members, as the soul of their souls and as the primary element within them. Here, the state in which the individual feels himself as a group, race, or tribe rules unconditionally and draws its fundamental distinctive traits from this feeling, not only biological ones, but psychic ones to an even greater extent. There is a type of racism that, as mystique of the blood *mutatis mutandis*,^[2] leads back precisely to this level and therefore, despite all appearances, to forms of naturalistic and, in the last analysis, pre-personal life, and therefore constitutes a danger as serious as the universalism which it is combatting. Race in this case remains nature, and the claim it makes before the values of personality and culture must be deceptive and false.

In Germany, racists are always talking about Aryanism. Unfortunately, they are very far from an understanding of this concept that could lead them to a higher view. In fact, according to its original conception, *arya* is synonymous with *dvija*, that is, 'reborn' or 'twice born'. Its nature is defined by a definite act: initiation. The *Manava Dharma Shastra*^[3] (11.172) actually declares that, when the *arya* neglects this act, he has no way to actually distinguish himself from the *shudra*, that is, the element that constitutes the dark and servile castes, which were originally formed from aborigines conquered by the Aryans.^[4] If we understand 'initiation' not in its absolute traditional sense, which is related to interior horizons that are today almost completely forgotten, but in its analogical sense of culture — that is, of an action by which the individual frees himself from his own base nature, reacts against it, and imposes a higher law upon it — then we have the fundamental premise for reaching a more elevated conception of the doctrine of race.

When a being owes everything that gives form and support to his life to the forces of instinct and blood, he still belongs to 'nature'. In the case of a human being, he can still develop superior qualities on this basis, but such qualities will

always remain an expression of nature, not a possession of his personality, like the splendid racial traits that can be found in a tiger or every 'thoroughbred'. The passage from the kingdom of nature to that of culture (in the aforesaid classic sense, and not the modern sense of instruction, erudition, etc.) takes place only when a different power is manifested that stands in relation to the simple element of race as the soul stands in relation to the body formed in its image. In this way, the laws and instincts of organic nature are no longer the basis and principle of the spiritual faculties and 'truths' that belong to a given blood, but vice versa. Here we find a style that assumes 'nature' as the primary matter and vehicle, but does not allow itself to be reduced to nature, and vouches for the presence and formative action of an element of meta-biological order. Exactly this 'style' constitutes what can be called race in a higher sense, with reference to man as man and not as animal, 'superior' or not.

In the animal kingdom and primitive societies, race belongs to the biological level, and begins and ends appearing as a mere fact, impervious to any creative initiative and predetermined collectively. When we talk of man, though, 'race' no long stands on this level, although it manifests itself in it, rendering itself visible through a typical and well-determined complex of qualities, attitudes, dispositions, sensibilities, and interests, which, however, in the last analysis, are only signs and symbols for the fact of spiritual nature: culture as the deep substratum of race.

When the ancient traditions speak of the 'divine' origins of certain races; when in our classical antiquity the patricians based their claim to dignity on the basis of the fact of having a sacred heredity united to dignity of blood, which had been awakened to life by a 'hero' or semi-divine forefather and which was connected to a ritual tradition; when *arya* counted as a synonym for 'reborn' or the Iranian-Aryan dominating castes defined themselves through participation in particular forms of a 'heavenly fire', and so on — in all these echoes, once we overlook the mythological and symbolic aspect, we rediscover exactly these meanings. And so we reach the opposition between cultures in which race

signifies culture, and those in which race signifies nature. If we should arrive at the problem of racial differences beyond the purely empirical ones, and beyond the problem of the distinction between superior and inferior races — it is precisely in these terms that it will be necessary to speak. As a man is worthier of the name, man, insofar as he knows how to give a form and law to his character, tendencies, and actions — a form and law that end with reflecting even his exterior figure — so a race stands so much higher insofar as its ethnic tradition is accompanied by a dominating spiritual tradition, almost as body and soul, and insofar as both are found in an unbreakable union.

On the other hand, today's revival of the inferior, naturalistic concept of race can only work in a negative way. In fact, there exist today values of 'civilisation', if not of spirituality, or at least of intellectuality, which, can only appear as extrinsic matters to be subordinated to the values of 'blood' and 'race' before this concept. At the centre, and as taboo, a purely cumulative and collectivistic entity is placed. A culture is also allowed, insofar as it is made an instrument of nature, with the consequent subordination of every value, every truth, and every dignity of personality to the race's coarsest will to existence and power. In this way a radical irrationalism takes the upper hand, as a deviation that is as dangerous for the elements of every true human greatness as for the anti-racist and internationalist rationalism it fights.

If it is natural that, in the context of the naturalistic conception of the hygiene of the race, the external defence of simple ethnic purity, together with a fundamental distrust of everything that is of the 'other' — this is presented as a universal panacea — for practical purposes, we remain here in the realm of pure myth. If the true centre is race as 'nature', given the present state of race-mixing, looking for racial elements fit to serve as solid reference points for racist hygiene in their purity is in fact a hopeless undertaking. At most, a negative action will be possible, meaning the prevention of further mixing, but not positive action, meaning the creative reintegration of the original power of blood in the whole of ethnic stocks that have been changed and are vacillating in an individualistic

and 'civilised' world. It is no use getting in touch with ancient traditions and ancient mythologies of the stock on the basis of the 'mystique of blood'. Unless the plans are changed, all this can only be effective today in terms of aiding the rise of the irrational and primitive, that is, of elements that are lower and not higher than the world of common culture. Even if it may be harmful in its deviations, however, it could also furnish support for the intimate formation of Western man.

We now pass to another conception, that is, to the idea of race not as nature, but as culture. In this understanding, the defence of race implies a double condition. Race here corresponds to the refinement, selection, even the formation, realised in nature, of a higher power, and transmitted through ethnic biological heredity. It is evident that we are dealing here with preserving and defending this same heredity, but additionally and especially it is necessary to keep this spiritual tension or internal, formative soul alive, since it is this which raised this material all the way to that definite form. This is the source of the error of racists like de Gobineau:^[5] the decadence of a culture is not — as they claim — the result of the mixture of the race that originally called it to life with other races. The true cause is not ethnic, biological, or demographic degeneration. The truth is rather that a race with its own culture degenerates when its spirit declines, when the intimate tension to which it owed its 'form' and its 'type' disappears. It is then that the race changes or is corrupted because it is damaged in its root. Then the ethnic and biological elements are deprived of the close link that held them together in the unity of form, and the first alteration will suffice to produce rapid degeneration and corruption. The collapse and change of the stock is not only moral, but more than that, ethnic and biological. In this case it returns to the level of the simple forces of nature, and succumbs to its own contingency on this level.

Certainly, the preservation of ethnic purity ought to appear — where talk about it corresponds to reality — as the most favourable condition so that the

‘spirit’ of a race can maintain itself in its original force and purity, just as in the individual the health and integrity of the body are warrants for the full efficiency of the higher faculties. Otherwise, a man who is morally constituted and strong in his will does not have a proper internal life because of his external weakness. Analogously, when a race has a truly strong and complete culture for its soul and basis, the simple fact of its contact with and even mixing with other races far from simply signifies its destruction. On the contrary, its spirit may work like an invisible and irresistible ferment on the foreign elements, so as to reduce them to the same type. There is no need to mention the historical examples of this process, which are known to everybody — the process of the passage from the idea of race to the idea of empire.

This is a very important element for the opposition we mentioned above. Where the naturalistic idea of race can only lead to a limiting particularism, to a petty and jealous exclusivism synonymous, in most cases, with fear before horizons whose extent seems beyond one’s capacity — in the higher idea of race, the potential of the imperial function is inherent, which surpasses both levelling internationalism and a disintegrating racism. Mussolini correctly writes, ‘For Fascism, the tendency to empire, that is to say the expansion of nations, is a manifestation of vitality, its contrary (the stay-at-home attitude) is a sign of decadence.’^[6] The element that makes a race, truly and spiritually, inevitably leads it beyond itself.

There is a final consideration. It is an element inherent in the very concept that every ‘return’ to race as nature must have a character that is collectivist and, in its political assumptions, demagogic. This demagoguery disguises itself in mystic vestments and authoritarian structures. It is a return of the tyrannical power of the pure demos,^[7] the advent of the ‘spirit of the mob’, and the reincarnation of the ‘primordial horde’.

The ‘return’ to race in the other conception means instead returning to its internal tradition, and is closely connected to the idea of a leader [Duce] and a

hierarchical order. If the race is a formation from above, a triumph of ‘culture’ over ‘nature’, the renewal of the primordial formative power that is sleeping in its breast can, practically speaking, only be effective in an élite with a clear gaze, a firm will, and an unshaken superiority; an élite that will act in two directions. First of all it will act in a function of order, authority, formation, and articulation of all that is social in terms of a state that becomes the entelechy, that is, precisely the vital formative principle of the internal and of the nation. In second place, it will act with an action of presence. We mean that its heads, as outstanding incarnations of the ‘type’ of the race, present themselves as ‘realised ideals’, and as such rekindle a power lying deep within individuals. They are the source of the magic of enthusiasm and animation they arouse in terms of true recognition and heroic and conscious dedication, rather than a passive, collective suggestion. This was exactly the idea that Mussolini expressed in speaking of the stock not as quantity, collective, or naturalistic unity, but on the contrary as a ‘multitude unified by an idea’, an idea that ‘is realised in the consciousness and will of the few or even of one only; an ideal which moves to its realisation in the consciousness and will of all’.^[8] Then the multiple forces of a stock, which have become fatally directed towards change and disintegration when they were deprived of inner support and abandoned to the contingency of material factors, whether ethnic or political in the narrow sense, rediscover a solid and living point of unity in a form of galvanising contact.

This is the concluding point. To the return of the mystique of the ‘primordial horde’, to racist ideology that subordinates everything to the right of a mere community of blood, soil, and origin, there is opposed the aristocratic conception and tradition of race as a manifestation of a force of ‘culture’, a tradition that finds its natural crowning achievement in the Roman idea of imperium.

^[1] Latin: ‘thereby’.—Ed.

^[2] Latin: ‘the necessary changes having been made’.—Ed.

^[3] The Manava Dharma Shastra, or Laws of Manu, is one of the oldest and most important Vedic texts, describing how law and

social structures should be maintained.—Ed.

- [4] According to some versions of the Aryan Invasion Theory (AIT), which was generally accepted at the time Evola was writing, Indian civilisation arose when lighter-skinned Aryans from the north invaded India, which was then the home of darker-skinned Dravidians known as the Indus Valley civilisation, and conquered it, and the Vedic caste system was established, in part, in order to differentiate the Dravidians from the Aryans and maintain the purity of the former. Today the AIT is in dispute, and many scholars question if it actually transpired in this manner, or indeed whether it happened at all, the archaeological record being inconclusive.—Ed.
- [5] Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816–1882) was a French novelist who is also credited with writing the first theory of modern racialism, *The Inequality of Human Races*. In it, de Gobineau first asserted the idea of Aryan supremacy, although his ideas were greatly at odds with the later views of the National Socialists.—Ed.
- [6] ‘The Doctrine of Fascism’, in Benito Mussolini, *Essays on Fascism* (London: Black House Publishing, n.d.), p. 44.—Ed.
- [7] Ancient Greek: ‘the people’.—Ed.
- [8] ‘The Doctrine of Fascism’, p. 30.—Ed.

Due facce del nazionalismo

È un dato di fatto che la guerra mondiale (1), più che aver esaurito il processo di enucleazione dei nazionalismi europei ed extraeuropei, ha portato un tale processo alla sua fase acuta. Una considerazione volta a precisare il significato di questo fatto, oggi ha dunque una precisa ragion d'essere.

Quale è il senso del nazionalismo nei quadri di una filosofia della cultura? Noi ci poniamo questo problema, al quale crediamo poter dare la soluzione seguente: La direzione nazionalistica ammette due possibilità idealmente distinte e antitetiche, benché in pratica spesso confuse insieme. E l'una, ha un senso di degenerazione e di regressione, l'altra è invece via a valori superiori – è preludio di risurrezione. Vediamo come si può render comprensibile una simile idea, che già nella sua enunciazione appare così ricca di conseguenze.

Non si può intendere un fenomeno, come il nazionalismo, senza inquadrarlo in una veduta d'insieme della storia, che poggi sulla salda base di criteri di valore. Ora, ad una veduta del genere, risulta come un fatto positivo la caduta progressiva del potere politico dall'uno all'altro dei piani, che nelle antiche civiltà controsegnavano la differenziazione qualitativa delle possibilità umane. Il processo va dal limitare dei tempi «storici» sino ai nostri giorni, con particolare riguardo alla storia politica occidentale (2).

Si sa quale remota tradizione abbia l'analogia tra l'organismo politico e l'organismo umano. In ogni forma superiore di organizzazione corporea, vi è però una connessione gerarchica di quattro funzioni distinte: al limite inferiore, ci sono le energie indifferenziate della vitalità pura – ma su di esse già dominano le funzioni degli scambi e dell'economia generale organica – le quali a loro volta nella volontà trovano ciò che muove e dirige il tutto del corpo nello spazio. Infine, al sommo, una potenza di intelletto e di libertà, quale centro e luce dell'organismo intero.

Esistettero tradizioni, le quali per il gran corpo degli Stati, a che essi fossero quasi corpi spiritualizzati, non creature di necessità e di contingenza temporale, vollero una divisione e una gerarchizzazione di classi e caste

rigorosamente corrispondenti. In corrispondenza a vitalità, economia organica, volontà e spirito, vi furono le quattro classi distinte dei servi (lavoratori), dei mercanti, dei Guerrieri e infine dei portatori di una autorità simultaneamente regale e sacerdotale. L'una casta era costituita gerarchicamente sopra l'altra: le masse, sotto il controllo e il governo degli esperti del traffico e dell'utilizzazione delle risorse naturali e economiche; questi, sotto l'autorità delle aristocrazie guerriere – a loro volta raccolte intorno a chi, in un tipo compiuto e dominatore, quasi faceva testimonianza di qualcosa che nell'uomo va di là dall'uomo.

L'antico Oriente (India) e l'Estremo Oriente conobbero un tipo simile di organizzazione sociale, cui si avvicinò parzialmente anche l'antica Grecia e l'antica Roma, che si riaffacciò nella dottrina politica di Platone e di Aristotile per aver un'ultima reviviscenza sociale nel Medioevo cattolico-feudale.

Importante è rilevare che tale organizzazione corrispondeva al tipo di una gerarchia qualitativa, e contrassegnava l'enuclearsi di forme superiori di interesse e di individualità. Nell'antico Oriente le due caste superiori erano dette dei «rigenerati», esprimevano dunque una élite spirituale, avendo in quella visione anche il Guerriero e l'Aristòcrate un significato «sacro» più che «politico». Ogni gerarchia basata su economia, lavoro, industria e amministrazione collettiva, restava chiusa nelle due caste inferiori, equivalenti a ciò che in un organismo umano è la sola parte corporeo-vitale.

Per questo, la gerarchia delle quattro caste rappresentava anche sensibilmente i gradi progressivi di una elevazione dell'individualità attraverso, appunto, l'adesione a forme di attività superiori a quelle proprie al vivere immediato. Rispetto all'anonimato della massa, intenta solo al «vivere», gli organizzatori del lavoro e della ricchezza – la seconda casta – rappresentavano già l'abbozzo di un tipo, di una «persona». Ma nell'eroismo del Guerriero e nell'ethos dell'Aristòcrate – la terza casta – si sente già più chiara la forma di un «più che vivere», di un essere che si dà da se una legge sorpassando l'elemento naturale, istintivo, collettivo e utilitario. Se infine nella nozione primordiale dei Capi l'Asceta, il Re e il Pontefice si confusero in un unico essere,

ciò sta a designare un compimento universale e quasi sovrannaturale della personalità, l'espressione completa di ciò che, invece, nell'uomo comune non ha la forza di liberarsi dal contingente per esser solo sé stesso. Nella misura in cui tali dominatori, individui compiuti, facevano da asse all'intero organismo sociale, quest'organismo era come un corpo retto dallo spirito, il potere temporale e l'autorità spirituale coincidevano e la gerarchia era legittima, nel senso assoluto del termine.

Fissato questo schema – il cui modello ideale, base di valore, è indipendente dalla misura e dalla forma in cui una qualunque società del passato può averlo realizzato – la constatazione del processo di «caduta» progressiva del potere nei tempi storici, risulta di una cruda evidenza. L'era dei «Re Sacri» – delle nature simultaneamente imperiali e sacerdotali – sta già sulla soglia dei tempi «mitici». L'ápice scompare, il potere passa al gradino immediatamente inferiore – alla casta dei Guerrieri: restano dei Monarchi di tipo laico, duci militari o signori di giustizia temporale.

Secondo crollo: le grandi monarchie europee tramontano, le aristocrazie decadono – attraverso le rivoluzioni (Inghilterra e Francia) e le Costituzioni stesse divengono inani sopravvivenze rispetto alla «volontà della Nazione». Presso alle democrazie parlamentaristiche, repubblicane e borghesi, il costituirsi delle oligarchie capitalistiche esprime allora il passaggio fatale del potere politico dalla seconda all'equivalente moderno della terza casta – alla casta dei mercanti.

Infine la crisi della società borghese, la rivolta proletaria, il despotismo delle masse costituitesi come entità puramente collettive, economiche e internazionali ci preannunciano il collasso finale, per cui il potere passerà all'ultima delle caste – a quella dei senza nome e dei senza volto, con conseguente riduzione di ogni standard of living al piano della materia e del numero. Ossia: proprio come chi più non sopporti la tensione dello spirito, e poi nemmeno quella della volontà, della forza che muove il corpo – e si abbandoni – e si rialzi quindi magneticamente quasi come corpo senz'anima sotto l'impulso di un'altra forza, affiorata dalle latèbre della pura vitalità.

È ora di riconoscere l'illusione di tutti i miti di «progresso», di aprire gli occhi dinanzi alla realtà. È ora di riconoscere il duro destino di distruzione spirituale che ha pesato sull'Occidente e che oggi sta maturando i suoi ultimi frutti.

Per giungere al nostro problema specifico, ci occorre mettere in rilievo, che al centro del progresso involutivo ora descritto v'è lo spostamento dall'individuale al collettivo, in stretta dipendenza con l'accennata riduzione degli interessi da cui le caste superiori traevano la loro autorità gerarchica legittima, agli interessi propri invece alle caste inferiori.

Aderendo ad una attività libera l'uomo può essere libero a sé stesso. Così nei due simboli dell'Azione pura (eroismo) e della Conoscenza pura (contemplazione, ascesi) sostenuti da un regime aristocratico, le due caste superiori aprivano all'uomo vie di partecipazione a quell'ordine «sovramondano», solo nel quale egli può appartenere a sé stesso e cogliere il senso integrale e universale della personalità. Nel distruggere ogni interesse per quell'ordine, nel concentrarsi su scopi pratici e utilitari, su realizzazioni economiche e su ogni altro degli oggetti precipui alle due caste inferiori, l'uomo si disintegra, si discentra, si riapre a forze più forti che lo strappano a sé stesso e lo restituiscono alle energie irrazionali e prepersonali della vita collettiva, elevarsi al disopra delle quali costituì lo sforzo di ogni cultura veramente superiore.

È così che nelle forme sociali degli ultimi tempi il collettivo acquista sempre più prepotenza, fino al punto da ridar quasi vita al totemismo delle comunità primitive. La nazione, la razza, la società, l'umanità assurgono oggi ad una personalità mistica, ed esigono dai singoli, che di essa son parte, dedizione e subordinazione incondizionate, mentre in pari tempo in nome della «libertà» vien fomentato l'odio per quelle individualità superiori e dominatrici, solo nelle quali il principio della subordinazione e dell'obbedienza dei singoli era sacro e giustificato. E questa tirannide del gruppo non si limita ad affermarsi in ciò che nella vita dell'individuo ha carattere politico e sociale: essa si arroga un diritto morale e spirituale, e pretendendo che cultura e spirito cessino di esser

forme disinteressate di attività, vie per l'elevazione dell'individualità, e divengano organi dipendenti dall'ente temporale collettivo, essa bandisce proprio la morale di chi afferma, che la mente ha senso e valore solo come strumento al servizio del corpo. Che l'uomo, prima di sentirsi come personalità, come Io, debba sentirsi gruppo sociale, fazione o nazione – questo è uno dei comandamenti specifici delle ultime ideologie sovvertitrici, attraverso il quale ritorna però, esattissimamente, il rapporto secondo cui il primitivo si sentiva rispetto al totem della propria tribù o clan.

Nel ridestarsi della razza russa, nel suo presumersi, nel sovietismo, una missione profetica universale, si ha conferma di questo significato di regressione in stadi sociali primitivi, presente in tante forme moderne. È esatta l'opinione di coloro che nella nuova Russia vedono la rivolta definitiva di una razza asiatica barbara, la quale respinge il tentativo di civilizzazione europea intrapreso per due secoli dagli Zar, e tende ad allearsi con le forme di decomposizione sociale del mondo europeo. Il bolscevismo è la statuizione in forma moderna dell'antico spirito della razza slava: razza senza tradizione, che nel suo misticismo sociale, nel suo amalgama di sensualità e di spiritualità, nel predominio del pathos sull'ethos, dell'istintività sulla razionalità, ci riconduce alle forme di indifferenziazione prepersonale e di promiscuità comunista proprie appunto ai primitivi.

La grande scossa della guerra ha restituito lo stato libero a questo elemento, e ne ha costituito un temibile fermento di decomposizione per le parti europee ancora sane. La «civiltà sovietica» nell'annunciare l'avvento dell'«era proletaria», si vota dichiaratamente alla distruzione della «lebbra» della personalità e della libertà, «veleni della società borghese», principi di ogni male; alla abolizione, oltre che della proprietà privata, di ogni pensiero indipendente e di ogni «movente sovranaturale e comunque estraneo agli interessi della classe» (Lenin); all'avvento dell'«uomo-massa onnipotente» che, esso solo, deve vivere e dar forma ad ogni modo della vita e del pensiero nei singoli. Il lato moderno del bolscevismo, sta solo nel «metodo»: la meccanizzazione e la razionalizzazione sono i mezzi prescelti per realizzare in un regime sociale

universale puramente economico l'«uomo-massa» che già viveva misticamente nell'anima slava. E così la civiltà sovietica va incontro – e ne è consapevole – ad un'altra razza, che parimenti si arroga una missione universale rigeneratrice e la presunzione di rappresentare la parola ultima della civiltà: l'America.

Nell'America il processo, anziché esprimere l'efficienza di un popolo restato allo stato precivilizzato, segue il determinismo inflessibile che vuole che l'uomo, all'atto di chiudersi ad ogni forma di spiritualità pura per darsi alla volontà di cose temporali, cessi ipso facto di appartenere a sé stesso e divenga parte dipendente di un ente collettivo irrazionale che egli non può più dominare. L'America, lungo le vie della santificazione del temporale e della laicizzazione del sacro aperte dall'eresia protestantica, è giunta appunto a questo. Portando a fondo gli ideali di conquista materiale del mondo che l'Europa si era proposti, essa è sboccata – quasi senza accorgersene – nella praticizzazione e nella fisicizzazione di ogni senso del potere, della sanità, dell'attività e della personalità, si da costruire una forma ancor più temibile di barbarie. Qui l'Asceta è considerato come un perditempo, come un parassita anacronistico «inutile alla società»; il Guerriero, come un esaltato pericoloso che opportune profilassi umanitario-pacifistiche dovranno eliminare per sostituirvi, forse, il boxeur. Il tipo perfetto, il campione spirituale è invece l'«uomo che lavora, che produce», e ogni forma di attività, anche spirituale, non viene apprezzata che sotto specie di un «lavoro», di un «lavoro produttivo», di un «servizio sociale»: cosa che non saprebbe esser più caratteristica per mostrare come all'apice di tale società stia esattamente il tipo rappresentativo dell'ultima delle antiche classi, quella degli schiavi adibiti alla fatica. Anche qui, avendo fatto rinuncia alla sua personalità spirituale, l'uomo cessa di aver qualsiasi valore fuor dalle condizioni imposte dall'organizzazione collettiva, presa dalla febbre del produrre, del «realizzare», del muoversi: condizioni che, peraltro, usurpano un valore morale e perfino religioso, e tendono a standardizzare le stesse anime in una forma mentis collettiva livellata, tanto da spegnere perfino la capacità di avvertire che grado di degenerazione tutto ciò costituisca.

Queste sono le forme attraverso le quali il ciclo si chiude, il crollo si completa. Russia ed America sono due indici e due facce convergenti di una stessa cosa. Da organismo umano, come era quando era retto dalla luce e dall'autorità delle caste superiori, il corpo retrocede al tipo di un organismo sub-umano acefalo. Avvento della bestia senza volto (3).

Ed ora, abbiamo tutti gli elementi per affrontare seriamente il problema: Quale è il senso del nazionalismo nel mondo moderno?

Un tipo di nazionalismo si presenta già da quanto si è detto con chiara fisionomia: è il grado immediatamente antecedente alle forme internazionali del collettivismo economico-proletario. In questo nazionalismo infatti importante non è il fatto del sorgere di una coscienza nazionale distinta di contro ad altre, ma il fatto che la «nazione» vi diviene una persona, un ente a sé, e l'incapacità a sorpassare quel diritto della terra e del sangue, che concerne solo l'aspetto naturale e infraintellettuale dell'uomo, l'impossibilità del singolo a valorizzarsi altrimenti che in termini di una data collettività e di una data tradizione (4), vengono elevati a valori etici. Il fatto di essere «nazionale», qui va a conferire ad ogni cosa una vera e propria aureola mistica che ne tutela l'inviolabilità e ne impone il rispetto.

Questo elemento etnico infraintellettuale nonché non riconoscere autorità a principi superiori, riduce al proprio servizio tali principi: la «nazione» esige il primo tributo – solo in un secondo tempo, e subordinatamente, v'è posto per la realtà, la verità e lo spirito. Ma in certe forme nazionalistiche, si va anche più oltre: si accusa di astrattismo ogni criterio disinteressato e oggettivo, si pretende che anche per la realtà, la verità e la cultura non si può prescindere dalla tradizione nazionale e dall'interesse politico: onde si parla della nostra tradizione scientifica, filosofica e persino religiosa (4), e contro tutto ciò che non è «nostro» e che non «valorizza la nazione» si pone già una pregiudiziale di disvalore o, almeno, di disinteresse sospettoso.

E come non si tollera che attività superiori si manifestino liberamente, si da creare una realtà superiore a quella etnicamente condizionata, così nei quadri di un tale nazionalismo non vi è rispetto per la personalità superiore che in quanto essa sia «esponente» della nazione. Nato presso alle rivoluzioni che hanno travolto i resti del regime aristocratico-feudale, questo nazionalismo esprime dunque un puro «spirito di folla» – è una varietà dell'intolleranza democratica per ogni capo che non sia un mero organo della «volontà popolare», in tutto e per tutto dipendente dalla sanzione di questa. Così noi vediamo facilmente che fra nazionalismo e anonimato alla sovietica o all'americana, in fondo vi è solo una differenza di grado: nel primo il singolo è ridissolto nei ceppi etnico-nazionali d'origine, nel secondo vien sorpassata la stessa differenziazione propria a questi ceppi etnici, e si produce una più vasta collettivizzazione e disintegrazione nell'elemento massa.

A portar dall'un grado all'altro, basta che la mistica della razza dia luogo ad una struttura di tipo puramente economico-meccanico. In tale struttura, per sua natura impersonale, gli ultimi residui di differenza qualitativa vengono infatti estirpati, e con la razionalizzazione e la meccanizzazione della vita sociale restano virtualmente aperte le vie per l'avvento dell'uomo-massa senza patria. Ora, dato che il piano della civiltà d'oggi è appunto quello della potenza economico-meccanica e ad esso, più o meno direttamente, vien ricondotto ogni criterio del valore e della grandezza, per trapassi del genere forse non sarà questione che di tempo.

Ma si può chiedere: può il nazionalismo assumere anche un altro significato? A tale quesito, pensiamo che si possa rispondere affermativamente. Si è detto che il nazionalismo appare come una forma di passaggio ai lati del dominio politico venuto in mano alla terza casta, ma prima del dominio dell'ultima casta. Ora, questa stessa sua natura lo rende suscettibile di un doppio significato, perché, se si può incontrare questa forma di passaggio nella direzione di caduta, si può altresì incontrarla nella direzione di un risollevarmento, di una eventuale reintegrazione. Supponendo che si sia toccato il fondo, chi trovasse ancora la forza per risollevarsene, incontrerebbe di nuovo

il nazionalismo – ma un altro nazionalismo! Come per le grandezze dette «vettoriali» in fisica, questo fenomeno non si definisce dunque che sulla base di un fattore di direzione.

Per il primo nazionalismo, la direzione è verso la collettivizzazione, realizzata nel grado di «nazione» – per il secondo, essa dalla collettivizzazione va invece verso la ricostruzione di una nuova gerarchia aristocratica.

Ad esprimere i presupposti di questo secondo nazionalismo, valgono egregiamente le parole di Paul de Lagarde, il noto esponente del nazionalismo tedesco (5): l'essere «umano» è un meno rispetto all'essere «nazionale», e l'essere «nazionale» è un meno rispetto all'essere «persona» – in altri termini: rispetto alla qualità «umanità» l'elemento di differenza «nazione» aggiunge un incremento di valore X, e l'elemento della personalità singola aggiunge a questo X un ulteriore incremento di valore Y. E dunque l'idea di una gerarchia che dall'astratto va verso il concreto, e l'astratto è il collettivo, il generale; il concreto è invece la differenza, l'individuale. Rispetto alla massa amorfa «umanità», il risorgere delle coscienze nazionali differenziate può dunque costituire un primo progresso: ma la coscienza nazionale, il tronco etnico deve rappresentare a sua volta una materia informe rispetto alle individualità che compiendosi, divenendo sé stesse, attuandosi in forme di vita superiori a quelle semplicemente condizionate o dal sangue, o dalle esigenze collettive, la portano dallo stato di caos a quella di cosmos, dalla potenza all'atto. E allora i rapporti si capovolgono: la nazione non è più il fine dell'individuo, ma invece l'individuo, come personalità aristocratica e spirituale, è il fine della nazione, per quanto questa resti quasi la sua madre, quasi nella condizione materiale che la terra può rappresentare rispetto ad un albero, che pur se ne svincola con le sue parti superiori e si innalza verso le libere altezze.

Così, il punto fondamentale della differenza è dato. A chiarirlo definitivamente, basta riandare al senso qualitativo dell'antica gerarchia delle caste. Non è possibile un nazionalismo che sia preludio di risurrezione, non avviamento allo, ma superamento dello stato meccanico-collettivistico, quando non si ponga l'esigenza-base di restaurare un ordine di valori irreducibili a tutto

ciò che è pratico, «sociale» ed economico, per conferire a tali valori un primato e una autorità diretta su tutto il resto. Senza di ciò, non esiste gerarchia e senza gerarchia il ritorno ad un tipo superiore, spiritualizzato di Stato non è possibile. Infatti gerarchia non significa semplicemente subordinazione, ma vuol dire subordinazione di ciò che ha natura inferiore a ciò che ha natura superiore, e inferiore è tutto ciò che può misurarsi in termini pratici, interessati, mondani; superiore è ciò che esprime una forma pura e disinteressata di attività. Ogni altro criterio è illusorio o perversitore.

«Illusorio» è il caso, ogni qualvolta si pensa ad una gerarchia nei quadri della mera economia, sulla base dunque di differenze di danaro, di rango politico, impiegatizio, di classe in senso marxistico, e così via. Solamente col sorgere di interessi superiori al piano economico preso in blocco, può nascere il principio di una vera gerarchia: bisogna partire dall'idea che noi non viviamo per sviluppare un'economia, ma che l'economia è mezzo a fine: ma questo fine è la elevazione interna, il dispiegamento della personalità in senso integrale e «sovramondano». La gerarchia è poi addirittura «perversione», quando esprime l'asservimento di ciò che non è pratico a ciò che è pratico, lo spirito che si fa organo del corpo, e, purtroppo, col «pragmatismo» imperante su tutti i piani, perfino su quello della scienza, col machiavellismo spicciolo e l'arrivismo generale, ciò si verifica oggi nella gran maggioranza dei casi. Nulla di più antigerararchico e anzi di più anarchico che non simili tipi fittizi di gerarchie.

Nei quadri di un nazionalismo restauratore, si tratta dunque di questo: anzitutto dare forma d'ordine a tutto ciò che nel tutto sociale corrisponde alla parte corporeo-vitale o animale di un organismo umano e che fu dominio delle due classi inferiori: lavoro, economia, organizzazione politica in senso stretto, fino ad una «pace economica» che, «scaricando», permetterà ad energie di tipo superiore di liberarsi e di agire su un piano più alto. Allora si comincerà a dar mano alla ricostruzione della seconda casta, che è quella dell'aristocrazia guerriera, con il primo degli aristòcrati, il Monarca.

È aristocrazia immediata in cui può realizzarsi l'ideale della formazione superiore della personalità. Non si guardi ai ceppi corrotti e degeneri, contro cui si esercita una facile critica demagogica: si guardi al tipo originario del Signore, quale essere in cui la padronanza di sé, la finezza, il disinteresse, la cultura, l'onore, la fedeltà e soprattutto le qualità dei capi sono divenute una conquista consolidata sopra la salda base di un sangue. L'aristocrazia è il necessario prolungamento del nazionalismo positivo, perché se questo delinea i confini di un sangue, di un tronco etnico, quella entro tali confini opera una selezione e una differenziazione ulteriore, portando ad un più alto grado il processo dal generale e dal collettivo verso l'individuale, che è il senso di ogni vero progresso.

Giunti alla ricostruzione di una tradizione aristocratica, il primo barlume di spirito nel corpo dello Stato sarà infuso, e il nazionalismo, assolto il proprio compito, potrà dar luogo a forme superiori, corrispondenti ai tipi di Stati che furono retti dalla seconda casta. Ciò sarà caratterizzato da una assoluta personalizzazione di tutti i rapporti; dal passaggio dal meccanico all'organico, dalla costrizione alla libertà. Per esempio, in altri tempi, non esistevano soldati, ma guerrieri, e non ci si batteva per la «nazione» o per il «diritto», ma per il proprio Re; non si «obbediva» alla «legge sociale», ma si era «fedele» al proprio Signore. Chi si sottometteva, sapeva a chi si sottometteva, e lo faceva quasi con fierezza. La responsabilità era direttamente assunta da Capi, da Monarchi, e non scaricata su entità senza volto, su tabù ideologici. L'autorità era poggiata sulla grandezza della personalità e sulla capacità di darsi a ciò che non si lascia né comprare, né vendere, né misurare in termini di «utile»; che non più è del «vivere», ma già del «più che vivere».

A sua volta, questa sarà la base per un tipo di Stato di forma ancor più alta, però troppo lontano perché qui sia il caso anche solo di accennarne. Tuttavia si può rilevare che come più uomini possono rimaner liberi e distinti come corpi, ma esser uni in un'unica idea, così quando le élites delle varie stirpi sapranno porsi sopra un piano di vera superiorità spirituale, le vie saranno virtualmente aperte verso una nuova cultura universale. Ciò non vuol dire

«internazionalismo», e tanto meno umanitarismo livellatore, creature, entrambi, di una mentalità materialistica: giacché la realtà e la distinzione politica degli Stati sta allo stesso livello di quella dei corpi, e non è di unità di corpi che si tratta, sì invece di unità di cultura, di incontri in realtà sopraindividuali. Sia il Medioevo cattolico, sia l'Impero romano, sia l'India ci mostrano esempi di questa universalità: ci mostrano la possibilità di una unità profonda di cultura e di spirito presso alla pluralità, spesso anche lottante, di Stati o razze etnicamente distinte. Se è il caso di parlare di una futura coscienza europea, solo in questo senso se ne deve parlare.

Ma ciò va già oltre il compito propostoci, di delineare i due opposti significati del nazionalismo. Tali significati, pensiamo risultino ora ben chiari. Quanto all'esaminare in che misura obbedisca all'uno o all'altro la varietà dei nazionalismi oggi presenti e lottanti nei vari Stati, questo è un problema di carattere empirico, che cade interamente fuori dalla nostra considerazione.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bassnett, S. & Lefevere, A. (1990). *Translation, History and Culture*. London: Printer Publishers
- Evola, J. (2015). *A Traditionalist confronts Fascism – Selected Essays*, [Trns. E. Christian Kopff], London: Arktos
- Έβολα, Ι. (2009). *Εξέγερση ενάντια στον σύγχρονο κόσμο* [μτφ. Κωνσταντίνου Φ. Κίτσιου], Εκδόσεις «Λόγχη», Εισαγωγή
- Έβολα, Ι. (2018). *Σημειώσεις για το Γ' Ράιχ*, Αθήνα: Omni Publishing
- Έβολα, Ι. (2016). *Κείμενα για την παράδοση και τον σύγχρονο κόσμο*, Αθήνα: Χρυσή Αυγή
- Hart, H. L. (2000). *Definition and Theory in the Science of Law*. In Szabo M., Varga Cs. (eds.), *Law and Language*, 98-132. Budapest: PPKÉ
- Κελάνδριας, Π. (2007). *Η Μετάφραση των Οικονομικών Κειμένων: Μια λειτουργική προσέγγιση*. Αθήνα: Διάυλος.
- Κελάνδριας, Π. (2016). *Λειτουργική Διδακτική της Μετάφρασης*. Αθήνα: Διάυλος.
- Λουπάκη, Ε. (2006). «Μεταφράζοντας την ένταση: Μεταφραστικές στρατηγικές για την απόδοση του ιδεολογικο-πολιτικά φορτισμένου λόγου». Πρακτικά της Πρώτης Συνάντησης Νέων Μεταφρασεολόγων, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.
- Malinkowski, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic*, vol. 2. London: Kegan Paul
- Martin, J.R. (1992). *English Text System and Structure*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Munday, J. (2002). *Μεταφραστικές σπουδές. Θεωρίες και εφαρμογές* [Μετάφρ. Άγγελος Φιλίππατος]. Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Munday, J. (2007). *Translation and Ideology*, *The Translator*, 13:2, 195-217
- Newmark, P. (1988). *A Textbook of Translation*. Hertfordshire: Prentice Hall
- Nord, C. (1997). *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained*. Manchester: St Jerome Publishing.

Nord, C. (2014). *Η Μετάφραση ως στοχευμένη δραστηριότητα. Εισαγωγή στις λειτουργικές προσεγγίσεις* [Μετάφρ. Σίμος Π. Γραμμενίδης, Δέσποινα Δ. Λάμπρου]. Αθήνα: Διάυλος.

Parianou, A. (2009). *Translating from major into minor languages*, Athens: Diavlos

Parks, G. (2004). *The Translation of Philosophical Texts*, Rivista internazionale di tecnica della traduzione, 8, 1-10

Sarosi-Mardirosz, K. (2014). *Problems related to the translation of political texts*, Acta Universitatis Sapientiae, Philologica, 6, 2

Saunders, T.J. (1992). “Reviser’s introduction”, in Aristotle (1992) *The Politics*, Harmondsworth, Penguin, 29-44.

Séguinot, C. (1988). “*Translating the Ideology of Science: The Example of the Work of Alfred Tomatis*”. In TTR : Traduction, Terminologie, Rédaction 1:1, 103-112.

Teitelbaum, B. (2020). *The rise of the traditionalists: how a mystical doctrine is reshaping the right*, New Statesman, <https://www.newstatesman.com/world/2020/10/> (τελευταία επίσκεψη 28/02/2021)

Trosborg, A. (1997). *Text Typology and Translation*. Amsterdam: John Benjamins

Tymoczko, M. (2003) ‘*Ideology and the Position of the Translator: In what Sense is a Translator “In Between”?*’ [in M. Calzada Pérez (ed.) *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-Ideologies in Translation Studies*] Manchester: St. Jerome Publishing, 181–201.

Wolff, E. C. (2016). *Evola ’s interpretation of fascism and moral responsibility, Patterns of Prejudice*, 50:4-5, 478-494

Διαδικτυακές πηγές

(ελέγχθηκαν την 1/3/2021)

<https://www.rigenerazionevola.it/due-facce-del-nazionalismo/>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Transpersonal>

https://www.ipa.world/IPA/IPA_Docs/Greek_psychoanalysis.pdf

[https://www.xrisiavgi.com/enimerosi/ideologia/587-ant-astika-apo-to-vivlio-tou-
ioyliou-evola-oi-anthropoi-kai-ta-ereipia-1953](https://www.xrisiavgi.com/enimerosi/ideologia/587-ant-astika-apo-to-vivlio-tou-
ioyliou-evola-oi-anthropoi-kai-ta-ereipia-1953)

<https://www.anaktisi-mag.gr/2019/05/22/i-siopili-epanastasi/>

[https://books.google.gr/books?id=-
NTrDwAAQBAJ&pg=PT29&lpg=PT29&dq=infraintellettuale&source=bl&ots=8Ae
_FsEjqY&sig=ACfU3U0gihLv6MjbuEHxQjl0v55voBG23g&hl=el&sa=X&ved=2ah
UKEwiOi9yvibTuAhXD6aQKHenKCfUQ6AEwAnoECAQQAg#v=onepage&q=infr
aintellettuale&f=false](https://books.google.gr/books?id=-
NTrDwAAQBAJ&pg=PT29&lpg=PT29&dq=infraintellettuale&source=bl&ots=8Ae
_FsEjqY&sig=ACfU3U0gihLv6MjbuEHxQjl0v55voBG23g&hl=el&sa=X&ved=2ah
UKEwiOi9yvibTuAhXD6aQKHenKCfUQ6AEwAnoECAQQAg#v=onepage&q=infr
aintellettuale&f=false)

<https://educalingo.com/en/dic-fr/infra-intellectuel>