

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ

«ΑΥΤΟ ΤΟ ΠΡΑΓΜΑ»

ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΑ
ΣΤΗΝ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΔΕΚΑ ΔΟΚΙΜΙΑ

© 2001

Έταιρεία Μελέτης των Έπιστημών του Άνθρώπου

Έκδόσεις νήσος – Π. Καπόλα

Σαροή 14, Άθήνα, τηλ.-fax 32.50.058

Διόρθωση: Άννα Μαραγκάκη

Έξωφύλλο: Barbara Kouzelis

Σελιδοποίηση: Άναστασία Σπανιολέτου

Φίλμ: Ντίμης Καρράς

Έκτύπωση καί διδλιοδεσία: ΕΥΡΩΤΥΠ ΑΕ, Κολωνού 12-14, τηλ. 52.34.373

ISBN 960-86931-2-8

νήσος

ΑΘΗΝΑ 2001

Στὸν Ἄγγελο Καραϊνδρo

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	11
----------------	----

Α' ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΕΣ ΤΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

1. Μοναρχία, πόλεμος και εμπόριο στον Μοντεσκιέ <i>Ὁ ἀντινομικὸς χαρακτήρας τῆς νεωτερικότητας</i> <i>καὶ τὸ ζήτημα τῆς αἰτιότητας</i>	19
2. Ἡ θεωρία τῆς γνώσης στον Ἐγέλο <i>Ἡ γνώση τοῦ αὐτοσχετιζομένου ἀντικειμένου</i>	37
3. Ἐγελος καὶ Μακιαβέλλι: Ἐπιβάλλω τὸν νόμο <i>Τὸ δίκαιο ὡς ἄρνηση τοῦ γεγονότος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του</i>	55
4. Ἡ φιλοσοφικὴ νομιμοποίηση τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης στον Ἐγέλο <i>«Ἀρχὴ τοῦ Λὰ Μποεσί» καὶ αὐτοδιάθεση</i>	79
5. «Αὐτὸ τὸ πράγμα» <i>Γιὰ μιὰ διαλεκτικὴ ἱστορικὴ μελέτη τῆς φιλοσοφίας</i>	89
6. Αἰτιότητα καὶ διαλεκτικὴ, ἀπὸ τὸν Βέμπερ στον Μαρξ <i>Ἐπιστημολογικὲς προϋποθέσεις τῆς κοινωνιολογίας</i>	141

Β' ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΕΣ ΤΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ

7. Κατάφαση καὶ ἔγνοια	183
8. Ὁ θεὸς ὡς ἡ κοινωνικὴ σχέση	189
9. Ἡ ἱστορία τοῦ πόνου	199
10. Φύλημα <i>Ἡ ὑπόθεση μιᾶς χειραφετητικῆς δομῆς τῆς ἐπιθυμίας</i> <i>καὶ ἡ σχέση τῶν φύλων</i>	209
ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ	225
ΠΡΩΤΕΣ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΙΣ	251

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Πώς μπορεί μιὰ πολιτικοκοινωνική διεκδίκηση νὰ θεωρεῖται ἔγκυρη, ἀναγκαία, ἀντικειμενική; Δὲν ἔννοῦ ποιοῦ συγκεκριμένο δέον εἶναι δεσμευτικό, ἀλλὰ πῶς μπορεί ἓνα δέον νὰ εἶναι δεσμευτικό, καὶ κατὰ πόσον τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο ποὺ ἀπαιτεῖ κάτι τέτοιο ἔχει τὸ ἴδιο μιὰ ἀναγκαιότητα. Αὐτὸ τὸ θέμα προσπαθοῦν νὰ θέσουν τὰ παρακάτω κείμενα. Τὸ πρόβλημα δὲν ἀφορᾷ μιὰ σχετική ἔννοια δέοντος, δηλαδή βελτιώσεις τοῦ τρόπου λειτουργίας αὐτοῦ ποὺ ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ δέον ἐφ' ὅσον ὑπερβαίνει αὐτὴ τὴν σχετικότητα καὶ συνεπῶς λογίζεται ὡς μὴ σχετικό, ἀπόλυτο.

Ὁ αὐτοαποκαλούμενος ρεαλισμὸς ποὺ ἐναντιώνεται σὲ κάτι τέτοιο ἐπικαλεῖται τὴν ἐμπειρία, τὴν ὁποία ὀρίζει ἔτσι, ὥστε νὰ εἶναι ἓνα πεδίο ἀμιγροῦς σχετικότητας, σχετικότητας τῶν πραγμάτων ἀλλὰ καὶ τῶν ἐννοιῶν τους. Ὅμως μπορούμε νὰ θεωρήσουμε πῶς ἓνας ριζικὸς ἐμπειρισμὸς δὲν ἀρνεῖται ν' ἀναγνωρίσει τὴν ὑπαρξὴ ἀπόλυτων μεγεθῶν, δὲν εἶναι προγραμματικὸς σχετικισμὸς, δηλαδή δὲν ἀπολυτοποιεῖ τὴν σκοπιὰ τῆς σχετικότητας. Ἐνας πλήρης σκεπτικισμὸς δὲν εἶναι δογματικὰ σκεπτικός. Ἐτσι ὁ σχετικισμὸς αὐτοσχετικοποιεῖται, ὁ σκεπτικισμὸς ἀμφιβάλλει γιὰ τὸν ἑαυτὸ του καὶ αὐτοαναιρεῖται, ὁ ἐμπειρισμὸς ἀρνεῖται τὴν ὑπερβατικότητα καὶ τῆς δικῆς του προοπτικῆς.

Τότε ὅμως ἴσως μπορούμε νὰ μεταβοῦμε ἀπὸ τὸ σχετικὸ στὸ

ἀπόλυτο, ἀπὸ τὸ πραγματικὸ στὸ δέον, ἀπὸ τὸ γεγονὸς στὴν ἀξία, αὐτὸ ποὺ ὁ Ψυχοπαίδης ὀνομάζει «ἀξιογένεση», μὲ ἐγγενῆ τρόπο, νόμιμο, μὴ αὐθαίρετο. Γιατὶ τότε αὐτὸ δὲν προκηρύσσεται ἀπ' ἔξω, ὑποκειμενικά, προκύπτει ἀπ' αὐτὸ ποὺ ὑπάρχει, συνιστᾷ ἀπαίτηση τοῦ πεδίου τῆς σχετικότητας, καὶ μόνο τότε μιὰ πολιτικοκοινωνικὴ διεκδίκηση μπορεῖ νὰ λογίζεται ὡς ἀντικειμενικὴ.

Τέτοια εἶναι, πιστεύω, ἡ φιλοσοφικὴ θέση τοῦ Ἑγελου (Hegel), καθὼς ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας θεωρεῖ τὸν «μηδενισμό», τὸν «αὐτοολοκληρούμενο σκεπτικισμό»¹ ποὺ ἐκτείνεται ὡς καὶ στὸν ἑαυτὸ του, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ἀρχαῖο καὶ κυρίως τὸν σκεπτικισμό τοῦ Χιούμ (Hume) ποὺ δὲν ἀμφιβάλλει γιὰ τὰ συνειδησιακά δεδομένα.² Ὅμως ἡ βεμπεριανὴ ἀπαγόρευση τῆς μετάβασης ἀπὸ τὰ γεγονότα στὶς ἀξίες στηρίζεται σ' ἕναν χιουμianoῦ τύπου σχετικισμό (καὶ ἄς θεωρεῖται καντιανή).

Γιὰ τὸν Ἑγελό, ὅπως θέλω νὰ δείξω στὸ δεύτερο κείμενο, δὲν εὐσταθεῖ καμιά μορφὴ ὑπερβατικότητας, γιατί εἶναι κάτι αὐτοανατιφατικόν: Ἄν τὸ ἄπειρο εἶναι ὑπερβατικὸ πρὸς τὸ πεπερασμένο, αὐτὸ ἀποτελεῖ πέρας τοῦ ἀπείρου, ἄρα δὲν μιλάμε γιὰ τὸ ἄπειρο, ἀλλὰ γιὰ κάτι πεπερασμένο, ἢ ἂν τὸ ἀπόλυτο λογίζεται ὡς ὑπερβατικὸ πρὸς τὸ σχετικόν, ὑπάρχει ἐν σχέσει πρὸς αὐτό, ἄρα αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ ἀπόλυτο, ἀλλὰ κάτι σχετικόν. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅμως πῶς δὲν νοεῖται τὸ ἀπόλυτο, ἀλλὰ ὅτι πρέπει νὰ τὸ ὀρίσουμε ὡς τὴν κίνηση αὐτοαναίρεσης τοῦ σχετικοῦ. Ὁ ριζικὸς ἐμπειρισμὸς δὲν ἀπορρίπτει τὸ ἀπόλυτο, παρὰ ἐξετάζει πῶς τὸ ἀπόλυτο, μὲ νέο νόημα, μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς αὐτοαναίρεση τῶν ἐμπειρικῶν, σχετικῶν μεγεθῶν.

Αὐτὸς ὁ ριζικὸς ἐμπειρισμὸς πιστεύω ὅτι περνᾷ ἀπὸ τὸν Ἑγελό στὸν Μάρξ (Marx). Ἡ δίκαιη κοινωνία δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβληθεῖ ἄνωθεν, δηλαδή ὑπερβατικά, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἢ ἐπιβολὴ θ' ἀναπαρήγε αὐτομάτως τὴν ἀδικία ποὺ σκοπεύει ν' ἀπαλείψει. Ἡ

ὑπερβατικότητα τῆς ἐπιβολῆς αὐτῆς εἶναι λοιπὸν νόμιμη μόνον ὡς ἐπίφαση: Πρέπει νὰ συνιστᾷ ἐπιβολὴ τοῦ δικαίου ἀπὸ τὴν κοινωνία στὸν ἑαυτὸ της, ἄρα νὰ ἐκφράζει τὶς βαθύτερες ἀνάγκες της, ἀκόμη κι ἂν δὲν τῆς εἶναι συνειδητές. Γενικά, ὅποτε τὸ δέον προκηρύσσεται ὑποκειμενικά, ἢ ἐξωτερικότητά του θὰ πρέπει νὰ λογίζεται ὡς ἐπίφαση ἂν γίνεται δεκτό, ὅποτε ἡ πραγματικότητα τοῦ ἀφαιρεῖ τὴν ὑποκειμενικότητα. Ἀλλὰ μένει νὰ δοῦμε πότε μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι μιὰ ἀπαίτηση γίνεται νομίμως δεκτὴ. Αὐτὰ ἐξετάζω στὸ τρίτο καὶ τέταρτο κείμενο.

Τοῦτο τὸ σχῆμα σκέψης ἀπαιτεῖ τουλάχιστον δύο πράγματα. Πρῶτα τὴν *κριτικὴ τῆς αἰτιότητας*, ὅσον ἀφορᾷ πάντως τὴν ἀνάλυση νοητικῶν διεργασιῶν καὶ κοινωνικῶν ἐξελίξεων (ὅ,τι ὁ Ἑγελὸς ἐκφράζει μὲ τὴν μία λέξη Geist, «νοῦς» καὶ «πνεῦμα»). Δηλαδή πρέπει νὰ φανεῖ ὅτι ἡ ἐφαρμογὴ τῆς κατηγορίας τῆς αἰτιότητας σὲ τέτοια φαινόμενα εἶναι ἀντιφατικὴ, ὅπως ἐπιδιώκω νὰ καταδείξω ἐξ ἀρχῆς στὴν περίπτωσι τοῦ Μοντεσκιέ (Montesquieu) στὸ πρῶτο κείμενο, καὶ ὅτι αὐτὸ ἀπαιτεῖ μιὰν ἄλλη κατηγορία γιὰ τὴν κατανόηση ἐννοιῶν καὶ κοινωνιῶν, κάτι ποὺ προσπαθῶ νὰ διερευνήσω ἐν τέλει στὸ πέμπτο καὶ στὸ ἕκτο κείμενο ὅσον ἀφορᾷ τοὺς ὅρους ποὺ ἐπιτρέπουν τὴν κατανόηση τῆς ἐξέλιξης τῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς κοινωνίας. – Ἡ παραγωγικὴ διαδικασία ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Μάρξ ἕναν κύκλο γιατί μόνον ἂν δὲν συγκροτηθεῖ ὡς αἰτιακὴ ἐξάρτηση εἶναι κατανοητὴ ἢ δύνάμη της νὰ ἀναιρεῖ ἐγγενῶς τὴν ὑφιστάμενη μορφὴ της.

Αὐτὴ ἡ ἄλλη κατηγορία –δεύτερο ἀπαιτούμενο– δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι κάτι σὰν *ἀρνητικὴ αὐτοσχεσία*: Τὸ φαινομενικὰ ὑπερβατικὸ σημεῖο πρέπει νὰ λογίζεται ὡς ἡ σχέση τοῦ μὴ ὑπερβατικοῦ μὲ τὸν ἑαυτὸ του, καὶ αὐτὴ ἡ αὐτοσχεσία τοῦ μὴ ὑπερβατικοῦ, τοῦ γεγονότος, τῆς ἐμπειρίας, τοῦ ἰδιαίτερου συμφέροντος, πρέπει ἐπιπλέον νὰ εἶναι ἀρνητικὴ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι τὸ ἀπό-

λυτο είναι μόνον ή κίνηση αὐτοαναίρεσης τοῦ σχετικοῦ, ὅπως λέγαμε, καί ἔχει ἐπιπτώσεις στήν συγκρότηση τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου ὅσο καί τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐπιθυμίας, δηλαδή τόσο στήν γνώση ὅσο καί στήν ἠθική. Σ' ἓνα δεύτερο μέρος προσπαθῶ νά προσεγγίσω τήν δεύτερη συγκρότηση. Ὅπως ή παραγωγική διαδικασία πρέπει νά ἀναιρεῖ ἐγγενῶς τήν ὑφιστάμενη μορφή της, ἔτσι καί οἱ ἠθικές ἀρχές δέν προκύπτουν ὑπερβατικά μολονότι συγκροτοῦνται ὡς ἀπόλυτες. Ἡ μόνη λύση πού χωρᾷ αὐτές τίς δύο πλευρές φαίνεται νά εἶναι πάλι ή ἀρνητική αὐτοσχασία, ὅπως ὑποστηρίζω στό δέκατο καί τελευταῖο κείμενο, ὅπου προσπαθῶ νά συγκροτήσω ἓνα τέτοιο σχῆμα στό πρόσφορο παράδειγμα τῶν φύλων.

Στήν γνώση, ή κριτική τῆς αἰτιότητας σημαίνει ὅτι πρέπει νά λογιζόμαστε τὸ ἀντικείμενο ὡς αὐτοσχετιζόμενο καί ὄχι ὡς κάτι πού ἐξ ὀρισμοῦ *ἐξαρτᾶται* ἀπό κάτι ἄλλο, τήν αἰτία του. Ἀντίστοιχα τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐπιθυμίας πρέπει νά λογίζεται ὡς μὴ ἐξαρτώμενο ἀπό τὸ ὑποκείμενο. Στήν γνωσιοθεωρητική ἀρχή αὐτονόμησης τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου ἀντιστοιχεῖ ή ἠθική ἀρχή αὐτονόμησης τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐπιθυμίας. Τά δύο συγκλίνουν. Ἡ ὀρθή *ἐννοια* ἀναλογεῖ σέ μιὰ συμπεριφορὰ *ἐγνοίας* γιά τόν ἄλλον –δέν εἶναι ἀδιάφορο ὅτι ή μιὰ λέξη γέννησε ἱστορικά τήν ἄλλη (ἔβδομο κείμενο). Ἀπ' αὐτή τήν σκοπιά δέν ἔχουμε πιά γνώση, ἱστορία τῶν ἐννοιῶν καί κοινωνική ἱστορία, ἀλλά μύθο, θρησκεία καί ποίηση. Σκιαγραφῶ ἓνα ἀντίστοιχο σχῆμα συγκρότησης στό ὄγδοο καί τὸ ἕνατο κείμενο.

Αὐτὸ τὸ σκεπτικό ἀποτυπώνουν τὰ παρακάτω κείμενα. Τὸ καθένα παραμένει αὐτοτελές προοπτική ἐπὶ τῆς κριτικῆς τῆς αἰτιότητας καί τῆς αὐτοσχασίας τοῦ ἀντικειμένου, γι' αὐτὸ διατηρήθηκαν ὀρισμένες ἐπαναλήψεις ἀπὸ τὸ ἓνα στό ἄλλο. Ἡ δὲ ἔκφραση «αὐτὸ τὸ πρᾶγμα» εἶναι τοῦ Ἀριστοτέλη καί δηλώνει σ'

αὐτὸν τήν αὐτονομία τοῦ ἐννοιακοῦ πλέγματος ἀπέναντι στοὺς στοχαστές του, γι' αὐτὸ καί τήν ἔδωσα ὡς τίτλο στό κείμενο γιά τήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Καθὼς ἐφαρμόσθηκε ἀπὸ τὸν Ἑγέλο (ὡς *die Sache selbst*) στήν αὐτοδυναμία τοῦ πράγματος γενικά μέ τήν ἀρχαία σημασία, τήν υἱοθέτησα καί ὡς γενικό τίτλο.

Τὸ τέταρτο κείμενο, πού προεκτείνει τὸ τρίτο περὶ πολιτικῆς μεταβολῆς πρὸς τὰ ζητήματα τῆς αὐτοδιάθεσης, παρουσιάζει γιά πρώτη φορὰ τὸ μόνο κείμενο ὅπου ὁ Ἑγέλος (μέσω σημειώσεων φοιτητῶν του) ὑπερασπίζει τήν Ἑλληνική Ἐπανάσταση³ –ἀκριβῶς ὡς πολιτική ἐπανάσταση, ὄχι ἀπλὸ πόλεμο ἀνεξαρτησίας.

Ὅλο τὸ βιβλίο εἶναι μιὰ προσπάθεια νά σκεφτῶ τίς προεκτάσεις τῆς *διαλεκτικῆς συγκρότησης ἐννοιῶν* (πού προσπαθῶ παράλληλα νά θεματίσω καθ' αὐτή)⁴ ὅσον ἀφορᾷ τήν συγκρότηση τοῦ κοινωνικοῦ ἀντικειμένου. Τὸν ἴδιο δρόμο εἶχα πορευθεῖ πρωύτερα ἐπικεντρωνόμενος στίς ἐπιπτώσεις τοῦ γεγονότος ὅτι, σέ ὀρισμένες περιπτώσεις, κατ' ἐξοχὴν δὲ στὰ πολιτικοκοινωνικά, κάτι *τίθεται* ὡς ἀληθινὸ ἀντὶ νά εἶναι ἀληθινὸ ἐπειδὴ ἀποτυπώνει, ἀντίθετα, μιὰ πραγματικότητα.⁵ Ἐδῶ παραδίδω τὰ ἀνάλογα ἀποτελέσματα, ἐξ ἴσου ἐπισφαλῆ καί προσωρινά μ' ἐκεῖνα, τῆς προσπάθειας νά σκεφθῶ τήν αὐτοαναίρεση τῆς αἰτιότητας ὡς κατηγορίας πού φιλοδοξεῖ νά ἐξηγεῖ τὰ κοινωνικά φαινόμενα καί τὸ εἶδος αὐτοτέλειας τοῦ κοινωνικοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου πού μιὰ τέτοια αὐτοαναίρεση συνεπάγεται.

Ἀποτυπώνεται ἐδῶ ή προσπάθειά μου οἰκειοποίησης τῆς σκέψης τοῦ Κοσμά Ψυχοπαίδη, τῆς σκέψης τῆς «ἀξιογένεσης», πού ἀναφέρθηκε προηγουμένως, δηλαδή τῆς μετάβασης ἀπὸ τὸν ὄρο ἀναπαραγωγῆς στήν ἀξία, καί ἔνταξίς της σ' αὐτὸ τὸ πρόγραμμα.

ΜΟΝΑΡΧΙΑ ΒΟΛΕΜΕΣΚΑΙ
ΕΠΙΘΗΚΕ ΣΤΟΝ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ
ΕΝ ΤΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΤΗ
ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ
ΝΟΜΟΝ ΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Α'

ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΕΣ ΤΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

1. ΜΟΝΑΡΧΙΑ, ΠΟΛΕΜΟΣ ΚΑΙ ΕΜΠΟΡΙΟ ΣΤΟΝ ΜΟΝΤΕΣΚΙΕ

Ο ΑΝΤΙΝΟΜΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ
ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ
ΤΟ ΖΗΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΙΤΙΟΤΗΤΑΣ¹

Πώς διαγράφεται ή ιστορικότητα στον Μοντεσκιέ (Montesquieu) πριν εμφανισθεί ή έννοια καθ' αυτή στα τέλη του ΙΗ' αιώνα;² Θα προτείνω μία ανασυγκρότηση της σκέψης του γύρω από τα φαινόμενα που θεωρεί χαρακτηριστικά του νεώτερου κόσμου και με θέμα την αντίφαση που προκύπτει μεταξύ αυτών. Τέτοια είναι για τον Μοντεσκιέ ή μοναρχία και το εμπόριο. Οί αρχαίοι, που ζούσαν ως επί το πλείστον σε δημοκρατίες, αγνοούσαν την μοναρχία· ή μόνη εξουσία ενός που ήξεραν ήταν ό δεσποτισμός, όχι ή καθ' αυτό μοναρχία που απαιτεί διάκριση των εξουσιών. Επίσης, μετά την ανακάλυψη της 'Αμερικης αναπτύχθηκε «τό μεγαλύτερο εμπόριο του κόσμου».³ 'Αλλ' αυτά αντιφάσκουν. «Τό πνεύμα της μοναρχίας είναι ό πόλεμος και ό έπεκτατισμός, τό πνεύμα της δημοκρατίας (république) ή ειρήνη και ή μετριοπάθεια», όμως «φυσικό αποτέλεσμα του εμπορίου είναι να οδηγεί στην ειρήνη», έτσι «οί μεγάλες εμπορικές επιχειρήσεις δέν είναι για τις μοναρχίες αλλά για τό πολίτευμα των πολλών». Δέν μιλά έδω για τό εμπόριο «πολυτελείας» στο όποιο επιδίδονται και οί μοναρχίες, αλλά για τό εμπόριο «οικονομίας»,⁴ τό διαμετακομιστικό, που αντιλαμβάνεται λοιπόν έδω ως τό καθ' αυτό εμπόριο.

Ιστορική στὸν Μοντεσκιέ εἶναι λοιπὸν ἡ ἀνάπτυξη δύο ἀντίθετων φαινομένων. Πῶς συμβαδίζουν ὅταν ἡ μοναρχία ἀντιστοιχεῖ στὸν πόλεμο καὶ δὲν ἐπιτρέπει τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου ἐνῶ αὐτὸ ἀντιστοιχεῖ στὴν δημοκρατία ὑπὸ τὴν εὐρεία ἐννοια καὶ εὐνοεῖ τὴν εἰρήνη; Ἡ προσήλωση τοῦ Μοντεσκιέ στὴν μοναρχία ἀντιφάσκει μὲ τὴν ἄνοδο τοῦ ἐμπορίου. Ἡ ἐννοιά του τῆς μοναρχίας κορυφώνεται στὴν ἀγγλική, ἅρα δηλώνει ἐν πολλοῖς τὸ ἀντιπροσωπευτικὸ πολίτευμα, γέννημα τῆς φεουδαρχικῆς μοναρχίας ποὺ λέγεται σήμερα δημοκρατία, ὅμως στὴν ἀνάλυσή του αὐτὸ δὲν εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ ἐμπόριο παρὰ μὲ τὸν πόλεμο. Τὴν ἀντίφαση προεκτείνουν ἄλλες, ποὺ ἐντοπίζω στὴν συνέχεια σὲ μία προσπάθεια ἐσωτερικῆς κριτικῆς.

Μεσολάβηση καὶ ἰδιαιτερότητα

Συνήθως ἡ μοναρχικὴ προσήλωση τοῦ Μοντεσκιέ προβληματίζει ἐπειδὴ συγκρούεται μὲ τὸ δημοκρατικὸ ἰδεῶδες. Ὅμως ἡ δημοκρατία δήλωνε τότε ὅ,τι ὀνομάζουμε ἄμεση δημοκρατία καί, πραγματικά, μοναρχία εἶναι γιὰ τὸν Μοντεσκιέ τὸ ἔμμεσο πολίτευμα. Χαρακτηρίζει τοὺς νεώτερους χρόνους καὶ ἀντιστοιχεῖ στὸν πόλεμο, παρὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἐμπορίου, ἡ μεσολαβημένη ἄσκηση τῆς ἐξουσίας. Δεύτερον, ὁ Μοντεσκιέ δὲν ὀρίζει ἓνα ἰδανικὸ ἄμεσα, ἢ ἴδια του ἢ μέθοδος εἶναι ἐδῶ ἔμμεση, καὶ σ' αὐτὸ τὸ ἔμμεσον ἀντιστοιχεῖ τὸ ἔμμεσον τοῦ ἰδανικοῦ, ὅπως θέλω νὰ δείξω.

Ἕνας ὑπερασπιστὴς τῆς δημοκρατίας ὅπως ὁ Ρουσσώ (Rousseau) ἀρνεῖται τὴν ἀντιπροσώπευση ἐπειδὴ θεωρεῖ τὴν μεσολάβηση κανονιστικὰ ἐπιλήψιμη. Ἡ δημοκρατία εἶναι δίκαιη· οἱ ὅροι βιωσιμότητάς της εἶναι ἄλλο θέμα, ἐδῶ συμφωνεῖ μὲ τὸν Μοντεσκιέ ὅτι ἀπαιτεῖται μικρὸ κράτος. Ἡ διαφορά τους δὲν εἶναι ὅτι ὁ

ἓνας ἐμμένει στὸ δέον καὶ ὁ ἄλλος στὸ ὄν. Ὁ Ρουσσώ ὀρίζει τὸ δέον καὶ συγκρίνει τὸ ὄν μ' αὐτό, ὁ Μοντεσκιέ προμηνύει τὴν ἱστορικὴ σκέψη ἐπειδὴ ἀντιστρέφει αὐτὴ τὴν σειρὰ, ἐξετάζει τὸ ὄν καὶ διακρίνει τὸ δέον βάσει αὐτοῦ. Δὲν θέτει τὸ καλὸ, ἀναζητᾷ τὸ καλύτερο. Παραδοσιακά, ἀπόλυτο εἶναι κάτι ἄμεσο, τὸ σχετικὸ εἶναι μεσολαβημένο, ἔτσι ὅταν ἀνιχνεύουμε τὸ δέον στὰ ὅρια τοῦ ὄντος συγκρίνουμε σχετικὰ μεγέθη. Αὐτὸ ἐξηγεῖ ἤδη τυπικὰ γιατί ὁ Ρουσσώ ἀπορρίπτει τὴν μεσολάβηση καὶ ὄχι ὁ Μοντεσκιέ. Οἱ δύο συμφωνοῦν πῶς ἡ μεσολάβηση εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἀναπτύσσεται ἱστορικά, ἀλλὰ ὁ πρῶτος τὴν ἀπορρίπτει ἐν ὄψει τοῦ δέοντος ἐνῶ ὁ δεύτερος συγκρίνει μορφές της. Αὐτὸ ἰσχύει γιὰ τὴν μοναρχία ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ ἐμπόριο, τὴν ἄλλη ἀναπτυσσόμενη μεσολάβηση: Ὁ πρῶτος ἀπορρίπτει τὴν ἰδιωτεῖα, ὁ δεύτερος διακρίνει καὶ τὰ σχετικὰ προτερήματά της.

Ἡ μοναρχία καὶ τὸ ἐμπόριο ἀποτελοῦν συγκρίσιμα μεγέθη ὡς εἶδη μεσολάβησης, μορφές συνδυασμοῦ ἰδιαιτεροτήτων. Ἡ μοναρχία εἶναι τὸ μεσολαβημένο εἶδος πολιτείας ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἄμεση ἄσκηση τῆς ἐξουσίας –κακὴ ἢ καλή, δεσποτικὴ ἢ δημοκρατικὴ. Τὸ ἐμπόριο εἶναι ἡ μεσολαβημένη ἐπαφὴ ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν πόλεμο. Μοναρχία εἶναι ἡ ἀνάπτυξη τῆς κάθετης πολιτικῆς μεσολάβησης καὶ ἐμπόριο ἡ ἀνάπτυξη τῆς ὀριζόντιας οικονομικῆς μεσολάβησης. Γιὰ τὸν Ρουσσώ αὕτη ἡ ἐξέλιξη μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ἀμεσότητα τῆς καταγωγῆς ἐνῶ ὁ Μοντεσκιέ ἀποτυπώνει τὴν ἄνοδο τοῦ ἀντιπροσωπευτικοῦ κράτους καὶ τῆς οἰκονομικῆς δραστηριότητος.

Ὁ ἴδιος τάσσεται ὑπὲρ τοῦ μεσολαβημένου πολιτεύματος καὶ φοβᾶται τίς ἐπιπτώσεις τῆς ἐμπορικῆς μεσολάβησης, ὅπως θὰ δοῦμε. Ὅμως ἀποτυπώνει συγχρόνως τὴν ἀντίφαση τοῦ νεώτερου κράτους ποὺ εἶναι βέβαια φιλοπόλεμο καὶ ἐμπορικὸ. Μία ἀποτύπωση ποὺ θὰ ἐπιτρέψει κατ' ἀρχάς τὴν ἀντίστροφη θέση,

τήν ιστορική αξιολόγηση τῶν στοχαστῶν τῶν ἀρχῶν τοῦ ΙΘ' αἰῶνα, τοῦ φιλελεύθερου Κονστάν (Constant) καὶ τοῦ σοσιαλιστῆ Σαιν Σιμόν (Saint Simon), ποὺ θεωροῦν τὸ ἐμπόριο θεμελιωδέστερο τρόπο κτήσης ἀπὸ τὸν πόλεμο,⁵ ἐπικροτῶντας, ἐνάντια στὸν Μοντεσκιέ, τὴν ἀνατροπὴ τῶν εὐγενῶν-πολεμιστῶν ἀπὸ τοὺς ἀστοὺς-ἐμπόρους.

Ὅταν ὁ Μοντεσκιέ προκρίνει τὴν μοναρχία, περιορίζει τὸ ἐμπόριο. Πολιτικά, ὁ πόλεμος εἶναι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὸ ἐμπόριο: Ἡ πολεμικὴ πολιτεία νικά τὴν ἐμπορικὴ, ἢ Ρώμη⁶ τὴν Καρχηδόνα. Ὅπως ὁ Μακιαβέλλι νωρίτερα, ὁ Μοντεσκιέ τάσσεται ὑπὲρ τῆς Ρώμης ὡς βιωσιμότερης, ἐξηγώντας τὴν ἐξωτερικὴ αὐτοσυντήρηση μὲ ἐνδογενεῖς παράγοντες: «Ἐνῶ στὴν Ρώμη ὁ πόλεμος ἔνωνε ἀρχικά τὰ συμφέροντα, στὴν Καρχηδόνα ἐνέτεινε τὸν χωρισμό τους».⁷ Ἡ Ρώμη ὑπερισχύει, γιατί πραγματικὴ δύναμις εἶναι ἡ ἐσωτερικὴ ἀρετὴ καὶ ὄχι ἡ πλεονεξία.⁸ Καὶ γενικεύει: «Οἱ δυνάμεις ποὺ στηρίζονται στὸ ἐμπόριο μποροῦν νὰ διατηρηθοῦν καιρὸ στὴν μετριότητα ἀλλὰ τὸ μεγαλεῖο τους εἶναι ἐφήμερο».⁹ Δὲν διακρίνει τὴν ἀρχαιότητα ἀπὸ τοὺς νέους χρόνους ὅπως ἀργότερα ὁ Κονστάν, ὅταν θὰ γράψει πὼς «ἡ Καρχηδόνα ἔπρεπε νὰ ἡττηθεῖ ἀπὸ τὴν Ρώμη στὴν ἀρχαιότητα γιατί ἡ δύναμις τῶν πραγμάτων ἦταν ἐναντίον της. Ἀλλ' ἂν μάχονταν σήμερα ἡ Ρώμη καὶ ἡ Καρχηδόνα, οἱ εὐχὲς ὁλόκληρης τῆς οἰκουμένης θὰ στήριζαν τὴν δεύτερη. Αὕτὴ θὰ εἶχε συμμάχους τὰ τωρινὰ ἦθη καὶ τὸ πνεῦμα (génie) τοῦ κόσμου».¹⁰

Ἀπὸ αὕτὴ τὴν σκοπιὰ ἡ μοναρχία ἐντάσσει τὸ ἐμπόριο στὴν πολιτεία ὑποτάσσοντάς το στὴν δική της σκοπιμότητα, ὑποτάσσει τοὺς ἀστοὺς στοὺς εὐγενεῖς καὶ στὸν μονάρχη ποὺ παραμένουν ἐκτὸς ἐμπορίου¹¹ διότι ἡ ἐμπορικὴ ὁργάνωση δὲν ἐξασφαλίζει τὴν ἐξωτερικὴ αὐτοσυντήρηση. Ὁ πατέρας τῆς διάκρισης τῶν ἐξουσιῶν δὲν εἶναι φιλελεύθερος ὅπως ἀργότερα ὁ Κονστάν.

Πρέπει λοιπὸν νὰ συγκρίνουμε μοναρχία καὶ ἐμπόριο. Παρὰ τὴν παραπάνω, παραδοσιακὴ ἀπόρριψή του τοῦ ἰδιαίτερου συμφέροντος ὡς ἐπιζήμιου γιὰ τὴν ἄμυνα, ὁ Μοντεσκιέ εἶναι φίλος τοῦ particulier μ' ὅλες τὶς σημασίες τοῦ ὅρου: ἐπιμέρους, ἰδιαίτερο, ἰδιώτης. Αὐτὸ ἰσχύει στὴν μέθοδο ὅσο καὶ στὴν ἐπιλογή του: Ἡ μοναρχία εἶναι τὸ μεσολαβημένο πολίτευμα γιατί εἶναι τὸ μόνο ὅπου τὸ ἄτομο ἐμμένει στὴν ἰδιαιτερότητά του.

Τὸ διαπιστώνουμε κατ' ἀρχὰς ἀρνητικὰ ἐξετάζοντας τὸ ἀπολυτο πολιτικὸ κακὸ, τὸν δεσποτισμό, ὅπου ἡ κοινωνία ὁργανώνεται σὰν οἰκογένεια καὶ ὅλα ἀνάγονται στὴν σύνθεση οἰκογενειακῆς καὶ πολιτικῆς ἐξουσίας.¹² Ὅπως τὸ λέει καὶ ἡ λέξη, δεσποτισμός εἶναι ἡ ἀδιαμεσολάβητη ταύτιση οἴκου καὶ πόλεως, τῆς ἀτομικῆς κυριότητος καὶ τῆς γενικῆς κυριαρχίας κατ' ἀποκλεισμό τοῦ ἐπιμέρους, αὐτοῦ ποὺ ὁ Ἑγελος θὰ ὀνομάσει «κοινωνία».

Στὴν δημοκρατία καὶ στὴν μοναρχία ὁ ἰδιώτης ἀπολαμβάνει τὴν ἰδιαιτερότητά του καὶ αὐτὸς τὴν θυσιάζει πρὸς ὄφελος τοῦ κοινοῦ συμφέροντος, ὅμως μόνο στὴν πρώτη τὸ πράττει ἐκούσια: Εἶναι ἡ ἀρετὴ τοῦ πολίτη χάρις στὴν ὁποία «ὁ πλοῦτος τῶν ἰδιωτῶν συνιστᾷ τὴν δημόσια περιουσία» ἐνῶ χωρὶς αὐτὴν «ἡ δημόσια περιουσία γίνεται περιουσία τῶν ἰδιωτῶν». Ἡ μοναρχία ἔχει ἓναν μηχανισμό, τὴν *τιμή*, μία οἴση κάθε ὁμάδας διὰ τῆς ὁποίας «καθένας ὑπηρετεῖ τὸ κοινὸ καλὸ ἐνῶ νομίζει πὼς ὑπηρετεῖ τὸ ἰδιαίτερο συμφέρον του».¹³ Ἐκτελεῖ «μεγάλὰ ἔργα μὲ ὅση λιγότερη ἀρετὴ μπορεῖ, ὅπως στίς ὠραιότερες μηχανὲς ἡ τέχνη χρησιμοποιοῖ ὅσο τὸ δυνατόν λιγότερες κινήσεις, δυνάμεις καὶ τροχοὺς».¹⁴ Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐμπόριο φαίνεται νὰ συνιστᾷ ἓναν μηχανισμό ἀκούσιας συμφωνίας: «Τὸ ἐμπορικὸ πνεῦμα ἐνώνει τὰ ἔθνη, δὲν ἐνώνει τοὺς ἰδιώτες».¹⁵ Τὰ δύο νεωτερικὰ φαινόμενα χαρακτηρίζει λοιπὸν ἡ προσήλωση στὸ ἰδιαίτερο συμφέρον καὶ ἡ ἀκούσια ὑπαγωγή του στὸ γενικό.

Όμως έτσι μπερδεύονται οι προσδιορισμοί, το εμπόριο αντι-στοιχεί δομικά στην μοναρχία όπως αντίστροφα υπερισχύει ή πο-λεμική δημοκρατία, όχι ή εμπορική. Αναδιπλασιάζεται το παρά-δοξό μας. Αλλά τώρα διαφαίνεται μία δυναμική λύση. Ο πόλεμος της ρωμαϊκής δημοκρατίας την μετέτρεψε σε μοναρχία.¹⁶ Εύγενείς και ήγεμόνας δεν πρέπει ν' ασχολούνται με το εμπόριο, προφανώς λόγω του «δημοκρατικού» χαρακτήρα του. Ίσως ο πόλεμος και το εμπόριο ως σχέσεις καθορίζουν τους όρους τους, ο ένας ωθώ-ντας προς την μοναρχία, το άλλο προς την δημοκρατία.

Υπόταξη και αλληλεξάρτηση

Ας εξετάσουμε την υπόθεση. Ο πόλεμος είναι τόπος μονοσημα-ντότητας και το εμπόριο τόπος αμφισημίας εφ' όσον στον πρώτο ο καθένας περικλείει μίαν άμιγή έσωτερικότητα ενώ αποκλείει μίαν άμιγή έξωτερικότητα, με αποτέλεσμα το τέχνασμα να εξουδετερώνεται ως έσωτερική άπειλή γιατί θεσμοθετείται προς τα έξω.¹⁷ Μπορούμε να πούμε πώς ο πόλεμος ως υπόταξη αρμό-ζει στην μοναρχία καθώς αυτό το κάθετα μεσολαβημένο πολί-τευμα αποτελεί σύστημα έσωτερικής υπόταξης: «Οί ένδιάμεσες, ύποταγμένες και έξαρτημένες έξουσίες συνιστούν την φύση του μοναρχικού πολιτεύματος».¹⁸

Αντίθετα, το εμπόριο είναι αλληλεξάρτηση, επικοινωνία.¹⁹ Το χρήμα μετατρέπει τα έμπορεύματα σε σημεία θεσπίζοντας ό,τι ονομάζουμε σήμερα μία σχέση ισοδυναμίας, ανακλαστική, συμμετρική και μεταβατική: «Το χρήμα... είναι και σημείο του χρήματος», «τά πάντα αντιπροσωπεύουν το χρήμα... αποτελούν σημεία το ένα του άλλου», «το χρήμα είναι σημείο των αξιών των έμπορευμάτων, έτσι και το χαρτί είναι σημείο της αξίας του χρη-

ματος... δεν υπάρχει διαφορά στο αποτέλεσμα».²⁰ Έδω ανήκει οργανικά το τέχνασμα²¹ καθώς ή μεσολάβηση είναι αμφίσημη, περικλείει τους εκτός χώρας ενώ ένδέχεται να αποκλείει τους έντός: «Η άληθινή άρχή είναι να μην αποκλείουμε κανένα έθνος από το εμπόριό μας», ενώ αποκλείουμε ήγεμόνα και εύγενείς.²² Η όριζόντια μεσολάβηση μπερδεύει το μέσα και το έξω, δεν δέχεται μονοσήμαντα σύνορα, δεν ύποτάσσει αλλά συντάσσει.

Ας εξετάσουμε τώρα αυτά τα δύο ως τελεστές μετατροπής των πολιτευμάτων. Η δημοκρατία πρέπει να συνασπίζεται για την άμυνά της, ώστε να έχει «όλα τα έσωτερικά πλεονεκτήματα του δημοκρατικού πολιτεύματος και την έξωτερική δύναμη του μοναρχικού».²³ Άλλωστε όταν κατακτά, ή έξουσία της είναι μο-ναρχική.²⁴ Έτσι ή δημοκρατία μετατρέπεται σε μοναρχία στις έξωτερικές σχέσεις της αν και θα όφειλε να δίνει καλούς νόμους και όχι να ύποτάσσει.²⁵ Αυτόαντιφάσκει στις έξωτερικές σχέσεις υπόταξης. Αυτό δεν συμβαίνει στην μοναρχία γιατί άρκεί να κα-ταλάβει την έξουσία χωρίς να μεταβάλλει νόμους και έθιμα²⁶ έχει ήδη μέσα της την δομή υπόταξης.

Όσο για τον δεσποτισμό, δεν διεξάγει καθ' αυτό πολέμους («μόνον οί μοναρχίες διεξάγουν πολέμους») γιατί δεν αποκτά αλλά έποικει, ενώ άμύνεται περιβαλλόμενος από έρήμους και έτσι αυτοκαταστρέφεται.²⁷ Για ν' άποφευχθεί αυτό οί κατακτή-σεις του πρέπει να έχουν φεουδαρχική, άρα μοναρχική μορφή: Να διατηρεί τον ήττημένο άρχοντα ως ύποτελή.²⁸ Ο δεσποτισμός είναι μία οίονει κατάσταση πολέμου και πρέπει να πάψει να είναι δεσποτικός, για να λήξει ή έμπόλεμη κατάσταση και να διατηρή-σει τα κεκτημένα, όπως ή δημοκρατία όταν κατακτά. Δημοκρα-τία και δεσποτισμός μοναρχοποιούνται όταν κατακτούν.

Αν και ως προς την έκβαση του πολέμου ο Μοντεσκιέ δέχεται το πρωτείο των έσωτερικών αίτιών, της «φύσης των πραγμά-

των»,²⁹ διαπιστώνουμε μίαν αντίστροφη δομική δυναμική εξέλιξη: ὁ πόλεμος ἐπηρεάζει τὴν ἐσωτερικὴ ὀργάνωση τῆς πολιτείας, τὴν φύση τοῦ πολιτεύματος, γιατί ὠθεῖ πρὸς τὴν μοναρχία ἐφ' ὅσον στόχος τοῦ πολέμου εἶναι ἡ «διατήρηση»³⁰ πού ἐγγυάται ἡ μοναρχικὴ μηχανή. Ἐνῶ ἡ δημοκρατία ἀπαιτεῖ αὐτοθυσίαν καὶ ὁ δεσποτισμὸς συνεχὴ ἐγρήγορση γιὰ τὴν διατήρηση,³¹ ἡ μοναρχία ἐμφανίζεται ὡς τὸ ἰσχυρότερο κράτος μὲ κριτήριον τὴν ἰκανότητά της νὰ διατηρεῖται, πού ἀποτελεῖ γενικότερο κριτήριον τῆς ἰσχύος.³² Ἡ μοναρχία εἶναι ἰσχυρὴ ἐπειδὴ εἶναι μέσα της σὰν νὰ ἦταν ἔξω της, περιέχει τίς ἐνδιάμεσες ἐξουσίες πού χρειάζονται ἔξω τους δημοκρατίες καὶ δεσποτεῖες, ἐσωτερικεύει τὴν ὑπόταξη.

Αὐτὸ φωτίζει τὸ εἶδος σχέσεων πού ἐπιφέρει ἡ *τιμή*, ἡ «ἀρχή» τῆς μοναρχίας. Βάζει τὸν ἀγῶνα στὴν θέση τῆς δικαιοσύνης μὲ τίς μονομαχίες, εἶναι κενοδοξία, χρησιμοποιεῖ τὸ κενὸ ὡς κινεῖται, μ' ἄλλα λόγια ἀποδίδει καθολικὴ ἰσχύ στὴν «φιλοσοφικὰ» ψευδὴ αὐτοαναφορικὴ ἰδιαιτερότητα.³³ Αὐτὸ τὸ ἀμυγῶς κοινωνικὸ πάθος, ὅχι ψυχολογικὸ ὅπως ὁ φόβος στὸν δεσποτισμὸ οὔτε πατριωτικὸ ὅπως ἡ ἀρετὴ τῆς δημοκρατίας, ἐσωτερικεύει στὴν πολιτεία ὅ,τι τῆς εἶναι ἐξωτερικόν, τὴν αὐτοδικία, τὴν ἄρση τῆς ἰσονομίας· ἐκφράζει τὴν βούληση τῶν ὑποσυνόλων νὰ συνυπάρχουν σὰν νὰ ἦταν ξένα. Συγκροτεῖ ἓνα πεδίο αὐτοαναφορικῶν ἰδιαιτεροτήτων.

Τὸ ἐμπόριο εἶναι ἡ ἄλλη μορφή ἐξωτερικῆς σχέσης. Τὸ ἓνα τοῦ εἶδος, τὸ ἐμπόριο πολυτελείας, μεταφέρει ἀγαθὰ μεταξὺ ἐσωτερικοῦ καὶ ἐξωτερικοῦ, εἰσάγει καὶ ἐξάγει, τὸ ἄλλο, τὸ ἐμπόριο οἰκονομίας, ἀγνοεῖ μία τέτοια διάκριση: «Οἱ ἔμποροι ἐπιθεωροῦν ὅλα τὰ ἔθνη τῆς γῆς καὶ κομίζουν στὸ ἓνα ὅ,τι παίρνουν ἀπὸ τὸ ἄλλο». Προφανῶς τὸ κάθε εἶδος ἀντιστοιχεῖ σ' ἓνα εἶδος πολιτεύματος: «Τὸ ἐμπόριο σχετίζεται μὲ τὸ πολίτευμα. Στηρίζεται συνήθως στὴν πολυτέλεια ὅταν ἄρχει ἓνας... ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον στὴν

οἰκονομία ὅταν ἄρχουν πολλοί». Αὐτὴ ἡ ἀντίθεση ἐμφανίζει πάλι τὸ ζεῦγος δημοκρατίας καὶ μοναρχίας, ὁ δεσποτισμὸς ὄντας οὕτως εἰπεῖν ἐκτὸς κυκλοφορίας.³⁴ Οἱ δύο σχέσεις τοῦ μέσα καὶ τοῦ ἔξω πού ἀντιστοιχοῦν στὴν μοναρχία καὶ τὴν δημοκρατία ἐπαναλαμβάνονται ἐντὸς τοῦ ἐμπορίου· τὸ πρῶτο εἶδος ἐμπορίου, πού ἀρμόζει στὴν μοναρχία, χωρίζει τὸ ἐσωτερικὸ καὶ τὸ ἐξωτερικὸ ὅπως ὁ πόλεμος· τὸ δεύτερο, πού τώρα κατανοοῦμε γιατί εἶναι τὸ καθ' αὐτὸ ἐμπόριο, μπερδεύει αὐτὰ τὰ ὅρια ἢ χαράσσει ἄλλα, ἀφοῦ δὲν ἀνταλλάσσει μὲ ἄλλους ἀλλὰ μεσολαβεῖ μεταξὺ τρίτων. Γιατί ἀντιστοιχεῖ στὴν δημοκρατία; Μᾶλλον λόγῳ δυναμικῆς τοῦ ἐμπορίου.

Ὅντως, ἂν ὁ πόλεμος, ἡ μοναρχία καὶ ἡ διατήρηση ἢ ἀσφάλεια συνιστοῦν μία συνάφεια, τὸ ἐμπόριο, ἡ δημοκρατία, ἡ κίνηση καὶ ἡ ἐλευθερία συγκροτοῦν μίαν ἄλλη.³⁵ Μία ἰσορροπία ἐξουσιῶν δὲν καταλήγει σὲ ἀδράνεια ἐξ αἰτίας τῆς «ἀναγκαίας κίνησης τῶν πραγμάτων».³⁶ Τί εἶναι αὐτό; Πάντως εἶναι κάτι ἐκτὸς πολιτικοῦ πεδίου. Διακρίνω τρεῖς περιπτώσεις· μπορεῖ νὰ εἶναι ἐκτὸς χώρας, ἢ μέσα της ἀλλὰ ἐκτὸς πολιτικοῦ πεδίου, ἢ ἐκτὸς πολιτικοῦ πεδίου ἀνεξαρτήτως συνόρων.

Ἡ πρώτη περίπτωση εἶναι ἡ πολεμικὴ ἐπίθεση, ὅμως ὁ Μοντεσκιέ ἀναζητᾷ στὸ ἐσωτερικὸ αὐτὰ πού τὴν ἐπιτρέπουν. Ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως εἶναι ὑποδειγματικὰ ἐσωτερικὴ στὴν δημοκρατία, ὅπου συγκροτοῦνται πολιτικῶς μὴ πολιτικὰ συμφέροντα.³⁷ Διαβλέπω δύο δυνατὰ ἐρείσματα αὐτῶν στὸν Μοντεσκιέ, τὴν δικαιοσύνη καὶ τὴν οἰκονομικὴ δραστηριότητα. Ἡ πρώτη, ἐσωτερικὴ στὴν χώρα ἀλλὰ ἐκτὸς πολιτικοῦ πεδίου, σύμφωνα μὲ τὸν χωρισμὸ τῶν ἐξουσιῶν, ὀφείλει ὅμως νὰ εἶναι «ἄφαντη» δύναμη, γιατί ἀκριβῶς ἀποτελεῖ θεμέλιο τῆς πολιτικῆς σφαίρας, θεμελιώνει ὡς «ἀπρόσωπος» καὶ «ἀτάραχος ἐγγυητὴς τῆς νομιμότητος» τὴν ἰσορροπία τῶν ἄλλων δύο ἐξουσιῶν, ὅπως λέει ὁ Γ. Βλάχος.³⁸ Ἡ

δικαστική εξουσία δὲν εἶναι λοιπὸν πραγματικὰ ἐξωτερικὴ πρὸς τὸ πολιτικὸ πεδίο ὅπως εἶναι τὸ ἐμπόριο. Ἡ διαφορὰ τους ἀφορᾷ καὶ τὰ ὅρια: Τὸ ἐμπόριο εἶναι ἐκτὸς πολιτικοῦ πεδίου ἀλλὰ ὄχι ἐντὸς χώρας· εἶναι ἡ τρίτη περίπτωση.

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὸ ἐμπόριο ἐνσαρκώνεται ὡς τέχνασμα.³⁹ Σύμφωνα μὲ τὴν παραδοσιακὴ ἀντίθεση ἡ δύναμη τοῦ τεχνάσματος δὲν εἶναι ἐγγενὴς ἀλλὰ παίζει μὲ τὶς ἐπιφάσεις, δείχνει ἔξω μία δύναμη ποὺ δὲν ὑπάρχει μέσα. Αὐτὴ ἡ παραδοσιακὴ ἀντίθεση ἐντάσσεται ὅμως ἐδῶ σὲ πρωτότυπο πλαίσιο ἐφ' ὅσον ὁ Μοντεσκιέ δὲν θεωρεῖ διόλου τὴν «πραγματικὴ» δύναμη ἀνώτερη τῆς «σχετικῆς»: «Κάθε μεγαλεῖο, κάθε δύναμη, κάθε ἰσχὺς εἶναι σχετική. Πρέπει νὰ προσέχουμε πολὺ μήπως ἡ ἐπιδίωξις αὐξήσεως τοῦ πραγματικοῦ μεγαλείου ἐπιφέρει μείωση τοῦ σχετικοῦ μεγαλείου»· «σπάνια ἡ κατάκτηση ἐνὸς παρακαμάζοντος κράτους αὐξάνει τόσο τὴν πραγματικὴ ἰσχὺ μας ὅσο μειώνει τὴν σχετικὴ μας ἰσχὺ».⁴⁰ Ἡ πρώτη προϋποθέτει μία ζώνη δικαιοδοσίας, τὸν χωρισμὸ τοῦ μέσα καὶ τοῦ ἔξω, καὶ ἔτσι μετέχει τῶν πολεμικῶν κριτηρίων τοῦ ἐπεκτατικοῦ παραδείγματος, ἐνῶ ἡ δεύτερη, ποὺ δὲν στηρίζεται σὲ τέτοια διάκριση, εἶναι δομικὰ ὅμοια μὲ τὸ ἐμπόριο. Εἶναι ἰσχυρότερη τῆς πραγματικῆς, δηλαδὴ τῆς ἐσωτερικῆς, ἐπεὶ δὲν προϋποθέτει τὸν χωρισμὸ ἐσωτερικοῦ καὶ ἐξωτερικοῦ ἀλλὰ περιλαμβάνει καὶ τὸ ἐξωτερικὸ τῆς χώρας στὸν ὑπολογισμό της, ὅπως συμβαίνει κατ' ἐξοχὴν στὸ ἐμπόριο. – Στὸν πόλεμο ὅλα τὰ πολιτεύματα τείνουν πρὸς τὶς μοναρχικὲς δομὲς ὑπόταξης· τὸ καθ' αὐτὸ ἐμπόριο ἀντιστοιχεῖ στὴν δημοκρατία μᾶλλον ἐπειδὴ ἀπαιτεῖ ἄλλον εἶδος ἐσωτερικέυσης, δὲν περιέχει σχέσεις ἐξωτερικότητος ἀλλὰ ὑπολογίζει ἐγγενῶς τὴν ἴδια τὴν ἐξωτερικότητα.

Ὅμως ἂν συμπληρώσουμε ἔτσι τὸν Μοντεσκιέ, θὰ πρέπει νὰ προσθέσουμε πὼς τὸ ἐμπόριο εἶναι ἀντίθετο μὲ τὴν μοναρχία ἐπειδὴ εἶναι ἀντίθετο μὲ τὴν ἴδια τὴν κρατικὴ ὑπόσταση ποὺ

ἐνσαρκώνεται μὲ τὸν ἐπαρκέστερο τρόπο σ' αὐτὸ τὸ πολίτευμα. Τὰ τελωνειακὰ ἐμπόδια, ἡ κρατικὴ ὑπόσταση τῶν συνόρων, εἶναι καταστρεπτικὰ γιὰ τὸ ἐμπόριο. – Τὸ ἴδιο χωρίο ὀρίζει τὸ τελευταῖο ὡς «τὴν ἐξαγωγή καὶ εἰσαγωγή ἐμπορευμάτων πρὸς ὄφελος τοῦ κράτους».⁴¹ Αὐτὸς ὁ ὀρισμὸς ἀντιστοιχεῖ ὅμως στὸ *περιορισμένο* ἐμπόριο, τῆς μοναρχίας!

Ἴδου μία νέα ἔκφραση τοῦ παραδόξου τῆς μοναρχίας καὶ τοῦ ἐμπορίου, τώρα ὑπὸ τὴν μορφή μᾶς παράβλεψης ποὺ ἀπηχεῖ τὴν θέση τοῦ Μοντεσκιέ κατὰ τοῦ μεپردέματος τῶν ὀρίων, ὑπὲρ τῆς μοναρχίας, ὑπὲρ τοῦ κράτους ὡς ἔννοιας ποὺ ἀπαιτεῖ τὸν χωρισμὸ ἐσωτερικοῦ καὶ ἐξωτερικοῦ. Ὅμως ἡ ἀνάδειξη τῆς σχετικῆς δύναμης κατὰ τῆς πραγματικῆς συνηγορεῖ μᾶλλον ὑπὲρ τῆς υπερίσχυσης τοῦ ἐμπορίου. Τὸ ἴδιο ἰσχύει πολὺ γενικὰ μὲ τὴν ὑποβάθμιση τῆς αἰτιότητας, ποὺ ἀπαιτεῖ παρόμοιους χωρισμούς, ὅπως θέλω νὰ ὑποδείξω ἐν συντομίᾳ.

Νόμος, ἐπιρροὴ καὶ αἰτιότητα

Στὴν δομὴ σκέψης τοῦ Μοντεσκιέ δὲν διακρίνονται ἀρχικὰ μία περιγραφικὴ καὶ μία κανονιστικὴ ἔννοια νόμου· νόμοι εἶναι «οἱ ἀναγκαῖες σχέσεις ποὺ παράγονται ἀπὸ τὴν φύση τῶν πραγμάτων», ἀλλὰ εἶναι καὶ ἀνθρωπολογικοί, «ὁ νόμος γενικὰ εἶναι ὁ ἀνθρώπινος λόγος ἐφ' ὅσον κυβερνᾷ ὅλους τοὺς λαοὺς τῆς γῆς», οἱ νόμοι «τοῦ κάθε ἔθνους δὲν μποροῦν νὰ εἶναι παρὰ οἱ ἐπιμέρους περιπτώσεις στὶς ὁποῖες ἐφαρμόζεται ὁ ἴδιος ἀνθρώπινος λόγος».⁴² Ὅμως οἱ συγκεκριμένοι ὀρισμοὶ δικαιολογοῦν μὴ τέτοια ταύτιση. *Νόμος εἶναι ἓνα ἀποτέλεσμα ποὺ συνίσταται σὲ σχέσεις.* Ὅμως λειτουργεῖ καὶ ὡς αἰτία μέσα σ' αὐτὴν τὴν σχέση, *εἶναι αἰτία ἐνῶ ἔχει αἰτία*.⁴³ Γιὰ νὰ εἶναι κανονιστικὸς ὁ νόμος πρέπει

νά είναι αίτια, ἐνῶ ἔχει αίτια ὅταν δηλώνει μία κανονικότητα πού περιγράφουμε. Ἐτσι ἡ μία πλευρά δέν χωρίζεται ἀπό τήν ἄλλη.

Ἰσα ἴσα τὸ πεδίο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τήν ἀντιστροφή αίτίας καί αίτιατοῦ· μποροῦμε νά «στρέφουμε τὸ ἀποτέλεσμα κατὰ τῆς αίτίας»,⁴⁴ ἐνδέχεται νά μετατραπεῖ «τὸ ἴδιο τὸ ἀποτέλεσμα σὲ αίτια»⁴⁵ ἢ δύο ὅροι νά εἶναι «ὁ καθένας ἡ αίτια καί τὸ αίτιατό». ⁴⁶ Ἡ ἀντιστρεψιμότητα τῆς αἰτιότητας εἶναι ἡ ἀλληλεπίδραση πού ἐκφράζει τὴν ἐπιρροή, ἡ ὁποία μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὡς τὸ θέμα τοῦ *Πνεύματος τῶν νόμων*.⁴⁷ Ὅμως σύμφωνα μὲ μία εὐστοχη διατύπωση τοῦ Κουρέ (Κουρέ) ἡ ἐπιρροή δέν μπορεῖ νά ἐκφρασθεῖ αίτιακά: «Ἡ “ἐπιρροή” ὡς σχέση δέν εἶναι ἀπλή ὅπως ἡ σχέση τῆς “αἰτίας” μὲ τὸ “ἀποτέλεσμα” ἀλλ’ ἀντίθετα μία πολὺ σύνθετη σχέση ὅπου τὸ “ἀποτέλεσμα” εἶναι “αἰτία” τῆς “αἰτίας”». ⁴⁸ Ἄρα ἡ αίτιακή διατύπωση τῆς ἐπιρροῆς εἶναι πάντα ἀντιφατική. Τοῦτο συμβαίνει στὸν Μοντεσκιέ, ὅπως πιστεύω. «Πνεῦμα» τῶν νόμων εἶναι ἡ ἐνεργητική καί παθητική ἱκανότητα ἰδιαίτερων ἐπιρροῶν· ὅμως ὁ στοχαστής τῆς ἐπιρροῆς παραμένει δέσμιος τοῦ αίτιακοῦ σχήματος καί ἐκφράζει τὴν ἰδιομορφία τῆς συγκεκριμένης σχέσης μόνο μὲ μεταφορὲς τῆς ροῆς.⁴⁹

Αὕτη ἡ δυσκολία προέρχεται μᾶλλον ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ρεαλισμὸ πού δέν δέχεται αἰτίες χωρὶς αίτιατά καί ἀνάιτια ἀποτελέσματα. Ὅμως ἂν δέν ὑπάρχουν αίτια οὔτε αίτιατό ἐκτὸς αίτιακῆς σχέσης, τότε ἡ σχέση ὀρίζει τοὺς ὅρους ὡς αίτια ἢ αίτιατό, διότι μία αίτια χωρὶς αίτιατό δέν εἶναι ἀπλῶς ρεαλιστικά ἀμελητέα, εἶναι καὶ λογικά παράλογη. Ἐτσι θαρρῶ γίνεται κατ’ ἀνάγκη ἡ ἀλληλεξάρτηση ἀντικείμενο τῆς αίτιακῆς θεώρησης στὸν βαθμὸ πού δέν μελετᾶ αἰτίες ἀλλὰ τὴν σχέση πρὸς αἰτίες, λ.χ. τῆς «φύσης» τοῦ πολιτεύματος πρὸς τὴν «ἀρχή» του, τὴν σχέση, δηλαδή τὸ ὅλον τῶν δύο, ὅπως λέει σωστά ὁ Ἀλτουσσέρ (Althusser).⁵⁰ Αὐτὸ τὸ ὅλον εἶναι μία ἀλληλεξάρτηση ἀλλὰ δέν παύει ν’ ἀναλύε-

ται μὲ ὅρους αίτίας καί αίτιατοῦ ἀκριβῶς ἐπειδὴ προκύπτει ἀπὸ ἀνάγκες τῆς αίτιακῆς προοπτικῆς. Ὡστόσο αἰτιότητα εἶναι μία μὴ ἀντιστρεψιμὴ ὑπόταξη ὅπου τὸ αίτιατό δέν γίνεται αίτια τῆς αίτίας!

Πῶς νά ἐκφράσουμε ὅμως μία ἀλληλεπίδραση; Γιά τὴν σχέση ἀρχῆς καί φύσης τοῦ πολιτεύματος ὁ Ἀλτουσσέρ προσφεύγει στὴν μαρξιστική λύση τῆς καθοριστικῆς σὲ τελευταῖο βαθμὸ σημασίας ἐνὸς ἀπὸ τοὺς παράγοντες⁵¹ ἢ διαφθορὰ τῶν ἡθῶν (ἀρχή) διαφθείρει τοὺς νόμους (φύση) καί ὄχι τὸ ἀντίστροφο. Ὅμως παραμένει καί τότε ἀδιευκρίνιστο τὸ καθεστῶς τῆς μὴ αίτιακῆς σχεσιακῆς δομῆς τῶν νόμων. Πιὸ διαφωτιστική εἶναι ἡ δήλωση τοῦ Μοντεσκιέ ὅτι περιορίζεται στὸ ἐπίπεδο τῶν αίτιατῶν, πῶς «δέν μιλά γιὰ τὶς αἰτίες, δέν συγκρίνει τὶς αἰτίες, ἀλλὰ μιλά γιὰ τὰ ἀποτελέσματα καί συγκρίνει τὰ ἀποτελέσματα». ⁵² Τὸ *Πνεῦμα τῶν νόμων* μιλά γιὰ τοὺς νόμους ἀντιμετωπίζοντάς τοὺς ὡς αίτιατά («ἀναγκαῖες σχέσεις πού παράγονται ἀπὸ τὴν φύση τῶν πραγμάτων»); ὅμως μεταξὺ αὐτῶν ὑπάρχουν σχέσεις ἀλληλεπίδρασης, σχετικὲς αἰτίες πού εἶναι καί αίτιατά. Ἀποκλείονται ὅσες αἰτίες δέν θὰ ἦσαν καί αίτιατά, αἰτίες ἀπόλυτες, ἱκανὲς νά δικαιολογήσουν τὴν ὑπαρξὴ τῶν συγκεκριμένων νόμων· τὸ *λόγον διδόναι* τῆς γνώσης περιορίζεται στὸν «συνδυασμὸ τῶν αίτιατῶν». ⁵³ Αὕτη ἡ ἐμπειριστική θέση μαρτυρεῖ πῶς ἡ αἰτιότητα δέν ἀρμόζει σ’ αὐτὸ τὸ πεδίο.

Μιά τέτοια συνδυαστική ἀπαιτεῖ ὅμως καί ἡ κανονιστική ἔννοια τοῦ νόμου. Ὁ «τρόπος σύνθεσης τῶν νόμων» (*Πνεῦμα*, βιβλίο 29) ἀπαιτεῖ νά διακρίνουμε τὰ παρόμοια (κεφ. 6, 7, 8, 9), νά συνδυάζουμε τὰ ἀνόμοια (κεφ. 3, 10, 11, 12), ν’ ἀναφέρουμε τὸν νόμο στὸν σκοπὸ του (κεφ. 13) καί στοὺς ὅρους του, καταγωγικούς (κεφ. 14) ἢ μεταγενέστερους (κεφ. 15). «Ἰδιοφυῖα» εἶναι ἀκριβῶς νά ξέρεις «πότε χρειάζεται ἡ ὁμοιομορφία καί πότε οἱ

διαφορές». Οί νόμοι μπορούν νὰ διαφέρουν («ὅταν οἱ πολῖτες ὑπακούουν σὲ νόμους, εἶναι ἀδιάφορο ἂν ὑπακούουν στοὺς ἴδιους») ἀλλὰ ὄχι ἡ ὑπακοὴ σὲ νόμους («δὲν πρέπει νὰ ἐπιτρέπονται ἀπαλλαγὲς βάσει ἰδιαιτέρων συμβάσεων»).⁵⁴ Ἡ μοναρχία πραγματώνει μία τέτοια τέχνη: Πολλαπλασιάζει τοὺς νόμους γιατί «πολλαπλασιάζει τὶς ἐπιμέρους περιπτώσεις καὶ φαίνεται νὰ μεταβάλλει τὸν ἴδιο τὸν λόγο σὲ τέχνη» – τέχνη ἐξισορρόπησης τῶν δυνάμεων, ὑπόταξης, ἀπονομῆς.⁵⁵ Ἐχουμε πάλι ἓναν ὑπολογισμό τῶν ἀποτελεσμάτων, ἂν καὶ ἐδῶ μὲ κανονιστικὴ σημασία. Ἡ νομοθεσία μετριάξει τὸ κάθε τι ἐντάσσοντάς το στὴν σχέση του καὶ σχετίζει κάθε νόμο μὲ τὸ ἀντικείμενό του,⁵⁶ συνιστᾷ συνδυαστικὴ τέχνη τῶν ἐπιμέρους, ὅπως λέει ὁ Γκροάιτusen (Groethuyzen).⁵⁷ Ὅμως ἐδῶ ὁ νόμος εἶναι αἰτία, ἄρα ἡ συνδυαστικὴ δὲν δηλώνει ἄγνοια τῶν αἰτιῶν, ὅπως φαίνεται νὰ ἰσχύει στὸ γνωστικὸ πεδίο, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴν αὐτονόμηση ἀπὸ τὸ αἰτιακὸ ὑπόβαθρο. Οἱ περιγραφικοὶ νόμοι ἀλληλοεξηγοῦνται, οἱ κανονιστικοὶ ἀλληλοδικαιολογοῦνται. Ἄν καὶ ὁ Μοντεσκιὲ δηλώνει πῶς οἱ νόμοι εἶναι ἀποτελέσματα καὶ ἀφήνει ἀνοιχτὴ τὴν δυνατότητα ἀξιολόγησης ἑνὸς μεμονωμένου νομικοῦ νόμου, ἡ ἀνάλυσή του τῆς ἀλληλεπίδρασης ὁδηγεῖται πρὸς μία ἔννοια ἀλληλονοσηματοδότησης καὶ σχετικῆς δικαιολόγησης.

Ὅμως ἡ μοναρχία διδάσκει κάτι περισσότερο γι' αὐτὴ τὴν συνδυαστικὴ. Ἡ αὐτονόμηση ἀπὸ τὸ αἰτιακὸ ὑπόβαθρο συγκροτεῖ τὰ δεδομένα ὅπως ἡ μοναρχία τὰ συμφέροντα, ἔχει ἓνα πεδίο αὐτοαναφορικῶν ἰδιαιτεροτήτων.⁵⁸ Μὴ αἰτιακὸς εἶναι ὁ μηχανισμὸς ὅπου ἡ ἰδιοτέλεια ἀποβαίνει σὲ ὄφελος τοῦ συνόλου. Ἡ αἰτιακὴ ἐκφραση τῆς ἐπιρροῆς, τοῦ «πνεύματος», εἶναι ἀντιφατικὴ. «Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀντίφραση», λέει ἓνα πρόσωπο τῶν *Περσικῶν Ἐπιστολῶν*.⁵⁹ Ὅμως τοῦτο ἐξηγεῖ ἴσως καὶ τὸ παράδοξο τῆς μοναρχίας καὶ τοῦ ἐμπορίου ἐφ' ὅσον ἡ πρῶ-

τὴ ἔχει τὴν δομὴ ὑπόταξης καὶ μονοσήμαντου χωρισμοῦ ποὺ χαρακτηρίζει τὴν αἰτιότητα ὡς μὴ ἀντιστρέψιμη, ὄχι τὴν ὀριζόντια μεσολάβηση ποὺ μπερδεύει τὸ μέσα καὶ τὸ ἔξω καὶ χαρακτηρίζει τὸ ἐμπόριο, ἀλλὰ ἐν πολλοῖς καὶ τὴν ἐπιρροή.

Ἡ ἀντιφατικὴ λογικὴ τοῦ ἐμπορίου

Σημειώνεται συχνὰ τὸ πρόβλημα ποὺ ἀποτελεῖ ἡ συνύπαρξη τοῦ *Πνεῦμα τῶν νόμων* τῶν τυπολογικῶν καὶ αἰτιακῶν ἀναλύσεων μὲ τὶς ἱστορικές. Ἡ ἀλληλεπίδραση προσφέρει μία λύση. Ἀλληλεπιδροῦν ἰδεατοὶ τύποι,⁶⁰ ὅμως δὲν ὑπάρχουν τέτοιοι πρὶν τὴν ἀλληλεπίδρασή τους, γιατί κανένα κράτος δὲν εἶναι μόνο. Ἀπειλεῖται πολεμικά, χρειάζεται τοὺς ἄλλους ἐπειδὴ δὲν εἶναι αὐταρκες. Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἂν ἦταν δὲν θὰ ἔμενε μόνο, σύμφωνα μὲ τὴν παράξενη λογικὴ τοῦ ἐμπορίου. Τὸ ἐμπόριο πηγάζει ἀπὸ τὴν ἀμοιβαία ἀνάγκη,⁶¹ καὶ ὅμως τὸ ἔθνος χωρὶς καμία ἀνάγκη ἔχει συμφέρον στὸ ἐμπόριο καὶ ὄχι ἐκεῖνο ποὺ ἔχει ἀνάγκη: «Νὰ μὴν ἀνταλλάσσουν μὲ κανέναν δὲν εἶναι ὠφέλιμο γιὰ τὰ αὐτάρκη ἔθνη ἀλλὰ γιὰ ὅσα δὲν ἔχουν τίποτα μέσα τους», τὸ ἐμπόριο φτωχαίνει τὴν φτωχὴ Πολωνία.⁶² Δὲν ὑπάρχουν ἀπομονώσιμες ἰδιαιτερότητες στὸ ἐμπόριο, ἡ ὀριοθέτηση ἔχει νόημα μόνο ἂν ὁ πόλεμος εἶναι ἰσχυρότερος ἀπὸ τὸ ἐμπόριο. Ὅμως ὁ Μοντεσκιὲ ὑπαινίσσεται ἐνίοτε ὅτι τὸ ἐμπόριο τώρα ὑπερισχύει τοῦ πολέμου. Αὐτὸ φέρνει τὸν πλοῦτο, πράγμα καλὸ γιὰ τὶς τέχνες⁶³ ἀλλὰ ὄχι γιὰ τὸ κράτος. Κακῶς «κάνουν πόλεμο μὲ τὸ κεφάλαιό τους» τὰ σημερινὰ εὐρωπαϊκὰ κράτη.⁶⁴ Ἡ πολιτεία χρειάζεται ρυθμίσεις κατὰ τοῦ πλούτου, ἡ μοναρχία ν' ἀπαγορεύει τὶς τράπεζες, γιατί ἡ δύναμη τοῦ πλούτου ἀπειλεῖ τὴν ἐξουσία.⁶⁵ Αὐτὸ ὅμως δηλώνει ἀδυναμία τῆς τελευταίας ἀπέναντί του.

2. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΣΤΟΝ ΕΓΕΛΟ Η ΓΝΩΣΗ ΤΟΥ ΑΥΤΟΣΧΕΤΙΖΟΜΕΝΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἑγελου τοποθετεῖται στοὺς ἀντίποδες τῶν ἐνδιαφερόντων καὶ τῶν ἐπιλογῶν τῆς ἐπιστημολογίας ἀπὸ τοὺς περισσότερους ἐπιστημολόγους. Ὄντως, παρουσιάζει μία δυσκολία ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς θεωρίας τῆς γνώσης: Εἶναι ἓνα ζήτημα ἂν ὑπάρχει καὶ μία γνωσιοθεωρία στὸν Ἑγελο, ἐφ' ὅσον δὲν φαίνεται ν' ἀπαντᾷ κάπου ρητὰ στὰ ἐρωτήματα ποὺ θεωροῦμε γνωσιοθεωρητικά, ἐρωτήματα σχετικὰ μὲ τοὺς ὅρους ὑπὸ τοὺς ὁποίους ἡ γνώση εἶναι ἀληθὴς ἢ δύναται νὰ ἀληθεύει. Γι' αὐτὸ μᾶλλον καὶ δὲν ὑπάρχει, ἀπ' ὅσο γνωρίζω, κάποια μελέτη ἀφιερωμένη σ' αὐτὸ τὸ θέμα.* Ὅμως τὰ περισσότερα ἔργα τοῦ ἀναφέρονται στὸ ζήτημα τῆς γνώσης. Ἐκτὸς ἀπὸ ἄρθρα, τὰ μόνα ἔργα ποὺ δημοσίευσε ὁ ἴδιος (οἱ μαθητὲς τοῦ δημοσίευσαν μετὰ τὸν θάνατό του τὶς σημειώσεις τοὺς ἀπὸ τὶς παραδόσεις του) εἶναι ἡ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος ἢ τοῦ νοῦ*, τὸ 1807, ἡ *Ἐπιστήμη τῆς λογικῆς*, τὸ 1812-1816, ἡ *Ἐγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*, τὸ 1817 καὶ ξανά τὸ 1827-1830, καὶ τὰ *Στοιχεῖα τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου* τὸ 1821: τὰ τρία πρῶτα ἀπὸ τὰ τέσσερα ἄπτονται ἄμεσα τοῦ ζητήματος τῆς γνώσης.

* Ἐδῶ καὶ ἓναν χρόνον ὑπάρχει: Γ. Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία καὶ μέθοδος στὸν Ἑγελο*, Ἑστία, Ἀθήνα 2000.

*Τὸ γνωσιολογικὸ πρόγραμμα:
ἄπειρο, αὐτοσκοπός, αὐτοσχετιζόμενο, ἀπόλυτο*

Παρουσιάζοντας τὸ σχέδιο τῶν δύο πρώτων, τῆς *Φαινομενολογίας* καὶ τῆς *Λογικῆς*, θὰ σκιαγραφήσω τὸ ἐγελιανὸ γνωσιολογικὸ πρόγραμμα, προτοῦ τὸ συγκεκριμενοποιήσω πρὸς τὴν κατεύθυνση τῶν παραδοσιακῶν γνωσιοθεωρητικῶν ἐρωτημάτων σχετικὰ μὲ τοὺς ὅρους ὑπὸ τοὺς ὁποίους ἡ γνώση εἶναι ἢ δύναται νὰ εἶναι ἀληθής.

Ἡ *Φαινομενολογία* ξεκινᾷ μὲ μία καθαρὰ γνωσιολογικὴ ἐρωτηματοθεσία: Τί εἶναι ἡ κατ' αἴσθησιν βεβαιότητα καὶ τί ἀξίζει ἡ ἀντίστοιχη γνώση, ἢ «δόξα»; Τί εἶναι ἡ αἰσθητήρια ἀντίληψη καὶ τί ἀξίζει ἡ ἀντίστοιχη γνώση, ὁ «κοινὸς νοῦς»; Τί εἶναι ἡ διάνοια καὶ τί ἀξίζει ἡ ἀντίστοιχη γνώση, λ.χ. ἡ νευτώνεια μηχανικὴ; Καὶ τὸ ἴδιο ἔργο καταλήγει πάλι μὲ τὴν «ἀπόλυτη γνώση» (καλύτερα: «ἐπίσταμαι» ἢ «ἐπίγνωση»), ἀφοῦ ἔχει μελετήσει καθ' ὁδὸν (μεταξὺ ἄλλων, λιγότερο ἄμεσα γνωσιολογικῶν θεμάτων) τὶς ἐμπειρικὲς ἐπιστῆμες τῆς φύσης, τῆς ψυχῆς, τοῦ χαρακτήρα (φρενολογία, φυσιολογικὴ), στὴν ὑποδιαίρεση «Παρατηρῶν λόγος».

Ἡ *Λογικὴ*, πού ἡ συντομευμένη μορφή της ἀποτελεῖ τὸ πρῶτο μέρος τοῦ τρίτου ἔργου, τῆς *Εγκυκλοπαίδειας*, ἐξετάζει τὶς κατηγορίες μὲ σκοπὸ νὰ τὶς ἐλέγξει καὶ νὰ βρεῖ, θὰ λέγαμε, τὸ πεδίο ὁρισμοῦ τους. Σ' ἓνα χωρίο ὁ Ἑγελος χαρακτηρίζει τὸ πρῶτο μέρος της ὡς «τὴν ἀληθινὴ κριτικὴ» τῶν κατηγοριῶν πού ἡ μεταφυσικὴ χρησιμοποιοῦσε «χωρὶς κριτικὴ», ὅπως ὀρθῶς τῆς ἔχει προσάψει ὁ Κάντ (Kant),¹ καὶ στὴν συνέχεια διευκρινίζει ὅτι ἡ «ἀληθινὴ κριτικὴ τῶν κατηγοριῶν καὶ τοῦ λόγου εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἑξῆς: Ἐξηγεῖ στὴν γνώση τὴν διαφορὰ μεταξὺ πεπερασμένου καὶ ἀπείρου καὶ τὴν ἀποτρέπει ἀπὸ τὸ νὰ ἐφαρμόζει τοὺς προσδιορισμούς καὶ τὶς ἀναφορὰς τοῦ περατοῦ στὸ ἄπειρο».²

Σὲ τί διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸν Κάντ; Στὸ ὅτι δὲν θέτει τὸ πρόβλημα μὲ βάση τὴν ἀντίθεση προεμπειρικὸ-ἐμπειρικὸ (a priori-a posteriori), ὅπως λέει ἀμέσως μετὰ τὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ παραπάνω χωρία, παρὰ ἐξετάζει τὶς ἴδιες τὶς κατηγορίες, ἀφαιρουμένων τῶν «ὑποστρωμάτων» στὰ ὁποῖα τὶς ἀπέδιδε ὡς ιδιότητες ἢ «μεταφυσικὴ», δηλαδή τῆς ψυχῆς, τοῦ κόσμου καὶ τοῦ θεοῦ. Ποιὸν γνώμονα χρησιμοποιεῖ ἀντὶ τῆς ἀντιθέσεως προεμπειρικὸ-ἐμπειρικὸ, τὸ λέει τὸ δεῦτερο χωρίο: Τὰ γνωστικὰ ἀντικείμενα μοιράζονται σὲ «ἄπειρα» καὶ «περατά».

Ἄπειρο ἀντικείμενο εἶναι ὁ θεός. Γι' αὐτὸ ἐδῶ ὁ Ἑγελος ἀρνεῖται τὴν ἀνασκευὴ τῆς «ὄντολογικῆς ἀπόδειξης γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ θεοῦ» πού πρότεινε ὁ Κάντ. Ἡ ὄντολογικὴ ἀπόδειξη ἔλεγε ὅτι, ἐφ' ὅσον μπορῶ νὰ νοήσω ἓνα τέλειον ὄν, αὐτὸ θὰ ἔχει ὅλα τὰ κατηγορήματα, ἄρα καὶ τὸ κατηγορημα τῆς «ὑπαρξῆς». Ὁ Κάντ χρησιμοποιεῖ ἓνα παράδειγμα, «ἐκατὸ τάλληρα», γιὰ νὰ δείξει ὅτι ἡ ὄντολογικὴ ἀπόδειξη δὲν ἰσχύει, ἐπειδὴ ἡ ὕπαρξη δὲν εἶναι κατηγορημα. Ἄν ἦταν κατηγορημα, τὰ φανταστικὰ ἐκατὸ τάλληρα δὲν θὰ εἶχαν τὸ ἴδιο περιεχόμενο μὲ τὰ πραγματικά, θὰ ἦταν κάτι ἄλλο, ἐφ' ὅσον θὰ διέφεραν ὡς πρὸς ἓνα κατηγορημά τους.

Ἡ ἔνσταση τοῦ Ἑγελου εἶναι ὅτι τὰ ἐκατὸ τάλληρα εἶναι ἓνα περατὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ ὄχι ὁ θεός. Σ' αὐτὸ τὸν βαθμὸ ἡ «παλαιὰ μεταφυσικὴ», ἀλλὰ κυρίως ὁ Καρτέσιος (Descartes), ὀρθῶς δεχόταν τὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξη. Ὅμως, ὁ Ἑγελος θεωρεῖ ὅτι ἓνα κύριο λάθος τῆς μεταφυσικῆς εἶναι ὅτι ἀποδίδει ἐν γένει κάποια κατηγορήματα στὸν θεό, διότι ἔτσι τὸν μεταχειρίζεται σὰν νὰ ἦταν ἓνα «πράγμα» μὲ «ιδιότητες», ἄρα σὰν νὰ ἦταν κάτι περατό.³

Ἔτσι βλέπουμε πῶς λειτουργεῖ τὸ ἐγελιανὸ κριτήριον γιὰ τὴν κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς, πῶς ὁ Ἑγελος ἀνασκευάζει τὶς ἀξιώσεις τῆς μεταφυσικῆς μὲ γνώμονα τὴν ἔννοια τοῦ «ἀπείρου». Συγχρόνως καταλαβαίνουμε ὅτι ἡ ἔνσταση τοῦ Ἑγελου κατὰ τῆς

ἀνασκευῆς τῆς ὀντολογικῆς ἀπόδειξης ἀπὸ τὸν Κάντ δὲν ὑπερασπίζεται τὴν μεταφυσικὴ μορφή τῆς ὀντολογικῆς ἀπόδειξης· ἀρνεῖται μᾶλλον νὰ δεχθεῖ *ὅποιοδήποτε* κατηγορήμα τοῦ θεοῦ, ἐφ' ὅσον εἶναι κατηγορήμα. Ἡ ἀνασκευή τῆς ὀντολογικῆς ἀπόδειξης ἀπὸ τὸν Κάντ στηριζόταν στὴν ἀπόδοση κατηγορημάτων στὸν θεό, καὶ ἐξηγοῦσε ὅτι ἡ ὑπαρξη δὲν εἶναι ἓνα κατηγορήμα, διότι δὲν προσθέτει κάτι στὴν ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου· δὲν ἀμφισβητοῦσε τὴν ἴδια τὴν διαίρεση ἑνὸς τέτοιου ἀντικειμένου σὲ πράγμα καὶ ιδιότητες, δηλαδή σὲ ὑποκείμενο καὶ κατηγορούμενα.

Ὁ Ἑγελος, στὸ κεφάλαιο «Ἀντίληψη» τῆς *Φαινομενολογίας*, θεωρεῖ ὅτι ἔτσι βλέπει τὸν κόσμο ἡ αἰσθητήρια ἀντίληψη, ἡ ὁποία δὲν εἶναι παρὰ ὁ «κοινὸς νοῦς»: χωρίζει τὰ ὄντα σὲ πράγματα καὶ ιδιότητες τῶν πραγμάτων.⁴ Στὸν «Πρόλογο» τοῦ ἴδιου ἔργου διατυπώνει τὴν ἀποψη ὅτι τὰ ἄπειρα ἀντικείμενα δὲν μποροῦν νὰ ἐκφραστοῦν ὑπὸ μορφή προτάσεων, κρίσεων, στὸν βαθμὸ πού ἡ μορφή αὐτὴ ὑπονοεῖ τὴν διαίρεση τοῦ «συνόλου» σὲ ὑποκείμενο καὶ κατηγορούμενο (θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε: τὴν διαίρεση τοῦ «συνόλου» ἢ «σύνθετου» σὲ ὕλη καὶ μορφή ἢ σὲ οὐσία καὶ συμβεβηκός, ἐφ' ὅσον αὐτὰ τὰ τρία ζεύγη ἐννοιῶν συνδυάζονται στὸν εἰσηγητὴ τους Ἀριστοτέλη) ἐνῶ αὐτὴ ἡ διαίρεση δὲν ὑφίσταται γιὰ τὰ ἄπειρα ἀντικείμενα.

Ὅμως, τί θὰ πεῖ «ἄπειρο»; Ἄπειρο εἶναι ἓνα ἀντικείμενο ὅταν ἡ ἔννοιά του ἐκφράζεται ὁλόκληρη στὴν πραγματικότητά του, καὶ ἀντιστρόφως, ὅταν ἡ εἰδικὴ ἔννοιά του περιλαμβάνει τὴν πραγματικότητά του. Στὴν δευτέρη περίπτωσι βρίσκεται παραδοσιακὰ ὁ θεός, πού ἀναφέραμε ὡς ἄπειρο ἀντικείμενο. Τοῦτο ἀκριβῶς ἐπιτρέπει τὴν ὀντολογικὴ ἀπόδειξη. Αὐτὰ λέει τὸ δεύτερο πάντα ἀπὸ τὰ χωρία ὅπου ἡ λογικὴ παρουσιάζεται ὡς ἡ πραγματικὴ κριτικὴ.

Ἡ πρώτη ὁμως περίπτωσι, ὅτι ἡ ἔννοια κάποιου ἀντικειμένου

ἐκφράζεται ὁλόκληρη στὴν πραγματικότητά του, ἐπιτρέπει τὴν προσέγγιση τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας ὡς ἄπειρος· δὲν εἶναι ἄπειρος μόνον ὁ θεός, ὅπως νόμιζε ἡ μεταφυσικὴ. «Περσάτος» εἶναι ὁ ἥλιος, λέει κάπου ὁ Ἑγελος, ἀλλὰ ὄχι τὸ ἡλιακὸ σύστημα, γιὰ τὴν ἔννοια «ἥλιος» δὲν ἐκφράζεται ὁλόκληρη μόνο μὲ τὸν ἥλιο, ἐνῶ ἐκφράζεται μὲ τὸ σύνολο τοῦ ἡλιακοῦ συστήματος.⁵ Ὅρίζεται ὡς «ἄπειρο» ὅποιο ἀντικείμενο νοεῖται ἀφ' ἑαυτοῦ, δίχως νὰ χρειάζεται ν' ἀνατρεξομε σὲ κάτι ἄλλο γιὰ νὰ συμπληρώσουμε τὸ νόημά του.

Ἔτσι, «ἄπειρη» εἶναι ἡ ἴδια ἡ σχέση δύο ὄρων, ἐνῶ ὁ ἓνας ὄρος ἔχει νόημα ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ἄλλον, καὶ εἶναι συνεπῶς περσάτος (τὸ σύνολο λέγεται ἐπίσης «πραγματικό», ἐνῶ ὁ ὄρος, ἡ «στιγμή», εἶναι μόνο κάτι «ἰδεατό»).

Κατ' ἐξοχὴν ἄπειρο ἀντικείμενο εἶναι ἐκεῖνο, πού εἶναι αὐτοσκοπός, ἀντὶ νὰ ἀποτελεῖ μέσον γιὰ ἓναν σκοπὸ ἐξωτερικὸ πρὸς τὸ ἴδιο. Στὴν μία περίπτωσι ἡ ἔννοιά του εἶναι «μέσα» του, στὴν ἄλλῃ ὄχι. Τέτοια ἀντικείμενα εἶναι οἱ ζωντανοὶ ὁργανισμοί: Τὰ ὄργανα ἀπαρτίζουν ἓνα ὅλον, ἓνα σύνολο, τὸ ὁποῖο εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ ἑαυτοῦ του, δηλαδή αὐτοσυντηρεῖται. Ἡ ἰδέα αὐτὴ βρίσκεται στὴν τρίτη καντιανὴ *Κριτικὴ*. Ὅπως σημειώνει πάντα ὁ Ἑγελος, εἶναι ἀριστοτελική, εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς ὡς «ἐντελέχειας», πού οἱ θιασῶτες τῆς χωριστῆς ψυχῆς πάντα τὴν εὐρισκαν ἀποκρουστικῇ.

Τὸ ἄλλο σκέλος τῆς τρίτης *Κριτικῆς* ἀφορᾷ τὰ ἔργα τέχνης. Γιὰ τὸν Ἑγελο, ὄχι μόνον ἡ τέχνη, ἀλλὰ ὅλα τὰ ἔργα τοῦ πνεύματος ἢ τοῦ νοῦ, ἢ πολιτεία, ἢ θρησκεία, πολλῶ μᾶλλον ἢ ἴδια ἢ φιλοσοφία, παρουσιάζουν, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ νοῦς, τὴν μορφή τοῦ αὐτοσκοποῦ, τῆς αὐτοσχέσιας, ἢ τῆς αὐτοαναφορᾶς. Ὅλα αὐτὰ εἶναι «ἄπειρα». Ἡ ἐκάστοτε πραγματικότητά τους περιλαμβάνει τὴν πλήρη σημασίαν τους.

Γενικά, λοιπόν, ὁ Ἑγελος ὀνομάζει «ἄπειρα» τὰ αὐτοσχετιζόμενα ἢ αὐτοαναφορικά ἢ, ὅπως τὰ χαρακτηρίζει ἐπίσης, τὰ «ἐπιστρέφοντα εἰς ἑαυτὸν» ἀντικείμενα. Ἄρα, ὅταν θεωρεῖ ἔργο τῆς «ἀληθινῆς κριτικῆς τοῦ λόγου» τὴν διάκριση τῶν κατηγοριῶν ποὺ ἀρμόζουν στὰ περατὰ καὶ ἐκείνων ποὺ ἀρμόζουν στὰ ἄπειρα ἀντικείμενα, θεμελιώνει τὴν διάκριση τῶν φυσικῶν καὶ ἀνθρώπινων ἐπιστημῶν, ποὺ ὁ Ντίλταϋ (Dilthey), στὴν προσπάθειά του, ἀκριβῶς, νὰ ἐπιτύχει μία τέτοια θεμελίωση, θὰ τὶς ὀνομάσει μὲ ἐγγελιανὸ τρόπο Geisteswissenschaften, «ἐπιστῆμες τοῦ πνεύματος» (ἢ «τοῦ νοῦ»).

Αὕτῃ ἡ αὐτοσχεσία εἶναι ἡ δομὴ τοῦ ζώου, ἀλλὰ κυρίως τοῦ ὑποκειμένου. Αὕτῃ μοῦ ἐπιτρέπει νὰ πράττω ὁ ἴδιος, μὲ διακρίνει ἀπὸ τὴν φυσικὴ αἰτιότητα καὶ μοῦ παρέχει ἔτσι τὴν δυνατότητα νὰ θέτω *ἀπόλυτες* ἀρχές (*ἀξίες*) χωρὶς νὰ χρειάζεται γι' αὐτὸ νὰ διακριθεῖ ἕνα προεμπειρικὸ ἐπίπεδο.

Ἡ κριτικὴ τοῦ καντιανοῦ *δέοντος* στὸν Ἑγελὸ δηλώνει ὅτι τὸ δέον εἶναι *πάντοτε ἤδη παρὸν*, ὅχι ἐπειδὴ ὅ,τι ὑπάρχει καθαγιαζεται καὶ βαπτίζεται «ἀγαθό», σύμφωνα μὲ τὴν συνηθέστερη κατηγορία κατὰ τῆς φιλοσοφίας του, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ δυνατότητα τοῦ ἀγαθοῦ, τῆς *ἐλευθερίας* ὑπάρχει πάντοτε ἐμμενῶς στὰ βιολογικά, καὶ ἐπειδὴ αὕτῃ ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα ἐμφανίζεται ὡς ὑπαρξὴ στὰ νοήμονα ὄντα: Ἡ πραγματικότητα αὐτῶν τῶν ὄντων εἶναι *ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα* τῆς ἐλευθερίας, *τῆς ἀτομικῆς αὐτοσχεσίας* *τους ἐκτὸς τοῦ κόσμου*. Αὕτῃ εἶναι ἡ ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα τῆς σκέψης καί, στὸ πρακτικὸ ἐπίπεδο, ἡ ἱκανότητα ἐκούσιας πρόκλησης τοῦ θανάτου,⁶ δηλαδή ἡ δυνατότητα παράβλεψης τῆς αὐτοσυντήρησης πρὸς ὄφελος ἄλλων στόχων (αὐτῶν ποὺ ἐμεῖς ὀνομάζουμε ἀξίες). Ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας τῆς ἀξίας, δηλαδή τὸ γεγονός ὅτι δὲν εἶναι *σχετικὴ*, προϋπάρχει ὡς ἡ ἀπολυτότητα τοῦ «ἀπειροῦ» ἀντικειμένου (μὲ τὴν ἔννοια ποὺ εἴπαμε).

Ἡ αὐτοαναφορικότητα τοῦ ζωντανοῦ καὶ τοῦ νοήμονος ὄντος, ποὺ ὁ Ἑγελος τὴν ὀνομάζει «ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητας», φανεώνει ὅτι ἡ ἔννοια τῆς *νομοτέλειας* δὲν ἰσχύει στὴν ψυχολογία καὶ στὴν (τότε ψυχολογικὰ ἐρμηνευμένη) τυπικὴ λογικὴ. Δὲν ἰσχύει ἡ ἐφαρμογὴ τῆς κατηγορίας τῆς ποσότητας στὴν νοημοσύνη, ἄρα εἰδικὰ δὲν ἰσχύει ἡ «φυσιογνωμικὴ», ποὺ συγκρίνει τὸν νοῦ μὲ τὸ κρανίον (ἕνα πράγμα μὲ μετρήσιμες ιδιότητες), ὅπως γενικά δὲν ἰσχύει ἡ βιολογικὴ νομοτέλεια. Αὐτὲς εἶναι οἱ ἀντιρρήσεις τῆς *Φαινομενολογίας* σχετικὰ μὲ τὴν ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη.⁷

Νὰ λοιπόν πῶς μπορεῖ νὰ γίνῃ κατανοητὸ τὸ γενικὸ γνωσιολογικὸ πρόγραμμα τοῦ Ἑγελου καὶ ἡ σύστοιχη κριτικὴ τῆς γνώσης. Μένει νὰ προσπαθήσουμε νὰ συγκεκριμενοποιήσουμε αὐτὸ τὸ πρόγραμμα ὥστε νὰ καταστῇ συγκρίσιμο μὲ τὰ ἄλλα γνωσιολογικὰ προγράμματα, τὰ ὁποῖα ἀκολουθοῦν ἐν πολλοῖς μία καντιανοῦ τύπου ἐρωτηματοθεσία, ὅταν θέτουν ἐρωτήματα γιὰ τοὺς ὁρους ὑπὸ τοὺς ὁποίους ἡ γνώση εἶναι ἀληθής.

Γνωσιολογικὰ αἰτήματα

Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ πῶς «ἡ ἱστορία ἔχει μόνον νὰ συλλάβει ὅ,τι εἶναι, ὅ,τι ἦταν, τὰ περιστατικὰ καὶ τὶς πράξεις». Ὅτι «ἀληθεύει τόσο, ὅσο περισσότερο ἐμμένει στὰ δεδομένα». Ἄρα τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ προσκόλληση στὴν ἐμπειρία. Προσθέτει ὅμως ἀμέσως ὅτι «τὰ δεδομένα δὲν παρατίθενται ἄμεσα, ἀλλὰ ὑποθέτουν ποικίλες, συνδεόμενες καὶ μὲ τὴν νόση, ἔρευνες».

Ἄρα ἡ ἱστορία πρέπει νὰ ἔχει «σκοπὸ μόνον τὰ γεγονότα»: Ἡ προσκόλληση στὴν ἐμπειρία δὲν εἶναι κάτι δεδομένο, ἀλλὰ ὁ στόχος καὶ τὸ ἀποτέλεσμα μίας νοητικῆς διεργασίας. Τὸ πρόβλημα εἶναι, συνεχίζει, ὅτι «μὲ τοῦτον τὸν σκοπὸ φαίνεται νὰ ἔρχεται σὲ

ἀντίφραση τὸ ἐγχείρημα τῆς φιλοσοφίας», ἐπειδὴ αὐτὴ «εἰσάγει» κάποιες «σκέψεις» στὴν ἱστορία καὶ «τὴν πραγματεύεται σύμφωνα μ' αὐτές».⁸

Ὅντως, ἀμέσως μετὰ ὁ Ἑγελος ἐξηγεῖ πῶς ἡ προϋπόθεση τῆς φιλοσοφίας εἶναι ὅτι «ὁ λόγος κυριαρχεῖ τὸν κόσμον». Τί σημαίνει ὁμῶς αὐτό; Σημαίνει ὅτι «τὰ πράγματα συνέβησαν λογικὰ καὶ στὴν ἱστορία»,⁹ δηλαδή ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι *λογικὰ κατανοήσιμη*. Ἡ «κυριαρχία» τοῦ λόγου εἶναι κατ' ἀρχὴν *περιγραφικῆς σημασίας* (ὁ «λόγος» δὲν ἐννοεῖται μὲ ἀμεσα δεοντικὸ τρόπο).

Ὅπως ἰσχυρίζομαι, οἱ «σκέψεις» ποὺ εἰσάγει ἡ φιλοσοφία δὲν εἶναι παρὰ ἡ νοητικὴ διεργασία ποὺ προϋποθέτει ἡ προσκόλληση στὴν ἐμπειρία. Τὸ γνωσιολογικὸ αἶτημα, ὁ σκοπός, εἶναι ἡ πίστη στὴν ἐμπειρία. Τὸ μέσον εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ κριτικὴ τῶν σκέψεων ποὺ μπαίνουν *οὕτως ἢ ἄλλως* στὴν ἐμπειρία. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ ἐπιτρέπει νὰ σκεφτόμαστε τὴν ἐμπειρία χωρὶς νὰ εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ὑποθέτουμε τὴν ὑπαρξὴ ἀτεκμηρίωτων ἱστορικῶν γεγονότων, ὅπως οἱ θεωρίες τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, ποὺ ὑποθέτουν τὴν ὑπαρξὴ μίας προκοινωνικῆς «φυσικῆς κατάστασης»,¹⁰ ἀλλὰ καὶ ὅπως οἱ ρομαντικοί, ποὺ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἑγέλου διατύπωσαν τὴν ἀντίθετη, ἀντιδραστικὴ ἄποψη, ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα κατεῖχε καταγωγικὰ μία χαμένη πιά σοφία.¹¹ Γενικότερα μᾶς ἐπιτρέπει ν' ἀποφεύγουμε αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε ἐμεῖς «ἀναχρονισμό»: Τὴν προβολὴ τῶν δικῶν μας κατηγοριῶν σὲ κοινωνίες τοῦ παρελθόντος,¹² ἄρα νὰ σεβόμαστε τὴν αὐτοκατανόηση ἐκείνων τῶν κοινωνιῶν, τὴν δική τους αὐτοσχέσια.

Καὶ τοῦτο εἶναι ἀπαραίτητο ἐφ' ὅσον, στὴν ἱστορία, ἀλλάζει ἡ «ἐννοια», ἡ «λογικότητα». Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ μάλιστα ὅτι στὴν ἀλλαγὴ τῶν «κατηγοριῶν» ὀφείλονται «ὅλες οἱ ἐπαναστάσεις, τόσο στὴν ἐπιστήμη ὅσο καὶ στὴν παγκόσμια ἱστορία».¹³

Ἔτσι, ἡ προϋπόθεση τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι μία προκατά-

ληψη, ἀλλὰ μία προϋπόθεση ἡ ὁποία μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτοαναρεῖται ὡς προϋπόθεση, οὕτως ὥστε νὰ μὴν ἀναιρεῖ τὴν αὐτοσχέσια τοῦ ἀντικειμένου της. Ὁ σκοπός εἶναι λοιπὸν ὁμοιος μ' αὐτὸ ποὺ ὁ Ἀντόρνο (Adorno) ὀνομάζει «οὐτοπία τῆς γνώσης»: «Ν' ἀνοίγεται τὸ στερεούμενο ἐννοίας μὲ ἐννοίες δίχως νὰ ἐξομοιώνεται μ' αὐτές».¹⁴

Ἀνάλογο πρόβλημα ἀνακύπτει στὴν μελέτη τῆς φύσης: Ὅταν τὴν γνωρίζω, δὲν πρέπει νὰ τὴν θεωρῶ ὡς ἓνα μέσον γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ νὰ τὴν ἀναφέρω στὸν ἑαυτὸ της.¹⁵ Ὅταν πράττω, χρησιμοποιοῦ τὰ πράγματα, τὰ οἰκειοποιοῦμαι γιὰ δικούς μου σκοπούς, ἐνῶ ὅταν θεωρῶ, «ἀφήνω τὰ πράγματα ἐλεύθερα», ἄρα τὰ *οἰκειοποιοῦμαι* πάλι, ἀλλὰ ἔτσι ὥστε νὰ τὰ ἀφήνω *ἐλεύθερα*. Ὁ συμβιβασμός αὐτῶν τῶν δύο πλευρῶν «εἶναι τὸ σημεῖο ποὺ ἐνδιαφέρει σχετικὰ μὲ τὴν φύση τῆς γνώσης – τοῦτο εἶναι τὸ ἐνδιαφέρον τῆς φιλοσοφίας».¹⁶ Ὅντως αὐτὸ εἶναι τὸ γνωσιολογικὸ αἶτημα.

Γι' αὐτὸ τὸν λόγο, πρῶτα ἔρχεται ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη, ἡ μελέτὴ τῆς ἐμπειρίας, καὶ μετὰ ἡ φιλοσοφία.¹⁷ Ἡ φιλοσοφία ἐπιδρεῖ διορθωτικὰ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐννοιολογικῆς ἐκθεσης τῆς ἐπιστήμης.

Φέρε' εἰπεῖν, θεωρεῖ ὅτι ἔχει δίκιο ὁ Μπυφφὸν (Buffon), γιὰ τὸν ὁποῖο κριτήριο τοῦ εἴδους εἶναι ἡ ἀναπαραγωγή, δηλαδή ἀκριβῶς ἀναφέρει τὰ ζωικὰ εἶδη στὸν ἑαυτὸ τους, καὶ ὄχι ὁ Λιννέ (Linné), ποὺ ταξινομεῖ τὰ εἶδη ἀνάλογα μὲ τὰ γνωρίσματά τους *γιὰ μᾶς*, γιὰ τὸν παρατηρητή. Ἐπίσης, ἡ φιλοσοφία τονίζει τὶς διαφορὲς ἐκεῖ ποὺ ἡ ἐπιστήμη τονίζει ὑπερβολικὰ τὴν ταυτότητα. Τέτοιο εἶναι γιὰ μᾶς σήμερα τὸ ζήτημα τοῦ «ἀναγωγισμοῦ».

Ἐκεῖνο ποὺ διακρίνει τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη εἶναι «τὸ εἶδος τῆς μεταφυσικῆς ποὺ χρησιμοποιοῦν», καταλήγει ὁ Ἑγελος, δίνοντας στὸν ὅρο «μεταφυσικὴ» τὸ νόημα αὐτοῦ ποὺ ἐμεῖς ὀνομάζουμε «ἐννοιολογικὸ πλαίσιο».¹⁸ Ἡ φιλο-

σοφία έχει διαμορφώσει ένα έννοιολογικό πλαίσιο για τις νοητικές διεργασίες που προϋποθέτει ο σεβασμός των έμπειρικών δεδομένων. Τουτό σημαίνει στον Έγελο ότι η φιλοσοφία έχει εξετάσει τις κατηγορίες, έχει ορίσει που ισχύουν και που όχι, και ότι βάσει αυτού ανακατασκευάζει την επιστήμη.

*Πώς συγκροτείται η επιστήμη.
Παλαιά και νέα έννοια επιστήμης*

Όντως, η «απαίτηση της a priori γνώσεως, ως εάν η ιδέα να κατασκεύαζε αφ' εαυτής», δεν ισχύει. Στην πραγματικότητα, η γνώση, ακόμη και όταν νομίζει ότι κατασκευάζει αφ' εαυτής, είναι «ανακατασκευή».¹⁹ Η επίγνωση αυτού του γεγονότος υπήρξε, κατά τον Έγελο, η μεγάλη προσφορά της έμπειρικής επιστήμης που πρωτοεμφανίσθηκε φιλοσοφικά στον Βάκωνα (Fr. Bacon).

Αυτή η επίγνωση είναι μάλιστα το μόνο που διακρίνει την νεώτερη σκέψη από την αρχαία:²⁰ η γνωσιοθεωρητική σημασία του χριστιανισμού υπήρξε ότι μᾶς έδωσε την συνείδηση της διαφορᾶς μεταξύ «νοεῖν» και «ὄντος», την όποία δεν είχε η αρχαία φιλοσοφία. Η ἄγνοιά της χαρακτηρίζει γενικά την «μεταφυσική» σκέψη, ή όποία νομίζει πως ὁ,τι νοῶ χωρίς αντίφαση, είναι: και αυτού του τύπου ή σκέψη είναι κυρίαρχη στους αρχαίους.²¹ Ακριβέστερα, ή διαφορά του νοεῖν και του εἶναι υπήρχε στά «ἐπιστημονικά κείμενα τῶν αρχαίων», ἄλλα ὅχι με συνειδητό τρόπο.²²

Έτσι, ή «ἀρχή της έμπειρίας», που ἐκφράζεται στίς έμπειρικές επιστήμες από τον 15' αἰώνα, ὑποθέτει πλέον ότι δεν συλλογίζομαστε «a priori» ξεκινώντας από «μεταφυσικές» ή «θρησκευτικές» προϋποθέσεις. Το ίδιο ισχύει για τις πολιτικές θεωρίες που ἐμφανίσθηκαν την ίδια ἐποχή, ή έμπειρική ἀπόχρωση τῶν όποίων

δεν συνοδεύεται βέβαια από τον καθγιασμό του καθεστώτος, ἄλλ' ἀντιθέτως από την πρόθεση ἀνατροπῆς του.²³

Η έμπειρική επιστήμη συμβάλλει ἔτσι στην ἀνάπτυξη της σκέψης ως σκέψης. Πώς ανακατασκευάζει ή επιστήμη; Ξεκινᾷ από τὰ δεδομένα, ἀπομονώνει ἀφαιρετικά ορισμένες ἀρχές, και ἀνασυνθέτει τὰ δεδομένα βάσει αὐτῶν τῶν ἀρχῶν. Κατά τον Έγελο, ή καθ' αὐτό επιστήμη εἶναι τὸ δεύτερο μέρος, ή ανακατασκευή, δηλαδή ή ἔκθεση. Αὐτή ή ανακατασκευή βοηθᾷ την ἀνάπτυξη της σκέψης ἐφ' ὅσον ἀκριβῶς ή γνώση δεν κατασκευάζει ποτέ προεμπειρικά και ἀφ' εαυτῆς, ἄλλα ανακατασκευάζει, ἀκόμη και όταν δεν έχει ἐπίγνωση αὐτοῦ του γεγονότος.

Στὸ τέλος του ίδιου κειμένου, ὁ Έγελος καταλήγει ότι τὸ Geist, ὁ νοῦς ή τὸ πνεῦμα, «εἶναι κατ' οὐσίαν ἐπεξεργασία, ἐννοημένη ως ἐπεξεργασία ἄλλου τινός».²⁴ Τὸ κέρδος για την σκέψη ως σκέψη εἶναι οὐσιαστικά αὐτή ή ἐπίπτωση της νέας ἄποψης για την γνώση ως ανακατασκευή.

Ο «νοῦς» εἶναι ἄπειρος, δηλαδή αὐτοσχετίζεται, εἶναι ἐλεύθερος, εἶναι ἀπόλυτος στὸν καθενα –δεν ὑπάρχουν «περατοὶ νόες», ὅπως νόμιζε ή μεταφυσική, ἀντιδιαστέλλοντάς τους πρὸς τὸν θεό²⁵–, και συγχρόνως ὑπάρχει μόνον ἐν σχέσει πρὸς κάτι πὸν ἐπεξεργάζεται (κάτι πὸν γνωρίζει ή χρησιμοποιεῖ), κάτι πὸν δίνει μία νομimότητα στην ἐρμηνεία του ἐγελιανοῦ Geist ως «κοινωνικῆς ἐργασίας» ἀπὸ τὸν Ἀντόρνο.²⁶

Όμως ή ἱστορία δεν πορεύεται ὁμοίμορφα, οὔτε καὶ στὸν τομέα της σκέψης: ὁ Έγελος κρίνει πως ὁ Φίχτε (Fichte) ἔμεινε δέσμιος της «παλαιᾶς παράστασης περὶ επιστήμης»²⁷ ἐφ' ὅσον ήθελε νὰ κατασκευάσει «μία φιλοσοφία... ὅπου τίποτε τὸ έμπειρικό δεν θὰ γινόταν δεκτὸ ἀπ' ἑξω».²⁸

Ἀπόδειξη ότι κάτι τέτοιο εἶναι ἀνέφικτο ἀποτελεῖ κατὰ τὸν

Ἐγελο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Φίχτε ἀναγκάσθηκε νὰ ὑποθέσει ὡστόσο τὴν ὑπαρξὴ ἑνὸς Anstoß, δηλαδή μίας «πρόσκρουσης» ἢ «παρώθησης», ὅπου προσκρούοντας τὸ «ἐγὼ» ἀποκτᾷ τὴν ἰκανότητα νὰ γνωρίζει.²⁹

Ἐδῶ ἐπιβάλλεται ὁμως ἡ ἐξῆς παρατήρηση. Στὰ *Στοιχεῖα κριτικῆς τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας* (τὰ *Grundrisse*), ὁ Μάρξ θεωρεῖ πὼς ἡ ἐπιστῆμὴ ἀνακατασκευάζει (ἢ ἔκφρασή του εἶναι: «ἀναπαράγει») τὸ συγκεκριμένο: Ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ δεδομένα, ἀπομονώνει ἀφαιρετικὰ ὁρισμένους ἀρχές καὶ ἀνασυνθέτει τὰ δεδομένα βάσει αὐτῶν τῶν ἀρχῶν. Αὐτὴ ἦταν καὶ ἡ θέση τοῦ Ἐγελου. Ὅμως προσθέτει ὅτι ὁ Ἐγελος «ἔπεσε στὴν πλάνη νὰ συλλάβει τὸ πραγματικὸ ὡς τὸ ἀποτέλεσμα τῆς νόησης, ἐνῶ ἡ μέθοδος πὺν ἀνέρχεται ἀπὸ τὸ ἀφηρημένο πρὸς τὸ συγκεκριμένο εἶναι μόνον ὁ τρόπος πὺν ἔχει ἡ νόηση νὰ οἰκειοποιεῖται τὸ συγκεκριμένο, νὰ τὸ ἀναπαράγει ὡς ἓνα πνευματικὰ (νοητικὰ) συγκεκριμένο».

Ἀπόδειξη ὅτι κάτι τέτοιο εἶναι ἀνέφικτο ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Μάρξ ἡ ἀνάγκη τοῦ Ἐγελου νὰ ὑποθέσει ἓνα Anstoß, «μία πρόσκρουση ἀπὸ ἔξω». – Ὅμως, ὁ φιλόσοφος πὺν ἀναγκάσθηκε νὰ ὑποθέσει κάτι τέτοιο δὲν εἶναι ὁ Ἐγελος, ἀλλὰ ὁ Φίχτε!

Ὁ Μάρξ προσθέτει ὅτι ναι μὲν «ἡ συγκεκριμένη ὁλότητα ὡς ὁλότητα τῆς σκέψης, ὡς ἓνα συγκεκριμένο τῆς σκέψης, εἶναι in fact ἓνα προϊόν τῆς νόησης, τοῦ ἐννοεῖν», πλὴν εἶναι ἀποτέλεσμα «τῆς ἐπεξεργασίας τῆς ἐποπτείας καὶ τῆς παρὰστασης».³⁰ Αὐτὸ ὁμως ἔλεγε καὶ ὁ Ἐγελος, ὅπως εἶδαμε: Ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ γνωρίζει, νὰ οἰκειοποιεῖται τὰ πράγματα χωρὶς ἀπλῶς νὰ τὰ χρησιμοποιεῖ, ἐπειδὴ ὁ νοῦς εἶναι κατ' οὐσίαν «ἐπεξεργασία ἄλλου πράγματος». Οἱ δύο χρησιμοποιοῦν μάλιστα τὴν ἴδια λέξη *Verarbeitung*, πὺν ὑποδηλώνει, ὅπως ἡ ἑλληνικὴ «ἐπεξεργασία», τὴν σχέση πρὸς τὴν ἐργασία (*Arbeit*).

Τὸ ἐπιχείρημα: ὁ νοῦς εἶναι ἐτεροσχασία, τὸ ἄπειρο εἶναι περατὸ γιὰ νὰ εἶναι ἄπειρο

Πὼς μπορεῖ νὰ ἀπαλειφθεῖ ἡ ἀντίφαση μεταξὺ τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ νοῦ ὡς *αὐτοσχασίας* καὶ τοῦ ὁρισμοῦ του ὡς κάτι πὺν εἶναι ἐν σχέσει πρὸς κάτι ἄλλο; Ἡ ἀντίφαση θὰ ἦταν ἄλυτη ἂν ὁ νοῦς χαρακτηριζόταν ὡς «κάτι πὺν ἐπεξεργάζεται κάτι ἄλλο», δηλαδή ὡς ἓνα πράγμα πὺν ἔχει ὡς ιδιότητα τὴν «ἐπεξεργασία». Ἐφ' ὅσον ὁμως ὁρίζεται ὡς ἡ ἴδια «ἡ ἐπεξεργασία», ὁρίζεται ὡς μία σχέση, καὶ ἡ σχέση μπορεῖ νὰ εἶναι «ἄπειρη» (αὐτοσχαστικὴ, αὐτοαναφορικὴ), ἐνῶ οἱ ὅροι τῆς εἶναι «πεπερασμένοι», ἐφ' ὅσον εἶναι ὅροι τῆς σχέσης, ἄρα σχετικοί, ὅπως παρατηρήσαμε παραπάνω.

Ὁ Ἐγελος ἰσχυρίζεται πὼς προτείνει, μὲ τὴν λογικὴ του, μία «νέα ἔννοια τῆς ἐπιστημονικῆς πραγματέυσης».³¹ Ποιὰ εἶναι τὰ γνωρίσματά της; Σίγουρα δὲν λέει ὅτι γνωρίζουμε δηθὲν προεμπειρικά, ὅπως ἡ παλαιὰ ἔννοια τῆς ἐπιστήμης. Σίγουρα θέλει νὰ μᾶς δώσει τὴν δυνατότητα νὰ νοοῦμε ἀντικειμενικά, νὰ μένουμε πιστοὶ στὴν ἐμπειρία, δηλαδή νὰ μᾶς ὑποδείξει τίς νοητικὲς διεργασίες πὺν μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ ἀναφέρουμε τὸ ἀντικείμενό μας στὸν ἑαυτό του. Ἀρα ἡ ἔννοιά της περὶ ἔννοιας ἀπαιτεῖ ἡ ἔννοια νὰ εἶναι ἰκανὴ νὰ σχετίζει τὸ ἀντικείμενό της μὲ τὸν ἑαυτό του, νὰ κατανοεῖ τὴν «ἐπιστροφή του στὸν ἑαυτό του», καὶ ὁ νοῦς, πὺν δὲν εἶναι παρὰ οἱ ἔννοιές του (ιδωμένες ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς ἐνέργειας), νὰ εἶναι κάτι πὺν μπορεῖ νὰ ἀναφέρει τὸ ἀντικείμενό του πρὸς τὸν ἑαυτό του.

Δὲν μπορῶ νὰ «ταυτισθῶ» συναισθηματικὰ μ' ἓναν ἀρχαῖο Ἑλληνα (ὅπως θὰ τὸ προτείνει ἀργότερα ὁ Ντίλταϊ), μόνον ἡ σκέψη μου ἐπιτρέπει νὰ μπῶ στὴν θέση του, ἄρα νὰ τὸν «αὐτοσχετίσω».³² Πὼς τὸ μπορεῖ; Τὸ μπορεῖ ἐπειδὴ τέτοια εἶναι ἡ φύση τῶν

ἐννοιῶν ἐν γένει, ὅπως ἀποκαλύπτει ἡ ἐξέτασή τους δίχως «ὑποστρώματα» πού ἐπιχειρεῖ ἡ *Λογική*.

Ἐνα χαρακτηριστικό παράδειγμα εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ «ἀπείρου». Δὲν μπορῶ νὰ ἐρωτῶ «πῶς βγαίνει τὸ περατὸ ἀπὸ τὸ ἀπείρο», ὅπως ρωτοῦσε ἡ μεταφυσική (πῶς δημιουργεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμο), ὅχι ἐπειδὴ τὸ ἀπείρο δὲν εἶναι ἀντικείμενο δυνατῆς ἐμπειρίας, ὅπως εἶναι τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Κάντ, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ ἐρώτηση αὐτοαντιφάσκει ὅταν τὴν ἐξετάζω ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν ἐννοιῶν πού περιέχει, χωρὶς νὰ προσθέτω σ' αὐτὲς τὴν ἀσαφὴ παράσταση ἑνὸς ὑποστρώματος. Γιατί; Ἐπειδὴ ἂν «βγαίνει» τὸ περατὸ ἀπὸ τὸ ἀπείρο, τότε τὸ ἀπείρο ἔχει *κάτι ἔξω του*, τὸ περατὸ –καὶ κατὰ συνέπεια εἶναι πεπερασμένο καὶ δὲν εἶναι τὸ ἀπείρο.³³

Ἔτσι, ὑποθέτοντας ὅτι τὰ νοητικὰ διακεκριμένα *ἀλληλονοηματοδοτοῦνται* –ὅπως μπορούμε νὰ ποῦμε, μ' ἓναν ὅρο πού δὲν ὑπάρχει στὸν Ἑγέλο–, ὁ τελευταῖος καταστρέφει τὶς «παραστάσεις», τὶς εἰκόνες τῆς θεολογίας, καὶ γενικὰ *κάθε ἔννοια ὑπερβατικότητας*: *Τὸ ἀπόλυτο δὲν εἶναι ἀπόλυτο ἂν εἶναι χωρισμένο ἀπὸ τὸ σχετικὸ* –ἂν εἶναι «ἐπέκεινα» τοῦ περατοῦ, ἂν εἶναι ὑπεράνω τοῦ ἐμπειριοῦ. Μία μὴ ἀντιφατικὴ ἔννοια τοῦ ἀπολύτου ἀπαιτεῖ αὐτὸ νὰ νοεῖται ὡς ἐμμενές.

Ἔτσι ἀντιστρέφει ὁ Ἑγέλος τὴν παραδοσιακὴ ἀποψη περὶ ἀπολύτου, ἀλλὰ καὶ περὶ ἐλευθερίας. Ἄν χωρίζω τὰ ὄντα σὲ πράγματα καὶ ιδιότητες, ὑποκείμενα καὶ κατηγορούμενα, ὅπως ὁ κοινὸς νοῦς, χωρίζω μέσα στὸ κάθε ὄν τὴν ταυτότητά του: τὸ πράγμα, τὸ ὑποκείμενο, ἀπὸ τὸ σχετικὸ, τὸ πρὸς ἄλλο: τὴν ιδιότητα. Ὅμως, ἔτσι ἀκριβῶς ἔχω ὀρίσει τὴν ταυτότητα τοῦ κάθε ὄντος ὡς *σχετικὴ πρὸς τὸν σχετικὸ* του χαρακτήρα, ἄρα ὡς *κάτι τὸ σχετικὸ* (μεταγλωσσικά). Ἄν τὸ κάθε ὄν εἶναι αὐτὸ πού δὲν εἶναι ιδιότητα (ἀριστοτελικά: ἂν ἡ οὐσία εἶναι αὐτὸ πού δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κατηγορούμενο), τὸ πράγμα εἶναι ἡ μὴ ιδιότητα, ἄρα

εἶναι τοῦ ἴδιου ἀκριβῶς ἐπιπέδου, εἶναι *ἄλλη μία ιδιότητα* (ἡ ιδιότητα τοῦ νὰ εἶναι *κάτι*).

Ἔτσι ἐξηγεῖται γιατί ὁ Ἑγέλος θεωρεῖ πῶς ἡ ἀπόδοση κατηγορημάτων στὸν θεὸ εἶναι εο ἱρσο ἢ μετατροπὴ τῆς ἔννοιάς του σὲ ἓνα περατὸ πρᾶγμα, ὅπως λέγαμε παραπάνω.

Ἀντιστρόφως, *κάτι εἶναι ἀπόλυτο* ὅταν δὲν χωρίζεται σὲ ἓνα ἀπόλυτο καὶ ἓνα σχετικὸ μέρος. Ἔτσι, *ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὁ νοῦς δὲν εἶναι παρὰ οἱ ιδιότητές του*, δηλαδή ἐπειδὴ εἶναι *μόνο* σχέση πρὸς ἄλλον, ἐπειδὴ εἶναι ἡ «ἐπεξεργασία ἄλλου», εἶναι «ἀπόλυτος». Καὶ αὐτὸς εἶναι συνεπῶς ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ νοῦς εἶναι *ικανὸς* νὰ ἀρνηθεῖ τὶς ιδιότητές του, νὰ ἀλλάξει ιδιότητες ὁ ἴδιος, νὰ μεταβάλλει ἱστορικά τὶς ἔννοιες διὰ τῶν ὁποίων κατανοεῖ τὸν ἑαυτό του καὶ τὴν ἐμπειρία καὶ νὰ προκαλεῖ ἐπιστημονικὲς καὶ πολιτικὲς ἐπαναστάσεις, ὅπως διαβάσαμε προηγουμένως.

Φέρ' εἰπεῖν, τὸν 15' αἰῶνα, μπορεῖ νὰ ἀρχίζει νὰ γνωρίζει τὴν ἐμπειρικὰ δεδομένη φύση καὶ νὰ καταστρώνει σχέδια ἔλλογης πολιτικῆς μεταρρύθμισης. Ὀνομάζουμε «πνεῦμα» ἢ «νοῦ» *ὅτιδῆποτε* ἔχει τὴν *ικανότητα* νὰ εἶναι αὐτοαναφορικὸ κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο, δηλαδή «ἀπείρο», αὐτοσχετιζόμενο, ἀτομικὸ, ἐλεύθερο. Ἡ ἀπολυτότητα τοῦ νοῦ εἶναι ἡ *ἀτομικὴ ἐλευθερία* τοῦ *κάθε* νοῦ (βλέπε τὰ περὶ «ἀρχῆς τῆς ἀτομικότητας») ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ *ἀπόλυτος χαρακτήρας* τοῦ νοῦ ὑποθέτει ὅτι αὐτὸς δὲν εἶναι *ὑπερβατικὸς* ἀλλὰ *ἐμμενῆς* στὸν ἐμπειρικὸ κόσμο.

Ὁ «νοῦς», λέει ὁ Ἑγέλος, δὲν εἶναι *κάποιο* περιεχόμενο, τὸ ὁποῖο φανερώνεται, ἀλλὰ τὸ δικό του περιεχόμενο, εἶναι τὸ *γεγονὸς ὅτι φανερώνονται περιεχόμενα*.³⁴ Τὸ ὄντολογικὸ ὑπόβαθρο τῆς γνώσης εἶναι ἡ ὑπαρξὴ ἑνὸς τέτοιου ἀντικειμένου, τὸ ὁποῖο δὲν ἀντιπαραβάλλει τὰ δικά του περιεχόμενα πρὸς ἐκεῖνα πού προσλαμβάνει μὲ ἀποτέλεσμα ἀπλῶς νὰ χρησιμοποιεῖ τὰ τελευταῖα, ἀλλὰ ἀποδίδει στὰ τελευταῖα *τὴν δική τους αὐτοσχεσία*

ἐφ' ὅσον τὸ ἴδιο δὲν ἔχει ἄλλο περιεχόμενο ἀπὸ τὴν δική τους φανέρωση. Ἐνα τέτοιο «ἀντικείμενο», ὅμως, εἶναι μοιραία καὶ ἐλεύθερο ὑποκείμενο, ἐφ' ὅσον δὲν τὸ δεσμεύει κανένα ὄντικο περιεχόμενο (μπορεῖ νὰ διακινδυνεύσει τὴν ζωὴ του).³⁵

Ἡ νεώτερη φιλοσοφία εἶναι γνωσιολογική

Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ ὅτι ἡ νεώτερη φιλοσοφία εἶναι κατὰ κύριο λόγο γνωσιολογική, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἀρχαία, ποὺ ἦταν κατ' οὐσίαν μεταφυσική.³⁶ Ἀρα δὲν ἀντιστρατεύεται τὴν γνωσιολογικὴ στροφὴ τῆς νεώτερης φιλοσοφίας, ὅπως διατείνεται ὁ Λούκατς (Lukács).

Ὁ ἴδιος τοῦ προσάπτει ὅτι χρησιμοποιεῖ καταχρηστικά λογικὲς κατηγορίες, ὅπως τὴν «ἀρνηση», ἐνῶ μιλᾷ γιὰ ὄντα, ὅπως θὰ πράξει ἀργότερα ὁ Ἑγκελς στὴν *Διαλεκτικὴ τῆς φύσης*.³⁷ Ἄν ἴσχυε αὐτό, ὁ Ἑγελος θὰ ἔκαμνε ὅ,τι προσάπτει στὴν μεταφυσικὴ σκέψη, θὰ νόμιζε πὼς ὅ,τι νοεῖ, εἶναι, θὰ παρέμενε γνωσιολογικὰ ἀφελής, ὅπως οἱ ἀρχαῖοι, θὰ ἀγνοοῦσε ὅτι οἱ νεώτερες ἐπιστῆμες ἀνακατασκευάζουν τὴν ἐμπειρία ἐπειδὴ ξέρουν πὼς ὅ,τι νοῶ δὲν εἶναι, καὶ πὼς πρέπει νὰ ξεκινᾷ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ εἶναι, γιὰτὶ δὲν μπορῶ νὰ τὰ βρῶ μόνος μου, προεμπειρικά.

Αὐτὴ ἡ ἐπίγνωση σημαίνει ὅτι ἔχω ἐπίγνωση τοῦ «οὕτως ἔχειν» τῶν πραγμάτων. Ἡ παραπάνω γνώμη τοῦ Λούκατς βρίσκεται στὸ ὄψιμο ἔργο του *Ὀντολογία τοῦ κοινωνικοῦ εἶναι* (τ. 1, «Εσφαλμένη καὶ γνήσια ὄντολογία τοῦ Ἑγέλου»). Στὸ πρῶμο *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση* («Ἡ πραγματοποίηση καὶ ἡ συνείδηση τοῦ προλεταριάτου», §2) ἔκρινε, πιστεύω ὀρθότερα, ὅτι ἡ ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ χάσματος τοῦ «οὕτως ἔχειν», τῆς Faktizität, ἐξηγεῖ τὴν μετάβαση ἀπὸ τὸν «ἀπόλυτο ἰδεαλισμὸ» τοῦ Ἑγέλου

στὸν ὑλισμὸ τοῦ Μάρξ: Πρόκειται περὶ δύο τρόπων ἀντιμετώπισης τοῦ ἴδιου γνωσιολογικοῦ θέματος. Καὶ οἱ δύο, ὅπως εἶδαμε, θεωροῦν πὼς ὅ,τι νοῶ, δὲν εἶναι, καὶ ὅτι γι' αὐτὸ τὸν λόγο δὲν μπορούμε νὰ κατασκευάζουμε a priori τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ μόνο νὰ τὸ ἀνακατασκευάζουμε. Ὁ Μάρξ ἐφάρμοσε αὐτὴν τὴν ἀρχὴ στὴν πολιτικὴ οἰκονομία, ὁ Ἑγελος προσπάθησε νὰ δεῖ ποιά ἔννοια περὶ ἐννοίας καὶ ὑποκειμένου προϋποθέτει αὐτή. Αὐτὸ τοῦλάχιστον προσπάθησα νὰ δείξω ἐδῶ.

Ἡ ἀναγνώριση τοῦ οὕτως ἔχειν, τῆς διαφορᾶς τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ εἶναι, ἐξηγεῖ γιὰτὶ ὁ Ἑγελος θεωρεῖ, ὅπως εἶδαμε, ὅτι ἡ φιλοσοφία προϋποθέτει τὴν ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη. Ὁ ἴδιος ἀποδίδει τόση σημασία σ' αὐτὴ τὴν προτεραιότητα, ὥστε τὴν χρησιμοποιεῖ καὶ ὡς ἐπιχείρημα κατὰ τῆς γνωσιοθεωρητικῆς ἐρωτηματοθεσίας καντιανοῦ τύπου: Υπάρχει ἐπιστημονικὴ γνώση καὶ ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ τὴν περιγράψει προτοῦ ἐπιδιώξει νὰ τὴν διορθώσει.

Πάλι χρησιμοποιεῖ τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα: Ἄν ἡ γνώση ἐξετάζεται ὡς ἰκανότητα, καὶ ὄχι ὡς πραγματικὴ γνώση, τότε τίθεται χωριστὰ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενό της καὶ καταργεῖται ἔτσι ἡ δυνατότητα τῆς γνώσης – γιὰτὶ τὸ γνωσιοθεωρητικὸ ἐρώτημα αὐτοαντιφάσκει (ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὴν ἔξοδο τοῦ περατοῦ ἀπὸ τὸ ἄπειρο). Γράφει: «Ὅταν ἡ ἔγνοια μὴν περιπέσω σὲ πλάνη βάζει μιὰν ὑποψία στὴν ἐπιστήμη, ἡ ὁποία προχωρᾷ στὸ ἔργο της δίχως παρόμοιους ἐνδοιασμοὺς καὶ ὄντως γνωρίζει, δὲν βλέπει κανεὶς γιὰτὶ δὲν θὰ ἔπρεπε ἀντιστρόφως νὰ παρεμβληθεῖ μιὰ ὑποψία σ' αὐτὴ τὴν ὑποψία καὶ νὰ δημιουργηθεῖ μιὰ ἔγνοια, μήπως αὐτὸς ὁ φόβος τῆς πλάνης εἶναι ἤδη ἡ ἴδια ἡ πλάνη. Πραγματικά, αὐτὸς ὁ φόβος προϋποθέτει κάτι ὡς ἀλήθεια, καὶ μάλιστα κάμποσα, στὰ ὁποῖα στηρίζει τοὺς ἐνδοιασμοὺς καὶ τὶς συνεπαγωγές του, ἐνῶ αὐτὰ τὰ ἴδια θὰ ἔπρεπε πρῶτα νὰ ἐλεγχθοῦν γιὰ

νά διαπιστωθεῖ ἂν ἀληθεύουν. Προϋποθέτει ἀκριβῶς παραστάσεις περὶ τοῦ γνωρίζειν ὡς ἑνὸς ἐργαλείου καὶ στοιχείου, καθὼς καὶ μία διαφορὰ τοῦ ἑαυτοῦ μας πρὸς τὸ ἐν λόγῳ γνωρίζειν: προπάντων δὲ προϋποθέτει ὅτι τὸ ἀπόλυτο στέκεται ἀπὸ τὴν μίαν πλευρὰ καὶ ὅτι τὸ γνωρίζειν, μολονότι εἶναι ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευρὰ, καθ' ἑαυτὸν καὶ χωριστὰ ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο, εἶναι ὥστος ὅσο κατὰ τὸ πραγματικό, ἢ, κατὰ συνέπεια, ὅτι τὸ γνωρίζειν, τὸ ὁποῖο, ἐφ' ὅσον εἶναι ἐκτὸς τοῦ ἀπολύτου, εἶναι ἀσφαλῶς καὶ ἐκτὸς τῆς ἀλήθειας, εἶναι ὥστος ὅσο ἀληθινὸ –μία παραδοχὴ ὅπου ὁ αὐτοαποκαλούμενος φόβος ἐμπρὸς στὴν πλάνη γίνεται γνωστὸς μᾶλλον ὡς φόβος μπροστὰ στὴν ἀλήθεια».³⁸

Ἴσως μπορεῖ νὰ ἀναπτυχθεῖ βάσει τῆς ἐγελιανῆς γνωσιολογίας μία ἐπιστημολογία ποὺ θὰ ξεφεύγει ἀπὸ τὸ καντιανὸ πρότυπο, χωρὶς ὅμως νὰ ἐγκαταλείπει τὴν καντιανὴ ἀξίωση σχετικὰ μὲ τὴν θεμελίωση τοῦ ἀνεξάρτητου χαρακτήρα τοῦ πρακτικοῦ λόγου –δηλαδή δεχόμενη τὴν ὑπαρξὴ τῆς «ἐλευθερίας» ὡς γνωρίματος ὁρισμένων, κοινωνικῶν φαινομένων– ἐπειδὴ ἀκριβῶς θὰ παίρνει στὰ σοβαρὰ τὴν προτεραιότητα τῆς ἐμπειρίας.

3. ΕΓΕΛΟΣ ΚΑΙ ΜΑΚΙΑΒΕΛΛΙ: ΕΠΙΒΑΛΛΩ ΤΟΝ ΝΟΜΟ

ΤΟ ΔΙΚΑΙΟ ΩΣ ΑΡΝΗΣΗ ΤΟΥ ΓΕΓΟΝΟΤΟΣ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ ΤΟΥ¹

Ἡ συσχέτιση τοῦ Μακιαβέλλι (Machiavelli) καὶ τοῦ Ἑγελου ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο ὅποτεδήποτε γίνεται λόγος γιὰ *raison d'État*, γιὰ «κρατικὴ σκοπιμότητα». Ὁ Μάινεκε (Meinecke) θεωρεῖ πὺς οἱ τρεῖς κύριες συνεισφορὲς σ' αὐτὴ τὴν ἰδέα ὀφείλονται στὸν Μακιαβέλλι, τὸν Φρειδερίκο Β' τῆς Πρωσίας καὶ τὸν Ἑγelo.² Ὅμως ἡ συνεισφορὰ τοῦ δεύτερου συνίσταται μᾶλλον στὴν «πεφωτισμένη δεσποτεία» του, ὅχι στὸ νεανικὸ πόνημα *Antimachia-vel*. Αὐτὸ εἶναι μία «σχολικὴ ἄσκηση» κατὰ τὸν Ἑγelo, ὁ ὁποῖος κατηγορεῖ τὴν ὑποκρισία του σ' ἓνα χειρόγραφο τοῦ 1800-1802 ὀνομαζόμενο *Τὸ πολίτευμα τῆς Γερμανίας*, ποὺ περιέχει τὸ πρῶτο τοῦ ἐγκώμιου τοῦ Μακιαβέλλι. Ὑποκρισία γιὰτὶ ὁ Φρειδερίκος θὰ ἀκολουθήσει μία πολιτικὴ διαίρεσης τῆς Γερμανίας.³

Ἄρα ὁ Μακιαβέλλι καὶ ὁ Ἑγelos ὑποτίθεται πὺς εἶναι οἱ δύο μεγάλοι θεωρητικοὶ τῆς *raison d'État*, πὺς αὐτοὶ συνέβαλαν ἀποφασιστικά στὴν ἐδραίωση τῆς ἰδέας ὅτι τὸ κράτος δὲν ὑπάγεται σὲ ἠθικὲς καὶ νομικὲς δεσμεύσεις σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν αὐτοσυντήρησή του, καθὼς μοναδικὴ ἐπιταγὴ του ἀποτελεῖ ἡ ἀπόκτηση καὶ διατήρηση τῆς ἰσχύος του πρὸς τὰ ἔξω καὶ πρὸς τὰ μέσα. Προβληματίζει κυρίως ἡ ἐσωτερικὴ ὄψη αὐτῆς τῆς ἀρχῆς, τὴν ὁποία ἐκφράζουν ὁ Ρισελιὲ καὶ τὸ ἀντιφεουδαρχικὸ ἀπολυταρχικὸ κράτος, ἐφ' ὅσον τὸ

κράτος οφείλει αντιθέτως να κατοχυρώνει εντός των ορίων του την δυνατότητα μίας ήθικης και σύννομης ζωής. "Οντως, ο Μακιαβέλλι και ο "Εγελος αποδέχονται μὲν τὴν κατάσταση ἀνομίας πού ὑπάρχει μεταξύ τῶν κρατῶν, ὅπως ὁ Χόμπς (Hobbes), ὁ Σπινόζα (Spinoza), ὁ Ρουσσώ, ὁρισμένα κείμενα τοῦ Κάντ, ἀλλὰ ἐπιπλέον ἀπαιτοῦν ἡ ἐξουσία νὰ ἐπιβάλλεται κατὰ τῶν ἰδιωτῶν.

Προτίθεται νὰ δείξω πῶς αὐτὴ ἡ ἀπαιτήση ὑπάγεται καὶ στοὺς δύο στὴν προοπτικὴ τῆς ἐπιβολῆς τοῦ δικαίου, καὶ μάλιστα τῆς ἐναρκτήριας ἐπιβολῆς του, δηλαδή τῆς εἰσαγωγῆς τοῦ ἐλεύθερου πολιτεύματος. "Αν αὐτὸ ἰσχύει, τότε αὐτοὶ δὲν εἶναι θεωρητικοὶ τῆς *raison d'État* (ἡ ἔκφραση *raison di stato* εἶναι ἄγνωστη στὸν Μακιαβέλλι ἐνῶ ὁ "Εγελος χρησιμοποιεῖ τὴν ἔκφραση *Staatsräson* μᾶλλον μόνον ὅταν μιλά γιὰ τὸν Φρειδερίκο Β').⁴ Τὸ μέλημά τους εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ πολιτεία μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρύσει καὶ ὄχι νὰ περιφρονήσει τὶς εὐνοϊκὲς γιὰ τὸ δίκαιο συνθήκες. Ἀντιπρατιθέμενη σὲ ὅποια βούληση διαφωνεῖ μὲ τὸ δίκαιο καὶ εἶναι ὡς ἐκ τούτου ἐχθρική πρὸς ἕνα τέτοιο κράτος. – Γιὰ νὰ ἰσχύσει αὐτὸ πρέπει ὅμως τὸ ἐν λόγω δίκαιο νὰ μὴν εἶναι μόνο ἕνα ἄλλο ὄνομα γιὰ τὴν δύναμη τοῦ κράτους. "Αρα τὸ δίκαιο πρέπει νὰ ὀρίζεται ἀνεξαρτήτως τῆς ἐπιβολῆς του, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ τὴν προσφυγὴ στὴν βία σύμφωνα μὲ τὸν Μακιαβέλλι καὶ τὸν "Εγελος.

Ἀναίρεση τῆς ἰδιαίτερης βούλησης

Γιὰ τὸν Μακιαβέλλι ἡ ἐξουσία πρέπει νὰ καταστέλλει τὶς φιλοδοξίες τῶν «μεγάλων», δηλαδή τῶν εὐγενῶν, τῶν πολεμάρχων, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ κυρίως τῶν πλουσίων,⁵ τῶν ὁποίων ἡ ἐπιθυμία ἱκανοποιεῖται μὲ τὴν καταπίεση τῆς ἄλλης κοινωνικῆς ομάδας, τοῦ «λαοῦ»: «Εἶναι ἀδύνατον νὰ ἱκανοποιήσουμε τοὺς μεγάλους

παραμένοντας τίμιοι καὶ χωρὶς νὰ ἀδικοῦμε ἄλλους, αὐτὸ εἶναι ἐφικτὸ στὴν περίπτωση τοῦ λαοῦ· γιὰ τὴν ἐπιθυμία τοῦ λαοῦ εἶναι τιμότερη ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τῶν μεγάλων ἐφ' ὅσον οἱ μεγάλοι θέλουν νὰ καταπιέζουν καὶ ὁ λαὸς θέλει νὰ μὴν καταπιέζεται». Καταπιέζω σημαίνει ἐδῶ ἀδικῶ καὶ δὲν καταπιέζομαι σημαίνει δὲν ἀδικοῦμαι. Ὁ ἡγεμόνας οφείλει νὰ στηρίζεται σὲ ὅσους ἐπιθυμοῦν τὴν δικαιοσύνη καὶ συνεπῶς νὰ καταστέλλει τὴν ἀδικη βούληση τῶν ἄλλων. "Όταν ἡ ἐξουσία ἐπιβάλλεται στοὺς *particulari cittadini*, σὲ ὅσους ἔχουν «περιουσίες ἢ συγγενεῖς»,⁶ ἐπιβάλλει λοιπὸν πραγματικὰ τὴν δικαιοσύνη, ἀφοῦ αὐτὴ δὲν ἀντλεῖ τὸ νόημά της ἀπὸ τὴν κρατικὴ δύναμη πού τυχὸν τὴν ἐπιβάλλει.

"Όμως ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς ἐξουσίας ὑπάρχει ἕνας πραγματολογικὸς λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσε νὰ ἐπιβάλλει τὴν δικαιοσύνη, καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος πού προβάλλει ὁ Μακιαβέλλι, ξέροντας πῶς οἱ ἄνθρωποι σπανίως κάμνουν τὸ καλὸ ἀπὸ καλοσύνη.⁷ Ἡ ἐπιβολὴ τῆς δικαιοσύνης ὠφελεῖ τὴν ἐξουσία ἐπειδὴ ὁ λαός, ὄντας πλειοψηφικός, εἶναι ἰσχυρότερος ἀπὸ τοὺς μεγάλους καὶ ἐπειδὴ ἡ ἐπιθυμία δικαιοσύνης πού τὸν χαρακτηρίζει μπορεῖ νὰ συμβιβασθεῖ μὲ τὴν βούληση γιὰ δύναμη τῆς ἐξουσίας, ἐνῶ οἱ μεγάλοι εἶναι φορεῖς μίας βούλησης γιὰ δύναμη πού ἀνταγωνίζεται ἐκείνη τοῦ ἡγεμόνα.⁸ "Ετσι ὁ Μακιαβέλλι δὲν λέει μόνο πῶς εἶναι δίκαιο νὰ καταπιέζουμε τὴν καταπιεστικὴ κοινωνικὴ ομάδα, ἀλλὰ ὑποδεικνύει ἀκόμη ὅτι τὸ ἀγαθὸ μπορεῖ νὰ εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ καλῶς ἐννοημένου συμφέροντος, ὅτι τὸ δέον μπορεῖ νὰ πραγματοποιεῖ μὲ ἀφετηρία τὶς ἴδιες τὶς σχέσεις δύναμης μολονότι αὐτὲς εἶναι ἀντίθετες πρὸς τὸ δέον.⁹ Γιὰ νὰ δεχθοῦμε ὅμως ἕνα τέτοιο σκεπτικὸ ὑποθέτουμε πῶς ἡ ἐπιθυμία τοῦ ἡγεμόνα στοχεύει στὴν ἐξουσία ἀλλὰ ὄχι στὴν ἴδια τὴν καταπίεση. Αὐτὸ εἶναι, ὅπως φαίνεται, τὸ ὄριο τοῦ πραγματολογικοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Μακιαβέλλι. Ὑπάρχει τὸ ἴδιο σχῆμα στὸν ἀναγνώστη τοῦ Μακιαβέλλι "Εγελος:

Προκειμένου να επιβληθεί ο νόμος πρέπει να κατασταλούν οι «ιδιαιτερες» ή οι «επιμέρους» βουλήσεις.

Σύμφωνα με το κείμενο του 1800-1802 που αναφέρθηκε ήδη ο Μακιαβέλλι συνέλαβε την «αναγκαία ιδέα σύμφωνα με την όποια ή σωτηρία της Ιταλίας απαιτούσε την ένοποίησή της σ' ένα κράτος» και «υπαγόρευσε την αναγκαία πορεία γι' αυτήν την σωτηρία». Άραγε αυτό είναι απλώς ένα εθνικιστικό σχέδιο που ο Έγκελς το οικειοποιείται επειδή προσβλέπει στην ένοποίηση της Γερμανίας, όπως ισχυρίζεται μία τρέχουσα έρμηνεία του συγκεκριμένου κειμένου;

Ο Έγκελς δεν διεκδίκησε ποτέ την ένότητα όλων των Γερμανών.¹⁰ Εκείνο που κατ' αυτόν αναδεικνύεται έδω είναι μία «άρχη πολιτικής φιλοσοφίας» σύμφωνα με την όποια «ή έλευθερία είναι δυνατή μόνο σ' έναν λαό που έχει την νομική ένότητα ενός κράτους». Αυτή ή άρχη ισχύει πάντοτε, διαφέρουν όμως τα μέσα πραγμάτωσής της: «Λέμε πώς τα μέσα είναι άπεχθή και έδω ή ήθικη έχει κάθε ευχέρεια να εκφέρει τις κοινοτοπίες της, λ.χ. ότι ο σκοπός δεν αγιάζει τα μέσα, κ.λπ. Όμως έδω δεν τίθεται θέμα έπιλογής των μέσων», άπαντά ο Έγκελς. «Όταν ή δολοφονία είναι μία τρέχουσα πρακτική άπαιτείται «άναδιοργάνωση» διά της βίας. Ο τρόπος με τον όποιο οι ιδιαιτερες βουλήσεις άρνούνται την δικαιοσύνη υπαγορεύει τον τρόπο με τον όποιο πρέπει να άρνηθούμε αυτές. Ο *Ηγεμόνας* δεν είναι μία «πραγματεία ήθικων άρχων έφαρμόσιμη σέ όλες τις καταστάσεις, άρα σέ καμία».¹¹ κάτι που δεν άποτελεί άπαραιτήτως ελάττωμα. Ο Έγκελς θά υπογραμμίσει άργότερα πώς ή σκέψη του Μακιαβέλλι μαρτυρεί για την γέννηση της άρχής της έμπειρίας την έποχή του, της άρχής που θά γεννήσει την έμπειρική έπιστήμη.¹²

Στην φιλοσοφία του νοῦ του 1805-1806 ο Έγκελς συγκεκριμενοποιεί την σκέψη του. «Ο *Ηγεμόνας* είναι γραμμένος σύμφωνα

με τὸ ὑψηλὸ αἶσθημα πὼς στὴν πράξη συγκρότησης τῆς πολιτείας ἐν γένει ὅσα ὀνομάζονται φόνος, ἀπάτη, σκληρότητα κ.λπ. δὲν δηλώνουν διόλου κάτι κακὸ». Ἐφ' ὅσον στὴν Ἰταλία «ὁ κάθε εὐγενής, ὁ κάθε ἀρχηγός, ἡ κάθε πόλη παρουσιαζόνταν ὡς κυρίαρχοι, ὁ μόνος τρόπος, γιὰ νὰ ἰδρυθεῖ τὸ κράτος, ἦταν νὰ ἀπαλειφθοῦν αὐτὲς οἱ κυριαρχίες». Γενικῶς δὲ «τὸ μόνο μέσον κατὰ τῆς βαρβαρότητας εἶναι ὁ θάνατος τῶν ἀρχηγῶν καὶ ὁ τρόμος τοῦ θανάτου γιὰ τοὺς ὑπόλοιπους». Καὶ ὁ Έγκελς καταλήγει: «Τὸ καθόλου εἶναι κύριος, τύραννος, καθαρὴ δύναμις ἔναντι τῶν καθεκάστων ἀτόμων ὅταν οἱ τελευταῖοι ἐπιδιώκουν τὴν ἀπόλυτη ἐπιβολὴ τῆς ἄμεσης θετικῆς βούλησός τους».¹³ «Θετικὴ» εἶναι ἡ μὴ ἀνηρημένη, μὴ ἀναχαιτισμένη βούληση, ἡ φυσικὴ ἢ ἄμεση βούληση, ἡ ὅποια εἶναι πάντοτε ἡ *ιδιαιτέρη* βούληση καὶ κυριαρχεῖ ὅπου δὲν ὑπάρχει πολιτεία. Ἡ τυραννία κάμπτεται τὴν ἰδιαιτέρη βούληση καὶ εἰσάγει ἔτσι τὴν καθολικὴ κυριαρχία τοῦ νόμου.

Ο Μακιαβέλλι ἄλλὰ καὶ ὁ Έγκελς φαίνονται νὰ δίνουν τὸ προβάδισμα στὴν ἰσχὺ καὶ ὄχι στὴν δικαιοσύνη επειδὴ ἐπιτρέπουν τὴν χρῆση ἀδικῶν μέσων ἐνάντια σ' αὐτοὺς ποὺ περιφρονοῦν τὴν δικαιοσύνη, επειδὴ θεωροῦν θεμιτὴ τὴν χρησιμοποίησιν τοῦ κακοῦ κατὰ τοῦ κακοῦ. Ὁ ὥριμος Έγκελς ἐξακολουθεῖ νὰ συνηγορεῖ ὑπὲρ τοῦ Μακιαβέλλι ὅπως νωρίτερα στὸ *Πολίτευμα τῆς Γερμανίας*. Ἐπαναλαμβάνει πὼς τὰ μέσα ποὺ προβάλλει ὁ Μακιαβέλλι εἶναι συγκυριακοῦ χαρακτῆρα καὶ πὼς ἡ «ἀνηθικότητα» (*Gewissenslosigkeit*) δὲν μπορεῖ νὰ χτυπηθεῖ παρὰ μόνο με ἀνήθικα μέσα ὅπου δὲν ὑπάρχει πολιτεία· προσθέτει ὅμως ὅτι «τὰ ἐν λόγῳ μέσα δὲν εἶναι συμβατὰ με τὴν ἔννοιά μας περὶ ἐλευθερίας».¹⁴ Ἄρα δέχεται πὼς «ὁ σκοπὸς δὲν αγιάζει τὰ μέσα»; Naί, ἄλλὰ αὐτὸ σημαίνει συγχρόνως γιὰ τὸν Έγκελς πὼς μόνο ἓνα κράτος μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλει τὸν νόμο με *νόμιμο* τρόπο, δηλαδὴ ἔτσι ὥστε νὰ σέβεται τὴν ἐλευθερία τοῦ παραβάτη –νὰ τιμωρεῖ.

Κριτική τῶν κυκλικῶν ἐξηγήσεων

Τότε ὅμως αὐτοὶ οἱ δύο στοχαστὲς δὲν διακρίνονται ἀπὸ ἐκείνους ποὺ σκέφτονται τὰ πολιτικὰ μὲ ὄρους *κοινωνικοῦ συμβολαίου* ἐπειδὴ διήθεν προδίδουν τὴν προοπτικὴ τοῦ *φυσικοῦ δικαίου*, ὅπως νομίζει ὁ Μάινεκε, ἀλλὰ ἐπειδὴ προτίθενται νὰ σκεφθοῦν τὴν ἐμφάνιση τοῦ νόμου, τῆς δικαιοσύνης, τοῦ δικαίου, τῆς ἠθικῆς, μὲ *ἀφετηρία* τὶς ἐμπράγματα καὶ διαπιστώσιμες σχέσεις δύναμης. Ἔτσι μάλιστα ἀποφεύγουν τὸν κύκλο ποὺ κρύβει ἡ ἔννοια «κοινωνικὸ συμβόλαιο» ἐφ' ὅσον τὸ τελευταῖο γεννᾷ τὴν δύναμη ποὺ θὰ εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐξασφαλίσει τὸν σεβασμὸ τοῦ συμβολαίου, ἀλλὰ αὐτὸς ὁ σεβασμὸς προϋποτίθεται ὥστε τὸ συμβόλαιο νὰ συγκροτήσῃ τὴν ἐν λόγῳ δύναμη.

Σύμφωνα μὲ μία ὥραϊα ἔκφραση τοῦ Γάλλου Ἐρικ Βέιγ (Weil) ὁ Μακιαβέλλι δὲν παραδέχεται ὅτι ὑπάρχει «loyauté sans loi»: Ἄν δὲν ὑπάρχει νόμος, δὲν ὑπάρχει τιμιότητα, δηλαδὴ σεβασμὸς τοῦ νόμου ὑπὸ τὴν εὐρεία ἔννοια. Τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἠθικὴ εἶναι ἀναποτελεσματικά ὅταν καμία δύναμη δὲν μπορεῖ νὰ ἐπιβάλλει τὸν νόμο. Ὁ συγκεκριμένος σκοπὸς ποὺ δικαιολογεῖ τὴν προσφυγὴ σὲ ἀνήθικα μέσα, ἡ πολιτεία, εἶναι ὁ ὅρος *ὑπαρξης* τῆς ἠθικῆς. Δὲν εἶναι λογικὸ νὰ θεωροῦμε πὼς τὰ μέσα ἐπιβολῆς τῆς κυριαρχίας τοῦ νόμου ὀφείλουν νὰ ὑπάγονται στὸν ἠθικὸ σκοπό.¹⁵ Ἔτσι ἀκυρώνεται ἐκ προοιμίου ἡ κυκλικότητα τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου». Τὸ ζήτημα εἶναι ὄντως τὸ πὼς ἡ ἰσχὺς τοῦ δικαίου μπορεῖ νὰ προέλθῃ ἀπὸ τὴν ἀπουσία τοῦ δικαίου, πὼς ἡ δύναμη μπορεῖ νὰ μὴν ὑπηρετεῖ μία βούληση γιὰ δύναμη.

Ὁ Ἑγελος ἀρνεῖται τὴν ἰδέα τοῦ κοινωνικοῦ *συμβολαίου* γιατί εἶναι μία νομικὴ πράξις, ἄρα προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς κράτους. Τῆς προσάπτει ἐπίσης ὅτι ὀρίζει τὴν πολιτεία ὡς ἕνα θεσμὸ τοῦ ὁποίου ὁ μοναδικὸς σκοπὸς εἶναι ἡ προστασία τῶν

προσώπων καὶ τῶν περιουσιῶν, ἄρα ἡ διαφύλαξη τοῦ νομικοῦ status quo.¹⁶ Τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ σκεφθοῦμε τὴν μετατροπὴ τοῦ νομικοῦ πλαισίου, τὴν ἀλλαγὴ τῆς σύμβασης. «Ἡ κακὴ προϋπόθεση» ποὺ συνεπάγεται «ἡ παράσταση τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου», μία παράσταση ποὺ παραμένει «κυρίαρχη στὶς θεωρίες γιὰ τὸ φυσικὸ δίκαιο καὶ τὴν πολιτεία», εἶναι κατὰ τὸν Ἑγελὸ ὁ «ἀπόλυτος χαρακτήρας» ποὺ προσδίδεται στὴν «*ιδιαιτέρη* βούληση».¹⁷

Ὅντως τὸ νομικὸ πλαίσιο ἐξασφαλίζει τὴν ἰδιαιτέρη βούλησή μου ὅπως αὐτὴ ἐξωτερικεύεται στὴν ιδιοκτησία μου καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ἀλλαγὴ αὐτοῦ τοῦ πλαισίου ἀπαιτεῖ κάποια θυσία τῶν ἐνύπαρκτων ἰδιαιτέρων βουλήσεων. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε πὼς οἱ οἰκογένειες προϋπάρχουν τῆς πολιτείας, ἀλλὰ εἶναι κατώτερες ἀπὸ τὴν πολιτεία ὅταν αὐτὴ ἔχει συγκροτηθεῖ.¹⁸ Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ πὼς οἱ ἰδιαιτέραις βουλήσεις προϋπάρχουν τῆς πολιτείας, ἄρα πὼς ἀποτελοῦν τὸν ὅρο *ὑπαρξης* τῆς πολιτείας, ἀλλὰ ἡ πολιτεία δὲν μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρυθεῖ παρὰ *ἐνάντια* στὶς τελευταῖες. Αὐτὴ ἡ ἄρνηση τοῦ ἐπιμέρους διακρίνει τὴν ἀντίληψή του ἀπὸ μία ὀργανικιστικὴ τοποθέτηση.

Στὸ κείμενό του τοῦ 1805-1806 ὁ Ἑγελος δικαιολογεῖ τὴν θέση τοῦ Μακιαβέλλι ἀναφερόμενος στὴν ἀπαραίτητη θυσία τῶν ἰδιαιτέρων βουλήσεων. Παρατηρεῖ πὼς τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο ἀδυνατεῖ ἐξ ὀρισμοῦ νὰ ἐξηγήσῃ αὐτὴ τὴν θυσία: «Δὲν ὑπάρχει καμία ἀναγκαιότητα ὅλοι νὰ θέλουν τὸ ἴδιο, δὲν ὑπάρχει καμία ὑποχρέωση νὰ ὑποταγῇ ἡ μειοψηφία στὴν πλειοψηφία» τὴν ὥρα τῆς ἰδρύσεως ἢ τῆς ἐπανίδρυσεως τῆς πολιτείας, δηλαδὴ ὅταν «ἡ κοινότητα δὲν ὑπάρχει ἀκόμη» ἢ ὅταν «μία ἐπανάσταση ἔχει διαλύσει τὸ πολίτευμα ποὺ ὑπῆρχε μέχρι τότε».¹⁹ Ἄρα τὸ ζητούμενο εἶναι πὼς ἕνα πεδίο ποὺ περιλαμβάνει μόνον ἰδιαιτέραις βουλήσεις μπορεῖ νὰ παραγάγῃ τὴν ἄρνηση τῶν τελευταίων, τὴν ὑποταγή τους

ὡς ιδιαίτερων βουλήσεων. Αὐτὸ εἶναι τὸ θέμα σχετικὰ μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Ἑγελος στρέφεται πρὸς τὸν Μακιαβέλλι, δηλαδή πρὶν τὴν ἐμφάνιση τοῦ νεώτερου συμβασιακοῦ φυσικοῦ δικαίου, τοῦ ὁποῖου τὸ μηχανιστικὸ πρότυπο ἀποκρύπτει τὴν ἀπαραίτητη στιγμή τῆς ἄρνησης τῶν ιδιαίτερων βουλήσεων, ὅπως καὶ τὸ προγενέστερο κυρίαρχο ὀργανικιστικὸ πρότυπο, ἀριστοτελικῆς προέλευσης.

Ὅμως γιὰ νὰ μπορῶ νὰ σκεφθῶ μία παρόμοια ἀλλαγὴ πρέπει νὰ κατανοῶ τὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα, ἐφ' ὅσον τὸ ζήτημα εἶναι νὰ σκεφθῶ τὴν ἐγγενῆ ἄρνηση τοῦ ἐμπειρικὰ διαπιστώσιμου ιδιαίτερου συμφέροντος χωρὶς νὰ προϋποθέτω πὺς οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νὰ γίνουν αὐθόρμητα δίκαιοι καὶ ἠθικοί. Ἄρα χρειάζομαι μία *ἱστορικὴ* καὶ ὄχι *νομικὴ* μέθοδο. Αὐτὸ τὸ νόημα ἔχει τὸ τρίτο σημεῖο τῆς κριτικῆς τοῦ Ἑγελου κατὰ τῆς ιδέας τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, τὸ ὁποῖο ἐκτίθεται στὸ χειρόγραφό του τῆς Εἰσαγωγῆς στὴν *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*. Θεωρεῖ πὺς αὕτὴ ἡ ιδέα ἀπαγορεύει ἐξ ὀρισμοῦ νὰ σκεφθοῦμε τὴν ἐμφάνιση τῆς πολιτικῆς τάξης πραγμάτων μὲ ἱστορικοὺς ὅρους, δηλαδή σύμφωνα μὲ τὴν ἐμπειρία. Ἀκριβῶς προϋποθέτει τὸ ἀνιστορικὸ πλάσμα μίας «φυσικῆς κατάστασης», ὥστε νὰ ἐξηγήσει τὴν ἐμφάνιση τῆς πολιτείας. Ὁ Ἑγελος ἀντιπαραβάλλει σ' αὐτὸ τὸ «νεφελῶδες προϊὸν τῆς θεωρίας» τὴν πραγματικότητά τῶν πρωτόγονων φυλῶν. Αὐτὲς εἶναι ἤδη προικισμένες μὲ «θεσμοὺς»²⁰ ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἐν λόγῳ προϋπόθεση. Ὅφειλουμε συνεπῶς νὰ σκεφτόμαστε τὴν ἐμφάνιση τῆς πολιτείας μὲ ἀφετηρία τὴν ἐμπειρικὰ διαπιστώσιμη προπολιτειακὴ κατάσταση, ὥστε νὰ κατανοήσουμε ἔπειτα πὺς μία τέτοια ἵδρυση μπορεῖ νὰ ἐπαναληφθεῖ ὅταν ἡ πολιτεία τοποθετεῖται σὲ νέες βάσεις – φέρ' εἰπεῖν ὅταν στηρίζεται στὸν λόγο, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν Γάλλων ἐπαναστατῶν, ἕνα μοναδικὸ γεγονὸς στὴν ἱστορία.²¹ Ὅμως αὕτὴ ἡ ἀπαίτηση μᾶς

ὑποχρεώνει ν' ἀναθεωρήσουμε τὴν ἔννοια τῆς «καταγωγῆς»: Ἡ ἵδρυση καὶ ἡ ἐπανάσταση εἶναι τῆς ἴδιας τάξεως γεγονότα, εἶναι δύο εἶδη ἀλλαγῆς πολιτεύματος, ἀλλ' αὐτὸ δὲν σημαίνει πὺς ἀντιπροσωπεύουν δύο τύπους μετάβασης χωρὶς ἄρνηση· στίς δύο περιπτώσεις πρέπει νὰ ὑποταχθοῦν οἱ ιδιαίτερες βουλῆσεις, οἱ ὁποῖες κυριαρχοῦν ἀκόμη τοὺς θεσμοὺς τῶν πρωτόγονων φυλῶν σύμφωνα μὲ τὸν Ἑγελο.

Ἡ ἀπαιτούμενη μέθοδος πρέπει νὰ παραμένει πιστὴ στὴν ἐμπειρία. «Ἡ ἱστορία εἶναι ἀληθινὴ στὸν βαθμὸ πὺς μένει προσκολλημένη μόνο στὰ δεδομένα»,²² λέει ὁ Ἑγελος, προτείνοντας ἔτσι μία ἔννοια φιλοσοφικῆς ἱστορίας πὺς προσεγγίζει τὴν *πρωτότυπη* ἱστορία, δηλαδή τὰ χρονικὰ τύπου Θουκυδίδη, ἐφ' ὅσον ἀποφεύγει τὴν ἀναδρομικὴ αὐταπάτη τῆς συνήθους ἱστορίας πὺς παραμορφώνει τὰ δεδομένα ὥστε νὰ τὰ συμμορφώσει πρὸς τὶς προλήψεις τῆς δικῆς τῆς ἐποχῆς.²³ Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐμφάνιση τοῦ κράτους καὶ τοῦ δικαίου ὁ Ἑγελος ἀπορρίπτει τόσο τὸν «φορμαλισμὸ» τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου ὅσο καὶ τὸν «ἐμπειρισμὸ» πὺς ἐξηγεῖ τὴν ὑπαρξὴ κοινωνίας ἀναφερόμενος στὴν «κοινωνικότητα», ἀριστοτελικά, καὶ προκρίνει τὴν «καθαρὴ ἐμπειρία», τὴν μόνη πὺς δὲν ἀλλοιώνει τὰ δεδομένα, ὅπως ἔλεγε σ' ἕνα ἄρθρο τοῦ 1802-1803 σχετικὰ μὲ τοὺς *Τρόπους πραγμάτευσης τοῦ φυσικοῦ δικαίου*. Ὡς γνωστὸν ἡ κοινωνικότητα προτείνει μία τελεολογικὴ ἄρα κυκλικὴ ἐξήγηση τῆς ὑπαρξῆς κοινωνίας, διότι προϋποθέτει αὐτὸ πὺς θέλει ν' ἀποδείξει. Ὅμως καὶ ὁ φορμαλισμὸς εἶναι κυκλικὸς διότι ἀπορρίπτει ὅσα στοιχεῖα τῆς ἐμπειρίας δὲν ἀνταποκρίνονται στίς τυπικὲς ἀρχές του· δηλαδή ὅτιδήποτε εἶναι *προσδιορισμένο*, δεδομένου ὅτι τέτοιες ἀρχές εἶναι «ἀφαιρέσεις», ἄοριστες ἔννοιες πὺς δὲν μποροῦν νὰ ἀπεκδυθοῦν τὴν ἀοριστία τοὺς χωρὶς ταυτόχρονα νὰ χάσουν τὸ νόημά τους. Ἡ «φυσικὴ κατάσταση» εἶναι μία τέτοια ἀφαίρεση πὺς τίθεται ὡς ὑπαρκτή.²⁴

Γι' αυτό και ο Έγγελος χαρακτηρίζει την φυσική κατάσταση ως ένα προϊόν της θεωρίας προοριζόμενο να καλύψει δικές της ανάγκες.²⁵ Αυτή η θεωρία προϋποθέτει μία καθαρή καταγωγή, όχι μία κατάσταση που περιέχει ήδη θεσμούς, την οποία ακολουθεί μία συμφωνία των ιδιαίτερων βουλήσεων. Έτσι αδυνατεί να σεβασθεί την έμπειρία και να σκεφθεί την αλλαγή των θεσμών. Η λήψη του αιτούμενου δεν εξηγεί τίποτα και επιπλέον αρνείται την πραγματικότητα της αλλαγής, έφ' όσον προβάλλει το παρόν στο παρελθόν, στην περίπτωση της «κοινωνικότητας», η προϋποθέτει την ύπαρξη αυτού που χρειάζεται, στην περίπτωση του φορμαλισμού. Κατανοώ την έμπειρία, αποφεύγω το κυκλικό επιχείρημα, σημαίνει μπορώ να κατανοήσω την αλλαγή και να σκεφθώ την πραγμάτωση του φυσικού δικαίου. Έτσι υιοθετεί εν προκειμένω ο Έγγελος την αρχή της έμπειρίας που προσδιάζει στην έμπειρική επιστήμη και εισήχθη στην πολιτική σκέψη από τον Μακιαβέλλι.

Κριτική του σχετικισμού

Αυτή η πραγμάτωση του δικαίου είναι ιστορική ή έμπειρική, αλλά το φυσικό δίκαιο δεν αντλεί το περιεχόμενό του από την ιστορία. Η έμπειρία δεν είναι ποτέ έντελως όρθολογική.

Η Φιλοσοφία του δικαίου, έργο του ώριμου Έγγελου του οποίου ο άλλος τίτλος είναι *Φυσικό δίκαιο και πολιτική επιστήμη*, επιτίθεται κυρίως στον Ούγκο (Hugo) και στην «ιστορική σχολή του δικαίου», στο «μίσος του νόμου» που τους χαρακτηρίζει και στην «ιστορική δικαιολόγηση» των νόμων και θεσμών.²⁶ Το φυσικό δίκαιο διαφέρει από το θετικό δίκαιο γιατί το δεύτερο πρέπει να υπολογίζει την έμπειρία, να προσαρμόζεται στον «ιδιαιτέρο τρό-

πο ύπαρξης των αντικειμένων και των περιπτώσεων, ο οποίος μάς δίδεται απ' έξω»,²⁷ και ν' απαντά με κατάλληλο τρόπο στις ιδιαίτερες καταστάσεις που είναι έξωτερικες προς τον λόγο: «Ο λόγος αφήνει ελεύθερη μία μεγάλη σφαίρα», μία «άπειρη σφαίρα στην οποία μπορούμε ν' αποφασίζουμε ή έτσι ή αλλιώς, αλλά το σημαντικό είναι να αποφασίζουμε».²⁸ Αυτή η θέση, όρθολογιστική αλλά όχι «παλλογιστική», σημαίνει πως υπάρχει ένα πεδίο αποκλειστικά ιστορικό στο οποίο η απόφαση έχει τυπικό χαρακτήρα, αλλά αυτό το πεδίο είναι καθ' αυτό τυχαίο. Δεν πρέπει λοιπόν να βάζουμε «το σχετικό στην θέση του απολύτου», λέει ο Έγγελος, δεν πρέπει δηλαδή να θεωρούμε την «ιστορική δικαιολόγηση» ως μία «δικαιολόγηση έγκυρη αυτή καθ' εαυτήν». Η ιστορική εξέλιξη δεν δεσμεύει την «ανάπτυξη με βάση την έννοια». Η ιστορική και η φιλοσοφική προσέγγιση ανήκουν σε «δύο διακριτές σφαίρες». Έτσι «το φυσικό ή φιλοσοφικό δίκαιο διαφέρει από το θετικό δίκαιο», αλλά με τέτοιο τρόπο ώστε το δεύτερο οφείλει να δέχεται τους προσδιορισμούς του πρώτου.²⁹ Παραμένω πιστός στην έμπειρία δεν σημαίνει παρουσιάζω την έμπειρία ως δήθεν όρθολογική. Ο Έγγελος δεν δικαιολογεί την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων ως καθεστηκυία, όπως υποστηρίζεται, αλλά παραμένει πιστός στην παραδεδομένη έννοια του φυσικού δικαίου, την πραγμάτωση του οποίου απλώς προτίθεται να κατανοήσει χωρίς ν' ανατρέχει στο πλάσμα του κοινωνικού συμβολαίου.

Στο περίφημο δέκατο πέμπτο κεφάλαιο του *Ηγεμόνα* ο Μακιαβέλλι λέει ότι μιλά για την «ένεργό αλήθεια του πράγματος» (verità effettuale della cosa) και όχι για την «φαντασία αυτού» (immaginazione di essa). Έτσι αρνείται την ήθικη προοπτική των μεσαιωνικών «κατόπτρων των ήγεμόνων». Αυτό το κεφάλαιο είναι ο τόπος γεννήσεως της *raison d'Etat* σύμφωνα με τον Μάινκε.³⁰ Όμως αυτή η τοποθέτηση δεν σημαίνει πως ο Μακιαβέλλι

ἐγκαταλείπει τὴν ἰδέα τῆς δίκαιης πολιτείας. Ἄν λαβαίνω ὑπ' ὄψιν τὴν ἐμπειρική πραγματικότητα τῶν σχέσεων δύναμης, δὲν εἶμαι ἀναγκασμένος νὰ ἀντλῶ τὸ περιεχόμενο τῶν ὀρθοκανονιστικῶν ἰδεῶν μου ἀπὸ αὐτὴν. Εἶναι μὲν προφανὲς πὼς ὁ Μακιαβέλλι δὲν ἐπιδιώκει νὰ θεμελιώσῃ ἓνα σύστημα δικαίου ἢ ἠθικῆς, ὅμως –ὅπως ἔχω προσπαθήσῃ νὰ δείξω ἄλλοῦ λεπτομερέστερα– ἀκόμη καὶ ὅταν ἐπεκτείνει μέχρι τὴν νομοθεσία τὸν τυπικὸ χαρακτήρα τῆς ἀπόφασης,³¹ ὁ Μακιαβέλλι διατηρεῖ μία τάξη θεμελιωδῶν ἀποφάσεων ποὺ δὲν μποροῦν ν' ἀνατραποῦν: Ὅσες ἀφοροῦν, ὅπως εἴπαμε, τὴν ἐπιβολὴ τῆς δικαιοσύνης. Ἡ ἐμπειρία δὲν εἶναι ποτὲ ἐντελῶς ἀνορθολογική.

Ὁ Μακιαβέλλι δὲν εἶναι λοιπὸν δέσμιος μίας καθαρὰ πραγματολογικῆς προοπτικῆς τῶν συσχετισμῶν δυνάμεων, ἓνας ἀπλὸς τεχνικὸς τῆς ἐξουσίας, ὅπως κι ὁ Ἑγελος δὲν εἶναι ὁ φιλόσοφος ποὺ καθαγιαίνει τὸν ἰσχυρότερο, ἓνας παλλογιστὴς καὶ ἓνας ἱστορικιστὴς. Βρίσκονται ὁ ἓνας πρὶν καὶ ὁ ἄλλος μετὰ τίς νεώτερες θεωρίες τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου καὶ γι' αὐτὸ οἱ ἀπόπειρές τους νὰ σκεφθοῦν τὴν ἐπιβολὴ τοῦ δικαίου χωρὶς νὰ προσφεύγουν στὸ νομικὸ πλᾶσμα παρουσιάζουν κοινὰ σημεῖα, σχετικὰ μὲ τὰ ὁποῖα ὁ Ἑγελος ἀναγνωρίζει τὸ χρέος του πρὸς τὸν Φλωρεντινό. *Πρέπει νὰ ὑπάρχει μία δύναμη ποὺ νὰ ἐπιβάλλει τὸν νόμο*: αὐτὸ πιστεύω εἶναι τὸ κεντρικὸ πρόβλημα τῶν δύο ὡς πολιτικῶν στοχαστῶν. Ἡ ἐγγενὴς ἀηθικότητα τῆς δύναμης ἀνήκει στὰ ἀρχικὰ δεδομένα τοῦ προβλήματος χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει πὼς ὅ,τι ἐπιβάλλεται διὰ τῆς βίας εἶναι δίκαιο.

Ὁ Μακιαβέλλι θεωρεῖ πὼς ἡ ἐπιβολὴ τῆς δικαιοσύνης συμφέρει τὴν ἐξουσία καὶ πὼς αὐτὴ ἡ ἐπιβολὴ ἀπαιτεῖ κατ' ἀρχὰς τὴν ὑπαρξὴ μίας «οἰονομίας βασιλικῆς ἐξουσίας»³² ὥστε νὰ καμφθεῖ διὰ τῆς βίας ἡ καταπιεστικὴ βούληση τῶν «μεγάλων». Ὁ Ἑγελος στὸ κείμενό του τοῦ 1805-1806 θεωρεῖ πὼς ἡ τυραννία εἰσάγει ἀφ'

ἐαυτῆς «τὴν κυριαρχία τοῦ νόμου» ἐφ' ὅσον «ἡ τυραννία εἶναι ἐκμάθησι τῆς ὑπακοῆς», καὶ θεωρεῖ πὼς ὁ Μακιαβέλλι ἀποκάλυψε αὐτὴ τὴν ἀναγκαιότητα.

Ὅμως ἡ δύναμη ποὺ ἐπιβάλλει τὸν νόμο δὲν ἔχει στὸν Ἑγελὸ ἀκριβῶς τὴν ἴδια μορφή ποὺ εἶχε στὸν Μακιαβέλλι. Στὸν Μακιαβέλλι ἡ δύναμη αὐτὴ ἐπιβάλλει τὸν νόμο ἂν ἐννοεῖ καλὰ τὸ δικό της συμφέρον, ἐνῶ στὸν Ἑγελὸ τὸ ἴδιο τὸ γεγονὸς τῆς ἐπικράτησής της ἰσοδυναμεῖ μὲ ἐπιβολὴ τοῦ νόμου. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ κυριαρχία ὑφίσταται μόνον ἐπειδὴ τὴν δέχονται οἱ κυριαρχούμενοι.³³ Ἔτσι στὸν Ἑγελὸ δὲν ἀποφασίζει ἡ ἐξουσία νὰ ἐπιβάλει τὸν νόμο ἐπειδὴ τὴν συμφέρει, ἀλλὰ ὁ λαὸς δέχεται νὰ τοῦ ἐπιβληθεῖ ὁ νόμος. Αὐτοὶ οἱ δύο εἶναι προφανῶς ὅλοι οἱ δυνατοὶ τρόποι νὰ σκεφθοῦμε *τὴν ἐπιβολὴ τοῦ νόμου, τῆς ρυθμιστικῆς ἀρχῆς, ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πραγματολογικὴ οἰκονομία τῶν σχέσεων δύναμης*.

Τὸ δίκαιο ὡς ἄρνησι τοῦ γεγονότος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του

Ξεκινήσαμε ἀπὸ τὸ ἐρώτημα «πὼς ἐπιβάλλεται τὸ δίκαιο;» καὶ φθάσαμε στὸ ἐρώτημα «πὼς εἰσάγεται τὸ ἐλεύθερο πολίτευμα;». Εἶναι γεγονὸς ὅτι ὁ Μακιαβέλλι ἔρχεται σὲ ρήξη μὲ τίς μεσαιωνικὲς θεωρίες περὶ φυσικοῦ δικαίου καὶ περιγράφει τὴν πρακτικὴ τῆς πολιτικῆς στὴν ὁποία ἡ ἠθικὴ δὲν εἶναι παρὰ ἓνα μέσον. Εἶναι γεγονὸς ὅτι ὁ Ἑγελος, μετὰ τρεῖς αἰῶνες νεώτερων θεωριῶν φυσικοῦ δικαίου, ἔρχεται σὲ ρήξη μὲ αὐτὲς σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν φυσικὴ κατάστασι καὶ τὸ κοινωνικὸ συμβόλαιο. Τότε ὅμως, ἂν δεχθοῦμε πὼς ὁ νεαρὸς Ἑγελος ποὺ γράφει τὸ ἀδημοσίευτο ἄρθρο τοῦ 1800-1802 ἤθελε νὰ γίνῃ «ὁ Μακιαβέλλι τῆς Γερμανίας», σύμφωνα μὲ μία γνωστὴ διατύπωση τοῦ βιογράφου του Ρόξενκραντς

(Rosenkranz),³⁴ ὁ ὥριμος Ἑγελος ἔγινε μᾶλλον ὁ φιλόσοφος τοῦ μακιαβελισμού. Πιστεύω πῶς μπορούμε νὰ δεχθοῦμε αὐτὴ τὴν ιδέα, ἀλλὰ πρέπει ἀπαραιτήτως νὰ τὴν περιορίσουμε στὸ θέμα τῆς εἰσαγωγῆς ἐνὸς ἐλεύθερου πολιτεύματος.

Ὁ Ἑγελος κατηγορήθηκε γιὰ πανθεισμό ἐπειδὴ ἡ φιλοσοφία του ἀρνεῖται κάθε εἶδος ὑπερβατικότητας, συμπεριλαμβανομένης ἐκείνης πού ἀπαιτεῖ ἡ ἠθικὴ σύμφωνα μὲ τὴν ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία, κληρονόμο τῆς πλατωνικῆς. Τότε ὅμως τί νόημα ἔχει ἡ ἄποψη τοῦ Ἑγελου ὅτι ἡ ἱστορικὴ καὶ ἡ φιλοσοφικὴ προσέγγιση ἀνήκουν σὲ «δύο διακριτὲς σφαῖρες»; Τὸ δίκαιο δὲν ἀνάγεται στὸ γεγονός ἀλλὰ οὔτε εἶναι ὑπερβατικὸ πρὸς αὐτό. Ἡ ἐγελιανὴ λύση σ' αὐτὸ τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι τὸ δίκαιο ἀποτελεῖ *ἄρνηση τοῦ γεγονότος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του*.

Ὅμως ὅτι ὁ Ἑγελος εἶναι ὁ φιλόσοφος τοῦ μακιαβελισμού εἶναι ἡ ιδέα τοῦ Μάινκε, πού τὴν υἱοθέτησε καὶ ὁ Κασσίρερ (Cassirer) στὸ βιβλίο του γιὰ τὴν πνευματικὴ γενεαλογία τοῦ φασιστικοῦ φαινομένου, *Ὁ μύθος τοῦ κράτους*, ὁ ὁποῖος προσθέτει ἐδῶ στὸν Μακιαβέλλι μία μιλιταριστικὴ διάσταση, ἐνῶ κατηγορεῖ τὸν Ἑγελο ὅτι εὐνόησε ὅσο κανένας ἄλλος διανοητὴς τὴν ἐμφάνιση τοῦ μπολσεβικισμού, τοῦ φασισμού, τοῦ ἐθνικοσοσιαλισμοῦ καὶ τοῦ ἱμπεριαλισμοῦ.³⁵

Μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὁ Κασσίρερ εἶναι θύμα ἀναδρομικῆς αὐταπάτης, ὅπως ἡ συνήθης ἱστοριογραφία κατὰ τὸν Ἑγελο. Ἡ ἱστορικὴ ἐμπειρία τοῦ Μακιαβέλλι, οἱ μικροὶ ἄρχοντες τῆς Ἰταλίας καὶ οἱ μισθοφόροι τους, ἐξηγεῖ γιατί εὐχεται νὰ συγκροτηθεῖ ἓνας στρατὸς πολιτῶν καὶ μία ἐτοιμοπόλεμη πολιτεία. Ἡ ἱστορικὴ συγκυρία τοῦ Ἑγελου εἶναι πάλι οἱ Γερμανοὶ τοπικοὶ ἡγεμόνες ἢ ἡ γαλλικὴ Τρομοκρατία, ὅχι βέβαια ὁ Μουσσολίνι, ὁ Χίτλερ ἢ ὁ Στάλιν. Αὐτὴ τὴν στρατηγικὴ ἀκολουθοῦσε πρὶν εἴκοσι χρόνια ὁ Ὄττο Πέγγελερ (Pöggeler) σ' ἓνα ἄρθρο του μὲ τίτλο «Ἑγελος

καὶ Μακιαβέλλι. Ἰταλικὴ ἀναγέννηση καὶ γερμανικὸς ἰδεαλισμός», ὥστε νὰ ὑπερασπισθεῖ τὸν Ἑγελο κατὰ τῆς κατηγορίας γιὰ μακιαβελισμό, χωρὶς ὅμως νὰ ἀμφισβητεῖ ὅτι αὐτὴ ἰσχύει στὴν περίπτωσή τοῦ ἴδιου τοῦ Μακιαβέλλι.³⁶ Ὅμως ἂν ὁ Μακιαβέλλι δὲν εἶναι οὔτε αὐτὸς ἓνας τεχνικὸς τῆς ἐξουσίας, τότε ὁ Ἑγελος θὰ μπορούσε καὶ πάλι νὰ θεωρηθεῖ ὡς ὁ φιλόσοφος τοῦ μακιαβελισμού, γιατί αὐτὸς ὁ ὅρος δὲν θὰ δηλώνει πλέον τὸν καθαγιασμό τῆς *raison d'Etat* ἀλλὰ τὴν ἀπόπειρα νὰ νοεῖται ἡ πραγμάτωση τοῦ δέοντος χωρὶς νὰ προϋποτίθεται ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ τελευταίου, δηλαδή χωρὶς τὸ δέον νὰ τοποθετεῖται *κατ' ἀρχὴν* σ' ἓναν ἰδεατὸ κόσμο ἢ, γιὰ νὰ μιλήσουμε ὅπως ὁ Μακιαβέλλι, τὴν ἀπόπειρα νὰ νοεῖται ἡ *πραγμάτωση τοῦ καλοῦ μὲ ἀφετηρία τὸ κακό*.

Τὸ ἄρθρο γιὰ τὸ *Πολίτευμα τῆς Γερμανίας* παραθέτει ἓνα ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ συμπερασματικὸ κεφάλαιο τοῦ *Ἠγεμόνα*, τὴν περίφημη *Προτροπὴ νὰ κατακτήσουμε τὴν Ἰταλία καὶ νὰ τὴν ἐλευθερώσουμε ἀπὸ τοὺς βαρβάρους*, ἀπόσπασμα πού ἀναφέρει τὸν Μουσσῆ, τὸν Κύρο καὶ τὸν Θησέα. Ὁ Ἑγελος συνεχίζει καὶ καταλήγει τὸ δικό του κείμενο μὲ μία ἐκκληση πρὸς ἓναν νέο Θησέα. Ἡ Γερμανία, λέει, χρειάζεται ἓναν θεμελιωτὴ κράτους ἱκανὸ νὰ ἐπιβληθεῖ τυραννικά, πού νὰ ἔχει «ἀρκετὴ δύναμη χαρακτήρα γιὰ ν' ἀντέξει τὸ μίσος πού προκαλέσαν Ὁ Ρισελιὲ καὶ ἄλλοι μεγάλοι ἄνδρες ὅταν κατέστρεψαν τὶς ἰδιαιτερότητες καὶ ἰδιορρυθμίες τῶν ἀνθρώπων», ἐνῶ συγχρόνως θὰ εἶναι ἀρκετὰ «γενναιοδωρος» ὥστε «νὰ δώσει στὸν λαὸ συμμετοχὴ... σ' ὅσα ἐνδιαφέρουν ὅλους», δηλαδή στὰ κοινά, στὴν *res publica*, ἄρα ἀρκετὰ γενναιοδωρος ὥστε νὰ δώσει κατόπιν στὴν πολιτεία ἓνα δημοκρατικὸ πολίτευμα – ἀντιπροσωπευτικὸ μᾶλλον παρὰ καθ' αὐτὸ δημοκρατικὸ, δεδομένου ὅτι ἡ (ἄμεση) δημοκρατία εἶναι «μία ἀντίφαση στὰ μεγάλα σημερινὰ κράτη».

Αυτή ή «ιδιαιτερότητα» πού πρέπει νά καταστραφεῖ δέν εἶναι ἀπλῶς ἐδαφική, ὅπως πιστεύουν ὅσοι δέν βλέπουν ἐδῶ παρὰ μίαν ἔκκληση γιά τήν ἐνοποίηση τῆς Γερμανίας. Ὁ Ἑγέλος γράφει παρακάτω: «τὸ ἰδιαίτερο, τὸ πρὸνόμιο, ἡ πλεονεξία». Ὁ ἐδαφικός κατακερματισμός τῆς Γερμανίας δέν εἶναι παρὰ μία ἀπὸ τίς ἐπιπτώσεις αὐτῶν τῶν ἐξαιρέσεων ἀπὸ τὸν κοινὸ νόμο.³⁷ Τὸ ἔργο τοῦ Ρισελιέ ἐκτιμᾶται λοιπὸν στὸν βαθμὸ πού προετοιμάζει τήν ἐπαναστατικὴ κατάργηση τῶν *προνομίων*. Αὐτὴ εἶναι ἡ ἀπαιτούμενη θυσία τῆς «ιδιαιτερῆς βούλησης» πού λέγαμε. Χωρὶς αὐτὴ τὴν διάκριση ἡ ἐπιβολὴ τοῦ νόμου θ' ἀναγόταν ὄντως στὴν *raison d'État*, δέν θὰ ὑπηρετοῦσε τὴν δικαιοσύνη. Γι' αὐτὸ ὁ Πέγγελερ ὀρθῶς ὑπογραμμίζει αὐτὴ τὴν ἔκκληση πρὸς «έναν Θεσέα».³⁸

Ὅμως ὁ ἴδιος δέν ἀναφέρει τὰ περίφημα ἐκεῖνα χωρία στὶς *Διατριβές γιά τὴν πρώτη Δεκάδα τοῦ Τίτου Λίβιου* ὅπου ὁ Μακιαβέλλι ζητᾷ ἕναν ἄνθρωπο ἱκανὸ νά προσφύγει στὰ ἔκτακτα μέσα πού ἀπαιτεῖ κατ' ἀνάγκη ἡ ἀποκατάσταση τῆς ἰσότητος. Χρειάζεται, λέει ὁ Μακιαβέλλι, ἕνας ἰδρυτὴς ἀρκετὰ «κακὸς» ὥστε νά ἐπιβληθεῖ τυραννικά, γιὰτὶ ἀπαιτεῖται ἡ προσφυγὴ «στὴν βία, στὰ ὅπλα» καὶ πρέπει κανεὶς νά γίνεῖ «ἡγεμόνας» γιά νά «μεταρρυθμίσει τὸ πολίτευμα», καὶ συγχρόνως ἀρκετὰ «καλὸς» ὥστε νά ἐγκαθιδρύσει ὕστερα ἕνα δημοκρατικὸ (ρεπουμπλικανικὸ) πολίτευμα, ὅπως ὁ Βροῦτος πού δέν δίστασε νά ἐκτελέσει τὰ ἴδια τὰ παιδιὰ του.³⁹ Αὐτὸ εἶναι μάλιστα τὸ ὄριο τοῦ πραγματολογικοῦ ἐπιχειρήματος τοῦ Μακιαβέλλι πού ἀνέφερα προηγουμένως: Ἐναπόκειται στὸν ἡγεμόνα τὸ ἂν θὰ εἶναι ἀρκετὰ καλὸς ὥστε νά μὴ χρησιμοποιήσῃ μὲ καταπιεστικὸ τρόπο τὴν ἐξουσία πού ἔχει ἀποκτήσει.

Ὁ Πέγγελερ δέν ἀναφέρει αὐτὰ τὰ χωρία τῶν *Διατριβῶν* μολοντί, σύμφωνα μὲ μία ἐρμηνεῖα πού ὑποστηρίζουν λ.χ. ὁ Σάσσο (Sasso) καὶ ὁ Λαριβιάιγ (Larivaille), ἐδῶ εἶναι ἡ καρδιὰ τῆς μακια-

βελικῆς προβληματικῆς, ὁ «ἄξοντας» τῶν *Διατριβῶν* καὶ ταυτὸχρονα τὸ σημεῖο ὅπου εἶναι ἐγγύτερες μὲ τὸν *Ἡγεμόνα*, παρ' ὅλο πού πολλοὶ ἀναγνώστες θεωροῦν ὅτι ὁ τελευταῖος δέν συμβιβάζεται μὲ τὸ δημοκρατικὸ φρόνημα τῶν *Διατριβῶν*. Εἶναι σημαντικό νά ὑπογραμμισθεῖ σχετικὰ τὸ ἑξῆς: Στὸν *Ἡγεμόνα* ὁ Μακιαβέλλι συμβουλεύει τὸν ἡγεμόνα νά ἱκανοποιεῖ τὴν ἐπιθυμία δικαιοσύνης τοῦ λαοῦ ἐπειδὴ συμφέρει τὸν ἴδιο, στὶς *Διατριβές* συνιστᾷ οἱ δημοκρατίες νά ἀναθέτουν τὴν φύλαξη τῶν θεσμῶν στὸν λαὸ καὶ τοὺς «δημάρχους» του ὥστε οἱ ἴδιες νά ἐξασφαλίζουν τὴν δύναμη ὡς κράτη. Παρατηροῦμε λοιπὸν ὅτι ἡ *ἄσκηση* τῆς ἐξουσίας εἶναι σημαντικότερη ἀπὸ τὸν τύπο πολιτεύματος. Ἡ *ἄσκηση* μπορεῖ νά εἶναι δημοκρατικὴ ἢ ἀριστοκρατικὴ καὶ ἡ πρώτη δυνατότητα εἶναι πάντοτε δικαιότερη καὶ ὠφελιμότερη ἀπὸ τὴν δευτέρη γιά τὸν Μακιαβέλλι.⁴⁰

Ὅμως ὑπάρχει ἕνα σημεῖο ὅπου καὶ οἱ δύο τύποι πολιτεύματος, *res publica* ἐν γένει ἢ ἡγεμονία, δέν διακρίνονται ἀκριβῶς ὅταν τὸ ζήτημα εἶναι νά γίνεῖ κάποιος «ἡγεμόνας τῆς δημοκρατίας» ὥστε νά τὴν μεταρρυθμίσει, ὅπως μόλις ἀνέφερα.

Αὐτὴ ἡ προβληματικὴ εἶναι κεντρικὴ ἐφ' ὅσον ἐδῶ τὸ *κακὸ* προκύπτει ὡς ἀναγκαῖο γιά τὴν ἐπιβολὴ τοῦ *καλοῦ*⁴¹ καὶ δεδομένου ὅτι κατὰ κοινὴ ὁμολογία, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν ἔξυπνη συνομιλήτρια τοῦ Καρτέσιου (Descartes), «οἱ ἀρχές αὐτοῦ τοῦ συγγραφέα ἀποβλέπουν ὅλες στὴν ἰδρυση»,⁴² δηλαδὴ στὴν ἔλευση τοῦ *principio nuovo*, τοῦ νέου ἡγεμόνα, καὶ στοὺς *nuovi ordini e modi*, τοὺς καινούργιους θεσμοὺς πού ὁ νέος ἡγεμόνας εἶναι «ἀναγκασμένος νά εἰσαγάγῃ γιά νά ἰδρύσῃ τὸ κράτος του καὶ νά ἐξασφαλίσῃ τὴν ἀσφάλειά του» ἀκολούθως πρὸς τὴν συμβουλὴ τοῦ Φλωρεντινοῦ Γραμματέα.⁴³

Ἐνα ἄλλο χωρίο τῶν *Διατριβῶν*, ὅπου γίνεται λόγος γιά τὸν Ρωμύλο καὶ στὸ ὁποῖο ὁ Μακιαβέλλι ὑποστηρίζει τὴν ἀποψη πὼς

ὁ σκοπὸς νομιμοποιεῖ τὰ μέσα, περιγράφει τὸν μηχανισμό τῆς τυραννικῆς εἰσαγωγῆς τοῦ νόμου: «Ένας φρόνιμος ἰδρυτὴς ποὺ προτίθεται νὰ ὑπηρετήσῃ τὸ κοινὸ καλὸ καὶ ὄχι τὸν ἑαυτὸ του, τὴν κοινὴ πατρίδα καὶ ὄχι τοὺς ἀπογόνους του, ὀφείλει νὰ ἐπιδιώξῃ νὰ γίνῃ μοναδικὸς κάτοχος τῆς ἐξουσίας: ὅποιος εἶναι σὺφρων ποτὲ δὲν θὰ κατηγορήσῃ κάποιον γιὰ μία ἔκτακτη ἐνέργεια ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἐγκαθίδρυση μίας μοναρχίας ἢ στὴν σύνταξη μίας δημοκρατίας. Ἄν τὸ γεγονὸς τὸν κατηγορεῖ, τὸ ἀποτέλεσμα πρέπει νὰ τὸν συγχωρεῖ... Καταδικάσιμη εἶναι ἡ καταστρεπτικὴ βία, ὄχι ἡ ἐποικοδομητικὴ. Ὅφειλε νὰ εἶναι ἀρκετὰ φρόνιμος καὶ ἐνάρετος ὥστε νὰ μὴν κληροδοτήσῃ σὲ ἄλλον τὴν ἐξουσία ποὺ ἔχει ἀποκτήσῃ...». ⁴⁴ Ἄρα πρόκειται γιὰ μία *προσωρινὴ ἡγεμονία*.

Ὅριστε ἓνα ἀπὸ τὰ μέτρα ποὺ ἀναγκάζεται νὰ λάβῃ ὅποιος νέος ἡγεμόνας εἶναι φρόνιμος: *Νὰ ὀπλίσει τοὺς ὑπηκόους του*. Τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Μακιαβέλλι ἀνήκει σ' ἓναν ἤδη γνῶριμο τύπο, συμφέρει τὸν ἡγεμόνα νὰ κάμνῃ τὸ καλὸ. Ὅταν ὀπλίξῃ τοὺς ὑπηκόους του, ὁ νέος ἡγεμόνας τοὺς μετατρέπῃ σὲ ὑποστηρικτὲς του, πράγμα ποὺ τὸν *συμφέρει*, ἀλλὰ συγχρόνως οἱ ἔνοπλοι πολῖτες μποροῦν νὰ ἀμυνθοῦν κατὰ τῆς τυραννίας, ὅπως τονίζει ὁ Μακιαβέλλι σ' ἓνα προηγούμενο κεφάλαιο τοῦ *Ἡγεμόνα*, ⁴⁵ πράγμα ποὺ εἶναι *δίκαιο*. Μποροῦμε λοιπὸν ἴσως νὰ ποῦμε πῶς, ἂν ὁ ἐν λόγῳ ἡγεμόνας ἀκολουθήσῃ τίς συμβουλὲς τοῦ Μακιαβέλλι, ἡ ἐξουσία του θὰ εἶναι *κατ' ἀνάγκη* προσωρινή. – Σ' αὐτὸ πάντως τὸ συμπέρασμα θὰ καταλήξῃ ὁ Ἑγελος γιὰ μία τέτοια κατάσταση.

Ἡ παράλειψη τῆς ἐντυπωσιακῆς ὁμοιότητας μεταξὺ τοῦ μακιαβελικοῦ Βρούτου καὶ τοῦ ἐγγελιανοῦ Θησέα ἀπὸ τὸν Πέγγελερ, ἡ ὁποία θὰ μπορούσε ἴσως νὰ στηριχθεῖ στὸ ὅτι ὁ Ἑγελος παραπέμπει μόνο στὸν *Ἡγεμόνα* καὶ ὄχι στὶς *Διατριβές*, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἴδιος, ⁴⁶ μειώνει τὴν σημασία τοῦ Μακιαβέλλι γιὰ τὸν Ἑγελὸ ὡς στοχαστὴ τῆς «ἰδρυσης», καὶ ἐννοῶ μ' αὐτό, γιὰ ν' ἀνα-

φέρω τὴν σημαντικότερη ἰδρυση στὰ μάτια του, τὸν Ἑγελὸ ὡς *στοχαστὴ τῆς Ἐπανάστασης*. Ὁ Πέγγελερ διαπιστώνει μὲν ὅτι ὁ μακιαβελικὸς τύραννος ἀποκτᾷ στὸν Ἑγελὸ τὴν μορφὴ τοῦ Ροβεσπιέρου – στὸ κείμενο τοῦ 1805-1806, ποὺ ἀνήκει στὴν κρίσιμη περίοδο ὅταν ὁ Ἑγελος γίνεται ἐγγελιανός, στὴν Ἰένα – ἀλλὰ σχετικοποιεῖ τὴν σημασία αὐτῆς τῆς ἀναφορᾶς καὶ συμπεραίνει ἀπλῶς ὅτι ὁ Ἑγελος «ταλαντεύεται» μεταξὺ τῆς «κοινῆς ἐλευθερίας» καὶ τῆς «κρατικῆς δύναμης», ὅπως ἡ ἴδια ἡ Ἐπανάσταση μεταξὺ τῆς ὑπεράσπισης τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καὶ τῆς «σύστασης μίας κρατικῆς δύναμης». ⁴⁷

Νομίζω πῶς μπορεῖ νὰ δειχθεῖ ἀντιθέτως ὅτι αὐτὸ τὸ κείμενο δὲν μαρτυρεῖ κάποιον δισταγμὸ παρὰ ἀντανάκλᾳ πιστὰ τὴν συνοχὴ ὅλης τῆς κατοπινῆς σκέψης τοῦ Ἑγελου γιὰ τὸ θέμα, ἡ ὁποία καὶ παρουσιάζεται ὡς ἡ φιλοσοφικὴ λύση τοῦ μακιαβελικοῦ προβλήματος τῆς *εἰσαγωγῆς τοῦ νόμου διὰ τῆς βίας* – ἓνα θέμα ποὺ ἐπανερχεταί ἀργότερα στὴν μαρξιστικὴ ιδέα τῆς *δικτατορίας τοῦ προλεταριάτου*, ποὺ καὶ αὐτὴ ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν Τρομοκρατία τοῦ Ροβεσπιέρου, ὅπως παρατήρησαν ὁ Γκράμσι (Gramsci) ἀναφορικὰ μὲ τὸν Μακιαβέλλι ⁴⁸ καὶ ὁ Σλόμο Ἀβινέρι (Avineri) σχετικὰ μὲ τὸν Ἑγελὸ. ⁴⁹

Ὁ Ἑγελος δὲν συγκρίνει τὸν Μακιαβέλλι καὶ τὸν Φρειδερίκο τῆς Πρωσίας, ὅπως ὁ Μάινκε, ἀλλὰ τὸν Μακιαβέλλι καὶ τὸν Ροβεσπιέρο, καὶ δηλώνει πῶς ἡ «τυραννία» εἶναι μία ἰδρυτικὴ στιγμή ποὺ ἐπιβάλλει τὴν ὑπακοή στὸν νόμο ἐνάντια στὴν ἰδιαίτερη βούληση, ἐνάντια στὰ προνόμια. «Ἐτοί ἰδρυσε ὁ Θησέας τὴν πολιτεία τῶν Ἀθηναίων: ἔτσι κατὰ τὴν Γαλλικὴ Ἐπανάσταση μία φοβερὴ ἐξουσία διατήρησε τὴν πολιτεία, τὸ ὅλον ἐν γένει», γράφει ὁ Ἑγελος καὶ προσθέτει στὸ περιθώριο: «Μετὰ τὸν Σόλωνα, ὁ Πεισίστρατος κατόρθωσε οἱ πολῖτες νὰ ἐνστερνισθοῦν τοὺς νόμους τοῦ Σόλωνα». Ἡ τυραννία πρέπει νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὸν «δε-

σποτισμό», μᾶς λέει ὁ Ἑγελος. Ἡ τυραννία εἶναι βιαιότερη, πρόκειται γιὰ τὴν «μανία τοῦ ἀφανίζεин» ποὺ καταστρέφει ὅ,τι εἶναι ἐπιμέρους, ἰδιαίτερο, ἐπειδὴ καὶ μόνο εἶναι ὀρισμένο, ἄρα δὲν συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀοριστία τῆς «Ἀπόλυτης ἐλευθερίας», ὅπως θὰ γράφει τὸν ἐπόμενο χρόνο στὸ ὁμώνυμο κεφάλαιο τῆς *Φαινομενολογίας*: ὁμως ἡ τυραννία εἶναι προσωρινή. Ἄπαξ καὶ ἔχει εἰσαχθεῖ ὁ νόμος, ὁ τύραννος, ἂν τοῦ λείψει ἡ φρόνηση νὰ παραιτηθεῖ πρὸς ὄφελος ἐνὸς πολιτεύματος δικαίου, ἀνατρέπεται ἀπὸ τὸν λαό, ὁ ὁποῖος λειτουργεῖ πλέον χάρις σ' αὐτὸν ὡς μὴ ἰδιαίτερη βούληση καὶ παύει συνεπῶς νὰ φοβᾶται (γιὰ τὸ πρόσωπό του καὶ τὴν ιδιοκτησία του) ἐφ' ὅσον ὁ νόμος ἔχει πάψει νὰ τοῦ εἶναι κάτω «ξένο». Τέτοια ὑπῆρξε ἡ περίπτωση τοῦ Ροβεσπιέρου. «Ἄν ὁ τύραννος ἦταν φρόνιμος, γράφει ὁ Ἑγελος, θὰ κατέρριπτε ὁ ἴδιος τὴν τυραννία του μόλις θὰ εἶχε καταστῇ περιττή». Μόνον ἂν ἐπιμένει ταυτίζεται μὲ «τὸ κακό. – Ἔτσι κι ὁ Ροβεσπιέρος – ἡ δύναμή του τὸν εἶχε ἐγκαταλείψει γιατί ἡ ἀναγκαιότητα τὸν εἶχε ἐγκαταλείψει». ⁵⁰ Ὁ Ροβεσπιέρος «πείσμων» ἐμμένοντας στὴν ἀφαίρεση ποὺ ἀρνεῖται ὅτιδήποτε εἶναι ὀρισμένο ἢ ἰδιαίτερο, ⁵¹ ὅπως λέει ὁ Ἑγελος σὲ μία σημείωση τῆς ἴδιας περιόδου.

Ὁ Ἑγελος γενικεύει, ὅπως μαρτυρεῖ ἡ ἴδια ἡ λέξη *τυραννία* καὶ ἡ ἀναφορὰ στὸν Πεισίστρατο. Στὴν συνέχεια δὲν θὰ πάψει νὰ ἐπαναλαμβάνει τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἀνάλυση ποὺ προτείνει ἐδῶ γιὰ τὴν Τρομοκρατία, ἀλλὰ θὰ ἀναφέρεται στὸν Πεισίστρατο μόνο καὶ ὄχι στὸν Ροβεσπιέρο, ἴσως ἀπὸ φόβο (τὸ κείμενο τοῦ 1805-1806 ἔμεινε ἀδημοσίευτο). Ὁ Πεισίστρατος ἐπέβαλε τυραννικὰ τοὺς νόμους τοῦ Σόλωνα καταπολεμώντας τὶς ἀξιώσεις τῶν μεγάλων οἰκογενειῶν. Ἐνέπνευσε τὸν φόβο ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν ἐσωτερικέυση τοῦ δικαίου. Τὸ παράδειγμά του δείχνει ὅτι οἱ τύραννοι δὲν ἀνατρέπονται ἐπειδὴ ἡ τυραννία εἶναι φρικτὴ ἀλλὰ μόνον ὅταν ἔχει γίνει περιττή: «Ὁ Πεισίστρατος δίδαξε στοὺς

Ἀθηναίους τὴν ὑπακοή. Ἔτσι εἰσήγαγε τοὺς νόμους τοῦ Σόλωνα στὴν πραγματικότητα, καὶ ὅταν οἱ Ἀθηναῖοι ἔμαθαν νὰ ὑπακούουν, ἡ κυριαρχία τοὺς ἦταν πιά περιττή». ⁵²

Αὐτὸ ἦταν ὁμως ἀκριβῶς τὸ συμπέρασμα τοῦ κειμένου τοῦ 1805-1806 σχετικὰ μὲ τὸν Ροβεσπιέρο καὶ μὲ σκοπὸ τὴν ὑπεράσπιση τῆς θέσης τοῦ Μακιαβέλλι: «Ἡ τυραννία ἀνατρέπεται ἀπὸ τοὺς λαοὺς ἐπειδὴ εἶναι τάχα φρικτὴ, αἰσχροὴ κ.λπ. ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα μόνον ἐπειδὴ εἶναι περιττή». ⁵³ Ἔτσι, γιὰ τὸν Ἑγελος, ἡ ἀφαίρεση, ἡ «ἀρχή» ποὺ ἐφάρμοσε ὁ Ροβεσπιέρος μὲ τόσο αὐστηρὴ «συνέπεια», εἶναι πραγματικὰ ἡ ἀρετὴ, ὅχι ἡ ἀνηθικότητα. Πρέπει νὰ τὸ υπογραμμίσουμε, ὁ Ἑγελος δὲν θεώρησε ποτὲ πὼς ἡ χρῆση τοῦ ὄρου *ἀρετὴ* ἀπὸ τὸν Ροβεσπιέρο ὑπῆρξε ὑποκριτικὴ ἢ ἔστω ἐσφαλμένη: «Μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος πῆρε τὴν ἀρετὴ στὰ σοβαρά», λέει ἡ *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*. ⁵⁴ Ὁ Ἑγελος δὲν θὰ πάψει ποτὲ ν' ἀντιλαμβάνεται τὸν Ροβεσπιέρο ὡς ἓναν τύραννο ποὺ ἐπιβάλλει τὸν νόμο.

Αὐτοαναίρεση τῆς ἰδιαίτερης βούλησης

Αὐτὸ τὸ σχῆμα μακιαβελικῆς προέλευσης δὲν εἶναι κάτι δευτερεῖον στὸν Ἑγελος. Σύμφωνα μὲ τὶς ἴδιες τὶς ὑποδείξεις του ἡ ἰδρυτικὴ τυραννία εἶναι ἡ προνομιακὴ ἀναφορὰ τοῦ γνωστοῦ κεφαλαίου τῆς *Φαινομενολογίας* ποὺ ὀνομάζεται «Κυριαρχία καὶ ὑποτελία». ⁵⁵ Αὐτὸ τὸ κεφάλαιο πραγματεύεται τὴν ἐμφάνιση τῆς αὐτοσυνειδησίας, δηλαδή τῆς ἐλευθερίας, μὲ ἀφετηρία τὴν ἴδια τὴν λογικὴ τῶν σχέσεων δύναμης. Συμπέρασμα τοῦ κεφαλαίου εἶναι πὼς ἡ πραγματικὴ ἐλευθερία εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς δουλείας ἢ ὁποῖα ὑπερβαίνει τὸν φόβο διὰ μέσου τοῦ σεβασμοῦ ποὺ τρέφει ὁ ἐργαζόμενος πρὸς τὴν ἐμπειρικὴ ἐξωτερικότητα καὶ

ὄχι διὰ μέσου τῆς περιφρόνησης τῆς τελευταίας πού ἐπιδεικνύει ὁ κύριος. Αὐτὴ ἡ περιφρόνηση πρέπει νὰ συγκριθεῖ μὲ τὸν χαρκτηρισμὸ τῆς ροβεσπιερικῆς Τρομοκρατίας, πὺ κάτω στὸ ἴδιο ἔργο, ὡς «καθαρῆς μεταφυσικῆς». ⁵⁶ Ὁ Ἐγγελοσ προβαίνει σὲ μία σύγκριση ἀνάμεσα στὴν ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία καὶ τὸν Ροβεσπιέρο ἐφ' ὅσον θέτει τὴν ἀρετὴ ὡς ὑπερβατικὴ πρὸς τὴν πραγματικότητα. ⁵⁷ Τώρα βλέπουμε γιὰ ποιὸν λόγο. Προφανῶς ἐπειδὴ αὐτὴ δὲν ἐξετάζει πῶς τὸ καλὸ μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθῇ ἀνὰ τὸ ἴδιο τὸ κακὸ ὡς ἡ ἄρνηση τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του. Ἐπειδὴ δὲν ἐξετάζει τὸ ζήτημα πού θέτει ὁ Μακιαβέλλι.

Τὸ πρόβλημα τοῦ Μακιαβέλλι ἦταν ὅτι πρέπει νὰ εἶναι κανεῖς κακὸς γιὰ νὰ γίνεῖ «ἡγεμόνας μίας δημοκρατίας» καὶ καλὸς γιὰ νὰ τὴν ἀναμορφώσει. Αὐτὴ ἡ ἀπορία προέρχεται ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ τῆς δύναμης πού ἐπιβάλλει τὸ δίκαιο: Εἶναι ἓνας ἡγεμόνας πού ὑπολογίζει. Στὴν μετατόπιση τῆς ἴδιας προοπτικῆς ἀπὸ τὸν Ἐγγελο ὁ ὑπολογισμὸς τοῦ τυράννου τοῦ ἐπιτρέπει μόνο νὰ σώσει τὸν ἑαυτὸ του διακόπτοντας τὴν κατάλληλη στιγμή, ὄχι νὰ παραγάγει ἓνα δίκαιο πολίτευμα, ἐφ' ὅσον ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ τῆς τυραννίας προϋποθέτει πῶς αὐτοὶ πού τὴν ὑπομένουν τὴν δέχονται στὸν βαθμὸ ἀκριβῶς κατὰ τὸν ὁποῖο ἐλευθερώνονται μέσφ αὐτῆς ἀπὸ τὴν δικὴ τους ἰδιαίτερη βούληση. Αὐτὴ ἡ ἐπὶ κληση μίας βούλησης γιὰ ἐξουσίαν μὴ καταπιεστικῆς μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ, ὅπως ὑπαίνιχθηκα, ὡς ἓνα ὄριο τοῦ πραγματολογικοῦ ἐπιχειρήματος. Αὐτὸ τὸ ὄριο ἴσχυε ἀκόμη στὸν Ἐγγελο τὸ 1800-1802 στὴν ἐκκλήσή του πρὸς ἓναν Θησέα μὲ δύναμη χαρακτηῖρος καὶ γενναιωδωρία. Παύει νὰ ὑπάρχει τὸ 1805-1806. Ἀπὸ ἐδῶ καὶ ἐμπρὸς ὁ λαὸς θεωρεῖται κύριος τῆς μοίρας του. Τὸ κακὸ αὐτοαναίρεται διότι τὸ ἀρνεῖται ὁ λαὸς ἐντὸς τοῦ ἑαυτοῦ του διὰ τοῦ τυράννου. Ὅπως θὰ τὸ πεί ὁ νεαρὸς Μάρξ στὸ χειρόγραφό του κατὰ τοῦ Ἐγγελου, ἡ δημοκρατία δὲν εἶναι μόνο ἓνα ἀπὸ τὰ δυνατὰ πολιτεύματα, εἶναι

καὶ ἡ προϋπόθεση ὅλων τῶν ἄλλων, γιὰ καὶ τὰ ἄλλα ὑπάρχουν μόνον ἐφ' ὅσον χαίρουν μίας λαϊκῆς ὑποστήριξης. ⁵⁸

Ἀλλὰ ἐδῶ πρέπει νὰ προσθέσω μία παρατήρηση. Ὑπάρχει κάτι κοινὸ μεταξὺ τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Μακιαβέλλι. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν Ἐγγελο, πού διακρίνει τίς τάξεις πρωτίστως κατὰ ἐπαγγέλματα, ὁ Μακιαβέλλι διακρίνει ὅλα τὰ κράτη σὲ μία τάξη κατεχόντων καὶ μία ὁμάδα πού καταπιέζεται ἀπὸ τὴν πρώτη. Εἶναι ἔτσι ὁ πρῶτος, ἀπ' ὅσο γνωρίζω, πού κατάλαβε πῶς ἡ φύση τῆς ἐξουσίας ὀρίζεται ἀπὸ τὴν σχέση τῆς πρὸς τὴν κοινωνικὴ ὁμάδα στὴν ὁποία στηρίζεται.

Ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ Ἐγγελοσ κρίνει πῶς ἡ ἐξουσία τοῦ Ροβεσπιέρου εἶναι συγκρίσιμη μὲ τῶν Ρωμαίων δημάρχων, ⁵⁹ δηλαδὴ συγκρίσιμη μὲ τὴν ἐξουσία τοῦ μακιαβελικοῦ ἡγεμόνα· ἀκόμη καὶ ὅταν, ἐν ὄψει τοῦ ὑπερβολικοῦ πλούτου τῶν Μεδίκων, δικαιολογεῖ τὴν βούληση τῶν ἀβράκωτων, ἀργότερα, νὰ περιορίσουν τὴν ἀνισότητα τῶν περιουσιῶν μεταξὺ τῶν ἰδιωτῶν. ⁶⁰ ἀκόμη καὶ ὅταν, σὲ μερικὰ πολὺ γνωστὰ χωρία τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου* (§ 243, 244, 245), ἐπικρίνει τὴν αὐξουσα ἀνισότητα τῶν περιουσιῶν στὴν ἀστικὴ κοινωνία πολιτῶν (*bürgerliche*) καὶ τὴν δημιουργία μίας τάξης «πληβείων» πού στερεῖται κάθε πόρου, δὲν παρυσιάζει αὐτὴ τὴν διαίρεση τῆς κοινωνίας ὡς καθοριστικὴ. Ἀλλὰ τοῦτο συμβαίνει μᾶλλον ἐπειδὴ τὴν κρίνει ἀνορθολογικὴ.

Σύμφωνα μὲ σημειώσεις ἐνὸς φοιτητῆ ἀπὸ τὸ μάθημα τοῦ 1819-1820 πού δημοσιεύθηκαν μόλις τὸ 1983, ὁ Ἐγγελοσ νομοποιεῖ τὴν ἐξέγερση τῶν πληβείων κατὰ τῶν πλουσιῶν, οἱ ὁποῖοι θεωροῦν πῶς «τὰ πάντα ἀγοράζονται», συγκρίνοντάς τιν μὲ τὴν σχέση κυρίου καὶ δούλου, στὴν ὁποία ὁ δούλος καὶ ὄχι ὁ κύριος «ἔχει ἐπίγνωση τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς τῆς ἐνεργοῦ πραγματοποιήσεως τῆς ἐλευθερίας». ⁶¹ Ἐτσι ἡ θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ κυριαρχία

χία τοῦ ἀστοῦ πάνω σὸν προλετάριο καθιστᾷ τὸν προλετάριο ἱκανὸ νὰ διεκδικεῖ τὴν οἰκουμενικὴ ἐλευθερία φαίνεται ἐν τέλει νὰ προκύπτει ἀβίαστα ἀπὸ μία ὀπτικὴ σὰν τοῦ Ἑγελου, ἂν μάλιστα θυμηθοῦμε πὼς ὁ Ἑγελος ἐπικαλεῖται τὴν ἴδια σχέση κυριαρχίας σχετικὰ μὲ τὴν τυραννικὴ εἰσαγωγή τοῦ ἐλεύθερου πολιτεύματος. Συνεπῶς διαγράφεται μία συγγένεια μεταξὺ Μακιαβέλλι, Ἑγελου καὶ Μάρξ, ἐν ὧσφ καὶ οἱ τρεῖς ἐπιδιώκουν νὰ σκεφθοῦν τὴν ἀνάδυση τῆς δίκαιης πολιτείας ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ πραγματολογικὸ ἐπίπεδο τῶν σχέσεων δύναμης.

4. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΣΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗΣ ΣΤΟΝ ΕΓΕΛΟ

«ΑΡΧΗ ΤΟΥ ΛΑ ΜΠΟΕΣΙ» ΚΑΙ ΑΥΤΟΔΙΑΘΕΣΗ¹

Τὰ στοιχεῖα ποὺ διαθέτουμε δὲν ἐπιτρέπουν ν' ἀναπτύξουμε τὴν ἀποψη τοῦ Ἑγελου γιὰ τὴν Ἑλληνικὴ Ἐπανάσταση. Τὴν ἀνέφερε μόνο σ' ἓνα μάθημά του τοῦ 1824-25 ὅπως γνωρίζουμε ἀπὸ σημειώσεις ἐνὸς φοιτητῆ.² Θέλω μόνο νὰ δείξω τὸ εἶδος σκεπτικοῦ ποὺ προϋποθέτει καὶ σέ τί μᾶς ἀφορᾷ. Προτείνω πρῶτα μερικὲς σκέψεις γιὰ τὴν νομιμοποίηση τοῦ ἐθνικοαπελευθερωτικοῦ αἰτήματος καὶ μετὰ σχολιάζω τὸν Ἑγέλο διερευνώντας τίς προϋποθέσεις μίας τέτοιας νομιμοποίησης.

Ὁ νεαρὸς Μάρξ³ ὑποστηρίζει πὼς ἡ δημοκρατία θεσπίζει τὸν ὅρο δυνατότητας καὶ τῶν ἄλλων πολιτευμάτων· ἡ μὴ ἀνατροπὴ τῆς ἐξουσίας προϋποθέτει κάποια ἄρρητη ὑπερψήφιση, κατὰ σὰν ἀσυνείδητη συλλογικὴ βούληση. Ὅμως *κάθε* πολιτικὸ ἰδανικὸ νομιμοποιεῖται ὡς ἡ πραγμάτωση τῶν ὅρων ὑπαρξης ἢ (ὑπερβατολογικὰ) κατανόησης τῆς πολιτείας. Τὸ θέμα εἶναι λοιπὸν ὁ ὅρισμός τῶν ὅρων αὐτῶν. Τοῦ Μάρξ ἡ θέση προϋποθέτει κατὰ ποὺ θὰ ὀνόμαζα *ἀρχὴ τοῦ Λὰ Μποεσί* (La Boétie): Ἄν ἡ ὑποταγὴ δὲν δῖλανε κατάφαση θὰ ἦταν ἀκατανόητο «πὼς τόσοι ἄνθρωποι... εἶναι δυνατόν νὰ ὑπομένουν μερικὲς φορὲς ἓναν μοναδικὸ τύραννο, ποὺ δὲν ἔχει ἄλλη ἰσχὺ παρὰ μόνο αὐτὴν ποὺ τοῦ δίνουν, ποὺ δὲν ἔχει τὴν ἐξουσία νὰ τοὺς βλάψει, ἐκτὸς ἂν ἔχουν τὴν βούληση νὰ τὸν ὑπομένουν», ὅπως λέει ὁ Γάλλος στοχαστής.⁴ Ἀρὰ «κάθε

λαός έχει τὸ πολίτευμα πού τοῦ ἀρμόζει», ὅπως θὰ πεί ὁ Ἑγελος.⁵ Αὐτὸ σημαίνει πὼς ἡ πολιτικὴ ἐπανάσταση νομιμοποιεῖται ἐφ' ὅσον διαπράττεται εἶναι μία παρανομία πού νομοθετεῖ, καὶ νομιμοποιεῖται μόνον ἀναδρομικά, γιατί τὸ δίκαιό της δὲν ἀντιστοιχεῖ σὲ κάτι ὑπαρκτό ἀλλὰ ἰδρύει κάτι νέο, εἶναι *ἐπιτελεστική*. Ἐπιτελεστικό (ἓνας χρήσιμος νέος ὄρος)⁶ εἶναι ἓνα βουλευτικό φαινόμενο. Ὅ,τι θέλουμε νὰ ἰσχύει μεταξύ μας *ἰσχύει*, ἡ κοινὴ βούληση γιὰ τὸ πολίτευμα τὸ νομιμοποιεῖ (παρалаίποντας τὸ πρόβλημα τῆς μειοψηφίας καὶ τῆς κίβδηλης συνειδήσης).

Ὅμως ἐνῶ ἓνα πολίτευμα εἶναι κάτι ὀρθολογικό, ἐνδεχομένως κοινὸ σὲ διάφορους λαούς, ἡ ποικιλία τῶν λαῶν εἶναι ἓνα ψιλὸ γεγονός πού ἡ λογικὴ του ἀποτίμηση ἀποτελεῖ πρόβλημα. Ἡ Λούξεμπουργκ (Luxemburg) διαφωνεῖ μὲ τὸν Λένιν ὡς πρὸς τὴν ἐκτίμηση τῆς «αὐτοδιάθεσης»,⁷ ἀλλὰ οἱ δύο δέχονται πὼς ἡ πολιτικὴ ἀπελευθέρωση εἶναι ἀνώτερη τῆς ἐθνικῆς. Ὅντως ἡ ἀρχὴ τοῦ Λά Μποεσι ἰσχύει καὶ στὴν δεύτερη, ἀλλὰ περιορισμένα. Ἡ ἐθνότητα εἶναι καὶ αὐτὴ ζήτημα κατάφασης, ὀρθῶς τὴν ὀρισε ὁ Ρενάν (Renan) ὡς «καθημερινὴ ὑπερψήφιση»·⁸ ὅσοι *θέλουν* νὰ εἶναι Γάλλοι, *εἶναι*, ἀσχέτως ἀν μιλάνε γερμανικά ὅπως οἱ Ἀλσατοί· ὅμως τὸ συλλογικὸ ὑποκείμενο εἶναι τώρα μερικὸ καὶ σκοπὸς του δὲν εἶναι ἡ δικαιοσύνη καθ' αὐτή, ἀρα περιορίζεται ἡ νομιμοποίησή του.

Ἀφοῦ δὲν εἶναι νόμιμη ἡ ἐπικύληση μίας ἐθνότητας πέραν τῆς βούλησης, «ὁμοεθνεῖς» καθίστανται μόνον ὅσοι ἐκφράζουν βούληση ἀνεξαρτησίας, ὁ ἀγῶνας συγκροτεῖ τὸ ὑποκείμενό του, τὸ ἐθνικὸ «γεγονός» πού περιορίζει τὴν νομιμοποίηση εἶναι οὐσιαστικά βουλευτικό καὶ ὄχι ἐθνογραφικό. Νομιμοποιεῖ ἡ βούληση πού συγκροτεῖ σὲ ἐθνότητα ἓνα ἀσαφές σύνολο νομικὰ ἀδιάφορων ἰδιοτήτων· οἱ ἀλβανόφωνοι ἐπαναστάτες εἶναι Ἑλληνας ὅπως οἱ γερμανόφωνοι Ἀλσατοὶ Γάλλοι.

Ὅμως ἐκεῖνο πού νομίμως συσπειρώνει τὶς βουλήσεις εἶναι ἡ ἐλευθερία· πού θὰ πεί ὅτι ἡ ἀνεξαρτησία ἰσχύει ὡς προϋπόθεση τῆς δικαιοσύνης. Ὁ ἐπιτελεστικὸς χαρακτήρας τῆς βούλησης νομιμοποιεῖ τὴν ἐθνικὴ ἀπελευθέρωση μόνον ὡς πολιτικὴ. Ἐν τέλει, τὸ ἐθνικὸ γεγονός παραμένει μία κατάφαση ἐξωλογικῆς ὄντοτητας, τοῦ τὰδε ἔθνους, καὶ νομιμοποιεῖται διὰ τῆς δικαιοσύνης πού μπορεῖ νὰ καταφάσκει κάθε βούληση, ἀνεξαρτήτως πολιτισμικῶν καταβολῶν. Αὐτὸ ἤξερε σὲ μᾶς ὁ φιλοϊακωβίνος Ρήγας, ἐλευθερία δὲν εἶναι ἡ ἐθνικὴ ἀνεξαρτησία, εἰ μὴ ἔμμεσα: «Νὰ σφάξωμεν τοὺς λύκους, πού τὸν ζυγὸν βαστοῦν καὶ Χριστιανούς καὶ Τούρκους σκληρὰ τοὺς τυραννοῦν».⁹

Ὁ Ἑγελος ἐξάγει τὰ συμπεράσματα ἀπὸ μία τέτοια σχέση τοῦ ὀρθοῦ λόγου πρὸς τὶς προϋποθέσεις του. Ὅρίστε τὸ κείμενο τοῦ 1824-25: «Ὁ Τοῦρκος αὐτοκράτορας εἶναι νόμιμος μονάρχης μόνο τῶν Τούρκων, ὄχι τῶν Ἑλλήνων, ὅπως ὁ Ναπολέων δὲν ἦταν νόμιμος ἄρχοντας τῆς Ἑρφούρτης, αὐτὴ δὲν ἀποτελοῦσε μέρος βασιλείου, ἦταν στὰ χέρια του, δὲν ἦταν σὲ νομικὴ πολιτικὴ συνάφεια μὲ κανένα κράτος. Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître [δὲν εἶμαι ὁ ἡγεμόνας σας, εἶμαι ὁ κύριός σας] ἀπάντησε στοὺς ἀπεσταλμένους τῆς πόλης. Αὐτὴ εἶναι ἡ μεγάλη διαφορὰ ἰδωμένη μὲ ἀκρίβεια. Οἱ Ἕλληνες δὲν παύουν νὰ εἶναι σὲ κατάσταση κατακτημένης χώρας· ἓνας κατακτημένος λαός, μία κατακτημένη χώρα δὲν εἶναι ταυτόσημη μὲ τὸν μονάρχη κατὰ τὸ πολίτευμα, ἐδῶ δὲν ὑπάρχει μία νομοθεσία ὡς συνάφεια μεταξύ τῶν διαφόρων σφαιρῶν. Ἄλλο μία ἐξέγερση σὲ μία πολεμικὰ κατακτημένη ἐπαρχία, ἄλλο ἓνας ξεσηκωμὸς σὲ μία χώρα, οἱ πρῶτοι δὲν ἐξεγείρονται κατὰ τοῦ ἡγεμόνα τους, δὲν διαπράττουν πολιτικὸ ἔγκλημα, δὲν τοὺς συνδέει μὲ τὸν κύριο ἢ συνάφεια τῆς ιδέας, ἡ ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ πολιτεύματος, ὑπάρχει μόνο

ένα είδος συμφωνίας του κατακτητή μαζί τους: "Αν μείνετε ήσυχοι δεν θα πάθετε τίποτα, αλλά δεν υπάρχει ακόμη πολιτικός δεσμός. Έτσι η ελληνική εξέγερση έχει έναν έντελως διαφορετικό χαρακτήρα από μία εξέγερση σε οργανωμένο κράτος. Κατά τον βαθύτερο λόγο της ή νομιμότητα συνίσταται στο ότι το από γενετής και κληρονομικό δικαίωμα αποτελεί αναγκαία στιγμή στην ίδια την ιδέα και ότι τα κράτη διατηρούνται μόνον ἐφ' ὅσον αυτές οι στιγμές παρίστανται ως ιδιαίτερες υπάρξεις».

Ο Έγελος δεν νομιμοποιεί λοιπόν την εξέγερση των Ελλήνων αναφερόμενος σε εθνικούς λόγους: οι λόγοι του αφορούν την δομή του πολιτεύματος. Ίσως βέβαια η απουσία πολιτικής «συνάφειας», ή διαιώνιση της κατάστασης κατοχής ανάγονται σε απόφαση του κατακτητή ή και σε ἄρνηση των υπηκόων να προβούν σε ἐπιβεβλημένες πράξεις ἀφομοίωσης, όπως ν' άλλαξοπιστήσουν, αλλά το σημαντικό είναι πώς αυτές οι παράμετροι δεν παρεμβαίνουν στον συλλογισμό. Ενδιαφέρει το αποτέλεσμα ως αυτόνομο ἐπίπεδο κατανητότητας, ή υπάρχουσα πολιτική σχέση και ή βούληση ἀνεξαρτησίας των ἐξεγερμένων. Το ότι ο Έγελος, μετά τον Χέρντερ (Herder) και ἐν μέσω ρωμαντισμού, δεν μιλά για ἄρχη ἐθνότητων, συνιστά θέση. Αυτό προκύπτει και από την φιλοσοφία του γενικότερα, που δεν ὀδηγεί σε ἐθνικιστικές θέσεις και φωτίζει το προτεινόμενο σκεπτικό, ὅπως θέλω να δείξω τώρα.

Η βούληση προϋποθέτει καθ' αὐτή ένα σύνολο γενικών ἀνθρωπολογικῶν και ψυχολογικῶν συνιστωσῶν που τις ἀναλύει ο Έγελος στην *Ἐγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* ἀλλὰ συγχρόνως αἶρει τις ὅποιες προϋποθέσεις της, εἶναι ἐλεύθερη. Ἡ «ἄρση τῆς προϋπόθεσης» εἶναι ἴσως τὸ βασικὸ ζητούμενο τῆς διαλεκτικῆς σκέψης που ἐκφράζει ἡ ἔννοια Aufhebung, ἄρση ἢ ἀναίρεση: Θέλει νὰ καταλήξει στὸ ἀπόλυτο χωρὶς νὰ τὸ ἐξαρθῇ ἀπὸ τις προκειμένες του,¹⁰ θέμα της εἶναι λοιπὸν ἡ ἐλευθερία, πού

υπάρχει ὡς βούληση.¹¹ Τὸ ζητούμενο δοκιμάζεται λοιπὸν πρωτίτως στὴν πολιτική.

Στις ἀνθρώπινες ἐπιστῆμες αὐτὸ εἶναι τὸ ζήτημα τοῦ ἀναγωγισμοῦ· τὸ στοιχεῖο ἐλευθερίας, δηλαδὴ αὐτο-δέσμευσης, δύσκολα ἀνάγεται σὲ μὴ κοινωνικὲς προϋποθέσεις του· ἐνῶ ἡ κοινωνικὴ ἄρση ἐπαναλαμβάνεται ὡς «ἱστορία» ἀπέναντι στὸν οἰονεὶ φυσικὸ κοινωνικὸ καθορισμό. Αὐτὴ ἡ δευτέρη ἄρση, ἡ ἄρση τῆς δευτέρας φύσεως, εἶναι μᾶλλον ἢ καθ' αὐτὸ πολιτικὴ ἄρση στὸν Έγελος: Στὴν *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου* ἡ πολιτεία εἶναι ἓνα βουλευτικὸ φαινόμενο πού ἀπεξαρτᾶται ἀπὸ τὴν οἰονεὶ φυσικότητα τῆς οἰκογένειας καὶ τοῦ ἰδιαίτερου συμφέροντος ἐνῶ αὐτὰ δὲν παύουν νὰ εἶναι ὅροι ὑπαρξῆς του. Σ' αὐτὸ τὸ ἐπιτελεστικὸ περιβάλλον τὸ ἀποτέλεσμα αὐτονομεῖται καὶ ἐνδιαφέρει καθ' αὐτό, δὲν νομιμοποιεῖται μὲ ἀναγωγή σὲς προϋποθέσεις του ἀλλὰ ἐγγενῶς. Ο Έγελος δὲν ἐξετάζει ἂν οἱ Ἕλληνες εἶναι ἀπόγονοι τοῦ Περικλῆ, ὅπως ἐμεῖς ἀδιαφοροῦμε ἂν οἱ Ἀλσατοὶ μιλοῦν γαλλικὰ ἢ οἱ Ἀρβανίτες ἑλληνικὰ. Τέτοιες νομιμοποιήσεις συγκροτοῦν συλλογικὴ βούληση στὴν βάση ἐνὸς ἐσφαλμένου ἀναγωγισμοῦ πού ἀνάγει τὴν βούληση σὲ κάποιες φυσικὲς προϋποθέσεις της καὶ προεκτείνεται σὲ λόγους ἐθνικιστικούς, ρατσιστικούς, πού ἀποδίδουν τὴν σημασία τοῦ φύσει στὸ θέσει, θεωροῦν τὰ βουλευτικὰ ἀνθρωπολογικὰ –σταματοῦν τὴν ἱστορία, ὅπως τὴν ὀρίσαμε.

Αὐτὴ ἡ τοποθέτηση ὑποχρεοῦται ὅμως νὰ δεχθεῖ μίαν ἔννοια συλλογικῆς βούλησης πού μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι συνειδητὴ στὸν καθενα, μία ἄρρητη ὑπερψήφιση πού ἐκφράζεται στὴν οἰονεὶ φυσικότητα τῶν ὑπαρκτῶν σχέσεων, τις λεγόμενες δομές. Ἡ ἀσυνείδητη ὑποταγὴ παραμένει βουλευτικὸ φαινόμενο γιὰ τὸν ἴδιο λόγο πού ὁ πολιτικὸς νόμος διαφέρει ἀπὸ τὸν φυσικόν,¹² ἀπευθύνεται στὴν βούληση πού μπορεῖ νὰ προβάλλει ἄρνηση. – Ἡ βούληση γίνεται συνειδητὴ, συγκροτεῖ τὸ ὑποκείμενό της μᾶλλον ὅταν ἀρνεῖται

ται. Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ πὼς ἡ δομὴ τοῦ κράτους δὲν ἐντάσσει τοὺς Ἕλληνες καὶ πὼς ἡ ἐξέγερσή τους νομιμοποιεῖται ἐν ἀντιθέσει πρὸς μία ἐξέγερση σ' ἓνα «ὀργανωμένο κράτος». Ἔτσι τὴν ἐβλεπε ὁ Μέττερνιχ, πού τὴν ἀπέρριπτε ὡς *πολιτικὴ ἐπανάσταση*. ὁ Ἑγελος λέει κατ' οὐσίαν πὼς νομιμοποιεῖται *ἐπειδὴ καὶ ἐφ' ὅσον* εἶναι πολιτικὴ ἐπανάσταση, ἐπειδὴ δὲν εἶναι κυρίως ἐθνικὴ ἀλλὰ κυρίως *δίκαιη*. Οἱ Ἕλληνες δὲν ἐμφανίζονται στὸν ἐγγειανὸ λόγον ὡς ἔθνος ἀλλὰ ὡς αὐτοὶ πού συγκροτοῦνται ὡς ἔθνος τῶν ἀδικημένων *ἀρνούμενοι* τὴν δομὴ ἐνὸς *ἀδίκου* κράτους.

Ὅμως ἐδῶ μπαίνει τὸ ζήτημα τῆς περιορισμένης ἐφαρμογῆς τῆς «ἀρχῆς τοῦ Λά Μποεσί». Ὅταν μία πλειοψηφία Γάλλων πρωτοστατεῖ στὴν Ἐπανάσταση ἢ δὲν ἀντιστέκεται σ' αὐτήν, ὁ Ἑγελος δὲν χασομερᾷ συζητώντας περὶ «δικαιώματος στὴν ἐπανάσταση». Θὰ ἦταν ἀντιφατικὸ ἓνα νομοθετικὸ σύστημα νὰ προβλέπει τὴν ἄρση του. Ἐκ τῶν ὑστέρων δικαιολογεῖται ἡ ἐπανάσταση. Ὅμως αὐτὸ δὲν περιορίζει τὴν νομιμότητά της ἐφ' ὅσον τὸ κάθε τι στὴν ἱστορία κατανοεῖται καὶ ἀξιολογεῖται ἐκ τῶν ὑστέρων. Αὐτὴ εἶναι μία βασικὴ γνωσιοθεωρητικὴ θέση τοῦ Ἑγελου¹³ πού ἐξαρθᾶται ἄμεσα ἀπὸ τὴν παραδοχὴ του μίας «ἄρσης τῆς προϋπόθεσης»: Οἱ προϋποθέσεις κρίνονται ἐκ τοῦ αποτελέσματος προκειμένου γιὰ βουλευτικὰ φαινόμενα, διότι ἡ βούληση ἀποτελεῖ ἡ ἴδια τὸ σημαῖνον γεγονός στὸ πεδίο της, *θέτει* τὴν ἀλήθεια.¹⁴ Ὅμως, γιὰ νὰ δικαιολογηθεῖ ἔστω καὶ ἐκ τῶν ὑστέρων ἡ ἐπανάσταση, δὲν πρέπει νὰ ἀφορᾷ μόνο μία περιοχὴ ἢ μία μειοψηφία χωρὶς γενικὴ ἀνταπόκριση. Αὐτὸς ὁ περιορισμὸς ἰσχύει ὁμως γιὰ τὸν ἐθνικοαπελευθερωτικὸ ἀγώνα. – Ἡ ἐπανάσταση τελικὰ δὲν ἀφορᾷ τοὺς Τούρκους, ὁ ἐθνικοαπελευθερωτικὸς ἀγώνας δὲν μετατρέπεται πλήρως σὲ πολιτικόν. Τὸ διαφωτιστικὸ σχέδιο τοῦ Ρήγα δὲν πραγματώνεται.

Καὶ ὁμως, σὲ *δομικὴ* βάση θεωρεῖται ὁ αὐτοκράτορας νόμιμος

ἄρχοντας τῶν Τούρκων, *δομικὰ* δὲν συνδέονται οἱ Ἕλληνες μ' αὐτὸν ὅπως οἱ Τούρκοι. Μία τουρκικὴ ἐπανάσταση θὰ νομιμοποιοῦταν προφανῶς ἂν δὲν ἦταν μερική, ἂν ἀφοροῦσε τοὺς πάντες. Ὁ Ἑγελος διακρίνει μία τοπικὴ ἐξέγερση ἀπὸ μίαν ἄλλη, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν ὑπάρχει πολιτικὴ συνάφεια, γιὰ νὰ καταδείξει ὅτι τὸ δεδομένο δὲν εἶναι μία τοπικὴ ἐξέγερση Τούρκων, ἡ ὁποία δὲν θὰ μποροῦσε νὰ δικαιολογηθεῖ οὔτε ἐκ τῶν ὑστέρων λόγῳ τοῦ περιορισμένου *χαρακτήρα* της, δηλαδὴ δὲν εἶναι μία ἐσωτερικὴ δυσλειτουργία, ἐσωτερικὴ ὑπόθεση τοῦ Ὁθωμανικοῦ κράτους. Ἔτσι ἡ ἀρχὴ τοῦ Λά Μποεσί ἐφαρμόζεται μερικῶς μὲν ἀλλὰ νομίμως σὲ τμῆμα ὑπηκόων πού τελεῖ ὑπὸ ὄρους κατοχῆς καὶ ὄχι ἔνταξης, ἐνῶ στὴν δευτέρῃ περίπτωσι δὲν θὰ ἐφαρμοζόταν διόλου. Ἡ δομικὴ διάσταση καθιστᾷ τὸ μερικὸ πρόβλημα, ὡς ἀδικία, δεοντικὰ γενικό.

Ἔτσι ἐξηγεῖται γιὰ τὸ παράδειγμα τῶν Ἑλλήνων ἐμφανίζεται ἐδῶ ὡς δικαιολόγησις τῆς ἀρχῆς πού ὁ Ἑγελος ἐπικαλεῖται συχνά, ὅτι οἱ λαοὶ ὑποτάσσονται σὲ ἡγεμόνες ἐφ' ὅσον αὐτοὶ ἐκπληρώνουν τὴν δική τους βούληση, ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὴ ἢ συλλογικὴ βούληση δὲν εἶναι συνειδητή: «Τοὺς μονάρχες δὲν διακρίνει ἡ σωματικὴ ρώμη μήτε τὸ πνεῦμα καὶ ὁμως ἑκατομμύρια τοὺς ὑποτάσσονται ἐκουσίως, αὐτὸ δὲν συμβαίνει ἐξ αἰτίας τῆς ἰσχύος τοῦ μονάρχη, αὐτὸς εἶναι ἀδύναμος, εἶναι εὐκόλο νὰ τὸν βγάλουν ἀπὸ τὴν μέση, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη, μέσα τους, τῆς φύσεως τοῦ θέματος, ἀκόμη καὶ ἂν τὸ ἀγνοοῦν. Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι δέχονται νὰ ἄρχονται ἐνάντια στὸ συμφέρον τους, τὸν σκοπὸ τους, τίς προθέσεις τους, τὴν βούλησή τους, εἶναι ἐξωφρενικὴ, οἱ ἄνθρωποι δὲν εἶναι ἡλίθιοι, ἡ ἐσωτερικὴ ἰσχὺς τῆς ιδέας τοὺς ἀναγκάζει νὰ πράξουν ἔτσι ἔστω παρὰ τὴν συνειδήσή τους, αὐτὴ τοὺς διατηρεῖ σ' αὐτὴ τὴν σχέση».¹⁵ Αὐτὸ λοιπὸν πού ὀνόμασα ἀρχὴ τοῦ Λά Μποεσί ἐξηγεῖ πὼς νομιμοποιεῖται ἡ ἐξουσία.

Τὸ ἀμέσως εὐρύτερο πλαίσιο ὅπου ἐντάσσεται αὐτὴ ἡ θέση,

την όποία υποστηρίζει το παράδειγμα τών Έλλήνων, είναι ή άποψη του Έγγελου για την λογική δομή της έξουσίας. Μιλά σχετικά για την «ιδέα» μ' αυτό το νόημα: Κατά τον Έγελο ή λογική πολιτική δομή πραγματώνει χωριστά τις τρεις πλευρές που διακρίνουμε σε κάθε έννοια. Αυτή ή απόδοση ξεχωριστής ύπόστασης στην κάθε πλευρά είναι ή *πραγμάτωση* της εκάστοτε έννοιας, καθώς ή έννοια, όταν άπλως την σκεφτόμαστε, δεν χωρίζεται σε ανεξάρτητες πλευρές· και ή πραγμάτωση της έννοιας ονομάζεται *ιδέα*.

Οί πλευρές αυτές είναι: καθόλου, επιμέρους, καθέκαστον. Το καθέκαστον ένώνει, κατά την έγγελιανή *Λογική*, το καθόλου και το επιμέρους· μόνον ως άτομο ύπάρχει μία γενική έννοια γιατί το άτομο όρίζεται ως ή ενιαία αναφορά πολλών επιμέρους ιδιοτήτων ή όποία όμως δεν ανάγεται σε καμία ειδικά από αυτές, είναι «τεθειμένη άφαίρεση»,¹⁶ είναι το αποτέλεσμα που ανεξαρτητοποιείται από τις προκείμενες του, και αυτός είναι ακριβώς ό όρισμός μίας γενικής έννοιας όταν ακριβώς δεν είναι μία επιμέρους ιδιότητα, όποτε δεν πρέπει να την λέμε γενική αλλά «άφηρημένη» έννοια.

Στην πολιτεία αυτή ή δομή εμφανίζεται κατά τον Έγελο ως έξης: 'Η πολιτεία *γενικώς* ύπάρχει ως καθ' αυτό όν στο *κοινοβούλιο*, που νομοθετεί, δηλαδή θέτει γενικές έννοιες, ή πολιτεία *ειδικώς* ένσαρκώνεται στην *κυβέρνηση*, που εφαρμόζει τις έννοιες εξειδικεύοντάς τις, και ύπάρχει ως *άτομο* (μονάρχης) που όρίζεται ως «έσχατη άπόφαση» χωρίς επιμέρους ιδιότητες, ή όποία συμβολίζει την ένότητα του κράτους. Το σημαντικό έδω είναι πως ό μονάρχης πρέπει να είναι ανεξάρτητος από τα επιμέρους· τα ιδιαίτερα κοινωνικά συμφέροντα, που αντιπροσωπεύονται στο κοινοβούλιο, και από το ίδιο το ιδιαίτερο συμφέρον της έξουσίας που αντιπροσωπεύει ή κυβέρνηση. Δεν έχει σημασία ή

εύφυία του μονάρχη, αλλά μόνον ή θέση του, αυτή ή τεθειμένη άφαίρεση. 'Η φύση όρίζει ποιός είναι μονάρχης (δυναστική αρχή), γιατί έτσι μόνον άποφεύγεται ή ιδιαιοποίηση του.

'Η φύση λειτουργεί στην κοινωνία ως το τυχαίο, δηλαδή ως ή άνηρημένη προϋπόθεση που λέγαμε, αλλά είναι άπαραίτητη σ' αυτό τον βαθμό. Στο ίδιο μάθημα άνήκει μία γνωστή «ιερόσυλη»¹⁷ άρνηση της έλέφ θεού μοναρχίας: «'Ο προσδιορισμός ότι ό θεός τοποθέτησε τους βασιλείς δεν άρκεί, γιατί ό θεός έπλασε και τα χείριστα».¹⁸ Είναι δομικά άναγκαίο κάποιος ν' άποφασίζει χωρίς επίδραση επιμέρους ένδιαφερόντων, αλλά τυχαίο ποιός. 'Όπως λέει άμέσως μετά ό Έγελος, «είναι άναγκαίο να έχω ιδιοκτησία» γιατί αυτή άποτελεί πραγμάτωση της ελεύθερης βούλησής μου, «άλλά ή τάδε επιμέρους ιδιοκτησία είναι τυχαία», το ίδιο ισχύει για το «δίκαιο ότι ένας πρέπει να βρίσκεται στην κορυφή».¹⁹ Έτσι ή νομιμοποίηση του μονάρχη άντλείται μόνο από το ότι χρειάζεται κάποιος να βρίσκεται στην θέση του καθέκαστου και ή ύπαρξή του να διακρίνεται από το μερικό. 'Η λογική δομή είναι ή μόνη νομιμοποίηση, αυτή νομιμοποιεί τις διάφορες αρχές που προβάλλουν τα θετικά δίκαια όπως ακριβώς είπαμε πως συμβαίνει με τις νατουραλιστικές δικαιολογίες: Είναι ψευδείς, αλλά αυτό δεν αλλάζει τίποτα στην βαθύτερη αρχή νομιμοποίησης που είναι το ίδιο το γεγονός της βούλησης. 'Η ιδέα είναι «ή νομιμότητα της νομιμότητας», όπως λέει στο ίδιο χωρίο ό Έγελος,²⁰ παρά τις όποιες έθνικιστικές παραποιήσεις που μπορεί να ύποσεί.

Σ' αυτό το πλαίσιο παραθέτει το έλληνικό παράδειγμα μαζί μ' εκείνο του Ναπολέοντα.²¹ Γι' αυτόν τον λόγο το κείμενο κατέληγε λέγοντας ότι «το από γενετής και κληρονομικό δικαίωμα άποτελεί μία άναγκαία στιγμή στην ίδια την ιδέα και ότι τα κράτη διατηρούνται μόνον έφ' όσον αυτές οι στιγμές παρίστανται ως ιδιαίτερες ύπάρξεις». 'Η φυσική προϋπόθεση της βούλησης παρίστα-

ται ἐδῶ κατ' ἀνάγκην ἀλλὰ συγχρόνως παρίσταται ὡς ἀνηρημένη, ὁ τρόπος ὑπαρξίης της συνίσταται μόνο στο νὰ παρέχει μία προϋπόθεση στήν ὁποία ὀφείλουν νὰ μὴν ἀνάγονται τὰ ἀποτελέσματα, λ.χ. νὰ παρέχει ἓνα τυχαῖο πρόσωπο ὡς ἄρχοντα.

Αὐτὸ εἶναι ὅμως τὸ κλειδί τῆς σχέσης ἐθνικοῦ καὶ πολιτικοῦ προβλήματος, ἐφ' ὅσον τὸ πρῶτο μπαίνει ἐδῶ στήν θέση τῆς δευτέρας φύσεως. Ὁ Τοῦρκος αὐτοκράτορας δὲν εἶναι νόμιμος ἄρχοντας τῶν Ἑλλήνων, ὅχι ἐπειδὴ δὲν εἶναι τοῦ ἴδιου «γένους» ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ «συνάφεια» ποὺ ἐνώνει τὴν ὀθωμανικὴ ἐξουσία μὲ τοὺς Ἑλληνες δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα ἐνὸς κράτους ποὺ πραγματώνει τὶς ἐννοιακὲς στιγμές. Βέβαια αὐτὸ ἰσχύει ἐν μέρει καὶ γιὰ τοὺς Τοῦρκους ὑπηκόους, ἐφ' ὅσον δὲν πρόκειται γιὰ ἀντιπροσωπευτικὸ κράτος, ὅμως, ἐκτὸς τῆς διαφορᾶς καθεστῶτος τῶν Τοῦρκων, οἱ ἴδιοι μποροῦν ν' ἀνατρέψουν τὸν αὐτοκράτορα, αὐτὸς ἀντλεῖ τὴν ἐξουσία του ἀπὸ τὴν δική τους συγκατάθεση. Τοῦτο ἀκριβῶς σημαίνει ὅτι δὲν τελοῦν ὑπὸ κατοχῇ, ὅπως οἱ Ἑλληνες. Ἐδῶ, ἐφ' ὅσον δὲν ἐπιτυγχάνεται πανοθωμανικὸ κίνημα, ἡ πολιτικὴ ἐπανάσταση μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθῇ μόνον ὡς ἐθνικὴ (ἓνα σχῆμα ποὺ θὰ ἐπαναληφθεῖ ἄλλωστε κατὰ κόρον τὸν Κ' αἰῶνα). Ἡ ἐλληνικὴ ἢ χριστιανικὴ ἄρνηση τοῦ αὐτοκράτορα εἶναι ἄρνηση τῆς πολιτικῆς δομῆς ὅπου ὁ ἴδιος ἀδικοῦμαι ὡς ὑπηκόος, ὅχι ὡς Ἑλληνας ἢ χριστιανός, μολονότι ἡ ἀδικία ποὺ ὑφίσταμαι ἐπικαλεῖται αὐτὲς τὶς πολιτισμικὲς ιδιότητές μου – ἢ ἴσως ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὸν λόγο.

5. «ΑΥΤΟ ΤΟ ΠΡΑΓΜΑ»

ΓΙΑ ΜΙΑ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΚΗ
ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ¹

Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Ἑγελος ὑπῆρξαν δύο φιλοσοφικοὶ μελετητὲς τῆς προγενέστερῆς τους φιλοσοφίας. Παρ' ὅλο ποὺ σήμερα ἀντιμετωπίζονται κατὰ κανόνα μὲ μεγάλη δυσπιστία οἱ ἱστορικο-φιλοσοφικὲς παρουσιάσεις καὶ τῶν δύο, καθὼς θεωρεῖται ὅτι παραποιῦν τοὺς προγενέστερους φιλοσόφους ἐπειδὴ τοὺς ἀντιμετωπίζουν ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς δικῆς τους φιλοσοφίας, θέλω νὰ ὑπερασπιστῶ τὴν ἀρχὴ ποὺ διέπει τὴν προσπάθειά τους.

Τοὺς προγενέστερους μας φιλοσόφους τοὺς ἀντιμετωπίζουμε μοιραῖα ἀπὸ τὴν δική μας σκοπιὰ. Ἡ ὅσο τὸ δυνατόν ἀντικειμενικότερη ἀντιμετώπισή τους ἀπαιτεῖ προφανῶς τὴν ἀναγνώριση αὐτῆς τῆς προκαταβολικῆς δέσμευσης τοῦ βλέμματός μας. Τὰ προβλήματα ἀρχίζουν ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα. Αὐτὴ ἡ ἀναγνώριση μπορεῖ νὰ συνίσταται στήν ὁμολογία ὅτι ὑπάρχει ἓνας ἀνεξέλεγκτος ὑποκειμενικὸς περιορισμὸς τῆς ἐρμηνείας μας, ὁμολογία ἢ ὁποία προστίθεται ἐξωτερικὰ σ' αὐτὴ τὴν ἐρμηνεία. Μπορεῖ ὅμως νὰ ἐκληφθεῖ διαφορετικὰ. Τότε ἐπιδιώκεται ἡ ἔνταξη αὐτῆς τῆς ἀναγνώρισης στήν ἐρμηνεία ὡς ὀργανικοῦ τμήματός της καὶ ἀπαραίτητου ὅρου τῆς ἀντικειμενικότητάς της. Ἡ δεύτερη δυνατότητα μοῦ φαίνεται πιὸ ἐνδιαφέρουσα. Μόνο ἂν αὐτὴ εἶναι ἐφικτὴ ὑπάρχει μία φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας.

Δύο απόψεις περί συγκροτητικῶν ὄρων μίας θεωρίας

Για νὰ διευκρινισθεῖ αὐτὴ ἡ διάκριση, ἃς ἀνατρέξουμε σ' ἓνα παράδειγμα ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Βέμπερ (Weber). Ὁ Βέμπερ θεωρεῖ πὼς ὁ κάθε μελετητὴς τῆς κοινωνίας προτάσσει ἀπαραιτήτως κάποιες ἀξίες, ἐφ' ὅσον χρειάζεται ἓνα κριτήριον, γιὰ νὰ ἐπιλέγει τὶς σημαντικὰς πλευρὰς τῆς πραγματικότητος. Ὅμως δὲν πιστεύει πὼς αὐτὲς οἱ ἀξίες εἶναι κάτι παραπάνω ἀπὸ ὑποκειμενικὰς, γιὰτὶ δὲν τὶς θεωρεῖ ἐλέγξιμες σὲ μεταθεωρητικὸ ἐπίπεδο, δηλαδή σὲ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ μίαν σχετικιστικὴ ἐπιστημολογικὴ στάση. Θεωρεῖ ἐπίσης ὑποκειμενικὸ θέμα-θέμα ἐντιμότητος- τὴν ὁμολογίαν τοῦ ἐρευνητῆ ὅτι ἡ μελέτη του ὑπάγεται σὲ ἀξιακὰς ἐπιλογάς,² μίαν ὁμολογίαν ποὺ παραμένει συνεπῶς ἐξωτερικὴ πρὸς τὸ καθ' αὐτὸ ἐπιστημονικὸ ἔργο, δὲν εἰσάγει ἓνα ἐγγενὲς στοιχεῖο αὐτοκριτικῆς στὴν θεωρητικὴ δόμησιν, ἀλλὰ σχετικοποιεῖ συνολικὰ τὴν ἀξίωσιν ἀντικειμενικότητος τῆς θεωρίας.

Ὁ Μάρξ θεωρεῖ, ἀντίθετα, πὼς οἱ ἀξιακὰς προϋποθέσεις τῆς θεωρίας διαιροῦνται σὲ τύπους ἀποδόσιμους σὲ κοινωνικὰς ὁμάδες. Βέβαια σ' αὐτὸν δὲν ὀνομάζονται «ἀξιακὰς», ἀλλὰ τὸ ἔργο τοῦ Κοσμᾶ Ψυχopaίδη νομιμοποιεῖ, πιστεύω, μιὰ τέτοια σύγκριση.³ Σύμφωνα μὲ τὸ μαρξικὸ σχῆμα ὑπάρχουν σὲ κάθε ἐποχὴ τὸ λιγότερον δύο τύποι ἐπιλογῶν ποὺ ἀντιστοιχοῦν σὲ δύο κοινωνικὰς ὁμάδες. Τοῦτο σημαίνει ὅμως πὼς ἡ συγκεκριμένη θεωρία, ἡ ὁποία γνωρίζει καὶ ἀναγνωρίζει τὴν δική της προκαταβολικὴν δέσμευσιν -τὸ *Κομμουνιστικὸ μανιφέστο* προλέγει τὴν διάψευσίν του ὑπὸ νέας κοινωνικὰς συνθήκας-, κρίνεται ἱκανὴ νὰ παραγάγῃ τὶς δύο βασικὰς προοπτικὰς καὶ συνεπῶς νὰ ἀποτιμῇ τὴν ἀντικειμενικότητά τους. Τοῦτο πάλι σημαίνει, ὅμως, ὅτι ἡ μεταθεωρη-

τικὴ πρόσληψη τῶν θεωριῶν, δηλαδή ἡ φιλοσοφικὴ ἀξιολόγησίν τους, εἶναι σὲ θέσιν νὰ ἀνακατασκευάσῃ ὀρθολογικὰ τὶς διαφορὰς συγκροτήσεις *νοημάτων*. Ἀκριβέστερα σημαίνει πὼς θέμα τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἔγκυρη συγκρότηση νοημάτων. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ θέσις ποὺ υἱοθετῶ ἐδῶ.

Ὅταν ἡ φιλοσοφία μελετᾷ τὶς προϋποθέσεις τῶν λόγων περὶ κοινωνίας, κινεῖται σὲ οἰκεῖον τόπον: Οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς εἶναι φιλοσοφικὰ καὶ ὑπάγονται ἔτσι στὴν δικαιοδοσίαν τῆς φιλοσοφίας. Μολονότι τὰ ἐρείσματα, βέβαια, αὐτῶν τῶν ἐκάστοτε διαφορετικῶν προϋποθέσεων δὲν εἶναι φιλοσοφικὰ ἀλλὰ κοινωνικὰ, ἡ δικαιολόγησίν τους εἶναι δουλειὰ τῆς φιλοσοφίας. Αὐτὴ ἡ δικαιολόγησις δὲν εἶναι λοιπὸν ταυτόσημη μὲ τὴν κοινωνικὴ γένεσίν τους, ἔρχεται ἐκ τῶν ὑστέρων, εἶναι *ἀναδρομικὴ*, ὅμως περιέχει τὴν δική της ἀναγκαιότητα. Ἡ δικαιολόγησις ἀνασυγκροτεῖ, ἀνακατασκευάζει σὲ νέα, ὀρθολογικὴν βάση τὰ ἀντικείμενά της. Ἡ μεταθεωρητικὴ, δηλαδή φιλοσοφικὴ, δικαιολόγησις δουλεύει μὲ μίαν ἀναγκαιότητα ἀναδρομική.

Πρόκειται ὅμως γιὰ γνήσια *ἀναγκαιότητα*, ἂν κρίνουμε τουλάχιστον ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι χωρὶς αὐτὴν ὁ Μάρξ δὲν θὰ ἐδικαιοῦτο νὰ ἀναδείξῃ τὴν μίαν ἀπὸ τὶς κοινωνικὰς ὀριζόμενες προοπτικὰς ὡς ταυτόσημην μὲ τὴν σκοπιὰ τῆς ἐπιστήμης. Ὅταν θεωρεῖ πὼς ἡ ἀξιακὴ συγκρότησις τῶν προλεταρίων, ἀντιπάλων τῶν ἀσπῶν, ἂν καὶ εἶναι τυπικὰ μονομερὴς, ἐφ' ὅσον εἶναι μίαν ἀπὸ τὶς δύο θέσεις μίας ἀντίθεσης, ταυτίζεται ὡστόσο μὲ τὴν σκοπιὰ τῆς ἐπιστήμης, αὐτὴ ἡ ταύτισις θεωρεῖται ἀληθὴς μολονότι ἡ τελευταία τὴν ἀναγνωρίζει μόνον ἀναδρομικὰ.

Ἡ ἀντικειμενικὴ γνώσις διαπιστώνει πὼς ἡ ἀντικειμενικότητά της προσκρούει σὲ ἐπιστημολογικὰ ἐμπόδια στὴν ἀστικὴ προοπτική, ἐνῶ αὐτὰ δὲν ὑφίστανται στὴν προλεταριακὴ προοπτική. Ὁ «μεθοδολογικὸς ἀτομικισμὸς» τῆς πρώτης, ὅπως θὰ ὀνομα-

σθεῖ μετά τὸν Μάρξ καὶ στὴν συνέχεια τοῦ Βέμπερ, ἐμποδίζει τὸν σφαιρικό θεματισμό τοῦ κοινωνικοῦ φαινομένου πού ἀπαιτεῖ ἡ ἐπιστήμη. Ὅμως τὸ γεγονός ὅτι δὲν ὑπάρχει τέτοιο κώλυμα στὴν ἀντίθετη προοπτικὴ δὲν σημαίνει πὼς ἡ τελευταία εἶναι ἐκ φύσεως, αὐτούσια ἐπιστημονική, ἀλλὰ μόνον ὅτι ἡ ἀντικειμενικὴ ἀποτίμηση τῶν δύο ἀντικρουόμενων τύπων προοδικασμένων ἀξιών ἀπὸ μέρους τῆς ἐπιστήμης τὴν ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα πὼς ἡ μία μόνο ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ἐπιδεκτικὴ τοῦ δικοῦ της λόγου, δηλαδὴ τοῦ ὀρθοῦ λόγου – ὅτι ἡ μία μπορεῖ λοιπὸν νὰ δικαιολογηθεῖ. Τὸ συμπέρασμα τοῦτο εἶναι ὅμως ἀναδρομικό, μιὰ καὶ ἡ σκοπιὰ αὐτὴ προϋπάρχει.

Τὸ ζήτημα τῆς ἀξίωσης ἀπόλυτης ἰσχύος κάθε φιλοσοφίας

Ἐπιστρέφοντας στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε πὼς ἀντιμετωπίζουμε ἓνα ἀνάλογο πρόβλημα: Εἴτε ἡ κάθε φιλοσοφία τοῦ παρελθόντος εἶναι ἀσύμμετρη μὲ κάθε ἄλλη, πράγμα πού σημαίνει πὼς οἱ βασικὲς παραδοχὲς τῆς δὲν εἶναι ἀντικειμενικὰ συγκρίσιμες μὲ τὲς παραδοχὲς τῶν ἄλλων, καὶ εἶναι κατὰ τοῦτο ὑποκειμενικὲς, εἴτε ὑπάρχει ἓνα μεταθεωρητικὸ πλαίσιο ἐντὸς τοῦ ὁποίου αὐτὲς οἱ παραδοχὲς καθίστανται συγκρίσιμες. Μόνον ἂν ὑπάρχει ἓνα τέτοιο πλαίσιο ἢ πρόσβασή μας σὲ φιλοσοφίες τοῦ παρελθόντος εἶναι ἐφικτή, ἐννοεῖται χωρὶς νὰ παραιτοῦμε τὸ καθ' αὐτὸ νόημά τους.

Γιατὶ, βέβαια, ὁ κίνδυνος πού ἀπειλεῖ ὅποιον δέχεται ἓνα τέτοιο πλαίσιο διαλόγου μὲ τὲς φιλοσοφίες τοῦ παρελθόντος εἶναι ὅτι ἐνδέχεται αὐτὸ νὰ τὲς βιάζει, νὰ τὲς «κόβει στὰ μέτρα του». Αὐτὸς ὁ βιασμός σημαίνει πὼς ἀφαιρεῖται ἐκ προοιμίου ἀπὸ τὰ παρελθόντα συστήματα ἢ αὐτοδυναμία τους, πὼς ἀπογυμνώνο-

νται ἀπὸ τὴν ἀξίωσή τους νὰ ἰσχύουν ἀπόλυτα, δηλαδὴ τὴν ἀξίωσή νὰ παρέχουν αὐτὰ ἓνα πλαίσιο νοηματοδότησης γιὰ τὰ πάντα, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς δικῆς μας σκοπιᾶς.

Ὁ Ντερριντὰ (Derrida) κατέκρινε τὴν χρῆση τοῦ «ἐγὼ νοῶ» τοῦ Καρτέσιου ἀπὸ τὸν Φουκώ (Foucault) στὴν *Ἱστορία τῆς τρέλας* ὡς ἀπλοῦ τεκμηρίου τῆς νοοτροπίας μιᾶς περιόδου τονίζοντας πὼς ἡ καρτεσιανὴ φιλοσοφία συγκροτεῖ μία προοπτικὴ, τῆς ὁποίας ἡ ἐγγενὴς ἀξίωση ἰσχύος ἀγκαλιάζει καὶ κρίνει καὶ τὴν ἱστορικὴ σκοπιὰ ἐνὸς Φουκώ, καὶ ὅτι ἔτσι ὁ παραμερισμός αὐτοῦ τοῦ χαρακτηριστικοῦ τῆς, ὅταν ἐντάσσεται ἅμεσα στὴν ἀλλότρια προοπτικὴ τῆς ἱστορίας τῶν ιδεῶν, συνιστᾷ ἀνεπανόρθωτη στρέβλωση τοῦ νοήματός της.⁴ Πράγματι, ἡ ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος εἶναι τὸ ἴδιον γνώρισμα τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου, κι ἔτσι ἡ ἀφαίρεση αὐτοῦ τοῦ γνωρίσματος καταργεῖ τὴν οὐσία τοῦ ἐν λόγῳ ἐγγειήματος.

Ἐξ οὗ τὸ ἐρμηνευτικὸ ἰδεῶδες ὅτι πρέπει νὰ ἐρμηνεύουμε τὸν Ἀριστοτέλη ὄντας ἐμεῖς ἀριστοτελικοί, καὶ ὄχι αἰφνης καντιανοί, καὶ ν' ἀντιμετωπίζουμε μάλιστα ὡς καὶ τὴν θέση τοῦ Κάντ ὑπὸ ἀριστοτελικὸ πρίσμα! Ἔτσι ὁ Ἑγελος κατηγοροῦσε τὸν σύγχρονό του ἱστορικὸ τῆς φιλοσοφίας Τέννεμανν (Tennemann) ὅτι προσήπτε ἀδίκως στοὺς προγενέστερους φιλοσόφους πὼς δὲν ἦσαν ἀκόμη καντιανοί, καὶ ἔτσι βιάζε τὴν δική τους σκοπιὰ, μνημονεύοντας δὲ κυρίως αὐτὴν τοῦ Ἀριστοτέλη.⁵ Ὁ Ἑγελος κατηγορεῖται βέβαια ὁ ἴδιος γιὰ ἀνάλογο παράπτωμα, ὅμως, ὅπως ἔχει δείξει ὁ Λεμπρὲν (Lebrun), εἶναι ἐμφανὲς ἡ προσπάθειά του νὰ μελετήσῃ εἰδικὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀριστοτελικά, νὰ ἐγκαταλείψῃ τὰ σχήματα σκέψης τῆς δικῆς του φιλοσοφίας καὶ μάλιστα νὰ τὰ ἐπανερμηνεύσῃ ὑπὸ ἀριστοτελικὸ πρίσμα!⁶

Ἄν ὅμως ἐπιμένουμε, ὅπως ὁ Μάρξ γιὰ τὴν κοινωνία, πὼς ὑπάρχει κοινὸ πλαίσιο διαλόγου στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας

(τὴν μαρξιστικὴ ἀποψη ὅτι δὲν ἰσχύει αὐτὸ γιὰ τὴν φιλοσοφία θὰ τὴν συζητήσω παρακάτω), πλαίσιο διαλόγου τὸ ὁποῖο συγκροτεῖται μὲν ἀναδρομικά, πλὴν κατέχει μίαν ἀναγκαιότητα ποὺ ἐξασφαλίζει τὸν μὴ βιασμό τῶν προγενέστερων θέσεων, ἀρχῶν, προκειμενῶν, τότε εἶναι ἀπαράκαμπτη ἡ βασικὴ προϋπόθεση τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Ἑγελου ὅτι ἡ ἀντικειμενικὴ προσέγγιση παρελθουσῶν φιλοσοφιῶν ἀπαιτεῖ τὴν ἐνεργὴ ἀναγνώριση τοῦ δικοῦ μας σημείου ἐκκίνησης καί, ὅπως μπορούμε νὰ προσθέσουμε, τὴν ὀργανικὴ ἔνταξη αὐτῆς τῆς ὁμολογίας στὴν μεθοδικὴ δομὴ τοῦ λόγου μας –ἀντίθετα μὲ τὴν ἐξωεπιστημονικὴ ὁμολογία τοῦ βεμπεριανοῦ ἐπιστήμονα, ἀλλὰ καὶ τῆς συνήθους μελέτης τῶν φιλοσόφων τοῦ παρελθόντος. Γιατὶ τότε ἡ φιλοσοφία μας συγκροτεῖται ἡ ἴδια ὡς αὐτὸ τὸ πλαίσιο ὅπου μπορεῖ ν' ἀναγνωσθεῖ μία ἀναδρομικὴ ἀναγκαιότητα καὶ νὰ τιμῶνται δεόντως οἱ περασμένες φιλοσοφίες ὡς πρὸς τὴν ἀξίωσή τους νὰ ἐξηγοῦν τὰ πάντα, ἢ πάντως φιλοδοξεῖ νὰ συγκροτηθεῖ κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο.

Δὲν ἰσχύει ἡ κριτικὴ κατὰ τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Ἑγελου. Ἀντιμετωπίζουν μὲν ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς φιλοσοφίας τοὺς τοὺς προκατόχους τους, ἀλλὰ προκειμένου νὰ τοὺς ἐντάξουν στὴν δική τους προϊστορία, δηλαδὴ μὲ σκοπὸ νὰ θεματίσουν τὶς θέσεις τους ὡς προϋποθέσεις τῆς δικῆς τους, ὄχι ὡς ἀπλὰ λάθη ποὺ οἱ ἴδιοι τὰ ἔχουν ξεπεράσει. Αὐτὴ ἡ βασικὴ θέσις –ἀνεξαρτήτως τῶν ὁποιων ἀτελειῶν στὴν ἀριστοτελικὴ ἢ ἐγελιανὴ ἐκτέλεσή της– εἶναι, κατὰ τὴν γνώμη μου, σωστή. Τιμοῦμε τοὺς φιλοσόφους τοῦ παρελθόντος ποὺ μελετοῦμε ὅταν τοὺς ἀντιμετωπίζουμε ὡς προϋπόθεση τῆς δικῆς μας ἀντίληψης, καὶ τοῦτο γιὰ τὸν ἀπλούστατο λόγον ὅτι ὄντως ἀποτελοῦν μιὰ τέτοια προϋπόθεση.

*Ἀναζητώντας τὸν ἀναγκαῖο καὶ ἐπαρκὴ ὄρον
μίας ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*

Δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ φιλοσοφοῦμε ὅπως φιλοσοφοῦμε καὶ μάλιστα δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ σκεπτόμαστε ὅπως σκεπτόμαστε χωρὶς τοῦλάχιστον τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, νομίζω οὔτε χωρὶς τὸν Κάντ, ἴσως καὶ οὔτε χωρὶς τὸν Ἑγελο. Κάποια σχήματα σκέψης στὰ ὁποῖα προσφεύγουμε πλέον ἀπαραιτήτως χωρὶς νὰ ἔχουμε ἰδέα γιὰ τὴν προέλευσή τους, τὰ διετύπωσαν αὐτοί, ἢ μᾶλλον ἀποτυπώθηκαν σ' αὐτούς, ἀλλὰ καὶ στοὺς στωικούς, τὸν Πλωτῖνο, τὸν Καρτέσιο ἢ τὸν Χιούμ. Ἄν δὲν εἶχαν συγκροτηθεῖ σ' αὐτοὺς στοιχειώδεις ἔννοιες ὅπως «ἰδέα», «ὀρισμός», «συλλογισμός», «ὄροι ὑπὸ τοὺς ὁποίους ἔχουμε πρόσβαση σὲ κάτι», «νόημα ποὺ ἔχει κάτι ἐν σχέσει μὲ κάτι ἄλλο», ἀλλὰ καὶ ἂν δὲν εἶχαν τύχει τῆς συγκεκριμένης ἐπεξεργασίας ἔννοιες ὅπως «ἐλευθερία», «ἀρχή», «ἐγὼ» ἢ «βεβαιότητα», σίγουρα δὲν θὰ σκεπτόμασταν ὅ,τι σκεπτόμαστε, ἀλλὰ ἴσως ἄλλα πράγματα. Δὲν ἐννοῶ ὅτι θὰ ἐξέλιπε κάποια θέσις ἀπὸ τὸν φιλοσοφικὸ στίβο, ἀλλὰ ὅτι δὲν θὰ ὑπῆρχε τέτοιος στίβος. Αὐστηρὰ μιλώντας, θεωρῶ ὅτι δὲν θὰ ὑπῆρχε καμία ἀπὸ τὶς ὑφιστάμενες θέσεις –ιδεαλιστικὴ, ὑλιστικὴ, ὑπαρξιστικὴ ἢ ὅποια ἄλλη– γιατί δὲν θὰ ὑπῆρχε τὸ δεδομένο πλαίσιο ἐντὸς τοῦ ὁποίου ὀρίζονται ὅπως ὀρίζονται.

Ἡ ἐπίδραση τῆς φιλοσοφίας ἐντοπίζεται ἱστορικὰ στὸ φαινομενικὰ εὐτελὲς ἐπίπεδο τῶν στοιχειωδῶν ἀρθρώσεων τῆς σκέψης. Ποιὸς θὰ ἔλεγε «ἐξ αἰτίας», because, à cause de, ἂν δὲν ἦταν ἐκὼν ἄκων ἀριστοτελικός. Ποιὸς θὰ εἶχε «ιδέες» ἂν δὲν ἦταν πλατωνικός, ὁσοδήποτε ὑλιστὴς ἢ σκεπτικὸς ἢ πῶς ἄλλιως ἀντιπλατωνικός καὶ ἂν λογίζεται; Αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο εἶναι τὸ ἐπίπεδο τῆς συγκρότησης τῶν ἐννοιῶν. Εἴμαστε δέσμοι τῆς προγενέστερης συγκρότησης τῶν ἐννοιῶν. Μπορεῖ αὐτὸ νὰ μᾶς θλίβει, γιατί

θέλουμε να ξεφύγουμε από την «παραδεδομένη σκέψη», όπως λέει ο Καστοριάδης, ή από την «μεταφυσική», όπως ονομάζει ο Χάιντεγκερ (Heidegger) την φιλοσοφία και την όλη σκέψη μας μετά τον Πλάτωνα, πάντως πρέπει να παραδεχθούμε, όπως ο Ντερριντά, ότι όποτεδήποτε λέμε κάτι, επιβεβαιώνουμε αυτήν ακριβώς την παράδοση που θέλουμε να υπερβούμε,⁷ γιατί ακριβώς κινούμαστε στο δικό της πλέγμα έννοιων. Δηλαδή επαναλαμβάνουμε την δική της έννοιακή συγκρότηση. Οί φιλόσοφοι που μελετούμε υπήρξαν λοιπόν κομβικά σημεία συγκρότησης των δικών μας έννοιων και σεβόμαστε την αυτοτέλεια των συστημάτων τους υπό τον αναγκαίο όρο ότι αναγνωρίζουμε την αρχή τους ως μέρος της σκέψης μας.

Γιὰ να καταστεί τούτος ο αναγκαίος όρος έπαρκής πρέπει προφανώς αυτή ή αναγνώριση του χρέους μας να συνυφανθεί όργανικά με τον λόγο μας ως μελετητών, δηλαδή να διαθέτουμε έργαλεία για την κατάδειξη της *αναδρομικής αναγκαιότητας*, όπως μπορούμε να την πούμε, αυτών των έννοιων. Τούτα τὰ έργαλεία δεν μπορεί όμως παρὰ να συνίστανται στην γνώση του πώς επιτελείται κάτι σάν συγκρότηση *έννοιων*, του πώς μπορεί να κατανοηθεί αναδρομικά ή εμφάνιση *νέων έννοιων*.

Αναγκαίος όρος μίας ιστορικοφιλοσοφικής μελέτης είναι λοιπόν ή αναγνώριση ότι υπάρχει ένα στοιχειώδες κοινό πλαίσιο το όποιο είναι δικό μας και περιέχει συστατικά από τις προγενέστερες φιλοσοφίες και την αντίστοιχη όφειλή μας σ' αυτές, και έπαρκής όρος μίας ιστορικοφιλοσοφικής μελέτης αποτελεί ή ικανότητά μας να συγκροτούμε αναδρομικά με έγκυρο τρόπο, δηλαδή ν' ανα-συγκροτούμε όρθολογικά την εμφάνιση των φιλοσοφημάτων που έμελλε να μπολιάσουν σ' έναν βαθμό την ίδια την δομή του σκέπτεσθαι, το δικό μας πλαίσιο, το σύγχρονο σημείο εκκίνησής μας.

*Τò άριστοτελικό «πράγμα αυτό»
και ή έγελιανή έσωτερική κριτική*

Η δυσπιστία απέναντι στους ιστορικούς της φιλοσοφίας Άριστοτέλη και Έγελο δηλώνει συχνά άγνοια του γεγονότος ότι ή μελέτη της φιλοσοφίας – όπως και κάθε πράγματος – δεν μπορεί να γίνει «χωρίς σύστημα», όπως καυχόταν ότι έπραττε ο Τέννεμαν,⁸ δηλαδή χωρίς έννοιολογικό πλαίσιο. Η φανερώνει έστω άμηχανία ως προς την συγκρότηση εκείνης της προϋπόθεσης, εκείνου του νοητικού πλαισίου, του συγκεκριμένου «συστήματος» που θά μās επέτρεπε να αποφεύγουμε να βιάζουμε την παρελθούσα φιλοσοφία επιβάλλοντάς της το δικό μας πλαίσιο. Πρόκειται λοιπόν για άμηχανία ως προς τον θεματισμό του έξης προβλήματος: *Ποιό έννοιολογικό πλαίσιο δεν θά βίαζε μία φιλοσοφία όταν θά της το επιβάλλαμε για να την κατανοήσουμε*; Αυτό ακριβώς το ζήτημα, που ή έρμηνευτική παράδοση το όνομάτισε «έρμηνευτικό κύκλο», άπασχόλησε τον Έγελο σ' όλη του την σταδιοδρομία και από αυτόν μπορούμε πιστεύω ν' άντλήσουμε κάποιες χρήσιμες ιδέες.

Όμως αυτό το έννοιολογικό πλαίσιο πρέπει ακριβώς να περιέχει ένα πρότυπο για την συγκρότηση έννοιων. Πράγμα που επιχειρεί να συγκροτήσει ή έγελιανή «διαλεκτική» λογική. Ο Έγελος δεν περιφρονούσε διόλου την ιστορία της φιλοσοφίας που προτάσσεται στην αρχή διαφόρων άριστοτελικών κειμένων, αυτή την σημαντικότετη πηγή για την προσωκρατική φιλοσοφία. Ίσα ίσα εισήγαγε στα γερμανικά την έκφραση *die Sache selbst*, «τò πράγμα αυτό», με την όποία ο Άριστοτέλης εξέφραζε την αναγκαιότητα που συνέχει την εξέλιξη της σκέψης πέραν των προσώπων και των προθέσεων.⁹ Σύμφωνα με τον Άριστοτέλη οί προκάτοχοί του άναζητούσαν στα τυφλά τὰ τέσσερα αίτια,

ωθούμενοι από κάτι που ονομάζει «αυτό το πράγμα»: Αυτό το πράγμα ώδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.¹⁰

Αὐτὸ τὸ ὁδοποιητικὸ καὶ συναναγκαστικὸ πλαίσιο εἶναι τὸ ἴδιο πὺν χρειάζεται ὁ μελετητὴς τῆς φιλοσοφίας γιὰ νὰ κατανοεῖ ἀ-βίαστα τὸ ἀντικείμενό του. Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ πὺς τὸ προσφέρει ἡ μέθοδος τῆς λογικῆς του, χάρις στὴν ὁποία φιλοδοξεῖ νὰ κατανοήσῃ ὅτι οἱ προγενέστερες φιλοσοφίες δὲν γίνονται ἀπλῶς ψευδεῖς ἐνώπιον μῆς ἄλλης, νεώτερης, μολονότι αὐτὴ θεωρεῖται πλέον ἀληθής, οὔτε ἀπορρίπτονται νομίμως ἀπὸ αὐτὴν, μολονότι τις ἀνασκευάζει, παρὰ ἀποτελοῦν συστατικὰ τῆς διαδικασίας πὺν καταλήγει σ' αὐτὴν.¹¹ Τὸ «ψευδές» εἶναι στιγμὴ τοῦ «ἀληθοῦς» γιὰτὶ ὁ μόνος νόμιμος τρόπος ἀνασκευῆς μῆς σημαντικῆς φιλοσοφίας ἀπαιτεῖ τὴν υἰοθέτηση τῆς ἀρχῆς τῆς καὶ τὴν ἐγγενή, καὶ μόνον ἐγγενή, σχετικοποίησή της¹²—ὅπου ὡς «σημαντικὴ» λογίζεται κάθε φιλοσοφία τῆς ὁποίας ἡ ἀρχὴ εἶναι «ἀναγκαία», μολονότι δὲν εἶναι ἡ μία καὶ ἀπόλυτη, ὅπως θεωρεῖ ὁ φιλόσοφος πὺν τὴν ἐκφράζει. Ἐτσι, «σημαντικὴ» εἶναι ἡ φιλοσοφία τῆς ὁποίας ἡ ἀρχὴ ἔχει ἤδη γίνῃ κοινὸ κτῆμα τῆς σκέψης μῆς—ἡ ἰδέα, ἡ οὐσία κ.ο.κ.— καὶ ἔτσι ἡ ἀναδρομικὴ υἰοθέτηση πὺν ἀπαιτεῖ ὁ Ἑγελος γιὰ κάθε γόνιμη κριτικὴ τῆς ἀποτελεῖ κατ' οὐσίαν ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι τὴν ἔχουμε ἤδη υἰοθετήσῃ ἐν ἀγνοίᾳ μῆς, εἶναι δηλαδὴ ἡ συνειδητοποίηση τοῦ γεγονότος ὅτι δὲν θὰ σκεπτόμασταν ὅπως σήμερα δίχως αὐτὴν. Ἐτσι αὐτὸ πὺν ὁ Ἑγελος ὀνομάζει «ἐσωτερικὴ ἀνασκευὴ» προϋποθέτει τὰ ἴδια πὺν καταλήξαμε νὰ θεωροῦμε ἀναγκαῖο ὅρο μῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας.

Αὐτὸ τὸ πλαίσιο κατανόησης τῆς συγκρότησης τῶν νοημάτων, ὡς πλαίσιο μὴ βιασμοῦ τῶν προγενέστερων φιλοσοφημάτων, θὰ προσπαθῶ νὰ θεματίσω ἐδῶ, προσφεύγοντας στοῦ ἑγελιανὸ διαλεκτικὸ πρότυπο, πὺν ἀνάγει ἓνα τέτοιο πλαίσιο στὴν συγκρότηση ἐννοιῶν, κάτι πὺν μῆς ἔχει φανεῖ ἀπαραίτητο, προ-

κειμένου αὐτὸς ὁ ἀναγκαῖος ὅρος μῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας νὰ καταστεῖ ἐπαρκής.

Ἡ ἐγελιανὴ συγκρότηση νοημάτων

Ὅταν μελετᾶμε τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας χρησιμοποιοῦμε συνεχῶς ἐπιχειρήματα ὅπως ὅτι ὁ θεὸς δὲν ἔχει τὸ ἴδιο νόημα στὴν θρησκεία καὶ σ' ἓναν φιλόσοφο, διότι τὸ σύστημά του τὸν ὀρίζει μ' ἓναν δικὸ του τρόπο: Τὸ ἀριστοτελικὸ ἀκίνητο κινοῦν, ἡ αἰτία ἑαυτοῦ στὸν Πλωτῖνο καὶ τὸν Καρτέσιο, τὸ Deus sive natura τοῦ Σπινόζα, τὸ «αἶτημα τοῦ πρακτικοῦ λόγου» στὸν Κάντ ἢ ὁ «νοῦς» στὸν Ἑγελο δὲν ἀντιστοιχοῦν ἅμεσα σὲ κάποιο θρησκευτικὸ ἀντικείμενο τῆς πίστεως. Λέμε ἀκόμη πὺς ἡ ἐλευθερία δὲν ἔχει τὸ ἴδιο νόημα σ' ἓναν ἰδεαλιστὴ καὶ σ' ἓναν ὑλιστὴ. Ἡ λέμε ὅτι ὁ ὑλιστὴς δὲν ἀποδίδει στὴν ὕλη τὰ ἴδια γνωρίσματα πὺν ἔχει ὅταν δὲν εἶναι μοναδικὴ ἀρχή. Ἐννοοῦμε πὺς ὁ ὑλιστὴς δὲν μπορεῖ νὰ λείῃ ὅτι ἡ ὕλη εἶναι μόνον αἰσθητὴ καὶ παθητικὴ γιὰτὶ ἡ δική του «ὕλη» εἶναι ἔννοια ἀνώτερου ἐπιπέδου ἀπὸ τὴν «ὕλη» τοῦ Ἀριστοτέλη, εἰρηγητὴ αὐτῆς τῆς ἔννομιας, ὅπου αὐτὴ ἔχει νόημα μόνον ὡς ἀντίθετο τῆς μορφῆς, καὶ τῆς ἐνέργειας πὺν τὴν χαρακτηρίζει σ' αὐτὸ τὸ σύστημα. Αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἔνσταση τοῦ Μάρξ κατὰ τοῦ Φόουερμπαχ (Feuerbach) στὴν πρώτη ἀπὸ τις γνωστὲς *Θέσεις* του.¹³ Αὐτὴ ἡ «συγκεμενικὴ» ἔννοια νοήματος ἀφορᾷ ἅμεσα τὴν συγκρότηση τοῦ νοήματος: Ὅταν λέμε γιὰ κάτι ὅτι «δὲν ἔχει τὸ ἴδιο νόημα» σὲ ἄλλη συνάφεια, ἐκφράζουμε κάτι γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦνται γενικὰ τὰ νοήματα.

Ἄς δοῦμε λίγο ἀκόμη τὸ παράδειγμα τῆς ὕλης τοῦ ὑλιστῆ. Δὲν ἔχει τὸ ἀριστοτελικὸ νόημά της γιὰτὶ δὲν ὀρίζεται ἐν ἀντιδιαστολῇ πρὸς κάτι ἄλλο. Τίθεται σ' ἓνα ἀνώτερο ἐπίπεδο ἐπειδὴ δὲν

είναι πιά μία πλευρά της πραγματικότητας, όπως στον Ἀριστοτέλη, αλλά ἡ πραγματικότητα. Ἡ ἔνσταση τοῦ Μάρξ, ἀλλὰ καὶ ὅλες οἱ παρατηρήσεις σὰν τὶς παραπάνω πού συναντοῦμε σὲ ἱστορικο-φιλοσοφικά μελετήματα καὶ ἐκφέρουμε αὐθόρμητα ὅταν μελετοῦμε φιλοσοφίες, προϋποθέτουν μία ἔννοια ἀλληλονοηματοδότησης. Ἡ ὕλη τοῦ ὕλιστῆ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς ἐνέργειας γιατί ἀποκτᾷ τὸ νόημά της ἀπὸ τὴν θέση της σ' ἓνα σύστημα ἀντιθέσεων, γι' αὐτὸ ἔχει ἄλλο νόημα ὅταν εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς μορφῆς, τῆς ἐνέργειας, ἢ καὶ τοῦ ἐγώ, ἀνάλογα μὲ τὴν φιλοσοφικὴ συνάφεια, καὶ ἄλλο νόημα ὅταν δὲν ἔχει ἀντίθετο. Ὅταν δὲν ἔχει ἀντίθετο, περιέχει αὐτὸ πὺν λεγόταν «ὕλη», τὴν ὕλη μὲ τὴν «στενὴ» ἔννοια, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ πὺν λεγόταν «μορφή», «ἐνέργεια» ἢ «ἐγώ». Αὐτὴ τὴν προϋπόθεση τῆς μαρξικῆς κριτικῆς τοῦ Φόνερ-μπαχ ἐκφράζει ὁ Ἑγγελος μὲ τὸ ἴδιο παράδειγμα.¹⁴

Ὁ τελευταῖος ἀνέπτυξε συστηματικὰ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ νοηματικῆς συγκρότησης στὴν *Λογικὴ* του προσπαθώντας νὰ ἀνασυγκροτήσῃ διὰ μέσου αὐτῆς μὲ ἔλλογο τρόπο ὅλη τὴν σειρὰ τῶν ἐννοιῶν πὺν ἐμφανίσθηκαν στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, οἱ ὁποῖες δὲν διαφέρουν ἀπὸ τὶς στοιχειώδεις ἔννοιες τῆς σύγχρονης σκέψης, τὶς «κατηγορίες». Ἔτσι ἡ φιλοσοφία του εἶναι ἡ πρώτη πὺν συγκροτεῖται συνειδητὰ ὡς ἓνα νοητικὸ πλαίσιο πὺν προϋποθέτει τὶς προγενέστερες φιλοσοφίες καὶ ἐντὸς τοῦ ὁποῖου μποροῦν αὐτὲς νὰ τύχουν θεματοποίησης χωρὶς νὰ βιάζονται, σὺν βαθμὸ πὺν ἐπιτυγχάνεται ἡ ἀνάδειξη τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦνται ἔννοιες γενικά. – Συναντοῦμε λοιπὸν τὸ πρόγραμμά μας ὅπως διατυπώθηκε προηγουμένως.

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦνται οἱ ἔννοιες μπορεῖ νὰ βρεθεῖ ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀλληλονοηματοδότηση, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἡ ἔννοια βρίσκεται σὺν θεμέλιο ἱστορικοφιλοσοφικῶν παρατηρήσεων σὰν αὐτὲς πὺν ἀναφέραμε. Σ' αὐτὴν στηρίζεται καὶ ἡ

σχετικὴ πρόταση τοῦ Ἑγγελου, πὺν ἡ ἀνασύστασή της μὲ ἀπασχολεῖ γενικότερα.¹⁵ Ἐδῶ περιορίζομαι σὺν νὰ δεῖξω τὰ βασικά χαρακτηριστικὰ μιᾶς διαδικασίας νοηματικῆς συγκρότησης μὲ ἀφετηρία τὴν ἀλληλονοηματοδότηση, ὡστε νὰ ἀντλήσω συμπεράσματα γιὰ τὴν ἱστορικὴ μέθοδο μελέτης τῆς φιλοσοφίας.

Ὁ συγκεκριμενικὸς ὁρισμὸς τοῦ νοήματος, αὐτὸ πὺν λέμε ἐδῶ ἀλληλονοηματοδότηση ἐπειδὴ τὸ πεδίο πὺν ἐξετάζουμε περιέχει μόνον νοήματα, σημαίνει πὺν δὲν ὑπάρχει νόημα ὅπου δὲν ὑπάρχει διαφορὰ. Τότε ὁμως τί νόημα ἔχει ἡ ὕλη τοῦ ὕλιστῆ, ὅταν ἀκριβῶς πᾶναι νὰ εἶναι κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν μορφή; Ἡ ὕλη τοῦ ὕλιστῆ δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ ἰδεαλιστῆ σὺν βάση τῆς ἐσωτερικῆς σὺν κάθε σύστημα νοηματοδότησης, ὅπου κατέχουν τὴν θέση τοῦ μὴ σχετικοῦ, τοῦ ἀπόλυτου, δηλαδὴ ἐκείνου τοῦ «Ἐνὸς» πὺν συνεπέστατα ὁ Πλωτῖνος τὸ ἔθετε πέραν τοῦ ἴδιου τοῦ νοήματος.¹⁶ Αὐτὲς οἱ δύο ἀρχὲς διακρίνονται κυρίως σὺν εὐρύτερο πλαίσιο τῶν ἀντιπαραθέσεων μεταξὺ φιλοσοφικῶν συστημάτων, ὅπου ἐμφανίζεται ξανὰ ἡ διαφορὰ, καὶ συνεπῶς ἡ ἀλληλονοηματοδότηση.

Συγχρόνως ὁ ἀπόλυτος ὅρος περιέχει τὴν ἀλληλονοηματοδότηση τῶν ἀντιθέτων σχετικῶν ὅρων, εἶναι ἡ ἀλληλονοηματοδότηση τῶν σχετικῶν ὅρων, εἶναι τὸ πλαίσιο νοηματοδότησῆς τους. Οἱ σχετικοὶ ὅροι ἀνήκουν σὺν κάτι πὺν τοὺς ἐπιτρέπει νὰ εἶναι σχετικοὶ ὁ ἓνας μὲ τὸν ἄλλον, κάτι πὺν συνεπῶς τοὺς ἐπιτρέπει νὰ ἔχουν νόημα, ἀφοῦ ἀντλοῦν τὸ νόημά τους ἀπὸ τὴν σχέση τους. Ἔτσι ὁ ἀπόλυτος ὅρος εἶναι ὅρος δυνατότητας τοῦ νοήματος τῶν σχετικῶν ὅρων, ἀπόλυτος εἶναι ὁ ὅρος συγκρότησης τοῦ σχετικοῦ. Ἡ ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος κάθε φιλοσοφίας σημαίνει λοιπὸν πὺν ἡ ἀρχὴ πὺν προτάσσει λογίζεται ὡς τὸ πλαίσιο νοηματοδότησης ὅλων τῶν ἐννοιῶν, ὅλων τῶν ἄλλων ἀρχῶν. Ὁ ἀναγκαῖος ὅρος μιᾶς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἐμφανίζεται σὺν κάθε

φιλοσοφία –και ένυπάρχει ἐδῶ ὡς *γνωσιολογική* ἀρχὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῶν πάντων.

Ἐφ' ὅσον, στὴν φιλοσοφία, οἱ σχετικοὶ ὅροι εἶναι νόημα, ὁ ὅρος τῆς νοηματοδότησής τους εἶναι ὁ ὅρος ὑπαρξίῃς τους. Ἔτσι, ὅσον ἀφορᾷ τὴν συγκρότηση νοημάτων, συγκρατοῦμε πὼς ὁ ὅρος ὑπαρξίῃς τῶν ἐννοιῶν εἶναι ἡ σχέση τους, τὸ μόνο ἀπόλυτο στοιχεῖο ὡς πρὸς αὐτές. Ἡ ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος κάθε φιλοσοφίας σημαίνει πὼς ἡ ἀρχὴ ποὺ προτάσσει ὡς πλαίσιο νοηματοδότησης ὅλων τῶν ἐννοιῶν λογίζεται καὶ ὡς ἀρχὴ παραγωγῆς τους. Ὁ ἐπαρκὴς ὅρος μίᾱς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας ἐμφανίζεται σὲ κάθε φιλοσοφία, καὶ ένυπάρχει ἐδῶ ὡς *ὄντολογική* ἀρχὴ γιὰ τὴν ὑπαρξίῃ τῶν πάντων ὡς *ἐννοιῶν*.

Ὁ τελευταῖος περιορισμὸς –γιὰ τὴν ὑπαρξίῃ τῶν πάντων ὡς *ἐννοιῶν*– δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἀνέκαθεν συνειδητὸς στὶς φιλοσοφίες τοῦ παρελθόντος. Ὅταν γίνει συνειδητὸς μιᾶς γιὰ γνωσιολογικὴ στροφή τῆς ὄντολογίας, ἢ καλύτερα γιὰ γνωσιολογικὴ ἀναδιατύπωση τῆς ὄντολογίας. Ὁ τελευταῖος χαρακτηρισμὸς ἀρμόζει στὸν Κάντ. Καὶ ὄντως μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ἡ θέσις ὅτι τὸ ἀπόλυτο εἶναι ὅρος συγκρότησης τοῦ σχετικοῦ ἀνήκει στὸν Κάντ.

Στὸ ἴδιο, κατ' οὐσίαν, πλαίσιο, ὁ Ἐγελος ἐπιμένει στὴν ἐμμένεια, δηλαδὴ στὸ ὅτι ὁ ὅρος δυνατότητας μίᾱς γνώσης παρουσιάζεται ὡς σχέση τῶν γνωστικῶν ὁρων, ὡς ὁ τρόπος λειτουργίας τοῦ πεδίου. Εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ἕνας σχετικὸς ὅρος παραπέμπει στὸν ἄλλον γιὰ νὰ ἔχει νόημα, ἄρα περιέχει νοηματικὰ τὸν ἄλλον. Ὁνομάζει αὐτὸ τὸ πλαίσιο «ἀπόλυτη ἰδέα»: Εἶναι ἡ *μέθοδος* παραγωγῆς, συγκρότησης ὅλων τῶν ἐννοιῶν. Νωρίτερα τὸ ὄριζε πῶς ἀπλὰ ὡς τὴν «ἄμεση μετάβαση στὸ ἐνάντιο». ¹⁷

Αὐτὴ ἡ ἔκφραση ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ μεταφρασθεῖ ὡς ἀλλήλο-νοηματοδότηση. Ἐκεῖνο ποὺ ἐπιτρέπει σὲ δύο σχετικὸς ὁρους

νὰ ἔχουν νόημα εἶναι ἐγγενὲς στὸ πεδίο τους παρ' ὅλο ποὺ ὑπερβαίνει τὸν κάθε χωριστὸ ὅρο, ἀφοῦ ἡ ὑπαρξίῃ τῶν νοημάτων ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀλληλονοηματοδότηση. Στὸν Κάντ ὁ ἀνώτερος ἀπὸ τὸ πεδίο ὅρος δυνατότητας ἀπαιτεῖται ἐγγενῶς ἀπὸ αὐτό. Μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ὁ Ἐγελος προσθέτει ὅτι ὁ ὅρος εἶναι ἐγγενὴς στὸ πεδίο καὶ ἀνώτερος ἀπὸ τοὺς ὁρους τοῦ πεδίου γιὰτὶ εἶναι κάθε φορὰ τὸ νοηματικὸ πεδίο, τὸ πλαίσιο νοηματοδότησῆς τους.

Ὅταν λοιπὸν ὁ Ἐγελος ὀνομάζει «ἀπόλυτη ἰδέα» τὸν ἀπόλυτο ὅρο, αὐτὸ δὲν σημαίνει ἀπαραιτήτως πὼς υἱοθετεῖ μίᾱ ὄντολογικὴ θέσις ἀντίθετη μὲ τὸν ὕλισμό, πὼς ἐρμηνεύει ὄντολογικὰ τὴν νοηματικὴ συγκρότηση. Ὡς μετακαντιανός, λέει ἔτσι πὼς τὰ νοήματα ποὺ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ σκεπτόμαστε συγκροτοῦνται μὲ βάση τὴν ἀλληλονοηματοδότηση.

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μπουρζουὰ (Bourgeois), τὸ πλαίσιο τῶν προγενέστερων ἐννοιῶν δὲν παράγεται ἀπὸ αὐτές. ¹⁸ Ἀντίθετα, αὐτὲς παράγονται ἀναδρομικὰ ἀπὸ τὸ νέο πλαίσιο. Ἰσχύει ἐδῶ ὅ,τι εἴπαμε πὼς ἰσχύει γιὰ τὴν σημερινὴ σκοπιὰ ἐν σχέσει πρὸς τὶς προγενέστερες: Δὲν μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε χωρὶς αὐτές, ἄρα τὶς τιμοῦμε ὡς αὐτοτελεῖς, δηλαδὴ ὡς πλαίσια νοηματοδότησης τῶν πάντων, κι ἔτσι δὲν βιάζουμε τὴν ἀξίωσή τους ἀπόλυτης ἰσχύος, ὅταν τὶς θέτουμε ὡς προϋποθέσεις τῆς σκέψης μας. Ἡ κάθε νέα ἐννοία ποὺ προκύπτει στὴν ἱστορία τῆς σκέψης ἀναδιατάσσει τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο καὶ ἰσοδυναμεῖ ἔτσι μ' ἕναν νέο τρόπο ἀλληλονοηματοδότησης τῶν προϋπαρχουσῶν ἐννοιῶν.

Αὐτὰ εἶναι πιστεύω τὰ χαρακτηριστικὰ κάθε συγκρότησης ἐννοιῶν ποὺ λογίζεται στὰ πλαίσια μίᾱς συγκειμενικῆς ἀποψῆς περὶ νοήματος. Τώρα μποροῦμε νὰ στραφοῦμε πρὸς τὴν διατύπωση μίᾱς πρότασης γιὰ τὴν ἱστορικὴ μελέτη τῆς φιλοσοφίας.

Ιστορία της φιλοσοφίας και ἐπιστῆμες

Ὅπως ὑπάρχει μία «ἱστορία τῆς ἱστορίας», δηλαδή μία μελέτη τῶν κατὰ καιροὺς ἐπικρατουσῶν ἐννοιῶν περὶ ἱστορίας, ὑπάρχει εἰδικότερα μία «ἱστορία τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας», μία μελέτη τῶν κατὰ καιροὺς ἀπόψεων περὶ ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Αὐτὰ θεωροῦνται ἐπιστημολογικὰ ἔργα. Ὅμως ὑπάρχει καὶ μία «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας» καὶ σ' αὐτὴν ἀνήκει βέβαια ἡ ἐπιστημολογικὴ μελέτη τῆς ἱστοριογραφίας, ἡ «ἱστορία τῆς ἱστορίας», ὅπως δειχνουν λ.χ. οἱ πρῶτες σελίδες τῶν σχετικῶν παραδόσεων τοῦ Ἑγελου,¹⁹ παρὰ τὴν ἀντίθετη ἀποψη τοῦ Θεόφιλου Βείκου²⁰ καὶ ἄλλων. Ὑπάρχει ἔτσι εἰδικότερα μία «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας», σύμφωνα μὲ τὸν τίτλο βιβλίου τοῦ μελετητῆ τῆς φιλοσοφίας Γκερου (Guerot),²¹ ὅπου ἀνήκει ἡ ἐξέταση τῶν ἐπιστημολογικῶν προϋποθέσεων τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Ὅσον μᾶς προσφέρει σχετικά τὸ πρότυπο στὸ ὁποῖο ἔχουμε καταλήξει, συγκρίνοντάς το μὲ τὶς ἐπιστῆμες: μὲ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀντικειμένου τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιστημῶν καὶ μὲ τὴν ἱστορικότητα τῶν θεωριῶν τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν.

Ἡ ἀναδρομικότητα τῆς ἀναγκαιότητας ἐξηγεῖται στὸν Ἑγελὸ μὲ τὴν ἀντίφαση. Ὅταν μία συγκεκριμένη ἀρχὴ λογίζεται ὡς ἀπόλυτο πλαίσιο νοηματοδότησης, δημιουργοῦνται ἀντιφάσεις, οἱ ὁποῖες δικαιολογοῦν ἀναδρομικὰ τὸ νέο πλαίσιο ὡς μὴ ἀντιφατικὴ ἀνανοηματοδότηση τοῦ παλαιοῦ. Αὐτὸ ὀνομάζει «ἐσωτερικὴ ἀνασκευή», ὅμως δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει ἄμεσα ἐδῶ. Μποροῦμε ὥστόσο νὰ παρατηρήσουμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἐννοια ἀναδρομικῆς ἀναγκαιότητας, ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἱστορικὴ κατανόηση τῆς φιλοσοφίας, ἐμφανίζεται σ' ὅλες τὶς ἀνθρώπινες ἐπιστῆμες ὡς τὸ ἱστορικὸ στοιχεῖο ποὺ τὶς διακρίνει ἀπὸ τὶς θετικὰς ἐπιστῆμες. Ὁ

Φρόντ (Freud) παρατηρεῖ πῶς ὅταν πορευόμαστε ἀναλυτικὰ ἀπὸ τὸ διαπιστωμένο φαινόμενο πρὸς τὰ αἰτίαι τοῦ νοιώθουμε ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ ὄχι ὅταν πορευόμαστε συνθετικὰ ἀπὸ τὰ αἰτία πρὸς τὸ προσδιορίσαμε πρὸς τὸ ἀποτέλεσμα.²² Ἄρα ἡ πραγματικὴ ποὺ ἀποτελέσματος ὑπερβαίνει τὰ ὁρίσιμα αἰτία γιὰ τὴν προφανῶς ἀλλάζει τὸ νοηματικὸ πλαίσιο καὶ τὰ ἀνανοηματοδοτεῖ μ' ἕναν τρόπο μὴ παράξιμο βάσει αὐτῶν. Αὐτὴ ἡ ἀναδρομικότητα δὲν φαίνεται νὰ ἐμφανίζεται σὲ φυσικὰς ἐπιστῆμες στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐρμηνείας ἑνὸς καθεκᾶστου φαινομένου, ἀλλὰ στὸ ἐπίπεδο τῆς συγκρότησης τῶν ἐρμηνευτικῶν πλαισίων, τῶν προτύπων κατανόησης. Ὅμως ἐδῶ τίθενται ἄλλα προβλήματα.

Γιὰ νὰ ἔχει νόημα ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας πρέπει τὰ φιλοσοφικὰ συστήματα τοῦ παρελθόντος νὰ μὴν ἀποτελοῦν γιὰ τὴν τωρινὴ φιλοσοφικὴ συνείδηση ἀπλῶς λανθασμένες καὶ ἀπορριπτέες ἀπόπειρες, ἀντικείμενα τῆς ἀμιγῶς ἱστορικῆς περιέργειας. Ἀλλὰ αὐτὸ ἀκριβῶς φαίνεται νὰ συμβαίνει στὴν περίπτωση τῆς ἱστορίας τῶν ἐπιστημῶν ὅσον ἀφορᾷ τὴν σημερινὴν ἐπιστημονικὴ συνείδηση. Οἱ προγενέστερες ἐπιστημονικὲς θεωρήσεις δὲν ἐνδιαφέρουν τὸν ἐπιστήμονα, ἀλλὰ ἐνδιαφέρουν τὸν φιλόσοφο. Ἐνδιαφέρουν ὅμως καὶ τὸν ἐπιστήμονα ὅταν φιλοσοφεῖ. Αὐτὸ πρᾶττει ἀναγκαστικὰ ὁποτεδήποτε κλονίζεται ἡ πίστις τοῦ στὸ ἐπιστημονικὸ «παράδειγμα» μὲ τὸ ὁποῖο δούλευε μέχρι τώρα, σύμφωνα μὲ τὸν Κούν (Kuhn). Ὅμως τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ ὅταν τὸ ἀντικείμενό του ἐμφανίζει, μέσα ἀπὸ τὴν μὴ ἀμφισβητούμενη θεωρία, χαρακτηριστικὰ ποὺ ἀντιβαίνουν πρὸς τὶς συνήθειες τῆς σκέψης, ὅπως στὴν κβαντοφυσικὴ, κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ μᾶς βοηθήσει νὰ ὀρίσουμε τί εἶναι φιλοσοφία.

Θὰ ἦταν ιδιαίτερα ἐνδιαφέρον νὰ δεიχθεῖ πῶς οἱ μετρητικὲς ἀπορίαι τῆς κβαντομηχανικῆς (τὸ λεγόμενο «μετρητικὸ πρόβλημα»), ὁδηγοῦν τοὺς ἐπιστήμονες σὲ μία ἀσυνείδητη ἐπανάληψη

φιλοσοφικῶν λύσεων τοῦ παρελθόντος: "Ἄλλοι μιλοῦν γιὰ διακλαδώσεις πολλῶν δυνατῶν κόσμων, ὅπως παλαιὰ ὁ Λάιμπνιτς (Leibniz) στὴν *Θεοδικία*, ἄλλοι ὑποστηρίζουν ὅτι οἱ πειραματικές τιμές «ἀποκρυσταλλώνονται» μόνον ἐρχόμενες σὲ ἐπαφή μὲ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ, κάτι ποὺ θυμίζει πολὺ τὸν Κάντ (Kant) καὶ τὴν ὑπερβατολογικὴ συγκρότηση τῶν ἀντικειμένων στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*...²³

Ὅποτεδήποτε τίθεται ἓνα πραγματικὸ ζήτημα συγκρότησης νέων νοημάτων, ἐπανερχεται ἡ φιλοσοφία, καὶ μάλιστα ἐπαναλαμβάνονται τύποι συγκρότησης στοὺς ὁποίους εἶχε ἤδη προσφύγει κατὰ τὸ παρελθόν. Οἱ προγενέστερες ἐπιστημονικὲς θεωρήσεις ἐνδιαφέρουν τὸν φιλόσοφο γιὰ τὸν ἴδιο λόγο ποὺ ἐνδιαφέρουν τὸν ἐπιστήμονα ὅταν ὑποχρεώνεται νὰ γίνεи φιλόσοφος, δηλαδή προφανῶς ἐπειδὴ τὸν ἐνδιαφέρει ἡ συγκρότηση ἐννοιῶν.

Ὅπως παρατηρεῖ ὁ φυσικὸς Κώστας Σκουλάτος σ' ἓνα πρόσφατο βιβλίο του γιὰ τὴν κβαντοφυσικὴ, «ἡ ἀνάλυση τῆς κβαντικῆς θεωρίας δείχνει ὅτι οἱ διαφορὲς ἀνάμεσα στὶς ἐννοιες ποὺ χρησιμοποιεῖ, ὅχι μόνον δὲν εἶναι ἀπόλυτες, ἀλλὰ ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο, εἶναι ἐκείνη ἡ ἀπαραίτητη εὐλυγισία καὶ τὰ ἀμοιβαῖα τους περάσματα ποὺ τὶς καθιστᾷ ἱκανὲς νὰ ἀποδώσουν τὴν πραγματικὴ συμπεριφορὰ τῶν σωματιδίων», μὲ ἀποτέλεσμα ἡ διαλεκτικὴ, ἐγγελιανὴ συγκρότηση νοημάτων, ποὺ εἰσήγαγε τὴν μελέτη τέτοιων μεταβάσεων μεταξὺ ἐννοιῶν, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Σκουλάτος, νὰ ἐφαρμόζεται «στὴν θεωρία τῆς νεώτερης φυσικῆς», καὶ τοῦτο βέβαια «δίχως τὴν συνειδητὴ πρόθεση τῶν δημιουργῶν τῆς τελευταίας».²⁴

Ὁ φυσικὸς φιλοσοφεῖ χωρὶς νὰ τὸ ξέρει ὅταν παύει νὰ θεωρεῖ ὅτι οἱ ἐννοιές του ὁρίζονται καθ' αὐτές, μὲ ἀπόλυτο τρόπο, καὶ τίς χειρίζεται κατὰ ἓναν τρόπο ποὺ προϋποθέτει τὴν ἀλληλονοηματοδότησή τους. Δὲν ἐπαναλαμβάνει ἀπλῶς προγενέστερες φιλο-

σοφικὲς λύσεις, γιὰ νὰ λύσει ἀντιφάσεις τοῦ δικοῦ του πεδίου, ἀλλὰ προχωρεῖ σὲ πρωτογενεῖς φιλοσοφικὲς διεργασίες ἐφ' ὅσον συγκροτεῖ νοήματα αἰρώντας τὴν φαινομενικὴ αὐθυπαρξία τῶν ἐννοιῶν του. Ἡ ἱστορία τῆς ἐπιστήμης ἐνδιαφέρει ἄμεσα τὸν φιλόσοφο γιὰτὶ δὲν διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἂν φιλοσοφία εἶναι ἡ ὀρθολογικὴ συγκρότηση ἐννοιῶν.

Αὐτονομία τῆς φιλοσοφίας

Τότε ὅμως ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀφορᾷ ἀκόμη πιὸ ἄμεσα τὴν ἴδια τὴν φιλοσοφία. Δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴν ἴδια. Ἐδῶ, δὲν ἐνδιαφέρωμαι νὰ προτείνω μία μελέτη τῶν κατὰ καιροὺς ἀπόψεων περὶ ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν Ἑγέλο ἢ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ νὰ προτείνω μερικὲς σκέψεις γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας σήμερα, σκέψεις μοιραῖα φιλοσοφικὲς. Καὶ πάλι, ἀντὶ νὰ σχολιάσω ἀπόψεις ὅπως τοῦ Γκερού –προχωρώντας ἔτσι σὲ μία «ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας»!–, ἀρκοῦμαι σὲ κάτι πιὸ πρωτογενές.

Ἡ θέση μου συμφωνεῖ στὴν βασικὴ κατεύθυνση μὲ τὴν φιλοσοφικὴ παράδοση, μὲ τὸν Γκερού, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ πρόταγμα τῆς «ἐρμηνευτικῆς» σχολῆς, μόνον ποὺ ἐπικεντρώνεται στὸ ζήτημα τῆς θεμελίωσης, δηλαδή διερευνᾷ τὴν «βασικὴ κατεύθυνση» ποὺ εἶναι ἐδῶ κοινή. Ἡ θέση εἶναι αὐτὴ ποὺ μόλις εἶπα, ὅτι ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀποτελεῖ πρωτογενῶς φιλοσοφικὴ δουλειά· ἡ δὲ θεμελίωση τῆς θέσης συνοψίζεται στὴν ἄποψη ὅτι *δουλειὰ τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ συγκροτεῖ νοήματα μὲ ἕλλογο τρόπο*, ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἐργαστήριο ἔγκυρης παρασκευῆς νοημάτων. – Αὐτὴ ἡ θέση ἔχει κάποιες συνέπειες.

Πρῶτον, ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ κατὰ τοῦτο

βάσει άλλων πεδίων, δέν μπορεί νά υπαχθεῖ σέ ἄλλους τομεῖς σέ θεωρητικό *ἐπίπεδο*. Δέν μπορεί, δηλαδή, νά ἀναχθεῖ νομίμως σέ λόγους περὶ ἄλλων πεδίων, μολονότι προφανῶς υπάγεται σέ καθοριστικότερες ἐπιδράσεις ἀπὸ αὐτὰ τοῦτα τὰ πεδία. Διότι ὁ λόγος περὶ αὐτῶν τῶν πεδίων – πού εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ πεδία – καθίσταται φιλοσοφικός καὶ υπάγεται σέ φιλοσοφικό ἔλεγχο ὅποτεδήποτε μπαίνει στήν διαδικασία νά συγκροτήσει τὰ νοήματα μέ τὸ ὅποια θὰ ἀποτυπώσει τὸ δικό του πεδίο.

Κατὰ συνέπεια, δέν υπάρχει ἐξωτερικὴ καὶ ἐσωτερικὴ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας – ὅταν ὡς «φιλοσοφία» ὀρίζουμε τὴν ἀπανταχοῦ ὀρθολογικὴ συγκρότηση νοημάτων – εἶναι *αὐτόνομη*, ὅχι ἐπειδὴ ἡ φιλοσοφία δέν εἶναι ἔρμαιο τῶν ὑλικῶν καὶ πνευματικῶν ἢ ἰδεολογικῶν ἱστορικῶν περιστάσεων πού τῆς ἐπιτρέπουν νά υπάρχει καὶ μάλιστα τῆς ἐπιβάλλουν ἕναν συγκεκριμένο κοινωνικό ρόλο, ἀλλὰ ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ἡ ἔγκυρη συγκρότηση νοημάτων ὀρίζει αὐτὸ πού λέμε «φιλοσοφία», *ἀνεξαρτήτως, δηλαδή, τοῦ ἂν αὐτὸς πὺν συγκροτεῖ τὰ νοήματα λογίζεται ἐν προκειμένῳ ὡς φιλόσοφος*, τότε, ὅταν διαπιστώνουμε πὼς χωρὶς ἔγκυρη συγκρότηση νοημάτων δέν θὰ μπορούσε ν' ἀρθρωθεῖ κανένας ὀρθολογικὸς λόγος, συμπεραίνουμε πὼς κάθε τέτοιος λόγος περιέχει πρῶτα πρῶτα τὴν φιλοσοφία. Λ.χ. ἕνας λόγος ὅπως ἐκεῖνος πὺν προσεγγίζει τὴν ἐπιρροὴ τῆς ὑλικῆς ἀναπαραγωγῆς πάνω στήν ἰδεολογία εἶναι βέβαια φιλοσοφικός. Ὁ πρόλογος τῆς *Γερμανικῆς ἰδεολογίας*, πὺν ὑποστηρίζει τὴν θέση ὅτι ὑφίσταται μιὰ τέτοια ἀκριβῶς ἐξάρτηση,²⁵ εἶναι ὁ ἴδιος, ὡς γνωστόν, ἕνα ὁλόκληρο *φιλοσοφικό* πρόγραμμα.

Τότε, τέλος, ἡ ἔνταξη τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας στήν φιλοσοφία ἐννοημένη ὡς «ἡ λειτουργία ἔλλογης συγκρότησης νοημάτων» ἀπαιτεῖ νά θεωροῦμε πὼς ἡ ἱστορικὴ διαδοχὴ νέων ἐννοιῶν εἶναι λογικά ἀνακατασκευάσιμη, καὶ μάλιστα ἀνακατασκευάσι-

μη –κατανοήσιμη, ἐρμηνεύσιμη– μέ βάση τὴν συγκρότηση τῶν νοημάτων αὐτῶν καθ' αὐτῶν τὸ ἕνα ἀπὸ τὸ ἄλλο.

Τὸ τελευταῖο σημεῖο χαρακτηρίζει εἰδικότερα αὐτὴ τὴν θέση ὡς ἐγγεληνῆς ἐμπνεύσεως. Ὁ «Ἐγγελος, πὺν προϋποθέτει ὅτι τὸ πραγματικό εἶναι λογικό, ἐννοεῖ μ' αὐτό, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ μαθήματά του γιὰ τὴν φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀποψή του γιὰ τὴν λειτουργία ὀρθολογικῆς ἀναδιατύπωσης πὺν ὀφείλει νά ἐπιτελεῖ ἡ φιλοσοφία ἀπέναντι στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες, ὅτι τὸ ἐνεργὰ πραγματικό εἶναι κατανοήσιμο καὶ ἀνακατασκευάσιμο ὀρθολογικά.²⁶ Αὐτὴ ὅμως ἡ λογικὴ ἀνακατασκευὴ ἀποκτᾷ, προκειμένου γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, μίαν εἰδικότατη μορφή: Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μπορεί νά ἀναχθεῖ σέ μιὰ διαδοχὴ φιλοσοφικῶν ἀρχῶν, οἱ ὁποῖες δέν μποροῦν παρὰ νά διαδέχονται ἡ μία τὴν ἄλλη στήν ἴδια σειρά πὺν συγκροτοῦνται ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη. Μιὰ τέτοια προϋπόθεση,²⁷ πὺν φαίνεται δογματικὴ καὶ κατηγορήθηκε συχνὰ ὡς τέτοια, ἀπαιτεῖται ἄμεσα ἀπὸ τὴν ἀποψη ὅτι τούτῃ ἡ ἱστορία εἶναι κατανοητή. Γιατὶ θὰ ἦταν βέβαια γεγονός ἀκατανόητο ἡ τυχὸν ἐμφάνιση πλήρους συνείδησης μίας ἔννοιας προτοῦ ἐμφανισθοῦν τὰ στοιχεῖα πὺν τὴν συγκροτοῦν ἔστω ἀρνητικά, δηλαδή πρὶν ἐμφανιστεῖ ἔστω αὐτὸ *ἐνάντια* στὸ ὅποιο συγκροτεῖται. Αὐτὰ ὅμως ὀριοθετοῦν μιὰ συγκεκριμένη ἀντιμετώπιση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας.

Εἶναι γνωστὸ πὼς ἡ φιλοσοφία ἔχει χωρισθεῖ σέ δύο παραδόσεις μετὰ τὴν λεγόμενη «κατάρρευση τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ» στὰ μέσα τοῦ ΙΘ' αἰῶνα. Ἡ μία κατέληξε νά λέγεται ἀναλυτικὴ (ἐντάσσοντας ἐδῶ σ' αὐτὴν δίκην ἀπλοποιήσεως τὴν «γλωσσολογικὴ» παραφυάδα τῆς), ἡ ἄλλη ἡπειρωτικὴ. Τὸ ὄνομα τῆς δευτέρας δόθηκε ἀπὸ τὴν πρώτη, ἡ ὁποία ἐδρεύει στὸν ἀγγλοσαξονικὸ ὥρο, ἰδίως μετὰ τὴν ἄνοδο τοῦ ναζισμοῦ στήν Γερμανία,

τὴν προσάρτηση τῆς Αὐστρίας, καὶ τὴν συνακόλουθη ἐξορία τοῦ Κάρναπ (Carnap) καὶ τοῦ Βίτγκενστάιν (Wittgenstein) σὲ Ἀμερική καὶ Ἀγγλία. Ἄν πάρουμε αὐτὴ τὴν ἀντίθεση – πού παραπέμπει γλωσσικά στὴν ἴδια ἀντίθεση πού ἔχουμε μεταξὺ «ἀγγλικοῦ» καὶ «ἡπειρωτικοῦ πρωينوῦ γεύματος» – ὑπὸ τὴν τυπικότερη, καὶ μοιραῖα φτωχότερη, μορφή της, μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ἡ πρώτη προοπτικὴ ἐξαίρει τὴν σημασία τοῦ *ἐλέγχου* τῶν ἐννοιῶν καὶ ἡ δευτέρη τὴν σημασία τῆς *συγκρότησής* τους. Ἀμέσως διαπιστώνουμε πὼς μία τέτοια τυπολογία στάσεων ὁδηγεῖ σὲ μιὰ ἀντίστοιχη τυπολογία τῆς ἱστορίας τῆς σκέψης, καὶ εἰδικότερα τῆς φιλοσοφίας.

Ἄν προτιμοῦμε τὸ english breakfast, τότε βλέπουμε τὴν ἱστορία τῆς σκέψης, πολὺ γενικὰ μιλώντας, ὡς ἓναν διαχρονικὸ διάλογο μεταξὺ στοχαστῶν, ὡς μία σειρὰ ἐπιχειρημάτων καὶ ἀντεπιχειρημάτων, καὶ τείνουμε ν' ἀντιμετωπίζουμε τὰ ἀντικρουόμενα συστήματα πού ἐμφανίζονται στὴν ἱστορία τῆς σκέψης μειώνοντας τὴν ἀσυμμετρία τους ὡς αὐτοτελῶν νοητικῶν πλαισίων καὶ τονίζοντας ἀντίθετα τὶς καθέκαστες θέσεις τους, ὅπως αὐτὲς μποροῦν νὰ ἐγγραφοῦν σ' ἓνα κοινὸ πλαίσιο ἀναφορᾶς.

Τὸ καλὸ αὐτῆς τῆς στάσης εἶναι ὅτι τιμᾷ τὸν ὀρθὸ λόγον, γιὰ αὐτὸς εἶναι βέβαια ὁ ὀρίζοντας τοῦ κοινοῦ πλαισίου διαλόγου πού ὑποθέτει ὅτι ὑπάρχει μεταξὺ τῶν φιλοσόφων. Ἀλλὰ ὁ κίνδυνος πού ἀπειλεῖ τὴν ἴδια ἀντιμετώπιση τῶν πραγμάτων εἶναι συγχρόνως ὅτι ὁ φορέας τῆς εἶναι ὁ κατασκευαστὴς αὐτοῦ τοῦ πλαισίου καὶ τοῦ προσδίδει ἴσως γνωρίσματα ὑπερβολικὰ συγκεκριμένα πού λειτουργοῦν λογοκριτικά, ἂν μὴ τι ἄλλο, ἀπέναντι σὲ τὶς φιλοσοφίες τοῦ παρελθόντος. Πραγματικά, ἐδῶ ὁ Κάντ ἐνδιαφέρει μόνον ὡς ὁ συγγραφέας ὀρισμένων μερῶν τῆς πρώτης *Κριτικῆς*, ὁ Πλάτων δὲν ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα ὡς συγγραφέας τοῦ *Παρμενίδη*, πολλὰ μέρη τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά* τοῦ Ἀριστοτέλη δη-

μιουργοῦν μεγάλη ἀμηχανία, γεννᾷ ἀπορία τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Λάιμπνιτς δὲν ἀρκέσθηκε στὴν ἀνακάλυψη τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ καὶ στὴν ἔστω ἰδιόρρυθμη (οὐσιοκρατικὴ) ἵδρυση τῆς νεώτερης λογικῆς, οἱ δὲ Ρουσσώ, Ἑγελος, Νίτσε (Nietzsche) ἢ Χάιντεγγερ παραχωροῦνται στοὺς κοινωνικοὺς ἐπιστήμονες (πού πάλι δὲν θεωροῦνται πλήρως ἐπιστήμονες).

Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι ἀπογυμνώνεται ἔτσι ἡ κάθε φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος, πού εἶναι ἐγγενὴς σὲ κάθε φιλοσοφικὸ ἐγχείρημα, τὸ ὁποῖο βέβαια δὲν ἐπιδιώκει νὰ προσθέσει ἓνα πετραδάκι στὴν παγκόσμια σκέψη, ἀλλὰ νὰ δώσει τὸ τελεσίδικο ἐννοιολογικὸ πλαίσιο κατανόησης τῶν ὄντων, ἀπορρίπτοντας τὴν ἐπίσης ἀπόλυτη ἀξίωση ὄλων τῶν ἄλλων ὑποψήφιων πλαισίων, παρελθόντων ἢ καὶ μελλόντων. Ἀκριβέστερα, ἐπιβάλλουμε ἔτσι τὸ δικό μας πλαίσιο, μὲ τὴν δική του ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος, σὲ τὶς φιλοσοφίες τοῦ παρελθόντος. Οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι μᾶς ἐνδιαφέρουν μόνον στὸν βαθμὸ πού μποροῦν νὰ λάβουν μέρος στὴν σημερινὴ συζήτηση γιὰ τὸ ὅτι ὁρθὸς λόγος λογίζεται μόνον ὅ,τι ὀρίζει ἔτσι ἡ τελευταία.

Ἄν πάλι ἀνήκουμε στοὺς θιασῶτες τοῦ continental breakfast, τότε ξεκινοῦμε μ' ἓναν στοχασμὸ περὶ ἱστορικότητας τῶν σκέψεων, περὶ ἐρμηνευτικῶν προφυλάξεων, πού τὸν συνοδεύει μάλιστα ἡ μνημόνευση τῆς λυπηρῆς, ὅπως πιστεύουμε, ἀπουσίας τῆς «ἱστορικῆς αἰσθησης» στοὺς – «ὑπερπόντιους» τώρα – ἀντιπάλους μας. Αὐτὸς ὁ στοχασμὸς μας μπορεῖ ν' ἀκολουθήσει δύο κατευθύνσεις, πού σχεδὸν πάντα ἀνταμώνουν καὶ ἀναμειγνύονται, οἱ λεγόμενες «ἐσωτερικὴ» καὶ «ἐξωτερικὴ» προσεγγίσεις. Χαρακτηριστικὸ καὶ τῶν δύο εἶναι ὅτι προϋποθέτουν πὼς τὸ νόημα συγκροτεῖται «συγκεκριμένα», δηλαδὴ πὼς ὀρίζεται πάντα ἐν σχέσει πρὸς κάτι ἄλλο. Προϋποθέτουν μία σχέση νοηματοδότησης τῶν

έννοιων, στην πρώτη περίπτωση έσωτερική, στην δεύτερη έξωτερική.

Όμως καμία από τις δύο δεν φαίνεται να μάς επιτρέπει άμεσα να καταλάβουμε τί είναι ή εν λόγω «ιστορική αίσθηση», ούτε να όρίζει σαφώς πώς αυτή σχετίζεται με τον όρθό λόγο –άλλωστε, προκειμένου για έννοιες, όπως έδω, τὰ δύο έρωτήματα είναι τὸ ίδιο: "Αν ξέρω τίνος είδους νοητικό πλαίσιο είναι ή «ιστορική αίσθηση», την όρίζω έλλογα, άρα την συνδέω με τον όρθό λόγο, ενώ αντίστροφα δεν την σχετίζω με τον λόγο αν δεν την όρίσω. Αυτή ή «ιστορική αίσθηση» είναι, πιστεύω, ή επίγνωση ότι ή σκέψη μου άποτελεί νομίμως τὸ πλαίσιο διαλόγου τών φιλοσοφιών του παρελθόντος, όπως ισχύει στην αναλυτική παράδοση, αλλά μόνον υπό τον όρο να περιλαμβάνει μία επίγνωση της συγκρότησης τών έννοιων και την αντίστοιχη μέθοδο, όπως υποστήριξα ήδη.

Σύμφωνα με την πρώτη κατεύθυνση της «ήπειρωτικής» ιστορίας της φιλοσοφίας, την «έσωτερική», εξέτάζουμε πάλι τον διάλογο μεταξύ φιλοσόφων, τὸν εντάσσουμε και έμεις, όπως ό της αντίπερα όχθης όμολόγός μας, στὸν όρίζοντα του όρθου λόγου ως κοινού ανθρώπινου κτήματος, όμως έμεις τονίζουμε την αὐτοτελή σημασία τών αντικρουόμενων συστημάτων, διερευνούμε σὲ βάθος την έσωτερική συνοχή του καθενός, έμπορούμενοι από την πεποίθηση πὸς τὰ όποια έπιχειρήματα ανταλλάσσουν οί φιλόσοφοι άποκτοῦν κάποιο σαφές και μὴ τετριμμένο νόημα μόνο σὲ ένα συγκεκριμένο εκάστοτε πλαίσιο.

Αὐτὸ τὸ πλαίσιο μπορεῖ ωστόσο να όρισθῇ σὲ διάφορα επίπεδα εὗρους· λ.χ. ή φιλοσοφία του Καρτέσιου, ή ό ορθολογισμός του ΙΖ' αιώνα, όπου βρίσκουμε φέρ' εἰπεῖν τὰ καρτεσιανὰ έπιχειρήματα του Σπινόζα κατὰ του Καρτέσιου, ή τὸ κοινὸ πλαίσιο ορθολογιστῶν και έμπειριστῶν την ίδια εποχή, με χαρακτηρι-

στικό τεκμήριο την άποδοχή του τυπικά ορθολογιστικού δόγματος περί «πρωτευουσῶν ιδιοτήτων» από μέρους ενός έμπειριστή όπως ό Λόκ (Locke). Επιμένουμε όμως ότι τὸ εὖρος του πλαίσιου είναι αντιστρόφως ανάλογο με την ακρίβεια του όρισμού τών όρων, σύμφωνα με την πεποίθηση που είπαμε, ή όποία ανάγεται βέβαια σὲ μίαν άποψη περί «συναφειακής» ή «συγκειμενικής» συγκρότησης τών νοημάτων.

Στην συγκεκριμένη ένδοφιλοσοφική προοπτική, αυτή ή νοηματοδότηση είναι πάντοτε άμοιβαία, πρόκειται για άλληλονοηματοδότηση, διότι τὸ νόημα που διακυβεύεται και καθορίζεται δεν είναι μόνον εκείνο μίας νέας έννοιας, όταν εντάσσεται στὸ πλέγμα τών προϋπαρχουσῶν έννοιων, παρὰ άλλοιώνεται τὸ νόημα όλων τών προϋπαρχουσῶν έννοιων μέσα στὸ νέο πλέγμα που συγκροτεῖται με την εμφάνιση αυτής της νέας ιδέας και από την συνακόλουθη αναδιάρθρωση του παλαιού. Έχουμε λοιπὸν την προϋπόθεση που προκρίναμε προηγουμένως. Ισχύει γενικά ότι ή άνανοηματοδότηση παραδεδομένων έννοιων σ' ένα φιλοσοφικό σύστημα, μία σχολή, μία εποχή μαρτυρεῖ τὸ καθεστὼς άλληλονοηματοδότησης που διέπει ιστορικά τών κόσμο τών ιδεῶν. Αὐτὸς ό κανόνας εξειδικεύει τὸ πρότυπό μας στην συγκεκριμένη περίπτωση.

Όμως αυτή ή άποψη κινδυνεύει να διαρρήξει τὸ κοινὸ πλαίσιο αναφοράς της φιλοσοφίας, οδηγούμενη ἔτσι σ' έναν ιστορικό σχετικισμό, δηλαδή στην έγκατάλειψη της –ήρωικής μάλιστα στην δική της περίπτωση– προσπάθειας να τεθοῦν σὲ λογική συνάφεια προοπτικές, οί όποιες συγχρόνως δεν άπογυμνώνονται από την έγγενή σὲ κάθε φιλοσοφικό έγχείρημα αξίωση άπόλυτης ισχύος, αξίωση που παραμερίζεται στην άγγλοσαξονική προοπτική πρὸς όφελος του κάθε φορά συνομολογουμένου ορθολογικού πλαισίου διαλόγου.

Αὐτὴ ἡ «συγκριμενικὴ» ἄποψη περὶ νοήματος διευρύνεται πέραν τῶν ὁρίων τῆς φιλοσοφίας στὴν δευτέρη παραπάνω κατεύθυνση. Μία τέτοια διεύρυνση θὰ ἔλυνε τὸ πρόβλημα τοῦ σχετικισμοῦ ἂν σήμαινε ὅτι υπερβαίνουμε τὸ ἐπίσημο φιλοσοφικὸ πεδίο πρὸς ἀναζήτηση τῆς συγκρότησης νοημάτων σ' ὅλο τὸ ἱστορικοκοινωνικὸ φάσμα λόγων. Ἐδῶ καταλήγει λοιπὸν ἡ προτεινόμενη θεμελίωση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Ὅμως δὲν ἔχουμε τελειώσει, γιατί συνήθως αὐτὴ ἡ διεύρυνση λογίζεται ἀλλιῶς. Σημαίνει ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὅτι ἀντιμετωπίζουμε τὸν φιλοσοφικὸ λόγο ὡς κάτι ποὺ περιορίζεται αὐστηρὰ στὰ κείμενα φιλοσοφίας. Πράγμα ποὺ ἐνισχύει βέβαια τὶς κεντρόφυγες δυνάμεις ποὺ ἀπειλοῦν τὰ συστήματα μὲ διάρρηξη, ἐνῶ ἴσως νὰ μὴ συνέβαινε τὸ ἴδιο ἂν υιοθετούσαμε τὴν πρώτη ἐρμηνεία τῆς διεύρυνσης.

Στὴν ἐν λόγω κατεύθυνση, ποὺ δίνει ἔμφαση στὴν ἱστορία πέραν τῶν φιλοσοφιῶν, μπορούμε νὰ κατατάξουμε δύο ἐντελῶς ἀντίθετες ἀπὸ ἄλλες ἀπόψεις σχολές, τὴν μαρξιστικὴ καὶ τὴν χαϊντεγκεριανή. Καὶ οἱ δύο ἐξαρτοῦν τὴν νοηματοδότηση ἀπὸ κάτι τὸ ἐξωφιλοσοφικό, καὶ μάλιστα τὸ καθ' αὐτὸ μὴ ἐννοιολογικό. Ἐτσι δὲν τὴν ἐρμηνεύουν πρωτογενῶς ὡς ἀλληλονοηματοδότηση, ἀλλὰ ὡς ἔξωθεν νοηματοδότηση τῶν φιλοσοφημάτων ἀπὸ ἄλλα, πὶὸ πρωτογενῆ πεδία τῆς ὑπαρξης. Ὅμως αὐτὴ ἡ ἐξωτερικότητα καὶ ἡ συνακόλουθη μονόδρομη νοηματοδότηση ἴσως στηρίζονται σὲ παρεξήγηση. Αὐτὸ πάντως φαίνεται νὰ ὑπαινίσσεται ἡ ἀνάπτυξη τῆς ἀποψης, ὅτι ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ ἔγκυρη συγκρότηση νοημάτων, ὅπως θέλω νὰ ὑποστηρίξω, ἐπανερμηνεύοντας εἰδικὰ τὸ μαρξιστικὸ πρόταγμα μὲ κατὰ τὸ δυνατόν συνεκτικὸ τρόπο.

Ἡ μαρξιστικὴ σχολὴ βρίσκει τὴν ἀρχικὴ τῆς ἔμπνευσης ἀλλὰ καὶ τὴν πιὸ ρηξικέλευθὴ καὶ συνεπῶς προβληματικὴ διατύπωση τῆς θέσης τῆς στὴν *Γερμανικὴ ἰδεολογία*, ὅπως εἴπαμε, ὅπου ὁ

Μάρξ θέτει ἀξιοματικά πὼς ὅτιδήποτε δὲν ἀνήκει στὴν αὐτοτελὴ δυναμικὴ τῆς οἰκονομικῆς ἀνάπτυξης καὶ τῶν συναφῶν ἀνθρώπινων σχέσεων συμπαράσύρεται ἀπὸ αὐτὴν καὶ συνεπῶς δὲν διαθέτει ἐσωτερικὰ ἐξηγήσιμη ἱστορία.

Αὐτὴ ἡ θέση περιέχει κάτι ἐξαιρετικὰ αὐτονόητο ἀλλὰ καὶ κάτι ἄκρως ἀμφίβολο, ἰδίως ἂν στραφοῦμε πρὸς διάφορα τμήματα τοῦ λεγόμενου «ἐποικοδομήματος». Αὐτονόητο εἶναι πὼς ἡ οἰκονομία ἐκφράζει τὸ ἐπίπεδο τῆς αὐτοσυντήρησης τοῦ ἀνθρώπινου εἶδους καὶ συνεπῶς δύσκολα μπορεῖ νὰ ὑπερτιμηθεῖ ἡ καθοριστικὴ σημασία τῆς. Ὅμως παραμένει ἀμφίβολο, λ.χ., ἂν αὐτὸς ὁ καθορισμὸς παρεμβαίνει στὰ συγκροτητικὰ ἐπιστημονικὰ περιεχόμενα ἢ ἐπηρεάζει μόνο τὴν κατεύθυνση τῆς ἔρευνας. Ἄν ἡ ἀρχιτεκτονικὴ ἀντανανκλᾷ τὶς σχέσεις καὶ τὸν τρόπο παραγωγῆς – μολονότι διάφορες ἀρχιτεκτονικὲς φαίνονται συχνὰ συμβατές μ' ἓναν ὅμοιο τρόπο παραγωγῆς, καὶ τοῦτο, ὅχι μόνο σὲ διαφορετικὲς πολιτισμικὲς συνάφειες, ἀλλὰ καὶ μέσα στὸν ἴδιο πολιτισμὸ – κάτι τέτοιο δὲν ἰσχύει μᾶλλον γιὰ τὸ περιεχόμενο ἑνὸς κλάδου τῶν μαθηματικῶν, μολονότι αὐτὸς καὶ ὅχι ἓνας ἄλλος προφανῶς ἀναπτύσσεται κατὰ προτίμηση ἐξ αἰτίας ἐξωτερικῶν ἐρεισμάτων (ἥδη ἡ γεωμετρία, ὅπως λέει ὁ Ἡρόδοτος καὶ μαρτυρεῖ ἡ λέξη, ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν μέτρηση τῶν κτημάτων στὴν Αἴγυπτο, ἐνῶ οἱ Ἴνδοι ἀνέπτυξαν τοὺς ἀρνητικούς ἀριθμοὺς ἀνταποκρινόμενοι σὲ ἐμπορικὲς λογιστικὲς ἀνάγκες). Ὅρισμένοι θεωροῦν ἔτσι, στηριζόμενοι σὲ πολλὰς ἐπιστημάνσεις τοῦ Μάρξ, πὼς αὐτὴ ἡ θέση ἀφορᾷ μόνο τὴν ἰδεολογία, ὅχι τὴν καθ' αὐτὸ ἐπιστημονικὴ ἀλήθεια, ὅπως ὁ Νοῦτσος.²⁸ Ἀναρωτιοῦνται τότε κατὰ πόσον ἐνυπάρχει στὴν φιλοσοφία κάτι μὴ ἰδεολογικό.

Ἀλλὰ εἶναι ἐπίσης ἀμφίβολο ἂν οἱ διαδοχικὲς ἐρμηνεῖες μίας θρησκείας, λ.χ. τοῦ χριστιανισμοῦ, σ' ἓναν πολιτισμικὸ χῶρο θεαματικῶν οἰκονομικῶν ἀνακατατάξεων ὅπως ὁ δυτικοευρωπαϊ-

κός, ὀρίζουν κατ' οὐσίαν *διάφορους* χριστιανισμούς, ὅπως ἐπιβάλλει ἡ αὐστηρή ἐφαρμογή ἐνὸς τέτοιου σχήματος, ἢ μήπως ὑπάρχει ἓνα μὴ «τετριμμένο» στοιχείο – ὅ,τι κι ἂν σημαίνει αὐτὸ προκειμένου γιὰ μιὰ θρησκεία – κοινὸ στὰ περιεχόμενα τοῦ χριστιανισμοῦ, τὸ ὁποῖο θὰ ἀξίωνε τότε μὲ βάσιμους τίτλους ὅτι συγκαθορίζει τὴν πραγματικότητα (μολονότι ἡ θέση τοῦ Βέμπερ γιὰ τὴν πνευματικὴ γένεση τοῦ καπιταλισμοῦ ἐπικεντρώνεται στὴν νεώτερη μορφή χριστιανισμοῦ, προϋποθέτει ἓνα σκεπτικὸ σὰν τὸ παραπάνω).²⁹ Κάπου μεταξύ μαθηματικῶν ἢ λογικῆς καὶ τέχνης ἢ θρησκείας ἔχουμε τὴν φιλοσοφία, καὶ γι' αὐτὸ ἄλλωστε ἡ ἐξωτερικὴ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας θεωρεῖται πάντα, στὴν πράξη, συνυφασμένη μὲ μιὰν ἐσωτερικὴ, περιεχομενικὴ λογικὴ τῶν φιλοσοφημάτων.

Ἐδῶ ἀκριβῶς μπορεῖ νὰ στηριχθεῖ μιὰ ἔνσταση διαφοροετικῆ ἀπὸ τὶς κλασικὲς ἀντιρρήσεις σὰν αὐτὲς ποὺ μόλις ἀνέφερα. Ἡ ἔνσταση αὐτὴ εἶναι ὅτι καὶ ὁ *τρόπος παραγωγῆς* εἶναι *νοητικὸ φαινόμενο*. Ἐννοῶ πὼς αὐτὸ τὸ σημεῖο ὅπου ἡ κοινωνία παράγεται, γεννιέται στὸ διηγετὲς ἀπὸ τὴν φύση, δὲν εἶναι ἓνα σημεῖο *φυσικῆς* σύνδεσης τοῦ πολιτισμοῦ μὲ τὴν φύση, ὅπως μπορούμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι ἦταν ὅταν πρωτοεμφανίσθηκε ὁ πολιτισμός. Μετατρέπεται σὲ σημεῖο *πολιτισμικῆς* σύνδεσης πολιτισμοῦ καὶ φύσεως.³⁰ Ὁ πολιτισμός θέτει τοὺς ὅρους τοῦ παιχνιδιοῦ, ἡ φυσικὴ παραγωγικὴ δύναμη ὀργανώνεται καὶ νοηματοδοτεῖται ἐκ προοιμίου, ἐπενδύεται ἐξ ἀρχῆς μὲ ἔννοιες. Αὐτὲς οἱ ἔννοιες συγκροτοῦνται λοιπὸν μὲ κάποιον τρόπο, καὶ τίθεται ζήτημα ἐλλογῆς ἀνακατασκευῆς τους. Δηλαδή ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ κάτι ποὺ ὀνομάζουμε φιλοσοφία, παρ' ὅλο ποὺ συνήθως ἡ φιλοσοφία περιορίζεται στὶς πιὸ ἐπίσημες ἐκφάνσεις της.

Ἄν δεχθοῦμε ὅτι τὸ τελευταῖο ὀρίζει τὴν φιλοσοφία, ἡ φιλοσοφία ἐνυπάρχει ἤδη σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο. Μὲ τὰ λόγια τῆς *κλα-*

σικῆς φιλοσοφίας, ἡ παραγωγικὴ διαδικασία εἶναι *ἐλλογη*. Ὅποτε δὲν ὑπάρχει ἐξωτερικὸς καθορισμὸς ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ διαδικασία. Ὁ ὅποιος καθορισμὸς τῆς συγκεκριμένης ὑπερδομῆς ἀπὸ τὴν οἰκονομικὴ βάση δὲν εἶναι *ἐξωτερικός*. Ἐτσι ἐξηγεῖται ἄλλωστε γιὰτις ἓνας φιλοσοφικὸς λόγος μπορεῖ νὰ ἀναγγέλλει τὴν ἐξάρτηση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ κάτι φαινομενικὰ ἐξωφιλοσοφικό: Ὁ μαρξικὸς λόγος ὑποτάσσει *φιλοσοφικά* τὰ φιλοσοφικὰ συστήματα στὸν τρόπο παραγωγῆς, ἐπειδὴ ἀκριβῶς καὶ ὁ τελευταῖος εἶναι φιλοσοφικός, στὸν βαθμὸ ποὺ πρόκειται γιὰ μιὰ διαδικασία ἑλλογῆς συγκρότησης ἐννοιῶν, ἴσως γιὰ τὴν *πρωτογενή* διαδικασία συγκρότησης ἐννοιῶν, ἐφ' ὅσον μόνον αὐτὴ πληροῖ ἀνέκαθεν τὶς πειραματικὲς προϋποθέσεις ποὺ μᾶς ἀπαλλάσσουν ἀπὸ τὶς αἰθεροβάμονες κατασκευὲς ἐννοιῶν.

Ἀνάλογες παρατηρήσεις ἰσχύουν γιὰ τὴν χαϊντεγκεριανὴ ἀποψη περὶ «ἱστορίας τοῦ εἶναι», ἡ ὁποία ἀνάγει τὴν δική της περιοδοποίηση τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας σὲ διαδοχικὲς ἀποκαλύψεις τοῦ νοήματος τοῦ εἶναι – καὶ στὴν ὁποία δὲν θὰ ἐπεκταθῶ ἐδῶ – ἐφ' ὅσον καὶ αὐτὴ προσφεύγει πάντα στὶς ἐσωτερικὲς, «συγκεκριμενικὲς» ἀναλύσεις τῆς στενότερης πρώτης κατεύθυνσης. Τοῦτο ἰσχύει ἐδῶ πολλῶ μᾶλλον ἐφ' ὅσον δὲν ὑπάρχει ἡ αὐστηρὴ αὐτοδέσμευση τῶν μαρξιστῶν νὰ ἐπιδιώκουν νὰ ἀνευρίσκουν ἀντιστοιχίες γιὰ σχετικὰ βραχεῖες χρονικὲς περιόδους ἀνάμεσα στὴν συγκεκριμένη οἰκονομικὴ βάση τους καὶ τὰ νοητικὰ ἢ εὐρύτερα πνευματικὰ μορφώματα τῆς ἐποχῆς τους. Ἐδῶ ὅλη ἡ ἱστορία διαιρεῖται σὲ μιὰ προμεταφυσικὴ περίοδο, ποὺ θὰ ἄξιζε νὰ τὴν ἐπανακτήσουμε (πρὶν τὸν Πλάτωνα) καὶ μιὰ μεταφυσικὴ περίοδο ποὺ τὸ νόημά της ἀποκαλύπτεται σήμερα μὲ τὴν κυριαρχία τῆς τεχνικῆς. Αὐτὴ ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση προϋποθέτει πὼς οἱ ἀποκαλύψεις τοῦ εἶναι τῶν ὄντων εἶναι ἐκ προοιμίου κατάλληλες νὰ ἐκφραστοῦν φιλοσοφικά, ἔτσι ἰσχύει τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα ποὺ

ἴσχυε καὶ γιὰ τὴν μαρξιστικὴ προοπτικὴ. Ἡ μεγάλη διαφορὰ μετὸν Μάρξ εἶναι ὅτι αὐτὰ τὰ ἔξωθεν μηνύματα *δὲν εἶναι ὀρθολογικά*. Κατὰ τοῦτο ὀρθῶς κατατάσσει ὁ Ἄλτουσσέρ (Althusser) τὸν Χάιντεγγερ στὴν ὑλιστικὴ παράδοση.³¹ Ἀλλὰ τότε θὰ ἔπρεπε νὰ βάλουμε μαζί του μᾶλλον τὸν Καστοριάδη παρὰ τὸν Μάρξ, μᾶλλον τὴν φαντασιακὴ θέσμιση παρὰ τὴν ὀρθολογικότητα τῆς παραγωγῆς, ἐκτὸς βέβαια ἂν προσθέτουμε πῶς ὅ,τι γεννιέται ὡς ἐξωλογικὴ ἀποκάλυψη ἀνακατασκευάζεται στὴν συνέχεια μετ' ὀρθολογικὸ τρόπο, ἐφ' ὅσον ὑπάγεται στοὺς ὅρους τοῦ πολιτισμοῦ.

Οἱ προτάσεις τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Χάιντεγγερ, ὄντας φιλοσοφικές, ἀπειλοῦν καὶ αὐτές, ὅπως ἡ ἀναλυτικὴ προσέγγιση, νὰ παραμερίσουν τὴν ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων. Καὶ ἐδῶ ἐπιβάλλουμε τὸ δικό μας πλαίσιο μετὴν δική του ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος στὰ παρελθόντα πλαίσια. Ὅμως αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα δὲν εὐσταθεῖ ἀπὸ μόνο του. Στὸ κάτω κάτω εἶναι μοιραῖο κάθε ἱστορία τῆς φιλοσοφίας νὰ δέχεται ὀρισμένες φιλοσοφικὲς προκείμενες—δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ «χωρὶς σύστημα», ὅπως λέγαμε— καὶ ἡ ὅποια ἐσωτερικὴ ἀνάγνωση, μετ' ὅσες «ἐρμηνευτικὲς» προφυλάξεις καὶ ἂν περιβάλλει τὸν ἑαυτὸ της, ὑπάγεται στὸν ἴδιο κανόνα. Τὸ ἴδιο ἰσχύει, δηλαδή, καὶ στὴν περίπτωσι τῆς λεγόμενης ἐσωτερικῆς ἀνάγνωσης, παρὰ τὴν ἀξίωσή της νὰ σεβαστεῖ τὴν ἐσωτερικὴ συνοχὴ τῶν ξένων προοπτικῶν. Ὡστόσο, ἂν ἀκολουθήσουμε αὐτὴ τὴν θέση μέχρι τὶς ἔσχατες συνέπειές της, ὀδηγοῦμαστε σὲ μία ἀνασυγκρότηση καὶ τῆς ἴδιας καὶ ὅλης τῆς διάζευξης—τῶν δυνατοτήτων πού συζητήσαμε—, καθὼς αὕτη ἀποδεικνύεται, ὑπὸ μία τροποποιημένη βέβαια μορφή, ὡς τὸ πλαίσιο τόσο τῆς ἀναλυτικῆς ὅσο καὶ τῆς ἐξωτερικῆς προσέγγισης.

Μία πρόταση

Ἐδῶ ἀκριβῶς παρεμβαίνει τὸ ἐπιχείρημα πού ἀναφέρθηκε, ὅτι ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ ὑπαχθεῖ σὲ ἄλλους τομεῖς *σὲ θεωρητικὸ ἐπίπεδο*, μετὴν ἔννοια ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ νομίμως σὲ λόγους περὶ ἄλλων πεδίων, γιὰ τὴν τότε χάνεται ἡ ἀξίωσή της ἀπόλυτης ἰσχύος, δηλαδή *ἀρνούμαστε νὰ τὴν ταυτίσουμε μετ' ὁ γενικὸ πλαίσιο συγκρότησης νοημάτων*, στὸ ὁποῖο ὑπάγονται ὅλοι οἱ λόγοι, συμπεριλαμβανομένου τοῦ λόγου τοῦ παραγωγοῦ πού συγκροτεῖ ἔννοιες προκειμένου νὰ τίς ἐφαρμόσει στὴν φύση μετ' σκοπὸ τὴν ἐπίτευξη δικῶν του σκοπῶν. Ἡ νόμιμη κριτικὴ μίας φιλοσοφίας δέχεται αὕτη τὴν ἀξίωσή της, μολονότι προφανῶς ὑπάγεται σὲ ἐπιδράσεις ἀπὸ αὐτὰ τοῦτα τὰ ὑπὸ μελέτη πεδία, γιὰ τὴν εἶναι ἡ ἴδια ἀξίωση πού ἔχει ὁ κριτικὸς της—τὴν ἴδια ἀξίωση ἀκριβῶς ἔχει ὁ συγγραφέας τῆς *Γερμανικῆς ἰδεολογίας*. Ἀλλὰ προσπαθεῖ νὰ καταδείξει ἐγγενῶς ὅτι αὕτη ἡ καθολικὴ ἐφαρμογὴ ὀδηγεῖ ἐν προκειμένῳ σὲ ἀντιφάσεις.

Ἄν δουλειὰ τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἔγκυρη συγκρότηση νοημάτων, ἂν λοιπὸν ὁτιδήποτε ἐντὸς τοῦ ἐννομαζόμενου «φιλοσοφικοῦ» λόγου δὲν ἀφορᾷ αὕτη τὴν συγκρότηση θεωρεῖται μὴ φιλοσοφικὸ ἐνῶ ὁτιδήποτε ἀποτελεῖ ὀρθολογικὴ συγκρότηση νοημάτων ἔξω ἀπὸ τὸν ἀκαδημαϊκὸ ὁριοθετημένο τομέα «φιλοσοφία» λογίζεται ὡς φιλοσοφικό, τότε ἡ διερεύνησις τῆς «συγκρότησις νοημάτων» προσφέρει ἓνα πλαίσιο πού, μολονότι τυπικὰ *προϋποτίθεται* τῆς ἱστορικῆς μελέτης τῶν φιλοσοφιῶν, ἀντιμετωπίζει τὴν κάθε μιά τους ὡς αὐτοτελὴ—ἓνα πλαίσιο πού μπορούμε νὰ εὐελπιστοῦμε ὅτι σέβεται τὴν ἀξίωση ἀπόλυτης ἰσχύος τῆς ἐκάστοτε φιλοσοφίας, ἐνῶ δὲν παύει νὰ τὴν ἐντάσσει σ' ἓνα κοινὸ πλαίσιο κατανόησης, διαλόγου καὶ ἐλέγχου. Αὐτὸ τὸ πλαίσιο προσπάθησα νὰ σκιαγραφήσω προηγουμένως μετὴν βοήθεια τοῦ Ἑγελου.

Ἐκκινώντας, δηλαδή, ἀπὸ τὴν ἔννοια πὺν ὀρίζει, ὅπως εἶδαμε, τὴν ἐσωτερικὴ συγκρότηση, τὴν ἀλληλονοηματοδότηση, καταλήγουμε στὸ ἴδιο συμπέρασμα πὺν ἀντλήσα ἀπὸ τὴν μαρξιστικὴ ἐξωτερικὴ προσέγγιση, προϋποθέτοντας μόνον ὅτι ἡ συγκρότηση ἔννοιων, ὅπου κι ἂν ἐμφανίζεται, εἶναι κάτι πὺν ἀφορᾷ τὴν φιλοσοφία. Αὐτὸ πὺν ἐπηρεάζει ἀπ' ἔξω τὸν φιλόσοφο στὸ μαρξικὸ σχῆμα δὲν εἶναι ἓνα ἀπλὸ γεγονὸς, ἀλλὰ πάντα ἡ ἔγκυρη συγκρότηση νοημάτων. Ἀπλῶς αὐτὴ θεωρεῖται πρωτογενῶς προϊὼν τῆς σφαίρας τῆς ἐργασίας, καὶ γι' αὐτὸ ἄλλωστε, ὅπως τὸ εἶδαμε στὴν ἀρχή, ἡ σκοπιὰ τῆς ἐπιστήμης ἀναγνωρίζει ὡς ἐπιδεκτικὴ τῆς ἴδιας τὴν κοινωνικὴ προοπτικὴ τοῦ ἐργαζομένου. Ὁ ἐργαζόμενος συγκροτεῖ ἀντικειμενικότερα τὶς ἔννοιές του γιὰ αὐτὸς εἶναι περισσότερο σὲ ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα παρὰ μὲ τὶς κοινωνικὲς συμβάσεις καὶ τυχαιότητες, ὅπως ὁ κοινωνικὸς ἀντίπαλός του, μολονότι ὁ δεῦτερος εἶναι παραγωγὸς πολιτισμοῦ. Κἀτι πὺν μᾶς ὁδηγεῖ παραδόξως πρὸς τὸ χαϊντεγκεριανὸ συμπέρασμα, πὺς ἡ φιλοσοφία δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς πολιτισμικὸ φαινόμενο, «κοσμοεἶδωλο», μία ἄποψη ἡ ὁποία ὅμως ἐδῶ ταυτίζεται μὲ τὴν ὀρθολογιστικὴ ἄποψη, ὅτι ἡ ἐπιστῆμη δὲν εἶναι ἰδεολογία, «δόξα».

Τότε μόνον ἰσχύει τὸ ἐπιχείρημα πὺν ἀντιτάσσεται στὴν ἀναλυτικὴ καὶ τὴν λεγόμενη ἐξωτερικὴ θέση, ὅτι ἐπιβάλλουν τὸ δικὸ τους πλαίσιο στὸ μελετώμενο σύστημα. Μόνον πὺν τώρα τὸ ἐπιχείρημα προσδιορίζεται καλύτερα. Αὐτὲς ἐπιβάλλουν τὸ δικὸ τους πλαίσιο στὸ ἐκάστοτε σύστημα πὺν μελετᾶμε, γιὰ δὲν ἐξετάζουν τὴν συγκρότηση τῆς νέας ἐννοιολογικῆς πρότασης πὺν αὐτὸ ἀντιπροσωπεύει. Κἀτι πὺν σημαίνει πὺς ἀμελοῦν νὰ δείξουν ὅτι αὐτὸ τὸ σύστημα ἀποτελεῖ προϋπόθεση –θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ, ἢ μᾶλλον πάντα καὶ θετικὴ καὶ ἀρνητικὴ– τῆς δικῆς τους προοπτικῆς. Διότι βέβαια ἡ συγκρότηση τῆς τελευταίας δὲν λογίζεται

χωρὶς τὴν προγενέστερη ὑπαρξὴ ἄλλων ἔννοιων, καὶ ἃς θεωροῦνται ἀτελέστερες.

Στὴν προτεινόμενη μελέτῃ τῆς φιλοσοφίας δὲν παύουμε νὰ μελετοῦμε τὰ παρελθόντα συστήματα ἀπὸ τὴν δικὴ μας σκοπιὰ –πράγμα ὁμολογουμένως ἀδύνατον– ἀλλὰ τὰ γνωρίζουμε σεβόμενοι τὴν ἀξίωσή τους ἀπόλυτης ἰσχύος ἐπειδὴ ἀκριβῶς, ἀντὶ νὰ τὰ ἐξαρτοῦμε ἀπὸ τὴν δικὴ μας σκοπιὰ, τὰ θεματίζουμε ὡς κἀτι ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐξαρτᾶται ἡ προοπτικὴ μας. Τὰ ἀνιχνεύουμε ὡς νοηματικὰ μέρη τῆς δικῆς μας σκοπιᾶς. Ὅποτε ἀντὶ αὐτὰ νὰ συνεπάγονται τὴν δικὴ μας ἄποψη, σύμφωνα μ' ἓνα ἀναδρομικὸ αἰτιακὸ ἢ καὶ αἰτιοκρατικὸ σχῆμα, ἡ δικὴ μας ἄποψη συνεπάγεται ἐκεῖνα, σύμφωνα μὲ τὸ σχῆμα ἀναδρομικῆς ἀναγκαιότητας πὺν ἀποτελεῖ ἴδιον τῆς ἱστορικῆς γνώσης, τὸ ὁποῖο σχῆμα δὲν ἐκφράζει μία αἰτιακὴ σχέση ἐξάρτησης τοῦ ἐπόμενου ἀπὸ τὸ προγενέστερο, ἀλλὰ μία νοηματικὴ σχέση προϋπόθεσης τοῦ προγενέστερου ἀπὸ τὸ ἐπόμενο.

Ὑπάρχουν βέβαια διαφοροποιήσεις ἀνάμεσα στὸ ἀναλυτικὸ, τὸ μαρξιστικὸ ἐξωτερικὸ, καὶ τὸ χαϊντεγκεριανὸ πρότυπο. Τὸ ἀναλυτικὸ πλαίσιο ἐλέγχει τὰ νοήματα ὑπάγοντάς τα ὅμως στὶς δεσμεύσεις μίας παραδόσης, ἡ ὁποία λογίζεται ὡς ἀμιγῶς λογικὴ, ὄχι ὡς προϊὼν. Ὅταν ὁ Στρώσον (Strawson) ἔπεισε τοὺς ἀναλυτικούς πὺς ὁ Κἀντ ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ, ὑποχρεώθηκε βέβαια νὰ περιοριστεῖ σ' ἓνα μέρος μόνον τῆς *Κριτικῆς τοῦ καθαροῦ λόγου*.³² Τὰ ὑπόλοιπα λογίζονταν ὡς «ἀκατανόητα», ἀπόδειξη ὅτι τὸ ἐν χρήσει νοητικὸ πλαίσιο ἀποτελεῖ συρρίκνωση τοῦ παραδοσιακοῦ. Νωρίτερα ὁ Ράσσελ (Russell) εἶχε καταλογίσει σειρὰ ἀντιφάσεων στὸν Λάμπνιτς, ὅπου δὲν συμφωνοῦσε μὲ τὰ ἀξιώματα πὺν ὁ ἴδιος τοῦ εἶχε ἀποδώσει.³³

Οἱ προτάσεις τοῦ Μᾶρξ καὶ τοῦ Χάιντεγκερ εἶναι διαφορετι-

κές, δὲν ἐξοβελίζουν τὴν ἱστορία, δηλαδή τὸ ἐγγενὲς χρέος τους. "Ομως οἱ ἱστορικοφιλοσοφικὲς μελέτες τοῦ Χάιντεγκερ ἢ ἡ ἀνακατασκευὴ τῆς ἐξέλιξης ἀπὸ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ μέχρι τὸν Μάρξ πού προτείνει ὁ Λούκατς στὸ *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση*³⁴ πορεύονται κυρίως ἐσωτερικά ὡς πρὸς τὸ φιλοσοφικὸ πεδίο λόγου, καὶ σ' αὐτὸ χρωστοῦν τὴν ἀξία τους. Τεκμήριο ὅτι ἡ ὀρθὴ ἐξωτερικὴ νοηματοδότηση ἀποτελεῖ συνεπὴ προέκταση τῆς ἐσωτερικῆς.

Ἡ κατασκευὴ ἐνὸς ὀρίζοντα ὅπου ὁ ἔλεγχος ἐντάσσεται στὴν κατασκευὴ ἐννοιῶν καὶ ἡ κατανόηση τῶν ἐξωτερικῶν ἐπιδράσεων πού διαμορφώνουν μία δεδομένη φιλοσοφία ἀναγνωρίζει ἐγγενῶς τὸ χρέος τῆς πρὸς αὐτὴ τὴν ἴδια τὴν φιλοσοφία –χωρὶς τὴν ὁποία δὲν θὰ ἦταν ἐφικτὴ μία προσέγγιση αὐτῶν τῶν συνθηκῶν σὰν τὴν σημερινή– εἶναι λοιπὸν ἓνα ἐπ'αὐτὸ ἔργο τῆς φιλοσοφίας. Ἡ μᾶλλον ταυτίζεται μ' αὐτήν. Ἀφοῦ χρειάζομαι κάποιες ἐννοιες γιὰ νὰ θεματίσω τὴν ἱστορία τοῦ εἶναι ἢ τὴν ἱστορία τῶν τρόπων παραγωγῆς, αὐτὲς μοιραῖα ἀποτελοῦν ἀποκύημα κάποιας συγκρότησης, ἢ δὲ σκέψη εἶναι μιὰ τέτοια συγκρότηση. Ἡ παραγωγή τῶν προϊόντων τῆς σκέψης ἐμφανίζεται ὡς διαδοχικὴ παραγωγή ἐννοιῶν καὶ ἡ νομιμοποίηση αὐτῶν τῶν προϊόντων τῆς ἀπαιτεῖ τὴν ὀρθολογικὴ ἀνακατασκευὴ τους, τὴν ἀνασυγκρότησή τους, ἀσχέτως ἂν ἡ ἀρχικὴ συγκρότησή τους χρεώνεται σὲ κάτι ἐξωτερικό. "Αν φιλοσοφῶ ὅποτεδήποτε συγκροτῶ νοήματα μὲ τὴν ἀξίωση νὰ τὰ συγκροτῶ λογικὰ καὶ μόνο στὸν βαθμὸ πού συγκροτῶ νοήματα, τότε δὲν ὑπάρχει ἐξωτερικὴ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, διότι ἡ ἴδια ἡ ἐξωτερικότητα εἶναι κάτι πού συγκροτεῖται «ἐσωτερικά» ὡς ἐννοια, ἢ διότι τὸ ζεῦγος «ἐξωτερικὸ-ἐσωτερικὸ» εἶναι ἐννοιολογικὸ προϊόν συγκρότησης. Τότε ὅμως ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀνακατασκευάζεται μόνον ὡς ὀρθολογικὴ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴ μπορεῖ νὰ γίνηται δεκτὴ οὔτε

μία ἱστορία τοῦ εἶναι, στηριζόμενη στὴν ἀναδίφηση ἐξωλογικῶν «ἀποκαλύψεων».

Συμπερασματικά, ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας πού φαίνεται νὰ νομιμοποιεῖ ἓνα τέτοιο πρότυπο³⁵ εἶναι ἐκείνη πού ἀναζητᾷ τὸ νόημα κάθε φιλοσοφικῆς ἐννοίας στὴν ἱστορία τῆς, ὄχι ἄμεσα σὲ κάποια ἀντιστοιχία μὲ τὸν τρόπο παραγωγῆς κ.λπ., ἀλλὰ συγχρόνως ἐπιδιώκει νὰ κατανοήσῃ τὶς παρεκκλίσεις αὐτῆς τῆς ἐννοίας ἀναφερόμενη στὴν ἰδιομορφία τοῦ συνολικοῦ πεδίου ἐννοιῶν τῆς ἐποχῆς τῆς, σύμφωνα μὲ μία μέθοδο πού ἐφαρμόζεται στὴν μελέτη τῆς ἀρχαίας σκέψης ἀπὸ τοὺς Βερνάν, Ντετιέν καὶ Βιντάλ-Νακέ (Vernant, Deltienne, Vidal-Naquet). "Ομως ἡ διαφορὰ μὲ τοὺς τελευταίους εἶναι ὅτι πρόκειται γιὰ φιλοσοφικὲς ἐννοιες. Αὐτὲς ἐνέχουν μιὰν ἀξίωση ἰσχύος πού ἀπαγορεύει νὰ μελετοῦμε τὶς ἀλλαγὲς τῶν προτύπων στὰ ὁποῖα ὑπακοῦν ὡς κατ' οὐσίαν τυχαῖα φαινόμενα, ὅπως πράττουν μὲ διαφορετικὸ τρόπο ὁ Κούν καὶ ὁ Φουκώ γιὰ τὶς ἐπιστῆμες.³⁶ "Οπως ἐπισημαίνει ὁ Κούν, ἂν ὑπῆρχε μία ὀρθολογικὴ μετάβαση μεταξὺ δύο προτύπων, θὰ ἔπρεπε ν' ἀναζητηθεῖ στὴν φιλοσοφία. Ὁ ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας πρέπει νὰ πιστεύει στὴν ὑπαρξὴ μιᾶς τέτοιας μετάβασης, αὐτὴ προϋποθέτει ὅμως ὅτι μποροῦν ν' ἀνακατασκευασθοῦν οἱ μεταβολὲς τῶν νοηματικῶν πλαισίων μὲ ὀρθολογικὸ τρόπο, ἔστω ἐκ τῶν ὑστέρων. "Αρα προϋποθέτει μία μέθοδο ὀρθολογικῆς ἀνα-συγκρότησης τῶν νοημάτων, ὅπως αὐτὴν πού ἀντλήσαμε ἐδῶ ἀπὸ τὸν "Εγελο.

Πρέπει νὰ δεχόμαστε ὡς ὀρίζοντα μίας μελέτης ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας τὴν δυνάμει ὑπαρξὴ ἐνὸς πλέγματος ἐννοιῶν πού ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ ὅ,τι ὀνομάζεται συνήθως φιλοσοφία. Ὁ "Εγελος ὀνομάζει «μεταφυσικὴ» τὸ πλέγμα ἐννοιῶν τόσο τῆς ἐπιστήμης ὅσο καὶ τῆς φιλοσοφίας (ἀλλὰ μέχρι καὶ τῆς δοξασίας, πού μετὰ τὸν Πλάτωνα ἀντιπαράτιθεται στὴν ἐπιστήμη): «Αὐτὸ

διὰ τοῦ ὁποίου ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης διακρίνεται ἀπὸ τὴν φυσικὴ εἶναι ἀκριβέστερα τὸ εἶδος τῆς μεταφυσικῆς πού χρησιμοποιοῦν ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη· διότι ἡ “μεταφυσικὴ” δὲν δηλώνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν καθολικῶν νοητικῶν προσδιορισμῶν, σὰν τὸ ἀδαμάντινο δίκτυ, πού μέσα του φέρνουμε κάθε ὑλικὸ καὶ μόνον ἔτσι τὸ καθιστοῦμε κατανοητό». ³⁷ Ἡ φιλοσοφία ἀναδιατυπώνει τὴν ἐπιστήμη ἐφ’ ὅσον ἀπλῶς ἀνα-συγκροτεῖ μὲ ἔγκυρο ἐννοιολογικὰ τρόπο τὶς ἐννοιὲς τῆς, δηλαδὴ ἐφ’ ὅσον θεματίζει αὐτὸ τὸ εἰδάλλως ἀσυνείδητο «δίκτυ».

Ἔτσι καταλήγουμε σὲ μία ἐλάχιστη πρωτότυπη εἰκόνα. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας περιλαμβάνει πάντα τὴν ἱστορία τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἐπιστημῶν, ἀκόμη καὶ ἀφοῦ «χειραφετηθοῦν» ἀπὸ τὴν φιλοσοφία. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει πὼς ἡ φιλοσοφία ὑπάγεται στὸ πρότυπο ὀρθολογικότητας τῆς ἐκάστοτε ἐπιτυχέστερης ἐπιστήμης καὶ μοιράζεται τὴν δεσποτικὴ ἀξίωσή της, ὅπως συχνά στὴν ἀναλυτικὴ παραδόση, ἀλλ’ ἀντιθέτως ὅτι τὸ ἐπανεντάσσει στὸ γενικὸ πλαίσιο τῆς νοηματικῆς συγκρότησης, δηλαδὴ στὸν ἑαυτὸ της. Καὶ τοῦτο ἐπειδὴ ἡ ἐπιστήμη ἀποτελεῖ πάντα προσπάθεια ὀρθολογικῆς συγκρότησης νοημάτων, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ τὸ βιοτικὰ καίριο σημεῖο τῆς ἐργασίας, πού δημιουργεῖ κατ’ ἐξοχὴν ἔγκυρες ἐννοιες, εἶναι μᾶλλον τὸ ἴδιο πού προεκτείνεται στὶς ἐμπειρικὲς ἐπισημίες (κάτι πού ὅμως δὲν φιλοδοξῶ νὰ καταδείξω ἐδῶ).

Θὰ τελειώσω προτείνοντας τρία παραδείγματα, τὴν ἀλλαγὴ τῆς ἐννοίας τῆς φύσης ἀνάμεσα στοὺς προσωκρατικούς καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅταν αὐτὴ παύει νὰ ἀποτελεῖ τὸν ἀπόλυτο ὄρο στὸ νέο πλέγμα ἐννοιῶν, καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στοὺς νεώτερους, ὅταν ἀποκαθίσταται τὸ ἀρχικὸ εὖρος τῆς καὶ συνάμα δικαιολογεῖται ἀναδρομικὰ ἡ ἀριστοτελικὴ συρρίκνωσή της· τὴν συνείδηση τοῦ τρόπου ὀρθολογικῆς μεταβολῆς τοῦ ἐννοιακοῦ πλαισίου πού ἐξέφρασε κάποτε ὁ Ἀϊνστάιν (Einstein) στὸν Χάιζενμπεργκ

(Heisenberg), τέλος τὸ κοινὸ νοηματικὸ ἐπιχείρημα τοῦ Ἑγελου καὶ τοῦ «λογικοῦ θετικισμοῦ» κατὰ τοῦ ἀγνωστικισμοῦ, πού μᾶς φανερώνει τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς κοινοῦ πλαισίου συγκρότησης νοημάτων στὶς πλέον διαφορετικὲς παραδόσεις, ὅταν αὐτὲς ἐπιμένουν στὴν ἄποψη ὅτι γνωρίζουμε τὴν ἀλήθεια.

Ἀκρωτηριασμός καὶ ἀνασύσταση τῆς φύσεως

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζει στὴν ἀρχὴ τοῦ α ἑλαττον τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά* τὴν ἄποψη, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, ὅτι ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι συγκροτητικὴ τῆς φιλοσοφίας: *Ἐκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ’ ἓνα μὲν ἢ μὴτὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισμένων γίνεσθαί τι μέγεθος*. Ἔτσι χρωστοῦμε εὐγνωμοσύνη στοὺς προγενέστερους, ἦσαν ἀπαραίτητοι, καὶ γι’ αὐτὸ «ὀρθῶς» ὀνομάζουμε *τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας*. ³⁸ Αὐτὰ ἐξηγοῦν τὴν σημασίαν τῆς ἱστοριοφιλοσοφικῆς ἀναδρομῆς τοῦ Α’ βιβλίου τοῦ ἔργου, ἡ ὁποία ζητᾷ νὰ δείξει πὼς ὁ Ἀριστοτέλης καταλήγει σ’ ἓνα συγκεκριμένο ἐννοιακὸ πλέγμα πού τοῦ ἐπιτρέπει ν’ ἀναλύει τὸ κάθε τι, τὸ πλέγμα τῶν τεσσάρων αἰτίων.

Υπάρχουν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τέσσερα αἴτια, τέσσερις διαφορετικοὶ λόγοι γιὰ τοὺς ὁποίους λέμε ὅτι ὑπάρχουν τὰ πράγματα, τὸ τυπικὸ (ἡ ἐννοία τοῦ πράγματος, ἡ μορφή του, τὸ πρᾶγμα καθ’ αὐτό, *ἐνεργεία*), τὸ ὑλικὸ (ἡ ὕλη ἐνὸς πράγματος, τὸ πρᾶγμα τὸ ἴδιο, *δυνάμει*), ποιητικὸ (ἡ ἀρχὴ τῆς κίνησης, αὐτὸ πού λέμε αἰτία) καὶ τελικὸ (ὁ σκοπός). Θεωρεῖ πὼς οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι περιορίζονται στὸ ὑλικὸ αἶτιο, ὅμως «αὐτὸ τὸ πρᾶγμα» τοὺς ὠθεῖ ν’ ἀναζητήσουν ἓνα ἄλλο, τὸ ποιητικὸ, διότι ἡ ὕλη δὲν ἐξηγεῖ ἀπὸ μόνῃ τὴν ὑπαρξὴ τῆς κίνησης, τῆς μεταβολῆς.

Στήν συνέχεια, οί Έλεάτες φαίνεται νά διαισθάνονται τὸ τυπικὸ αἴτιο, ὃ δὲ Πλάτωνα περιορίζει στὸ τυπικὸ καὶ τὸ ὕλικὸ αἴτιο. Ἔτσι κανεῖς τοὺς δὲν ὀρίζει τὸ τελικὸ αἴτιο: Τὸ χρησιμοποιοῦν *τρόπον μεν τινά*, ἀλλὰ δὲν τὸ θέτουν ὡς τέτοιο, δὲν τὸ θέτουν ὡς φυσικὸ αἴτιο (*οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὄνπερ πέφυκεν*).³⁹

Τὸ πλέγμα τῶν τεσσάρων αἰτίων συγκροτήθηκε, σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τοῦ ὕλικου αἰτίου νὰ ἐξηγήσει τὴν κίνηση, ἄρα στὴν συνέχεια, ὅπως μπορούμε νὰ ποῦμε, ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τοῦ συνδυασμοῦ ὕλικου καὶ ποιητικοῦ νὰ ἐξηγήσουν τὴν ἔννοια, τέλος ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τοῦ πλέγματος αὐτοῦ νὰ ἐξηγήσει τὸν σκοπὸ, μὲ τὴν ἔννοια μιᾶς «φυσικῆς» τελικότητας τῶν ὄντων.

Αὐτὴ ἡ «φυσικὴ» τελικότητα δηλώνει ἐδῶ τὴν ἐγγενῆ τελικότητα ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν τελικότητα ποὺ ἐπιβάλλεται στὰ ὄντα ἀπ' ἔξω, καὶ ἡ ὁποία εἶναι μία καθαρότερη μορφή ποιητικοῦ αἰτίου, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ νοῦ τοῦ Ἀναξαγόρα, καὶ ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἀπολυτοποίηση, θὰ λέγαμε, τοῦ σκοποῦ, στὴν περίπτωση τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ Πλάτωνα, ποὺ δὲν θεωρεῖ τὸ ἀγαθὸ τοῦ κάθε ὄντος ὡς σκοπὸ του, μὲ ἀποτέλεσμα τὸ ἀγαθὸ νὰ τίθεται ὡς *κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιο αὐτῶν*.⁴⁰

Τί σημαίνει λοιπὸν ἡ «φύση» στὴν φυσικὴ τελικότητα; Αὐτὴ ἡ ἔννοια μᾶς μεταφέρει ἀπὸ τὴν τελικὴ αἰτιότητα στὴν ποιητικὴ αἰτιότητα: Ὑπάρχουν δύο τελικότητες, μία ἐσωτερικὴ καὶ μία ἐξωτερικὴ, σύμφωνα μὲ τὴν ἀνάγνωση καὶ οἰκειοποίηση τοῦ Ἀριστοτέλη ἀπὸ τοὺς Νεώτερους, ἀλλὰ τοῦτο ἀνάγεται σ' αὐτὸν στὴν διάκριση δύο ποιητικῶν αἰτίων, δύο αἰτιότητων, μίας ἐσωτερικῆς, φυσικῆς, καὶ μίας ἐξωτερικῆς, τεχνικῆς. Αὐτὴ ἡ νέα θέση τῆς «φύσης» ἀνατρέπει τὸ προσωκρατικὸ νόημά της, ἀλλὰ συνάμα τὰ προβλήματα τῆς ἐξηγοῦν ἀναδρομικὰ τὴν νεώτερη ἀναδιατύπωσή της.

Στὸ τέταρτο κεφάλαιο τοῦ Δ' διαβάζουμε: *ἡ πρώτη φύσις καὶ*

κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά, «ἡ φύση δηλώνει κατὰ πρῶτο καὶ κύριο λόγο τὴν οὐσία ὧν ἐνέχουν τὴν ἀρχὴ τῆς κίνησης στὸν ἑαυτὸ τοὺς ὡς τέτοιο». Ὅμως ἐδῶ τὰ πράγματα μπερδεύονται, γιατί οἱ προηγούμενες γραμμὲς ἐπεσήμαναν πὼς ἡ φύση δηλώνει τὴν ὕλη καὶ τὴν μορφή (*εἶδος*) γιατί ἡ τελευταία εἶναι τὸ τέλος τῆς γενέσεως. Προσθέτουν δέ: «καὶ ἡ οὐσία» –μετὰ τὴν μορφή– καθὼς ἡ μορφή, μέρος τοῦ «συνόλου» μορφῆς καὶ ὕλης, εἶναι συνάμα ἡ οὐσία, ἀρχὴ καὶ τῶν δύο.⁴¹ Ἔτσι ἡ φύση δηλώνει τὰ τέσσερα αἶτια. Γι' αὐτὸ ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης πὼς ὁ κάθε φιλόσοφος λέει *κάτι περὶ τῆς φύσεως*, ἐννοώντας προφανῶς τὴν φύση ὡς τὸ γενικότατο θέμα τοῦ φιλοσοφεῖν, ταυτίζοντάς τὴν δηλαδὴ μὲ «αὐτὸ τὸ πρᾶγμα» ποὺ «συναναγκάζει» τὸν φιλόσοφο νὰ προχωρήσει πρὸς νέες ἔννοιες, νὰ συμπληρώσει τὸν κατάλογο τῶν αἰτίων. Μ' αὐτὴ τὴν γενικὴ ἔννοια ἔγραφαν οἱ προσωκρατικοὶ *Περὶ φύσεως*. Ἡ φύση δὲν δῆλωνε ἓνα μέρος τῶν ὄντων, ἀλλὰ τὰ πάντα. –Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης τοὺς ὀνομάζει *φυσικοὺς ἢ φυσιολόγους* ἐννοώντας πὼς περιορίζονται σ' ἓνα μέρος τῶν πάντων. Ἔτσι καταλαβαίνουμε πὼς ὑπάρχει μία δεύτερη σημασία τῆς λέξης *φύσις*, στενότερη. Χωρὶς μία τέτοια στενότερη ἔννοια δὲν θὰ μπορούσε ἄλλωστε ν' ἀντιπαρβάλει τὴν φυσικὴ τελικότητα στὴν τελικότητα τοῦ πλατωνικοῦ «ἀγαθοῦ», ὅπως εἶδαμε ὅτι πράττει.

Ἡ «φύσις» ἀποκτᾷ ἓνα ἰδιαίτερο νόημα στὸ νέο πλέγμα ἐννοιῶν. Ἐκφράζει τὰ πάντα, ἐν προκειμένῳ ὅλα τὰ αἶτια, ὅμως δηλώνει τὸ ποιητικὸ αἴτιο μόνο γιὰ ὄντα στὰ ὁποία εἶναι ἐγγενές. Αὐτὰ λέγονται φυσικὰ ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ἀνδριάντα, ποὺ δὲν μεταβάλλεται *ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ*.⁴² Ἐδῶ ἐμφανίζεται ἡ ἀντίθεση τῆς φύσεως καὶ τῆς τέχνης, τῶν δύο λόγων ὑπαρξης τῶν πραγμάτων ποὺ δὲν εἶναι τυχαῖοι.⁴³ Ὅταν ἡ φύση ὀρίζεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν τέχνη, παύει νὰ δηλώνει τὰ πάντα, δηλώνει

μιάν όρισμένη σχέση τών αίτίων, διάφορη από τής τέχνης. Τώρα τó πρότυπο τής φύσεως είναι αυτό πού *φύεται*, ό ζωντανός όργανισμός, πού αναπτύσσεται έκ τών έσω, όπως τó προτείνει ή άρχή τού ίδιου κεφαλαίου τών *Μετά τά φυσικά* επικαλούμενη και τήν έτυμολογία. Όμως αυτή ή πρωτοκαθεδρία τής βιολογίας, ούτως ειπείν, συγκροτείται νοηματικά βάσει τής διάκρισης μεταξύ έσωτερικού και έξωτερικού ποιητικού αίτιου, αυτόμεταβολής και έξωτερικής μεταβολής.

Έτσι βλέπουμε πώς ό Άριστοτέλης μεταβάλλει τήν έννοια τής φύσης. Όσοι όνομάζουν τά πάντα φύση, οί φυσιολόγοι, βλέπουν παντού μόνον ύλη, ή τó πολú ύλη και κίνηση (ύλικό και ποιητικό αίτιο). Δέν μπορούν νά συλλάβουν τήν έννοια και κυρίως όχι τόν σκοπό ως αίτια τών πραγμάτων. Όταν συλλαμβάνουμε αυτά, τó τυπικό και τελικό αίτιο αντίστοιχα, δημιουργείται ένα νέο πλέγμα έννοιών, όπου ή φύση *άνανοηματοδοτείται ως έννοια*. Η έννοια και ό σκοπός είναι άυλα πράγματα. Αυτή ή άποψη έχει νόημα μόνον άν έχουμε μιá έννοια «ύλης», όπως παρατηρούμε, και έφ' όσον αυτή ή έννοια δέν ύπάρχει στους προσωκρατικούς, ή απόδοση σ' αυτούς τής ύλικής αιτίας φαίνεται αυθαίρετη, άποτελεί άναδρομική ψευδαίσθηση.

Όμως αυτή ή κριτική ισχύει μόνον έφ' όσον θεωρούμε πώς οί προσωκρατικές φιλοσοφίες συνεπάγονται τήν άριστοτελική, όχι άν παρουσιάζονται ως κάτι πού συνεπάγεται ή *τελευταία*. Στόν Άριστοτέλη δέν εμφανίζεται ρητά ή δεύτερη άποψη, ούτε όμως και ή πρώτη. Προς τήν δεύτερη μάς οδηγεί όμως ή έννοια «εύγνωμοσύνης» πού αναφέραμε, όταν εκφράζει τó χρέος προς τήν *προϋπόθεση* τής σκέψης μας.

Όμως πρέπει νά διευκρινίσουμε πώς αυτή ή διάκριση, ότι ή έννοια και ό σκοπός είναι άυλα πράγματα, δέν οδηγεί έδω προς μία διάκριση σάν τήν νεωτερική, όπου ή έννοια και ό σκοπός λο-

γίζονται ως ανθρώπινα πράγματα έν αντιθέσει προς τά φυσικά πού λογίζονται ένυλα. Η επίσης άριστοτελική διάκριση όργανικών και άνόργανων παραπέμπει άνάλογα στήν έσωτερικότητα ή τήν έξωτερικότητα τού σκοπού, ό όργανισμός είναι έντελέχεια, έσωτερικό τέλος. Όμως αυτή ή διάκριση, πού έμελλε νά καταστεί καθοριστική στήν τρίτη καντιανή *Κριτική* και στήν έγελιανή *Λογική*, ακριβώς για νά διακριθεί ό άνθρωπος ως αυτοσκοπός από τήν φύση ως κάτι πού δέν περιέχει τόν σκοπό του, φαίνεται νά στηρίζεται έδω στήν άλλη, περί έσωτερικότητας ή μή τού ποιητικού αίτιου. Έτσι ό Άριστοτέλης προχωρά σέ μία ανάλυση τής φύσεως πού σέ μάς, μετά τήν γαλιλαϊκή επανάσταση, φαίνεται ως έπιβολή τού βιολογικού προτύπου σ' όλη τήν φύση. Φυσικό είναι ό,τι αυτόμεταβάλλεται, αναπτύσσεται, και τó άλλο είναι τó τεχνικό, όπου ό τεχνίτης, ως έξωτερικό ποιητικό αίτιο, όρίζει και τόν έξωτερικό σκοπό τής κατασκευής του.

Μετά τόν Γαλιλαίο, φυσικό είναι ό,τι δέν αυτόμεταβάλλεται, ό,τι συμπεριφέρεται μηχανιστικά, άλλ' αυτή ή μή αυτόμεταβολή δέν έχει τó ίδιο νόημα πού είχε όταν ήταν τó αντίθετο τής τέχνης ή τής τεχνικής! Τώρα τó αντίθετο είναι μάλλον ή έννοια και ό σκοπός, πού περιέχονταν βέβαια στήν «τέχνη». *Άλλαξε τó πλέγμα, άλλαξαν οί έννοιες*. Η φαινομενική αντίστροφη συνιστά μάλλον γενική άνανοηματοδότηση.

Όμως ή άλλαγή δέν υπήρξε αυθαίρετη: μπορεί, πιστεύω, ν' άνακατασκευασθεί όρθολογικά με άφετηρία τήν άμφισημία τής φύσεως στόν Άριστοτέλη, όταν αυτή δηλώνει και τά πάντα (όπως στους «φυσιολόγους») και μόνον ό,τι δέν είναι τεχνητό. Η διαλεκτική προσέγγιση τού προβλήματος άπαιτεί νά προϋποθέσουμε πώς ή φύση ένέχει τήν δυνατότητα νά «αυτοαναιρείται» υπό τήν έννοια ότι ένα μέρος της, ό τεχνίτης, τήν χρησιμοποιεί τοπικά ως άν ένάντια στόν έαυτό της, βάζει ένα άσχετο προς τούς

δικούς του σκοπούς τμήμα της να δουλεύει προς ικανοποίηση αὐτῶν τῶν σκοπῶν. Αὕτῃ ἡ πανουργία εἶναι ἡ τεχνική γιὰ τὸν Ἑγέλο, ἡ θέση τοῦ ὁποῦο συμφωνεῖ καὶ μὲ τὴν ἀρχαία σημασία τῶν λέξεων «τέχνη» ἢ «μηχανή» (βλέπε «τέχνασμα» ἢ «μηχανογραφία»).⁴⁴ Ἐτσι δικαιολογεῖται ἀναδρομικὰ ἡ ἀμφισημία τῆς λέξης, ἡ φύση ὡς μὴ ἀνθρώπινη παραμένει ἡ φύση ὡς τὸ πᾶν (βέβαια αὐτὸ τὸ συμπέρασμα δὲν εἶναι τοῦ Ἑγελου, ἀλλὰ μᾶλλον τῶν ὑλιστῶν συνεχιστῶν τῆς μεθόδου του).

Ὅμως αὕτῃ ἡ ἀναδρομικὴ δικαιολόγηση δὲν ἀναφέρεται σὲ εἶδη μεταβολῆς, ἀλλὰ σὲ εἶδη σκοπῶν καὶ ἐννοιῶν. Τὸ φυσικὸ μὲ τὴν στενὴ ἔννοια εἶναι τώρα τὸ ἀνόργανο μέρος τῆς φύσης, πού ἡ ἔννοιά του τοῦ εἶναι ἐξωτερικὴ, ὅπως καὶ ὁ σκοπὸς πού ἐνδέχεται νὰ ὑπηρετήσῃ. Τὸ φυσικὸ ὑπὸ τὴν εὐρεία ἔννοια περιλαμβάνει παράλληλα τὸ ὀργανικόν, πού ἀποτελεῖ σκοπὸ τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τίθεται ὡς σκοπὸς τῶν ἀνόργανων, ἐνῶ τὸ ἀνθρώπινο ἔμβιο ὃν ἔχει ἐπίσης ἔννοια τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ἄλλων. Ὁ Κάντ καὶ ὁ Ἑγελος δέχονται μὲν, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ἀμιγῶς μηχανιστικὸ ὀρισμὸ τῆς φύσης σὲ προγενέστερους φιλοσόφους ὅπως ὁ Καρτέσιος, ὅτι ἡ ζωντανὴ φύση μπορεῖ ν' ἀναλυθεῖ ὡς αὐτοσκοπός, ἐπαναφέρουν ἔτσι τὴν ἔννοια τῆς «ἐντελέχειας», ἀλλὰ ὑπὸ νέους ὅρους, καθὼς δὲν θεωροῦν ὅλη τὴν φύση τελεολογικά, ἀλλὰ μόνο τὸ ὀργανικὸ μέρος της, τὸ μόνο ἐρμηνεύσιμο μὲ ἔννοιες ἐσωτερικοῦ σκοποῦ.

Ἐτσι μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε πὼς, ἂν ὑπάρχει ἐσωτερικὴ ἀνασχευὴ τοῦ Ἀριστοτέλη προκύπτει μὲ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ, ὅταν σχετικοποιεῖ καὶ συνάμα δικαιολογεῖ τὴν φαινομενικὰ πλήρη ἀντιαριστοτελικὴ ρήξη τοῦ Καρτέσιου, ἐκφραστὴ τῆς μηχανιστικῆς ἐπανάστασης. Αὕτῃ, ὅπως φαίνεται τώρα, δὲν κατέρριψε τὴν ἐξηγητικὴ ἰσχὺ τῆς τελεολογίας στὴν φύση, ἀλλὰ μόνο τῆς ἐξωτερικῆς τελεολογίας.

Ἱστορία καὶ ἀλήθεια τῶν ἐπιστημῶν

Ὁ Ἀινστάιν ξέρεי ὅτι ἡ γνώση συγκροτεῖ τὰ φαινόμενα μ' ἓνα ἐννοιολογικὸ πλαίσιο. Ἐτσι ἡ ἄποψη ὅτι μία θεωρία καταρρίπτεται ὅταν ἓνα πείραμα ἀποβεῖ ἀρνητικὸ σημαίνει ἀκριβέστερα ὅτι αὐτὸ τὸ πείραμα πρέπει νὰ ἐρμηνεύεται ἀρνητικὰ μὲ βάση τὸ προϋπάρχον ἐννοιολογικὸ πλαίσιο. Ἀπέναντι σ' αὕτῃ τὴν κατάσταση, πού ἀνατρέπει τὸ ἐμπειριστικὸ σχῆμα *θεωρία-ἀρνητικὸ πείραμα-νέα θεωρία* τὸ ὁποῖο ἀσπάζονται συνήθως οἱ ἐπιστήμονες καὶ ὁ «θετικισμός», υἱοθετοῦνται χοντρικὰ τρεῖς στάσεις, πού μποροῦν νὰ χαρακτηρισθοῦν ὡς πραγματολογικὴ συμβασιοκρατικὴ, κανονιστικὴ συμβασιοκρατικὴ καὶ πραγματολογικὴ ἱστορικὴ (ἡ ἀντίθεση συμβασιοκρατικοῦ καὶ ἱστορικοῦ πού χρησιμοποιοῦ ἐδῶ δὲν ἀντιστοιχεῖ στὴν χρῆση αὐτῶν τῶν ὄρων στὴν ἀγγλοσαξονικὴ παράδοση). Ἡ ἄποψη τοῦ Ἀινστάιν εἶναι μᾶλλον μιὰ τέταρτη, κανονιστικὴ ἱστορικὴ. Αὕτῃ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἄποψη πού ὑποστηρίζω ἐδῶ.

Πραγματολογικὴ συμβασιοκρατικὴ ὀνομάζω τὴν ἄποψη πού στηρίζεται στὴν θέση τοῦ Ντυέμ (Duhem) καὶ τοῦ Κουάιν (Quine),⁴⁵ ἡ ὁποία διαπιστώνει πὼς ὑπάρχει πάντα ἡ δυνατότητα νὰ σωθεῖ τὸ εὐρύτερο ἐννοιολογικὸ πλαίσιο μίας θεωρίας ἀκόμη καὶ ὅταν ἐμφανίζονται ἀρνητικὰ πειραματικὰ ἀποτελέσματα. Αὐτὸ τὸ πλαίσιο λειτουργεῖ λοιπὸν ὡς προεμπειρικὸς ὅρος δυνατότητας τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ ἡ ἱστορία μᾶς ἔχει διδάξει πὼς ἓνα τέτοιο πλαίσιο δὲν εἶναι κάτι πάγιο, ἄρα ἀληθινόν, ἀλλὰ μόνο κάτι πού μᾶς βολεῖ ἐκάστοτε. Ἡ ἱστορία ἐμφανίζεται ἐδῶ μόνον ὡς παράγοντας σχετικοποίησης, ὄχι αἰφνης ὡς τεκμήριο τοῦ ὅτι ἡ φιλοσοφία (ἡ συγκρότηση τέτοιων πλαισίων) εἶναι ἡ ἐπιστὴμὴ τῆς ἀλήθειας. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ στὶς δύο ἄλλες στάσεις, πού ἀνήκουν λοιπόν, μαζί μ' αὐτήν, στὴν γενικὴ προοπτικὴ μιᾶς ἀγγλοσαξο-

νικῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, ὑπὸ τὴν ἐδῶ πρεσβευομένη γενική ἔννοια τοῦ ὄρου.

Κανονιστική συμβασιοκρατική μπορεί νὰ ὀνομασθεῖ ἡ ἄποψη τοῦ Πόππερ (Popper) περὶ διαψευσιμότητας, πὺν ἀντιστρατεύεται τὴν προηγούμενη ὡς συμβασιοκρατική: Μία ἐπιστήμη περιέχει μὲν ἓναν μὴ ἐμπειρικό «μεταφυσικό πυρήνα», δηλαδὴ ἓνα ἐννοιολογικὸ πλαίσιο, ἀλλὰ μπορεί νὰ παραμένει ἐμπειρική στὸν βαθμὸ πὺν δὲν προσφεύγει σὲ συμβασιοκρατικὰ τεχνάσματα σὰν τὰ παραπάνω. Τὸ ὡς ἄνω σχῆμα ἰσχύει ἴσως πραγματολογικά, δηλαδὴ ὅσον ἀφορᾷ τὴν περιγραφή τῆς συμπεριφορᾶς ἐπιστημόνων, ὅμως θὰ ὀφείλε νὰ μὴν ἰσχύει, ἡ θεωρία θὰ ἔπρεπε νὰ προκαθορίζει σὲ ποιές περιπτώσεις ἀρνητικῶν ἀποτελεσμάτων πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀνασκευασμένη.⁴⁶ Αὐτὴ ἡ θέση ἀρνεῖται τὴν κατάφαση τῆς συμβασιοκρατικῆς ὑφῆς τῆς θεωρίας, ἀλλὰ δὲν τῆς ἀντιτάσσει πὺς ἡ θεωρία εἶναι ἀληθινή, παρὰ πὺς ἂν ἡ θεωρία ὑπαχθεῖ στὴν κανονιστικὴ πειθαρχία τῆς διαψευσιμότητας, τότε ἀμβλύνεται ὁ ὅπωςδῆποτε αὐθαίρετος χαρακτήρας τοῦ ἐννοιολογικοῦ πλαισίου τῆς. Ἔτσι παραμένουμε στὰ πλαίσια τῆς συμβασιοκρατίας, ὅπως μπορούμε νὰ κρίνουμε διαπιστώνοντας ὅτι καὶ ἐδῶ τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο λογίζεται ὡς μὴ ἀληθινὸ («μεταφυσικό»).

Ἡ τρίτη στάση, πὺν τὴν χαρακτηρίζω ὡς *πραγματολογικὴ ἱστορικὴ*, θεωρεῖται κατ' ἐξοχὴν συμβασιοκρατικὴ ἀπὸ τοὺς πομπειανούς, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν εἶναι κανονιστικὴ. Ὅμως παύει νὰ εἶναι συμβασιοκρατικὴ μὲ τὴν στενὴ ἔννοια, ἐφ' ὅσον θεματίζει ὡς κεντρικὸ φαινόμενο τὴν μεταβολὴ τοῦ ἐννοιολογικοῦ πλαισίου. Πρόκειται γιὰ τὴν ἄποψη τοῦ Κούν, ὁ ὁποῖος ἀναφέρθηκε ἤδη, καὶ ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει μᾶλλον ὅτι τὸ ἐκάστοτε ἰσχύον πλαίσιο εἶναι κάθε φορὰ ἀληθινὸ, ἐφ' ὅσον ἀκριβῶς ἐξηγεῖ ὅ,τι *προτίθεται νὰ ἐξηγήσει*. Ὁ Κούν, πὺν εἰσήγαγε κάτι ἀπὸ τὸ

πνεῦμα τῆς ἡπειρωτικῆς φιλοσοφίας στὴν ἀγγλοσαξονικὴ, παραμερίζει τὸ κοινὸ πλαίσιο διαλόγου, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου συγκρίνονται τὰ διάφορα «ἐπιστημονικὰ παραδείγματα» καὶ ἀποτελεῖ ἔτσι προϋπόθεση γιὰ τὴν συμβασιοκρατικὴ ἄποψη, τόσο ὑπὸ τὴν καθαρὴ πρώτη μορφὴ τῆς, ὅσο καὶ ὑπὸ τὴν κανονιστικὰ ἀναθεωρημένη δεύτερη. Ὅμως ἔτσι ὑποκύπτει στὸν κίνδυνο πὺν εἶπαμε ὅτι ἀπειλεῖ τὴν ἡπειρωτικὴ στάση: Τὰ παραδείγματα παύουν νὰ εἶναι συγκρίσιμα. Ἡ ἐπίγνωση πὺν ἔχει ὁ Κούν καὶ τὸν καθιστᾷ μὴ καθ' αὐτὸ συμβασιοκράτη, εἶναι ὅτι τὸ κάθε ἐννοιολογικὸ πλαίσιο συγκροτεῖ τὸ ἀντικείμενό του. Αὐτὸ ἐκφράζεται σ' αὐτὸν ὅμως ὡς ἀπόλυτη ἀσυμμετρία τῶν πλαισίων: Τὸ καθένα ὀρίζει τί εἶναι ἀντικείμενό του, ποιά γενικὰ γνωρίσματα πρέπει νὰ ἔχει ὥστε νὰ λογίζεται ὡς ἀντικείμενο τῆς συγκεκριμένης ἐπιστήμης, ἄρα δὲν ὑπάρχει *ὀρθολογικὴ* μετάβαση ἀπὸ τὸ ἓνα πλαίσιο στὸ ἄλλο.

Ὁ Κούν παρατηρεῖ εὐστόχως ὅτι ἡ περίοδος μετάβασης εἶναι περίοδος ἐπιστροφῆς στὴν φιλοσοφία –δηλαδὴ στὴν ὀρθολογικὴ συγκρότηση ἐννοιῶν– ἀλλὰ δὲν ἀντλεῖ τὸ συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχει μία ὀρθολογικὴ *φιλοσοφικὴ* συγκρότηση νοημάτων πὺν λειτουργεῖ ἐδῶ ἢ πὺν θὰ ὀφείλε, ἔστω, νὰ λειτουργήσῃ ἀναδρομικά. Ἐδῶ ἔγκειται τὸ πραγματολογικὸ στοιχεῖο στὴν σκέψη του: Ἐφ' ὅσον οἱ ἐπιστήμονες δὲν ἐκφέρουν ἓναν τέτοιο λόγο γιὰ τὴν μετάβαση, αὐτὸς δὲν ὑφίσταται. Ὅμως ἡ σκοπιὰ πὺν προσπάθησα νὰ προτείνω ὑπαινίσσεται πὺς οἱ ἀλλαγές τῶν πλαισίων συγκρότησης νοημάτων, ἂν καὶ προκαλοῦνται ἐνδεχομένως ἀπὸ ἐξωτερικά αἷτια, εἶναι ἐπιδεκτικὲς ὀρθολογικῆς ἀνασυγκρότησης, καθὼς οἱ ἐξωτερικὲς ἀφορμές μᾶλλον δὲν ὀδηγοῦν τὰ γεγονότα πρὸς μία τυχαία γιὰ τὴν ἴδια τὴν συγκρότηση κατεύθυνση.

Μία τέτοια ἄποψη εἶναι *ἱστορικὴ* ἀλλὰ *ὄχι* *πραγματολογικὴ*, διότι δὲν ἀρκεῖται στὴν διαπίστωση μίας κατάστασης σχετικισμοῦ, ὅπως ὁ Κουάν ἢ ὁ Κούν, ἀλλὰ ἀπαιτεῖ τὴν ὀρθολογικὴ

ἀνακατασκευὴ τῶν ἀλλαγῶν πλαισίων. Στὴν ἀντίρρηση ὅτι κάθε ἀναδρομικὴ δικαιολόγηση εἶναι ἐγκλωβισμένη στὴν ἰδιαίτερη προοπτικὴ τῆς ἐπικρατήσασας ἀποψῆς καὶ δὲν εἶναι λοιπὸν ἀντικειμενική, μία κανονιστικὴ ἱστορικὴ στάση ἀπαντᾷ πὼς ἡ ἀναπόφευκτη νύοθέτηση μίας προοπτικῆς εἶναι ἀντικειμενικὴ ἂν καταδεικνύει πὼς ἡ ἴδια δὲν θὰ εἶχε νόημα ἂν δὲν προϋπέθετε τις προηγούμενες.

Τὴν ἀποψη αὐτὴ πρέσβευε κατ' οὐσίαν ὁ Μπασελάρ (Bachelard)⁴⁸ – ἂν καὶ περιορίζε τὴν ὀρθολογικότητα ὡς πρὸς τὴν ἀφετηρία τῆς στὴν στιγμὴ συγκρότησης τῆς πρώτης γνησίως ἐπιστημονικῆς προοπτικῆς.⁴⁹ Ἐνα τέτοιο πρότυπο γεφυρώνει τὴν ἀπόλυτὴ ἀξίωση ἰσχύος τοῦ κάθε συστήματος μὲ τὴν ὀρθολογικὴ ἀνασυγκρότηση τῆς μετάβασης ἀπὸ τὸ ἓνα στὸ ἄλλο, καὶ μάλιστα σ' ἓναν χῶρο ὅπου αὐτὸ τὸ πρόβλημα τίθεται μὲ ἰδιαίτερη ὀξύτητα, ἐφ' ὅσον, ὅπως ἐπιμένει ὁ Κούν, τὸ νεώτερο παράδειγμα ἀπαιτεῖ αὐστηρὲς μαθηματικὲς διατυπώσεις μὴ συμβατὲς μὲ τις προηγούμενες – συγκεκριμένα ἡ μαθηματικὴ μορφή δὲν ἐπιτρέπει νὰ θεωροῦμε πὼς ἡ νευτώνεια φυσικὴ ἰσχύει γιὰ ὀρισμένη κλίμακα μεγεθῶν ἐντὸς τῆς ἀνισταίνουσας.

Τὴν κανονιστικὴ ἱστορικὴ ἀποψη⁵⁰ τὴν βρίσκουμε διατυπωμένη ἀπὸ τὸν Ἀινστάιν σὲ μιὰ συνομιλία του μὲ τὸν Χάιζενμπεργκ, μὲ τέτοιον τρόπο ὥστε γίνεται ἀκριβῶς σεβαστὴ αὐτὴ ἡ αὐτοτέλεια: «Ἀπὸ εὐρετικῆς ἀπόψεως ἐνδέχεται νὰ εἶναι χρήσιμο νὰ θυμᾶται κανεὶς τί ὄντως παρατηρεῖται. Ὅμως ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν ἀρχῶν εἶναι ἐντελῶς σφαλὲρὴ ἡ πρόθεση νὰ στηριχθεῖ μία θεωρία μόνον σὲ παρατηρήσιμα μεγέθη. Διότι, στὴν πραγματικότητα, συμβαίνει ἀκριβῶς τὸ ἀντίστροφο. Μόνον ἡ θεωρία ἀποφασίζει τί εἶναι παρατηρήσιμο. Βλέπετε, ἡ παρατήρηση εἶναι γενικὰ μία πολὺ σύνθετη διαδικασία... Ἄρα ὅταν βεβαιώνουμε ὅτι μπορούμε νὰ παρατηρήσουμε κάτι, θὰ ἔπρεπε νὰ λέμε ἀκριβέστερα:

Μολονότι ἔχουμε τὴν πρόθεση νὰ διατυπώσουμε νέους φυσικοὺς νόμους ἀσύμβατους μὲ τοὺς παλαιούς, προϋποθέτουμε ὡστόσο ὅτι οἱ προγενέστεροι νόμοι ἰσχύουν κατὰ μῆκος τῆς ὁδοῦ ποὺ ὀδηγεῖ ἀπὸ τὸ παρατηρητέο φαινόμενο πρὸς τὴν συνείδησή μας, μὲ ἀρκετὴ ἀκρίβεια, γιὰ νὰ μπορούμε νὰ τοὺς ἐμπιστευθοῦμε καὶ συνεπῶς νὰ βεβαιώσουμε ὅτι ἔχουμε προβεῖ σὲ παρατηρήσεις».⁵¹ Ἡ θεωρία συγκροτεῖ τὸ ἀντικείμενο, ἄρα θὰ ἀποτελοῦσε κύκλο ἂν ἀπέροπτα μία προγενέστερη θεωρία στηριζόμενος σὲ παρατηρήσεις ποὺ συγκροτήθηκαν μὲ βάση τὴν νεώτερη! Ἔτσι μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ ἀναδρομικὰ ἀλλὰ νόμιμα ἡ νεώτερη θεωρία μόνον ἐπικαλούμενη ἀντιφάσεις ποὺ προκύπτουν ἀνάμεσα στὴν προγενέστερη θεωρία καὶ στὸ ἀντικείμενο ὅπως αὐτὸ συγκροτεῖται ἀπὸ τὴν προγενέστερη θεωρία. Ἔτσι μόνον μπορεῖ ἡ νέα θεωρία νὰ τιμᾷ τὴν ἀξίωση ἰσχύος τῆς προγενέστερης *θέτοντάς την ὡς προϋπόθεσή της*. Ἡ θέση αὐτὴ εἶναι ἱστορικὴ μ' ὅλη τὴν σημασία τῆς λέξης ἐφ' ὅσον δὲν χρησιμοποιεῖ τὴν ἱστορικὴ ποικιλία ἀπόψεων ὡς σχετικιστικὸ ἐπιχείρημα, ἀλλὰ προϋποθέτει τὴν ὀρθολογικὴ ἀνακατασκευασιμότητα τῆς πορείας ἀπὸ τὴν μία θέση στὴν ἄλλη, δηλαδὴ ὅτι αὐτὴ ἡ πορεία εἶναι *κατανοητή*, καὶ ὅτι ἀποτελεῖ *πρόοδο στὴν γνώση τῆς ἀλήθειας*. Ἡ σύνδεση τῶν ἀληθειῶν στηρίζει τὴν ἀλήθεια.

Διαλεκτικὸς καὶ θετικιστικὸς φαινομενισμὸς

Ἐδῶ, πιστεύω, διαφαίνεται ὁ μεγαλύτερος κίνδυνος μίας οὕτως εἶπεν ἀγγλοσαξονικοῦ τύπου ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας (τῆς ἔγκυρης συγκρότησης ἐννοιῶν). Ὁ ἀκρωτηριασμὸς καὶ ἡ παραποίηση συστημάτων ποὺ ἀπογυμνώνονται ἀπὸ τὴν ἀξίωσή τους ἀπόλυτης ἰσχύος μαρτυρεῖ, ὅπως φαίνεται, τὸν ἀνεξέλεγκτο χα-

ρακτήρα της αξίωσης απόλυτης ισχύος που ενέχει αυτή ή προοπτική ή ίδια, και ό όποιος γίνεται βέβαια φανερός έδω στο ότι ή φιλοσοφία, όταν εξετάζει την έπιστήμη, αφαιρεί από αυτήν την απόλυτη αξίωση ισχύος για τό πεδίο της. Σ' αυτό τό σημείο, ό «λογικός θετικισμός», μέ την πίστη του στην αλήθεια της έπιστήμης, συγγενεύει περισσότερο μέ μία διαλεκτική ιστορική μελέτη της φιλοσοφίας, κι ως αποποιοόταν ό ίδιος ένα τέτοιο έγχειρημα (μολονότι αρχικά υπήρξε μαρξιστικός).⁵²

Ό Κάντ υπέθετε πώς υπάρχει ένα «πράγμα καθ' αυτό» πίσω από τό φαινόμενο που γνωρίζουμε, θέλοντας ν' αποφύγει έναν άκοσμισμό σάν του Μπέρκελεϋ (Berkeley) που θεωρούσε περιττή την υπόθεση του Λόκ ότι υπάρχει ένα υπόστρωμα πίσω από τις παραστάσεις μας περί πραγμάτων, και κατέληγε έτσι σ' ένα κοσμοείδωλο όπου δέν υπήρχαν παρά μόνο παραστάσεις (του θεού) καθώς και στην θέση παραξενών έρωτημάτων του τύπου: Πώς ξέρω αν υπάρχει τό γραφείο μου όταν λείπω από τό σπίτι μου; Τό πράγμα καθ' αυτό είναι ή αίτία των φαινομένων που παρατηρώ και συγκροτώ εντάσσοντάς τα στις έννοιές μου (στο έννοιολογικό πλαίσió μου).

Ό Κάντ δέν εξετάζει την δυνατότητα αλλαγής και συνεπώς συγκρότησης αυτού του ίδιου του πλαισίου, όπως θά του προσάψει ό Έγελος. Η άλλη κριτική του Έγελου άπτεται άμεσα αυτής. Θεωρεί πώς ή έννοια «πράγμα καθ' αυτό» στερείται νοήματος, άποτελεί «υποστασιοποίηση της αντίθεσης» του υποκειμένου και του αντικειμένου, διότι ακριβώς συγκροτείται, καθορίζεται μέσω νοητικών προσδιορισμών, άρα δέν είναι άγνωστη.⁵³ Είναι αντιφατικό νά ορίζω κάτι ως άγνωστο.

Έκείνο που ένοχλεί τον Έγελο —όπως άργότερα τον Λένιν και τους μαρξιστές— σ' αυτή την θέση είναι ό άγνωστικισμός.⁵⁴ Τό τίμημα της αποφυγής του άκοσμισμού είναι ότι «ή καθολικότητα

και αναγκαιότητα» που διεκδικεί ό Κάντ για την γνώση ενάντια στον σκεπτικισμό (σήμερα θά λέγαμε ενάντια στην συμβασιοκρατία) «δέν παύουν παρά ταύτα νά αποτελούν υποκειμενικό όρο της γνώσης».⁵⁵ Αν ορίζω τό πράγμα ως μη γνώσιμο, θεωρώ πώς δέν γνωρίζουμε την αλήθεια.

Ό Σλίκ (Schlick) χρησιμοποιεί τό ίδιο έπιχείρημα: «Αντιφάσκουμε όταν λέμε ότι τά δεδομένα της έμπειρίας μας έπιτρέπουν νά συμπεραίνουμε την ύπαρξη, όχι όμως και την φύση των πραγμάτων που βρίσκονται πέρα από την έμπειρία. Γιατί... δέν έχει νόημα (it is nonsense) νά βεβαιώνω την ύπαρξη κάποιου πράγματος, δίχως όμως νά γνωρίζω τί είναι αυτό του όποιου την ύπαρξη βεβαιώνω... Όταν λοιπόν βεβαιώνουμε ότι υπάρχουν [όντότητες που δέν έμπίπτουν στην αντίληψή μας], βεβαιώνουμε ότι πληρούν τις θέσεις τους και ότι έχουν τις συναρτήσεις τους. Αυτό σημαίνει ότι μπορούμε ν' αποδώσουμε ένα κατηγορημα σ' αυτές, όπως ακριβώς και σέ κάθε άλλο πράγμα, ότι αποκτούμε γνώση γι' αυτές, ότι οί προτάσεις μας αποκαλύπτουν την δομή τους, όπως ακριβώς κάμνουν στην περίπτωση των “φαινομένων”, τό περιεχόμενό τους δέν έχει θέση σ' αυτές τις προτάσεις, και έτσι δέν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις σέ ό,τι αφορά την γνώση».

Τό έν λόγω «περιεχόμενο» είναι τό προθεωρητικό αισθητό δεδομένο, ή απερίγραπτη άτομική απόχρωση αυτού του φύλλου ένός δέντρου. Αυτό δέν παρεισφρεί ποτέ στην γνώση, διότι εισάγεται στον λόγο πάντα συγκροτούμενο. Έτσι ό Νούρατ (Neurath) και μετά ό Κάρναπ θά θεωρήσουν άκυρη την διάκριση προτάσεων βάσης και θεωρητικών προτάσεων άμφισβητώντας την «απόλυτη ισχύ» των πρώτων. Τοῦτος ό συλλογισμός δέν οδηγεί όμως έδω στον συμβατισμό άλλ' αντιθέτως στην πίστη ότι ή έπιστήμη είναι εκάστοτε άληθινή, καθώς δέν μπορεί κανείς νά έπι-

καλεσθεί μία πραγματικότητα πέραν τῶν φαινομένων. Ὁ Σλίκ καταλήγει: «Ἡ περιγραφή τοῦ φαινομένου εἶναι ταυτόχρονα καὶ περιγραφή τῆς ἀντίστοιχης πραγματικότητας... Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ φαινόμενο καὶ τὴν πραγματικότητα καταρρέει, παύει νὰ ἔχει νόημα (there is no sense in it)... ἡ διάκριση ποὺ γίνεται ἀνάμεσα στὴν πραγματικότητα καὶ στὸ φαινόμενο μαζί μὲ ὅλα τὰ φιλοσοφικά της ἐπακόλουθα εἶναι πέρα γιὰ πέρα ἀδικαιολόγητη».⁵⁶

Διαπιστώνουμε λοιπὸν ὅτι ἔχουμε ἓνα ὁμοιο νοηματικὸ ἐπιχείρημα. Ὁ Κάντ διατηροῦσε τὴν διάκριση φαινομένου καὶ πράγματος, διότι ἤθελε ν' ἀποφύγει τὴν ταύτιση ἀνάμεσα στὸ συγκροτούμενο ἀντικείμενο καὶ τὸ ὑπαρκτὸ ἀντικείμενο. Βλέποντας λοιπὸν ὅτι αὐτὴ ἡ διάκριση ἀντιφάσκει, ξέροντας ὅμως πῶς «ὅ,τι νοῶ δὲν εἶναι», πῶς δὲν ἰσχύει ἡ παρμενιδικὴ ταύτιση νοεῖν καὶ εἶναι, καὶ τιμώντας ἀνάλογα τὴν σημασίαν τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης ποὺ προϋποθέτει αὐτὴ τὴν μὴ ταυτότητα,⁵⁷ ὁ Ἑγελος κατέληγε πῶς τὸ πλάσιο νοηματοδότησης εἶναι ἐκάστοτε ἀληθές, καὶ ἀναζητοῦσε στοὺς ὅρους συγκρότησής του τὴν ἀρχὴ μίας ὀρθολογικῆς κατανόησης τῶν μεταβολῶν του, δηλαδὴ τῆς ἱστορικότητάς του. Ὁ Σλίκ, ὡς νεοκαντιανός, ἀποφεύγει αὐτὴ τὴν «ἱστορικὴ στροφὴ» ἐπιμένοντας στὴν διάκριση μεταξὺ ὀρθοῦ λόγου καὶ πραγματικότητας καὶ ἀπορρίπτοντας ἔτσι συνάμα τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Ἑγέλο, τοὺς ὁποίους καὶ δὲν διακρίνει.⁵⁸

Ἐπανευρίσκουμε λοιπὸν τὴν διάκριση «ἀναλυτικῆς» καὶ «ἡπειρωτικῆς» στάσεως, ποὺ ἀναφέρθηκε σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία τῆς σκέψης ὡς συγκρότησης νοημάτων, στὸ ἴδιο τὸ ἐπίπεδο τῆς συγκρότησης νοημάτων. Ἄν δὲν ἔχει νόημα ἡ διάκριση φαινομένων καὶ πραγμάτων καθ' αὐτῶν καὶ ἐφ' ὅσον δεχόμαστε ὅτι τὸ ἐκάστοτε νοηματικὸ πλάσιο συγκροτεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς γνώσης, δηλαδὴ τὸ φαινόμενο, εἴτε ἀποφασίζουμε νὰ διατηρήσουμε τὴν διάκριση μεταξὺ συγκροτούμενου καὶ καθ' αὐτὸ ἀντικειμέ-

νου, μολονότι τὸ δεύτερο δὲν θεωρεῖται νόμιμη ἔννοια, εἴτε δεχόμαστε ἓνα σχῆμα ἱστορικῆς θέσεως τῆς προϋπόθεσης, ὅπως ὁ Ἀϊνστάιν ἢ ὁ Ἀριστοτέλης ἢ ὁ Ἑγελος, δηλαδὴ διατηροῦμε τὴν διαφορὰ μεταξὺ συγκροτούμενου ἀντικειμένου καὶ καθ' αὐτὸ ἀντικειμένου μόνον ἐφ' ὅσον τὸ δεύτερο λογίζεται ὡς τὸ *νεώτερο συγκροτούμενο ἀντικείμενο*, τὸ ὁποῖο προκύπτει ἐγκυρότερο μὲ τὰ κριτήρια τῆς προγενέστερης συγκρότησης. Ἐδῶ βλέπουμε πῶς ὁ θετικισμὸς ὑποσκάπτει τὴν ἀλήθεια ποὺ ὑποστηρίζει καὶ ἀνοίγει ἔτσι τὸν δρόμο στοὺς συμβασιογράτες ἀνατροπῆς του. Αὐτὴ εἶναι πάντως ἡ ἄποψη στὴν ὁποία καταλήγει ἓνα σχῆμα σκέψης σὰν αὐτὸ ποὺ προσπάθησα νὰ ἐκθέσω, τὸ ὁποῖο τονίζει τὴν συγκρότηση τοῦ ἴδιου τοῦ νοήματος.

Ὅταν ὁ Σλίκ ἀρνεῖται τὸν ἀγνωστικισμό, ὅταν διακηρύσσει ὅπως ὁ Ἑγελος ὅτι τὰ πάντα μποροῦν νὰ γνωσθοῦν, ὁδηγεῖται σ' ἓνα πρότυπο ἐξέλιξης τῆς ἐπιστήμης σὰν τοῦ Μπασελάρ, παρόμοιο μὲ τὸ εὐρύτερο δικό μας, μὲ τὴν διαφορὰ ὅτι ὑποχρεώνεται νὰ τονίσει τὴν σωρευτικὴ διαδικασίαν εἰς βάρος τῶν ἀλλαγῶν, ἀρνούμενος νὰ δεχθεῖ τὸ αὐτοτελὲς τῆς διαδικασίας συγκρότησης νοημάτων, ποὺ ὁ Μπασελάρ ὀνόμασε «πραγμάτωση τοῦ ὀρθοῦ λόγου».⁵⁹ Αὐτὴ ἡ πραγμάτωση μᾶς ἐνδιαφέρει.

6. ΑΙΤΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ, ΑΠΟ ΤΟΝ ΒΕΜΠΕΡ ΣΤΟΝ ΜΑΡΕ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ
ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ¹

Όταν μιὰ ἔννοια προκύπτει ἀκατάλληλη γιὰ ἓνα πεδίο, μποροῦμε νὰ τὴν σώξουμε κάμνοντας κάποια ἔκπτωση στὸν προσδιορισμό της, μποροῦμε ὅμως καὶ νὰ ζητᾶμε μιὰ ἄλλη, χωρὶς ὑποχώρηση στὸν ἐννοιακὸ προσδιορισμό. Πιστεύω ὅτι ὁ Βέμπερ ἀκολουθεῖ τὸν πρῶτο δρόμο καὶ ὁ Μάρξ τὸν δεύτερο ὅσον ἀφορᾷ τὴν «αἰτιότητα».

Όταν ἡ κβαντική θεωρία ἐκφράζει τοὺς φυσικοὺς νόμους ὑπὸ πιθανοκρατικὴ καὶ ὄχι αἰτιακὴ μορφή, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἀντικαθιστᾷ τὴν στενὴ ἔννοια τῆς αἰτιότητας μὲ ἄλλη χαλαρότερη. Δὲν ἀφορᾷ πιά τὸ κάθε ἀντικείμενο, ἀλλὰ διατηρεῖται μιὰ σφαιρικὴ αἰτιότητα, ἄρα «ἓνα εἶδος *τοπολογικῆς αἰτιοκρατίας*» (Μπασελάρ).² Προσπάθησα ἄλλοι νὰ δείξω τὰ παράδοξα στὰ ὁποῖα ὀδηγεῖται ἡ ἐρμηνεία τῆς «ἐπιρροῆς» μὲ ὄρους αἰτιότητας στὸν Μοντεσιέ.³ Όταν τὰ ἀτομικὰ φαινόμενα δὲν ἐξηγοῦνται αἰτιακά, ὑπάγονται μαζὶ σὲ μιὰ αἰτιότητα ἀνώτερη τῆς ἀλληλοσχεσίας τους. Ἐτοί ἡ αἰτιότητα μετατοπίζεται στὸ συνολικόν, ὅπως στὴν μικροφυσικὴ, μολονότι οἱ λόγοι πού τὸ ἀτομικὸ δὲν εἶναι αἰτιακά ἐξηγήσιμο εἶναι ἄλλοι. Δὲν φταίει ἡ ἀπρόβλεπτη ἀτομικὴ συμπεριφορὰ, ἀλλὰ ἡ μετατροπὴ τῆς αἰτίας σὲ αἰτιατὸ τοῦ αἰτιατοῦ της, δηλαδή τὸ φαινόμενο ἐκεῖνο πού θὰ θεωρηθεῖ ἀργότερα χαρακτηριστικὸ τῶν κοινω-

νικῶν φαινομένων (σὸν Ντίλταϊ, σὸν Λούκατς), ἡ ἀλληλεπίδραση, ἡ ὁποία, αὐστηρὰ μιλώντας, σημαίνει ἀλληλεξάρτηση.

Ἡ ἀπόπειρα τοῦ Ἑγελου ν' ἀνασκευάσει τὴν ἔννοια τῆς αἰτιότητας ὡς ἔννοια, πού δείχνει ἀκριβῶς ὅτι ἡ αἰτιότητα δὲν λογίζεται χωρὶς ἀλληλεπίδραση οὔτε αὐτὴ χωρὶς ἀλληλεξάρτηση, ἐξυπηρετεῖ τὴν ἄλλη δυνατότητα, ὅχι ἐλαστικοποίησης ἀλλ' ἀντικατάστασης τῆς ἔννοιας. Αὐτὸ τὸ πρότυπο ἀκολουθεῖ ὁ Μάρξ.

Θὰ προσπαθήσω ν' ἀναδείξω τὰ προβλήματα πού προκύπτουν σὸν Βέμπερ ἐπειδὴ διατηρεῖ τὸν αἰτιακὸ ὁρίζοντα καὶ νὰ δῶ πῶς αὐτὰ παρακάμπτονται στὸ μαρξικὸ πρότυπο ἀλληλεξάρτησης. Ὁ Βέμπερ ὑποβάλλει τὴν αἰτιότητα σὲ τροποποιήσεις, σημαντικότερες μᾶλλον ἀπὸ αὐτὲς πού ἀπαιτεῖ ἡ διατήρησή της στὴν φυσικὴ ἢ τὸν Μοντεσκιέ, γιατί πορεύεται ἀνάποδα, δὲν κρίνει ὅτι ἡ μὴ αἰτιακὴ ὑφὴ τῆς ἀτομικῆς συμπεριφορᾶς ὑπάγεται σὲ ἀνώτερη αἰτιότητα, ἀντίθετα τὴν περιορίζει στὰ ἄτομα ἐφαρμόζοντάς τὴν ἔτσι στὴν σκόπιμη ἐνέργεια, δηλαδή στὴν τελεολογία, τὸ ἀντίθετο τῆς αἰτιότητας. Τίμημα τῆς διατήρησης τῆς αἰτιότητας εἶναι ἡ νιτσεϊκὴ ἐγκατάλειψη τῆς ἀληθείας, τῆς ἀντικειμενικῆς ἐφαρμογῆς κατηγοριῶν ἐν γένει.

Ὅταν ἀναγνωρίζουμε ὅτι ἡ αἰτιότητα εἶναι ἐπισημάνει στὰ κοινωνικά, ἀντὶ νὰ τὴν διατηροῦμε ἀκυρώνοντάς τὴν, μπορούμε ν' ἀλλάξουμε κατηγορία, ὥστε νὰ διατηρήσουμε τὸν ὁρίζοντα τῆς ἀλήθειας. Ἐπισημάνει προϋπόθεση τοῦ σχετικισμοῦ εἶναι, ὅπως θέλω νὰ δείξω, ἡ ὑπαρξὴ ἀνεξάντλητων δεδομένων καὶ προοπτικῶν. Τὰ σχετικὰ προβλήματα μᾶς πᾶνε ἀπὸ τὸν Βέμπερ σὸν Μάρξ καὶ ἀπὸ τὸν Νίτσε σὸν Ἑγελο, νομιμοποιώντας τὴν ὑπαρξὴ τοῦ μαρξισμοῦ μετὰ τὸν Βέμπερ καὶ τῆς διαλεκτικῆς μετὰ τὸν προοπτικισμό. Ἡ ἐγελιανὴ πρόταση ἀποτελεῖ λύση, γιὰ ἓνα μὴ αἰτιῶδες πεδίο, ὅταν δὲν θέλουμε νὰ θυσιάσουμε τὴν ἀξίωση ἀλήθειας στὴν διατήρηση τῆς αἰτιότητας.

Ἡ ἀνασκευή τῆς αἰτιότητας ὁλοκληρώνει γιὰ τὸν Ἑγελο τὴν κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς σκέψης. Ἐδῶ τοποθετεῖ τὴν «μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα στὴν ἐλευθερία», σὲ μιὰ σκέψη ἱκανὴ νὰ νοεῖ ἓνα ἐλεύθερο ἀντικείμενο. Ἄν ἰσχύει, εἶναι εὐλογο γιὰ τὴν πρότασή του ἐνέπνευσε τίς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου.

Προκύπτουν ἄμεσα δύο ἀπορίες ἀπὸ τὰ παραπάνω. Γιατί ἡ ἀνασκευή τῆς αἰτιότητας ἀποτελεῖ μετάβαση στὴν ἐλευθερία; Γιατί αἰτιότητα σημαίνει ἀνελευθερία τοῦ ἐξαρτημένου. Τὸ αἰτιατὸ εἶναι ἀνελεύθερο προϊόν, ὅχι ὅπως τὸ παιδί, ἢ ὁ ἄνθρωπος σὸν χριστιανισμό. Ὅπως λέει ὁ Σέλλινγκ (Schelling) γιὰ τὴν ἐλευθερία, «ἡ ἔννοια ἐνὸς παράγωγου ἀπολύτου... εἶναι ἡ κεντρικὴ ἔννοια ὅλης τῆς φιλοσοφίας».⁴ Ἐτσι ὁ Σπινόζα τάσσεται ὑπὲρ τῆς αἰτιότητας καὶ ἀρνεῖται τὴν τελεολογία, καὶ ἡ ἀνασκευή τοῦ σὸν Ἑγελο συμπίπτει μὲ τὴν μετάβαση στὴν ἐλευθερία. Ἡ ἀνασκευή λέει ὅτι στὴν μεταφυσικὴ λογικὴ σκεφτόμαστε μὲ ὄρους οὐσίας καὶ συμβεβηκότος ἢ αἰτίας καὶ αἰτιατοῦ ἢ ἔστω ἀλληλεπίδρασης, ἐκεῖνο ὅμως πού πρέπει νὰ φθάσουμε νὰ σκεφθοῦμε εἶναι ἡ ἀλληλεξάρτηση, ὁρθὴ διατύπωση αὐτοῦ πού ἡ ἀλληλεπίδραση ἐκφράζει αἰτιακά. Ἡ αἰτιακὴ ἔκφραση εἶναι ὀντοποιητικὴ, θέτει ὄντα πού ἀλληλεπιδροῦν, ἡ ἀλληλεξάρτηση σχεσιακὴ, ἐξαρτᾶ τὰ ὄντα ἀπὸ τὴν σχέση.

Ἡ δευτέρη ἔννοια εἶναι ἀληθινὴ, ὅχι ἡ πρώτη, γιατί ὁ ὅρος ὑπὸ τὸν ὁποῖο μᾶς γίνεται κατανοητὴ ἡ ἔννοια τῆς οὐσίας καὶ τοῦ συμβεβηκότος, τῆς αἰτίας καὶ τοῦ αἰτιατοῦ, τῶν ἀλληλεπιδρώντων ὄρων, εἶναι ἡ ἀλληλεξάρτηση τῶν νοημάτων αὐτῶν (ἡ ἀλληλονοηματοδότηση, ὅπως προτείνω νὰ ὀνομασθεῖ): Τὸ νόημα τῆς «αἰτίας» καὶ τὸ νόημα τοῦ «αἰτιατοῦ» ἐξαρτῶνται τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο. Ἐτσι ἀκριβῶς ἀσχεῖται ἡ διαλεκτικὴ κριτικὴ. Ἡ ἔννοια «αἰτία» ἀποβλέπει σ' ἓνα ἀντικείμενο πού δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ κάποιον ἄλλο, ἐνῶ ἡ ἔννοια «αἰτιατὸ» σ' ἓνα ἀντικείμενο πού ἐξα-

τάται από κάποιο άλλο, την αιτία. Όμως η έννοια «αίτια» εξαρτάται από την έννοια «αίτιατό» όσο η δεύτερη από την πρώτη, είναι νοηματικά αιτιατό του αιτιατού της. Έτσι ο Έγγελος και ο Μάρξ προσπαθούν να σκεφθούν το καθόλου ως ένα αποτέλεσμα που γίνεται αιτία της αιτίας του.

Έδω προκύπτει η δεύτερη απορία: Το να μην υποθέτουμε την ανεξαρτησία των ὄρων δεν καταργεί την ελευθερία; Όχι, γιατί η ανεξαρτησία του ὄρου προϋποτίθεται, ἄρα είναι ακατανόητη, ἐνῶ τῆς σχέσης συμπεραίνεται. Το ἐλεύθερο ὄν λογίζεται λοιπὸν μόνον ὡς σχέση. Αυτό ἐκφράζεται στὸν Έγελο μετὰ τὴν έννοια τῆς θέσης (ἀπόδειξης) πού θεωρεῖ ὅτι ὁλοκληρώνει τὴν καντιανὴ κριτικὴ τῆς μεταφυσικῆς.⁵ Τὸ ἐλεύθερο ὄν ὡς προϋποτιθέμενος ὄρος δὲν ἀποδεικνύεται ἐλεύθερο, δὲν εἶναι *τεθειμένο* ὡς ἐλεύθερο, ἐνῶ ἡ ἀπόδειξη ὅτι οἱ ὄροι δὲν ἔχουν νόημα ἐκτὸς σχέσεως θέτει τὴν ανεξαρτησία τῆς τελευταίας. Αυτό τὸ σχῆμα ἐξηγεῖ τὴν αὐτοδυναμία τῆς διαδικασίας μετὰξὺ ἀλληλεξαρτώμενων ὄρων στὸν Μάρξ. Αυτό ἐπιτρέπει τὴν ἀποκατάσταση τῆς ἀξίωσης ἀληθείας, ἐφ' ὅσον ἡ τελεολογία δὲν προϋποτίθεται καὶ ἐμφανίζεται ὡς λύση τῶν ἀντιφάσεων πού γεννᾷ ἡ αἰτιακὴ ἀντιμετώπιση τῶν ἀνθρωπίνων.

Τὸ βεμπεριανὸ ἐνδιαφέρον στοχεύει στὴν ἐπιστημονικότητα καθ' αὐτή, ἐνῶ τὸ μαρξικὸ φαίνεται νὰ ὑστερεῖ σὲ ἀντικειμενικότητα ἀφοῦ ἡ πρακτικὴ του στράτευση ἀξιολογεῖ τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο. Όμως τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο «κοινωνία» περιέχει ἀξιολογήσεις πού ἀποτυπώνονται σὲ διαφορετικὰ θεωρητικὰ ἐνδιαφέροντα. Εἶναι ἄραγε ἀντικειμενικὰ συγκρίσιμα δύο θεωρητικὰ πρότυπα, ὑπάρχει ἓνα σημεῖο ἄνω τῆς προοπτικῆς τοῦ καθενός; Ἀξιολογοῦνται οἱ ἀξιολογήσεις; Ὁ Βέμπερ ἀπαντᾷ ὅχι, γι' αὐτὸ θεωρεῖ ἐπιστημονικὴ τὴν ἀξιολογικὴ οὐδετερότητα. Όμως αὐτὸ

ἀκριβῶς τὸ ἐπέχειν τῆς κρίσεως εἶναι δυνατό μόνο σ' ἐκεῖνο τὸ ἀνώτερο σημεῖο, κι ἂν ὑπάρχει αὐτό, ἐπιτρέπει τὴν ἀξιολόγηση τῶν ἀντίθετων ἀξιακῶν συγκροτήσεων. Έτσι, ἡ μὴ νομιμοποίηση τῆς ἀξιολόγησης τῶν ἀξιολογήσεων θεωρεῖ ἀδύνατη τὴν ἐπιστημονικότητα ὡς ἀληθὴ λόγο, κι ὁ Βέμπερ τροποποιεῖ τὴν έννοια τῆς ἐπιστημονικότητας ἀποσυνδέοντάς τὴν ἀπὸ τὴν ἀλήθεια.

Ἄν ὅμως δὲν λογίζεται ἡ ἐπιστήμη χωρὶς ἀξίωση ἀλήθειας, τότε ἀπαιτεῖται ἀντίστροφα ἡ δυνατότητα ἀντικειμενικῆς ἀξιολόγησης τῶν ἀντίθετων ἀξιολογήσεων· ἡ ἐπιστήμη πού τὰ ἀντικείμενά της ἀξιολογοῦν εἶναι ἀντικειμενικὴ ἂν εἶναι κριτικὴ. Όμως αὐτὴ ἡ στάση δὲν θὰ ἦταν ἀντικειμενικὴ ἂν δὲν ἀπαιτοῦσε τὰ ἀξιολογοῦντα ἀντικείμενα νὰ λυτρωθοῦν ἀπὸ τίς προϋδεάσεις μας. Γιὰ τὴν ἀκρίβεια, τὸ βεμπεριανὸ ἐνδιαφέρον ἐπιζητᾷ τὴν χειραφέτηση τοῦ γνωστικοῦ ὑποκειμένου στὸ πλαίσιο συγχρονικῆς ἐπιλογῆς μετὰξὺ προοπτικῶν, τὸ δὲ μαρξικὸ τὴν χειραφέτηση τοῦ ἀντικειμένου, τῆς κοινωνίας, σ' ἓνα χρονικὸ πλαίσιο ἀλλαγῆς τῶν κατηγοριῶν. Ἡ ἀξιολόγηση τῶν ἀξιολογήσεων πρέπει νὰ εἶναι ἐμμενῆς, νὰ ἐλευθερώνει τὸ ἀντικείμενό της.

Εἶναι σημαντικό νὰ διακρίνουμε τὸν στόχο ἐνὸς ἐνδιαφέροντος ἀπὸ τὴν ἐπίτευξή του. Ἡ ἀπαραίτητη χειραφέτηση τοῦ ἐπιστήμονα εἶναι ἀνέφικτη ὡς ἄμεσος στόχος, δὲν ἀποκλείεται ὅμως νὰ ἐπιτευχθεῖ ἀπὸ ἓνα ἐνδιαφέρον πού στοχεύει στὴν χειραφέτηση τοῦ ἀντικειμένου του, πρακτικὴ, ἀλλὰ καὶ θεωρητικὴ. Δηλαδή νὰ ἔχει δίκιο ὁ Πλάτων, τὸ ἀληθὲς νὰ ἐπιτυγχάνεται ὑπὸ τὴν σκέπη τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐκπτώση στὴν ἐπιστημονικότητα δὲν κάμνει πάντως ὁ στρατευμένος, ἂν μόνον αὐτὸς δὲν ἀποκλείει ἐξ ἀρχῆς τὴν δυνατότητα ἀντικειμενικότητας, δὲν εἶναι ἀγνωστικιστῆς.

Ἡ ταῦτιση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ἀληθοῦς συνοδεύει τὴν θέση ὅτι οἱ προοπτικὲς ἀξιολογοῦνται, γιατί τότε ἡ προοπτικὴ πού θεωρεῖται ἀνώτερη εἶναι ἀγαθότερη καὶ ἱκανὴ νὰ ὑποδεχθεῖ τὴν ἀντι-

κειμενική σκοπιά. Αυτό το σκεπτικό προϋποθέτει στὸν μαρξισμό ἢ ταύτιση τῆς προοπτικῆς τοῦ μελετητῆ με τὴν προοπτικὴ τῆς κοινωνικῆς ομάδας ποὺ φέρει τὸ ἀνώτερο πρότυπο. Τὸ ἴδιο συμβαίνει στὸν Νίτσε, ἱεραρχεῖ τὶς προοπτικὲς καὶ ἐξαίρει τὴν μία. Ἔτσι καὶ οἱ δυὸ προχωροῦν σὲ προτάσεις περὶ τοῦ πρακτέου. Ἡ ἀξιολόγηση τῶν προοπτικῶν ὁδηγεῖ καὶ τοὺς δυὸ στὴν ταύτιση *ἀληθοῦς καὶ ἀγαθοῦ*. Ὁμως ὁ Νίτσε ταυτίζει τὴν σκοπιά τοῦ κοινωνικοῦ μελετητῆ με τὴν προοπτικὴ τῶν κυριάρχων, ὄχι τῶν κυριαρχουμένων ὅπως ὁ Μάρξ.⁶ Γιατί; Ἐπειδὴ, πιστεύω, τὸν ἐνδιαφέρει ἡ χειραφέτηση τοῦ γνωστικοῦ ὑποκειμένου, ὄχι τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου. Σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο συνδέεται ὁ Βέμπερ με τὸν Νίτσε.

Ἡ ἀντικειμενικὴ γνώση ἀπαιτεῖ βέβαια καὶ ἐλεύθερα πνεύματα καὶ ἀδέσμευτα πράγματα, τὸ ζήτημα εἶναι ὅμως ποιά ἀπὸ τὶς δυὸ ἐλευθερίες συνεπάγεται καὶ τὴν ἄλλη. Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα ταυτίζεται ἐδῶ με τὸ ἂν ἡ διαφορὰ τῶν προοπτικῶν (ἐλευθερία ὑποκειμένων) μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν μεταβολὴ τῶν κατηγοριῶν (ἐλευθερία ἀντικειμένων) ἢ ἀντίστροφα. Εἶναι προφανὲς ὅτι ἡ διαφορὰ τῶν προοπτικῶν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει μόνο τὴν ἐναλλαγὴ τῆς κυριαρχίας τῆς μίας ἢ τῆς ἄλλης,⁷ στοιχειοθετώντας ἔτσι μιὰ *συνδυαστικὴ*, ποὺ ἐκφράζεται ὡς *τυπολογία* στὸν Νίτσε καὶ στοὺς βεμπεριανοὺς ιδεότυπους, καὶ ἐρμηνεύοντάς τὴν με ὅρους *συσχετισμῶν δυνάμεων*, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν *ἀλλαγὴ τῶν κατηγοριῶν*, στὴν ὁποία συνίσταται ἡ ἱστορικότητα γὰρ τὸν Ἑγελὸ ἢ τὸν Μάρξ. Ἀντίθετα, ἡ ἀλλαγὴ τῶν κατηγοριῶν ἐξηγεῖ γιατί οἱ τάδε ἀντιθέσεις μποροῦν νὰ ἐμφανισθοῦν, μιᾶς καὶ *κατηγορίες* εἶναι οἱ ὅροι τῆς κάθε συγκεκριμένης διχογνωμίας.

Ἡ ἐπιστήμη ἀπαιτεῖ βέβαια τὸν χωρισμὸ τῶν γεγονότων ἀπὸ τὶς ἀξίες με τὶς ὁποῖες τὰ ἐπενδύουμε, ἀλλὰ καὶ ὁ ἐπιστήμονας ἀξιολογεῖ τὶς σημαντικὲς πλευρὲς τοῦ ἀντικειμένου. Αὐτὴ ἡ ἀπορία φράζει στὸν Βέμπερ τὸν δρόμο πρὸς τὴν ἀλήθεια.

Δὲν μπορῶ νὰ ἀξιολογήσω τὶς ἀξιολογήσεις, ἄρα μένει μιὰ ἔννοια εὐσυνειδησίας, τὸ νὰ γνωρίζω ὅτι δὲν μπορῶ νὰ γνωρίζω παρὰ μόνον ὑποκειμενικά. Ὅμως τὴν ἴδια ἀξίωση ἀντικειμενικότητας δέχεται καὶ ἡ θεωρία ποὺ συνδέει γεγονότα καὶ ἀξίες, στὸν Κάντ, τὸν Ἑγελὸ, τὸν Μάρξ. Ὁ χωρισμὸς γεγονότων καὶ ἀξιών δὲν μπορεῖ νὰ ἐκπληρωθεῖ ὅταν ἀποσκοπεῖται ἄμεσα καὶ ὡς ἐκ τούτου ἀπεμπολεῖται τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ ἀγαθὸ, ἢ πρακτικὴ πλευρὰ τῆς χειραφέτησης τοῦ ἀντικειμένου ὡς ἀντίθετη με τὴν χειραφέτηση τοῦ γνωστικοῦ ὑποκειμένου. Ἀντίστροφα, αὐτὸς ὁ χωρισμὸς προϋποτίθεται *καὶ ὅταν αὐτὰ συνδέονται*.

Αὐτὸ δὲν προδικάζει ἂν ἐπιτυχάνεται ὁ χωρισμὸς, ὅμως σίγουρα δὲν ἀπαγορεύεται τώρα ἐξ ὑποθέσεως. Γιὰ νὰ καταλάβουμε τί παίζεται, ἀρκεῖ νὰ θυμηθοῦμε ὅτι αὐτὸ τὸν χωρισμὸ, ποὺ ὁ Βέμπερ τὸν προϋποθέτει ὡς ἐπέχειν τῆς κρίσεως (κατὰ τὸ καρτεσιανὸ πρότυπο), οἱ μαρξιστὲς τὸν θεωροῦν ἑπαθλο τοῦ μακροῦ δρόμου κριτικῆς τῆς ιδεολογίας, περιορισμοῦ τῆς κατάφασης δεδομένων ἀξιών, ἀποτέλεσμα μιᾶς διαδικασίας μόρφωσης, μεταβολῆς τῶν κατηγοριῶν (ὅπως ὁ Ἑγελος).

Αἰτιότητα καὶ τελεολογία

Ἡ ἀξιολόγηση πατὰ συνήθως στὴν διάκριση αἰτιότητας καὶ τελεολογίας. Ὅμως ὑπάρχουν δυὸ ἔννοιες τελεολογίας στὸν Ἀριστοτέλη, ὅχι αὐτὲς ποὺ διακρίνει ὁ Βέμπερ, τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς ἀξίας, ἀλλὰ αὐτὲς ποὺ διακρίνει ὁ Ἑγελος, ἡ ἐξωτερικὴ καὶ ἡ ἐσωτερικὴ, ποὺ τὶς ἐπαναφέρει ὁ Κάντ. Στὴν διάκριση συγκροτητικοῦ καὶ ρυθμιστικοῦ τῆς πρώτης *Κριτικῆς* στηρίζεται ὁ Βέμπερ· στὴν ἐνοποίησή τους σὲ ἐσωτερικὴ τελεολογία, στὴν τρίτη, στηρίζεται ὁ Μάρξ μέσω τοῦ Ἑγελου.

Τὰ τέσσερα αἴτια τοῦ Ἀριστοτέλη⁸ ἀποτελοῦν δύο ζεύγη: μορφή-ύλη, αἰτία-σκοπός. Ὅτι τὰ *Φυσικά* χρησιμοποιοῦν τελικά καὶ ὄχι μόνο ποιητικά αἴτια μᾶς παραξενεύει ἐπειδὴ μᾶς πείθει ἢ νεώτερη φυσική. Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης ἀντικρούει αὐτὴ τὴν ἀποψη⁹ δὲν παραξενεύομαστε λοιπὸν μόνον ἐμεῖς. Αὐτὸν ἐπειθε τὸ βιολογικὸ πρότυπο (*φύσις* εἶναι ὅ,τι *φύεται*),¹⁰ ἀλλὰ ὄχι τὸν Δημόκριτο. Στὰ ὀργανικά οἱ τελεολογικὲς κρίσεις δὲν εἶναι παράταιρες, ὅταν ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης λέει πὼς ἡ πέτρα πέφτει γιὰ νὰ ἐπιστρέψει στὸν φυσικὸ τόπο τῆς ἐπεκτείνει στὰ ἀνόργανα μιὰ ἐξήγηση πού ἀρμόζει στὰ ὀργανικά. Ἡ νεώτερη ἐπιστήμη, ἀντίστροφᾳ,¹¹ ἐπεκτείνει τὴν ἐξήγηση τῆς ἀνόργανης φύσης στὰ ὀργανικά: ὁ Δαρβίνος (Darwin) ἀπαγορεύει νὰ λέμε ὅτι ἔχουμε μάτια γιὰ νὰ βλέπουμε, ἀλλὰ ὁμολογεῖ ὅτι τοῦ φαίνεται παράταιρο, εἰδικὰ γιὰ τὸ μάτι.¹² Τὸ παράταιρο αὐτό, πού τώρα ἀπλῶς θεωρεῖται λιγότερο σκανδαλῶδες ἀπὸ τὸ ἀντίστροφο, ὀφείλεται στὸ ὅτι, ἐν σχέσει μὲ τὴν τελεολογική, ἡ αἰτιακὴ ἐξήγηση ἰσοδυναμεῖ μὲ τυχαιότητα: *Γιατί* ἔχουμε μάτια; Τυχαῖα. Ἡ πτώση τῆς κεραμίδας ἐξηγεῖται αἰτιακά ἀλλὰ εἶναι κακὴ *τύχη* γιὰ μένα πού περνοῦσα ἀπὸ ἐκεῖ. Τὸ λάθος εἶναι νὰ τὴν ἐντάξω τελεολογικά στὴν σταδιοδρομία μου, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Σπινόζα.¹³ Ὁ Δημόκριτος ἔλεγε πὼς ὅλα συμβαίνουν ἀπὸ *τύχη* καὶ ἀναγκαιότητα καὶ ὁ Μονὸ (Monod) ἔδωσε αὐτὸ τὸν τίτλο στὴν ἀνίχνευση τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιπτώσεων τῆς νέας βιολογίας.¹⁴ Ὅμως ὅλ' αὐτὰ δὲν θίγουν τὸ ἄλλο ἀριστοτελικὸ πρότυπο τελεολογίας. Ἡ ὀργανικὴ τελεολογία δὲν εἶναι τεχνική, δὲν βάζει κανεὶς *στόχο* τὸν ὀργανισμό.

Τὸ καλὸ τῆς αἰτιακῆς ἐξήγησης εἶναι ὅτι ἀντιστρέφει τὴν σειρὰ τῆς τελεολογικῆς,¹⁵ καταργεῖ τὸ πρωθύστερον νὰ ἐξηγεῖ τὴν ὑπαρξὴ ὁ σκοπὸς πού θὰ ἐκπληρώσει. Ὁ Δαρβίνος ἐπεκτείνει αὐτὴ τὴν ἀντιστροφή στὰ βιολογικά, τὸ ἴδιο κάνει ὅλη ἡ κοινωνιολογία στὰ κοινωνικά. Ὅμως αὐτὸ δὲν ἀφορᾷ τὴν ὀργανική

τελεολογία, γιατί ἐδῶ τὸ μέσον δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὸν σκοπὸ, ὁ σκοπὸς εἶναι παρὼν, ὅπως ἀπαιτοῦσε ὁ Ἑγελος ἐνάντια στὸ ἀφηρημένο δέον, ἄρα δὲν ὑπάρχει πρωθύστερον. Αὐτὸ τὸ πρωθύστερο χαρακτηρίζει τὴν *τεχνική* τελεολογία. Ἡ νεωτερικὴ ἀπόρριψη τῶν τελικῶν αἰτίων σημαίνει *ἀπόρριψη τῆς τεχνικῆς τελεολογίας* σὲ *ὑπερατομικὸ ἐπίπεδο*. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα διαφοροποιοῦνται ὁ Βέμπερ καὶ ὁ Μάρξ. Ὁ ἓνας θεωρεῖ πὼς ἡ κοινωνία μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ ὅλη μὲ τὴν ἀτομικὴ τεχνικὴ τελεολογία, ὁ ἄλλος, ζητώντας καὶ ὀλικὴ θεώρηση, ἐπαναφέρει τὴν ὀργανική.

Ἡ σκοπιμότητα ἐξηγεῖ γιὰ τὸν Βέμπερ τὴν ὀρθολογικότητα τῆς πράξης. Ἐδῶ ἀνήκουν ἡ «ὀρθολογικότητα κατὰ τὸν σκοπὸ» ἀλλὰ καὶ «κατὰ τὴν ἀξία».¹⁶ Ἡ αἰτιακὴ ἐξήγηση ἐντάσσεται σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο: Ὁρθολογικὴ εἶναι μία συμπεριφορὰ πού ἔχει γνώση τῶν αἰτιακῶν σχέσεων μεταξὺ φαινομένων, ὥστε νὰ ἐπιλέγει τὸ κατάλληλο μέσον γιὰ τὸν ἐπιδιωκόμενο σκοπὸ, ἡ ὀρθολογικὴ κατὰ τὴν ἀξία πράξη διαφέρει ἀπὸ τὴν κατὰ τὸν σκοπὸ μόνον ὡς πρὸς τὸ ἄκαμπτο τοῦ τελευταίου.

Εἶναι ἐξωτερικὴ τελεολογία γιατί τὸ μέσον, σφυρί, ἐργατικὴ δύναμη, εἶναι ἓνα *ἐργαλεῖο* ἔξω ἀπ' τὸν σκοπὸ, παπούτσι ἢ ἐπιβίωση. Εἶναι μιὰ παραγωγή (*ποίησις*), ἐνῶ ὁ αὐτοσκοπὸς ἔχει τὴν δομὴ *πράξεως*, ὅπως ὁ χορὸς, ἡ πολιτικὴ, ὁ *ὀργανισμός*, δηλαδὴ τὸ σύνολο τῶν ἐργαλείων (*ὄργανα*) ὡς αὐτοσκοπός. Ἡ τελεολογία αὐτὴ δὲν σημαίνει πὼς κάποιος ἔδωσε στὸν ἄνθρωπο μάτια *γιὰ* νὰ βλέπει.

Ἡ ἐξωτερικὴ τελεολογία δὲν ἐφαρμόζεται σὲ σύνολα ἂν θέλουμε νὰ ἀκολουθήσουμε στίς κοινωνικὲς ἐπιστήμες τὸ αἰτιακὸ πρότυπο τῶν φυσικῶν, ὅμως ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα θὰ ἀποκλείσουμε ἢ ὄχι καὶ τὴν χρῆση τοῦ σχήματος τῆς ἐσωτερικῆς τελεολογίας. Στὴν πρώτη περίπτωση, ὁ Βέμπερ ἀρνεῖται νὰ *ἀξιολογεῖ* τὸ ἀντικείμενο. Ἀντιθέτως μία θεωρία σὰν τοῦ Μάρξ, πού *καταγγέλλει*

τὴν ἀδικία τοῦ ἀντικειμένου, προσφεύγει στὴν ἐσωτερικὴ τελεολογία. Ἄρα αὐτὰ συνδέονται, μένει νὰ δοῦμε πῶς.

Συγκροτητικὸ καὶ ρυθμιστικὸ

Ἐνα κλασικὸ θέμα τῆς νεώτερης φιλοσοφίας εἶναι ἂν ὑπάρχει καὶ *πρακτικὴ* ἐκτὸς ἀπὸ τὴν *τεχνικὴ* πρόοδο, δηλαδή πρόοδος πρὸς τὸ ἀγαθό. Ὁ Βέμπερ¹⁷ τὸ ἀρνεῖται θεωρώντας μόνο τὰ μέσα ὀρθολογικὰ ἀξιολογήσιμα. Ἐτσι ὑπάρχει πρόοδος στὴν ἐφαρμογὴ τῆς κατὰ σκοπὸ ὀρθολογικότητας, ἐνῶ αὐτὸ τὸ σχῆμα εἶναι ὅ,τι μᾶς εἶναι *κατανοητό*.¹⁸ Ἐχουμε ἔτσι μίαν ὁλοένα κατανοητότερη κοινωνία, κάτι πού τὸ ὀνόμασε *ἀπομάγευση* τοῦ κόσμου.¹⁹ Αὐτὸ σημαίνει ὅτι κυριαρχοῦν ἄστοι πού ξέρουν τὸ συμφέρον τους καὶ πῶς νὰ τὸ ἐπιδιώκουν χωρὶς δεσμεύσεις. Στὸν Μάρξ ὀνομάζεται ἄρση τῶν προσωπικῶν ἐξαρτήσεων πρὸς ὄφελος τῆς ἰδιοτέλει-²⁰ας, στὸν Νίτσε καταστροφὴ ψευδῶν ἀξιῶν ἀπαραίτητων γιὰ τὴν ζωή.²¹ Ἐτσι ὁ Βέμπερ δὲν θεωρεῖ τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα ὀρθολογικὰ ἀλλὰ δεῖγμα «ὀρθολογιστικοῦ φανατισμοῦ».²²

Ποτὲ δὲν συνάγονται ἀξίες ἀπὸ *γεγονότα*, ἀκόμη καὶ ἂν αὐτὰ εἶναι ἀξιακά. «Ἀμφισβητῶ κατηγορηματικά, γράφει, ὅτι μίαν “ρεαλιστικὴν” ἐπιστήμη τῶν ἠθικῶν, δηλαδή ἡ κατάδειξη τῶν γεγονικῶν ἐπιρροῶν πού ἔχουν ὑποστῇ οἱ ἐκάστοτε ὑπερισχύουσες ἠθικὲς πεποιθήσεις σὲ μιὰ ὁμάδα ἀνθρώπων ἀπὸ μέρους τῶν ὑπόλοιπων βιοτικῶν συνθηκῶν τους καὶ πού ἄσκησαν ἀντιστροφῶς σ’ αὐτές, μπορεῖ νὰ καταλήξει σὲ μίαν “ἠθικὴν” ἱκανὴ νὰ ἐκφράσει ποτὲ τὸ παραμικρὸ σχετικὰ μὲ αὐτὸ πού θὰ ὀφείλε νὰ ἰσχύει».²³ Ἡ γεγονικὴ σημασία τοῦ δέοντος ὁδηγεῖ μόνο σὲ πραγματολογικὴ ἀνάλυση τῶν σκοπῶν, ὅχι σὲ ἀξιολόγηση. Ἀπαιτεῖται «ἀξιακὴ ἐλευθερία». Ὅμως οἱ θεωρίες συγκροτοῦνται

ἀξιακά. Αὐτὲς οἱ δύο ἀντινομικὲς θέσεις συνυπάρχουν στὸν Βέμπερ ὡς ἀπόρροιας τοῦ καντιανοῦ πλαισίου σκέψης του. Στηρίζεται σὲ μίαν διαίρεση τοῦ Κάντ, μόνο πού δὲν δέχεται τὴν σύνδεση τῶν ὅρων τῆς πού πρότεινε ὁ ἴδιος.

Γιατὶ, ὅπως πρέπει νὰ τονίσουμε, ὁ χωρισμὸς γεγονότων καὶ ἀξιῶν στὸν Βέμπερ δὲν δηλώνει ἀπόρριψη τῆς ἀντικειμενικότητας τοῦ δέοντος, ὅπως σὲ μίαν συγγενικὴ παράδοση,²⁴ χιουμεινῆς καταγωγῆς, ὅπου ἀνήκει ἐν μέρει ὁ Νίτσε, καὶ μετὰ ὁ Σμίττ (Schmitt) καὶ ὁ Κονδύλης.²⁵ «Στὴν πραγματικότητα, ὑπογραμμίζει ὁ Βέμπερ, δὲν συζητοῦμε καθόλου τὸ ἐρώτημα τοῦ κατὰ πόσον εἶναι νόμιμη ἡ ἀξίωση πρακτικῶν ἀξιολογήσεων, ἰδιαίτερα συνεπῶς τῶν ἠθικῶν ἀξιολογήσεων, νὰ ἔχουν ἀπὸ τὴν μεριά τους *κανονιστικὸ* ἢ *ρυθμιστικὸ* κύρος, δηλαδή κατὰ πόσον μποροῦν νὰ ἔχουν ἄλλο χαρακτήρα, λ.χ., ἀπὸ τὸ ἐρώτημα πού δίδεται ὡς παράδειγμα, ἂν εἶναι προτιμότερες οἱ ξανθὲς ἀπὸ τίς μελαχροινές, ἢ ἀπὸ ἄλλες ὁμοίως ὑποκειμενικὲς κρίσεις γούστου. Αὐτὰ εἶναι ζητήματα τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀξιῶν καὶ ὄχι τῆς μεθοδολογίας τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν. Τὸ μόνο πού ἐνδιαφέρει σύμφωνα μὲ τὴν τελευταία εἶναι ὅτι ἡ ἰσχὺς, ἀφ’ ἐνός, μίας πρακτικῆς προσταγῆς ὡς ρυθμιστικοῦ κανόνα καὶ ἡ ἰσχὺς, ἀφ’ ἑτέρου, μίας ἐμπειρικῆς διαπίστωσης γεγονότων ὡς ἀληθινῆς ἀνήκουν σὲ ἀπολύτως ἐτερογενῆ ἐπίπεδα τῆς προβληματικῆς καὶ ὅτι πληττεται τὸ εἰδικὸ κύρος *τῆς κάθε μιᾶς* ὅταν τὸ παραγνωρίζουμε καὶ ἐπιδιώκουμε νὰ συνδυάσουμε τίς δύο σφαίρες μὲ τὸ ζόρι».²⁶ Διακρίνονται ἐδῶ δύο ἔννοιες τῆς «ἰσχύος» (μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐγκυρότητας, ὄχι τῆς δύναμης), ἡ ἰσχὺς πού ἔχει κάτι ἐπειδὴ ἀληθεύει, τὸ ὅτι *ἀντιστοιχεῖ στὴν περιγραφή τῶν γεγονότων*, καὶ ἡ ἰσχὺς πού ἔχει κάτι ἐπειδὴ *θὰ ὀφείλε μετὰ βεβαιότητος νὰ ἐφαρμόζεται στὴν πράξη*. Αὕτῃ ἡ διάκριση παραπέμπει στὴν καντιανὴ φιλοσοφία.

Ὁ Κάντ ἀρνεῖται δύο θέσεις, τὸν ὀρθολογισμό πού ἀνάγει τὸ

γνωστικό αντικείμενο στην λογική ανάλυση και τὸν ἐμπειρισμὸ πού τὸ θεωρεῖ ξένο πρὸς τὸν λόγο. Θεωρεῖ τὸν μὲν δογματικὸ, τὸν δὲ σκεπτικὸ. Τὸ διακύβευμα εἶναι ὅτι ὁ πρῶτος γνωρίζει τὸ ὄν μὲ τίς ἀρχές τοῦ λόγου πού ὁρίζουν καὶ τὸ δέον. Ὁ Καρτέσιος ἐξαρτοῦσε τὴν ἠθικὴ ἀπὸ τὴν φυσικὴ, ὅπως τὴν μηχανικὴ καὶ τὴν ἰατρικὴ,²⁷ δηλαδή τις τεχνικὲς ἐφαρμογές της, ἄρα ἐξαρτοῦσε τὸ δέον ἀπὸ τὸ ὄν. Προϋπέθετε ἀδικαιολόγητα τὴν ἀντικειμενικὴ ἰσχὺ τῶν ἐννοιῶν, ὅπως ἔδειξε ὁ Χιούμ στὴν περίπτωση τῆς αἰτιότητας: Ἡ συνήθης διαδοχὴ δὲν τεκμηριώνει ἐγγενὴ συνάφεια, ὅπως ὑποθέτει ἡ αἰτιότητα. Ὁ συνεπὴς ἐμπειριστὴς καταλήγει ἔτσι στὸν σκεπτικισμό. Τὰ μαθηματικὰ εἶναι βέβαια γιατί συνδέουν ἐννοιες, τὰ γεγονότα εἶναι ἄλλη ἱστορία.²⁸

Αὐτὸ εἶναι σχετικισμός: Τὸ δέον γίνεται ζήτημα γούστου ὅπως ἡ προτίμηση ξανθῶν ἢ μελαχροινῶν, δὲν εἶναι *ἀπόλυτο*. Δὲν ὑπάρχει κριτήριό γιὰ νὰ λέμε κάτι καλὸ. Ὁ πλήρης χωρισμὸς ἐννοιῶν καὶ γεγονότων ὁδηγεῖ στὸν χωρισμὸ ὄντος καὶ δέοντος τοῦ τύπου πού *κατακρίνει* ὁ Βέμπερ· οἱ ἐννοιες στεροῦνται ἀντικειμενικῆς «ἰσχύος» μὲ τὴν ἐννοια τῆς ἀλήθειας· τὸ δέον, προῖόν τῶν ἐννοιῶν, στερεῖται ἀντικειμενικῆς «ἰσχύος» μὲ τὴν ἐννοια τῶρα τῆς δεσμευτικότητας. Μπορεῖ ἄραγε τὸ δέον νὰ μὴν εἶναι ὑποκειμενικὴ προτίμηση χωρὶς νὰ ἐξαρθᾶται ὀρθολογιστικὰ ἢ ἀξιολόγηση ἀπὸ τὴν περιγραφή; Αὐτὸ ζητᾷ ὁ Κάντ, αὐτὸ ὑποθέτει καὶ ὁ Βέμπερ ἐδῶ.

Ὁ Κάντ παρατηρεῖ ὅτι τὸ δέον δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν γνώση. Αὐτὸ ὑπέθετε ὁ Καρτέσιος, τὸ ἴδιο ὅμως *καὶ ὁ Χιούμ*, ἀφοῦ ἀπὸ τὴν κατάργηση τῆς ἰσχύος ὡς ἀλήθειας κατέληγε στὴν κατάργηση τῆς ἰσχύος ὡς δεσμευτικότητας. Ὁ Κάντ χωρίζει τὰ δύο ἐξαρτώντας τὸ δέον, ὅχι ἀπὸ τὴν γνώση, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν δομὴ της. Τὰ γεγονότα ὑπάρχουν *γιὰ μᾶς* μόνον ἐφ' ὅσον ὑπάγονται σὲ ἐννοιες, οἱ ὁποῖες τὰ *συγκροτοῦν* ὡς ἀντικείμενα. Οἱ ἐννοιες δὲν ἔχουν

νόημα χωρὶς δεδομένα, ἔχει δίκιο ὁ ἐμπειρισμός, ἀλλὰ οὔτε αὐτὰ χωρὶς ἐννοιες,²⁹ ἔχει δίκιο καὶ ὁ ὀρθολογισμός. Πλὴν δὲν ἔχουν ὁμοία βαρύτητα: Οἱ κατηγορίες ὁρίζουν τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀντικειμένου, ἡ διάνοια νομοθετεῖ. Μόνον πού ἡ νομοθεσία δὲν εἶναι προαιρετικὴ ἀλλὰ *ἀναγκαῖα*.

Δὲν πρόκειται γιὰ ἀνθρωπολογία. Ὁ Χιούμ ἀναζητοῦσε στὴν ψυχολογία ὡς μέρος τῆς ἀνθρωπολογίας τὸν λόγο τῆς ἀντικειμενικῆς χρήσης τῆς αἰτιότητας· ἀνάλογη θέση θὰ ἔχει ὁ Κονδύλης στὴν κοινωνικὴ θεωρία. Ὅμως αὐτὸ θὰ ἴσχυε μόνον ἂν μπορούσαμε νὰ δοῦμε τὰ πράγματα χωρὶς τίς ἐννοιες διὰ τῶν ὁποίων τὰ ἀντιλαμβανόμαστε. *Ἡ ἀνθρωπολογία ἢ ἡ ψυχολογία δὲν μπορεῖ νὰ μελετήσῃ τὴν συγκρότηση πού ἡ ἴδια προϋποθέτει*. Ὅπως γράφει ὁ Ντελὲξ (Deleuze): «Ὁ Χιούμ εἶχε δεῖ σωστὰ ὅτι ἡ γνώση προϋποθέτει ὑποκειμενικὲς ἀρχές, μέσῳ τῶν ὁποίων ὑπερβαίνουμε αὐτὸ πού δίνεται μέσα στὴν ἐμπειρία. Ὅμως οἱ ἀρχές αὐτὲς τοῦ φαίνονταν ἀπλῶς ἀρχές τῆς *ἀνθρώπινης φύσης*, ψυχολογικὲς ἀρχές γιὰ τὸν συσχετισμὸ τῶν παραστάσεών μας. Ὁ Κάντ μετατρέπει τὸ πρόβλημα: Αὐτὸ πού μᾶς παρουσιάζεται ἔτσι ὥστε νὰ σχηματίζει μία Φύση πρέπει ἀναγκαῖα νὰ ὑπακούει σὲ ἀρχές τοῦ ἴδιου εἶδους –καὶ μάλιστα, *στὶς ἴδιες ἀρχές*– μ' αὐτὲς πού διέπουν τὴν ροὴ τῶν παραστάσεών μας».³⁰ Τὸ ἀντικειμενικὸ γιὰ μᾶς ἰσχύει ὡς ἀντικειμενικὸ *ἀπλῶς*. Ὁ *υπερβατολογικὸς* ὀρθολογισμὸς ἀποτελεῖ ριζοσπαστικοποίηση τοῦ ἐμπειρισμοῦ: Τὸ πῶς γνωρίζουμε εἶναι ἀναγκαῖο ἐπειδὴ ἀκριβῶς λείπει ἡ θεϊκὴ σκοπιὰ ὅπου ἡ διάνοια καὶ ἡ αἰσθητικότητα δὲν θὰ χωρίζονταν καὶ ἡ πρώτη δὲν θὰ ἔπλαθε τὰ δεδομένα τῆς δεύτερης, σκοπιὰ πού ὑπάρχει λαθραῖα καὶ στὸν ἐμπειρισμὸ ἀφοῦ ἡ ἄρνηση τῆς ἀναγκαιότητας τῶν ἐννοιῶν ὑποθέτει μίαν ἄλλη ἀπὸ τὴν *καθ' ἡμᾶς* ἀναγκαιότητα. *Ἀναγκαῖο* στὴν γνώση εἶναι ὅ,τι ἀπορρέει ἀπὸ τὴν δομὴ της, ἄρα ἀπὸ τὸν χωρισμὸ πού τονίζουν οἱ ἐμπειρι-

στές μεταξύ ἐννοιῶν καὶ δεδομένων, μολονότι αὐτοὶ τὸν τονίζουν γιὰ ν' ἀρνηθοῦν τὴν ἀναγκαιότητά της.

Ἔτσι ἀποκαθίσταται ἓνας ἀλλαγμένος ὀρθολογισμός, καταργεῖται ὁ σχετικισμός γιὰ τὴν ὑπάρχει ἓνας «προεμπειρικός προσδιορισμός τῶν ἀντικειμένων στηριζόμενος ἀποκλειστικά σὲ ἐννοιες, μὲ τὸν ὅποιο διευρύνεται ἡ γνώση μας».³¹ Τότε ὅμως κάθε δέον πὺν ἀπορρέει ἀπὸ τὸν προσδιορισμὸ αὐτὸ ἰσχύει. Ἄλλο εἶναι νὰ συγκροτῶ τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο καὶ ἄλλο νὰ θέτω ἓναν ρυθμιστικὸ κανόνα γιὰ τὴν πράξη, ὅμως αὐτὸς ὁ χωρισμός τῶν δύο ἐννοιῶν τῆς «ἰσχύος» προϋποθέτει μιὰ σύνδεση τῶν δύο. Ἀφ' ἑνὸς δὲν γνωρίζουμε τίς ρυθμιστικὲς ἀρχὲς ἀλλὰ τίς θέτουμε, εἶναι σωστὴ ἡ κριτικὴ τῶν ἐμπειριστῶν στὴν ἀξίωση τῶν ὀρθολογιστῶν νὰ συμπεράνουν τὸ δέον ἀπὸ τὸ ὄν (τὴν ἀξία ἀπὸ τὸ γεγονός), ὅμως ἔχουν ἄδικο, καὶ ἐδῶ βρίσκουμε τὴν ἄποψη τοῦ Βέμπερ, ὅταν θεωροῦν αὐτὴ τὴν θέση αὐθαίρετη. Ἡ θέση τους εἶναι ἀναγκαία γιὰ ὅποιον ἔχει ὀρθὸ λόγον, ὅπως ἡ συγκρότηση ἦταν ἀναγκαία γιὰ ὅποιον ἔχει διάνοια, γιὰ τὴν ἡ συγκρότηση χρειάζεται ρύθμιση. Ἔτσι, παρὰ τὴν ἀνεξαρτησία τους ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, οἱ ἰδέες σχετίζονται μ' αὐτήν.

Οἱ συγκροτητικὲς ἐννοιες περιλαμβάνουν τὴν αἰτιότητα, οἱ κανονιστικὲς ἀποτελοῦν πρότυπα, ἀνήκουν στὴν τελεολογία, ὀρίζουν τὸ πρακτικὸ δέον. Ἐδῶ στηρίζεται ἡ διάκριση ἑτερογενῶν σημασιῶν τῆς ἰσχύος στὸν Βέμπερ, ἡ γνώση καὶ ἡ ἀξιολόγηση εἶναι δύο διαφορετικοὶ τρόποι νομοθέτησης. Ὅμως οἱ ἰδέες σχετίζονται καὶ μὲ τὴν γνώση, τὴν συμπληρώνουν ὅσον ἀφορᾷ τὸ ὄλον. Χωρὶς νὰ ὑπερβαίνουν δογματικὰ τὴν δυνατὴ ἐμπειρία, καλοῦνται νὰ φανερώσουν προσεγγίσεις τοῦ ὄλου. Εἶναι ἡ ρυθμιστικὴ λειτουργία τοῦ λόγου στὴν γνώση, πὺν τὴν ἀπορρίπτει ὁ σημαντικότερος μελετητὴς τοῦ Κάντ μεταξύ τῶν σύγχρονων ἐμπειριστῶν, ὁ Στρώσον (Strawson).³²

Ἔτσι συνδέεται ἡ τελεολογία μὲ τὴν ἀξιολόγηση. Ὅμως ἐδῶ ὁ Βέμπερ διαφοροποιεῖται: Ἡ τελεολογία ἐπιτρέπει στὸν Μάρξ νὰ ἀξιολογεῖ τὸ ἀντικείμενο, ἔτσι ἐφαρμόζει τίς κατηγορίες σὲ σύνολα ὁ Βέμπερ θεωρεῖ ὅτι χρειάζονται ἀξίες γιὰ νὰ συγκροτηθεῖ τὸ ἀντικείμενο ἀλλὰ ἀρνεῖται τὸν ὀλισμὸ καὶ θέτει τίς ἀξίες ἐκτὸς λόγου.

Ἀξίες καὶ προοπτικὲς

Ἄς δοῦμε λοιπὸν πῶς ἐννοεῖ ὁ Βέμπερ τὴν ἀξιακὴ συγκρότηση τῆς θεωρίας, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι προκρίνει τὸ αἰτιατὸ καὶ ὄχι τελεολογικὸ πρότυπο. Αὐτὴ ἡ θέση καταρρίπτει τὴν ἄποψη περὶ ἀξιακῆς ἐλευθερίας, ἡ ἐπιστήμη εἶναι κατ' ἀνάγκην προκαθορισμένη ἀπὸ τίς ἀξίες τοῦ ἐπιστήμονα. Τοῦτο δὲν ἀποτελεῖ διαπίστωση τῆς κοινωνιολογίας τῆς γνώσης, δὲν λέει ὅτι ἐπηρεαζόμεστε ἀπὸ τὸν περίγυρον, ἀλλὰ ὅτι δὲν ὑπάρχει θεωρία χωρὶς προελημμένες ἀποφάσεις περὶ ἀξιών.³³

Τὸ ἐπιχείρημά του φανερῶνει μιὰ τροποποίηση τοῦ καντιανοῦ σχήματος χαρακτηριστικῆ σειρᾶς στοχαστῶν. Προϋποθέτει τὸν ἀνεξάντλητο χαρακτήρα τοῦ πραγματικοῦ. Αὐτὸς ἐπιβάλλει τὴν συγκρότηση ὡς ἐπιλογὴ ἑνὸς πεπερασμένου ἀριθμοῦ σημαντικῶν πλευρῶν.³⁴ Ὅμως ἔτσι ἐφαρμόζει στὸ ἐπίπεδο μίας θεωρίας τὸ σκεπτικὸ πὺν ὁ Κάντ ἐφάρμοζε στὴν συγκρότηση ἀντικειμένου γενικῶς. Τὰ δεδομένα χρειάζονται μιὰ μορφοποίηση, γιὰ νὰ μπορῶ ν' ἀντιληφθῶ. Ὅ,τι ὑπάρχει «πρὶν» δὲν μπορεῖ νὰ λέγεται «ἀνεξάντλητο», γιὰ τὴν δὲν ὑπάγεται σὲ καμία ἐννοια.

Ὅταν χαρακτηρίζουμε τὴν πραγματικότητα πρὶν τὴν ἐπιστημονικὴ μελέτη ὡς ἀνεξάντλητη ἢ ὡς ὅτιδήποτε ἄλλο, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἔχει ἤδη συντελεσθεῖ ἡ συγκρότηση. Ὅμως ὁ Βέμπερ δὲν

υπολογίζει αυτήν την διαφορά και επεκτείνει αντίστροφα τὸν χαρακτηρισμὸ αὐτὸ στὸ θεμελιῶδες ἐπίπεδο.³⁵ Τοῦτο προέρχεται ἀπὸ τὸν Νίτσε καὶ ἔχει καταλυτικὲς συνέπειες γιὰ τὸ καντιανὸ πρότυπο. – Ὁ Κάντ θεωρεῖ πὼς ὁ λόγος ρυθμίζει τὴν γνώση, ἄρα δὲν εἶναι ἀξιακὰ οὐδέτερος, ἂν καὶ οἱ ἀξίες του δὲν εἶναι αὐθαίρετες. Ὁ Βέμπερ θεωρεῖ πὼς διάφορες ἀξίες συγκροτοῦν τὴν γνώση *μολοντί* θὰ ὀφείλε νὰ εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερη, γιατί ἀκριβῶς οἱ ἀξίες εἶναι αὐθαίρετες. Ὁ πρῶτος θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχει ἀλήθεια, ὁ δεύτερος ὅτι ὑπάρχουν μόνο προοπτικές.

Ὁ λόγος ὑπηρετεῖ τὴν γνωστικὴ μας ἱκανότητα, γιὰ τὸν Κάντ, ὅταν μιᾶ ὀλιστικά, ἂν καὶ ἔτσι δὲν *συγκροτεῖ*, καθὼς τὸ ὅλον δὲν ἀνήκει στὴν ἐμπειρία. Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον ὑπαγορεύει στὸν λόγο νὰ ἀφήνει τὴν διάνοια νὰ νομοθετεῖ,³⁶ ἢ κριτικὴ διδάσκει στὸν λόγο τὸν αὐτοπεριορισμό, ὅμως ὁ ρυθμιστικὸς ρόλος τοῦ λόγου σημαίνει πὼς εἶναι συγκροτητικὸς τῆς *θεωρίας*. Στὸν Βέμπερ, ἡ θεωρία συγκροτεῖ βάσει *ἀξιῶν* μὲ ἀπαραίτητη ρυθμιστικὴ λειτουργία, μὲ *σκοποὺς* πού δὲν ἀνήκουν στὴν γνωστικὴ μας ἱκανότητα, ἀλλὰ ἐφ' ὅσον ἡ γνώση μελετᾷ τὰ μέσα καὶ ὄχι τοὺς σκοπούς, αὐτοὶ δὲν εἶναι ἔλλογοι. Ἔτσι ἡ σφαῖρα τῶν ἀξιῶν μπορεῖ νὰ μὴ στερεῖται ἀντικειμενικότητας, ἀλλὰ πάντως αὐτὴ δὲν εἶναι ἔλλογη.

Ἀξίες καθορίζουν τὴν ἐπιλογὴ δεδομένων,³⁷ ὅμως οἱ ἴδιες εἶναι δεδομένες ἀφοῦ τίθενται *μὴ ἔλλογα*. Αὐτὸ σημαίνει βέβαια πὼς ἡ ἱκανότητα γνώσεως καθίσταται γνώμονας τοῦ λογικοῦ, ὁ λόγος χάνει τὴν ἀντικειμενικότητά του. Ὁ Βέμπερ ἐγκαταλείπει τὴν διάκριση *διάνοιας* (γνωστικῆς ἱκανότητας) καὶ *λόγου* (ρυθμιστικῆς ἱκανότητας) *μολοντί* θεωρεῖ ζήτημα ἐντιμότητας τὴν συνείδηση καὶ κοινοποίηση τῶν ἀξιῶν μας.³⁸ Ὁνομάζει ὀρθολογικὴ τὴν ὑπαγωγή τῆς πράξης μας σὲ ἀξίες, δηλαδή τὴν θέση σκοπῶν ὡς ἀνυπόθετων, κάτι πού ἀνήκει στὸν *λόγο* ὡς ἱκανότη-

τα *θέσης* σκοπῶν καὶ ὄχι ὑπολογισμοῦ μέσων, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπαγωγή τῆς πράξης μας στὴν σχέση μέσου πρὸς σκοπὸν, τὴν ἐξωτερικὴ σκοπιμότητα πού ἀναφέρεται σὲ τεχνικὲς στοχοθεσίες καὶ ἀφορᾷ τὴν διάνοια ἐφ' ὅσον ἀναζητᾷ μέσα γιὰ ἓναν σκοπὸ, γιατί στὶς δύο ὀρθολογικότητες, κατ' ἀξία καὶ κατὰ σκοπὸ,³⁹ ὁ σκοπὸς παραμένει ἐκτὸς λόγου. Δηλαδή ὀνομάζει ὀρθολογικὲς δύο μὴ ὀρθολογικὲς συμπεριφορές. Ὁ «πολυθεϊσμός τῶν ἀξιῶν» ὀδηγεῖ τοὺς δρώντες καὶ τοὺς μελετητές τους σ' ἓναν ἀγῶνα ὅπου δὲν ἐπικρατοῦν διὰ τοῦ λόγου.⁴⁰

Ἔτσι ὁ σχετικισμὸς πού ἐπεδίωκε νὰ ἀναιρέσει ὁ Κάντ διὰ τοῦ χωρισμοῦ τῶν δικαιοδοσιῶν τῶν τρόπων λειτουργίας τοῦ νοῦ ἐπανέρχεται.⁴¹ Ὅπως γράφει ὁ Ψυχοπαίδης, ὁ Βέμπερ δὲν ἀρνεῖται τὴν «ἀξιακὴ συγκρότηση» τῆς ἐπιστήμης, ἴσα ἴσα «ὀδηγεῖ στὴν ὄξυνσή της μέχρι τὴν ἀκραία σχετικιστικὴ τῆς συνέπεια», ἐφ' ὅσον «ταυτόχρονα ἀμφισβητεῖ τὴν δυνατότητα νὰ συγκροτηθεῖ τὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο μέσα ἀπὸ μιὰ διαδικασία ἀναστοχαρμοῦ πάνω στὶς ἀξιακὲς βάσεις, ἀφ' ἑνός, τῶν ὑπερβατολογικῶν ὅρων σύστασής του (τῶν ἀξιακῶν θεμελιῶν τῶν ἐπιστημονικῶν θεωρητικοποιήσεων) καί, ἀφ' ἑτέρου, τῆς ἀξιακῆς ἐμπλοκῆς τῆς στάσεως τῶν δρώντων». Ἐφ' ὅσον οἱ ἀξιακὲς συνδέσεις στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀντικειμένου εἶναι ἀνορθολογικὲς, γιατί ἀφοροῦν *ὅλα*, δὲν μπορεῖ οὔτε ἡ θεωρία νὰ συγκροτηθεῖ ὡς δεσμευτικὸ *ὅλον*.⁴² Ἔτσι ἡ ἀξία ἐμφανίζεται σὲ δύο ἐπίπεδα, ρυθμιστικὸ στοιχεῖο στὴν γνώση καὶ στοχοθετικὴ ἱκανότητα στὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο, πού καὶ τὰ δύο ἐμφανίζουν ἓναν ἀνταγωνισμό ὁ ὁποῖος δὲν ἀνάγεται σὲ ἐνότητα, μιὰ *σύγκρουση προοπτικῶν*. Δὲν μπορούμε νὰ ἀναθοῦμε ἀπὸ τὰ φαινόμενα σὲ μιὰ ρυθμιστικὴ ἔποψη τοῦ ὅλου πέραν τοῦ ἀνταγωνισμοῦ οὔτε μπορούμε νὰ συνθέσουμε τίς ἴδιες τίς κατηγορίες μας σ' ἓνα συστηματικὸ ὅλον. Δὲν ἰσχύει τὸ ἰδανικὸ τῆς σύμπραξης, οὔτε τῆς *μίας* ἐπιστήμης. Ἡ δεύτερη δια-

δικαιοσύνη λέγεται *ἀναστοχασμός* ἢ *ἀναλογισμός* μετὰ τὸν Κάντ καὶ αὐτὴν ἀφορᾷ, στὸν ἴδιο, ἢ τελεολογικὴ ἐνοποίηση συγκρότησης καὶ ρύθμισης. Πρῶτον τὴν ἐξετάσουμε, ἃς δοῦμε τὰ προβλήματα τοῦ προοπτικισμοῦ, πού τὴν ἀρνεῖται.

Οἱ προοπτικὲς τοῦ Νίτσε εἶναι τρόποι *νοηματοδότησης*. Ὅταν ἐφαρμόζω ἔννοιες γιὰ νὰ συγκροτήσω τὸ ἀντικείμενο, ὅταν *νομοθετῶ*, νοηματοδοτῶ. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὸ πού ὁ Νίτσε ἀρνεῖται ἀπὸ τὸν Κάντ εἶναι ὅτι τὰ γνωρίσματα αὐτῆς τῆς νοηματοδότησης πού εἶναι *κοινὰ* σὲ κάθε ἔλλογο ὄν εἶναι καὶ *καθοριστικά*. Τὰ στοιχεῖα νοηματοδότησης πού διαφέρουν ἀπὸ ἐποχὴ σὲ ἐποχὴ, ἀπὸ κοινωνία σὲ κοινωνία, ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο δὲν ἀπορρέουν, δηλαδή, ἀπὸ τὰ κοινὰ στοιχεῖα καὶ δὲν μποροῦν νὰ διορθωθοῦν βάσει αὐτῶν, ὅπως στὸν Κάντ. Ἔτσι αἱρεται ἡ *ἐνιαία προοπτικὴ* τοῦ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος. Ἄλλον ἐνδιαφέρουν οἱ τάδε ἀξίες πού τὸν καθοδηγοῦν στὴν εὕρεση καὶ ἐπιλογὴ δεδομένων πρὸς τεκμηρίωσή τους, ἄλλον ἄλλες, ὁ καθένας νοηματοδοτεῖ διαφορετικὰ τὸν κόσμο. Ἄλλος θέλει νὰ καταργήσει τὴν ἐκμετάλλευση, ἄλλος ν' ἀναδείξει τὴν ἀγρία φυλή,⁴³ ἂν δὲν ὑπάρχει καθοριστικὸς κοινὸς παρονομαστής πρὸς ἀξιολόγηση αὐτῶν τῶν ἀξιολογήσεων, δὲν μένει παρὰ νὰ ἐξετάζουμε, ὅπως ὁ Βέμπερ, τὴν ἐσωτερικὴ συνοχὴ τῆς κάθε μιᾶς.⁴⁴

Αὐτὴ ἡ ἀπεριόριστη ποικιλία συγκροτήσεων⁴⁵ ἀπαιτεῖ τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς πραγματικότητος ὡς ἀνεξάντλητης. Οἱ τύποι τοῦ Νίτσε, οἱ ιδεότυποι τοῦ Βέμπερ ἀποτελοῦν μονόπλευρες ἐπιλογές ἀπὸ τὸν ἀνεξάντλητο πλοῦτο τοῦ ἀντικειμένου, ἐργαλεῖα γιὰ τὴν τιθάσευση τῆς ἀποκλίνουσας ποικιλίας.⁴⁶ Τὶς προοπτικὲς περιορίζει ἀντίθετα ὁ μαρξισμὸς πού προσδιορίζει κοινωνικὰ ποιὰ γνωστικὰ ἐνδιαφέροντα καθοδηγοῦν τὴν γνώση, δηλαδή ποιὲς προοπτικὲς ἀναλογοῦν στὶς κοινωνικὲς ὁμάδες, καὶ ταυτίζει ἔτσι

τὴν μία μὲ τὸ ἐπιστημονικὸ σημεῖο ὑπεράνω τῶν ἀντιπάλων.⁴⁷ Ὁ μαρξισμὸς *ἀπαιτεῖ* κάτι πού στὸν Βέμπερ καὶ τὸν Νίτσε ἀποτελεῖ *ἀντίφαση*: Ὅτι ἡ ἐπιστήμη εἶναι μία προοπτικὴ, τὸ γενικὸ ἓνα ἐπιμέρους, ἄρα δὲν εἶναι ἀξιακὰ οὐδέτερη, δὲν εἶναι σὰν ἀμερόληπτος κριτής.⁴⁸

Τὸ ἄτοπο τῆς παραδοχῆς γίνεται προφανὲς ἂν διακρίνουμε τίς κατηγορίες (στοιχειώδης συγκρότηση) ἀπὸ τίς ἄλλες ἔννοιες. Ἡ κατὰ Βέμπερ *ποιοτική*, κατηγορικὴ ποικιλία –θέτει τὴν πραγματικότητα ὡς «ἀπόλυτα ἀπειρὴ πολλαπλότητα» ἢ «ποικιλία»⁴⁹–, κοινὸς τόπος τῆς ἐποχῆς,⁵⁰ θ' ἀπαιτοῦσε πολλὰ ἀγεφύρωτες στοιχειώδεις ἔννοιες, ὅμως τέτοιες ἔννοιες εἶναι οἱ *κατηγορίες*, οἱ μόνες πού διαφέρουν ποιοτικά, οἱ ὁποῖες εἶναι *λίγες* (ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαριθμεῖ δέκα, ὁ Κάντ δώδεκα). Ἄλλο εἶναι λοιπὸν νὰ λέμε ὅτι ἡ διάνοια, πού ὀργανώνει τὰ δεδομένα βάσει *κανόνων* γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ παραγάγει θεωρία, χρειάζεται ἔλλογες *ἀρχές* γιὰ τὴν συγκρότηση τῆς ἴδιας τῆς θεωρίας, καὶ ἄλλο νὰ λέμε ὅτι κάθε θεωρία χρειάζεται ἓναν μπούσουλα γιὰ νὰ ἐπιλέξει σημαντικὲς πλευρὲς τοῦ *ἀνεξάντλητου* δεδομένου, γιατί ἡ δευτέρη ἀποψη συγκροτεῖ πρῶτα τὸ ἀντικείμενο καὶ ὕστερα παρακάμπτει αὐτὴ τὴν στοιχειώδη ὑπαγωγή του σὲ ἔννοιες γιὰ νὰ θέσει μιὰ ἀπειρὴ ποικιλία ἀνορθόλογων ἀξιῶν βάσει τῶν ὁποίων συντάσσονται θεωρητικὲς προοπτικὲς.⁵¹

Ἡ ἄρνηση τοῦ Βέμπερ νὰ ἀναγνωρίσει ἔλλογο χαρακτήρα στὴν ἐφαρμογὴ κατηγοριῶν σὲ *ὅλα*, ὁ μεθοδολογικὸς ἀτομικισμός,⁵² συμβαδίζει μὲ τὴν ἐγκατάληψη τῆς ἐνιαίας θεωρίας. Ἀντίθετα, ἡ διάκριση θεμελιώδους συγκρότησης καὶ ἐπιμέρους γνώσης θέτει ὡς ρυθμιστικὸ ἰδεῶδες τὴν ἐνότητα τῆς ἐπιστήμης, ἀπαιτεῖ λοιπὸν τὴν ἐφαρμογὴ κατηγοριῶν σὲ *ὅλα*. Ἔτσι ὑπονοεῖται ἡ τελεολογικὴ συγκρότηση τῆς θεωρίας. Αὐτὴ θὰ εἶναι ἡ πρόταση τῆς τρίτης *Κριτικῆς* τοῦ Κάντ.

Πρακτικό ενδιαφέρον και αναλογιστικό πλαίσιο

«Ο λόγος, στοχοθετική ικανότητα, είναι καθ' αυτό πρακτικός, όμως το πρακτικό ενδιαφέρον του αλλάζει το σκηνικό: Στην γνώση αποφεύγεται ή χρήση των έννοιων πέραν των δεδομένων, έδω αποφεύγεται ή ανάμειξη των δεδομένων στις έννοιες, τώρα ο λόγος πρέπει να είναι καθαρός ενώ πριν έπρεπε να είναι εφαρμόσιμος, *όχι* καθαρός. Το δέ ενδιαφέρον του λόγου προέχει, γιατί ο λόγος παρεμβαίνει στην γνώση, *όχι* ή γνώση στην όρθοπραξία.⁵³ Το ενδιαφέρον του λόγου λύνει τις μη αποφασίσιμες γνωσιακά προϋποθέσεις της γνώσης.⁵⁴

«Η γνώση συγκροτεί μία φύση, το δέον δέν στηρίζεται σέ μία φύση. Αυτή ή θέση της δεύτερης κριτικής έχει κοινωνικοθεωρητικές προεκτάσεις. «Η δουλεία δέν είναι κακή ως αφύσικη, το δέον δέν ανάγεται στο όν, όπως νόμιζαν οί όρθολογιστές, αλλά *στην δομή της γνώσης μας ως όρο δυνατότητας του όντος*. Το δέον είναι απόλυτο γιατί ιδρύει μία τάξη πραγμάτων που υπάρχει στόν νοϋ μας αλλά ένυπάρχει και στην πολιτεία ως ο όρος ένός τέτοιου *πρακτικού* φαινομένου. «Η κοινωνική σύμβαση ως σύμβαση θέτει ίσους τούς συμβαλλομένους: σέ μία λεόντεια σύμβαση αντίτασσεται ο *όρος της*: Αυτό το έπιχείρημα, που έπιτρέπει στόν Ρουσσώ να στηρίζει την κοινωνική θεωρία στην θέση ότι οί άνθρωποι, άνισοι από την φύση τους, τίθενται ίσοι στην κοινωνία,⁵⁵ ακόμη και όταν διαφωνεί ή έμπειρία, το γενικεύει ο Κάντ σ' όλη την *πρακτική*. «Υπερβαίνει την έμπειρία ως όρος της, όπως οί κατηγορίες στην γνώση. Το όρθολογικό στηρίζεται πάλι στην αναγνώριση του έμπειρικού, το απόλυτο στο σχετικό ως ο όρος του. «Ετσι μπορεί να νοηθεί μιá έμμενης αξιολόγηση του αντικείμενου που να μην αφαιρεί από το δέον την καθαρότητά του.

Γιατί βέβαια ή πρακτική παρέμβαση πρέπει να *αφορμάται*

από άμυγώς προεμπειρικές άρχές, για να μην ακολουθεί τά θέσμια αλλά να τά διορθώνει. Έδω ή όρεκτική ικανότητα «να είμαι δια των παραστάσεων μου αίτία των αντικειμένων αυτών των παραστάσεων» άπαιτεί την καθαρότητα, δέν όρέγεται περιεχόμενα αλλά την *μορφή* που προϋποθέτουν.⁵⁶ Το δέον είναι τυπικά όρος του όντος, μορφή της συνύπαρξης είναι ή έλευθερία και σκοπός ή *ύλοποίηση αυτής της μορφής*.

Αυτή ή μορφή δέν είναι προϋπόθεση της *συγκρότησης* όπως οί κατηγορίες, είναι «το μοναδικό γεγονός του λόγου».⁵⁷ Θετική σημασία της έλευθερίας είναι ή *περιεχομενική* έννοιά της ως αντίθετη της άρνητικής, της ανεξαρτησίας, *άλλ'* αυτό το περιεχόμενο, ή αυτονομία, δέν είναι δεδομένο, *ύλοποιεί* τούς όρους της πράξης.⁵⁸

Το να είναι ή κριτική έμμενης, το άπαιτεί ο ρεαλισμός, ο όποιος θέτει το πρόβλημα του έφικτου, το πρόβλημα του συνδυασμού της έλεύθερης πράξης ως αίτίας φαινομένων, δηλαδή της *τελεολογίας*, και της *αιτιότητας* σύμφωνα με την όποία συγκροτείται ή φύση ως γνωστικό αντικείμενο. Καλά να μην ανάγεται το δέον στην φύση, καλά να πρέπει να το θέλουμε άνυπόθετα, μπορεί όμως να *ύλοποιηθεί*; Μπορούμε τάχα να γνωρίσουμε ένα δεδομένο ως μη φυσικό, δηλαδή ως μη αίτιακό, λ.χ. την πολιτεία ως μία γνήσια σύμβαση, όπως άπαιτεί το ρουσσωικό έπιχείρημα; Έδω ή τρίτη *Κριτική* ανατρέχει στην έσωτερική τελεολογία ως όρο που έπιτρέπει την ένωση του γνωστικού με το πρακτικό ενδιαφέρον. «Υπάρχουν γνωστικά αντικείμενα που νοούνται *μόνον ως άν αυτόνομα*. Κι έτσι επανέρχεται το πρότυπο του οργανισμού, όπως λέγαμε παραπάνω.

Γενικά τά ίδια αντικείμενα που γνωρίζουμε μπορούν να ιδωθούν ως αυτοσκοποί, όταν τά βλέπουμε ως ώραία. «Όλη ή φύση

πού κατά τ' άλλα γνωρίζουμε μπορεί να κριθεί *ὁμορφη*, όμως για να κριθεί έτσι κάτι, δεν πρέπει ν' αναφέρεται σε κάτι άλλο, μᾶς ενδιαφέρει ένα είδος αυτονομίας, ὅπως στην πρακτική προοπτική, ὅμως είναι τώρα μία *θεωρητική αυτονομία*. *Ἐλευθερώνουμε τὸ ἀντικείμενο*. Ἀντὶ νὰ τὸ ἐξαρτοῦμε ἀπὸ μίαν αἰτία καὶ ἀντὶ ν' ἀναγνωρίζουμε τὸ γεγονός τῆς δικῆς μας αυτονομίας, ὅπως στὴν θεωρία καὶ τὴν πράξη, ἀντικρίζουμε τὸ ἀντικείμενο *ὡς ἂν αὐτοσκοπὸ*.

Ἡ φαντασία παρεμβαίνει ἐδῶ ὡς *παιγνίδι* μὲ τὶς ἔννοιες γιατί ἡ κρίση παύει νὰ ὑπαγάγει τὸ ἀντικείμενο σὲ ἔννοιες πού διαθέτει ἀντίθετα ζητᾷ τὴν ἔννοια πού ἀρμόζει σ' ἕνα τέτοιο ἀντικείμενο. Ὅταν κρίνω τέτοια φαινόμενα ξεκινῶ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο πού θέλω νὰ ὑπαγάγω σὲ ἔννοια. Ἡ γνωστική κρίση εἶναι «προσδιοριστική», αὐτὴ ἐδῶ «ἀναστοχαστική» ἢ «ἀναλογιστική». Καὶ εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα – ὥστε νὰ μὴν ὑποβιβάζουμε τὰ φαινόμενα ἐλευθερίας σὲ αἰτιακά, ν' ἀποφεύγουμε τὴν φυσιοκρατία, ἢ ὅποια δὲν ἐξηγεῖ τὶς ἀλλαγές τους, δὲν ἐξηγεῖ, δηλαδή, τὴν *ἱστορία*.

Ἡ συνήθης τελεολογία εἶναι ἀντιστροφή τῆς αἰτιότητας γιατί τὴν περιέχει, τὸ τελικὸ αἶτιο εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου πού ἀποτελεῖ μέσον του, τὸ τελικὸ αἶτιο *ὡς ἔννοια* εἶναι αἶτιο τοῦ μέσου, ἐνῶ *ὡς πραγματικότητα* εἶναι ἀποτέλεσμά του ὡς ποιητικοῦ αἰτίου. Ἐδῶ ἡ ἔννοια δὲν εἶναι μόνον ὅρος τῆς γνώσης ἀλλὰ τῆς ὑπαρξης. Ἔτσι, λέει ὁ Κάντ, «ὅπου, ὅχι μόνον ἡ γνώση ἑνὸς ἀντικειμένου, ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο (ἡ μορφή ἢ ὑπαρξη τοῦ ἀντικειμένου) λογίζεται, σὰν αἰτιατό, ὡς δυνατόν μόνον διὰ μίας ἔννοιας τοῦ ἀντικειμένου, ἐκεῖ λογίζεται κανεὶς ἕναν σκοπὸ». Αὐτὸ σημαίνει κατανοῶ ἕνα βουλευτικὸ φαινόμενο, ὅπως τὸ θέλει ὁ Βέμπερ.

Ἡ ἄλλη ἔννοια τῆς τελεολογίας, ἡ ἐσωτερική, προκύπτει ἀπὸ

τὸ ἴδιο σχῆμα ἀφαιρώντας τὴν βουλευτικὴ *πρόταξη* τοῦ σκοποῦ καὶ ἀρμόζει σὲ φαινόμενα πού δὲν τὰ θεωρεῖ ὁ Βέμπερ ἀντικείμενα τῆς κοινωνιολογίας, σὲ «ῥα». Ἔτσι εἰσάγει ὁ Κάντ τὴν παράδοξη ἔννοια μίας *σκοπιμότητας χωρὶς σκοπὸ*, πού μᾶς ἐπιτρέπει νὰ κρίνουμε τὴν «μορφή» πραγμάτων τὰ ὅποια, ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους, ἐξηγοῦνται αἰτιακά. Αὐτὴ εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ ἀναστοχασμοῦ ἢ ἀναλογισμοῦ.⁵⁹

Ὁ ἀντινομικὸς χαρακτήρας φαίνεται ἐγγενὴς στὴν ἐννοιολογικὴ ἀποτύπωση τέτοιων ἐννοιῶν πού ἀντιστοιχοῦν στὴν ὥστόσο ἀπαραίτητη ἔννοια τῆς ἐσωτερικῆς τελεολογίας. Ἡ «σκοπιμότητα χωρὶς σκοπὸ» ἐκφράζει τὴν ἔννοια τοῦ αὐτοσκοποῦ, ἢ «ἀντικοινωνικὴ κοινωνικότητα»⁶⁰ τὴν ἔννοια τοῦ αὐτο-ἀνταγωνισμοῦ τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, γιατί ἐδῶ ἡ ἐλευθερία ὑπάρχει, ἄρα τὰ ἀντικείμενα εἶναι καὶ αἰτιακά (δηλαδή μὴ σκόπιμα, *μὴ κοινωνικά*) καὶ τελεολογικά.

Ὅποτεδήποτε γνωρίζω ἕνα ἐλεύθερο ἀντικείμενο πρέπει νὰ βρῶ ἔννοιες πού νὰ τὸ *αὐτονομοῦν*, νὰ τὸ θέτουν ὡς ἐλεύθερο, ἄρα νὰ μὴν τὸ ὑπαγάγω σὲ ἔννοια παρὰ ν' ἀναζητῶ βάσει αὐτοῦ τὴν ἔννοιά του. Αὐτὴ ἡ ἀναστοχαστικὴ κρίση γενικεύεται στὸν Ἑγelo, πού θεωρεῖ πὼς *κάθε* ἀντικείμενο πρέπει κατ' ἀρχὴν νὰ αὐτονομεῖται, νὰ νοεῖται σὲ σχέση μὲ τὸν ἑαυτό του. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἀντίφασης στὸν Ἑγelo καὶ τὸν Μάρξ ἀνάγεται στὴν ἀντινομικὴ ὑψὲς τῶν τελεολογικῶν κατηγοριῶν. – Ὅμως ὅ,τι εἶναι αἰτιακά ἀνεξήγητο πρέπει σίγουρα ν' ἀντιμετωπίζεται μὲ ἄλλη ἔννοια, ὅπως σ' αὐτούς, παρὰ νὰ ἐρμηνεύεται αἰτιακά χωρὶς ἀξίωση ἀλήθειας, ὅπως στὸν Βέμπερ.

Αὐτὴ ἡ ἀναστοχαστικὴ κρίση εἶναι στὸ θεμέλιο μίας θεωρίας τῆς κοινωνίας πού ἐπιδιώκει νὰ προσεγγίξει *σύνολα* καὶ δὲν ἀρνεῖται τὸν ὀρθολογικὸ ἔλεγχο τῶν συγκροτητικῶν ἀξιῶν τῆς. Ὁ Ψυχο-

παίδης ἐντάσσει αὐτὸ τὸ σχῆμα στὴν μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Ἡ κριτική του στὸν Βέμπερ⁶¹ συνοψίζεται στὸ ἐπιχείρημα ὅτι δὲν ὑπάρχει θεωρία χωρὶς ἀναστοχαστικὸ πλαίσιο, ὅρος πού σημαίνει ὅτι ἡ θεωρία συγκροτεῖται βάσει μὴ αὐθαίρετων ἐννοιῶν, ἀποτέλεσμα ἀναστοχαστικῆς κρίσης, πού δύναται νὰ ἀξιολογεῖ τὸ ἀντικείμενο ἀφοῦ αὐτὸ δὲν εἶναι φυσικὸ καί, ἄρα, *μπορεῖ νὰ κριθεῖ βάσει τῶν ἰδίων τῶν ὄρων του*. Ἐτσι νομιμοποιεῖται ἡ ἀντιμετώπιση τῶν ἐννοιῶν ὡς μὴ ὑποκειμενικῶν, ἡ ἀπόδοσή τους στὴν πραγματικότητα, ὅπως γιὰ κάθε αἰτιακὰ ἀνεξήγητο φαινόμενο κατὰ τὸν Κάντ.

Ὁ Ψυχοπαίδης δείχνει ὅτι αὐτὸ τὸ σχῆμα καταργεῖ τὴν βεβαιωμένη ἀπαγόρευση μετάβασης ἀπὸ γεγονότα σὲ ἀξίες. Τὸ δέον δὲν ἀνάγεται στὸ ὄν, ἀλλὰ συνάγεται ἀπὸ τοὺς ὅρους τοῦ ὄντος. Ὅταν ὁ καταπιεστής θέλει τὴν συγκατάθεση τοῦ καταπιεζομένου (σχῆμα τοῦ Ρουσσώ)⁶² δημιουργεῖ ἓνα πλαίσιο πού ἐξουσιοδοτεῖ τὸν δεύτερο νὰ εἶναι ἴσος του. Τὴν ὑλοποίηση αὐτῆς τῆς μορφῆς ὀνομάζει ὁ Ψυχοπαίδης *ἀξιογένεση*, δείχνοντας πῶς ἀποκτᾶ κάθε φορὰ περιεχόμενο ὡς ἐπανάρθωση ἀπειλουμένων ὄρων (μετάβαση ἀπὸ τοὺς ὅρους ἀναπαραγωγῆς στὶς ἀξίες).⁶³ Ἡ ἀξία προκύπτει ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς σχετικότητας ἂν ἓνα στοιχεῖο του *προϋποθέτει ἄλλο* πλαίσιο, εἶναι μιὰ «θέση τῆς προϋπόθεσης», ὅπως ἔλεγε ὁ Ἑγελος.⁶⁴

Τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδρομικῆς ἐξήγησης

Αὐτὴ ἡ θέση ὑποστηρίζει τὴν ἐπιστημονικὴ ἀναγκαιότητα τῆς ἀξιολογικῆς κρίσης γιὰ φαινόμενα αἰτιακὰ ἀνεξήγητα. Ἡ ἐγελιανὴ θέση μπορεῖ νὰ ἰδωθεῖ ἔτσι· κατ' αὐτὴν ἡ ἄρση τῆς αἰτιότητος ἀπαιτεῖ ὅμως τὴν ἀντικατάστασή της ἀπὸ τὴν ἀλληλεξάρτη-

ση, κατηγορία πού χρησιμοποιεῖ ὁ Μάρξ γιὰ συνολικὲς διαδικασίες. Ἐτσι μόνο μπορεῖ τὸ ὅλον νὰ γνωσθεῖ (ὡς ὀργανικὸ) καὶ μόνον ἓνα τέτοιο ὅλον κρίνεται.

Ὅπως ὑπονοεῖ ὁ Πλάτων, ἡ φιλοσοφικὴ γνώση εἶναι ἀναδρομική· Ἐρχεται μετὰ τὸν πόλεμο.⁶⁵ Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Βέμπερ ἐπιλέγει συνήθως τὸν πόλεμο γιὰ νὰ διακρίνει ἰδεότυπο καὶ πραγματικότητα. Ἡ αἰτιακὴ ἀνακατασκευὴ προβλέπει *ἀναδρομικὰ* τί θὰ εἶχε συμβεῖ ἂν οἱ ἀντίπαλοι εἶχαν φερθεῖ σκόπιμα, γιὰ ν' ἀναζητηθοῦν οἱ αἰτίες τῶν ἀποκλίσεων τῆς πραγματικότητας.⁶⁶ Ἡ θεωρία δὲν προβλέπει, ἴσα ἴσα ἐξηγεῖ αὐτὸ πού θὰ τῆς ἦταν ἀπρόβλεπτο ἀκόμη καὶ ἂν προέβλεπε. Κάτι τέτοιο λέει ὁ Ἑγελος· ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ νὰ συλλάβει παρὰ τὸ ἤδη τελειωμένο.⁶⁷ Ἡ γνώση τῶν ἀνθρωπίνων ἔρχεται κατόπιν ἐορτῆς· τότε ὅμως τὸ ἀπρόβλεπτο ἴσως δὲν εἶναι αἰτιακὸ, ὅπως ἀπαιτεῖ καὶ ἡ ὑπόθεση ὅτι τέτοια ἀντικείμενα εἶναι ἐλεύθερα.

Ὅντως, ὅλες οἱ ἐξηγήσεις στὶς ἀνθρώπινες ἐπιστῆμες εἶναι ἀναδρομικὲς, δὲν προβλέπουν ὅπως στὴν φυσικὴ· τὸ ἐπισημαίνουν ὅσοι τοὺς ἀρνοῦνται τὸν τίτλο τῆς ἐπιστήμης.⁶⁸ Βέβαια, ἀναδρομικὲς εἶναι πάντα οἱ ἀρχικὲς ἐξηγήσεις, προβλέπουμε δὲ ἀντιστρέφοντάς τις: Ἄν τὸ β εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ α, τότε τὸ α θὰ συνεπάγεται τὸ β. Ἄρα τὸ πρόβλημα στὶς ἀνθρώπινες ἐπιστῆμες εἶναι ὅτι οἱ ἀναδρομικὲς ἐξηγήσεις δὲν ἀντιστρέφονται.

Ὅμως ἡ ἐννοια τοῦ μὴ προβλέψιμου αἰτιακὰ ἔχει κατακτήσει ἓναν χῶρο καὶ στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Τὸ «βέλος τοῦ χρόνου» εἶναι γενικὰ ἀντιστρέψιμο στὴν φυσικὴ, ὅ,τι γίνεται θὰ μπορούσε νὰ ξεγίνει, τὰ σωματίδια πορεύονται μάλιστα ἐνίστε ἀναδρομικά!⁶⁹ Τὰ δὲ βιολογικὰ ἐνσωματώνουν τὸ ἀπρόβλεπτο,⁷⁰ «μία τυχαία ἀλλαγὴ»,⁷¹ κι ἔτσι διαφοροποιοῦνται μὲ μὴ ἀντιστρέψιμο τρόπο. Ὁ ἀναδρομικὸς χαρακτήρας τῆς ἐξήγησης τῆς ἐξέλιξης στὴν βιολογία ἐκφράζεται μάλιστα λέγοντας ὅτι εἶναι κάτι ἀπίθα-

νο. "Οντως, ή πιθανότητα ύπονοεί άρση της αίτιότητας, όπως στην μικροφυσική: "Όταν τὸ άν θά έπακολουθήσει τὸ α ή τὸ β δέν έπηρεάζεται από άλλες περιστάσεις, τότε τὸ αίτιακά άπρόβλεπτο δέν έξηγεΐται με προσφυγή σέ παράλληλες αίτιακές άλυσίδες. "Η φυσική μπορεί ώστόσο κατά κανόνα⁷² νά έξαντλήσει τις δυνατές εκβάσεις, νά κατασκευάσει την αίτιακή διακλάδωση «α συνεπάγεται β₁ ή β₂ ή β₃», ή βιολογία εύελπιστεί ότι θά μπορέσει —ή ανθρώπινη έπιστήμη μάλλον δέν θά τὸ μπορέσει ποτέ.

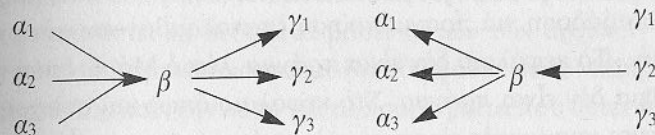
Παράδειγμα ὁ Φρόνντ: Δέν εΐναι έφικτή ή πρόβλεψη, παρατηρεΐ, γιατί δέν μπορεί ν' άντιστραφεΐ ή άναδρομική έξήγηση, και τοϋτο έπειδή δέν έχουμε άλυσίδα αλλά σειρά διακλαδώσεων.⁷³ "Αν τὸ α συνεπάγεται β₁ ή β₂ ή β₃, ξέρουμε πώς τὸ αίτιο όποιουδήποτε β εΐναι α, αλλά όχι ποίό άποτέλεσμα θά έχει τὸ α.



“Ο Βέμπερ έξηγεΐ γιατί δέν ισχύει οϋτε αυτό. "Η «προφάνεια» δέν άρκει για νά εΐναι μία έρμηνεία «αίτιακά ισχύουσα», παραμένει «αίτιακή υπόθεση». Τρεΐς οί λόγοι γι' αυτό: άσύνειδα κίνητρα, άδυναμία ποσοστοποίησης,⁷⁴ τὸ ότι μία αίτία μπορεί νά έχει άντίθετες εκβάσεις και διαφορετικές αίτίες νά έχουν μία και την αϋτή έκβαση.⁷⁵ "Όμως ὁ τελευταΐος λόγος καταλύει ως και την δυνατότητα άναδρομικής αίτιακής έξήγησης.⁷⁶

“Ο Βέμπερ παραπέμπει έδῶ στα Προβλήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας, όπου ὁ Ζίμμελ (Simmel) έδειχνε ότι ένα άποτέλεσμα μπορεί νά έχει διαφορετικές αίτίες, μία έξωτερική έκφραση διαφορετικές έσωτερικές αίτίες (ή ένα σημείο διάφορα σημαινόμε-

να) ή ένας έσωτερικός άντίκτυπο διαφορετικές έξωτερικές αίτίες, ενώ άντίστροφα διαφορετικά άποτέλεσματα προκαλούνται από μία αίτία (χαρκτηριστικό της ψυχολογίας). Θεωρεΐ πώς τὸ δεύτερο δέν άναιρεΐ την αίτιότητα αλλά την προσδιορίζει ως «άτομική».⁷⁷ Αϋτὸ δέχεται κι ὁ Βέμπερ με τούς ιδεότυπους, για νά διαφυλάξει την αίτιότητα. "Ανάλογο έπιχείρημα προτάσσει ὁ Φρόνντ για νά διαφυλάξει την άναδρομική έστω άνάλυση. Μάταιος κόπος! Τώρα ή άναδρομική αίτιακή έξήγηση εΐναι έξΐσου άνέφικτη με την πρόβλεψη, γιατί τὸ δένδρο εΐναι πρὸς τις δυὸ κατευθύνσεις:



“Η αίτιακή έξήγηση καταργεΐται. Τὸ πεδίο ένσωματώνει τὸ τυχαίο έπειδή γεννᾶ πράγματα μη άναγώγμα σέ κάποιες αίτίες, άρα δέν εΐναι αίτιῶδες.

Διαλεκτική θεωρία της γνώσης

“Ο Μάρξ δηλώνει πώς έμπνεύσθηκε από την έγελιανή μέθοδο όσον άφορᾶ την άνάπτυξη τών κατηγοριών της πολιτικής οικονομίας.⁷⁸ “Ο "Εγγelos, με σκοπό «την άληθινή κριτική» τών κατηγοριών,⁷⁹ έρευνᾶ τὸν τρόπο συγκρότησής τους ώστε νά έξακριβώσει τὸ πεδίο εφαρμογής τους,⁸⁰ ποιές άρμόζουν σέ σχετικά άντικείμενα και ποιές σέ άπόλυτα ή έλεύθερα ή αϋτοαναφορικά.⁸¹ Τὰ δεύτερα εΐναι εκείνα πού ὁ Κάντ θεωρεΐ ότι άπαιτοϋν

ἀναστοχαστική κρίση. Ὁ Ἑγελος τὰ ὀρίζει ὡς σχέσεις, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὰ πρῶτα, πού εἶναι πράγματα, δηλαδή ὄροι σχέσεων.

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι δὲν ποσοστοποιοῦνται. Τὰ βιολογικά δὲν ἐξηγοῦνται νομοτελειακά γιὰ τὸν ἴδιο λόγο πού δὲν μετριέται ἡ νοημοσύνη, ἐπειδὴ ἡ ἐξωτερικὴ ἐκδήλωση δὲν ἐκφράζει ποτὲ μία μόνο ἐσωτερικὴ αἰτία οὔτε ὁ ἐσωτερικὸς ἀντίκτυπος μία μόνο ἐξωτερικὴ,⁸² δηλαδή γιὰ τὸν ἴδιο λόγο πού ὁ Ζίμμελ καταργεῖ τὴν αἰτιότητα. Τέτοια ἀντικείμενα δὲν ἔχουν ιδιότητες ὅπως τὰ «πράγματα».⁸³ Ἐτσι ὁ Ἑγελος ὀρίζει ὡς σχέσεις τὰ ἀντικείμενα ἀναστοχαστικῶν κρίσεων, τὰ μὴ ὑπαγόμενα σὲ ἔννοιες. Ὅταν ὁ Μάρξ κατηγορεῖ τὴν ἀστικὴ σκέψη γιὰ φетиχισμό⁸⁴ καὶ ἡ μαρξιστικὴ παράδοση γιὰ πραγματοποίηση ἐπαναλαμβάνουν αὐτὴ τὴν κριτικὴ. «Τὸ κεφάλαιο δὲν εἶναι πράγμα, λέει ὁ Μάρξ, ὅπως καὶ τὸ χρῆμα δὲν εἶναι πράγμα. Στὸ κεφάλαιο ὅπως καὶ στὸ χρῆμα ὀρισμένες κοινωνικὲς παραγωγικὲς σχέσεις τῶν προσώπων παρουσιάζονται σὰν σχέσεις πραγμάτων πρὸς ἀνθρώπους ἢ ὀρισμένες κοινωνικὲς σχέσεις παρουσιάζονται σὰν κοινωνικὲς φυσικὲς ιδιότητες πραγμάτων».⁸⁵

Ὡς μὴ ὑπαγόμενη σὲ ιδιότητες, ἡ σχέση εἶναι πάντα αὐτοσχесία. Εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας ὡς ἀνεξαρτησίας ἀπὸ κάθε ὄρο, ⁸⁶ ἄρα θέσης ἀπόλυτων ὄρων, αὐτῶν πού ὁ Βέμπερ ὀνομάζει ἀξίες. Τέτοια ἱκανότητα δὲν ἔχει ἓνα πράγμα (κάτι πεπερασμένο), ὑποτάσσεται σὲ αἰτιακὲς σχέσεις πού τοῦ ἐπιβάλλουν οἱ ιδιότητές του. Ἄν ἀντιμετωπίζουμε τὰ ἀνθρώπινα μὲ τὸ σχῆμα πράγμα-ιδιότητα παραβλέπουμε ὅτι αὐτὰ ἀποκοτῶν νέες ιδιότητες μὴ ἀναγώγιμες αἰτιακὰ σὲ ἄλλες. Ἐτσι ἡ «ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητος» καταργεῖ τὴν ἔννοια τῆς νομοτέλειας.⁸⁷ Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι ὁ Βέμπερ θὰ προσπαθήσει νὰ διατηρήσει τὴν αἰτιότητα χωρὶς νομοτέλεια.⁸⁸

Αὐτὸ τὸ σχῆμα σκέψης στοχεύει νὰ συγκροτήσῃ τὴν ἐμπειρία

χωρὶς νὰ τὴν ἀλλοιώνει,⁸⁹ ἀλλὰ καθιστώντας τὴν κατανοητή.⁹⁰ Στόχος εἶναι ἡ χειραφέτηση τοῦ ἀντικειμένου ἀπὸ τὴν ὑπαγωγή του σὲς ἔννοιες μας ὡς ἐκφραστές τῶν ἀναγκῶν μας, ἡ «ἀπελευθέρωση» του, πού σημαίνει ὅτι οἱ ἔννοιες ἀντλοῦνται ἀπὸ τὸ ἴδιο.⁹¹ Ἐτσι φιλοδοξεῖ νὰ κατανοήσῃ τὴν μὴ αἰτιακὴ διαδικασία ἐμφάνισης νέων κατηγοριῶν, τὴν ἱστορία.⁹² Διαμορφώνει ἓνα ἀναλογιστικὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο («μεταφυσικὴ»), διαφορετικὸ ἀπὸ τοῦ κοινοῦ νοῦ,⁹³ ἱκανὸ νὰ ἐλευθερώσῃ τὰ ἀντικείμενα.

Ἐδῶ τὸ ἐπιστημονικὸ πρότυπο τοῦ Ἑγελου εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τοῦ Μάρξ, παρ' ὅλο πού ὁ δεύτερος τὸ ἀρνεῖται: Ἡ ἐπιστῆμη ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ δεδομένα, ἀπομονώνει ἀφαιρετικὰ ὀρισμένες ἀρχές καὶ ἀνασυνθέτει τὰ δεδομένα βάσει αὐτῶν τῶν ἀρχῶν.⁹⁴ Ἐτσι ἔχουμε κάθε λόγο νὰ σκεπτοῦμε ὅτι θὰ βροῦμε στὸν Μάρξ, μελετητὴ τοῦ Ἑγελου, τὴν λύση γιὰ τὰ προβλήματα πού θέτει στὸ βεμπεριανὸ σχῆμα ἡ παράδοξη διατήρηση τῆς ἔννομιας τῆς αἰτιότητας καὶ ἡ ἐξ ἴσου παράδοξη πρόταξη τῆς ἀξιολογικῆς οὐδετερότητας. Τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστῆμης πρέπει νὰ συγκροτεῖται ὡς σχέση ὅταν εἶναι ἀνθρώπινο φαινόμενο. Αὐτὴ ἡ σχέση λογίζεται ὡς ἀλληλεξάρτηση πλευρῶν καὶ ὄχι ὡς αἰτιακὴ ἐξάρτηση στὸν βαθμὸ ἀκριβῶς πού τὸ ἀντικείμενο πρέπει νὰ συγκροτεῖται ὡς ἀνεξάρτητο γιὰ νὰ μὴν παραποιεῖται ἡ ἐμπειρικὴ ἀποτύπωσή του. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, βέβαια, ἔχουμε καὶ ἓναν γνώμονα γιὰ νὰ τὸ ἀξιολογήσουμε: Ὅσο περισσότερο ἀνταποκρίνεται στὴν συγκρότησή του ὡς ἀνεξάρτητο, δηλαδή ὅσο περισσότερο ἐνδοδιαφοροποιεῖται, «ἀναπτύσσεται», τόσο πρὸς ἐλευθερο καὶ τόσο καλύτερο θεωρεῖται. Ἡ ἀνώτερη ἔννοια πού ἀντλεῖται ἀπὸ τὴν ἀνώτερη μορφὴ ἐπιτρέπει τὴν ἀναδρομικὴ ἀξιολόγηση τῶν προηγούμενων μορφῶν.

Ἐπιπλέον, ἡ ἔννοια αὐτὴ εἶναι ἡ σχέση τῶν ὄρων. Αὐτὴν δὲν θὰ τὴν ἀντλούσαμε ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο ἂν δὲν προέκυπτε

ἐμπειρικά ως *ένας όρος*. Έτσι ή άλληλεξάρτηση θ' άναδεικνύει έναν άπό τούς όρους της ως άνώτερο άπό τούς άλλους και κριτήριο για την άξιολόγησή τους· αυτός ό έπιμέρους όρος θά ταυτίζεται μέ την σχέση. Αυτό όμως τό σημείο προέρχεται στον Μάρξ μόνο άπό τον Έγελος· δέν υπάρχει στην καντιανή αναλογιστική κρίση, και όφείλεται στο ότι ό Έγελος έχει ως πρότυπο τον συλλογισμό και όχι την κρίση για την εύρεση τών κατηγοριών.

Κατηγορίες και συλλογισμός

Αυτά είναι τα χαρακτηριστικά της μεθόδου άνάλυσης της οικονομικής διαδικασίας του Μάρξ στα *Grundrisse*. Πράγματι, παράλληλα μέ την άποψη ότι ή έπιστήμη άνασυνθέτει τό συγκεκριμένο βάσει αφαιρέσεων πού άποσπā από αυτό, κάμνει λόγο για *ύπαρκτή άφαίρεση*, ένω έκθέτει έναν *ένύπαρκτο συλλογισμό*. Αυτά τα δύο έγελιανά εργαλεία του έπιτρέπουν νά σκεφθει, τό πρώτο την σχέση μέσα σ' έναν όρο, τό δεύτερο την *συνολική αίτιακή διαδικασία* ως μη αίτιακή, ως άλληλεξάρτηση.

Τό ότι οί όρθές έννοιες δια τών όποιών κατανοοῦμε ένα κοινωνικό άντικείμενο δέν μās γίνονται γνωστές όποτεδήποτε, σημαίνει ότι άντλοῦνται από τό άντικείμενο, τό όποιο αλλάζει τις ίδιες τις κατηγορίες του, ή τουλάχιστον τις άποσαφηνίζει, τις διορθώνει. Ό Μάρξ λέει ότι ή γενική έννοια «έργασία» γίνεται κατανοητή μόνον όταν έμφανισθοῦν άτομα πού την ένσαρκώνουν ως *γενική*. Αυτό θά ήταν ταυτολογία αν μιλούσαμε για έπιμέρους έννοιες, ή έννοια «πιανίστας» έμφανίσθηκε προφανώς μέ τούς πιανίστες, αλλά μοιάζει αντιφατικό για γενικές έννοιες, δέν θεωρούμε ότι προτού έμφανισθοῦν όργανοπαίχτες πού παίζουν όλα τα όργανα δέν νοείται ή όργανοπαίξια. Όμως ό Μάρξ αυτό

λέει· πριν τον καπιταλισμό δέν μπορούσε νά συγκροτηθει ή γενική έννοια έργασία γιατί ύπήρχαν μόνο ειδικευμένοι εργάτες. Όμως ή ιδιαιτερότητα του προλεταρίου ως ύπαρκτης άφαίρεσης είναι ότι αυτή ή άφαίρεση είναι ή ίδια ή κοινωνική σχέση. Η κοινωνική σχέση γίνεται κατανοητή ως *σχέση* μόνον όταν ένσαρκώνεται σ' έναν όρο πού άποτελεί συνάμα μία άπό τις πλευρές της σχέσης, ένω μέχρι τότε ή σχέση αυτή λογιζόταν ως πράγμα, δηλαδή ύπήρχε παράσταση αλλά όχι έννοια γι' αυτήν. «Η έργασία φαίνεται νά είναι πολύ άπλή κατηγορία, γράφει ό Μάρξ. Η παράστασή της κατ' αυτή την καθολικότητα —ως έργασία έν γένει— είναι πανάρχαιη. Όστόσο, έννοημένη οικονομικά κατ' αυτή την άπλότητα, ή «έργασία» είναι μία νεώτερη κατηγορία, όπως ακριβώς οί σχέσεις πού δημιουργοῦν αυτή την άπλή άφαίρεση». Πριν την άνάπτυξη της βιομηχανίας ή πολιτική οικονομία έθετε την οῦσία του πλούτου σέ πράγματα. Η κοινωνική ύπαρξη της άφαίρεσης υπερβαίνει λοιπόν την πραγματοποίηση, τα πράγματα άναγνωρίζονται ως προϊόντα της έργασίας. «Οί καθολικότερες αφαιρέσεις γεννιοῦνται μόνο μέ την πλουσιότερη συγκεκριμένη άνάπτυξη, όπου ένα έμφανίζεται κοινό σέ πολλά, σέ όλα. Τότε αυτό παύει νά είναι νοήσιμο μόνον υπό έπιμέρους μορφή. Άφ' έτέρου... ή άδιαφορία πρὸς μίαν όρισμένη έργασία άντιστοιχεί μόνο σέ μία μορφή κοινωνίας όπου τα άτομα μεταβαίνουν εύκολα από την μία έργασία στην άλλη και τό όρισμένο είδος της έργασίας είναι γι' αυτά τυχαίο, άρα άδιάφορο». Στην πιὸ καπιταλιστική κοινωνία, τις ΗΠΑ, «ή άφαίρεση της κατηγορίας «έργασία», «έργασία έν γένει», ή έργασία χωρίς άλλο προσδιορισμό, ή άφετηρία της νεώτερης οικονομίας, γίνεται για πρώτη φορά πρακτικά άληθής. Έτσι ή άπλούστερη άφαίρεση, πού ή νεώτερη οικονομία θέτει ως ὕψιστη άρχή και εκφράζει μία σχέση πανάρχαιη και ισχύουσα για κάθε μορφή κοινωνίας, έμφανίζεται ώστόσο ως

πρακτικά ἀληθῆς μ' αὐτὴ τὴν ἀφαίρεση μόνον ὡς κατηγορία τῆς νεώτερης κοινωνίας».

Ἡ ὑπαρκτὴ γενικότητα σημαίνει λοιπὸν πὼς οἱ ἔννοιες δὲν εἶναι αὐθαίρετες σὲ σχέση μετὰ τὴν πραγματικότητα, *νομιμοποιούνται* ἀπ' αὐτὴν, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἔχει ἀρκετὰ ἐνδοδιαφοροποιηθεῖ, ὥστε νὰ ἀναδείξει *τὴν ἴδια τὴν σχέση*. Αὐτὴ ἡ νομιμοποίηση λύνει τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδρομικῆς ἐξήγησης («ἡ ἀνατομία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ κλειδί γιὰ τὴν ἀνατομία τοῦ πιθήκου»). Ὅμως «οἱ κατηγορίες ὑπὸ τὸν ἴδιο τὸν καθορισμὸ τῆς ἀφαίρεσης», χάρη στὴν ὁποία ἰσχύουν γιὰ κάθε ἐποχὴ, δὲν παύουν νὰ εἶναι «προϊὸν ἱστορικῶν σχέσεων», ἄρα «ἡ πλήρης ἰσχὺς τους περιορίζεται σ' αὐτὲς τὶς σχέσεις». ⁹⁵ Ἡ πραγματικότητα νομιμοποιεῖ πλήρως μόνον τὴν ἐφαρμογὴ στὸν ἑαυτὸ τῆς τῶν κατηγοριῶν ποὺ ἡ ἴδια καθιστᾷ ὑπαρκτὲς ἀφαίρεσεις.

Ἔτσι ὄντως βρίσκουμε τὶς κατάλληλες ἔννοιες γιὰ τὸ ἀντικείμενο ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ἴδιο. Ἡ ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση σημαίνει ὅτι στὰ κοινωνικά ἢ «προσδιοριστική» κρίση, ποὺ ἀναλύει αἰτιακὰ τὰ φαινόμενα ἐπειδὴ τὰ ὑπάγει σὲ δικές μας ἔννοιες καὶ ἀρμόζει στὴν κατανόηση φυσικῶν φαινομένων, καὶ ἡ «ἀναλογιστική» κρίση, ποὺ ἀναζητᾷ τὴν ἔννοια γιὰ ἓνα φαινόμενο μετὰ χαρκτήρα αὐτοσκοποῦ καὶ ἀρμόζει στὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα, παύουν νὰ διακρίνονται. Λέμε γενικῶς (Χόμπς, Λόκ, Βίκο [Vico]) ὅτι τὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα μᾶς εἶναι πιὸ κατανοητὰ γιατί εἴμαστε ἐμεῖς. Αὐτὴ ἡ οἰκειότητα δὲν λείει πολλὰ, εὐλόγως ὁ Ντυρκέμ (Durkheim) προτείνει ν' ἀποξενωθοῦμε ἀπ' αὐτὴν ἀντιμετωπίζοντας τὰ κοινωνικά σὰν πράγματα. ⁹⁶ Ὅμως ὁ Μάρξ μᾶς λέει ἐδῶ πὼς ἡ οἰκειότητα δὲν εἶναι ἐπισφαλὴς ὅταν ἀκριβῶς στηρίζεται σὲ *ἐμπράγματοι* ἀποξένωση. Ἡ πραγματικότητα ἐννοιολογεῖται σωστὰ ὅταν αὐτοαποξενώνεται, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ ὑπαρκτοῦ «ἀφηρημένου» ἐργάτη, ποὺ ἀκριβῶς λογίζεται ὡς πράγμα.

Δὲν χρειάζομαι ἓναν πανοργανοπαίκτη γιὰ νὰ ἐννοήσω τί εἶναι ὀργανοπαίξια, ἀλλὰ χρειάζονται ὀργανικά ἀνειδίκευτοι ἐργάτες, μιὰ ὁμάδα ποὺ ἀπαιτεῖται ὀργανικά νὰ μὴν ἐντάσσεται στὸν κοινωνικὸ ὀργανισμό, ὥστε ἡ ἐργασία νὰ φανερωθεῖ οὐσία τῆς ἀξίας. Στὴν περίπτωση τῆς κοινωνικῆς σχέσης, τὸ *ὡς ἐάν* τῆς ἀναλογιστικῆς κρίσης ἐκπίπτει, ὑπάρχει νομίμως «ὄντολογία τοῦ κοινωνικοῦ εἶναι», ὅπως θὰ πεῖ ὁ Λούκατς στηριζόμενος σ' αὐτὰ ἀκριβῶς τὰ κεῖμενα.

Τὸ ἄλλο παράξενο εἶναι ὅτι ὁ Μάρξ δὲν προσπαθεῖ νὰ διακρίνει μετὰ σαφήνεια τὶς τρεῖς στιγμές, παραγωγή, διανομή, κατανάλωση, τῆς παραγωγικῆς διαδικασίας, γιὰ νὰ τοὺς ἀποδώσει θέση αἰτίας ἢ αἰτιατοῦ, παρὰ τὶς ἀντιμετωπίζει ὡς ἓνα ὅλον καὶ ἀναδεικνύει, ἐξετάζοντας τὸ κάθε δυνατὸ ζεῦγος (Α, Ι, 1, α, β, γ), ὅτι οἱ ἐκάστοτε ὅροι διακρίνονται καὶ συνάμα ταυτίζονται, ὁ ἓνας εἶναι πάντα αἰτία καὶ ἀποτέλεσμα τοῦ ἄλλου, ἐνῶ ἀνάμεσα σὲ δύο μεσολαβεῖ ἀναγκαῖα ὁ ἐκάστοτε τρίτος. Ἔτσι ἀποδεικνύει ὅτι «ἀποτελοῦν μέλη μίας ὁλότητος, διαφορὲς ἐντὸς μίας ἐνότητος». ⁹⁷ Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ οἰκονομία ἀναλύεται μετὰ ὀργανικὸ ἢ ἀναλογιστικὸ τρόπο, ὅχι αἰτιακὰ· ἀναπτύσσεται, ἐνδοδιαφοροποιεῖται. Τὸ ὅλον συγκροτεῖται μετὰ πιστὸ στὴν ἐμπειρία τρόπο ὅταν οἱ πλευρές του δὲν ὄντοποιοῦνται, ἀλλὰ θεωροῦνται νοητικὲς καὶ μόνον διακρίσεις («στιγμές») μέσα σὲ μιὰ πραγματικὴ διαδικασία. Τὸ γεγονός μάλιστα ὅτι μόνον ὁ πιὸ ἀνεπτυγμένος καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας ἀπαιτεῖ τὴν ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση σημαίνει ὅτι ἡ ἀνάπτυξη ἐντείνει τὴν ἀλληλεξάρτηση ἀποκαθαίροντας τοὺς ὅρους τῆς.

Ὁ Μάρξ ὀνομάζει αὐτὸ τὸ σχῆμα «συλλογισμό». Ὁ συλλογισμός, μορφὴ σκέψης, δηλώνει ἐδῶ τὴν ἀμοιβαία διαμεσολάβηση τριῶν στοιχείων, τὸ γεγονός ὅτι τὸ κάθε ζεῦγος ὄρων μεσολαβεῖται ἀπὸ τὸν τρίτο. «Ἡ παραγωγή, ἡ διανομή, ἡ ἀνταλλαγή, ἡ κατανάλωση ἀποτελοῦν λοιπὸν ἓναν κανονικὸ συλλογισμό· ἡ παρα-

γωγή αποτελεί την καθολικότητα, ή διανομή και ανταλλαγή την μερικότητα, ή κατανάλωση το καθέκαστον».⁹⁸ Για να καταλάβουμε γιατί ή άλληλεξάρτηση έρμηνεύεται λοιπόν ως ένυπαρκτος συλλογισμός, πρέπει να θυμηθοῦμε ότι ή μη όντοποίηση τών πλευρών που διακρίνουμε στο πραγματικό τους διατηρεῖ το καθεστώς νοητικῶν διακρίσεων και ότι συνάμα μία από τις πλευρές αυτές πρέπει να είναι ή ίδια ή σχέση τών πλευρών.

Τὰ ίδια χαρακτηριστικά έχουν όμως οί όροι ενός συλλογισμού: 'Ο θνητός, ό άνθρωπος και ό Σωκράτης δέν είναι τρία διαφορετικά όντα, αλλά οί δύο πρώτοι είναι νοητικές διακρίσεις που *ένυπάρχουν* στον τρίτο, που έτσι αποτελεί όρο και σχέση. – 'Ομως, από μιάν άλλη άποψη, ό άνθρωπος και ό Σωκράτης *υπάγονται* στον θνητό, άρα αυτός είναι όρος και σχέση. – 'Ωστόσο, ό συλλογισμός μάς δείχνει ότι ή τρίτη δυνατότητα είναι έγκυρότερη: 'Ο άνθρωπος, μέσος του συλλογισμού, είναι ή *σχέση* τών άκρων. – 'Η πρώτη σχέση είναι ή ένυπαρξη του κατηγορούμενου στο υποκείμενο, σχέση *πράγματος και ιδιότητας*: ή δεύτερη, ή υπαγωγή του υποκειμένου στο κατηγορούμενο, σχέση *μεταξύ έννοιῶν*: ή τρίτη είναι όμως ή ίδια ή απόδειξη ότι το υποκείμενο *είναι* το κατηγορούμενο. 'Ο μέσος είναι το αίτιον του συλλογισμού.⁹⁹ 'Ο Σωκράτης είναι θνητός *έπειδή* είναι άνθρωπος. – Αυτός ό όρος όνομάζεται από τον 'Εγελο «συγκεκριμένο καθολικό» γιατί άκριβώς έκφράζει την άλληλεξάρτηση που συγκροτεί τις ίδιες τις έννοιες. 'Ο Σωκράτης είναι ένα τυχαίο όν όπου ένυπάρχει ή έννοια άνθρωπος μεταξύ άλλων, ό θνητός είναι μιὰ αφηρημένη έννοια που υπάγει τους ανθρώπους μεταξύ άλλων, ό άνθρωπος είναι ή σχέση αυτών των δύο.

'Ας το δοῦμε πιό αναλυτικά. 'Η τυπική λογική διακρίνει το *βάθος* και το *πλάτος* της έννοιας. Βάθος είναι τὰ συγκροτητικά της γνωρίσματα, πλάτος το σύνολο τών αντικειμένων τών οποίων

αὐτή αποτελεί κοινό γνώρισμα: από την πρώτη άποψη ή έννοια *είναι* ένα σύνολο, από την δεύτερη *ανήκει* σ' ένα σύνολο, όπως δείχνει ή κρίση. Την μιὰ το υποκείμενο περιέχει το κατηγορούμενο, την άλλη το κατηγορούμενο το υποκείμενο. Το πλάτος έχει σημασία για την *υπαγωγή* τών έννοιῶν. 'Οταν το πλάτος της μίας περιέχεται στο πλάτος της άλλης είναι *υπάλληλες, στενότερη και ευρύτερη*. Από την σκοπιά του βάθους μιλάμε όμως για γένος και είδος: *Γενικότερη* είναι ή έννοια που περιέχει λιγότερα γνωρίσματα, *ειδικότερη* εκείνη που περιέχει περισσότερα. 'Ετσι υπάρχει *αντίστροφη αναλογία* πλάτους και βάθους. 'Η βαθύτερη έννοια, στενότερη, *συνεπάγεται* δέ την γενικότερη.

'Η δομή της κρίσης μπορεί λοιπόν να έρμηνευθεῖ με δύο τρόπους. Το κατηγορούμενο περιέχεται στο υποκείμενο ή το αντίστροφο. 'Ο 'Αριστοτέλης *επιλέγει μεταφυσικά* την πρώτη έρμηνεία: 'Η ιδιότητα *ένυπάρχει* στο πράγμα. 'Ομως όταν το υποκείμενο είναι έννοια κλίνει προς την άλλη: Το είδος *υπάγεται* στο γένος.¹⁰⁰ 'Ο Λάιμπνιτς (Leibniz) απέκλεισε την δεύτερη, γι' αυτό θέτει *μονάδες* που κάθε μιὰ περιέχει δυνάμει τὰ πάντα, διότι τὰ κατηγορούμενα είναι οί σχέσεις, τις όποιες απορροφά. 'Ο Ράσσελ (Russell), αντίστροφα, δέχεται μόνο το πλάτος και την υπαγωγή, με αποτέλεσμα να θέτει *πράγματα* και σχέσεις πραγμάτων, που υπάρχουν πάλι ως πράγματα, μιὰ και δέν εξαρτώνται έγγενως από εκείνα, αφού δέν υπάρχει βάθος. 'Ετσι κι οί δυο πλευρές καταργούν την σχέση. 'Ο 'Εγελος προσπαθεῖ κάτι άλλο. 'Αρνείται και την ένυπαρξη και την υπαγωγή και ξεκινά από τον *συλλογισμό*.

'Ο συλλογισμός είναι ένα αναγκαίο συμπέρασμα από δύο κρίσεις που έχουν ένα κοινό, τον μέσο, το όποιο ένώνει τους διαφορετικούς όρους αφαιρώντας τον κοινό όρο. 'Η αναγκαιότητά του προϋποθέτει, όμως, τον εξαφανισμένο όρο. 'Ακόμη και αν το υποκείμενο είναι πράγμα, ό μέσος και το κατηγορούμενο είναι

έννοιες, ἄρα δὲν ἰσχύει ἡ ἐνύπαρξη.¹⁰¹ Ὅμως, ὁ διαλεκτικός δὲν δέχεται ἐδῶ οὔτε τὴν ὑπαγωγή.

Τὸ ἀντικείμενο τῆς διαλεκτικῆς ἀνάλυσης εἶναι τὸ σύνολο τῶν τριῶν ὅρων Υ-Μ-Κ. Δὲν λέμε «τὰ πάντα εἶναι μιὰ κρίση» ἀλλὰ «τὰ πάντα εἶναι ἓνας συλλογισμός».¹⁰² Τὸ πρῶτο σημαίνει: Συγκροτῶ τὰ ἀντικείμενα ὡς πράγματα καὶ ιδιότητες, εἴτε βάζοντας τὸ πράγμα στὴν ιδιότητα ὅπως ὁ Λάμπνις, εἴτε τὴν ιδιότητα στὸ πράγμα, ὅπως ὁ Ράσσελ.¹⁰³ Τὸ δεύτερο σημαίνει ὅτι ἐξημενεύω τὰ πράγματα ὡς σχέσεις. Ὁ συλλογισμός ἐπιτελεῖ τὸ ἴδιο ἔργο μὲ τὴν ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση: Τὸ προῖόν τῆς σχέσης ὁρίζεται ἀπὸ τὴν σχέση, ὅχι ἡ σχέση ἀπὸ ἀνεξάρτητους ὅρους. Ἔτσι γλιτώνουμε ἀπὸ τὰ παρὰδοξα τῆς αἰτιακῆς ἐξήγησης ποὺ ἐφαρμόζεται σὲ πράγματα μὲ ιδιότητες, συγκροτοῦμε τὰ φαινόμενα σὰν αὐτὰ τῆς ἀναλογιστικῆς κρίσης.

Ὁ μέσος εἶναι αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς σχέσης, ἡ «κοινὴ σφαῖρα», ποὺ δὲν ἀποδεικνύει ἀπλῶς, ἀλλὰ δίνει γενικῶς νόημα στὴν σύνδεση δύο ὅρων.¹⁰⁴ Ὁ Ἑγελος θεωρεῖ ὅτι ὁ μέσος μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ ὡς ὁ ἐπιμέρους ὅρος (εἶδος), ὁπότε ἔχουμε ὑπαγωγή, ἢ ὡς τὸ καθόλου (γένος), ὁπότε ἔχουμε τὴν ὀρθὴ συγκρότηση τοῦ συλλογισμοῦ, ποὺ μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθεῖ στὴν «ἀντικειμενικότητα», δηλαδή νὰ συγκροτήσῃ τὸ «ἀντικείμενο». Ἀντίστοιχα, αὐτὸ πρέπει νὰ συγκροτεῖται ὡς τελεολογικὸ (μὲ τὴν ἐσωτερικὴ σημασία) καὶ ὅχι μόνον ὡς μηχανικὸ (δηλαδή αἰτιακὸ). Αὐτὰ ἰσχύουν καὶ στὸν Μάρξ.

Διαλεκτικὴ συγκρότηση

Ἡ μαρξικὴ τριχοτόμηση παραγωγή-διανομή-κατανάλωση εἶναι μιὰ διαδικασία ποὺ δὲν σταματᾷ στὴν κατανάλωση. Ἡ κατανά-

λωση εἶναι *παραγωγική*. Συνεπῶς ἔχουμε ἓναν κύκλο, ποὺ ἀντιστοιχεῖ σὲ τρεῖς συλλογισμούς, ἀλλὰ ποὺ μόνον ὁ ἓνας ἐξηγεῖ συνάμα καὶ τοὺς ἄλλους, δηλαδή ἀξιολογεῖται ὡς ἀνώτερος.



Ἡ *κάθε* στιγμή λειτουργεῖ ὡς μέσος τῶν ἄλλων, ἔτσι ὑπάρχουν οἱ τρεῖς συλλογισμοί: Π-Δ-Κ, Δ-Κ-Π, Κ-Π-Δ ἢ, ὅσον ἀφορᾷ τὸν προσδιορισμὸ τῶν ἐννοιῶν: Καθόλου-Ἐπιμέρους-Καθέκαστον, Ἐπιμέρους-Καθέκαστον-Καθόλου, Καθέκαστον-Καθόλου-Ἐπιμέρους. Ἔτσι τίθεται πρόβλημα ἱεράρχησης τῶν ἐννοιῶν, ὅχι ὡς κατηγορουμένων ἀλλὰ ὡς μέσων. Ὁ σημαντικὸς συλλογισμὸς εἶναι ὁ τρίτος, ὅπου μέσος εἶναι τὸ «συγκεκριμένο καθόλου». Πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι μιὰ ἔννοια ὁρίζεται πλέον ὡς μιὰ σχέση ἀτομικῶν ὑποκειμένων καὶ ἐπιμέρους γνωρισμάτων, ὅχι ὡς γνώρισμα κάποιων ὑποκειμένων.

Ὁ Μάρξ θέτει τὴν παραγωγή ὡς αἰτία τῆς διαδικασίας ἀλλὰ καὶ ὡς τὸ «καθολικόν» τῆς. Ὑπάρχει, λέει, «ὑπὸ μονόπλευρῃ μορφῇ», ἐφ' ὅσον εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς ἀλληλεξαρτώμενους ὅρους, καὶ εἶναι καὶ ἡ σχέση τους: «Μία ὁρισμένη παραγωγή καθορίζει μιὰ ὁρισμένη κατανάλωση, διανομή, ἀνταλλαγή καὶ ὁρισμένες σχέσεις αὐτῶν τῶν διαφορῶν στιγμῶν μεταξύ τους». Αὐτὸ ὀνομάζεται das Übergreifende, ἃς ποῦμε τὸ ἐπικαθοριστικό.¹⁰⁵ Ἔτσι ἀκριβῶς ὁρίζει ὁ Ἑγελος τὸ καθόλου ἐν σχέσει πρὸς τὸ ἐπιμέρους καὶ τὸ καθέκαστον: «Εἶναι ὁ ἑαυτὸς του καὶ ἐπικαθορίζει τὸ ἄλλο του», es greift über sein anderes über.¹⁰⁶ Τοῦτο δὲν σημαίνει

ὅμως ὅτι μία ἀλλαγὴ σὲ ἄλλον ὄρο δὲν προκαλεῖ ἀλλαγὴς στὸ σύνολο, ὅπως ἐξηγεῖ εὐθύς, ἀφοῦ «ὑπάρχει ἀλληλεπίδραση ἀνάμεσα στὶς διάφορες στιγμὲς» ὅπως «σὲ κάθε ὀργανικὸ ὄλον».

Τί σημαίνει ὅμως ὅτι μία ἔννοια καθορίζει κάποιες ἄλλες ὄντας μία ἀπ' αὐτές; Τὸ ἴδιο τυπικὰ πρόβλημα εἶχαμε μὲ τὶς προοπτικές: Οἱ προοπτικές εἶναι ὅλες μονόπλευρες, ὅμως μία τους ταυτίζεται μὲ τὴν γενικὴ προοπτικὴ τῆς ἐπιστήμης. Τὰ δύο ζητήματα συνδέονται: Θυμόμαστε ὅτι ὁ προλετάριος ἐνσαρκώνει τὴν ἐργασία γενικά. Ἔτσι ἀπὸ τὴν σκοπιὰ του ἀποκαλύπτεται ἡ ἐπικαθοριστικὴ σημασία τῆς παραγωγῆς ὡς γενικοῦ ὄρου, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει ἐδῶ καὶ ὡς μερικός.

Στὸν Ἑγέλο ὀρίζεται «πραγματικὸ» τὸ ἀντικείμενο ποὺ νοεῖται ἀφ' ἑαυτοῦ, ἡ *σχέση* δύο ὄρων.¹⁰⁷ Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸ μαρξικὰ ἰδωμένο καπιταλιστικὸ σύστημα, ἀναπτύσσοντας μέχρι καὶ τὴν γενικὴ ἐργασία, εἶναι τὸ πρῶτο πραγματικὸ. Δηλαδή πρὶν δὲν ἦταν αὐτοτελὴς ὁ οἰκονομικὸς κύκλος. Ἐξ οὗ ὁ περιορισμὸς τῆς ἀναδρομικῆς ἰσχύος τῆς ἐργασίας: Ἡ ἔννοια εἶναι σωστή, *ἡ πραγματικότητα δὲν ἦταν*. Καταλήγουμε λοιπὸν σὲ μιὰ ἐγγενῆ ἀξιολογικὴ κρίση –δηλαδή μεταβαίνουμε ἀπὸ τὸ γεγονὸς στὴν ἀξία, ἔχουμε ἀξιογένεση.

Ἡ ἔννοια τοῦ ὄλου εἶναι ἄρση τῆς ἀντίφασης ποὺ ἀποτελεῖ τὸ καθόλου «ὑπὸ μονόπλευρη μορφή». Τὸ γενικὸ δὲν μπορεῖ νὰ βρεῖται ἀπλῶς σὲ «ἀλληλεπίδραση». Ἐχει μιὰ ἀντιφατικὴ μορφή, ὡς ὄρος, καὶ μιὰ μὴ ἀντιφατικὴ, ὡς σχέση. Ὡς ὄρος ἀρνεῖται τὴν ἔννοιά του ὡς κάτι *γενικοῦ*, ὡς σχέση εἶναι «ἀρνηση τῆς ἀρνήσεως», *ἀποκατάσταση* τῆς ἔννοιας αὐτῆς.¹⁰⁸ Ἡ νέα ἔννοια ἐξηγεῖ ἀναδρομικὰ τὶς προηγούμενες. Ἡ ἔννοια τῆς ἐργασίας λύνει τὶς ἀντιφάσεις στὴν ἀνάλυση τῶν προγενέστερων μὴ αὐτοτελῶν οἰκονομιῶν. Αὐτὸ ὅμως καταργεῖ τὴν αἰτιότητα: Ἡ ἐπικαθοριστικὴ ἔννοια *θέτει τὴν προϋπόθεσή της*, σύμφωνα μ' ἓνα σχῆμα

ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀναλογιστικὴ κρίση καὶ χρησιμοποιεῖ ὁ ψυχοπαίδης γιὰ τὴν ἀξιογένεση. Ἡ παραγωγή ἐπικαθορίζει τὶς ἄλλες στιγμὲς στὸν βαθμὸ ποὺ θέτει ἀναδρομικὰ τοὺς ὄρους τῆς ὅταν ἐμφανισθεῖ: «Τὸ πῶς σχετίζεται μὲ τὴν παραγωγή ἢ διανομὴ ἐκείνη ποὺ καθορίζει ὡς καὶ τὴν παραγωγή εἶναι προφανῶς ἓνα ζήτημα ποὺ ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴν παραγωγή», λέει ὁ Μάρξ, «ἡ παραγωγή ἔχει ὄντως τοὺς ὄρους καὶ τὶς προϋποθέσεις της», ἀλλὰ «αὐτοὶ εἶναι οἱ στιγμὲς τῆς παραγωγῆς».¹⁰⁹ Τὸ ἀποτέλεσμα θέτει τὶς προϋποθέσεις του, καθίσταται αἰτία τῶν αἰτιῶν του, ὅπως ἡ πόλις, στὸν Ἀριστοτέλη, ποὺ εἶναι προῖον τοῦ οἴκου, ἀλλ' ὅταν ὑπάρχει τὸν ὑποτάσσει, ὅπως τὸ «παραγωγὸ ἀπόλυτο» τοῦ Σέλλινγκ. Μὲ τὴν διαλεκτικὴ συγκρότηση ἀποκτᾷ πᾶν νόημα αὐτὴ ἡ ἀνατροπὴ τῆς αἰτιότητας ποὺ διαπιστώνεται ὄντως στὴν πολιτεία ἢ στὸν ἄνθρωπο: Τὸ καθόλου ἐπικαθορίζει τὶς ἄλλες στιγμὲς μὴ αἰτιακά· αὐτὲς ὑπάρχουν ἀνεξαρτήτως του (ὑπάρχει ἀνταλλαγὴ καὶ κατανάλωση χωρὶς παραγωγή), ἀλλὰ αὐτὸ τὶς τροποποιεῖ ἐντάσσοντάς τες στὴν δική του ὁλότητα.

Ἐνα παράδειγμα εἶναι ἡ συγκρότηση τῆς ἔννοιας τοῦ πλούτου ὡς «διαμεσολάβησης ἀνάμεσα στὰ ἄκρα [οἱ ὄροι Υ καὶ Κ στὸν συλλογισμό] ποὺ ἀποτελοῦν ἡ ἀνταλλακτικὴ ἀξία καὶ ἡ ἀξία χρήσεως»: Ἐμφανίζεται ὡς «μεσολάβηση μεθ' ἑαυτόν, ὡς τὸ ὑποκείμενο τοῦ ὁποίου τὰ ἄκρα εἶναι μόνον οἱ στιγμὲς, τῶν ὁποίων αἶρει τὴν προϋποτιθέμενη αὐτοδυναμία κι ἔτσι τίθεται τὸ ἴδιο ὡς τὸ μοναδικὸ αὐτοδύναμο», δηλαδή τίθεται ἀναδρομικὰ ὡς τὸ ἀπόλυτο ποὺ περιέχει τὶς ἀντιθετικές, σχετικὲς στιγμὲς τῆς ἀξίας.¹¹⁰ Τέτοιας λογῆς εἶναι ἡ συγκρότηση τοῦ πραγματικοῦ ποὺ παραμένει πιστὴ στὸν μὴ αἰτιοκρατικὸ ἐμπειρικὸ χαρακτήρα της, ἐνῶ ἡ ἴδια ἐπιτρέπει καὶ τὴν ἀξιολόγησή τοῦ πραγματικοῦ.

Πράγματι, εἶναι σημαντικό νὰ δοῦμε ὅτι μία τέτοια θεωρία εἶναι

κριτική για τυπικούς ήδη λόγους. «Παραγωγή» δέν μπορεί παρὰ νὰ εἶναι ὅλη ἡ διαδικασία, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ ἴδια ὥς ὅρος τῆς διαδικασίας συνδέει τὴν διανομὴ καὶ τὴν κατανάλωση. Θὰ μπορούσε νὰ ὑποστηρίξει κανεῖς, πέραν τοῦ κείμενου τοῦ Μάρξ, πὼς ὅταν θεωρεῖται κεντρικὴ ἡ κατανάλωση, σὲ ἀγροτικὲς καὶ ἀριστοκρατικὲς κοινωνίες, δεσπάζουν οἱ κατηγορίες τῆς «ἐνύπαρξης», δηλαδὴ τῆς μεταφυσικῆς, ὅτι σὲ ἐμπορευματικὲς οἰκονομίες ὅπου θεωρεῖται καθοριστικὴ ἡ ἔννοια τῆς ἀνταλλαγῆς, ὅπως ἡ δική μας, δεσπάζουν οἱ κατηγορίες τῆς «ὑπαγωγῆς», δηλαδὴ τῆς τυπικῆς λογικῆς καὶ τοῦ ἐμπειρισμοῦ, ἐνῶ ἡ ἀναγνώριση τοῦ καθοριστικοῦ ρόλου τῆς παραγωγῆς ὁδηγεῖ σὲ μιὰ τελεολογική, μὲ τὴν ὀργανικὴ σημασία, σύνδεση διανομῆς καὶ κατανάλωσης. Ὅποτε δέν θὰ ἦταν τυχαῖο ὅτι ὁ κριτικὸς τοῦ καπιταλισμοῦ Μάρξ προκρίνει μιὰ τέτοια συγκρότηση ἐνῶ ὁ συντηρητικὸς Βέμπερ ἐμμένει στὴν αἰτιότητα καὶ στὴν συναφὴ οὐδετερότητα. Γιατὶ βέβαια, νὰ τὸ ξαναποῦμε, ἡ τελεολογία ἐκείνη πού καταδικάζει τὶς κεραμίδες εἶναι παράλογη, πού θὰ πεί ὅτι ὅσα πράγματα ἐρμηνεύονται αἰτιακά δέν μποροῦν ποτὲ νὰ ἀξιολογηθοῦν, νὰ ἐπικριθοῦν. Ἔτσι μόνο μιὰ ἐσωτερικὰ τελεολογικὴ συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου τὸ ἀξιολογεῖ ἐγγενῶς.

B'

ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΕΣ ΤΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ

7. ΚΑΤΑΦΑΣΗ ΚΑΙ ΕΓΝΟΙΑ

Δέν φαίνεται νά ὑπάρχει στ' ἀρχαῖα μία λέξη, πού νά δηλώνει τήν *καθαρή βούληση*, χωρίς δηλαδή νά συνδηλώνεται εἴτε ἡ περίσκεψη, ἡ σύσκεψη καί ἡ συμβουλή (*βουλεύω, βουλεύομαι, βούλομαι*) εἴτε ἡ ἀποδοχή, ἡ κατάφαση (*θέλω*). Ἐμεῖς πάλι, γιά νά ἐπιβάλουμε κάτι, θά ποῦμε «θέλω», ὅμως *θέλω* θά πεί πάντα καί *χρειάζομαι*, ἔχει δηλαδή ἓνα ἀναπόσπαστο *παθητικό* στοιχείο· ἀναφέρεται καί σέ ἓνα πάθημα, δέν δηλώνει ποτέ μία καθαρή ἐνέργεια. Ἔτσι λέμε: «Τό σπίτι θέλει βάρψιμο». Παρατηροῦμε ὅτι στήν ἀπρόσωπη χρήση του δηλώνει μάλιστα μία καθαρά ἀντικειμενική κατάσταση: «Ἐκεῖνο πού *θέλει* νά γίνει» σημαίνει πάνω κάτω ὅ,τι «ἐκεῖνο πού *ἔχει* νά γίνει», τὸ ὁποῖο μὲ τήν σειρά του φαίνεται ἰσodύναμο μὲ «ἐκεῖνο πού *εἶναι* νά γίνει».

Ὅπως καί νά ᾔχει, ὅταν λέμε πῶς συνδηλώνεται «ἡ ἀποδοχή, ἡ κατάφαση», ὑποθέτουμε τήν συγγένεια στὰ ἑλληνικά μεταξὺ ἀποδοχῆς καί *κατάφασης* πού δέν ὑπάρχει σέ ἄλλες φιλοσοφικές γλῶσσες. Ἡ *κατάφαση* δέν εἶναι συνώνυμη τῆς *affirmatio*, μολονότι εἶναι ἡ ἑλληνική ἐκδοχή τῆς ἴδιας ἔννοιας, δηλαδή τοῦ ἀντιθέτου τῆς ἄρνησης. Ἀλλάζουν οἱ συμπαραδηλώσεις. Εἶναι βουλησιαρχικὲς στήν *affirmatio* (καί στήν *Behauptung*), ἀλλὰ ὄχι στήν λέξη «κατάφαση».

Ἐνῶ ἡ «ἄρνηση» καί, ὑποδειγματικά, ἡ ἱστορική ἐξέλιξη τῆς λέξης «ἀπόφασις» (πού ἀρχικά σήμαινε ἄρνηση), παραπέμπουν σέ ἓνα ἐνέργημα, δέν ἰσχύει τὸ ἴδιο καί γιά τήν κατάφαση. Ἄν

υπάρχει ἐδῶ τὸ στοιχεῖο τῆς βούλησης, αὐτὴ πάντως δὲν εἶναι ἐνεργητικὴ ἢ δραστήρια –σίγουρα δὲν σημαίνει *αὐτεπιβολή*, ὅπως ἡ *affirmatio* καὶ ἡ *Behauptung*. Ἡ κατάφαση συγγενεὺεῖ στα ἑλληνικά μὲ τὴν ἀποδοχὴ γιὰτὶ εἶναι ἴσα ἴσα τὸ ἀντίθετο τῆς αὐτεπιβολῆς.

Στὸ ἑλληνικὸ «ἰσχυρίζομαι» διακρίνεται ἡ βουλευσιαρχικὴ ἐκδοχὴ τῆς καταφάσεως. Ὅμως ἀκριβῶς ἐδῶ φανερώνεται ἡ θεμελιώδης τροπὴ αὐτῆς τῆς γλώσσας, ἡ νοοτροπία τῆς: Ὁ *ἰσχυρισμός* νοεῖται σαφῶς σὰν κάτι *ἀσθενές* ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο ἀληθείας του, σὰν ἐφάμιλλο τῆς ἀπλῆς βεβαίωσης ἢ διαβεβαίωσης, πὺν ἐκφέρει μία δοξασία. Χώρια πὺν ὁ «ἰσχυρισμός» δὲν εἶναι, ὅπως ἡ *affirmatio*, τὸ ἀντίθετο τῆς ἄρνησης, ἀλλὰ ἐνδέχεται νὰ εἶναι ὁ ἴδιος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς.

Ἀντιθέτως πρὸς τὴν *κατάφαση*, ἡ *affirmatio* καὶ ἡ *negatio* ἔχουν ἓνα τέτοιο βουλευτικὸ περιεχόμενο καὶ οἱ δύο, πὺν δὲν ἀκούγεται παράλογη ἢ ἀποψη τοῦ Καρτέσιου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ὑπαρξὴ τοῦ *λάθους* ἐξηγεῖται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἄρνηση καὶ ἡ κατάφαση, τυπικὸ συστατικὸ ὅσων προτάσεων ἔχουν ἀξίωση ἀληθείας, εἶναι *ἐνεργήματα τῆς βούλησης, ὅχι τῆς διανοίας*, καί, δεύτερον, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ βούληση εἶναι ἀπέραντη («αὐτὴ κυρίως μοῦ γνωστοποιεῖ πὺς φέρω τὴν εἰκόνα καὶ ὁμοιότητα τοῦ θεοῦ»), ἐνῶ ἡ διάνοια εἶναι περατὴ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ διατυπώνω κρίσεις σχετικὰ μὲ ἄγνωστα γιὰ τὴν διάνοιά μου πράγματα.¹

Αὐτὴ ἡ ὑποκειμενιστικὴ ἢ βουλευσιαρχικὴ ἀποψη τοῦ Καρτέσιου δὲν ἀκούγεται παράλογη στὰ λατινικά ἢ στὰ γαλλικά, ὅπου διατυπώθηκε. Μᾶλλον δὲν θὰ ἴσχυε τὸ ἴδιο ἂν εἶχε ἐκφρασθεῖ στὰ ἑλληνικά.

Ὅμως, μόνον ὅταν *καταφάσκω* θὰ πεῖ *ἐπιβάλλω τὴν βούλησή μου* μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἡ γνώση ὡς *κυριαρχία*, ὅπως στὸ γνωστὸ,

κατ' ἐξοχὴν ὑποκειμενιστικὸ καὶ βουλευσιαρχικὸ, σχέδιο τοῦ Καρτέσιου: «Νὰ γίνουμε [νὰ κάμουμε τὸν ἑαυτὸ μας: *pous rendre*] σὰν κύριοι [δεσπότες, δυνάστες, αὐθέντες: *maîtres*] καὶ κάτοχοι [ιδιοκτῆτες, *possesseurs*] τῆς φύσης». ² Τότε μόνον τὸ *ἐννοεῖν* λογίζεται ὡς *δυναστεύειν* –ὡς *arraisonner*, ὅπως λέει μία γαλλικὴ ἐκφραση.³

Ὁ παραμερισμὸς τῆς ἐνεργητικῆς πλευρᾶς τῆς βούλησης ὁδηγεῖ τὸν Χάιντεγκερ στὴν παραγραφὴ τῆς ἔννοιας τοῦ ἀγαθοῦ, στὸν παραγκωνισμό τῆς ἔννοιας τοῦ λόγου καί, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, στὸν ναζισμό. Ἔτσι μποροῦμε νὰ κρίνουμε.⁴ Ἴσως δικαίως. Ὅμως ἀπὸ τὸν Χάιντεγκερ μποροῦμε ν' ἀντλήσουμε τὴν ἀποψη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ παραδεδομένη ἔννοια τοῦ λόγου, κυρίως δὲ στὴν νεώτερη, βουλευσιαρχικὴ μορφὴ τῆς, πὺν ἐξαίρει, ἀπὸ τὸν Καρτέσιο καὶ δῶθε, τὴν ἐνεργητικὴ πλευρὰ τῆς βούλησης, εἶναι αὐτὸ πὺν προκαλεῖ, μεταξὺ ἄλλων, καὶ τὸν ναζισμό. Ὅτι τότε ὁ λόγος ἐπιδιώκει τὴν ἐπικράτηση τῆς ἔννοιας λές καὶ αὐτὴ εἶναι ὅ,τι εἶναι ἀπὸ μόνῃ τῆς. Λές καὶ τὸ νόημά τῆς δὲν προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ νόημα τοῦ στόχου, ὅπου τὴν ἐντάσσουμε, δηλαδὴ τοῦ ζητουμένου ἐπικρατεῖν. Λές καὶ ἡ ἔννοια δὲν ὁρίζεται ὡς ἐκ τούτου μοιραῖα ὡς δυναστεύειν. Δηλαδὴ ὡς μία ἔννοια πὺν δὲν περιέχει τὸ στοιχεῖο τῆς ἀποδοχῆς, τῆς κατάφασης τοῦ ἐννοημένου.

Γιὰ νὰ τονίσει ὅτι ἡ βούληση καθορίζεται ἀπὸ τὸ οὕτως ἔχειν τῶν πραγμάτων, ὁ Χάιντεγκερ τὴν ὀνομάζει *Sorge*, μέριμνα.⁵ Αὐτὴ εἶναι ἐν προκειμένῳ ἡ ἄλλη δυνατὴ ἀποψη περὶ νοήσεως, περὶ λόγου καὶ ἔννοιας. Τὶς προκειμένες τῆς τὶς συναντοῦμε ἤδη στὸν Ἑγέλο, στὸν ὁποῖο μποροῦμε νὰ θεωρήσουμε πὺς ἡ ἀληθινὴ περὶ ἔννοιας ἔννοια ὁρίζεται σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν ἔννοια τῆς κυριαρχίας (ὡς *ἀγάπη* τοῦ ἐννοημένου).⁶ Συγχρόνως, ἡ γλώσσα προδιαγράφει κάπως τὶς ὁδοὺς ὅπου κινεῖται ἓνας διανοητῆς (λ.χ. τὰ λατινικά ἢ τὰ γαλλικά τὸ τί φαίνεται εὐνόητο στὸν Καρτέ-

σιο). Ἡ ἑλληνικὴ ὁμως γλῶσσα φαίνεται νὰ στρέφεται, νὰ ἔχει τὴν τροπὴ τῆς, πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἄλλης ἔννοιας τοῦ λόγου, ὅπως ἤδη προέκυψε γιὰ τὴν περίπτωσι τῆς βούλησις καὶ τῆς κατάφασις.

“Ὅποια καὶ ἂν εἶναι ἡ σωστὴ ἐτυμολογία τοῦ ρήματος *κοιτάζω* (κυττάζω), ἡ λέξι συνδυάζει ἅμεσα τὸ θ(ε)ωρῶ καὶ τὸ μεριμνῶ: «Θὰ τὸν κοιτάξω», ἄλλοτε σημαίνει *θὰ τὸν δῶ*, ἄλλοτε πάλι *θὰ τὸν φροντίσω*.

Μία λέξι, ποὺ ἡ πορεία τῆς εἶναι ἄξια λόγου καὶ θαυμασμοῦ, εἶναι ἡ λέξι *ἐννοια*. Ἡ λόγια μορφὴ τῆς, δηλαδὴ ἡ λόγια προφορὰ τῆς, διατηρεῖ τὴν σημασία τοῦ *conceptus*. Ὅμως ἡ ἐξέλιξι τῆς στὴν γλῶσσα καταλήγει στὴν «ἐγνοια» ἢ στὴν «ἐννια». Αὐτὴ ἡ «λαϊκὴ» σημασία, μὲ τὶς δύο προφορὲς τῆς, δηλώνει τὴν μέριμνα. Ἀπὸ τὴν θεωρία στὴν μέριμνα ἐξελίσσεται ἡ ἔννοια τῆς λέξεως «ἐννοια». Καὶ τοῦτο μᾶς πληροφορεῖ γιὰ τὴν *ἱστορικότητα* τοῦ νοήματος.⁷ Οἱ λαϊκὲς ἐκφράσεις ὅπου ἅπαντὰ ὁ νοῦς φαίνονται νὰ ἔχουν ἓνα παραπλήσιο νόημα: «Ἔχε τὸν νοῦ σου» σημαίνει «μερίμνησε». Δηλαδή, ἀκριβῶς, *(γ)νοιάζου*. Μέσα στὴν κοινὴ στρόφη, διατηρήθηκε ἡ ταυτολογία: Ἡ «ἐννοια» (ἐγνοια, ἐννια) εἶναι ἐκεῖνο γιὰ τὸ ὁποῖο πρέπει «νὰ ἔχουμε τὸν νοῦ μας». «Νὰ ἔχουμε τὸν νοῦ μας νὰ κοιτάξουμε...» Ποὺ θὰ πεῖ: νὰ *νοιαστοῦμε*, νὰ μᾶς *νοιάξει* μὲ τέτοιο τρόπο ὥστε, ἐνῶ θὰ *θεωροῦμε* τὸ ἀντικείμενο τῆς *ἐννοιας* μας, νὰ μεριμνοῦμε γιὰ δαῦτο.

Τὸ ὅτι τὸ τυπικὰ «ἐννοιολογικὸ» λεξιλόγιο –ὄχι ἐκεῖνο τῆς ἐξέτασις, ποὺ ἔδωσε τὴν λέξι «σκέψη»– ἔχει στραφεῖ πρὸς τὸ «μεριμνᾶν», μποροῦμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε πὼς μαρτυρεῖ μία γλωσσικὴ προδιαγραφὴ τοῦ ἐννοιολογικοῦ (τώρα δίχως εἰσαγωγικὰ) πεδίου τοῦ ἑλληνόφωνου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ *ἐννοεῖν* κάθε ἄλλο παρὰ *δυναστεύειν* μπορεῖ νὰ σημαίνει.

Ἀκόμη καὶ στὰ πρακτικά, ἡ ἀλήθεια θέλει ἀντικειμενικότητα,

καὶ αὐτὴ δὲν μπορεῖ, μὲ τὴν σειρὰ τῆς, νὰ συνίσταται στὴν ὑποκειμενικὴ ἐπιβολὴ καὶ ἐπικράτησι πάνω στὸ ἀντικείμενο. Ὅμως ἐννοῶ δὲν θὰ πεῖ *δυναστεύω*, τότε μᾶλλον ὁ *νοητὸς κόσμος* καὶ ὁ *αἰσθητὸς* δὲν θὰ πρέπει νὰ χωρίζονται. Αὐτὸ τὸ μαρτυροῦν τόσο ἡ ἐξέλιξι τῆς ἢ τῶν λέξεων «ν(ο)ιώθω» ἢ «ν(ο)ιώνω» ὅσο καὶ ἡ συγχρονικὴ πολυσημία τῆς. Σήμερα ἀκόμη σημαίνει καὶ «ἐννοῶ, ἀντιλαμβάνομαι διὰ τοῦ νοῦ» καὶ «ἀντιλαμβάνομαι διὰ τῶν αἰσθήσεων, αἰσθάνομαι».⁸ Τὸν νοητὸ κόσμον ἀντιλαμβάνομαι διὰ τοῦ νοῦ, τὸν ἐννοῶ, τὸν αἰσθητὸ διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὸν αἰσθάνομαι –τὸν μὴ χωρισμένο σὲ νοητὸ καὶ αἰσθητὸ κόσμον διὰ τοῦ «νοιωσίματος», τὸν νοιώθω. Ὅμως αὐτὴ ἡ ἄρσι τοῦ χωρισμοῦ εἶναι βαθύτερα ἢ ἄρσι τῆς «μεταφυσικῆς», ποὺ στοχεύει ὁ καὶντεγερειανὸς στοχασμὸς στὸ σύνολό του.⁹

Αὐτὴ ἡ μετατροπὴ συγκλίνει ἀπόλυτα μὲ ἐκείνη τῆς *ἐννοιας* καὶ τοῦ *νοῦ*, καὶ μὲ τὴν καθοριστικὴ πολυσημία τοῦ *κοιτάζω*. Ὁ νοητὸς κόσμος καὶ ὁ αἰσθητὸς δὲν χωρίζονται, διότι, ὅταν ἐννοῶ δὲν σημαίνει *δυναστεύω*, τότε, ὅπως μποροῦμε νὰ τὸ ποῦμε σὲ τούτῃ τὴν γλῶσσα, *ἐννοῶ* καὶ *νοιώθω* εἶναι τὸ ἴδιο –καὶ τὰ δύο εἶναι *γνοιάζομαι*.

8. Ο ΘΕΟΣ ΩΣ Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΧΕΣΗ

“Ένας μητροπολίτης απειλεί όσους έχουν τελέσει πολιτικό γάμο, ύστερα προσεύχεται «ās με φωτίσει ό Θεός νά λειτουργήσω ως πατέρας».¹ Μπορούμε ν’ απαντήσουμε πώς ό πολιτικός γάμος αποτελεί θεσμό τής πολιτείας και ή έκκλησία δυστυχώς δέν είναι εκτός πολιτείας, άρα πρέπει νά τήν σέβεται. Ό άριστερός λόγος μένει όμως έδω δέσμιος τοῦ διλήμματος πού πραγματεύεται ό Μάρξ στο *Έβραϊκό ζήτημα* μεταξύ τής θρησκείας ως έμποδίου στην ελεύθερη πολιτεία και ως στοιχείου πού υπερβαίνεται ήδη στο άστικό κράτος, περιοριζόμενο στην ιδιωτική σφαίρα. Θεωρείται λυμένο τό φιλοσοφικό ζήτημα: Η θρησκεία παρηγορεί ανθρώπους πού ζοῦν σέ ταξικό καθεστώς, ό δέ μή χωρισμός έκκλησίας και κράτους συνιστά προαστική κατάσταση. Μία *έσωτερική* κριτική τής θρησκείας άπαιτεί όμως νά λάβουμε σοβαρά ύπ’ όψη τίς ανάγκες πού καλύπτει. Και τότε, είτε τήν χρησιμοποιούμε, όπως ό Μπένγιαμιν (Benjamin) τήν θεολογία στο *Γιά τήν έννοια τής ιστορίας*,² είτε στοχαζόμαστε τήν αυτοανáιρεσή της. Προσπαθώ νά διερευνήσω τήν δεύτερη δυνατότητα.

Θέλω έτσι νά κατανοήσω τό ιδιωτεύειν τής θρησκείας και τό σύστοιχο πολιτεύεσθαι πού άπαγορεύει τήν θρησκευτική άνάμειξη. Τό άριστερό πολιτικό σχέδιο άπαιτεί αυτό τό πολιτεύεσθαι έπειδή δέν άφορά τό κράτος αλλά τήν *πολιτεία*, δέν έπιζητά τήν *άλλαγή στην έξουσία*, αλλά *τής* έξουσίας, τής ίδιας τής έννοιας «έξουσία», τήν όρθολογική μετατροπή αυτής τής έννοιας. Η δυσκολία έγκειται

στο ότι αυτό το πολιτεύεσθαι θεωρείται ορθολογικό ενώ ο δημιουργός του νοητού στοιχείου, που ο λόγος στρέφει εναντίον της θρησκείας, είναι ή ίδια ή θρησκεία, ο μύθος. Έδω παρεμβαίνει ακριβώς μία αυτοαναίρεση του μυθικού ως συγκροτητική του λογικού. Αυτή ή δυσκολία συνιστά μέρος του άλλου, πιστεύω, φιλοσοφικού προβλήματος της θρησκείας για την άριστερή σκέψη.

Η ανανοηματοδότηση της άριστερης σκέψης απαιτεί έτσι μία έννοια του φιλοσοφείν που ταυτίζεται με το πολιτεύεσθαι. Η φιλοσοφία συγκρότησε ιστορικά την αντίθετη προς την θρησκευτική νοηματοδότηση της πολιτείας και στρέφεται εκ συστάσεως προς την αποδέσμευση της πολιτείας από την εκκλησία, είναι με τον Αυτοκράτορα κατά του Πάπα, πλάι στον Μακιαβέλλι αλλά και τον Λούθηρο. Έτσι ή φιλοσοφία υπάρχει τουλάχιστον για να φτιάχνει πολίτες. Όταν ο μαρξισμός θεωρήθηκε οίονει θρησκεία, τούτο είχε πάντως το νόμιμο νόημα σύμφωνα με το όποιο «θρησκεία» είναι κάτι που θεσπίζει αξίες, που θέτει αλήθειες. Πλην αυτή το κάνει με παράλογο τρόπο ενώ το άριστερό πρόταγμα λογίζεται έλλογο. Πώς προκύπτει κάτι τέτοιο; Κατά ποιά έννοια του «λόγου» θεσπίζεται κάτι έλλογα;

Μέρος της απάντησης είναι ότι ή θρησκεία μεταφέρει το δοξαζόμενο ως φυσικό πρότυπο του οίκου στην πολιτική έξουσία ενώ ή φιλοσοφία όφείλει ν' αντιταχθεί σ' αυτή την μεταφορά προτάσσοντας ένα πολιτεύεσθαι το όποιο νά δικαιώνει την διάσταση που εκφράσθηκε ως τώρα θρησκευτικά, για νά μήν αναγάγει την πολιτεία σε μεταφορική οικογένεια όπως ή εκκλησία. Έλλογα θεσπίζω αν δεν θεσπίζω οικογενειακά. Το μη οικογενειακό είναι όμως το πολιτειακό. Αυτό τον міτο θ' ακολουθήσω εδώ.

Ο Έγγελος πριν τον Μάρξ επιδοκιμάζει την πλατωνική ταύτιση του φιλοσοφείν και του πολιτεύεσθαι.³ Τί σημαίνει αυτό; Ποιά

έννοια θρησκείας ύπονοείται; Οί (άντιεγελιανοί) Νεοεγελιανοί στους όποιους συγκαταλέχθηκε και ο νεαρός Μάρξ χρησιμοποιούσαν έγελιανού τύπου έπιχειρήματα κατά της θρησκείας ενώ ο Έγγελος προσπαθούσε νά της βρεί έλλογο περιεχόμενο. Έπερβαίνει τά πλαίσια της καταγγελίας του δόλου των ιερέων που χαρακτηρίζει τον Διαφωτισμό θέτοντας το καίριας σημασίας για τίς ανθρώπινες έπιστήμες έρώτημα σχετικά με τον κοινωνικό τρόπο ύπαρξης των νοητών πραγμάτων, προϋπόθεση της διάκρισης σε δόξα και έπιστήμη, ιδεολογική παρηγορία και αξίωση αληθείας.

Οί κοινωνίες δημιουργούν έναν νοητό κόσμο ως θρησκεία, σ' αυτόν προκύπτει ή φιλοσοφία, από τους κόλπους της όποίας συγχροτούνται οί έπιστήμες. Χωρίς «νοητά» δεν ύπάρχει σκέψη. Όμως ή φιλοσοφία προκύπτει *άρνητικά* προς τά θρησκευτικά νοητά, *άρνητικά* όπως ή πόλις από τον οίκο, ή *εθύνη* από τον οίονει φυσικό δεσμό. Αυτός ο παραλληλισμός φωτίζει και την ταύτιση του φιλοσοφείν ως μη θρησκευτικής σκέψης με το πολιτεύεσθαι ως μη οίκογενειακή ύπαρξη. Οί θεοί των Έλλήνων *ύπήρχαν* (κοινωνικά) για τον μαρξιστικό, νέο ύλισμό· αντίστροφα ή αντίστοιχα, για τον Έγελο «ο θεός ύπάρχει μόνο στην καθαρή θεωρητική γνώση».⁴ Δεν είναι υπερβατικό όν αλλά ή σκέψη που όντοποιείται άπεικονιζόμενη ως υπεραισθητή όντότητα, στην θρησκεία, προτού έννοήσει τί είναι σκέψη, στην φιλοσοφία.

Η *Φαινομενολογία του νοῦ* του Έγελου, που ο Μάρξ τιμούσε το 1844 ως περιγραφή του αυτοεξανθρωπισμού του ανθρώπου, χαρακτηρίζει τον νοητό κόσμο της θρησκείας λέγοντας: «Το συμφιλιωτικό *ναί*, όπου τά δύο εγώ αποποιούνται την αντίθετη προς τον άλλον *ύπαρξή* τους, το όποιο *ναί* είναι ή *ύπαρξη* του διευρυμένου ως την δυϊκότητα *εγώ* που μέσα στην δυϊκότητα παθαμένει όμοιο προς τον εαυτό του και έχει την βεβαιότητά του για τον εαυτό του μέσα στην πλήρη άλλοτρίωσή του και το πλήρες

έναντίο του –είναι ὁ θεὸς ἐμφαινόμενος ἐν τῷ μέσῳ ὧν ἔχουν ἐπίγνωση τοῦ ἑαυτοῦ τους ὡς τῆς καθαρῆς ἐπίγνωσης». ⁵ Μία διατύπωση ποὺ ἀποκτᾷ, θαρρῶ, ἓνα συγκεκριμένο νόημα ἂν δεχθοῦμε τὸν παρακάτω συλλογισμό.

Στοχαστὴ λέμε κατόπιν τοῦ Σωκράτη τὸν ἱκανὸ νὰ συγγίνεται ἐλεύθερα μὲ ἄλλους, συν-ζητώντας μαζί τους ἀντὶ νὰ ἐκβιάζει τὴν ἀνταπόκρισή τους, πράγμα σχετικὸ μὲ τὸ νόημα τῆς σκέψης, τὸν τρόπο συγκρότησης τῶν νοημάτων. Ἐὰν οἱ διαλεγόμενοι εἶναι αὐτὸ ὡς τὸ ὁποῖο ὑπάρχει ἡ σκέψη, τὸ ἴδιο σχῆμα ἴσως ὑπάρχει μεταξὺ τῶν ἰδίων τῶν νοητῶν. Σίγουρα ὁρισμένες ἔννοιες ὑφίστανται μόνον ὡς ὁ μέσος μίας διαλογικῆς σχέσης καὶ καταστρέφονται ὅταν ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον ἐπιβάλλονται –ὁ πρακτικὸς τρόπος ὑπαρξῆς τοῦ θεωρητικοῦ περιεχομένου τους– εἶναι ἡ βούληση ἑνὸς ἀτόμου ἐπὶ ἄλλου. Αὐτὸ ἰσχύει προφανῶς γιὰ ἔννοιες ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἴδια τὴν ἐλευθερία. Ἡ ἐντολὴ *ἔσο ἐλεύθερος* συνιστᾷ μίαν λεγόμενη «ἐπιτελεστικὴ ἀντίφαση». Μποροῦμε λοιπὸν νὰ ποῦμε πῶς τὸ περιεχόμενο ἐννοιῶν ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἐλευθερία προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν μορφὴ τους ἂν ὡς «μορφὴ» ἐννοοῦμε τὸν τρόπο διυποκειμενικῆς ὑπαρξῆς τους, τὸ πῶς φαίνονται στὸν ἄλλον.

Μπορεῖ ὅμως νὰ ἰσχύει τὸ ἴδιο γιὰ *κάθε* ἔννοια; Ἐὰν μία ἔννοια εἶναι ἔννοια μόνον ἐφ' ὅσον μπορεῖ νὰ τελεῖ ὑπὸ συζήτηση, τὸ νόημά της ἴσως εἶναι μόνον ὡς μέσος μίας σχέσης ἐλευθέρων μεταξὺ τους ὄρων; Αὐτὸ τὸ σχῆμα συγκρότησης τοῦ νοήματος πρεσβεύει ὁ Ἐγελος. Ἐτοί προτίθεται νὰ σκεφθεῖ τὴν ἔννοια «ἔννοια» φιλοδοξώντας ἀντίστροφα νὰ ἐξηγήσει βάσει αὐτοῦ τὰ φαινόμενα αὐτοδυναμίας, αὐτοκινησίας, ποὺ παρουσιάζουν τὰ ἔμβια, καὶ τὰ φαινόμενα ἐλευθερίας, πράξης, ποὺ παρουσιάζουν τὰ νοήματα ὄντα, ὅπως οἱ συνδιαλεγόμενοι. Τότε ἡ σκέψη, ποὺ συγκροτεῖται στὴν σχέση ἐλευθέρων, τὸν διάλογο, ἀφ' ἑνὸς ἐπαναλαμβάνει

δομικὰ μίαν ἀνάλογη σχέση τῆς καθ' αὐτὸ νοηματικῆς συγκρότησής της (ποὺ στὸν Ἐγέλο καὶ τὸν Μάρξ ὀνομάζεται «διαλεκτικὴ»), ἀφ' ἑτέρου μπορεῖ νὰ καταλάβει τὴν ἐλευθερία τῶν ἐλευθέρων ὄντων. Μία τέτοια ἄποψη προϋποθέτει πῶς ὁ λόγος δὲν καταπιέζει ἐπειδὴ τάχα ἡ ἴδια ἡ πράξις γνώσης παγιώνει τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο ἀπαγορεύοντάς του νὰ παρεκκλίνει, ὅπως ἰσχυρίζεται μίαν εὐρέως διαδεδομένη ἄποψη. Ὁ ὀρθὸς λόγος ἐπανεξηγεῖται διαλεκτικά, διορθώνεται, ὅταν θεωροῦμε ὅτι πρέπει νὰ δίνει λόγο γιὰ τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο ὡς ἄλλο, ἐλεύθερο ἀπὸ τὸν ἴδιο. ⁶

Ὅμως ὑπάρχει μίαν ἀνάλογη δομὴ στὴν θρησκεία. Ἡ πίστις δὲν ἐπιβάλλεται, δὲν ἐκβιάζεται, καταστρέφεται ὅταν ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον ἐπιβάλλεται εἶναι ἡ βούληση ἑνὸς ἀτόμου ἐπὶ ἄλλου. Συγχρόνως στὸ χριστιανικὸ δόγμα ἡ ἁμαρτία ἔχει νόημα ἐπειδὴ τὸ περατὸ καὶ τὸ ἄπειρο πνεῦμα, ἐγὼ καὶ ὁ θεός, εἶναι ἐλεύθερα καὶ τὰ δύο. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ στραφεῖ κατὰ τοῦ θεοῦ, μπορεῖ νὰ εἶναι κακός, δηλαδή μπορεῖ νὰ μὴν εἶναι ὅπως ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι ἐλεύθερος, ὅπως ὁ θεός.

Αὕτὴ ἡ ἐλευθερία προϋποτίθεται λογικὰ σὲ ὅποια θρησκεία μπορῶ νὰ εἶμαι κακός. Εἶμαι ἐλεύθερος ἀπὸ τὸν θεὸ ἐπειδὴ μετέχω τοῦ θεοῦ. Ἐχομε λοιπὸν τὸ ἑξῆς σχῆμα: Ὁ θεὸς εἶναι ὁ ἓνας ὅρος τῆς σχέσης καὶ ὁ ἄλλος, ἀντίθετος ὅρος, ἐγὼ (μετέχω αὐτοῦ)· καὶ τοῦτο ὄχι γενικῶς καὶ ἐξ ὁρισμοῦ ἀλλὰ ἐφ' ὅσον ἀκριβῶς εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸν πρῶτο ὅρο: Μπορῶ νὰ εἶμαι κακός ἐπειδὴ μετέχω τοῦ θεοῦ, ἄρα ἐπειδὴ ὁ θεὸς μέσα μου δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν θεό. Ἀλλὰ τὸ ἴδιο σχῆμα ἐξηγεῖ στὸν Ἐγέλο τὴν ἔννοια «ἔννοια»: Εἶναι ὁ ἑαυτός της (ἔχει κάποιο νόημα) ἐφ' ὅσον εἶναι τὸ ἄλλο της (εἶναι νόημα κάποιου πράγματος). Ἐτοί ὁ Ἐγελος ἀποδίδει φιλοσοφικὰ τὴν παράσταση «θεός» μὲ τίς ἔννοιες *ἔννοια, νοῦς, σκέψη, λόγος*.

Όταν μάλιστα, όπως στο απόσπασμα της *Φαινομενολογίας* για το «ναί», έρμηνεύει το δόγμα βάσει της διαλογικής σχέσης, που είναι εκείνη των στοχαστών, μεθερμηνεύει το άπειρο πνεύμα, τον θεό, τον νοῦ, την σκέψη, τον λόγο (συνώνυμα της λέξης «θεός») ως την εικόνα αυτής της σχέσης αμοιβαίας ἐλευθερίας των περατών πνευμάτων ή νόων που χαρίζει στους όρους της την ἐλευθερία του άπειρου, δηλαδή την ἐλευθερία που χαρακτηρίζει κατ' αρχάς και κατ' αρχήν την σχέση τους: «Θεός» είναι ή άλληλοκατάφασή τους, το «ναί», ή σχέση τους,⁷ ό θεός δέν είναι έξω από την ίδια την religio. Βρίσκει έτσι έρμηνευτικά στον χριστιανισμό το φιλοσοφικό σχήμα συγκρότησης του νοήματος.

Όμως αυτό το σχήμα φιλοδοξεί ν' αποτυπώνει πιστά την ύπαρξη ἐλεύθερων ατόμων. Έτσι ή φιλοσοφία με τον Έγελο διακρίνει στην θεολογία προκειμένες μίας σκέψης που τιμᾷ την ἐλευθερία των ανθρώπων. Πραγματικά, το έν λόγω στοιχείο δέν πρέπει νά είναι άσχετο με αυτό που συγκινεί τους ανθρώπους στο περιεχόμενο της θρησκείας.

Έτσι στον βαθμό που ή πίστη δέν ἐκβιάζεται, ή θρησκεία δέν είναι άπλό εργαλείο ύποδούλωσης, και στον βαθμό που ίκανοποιεί την ανάγκη ἐλευθερίας παριστώντας την ύπαρξή της, δέν συνιστά άπλό μέσον έξαπάτησης, πλάγιας ύποδούλωσης. Το όπιο του λαού δέν είναι δόλος των ιερέων. Ό λαός το παράγει μόνος του ως εικόνα του δέους προς τον συνάνθρωπο, προσωποποίηση της κοινωνικής σχέσης.

«Μαιευτική» ονομάσθηκε ό διάλογος που δέν ἐκβιάζει το «γεγονός της έννοιας». Διδάσκει ἐλεύθερα, προκαλεί την ένταξη του συνομιλητή στην ἐλεύθερη άναφορά προς τις έννοιες. Η σχέση παύει νά είναι έξάρτηση, αφαιρείται το στοιχείο της αλληλεξάρτησης από την αλληλοσχεσία και αυτή μεταβάλλεται σέ κατάφαση του καθενός χωριστά προς το γεγονός της κοινής και συνάμα

άπόλυτα άτομικης ἐλευθερίας των συνδαιτυμόνων στο συμπόσιο του νοῦ. Διάλογος είναι μία ἐλεύθερη σχέση που χαρίζει την ἐλευθερία στον καθένα από τους όρους της. Έδω οί άνθρωποι γνωρίζουν την τρυφερότητα της ζωής όταν εντάσσεται αὐθόρμητα στον νοῦ, την φιλία γύρω από την νοητή ἐστία της κοινής αποδοχής της ἐλευθερίας του έκάστοτε άλλου, του καθ' έκάστου. Στο ναί, που ανταλλάσσεται δίχως προσμονή ανταλλάγματος, ἀπαίτηση ανταπόδοσης, κατοικεί ή θρησκεία, και πάντως ή φιλοσοφία.

Άλλά ή φιλοσοφία ως στάση ήθικη ή πολιτική, όχι το δασκάλεμα του σοφιστή, ή συνταγή του φροντιστηρίου. Όχι ή συμβουλή του πατέρα. Η φιλία άνθίζει ανάμεσα σ' εκείνους που όρίζονται πιά μόνον ως «ἐπίγνωση», δηλαδή ήθικά ως συνάνθρωποι, πολιτικά ως συμπολίτες και όχι ως πατέρας και γιός, δεσπότης και δοῦλος, άντρας και γυναίκα.⁸ Η πόλις είναι έξω από τον οίκο και πολίτης ό ἐγκαταλείπων τον οίκο ενήλικας. Ένηλικιώνομαι όταν αποκόπτομαι ως έφηβος από τὰ φυσικά δεσμά και ἐπιστρέφω σ' αυτά ως ήτλημένα και έσκεμμένα, ως άγάπη χωρίς έξάρτηση. Έτσι ἔγινα ικανός νά κριθῶ ήθικά και πολιτικά, έτσι ἔγινα και νομικό πρόσωπο, έτσι αγαπῶ κιόλας και ἐρωτεύομαι ἐφ' όσον ή μη ζωική κατάφαση της όρμης ἀρνείται την ἀρχικά πλήρη ἀπόληψη της ίδιας όρμης. Όμως πατέρας είναι ό θεός, πατέρας και ό ιερέας. Άναπαράγουν τον οίκο, όχι την ισότητα των πολιτών. Πολιτεύονται σάν νά μην είχαν βγει από την οίκογένεια.

Οί συμπολίτες μας είναι σάν νά μην ἐξήλθαν του οίκου. Το ἔθνος εικονίζεται ἐξ αρχής ως οίκογένεια.⁹ Οί πελατιακές έξαρτήσεις, ό νεποτισμός, ή μη αποκοπή της νέας οίκογένειας από την παλαιά (το δήθεν χρέος των γιαγιάδων ν' ασχολούνται με τὰ ἐγγόνια), ή προσήλωση σέ δεσμούς και δεσμεύσεις του αίματος (που είχε καταπολεμήσει το πάλαι ποτε ό Κλεισθένης) άντιστρατεύονται την πολιτεία στο όνομα της οίκογένειας.

Αὐτοὶ οἱ δεσμοὶ καθίστανται ἐλεύθεροι μόνον ἀπο-καθιστάμενοι, μετὰ τὴν ρήξιν τους. Ἡ ἐλευθερία ὑφίσταται στοὺς δεσμοὺς τῆς οἰκογένειας μόνον ὡς ἐπιστροφή σ' αὐτούς. Παύουν ἔτσι νὰ ὑπάρχουν ὡς ἄμεσοι, μὲ τὸν ἰδεολογικὸ μανδύα τῆς φυσικότητας, καὶ ὑπάρχουν ὡς ἐνταγμένοι στὸν ὀρίζοντα ἐκεῖνο τοῦ νοῦ, ὅπου ἡ θρησκεία ἀντλεῖ τὸ νόημα τῶν εἰκόνων της, ὅπου ἡ πολιτεία συγκροτεῖται ὑπεράνω τῆς οἰκογένειας, στὸν πραξολογικὸ ὀρίζοντα τῶν ἐλευθέρων.

Εἶναι ἐνταγμένοι στὴν ἠθικὴ μὲ τὴν εὐρεία ἔννοια πού δηλώνει τοὺς ὅρους ὑπὸ τοὺς ὁποίους οἱ ἐλεύθεροι σχετίζονται συγκροτώντας τὴν ἀμοιβαία ἐλευθερία τους. Αὐτὸς ὁ ὀρίζοντας ἐρμηνεύεται μ' ἓναν μὴ ἐννοιολογικὸ τρόπο, τὴν θρησκεία, καὶ μ' ἓναν ἐννοιολογικὸ, τὴν φιλοσοφία. Ὁ πρῶτος χρησιμοποιεῖ εἰκόνες οἰκογενειακῆς (πατέρας, υἱός, ἀδελφοί), ὁ δεῦτερος ἐκφράζει τὴν ἐλευθερία χωρὶς εἰκόνες καὶ ἐξουδετερώνει ἔτσι τὸν ψευδοφυσικὸ χαρακτήρα στὶς σχέσεις ὑπεύθυνων ἀτόμων. Ἔτσι φτιάχνει πολίτες. Στὸν νοητὸ κόσμον πού ἀνοίγει ἡ θρησκεία, ἡ φιλοσοφία εἶναι ἔξω ἀπὸ τὴν θρησκεία καὶ φιλόσοφος ὁ ἐγκαταλείπων τὴν θρησκεία. Ὅπως ἡ πόλις εἶναι ἔξω ἀπὸ τὸν οἶκον καὶ πολίτης ὁ ἐγκαταλείπων τὸν οἶκον ἐνήλικας. Ἄν πολλοὶ συμπολίτες μας δὲν ἐξῆλθαν τοῦ οἴκου, δὲν βγήκαν ἀπὸ τὸ φυσιοκρατικὸ πλέγμα ἔννοιων τῆς οἰκογένειας, καὶ ἡ πολιτεία μας δὲν χωρίσθηκε ἀκόμη ἀπὸ τὴν ἐκκλησία, πρόκειται μᾶλλον στὶς δύο περιπτώσεις γιὰ τὸ ἴδιον φαινόμενο.

Ὁ φιλόσοφος ὑπάρχει μόνον ὅταν οἱ ἄνθρωποι ὑπάρχουν ὡς πολίτες. Ὁ Σωκράτης εἶναι ἡ μαία τῶν συμπολιτῶν του, ὅχι ὁ δάσκαλος τοῦ ποιμνίου του. Καὶ ἡ φιλοσοφία παύει νὰ ἔναι φιλοσοφία ὅταν ἀρκεῖται στὸ νὰ ἐρμηνεύει τίς εἰκόνες τῆς θρησκείας σχετικὰ μὲ τὸν ὑπὸ εὐρεία ἔννοια ἠθικὸν χωρὸς τῆς ἐλευθέρης αὐτοσχασίας τῶν «νοημόνων» καὶ «νουνεχῶν» πού θὰ ὀφείλε νὰ ἐρμηνεύει

πρωτογενῶς, πέραν τῶν θρησκευτικῶν ἀπεικασμάτων ἔννοιων. Οἱ εἰκόνες τῆς θρησκείας δικαιώνονται κριτικὰ μόνο μετὰ.

Γιὰ τὸν Ἑγέλο πάλι «μόνον ἀφ' οὗτο ὁ νοῦς ἐννοήσει τὸν ἑαυτὸ του στὴν φιλοσοφία ἐννοεῖ μετὰ καὶ τὸ σχῆμα τῆς θρησκείας, πού τοῦ ἦταν ὡς τότε ξένο, ὡς δικό του».¹⁰ Ὁ φιλόσοφος δὲν καθαγιάζει φιλοσοφικὰ τὴν θρησκεία, ὅπως νόμιζαν οἱ Νεοεγγελλανοὶ καὶ πολλοὶ κατοπινοὶ θεολόγοι, ἀλλὰ τὴν ἐρμηνεύει ἔτσι ὥστε νὰ ἀναγνωρίζει σ' αὐτὴ τὴν *παρामορφωμένην ἂν καὶ καταγωγικὴν* σκέψη. Ἡ φιλοσοφικὴ σχετικὴ δικαίωση τῆς θρησκείας ἀπαιτεῖ ἐνίσχυση καὶ ὄχι ἄμβλυνση τῶν καθ' αὐτὸ φιλοσοφικῶν πλαισίων τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ὅποιος δὲν ἀπορρίπτει τὴν προσήλωση στὸ θρησκευτικὸ εἰκόνισμα τοῦ θεοῦ δὲν γνώρισε τὸν Ξενοφάνη, κυρίως ὅμως δὲν ἔμοιασε τοῦ Σωκράτη. Δὲν ζητᾷ τὴν ἀλήθεια γιὰ κάτι ἀλλὰ ἀρκεῖται στὸ νὰ φιλοσοφεῖ περὶ τινος, περὶ θρησκείας, περὶ συναισθημάτων, περὶ, περὶ. Δικαιολογεῖ ἔτσι τίς προφιλοσοφικῆς ἐπιλογές του, δὲν τὸν «ἄρπαξε» ἡ φιλοσοφία, ὅπως λέει ὁ Πλάτωνας, δὲν ρίχθηκε à corps perdu σ' αὐτήν, ὅπως λέει ὁ Ἑγέλος, δηλαδὴ δὲν πῆρε τὴν «ἀπόφαση νὰ φιλοσοφήσει» μὲ τὴν ὁποία «ρίχνεται μιὰ κι ἔξω στὴν σκέψη σάν σ' ἓναν ὠκεανὸ δίχως ὄχθες»,¹¹ ἐγκαταλείποντας τὰ σημεῖα ἀναφορᾶς, ἀπωθώντας τὴν φυσικότητα, δηλαδὴ βγαίνοντας ἀπὸ τὸ σπίτι.

Ἄν πρέπει οἱ ἔννοιές μας νὰ μὴ μᾶς ὀδηγοῦν στὴν θέσιν ἐκείνων πού καταδικάσανε τὸν Σωκράτη γιὰ ἀσέβεια, ὅποιος ἐρμηνεύει χωρὶς νὰ κρίνει εἶναι ἐπιπόλαιος, ὅπως ἐκεῖνος πού ἄγνοεῖ ὅτι οἱ ἔννοιες ὑφίστανται ὡς ὁ μέσος μίας διαλογικῆς σχέσης. Ἔτσι ἡ ἀπολογία τοῦ Σωκράτη καταφάσκει τὸν Σωκράτη ὡς νοητὴν ὄχι τὸν «φυσικὸν» ἄνθρωπον ἀλλὰ τὴν ἀρνητικότητα πρὸς τὸν τελευταῖον, καὶ αὐτὴ ἐκλαμβάνεται ὡς ἀσέβεια. Γι' αὐτὸ κάθεται καὶ τὸν σκοτώνουν, πράγμα πολὺ ἀσύμφορον.

Στόν βαθμό πού ἡ πολιτεία φέρει τὰ γνωρίσματα τῶν πολιτῶν της, οἱ ὅποιοι μπορεῖ νά ἔχουν πάψει ἢ ὄχι νά εἶναι δέσμοι τῶν ἀξιών καί εἰκόνων τοῦ «οἴκου», ὁ χωρισμός τῆς ἐκκλησίας καί τοῦ κράτους, ἢ μᾶλλον ὁ χωρισμός τῆς πολιτείας ἀπό τήν ἐκκλησία, εἶναι μία ἐνηλικίωση. Ἡ πολιτεία μας δέν ἔχει χωρισθεῖ ἀπό τήν ἐκκλησία ὅπως οἱ συμπολίτες μας δέν ἀποποιοῦνται, οἱ περισσότεροι, τίς οἰκογενειακές δεσμεύσεις. Στήν ἐνηλικίωση ὀφείλει νά συμβάλει ἡ φιλοσοφία, σ' αὐτό χρησιμεύει, ἔτσι φτιάχνει πολίτες, αὐτό ὅμως σημαίνει πῶς καί ἡ σκέψη θά εἶναι μία αὐθόρμητη ἔνταξη τῆς ζωῆς στόν νοῦ, δηλαδή θά διαφωτίζει διδάσκοντας πῶς ἐγκαταλείπονται τὰ σημεῖα ἀναφορᾶς τῆς οἰκογένειας γιά τόν πολίτη καί τῆς θρησκείας γιά τόν στοχαστή. Βγαίνοντας ἀπό τόν οἶκο μπαίνω στήν πόλι, βγαίνοντας ἀπό τόν οἶκο τοῦ θεοῦ μπαίνω στήν πόλι τῶν ἀνθρώπων. Ἡ δευτέρη περιβάλλει τόν πρῶτο.

9. Η ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΠΟΝΟΥ

Ἡ ἱστορία δέν εἶναι μόνο γιά νά θυμόμαστε, εἶναι καί γιά νά ξεχνᾶμε τόν πόνο πού συνοδεύει τήν μνήμη – τήν ἀποτυχία, τόν χαμό. Ἱστορία εἶναι ἡ παράδοση σύζευξη τῆς μνήμης μέ τήν λήθη, ἡ προσπάθεια ὑπέρβασης τοῦ ἀνεπανόρθωτου ἀνακινώντας τόν ἴδιο τόν πόνο πού αὐτό προκαλεῖ (ἓνα ρουσσωικό παράδοξο).¹ «Ξέχασα» θά πεῖ ἐξ-ἔχασα καί ἔχασα θά πεῖ χάωσα, ἐτυμολογικά. Τό νά ξεχάσεις τόν θάνατο ἴσως σημαίνει λοιπόν νά ἐκχάσεις τήν χάωση, νά ρίξεις στό χάος τόν χαμό, νά ἐξορίσεις τὸ χάος στό ἴδιο τὸ γεγονός ἐξορισμοῦ στό χάος. Ἀκατόρθωτη λήθη τοῦ θανάτου, ἀνέφικτη λήθη τῆς λήθης.

Λέμε ὅτι τὰ καθόλου, κι ἂν τὰ ξεχάσεις, τὰ ξαναβρίσκεις, ἐνῶ τὰ καθέκαστα, ἅμα χαθοῦν, τελείωσε. Ἄν χάσουμε ἓνα μαθηματικό θεώρημα, τὸ συνάγουμε, ἂν ὅμως χάσουμε ἓνα τεκμήριο, δέν τὸ ἐπανευρίσκουμε. Τὰ καθόλου τὰ θεωροῦμε καί τὰ καθέκαστα τὰ ἐξιστοροῦμε. Τὰ μὲν ἀποτελοῦν αἰωνίως παρόντα θεωρήματα τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν, τὰ δὲ φθαρτὰ τεκμήρια τῶν ἱστορικῶν γνώσεων. Ὅμως, αὐτὴ ἡ διάκριση εἶναι θεωρητική καί ὄχι ἱστορική, γίνεται μέσα στήν θεωρία, ὄχι μέσα στήν ἱστορία. Εἶναι μία θεωρητική διάκριση μεταξὺ τῆς ἴδιας τῆς θεωρίας καί τῆς ἱστορίας, μιὰ γνωσιολογικὴ διάκριση τῆς γνώσης καί τῆς ἀφήγησης.

Ἄλλη πρέπει νά εἶναι μιὰ ἱστορικὴ διάκριση τῶν ἰδίων ὅρων. Αὐτὴν θέλω νά προσεγγίσω ἐδῶ. Γιὰ νά τὴν βρῶ ξεκινῶ ἀπὸ τὴν

παρατήρηση ότι η ιστορία μπορεί να θεωρηθεί προσπάθεια υπέρβασης του ανεπανόρθωτου ανακινώντας τον πόνο που το ίδιο προκαλεί. Στην περίπτωση αυτή δεν έμμενει το καθόλου, το θεωρημα, αλλά το καθέκαστον, που δεν απειλείται, αλλά απειλεί. Ποιά είναι λοιπόν η ιστορική διάκριση ιστορίας και θεωρίας, ή αφηγηματική διάκριση αφήγησης και γνώσης;

Η ιστορία ως όρος νοηματοδοτείται διαφορετικά ανάλογα με την *προοπτική* υπό την οποία γίνεται αντιληπτή. Όμως η ίδια ή ιστορία αποτελεί καθ' εαυτή μία προοπτική, ή οποία νοηματοδοτεί διάφορους όρους, μεταξύ των οποίων και τον έαυτό της, την ιστορία ιδωμένη τώρα ως όρο. Τί διακρίνει όμως την ιστορία από την θεωρία ως προοπτική, και όχι ως όρο; Νομίζω πως το σημαντικό έδω είναι ο *πόνος*.

Στην θεωρία δεν χωρά ο πόνος. Ο πόνος ανήκει στην σκοπιά της ιστορίας, της εξιστόρησης, της αφήγησης. Η θεωρητική άποψη, σύμφωνα με την οποία «τα καθόλου, κι αν τα ξεχάσεις, τα ξαναβρίσκεις, ενώ τα καθέκαστα, άμα χαθούν, τελείωσε», ανατρέπεται όταν τοποθετούμαστε από την σκοπιά του πόνου. Άλλιώς διακρίνει η ίδια η ιστορία τον έαυτό της από την θεωρία, παρά η θεωρία, που δεν πονά, την ιστορία από τον έαυτό της. Και εκτείνει τον πόνο μέχρι την θεωρία.

Γιατί στην αλλαγή σκοπιάς ή εξιστόρηση παύει να είναι κυρίως θεωρητική, δηλαδή κυρίως «ιστορία». Μάλλον γίνεται κυρίως *ποίηση*: Στην εξιστόρηση ως ποίηση γίνεται αντιληπτός ο πόνος. Μας πονά η ιστορία έφ' όσον αποτελεί ποιητική ιστόρηση, εξιστόρηση παρελθόντων γεγονότων που δεν αναλύει δομές, αλλά αναλογεί σ' αυτό που λεγόταν άλλοτε *μύθος*. Ο Άρης Βελουχιώτης είναι ήρωας ενός μύθου, όχι με την έννοια ότι πρόκειται για ένα ψέμα, αλλά έφ' όσον η ιστορία των ανταρτών περιέχει ένα αφηγηματικό στοιχείο ποιητικής φόρτισης. Έδω ή θεωρία ποιητι-

κοποιείται, για να μην αποβεί άσημαντη. Ποίηση είναι τότε ή έκαστοτε ιστορική αποτύπωση της ακατόρθωτης άρσης της ιστορίας, ή παράδοση κυρίευση του πόνου της μνήμης με την αποτύπωση του σ' ένα μνημείο.

Έστω λοιπόν ότι η ιστορία διακρίνεται ως ποίηση από την θεωρία σύμφωνα με την προοπτική της ίδιας της ιστορίας. Όμως, σύμφωνα με την προοπτική της θεωρίας, ή ιστορία διαφέρει από την θεωρία έπειδή αποτελεί *ιστορία* με την στενή έννοια, επισημονικά διερευνήσιμη και διατυπώσιμη ιστορία, όπου πάμ δεν χωρεί ο πόνος «από θεωρητικής απόψεως». Ο πόνος δεν χαρακτηρίζει την ιστορία γενικά, αλλά την *προοπτική* της ιστορίας, της εξιστόρησης, ενώ ή ιστορία ως όρος μπορεί να νοηματοδοτείται και άλλιώς όταν δεν ανήκει στην καθ' αυτό ιστορική προοπτική. Ο πόνος δεν ανήκει στην ιστορία σέ θεωρητικό, αλλά σέ *ιστορικό πλαίσιο*.

Η ιστορία ως όρος, δηλαδή ή ιστορία *αυτή τούτη*, μπορεί λοιπόν να γίνεται αντιληπτή υπό την προοπτική της θεωρίας ή υπό την μη θεωρητική προοπτική της ίδιας της ιστορίας, και μόνο στην δεύτερη περίπτωση περιέχει τον πόνο. Παύει όμως να είναι ιστορική γνώση. Είναι ένας λόγος αναφάιρετης ποιητικότητας.

«Ποίηση» είναι ή ιστορία από την σκοπιά της ιστόρησης, ή ιστορία *καθ' εαυτήν* (έγγελιανά μιλώντας: für sich) μ' όλες τις σημασίες της λέξης: Κάτι που δεν έχει ένταχθεί σέ άλλοτριο πλαίσιο (έδω στό θεωρητικό), κάτι όπως υπάρχει κατά τον έαυτό του.

Όμως οί δύο προοπτικές περιέχουν τούς δύο όρους. Η θεωρία ως όρος προσδιορίζεται θεωρητικά στην προοπτική της θεωρίας αλλά και ιστορικά στην προοπτική της ιστορίας. Έτσι εκτείνει ή ποίηση, δηλαδή ή ιστορία ως *ιστορία*, τον πόνο μέχρι και στην θεωρία. Υπάρχει μία ποιητική ιστορία αλλά και μία *ένυλη θεω-*

ρία, μία θεωρία που πονᾷ, μία θεωρία ἀπειλούμενη. Μία θεωρία που δὲν λέει ὅτι τὰ καθόλου, κι ἂν τὰ ξεχάσεις, τὰ ξαναβρίσκεις καὶ συνεπῶς δὲν πατᾷ στὴν βεβαιότητα τοῦ νοητοῦ κόσμου. Νά ἕνας ὀρισμὸς τοῦ *ιστορικοῦ ὕλισμοῦ*, ὅπως φαίνεται νὰ τὸν προ-υποθέτει ἡ προοπτικὴ τοῦ Βάλτερ Μπένγιαμιν.²

Τί εἶναι ὅμως αὐτὴ ἡ ἐνυλὴ θεωρία, δηλαδή ἡ θεωρία ὅπως ὀρίζεται ἱστορικὰ καὶ ὄχι θεωρητικά;

Ἡ μὲν ἐξιτόρηση ὡς θεωρία εἶναι ἱστορικὴ ἐπιστήμη, γίνεται καὶ αὐτὴ *καθόλου*, γενικότητα. Ὅταν ἡ ἱστορία νοηματοδοτεῖται σύμφωνα μὲ τὴν διάκρισίν της ἀπὸ τὴν καθ' αὐτὸ θεωρία, ἀπὸ τὸ «θεώρημα», τότε εἶναι ἡ ἄλλη μορφή θεωρίας, εἶναι ἡ *θεωρία ὡς τὸ ἄλλον της*. Ὅταν ἡ δευτέρα παράγει *θεωρήματα*, ἡ πρώτη διερευνᾷ «τεκμήρια», δηλαδή μοναδικότητες ἐνταγμένες σὲ γενικὸ πλαίσιο.

Ἀντίστροφα, ὅταν ἡ θεωρία νοηματοδοτεῖται σύμφωνα μὲ τὴν διάκρισίν της ἀπὸ τὴν «ποίηση», δηλαδή ἐν ἀντιδιαστολῇ πρὸς τὴν καθ' αὐτὸ ἱστορία, ὅταν ἐντάσσεται ἔτσι στὴν προοπτικὴ τῆς ἱστορίας, γίνεται καὶ αὐτὴ *καθέκαστον*. Πραγματικά, ἡ θεωρία στὴν ἱστορικότητά της ὑπάρχει ὡς *κείμενο*.

Τότε ἡ ἱστορία γίνεται ἱστορικὴ, ἐνυλὴ. Πιὸ σωστὴ ἀπὸ τὴν ὀνομασίαν «κείμενο» εἶναι ὅμως ἡ ὀνομασίαν *μνημεῖο*, ἐκτὸς ἂν ὀρίσουμε ὡς «κείμενο» κάθε ἀναγνώσιμο ἔχνος, ἥτοι κάθε μνημεῖο, ὅπως ὁ Ντερριντᾶ.³ «Μνημεῖο» εἶναι ἡ *ποίησις ὡς τὸ ἄλλο της*. Τὸ κείμενο εἶναι μνημεῖο τῆς θεωρίας καὶ κινδυνεύει ὄντως νὰ χαθεῖ.

Τὸ προτεινόμενο σχῆμα ἔχει λοιπὸν ὡς ἑξῆς:

ΘΕΩΡΩ		ΙΣΤΩΡΩ
θεωρητικὴ θεωρία θεωρία καθ' ἑαυτὴ ΘΕΩΡΗΜΑ νοητὸς κόσμος	σταθερὸ	ἱστορικὴ ἱστορία ἱστορία καθ' ἑαυτὴ ΠΟΙΗΣΗ πόνος
θεωρητικὴ ἱστορία ἡ ἱστορία ὡς τὸ ἄλλο της ΤΕΚΜΗΡΙΟ ἱστορικὴ ἐπιστήμη	ἀπειλούμενο	ἱστορικὴ θεωρία ἡ θεωρία ὡς τὸ ἄλλο της ΜΝΗΜΕΙΟ ἐνυλὴ θεωρία

Τί εἶναι ὁ πόνος ἀπέναντι στὴν μνήμη;

Εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐπιφέρει τὴν ἀντιστροφή τῆς θεωρητικῆς διάκρισης τῶν καθόλου καὶ τῶν καθεκάστων ποὺ ἀνέφερα ἀρχικὰ –αὐτὴν ποὺ λέει ὅτι τὰ καθόλου, κι ἂν τὰ ξεχάσεις, τὰ ξαναβρίσκεις, ἐνῶ τὰ καθεκάστα, ἅμα χαθοῦν, τελειώσε– ἡ ὁποία διάκριση προϋποθέτει τὸν διαθέσιμο νοητὸ κόσμον τῶν ἰδεῶν. Ὁ πόνος ἀπέναντι στὴν μνήμη εἶναι, ἀντιθέτως, αὐτὸ ποὺ λέγαμε στὴν ἀρχή: Νὰ θῆς νὰ ξεχάσεις τὰ καθεκάστα καὶ νὰ μὴ μπορεῖς καὶ νὰ θέλεις νὰ σώσεις τὰ καθόλου, τὴν θεωρία, καὶ νὰ μὴν τὸ μπορεῖς.

«Δὲν μπορεῖς νὰ σώσεις τὰ καθόλου»; Αὐτὸ ἀναφέρεται στὸ καθόλου ὡς μνημεῖο: Ἡ ποιητικὴ ἐποπτεία τῆς θεωρίας εἶναι φόβος γιὰ τὸν χαμὸ τῶν κειμένων, τῆς μνήμης ὡς μνήμης τῶν μνημείων. – «Δὲν μπορεῖς νὰ ξεχάσεις τὰ καθεκάστα»; Αὐτὸ βέβαια σημαίνει ὅτι δὲν μπορεῖς νὰ ξεχάσεις τὸν θάνατον, τὴν ἀπώλεια, τὸν χαμὸ: Ἡ ποιητικὴ ἐποπτεία τῆς ἱστορίας δὲν εἶναι φόβος γιὰ τὴν ἀπώλεια τῆς μνήμης ἀλλὰ μάλλον, ἀντίστροφα, πόνος ἐξ αἰτίας τῆς διατήρησής της.

Εἶναι λοιπὸν κάτι παράδοξο. Ἡ «ποίηση» ὡς καθ' αὐτὸ ἱστορικὴ μορφή τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ ἀποτύπωση τοῦ γεγονότος, ὅτι

θέλεις και δὲν μπορείς νὰ ἐπιστρέψεις στὴν κατάσταση ποὺ προηγείται τοῦ ὀδυνηροῦ καθεκᾶστου, τῆς ἀπώλειας. Τὸ ποιητικὸ νοῖοσμο τῆς ἰστορήσεως εἶναι ἀδυναμία νόστου πρὶν τὸν θάνατο.

Ἀλλὰ ἡ ἀδυναμία νὰ ξεχάσω τὸ καθεκᾶστον σημαίνει ὅτι ἔχει ἀλλάξει ὁ νοητικός μου κόσμος. Ἡ ποιητικότητα τοῦ Ἀντάρτικου ὀφείλει κάτι στὴν τελικὴ ἥττα του, ὅμως αὐτὸ τὸ «κάτι» ὑπαινίσσεται ἀλλαγὴ τῶν νοημάτων, τῶν ἐννοιῶν, δηλαδὴ τὴν ἱστορική, ἀκριβῶς, ἐπιτυχία τοῦ Ἀντάρτικου.

Μὰ καὶ ἡ σωτηρία τῶν μνημείων, τῆς ἐνυλης μνήμης, εἶναι ἀκατόρθωτη. Ἡ συντήρηση, ἡ μακροαίωνη μάχη μὲ τὸν χρόνο καὶ τὴν λήθη, ξέρει πὼς θὰ χαθεῖ, πὼς θὰ ὑποκύψει στὴν βαρβαρική ἀταξία, τὸ ὑπαρκτὸ χάος, ὅπου ὅλα εἶναι παρόντα, αἰωνίως παρόντα καὶ χαρισμένα στὸν νοῦ, ὅμως τίποτε δὲν διακρίνεται στὴν μονόχρωμη συνέχειά τους, καμία διακοπὴ δὲν δίνει πιά νόημα στὸ συνεχές τῆς ἀπανταχοῦ καὶ ἐκασταχοῦ παρουσίας τῶν καθόλου. Τὸ θεώρημα δὲν συνάγεται κατὰ βούληση (ἂς ἀναλογισθοῦμε τὸ θεώρημα τοῦ Φερμά!). Τὸ μήνυμα δὲν ἐξάγεται ὅποτε-δήποτε ἀπὸ τὸν θόρυβο, κι ἂς περιέχει ὁ θόρυβος δυνάμει ὅλα τὰ δυνατὰ μηνύματα. Οἱ αἰώνιες ἀλήθειες ὑπάρχουν καὶ μᾶς περιμένουν νὰ τις βροῦμε, ἔχει δίκιο ὁ ἰδεαλισμός, ἀλλὰ δὲν μπορούμε νὰ πᾶμε νὰ τις βροῦμε παρὰ μόνον ὑπὸ ὀρισμένες, «ἱστορικές» ὅπως λέμε, συνθήκες, ἔχει ἄδικο ὁ ἰδεαλισμός, ὅταν πάντως δὲν εἶναι ἱστορικός. Ὁ νοητὸς κόσμος προσφέρεται ἐξ ὀλοκλήρου, ἀλλὰ ὁ νοῦς μας σπανίως βρίσκει τὸν τρόπο νὰ τοῦ ἀποσπάσει ἓνα εἶδος ἀπομονώνοντάς το ἀπὸ τὴν ἀσφυκτικὴ συμπαρουσία τῶν ἄλλων. Ὁ νοῦς μας εἶναι πεπερασμένος. Ὁ πόνος φανερώνει τὰ ὅρια τῆς ὑπόστασής μας, τὸ σκάνδαλο, ὁ νοῦς μας νὰ ἔχει πέ-
ρατα.

Τὸ ποίημα φανερώνει μὲ τὸν δικό του ἐκάστοτε τρόπο τὴν οὐσία τῆς ποιητικῆς σκοπιᾶς: Τὸν πόνο γιὰ τὰ πέρατα τοῦ νοῦ

ὅπου βυθίζονται τὰ καθόλου καὶ γιὰ τὴν ἀδυναμία μας νὰ «χαώσουμε» τὰ καθεκᾶστα, δηλαδὴ τὸν πόνο ποὺ δὲν μπορούμε νὰ συναγάγουμε τὴν θεωρία καὶ νὰ ξεχάσουμε τὴν ἱστορία. Ἐκεῖνο τὸ «μὲ τὸν δικό του ἐκάστοτε τρόπο» εἶναι σημαντικό, ἔχει σημασία ποὺ τὸ ποιητικὸ φανέρωμα εἶναι δέσμιον ἑνὸς κάθε φορὰ τρόπου, γιὰ τὸ τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν μετέχει τοῦ ὑπαρκτοῦ χάους τῆς ἀπανταχοῦ παρουσίας τῶν καθόλου, οὔτε τῆς βεβαιότητος γιὰ τὸν νοητὸ κόσμον, ποὺ δὲν ἐξετάζει τὸν χρόνο τῆς ἀνεύρεσης τῶν νοητῶν.

Στὴν δεύτερη περίπτωσι δὲν συναντᾶμε τὰ πέρατα τοῦ νοῦ, ἀλλὰ τῆς βούλησης: Θέλω ἀλλὰ δὲν μπορῶ νὰ ξεχάσω, θέλω νὰ μὴν πονῶ ἀλλὰ συνεχίζω νὰ πονῶ, γιὰ τὴν ἴδια ἡ θέλησή μου νὰ μὴν πονῶ περιέχει καὶ διαιωνίζει τὸν πόνο (τὸ ἀπωθημένο διατηρεῖται ἀνέπαφο ὅπως ἡ θαμμένη Πομπηία, σύμφωνα μὲ τὴν φρο-
υδικὴ ἀναδιατύπωση τοῦ ρουσσωικοῦ παραδόξου).⁴ Τὸ καθόλου, τὸ κείμενο, ἀπειλεῖται, γιὰ τὴν ὁ νοῦς μου εἶναι ἀδύναμος νὰ τὸ ἀνασυγκροτήσει τὸ καθεκᾶστον, ὁ χαμός, ἀπωθεῖται καὶ ἐμμένει, γιὰ τὴν ἡ θέλησή μου εἶναι ἀδύναμη νὰ τὸ ἀπαλείψει.

Νοῦς καὶ βούληση ἀποκτοῦν ἐδῶ κι αὐτὲς ἓνα διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ θεωρητικὸ τους νόημα, τὴν διερεύνηση τοῦ ὁποίου, ἀφοῦ συνειδητοποιήθηκε τὸ σκάνδαλο τῆς περατότητας, τοῦ hiatus irrationalis, ἀνέλαβαν οἱ φιλοσοφίες τῆς «βούλησης γιὰ δύναμη», τῆς «ὑπαρξης», τῆς «ἱστορίας τοῦ εἶναι», τῆς «ἐρμηνείας», ἀλλὰ καὶ τοῦ «ἱστορικοῦ ὕλισμοῦ» ἢ τῆς «πράξης», ἀλλὰ καὶ τῆς «ἀποδόμησης». Τόσο γενικὸ ἢ θεμελιακὸ εἶναι τὸ πεδίο ποὺ πᾶμε νὰ προσεγγίσουμε.

Ἐδῶ τὰ ξεχασμένα καθόλου δὲν ξαναβρίσκονται καὶ τὰ καθεκᾶστα δὲν ξεχνιοῦνται. Γιὰ τὴν ἐδῶ τὰ καθόλου ἐξιστοροῦνται καὶ τὰ καθεκᾶστα θεωροῦνται. Ἡ σκοπιὰ τῆς θεωρίας εἶναι ἐκείνη σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «τὰ καθόλου, κι ἂν τὰ ξεχάσεις, τὰ ξανα-

βρίσκεις, ἐνῶ τὰ καθέκαστα, ἅμα χαθοῦν, τελείωσε»· εἶναι ἡ σκοπιὰ τῆς διάκρισης ὅτι τὰ καθόλου τὰ θεωρεῖς ἐνῶ τὰ καθέκαστα τὰ ἱστορεῖς. Ἡ σκοπιὰ τῆς ἐξιστόρησης, τῆς ἐνυλης ἱστορίας καὶ τῆς ποιητικῆς θεωρίας, εἶναι ἡ σκοπιὰ τῆς διατάραχῆς τῆς διάκρισης, τοῦ χιάσματος, ὅτι τὰ καθόλου ἱστοροῦνται καὶ τὰ καθέκαστα θεωροῦνται, πού ἀναιρεῖ τὴν θεωρητικὴν διάκριση, ὁριοθετεῖ τὴν δικαιοδοσίαν τῆς (σύμφωνα μὲ τὸν ἐγγελιανὸ ὁρισμὸ τῆς «ἄρσης» ἢ «ἀναίρεσης», τῆς Aufhebung), ἐφ' ὅσον καταδεικνύει τὴν μοιραία *νοηματικὴ ἀλληλεξάρτηση* τῶν διακεκριμένων, πού ἡ διάκριση τὴν προϋποθέτει ἀλλὰ τὴν ἀπωθεῖ γιὰ νὰ ὑπάρξει.

Δύο ἔννοιες ἀλληλονοματοδοτοῦνται ὅταν λογίζονται ἐν ἀντιδιαστολῇ ἢ μία πρὸς τὴν ἄλλη. Ἔτσι ὁρίζουμε τὴν ἱστορία ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν θεωρία. Ὅμως ἡ ἀλληλία ἀπαιτεῖ καὶ τὸ ἀντίστροφο, νὰ ὁρισθεῖ ἡ θεωρία ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἱστορία. Οἱ δύο περιπτώσεις δὲν εἶναι τὸ ἴδιο, ἀλλάζει ὁ ὁρισμὸς τῶν ὄρων. Ἀλλιῶς ὁρίζονται θεωρία καὶ ἱστορία μὲ θεωρητικὸ τρόπο, ἀλλιῶς οἱ ἴδιες μὲ ἱστορικὸ τρόπο.

Αὕτῃ ἡ τυπικὴ δομὴ τῆς συγκρότησης νοημάτων καθοδηγεῖ τὴν διερεύνηση τῶν διαφορετικῶν ὁρισμῶν τῆς θεωρίας καὶ τῆς ἱστορίας, στὴν ἀναζήτηση τοῦ νοήματός τους ὅταν οἱ δύο λογίζονται ὡς μορφές τῆς θεωρίας καὶ οἱ δύο ὡς μορφές τῆς ἱστορίας. Ἡ ἀναζήτηση αὕτῃ ἐκτίθεται βέβαια στοὺς κινδύνους τῆς ἐρμηνείας.

Συνάμα οἱ δύο συγκεκριμένες προοπτικές, ἱστορικὴ καὶ θεωρητικὴ, εἶναι τὰ δύο πλαίσια συγκρότησης ἐννοιῶν. Ἐννοιες ἐμφανίζονται στὴν ἱστορία, ἢ μᾶλλον ἡ ἐμφάνιση νέων ἐννοιῶν εἶναι ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ αὐτοῦ πού λέγεται «ἱστορία»· «ἱστορικὸ» εἶναι ὅ,τι ἐμφανίζει καινοτομίες στὶς κατηγορίες. Κατόπιν ἡ θεωρία τις θεωρεῖ, μὲ τις δύο ἔννοιες τῆς λέξης, τις ἐξετάζει καὶ τις ἐλέγχει, γιὰ νὰ τις ἐπικυρώσει. Ἔτσι μία διερεύνηση τῆς συγ-

κρότησης τῶν ἐννοιῶν «θεωρία» καὶ «ἱστορία» εἶναι καὶ διερεύνηση τῆς καθ' αὐτὸ συγκρότησης ἐννοιῶν.

Ἡ «τυπικὴ δομὴ» ἀνήκει στὴν θεωρητικὴ προσέγγισή της, ὁ ἐρμηνευτικὸς «κίνδυνος» σχετικὰ μὲ τὰ περιεχόμενα τῆς δομῆς ἀφορᾷ, ἀντίθετα, τὴν ἱστορικὴ προσέγγισή της. «Φιλοσοφία» εἶναι, πιστεύω, ἡ θεωρητικὴ, ἔγκυρη, ἐλεγμένη ἀνασυγκρότηση ἐννοιῶν·⁵ «ποίηση» εἶναι ὁμως ἡ πρωτογενὴς συγκρότησή τους.

Ἡ θεωρία καὶ ἡ ἱστορικὴ ἐπιστῆμη εἶναι νόμιμες, ἀλλὰ ὑπάρχουν μόνον ἱστορικὰ οἱ ἴδιες, καὶ ἡ ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ καθεστῶτος τους εἶναι ἐπίγνωση τῶν ὄρων συγκρότησης τῶν νοημάτων (πού εἶναι οἱ ὅροι διάκρισης τῶν ἐννοιῶν), μία ἐπίγνωση πού εἶναι πάντα καὶ ἐπίγνωση τῆς καινοτομίας τῶν ἐννοιῶν. Ἡ συνείδηση τῆς ἀλληλονοματοδότησης τῶν ἐννοιῶν εἶναι συνείδηση τῆς ἀνανοματοδότησης τῶν πραγμάτων.

Ἐχει σημασία ὅτι ὁ *πόνος* σημαίνει καὶ *ἐργασία*, δηλαδὴ γενικὰ ἀλλαγὴ τῶν ὄρων. Ὁ πόνος χαρακτηρίζει τὴν σκοπιὰ τῆς ἐξιστόρησης καὶ ἀλλιῶς διακρίνει ἡ ἴδια ἡ ἱστορία τὸν ἑαυτὸ της ἀπὸ τὴν θεωρία, πού δὲν πονᾷ, παρὰ ἡ θεωρία τὴν ἱστορία ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ της. Ὅταν ἡ ἐξιστόρηση ἐκτείνει τὸν πόνο μέχρι τὴν θεωρία, ἡ θεωρία γίνεται *ύλιστική*, γιὰτὶ παύει νὰ ἐμπιστεύεται τὸν νοητὸ κόσμον ὡς κάτι πού τῆς ἐξασφαλίζει τὴν δυνατότητα νὰ πραγματώνει *ὅποτεδῆποτε* καὶ *κατὰ βούληση* μορφές ἀπὸ τὸ ἀποθεμα τῶν ἀντικειμενικῶν δυνατοτήτων. Ὁ ὕλισμός εἶναι ἱστορικός, ἀρνεῖται τὸ «ὅποτεδῆποτε», γιὰ τὸν ἴδιο λόγο πού δὲν εἶναι βουλευσιαρχία, βολονταρισμός. Ἀρνεῖται τὸ «κατὰ βούληση».

Ὑλιστὴς εἶναι ὑπ' αὕτῃ τὴν ἔννοια ὅποιος δὲν παραβλέπει τὸν πόνο, παραδέχεται τὸν χαμό, τὴν ἀποτυχία, τὸν θάνατον. Δὲν πιστεύει στὴν μετὰ θάνατον ζωὴ γιὰ τὸν ἴδιο λόγο –ἐξ αἰτίας τῆς ἴδιας ποιητικῆς ἱστορικῆς καὶ ἐνυλης θεωρητικῆς στάσης– πού

δέν πιστεύει πώς ή απώθηση, ή ἄρνηση τῆς μνήμης, μπορεί ν' απαλύνει τόν πόνο του, δηλαδή νά τόν κάνει νά ξεχάσει τήν ἴδια τήν πράξη τῆς λήθης.

Δέχεται τὰ θεωρήματα καί τὰ τεκμήρια, ἀλλά δέχεται συγχρόνως τὰ ποιήματα καί τὰ μνημεῖα, κι ἔτσι ή θεωρία του δέν εἶναι ἀνιστορική.

10. ΦΙΛΗΜΑ

Η ΥΠΟΘΕΣΗ ΜΙΑΣ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΤΙΚΗΣ ΔΟΜΗΣ
ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ¹

Ἡ ἀνισότης τῶν φύλων δέν ἀρκεῖ νά καταδικάζεται. Ἔως καί ή ἀπαραίτητη νομική κατοχύρωση τῆς ἰσότητος δέν ἀρκεῖ. Πρέπει ν' ἀνιχνευθοῦν οἱ ὅροι ὑπὸ τοὺς ὁποίους μπορεί νά μεταβληθεῖ ή ἀνδροκρατική δομή τῆς ἐπιθυμίας, ή ὁποία εἶναι κοινή στὰ δύο φύλα. Αὐτή ή μετατροπή δέν μπορεί νά εἶναι ἀποτέλεσμα ἀπόφασης, ἄρα πρέπει νά ἔχει τήν μορφή ἐγγενοῦς αὐτοαναίρεσης τῆς ὑπάρχουσας δομῆς. Μία λύση φαίνεται νά εἶναι ή ἐπέκταση στὰ δύο φύλα τῆς θέσης τοῦ «σχετικοῦ πρὸς ἄλλο» πού χαρακτηρίζει μέχρι τώρα τήν γυναῖκα ὡς ἐξαρτημένη πλευρά. Αὐτή ὁμως ή ἐπέκταση δέν ἀφήνει βέβαια ἀναλλοίωτη τήν ἔννοια τοῦ σχετικοῦ. Ἀλλάζει τήν ἴδια τήν ἔννοια. Ὅδηγεῖ ἀναπόφευκτα σ' ἓνα δίλημμα σχετικά μέ τήν ἔννοια τοῦ λόγου.

Τὸ ἄδικο τέρπει

«Γυναῖκα» εἶναι κάτι πού κρύβεται, μέχρι θανάτου. Γράφει λ.χ. ὁ Εὐριπίδης: *Ἡ δε καὶ θνήσκουσ' ὅμως πολλὴν πρόνοιαν εἶχεν εὐσχήμων πεσεῖν, κρύπτουσ' ἂ κρύπτειν ὄμματ' ἀρσένων χρεῶν* (Εκάβη 568-570). «Κρύβεται» σημαίνει «δέν χαρίζεται». Ἡ αἰδώς ἐγγράφεται σὲ μία ἀνταλλαγή. Ἡ ἐξωγαμία εἶναι ἀνταλλαγή

ἀγαθῶν. Κάπου μάλιστα φιλεύουν τοὺς ξένους τὶς γυναῖκες τους. Ἀποτελεῖ δὲ τυπικὴ φαντασίωση αὐτὸς ὁ «νόμος φιλοξενίας» ὅπως πιστοποιοῦν οἱ ἐρωτικὲς ἀφηγήσεις, ἐφ' ὅσον μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν τεκμήρια τῆς δομῆς τῆς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ καὶ τῶν ὄντολογικῶν προεκτάσεων τῆς πού ἀνιχνεύει ἡ φεμινιστικὴ κριτική.² Μία τέτοια ὄντολογικὴ προέκταση σημειώνεται, λ.χ., ὅταν τὸ φιλεύεσθαι θεωρεῖται λόγος ὑπαρξῆς, ratio essendi, ὅπως στὴν *Ἱστορία τῆς Ο*, τὸ δημοφιλέστερο ἴσως ἐρωτικὸ λογοτεχνικὸ ἔργο: «Ἀναλογιζόταν ὅτι ἡ ἔκφραση ἀνοίγομαι σὲ κάποιον, πού σημαίνει ἐμπιστεύομαι τὰ μυστικά μου, εἶχε στὴν δική της περίπτωση ἓνα μόνο νόημα, κυριολεκτικὸ» – ἡ πραγματοποιήση εἶναι μετάβαση ἀπὸ τὴν μεταφορὰ στὴν κυριολεξία, θὰ ἐπανεέλθω σ' αὐτὸ σὲ λίγο – καὶ ἡ συγγραφέας τοῦ ἐρωτικοῦ μυθιστορήματος προσθέτει: «Αὐτὸ εἶναι ὁ λόγος ὑπαρξῆς της... ὅποτε ἐκεῖνος τῆς ἀναφέρει φίλους του» κ.ο.κ.³ «Γυναίκα» εἶναι λοιπὸν κάτι πού φιλεύεται – πάλι μέχρι θανάτου.⁴ Οἱ δύο ἀντίθετοι χαρακτηρισμοὶ εἶναι ἀλληλοσυμπληρωματικοί: δὲν θὰ μὲ φίλευαν ἂν δὲν κρυβόμουν, δὲν θὰ κρυβόμουν ἂν δὲν ἤμουν ἀγαθό.

Βέβαια τέτοιοι χαρακτηρισμοὶ συνιστοῦν φυσιοκρατικὲς πλάνες, καταξιώνουν μία ἀνισοτιμία ἀνάγοντάς τινε σὲ φυσικὴ διαφορά, σύμφωνα μὲ τὴν πάγια στρατηγικὴ τοῦ φαλλοκρατικοῦ λόγου. Ὅμως ἡ καταγγελία πού προτίθεται ν' ἀναιρέσει αὐτὴ τὴν πλάνη λέγοντας ὅτι ἡ ἀνισοτιμία δὲν εἶναι φυσικὴ προϋποθέτει ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ὅτι ὑπάρχει κάποια σαφὴς διάκριση μεταξὺ τοῦ φύσει καὶ τοῦ νόμῳ, ἃς ποῦμε μία φυσικὴ διάκριση φυσικοῦ καὶ συμβατικοῦ. Αὐτὸ ὅμως προϋπέθετε ἤδη ἡ ἀρχαία κριτικὴ τῆς δουλείας ὡς κάτι πού δὲν εἶναι φύσει, τὴν ὁποία καὶ ἀντέκρουε ὁ Ἀριστοτέλης μόνο καὶ μόνο θέτοντας μία φύσει διαφορά δούλου καὶ κυρίου. Ἡ ἀντίστοιχη φεμινιστικὴ καταγγελία εἶναι προφανῶς τὸ ἴδιο εὐάλωτη σὲ μία τέτοιου τύπου ἐπίθεση. Ἄν

ὅμως ἡ ἰσοτιμία εἶναι ζητούμενο, ὄχι φυσικὸ μέγεθος, τὸ δέον εἶναι οἱ ὅροι δυνατότητας τῆς νόμῳ συνύπαρξης πού ἀκυρώνουν τὶς φυσικὲς διαφορές, ὅπως στὸν Ρουσσώ.⁵ Τότε μόνο, θαρρῶ, δὲν μπορεῖ νὰ δικαιολογηθεῖ ἡ ἀνισοτιμία.

Ὁ ἀνήκων ἢ φιλεύεται ἢ δὲν χαρίζεται, εἶναι ἡ πόρνη ἢ ἁγία. Ἀνήκω ἀπὸ μόνη τῆς αὐτῆς ἢ σχέσης συνιστᾷ βιασμό, ἡ χρῆση προσώπου συνιστᾷ κατάχρηση, σύγχυση ἐμπράγματος καὶ προσωπικοῦ δικαίου. Ὁ φεμινισμὸς ὀρθῶς καταγγέλλει τὸν ἐρωτὰ ὡς possessio (στὰ ἀγγλικά ἢ στὰ γαλλικά ὁ ἄνδρας «γίνεται κάτοχος» τῆς γυναίκας κατὰ τὴν συνουσία).⁶ Ἡ κλειτοριδεκτομὴ δὲν εἶναι κυρίως ἓνα πολιτισμικὸ φαινόμενο ἄξιο σεβασμοῦ ἀλλὰ μία ἀπαράδεκτη παραβίαση τοῦ ὁσοδήποτε εὐρωπαϊκοῦ habeas corpus. Ὅμως ἡ ἀναφορὰ στοῦ ἐμπράγματος δίκαιο εἶναι πάγια στὴν ἐρωτικὴ κατάφαση τῆς ὑποταγῆς. Ἡ Ο ἀπολαμβάνει τὴν κατοχὴ τῆς, τὴν στέρηση τῆς κυριότητος τοῦ ἑαυτοῦ τῆς, τὴν μεταχείρισή τῆς ὡς μέσου.⁷ Ἔτσι βλέπουμε πὼς ἡ νομικὴ φεμινιστικὴ καταγγελία εἶναι εὐάλωτη, ὄχι τόσο ἐπειδὴ προσκρούει στὴν πολιτισμικὴ ἰδιαιτερότητα, ὅσο ἐπειδὴ ἀντιστρατεύεται τὴν (σημερινή) δομὴ τῆς ἐπιθυμίας. Τὸ ἄδικο τέρπει. Ἡ κλειτοριδεκτομὴ κάποτε θὰ πάψει, ἀλλὰ πότε θὰ πάψει ἡ ἐπιθυμία ὑποταγῆς; Ὑπάρχουν Σουδανὲς πού ἀρνοῦνται τὴν κλειτοριδεκτομὴ ἀλλὰ δὲν εἶναι βέβαιο ἂν ὑπάρχει ἐπιθυμία χωρὶς εὐνοουχισμό καὶ σαδισμό. Συνεπὼς τὸ φλέγον ζήτημα εἶναι ὑπὸ ποίους ὅρους μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μία τέτοια ἐπιθυμία. Ὅπως λέει ὁ Νίτσε, ἡ «ἰσοτιμία στὸν ἐρωτὰ» δὲν εὐσταθεῖ ἂν ἐρωτὰς – αὐτὸ πιστεύει ὁ ἴδιος – εἶναι μία «φυσικὴ» κατάσταση ὅπου ἡ γυναίκα παραιτεῖται τῶν δικαίων τῆς, τοῦ ἑαυτοῦ τῆς, «θέλει νὰ παίρνεται, νὰ καταλαμβάνεται ὡς κατοχὴ, νὰ χάνεται στὴν ἔννοια “κατοχὴ”, νὰ “κατέχεται”, ἄρα θέλει ἓναν ἄντρα πού παίρνει, πού αὐτὸς δὲν δίνεται καὶ δὲν φιλεύεται [weggibt]». ⁸ Τὸ ἐρώτημα μπορεῖ λοιπὸν νὰ τεθεῖ ὡς ἑξῆς: Πὼς νὰ

νοήσουμε πέραν τοῦ Νίτσε μία ἀμοιβαία παραίτηση ἀπὸ τὴν κυριότητα ὡς ἀποτέλεσμα τῆς δομῆς τῆς ἐπιθυμίας –ἐφ’ ὅσον ἡ τελευταία εἶναι θεμελιωδέστερη ἀπὸ τὴν νομικὴ μορφή, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Νίτσε;

*Ἡ αὐτοσχασία τοῦ ὑποκειμένου
ὡς σχέση πρὸς τὴν αὐτοσχασία τοῦ ἀντικειμένου*

Ἡ πραγματοποίηση εἶναι μετάβαση ἀπὸ τὴν μεταφορὰ στὴν κυριολεξία. Ἔτσι δομεῖται ἓνα ἄλλου εἶδους ἐρωτικὸ μυθιστόρημα. *Οἱ νόμοι τῆς φιλοξενίας*⁹ τοῦ Κλοσσοβσκι (Klossowski). Τὸ μυθιστόρημα αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς μία ἀπεικόνιση τοῦ *φιλεύω* ποὺ ἀνατρέπει τὸ ἀνήκειν παριστώντας τὸν νόμο του κατὰ λέξη: Ἡ διαστροφικὴ ἄρνηση τῆς μεταφορᾶς πρὸς ὄφελος τῆς ὑποτιθέμενης κυριολεξίας φανερῶνει τὸν νόμο αὐτοαναίρεσης τῆς ἐπιθυμίας καὶ ἀνατροπῆς τῆς ἀπὸ κυριαρχικὴ σὲ χειραφετητικῇ.

Γενικῶς ἓνας κύριος εἶναι κύριος ἂν (μπορεῖ νὰ) παραιτεῖται τῆς κυριότητάς του. Τότε ὅμως τὸ κυριαρχούμενο, λ.χ. ἡ γυναίκα, γίνεται ὑποκείμενο ἐπειδὴ, ὡς *ἀντικείμενο*, αὐτοσχετίζεται (ὅταν ὁ κύριος παραιτεῖται τῆς κυριότητος). Καὶ τότε μόνον ἡ δομὴ τῆς ἐπιθυμίας ἀνατρέπει τὴν ἀνισοτιμία χωρὶς ἀναγωγή σὲ μία νομιμοποιητικὴ φυσικότητα ἢ σύμβαση. Τότε ὅμως ἡ ἐπιθυμία φανερώνεται ὡς κάτι ποὺ πρέπει νὰ ὀρίζεται χωρὶς τὸ ἀνήκειν. Στὸν Κλοσσοβσκι ὁ ἄνδρας φιλεῖ τὴν γυναίκα του γιατί ἔτσι μόνον ἀποδεικνύεται ἡ κυριότητά του. Ὁ ἀπόλυτος κύριος εἶναι μόνον ὁ χειραφετῶν τὸν δοῦλο του. Συνεπῶς τοῦ χαρίζει κάτι ποὺ δὲν τοῦ ἀνήκει, τὴν ἐλευθερία του.

Τί σημαίνει αὐτό; Φιλεύω κάτι ποὺ δὲν μοῦ ἀνήκει¹⁰ ὅταν τοῦ χαρίζω νὰ μὴ μοῦ ἀνήκει. Ὁ κλοσσοβσκιζὸς νόμος τῆς φιλοξε-

νίας –ποθῶ νὰ σὲ προσφέρω, σὲ κατέχω ἐκχωρώντας σε, ἱκανοποιῶμαι ματαιούμενος– ἀναιρεῖ τὴν οἰκονομία τῆς ἐπιθυμίας *ἐγγενῶς* ἐπειδὴ τὴν ἀναιρεῖ σύμφωνα μὲ τὸ παραπάνω σχῆμα. Ἡ ἄπειρη ἐπιθυμία κυριαρχίας χειραφετεῖ τὸ κυριαρχούμενο. Ἄς δοῦμε πῶς.

Ἄν «ἡ μόνη παράσταση τοῦ συζύγου γιὰ τὴν σύζυγό του εἶναι ὅτι αἰφνιδιάζει ἐαυτὴν δεχόμενη νὰ αἰφνιδιασθεῖ, ἀναλαμβάνει ἀφ’ ἐαυτῆς πρωτοβουλίες, ὥστε νὰ πεισθεῖ ὅτι εἶναι ἐλεύθερη, ποὺ ἀπλῶς ἐπιβεβαιώνουν τὴν προοπτικὴ τοῦ συζύγου», τότε ὅταν εἶναι ἄπιστη εἶναι πιστή, ἡ εἰκόνα του γι’ αὐτὴν ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴν ἀντίθετη αὐτοεικόνα τῆς. Αὐτὸ θὰ ἦταν παγίδα ἂν τὸ ἀποτέλεσμα δὲν ἦταν ἡ ἐλευθερία. Ἡ αὐτοθέαση μέσω ἄλλου, ἡ ἐξάρτηση τῆς εἰκόνας μου ἀπὸ τὴν εἰκόνα σου γιὰ μένα, ἡ δι’ ἄλλου αὐτοσχασία, οἱ ποθητὲς ἐπιθέσεις¹¹ εἶναι ὅψεις τῆς διπλῆς δέσμευσης *ἔσο ἐλεύθερος*.

Αὐτὴ ἡ διπλὴ δέσμευση (double bind) εἶναι πιὸ σύνθετη ἀπὸ τὴν κλασικὴ *ἔσο αὐθόρμητος* γιατί ἡ ἐλευθερία δὲν ἐνέχει μόνον τὸ ἐνεργεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ *πάσχειν*, γέννημα τῆς ἀνατρεπόμενης ἀνελεύθερης ἐπιθυμίας.¹² Ἔτσι λοιπὸν ἡ *ἄπειρη* ἐπιθυμία κατοχῆς αὐτονομεῖ τὸ ἐπιθυμητό. Ἡ ἐξάρτηση γίνεται ἀμοιβαία, λέει ὁ Κλοσσοβσκι, καὶ τὸ ἐπιθυμητὸ ἀντικείμενο καθίσταται ἄγνωστο.¹³ Ἡ αὐτοσχασία τοῦ ὑποκειμένου εἶναι ἡ σχέση του πρὸς τὴν αὐτοσχασία τοῦ ἀντικειμένου. Δέχομαι τὴν παραίτησή σου ἀπὸ τὰ δίκαιά σου ἂν ἐπιθυμῶ τὴν παραίτησή μου ἀπὸ τὴν κυριότητά μου ἐπάνω σου. Ἔτσι ἡ διαστροφικὴ σκηνοθεσία τῆς κυριολεξίας αὐτοαναίρεται καὶ γίνεται ἐπιθυμία συγκρότησης τοῦ ἄλλου ὡς ἄλλον –κάτι ποὺ ἴσως λέγεται «ἔρωτας».

Τότε ὅμως ἡ διαφορὰ ἄνδρα καὶ γυναίκας δὲν εἶναι ὄντολογικῇ. – Ἄρα εἶναι γνωσιολογικῇ. Ἐννοῶ ὅτι γυναίκα καὶ ἄνδρας δὲν εἶναι *κάτι*, ἀλλὰ σχετικὲς ἔννοιες. Ὅχι ὅπως ὅταν λέμε ὁ

άνδρας έχει μία γυναικεία πλευρά, ή γυναίκα μία ανδρική πλευρά, γιατί τότε δεχόμαστε ως αληθείς (αν και μονόπλευρες) την ενέργεια του μὲν καὶ τὸ πάθος τῆς δέ. Ἡ οἰκονομία τῆς ἐπιθυμίας αὐτοαναιρεῖται ἂν δέχομαι ἀπόλυτα τὴν παθητικότητα=σχετικότητα πού ἡ ἕως τώρα δομὴ τῆς ἐπιθυμίας ἀποδίδει στὸν ἕνα μόνο ὄρο, τὴν γυναίκα. Τὸ (κλσσοβοσκιό) ἀντίστοιχο σχῆμα εἶναι: Αὐτονομῶ κάτι ὅταν τὸ ποθῶ ἐφ' ὅσον δὲν εἶμαι ἐγὼ ὁ καρπωτῆς του.

Ἔτσι αὐτοαναιρεῖται ἡ ἐπιθυμία νὰ φιλεύω τὴν γυναίκα. Ἄν δὲν ὑπάρχει κάτι πού φιλεύεται, τὸ *φίλεμα*, τὸ ἀρχαῖο *φίλημα*—πού δήλωνε τὸ φιλὶ στὸν ξένο ὅταν «ξένος» εἶναι ὁ φιλοξενούμενος—¹⁴ καθιστοῦν συνάμα τὸν ξένο ξένο. Νὰ μία μετάβαση ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία στὴν γνώση. Ἡ αὐτοσχασία τοῦ ὑποκειμένου εἶναι ἡ σχέση του πρὸς τὴν αὐτοσχασία τοῦ ἀντικειμένου. Τὸ φιλεύω, κάμνω τὸν ξένο φίλο χαρίζοντάς του κάτι ἀπὸ μένα, εἶναι συγκροτητικό τοῦ ἀντικειμένου ἀπλῶς. Δὲν πράττω μήτε γνωρίζω χωρὶς ἀντικείμενο, ἄρα πράττω καὶ γνωρίζω ἂν χαρίζομαι σ' αὐτὸ—σὰν γυναίκα.

Γιὰ τοὺς ἐχθροὺς τῆς ἰσοτιμίας, τὸν Φίχτε, τὸν Σοπενχάουερ (Schopenhauer), ἡ γυναίκα εἶναι φαινόμενο χωρὶς οὐσία.¹⁵ Γιὰ τὸν ὑποστηρικτὴ τῆς ἰσοτιμίας Ζίμμελ εἶναι οὐσία δίχως φαινόμενο.¹⁶ Δηλαδή εἶναι ψιλὴ ἑτεροσχασία στὴν μία περίπτωση καὶ ἀσχασία στὴν ἄλλη. Νὰ πάλι ἡ ἴδια διάζευξη: Φιλεύεται (ἑτεροσχασία) ἢ δὲν χαρίζεται (ἀσχασία). Σὲ κάθε περίπτωση ὅμως δὲν εἶναι αὐτοσχασία. Εἶναι πού ἰσχύει ἡ βαθιὰ ριζωμένη φυσιοκρατικὴ πλάνη γυναικεῖο=παθητικό¹⁷—ἀλλὰ καὶ ἡ βαθύτερα ἀκόμη ριζωμένη διάζευξη μεταξύ σχετικοῦ (παθητικοῦ) καὶ αὐτοσχετιζόμενου (ἐνεργητικοῦ).

Ὅταν ὅμως σήμερα ἀρνόμαστε τὸ οὐσιολογικὸ σχῆμα συχνὰ καταδεικνύουμε πῶς οἱ προεκτάσεις τοῦ ἀνδροκρατικοῦ ὀρι-

σμοῦ στρέφονται κατὰ τῆς ἴδιας τῆς ἀνισοτιμίας πού ἐκφράζουν. Ἔτσι ἀναζητοῦμε μία αὐτοαναίρεση τῆς καταπιεστικῆς δομῆς τῆς ἐπιθυμίας. Τὴν ἀποψη τοῦ Νίτσε ὅτι ἡ γυναίκα, ἐφ' ὅσον λειτουργεῖ ὡς ψιλὴ ἐπίφαση, σύμφωνα μὲ τὴν παραδεδομένη εἰκόνα τῆς, γνωρίζει τὴν ἀπουσία τῆς «οὐσίας», δηλαδή ἔχει γνώση τῆς ἀνακάλυψης τοῦ ντισεῖκου στοχαστῆ,¹⁸ τὴν ἐκμεταλλεύονται οἱ ἐπίγονοί του μὲ φεμινιστικὲς προθέσεις: Ἡ γυναίκα ὀρθῶς τίθεται ὡς ἀνούσια καὶ ἔχει δίκιο πού δὲν ἔχει πρόσβαση στὴν μεταγλώσσα.¹⁹ Τὸ χωρὶς οὐσία καταργεῖ τὴν ὄντολογία.

Ἄλλὰ παραμένει ἀφετηρία ὁ ἀνδροκρατισμός. Ἔτσι μία ἐναλλακτικὴ θεμελίωση ἀναζητᾷ τὴν διαφορὰ στὰ γυναικεῖα βιώματα. Ὅμως αὕτῃ δὲν ἀνατρέπει τὰ στερεότυπα, ὅπως θὰ μπορούσαμε νὰ δείξουμε,²⁰ καὶ τοῦτο, θαρρῶ, ἐπειδὴ ἀκριβῶς προϋποθέτει μία *σωματικὴ* σχέση σώματος καὶ σημείου ὅπως ὁ ἀρχαῖος ἐχθρὸς τῆς δουλείας προϋπέθετε μία *φυσικὴ* σχέση φύσης καὶ νόμου. Γενικῶς, ὅταν ἀντὶ τῆς φύσει ἰσότητος θέτω μία φύσει *διαφορὰ* εἶναι προφανὲς ὅτι δὲν γλιτώνω ἀπὸ τὴν φυσιοκρατικὴ πλάνη—ἡ ὁποία συγκλίνει πάντα μὲ τὴν ἀτελὴ νομικὴ καταγγελία, ὅπως ὅταν ὁ νόμος περὶ βιασμοῦ μεριμνᾷ γιὰ τὴν μητρότητα, φυσικὴ ἀποστολή, ἀλλὰ ὄχι γιὰ τὰ *παρὰ φύσιν*.²¹ Ὅπως παντοῦ, ἡ φυσιοκρατία ἐπιβεβαιώνει τὴν φαινομενικὰ ἀντίθετη συμβασιοκρατία.

Πρέπει λοιπὸν μᾶλλον νὰ ἐπανέλθουμε στὴν προηγούμενου τύπου κριτικὴ, ἀλλὰ νὰ τὴν ἀναπροσδιορίσουμε ἔτσι ὥστε ἡ νέα ἀξιολόγηση καὶ διεύρυνση στὰ δύο φύλα τοῦ ὀρισμοῦ τῆς γυναικας ὡς «μὴ οὐσίας» νὰ μὴν προϋποθέτει πιά τὴν ἰσχὺ τοῦ οὐσιολογικοῦ πλαισίου. Ἡ αὐτοαναίρεση τοῦ τελευταίου πρέπει νὰ εἶναι γνήσια. Αὐτὸ ὅμως ἀπαιτεῖ μία ἔξοδο ἀπὸ τὸν Νίτσε.

Αὐτοσχασία τοῦ σχετικοῦ

Ἄν ἡ γυναίκα εἶναι ψιλό φαινόμενο, καθαρό πρὸς ἄλλον-εἶναι, αὐτοσχετίζεται ἐπειδὴ εἶναι *καθαρή* ἑτεροσχασία. Μ' αὐτὸ τὸ εἶδος αὐτοσχασίας περιγράφουμε κατ' ἀνάγκη ὅ, τι εἶναι ὁ ἑαυτός του καὶ τὸ ἄλλο του, λ.χ. *κάθε ἔννοια*. Ἡ αὐτοαναφορὰ τῆς ἔννοι-
ας, ὅταν ὑπάγει τὸ πεδίο ὅπου ἀνήκει, συνιστᾷ *αὐτοσχασία τοῦ σχετικοῦ*. Αὐτὴ τὴν στοιχειώδη ἐγελιανὴ δομὴ²² ἀποκτᾷ κάθε φαινόμενο ἄνευ οὐσίας ὡς *καθαρή* ἑτεροσχασία, ὅταν ἡ καθαρό-
τητα παίρνεται *στὰ σοβαρά*, ἥτοι ὡς *αὐτοσχασία* τῆς ἑτεροσχε-
σίας. Ὅμως κάθε χειραφέτηση, ὅπως καὶ ἡ γυναικεία, εἶναι ἀπε-
λευθέρωση τοῦ σχετικοῦ: τοῦ ἐξαρτημένου. Ἄν «λόγο» λέμε κάτι
χειραφετητικό, τότε αὐτὸ εἶναι ἔργο τοῦ λόγου. – Αὐτὸ θὰ ὑπο-
στηρίξω. Ἴδου ἡ ἔξοδος ἀπὸ τὸν Νίτσε.

Ὁ Κλοσσοβσκι δὲν ἀναδεικνύει αὐτὸ τὸν αὐτοαναριετικό κύ-
κλο ὡς τὸ νόημα αὐτοῦ ποῦ λέμε «ἔννοια», ἂν καὶ τὸν θεωρεῖ
δομὴ κάθε ἔννοι-
ας. Εἶναι νιτσεϊκός. Ὁ τίτλος τῆς μελέτης του Ὁ
Νίτσε καὶ ὁ φαῦλος κύκλος μοιάζει μὲ τοῦ μυθιστορήματος. Ὁ
«φαῦλος κύκλος» σημαίνει ὅτι τὸ θεμελιούμενο αὐτοθεμιώννε-
ται παράνομα· εἶναι λοιπὸν μία αὐτοσχασία ὡς ἀποτέλεσμα τῆς
αὐτονόμησης τοῦ σχετικοῦ, ὅ, τι καὶ ὁ νόμος τῆς φιλοξενίας.²³ Ἡ
ἀπελευθέρωση ποῦ ἐπιφέρει δὲν θεματίζεται ὅμως ὡς χειραφέτη-
ση ἀπὸ τὴν καταγωγή. Ὁ δὲ λόγος παραμένει προσωπεῖο τῆς ἐπι-
θυμίας.

Ἡ χειραφέτηση τοῦ γυναικεῖου φύλου μετατρέπει τὴν θέση
τῶν δύο φύλων καὶ ἐπιφέρει μίαν ἀλλαγὴ στὴν σκέψη, στὸν λόγο,
στοῦ πῶς ἀντιλαμβανόμαστε ταυτότητα καὶ διαφορὰ. Ὁ Ἑνγκελς
(Engels) ἔλεγε σ' ἓνα γράμμα: «Παραμένει ἀπολύτως ἀσαφὲς ἂν ὁ
ἔρωτας εἶναι ἡ χαρὰ τῆς ταυτότητας ἐντὸς τῆς διαφορᾶς ἢ τῆς
διαφορᾶς ἐντὸς τῆς ταυτότητας. Ἄν ἀφαιρέσω τὴν διαφορὰ

(ἐδῶ τοῦ φύλου) ἢ τὴν ταυτότητα (καὶ οἱ δύο εἶναι ἄνθρωποι), τί
μένει;»²⁴ Ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ, ὑπάρχει ἐδῶ μία ἐνότητα
ταυτότητας καὶ διαφορᾶς ποῦ ταράζει τὴν ὁμοφυλοφιλικὴ τροπὴ
τῆς παραδοσιακῆς σκέψης, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐρωτισμοῦ ὅπου ἄνδρες
φιλεύουν, ἀνταλλάσσουν γυναῖκες.²⁵ – Ἄν ὁ ἔρωτας ἦταν ἔκφρα-
ση μίας τροποποιημένης ἔννοιας ἔννοιας καὶ λόγου;

Ἡ πατριαρχία ὑπερβαίνει τὴν Εὐρώπη ἀλλὰ ἡ πατριαρχικὴ
Εὐρώπη ἀνέπτυξε ἓναν ἀντιπατριαρχικὸ λόγο ἀφοῦ γέννησε μία
ἔννοια λόγου. Ὁ ἀντιπατριαρχικὸς λόγος, αὐτοαναίρεση τῆς πα-
τριαρχίας, εἶναι ἡ ἄλλη πλευρὰ τῆς ἴδιας ἢ ὄντως τὴν ἀναιρεῖ;
Ἄδυνατῶ ν' ἀπαντήσω ἐφ' ὅσον ἀνήκω στὴν Εὐρώπη καὶ δὲν
μπορῶ νὰ τοποθετηθῶ σ' ἓνα τρίτο σημεῖο σύγκρισης τοῦ λόγου
τῆς περιοχῆς μου μὲ τὴν οἰκουμενικὴ πατριαρχία. Ὅμως μοῦ
ἀποδίδω αὐτὴν τὴν ἀδυναμία στηριζόμενος σὲ μίαν ἔννοια τοῦ
ἀνήκειν θεμελιωτικὴ γιὰ τὸν εὐρωπαϊκὸ λόγο. Ὁ εὐρωπαϊκὸς λό-
γος περιορίζει τὸν εὐρωπαϊκὸν λόγο.

Αὐτὸ πάλι ἐρμηνεύεται μὲ δύο τρόπους καί, ὅπως ὁ Ἑνγκελς,
δὲν μπορῶ νὰ ἐπιλέξω τὸν ἓναν. Ἡ κρίνω πῶς ὁ εὐρωπαϊκὸς λό-
γος εἶναι ἐγκλωβισμένος στὸν ἑαυτό του ἀφοῦ ὡς καὶ τὸ ὄριό του
εἶναι ὁ ἑαυτός του, αὐτο-περιορίζεται. Ἡ κρίνω πῶς ὁ εὐρω-
παϊκὸς λόγος εἶναι ἀνοικτὸς ἀφοῦ βάζει ὅρια στὸν ἑαυτό του,
αὐτο-περιορίζεται. Ἡ δεύτερη ἐρμηνεία ἐγγράφει τὴν ἐγελιανὴ
αὐτοἀρνηση στὴν συνέχεια τοῦ καντιανοῦ αὐτοπεριορισμοῦ τοῦ
λόγου καὶ ἀνιχνεύει, λ.χ., τὴν συνείδηση τοῦ χάσματος μεταξὺ λό-
γου καὶ γεγονικότητος ποῦ ἀναπτύσσεται στὸν Φίχτε, στὸν Ἑγε-
λο, στὸν Μάρξ, ὅπως ὁ Λούκατς. Ἡ πρώτη θεωρεῖ τὴν ἐγελιανὴ
αὐτοἀρνηση ταυτιστικὴ ἀπάτη, ὅπως λ.χ. ὁ Ἀντόρνο ἢ ὁ Καστο-
ριάδης. Κυριάρχησε δὲ τὴν ἀριστερὴ γαλλικὴ φιλοσοφία μετὰ τὸ
1968, ἀλλὰ ἔκτοτε ἡ καταγγελία τοῦ καθόλου ὡς ὑποκριτικοῦ ἐπι-
μέρους ἐπιστρατεύθηκε ἀπὸ δημοκράτες ποῦ καταγγέλλουν τὴν

σύμφυτη στὸν λόγο τυραννία²⁶ καὶ ἀντιδημοκράτες πού ἀναβιώνουν τὴν κριτική τοῦ ντε Μαίστερ (de Maistre) καὶ τοῦ Σμίττ κατὰ τῆς ἀφαίρεσης «ἄνθρωπος».²⁷ Αὐτὴ ἡ συνάφεια εἶναι σημαντική ἂν ἡ ἐπιλογή τῆς μίας ἐρμηνείας στηρίζεται μόνον ἠθικά, γιατί τότε ἡ εὐθύνη τῆς ἀπόφασης, διότι περὶ αὐτοῦ πρόκειται ἂν ἓνα πολιτικό δίλημμα εἶναι λογικά μὴ ἀποφασισμο, ἴσως ἔπαψε νὰ κλίνει ὑπὲρ τῆς πρώτης ἐρμηνείας. Ναί, προτείνω νὰ πάψουμε ν' ἀπορρίπτουμε τὸν λόγο, γιὰ νὰ τὸν καταφάσκουμε ὑπὸ νέα ἔννοια, ἀνακαλύπτοντας καὶ τὴν σχετική προεργασία: Ὁ Ἑγελος ὁρίζει τὴν ἔννοια ὡς «ἀγάπη» τοῦ ἄλλου καὶ τὴν ἀπόλυτη ἰδέα ὡς «ἀπόφαση» νὰ τὸ «ἀφήσει ἐλεύθερο».²⁸ Ὁ Λεβινάς (Lévinas) κατανόει τὸν ὀρθὸ λόγο ὡς «δεξίωση» τοῦ ἄλλου διεκδικώντας γιὰ τὴν ratio τὴν *μέριμνα* πού τῆς ἀντέτασσε ὁ Χάιντεγκερ.²⁹

Δὲν μπορῶ νὰ ἐπιλέξω ἄμεσα τὴν μία ἐρμηνεία γιατί αὐτὸ θὰ ὑπέθετε πὼς ὁ λόγος μου κρίνει τὸν ἑαυτό του καὶ τὸ ἄλλο του, ὑπόθεση πού συνιστᾷ ἀκριβῶς τὸ διακύβευμα. Ἡ πρώτη θέση ἀρνεῖται ὅτι ὁ λόγος μπορεῖ νὰ εἶναι τρίτος μεταξὺ τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τοῦ ἄλλου του, δικαστῆς καὶ ἀντίδικος, ἡ δεύτερη, στὴν ἐγγελιανὴ ἐκδοχή της, τρέφεται ἀπὸ αὐτὸ τὸ σχῆμα. Ἡ πρώτη ἀνανεώνει τὸ σχέδιο περιορισμοῦ τοῦ λόγου ἐνῶ ἡ δεύτερη προκρίνει μία ἐπανερμηνεία του. Ὁ Ντερριντὰ ἀσπάζεται, θαρρῶ, τὴν πρώτη ἐρμηνεία, ὅταν προσπαθεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὸν «φαλλολογοερωκεντρισμό». Ὅμως πιστεύω ὅτι ἡ δεύτερη εἶναι ἀναγκαία καὶ πιστεύω μάλιστα πὼς αὐτὸ προκύπτει ἀπὸ ἓνα σκεπτικό μὲ ντερριντιανὴ ἀφετηρία, μὲ μόνη διαφορὰ, ὅπως θὰ ὑποστηρίξω, πὼς ἡ δεύτερη θέση εἶναι ἀναγκαία ἠθικά καὶ τοῦτο ἂν πάρω τὸ δίλημμα στὰ σοβαρὰ καὶ ὄχι φιλύποπτα –δηλαδή ἐγγελιανὰ καὶ ὄχι νιτσεϊκά, ὅπως προτείνω νὰ λέμε γιὰ λόγους πού σκιαγράφησα ἥδη.

Ὁ Ντερριντὰ ὑποδεικνύει συχνὰ πὼς ἓνας ὅρος τοῦ γνωσια-

κοῦ σχήματος ἐγείρει τὴν ἀξίωση νὰ ἐξηγεῖ τὴν σχέση τοῦ πρὸς τὸν ἄλλο καὶ ὅτι αὐτὴ ἡ αὐτοαναφορικότητα καταργεῖ τὸ νόημα³⁰ καθὼς εἶναι πάντα καὶ ἀρνητική. Εἶναι τυπικὰ ἀρνητική ἐπειδὴ ὁ ὅρος πού ἐξηγεῖ τὸν ἑαυτό του καὶ τὸν ἄλλο δὲν εἶναι ὅ,τι ὁ ἴδιος ὀνομαστικά ὅρος ὅταν ὁρίζεται μόνον ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ἄλλο (ἡ γραφὴ ὡς ὅρος δυνατότητας τῆς γραφῆς καὶ τῆς φωνῆς εἶναι ἀρχιγραφὴ). Ὁ ὅρος δυνατότητας μίας σχέσης δὲν εἶναι ἐμμενῆς στὴν σχέση, καὶ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ μὴν τῆς εἶναι ἐμμενῆς.³¹

Τὸ ἄνευ νοήματος, ἡ ἀντίφαση, δομεῖται ὡς ἀρνητικὴ αὐτοαναφορά. Ὅμως ἐνῶ ἡ Ἀναλυτικὴ Σχολὴ ἀπαγορεύει νὰ ταυτίζουμε τὴν μεταγλώσσα μὲ τὴν γλώσσα ὥστε ν' ἀποφεύγουμε τὴν ἀρνητικὴ αὐτοαναφορά, τὴν ἀντίφαση, ὁ Ντερριντὰ, μὴ θέλοντας νὰ συστήσει μία τυπικὴ γλώσσα ἀλλὰ νὰ ἀποτυπώσῃ τὴν νοηματοδοτικὴ λειτουργία τῆς φυσικῆς γλώσσας,³² ὅρου δυνατότητας κάθε τυπικῆς, δὲν ἀπαγορεύει τὴν ταύτιση τῶν γλωσσικῶν ἐπιπέδων ἀλλὰ δείχνει ἐκάστοτε ὅτι αὐτὴ εἶναι ἀναπόφευκτη ἂν καὶ ἄνευ νοήματος. Ἡ αὐτοθεμελίωση τοῦ λόγου εἶναι ἀναγκαία ἀλλὰ μὴ ἔλλογη. Καταδεικνύοντας ἔτσι τὴν ἀδυνατότητα κατασφάλισης τοῦ νοήματος, τὸ ἐγχείρημά του παίζει στὴν φυσικὴ γλώσσα ἓναν ρόλο σὰν τοῦ Γκαϊντελ (Gödel) στὴν τυπικὴ, ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ὁ Ἀριστείδης Μπαλτᾶς.³³

Ἡ δεύτερη ἐρμηνεία εἶναι ἐκείνη πού ὑπῆρχε ἤδη στὸν Ἑγελος ὅταν θεωροῦσε τὴν ἔννοια «ταυτότητα τοῦ ἑαυτοῦ της καὶ τοῦ ἄλλου της». Τὸ «ἄπειρο» δὲν δηλώνει τὸ ἀντίθετο τοῦ περατοῦ γιατί τότε ἔχει τὸ περατὸ ἔξω του, ἄρα εἶναι περατό. «Ἄπειρο» εἶναι μία μεταγλωσσικὴ ἔννοια: Ἡ ταυτότητα τῆς ταυτότητας καὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ «περατοῦ» καὶ τοῦ «ἀπείρου» (ἐννοημένου ἐδῶ ὡς «μὴ περατό»). Ἐδῶ δὲν γίνονται ἀπόλυτα δεκτοὶ οἱ παραδοσιακοὶ τρόποι ἐλέγχου τοῦ νοήματος, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει πὼς ἡ ἀντίφαση ἀποκτᾷ νόημα. Ἀπλῶς ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀναγκαιό-

τητάς της σημαίνει (δέν μπορῶ νὰ δείξω ἐδῶ γιατί) ὅτι διορθώνονται οἱ παραδοσιακοὶ ὅροι ἐλέγχου τοῦ νοήματος ἐκκινώντας ἀπὸ τὴν διαπιστωμένη θεμελιώδη ἀντίφαση. Ἀποφασίζω νὰ ὀνομάζω *νόημα*, *ἐννοια*, *λόγο* ὅ,τι ἔχει τὴν δομὴ «ταυτότητα τῆς ταυτότητας καὶ τῆς μὴ ταυτότητας»³⁴ ποὺ διαπιστώνεται σὲ ὅ,τι ὀνομαζόταν ἤδη ἔτσι χωρὶς νὰ ὀρίζεται ἔτσι. Ἡ ἀναίρεση τῆς παραδεδομένης ἐννοίας τοῦ λόγου ἐγγράφεται στὴν ἱστορία τοῦ λόγου, ἐρμηνεύεται ὡς αὐτοαναίρεση.

Ἐδῶ ἔγκειται ἴσως ἡ μόνη διαφορὰ τῆς ντερριντιανῆς στρατηγικῆς. Θεωρεῖ ἀνέφικτη τὴν ἀλλαγὴ τοῦ νοήματος βάσει τῆς ἀναγκαιότητος τῆς ἀντίφασης. Θεωρεῖ τὸ σημεῖο αὐτοσχεσίας τοῦ λόγου ἀπαραίτητο, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀδύνατο. Γιατί;

Ἡθικὴ τῆς δεξίωσης. Κατάργηση τοῦ σχετικισμοῦ

Ἡ δομὴ τοῦ δилήμματος μὲ διακύβευμα ἂν ὁ λόγος μπορεῖ νὰ κρίνει τὸν ἑαυτό του καὶ τὸ ἄλλο εὐνοεῖ τυπικὰ τὴν θέση ὅτι *μπορεῖ*, γιατί τὸ γεγονὸς ὅτι τίθεται τὸ δилήμμα προϋποθέτει μία ἄρση τοῦ λόγου ὑπεράνω τοῦ ἑαυτοῦ του, ὅτι εἶναι ὁ ἑαυτός του καὶ ἔχει πρόσβαση³⁵ στὸ ἄλλο. Ὅμως αὐτὸ ἰσχύει μόνο ἂν δὲν θεωρῶ τὸ δилήμμα ψευδές, ἂν τὸ παίρνω *στὰ σοβαρά*· ἡ βαθύτερη ἀρχή, προϋπόθεση γιὰ τὴν τυπικὴ προμοδότηση μίας θέσης, εἶναι λοιπὸν ἠθικὴ. Ἴσως ἀγγίζει τὰ ὅριά της μία νιτσεϊκὴ ἠθικὴ τῆς ὑποψίας πρὸς ὄφελος μίας ἠθικῆς τῆς δεξίωσης (λεβινασιανὴ ἢ μὴ).

Ἄν θεωρῶ τὸ δилήμμα ἀπάτη τοῦ «λόγου», τότε ἡ ὑπαρξὴ του εἶναι μία ἀφορμὴ νὰ καταγγείλω πὼς ἡ ἀξίωση τοῦ λόγου ν' ἀνοιχθεῖ στὸ ἄλλο συνιστᾷ πλάγια κυριάρχηση. Ὁ λόγος δὲν χειραφετεῖ· ὑποδουλώνει προφασιζόμενος ὅτι ἐλευθερώνει. Δὲν γνωρίζει

ἀντικειμενικά ἀλλὰ παρουσιάζει τὴν σύμβασή του σὰν πραγματικότητα. Τὸ σχῆμα «ταυτότητα τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἄλλου» μαρτυρεῖ αὐτὴ τὴν καταπιεστικὴ ὑποκρισία, ὅπως καταδεικνύεται μάλιστα κατ' ἐξοχὴν στὴν περίπτωση τῶν φύλων. Ὁ *ἄνδρας* εἶναι ὁ ἄλλος ἀπὸ τὴν γυναῖκα ὅρος ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος (στὶς λατινικὲς γλώσσες, στὰ ἀγγλικά), ἡ *Εὐα* εἶναι πλευρὸ τοῦ Ἀδάμ, καὶ αὐτὴ ἡ «περίληψη τοῦ ἀντιθέτου» εἶναι ὁ τύπος κάθε ἱεραρχίας³⁶ καὶ τὸ παράδειγμα κάθε νοητικῆς διάκρισης.³⁷ Ἐρμηνεύω τότε τὴν ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ λόγου δίνοντας ἔμφαση στὰ ἀνάλογα γνωρίσματά του. – Ἄν ὅμως θεωρῶ τὸ δилήμμα γνήσιο, τότε ὁ λόγος αὐτο-ἀναιρεῖται, συνίσταται στὸ νὰ αἵρεται ὑπεράνω ἑαυτοῦ. Ἄρα ἴσως ἀνοίγεται στὸ ἄλλο, στὸ ἀπροσδόκητο, φιλεύεται στὸν ξένο, αὐτο-ἀναιρεῖται. Ἐρμηνεύω δὲ τὴν ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ λόγου μὲ ἔμφαση στὶς χειραφετητικὲς ἀντικειμενικὲς ὁφειλές.

Τί ἀλλάζει ὅμως ἂν ὀνομάζω ἀκόμη «λόγο» αὐτὸ ποὺ αὐτοανααιρεῖται; Ὁ ἐγγελιανὸς λέει πὼς ὁ λόγος τεχνᾷται. Ἐνας νιτσεϊκὸς ἴσως ἀντιτείνει: Ἄρα ὁμολογεῖ πὼς δὲν εἶναι ὅ,τι ἔλεγε, δὲν εἶναι εἰλικρινής, δὲν εἶναι ἄντρας ἀλλὰ γυναῖκα. Τὸ τί ἀλλάζει ἂν παύω νὰ εἶμαι «νιτσεϊκὸς» ὑποδηλώνει ἡ ἀλλαγὴ τῆς ἐννοίας γυναῖκα. Παραδοσιακὰ θεωρεῖται δόλια γιατί κρύβεται, *κρύπτεσθαι φιλεῖ*, ὅπως λέει ὁ Ἡράκλειτος γιὰ τὴν φύση, πάγια εἰκόνα καὶ εἰκονιζόμενο τῆς γυναίκας. Προσποιεῖται πὼς ἀνοίγεται ἐνῶ δὲν ἀνοίγεται, ὅπως ἡ μεταφυσικὴ ἐννοια τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν Νίτσε. Αὐτὸ θὰ πεῖ κρύβομαι, αὐτὸ κάμνει ἡ *ratio* εἰκονιζόμενη ὡς γυναῖκα στὴν ἀντιουσιοκρατικὴ νεωτερικότητα. Ὅμως μία ἄλλη προσέγγιση τῶν φύλων ὀδηγεῖ στὸ ν' ἀποφασίσουμε ὑπὲρ τοῦ «λόγου» ὡς κατὰ ποὺ ἀνοίγεται στὸ ἄλλο του. Ἄν ἡ ἐπιθυμία εἶναι σημεῖο *μὴ διάκρισης τῆς ταυτότητας καὶ τῆς διαφορᾶς*, ταυτότητας ταυτότητας καὶ μὴ ταυτότητας, ὅπως ἔγραφε ὁ Ἐνγκελς ἀπορῶντας μὲ τὸν ἔρωτα, τότε ὁ λόγος, γυναῖκα γιὰ τὸν

ἄντρα, εἶναι καὶ ἄντρας γιὰ τὴν γυναῖκα. *Αὐτοσχασία μου εἶναι ἡ σχέση μου πρὸς τὴν αὐτοσχασία τοῦ ἀντικειμένου.*

Τὸ ἐπιχείρημα ποὺ προτείνω νὰ ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ τὴν νιτσεϊκὴ προέλευσή του δὲν ἀντιτάσσει ἐκ τῶν ἔξω τὸ δέον, τὴν ἰσότητα τῶν φύλων, πρὸς τὴν πραγματικότητα, ὅπως τὸ νομικὸ, χωρὶς ὅμως νὰ ἀναφέρεται σὲ μία πραγματικότητα ποὺ προϋπάρχει τῶν κανόνων καὶ ὀφείλει νὰ ἀποτυπωθεῖ σ' αὐτούς, ὅπως τὴν δῆθεν γυναικεία συγκρότηση τῆς συνείδησης. Ἡ γένεση τοῦ ἀνατρεπτικοῦ γιὰ τὴν ἰσχύουσα πραγματικότητα δέοντος ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν ἴδια. Τέτοιο εἶναι ἄλλωστε *κάθε ἱστορικὸ ἐπιχείρημα*. Στὸ κοινωνικὸ σύστημα πρέπει νὰ ὑπάρχει ὁ φορέας τῆς ἀνατροπῆς του γιὰ τὸν Μάρξ. Μόνο δεχόμενοι τὸ ἰσχύον ἐπιστημονικὸ σύστημα ὑποστηρίζουμε τὸ νέο κατὰ τὸν Ἀινστάιν.³⁸ Ἡ ἔννοια τῆς ἔννοιας ὡς «φιλεύω» δημιουργεῖ τὶς λογικὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν κατανόηση τῆς πραγμάτωσης τοῦ δικαιότερου ἢ ὀρθότερου ἀποφεύγοντας ὑπεύθυνα τὴν φυσιοκρατικὴ πλάνη ἀλλὰ καὶ τὸν νομικισμό.

Ὁ νομικισμὸς θεωρεῖ τὸν πόλεμο ἀναμέτρηση καλῶν καὶ κακῶν –ὅπως ὀρισμένοι συνήγοροι τῶν «δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου»– καὶ τὴν ἀναμέτρηση καλῶν καὶ κακῶν πόλεμο –ὅπως τὸ κίνημα τοῦ «πολιτικὰ ὀρθοῦ» μὲ τὴν ἰδέα του γιὰ τὰ φύλα. Ἡ δὲ φυσιοκρατικὴ πλάνη πάντα συμπλέει μὲ τὸν δῆθεν ἀντίθετο ἱστορικισμό, τὸν συμβατισμὸ ἢ σχετικισμό ποὺ ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴν ἀδικία ποὺ ὑφίστανται, λ.χ., οἱ ἀκρωτηριασμένες γυναῖκες.

Ἡ ἄρνηση τοῦ σχετικισμοῦ-ἱστορικισμοῦ³⁹ μὲ ἐπίγνωση καὶ τῆς ἀνεπάρκειας μίας νομικῆς-ὑπερβατολογικῆς ὀχύρωσης συνιστᾷ ὅμως περιγραφή τοῦ ντερριντιανοῦ ἐγχειρήματος. Ἐκεῖνο ποὺ προσπαθῶ νὰ πῶ σχετικὰ εἶναι ὅτι αὐτὸ τὸ ἐγχείρημα ἀπαιτεῖ τὴν προσφυγὴ στὴν ἐγελιανὴ ἔννοια ἔννοιας, ποὺ ἔχει τὴν

δομὴ τοῦ *φιλεύω*. Τὸ ἱστορικὸ δέον «χαρίζεται» στὴν πραγματικότητα γιατί ἔτσι ἀκριβῶς μπορεῖ ν' ἀνατρέπει τὰ θέσμιμα. Προσπαθῶ νὰ πῶ πῶς δὲν χωρεῖ σκέψη τοῦ φύλου σὲ μία σκέψη τῶν ὁρίων τοῦ λόγου ὡς περάτων. Δὲν «ἐξέρχομαι» τοῦ λόγου, ἀλλὰ αὐτὸ ἰσχύει ἐπειδὴ «λόγος» σημαίνει στὴν πραγματικότητα αὐτοσχασία τοῦ σχετικοῦ –φιλεύειν. Τίποτα δὲν ἐκφεύγει τοῦ λόγου, ναί, ἀλλὰ μόνον ἂν ἡ οἰκονομία του εἶναι τοῦ *ἐκφεύγειν*. Ὅλα σχετίζονται μαζί του ἂν ὁ ὀρίζοντάς του εἶναι ὅπως προσπαθεῖ νὰ τὸν πεῖ ὁ Ἑγελος: Ἡ σχέση τῶν ἀσχέτων ὡς ἀσχέτων, τῶν ξένων ὡς ξένων, τῶν ἀντιθέτων ὡς «μὴ ἀντιθέτων τινός».⁴⁰

[Πρόλογος]

1. *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 2, σ. 410, 432· τ. 3, σ. 72.
2. *Tatsachen des Bewußtseins*. *Ό.π.*, τ. 2, σ. 218, 220, 221, 223, 228, 229, 239, 250.
3. Τò σχετικό κείμενο δημοσιεύθηκε στὸν *Πολίτη Δεκαπενθήμερο* τὸ 1998 (τχ. 55). Τὸ 2000 κυκλοφόρησε τὸ ἔργο τοῦ Κ. Παπαγιώργη *Ὁ Χέγκελ καὶ ἡ γερμανικὴ ἐπανάσταση* (Καστανιώτης, Ἀθήνα) ὅπου διαβάζουμε ὅτι «ὁ Χέγκελ δὲν ἀναφέρεται ποτὲ στὴν ὑπόδουλη Ἑλλάδα» (σ. 33, σημ. 22).
4. Βλ. «Ἀλληλονομιματοδότηση καὶ εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή», *Δευκαλίων* 18/2, 2000· καὶ *Γνωσιοθεωρία καὶ μέθοδος στὸν Ἑγέλο*, Ἑστία, Ἀθήνα 2000.
5. *Θέση καὶ ἀλήθεια*, Κριτική, Ἀθήνα 1997.

[1. Μοναρχία, πόλεμος καὶ ἐμπόριο στὸν Μοντεσκιέ]

1. Ἀνακοίνωση στίς 30 Μαΐου 1998 στὸ συνέδριο τοῦ Παιδαγωγικοῦ Τμήματος Νηπιαγωγῶν τοῦ Πανεπιστημίου Πατρῶν πρὸς τιμὴ τοῦ Α. Μπαγιόνα: *Διαφωτισμὸς καὶ ἐπιστημονικὴ σκέψη*, 29/30-5-1998.
2. «Ἀναγκαία θεμελίωση μιᾶς θεωρίας γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης» θεωρεῖ λ.χ. ὁ Α. Μπαγιόνας τὴν «ἀντίληψη τοῦ Montesquieu γιὰ τὸ πνεῦμα» (*Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στὴ φιλοσοφία τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ*, Ὀλκός, Θεσσαλονίκη 1974, σ. 236).
3. *ΠΝ*, 4, 4· 11, 9· 21, 21.
Συντομογραφίες: ΠΕ, 34 = *Περσικὲς ἐπιστολὲς* (*Lettres persanes*, 1721), ἐπιστολὴ 34 – ΠΡ, 2, 75 = *Παρατηρήσεις γιὰ τὰ αἷτια τοῦ μεγαλείου τῶν Ρωμαίων καὶ τὴν παρακμὴ τους* (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734), κεφ. 2, σ. 75 τῶν *Œuvres complètes*, Gallimard, Παρίσι 1949-1951, τ. Β' – ΠΝ, 2, 3 = *Τὸ Πνεῦμα τῶν νόμων* (*De l'esprit des lois*, 1748), βιβλίο 2, κεφάλαιο 3 – ΠΝ, 11, 6, 405 = *Πνεῦμα τῶν νόμων*, βιβλίο 11, κεφάλαιο 6, σ. 405 τῶν *Œuvres*, ὁ.π. – ΥΠ, 1147 = *Υπεράσπιση τοῦ Πνεύματος τῶν νόμων* (*Défense de l'esprit des lois*, 1750), σ. 1147 τῶν *Œuvres*, ὁ.π. – Βλ. μτφ. *Τὸ Πνεῦμα τῶν νόμων*, Γνώση, Ἀθήνα 1994, 2 τ. Προτείνω δικές μου ἀποδόσεις.
4. *ΠΝ*, 9, 2· 20, 2 κ. 4.

5. Ἡ κατάκτηση εἶναι μορφή κτήσεως καὶ γιὰ τὸν Μοντεσκιέ (ΠΝ, 10, 3).
6. «Οἱ Ρωμαῖοι προορίζονταν στὸν πόλεμο καὶ θεωρώντας τὸν ὡς τὴν μοναδική τέχνη ἀφιέρωναν ὅλο τὸν νοῦ καὶ τὶς σκέψεις τους στὴν τελειοποίησή του», «στοὺς ἀρχαίους ὅλα, ὥς καὶ ὁ χορὸς, ἀνήκαν στὴν τέχνη τοῦ πολέμου», «οἱ Ρωμαῖοι πολῖτες θεωροῦσαν τὸ ἐμπόριο καὶ τὶς τέχνες ἀσχολίες δούλων... ἤξεραν μόνο τὴν τέχνη τοῦ πολέμου» (ΠΡ, 2, 75, 77-10, 125).
7. ΠΡ, 4, 84.
8. «Χρυσὸς καὶ ἀσήμι ἐξαντλοῦνται, ἀλλὰ ἡ ἀρετή, ἡ σταθερότητα, ἡ δύναμη καὶ ἡ φτώχεια δὲν ἐξαντλοῦνται ποτέ» (ΠΡ, 4, 85).
9. ΠΡ, 4, 87.
10. B. Constant, *De l'esprit de conquête*, στὸ B.C., *De la liberté chez les Modernes*, LGF, Παρίσι 1980, σ. 119.
11. ΠΝ, 20, 19 κ. 21.
12. ΠΝ, 19, 19, γιὰ τὴν Κίνα: ΠΝ, 5, 14.
13. ΠΝ, 3, 7.
14. ΠΝ, 3, 5.
15. ΠΝ, 20, 2.
16. ΠΝ, 11, 9.
17. ΠΝ, 29, 13. – Μία ἀνάλογη ἀντιμετώπιση ἐντοπίζεται στὸν Μακιαβέλλι, βλ. G. Faraklas, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, PUF, Παρίσι 1997, σ. 101-102.
18. ΠΝ, 2, 4.
19. ΠΝ, 20, 2· 21, 6.
20. ΠΝ, 22, 2.
21. ΠΝ, 21, 6· πρβλ. 18, 16.
22. ΠΝ, 20, 9· 20, 19· 20, 21.
23. ΠΝ, 9, 1.
24. «Κατὰ πλάσμα μοναρχική, στὴν πραγματικότητα σκληρότερη ἀπὸ τὴ μοναρχική» (ΠΝ, 10, 7). Λ.χ., οἱ Ρωμαῖοι ἐξόντωναν τοὺς κατακτημένους (ΠΝ, 10, 3).
25. ΠΝ, 10, 3 κ. 6.
26. ΠΝ, 10, 9 κ. 11.
27. ΠΝ, 9, 5 κ. 4.
28. ΠΝ, 10, 16 κ. 17. – Ὑπάρχει μία ἀμφισημία στὸν Μοντεσκιέ, ἂν ἡ μοναρχία διακρίνεται ἀπὸ τὸν δεσποτισμὸ ἐπειδὴ ἔχει νόμους ἢ ἐπειδὴ ἔχει ἐνδιάμεσες ἐξουσίες· βλ. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Παρίσι 1959, σ. 72. Ἐδῶ ἀρκοῦμαι στὴν δομικὴ συγγένεια.
29. ΠΝ, 10, 13.
30. ΠΝ, 10, 3.

31. ΠΝ, 20, 4.
32. «Ἀληθινὴ ἰσχὺς ἐνὸς ἡγεμόνα» δὲν εἶναι ἡ δύναμη ἐπίθεσης ἀλλὰ ἀμυνας (ΠΝ, 9, 6).
33. ΠΝ, 28, 17 κ. 18· 3, 7.
34. ΠΝ, 20, 4.
35. Πρβλ. λ.χ. ΠΡ, 8, 116: «Ἐνα ἐλεύθερο, δηλαδὴ πάντα ταραγμένο πολίτευμα...»
36. Στὴν Ἀγγλία τὰ δύο κοινοβούλια καὶ ὁ μονάρχης εἶναι «τρεῖς δυνάμεις» ποὺ «θὰ ἔπρεπε νὰ συνιστοῦν ἀκινήσια ἢ ἀπραγία» ἐφ' ὅσον ἀλληλεξισοροποῦνται, «ὁμως ἡ ἀναγκαία κίνηση τῶν πραγμάτων τὶς ἐξαναγκάζει νὰ κινοῦνται καὶ ἔτσι ἀναγκάζονται νὰ ἐναρμονίζονται τὶς κινήσεις τους» (ΠΝ, 11, 6, 405).
37. ΠΡ, 8, 116.
38. G. Vlachos, *La politique de Montesquieu. Notion et méthode*, Montchrestien, Παρίσι 1974, σ. 136-139. Βλ. ΠΝ, 11, 6.
39. Τῆς εὐστροφίας εἰς βάρος τῆς ἀγνοίας (ΠΝ, 21, 6, 607).
40. ΠΝ, 9, 9 κ. 10.
41. ΠΝ, 20, 13.
42. ΠΝ, 1, 1 κ. 3.
43. «Γιατὶ νὰ ὑπάρχουν νόμοι σ' ὅλους τοὺς λαοὺς τοῦ κόσμου ἂν δὲν ἐφαρμόζονται;» (ΠΕ, 68)· «κάθε νόμος πρέπει νὰ ἔχει τὸ ἀποτέλεσμά του» (ΠΝ, 29, 16) ὅπως καὶ ἡ βούληση τοῦ δεσπότη (ΠΝ, 24, 16). «Ὅμως «ὅποιαδήποτε ἀποτελέσματα ἔχουν αἰτίες» (ΥΠ, 1145).
44. Γιὰ νὰ «ἐξαλείψουμε τὴν ὀκνηρία διὰ τῆς ἀλαζονείας» (ΠΝ, 14, 9).
45. Σὲ μία διαδοχὴ ἐπαναστάσεων (ΠΡ, 21, 193).
46. Ἡ ὀλιγάρκεια καὶ ἡ ἰσότητα τῶν περιουσιῶν (ΠΝ, 5, 6).
47. R. Aron, *Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Παρίσι 1967, σ. 48 [μτφ. *Ἡ ἐξέλιξη τῆς κοινωνιολογικῆς σκέψης*, Γνώση, Ἀθήνα, 2 τόμοι, 1986].
48. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, John Hopkins Press, Βαλτιμόρη 1957, γαλλ. μτφ. *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Παρίσι 1962, σ. 18.
49. ΠΝ, 30, 11· 38, 41.
50. «Ἡ ἀρχὴ τοῦ πολιτεύματος κατανοεῖται μὲ βάση τὴν μορφή του... ὁμως αὐτὸ τὸ συμπέρασμα εἶναι μᾶλλον ὁ ὅρος παρὰ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἀρχῆς», «ἡ ἀρχὴ εἶναι ὁ συγκεκριμένος ὅρος ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν φύση ὡς ἀφηρημένο ὄρο. Πραγματικὴ εἶναι ἡ ἐνότητά τους, ἡ ὁλότητα», Althusser, ὁ.π., σ. 46.
51. Althusser, ὁ.π., σ. 47.
52. ΥΠ, 1124.

53. «Ἡ πολυγαμία δὲν εἶναι ζήτημα ὑπολογισμοῦ ὅταν στοχαζόμαστε τὴ φύση της· μπορεῖ νὰ εἶναι ζήτημα ὑπολογισμοῦ ὅταν συνδυάζουμε τὰ ἀποτελέσματά της», ὅμως «σ' ὅλα αὐτὰ δὲν δικαιολογῶ τὰ ἔθιμα παρὰ δίνω τοὺς λόγους τους» (ΥΠ, 1142-1143).

54. ΠΝ, 29, 18.

55. ΠΝ, 6, 1· 11, 2· 12, 4.

56. ΠΝ, 29, 2 τέλος κ. 13.

57. B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution Française*, Gallimard, Παρίσι 1956, σ. 120· μτφ. *Ἡ φιλοσοφία τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης*, Κάλβος, Ἀθήνα 1985, σ. 53-54.

58. Τὸ ἐπιβεβαιώνει ἐμμέσως ἡ ναυτιλία, τῆς ὁποίας ἡ ἀνάπτυξη χαρακτηρίζει ἐπίσης τοὺς νέους χρόνους (οἱ ἀρχαῖοι ἀνακάλυπταν τὴς θάλασσες διὰ τῆς ξηρᾶς, ἐμεῖς τὸ ἀντίστροφο· ΠΝ, 21, 9), στὸν τομέα τοῦ ἐμπορίου ἀλλὰ καὶ τοῦ πολέμου (ΠΝ, 21, 13), ἐφ' ὅσον συνοδεύει καὶ αὐτὴν ὁ πολλαπλασιασμός τῶν νόμων ἀπὸ τὴν πρώτη πλευρὰ (ὁ μέγιστος ἀριθμὸς νόμων ἀντιστοιχεῖ σὲ οἰκονομία στηριζόμενη στὴν θάλασσα· ΠΝ, 18, 8) καὶ ἡ αὔξουσα σημασία τῆς τέχνης ἀπὸ τὴν δευτέρη (ΠΡ, 4, 89). Ἡ θάλασσα ἀπαιτεῖ ἕναν νόμο πέραν τοῦ πολιτικοῦ νόμου (jus gentium), μίᾳ ἐσωτερικεύσει τῆς ἐξωτερικότητος σὰν αὐτὴν ποὺ χαρακτηρίζει τὴν μοναρχία ἐνῶ ἐξηγεῖ τὴν μοναρχοποίηση τῶν κατακτητῶν.

59. ΠΕ, 33.

60. R. Aron, ὁ.π., σ. 72. Βλ. ΠΝ, 3, 11.

61. ΠΝ, 20, 2.

62. ΠΝ, 20, 23.

63. ΠΝ, 21, 6.

64. Στὸν στρατιωτικὸ ἀνταγωνισμό (ΠΝ, 13, 17).

65. ΠΝ, 13, 19 («ὁποῖος ἔχει τὸ χρῆμα εἶναι πάντα ὁ κύριος τοῦ ἄλλου», ἕως καὶ τῆς ἐξουσίας)· 20, 10 (ἂν ὑπάρχουν τράπεζες εἶναι «ἄλλου τὸ χρῆμα καὶ ἄλλου ἡ ἰσχὺς, δηλαδὴ ἄλλου τὰ μέσα ἀπόκτησης τῶν πάντων χωρὶς καμία ἐξουσία καὶ ἄλλου ἡ ἐξουσία μὲ τὰ μέσα γιὰ τίποτα ἀπολύτως»).

66. ΠΝ, 26, 15· 18, 16· 26, 16· 26, 20.

67. «Γίνεται δεσποτικὸς ὡς καὶ ἀπέναντι στὸν ἡγεμόνα» (ΠΝ, 13, 19).

68. Ὁ.π., σ. 138.

69. ΠΝ, 18, 16· 22, 1.

70. K. Marx-Fr. Engels, *Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung* [κεφ. Α' *Γερμανικῆς Ἰδεολογίας*, 1846], Dietz, Βερολίνο 1988, σ. 69, 71.

[2. Ἡ θεωρία τῆς γνώσης στὸν Ἑγέλο]

1. ΕΛ [=Ἐπιστῆμη τῆς λογικῆς], W5, 62 [=Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 5, σ. 62].

2. ΕΛ, W5, 92.

3. Ε [=Ἐγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν] § 31 καὶ παρατήρηση.

4. ΦΝ [=Φαινομενολογία τοῦ νοῦ], W3, 105.

5. Ε § 386, προσθήκη.

6. Ε § 382.

7. Βλ. ΦΝ, κεφ. V, Α' ἰδίως σ. 229: das Prinzip der Individualität.

8. ΑΙ, 27 [=Ὁ λόγος στὴν ἱστορία, *Die Vernunft in der Geschichte*, ἔκδ. Hoffmeister, Meiner, Ἀμβούργο 1955] = W12, 20, 22, 23.

9. ΑΙ, 28-29.

10. ΑΙ, 116 = W12, 58.

11. ΑΙ, 158-160 = W12, 78-80.

12. ΑΙ, 12 = W12, 551· ΑΙ, 20.

13. ΑΙ, 153· Ε § 246, προσθήκη, W9, 20-21.

14. Βλ. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966, σ. 21.

15. Ε § 245.

16. Ε § 246, Παρατήρηση.

17. Ε § 246, Προσθήκη, W9, 16-17.

18. Ὁ.π., σ. 19-20.

19. ΙΦ [=Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας], W20, 79.

20. Ὁ.π., σ. 78.

21. Ὁ.π., σ. 65· ΕΙΦ, 236-237 [=Εἰσαγωγή στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ἔκδ. Hoffmeister-Nicolin, Meiner, Ἀμβούργο 1959].

22. ΙΦ, W20, 69.

23. ΕΙΦ, 158-161, πρβλ. 165-166.

24. ΙΦ, W20, 79-80.

25. Ε § 386, Προσθήκη.

26. Βλ. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη (1963) 1974, σ. 21· μτφ. *Τρεῖς μελέτες γιὰ τὸν Χέγκελ*, Κριτική, Ἀθήνα 1992, σ. 30-31.

27. ΙΦ, W20, 392.

28. Ὁ.π.

29. Ὁ.π., σ. 404.

30. Βλ. K. Marx, *Grundrisse, Marx-Engels Werke*, Dietz, Βερολίνο, τ. 42, σ. 34,

36 [μτφ. *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, Στοχαστής, Ἀθήνα, 3 τόμοι, 1989-1992].

31. *ΕΑ*, W5, 16.

32. *ΑΙ*, 217-218.

33. *ΕΑ*, W5, 168-169.

34. *Ε* § 384.

35. *Ε* § 383.

36. *ΕισΙΦ*, 236-237· *ΙΦ*, W20, 65, 69.

37. G. Lukács, *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied 1984, σ. 468, 496, 505, κ.ά.

38. *ΦΝ*, W3, 69-70.

[3. Ἐγελος καὶ Μακιαβέλλι: Ἐπιβάλλω τὸν νόμο]

1. Ὁμιλία πού ἐκφωνήθηκε στὰ γαλλικά στὴν École Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud στὶς 13 Ἰουνίου 1997 στὴν ἡμερίδα μὲ θέμα *Machiavel et la philosophie* ὁργανωμένη ἀπὸ τὸ Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie et Histoire des Idées (CERPHI) κατόπιν προσκλήσεως τοῦ Pierre-François Moreau.

2. Fr. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenbourg, Μόναχο-Βερολίνο 1924, 21963. Εἰσαγωγή *in fine*, βιβ. III, κεφ. 1, σ. 329.

3. *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969-1970 [ἐφεξῆς *W* ἀκολουθούμενο ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τοῦ τόμου καὶ τῆς σελίδας], τ. 1, σ. 558.

4. Meinecke, *ᾧ.π.*, βιβ. I, κεφ. 1 *in fine*. M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, Παρίσι 1989, σ. 9 [μτφ. *Μακιαβελισμὸς καὶ κρατικὴ σκοπιμότητα*, Ἑστία, Ἀθήνα 1995]. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Ἀμβούργο 21923, σ. 918: das Prinzip des allgemeinen Besten, der Staatsräson.

5. *Il Principe*, κεφ. VII, XIX, σ. 35 (Βοργίας), 72 στὸ Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, Garzanti, Μιλάνο 1976 [ἐφεξῆς *P* μὲ τὸ κεφάλαιο καὶ τὴν σελίδα]. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, βιβ. III, κεφ. 1, σ. 343 (ripigliare lo stato), 345 (ostinato esecutore contro a quella nobiltà) τῆς ἰδίας ἐκδοσης [ἐφεξῆς *D* μὲ τὸ βιβλίο, τὸ κεφάλαιο καὶ τὴν σελίδα]. Ἄς μοῦ ἐπιτραπῇ νὰ παραπέμψω στὸ G. Faraklas, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, PUF, Παρίσι 1997, σ. 48-49 σχετικά μὲ τὴν ταυτότητα τῶν μεγάλων (εὐγενεῖς καὶ πλούσιοι). Δὲν χρησιμοποίησα ἔδω τὴν ἐπιλογή κειμένων τοῦ Π. Κονδύλη: Μακιαβέλλι, *Ἔργα*, 2 τ., Κάλβος, Ἀθήνα 1971.

6. *D* III, 16, 394.

7. «Οἱ ἄνθρωποι πάντοτε ἀποκαλύπτονται κακοὶ ἂν δὲν μετατραποῦν σὲ κα-

λοὺς ἐξ ἀνάγκης» (*P* XXIII, 89). Οἱ ἰδρυτὲς πάντα ὑπέθεσαν πὺς οἱ ἄνθρωποι εἶναι κακοὶ «γιατὶ οἱ ἄνθρωποι δὲν κάμνουν ποτὲ τίποτα καλὸ ἐκτὸς ἐξ ἀνάγκης» (*D* I, 3, 114-115).

8. *P* IX, 43.

9. Βλ. G. Faraklas, *ᾧ.π.*, σ. 14-15, 23 κ.έ., 46.

10. Βλ. Otto Pöggeler, «Hegel et Machiavel. Renaissance italienne et idéalisme allemand», *Archives de Philosophie*, τ. 41, τχ. 3, Ἰούλ.-Σεπτ. 1978, σ. 435-467, ἔδω σ. 466. Ὁ Πέγγελερ δεῖχνει ἄλλοῦ ὅτι ὁ Μάινεκε κακῶς θεωρεῖ τὸν Ἐγέλο ἐθνικιστῇ: «Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation», *Hegel-Studien* 12, 1977, σ. 83-128, ἔδω σ. 112, 121.

11. W1, 553, 554-555.

12. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W20, 48.

13. *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke* [ἐφεξῆς *GW* μὲ τὸν τόμο καὶ τὴν σελίδα], τ. 8, Meiner, Ἀμβούργο 1976, σ. 258-259.

14. *Philosophie der Geschichte, Phil. Weltgesch.*, σ. 864. Βλ. W12, 482.

15. É. Weil, «Machiavel aujourd'hui», στὸ *Essais et conférences* 2, Plon, Παρίσι 1972, σ. 208-210.

16. *Phil. des Rechts* § 75 παρ.τ., 258 παρ.τ., 270 παρ.τ., 324 παρ.τ.· W7, 157-158, 399, 424, 492.

17. *Hamanns Schriften*, W11, 334.

18. *Πολιτικά* 1253 α 19-20: καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.

19. *Jen. Syst.* III, GW8, 257.

20. *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Ἀμβούργο 21955, σ. 116 (χφ. τοῦ Ἐ.).

21. *Phil. Gesch.*, W12, 529· *Phil. Weltgesch.*, σ. 926.

22. *Vern. Gesch.*, σ. 27 (χφ. τοῦ Ἐ.).

23. *Vern. Gesch.*, σ. 4, 8, 11-12 (χφ. τοῦ Ἐ.).

24. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, W2, 443-450.

25. *Vern. Gesch.*, σ. 116 (χφ. τοῦ Ἐ.).

26. *Phil. des Rechts* §§ 3 παρ.τ. καὶ χφ. σημ., 211 παρ.τ., 219 παρ.τ., 258 παρ.τ. κ. σημ.· W7, 35-39, 44-45, 363, 373-374, 401, 402-403. Ὁ Hugo, ὁ κύριος ἀντίπαλος τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* (μαζὶ μὲ τὸν von Haller) ἀναγνωρίζοταν ἀπὸ τοὺς κύριους ἀντιπροσώπους τῆς νέας σχολῆς –τὸν Savigny, τὸν Grimm, τὸν Puchta– ὡς ὁ δάσκαλος τῆς νομικῆς ἐπιστήμης τοῦ 19ῷ αἰώνα, A. Dufour, *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*, PUF, Παρίσι 1991, σ. 159

27. Βλ. τὸ ἄρθρο μου «Ἐννοια, ἐπανάσταση, πραγματικότητα», *Ἀξιολογικά* 10, 1997, σ. 7-61· τὴν ὥρα στὸ: Γ.Φ., *Θέση καὶ ἀλήθεια*, Κριτική, Ἀθήνα 1997, σ. 319-390.
28. *Phil. des Rechts* § 3 κ. χφ. σημ., W7, 34, 42-43.
29. *Phil. des Rechts* § 3 Παρ. α., W7, 35-37.
30. *P XV*, 60. Meinecke, *ὁ.π.*, I, 1.
31. *D II*, 15, 283· *D I*, 9, 132: «Πολλοὶ δὲν εἶναι ἱκανοὶ νὰ θεσπίσουν κάτι γιὰ τὸ ἀγνοοῦν τὸ σχετικὸ ἀγαθὸ ἐξ αἰτίας τῆς διαφορᾶς τῶν μεταξὺ τους δοξασιῶν». Ὁ H.C. Mansfield jr. σχολιάζει «ὅχι πὼς ὁ ἕνας ξέρεי κατ' ἀνάγκην καλύτερα ἀπὸ πολλοὺς, ἀλλὰ... κἀλλιο μία δοξασία παρὰ πολλῆς», *Taming the Prince*, The Free Press 1989· γαλλ. μτφ. *Le prince apprivoisé*, Fayard, Παρίσι 1994, σ. 208. Βλ. G. Faraklas, *Machiavel*, *ὁ.π.*, σ. 43-47, 80-88.
32. *D I*, 18, 159.
33. *P IX*, 43· *D I*, 16, 152. *Jen. Syst.* III, GW8, 259, 258: «Γιατὶ πολλοὶ εἶναι σωματικά δυνατώτεροι ἀπὸ ἕναν», «ἢ βούλησή του εἶναι ἢ [καθολικὴ] βούλησή τους κατὰ τῆς [ιδιαιτέρας] βούλησής τους».
34. Hegel wollte gleichsam der *Machiavell Deutschlands* werden, K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Βερολίνο 1844, σ. 236.
35. Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens, Artemis, Ζυρίχη-Μόναχο 1949· ἐπ' ἀν. Fischer, Φραγκφούρτη 1985, σ. 212, 356, 323 [μτφ. *Ὁ μύθος τοῦ κράτους*, Γνώση, Ἀθήνα 1992].
36. «Hegel et Machiavel. Renaissance italienne et idéalisme allemand», *ὁ.π.*
37. W1, 553, 580-581.
38. O. Röggeler, *ὁ.π.*, σ. 445.
39. *D I*, 17, 156· *D I*, 18, 159· *D I*, 16, 152.
40. *P IX*, XX· *D I*, 4-7. Βλ. G. Faraklas, *Machiavel*, *ὁ.π.*, σ. 8, 13-16, 20-21, 27-29, 47.
41. G. Sasso, «Intorno a due capitoli dei *Discorsi*», στὸ: G. S., *Studi su Machiavelli*, Morano, Νεάπολη 1967, σ. 111-159, σ. 129. P. Larivaille, *La pensée politique de Machiavel*. Les «Discours sur la Première Décade de Tite-Live», Presses Univ. de Nancy, Νανσύ 1982, σ. 14-15, σ. 149.
42. Elisabeth πρὸς Descartes, 10 Ὀκτωβρίου 1646, μτφ. *Πολίτης Δεκαπενθ.*, 31, 1997, σ. 32 = *Ἀξιολογικά*, εἰδικὸ τεῦχος 1, 1999, σ. 222.
43. *P VI*, 30.
44. *D I*, 9, 132.
45. *P XX*, 79· *P XII*, 51.
46. *Ὁ.π.*, σ. 458.

47. *Ὁ.π.*, σ. 449.
48. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Ρώμη 1977, σ. 24: protagonista del Nuovo Principe non potrebbe essere nell'epoca moderna un eroe personale, ma... quel determinato partito che intende... fondare un nuovo tipo di Stato.
49. Schl. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1972, σ. 111, σημ. 76: The resemblance of this paradigm to Marx's *Aufhebung* of the state through the dictatorship of the proletariat is truly remarkable. The dialectics of *Aufhebung* calls forth this necessary abolition of both types of dictatorships once their aim has been achieved.
50. *Jen. Syst.* III, GW8, 258, 260. *Phänomenologie des Geistes*, W3, 436· GW9, 319.
51. W2, 546-547. Αὐτὸ τὸ πείσμα εἶναι ὁ φανατισμὸς (*Phil. Gesch.* W12, 431· *Phil. Weltgesch.*, σ. 792· *Phil. des Rechts* § 5, προσθ., W7, 52).
52. W4, 121 (§ 36, κείμενο τοῦ 1809). Ὁμοία ἰδέα διεκρινεμένη ὥστε νὰ περιλαμβάνει τὴν Ρώμη (τοὺς βασιλεῖς) στὸ: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 435 προσθ., W10, 225 (σημειώσεις φοιτητῶν ὥρμος Ἐγγελο).
53. *Jen. Syst.* III, σ. 260.
54. *Phil. Gesch.*, W12, 533· *Phil. Weltgesch.*, σ. 930.
55. W4, 121 (§ 36). *Enzyklopädie* § 435, προσθ., W10, 225.
56. *Phänom.*, W3, 431-432· GW9, 316: reine Metaphysik, reiner Begriff oder Wissen des Selbstbewußtseins.
57. *Phänom.*, W3, 441· GW9, 323. *Gesch. Phil.*, W20, 331-332.
58. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Κριτικὴ τῆς ἑγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ κράτους καὶ τοῦ δικαίου, μτφ. Παπαζήσης, Ἀθήνα 1978, σ. 64. κ.έ.
59. *Phil. Gesch.*, W12, 322.
60. W1, 439 (περὶ τὸ 1795-1798 = Rosenkranz, *ὁ.π.*, σ. 525).
61. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983, σ. 196-197.

[4. Ἡ φιλοσοφικὴ νομιμοποίηση τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης στὸν Ἐγγελο]

1. Ἀνακοίνωση στὶς 28 Μαΐου 1998 στὸ συνέδριο τοῦ Τομέα Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων *Ρήγας Φεραῖος*. Γιὰ μία νέα ἐρμηνευτικὴ συγκομιδὴ, Ἰωάννινα, 28/31-5-1998.
2. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ἐπ. K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Στουτγάρδη-Bad Cannstatt 1974, τ. Δ', σ. 683. Ἐπισκέφθηκε ἐπί-

σης μία πώληση πινάκων για ενίσχυση τῶν Ἑλλήνων τὸ 1826 (*Briefe, Meiner*, Ἀμβούργο 1954, ἀριθ. ἐπιστολῆς 516).

3. *Κριτικὴ τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας τοῦ κράτους*, μτφ. Παπαζήσης, Ἀθήνα 1978, σ. 64 κ.έ.

4. É. de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, μτφ. στοῦ Δ. Κοτρώγιαν-νος, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐθελοδοουλείας*, Κριτική, Ἀθήνα 1996, σ. 278.

5. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, § 274, παρατήρηση.

6. J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford UP, Ὁξφόρδη 1962: per-formative.

7. R. Luxemburg, *Ρωσικὴ Ἐπανάσταση*, μτφ. Ὑψίλον, Ἀθήνα 1980, σ. 46-56.
P. Frölich, *Ρ. Λούξεμπουργκ*, μτφ. Ὑψίλον, Ἀθήνα 1981, σ. 50 κ.έ. Λένιν, «Σο-σιαλισμός καὶ πόλεμος», γαλλ. μτφ. *Œuvres*, τ. ΚΑ', Éd. Sociales, Παρίσι-Éd. Progrès, Μόσχα 1973, σ. 310· *Κράτος καὶ ἐπανάσταση*, γαλλ. μτφ. Éd. Sociales, Παρίσι-Éd. Progrès, Μόσχα 1969, σ. 94-95.

8. Un plébiscite de tous les jours, E. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation», *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, Παρίσι 1947, τ. Α', σ. 904.

9. *Θούριος*, στ. 121-122, ἔκδ. Λ.Ι. Βρανούση, *Ρήγας Βελεσλινῆς*, Ἀθήνα 1957.

10. «Γιὰ τὸ ἀπόλυτο πρέπει νὰ εἰπωθεῖ ὅτι συνιστᾷ κατ' οὐσίαν ἀποτέλεσμα, ὅτι μόνο στοῦ τέλους εἶναι ὅ,τι ἀληθινὰ εἶναι· καὶ σ' αὐτὸ ἀκριβῶς συνίσταται ἡ φύση του, [δηλαδὴ τὸ] νὰ εἶναι ἐνεργὰ πραγματικό, ὑποκείμενο ἢ αὐτογίγνεσθαι. Ὅσο-δήποτε ἀντιφατικό καὶ ἂν φαίνεται ὅτι τὸ ἀπόλυτο πρέπει κατ' οὐσίαν νὰ ἐννο-εῖται ὡς ἀποτέλεσμα, αὐτὴ ἡ ἐπίφαση ἀντίφασης διορθώνεται μὲ ἐλάχιστη σκέ-ψη», *Φαινομενολογία*, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969-1970, τ. 3, σ. 24-25. «Στὸν συνηθισμένο συλλογισμό τὸ εἶναι τοῦ περατοῦ ἐμφανίζεται ὡς ὁ λόγος ὑπαρξης τοῦ ἀπολύτου· ἐπειδὴ ὑπάρχει τὸ περατό, ὑπάρχει τὸ ἀπόλυτο. Ἡ ἀλήθεια ὅμως εἶναι, ὅτι ἐπειδὴ τὸ περατό εἶναι ἡ αὐτοντιφάσκουσα ἀντίθεση, ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει, ὑπάρχει τὸ ἀπόλυτο», *Λογική*, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 6, σ. 79-80.

11. *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου*, § 4. Τὴν θέση ἀναπτύσσει ὁ B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Παρίσι 1972: «Ἀπειρία, ἀλήθεια, καθο-λικότητα συγκροτοῦνται ὡς ἔννοιες μαζί μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας» (σ. 208).

12. *Vorlesungen*, ὁ.π., τ. Γ', σ. 91-100· *ΦΔ*, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 7, σ. 15-17.

13. *ΦΔ*, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 7, σ. 28: «Ἡ γλαύκα τῆς Ἀθηναῖς...»

14. Ἐχῶ προσπαθήσει ἄλλοῦ νὰ διερευνήσω τίς προεκτάσεις αὐτῆς τῆς θέσης: «Ἐννοια, ἐπανάσταση, πραγματικότητα», *Ἀξολογικά* 10, 1997, τώρα στοῦ *Θέσης καὶ ἀλήθειας*, Κριτική, Ἀθήνα 1997. Ὅλο τὸ βιβλίο πραγματεύεται τὸ θέμα, ὅπως δηλώνει ὁ τίτλος του.

15. Ὁ.π., σ. 682.

16. *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 6, σ. 299. Βλ. σχετικὰ παρακάτω τὸ κείμενο 6.

17. B. Bourgeois, *Études hégéliennes*, PUF, Παρίσι 1992, σ. 234.

18. *Vorlesungen*, ὁ.π., τ. Δ', σ. 681.

19. Ὁ.π.

20. Ὁ.π., σ. 682.

21. Τὸ μόνο ποῦ διατήρησε ὁ μαθητὴς τοῦ Ἑγέλου Γὰνς (E. Gans) ἀπὸ αὐτὸ τὸ χφ. στὰ ἀποσπάσματα ποῦ προσέθεσε στὶς §§ τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*· βλ. προσθήκη τῆς § 283.

[5. «Αὐτὸ τὸ πράγμα»]

1. Κείμενο Σεμιναρίου ποῦ διαβάσθηκε στοῦ Τμήμα ΦΠΨ τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων στὶς 16 Νοεμβρίου 1998.

2. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Τυβίγγη 1968, σ. 181· μτφ. *Δοκίμια ἐπὶ τῆς θεωρίας τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, ΕΚΚΕ, Ἀθήνα 1972, τ. α', σ. 47.

3. K. Psychopedis, *Geschichte und Methode*, Campus, Φραγκφούρτη 1984, μτφ. *Ιστορία καὶ μέθοδος*, Σμίλη, Ἀθήνα 1994· Ὁ Μὰς Βέμπερ καὶ ἡ κατασκευὴ ἐννοιῶν στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, Κένταυρος, Ἀθήνα 1993.

4. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967, κεφ. 2.

5. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Meiner, Ἀμβούργο 1959, σ. 259.

6. G. Lebrun, «Hegel lecteur d'Aristote», *Les Études Philosophiques*, 3/1983.

7. J. Derrida, ὁ.π., κεφ. 10, βλ. τὴν παρουσίασή μου τῆς μτφ. στοῦ *Πολίτη Δε-καπενθήμερο*, 39, 1997.

8. Hegel, ὁ.π., σ. 259, σ. 305.

9. R. Bubner, «Die "Sache selbst" in Hegels System», στοῦ R.B., *Zur Sache der Dialektik*, Reclam, Στουτγάρδη 1980.

10. Ἀριστοτέλους *Μετὰ τὰ φυσικά*, 984 α 18-19.

11. *Phänomenologie*, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 3, σ. 12.

12. Ὁ.π., σ. 21, σ. 39 κ.έ.: *Wissenschaft der Logik*, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 6, σ. 250.

13. Προσπάθησα ἄλλοῦ νὰ ἀναπτύξω μερικὲς ἐπιπτώσεις αὐτοῦ τοῦ ἐπιχειρή-ματος, βλ. *Θέση καὶ ἀλήθεια*, Κριτική, Ἀθήνα 1997, σ. 263 κ.έ. Βλ. σ. 271-272 γιὰ τὸν Ἑγέλο.

14. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 2, σ. 33-34.

15. Σ' αυτή την υποδιαίρεση στηρίζομαι σέ τμήματα του άρθρου μου «Άλληλονοηματοδότηση και εις άτοπον απαγωγή», *Δευκαλίων*, 18/2, 2000.

16. Στό προαναφερθέν άρθρο υποδεικνύω μία δυνατότητα εξωτερικής διαφορετικής νοηματοδότησης: «Η ύλη υπό την ευρεία έννοια περιέχει την διάκριση μεταξύ της στενής έννοιας της ύλης και του αντιθέτου της. Άν ό "Έγελος δηλώνει "άπόλυτος ιδεαλιστής" είναι έπειδή βάζει, αντίστροφα, την μορφή στην θέση του άπολύτου και υπάγει την ύλη ως σχετικό όρο και την μορφή ως σχετικό όρο στην μορφή ως άπόλυτο όρο, την "άπόλυτη μορφή" ή "ιδέα"». Αυτή ή εξωτερική νοηματοδότηση σημαίνει όμως μόνον ότι ό φιλόσοφος κρίνει πως ό άνώτερος όρος παρουσιάζει άρκετά ούσιώδη κοινά γνωρίσματα με τόν έναν από τούς αντίθετους, ώστε ό τελευταίος νά μπορεί νά λογίζεται ως άλλοιωμένη, «περατωμένη» μορφή του, άν και ό άλλος από τούς αντίθετους όρους δέν παύει νά είναι και αυτός μία μορφή της κοινής άρχής τους.

17. Hegel, *Phänomenologie*, δ.π., σ. 132 κ.έ.

18. B. Bourgeois, «Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel», *Revue Internationale de Philosophie*, PUF, Παρίσι 1982· τώρα στό: *Études hégéliennes*, PUF, Παρίσι 1992.

19. *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Άμβούργο ⁵1955, σ. 1-22.

20. Βλ. Θ. Βέκος, *Θεωρία και μεθοδολογία της ιστορίας*, Θεμέλιο, Άθήνα 1987, Εισαγωγή.

21. M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Παρίσι 1979.

22. Βλ. «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität», 1920, *Studienausgabe in 10 Bänden*, Fischer, Φραγκφούρτη 1972, τ. 7.

23. A. Rae, *Quantum Physics: Illusion or Reality?*, CUP, Κέμπριτζ 1986· μτφ. *Κβαντομηχανική. Πλάνη ή πραγματικότητα?*, Κάτοπτρο, 1986, κεφ. 6 και 5 αντίστοιχα.

24. K. Σκουλάτος, *Διαβάζοντας κβαντική φυσική*, Στάχυ, Άθήνα 1998, σ. 251-252.

25. K. Marx-Fr. Engels, *Die deutsche Ideologie*, I. Feuerbach. *Gegensatz von idealistischer und materialistischer Anschauung*, Dietz, Βερολίνο ⁸1988, σ. 23-24.

26. *Die Vernunft in der Geschichte*, δ.π., σ. 27. *Enzyklopädie* § 246, προσθήκη. Βλ. τό άρθρο μου «Η θεωρία της γνώσης στον Έγελ», *Νεϋσις* 7, 1998 (έδώ κείμενο 2).

27. *Geschichte der Philosophie, Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 20, σ. 478.

28. Π. Νούτσος, *Karl Marx. Ό κριτικός της ιδεολογίας*, Θεμέλιο, Άθήνα 1988, σ. 27 κ.ά.

29. Βλ. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, στό *Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Τυβίγγη '1947· μτφ. *Η προτεσταντική ήθική και τό πνεύμα του καπιταλισμού*, Gutenberg, Άθήνα 1984.

30. Βλ. Γ. Φ., *Θέση και αλήθεια*, δ.π., σ. 229 κ.έ.

31. L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Παρίσι 1994, σ. 41· μτφ. *Φιλοσοφικά*, έκδ. Ό Πολίτης, Άθήνα 1994, σ. 34.

32. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1966.

33. Βλ. B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Λονδίνο 1900, 1939 και τό σχόλιο του M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Παρίσι 1968, ³1990, σ. 26-27.

34. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 219 κ.έ.

35. Έμπνέεται από την άνάγνωση του Έγελου από τόν G. Lebrun, *La patience du concept*, Gallimard, Παρίσι 1972.

36. Βλ. Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago UP, Σικάγο 1962· μτφ. *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1981. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Gallimard, Παρίσι 1966· μτφ. *Οί λέξεις και τά πράγματα*, Γνώση, Άθήνα 1986.

37. *Enzyklopädie*, § 246, προσθήκη: *Werke in zwanzig Bänden*, δ.π., τ. 10, σ. 20.

38. *ΜτΦ*, 993 β 1-4· 12· 19-20.

39. *ΜτΦ*, 983 α 25 κ.έ· β 6-7· 984 α 18-19· 25-26· 985 α 11-13· 986 β· 988 α 9-10· β 7-8.

40. *ΜτΦ*, 988 β 15.

41. *ΜτΦ*, 1015 α 13-15· 7-11.

42. *ΜτΦ*, 1014 β 19-20· 28.

43. *ΜτΦ*, 1032 α 12.

44. Βλ. Γ. Φ., *Θέση και αλήθεια*, δ.π., κεφ. γ'.

45. Βλ. Αί. Μεταξόπουλος, *Σύμβαση και αλήθεια*, Παπαζήσης, Άθήνα 1986.

46. K. Popper, *Logik der Forschung*, Springer, Βιέννη 1935, κεφ. δ', § 19, 20.

47. *Ό.π.*, § 21: «Η θεωρία βεβαιώνει κάτι μόνο για τις «προτάσεις βάσης» (μη αντιφατικές καθέκαστες προτάσεις), όχι για τις επιτρεπόμενες προτάσεις, «ιδίως όχι ότι αυτές είναι αληθινές».

48. Βλ. στό έλληνικά M. Άχείμαστος, «Ό Μπασελάρ και τό αίτημα μιας διαλεκτικής όρθολογικότητας», *Άξιολογικά* 11-12, 1998.

49. Για μία κριτική αυτής της άποψης ότι υπάρχει επιστημολογική τομή μεταξύ Άριστοτέλη και Γαλιλαίου βλ. St. Toulmin, *Foresight and Understanding*, Indiana UP, 1961.

50. Δὲν ἐξετάζω τὴν εἰσαγωγή τῆς ἱστορικότητας στὴν κανονιστικὴ συμβασιολογικὴ ἄποψη ἀπὸ τὸν Λάκατος: I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, CUP, 1978· μτφ. *Μεθοδολογία τῶν προγραμματικῶν ἔρευνας*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1986.

51. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräch im Umkreis der Atomphysik*, Piper, Μόναχο 1969· γαλλ. μτφ. *La partie et le tout. Le monde de la physique atomique*, Albin Michel, Παρίσι 1972, Flammarion (Champs) [1990], σ. 94-95.

52. Βλ. τὴν τελευταία φράση τοῦ O. Neurath, *Abkehr von der Metaphysik* (1928): «Τὸ προλεταριάτο γίνεται ὁ φορέας τῆς ἐπιστήμης χωρὶς μεταφυσική».

53. *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 2, σ. 9· τ. 5, σ. 129-131.

54. Βλ. Γ. Ἰμβριώτης, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Κάντ. Μαρξιστικὴ θεώρηση*, Διογένης, Ἀθήνα 1974.

55. *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 20, σ. 338.

56. M. Schlick, *Form and Content*, 1932, μτφ. *Μορφή καὶ περιεχόμενο*, Ἐγνατία, Θεσσαλονίκη χ.χ., σ. 230/231-232/233 (ἐλαφρῶς ἀλλαγμένη). Βλ. σχετικὰ O. Neurath, «Protokollsätze», *Erkenntnis* 3, 1932-1933, γαλλ. μτφ. A. Soulez (ἐπ.), *Le Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, PUF, Παρίσι 1985, καὶ V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Springer, Βιέννη 1968· μτφ. *Ὁ Κύκλος τῆς Βιέννης*, Γνώση, Ἀθήνα 1986, σ. 124.

57. *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 20, σ. 65, 69, 78, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, ὁ.π., σ. 236-237. Βλ. Γ. Φ., «Ἡ θεωρία τῆς γνώσης στὸν Ἑγέλο», ὁ.π.

58. Schlick, ὁ.π., σ. 194/195.

59: Ὁ.π., σ. 226/227, βλ. σ. 220/221. Βλ. G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934, μτφ. *Τὸ νέο ἐπιστημονικὸ πνεῦμα*, ΠΕΚ, Ἡράκλειο 2000.

[6. Αἰτιότητα καὶ διαλεκτικὴ, ἀπὸ τὸν Βέμπερ στὸν Μάρξ]

1. Κείμενο Σεμιναρίου ποὺ διαβάσθηκε στὸ Τμήμα ΦΠΨ τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων στὶς 17 Μαΐου 1999.

2. G. Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, Παρίσι 1934, σ. 115· μτφ. *Τὸ νέο ἐπιστημονικὸ πνεῦμα*, ΠΕΚ, Ἡράκλειο 2000 (περιέχει τὴν σελιδαρίθμηση τοῦ πρωτοτύπου).

3. «Μοναρχία, πόλεμος καὶ ἐμπόριο στὸν Μοντεσκιέ», *Ἀξιολογικά* 13, 1999 (ἐδῶ κείμενο 1).

4. W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809, SW, τ. 7, σ. 347· μτφ. *Ἐρευνες γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας*, Ἰνδικτος, Ἀθήνα 1997, σ. 29.

5. *Wissenschaft der Logik, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 5, σ. 131.

6. Βλ. *Γενεαλογία τῆς ἠθικῆς*, *Genealogie der Moral*, I, 17· II, 24· III, 14.

7. Ὁ.π., II, 12· III, 12.

8. Ἀριστοτέλους *Φυσικά*, II, 3, 7· *Μετὰ τὰ φυσικά*, A, 3.

9. *Περὶ ζώων γενέσεως*, 789 β 2: *Δημόκριτος τὸ οὐ ἔνεκα ἀφείς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην*.

10. *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1014 β 16 κ.έ.

11. Βλ. St. Toulmin, *Foresight and Understanding*, Indiana UP, 1961, κεφ. 4· γαλλ. μτφ. *L'explication scientifique*, A. Colin, Παρίσι 1973, σ. 79: «Οἱ ἄνθρωποι βρέθηκαν μπροστὰ σ' ἓνα δῆλημα: Ἡ θὰ ἐξηγοῦσαν τὴν φυσιολογικὴ ἀνάπτυξη μὲ ὄρους δομικῆς ἀλλαγῆς ἢ τὴν δομικὴ ἀλλαγὴ μὲ ὄρους φυσιολογικῆς ἀνάπτυξης· τὸ κάθε πρόγραμμα μποροῦσε νὰ εἶναι ἐπιτυχές. Ἐν τέλει τὸ νεώτερο πρόγραμμα ποὺ ἐξηγεῖ τὴν ἀνάπτυξη μὲ ὄρους δομῶν ἀπείχε περισσότερο ἀπὸ τὸν κοινὸ νοῦ καὶ ἦταν πιὸ ἀφηρημένο· δὲν εἶναι λοιπὸν ν' ἀποροῦμε ποὺ οἱ ἄνθρωποι ἐπέλεξαν πρῶτα τὴν πρώτη κατεύθυνση».

12. ...seems, I freely confess, absurd in the highest possible degree, *On the Origin of Species*, 1859, Ward Lock, Λονδίνο-Μελβούρνη-Τορόντο 1911, σ. 150.

13. *Ethica*, I, Παράρτημα, διγλ. ἔκδ. *Éthique*, Garnier, Παρίσι 1934, σ. 104/105.

14. *Τὴν ἀνάγκην καὶ ταυτόματον πάντα δύνασθαι* (H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Δουβλίνο-Ζυρίχη 1952, τ. β', σ. 101, A. 69). J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Παρίσι 1970.

15. Βλ. Ἀριστοτέλους *Μετὰ τὰ φυσικά*, 983 α 32.

16. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Τυβίγγη 1980 [ἐφ' ἑξῆς WG], σ. 13. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Τυβίγγη 1968 [ἐφ' ἑξῆς WL], σ. 566-567.

17. WG, σ. 518 κ.έ.· μτφ. [1] *Δοκίμια ἐπὶ τῆς θεωρίας τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, ΕΚΚΕ, Ἀθήνα 1972, 2 τόμοι, τ. β', σ. 89 κ.έ.· μτφ. [2] *Ἡ μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, Παπαζήσης, Ἀθήνα χ.χ., σ. 168 κ.έ.

18. WG, § 1. I. 10, σ. 9· μτφ. [1] Κ. Καστοριάδης, *Πρῶτες δοκιμίες*, Ὑψίλον, Ἀθήνα 1988, σ. 128 [μτφ. [2] *Βασικὲς ἔννοιες κοινωνιολογίας*, Κένταυρος, Ἀθήνα 1993].

19. Βλ. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Τυβίγγη 1947 [ἐφ' ἑξῆς RS], σ. 95, 114, 156, 158 [μτφ. *Ἡ προτεσταντικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ*, Gutenberg, Ἀθήνα 1984]. WG, σ. 308.

20. Θέση ποὺ ἐκφράζεται στὸ α' κεφ. τοῦ *Μανιφέστου*.

21. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, 'Η χαρούμενη επιστήμη*, 1882, § 125.
22. *WG*, § 1. I. 3, σ. 2· μτφ. [1] σ. 70.
23. *WG*, σ. 502· μτφ. [1] σ. 74· μτφ. [2] σ. 151 (μτφ. δική μου).
24. *WG*, σ. 501· μτφ. [1] σ. 73· μτφ. [2] σ. 150.
25. Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*, ³1932· μτφ. *Η έννοια του πολιτικού*, Κριτική, Αθήνα 1988. P. Kondylis, *Macht und Entscheidung*, Klett, Στουτγάρδη 1984· μτφ. *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα 1991.
26. Weber, *δ.π.* (ή μτφ. δική μου).
27. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Παρίσι 1953, σ. 566.
28. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, OUP, Όξφόρδη 1893, σ. 25 κ.έ.
29. *Κριτική του καθαρού λόγου*, Α 50 κ.έ., Β 74 κ.έ., μτφ. Α. Γιανναρά, τ. β', σ. 15 κ.έ.
30. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Παρίσι 1966, σ. 21· μτφ. *Η κριτική φιλοσοφία του Κάντ*, Έστία, Αθήνα 2000, σ. 27.
31. *Κριτική του καθαρού λόγου*, Β XIV-XIX, μτφ. Γιανναρά, τ. α', σ. 43-47.
32. Βλ. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1966.
33. Βλ. *WL*, I, IX, μτφ. [1], τ. α', σ. 13 κ.έ., τ. β', σ. 61 κ.έ· μτφ. [2], σ. 65 κ.έ, 137 κ.έ. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Geschichte und Methode*, Campus, Φραγκφούρτη 1984, μτφ. *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, κεφ. IX· *Ό Μάξ Βέμπερ και ή κατασκευή έννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Κένταυρος, Αθήνα 1993, κεφ. VI.
34. *WL*, 170-171, 176· μτφ. [1], τ. α', σ. 36-37, 44· μτφ. [2], 87-88, 94· κ.ά.
35. Τό ίδιο στον Κονδύλη, *δ.π.*, σ. 23.
36. Deleuze, *δ.π.*, σ. 16, 40· μτφ. σ. 22, 48. «Σε κάθε ικανότητα του πνεύματος μπορούμε να προσδίδουμε ένα ενδιαφέρον, δηλαδή μία αρχή που περιέχει τον όρο υπό τον όποιο, μόνο, ή έν λόγω ικανότητα τίθεται σε λειτουργία» (*Κριτική του πρακτικού λόγου*, Α 216).
37. *WL*, 181· μτφ. [1], τ. α', σ. 47· μτφ. [2], 97.
38. *WG*, § 2.
39. *WL*, 498· μτφ. [1], τ. β', σ. 70· μτφ. [2], 146· κ.ά.
40. *WL*, 507 κ. έ· μτφ. [1], τ. β', σ. 79 κ.έ· μτφ. [2], 157 κ.έ.
41. Ό Βέμπερ τό αρνείται, βέβαια, βλ. *WL*, 508· μτφ. [1], τ. β', σ. 80· μτφ. [2], 157.
42. *Ό Μάξ Βέμπερ και ή κατασκευή έννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, *δ.π.*, σ. 51.
43. Αυτή ή σύγκριση ως κριτική του χυδαίου μαρξισμού στο *WL*, 167-168· μτφ. [1], τ. α', σ. 34-35· μτφ. [2], 86.
44. *WL*, 151· μτφ. [1], τ. α', σ. 18· μτφ. [2], 69· κ.ά.

45. Πρβλ. στην έπιστημολογία των θετικών έπιστημών: P. Feyerabend, *Against Method*, 1975· μτφ. *Ενάντια στην μέθοδο*, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη ²1991.
46. *WG*, σ. 9-10, μτφ. [1] σ. 156 κ.έ.
47. Αυτή ή θέση αναπτύχθηκε κυρίως από την σχολή του Άλτουσσέρ, βλ. L. Althusser, *Positions*, Éditions Sociales, Παρίσι 1976, μτφ. Λ. Άλτουσσέρ, *Θέσεις*, Θεμέλιο, Αθήνα 1977.
48. Αυτό τό πρόβλημα εμφανίζεται στον Νίτσε. Η θέση ότι όλα είναι προοπτικές δέν μπορεί ή ίδια να είναι παρά μία προοπτική. Βεμπεριανά μλώντας, τό ιδανικό της άξιολογικά ουδέτερης έπιστήμης είναι θέση μιάς άξιακά συγκροτημένης έπιστήμης. Αυτή την αντίφαση, ή έγκατάλειψη της αλήθειας δέν την λύνει. Βλ. πρόλογο Θ. Πενολίδη στο *Η αλήθεια και ή έρμηνεία*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1991.
49. *WL*, 171· μτφ. [1], τ. α', σ. 37· μτφ. [2], 88.
50. Όταν μάλιστα ό Λούκατς υίοθετήσει αυτήν την θέση ενάντια στον Βέμπερ, επειδή θά θελήσει να τονίσει την ιστορικότητα της κοινωνίας, θά την χαρακτηρίσει αποδίδοντας στην κοινωνία *κατηγορική* ρευστότητα. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 336-337· *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Δαρμστάτη-Neuwied 1984, α' ήμίτομος, σ. 501, 522 κ.έ., 536 κ.έ. Βλ. ίδια ιδέα στον Simmel, Κ. Σμόπουλος, «Μεθοδολογική αποδόμηση και αισθητική άνασύνθεση», *Άξιολογικά* 3, 1992, σ. 42. Πρβλ. W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, τ. ζ', Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1958, σ. 6.
51. Gesichtspunkten. *WL*, 181· μτφ. [1], τ. α', σ. 47· μτφ. [2], 97.
52. Βλ. *WG*, § 1, I. 9, σ. 6 κ.έ· μτφ. [1], σ. 126 κ.έ. *WL*, σ. 552 κ.έ., μτφ. [1], τ. β', σ. 124 κ.έ.
53. *Κριτική πρακτικού λόγου*, Α 215-219.
54. Βλ. *Κριτική καθαρού λόγου*, Α 475, Β 503. Έχω προσπαθήσει να ξεετάσω τις κοινωνικοπολιτικές συνέπειες του σχήματος στο *Θέση και αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997, κεφ. β'.
55. Rousseau, *Du Contrat social*, *Œuvres complètes* III, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 367.
56. *Κριτική πρακτικού λόγου*, Α 48.
57. *Ό.π.*, Α 54-56, I, 1, § 7: «Πράττε έτσι ώστε ό γνώμονας της βούλησής σου να δύναται εκάστοτε να ισχύει ως αρχή μίας καθολικής νομοθεσίας. Σχόλιο: [...] Μπορούμε να ονομάσουμε την συνείδηση αυτού του θεμελιώδους νόμου ένα γεγονός του λόγου [...] δέν είναι κάποιο έμπειρικό γεγονός αλλά τό μοναδικό γεγονός του καθαρού λόγου».
58. *Ό.π.*, Α 58-59, § 8. *Δ' θεώρημα*: «Ακριβώς στο ότι ή προαίρεση είναι άνε-

ξάρτητη από κάθε ύλη του νόμου (δηλαδή προς ένα αντικείμενο που ορέγεται) ενώ συνάμα προσδιορίζεται διά της ψιλής καθολικής νομοθετικής μορφής [...] συνίσταται ή μοναδική αρχή της ήθικότητας. Η ανεξαρτησία είναι όμως ή έλευθερία με άρνητική έννοια, ενώ ή δεύτερη πλευρά, ή ίδια νομοθεσία του καθαρού και, ως καθαρού, πρακτικού λόγου, είναι ή έλευθερία με θετική έννοια. Έτσι ό ήθικός νόμος εκφράζει μόνο την αυτόνομία του καθαρού πρακτικού λόγου».

59. *Κριτική κριτικής δυνάμεως*, Α 32-34, Β 32-34: «“Σκόπιμα” λέγονται ένα αντικείμενο ή μία ψυχική διάθεση ή και μία πράξη, ακόμη και αν ή δυνατότητά τους δεν προϋποθέτει κατ’ ανάγκη την παράσταση ενός σκοπού, απλώς έπειδή ή δυνατότητά τους μπορεί να εξηγηθεί και να έννοηθεί από έμās μόνον έφ’ όσον υποθέτουμε στην βάση τους μία τελική αιτιότητα, δηλαδή μία βούληση, ή όποια τά έχει διατάζει κατά την παράσταση ενός όρισμένου κανόνα.” Αρα ή σκοπιμότητα μπορεί να είναι χωρίς σκοπό, καθώς δεν τοποθετούμε μέν τις αιτίες αυτής της μορφής σε μία βούληση, πλὴν μπορούμε να καταστήσουμε κατανοητή στον έαντό μας την εξήγηση της δυνατότητάς της μόνον έφ’ όσον την παράγουμε από μία βούληση».

60. *Ίδέα μίας γενικής ιστορίας*, 4η πρόταση· μτφ. Δοκίμια, Δωδώνη, Γιάννινα 1971, σ. 28.

61. Βλ. παραπάνω *Ιστορία και μέθοδος και Κατασκευή έννοιών*.

62. Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité*, *Œuvres complètes* III, *δ.π.*, σ. 177.

63. *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997, σ. 29, 74, 80, 195, 203, 229.

64. *Ο.π.*, σ. 14, 203, 205.

65. *Γοργίας*, 447 α.

66. *WG*, § 1, I, 11, σ. 10· μτφ. [1], σ. 160· *WL*, σ. 561· μτφ. [1], σ. 134.

67. *Philosophie des Rechts*, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, σ. 28.

68. Βλ. Κ. Popper, *The Poverty of Historicism*, Λονδίνο-Βοστώνη 1957, κεφ. α', β'. Άρνείται τις «προφητείες» προς όφελος των «τεχνολογιών» προρρήσεων (υπό α συνθήκες οί β αντιδράσεις στο γ ένδεχόμενο) (§ 14). Μία τέτοια έφαρμογή της αιτιότητας προκύπτει όμως ιδιαίτερα άγωνα στα κοινωνικά, όπως δείχνει ή πρόταση του Hempel, «Function of General Laws in History» (1942), μτφ. *Δευκαλίων* 16, 1976.

69. Βλ. λ.χ. R. Feynman, *QED*, Princeton UP, Πρίνστον 1985· μτφ. *QED. Κβαντική ήλεκτροδυναμική*, Τροχαλία, Αθήνα 1988, σ. 140. Παραλείπω έδω την έντροπία.

70. Βλ. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Παρίσι 1977, σ. 147 κ.έ.

71. Κ. Κρομπάς, *Δαρβινικά*, Έρμης, Αθήνα 1986, σ. 70.

72. Έως το «αίτιοκρατικό χάος» αποτελεί εξαίρεση. Βλ. J. Gleick, *Chaos*, Viking, Νέα Υόρκη 1981· μτφ. *Χάος*, Κάτοπτρο, Αθήνα, κεφ. 1.

73. «Ανατρέχοντας στην αρχή της διαδικασίας από την έκβαση, ή αλυσίδα γεγονότων φαίνεται συνεχής [...] αρχίζοντας όμως από τις προκείμενες που παρήχθησαν... και επιδιώκοντας να τις ακολουθήσουμε μέχρι το τελικό αποτέλεσμα, δεν έχουμε πια την έντύπωση άφευκτης διαδοχής γεγονότων μη δυναμένων να προσδιορισθούν διαφορετικά. Σημειώνουμε άμέσως ότι θα μπορούσε να υπάρχει άλλο αποτέλεσμα... δεν θα προβλέπαμε το αποτέλεσμα από τις προκείμενες», S. Freud, «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität», *Studienausgabe in 10 Bänden*, Fischer, Φραγκφούρτη 1972, τ. 7.

74. Αυτή την εξήγηση δίνει και ό Φρόντ για την αδυναμία πρόβλεψης (*δ.π.*). Ό Bergson άντέτεινε ότι δεν υπάρχει ποσότητα των αισθήσεων (βλ. W. Reich, *Όρμη και ήδονή*, μτφ. Πύλη, Αθήνα 1977, σ. 81-82). Κι ό Φρόντ οδηγείται στην θέση μη ποσοτικών παραγόντων, «Das ökonomische Problem des Masochismus», *Metapsychologischen Schriften*, Fischer, Φραγκφούρτη 1978, σ. 210· μτφ. *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, Επίκουρος, Αθήνα 1991, σ. 44.

75. «Όμοιες» ή «παρόμοιες» πράξεις προέρχονται από τις πλέον διαφορετικές «νοηματικές συνάψεις» ενώ «κατανοούμε» και ένα ίσχυρότατο αποκλίον, συχνά δλωσδιόλου αντίθετο πράττειν άπέναντι σε καταστάσεις που θεωρούμε «όμοιοι έίδους», *WG*, § 1, I, 6, σ. 4· μτφ. [1], σ. 102· *WL*, σ. 548-549· μτφ. [1], σ. 121.

76. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριοσιμός στην πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας», *Δευκαλίων* 11/2, 1993, σ. 88-89.

77. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker-Humblot, Μόναχο-Λιψία 1923· γάλλ. μτφ. *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Παρίσι 1984, όμοιο αποτέλεσμα διαφορετικών αιτιών: σ. 65, 95, 158· διαφορετικά αποτελέσματα όμοιας αιτίας: σ. 67, 80 (βλ. 70), 137, 138.

78. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, *δ.π.*, σ. 155 (Έγελος), 258 κ.έ. (Μάρξ)· *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997, σ. 14.

79. *Έπιστήμη της Λογικής*, *Werke in 20 Bänden*, *δ.π.*, τ. 5, σ. 62.

80. Βλ. σχετικά το άρθρο μου «Η θεωρία της γνώσης στον Έγελος», *Νεϋσις* 7, 1998 (έδω κείμενο 2).

81. *Έπιστήμη της λογικής*, *Werke in 20 Bänden*, *δ.π.*, τ. 5, σ. 92.

82. *Φαινομενολογία του νοϋ*, *Werke in 20 Bänden*, *δ.π.*, τ. 7, σ. 196 κ.έ., 245 κ.έ.

83. Βλ. *Φαινομενολογία*, *δ.π.*, σ. 105. Πρβλ. Πρόλογο, σ. 26 κ.έ.

84. *Τό κεφάλαιο*, Α', I, 1, 4.

85. 'Αποτελέσματα της άμεσης διαδικασίας παραγωγής, 'Α/συνέχεια, 'Αθήνα 1983· παραθέτω από Ν. Θεοτοκάς-Γ. Σταθάκης, *Δοκίμια για τὸν Μάρξ*, Πολίτης, 'Αθήνα 1996, σ. 80.

86. *Εγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* § 382, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 10.

87. *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, δ.π., σ. 229.

88. *WG*, § 1, I, 10, σ. 19· μτφ. [1], σ. 150· *WL*, σ. 558· μτφ. [1], τ. β', σ. 131.

89. *Die Vernunft in der Geschichte*, 'Αμβούργο, *Meiner*, 1955, σ. 27.

90. 'Ο.π., σ. 28-29.

91. *Εγκυκλοπαίδεια* § 246 καὶ παρατήρηση.

92. 'Ο.π., σ. 153. *Εγκυκλοπαίδεια* § 246, προσθήκη, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 9, 20-21.

93. 'Ο.π., σ. 19-20.

94. *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 20, σ. 78-80. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels Werke, Dietz, Βερολίνο, τ. 42, σ. 34-36 [μτφ. *Βασικὲς γραμμὲς τῆς κριτικῆς τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας*, Στοχαστής, 'Αθήνα, 3 τόμοι, 1989-1992]. Βλ. «'Η θεωρία τῆς γνώσης στὸν 'Εγέλο», δ.π.

95. *Grundrisse*, δ.π., σ. 38-39.

96. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, PUF, Παρίσι 1937, σ. 15 κ.έ.: μτφ. στό: Γ. Κουζέλης-Κ. Ψυχοπαίδης (ἐπ.), *Ἐπιστημολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, Νήσος, 'Αθήνα 1996 καὶ *Οἱ κανόνες τῆς κοινωνιολογικῆς μεθόδου*, Gutenberg, 'Αθήνα 1978.

97. 'Ο.π., σ. 34.

98. *Grundrisse*, δ.π., σ. 25.

99. *Ἀναλυτικὰ ὕστερα*, 90 α 7· 'Εγελος, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 4, σ. 106 (Grund).

100. R. Blanché, *La logique et son histoire*, Colin, Παρίσι 1970, σ. 35 κ.έ.

101. 'Ο.π., σ. 37.

102. Πρβλ. *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 2, σ. 533· τ. 6, σ. 352· τ. 8, σ. 332.

103. Ἐδῶ ἐστιάζει ὁ 'Εγελος τὴν κριτικὴ στὸν Κάντ, ὁ ὁποῖος στηρίζεται στὴν κρίση γιὰ νὰ ὀρίσει τίς κατηγορίες. *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 2, σ. 307: «Τὸ α priori τῆς κρίσης εἶναι ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα ὡς ἔννοια τοῦ μέσου ὄρου, δὲν ἐκτίθεται στὴν κρίση ἀλλὰ στὸν συλλογισμό».

104. 'Ὅπως δείχνει ἐν ἀντιδιαστολῇ στὸν 'Εγέλο ἡ «ἄπειρη κρίση», ὅταν τὸ Υ καὶ τὸ Κ δὲν ἔχουν «κοινὴ σφαῖρα»: 'Η κρίση εἶναι ἐνδεχομένως ὀρθὴ ἀλλὰ δὲν ἔχει νόημα («ὁ νοῦς δὲν εἶναι πρᾶσιнос»). 'Ἐτσι ἡ ἄπειρη κρίση ἀποτελεῖ νοητικὸ

ἐργαλεῖο γιὰ μιὰ λογικὴ τῆς συγκρότησης τοῦ νοήματος, ὄχι τοῦ ἐλέγχου του, γιατί εἶναι ὀρθή. Βλ. τὸ ἄρθρο μου «'Αλληλονοματοδότηση καὶ εἰς ἀποπὸν ἀπαγωγή», *Δευκαλίον* 18/2, 2000.

105. 'Ο.π., σ. 34.

106. *Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 6, σ. 277.

107. *Εγκυκλοπαίδεια* § 386, προσθήκη, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 10, σ. 36. *Ἐπιστήμη τῆς λογικῆς*, *Werke in 20 Bänden*, δ.π., τ. 5, σ. 172.

108. Αὐτὴ τὴν ὀρολογία καὶ τὸ σχῆμα χρησιμοποιεῖ ὁ Μάρξ στὸ *Κεφάλαιο* γιὰ νὰ περιγράψει τὴν αὐτοαναίρεση τῆς ιδιοκτησίας καὶ τὴν μετατροπὴ τῆς σὲ κεφάλαιο. *MEW*, τ. 23, σ. 791· μτφ. Σύγχρονη Ἑποχή, 'Αθήνα 1978, τ. α', σ. 787-788.

109. *Grundrisse*, δ.π., σ. 32.

110. 'Ο.π., σ. 237.

[7. Κατάφαση καὶ ἔγνοια]

1. 4ος Στοχασμός, στὸ *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Παρίσι 1953, σ. 305-306.

2. *Λόγος περὶ τῆς μεθόδου*, δ.π., σ. 168· μτφ. Χρ. Χρηστίδη, Γαλλικὸ Ἰνστιτούτο, 'Αθήνα 1948, σ. 112/113.

3. Μία ὥραία γαλλικὴ ἀπόδοση τῆς, τροποποιημένης ἀπὸ τὸν Χάιντεγκερ προκειμένου νὰ ἐκφράσει τὴν σχέση τῆς νεώτερης τεχνικῆς πρὸς τὴν φύση, σημασίας τοῦ γερμανικοῦ *stellen*. Βλ. M. Heidegger, *Essays et conférences*, γαλλ. μτφ. A. Préau, Gallimard, Παρίσι 1958, σ. 26 σημ..

Στὰ γαλλικά, ἡ λατινικὴ *ratio* ἔχει πάρει ἰδιαίτερα τὴν ἔννοια τῆς κυριαρχίας. Στὸ πεδίο τῆς βροῖσκουμε τὸ λόγον διδόναι (*rendre raison*), τὴν λογίκευση (*amener à la raison*), σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἐπικράτηση (*avoir raison de*) καὶ τὴν σύλληψη-κατάκτηση (*arraisonnement*).

4. Βλ. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1979, σ. 240-243.

5. Βλ. δ.π., σ. 180.

6. Βλ. κυρίως *Wissenschaft der Logik*, *Werke* 6, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, σ. 277· καὶ τὴν ἐρμηνεία τῶν M. Theunissen, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1980 καὶ H. Fink-Eitel, *Dialektik und Sozialethik*, Hain, Meisenheim/Glan 1978.

7. Πρβλ. τὴν χρῆση τῆς ἐτυμολογίας ποὺ προτείνει ἡ *Γενεαλογία τῆς ἠθικῆς* τοῦ Νίτσε.

8. Ἡ πρώτη προέρχεται ἀπὸ τὸ «γινώσκω» ἢ τὸ «ἐννοῶ» (*ἐννοῶ), ἡ δευτέρη ἀπὸ τὸ «νοῶ» ἢ τὸ «μετανοῶ» (Ν.Π. Ἀνδρώτη, *Ἐτυμολογικὸ Λεξικό*, Θεσσαλονί-

κη 1967, σ. 228). 'Ο όρισμός είναι του λεξικού «Δημητράκου», που τις θεωρεί μία λέξη.

9. Βλ. M.H., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, σ. 88-89.

[8. 'Ο θεός ως ή κοινωνική σχέση]

1. 'Ελευθεροτυπία, 15-11-1997, σ. 45.
2. Βλ. Πολίτης Δεκαπενθήμερος 43, 1997.
3. *Werke in 20 Bd.*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1970, τ. 2, σ. 489.
4. *Werke in 20 Bd.*, τ. 3, σ. 554.
5. *Werke in 20 Bd.*, τ. 3, σ. 494.
6. Βλ. Γ.Φ., «Η θεωρία της γνώσης στον 'Εγέλο», *Νεῦσις* 7 (ἐδῶ κείμενο 2).
7. Βλ. J. Simon, «Hegels Gottesbegriff», *Theologische Quartalschrift* 162, Μόναχο 1982.
8. 'Αριστοτέλους Πολιτικά, 1252 α. Locke, *Δεύτερη πραγματεία περί κυβέρνησης*, § 2.
9. Βλ. Δ. Τζάκη, «Η παράσταση της οικογένειας στην κατασκευή της έθνικης ταυτότητας», *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 20, 1996.
10. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Meiner, 'Αμβούργο 1959, σ. 193.
11. Πλάτωνος *Παρμενίδης*, 130 ε 2. Hegel, *Werke in 20 Bd.*, τ. 2, σ. 19-τ. 10, σ. 416.

[9. 'Η ιστορία του πόνου]

1. Βλ. Γ.Φ., «Οί 'Εξομολογήσεις του Zάν-Zάν Ρουσώ», *Καθημερινή*, 7-4-1998, σ. 10 και 'Ο Πολίτης 86 (2001), σ. 43-45.
2. Βλ. W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften* I.2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 691-704· μτφ. «Γιά την έννοια της ιστορίας», *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 43 (1997).
3. Βλ. J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Παρίσι 1967· μτφ. *Περί Γραμματολογίας*, Γνώση, 'Αθήνα 1989.
4. Βλ. S. Freud, *Der Wahn und die Träume in Jenseits «Gradiva»* (1941), GW, τ. 7, Fischer, Φραγκφούρτη, μτφ. *Παραλήρημα και όνειρα στην Γκράντιβα του Γιένσεν*, 'Αγρος, 'Αθήνα 1995.
5. Βλ. Γ.Φ., «'Αλληλονοηματοδότηση και εις άτοπον άπαγωγή», *Δευκαλίων* 18/2, 2000.

[10. Φύλημα]

1. Μία συντομότερη μορφή αυτού του κειμένου διαβάσθηκε στις 20 Δεκεμβρίου 1997 στο Πάντειο Πανεπιστήμιο στο Σεμινάριο με θέμα *Οί νόμοι της φιλοξενίας* και με προσκεκλημένο τον Jacques Derrida.
2. Βλ. λ.χ. A.-M. Dardigna, *Les châteaux d'Éros*, Maspéro, Παρίσι 1980.
3. P. Réage, *Histoire d'O*, Pauvert, Παρίσι 1954, σ. 171.
4. 'Η Ο θέλει νά πεθάνει. P. Réage, *δ.π.*, σ. 48. R. Deforges, *O m'a dit* [Συνέντευξη της D. Aury = P. Réage], Pauvert, Παρίσι 1975, 1995, σ. 31, 93, 104, 160-162.
5. 'Αριστοτέλους Πολιτικά, 1252 β. Rousseau, *Œuvres* III, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 367.
6. Βλ. A. Dworkin, *Intercourse*, Arrow, Λονδίνο 1987, σ. 73 κ.έ., 144.
7. P. Réage, *δ.π.*, σ. 88-89, 92, 94, 96, 109, 137.
8. Fr. Nietzsche, *Gaya Scienza*, 1882, § 363, *Werke in drei Bänden*, επιμ. K. Schlechta, 1955, επανέκδ. Wiss. Buchgesellschaft, Λαριόστατη 1994, τ. β', σ. 236, 237.
9. P. Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Gallimard, Παρίσι 1965. Βλ. G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Παρίσι 1969, σ. 325-350: «άλληλοαντανάκλαση σώματος και γλώσσας».
10. 'Όπως παρατηρεί ό J. Derrida, *Adieu*, Galilée, Παρίσι 1997, σ. 81. Βλ. *Politiques de l'amitié*, Galilée, Παρίσι 1994, σ. 204.
11. 'Ο.π., σ. 8. Σελ. 79. Σελ. 34, 37, 39, 49, 107, 132, 133, 184, 185, 213.
12. Στην τυπική διπλή δέσμευση *έσο αὐθόρμητος* ανάγεται ή πουριτανική *έσο εύτυχής* (P. Watzlawick, *Anleitung zum Unglücklichsein*, Piper, Μόναχο 1988, σ. 87 κ.έ.).
13. 'Ο.π., σ. 212. 'Η ήρωίδα «προδίδει την άνομοιότητά της έν μέσω της όμοιότητάς της προς την άπόλυτη περιέργεια» του άλλου (σ. 148).
14. É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Παρίσι 1969, τ. α', σ. 335 κ.έ. Βλ. J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, *δ.π.*, σ. 120-121.
15. J.G. Fichte, *Grundlegung des Naturrechts*, 1796, *Werke*, de Gruyter, Βερολίνο 1971, τ. γ', σσ. 344 κ.έ.: *όχι στα ίσα δικαιώματα, όσες τὰ διεκδικούν παραβιάζουν την φυσική αιδώ τους*. Γενικώς: A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 1850.
16. G. Simmel, «Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem», *Philosophische Kultur*, Kiepenheuer, Potsdam 1923, σ. 70-85. «Αὐτό διαφωνεί με την συνήθη άποψη: μάλλον τὸ βαθύτερο είναι τοῦ άντρα καθίσταται μέσον, όχι τῆς γυναίκας» (σ. 75). *Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1985, σ. 157 κ.έ. περί ίσοτιμίας.

17. 'Ο "Ενγκελς, ακολουθώντας τον 'Αριστοτέλη, θεωρεί την έννοια «δύναμη» ανθρωπομορφική επειδή προέρχεται από την έρωτική πράξη! *Dialektik der Natur*, βλ. *Théorie de la violence*, UGE, Παρίσι 1972, σ. 412.

18. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1973), Flammarion, Παρίσι 1978, σ. 78 κ.έ.

19. Δείχνει ως *έπίφαση* ότι δεν υπάρχει ουσία (J. Baudrillard, *Séduction*, Galilée, Παρίσι 1979), ως *μη σκεπτόμενη* ότι η μεταγλώσσα δεν είναι ανεξάρτητη (J.-F. Lyotard, «Féminité dans la métalangue», στο *Rudiments paiens*, UGE, Παρίσι 1977, σ. 229).

20. "Οτι η γυναίκα αδυνατεί «να τίθεται ως αντικείμενο», ότι είναι το «πάντα άνοικτό»: L. Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Παρίσι 1984, σ. 72, 103-104.

21. E. Roudinesco, *La psychanalyse. Mère et chienne*, UGE, Παρίσι 1979, σ. 135-136.

22. Βλ. D. Henrich, «Hegels Grundoperation» στο U. Guzzoni κ.ά., *Der Idealismus und seine Gegenwart*, 'Αμβούργο 1976, σσ. 208-230.

23. Βλ. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, β' αναθ. κ. διορθ. έκδ., Mercure de France, Παρίσι 1975. 'Ο Κ. προεκτείνει το έρωτικό σχήμα του φιλέω προς την αυτοαναρετική συγκρότηση του εγώ: «Κάθε ταυτότητα στηρίζεται μόνο στην έπίγνωση ενός νοήμονος έξω μου... που δέχεται να με σκεφθεί ως τέτοιο. "Αν αυτό είναι ο θεός μέσα και έξω, υπό την έννοια της απόλυτης συνοχής, ή ταυτότητά μας είναι καθαρή χάρις· αν είναι ο περιβάλλον κόσμος, στον όποιο όλα αρχίζουν και τελειώνουν με την σήμανση [désignation, δηλαδή όπον ο λόγος δεν στηρίζεται παρά στον *εαυτό του* άρα είναι *φαῦλος κύκλος*], ή ταυτότητά μας δεν είναι παρά ένας γραμματικός άστεϊσμός» (Lois, *δ.π.*, σ. 337). 'Ο κύκλος είναι: *Τό σημείο θέτει την ουσία που δέχεται φιλοξενεί, ο νόμος της φιλοξενίας είναι ή έπίγνωση αυτού του κύκλου, ή μη ούσιολογική στάση*. "Όταν ή αφήγηση αναφέρει τον συγγραφέα συνδυάζεται έτσι ο κύκλος με την φιλοξενία: είναι «*φαῦλος κύκλος*» να προσπαθεί ο αναγνώστης ν' αποκαλύψει τον συγγραφέα ύποχρεώνοντάς τον να παραβεί την «όλοκληρωτική άσκηση των νόμων της φιλοξενίας» γιατί για να πράξει έτσι αναγκάζεται να προσποιηθεί πως δεν γνωρίζει ό,τι αυτός έχει ήδη πεί άρα να προσδώσει μία ουσία στο σημείο διά της δικής του άρνησης του νόμου της φιλοξενίας, άρνησης του κύκλου ότι *τό σημείο θέτει την ουσία* (βλ. σ. 196).

24. Fr. Engels προς C. Schmidt, 1.11.1891, *MEW*, Dietz, Βερολίνο, τ. 38, σ. 178.

25. L. Irigaray, *Speculum*, Minuit, Παρίσι 1974. *Ce sexe...*, Minuit, Παρίσι 1977, σ. 198.

26. Βλ. J.-M. Benoist, *Tyrannie du logos*, Minuit, Παρίσι 1975.

27. «'Αποψη μου είναι ότι κάθε οικουμενισμός είναι ένας κρυφός έθνοκεντρισμός», A. de Benoist, στο D. Thériaios [=Δ. Κουτσογιαννόπουλος], *Quelle religion pour l'Europe?*, Georg, Γενεύη 1990, σ. 184. Πρβλ. για τον Schmitt τον J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, *δ.π.*, σ. 182.

28. *Wissenschaft der Logik, Werke in 20 Bd.*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 6, σ. 277, 573· *Enzyklopädie*, *δ.π.*, τ. 8, σ. 393.

29. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, 1961, Kluwer Academic, Παρίσι 1990, σ. 43-44. Πρβλ. J. Derrida, *Adieu*, *δ.π.*, σ. 57-58. Την διεκδίκηση της μέριμνας ως γνωρίσματος του έγελιανού λόγου προτείνω στο «Κατάφαση και έγνοια», *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 12, 1995 (έδω κείμενο 7).

30. «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», *Marges de la Philosophie*, Minuit, Παρίσι 1972, σ. 272.

31. *De la grammatologie*, Minuit, Παρίσι 1967, σ. 88.

32. «La mythologie blanche», *δ.π.*, σ. 249.

33. «Ζάκ Ντεριντά. 'Η πολιτική σημασία του θεωρήματος του Γκέντελ», στο J. D., *Μαρτυρία και μετάφραση*, Γαλλικό 'Ινστιτούτο 'Αθηνών, 'Αθήνα 1996· τώρα στο 'Α. Μπ., *Στό περιθώριο έπιστήμης και πολιτικής*, Έκκρεμές, 'Αθήνα 1999. 'Η έκφραση «κατασφάλιση του νοήματος» είναι του Π. Μπασάκου.

34. *Wissenschaft der Logik*, *δ.π.*, τ. 5, σ. 74.

35. Übergreifen λέει ο Έγκελς, *Wissenschaft der Logik*, *δ.π.*, τ. 6, σ. 277.

36. L. Dumont, *Homo Hierarchicus*, 1966, Gallimard, Παρίσι, β' έκδ. έπανξ. 1979, σ. 597.

37. «...στον ιστορικό βίο του είδους μας ισχύει ή εξίσωση: αντικειμενικό = άρσενικό. Αυτή ή συνήθης ανθρώπινη τάση, άγκυρωμένη σε βαθείς μεταφυσικούς λόγους, συνίσταται στο εξής: όταν έχουμε ένα ζευγος διπολικών έννοιών που άλληλονοματοδοτούνται και άλληλοαξιολογούνται αναδεικνύουμε την μία ως κυρίαρχη, ως αυτήν που έγκλωβίζει όλο το παίγνιο της άμοιβαιότητας ή της ίσορροπίας υπάγοντάς το πιά σε μίαν άπόλυτη σημασία: αυτή ή τάση εξοπλίσθηκε μ' ένα ιστορικό παράδειγμα [πρότυπο] με την θεμελιώδη σχέση μεταξύ των δύο φύλων του ανθρώπινου γένους» (G. Simmel, «Das Relative und das Absolute», *δ.π.*, σ. 66).

38. Βλ. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräch im Umkreis der Atomphysik*, Piper, Μόναχο 1969, γαλλ. μτφ. *La partie et le tout*, Flammarion, Παρίσι 1990, σ. 94-95: «όταν βεβαιώνουμε ότι μπορούμε να παρατηρήσουμε κάτι, θα έπρεπε να λέμε ακριβέστερα: Μολονότι έχουμε την πρόθεση να διατυπώσουμε νέους φυσικούς νόμους ασύμβατους με τους παλιούς, προϋποθέτουμε ότι οι προγενέστεροι νόμοι ισχύουν κατά μήκος της όδοϋ, που όδηγεί από το παρατηρητέο φαι-

νόμενο πρὸς τὴν συνειδήσή μας, μὲ ἀρκετὴ ἀκρίβεια, γὰρ νὰ μπορούμε νὰ τοὺς ἐμπιστευθοῦμε καὶ συνεπῶς νὰ βεβαιώσουμε ὅτι ἔχουμε προβεῖ σὲ παρατηρήσεις».

39. «Ἐνῷ ἀσκοῦσα κριτικὴ στὸν ἱστορισμὸ (ὡς σχετικισμὸ, ἐμπειρισμὸ, σκεπτικισμὸ κ.λπ.) ὥστε νὰ φτάσω σὲ μία ὑπερβατολογικὴ ἢ ἀκόμη ὑπερ-ὑπερβατολογικὴ διάσταση τῆς ἱστορικότητας, δὲν ἤθελα νὰ ἐγκαταλείψω τὴν ἱστορία», J. Derrida, *Politics and Friendship*, Verso, μτφ. *Πολιτικὴ καὶ φιλία*, Ἐκκρεμές, Ἀθήνα 1996, σ. 21. Δὲν ἀρκεῖ ἡ ὑπερβατολογικὴ ἀναγωγή: «μία σκέψη τοῦ ἔχους [ἄρα τῆς ἱστορικότητας] δὲν μπορεῖ νὰ ξεφύγει ἀπὸ μία ὑπερβατολογικὴ φαινομενολογία ἀλλ' οὐτὲ νὰ περιορισθεῖ σ' αὐτήν» (*Grammatologie*, ὁ.π., σ. 91).

40. *Phänomenologie des Geistes*, ὁ.π., τ. 3, σ. 132.

ΠΡΩΤΕΣ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΙΣ

1. Μοναρχία, πόλεμος καὶ ἐμπόριο στὸν Μοντεσκιέ: *Ἀξιολογικά* 13, 1999.
2. Ἡ θεωρία τῆς γνώσης στὸν Ἑγέλο: *Νεῦσις* 7, 1998.
3. Ἑγέλος καὶ Μακιαβέλλι: Ἐπιβάλλω τὸν νόμο: *Δευκαλίων* 16/1, 1998· γαλλικά: «Hegel et Machiavel. Imposer la loi», *Revue Philosophique* 1999/1.
4. Ἡ φιλοσοφικὴ νομιμοποίηση τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπανάστασης: *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 55, 1998.
5. Αὐτὸ τὸ πράγμα: ἀδημοσίευτο.
6. Αἰτιότητα καὶ διαλεκτικὴ, ἀπὸ τὸν Βέμπερ στὸν Μάρξ: ἀδημοσίευτο.
7. Κατάφαση καὶ ἔγνοια: *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 12, 1995.
8. Ὁ θεὸς ὡς ἡ κοινωνικὴ σχέση: *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 44, 1997.
9. Ἡ ἱστορία τοῦ πόνου: *Νέα Ἑστία* 1711, 1999.
10. Φύλημα: *Πολίτης Δεκαπενθήμερος* 48, 1998.