

Ὑπερβατολογικὴ καὶ διαλεκτικὴ μέθοδος



High Light Mount, Green. Agents, Johnson, Brown, Meyer, Schubert, Koppert & Co. etc.

110375

Πάντειο Πανεπιστήμιο
Τμήμα πολιτικής έπιστήμης καὶ ἱστορίας
2023

Ἐξώφυλλο: «Οἱ ἐλεύθεροι», σκίτσο τοῦ Φρήντριχ Ἑνγκελς πού
ἀπεικονίζει τοὺς νεοεγελιανούς.

© Γιώργος Φαράκλας-Ματορίκος 2023

Περιεχόμενα

1. Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον	4
2. Ἡ συγκρότηση τῆς ἐμπειρίας	13
3. Αἰτιότητα καὶ τελεολογία	23
4. Συγκροτητικὸ καὶ ρυθμιστικὸ	33
5. Ἀξίες καὶ προοπτικές	44
6. Πρακτικὸ ἐνδιαφέρον καὶ ἀναστοχαστικὸ πλαίσιο	54
7. Τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδρομικῆς ἐξήγησης	64
8. Διαλεκτικὴ θεωρία τῆς γνώσης	74
9. Κατηγορίες καὶ συλλογισμός	85
10. Διαλεκτικὴ συγκρότηση	95
11. Ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς: Ἀλληλεπίδραση καὶ ποιοτικὸ ἄλμα στὸν Λούκατς	105
12. Ὑπερβατολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς: Ἀλληλεξάρτηση καὶ μὴ ταυτόσημο στὸν Ἀντόρνο	119

1

Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον

Βασικότερο ἐδῶ ἀπὸ αὐτὸ πὺ καλεῖσθε νὰ μάθετε εἶναι αὐτὸ πὺ χρειάζεται νὰ ξεμάθετε. Παραδοξολογώντας, μπορούμε νὰ πούμε ὅτι ἀποτελεῖ κύρια ἀποστολὴ τοῦ Πανεπιστημίου ἡ ἀφαίρεση γνώσεων, μόνο πὺ αὐτὴ ἡ ἀφαίρεση ἀφορᾷ μᾶλλον μίᾳ τεχνικῇ παρὰ μίᾳ γνώσῃ μὲ τὴν κυριολεκτικὴ σημασίᾳ τῆς λέξης. Αὐτὸ πὺ διδάσκεται στὰ λύκεια δυστυχῶς δὲν μπορεῖ νὰ λέγεται γνώση. Ἡ τεχνικὴ ἐκμάθησης μετατρέπει ἐκεῖ τὸ γνωσιακὸ περιεχόμενο σὲ ἀνόητη ἀγγαρεία, γιὰ τὸ ἀφαίρει τὸ ἀπαραίτητο ἐνδιαφέρον καὶ τὸ μετατρέπει σὲ ὠφελμιστικὴ στόχευση. Ἡ τελευταία κακῶς λέγεται «ἐνδιαφέρον», γιὰ τὸν ἴδιο λόγο πὺ οἱ γνώσεις πὺ μεταφέρει κακῶς λέγονται «γνώσεις». Ἡ τεχνικὴ μετατρέπει τὸ ζεῦγος γνώση-ἐνδιαφέρον σ' ἓνα ἄλλο, ἄσχετο μ' αὐτό: τὸ ζεῦγος ἀγγαρεία-συμφέρον. Λειτουργοῦν πολὺ διαφορετικά. Τὸ δεύτερο συνδέει ἀρνητικῶς τὴν γνώση μὲ τὸ ὄφελος, μ' ἓνα «παρ' ὅλο»: μαθαίνω γιὰ τὸ μὲ συμφέρει, παρ' ὅλο πὺ δὲν μὲ ἐνδιαφέρει—γιὰ νὰ μπῶ στὸ Πανεπιστήμιο, νὰ βρῶ μίᾳ δουλειά, νὰ ἀνταποκριθῶ στὶς προσδοκίες τοῦ οἰκογενειακοῦ καὶ κοινωνικοῦ μου περιβάλλοντος. Τὸ πρῶτο ζεῦγος, ἀντίθετα, συνδέει θετικῶς τὴν γνώση μὲ τὸ ἐνδιαφέρον, τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ἓνα γνωστικὸ ἐνδιαφέρον, δὲν ἀφορᾷ ἓναν στόχο ἄσχετο μὲ τὴν μάθηση, ἐδῶ μαθαίνω γιὰ τὸ μ' ἐνδιαφέρει, ἄρα δὲν ὑπάρχει ἡ ἀγγαρεία καὶ τὸ «παρ' ὅλο της».

Ἡ γνώση δὲν μπορεῖ νὰ παραμένει γνώση ὅταν ἔχει ὡς ἄμεσο στόχο ἓνα ὄφελος, μίᾳ ὠφέλειᾳ, ἓνα συμφέρον. Παραδοσιακῶς τὴν θεωρούσαμε ἀνιδιοτελή. Αὐτὸ δῆλωνε ὁ «θεωρητικὸς βίος» στοὺς ἀρχαίους. — Ὅμως σήμερα αὐτὸς ὁ ὅρισμός ἀμφισβητεῖται. Εὐλόγως, γιὰ τὸ πρέπει κάπως νὰ τρῶμε προτοῦ ἐπιδοθῶμε στὴν θεωρία. Ὁ Ἀριστοτέλης, στὴν ἀρχὴ τῶν *Μετὰ τὰ φυσικά*, ἐπισημαίνει πῶς ὁ θεωρητικὸς πρέπει νὰ «σχολάσει», νὰ μὴ δουλεύει γιὰ νὰ ζήσει. Ἄν παρατηρήσουμε πῶς ἡ ἀνιδιοτέλεια εἶναι γνώρισμα μιᾶς ἠθικῆς στάσης—καὶ ὄντως ἡ γνώση δὲν νοεῖται χωρὶς μίᾳ ἠθικῇ μὲ τὴν εὐρεία ἔννοια τοῦ ὅρου—, ἐδῶ μπορούμε νὰ προσθέσουμε τὴν γνωστὴ φράση τοῦ Μπρέχτ (Brecht): «Πρῶτα τὸ φαῖ, ὕστερα ἡ ἠθικὴ». Ἄρα ἀναγνωρίζουμε ὅτι τὸ ἀνιδιοτελὲς γνωστικὸ ἐνδιαφέρον δὲν εἶναι ποτὲ ἀποδεσμευμένο ἀπὸ κάθε ἰδιοτελὲς συμφέρον, ἂν μὴ τι ἄλλο ἀπὸ τὸ συμφέρον τῆς ἐπιβίωσης. Καὶ μάλιστα ὁ λόγος ὅσων περιγελοῦν τὶς βιοποριστικὲς ἀνησυχίες τῶν φοιτητῶν στὸ ὁ-

νομα τῆς καθαρῆς ἐπιστήμης ἀκούγεται τόσο ὑποκριτικός, ὅσο ἄστοχο εἶναι νὰ ὑποβιβάζουμε τὴν ἀπόκτηση γνώσης σὲ μέσον γιὰ τὸν βιοπορισμό. — Τὸ πρόβλημα εἶναι λοιπὸν πραγματικό. Ὑπάρχει σύγκρουση ἀνάμεσα στὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἐπιβίωσης, ποὺ ζητοῦν μιὰ ὠφέλιμη γνώση, καὶ στὶς ἀπαιτήσεις τῆς μάθησης, ποὺ ζητοῦν μιὰ ἄχρηστη γνώση, μιὰ γνώση ποὺ νὰ ἀντιμετωπίζεται κατ' ἀρχὰς ὡς ἄχρηστη. Ἡ ὠφέλιμη γνώση εἶναι, εἴτε καθ' αὐτὴ καὶ καθ' ὕλην ὠφέλιμη, ἐφαρμοσμένη, τεχνική, εἴτε ἔμμεσα καὶ τυπικὰ ὠφέλιμη, ἐπειδὴ ἐπιτρέπει κοινωνικὰ τὴν ἐπαγγελματικὴ ἀποκατάσταση, ἀκόμη κι ἂν εἶναι κενὴ περιεχομένου. Στὶς δύο περιπτώσεις, ὅμως, αὐτὸς ὁ τρόπος ὑπαρξῆς τῆς γνώσης γιὰ μᾶς τὴν καταργεῖ ὡς γνώση. Ἡ ἄχρηστη γνώση εἶναι κατ' ἀρχὰς καθαρὴ, δηλαδὴ ὄχι ἐφαρμοσμένη. Ὅμως δὲν θὰ ὑπῆρχε κὰν ἂν δὲν συνδεόταν κάπως μὲ τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς ἀνθρωπότητας, ὅσο ἔμμεση ἢ φαινομενικὰ ἐξαὐλωμένη κι ἂν εἶναι αὐτὴ ἡ σύνδεση.

Ἐδῶ διαγράφεται ἀμυδρὰ μιὰ λύση στὸ πρόβλημά μας. Ἡ βαθύτερη ἔννοια τοῦ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος δὲν εἶναι ὅτι κάτι πρέπει νὰ μ' ἐνδιαφέρει γιὰ νὰ μπορέσω νὰ τὸ μάθω, ἀφοῦ μόνον ἔτσι τοῦ ἐπιτρέπω νὰ μοῦ ἐμφανισθεῖ ὡς μιὰ γνώση, παρ' ὅλο ποὺ κι αὐτὴ ἡ ἔννοια τοῦ ἐνδιαφέροντος εἶναι σωστή. Ἡ βαθύτερη ἔννοια πίσω ἀπ' αὐτὴν εἶναι ὅτι ἡ καθαρὴ γνώση, ἡ μὴ ἐφαρμοσμένη θεωρία, δηλαδὴ ἡ γνώση ἀπλῶς, γιὰτὶ μόνον αὐτὸ εἶναι στ' ἀλήθεια «γνώση», συνδέεται μὲ τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς ἀνθρωπότητας. Αὐτὴ ἡ ἔννοια μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι πρωτοεμφανίζεται στὸ τέλος τοῦ δεκάτου ὀγδόου αἰῶνα, στὸν Κάντ (Kant), ὅταν μιλά, σχετικὰ μὲ τίς ἀντιφάσεις στὶς ὁποῖες μπερδεύεται ἡ σκέψη, γιὰ τὸν καταλυτικὸ ρόλο τοῦ «ἐνδιαφέροντος τοῦ λόγου». — Ἄν δὲν ὑπῆρχε ἓνα τέτοιο ἐνδιαφέρον, κανεὶς ποτὲ δὲν θὰ εἶχε ἀσχοληθεῖ μὲ μὴ ἐφαρμοσμένες γνώσεις, ἄρα πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ὑπάρχει. Τώρα, σὲ τί συνίσταται αὐτό, εἶναι ἓνα ἄλλο ζήτημα, τὸ ὁποῖο προτίθεται νὰ συζητήσω σὰν εἰσαγωγὴ στὸ μάθημά μας γιὰ τὴν μέθοδο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, γιὰ τὴν φιλοσοφικὴ μέθοδο ποὺ μπορούμε νὰ ἀνιχνεύσουμε σ' αὐτές, γιὰτὶ ἀκριβῶς αὐτὴ ἡ μέθοδος, σ' ὅλες τίς διαφορετικὲς μορφές της ποὺ μπορούμε νὰ διαπιστώσουμε, προϋποθέτει πάντα τὴν ἔννοια τοῦ ἐνδιαφέροντος. — Βέβαια, αὐτὴ ἡ ἔννοια ἐμφανίζεται κυρίως ὅταν ἀναλύουμε φιλοσοφικὰ τὴν μέθοδο ποὺ χρησιμοποιοῦν κοινωνικοὶ στοχαστές. Κι ἔτσι εἶναι χρήσιμο νὰ ἀνατρέχουμε πίσω ἀπὸ αὐτοὺς στοὺς φιλοσόφους ποὺ τὴν διατύπωσαν. Ἐδῶ θὰ ἀνατρέξουμε ἔτσι πίσω ἀπὸ τὸν Βέμπερ (Weber) στὸν Κάντ καὶ πίσω ἀπὸ τὸν Μάρξ (Marx) στὸν Ἑγελό (Hegel).

Ἄς συζητήσουμε λοιπὸν τὸ θέμα τοῦ ἐνδιαφέροντος. — Ἡ ἀνιδιοτέλεια τῆς θεωρίας δὲν ἰσχύει πιά γιὰ μᾶς, εἶπαμε. Ἀπλῶς θεωροῦμε πὼς ὑποκρύπτει ἓνα γνωστικὸ ἐνδιαφέρον καὶ ὅχι μίᾳ ἔλλειψι ἑνδιαφέροντος. Τί μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτό;

Μποροῦμε νὰ μάθουμε ἀπ' ἑξῶ ἓναν μαθηματικὸ τύπο ἢ νὰ τὸν ξαναβροῦμε ξεκινώντας ἀπὸ κάποιες γνωστὲς γενικὲς ἀρχές. Τὸ δεύτερο εἶναι τὸ σωστό. Γνωρίζω μαθηματικὰ ἢ ὅ,τι ἄλλο μόνον ἂν ἀναπαράγω τὴν διαδικασία ἀπόδειξης τῶν συμπερασμάτων. Αὐτὸ προϋποθέτει ἓνα γνωστικὸ ἐνδιαφέρον. Τοῦτο δὲν εἶναι ψυχολογικόν. Ἄν ἦταν, θὰ ἐπρόκειτο γιὰ μιὰ ἀκόμῃ συνταγή, ἄρα γιὰ μιὰ τεχνική. Τὸ συμπέρασμα προκύπτει ἄλλωστε ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἔννοια «ἐνδιαφέρον». Δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι συνταγή γιατί εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς μηχανικῆς χρήσης τῆς γνώσης.

Αὕτῃ ἡ μηχανικὴ χρήση μεταβάλλει κάθε γνώση στὸ ἐνάντιο, ἀφαιρεῖ τὸν γνωστικὸ χαρακτήρα ἀπὸ τὴν γνώση. Τῆς τὸν ἀφαιρεῖ ἐπειδὴ εἶναι τεχνική. Τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ἡ πηγὴ κάθε γνώσης, ὅχι ἓνα συναίσθημα ποὺ τὴν συνοδεύει καὶ διευκολύνει τὴν ἀπόκτησίν της, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ τὴν γεννᾷ, καὶ δευτερευόντως αὐτὸ ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ἀπόκτησίν της, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ γνώση ἀποκτιέται μόνον ὅταν ἐπαναλαμβάνουμε τὴν ἀρχικὴ κατασκευὴ της, ὅπως εἶπαμε, πράγμα ποὺ ἀπαιτεῖ νὰ ἐμφοροῦμαστε ἀπὸ τὸ ἴδιο ἐνδιαφέρον ποὺ τὴν συγκρότησε. Κόποις κτῶνται οἱ γνώσεις, ναί, ἀλλὰ οἱ κόποι εἶναι ἀποτέλεσμα ἐνθουσιασμοῦ. Ἡ ἐπιστήμη εἶναι «χαρούμενη ἐπιστήμη», σύμφωνα μὲ τὸν τίτλο ἑνὸς βιβλίου τοῦ Νίτσε (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 1881-82), ἢ δὲν εἶναι ἐπιστήμη — ἂν ἡ χαρὰ εἶναι ἐνδειξὴ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος. Ξεμαθαίνοντας τὴν ἀνία ἀποκτοῦμε γνωστικὸ ἐνδιαφέρον.

Ἐδῶ πρέπει νὰ ἀναφερθεῖ ἡ κριτικὴ διάστασις κάθε γνώσης. Ἐστω ὅτι θέλω νὰ συζητήσουμε κάποια πράγματα γιὰ τὴν θεωρία. Γιὰ νὰ τὸ κάνουμε αὐτό, θὰ πρέπει ν' ἀπαλλαγοῦμε ἀπὸ ὀρισμένους προκαταλήψεις σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι γνώση, νὰ ἐλευθερωθοῦμε, δηλαδή, ἀπὸ τὴν ἐξουσία ἑνὸς «κοινοῦ νοῦ». Γι' αὐτὸ ὁ Πλάτων ἀντιπαρέθετε τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν «δόξα»: δοξασία, γνώμη, πίστις, ὅ,τι νομίζουμε. — Βέβαια ἐμεῖς ἀμφισβητοῦμε πλέον μίᾳ τέτοια ἀντιπαράθεσις, ὅπως ἀμφισβητοῦμε καὶ τὴν ἀνιδιοτέλεια τοῦ «θεωρητικοῦ βίου». Ὑποδεικνύουμε ὅτι καὶ ἡ ἐπιστήμη ἀποτελεῖ δοξασία, ὅπως ὑποδεικνύαμε ὅτι ὁ θεωρητικὸς πρέπει καὶ νὰ ζεῖ.

Πρόκειται μάλιστα γιὰ δυὸ ἀνάλογου τύπου κριτικὲς: κάθε φορὰ ἀρνούμαστε νὰ ἀποσυνδέσουμε κάτι ἀπὸ τοὺς ὅρους ποὺ τὸ καθιστοῦν δυνατό. Δὲν μπορῶ νὰ ἀποσυνδέσω τὴν γνώση ἀπὸ τοὺς ὅρους ὕλικῆς ἀναπαραγωγῆς τῆς κοινωνίας: ὁ θεωρητικὸς χρειάζεται σκόλη, δὲν μπορῶ νὰ ἀποσυνδέσω τὴν ἐπιστήμη ἀπὸ τοὺς ὅρους

ιδεολογικῆς ἀναπαραγωγῆς τῆς κοινωνίας: ἡ ἐπιστήμη παραμένει μιὰ γνώμη ὅπως καὶ ὅλες οἱ καθαρὰ ἰδεολογικὲς ἀντιλήψεις.

Ὅμως κι ὁ Πλάτων θεωρεῖ τὴν ἐπιστήμη μορφὴ δόξας (στὸν Θεαίτητο τὴν λέει «ὀρθὴ δόξα»· 187 α). Ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἡ ἐπιστήμη προϋποθέτει καὶ σήμερα μία ὅσο τὸ δυνατόν ριζικότερη ρήξη πρὸς τὸν κοινὸ νοῦ. Εἶναι τὸ κριτικὸ στοιχεῖο τῆς, καὶ σ' αὐτὸ τὸ κριτικὸ στοιχεῖο πρέπει ν' ἀναζητηθεῖ ἡ σύνδεσή της μὲ τὰ ἐνδιαφέροντα τῆς ἀνθρωπότητος. Ἐδῶ εἶναι ἡ ρίζα τοῦ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος.

Τὴν καταπίεση ποὺ μᾶς ἐπιβάλλει ὁ κοινὸς νοῦς δὲν τὴν αἰσθανόμαστε ἴσως τόσο ἔντονα ὅσο αὐτὴν τῆς ἀναγκαστικῆς ἀποθήκευσης ἀχρησιμοποίητων πληροφοριῶν, ἀφοῦ ἀνήκει σὲ κάτι ποὺ ὀνομάζουμε πλέον ἰδεολογία καὶ τὸ ὁποῖο ἀναπαράγεται διὰ τοῦ συνόλου τῆς κοινωνίας. «Ἰδεολογία» μετὰ τὸν Μάρξ ὀνομάζουμε τὸ σύνολο τῶν βασικῶν παραδοχῶν μιᾶς κοινωνίας ποὺ τῆς ἐπιτρέπει νὰ συνεχίζει νὰ ὑπάρχει, ν' ἀναπαράγεται, ἀποκρύπτοντας τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸν ἑαυτὸ τῆς, τὴν ὁποία ἀποκαλύπτει ἡ ἐπιστήμη. Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι ἡ διάκριση ἐπιστήμης καὶ δόξας (ἐδῶ μὲ τὴν ἐπωνυμία ἰδεολογία) συνεχίζει ν' ἀποτελεῖ οὐσιῶδες συστατικὸ τοῦ γνωστικοῦ ἐγχειρήματος. Καὶ μάλιστα παρατηροῦμε ὅτι αὐτὸ ἰσχύει σὲ κάποιον ποῦ, ὅπως ὁ Μάρξ, εἶναι «ὕλιστής», δηλαδὴ κάποιον δὲν θεωρεῖ ὅτι ὁ ὕλικὸς κόσμος εἶναι ἓνα ἀπατηλὸ φαινόμενο αὐτὸς καθ' αὐτός, ὅπως ὁ «ἰδεαλιστής» Πλάτων. — Τὸ κύριο κριτικὸ ἐργαλεῖο σ' αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο εἶναι μάλιστα κατ' ἀξιοχὴν «ὕλιστικόν»: πρόκειται γιὰ αὐτὸ ποὺ εἶπαμε πρὶν λίγο, ὅτι ἀρνούμαστε νὰ ἀποσυνδέσουμε κάτι ἀπὸ τοὺς ὅρους ποὺ τὸ καθιστοῦν δυνατό, τὴν γνώση ἀπὸ τοὺς κοινωνικοὺς ὅρους ὕλικῆς ἀναπαραγωγῆς τοῦ θεωρητικοῦ προσωπικὰ ἢ τῆς κοινωνίας στὸ σύνολό της, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ πῶς ἐπιβιώνει ὁ θεωρητικὸς καὶ ἀπὸ τὸ τί λέει ἡ κοινωνία στὸν ἑαυτὸ τῆς γιὰ νὰ νομιμοποιήσει στὰ μάτια της τὴν ὑπαρξή της.

Ὅταν μία κοινωνία θεωρεῖ, λ.χ., ὅτι γνώση εἶναι ὅ,τι ἔχει τεχνικὲς προεκτάσεις, ἢ ἴδια θεωρεῖ πῶς ἡ ἀπόκτηση ὕλικῶν ἀγαθῶν εἶναι ὕψιστος στόχος καὶ προφανῶς — ἐδῶ συμφωνοῦν ὅλοι, μαρξιστὲς καὶ μὴ — κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν ὁμάδα ὧσων ἐφαρμόζουν ἐπιτυχῶς μία τέτοια ἐπιλογή. Ὅλα αὐτὰ μοιραῖα συμβαδίζουν. Αὐτὸ διατυπώνει ἡ γνωστὴ φράση τοῦ Μάρξ: «οἱ ἄρχουσες σκέψεις εἶναι οἱ σκέψεις τῆς ἄρχουσας τάξης».¹ Ἡ θεωρία, μολονότι ἀναπτύσσεται κι αὐτὴ μόνον ὑπὸ ὁρισμένες κοινωνικὲς συνθῆκες, ἐνέχει — κατὰ ἓναν ἐκ πρώτης ὄψεως μυστήριον τρόπο — τὴν

1. Die Gedanken der herrschenden Klasse [sind] die herrschenden Gedanken, *Deutsche Ideologie*, Γερμανικὴ Ἰδεολογία, Marx-Engels Werke, Dietz, Βερολίνο, τ. 3, σ. 46.

προσπάθεια ἀποστασιοποίησης ἀπὸ μιὰ τέτοια ἀφανὴ ἐξουσία. "Ομως μία μὴ ἐμφανὴς ἐξουσία δὲν εἶναι βέβαια λιγότερο τυραννική. "Ισα ἴσα, ἀφοῦ κάθε γνήσια τυραννία ἐνὸς ἀνθρώπου ὀφείλει νὰ ἐπιδιώκει νὰ εἶναι ἀφανής, νὰ βλέπει παντοῦ καὶ νὰ μὴ βλέπεται πουθενά, ὅπως διδάσκουν τὰ πολιτικά τοῦ Ἀριστοτέλη. "Αρα καὶ ἡ ἀφανὴς τυραννία τοῦ κοινοῦ νοῦ, ποὺ μάλιστα ἔχει ὡς αὐτεπάγγελτους φορεῖς πολὺ περισσότερους ἀνθρώπους ἀπ' ὅσους χαφιέδες μπορεῖ νὰ στρατολογήσει μιὰ τυραννία μὲ τὴν στενὴν σημασία τοῦ ὅρου, μπορεῖ νὰ εἶναι καταπιεστική.

Θέλω σχετικὰ νὰ σᾶς κεντρίσω τὸ ἐνδιαφέρον, γιὰ νὰ ἐπανέλθω στὴν ἐννοια τοῦ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος μὲ νέους ὅρους. — "Οταν εἴμαστε ἔφηβοι, ὅπως ἐσεῖς, συνήθως συνειδητοποιοῦμε αὐτὴ τὴν τυραννία τοῦ κοινοῦ νοῦ. Ἡ θεωρία διατηρεῖ ἀπαραιτήτως αὐτὴ τὴν ἐφηβικότητα, ἂν καὶ πρὸς τὸ παρὸν δὲν καταλαβαίνουμε πῶς. Αὐτὴ εἶναι ποὺ καταδεικνύει τὸν συμβατικὸ χαρακτήρα τῶν δεσμῶν. — Τοῦτο ἰσχύει δὲ γενικῶς γιὰ τὴν θεωρία, μὲ ἔμφαση στὴν φιλοσοφία, τὴν θεωρία τῆς θεωρίας. Βέβαια ἐπιτρέπει συγχρόνως τὴν κατανόηση τῆς κοινωνικῆς λειτουργίας τέτοιων προτύπων, ἄρα δείχνει ὅτι καὶ τὰ πρότυπα συμπεριφορᾶς ποὺ εἶναι ἀνταγωνιστικὰ τῶν γονεϊκῶν ἐπιτελοῦν ἀνάλογη λειτουργία μ' αὐτά. — Δηλαδή ἡ θεωρία ὀφείλει νὰ ἀπομυθοποιεῖ πάντα καὶ τὴν κυρίαρχη ἰδεολογία καὶ τὸ ἀντίθετό της, ποὺ εἶναι μιὰ ἰδεολογία πάλι, συνήθως καλύπτερη, ἀλλὰ ἐνίοτε χειρότερη (οἱ ναζὶ ἦσαν νέοι).

Αὐτὸ ποὺ διδάσκει κυρίως ἡ θεωρία, καὶ ἔτσι σχετικοποιεῖ τὸ καινούργιο πρότυπο, δὲν εἶναι μόνον ὁ συμβατικὸς χαρακτήρας καὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὅτι καὶ αὐτὸ εἶναι ρυθμιστικὸ καὶ δεσμευτικόν. — "Οταν ἄρχισε ἡ λεγόμενη σεξουαλικὴ ἐπανάσταση, πρὶν σαράντα χρόνια, ἀντίπαλοι ἀλλὰ καὶ ὑποστηρικτὲς τῆς νέας συμπεριφορᾶς νόμιζαν ὅτι, ἐφ' ὅσον καταργοῦνται τὰ πρότυπα τῆς ἀγνότητος καὶ ἡ δεσμευτικότητα τοῦ γάμου, καταργοῦνταν γενικῶς οἱ κανόνες συμπεριφορᾶς. Κάθε ἄλλο. Τὰ ζευγάρια διέπονται ἀπὸ δεσμευτικούς ἠθικούς κανόνες, ὑπάρχουν μὴ σωστὲς πράξεις ποὺ ὁ σημαντικὸς περίγυρος τῶν ὁμοφρονούντων τὶς κυρώνει, ὅπως στὸ προγενέστερο καθεστῶς τῶν ἐγγάμων. Τὸ νέο πρότυπο εἶναι πάλι ρυθμιστικὸ καὶ δεσμευτικόν.

Τὸ μεῖζον θεωρητικὸ θέμα ποὺ τίθεται μπροστὰ σὲ μιὰ τέτοια ἀλλαγὴ προτύπων, ἀπὸ τὰ βασικότερα θέματα κάθε κοινωνικῆς θεωρίας, εἶναι ἂν μποροῦν νὰ ἀξιολογηθοῦν συγκριτικὰ τὰ δύο πρότυπα. Αὐτὸ τὸ ἐρώτημα, ἂν τὸ σκεφτοῦμε λίγο, διαπιστώνουμε ὅτι συμπίπτει μὲ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πῶς μπορεῖ ἡ ἐπιστήμη νὰ ἀποστασιοποιεῖται ἀπὸ τὴν ἰδεολογία, ἀπὸ τὴν δόξα, ἀπὸ τὸν κοινὸ νοῦ καὶ τὶς «προκαταλήψεις», ὅταν ξέρουμε ὅτι δὲν μπορεῖ ν' ἀποσυνδεθεῖ νόμιμα ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ὁ-

ρους ὑπαρξῆς της.

Ἐπιστρέφω στὸ ἐρώτημα τῆς ἀξιολόγησης. Μποροῦμε ἄραγε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ἕνα πρότυπο, ὁ ἕνας κανόνας συμπεριφορᾶς εἶναι καλύτερος ἀπὸ τὸν ἄλλο βάσει ἀντικειμενικῶν κριτηρίων, ἀπὸ μία σκοπιὰ πού νὰ ὑπερβαίνει κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἰδιαίτερη προοπτικὴ τοῦ καθενὸς ἀπὸ τὰ ἀντίθετα πρότυπα, πού ἀπὸ τὴν μεριά τους κρίνουν καὶ καταδικάζουν τὸ ἕνα τὸ ἄλλο ἐξ ἰδίων; Ἀραγε, ἀξιολογοῦνται ἀντικειμενικὰ οἱ ἴδιες οἱ ἀξιολογήσεις; Ὁ Μάρξ ἀπαντᾷ καὶ ὁ Βέμπερ ὄχι. Καί, κοντὰ σὲ μᾶς, ὁ Ψυχοπαίδης ἀπαντᾷ καὶ ὁ Κονδύλης ὄχι. Θὰ ἐπανέλθουμε σ' ὅλο τὸ μάθημα σὲ μιὰ τέτοια ἀντίθεση, στὶς παραδοχές της καὶ τὶς προεκτάσεις της. Ἄς δοῦμε ἐδῶ μόνο τί μπορεῖ νὰ σημαίνει ἡ διαφωνία αὐτὴ γιὰ τὸ ζήτημα τοῦ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος γενικά. — Παρατηροῦμε ὅτι, ἀπὸ τὴν στιγμή πού δεχόμαστε νὰ μὴν ἀποσυνδέουμε μιὰ μορφή θεωρίας ἀπὸ τοὺς ὅρους παραγωγῆς της, κοινωνικῆς καὶ προσωπικῆς, στὸ βαθμὸ πού αὐτοὶ διακρίνονται ὅπως λέγαμε παραπάνω, τὸ ὄχι τοῦ Βέμπερ εἶναι εὐλογο, ἀλλὰ ὄχι τὸ ναὶ τοῦ Μάρξ: Ποῦ μπορεῖ νὰ βρεθεῖ μιὰ ἀντικειμενικὴ σκοπιὰ γιὰ ν' ἀξιολογήσεις δυὸ διαφορετικὰ πρότυπα; Τὸ καθενα, μὲ τὶς δικές του προϋποθέσεις, δὲν μπορεῖ παρὰ ν' ἀξιολογεῖ θετικὰ τὸν ἑαυτό του καὶ ἀρνητικὰ τὸν ἀντίπαλό του! — Ὅμως ἡ δυσκολία ἀλλάζει στρατόπεδο ἂν παρατηρήσουμε ὅτι ὁ Βέμπερ, ὅπως κι ὁ Κονδύλης, ἔχουν τὴν ἀξίωση νὰ ἐκφέρουν ἕναν ἀντικειμενικὸ λόγο γιὰ τὴν πραγματικότητα, γράφουν ἐπιστημονικὲς μελέτες γιὰ τὴν κοινωνία, ἄρα προϋποθέτουν, σὲ κάποιον βαθμὸ, τὴν δυνατότητα ἀπαγκίστρωσης ἀπὸ τὴν ἰδεολογικὴ αὐτοκατανόησή της, τὴν δυνατότητα προσέγγισης μιᾶς ἀντικειμενικῆς σκοπιᾶς! Ἄρα δὲν ὑπάρχει πιά λόγος νὰ ἀρνοῦνται τὴν ἀξιολόγηση τῶν φαινομένων, τὴν σύγκριση τῶν προτύπων, τὴν κριτικὴ τῆς κοινωνίας.

Αὐτὸ δὲν μᾶς λέει ἂν καὶ πῶς ἐπιτυγχάνουν νὰ βροῦν μιὰ ἀντικειμενικὴ σκοπιὰ, ἀλλὰ μόνο ὅτι ὁρος δυνατότητας μιᾶς γνώσης τῆς κοινωνίας εἶναι ἡ δυνατότητα κριτικῆς, ἀξιολόγησης, τῆς ἴδιας τῆς κοινωνίας. Θὰ δοῦμε ὅτι ἕνα τέτοιο ἐπιχείρημα εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν κριτικὸ ἐπιχείρημα: λέγεται ὑπερβατολογικό. Μὲ βάση ἕνα τέτοιο ἐπιχείρημα, δὲν ἀποδεικνύουμε ὅτι μποροῦμε νὰ ἀσκήσουμε ἀντικειμενικὴ κριτικὴ ἢ νὰ γνωρίσουμε ἀντικειμενικά, ἀλλὰ ὅτι αὐτὰ τὰ δύο εἶναι ἀλληλένδετα, ὅτι ἔχουν τὴν ἴδια προϋπόθεση. Κι ἀφοῦ αὐτὴ ἡ προϋπόθεση δὲν εἶναι ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς ἀντικειμενικῆς σκοπιᾶς, ἀφοῦ μάλιστα αὐτὴ ἐδῶ ἡ σκοπιὰ εἶναι τὸ ζητούμενο, ἡ προϋπόθεση εἶναι ἡ ζήτησις αὐτὴ, δηλαδὴ ἕνα ἐνδιαφέρον πού εἶναι κριτικὸ καὶ μόνον ἐπειδὴ εἶναι κριτικὸ μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον.

Οἱ δύο ἀπαντήσεις, τὸ ναὶ καὶ τὸ ὄχι, μποροῦν ἄλλωστε νὰ διαβασθοῦν κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἐνδιαφέροντός τους. Ποιό ἐνδιαφέρον προϋποθέτουν οἱ δύο ἀπαντήσεις; Ὅταν ἀπαντοῦμε «ναί», τὸ ζήτημα εἶναι ἂν ἡ σκοπιὰ πὺ ἀξιολογεῖται ὡς ἀνώτερη μπορεῖ ὑπὸ μία ἔννοια νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ, ἐπιστημονικὴ σκοπιὰ βάσει τῆς ὁποίας θὰ ἔχουν συγκριθεῖ οἱ δύο. Αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ προϋποθέτει στὸν μαρξισμό ἢ ταύτιση τῆς προοπτικῆς τοῦ μελετητῆ μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς κοινωνικῆς ομάδας πὺ φέρει τὸ ἀνώτερο ρυθμιστικὸ πρότυπο. Τὸ ἀληθές εἶναι ἀγαθόν, δίκαιο, ὅπως στὴν παραδοσιακὴ σκέψη. — Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον εἶναι χειραφετητικὸ, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἐπιζητᾷ τὴν χειραφέτηση τοῦ ἀντικειμένου τῆς γνώσης.

Στὴν ἀντίθετη παράδοση οἱ προοπτικὲς θεωροῦνται ὅλες ἐξ ἴσου συμβατικὲς καθὼς ἐρμηνεύονται ὡς ἰσάριθμες ἐκφάνσεις τῆς βούλησης μίας ομάδας ἢ ἐνὸς ἀτόμου νὰ ἐπιβληθεῖ στοὺς ἀνταγωνιστές. Σ' αὐτὴν τὴν παράδοση προβληματίζει βέβαια ἡ σκοπιὰ τῆς ἐπιστήμης. Στὴν πιὸ συνεπὴ ἐκδοχὴ μιᾶς τέτοιου τύπου θεωρίας, αὐτὴν τοῦ εἰσηγητῆ της Νίτσε, ἡ ἐπιστήμη ἐμφανίζεται καὶ αὐτὴ ὡς μία ἀκόμη βούληση γιὰ δύναμη ὅπως αὐτὲς πὺ μελετᾷ, ὡς μία ἀκόμη αὐθαίρετη ἐπιλογὴ ἀξιῶν, ὅπως ἡ τῶν ὑπὸ μελέτη ὁρῶντων σύμφωνα μὲ τὴν ἴδια θεωρία. — Ἐδῶ τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον δὲν ἐπιζητᾷ τὴν χειραφέτηση τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ ὑποκειμένου τῆς γνώσης ἀπὸ τὴν ἀξιακὴ δέσμευση.

Στὸν μὲν Μάρξ ἡ θεωρία τῆς κοινωνίας δίνει, στὸ περιεχόμενό της, μιὰ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πῶς εἶναι δυνατόν ἡ ἐπιστήμη νὰ ἀρνεῖται τὴν ἰδεολογία ἀπὸ τὴν ὁποία ἀναμφισβήτητα ἐκπηγάζει. Ἡ κοινωνία εἶναι διασπασμένη, ἄρα ὁ αὐτονομιμοποιητικὸς λόγος της δὲν εἶναι ἐνιαῖος, δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πειστικὸς γιὰ ὅλους. Ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἡ αὐτοκριτικὴ τῆς κοινωνίας, ὅπου ἓνα μέρος της κυρίως γίνεται φορέας τῆς κριτικῆς πὺ ἀσκεῖ ἡ ἐπιστήμη στὴν ἰδεολογία.

Στὸν Βέμπερ δὲν ὑπάρχει τέτοια ἀπάντηση. Ἡ ἐπιστήμη, γιὰ τὸν βεμπεριανὸ ἐπιστήμονα, πρέπει κυρίως νὰ χωρίζει τὰ γεγονότα ἀπὸ τίς ἀξίες μὲ τίς ὁποῖες τὰ ἐπενδύουμε. Ὅμως, ταυτόχρονα, ὁ ἐπιστήμονας ὁρίζει τίς σημαντικὲς πλευρὲς τοῦ ἀντικειμένου τοῦ βάσει κάποιων κοινωνικῶν ἀξιῶν. Ἔτσι τὸ νιτσεϊκο-βεμπεριανὸ ἐνδιαφέρον παρουσιάζει τὸ στοιχεῖο τῆς αὐτοσυνειδησίας, τῆς ἐντιμότητος. Πράγματι, ἔχει σημασία νὰ γνωρίζω ὅτι δὲν μπορῶ νὰ γνωρίζω παρὰ μόνον μὲ ὑποκειμενικά μέσα, ὥστε νὰ ἐλέγχω ὅσο τὸ δυνατόν τὴν ἑλλειψὴ ἀντικειμενικότητος. — Αὐτὴ ἡ παράδοση ἐμφανίζεται λοιπὸν ἐπιστημονικότερη ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἀπεμπολεῖ τὸ χειραφετητικὸ ἐνδιαφέρον χωρίζοντας γεγονότα καὶ ἀξίες. — Ἡ ἐπιστήμη ἀναζητᾷ ἓνα

τρίτο σημεῖο πέραν τῶν ἀντιθέτων ἀξιῶν, δὲν γνωρίζει ἡ ἴδια, στὸ περιεχόμενό της, πῶς μπορεῖ νὰ ἐμφανισθεῖ αὐτὸ ἀπὸ ἄποψη κοινωνικῶν προϋποθέσεων, καὶ τοῦτο ἀκριβῶς συνεπάγεται μιὰ ἄγνοια ποὺ πρέπει νὰ τὴν ἀποτρέπει ἀπὸ τὸ νὰ ἀξιολογεῖ. Πρέπει νὰ ἐπιδιώκει νὰ εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερη, παρ' ὅλο ποὺ οἱ ἴδιες οἱ προϋποθέσεις της δείχνουν ὅτι τὸ ἐγχείρημα εἶναι κατ' ἀρχὴν ἀδύνατο.

Αὐτὴ ἡ ἀξίωση ἀντικειμενικότητος δὲν εἶναι βέβαια διόλου ξένη πρὸς τὴν θεωρία, ἀποτελεῖ ἐγγενὲς στοιχεῖο της, τὸ ὁποῖο δέχεται κατ' ἀνάγκην καὶ ἡ μαρξιστικὴ θεωρία, ὅπως πρωτύτερα ἡ λεγόμενη «ἰδεαλιστικὴ» φιλοσοφικὴ σύνδεση γεγονότων καὶ ἀξιῶν στὸν Κάντ καὶ τὸν Ἑγέλο. (Καὶ σ' αὐτὸ θὰ ἐπανέλθουμε ἐκτενῶς.) Ἐτσι ὁ χωρισμὸς γεγονότων καὶ ἀξιῶν προϋποτίθεται καὶ ὅταν συνδέονται. Ἡ ἀξιολόγηση τῶν διαφορετικῶν προοπτικῶν προϋποθέτει, ἴσα ἴσα, τὴν ἀμιγῶς ἐπιστημονικὴ προσπάθεια χωριστῆς καὶ ἐγγενοῦς μελέτης τους, τὴν κατάκτηση τοῦ τρίτου σημείου ποὺ λέγαμε.

Τὴν κατάκτηση μιᾶς τέτοιας ἀντικειμενικῆς σκοπιᾶς ἐπιδιώκει ἡ διερεύνηση τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὴν φύση τῆς θεωρίας. Ἐσκεμμένα διάλεξα ἓνα παράδειγμα, τὴν ἀλλαγὴ τῶν προτύπων συναναστροφῆς τῶν φύλων, ποὺ δείχνει ὅτι αὐτὴ ἡ θεωρητικὴ ἀναζήτηση μᾶς ἀφορᾷ, μᾶς ἐνδιαφέρει.

Ἡ ἐνασχόληση μὲ τὴν θεωρία καταργεῖ τὴν πίστη στὴν ἰδεολογία. Τὸ ἐνδιαφέρον ποὺ τὴν στηρίζει δὲν εἶναι τῆς τάξεως τῆς πίστεως (ἢ πάντως ὀφείλει νὰ μὴν εἶναι, ἢ ἔστω ὀφείλει νὰ προσπαθεῖ νὰ μὴν εἶναι). Ἀπαιτεῖ τὴν ἄρση τῆς ἄμεσης κατάφασης τῶν δεδομένων ἀξιῶν. Ἀλλὰ ἐνέχει συνάμα κάποιο αἶτημα νομιμοποίησής τους, ἀξιολόγησής τῶν ἀξιῶν. Ὅταν πάλι ἐπιμένουμε στὴν ἀξιολογικὴ οὐδετερότητα τῆς ἐπιστημονικῆς σκοπιᾶς, ὅπως ὁ Βέμπερ —καὶ πιὸ ἄγαρμπα ὁ Κονδύλης—, τότε ἀκριβῶς, σύμφωνα μὲ τὴν παραπάνω συζήτηση, καὶ ὅσο παράξενο κι ἂν φαίνεται, τότε ἀκριβῶς θέτουμε σὲ κίνδυνο τὸ καθεστῶς ἐπιστημονικότητος τοῦ λόγου μας. — Αὐτὸ εἶναι ἓνα παράδοξο ποὺ δὲν ἐμφανίζεται στίς φυσικὲς ἐπιστῆμες.

Ὅπως κάθε θεωρητικὴ πραγμάτευση, καὶ ἡ παραπάνω ἐξέφερε μιὰ γνώμη. Τελιώνοντας τὴν ἐπαναδιατυπῶν μὲ θεωρητικότερο τρόπο. Οἱ ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου δὲν συμμορφώνονται πρὸς ἓνα πρότυπο ἐπιστήμης ποὺ ἀντλεῖται ἀπὸ τὶς θετικὲς ἐπιστῆμες καὶ τὸ ὁποῖο στηρίζεται στὴν ὑπαρξὴ μιᾶς τεχνικῆς ἐφαρμογῆς τῆς φυσικῆς. Αὐτὸ τὸ πρότυπο ὀνομάζεται θετικιστικὸ ἢ ἐπιστημονιστικὸ καὶ τὸ

ἐπέκρινε κυρίως ἡ Σχολή τῆς Φραγκφούρτης.² Ὁ πρῶτος Χάμπερμας (Habermas), συνεχιστὴς αὐτῆς τῆς Σχολῆς, ἀντέτεινε στὸν θετικισμό τὴν ἔννοια τοῦ ἐνδιαφέροντος ὡς προϋποθέσεως τῆς γνώσης (μὲ ἀνάλογον τρόπο καὶ ἐγώ).³

Αὐτὴ ἡ ἔννοια ἑνὸς ἐνδιαφέροντος — ἢ ἐπὶ τὸ ἀρχαιότερον «διαφέροντος», ὅπως προτιμοῦν ὀρισμένοι νὰ μεταφράζουν στὴν συγκεκριμένη συνάφεια τὸν ὄρο *Interesse* (γερμ.), *intérêt* (γαλλ.) ἢ *interest* (ἀγγλ.), πού δηλώνει ἐπίσης τὸ συμφέρον — ἐγγενοῦς στὸν λόγο, στὸν ὀρθὸ λόγο, ἀνάγεται στὸν Κάντ, εἴπαμε. Τὴν ἐπικαλεῖται γιὰ νὰ βγάλει τὸν λόγο ἀπὸ τὴν ἀμηχανία πού τοῦ προκαλεῖ ἡ κατάληξη σὲ ἀντινομικά μεταξύ τους συμπεράσματα.⁴ Αὐτὸ τὸ σχῆμα χρησιμοποίησα παραπάνω γιὰ νὰ δείξω ὅτι ἡ σκοπιὰ τῆς ἐπιστῆμης ὀφείλει μὲν κατ' ἀρχὴν νὰ μὴν ταυτίζεται μὲ καμμία ἀπὸ τίς ἀντικρουόμενες κοινωνικὲς προοπτικὲς, ἀλλὰ μπορεῖ ν' ἀναγνωρίσει σὲ μία ἀπ' αὐτὲς τὸ ἐνδιαφέρον πού τὴν στηρίζει, τὸ χειραφετητικὸ ἐνδιαφέρον. (Τὸ ἴδιο σχῆμα ἔχω προσπαθήσει ἄλλοῦ νὰ χρησιμοποίησω γιὰ νὰ κατανοήσω τὴν κρίση περὶ πολιτικῶν καὶ νὰ ἀνακατασκευάσω τὴν διάκριση ἀριστερᾶς καὶ δεξιᾶς.)⁵

Αὐτὴ ἡ θέση ὑπονοεῖ τὴν ταύτιση τοῦ χειραφετητικοῦ καὶ τοῦ ὀρθολογικοῦ. Ἐνα τέτοιο ἐπιχείρημα ἐκφράστηκε μὲ τὸν πιὸ ρητὸ τρόπο τὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀναδεικνύοντας σὲ ἀξία τὴν κριτικὴ σκέψη, ὅπως καταγράφει ὁ Κάντ.⁶ Ὁ διαφωτισμὸς μετατράπηκε σὲ κοινὸ ὄνομα ἀπὸ τὴν Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης. Ὁ Ψυχοπαίδης ἐγγράφεται σ' αὐτὴ τὴν παράδοση σκέψης καὶ στὸ κύριο ἔργο του *Ἱστορία καὶ μέθοδος*, πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα γιὰ τὴν πραγματεύεται τοὺς τέσσερις στοχαστὲς πού θὰ ἐξετάσουμε κι ἐμεῖς, τὸν Κάντ, τὸν Ἑγέλο, τὸν Μάρξ, τὸν Βέμπερ, ὑποστηρίζει τίς διαφωτιστικὲς προκείμενες τῶν τριῶν πρώτων ἐναντίον τοῦ ἐπιστημονισμοῦ τοῦ τελευταίου, πού ἀπαγορεύει νὰ ἀξιολογοῦμε κοινωνικὰ φαινόμενα.

2. Βλ. T.W. Adorno κ.ἄ., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Φραγκφούρτη 1972.

3. J. Habermas, *Κείμενα γνωσιοθεωρίας καὶ κοινωνικῆς κριτικῆς*, Πλέθρον, Ἀθήνα 1990. *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1968-73.

4. *Kritik der reinen Vernunft*, A 462, B 490, *Κριτικὴ τοῦ καθαρῶ λόγου* (μτφ. Δημητρακόπουλου), τχ. β', Ἀθήναι 1985, σ. 158.

5. *Θέση καὶ ἀλήθεια*, *Κριτικὴ*, Ἀθήνα 1997, «Πολιτικὴ κρίση καὶ ἐνδιαφέρον», σ. 147-198.

6. *Kritik der reinen Vernunft*, A 12, σημ., *Κριτικὴ τοῦ καθαρῶ λόγου* (μτφ. Γιανναρά), τ. α', σ. 28. Καὶ εἰς Mendelssohn κ.ἄ., *Τί εἶναι Διαφωτισμός*, μτφ. *Κριτικὴ*, Ἀθήνα 1989, σ. 19.

2

Ἡ συγκρότηση τῆς ἐμπειρίας

Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον θέτει ἐρωτήματα καὶ ἔτσι κατασκευάζει θεωρίες. Τὸ ἐρώτημα ἐφαρμόζεται στὴν ἔρευνα. Αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ σημαίνουν ὅτι δὲν εἶναι ἓνα πρακτικὸ ἀλλὰ ἓνα θεωρητικὸ ζήτημα. Ἐτσι φαίνεται νὰ ἔχουμε μιὰ πρωτοκαθεδρία τοῦ ἐρωτήματος πρὸς τὴν ἔρευνα καὶ τῆς θεωρίας πρὸς τὴν πράξη. Ὅλα δὲ τὰ ἀμιγῶς θεωρητικὰ ζητήματα εἶναι φιλοσοφικά, δηλαδὴ παραμένουν κατὰ ἓναν τρόπο ἀναπάντητα. Ὅμως ἰσχύουν καθ' αὐτά, ὡς ἐρωτήματα. Δηλαδὴ ἡ ἀπάντηση ποὺ προτείνεται γι' αὐτὰ ἐγείρει κάθε φορὰ νέες δυσκολίες ποὺ μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ τὰ θέσουμε πάλι, διαφορετικά. Ἀπ' αὐτὴ τὴν ἀποψη, ἡ θεωρία δὲν ἐφαρμόζεται.

Ὅμως εἶναι προφανὲς ὅτι τὸ ἐρώτημα ποὺ ἐφαρμόζουμε χρειάζεται συγχρόνως τὴν ἔρευνα γιὰ νὰ προχωρήσει ἡ λύση του. Ἡ θεωρία ἐφαρμόζεται στὴν ἐμπειρία, ἀλλὰ καὶ ἡ δεύτερη ἐπιδρᾷ στὴν θεωρία. Καί, τὸ σημαντικότερο, τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον, ἀπὸ τὸ ὁποῖο τίθεται τὸ θεωρητικὸ ἐρώτημα, εἶναι πάλι πρακτικόν.

Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι ἡ θεωρία καὶ ἡ ἐμπειρία εἶναι τὸ ἴδιο. Οὐτε ὅτι ἡ ἔννοια «πρακτικόν» ἔχει τὸ ἴδιο νόημα, ὅταν μιλάμε γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ μιᾶς θεωρίας, καὶ ὅταν μιλάμε γιὰ τὸ ἴδιο τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον. Τὸ τελευταῖο εἶναι πάντα προϋπόθεση λάθε ἐπιμέρους μορφῆς γνώσης, ἡ ὁποία μὲ τὴν σειρά της ἐφαρμόζεται. Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον προφανῶς δὲν εἶναι ὅμοιο σὲ ὅλους. Ὡστόσο πάντα κάποιο ἐνδιαφέρον προϋποτίθεται.

Υπάρχει διαφωνία γιὰ τὸ τί τὸ ἐπηρεάζει καὶ γιὰ τὸ ἂν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ ἡ ποιικιλία του στὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο μὲ βάση τὴν ἴδια τὴν θεωρία, ποὺ παράγεται κάτω ἀπὸ τὴν δική του προϋπόθεση (ὅπως εἶδαμε τὴν προηγούμενη φορὰ: διαφορὰ ἐπιστημολογίας τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Βέμπερ). Δὲν ὑπάρχει ὅμως διαφωνία γιὰ τὸ ὅτι εἶναι προϋπόθεση τῶν μορφῶν γνώσης.

Δὲν ὑπάρχει ἔρευνα, δὲν ὑπάρχει ἐμπειρία χωρὶς νοητικὸ πλαίσιο. Τὸ νοητικὸ πλαίσιο εἶναι τὸ πρῶτο, θεμελιῶδες, καταγωγικὸ θεωρητικὸ προϊόν τοῦ —πρακτικοῦ μὲ ἀνώτερη ἔννοια— γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος. Δὲν ὑπάρχει ἀπάντηση χωρὶς ἐρώτημα, ἂν καὶ ἡ ἀπάντηση μπορεῖ νὰ μᾶς ὑποχρεώσει ν' ἀναθεωρήσουμε τὸ ἐρώτημα.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο συγκροτεῖται, ὅτι κατασκευάζεται, ὅχι αὐτὸ καθ' αὐτό, γιατί ἄλλιῶς δὲν θὰ μᾶς ἐπεφύλασσε ποτὲ καμιά ἐκπληξή, δὲν θὰ

μᾶς μάθαινε ποτέ τίποτα, ἀλλὰ κατασκευάζεται ὡς γνωστικὸ ἀντικείμενο, κατασκευάζεται ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ μᾶς ἐκπλήσσει καὶ νὰ μᾶς διδάσκει σέ σχέση με κάποιο φάσμα δυνατῶν ἀντιδράσεων τοῦ ποῦ ὀρίζουμε ἀπὸ πρὶν προκειμένου νὰ ξέρουμε γιὰ τί εἶδος ἀντικειμένου κάνουμε λόγο ἐν προκειμένῳ. Αὐτὴ ἡ συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου ὡς κατάλληλου γιὰ νὰ γνωσθεῖ, ὁ Κάντ τὴν ἀποδίδει, εὖλογα, στὴν γνωστικὴ μας ἱκανότητα, καὶ αὐτὴ ἡ θέση τοῦ γνωστικοῦ προβλήματος, ποῦ ἀνάγεται σ' αὐτόν, ὀνομάζεται κατόπιν αὐτοῦ ὑπερβατολογική (transzendental).

Ποιὰ εἶναι ἡ διαφορὰ τῶν δύο ἐννοιῶν τοῦ «πρακτικοῦ» ποῦ φάνηκε ὅτι εἶναι ἀναγκαῖα; Ἡ ἀπόκτηση μιᾶς εἰδικοῦ τύπου πρακτικῆς ἱκανότητος ποῦ ἐφαρμόζεται λέγεται ἀκριβέστερα τεχνική, ἐνῶ ἡ διαδικασία τῆς ἐρώτησης καὶ τῆς ἀπάντησης, ὅπως μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ ἡ σχέση θεωρίας καὶ ἐμπειρίας ἢ ἐμπειρικῆς ἐρευνας, πρέπει καλύπτεται νὰ ὀνομάζεται πρακτικὴ με τὴν αὐστηρὴ σημασία τῆς λέξης. Τεχνικὲς λέγονται οἱ ἐφαρμογές, πρακτικὸ λέγεται τὸ ἐνδιαφέρον.

Ἔχουμε λοιπὸν ἓνα πῆγαιν' ἔλα μετὰξὺ θεωρίας καὶ ἐμπειρίας, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν διαρρηγνύει τὸ ὑπερβατολογικὸ πλαίσιο, δηλαδὴ τὸν συγκροτητικὸ χαρακτήρα τῆς γνωστικῆς ἱκανότητος ποῦ ἔχει καταδείξει ὁ Κάντ. Γιὰ τὴν ἀκρίβεια, θὰ πρέπει ὅμως νὰ ποῦμε ὅτι ὑπάρχουν μετατροπὲς τῶν κατηγοριῶν στὴν ἱστορία. Ἡ μᾶλλον ὅτι ἡ «ἱστορία» εἶναι κυρίως αὐτὴ ἡ ἀλλαγὴ τῶν στοιχειωδῶν ἐννοιῶν μετὰ τίς ὁποῖες συγκροτοῦμε τὴν ἐμπειρία, οἱ ὁποῖες λέγονται «κατηγορίες». Ὁ Κάντ θεωρεῖ τὸ σύστημα τῶν κατηγοριῶν στάσιμο, ἀλλὰ ἐμεῖς θὰ πρέπει νὰ ποῦμε, γιὰ νὰ δανειστῶ μιὰ φράση τοῦ οὐγγρου μαρξιστῆ Λούκατς (Lukács, 1885-1971), «ὄχι ὅτι ἡ ἱστορία παίζεται μόνο στὸ σύστημα κατηγοριῶν, ἀλλὰ ὅτι εἶναι ἡ ἀλλαγὴ τοῦ συστήματος κατηγοριῶν». ⁷ Αὐτὴ ἡ ἰδέα ὑπῆρξε ἀρχικὰ αὐτὴ τοῦ Ἑγελου: «ὅλες οἱ ἐπαναστάσεις, στὴν ἐπιστῆμῃ ὅπως καὶ στὴν παγκόσμια ἱστορία, ὀφείλονται μόνο στὸ ὅτι ὁ νοῦς τῶρα ἄλλαξε τίς κατηγορίες του», λέει ὁ Ἑγελος, στὴν ἱστορία ἀλλάζει ἡ «ἐννοια», λέει, ἡ «λογικότητα». ⁸

Αὐτὸ ποῦ μᾶς ὑποχρεώνει νὰ ποῦμε κάτι τέτοιο εἶναι ἡ ἀνακάλυψη, ὅτι δὲν σκεφτόμασταν πάντα ἔτσι ὅπως σκεφτόμαστε σήμερα, ὄχι μόνο γιὰ δευτερεύοντα ζη-

7. G. Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, συγγραφή István Eörsi, γερμ. μτφ. α' ἔκδ. 1971, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1981.

8. Ἑγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν § 246, προσθήκη: *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 9, σ. 20-21. *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Ἀμβούργο 1955, σ. 153, 174.

τήματα ἢ γενικὰ γιὰ ζητήματα περιεχομένου τῶν γνώσεων, γιὰ τὸ τί εἶναι τὸ τάδε ἀντικείμενο, ὅπως εἶναι προφανές, ἀλλὰ καὶ ὅσον ἀφορᾷ θεμελιώδη, συγκροτητικά, ὑπερβατολογικὰ ζητήματα, σχετικὰ μὲ τὸ τί εἶναι ἀντικείμενο καὶ τί ὄχι. Θὰ πρέπει λοιπὸν νὰ ὑποθέσουμε δυὸ πράγματα:

(1) ὅτι τὸ ὑπερβατολογικὸ νοητικὸ πλαίσιο ἔχει τόπο καὶ χρόνο, ὅτι εἶναι ἱστορικό, παρ' ὅλο πὺν δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τίποτα, οὔτε λοιπὸν κάτι ἱστορικό, χωρὶς νὰ ἔχουμε ἤδη κάποιο νοητικὸ πλαίσιο, δηλαδή παρ' ὅλο πὺν ἔχουμε ἐδῶ κύκλο.

(2) ὅτι ὑπάρχει ἓνα εἶδος ἐμπειρίας, πὺν προκαλεῖ τὴν ἀλλαγὴ τοῦ πλαισίου, ἢ λεγόμενη «ἱστορικὴ ἐμπειρία».

Στὴν πρώτη ὑπόθεση στηρίζεται μιὰ σχετικοποίηση τοῦ καντιανοῦ σχήματος. Διαπιστώνοντας τὴν κυκλικότητα πὺν πλήττει κάθε προσπάθεια κατανόησης τῆς ποικιλίας τοῦ ἴδιου τοῦ τρόπου κατανόησης, θεωροῦμε τὴν διαφορὰ τῶν προοπτικῶν βασικὸ δεδομένο, μὴ ἐξηγήσιμο περαιτέρω, κάτι τὸ ὁποῖο λέγεται «σχετικισμός»: ὅ,τι ἀληθεύει σ' ἓνα α σύστημα σκέψης ἐνδέχεται νὰ μὴν ἰσχύει σ' ἓνα β σύστημα, καὶ αὕτῃ ἡ διαφορὰ, ὅπως κάθε κοινωνικὴ διαφορὰ προοπτικῶν, δὲν εἶναι ἀντικειμενικὰ ἀξιολογήσιμη, ἀφοῦ αὐτὸ θὰ γινόταν (καὶ γίνεται) πάντα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ (σύμφωνα μὲ τὸ νοητικὸ πλαίσιο, τὸν τρόπο συγκρότησης) τοῦ ἐνὸς ἀντιπάλου. Αὕτῃ ἡ σχετικοποίηση τοῦ καντιανοῦ σχήματος, πὺν τὸ διατηρεῖ τυπικά, ὡς πρὸς τὴν δομὴ του, ὡς πρὸς τὴν προτεραιότητα τῆς συγκρότησης ἐπὶ τῆς γνώσης, καὶ ὁ συνακόλουθος σχετικισμὸς, χαρακτηρίζουν τὴν σκέψιν τοῦ Βέμπερ, καὶ εἶναι ἤδη τὸ γενικὸ γνωσιοθεωρητικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς σκέψης τοῦ Νίτσε.

Στὴν δεύτερη ὑπόθεση στηρίζεται μιὰ προσπάθεια ἑντάξης τῆς σχετικότητος σ' ἓνα ἐνιαῖο πλαίσιο, πὺν παραμένει πιστὸ στὴν πρόθεση τοῦ Κάντ νὰ ἀναλύσει τὴν ἱδία τὴν γνώση γενικῶς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιφέρει σημαντικὰς ἀλλαγὰς, προκειμένου νὰ διατηρήσει αὕτῃ τὴν γενικότητα παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἀλλάζουν οἱ τρόποι συγκρότησης. Ἡ δεύτερη προσπάθεια εἶναι αὕτῃ τοῦ Μάρξ καὶ ἤδη, ὅσον ἀφορᾷ τὸ γενικὸ σκεπτικὸ, τοῦ Ἑγελου, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νὰ βρεῖ ἓνα πλαίσιο γιὰ τὴν συγκρότησιν τῶν ἴδιων τῶν διαφορετικῶν συγκροτήσεων. Αὐτὸ τὸ πλαίσιο ἐγκαταλείπει τὴν καντιανὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα τοῦ πλαισίου ἀπέναντι στὴν ἐμπειρία, προφανῶς, ἀφοῦ ἐξετάζει πῶς τὰ πλαίσια ἀλλάζουν, ἄρα διερευνᾷ τίς ἱστορικὰς ἐμπειρίας πὺν τὰ ἀλλάζουν (σύμφωνα μὲ τὸν ὅρισμό τοῦ Ἑγελου καὶ τοῦ Λούκατς πὺν εἴπαμε, μιὰ τέτοιας λογῆς ἐμπειρία εἶναι ἐξ ὁρίσμου ἱστορικὴ, ἀφοῦ ἡ ἀλλαγὴ κατηγοριῶν ὀρίζει τὴν ἱστορία). Ἐδῶ ἐγκαταλείπεται ἡ ἀπόλυτη προτεραιότητα τοῦ πλαισίου

γιατὶ ἀκριβῶς μιὰ τέτοια προτεραιότητα θεωρεῖται ἀναγκαῖο νὰ ἐξηγηθεῖ κάθε φορά σχετικὰ μὲ τὰ συγκεκριμένα χαρακτηριστικὰ τοῦ πλαισίου ποὺ ἐξετάζουμε. Στὸ ἐπίπεδο τοῦ πλαισίου δεύτερου βαθμοῦ, αὐτοῦ τοῦ πλαισίου μὲ τὸ ὁποῖο ἐπιχειρεῖται ἡ μελέτη τῶν διαφόρων κοινωνικοῖστορικὰ προσδιορισμένων πλαισίων, αὐτὸ ἀπαιτεῖ μιὰ νέα ἀντιμετώπιση τῆς κυκλικότητος: ἂν ὑπάρχει κάποιο «πῆγαν' ἔλα» μεταξύ θεωρίας καὶ πράξης, ὅπως λέγαμε, τότε οἱ προϋποθέσεις πρέπει κάπως νὰ ὑπάγονται σ' αὐτὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο προϋποτίθενται. Αὕτῃ ἡ δυσκολία εἶναι καὶ ὅλη ἡ δυσκολία τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου, τοῦ Ἑγελου, καὶ τοῦ Μάρξ, μὲ χαρακτηριστικότερο σημεῖο τὴν ἀναβάθμιση τῆς σημασίας τῆς ἀντίφασης.

Ἐνα χειραφετητικὸ ἐνδιαφέρον ὅπως τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας ἀντιμετωπίζει διαφορετικὰ τὸ ζήτημα τῆς πρακτικῆς ἀπὸ ἓνα μὴ χειραφετητικόν, ὅπως εἶναι προφανές. Τὸ μαρξιστικὸ χειραφετητικὸ ἐνδιαφέρον δέχεται τὴν νομιμότητα τῆς ἐγελιανῆς προσθήκης, τὴν ἔλλογη μετατροπὴ τῶν ἐννοιῶν, ἐνῶ ἡ βεμπεριανὴ παράδοση δὲν τὴν δέχεται καὶ τίθεται ὡς θεματοφύλακας τῆς (περιεχομενικὰ σχετικοποιημένης) ὑπερβατολογικῆς στάσης. Ἐτσι ἐμφανίζονται ἱστορικὰ δύο τρόποι κατασκευῆς κοινωνικῶν θεωριῶν, ἓνας διαλεκτικός, στὸν Μάρξ, ποὺ στηρίζεται στὸν Ἑγέλο καὶ μέσῳ αὐτοῦ στὸν Κάντ, καὶ ἓνας ποὺ μπορεῖ νὰ ὀνομασθεῖ ὑπερβατολογικός, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι στηρίζεται στὸν Κάντ ἀρνούμενος τὸν Ἑγέλο καὶ τὸν Μάρξ. Ὁ δεύτερος ἐνσωματώνει κι αὐτὸς στὴν ἀπαράκαμπτη πιά ἐμπειρία τῆς ἱστορικῆς σχετικότητος, ἀλλὰ καταλήγει στὴν ἀποδοχὴ τῆς σχετικότητος τῆς ἀλήθειας, ἀκολουθώντας τὸν Νίτσε καὶ ὄχι τὸν Ἑγέλο.

Εἶπαμε ὅτι ὅλα τὰ ἀμιγῶς θεωρητικὰ ζητήματα, καθὼς εἶναι φιλοσοφικά, παραμένουν ἀναπάντητα, ἀλλὰ ἰσχύουν ὡς ἐρωτήματα. Κύριο μέλημα σχετικὰ μ' αὐτὰ εἶναι ἡ ὅσο τὸ δυνατόν ὀρθότερη ἀποσαφήνιση. Μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἱστορία ἐρωτημάτων, ὅπως ἔλεγε ὁ γερμανὸς φιλόσοφος Χάιντεγγερ (Heidegger). Ἀ.χ. πὼς ἡ ἱστορία τῆς ἐπιστημολογίας εἶναι ἡ ἱστορία τῶν ἐρωτημάτων περὶ ἐπιστήμης. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἡ ἱστορία τῶν ἐρωτημάτων περὶ τοῦ ἀντικειμένου της, ἐρωτήματα τὰ ὁποῖα συγχρόνως ὀρίζουν τί ἀνήκει καὶ τί δὲν ἀνήκει στὸ ἀντικείμενο. Ὅπως παρατηρεῖ μάλιστα ὁ ἀμερικανὸς ἐπιστημολόγος τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν Τόμας Κούν (Kuhn), τὸ ἀντικείμενο αὐτὸ δὲν διευρύνεται, ἀλλὰ μᾶλλον συρρικνώνεται, κατὰ τὴν περαιτέρω ἀποσαφήνιση τῶν ἐρωτημάτων ποὺ συγκροτοῦν τὸ πλαίσιο, τὸ ὁποῖο αὐτὸς πρότεινε νὰ ὀνομασθεῖ παρά-

δειγμα τῆς ἐκάστοτε φάσης μιᾶς ἐπιστήμης.⁹ — Αὐτὸ ἰσχύει στὴν φυσικὴ, ἀλλ' ἀκόμη περισσότερο σὲ ἐπιστῆμες ὅπως οἱ κοινωνικὲς, ὅπου, ἀντίθετα μὲ τὴν φυσικὴ, δὲν ἔχουμε διαδοχὴ «παραδειγμάτων», τρόπων μὲ τοὺς ὁποίους ἀνακρίνουμε τὸ ἀντικείμενο καὶ συγχρόνως προδικάζουμε τί εἶναι ἀντικείμενο, ἀλλὰ μία συνύπαρξη ἀλληλοαντικρουόμενων «παραδειγμάτων».

Ὅμως εἶναι δύσκολο νὰ θέτουμε θεμελιώδη ἐρωτήματα μὲ συνεκτικὸ τρόπο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι θεμελιώδη, ἐπειδὴ αὐτὰ δὲν ἔχουν κάπου νὰ πατήσουν, δὲν ἐμφανίζονται σ' ἓνα ἀποδεκτὸ πλαίσιο ποὺ διασφαλίζει τὸ νόημά τους. Ἄν ρωτήσω «τί εἶναι ἀρβύλα», θὰ πεῖτε «εἶδος παπουτσιοῦ». Ἄν ρωτήσω ὅμως «τί εἶναι εἶδος;», τί θὰ μοῦ ἀπαντήσετε, θὰ πατήσετε σὲ ποιο νοηματικὸ πλαίσιο; Ἡ ἔννοια «κοινωνία» εἶναι ὅμως στὴν ἴδια μοίρα μὲ τὴν ἔννοια «εἶδος». Ἡ δῆθεν αὐτονόητη ἔννοια «εἶδος» εἶναι ἱστορικὸ προϊόν μιᾶς συγκεκριμένης φιλοσοφίας, ἐνὸς ὁρισμένου τρόπου τοῦ ἐρωτᾶν. Μὲ τὴν γενικὴ σημασίᾳ της κατασκευάσθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, μὲ τὴν εἰδικὴ σημασίᾳ της στὴν ἔκφραση «εἶδος παπουτσιοῦ», ὅπου ὑπονοεῖται ἡ ἀντίθεση γενικὸ-εἰδικό, γένος-εἶδος (παπούτσι-ἀρβύλα), εἶναι προϊόν τῆς ἀριστοτελικῆς μετάπλασης τοῦ πλατωνικοῦ λεξιλογίου.

Ἦδη σ' αὐτὸ τὸ παράδειγμα διαπιστώνουμε ὅτι κάθε φορὰ ποὺ μιλάμε γιὰ στοιχειώδεις ἢ θεμελιώδεις ἔννοιες, ἀντιμετωπίζουμε ἓναν κύκλο. Ὑποχρεώθηκα νὰ χρησιμοποιήσω τὴν λέξη «εἰδική» («εἰδικὴ σημασία») γιὰ νὰ ὀρίσω τὸ εἶδος. Αὐτὲς οἱ ἔννοιες δὲν ὀρίζονται δίχως λογικὸ κύκλο (χρησιμοποίησις τοῦ ὀριζομένου στὸν ὀρισμό, λογικὸ σφάλμα), γιατί εἶναι αὐτὸ ποὺ λέμε κατηγορίες μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἔννοιες ἰδρυτικὲς λόγῳ γενικότητάς τους, ἄνευ τῶν ὁποίων δὲν μπορῶ νὰ συγκροτήσω τὸ ἀντικείμενο, ὅπως θὰ πεῖ ὁ Κάντ. Ἡ «κοινωνία» ἴσως ἀνήκει σ' ἓνα παραπεπλῆσιο ἐπίπεδο. Αὐτὸ ἰσχύει, σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ, γιὰ τὴν γενικότερη σημασίᾳ της, αὐτὴν τῆς «ἀλληλεπίδρασης» (Gemeinschaft), ὅπως τονίζει ὁ Ψυχοπαίδης.¹⁰ Ἔτσι ἡ κυκλικότης δὲν πλήττει μόνο τὴν ἱστορικὴ μελέτη τῆς ἀλλαγῆς τῶν ἐννοιῶν. Ἡ φιλοσοφία καὶ ὁποιοσδήποτε λόγος μελετᾷ τὴν συγκρότηση τῆς ἐμπειρίας ἔρχεται ἀντιμέτωπος μ' αὐτὸ τὸ πρόβλημα.

Οἱ πιὸ κοινὲς θεωρητικὲς ἔννοιες, τὰ δῆθεν πλέον αὐτονόητα σχήματα σκέψης εἶ-

9. Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Σικάγο 1962, μτφ. Ἡ δομὴ τῶν ἐπιστημονικῶν ἐπαναστάσεων, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1981.

10 *Kritik der reinen Vernunft*, A 80, B 106, Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου (μτφ. Γιανναρᾶ), τ β', σ. 49. Βλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Πολιτικὴ μέσα στίς ἔννοιες*, Νῆσος, Ἀθήνα 1997, σ. 17.

ναι προϊόντα τῆς διαδικασίας παραγωγῆς ἐννοιῶν μὲ σκοπὸ νὰ τεθοῦν καὶ μόνο τὰ ἐρωτήματα ποὺ μᾶς ἀπασχολοῦν. Στὶς ἀμέσως προηγούμενες φράσεις χρησιμοποίησα ἐννοιες ὅπως «συγκεκριμένο», «τρόπος», «γενικό», «ἐννοια», «σχῆμα σκέψης», χωρὶς νὰ γίνῃ ἀντιληπτό, βέβαια, ὅτι ὅλες τους ἀποτελοῦν θέματα διαμάχης, σύγκρουσης στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας, στὸ πεδίο τῆς θεωρίας. Γιατὶ, χρησιμοποιώντας μία τέτοια φαινομενικὰ οὐδέτερη ἐννοια, δέχεται κανεὶς ἐκὼν ἄκων ὁρισμένες θεωρητικὲς προκείμενες.

Ἄς πάρουμε ἓνα λίγο διαφορετικὸ παράδειγμα. Ἄν πεῖτε γιὰ κάποιον ὅτι «δὲν εἶναι ἄντρας» δέχεσθε μοιραῖα μία ἰδεολογία περὶ φύλων. Ὁ φεμινισμὸς ἐπέστησε τὴν προσοχὴν σὲ ἄπειρες τέτοιες γλωσσικὲς κατηγορίες ποὺ κυκλοφοροῦν ἀπαρατήρητες στὸν λόγο. Κάτι ἀνάλογο συμβαίνει κι ἐδῶ. Ἄν λέμε «γενικά» καὶ «εἰδικά» δεχόμεστε πῶς οἱ ἐννοιες τοῦ πεδίου στὸ ὁποῖο ἀναφερόμαστε μποροῦν νὰ ἀναλυθοῦν νομίμως ἔτσι. Ὅτι ἱεραρχοῦνται ἔτσι ὥστε ἡ ἐκάστοτε «εἰδικότερη» νὰ ὑπάγεται στὴν «γενικότερη» ὅπως ὁ ἄνθρωπος στὸ θηλαστικό. Ἴσως ὅμως τὸ πεδίο σας δὲν ἐπιδέχεται ἓναν τέτοιο χειρισμό. — Καὶ πάλι, πῶς θὰ μάθετε ὅτι τὸ πεδίο σας δὲν ἐπιδέχεται τέτοιο χειρισμό; Θὰ πρέπει νὰ ὑποθέσετε, θεωρητικά, πῶς τὸ πεδίο σας δὲν εἶναι τόσο πειθήνιο, ὥστε νὰ μὴν ἀντιδρᾷ, νὰ μὴν ὀδηγεῖ σὲ ἀντιφάσεις ὅταν τὸ μεταχειρίζεσθε ἀνάρμοστα· καὶ νὰ προκαθορίσετε, πάλι θεωρητικά, μὲ ποιὸν τρόπο ἐνδέχεται νὰ ἀντιδράσῃ, ποιὸ εἶναι τὸ εἶδος σημείων ποὺ θὰ ἀναγνωρίσετε ὡς ἐνδείξη ὅτι ἡ προσέγγισή σας χωλαίνει.

Γιὰ νὰ πάρουμε ἓνα γνωστὸ παράδειγμα, ἔστω ὅτι τὸ δωδεκάθεο καὶ ὁ χριστιανισμὸς εἶναι δύο εἶδη τοῦ γένους «θρησκεία», ἐφ' ὅσον ἔχουν ἐπίκοινα γνωρίσματα, κοινωνικῆς λειτουργίας καὶ δογματικῆς φύσεως, ὅπως τὸ ὅτι μιλοῦν γιὰ μετὰ θάνατον ζωὴ, ἂν καὶ μὲ πολὺ διαφορετικὸ τρόπο. Ὁ βουδδισμὸς, ποὺ ἐπιδιώκει τὴν ἄρση τῆς μετὰ θάνατον ζωῆς, κι ἂς ἔχει ἀνάλογη ἴσως κοινωνικὴ λειτουργία, εἶναι θρησκεία ἢ ὄχι; Εἶναι εἶδος αὐτοῦ τοῦ γένους; Ἡ θρησκεία εἶναι ἓνα γένος μὲ εἶδη; Ἄν μόνον ἡ κοινωνικὴ λειτουργία ἐνώνει τὶς θρησκείες, τὶς ἐνώνει ἔτσι; Ἡ θεωρητικὴ προσέγγιση ἑνὸς τέτοιου φαινομένου τὸ συγκροτεῖ ἐντάσσοντάς το σὲ μία ἱεραρχία ὑπαγωγῶν; Ὅταν, λ.χ., ἡ κοινωνία ἀναλύεται μὲ τὴν κατηγορία τῆς ἀλληλεπίδρασης, ὅπως σὲ πολλὲς σύγχρονες σχολές (τοῦ Μήντ [G.H. Mead] καὶ σήμερα τοῦ Γκόφμαν [I. Goffman]), τὰ ἀντικείμενα ποὺ συγκροτεῖ, τὰ «εἶδη» ἀλληλεπίδρασης, ἀποτελοῦν ἄραγε μεγέθη ταξινομήσιμα κατὰ γένος καὶ εἶδος;

Ἀνάλογα ἐρωτήματα τίθενται γιὰ διάφορα κοινωνικὰ φαινόμενα: Ἡ οἰκονομία εἶ-

ναι ἓνα γένος πὺ διατρέχει ἱστορικὰ διάφορα εἶδη, ἢ μόνον ἡ κεφαλαιοκρατικὴ κοινωνία, ἐπειδὴ μόνον αὐτὴ ἐνέχει ἓναν εἰδικὸ τομέα πὺ λέγεται ἔτσι, ἀναλύεται νομίμως μὲ τέτοιον τρόπο; — Ἀνάλογα προβλήματα θέτει, λ.χ., ἡ διάκριση ἀφηρημένο-συγκεκριμένο, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω μ' ἓνα παράδειγμα.

Τελικὰ ὁδηγούμεστε ἔτσι σὲ μιὰ σειρά θεωρητικῶν ἐρωτημάτων σχετικὰ μὲ τὸ συνολικὸ μας ἀντικείμενο: Οἱ κοινωνίες εἶναι εἶδη κοινωνίας; Τρόποι ὑπαρξης τῆς κοινωνίας; Ἀσχετα πράγματα πὺ τὰ συνδέει μόνον ὁ μελετητής, συμβατικά, γιὰ τίς ἀνάγκες τῆς ἐρευνᾶς του; Αὐτὸ τὸ πλέγμα προβλημάτων ἐννοοῦμε ὅταν λέμε πὺς τὴν θεωρητικὴ ἐπεξεργασία ἐνδιαφέρει ἡ θέση καὶ ἀποσαφήνιση ἐρωτημάτων.

Εἶναι βέβαιον πὺς ἡ ἐρευνητικὴ διαδικασία —εἴτε τὸ γνωρίζει ὁ ἐρευνητής εἴτε δὲν τὸ ἔχει συνειδητοποιήσει— προϋποθέτει μιὰ θέση τοῦ ἐρωτήματος καὶ μιὰ εἰλημμένη ἀπόφαση σχετικὰ μὲ τὴν λύση, τουλάχιστον ἓναν προσδιορισμὸ τοῦ τύπου τῶν ἀναμενόμενων λύσεων. Ἡ ἐμπειρικὴ προσέγγιση προϋποθέτει νοητικούς ὅρους οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἀποφασίσει γιὰ τὸ τί μπορεῖ νὰ εἶναι θεωρία. Ἰδοὺ τὸ ὑπερβατολογικὸ στοιχεῖο στὸ ὁποῖο στηρίζεται ὁ Βέμπερ. Ἡ ἐρευνα ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα, αὐτὰ λένε τί ψάχνουμε. — Ὅμως ὑπάρχει καὶ ἡ ἀντίστροφη ἐπίδραση, πὺ θεωροῦμε μοιραῖα ὅτι ἐξηγεῖ τὴν θέση τῶν ἐρωτημάτων. Ἡ ἀποσαφήνιση σημαίνει, σ' αὐτὴ τὴν συνάφεια, πὺς τὸ ἐρώτημα ἀναπροσδιορίζεται διὰ τῆς ἐρευνας, καθ' ὁδόν, ὅτι εἶναι ἓνας κανόνας πὺ τροποποιεῖται κατὰ τὴν διάρκεια τῆς ἐφαρμογῆς του,

Ἔτσι, ἀπὸ ὑπερβατολογικὴ ἄποψη, ἡ γενικότητα τοῦ ἐρωτήματος «τί εἶναι μιὰ κοινωνικὴ θεωρία;» ἀπαιτεῖ αὐτὸ νὰ τεθεῖ, προτοῦ εἰσέλθῃ κανεὶς στὴν μελέτη τῶν ἐπὶ μέρους θεωριῶν καὶ πολλῶ μᾶλλον τῶν συγκεκριμένων ἐρευνῶν.

Ὅμως, ἓνα πρόβλημα πὺ τίθεται ἐδῶ εἶναι ὅτι, ἐνῶ ἡ συγκεκριμένη ἐρευνα μᾶς ἀφορᾷ ἅμεσα, ἢ ἔστω μπορεῖ νὰ μᾶς ἀφορᾷ ἅμεσα, φαίνεται περίεργο τὸ γεγονός, ὅτι μᾶς ἐνδιαφέρουν γενικὰ ἐρωτήματα τοῦ τύπου «τί εἶναι μιὰ θεωρία;» Δὲν φαίνεται νὰ μᾶς ἀφοροῦν. Γι' αὐτὸ τὰ λέμε ἀφηρημένα. Λέμε: «Μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ συγκεκριμένη ἐρευνα, ὅχι οἱ ἀφηρημένες θεωρίες!» Θὰ προσπαθήσω ν' ἀνατρέψω αὐτὸ τὸν κοινὸ τόπον, δείχνοντας, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ εἰδους καὶ τοῦ γένους, ὅτι προϋποθέτει μιὰ ὀρισμένη, ὅχι αὐτονόητη συγκρότηση τῆς ἐμπειρίας.

Τὸ ἀντιθετικὸ ζεῦγος συγκεκριμένο-ἀφηρημένο, δίνει καὶ παίρνει στὸν λόγο τῆς ἐποχῆς μας, μὲν φαίνεται νὰ διψᾷ γιὰ τὸ συγκεκριμένο ἐνῶ ἡ ἴδια ἀντιπροσωπεύει ἀπὸ πολλὰς ἀπόψεις τὸ ἀποκορύφωμα τῆς ἀφαίρεσης. Ἄς ἀναλογισθοῦμε ὅμως τίς

ἐκπομπές ἐκεῖνες ὅπου φαινομενικὰ παρουσιάζεται τὸ ἄκρον ἄνωτον τοῦ συγκεκριμένου, ἐννοῶ αὐτὲς ὅπου συμπολίτες μας ἐκθέτουν δημοσίως τὰ συναισθηματικὰ ἄπλυτά τους, τὰ λεγόμενα «θεάματα-πραγματικότητα» (reality shows). Τί τὸ συγκεκριμένο μᾶς προτείνουν; Συγκεκριμένο εἶναι τὸ νὰ ξέρουμε ὅτι ἡ τάδε κυρία δὲν ἀνέχεται τίς ἀπιστίες τοῦ συζύγου της; Δὲν γνωρίζουμε τὸ ζεῦγος, ὑπάρχει γιὰ μᾶς μόνον ὡς ὄνομα καὶ εἰκόνα, εἴμαστε σὲ κατάσταση κουτσομπολιοῦ, ἀλλὰ χωρὶς ἔστω τὴν ἐγγύτητα ποὺ συνοδεύει αὐτὸ καὶ ἐπιτρέπει μιὰ κάποια ἐμπλοκή. Τὸ ζεῦγος ὑπάρχει γιὰ μᾶς μόνον ὡς ἀφηρημένο. Ἀποκτᾶ πιὸ συγκεκριμένο χαρακτήρα ὅταν προσθέτουμε, ὅπως πάντα, μιὰ φράση ὅπως «κοίτα νὰ δεῖς τί γίνεται στὸν κόσμος», τὴν ὁποία διευκρινίζουμε λέγοντας ὅτι δὲν φανταζόμασταν πὼς ἄνθρωποι σὰν κι αὐτοὺς θὰ ἔφθαναν σὲ τέτοιες καταστάσεις. — Τὸ τάχα συγκεκριμένο εἶναι τόσο λίγο συγκεκριμένο ποὺ τὸ συγκεκριμενοποιούμε γενικεύοντάς το: ὅταν λέω «ἄνθρωποι σὰν κι αὐτούς», «τέτοιες καταστάσεις», γενικεύω τὴν περίπτωσή. Ἡ στοιχειώδης γενίκευση εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ νὰ μὲ ἀφορᾷ τὸ θέαμα. Τί θὰ μὲ ἔμελε κάτι μὴ γενικεύσιμο, ἡ ἀπιστία ὡς κάτι ποὺ θὰ ἀνῆκε μόνο σ' αὐτὸ τὸ ζεῦγος;

Ὅμως αὐτὸ τὸ δεύτερο κριτήριο παραμένει ἐλαβόν. Ἡ γενίκευση μᾶς ἀφορᾷ πάντα. Μᾶς ἐνδιαφέρει ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν μᾶς ἀφορᾷ ἄμεσα. Θέλουμε νὰ μάθουμε γιὰ τὸ φαινόμενο τῆς βαρύτητας, ποὺ μᾶς ἀφορᾷ, ἀλλὰ καὶ γιὰ τίς κοσμογονικὲς εἰκασίες, ποὺ μᾶς ἀφοροῦν ἐλάχιστα. Πρέπει λοιπὸν νὰ διακρίνουμε εἴδη γνώσης μὲ διαφορετικὰ ἐνδιαφέροντα. Τὸ κουτσομπολιὸ κομίζει γνώσεις ποὺ στηρίζονται σὲ ἄμεσο ἐνδιαφέρον καὶ μόνο τότε ὑφίστανται γιὰ μᾶς. Ἡ φυσικὴ στηρίζεται σ' ἄλλα ἐνδιαφέροντα. Τώρα, γιὰ νὰ συγκροτηθεῖ μιὰ κοινωνικὴ θεωρία πρέπει ν' ἀποσυνδεθεῖ ἀπὸ κάθε ἄμεσο ἐνδιαφέρον σὰν τοῦ κουτσομπολιοῦ, ὅπως κάθε ἐπιστήμη, ὅμως ἐδῶ εἰδικὰ τὰ πράγματα περιπλέκονται, γιὰτὶ δὲν μιλάμε οὔτε γιὰ τὸ μπῆγκ μπάγκ.

Ἄν κάθε ἐπιστήμη στηρίζεται σὲ ἓνα εἶδος ἐνδιαφέροντος, τὰ ἐπιστημονικὰ ἐνδιαφέροντα θὰ πρέπει ὅμως νὰ παρουσιάζουν καὶ κάτι κοινό, γιὰ νὰ λέγονται ὅλα ἐπιστημονικά. Αὐτὸ σίγουρα περιλαμβάνει τὴν ἄρση τῆς ψευδοῦς ἀμεσότητος τοῦ δῆθεν συγκεκριμένου ἐνδιαφέροντος, σὰν αὐτὸ ποὺ ἐξετάσαμε. Ὅμως, στὴν περίπτωσή μιᾶς κοινωνικῆς θεωρίας, κατὰ πρῶτον τὰ ἐρευνητικὰ θέματά της μπορεῖ ὥστόσο νὰ μᾶς ἀφοροῦν ἄμεσα, καὶ κατὰ δεύτερο καὶ κύριο λόγο, ὑπάρχει ἐδῶ κάποιο ἐνδιαφέρον τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ στοχεύει, ρητὰ ἢ ἔμμεσα, σὲ κάποια πρακτικὴ διόρθωση τοῦ ἀντικειμένου — περιλαμβανομένης τῆς διατήρησής του ὡς ἤδη ὀρθοῦ.

Ἐδῶ ἀκριβῶς περιπλέκεται τὸ πράγμα. Δὲν ἀρκεῖ μᾶλλον νὰ παραιτηθεῖ ὁ ἐπι-

στήμονας ἀπὸ κάθε βούληση διόρθωσης τοῦ ἀντικειμένου του, γιατί ἡ ἴδια ἡ δυνατότητα μιᾶς τέτοιας βούλησης, πού ὑπάρχει μόνον ὅταν τὸ ἀντικείμενο εἶναι κοινωνικὸ μὲ τὴν εὐρεία ἔννοια, ἀλλοιώνει ἄρδην τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἀντίστοιχης μελέτης. Ἡ πρόθεση νὰ μὴ θέλει νὰ μεταρρυθμίσει τὴν κοινωνία μετατρέπει λ.χ. αὐτομάτως τὸν μελετητὴ τῆς σὲ νομιμοποιητὴ, σὲ συνήγορο τῆς νῦν κατάστασης. Ἡ πρόθεσή του νὰ ἀντιμετωπίζει τὴν κοινωνία ὅπως ὁ φυσικὸς τὴν φύση —τὸ ἔχει καταγγεῖλει πολλαπλῶς ἡ πρώτη Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης—, σημαίνει αὐτομάτως πὼς δέχεται τὴν ἰδεολογία τῶν κυρίαρχων σήμερα ομάδων, πού ἔχουν κάθε συμφέρον νὰ παρουσιάσουν τὴν σημερινὴν κατάσταση ὡς φυσική!

Στὴν περίπτωση τῆς συγκεκριμένης ἐπιστήμης τὸ ἀντικείμενο εἶναι σίγουρα ἓνα εὐμετάβλητο ἔργο τῶν ἀνθρώπων. Ἐπιπλέον, σ' αὐτὸ τὸ ἀντικείμενο ἐμφανίζονται ἔννοιες ξένες πρὸς τὴν φυσικὴ ὅπως «δικαιοσύνη», «ἀπάτη», «ἐκμετάλλευση». Ἐνα βασικὸ ἐρώτημα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν εἶναι ἀκριβῶς ἂν μποροῦν νὰ ἀντιμετωπίζουν τέτοιες ἔννοιες μὲ καθαρὰ περιγραφικὸ τρόπο χωρὶς οἱ ἴδιες νὰ τίς χρησιμοποιοῦν. Ἀνῆκω σ' αὐτοὺς πού ἀρνοῦνται μιὰ τέτοια δυνατότητα. Τέτοιες ἔννοιες ὀνομάζονται «ἄξιες». Γιὰ νὰ κατανοηθεῖ τὸ ἐπιστημονικὸ, ἰδίως δὲ τὸ κοινωνικοθεωρητικὸ εἶδος γνώσης καὶ τὸ ἐνδιαφέρον πού τὸ στηρίζει, πρέπει νὰ ξεκαθαρίσουμε αὐτὸ τὸ πρόβλημα.

Μία κοινωνιολογικὴ θεωρία εἶναι λιγότερο ἀντικειμενικὴ ὅταν ἀσπάζεται ἄξιες πού ἀποτελοῦν κίνητρα τῶν ὑπὸ μελέτην ὁρῶντων; Ἄν δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ ὅλες τίς ἄξιες, ὑπάρχουν ὁρισμένες ἀντικειμενικὰ προτιμότερες, δηλαδὴ εὐνοϊκότερες γιὰ τὴν διεξαγωγὴ τῆς ἔρευνας; Ἄν ὑπάρχει τρόπος ν' ἀποφασισθεῖ κάτι τέτοιο, αὐτὲς οἱ ἄξιες συμπίπτουν μὲ τίς «δικαιότερες» ἢ με τίς «νηφαλιότερες» (γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω κοινούς ὅρους πού ἡ διατύπωσή τους προϋποθέτει, ὅμως, τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα πού θέτω).

Ἀλλὰ πρέπει ἐπίσης νὰ προσπαθήσουμε νὰ καταλάβουμε αὐτὸ πού εἶπαμε προηγουμένως: Πῶς εἶναι δυνατόν τὸ φαινομενικὰ συγκεκριμένο, τὸ χωροχρονικὰ πλήρως προσδιορισμένο νὰ εἶναι κάτι ἀφηρημένο καὶ πῶς ἀντίστοιχα μία γενίκευση μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ προσέγγιση τοῦ συγκεκριμένου. Μία θεωρητικὴ ἔρευνα δὲν μιλά γιὰ τὴν κα. Ταδοπούλου ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι συγκεκριμένη. Ἐτσι τὸν ἴδιο τὸν συγκεκριμένο χαρακτήρα τῆς τὸν ἀντλεῖ ἀπὸ τὴν θεωρία, ἡ ὁποία προσφέρει λοιπὸν συγκεκριμένες γενικότητες. Ἡ ἔννοια τῆς «συγκεκριμένης γενικότητος» ἢ «συγκε-

κριμένης καθολικότητας» (konkretes Allgemeine) ἀνήκει στὸν Ἑγέλο κι ἔπαιξε καθοριστικὸ ρόλο στὴν διαμόρφωση τοῦ μαρξικοῦ ἐγχειρήματος.

Εἴπαμε ὅτι ἡ ἐμπειρικὴ προσέγγιση προϋποθέτει νοητικούς ὅρους οἱ ὁποῖοι ἔχουν ἤδη ἀποφασίσει γιὰ γενικὰ θέματα σχετικά μὲ τὸ τί μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ τί δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι θεωρία. Αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ κυριαρχεῖ στὸν Βέμπερ καὶ στηρίζεται στὴν σκέψη τοῦ φιλοσόφου Κάντ. Εἴπαμε ὅτι μία ἐπιστημονικὴ γνώση (ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸ κουτσομπολιό) ἀντλεῖ τὸν ἴδιο τὸν συγκεκριμένο χαρακτήρα της ἀπὸ τὴν θεωρία, ἡ ὁποία σκορπίζει τὴν ἐπίφαση ὅτι τὸ ἄμεσο εἶναι συγκεκριμένο καὶ περιέχει ἔτσι κάτι πὺν ὀνομάσαμε «συγκεκριμένες γενικότητες». Αὐτὸ τὸ μεθοδολογικὸ σκεπτικὸ εἶναι χαρακτηριστικὸ τοῦ Μάρξ καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸν Ἑγέλο.

Εἴπαμε ὅτι διαφορετικὰ εἶδη γνώσεως στηρίζονται σὲ διαφορετικὰ ἐνδιαφέροντα. Αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ ἀνέπτυξε ἡ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης μὲ τὸν Χορκχάιμερ καὶ τὸν Ἀντόρνο, καὶ συνοψίσθηκε ἀπὸ τὸν πνευματικὸ κληρονόμο τους. Ἡ Σχολὴ αὐτὴ ἐκκινεῖ ἀπὸ μαρξιστικὲς θέσεις, ὅμως ὀφείλει στὸν ἐχθρὸ τοῦ Βέμπερ τὴν ἀποσαφήνιση τοῦ ἐρωτήματος περὶ ἐνδιαφέροντος. Τὸ ἐνδιαφέρον μαρτυρεῖ ἀκριβῶς τὴν ὑπαρξὴ κάποιας «ἀξίας» πὺν λειτουργεῖ ὡς κριτήριον σημαντικότητος. Ἐνα βασικὸ ἐρώτημα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν εἶναι ἂν μποροῦν νὰ ἀντιμετωπίζουν τέτοιες ἔννοιες μὲ καθαρὰ περιγραφικὸ τρόπο χωρὶς οἱ ἴδιες νὰ τίς χρησιμοποιοῦν.

3

Αἰτιότητα καὶ τελεολογία

Ἄλλο περιγράφω κάτι καὶ ἄλλο τὸ ἀξιολογῶ. Ἄλλο νὰ λέω τί εἶναι κάτι καὶ ἄλλο νὰ λέω ἂν εἶναι καλὸ ἢ κακόν. Ἄλλη σημασία ἔχει ἡ λέξις «ἄνθρωπος» στὴν φράση «ὁ Χίτλερ ἦταν ἄνθρωπος» καὶ ἄλλη στὴν φράση «ὁ Χίτλερ δὲν ἦταν ἄνθρωπος». Ἡ πρώτη σημασία τῆς ἴδιας λέξεως εἶναι περιγραφικὴ, ὑποδεικνύει ὅτι ὁ Χίτλερ ἀνῆκε στὸ ζωικὸ εἶδος ἄνθρωπος, διέθετε καρδιά, πνεύμονες, ἐγκέφαλο, ἡ δεύτερη σημασία εἶναι ρυθμιστικὴ ἢ κανονιστικὴ, δηλώνει πῶς ὁ Χίτλερ δὲν μετεῖχε ἐκείνων τῶν ιδιοτήτων ποὺ καθιστοῦν ἕναν ἄνθρωπο ἄξιο νὰ λέγεται ἄνθρωπος. Τὸ ἴδιο βέβαια ἰσχύει μὲ τίς λέξεις ἄκαρδος ἢ καὶ ἀνεγκέφαλος· δὲν ἔχουν ὀργανικὴ σημασία, ἀλλὰ ἀξιολογικὴ, μολονότι ἡ τελευταία δὲν ἀναφέρεται σὲ ἠθικὴ ἀξιολόγηση ὅπως οἱ προηγούμενες.

Ὑπάρχει, ὄντως, μιὰ ἠθικὴ ἢ «πρακτικὴ» ἀξιολόγηση ποὺ διακρίνεται ἀπὸ μιὰ τεχνικὴ ἢ «ποιητικὴ» ἀξιολόγηση. Ἡ πρώτη λέει ὅτι κάτι εἶναι καλὸ ἀπολύτως ἢ ἀπλῶς, ἡ ἄλλη ὅτι εἶναι καλὸ γιὰ κάτι, γιὰ κάποιο σκοπὸ ἄλλο ἀπ' αὐτόν, πρὸς τι. Ὁ Χίτλερ μπορεῖ νὰ εἶναι κακὸς ἀπλῶς καὶ καλὸς γιὰ ἡγέτης τῶν ναζί, καλὸς σὲ σχέση μὲ τοὺς στόχους τοῦ ἐθνосоσιαλιστικοῦ κόμματος, κακὸς μὲ ἀπόλυτους ὅρους. Τὸ «ἀπόλυτο» ἄς μὴ μᾶς φοβίζει ὡς λέξις· σημαίνει μὴ σχετικόν, εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ σχετικοῦ. Αὐτὸ τὸ νόημα εἶχε καὶ ἡ διάκριση πρακτικὸ/ποιητικὸ ποὺ μόλις ἀνέφερα. Ἀνάγεται στὸν Ἀριστοτέλη καὶ ἐκφράζει τὴν ἀρχαία χρῆση αὐτῶν τῶν λέξεων: πρᾶξις εἶναι μιὰ δραστηριότητα ποὺ ἔχει τὸν σκοπὸ τῆς μέσας τῆς, ὅπως ὁ χορὸς (χορεύω γιὰ νὰ — χορεύω) ἢ ἡ πολιτικὴ (πολιτευόμαστε μὲ στόχο νὰ πολιτευόμαστε, ὅχι νὰ πλουτίζουμε...). ποίησις εἶναι μιὰ δραστηριότητα ποὺ ὑπηρετεῖ ἕναν ἐξωτερικὸ σκοπὸ πρὸς αὐτήν, ὅπως κάθε κατασκευὴ ἢ παραγωγή: ὁ ὑποδηματοποιὸς φτιάχνει παπούτσια γιὰ νὰ τὰ φορέσει ὁ ἀγοραστὴς του ἢ, ἀπὸ τὴν ἄλλη σκοπιὰ, γιὰ νὰ βγάλει χρήματα (μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τῆς παραγωγῆς μιλάμε λ.χ. γιὰ «ποιητικὸ αἶτιο»). Ἡ πράξις εἶναι αὐτοσκοπός, ἡ τεχνικὴ εἶναι μέσον.

Αὕτῃ ἡ ἀπλὴ διάκριση ἔχει κεντρικὴ σημασία γιὰ τὸν Βέμπερ, ποὺ διακρίνει τὴν τελεολογίαν κατὰ τὴν ἀξίαν καὶ τὴν τελεολογίαν κατὰ τὸν σκοπὸ: ἡ πρώτη ἀντιστοιχεῖ στὴν πράξιν, γιατί «ἀξία» λέμε μετὰ τὸν δέκατο ἑνατο αἰῶνα κάτι ποὺ εἶναι αὐτοσκοπός, ποὺ ἐπιζητοῦμε γιὰ τὸν ἑαυτό του· ἡ δεύτερη ἀντιστοιχεῖ στὴν τεχνικὴ,

στήν ἀνεύρεση μέσων γιὰ ἓνα σκοπὸ πού ἔχει δοθεῖ ἀπ' ἑξῶ. — Ἀντίθετα μὲ τὸν Βέμπερ, ὁ Μάρξ ἀπαιτεῖ τὴν δυνατότητα σύνδεσης τῶν δύο, ἅς ποῦμε «περιγραφικῆς ἀξιολόγησής». Γιατί;

Γιὰ ν' ἀπαντήσουμε πρέπει νὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ τὸν δέκατο ἕκτο αἰῶνα, ὅταν ἡ νεώτερη φυσικὴ ἐπιστήμη συγκροτήθηκε μετὰ τὸν Γαλιλαῖο (Galileo) μὲ αἰτιακὸ πρότυπο ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ ἀριστοτελικὸ τελεολογικὸ πρότυπο. Ὅστερα θὰ πρέπει νὰ ἐξετάσουμε πῶς τὸ δεύτερο μπορεῖ νὰ συνδυασθεῖ μὲ τὸ πρῶτο. Ἐδῶ οἱ δύο ἀνταγωνιστικὲς κοινωνιολογικὲς λύσεις, τοῦ Βέμπερ καὶ τοῦ Μάρξ, θὰ στηριχθοῦν στὸν Κάντ, ἡ μία στὴν διάκρισή του μετὰξὺ συγκροτητικοῦ καὶ ρυθμιστικοῦ, ἡ ἄλλη στὴν ἐνοποίησή του τῶν δύο σὲ μία νέου τύπου τελεολογικὴ προσέγγιση. Αὐτὰ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν σ' αὐτὸ καὶ τὰ τρία ἐπόμενα μαθήματα.

Τί σημαίνει ἡ διάκριση αἰτιατικοῦ καὶ τελεολογικοῦ; Ὁ Ἀριστοτέλης διέκρινε τέσσερα «αἷτια», δηλαδὴ τέσσερις ὑπ-αἷτιους ἢ πρωτ-αἷτιους (αὐτὸ μόνον σήμαινε ἡ λέξις «αἷτιος» πιὸ πρὶν) γιὰ τὴν ὕπαρξιν τοῦ κάθε τι· τὸ τυπικόν, τὸ ὕλικόν, τὸ ποιητικόν καὶ τὸ τελικόν αἷτιον, δηλαδὴ τὴν μορφήν τοῦ πράγματος, τὴν ὕλην του, τὴν προέλευσιν — αὐτὸ πού ὀνομάζουμε ἀπλούστερα αἷτία — καὶ τὸν σκοπόν, ποῦ ἀπαντοῦν στὰ ἐρωτήματα τί σχῆμα ἢ τί δομὴ ἔχει, σὲ τί συνίσταται, πῶς προέκυψε καὶ γιατί ἢ πρὸς τί ὑπάρχει,¹¹ τὰ τέσσερα μόνον ἐρωτήματα ποῦ ἀπαιτοῦνται κατ' αὐτὸν γιὰ τὴν αἰτιολόγησιν τῆς ὕπαρξος ἑνὸς πράγματος ἢ, σύμφωνα μὲ τὸν ἐπίσης νομικὸ ὅρον ποῦ χρησιμοποιοῦσε ὁ Πλάτων, γιὰ τὴν σχετικὴ λογο-δότησιν (λόγον διδόναι).

Τὰ δύο πρῶτα αἷτια ἀποτελοῦν ἓνα ζεῦγος, τὰ δύο τελευταῖα ἓνα ἄλλο. Τὸ δεύτερον ζεῦγος μᾶς ἐνδιαφέρει σήμερα. Ἀλλὰ πρῶτα θὰ ποῦμε δυὸ λόγια γιὰ τὸ πρῶτο.

Παρατηρῶ πὼς ὅ,τι εἶπαμε στὸ προηγούμενον μάθημα γιὰ τὴν ἔννοια εἶδος ἰσχύει βέβαια γιὰ τὸ ζεῦγος μορφή-ὕλη ἢ μορφή-περιεχόμενον. Πρόκειται γιὰ μιὰ συγκεκριμένη ἀνάλυσιν τοῦ πραγματικοῦ ποῦ συμπαρασύρει ὁρισμένους συνδελιώσεις, συνεπάγεται ὁρισμένους ἀποφάσεις ἀριστοτελικὰς (μεταφυσικὰς), οἱ ὁποῖες ἴσως δὲν ἀρμόζουν στὸ γνωστικόν σας πεδίου. Ὅταν κάποιος δηλώνει ὕλιστής ἢ περιγράφει μιὰ μέθοδον ὡς φορμαλιστικὴ ἢ τυπικὴ (ἢ φόρμα στὰ λατινικά καὶ ὁ τύπος στὰ ἑλληνικά εἶναι ἐδῶ συνώνυμα τῆς μορφῆς), σπακίως ἔχει ἐπίγνωσιν ὅτι εἶναι λίγο-πολύ δέσιμος μίας συγκεκριμένης ἁποψῆς γιὰ τὸ πῶς ὑπάρχουν τὰ πράγματα (μίας ὀντολογίας), ἐφ' ὅσον προϋποθέτει ὡς ἔγκυρη τὴν ἀνάλυσιν τοῦ ἀντικειμένου σὲ δύο

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

πλευρὲς ἱκανὲς νὰ χαρακτηρισθοῦν ὡς μορφὴ καὶ ὕλη, μία προϋπόθεση ποὺ δὲν εἶναι διόλου αὐτονόητη καὶ ἴσως δὲν εἶναι πάντα ἀληθής.

Κάτι ἀνάλογο ἰσχύει μὲ τὸ ἄλλο ζεῦγος αἰτία-σκοπός. Θὰ δοῦμε πόσο προβληματικὸ μπορεῖ νὰ εἶναι ἓνα τέτοιο ζεῦγος γιὰ ἓνα ἀντικείμενο ὅπως ἡ ζωὴ ἢ ἡ κοινωνία. Γιὰ τὴν ἀκρίβεια, θὰ δοῦμε ὅτι ἡ ἔννοια τῆς τελεολογίας μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ μὲ τρεῖς τρόπους, ἐκ τῶν ὁποίων ὁ ἓνας μόνον εἶναι σίγουρα ἀσύμβατος μὲ τὴν αἰτιακὴ ἐξήγηση. Κατὰ μία τεχνικὴ σημασία κάτι ὑπάγεται σ' ἓναν σκοπὸ γιὰτὶ εἶναι μέσον γιὰ κάποιον ποὺ θέλει νὰ πετύχει κάτι. Κατὰ μίαν ἄλλη, ὀργανικὴ, κάτι ὑπάγεται σ' ἓναν σκοπὸ γιὰτὶ ἀποτελεῖ μέσον τοῦ ἑαυτοῦ του. Ὅμως ἡ πρώτη σημασία διαίρεται σὲ δύο ὅταν μιλοῦμε γιὰ τὴν ἀνθρώπινη πράξη: εἴτε μιᾶς γιὰ ἓνα ἄτομο ποὺ χρησιμοποιεῖ ἓνα μέσον γιὰ ἓναν σκοπὸ, εἴτε ὀρίζουμε πὼς τὰ ἴδια τὰ ἄτομα εἶναι μέσα. Μόνον αὐτὴ ἡ τελευταία σημασία — μὲ τίς θεολογικὲς (καὶ ἐσχατολογικὲς) συμπαρηγήσεις — φαίνεται ὁλωσδιόλου ἀντίθετη πρὸς τὴν αἰτιακὴ ἐξήγηση.

Στὰ Φυσικά, δηλαδὴ στὴν φυσικὴ του, ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ καὶ τὰ τέσσερα αἷτια γιὰ νὰ ἐξηγήσει κάτι. Τοῦτο μᾶς φαίνεται παράξενο, ἐπειδὴ εἴμαστε ἐμποτισμένοι ἀπὸ τὴν νεώτερη ἔννοια τῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία ἀναζητᾷ τὰ ποιητικὰ αἷτια. Ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης διαφωνοῦσε ἤδη τότε μ' αὐτὴ τὴν ἄποψη, ποὺ εἶχαν οἱ ἀτομιστὲς καὶ τὴν ἀπορρίπτει ρητά.¹² Ἔτσι μᾶλλον δὲν παραξενεύομαστε μόνον ἐμεῖς. Τὸ αἶσθημα ὅτι οἱ σκοποὶ δὲν ἐφαρμόζονται στὴν μελέτη τῶν φυσικῶν φαινομένων δὲν ἀποτελεῖ μόνον ἀποτέλεσμα ἀναδρομικῆς ἀνάγνωσης τῆς ἀριστοτελικῆς ἐπιστήμης ἀπὸ ἀνθρώπους ποὺ πιστεύουν στὴν νεώτερη. Αὐτό, ὅπως ἐπισημαίνουν οἱ σχολιαστὲς τοῦ Ἀριστοτέλη, ὀφείλεται στὸ ὅτι ὁ ἴδιος ἀναδεικνύει σὲ πρότυπο μιὰ ἐμπειρία, διαφορετικὴ ἀπὸ ἄλλων: θεωρεῖ αὐτεξήγητο τὸ ὀργανικό, ὄχι τὸ ἀνόργανο.

Καὶ γιὰ μᾶς, ἀλλὰ ἴσως ὄχι μόνον γιὰ μᾶς, οἱ τελεολογικὲς κρίσεις, αὐτὲς ποὺ ἐπικαλοῦνται τελικὰ αἷτια, σκοποὺς, εἶναι παράταιρες σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν ἀνόργανο κόσμον, ἀλλὰ δὲν ἰσχύει τὸ ἴδιο γιὰ τὸν ὀργανικό, γιὰ τὰ ἔμβια. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι ἡ πέτρα πέφτει γιὰ νὰ ἐπιστρέψει στὸν «φυσικὸ τόπον» τῆς ὁποῖος εἶναι κάτω, ἐνῶ ὁ καπνὸς ἀνεβαίνει γιὰ νὰ ἐπανέλθει στὸν φυσικὸ τόπον του, ἐπάνω. Ὅμως κλίνουμε νὰ ἐφαρμόζουμε τελεολογικὲς κρίσεις στὰ βιολογικὰ φαινόμενα. Γιατί ἔχουμε χέρια; Γιὰ νὰ πιάνουμε. Γιατί ἔχουμε μάτια; Γιὰ νὰ βλέπουμε. Ὁ Ἀ-

12. *Περὶ ζῳῶν γενέσεως*, 789 β 2: Δημόκριτος τὸ οὗ ἔνεκα ἀφείς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην.

ριστοτέλης ἀκολουθεῖ ἓνα ὀργανικὸ ἢ βιολογικὸ πρότυπο. Ὁ ἴδιος ἐτυμολογεῖ τὴν λέξη φύσις ἀπὸ τὸ ρῆμα φύομαι, φυτρώνω, ἀναπτύσσομαι.¹³ Δηλαδή ἐπεκτείνει στὰ ἀνόργανα ἓναν τύπο ἐξήγησης ποὺ ἀρμόζει κατὰ κύριο λόγο στὰ ὀργανικά.

Θεωροῦμε κατὰ συνέπεια πὺς ἡ νεώτερη ἐπιστήμη κάμνει τὸ ἀντίστροφο.¹⁴ Ἐχει ὡς πρότυπο τὴν ἀνόργανη φύση. Τὸν δέκατο ἑνάτο αἰῶνα ἐπεκτείνει αὐτὸ τὸ πρότυπο καὶ στὴν ὀργανική. Ὁ Δαρβίνος (Darwin) προτείνει ἓνα πρότυπο σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι νόμιμο νὰ λέμε ὅτι ἔχουμε μάτια γιὰ νὰ βλέπουμε. Ἡ σωστὴ ἐξήγηση εἶναι ὅτι βλέπουμε ἐπειδὴ ἔχουμε μάτια. Ὅλα ἐμφανίζονται μὲ τυχαῖες μεταλλάξεις καὶ ἐπιβάλλονται μὲ τὴν φυσικὴ ἐπιλογή, δηλαδή τὴν ἐπιβίωση τῶν καλύτερα ἐξοπλισμένων. Μ' ὅλα ταῦτα παραδέχεται πὺς φαίνεται παράλογο ἓνα ὄργανο τόσο τέλεια φτιαγμένο γιὰ νὰ βλέπει ὅσο τὸ μάτι νὰ προκύπτει μ' αὐτὸ τὸν μηχανισμό.¹⁵

Ἡ αἰτιακὴ ἐξήγηση ἀντιστρέφει τὴν σειρὰ τῆς τελεολογικῆς:¹⁶ ἡ ὑπαρξὴ ἑνὸς πράγματος δὲν ἐξηγεῖται ἀπὸ τὸν σκοπὸ ποὺ ἐμελλε νὰ ἐκπληρώσει, ἀλλὰ ὁ σκοπὸς εἶναι μία λειτουργία ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ πράγματος. Ὁ σκοπὸς (τὸ τέλος) ἐπανερμηνεύεται ὡς ἀποτέλεσμα. Καταργεῖται τὸ πρωτύστερον τῆς τελεολογίας, ἡ ὁποία ἐξηγεῖ τὸ προηγούμενο βάσει τοῦ ἐπομένου. — Ὁ Δαρβίνος ἐπεκτείνει αὐτὴ τὴν θεμελιώδη ἀντιστροφή στὰ βιολογικὰ φαινόμενα. Ἀνάλογες φιλοδοξίες ἔχουν κατ' ἀρχὰς ὅλες οἱ ἐπιστημονικὲς μελέτες τῆς κοινωνίας, μαρξιστικῆς, ντυρκεμικῆς ἢ βεμπεριανῆς κατευθύνσεως.

Ὅμως ὑπάρχει διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν βιολογικὴ καὶ τὴν κοινωνικὴ τελεολογία, ἡ δεύτερη περιέχει μία μορφή ποὺ δὲν περιέχει ἡ βιολογία: τὴν τεχνικὴ σκοπιμότητα, ποὺ ἀναφέρθηκε ἤδη. Οἱ ἄνθρωποι χρησιμοποιοῦν μέσα γιὰ νὰ ἐπιτύχουν σκοπούς.

13. Μετὰ τὰ φυσικά, 1014 β 16 κ.έ.

14. 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 δῖλημμα: Ἡ θὰ ἐξηγοῦσαν τὴν φυσιολογικὴ ἀνάπτυξη μὲ ὅρους δομικῆς ἀλλαγῆς ἢ τὴν δομικὴ ἀλλαγὴ μὲ ὅρους φυσιολογικῆς ἀνάπτυξης· τὸ κάθε πρόγραμμα μπορούσε νὰ εἶναι ἐπιτυχές. Ἐν τέλει τὸ νεώτερο πρόγραμμα ποὺ ἐξηγεῖ τὴν ἀνάπτυξη μὲ ὅρους δομῶν ἀπεῖχε περισσότερο ἀπὸ τὸν κοινὸ νοῦ καὶ ἦταν πιὸ ἀφηρημένο· δὲν εἶναι λοιπὸν ν' ἀποροῦμε ποὺ οἱ ἄνθρωποι ἐπέλεξαν πρῶτα τὴν πρώτη κατεύθυνση».

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

16. Βλ. Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά, 983 α 32.

Ἡ ὅλη ἡ κοινωνία ἴσως μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ μ' αὐτὸ τὸ σχῆμα, τὸ ὁποῖο εἶναι περιθωριακὸ στὴν βιολογία (τὸ μελετᾷ ἡ ἠθολογία)¹⁷ καὶ ἀνύπαρκτο στὴν φυσικὴ. Εἶναι ἡ θέση τοῦ Βέμπερ. Ὅμως τὸ σχῆμα ἐφαρμόζεται μόνο σὲ ἄτομα. Ἐτσι, ὅταν ἐγείρονται ἀντιρρήσεις κατὰ τῆς ἐρμηνείας τύπου Βέμπερ καὶ προσεγγίζεται ἡ κοινωνία καὶ ὡς ὅλον —κάτι ποὺ ὀνομάζεται ὀλισμός, καὶ ἀναφέρεται καὶ στὴν μελέτη κοινωνικῶν ὑποσυνόλων ὡς ὁλῶν—, ἐπανέρχεται μία ἔννοια τελεολογίας ὅχι τεχνικῆ, ὁμολογῆ τῆς βιολογικῆς, ἢ λεγόμενη ὀργανικῆ. Αὐτὴ μπορούμε νὰ τὴν βροῦμε στὴν μαρξιστικὴ προσέγγιση, ποὺ μιλά γιὰ «κοινωνικὲς τάξεις», δηλαδὴ ἀντιμετωπίζει ὁμάδες ἀτόμων ὡς ὅλα, καὶ στὴν γαλλικὴ παράδοση τοῦ Ντυρκέμ (Durkheim), ποὺ ἀναλύει τὴν κοινωνία ὡς ἐνιαία οὐσία τῆς ὁποίας τὰ ἄτομα εἶναι συμβεβηκότα.¹⁸

Ἡ τεχνικὴ σκοπιμότητα (μέσον/σκοπός) εἶναι κάτι ἐμπειρικὰ διαπιστώσιμο στὸν ἄνθρωπο. Ἀλλὰ πῶς εἶναι δυνατόν ἓνα τελεολογικὸ σχῆμα ἐξήγησης βιολογικοῦ τύπου νὰ ἐπαναφέρεται στὴν μελέτη τῆς κοινωνίας, ὅταν γίνεται δεκτὸ τὸ γαλιλαϊκὸ αἶτημα ἀφαίρεσης τῶν τελικῶν αἰτίων; Ἡ ἀπάντηση ἀπαιτεῖ νὰ διακριθοῦν καλύτερα τὰ δύο εἶδη τελεολογίας, ἡ τεχνικὴ καὶ ἡ ὀργανικῆ.

Γιὰ νὰ τίς διακρίνουμε ἀκριβῶς, πρέπει νὰ δοῦμε πρῶτα ὅτι μιὰ μὴ τελεολογικὴ ἐξήγηση ἔχει πάντα δύο πλευρές: εἶναι αἰτιακὴ, δηλαδὴ ἐξηγεῖ τὰ φαινόμενα ὡς ἀναγκαῖα ἐπακόλουθα κάποιων προηγούμενων συμβάντων, τῶν ποιητικῶν αἰτίων τους, ἀλλὰ συγχρόνως ἐξηγεῖ τὰ φαινόμενα ὡς τυχαῖα, ὡς κάτι ποὺ προκύπτει μὲ τὸν συγκεκριμένον τρόπο γιὰ ἄγνωστους λόγους ἢ καὶ χωρὶς κάποιο λόγο, ὅπως ὅταν ρίχνουμε ἓνα ζάρι. Μάλιστα πολλές φορές τὰ ἴδια φαινόμενα μποροῦν νὰ ἀντιμετωπισθοῦν μὲ τὸν πρῶτον τρόπο, τὸν αἰτιακόν, ἢ καὶ αἰτιοκρατικόν (ντετερμινιστικόν), καὶ μὲ τὸν δεῦτερον, ποὺ ἔχει εἰσβάλλει στὴν νεώτερη μικροφυσικὴ ἐδῶ κι ἓναν αἰῶνα ὡς πιθανοκρατικὸς τρόπος ἀνάλυσης, ἐνῶ στηρίζει τίς στατιστικὲς μελέτες.

17. Βλ. τὸ κλασικὸ K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, Borotha-Schoeler, Μόναχο 1963.

18. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Παρίσι 1937, σ. XV κ.έ., 5, 11. Τὸ ζεῦγος οὐσία-συμβεβηκὸς ἀνάγεται στὸν Ἀριστοτέλη: «οὐσία» εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει τὸ ὑποκείμενο μιᾶς πρότασης καὶ «συμβεβηκός» αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει τὸ κατηγορούμενο, αὐτὸ ποὺ συν-βαίνει μὲ τὴν οὐσία· δὲν ὑπάρχει τὸ δεῦτερον χωρὶς τὴν πρώτη, ὑπάρχει ἡ πρώτη χωρὶς τὸ δεδομένο συμβεβηκός. Ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει οὐσίες μόνον ἄτομα (καθέκαστα), ἢ διέυρυνση τῆς χρήσης τοῦ ὅρου σὲ φαινόμενα ἐκ πρώτης ὀψεως συλλογικὰ ἀνάγεται στὸν Σπινόζα (Spinoza, 1632-1677), ποὺ ὀνομάζει ὅλη τὴν φύση (ἢ τὸν Θεόν) μιὰ οὐσία. Αὐτὴ τὴν διέυρυνση προϋποθέτει ὁ Ντυρκέμ.

Γιὰ παράδειγμα, ἡ ἐρώτηση γιατί ἀποκτήσαμε μάτια ἔχει δύο λογιῶν δαρβινικὲς ἀπαντήσεις: ἡ μία ζητᾷ τὸν αἰτιακὸ μηχανισμό τῶν μεταλλάξεων (ἀκόμη ἄγνωστο), ἡ ἄλλη ἀπαντᾷ «τυχαῖα». Ὅντως, εἶναι προφανὲς ὅτι, ἐν σχέσει πρὸς τὴν τελεολογικὴ ἐξήγηση, ἡ αἰτιακὴ ἐξήγηση ἰσοδυναμεῖ μὲ τυχειότητα. Λ.χ. ἂν σᾶς πέσει κεραμίδα στὸ κεφάλι αὐτὸ ἐξηγεῖται αἰτιακὰ ἀπὸ τὴν φυσικὴ, ἀλλὰ εἶναι σημεῖο κακῆς τύχης γιὰ σᾶς ποὺ περάσατε τότε σ' ἐκεῖνο τὸ μέρος. Τὸ λάθος εἶναι νὰ ἐντάσσουμε τὴν πτώση της σὲ μιὰ τελεολογικὴ ἐξήγηση μὲ βάση τὴν σταδιοδρομία μας, ὅπως ἐξηγεῖ πολὺ ὠραῖα τὸν δέκατο ἑβδόμο αἰῶνα ὁ μεγάλος πολέμιος τῶν τελεολογικῶν κρίσεων Σπινόζα. Ἄς διαβάσουμε ἓνα ἀπόσπασμά του, ποὺ συνοψίζει μὲ τὸν καλύτερο τρόπο τὸ νεώτερο ἀντιτελεολογικὸ-ἀντιθεολογικὸ πνεῦμα:

Ἐξήγησα τὴν φύση τοῦ θεοῦ καὶ τὶς ιδιότητές του, ἤτοι ὅτι ὑπάρχει κατ' ἀνάγκη, ὅτι εἶναι μοναδικός· ὅτι εἶναι καὶ ἐνεργεῖ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς φύσης του καὶ μόνον· ὅτι εἶναι ἡ ἐλεύθερη αἰτία ὅλων τῶν πραγμάτων καὶ μὲ ποιὸν τρόπο· ὅτι ὅλα εἶναι ἐντὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἐξαρτῶνται ἀπὸ αὐτὸν ἔτσι ὥστε τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι μήτε νὰ ἐννοεῖται ἄνευ αὐτοῦ· τέλος ὅτι ὅλα ἔχουν προκαθορισθεῖ ἀπὸ τὸν θεό, ὅχι μὲν ἀπὸ τὴν ἐλευθερίαν τῆς βούλησης, ἤτοι ἀπὸ μιὰν ἀπόλυτην αὐθαιρεσίαν, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀπόλυτην φύσιν τοῦ θεοῦ, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἄπειρη δύναμίν του. [...] Ὅλες οἱ προκαταλήψεις ποὺ ἐπιχειρῶ νὰ ὑποδείξω ἐδῶ ἐξαρτῶνται ἀπὸ μιὰ, ὅτι οἱ ἄνθρωποι συνήθως ὑποθέτουν πὼς ὅλα τὰ πράγματα τῆς φύσης ἐνεργοῦν, ὅπως οἱ ἴδιοι, πρὸς ἓναν σκοπόν, καὶ θεωροῦν βέβαιον ἀκόμη καὶ ὅτι ὁ θεὸς κατευθύνει τὰ πάντα πρὸς ἓναν σκοπόν· λένε, ἀκριβῶς, ὅτι ὁ θεὸς ἐποίησε τὰ πάντα μὲ σκοπὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸν ἄνθρωπον μὲ σκοπὸν νὰ λατρεύεται ἀπ' αὐτόν. [...] Οἱ ἄνθρωποι δοξάζουν ὅτι εἶναι ἐλεύθεροι, ἐπειδὴ ἔχουν συνείδησιν τῶν βουλήσεών τους καὶ τῶν ὁρέξεών τους, καὶ δὲν λογίζονται οὔτε στὸν ὕπνον τους τίς αἰτίες ποὺ προκαλοῦν τὴν ὄρεξιν καὶ τὴν βούλησίν τους, τίς ὁποῖες ἀγνοοῦν. [...] Ἐν ὅσῳ ζητοῦσαν νὰ δείξουν ὅτι ἡ φύσις δὲν ἐνεργεῖ ποτὲ ἄσκοπα (δηλαδὴ δὲν πράττει τίποτε ποὺ νὰ μὴν εἶναι πρὸς ὄφελος τῶν ἀνθρώπων), ὅπως φαίνεται, δὲν ἔδειξαν παρὰ μόνον, ὅτι ἡ φύσις καὶ ὁ θεὸς παραληροῦν ὅπως οἱ ἄνθρωποι. Στὴν φύσιν δὲν ἐπιβάλλεται κανένα τελικὸ αἶτιον καὶ ὅλα τὰ τελικὰ αἶτια εἶναι μόνον πλάσματα τῶν ἀνθρώπων. [...] αὕτῃ ἡ τελεολογικὴ διδασκαλία ἀντιστρέφει ἐντελῶς τὴν φύσιν. Διότι θεωρεῖ ἀποτέλεσμα ἐκεῖνο ποὺ στ' ἀλήθειαν εἶναι αἰτία καὶ ἀντιστρόφως. Θέτει δὲ ὡς μεταγενέστερον τὸ κατὰ φύσιν προγενέστερον. [...] Ἐπιπλέον, αὕτῃ ἡ διδασκαλία ἀναιρεῖ τὴν τελειότητα τοῦ θεοῦ· διότι ἂν ὁ θεὸς ἐνεργεῖ μ' ἓναν σκοπόν, κατ' ἀνάγκην ὁρέγεται κάτι τὸ ὁποῖον στερεῖται. [...] Εἰσῆγαγον ἓναν νέον τρόπον ἐπιχειρηματολογίας γιὰ νὰ στηρίζουν τὴν διδασκαλίαν τους: ὅχι τὴν εἰς ἄτοπον ἀπαγωγὴν, ἀλλὰ τὴν εἰς ἄγνοιαν ἀπαγωγὴν [...]. Ἄν λ.χ. μιὰ πέτρα ἔπεσε ἀπὸ μιὰν στέγην στὸ κεφάλιν

ένος ἀνθρώπου καὶ τὸν ἐσκοτώσει, ἀποδεικνύουν κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο ὅτι ἡ πέτρα ἔπεσε γιὰ νὰ τὸν σκοτώσει. "Ἄν δὲν ἔπεσε μ' αὐτὸ τὸν σκοπὸ κινούμενη ἀπὸ τὴν βούληση τοῦ θεοῦ, πῶς συγκεντρώθηκαν τάχα τόσες περιστάσεις; [...] θὰ σᾶς ἐρωτοῦν ἀκατάπαυστα γιὰ τὶς αἰτίες τῶν γεγονότων, ὥσπου νὰ καταφύγετε στὴν βούληση τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσυλο τῆς ἄγνοιας.¹⁹

Ὁ Δημόκριτος ἔλεγε, ἀντίστοιχα, πῶς ὅλα συμβαίνουν ἀπὸ τύχη καὶ ἀναγκαιότητα: «τὴν ἀνάγκην καὶ ταυτόματον πάντα δύνασθαι».²⁰ Κι ἔτσι ὁ βιολόγος Ζὰκ Μονὸ ἔδωσε αὐτὸ τὸν τίτλο στὴν πολυσυζητημένη ἀνίχνευσή του τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιπτώσεων τῆς ἀνακάλυψης τοῦ DNA.²¹

Ὅμως πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ὅλα αὐτὰ δὲν θίγουν τὴν καρδιά τοῦ ἀριστοτελικοῦ προτύπου, ἡ ὁποία δὲν εἶναι μία τέτοιου τύπου τελεολογία, ὅπως θὰ δοῦμε τώρα.

Γιατί ἀρμόζει ὁ τελεολογικὸς τρόπος ἐξήγησης καλύτερα στὰ ὀργανικὰ φαινόμενα; Γιατί τὰ βιολογικὰ φαινόμενα μοιάζουν κατασκευασμένα γιὰ ἓναν σκοπὸ; Πρέπει νὰ προσέξουμε, πῶς ἡ τελεολογία ποὺ ἀποδίδεται εἰδικὰ στὰ ὀργανικὰ ὄντα εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν συνηθισμένη, ἀνθρώπινη σκόπιμη πράξη. Στὴν δεύτερη περίπτωση, στὴν τεχνικὴ σκοπιμότητα, βάζω μὲ τὸν νοῦ μου ἓναν σκοπὸ καὶ ἀνατρέχω στὰ κατάλληλα μέσα γιὰ νὰ τὸν ἐπιτύχω. Αὐτὸ τὸ σχῆμα χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Βέμπερ γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴν ὀρθολογικότητα τῆς ἀνθρώπινης πράξης ἀπὸ κοινωνιολογικὴ σκοπιά, καὶ τὸ ὀνομάζει «ὀρθολογικότητα κατὰ τὸν σκοπὸ» (*Zweckrationalität*).²²

Θὰ ἦτάν ὅμως σφάλμα ἂν θεωρούσαμε πῶς ἐπιστρέφει ἔτσι σ' ἓνα παλαιότερο πρότυπο ἐπιστήμης, τὸ ἀριστοτελικὸ πρότυπο ποὺ κυριαρχοῦσε πρὶν τὸν δέκατο ἔκτο. Βέβαια, πιὸ πιστὸς στὴν νεωτερικὴ ἄρνηση τῆς τελεολογίας εἶναι ὁ θετικιστὴς Ντυρκέμ, ποὺ δὲν ἐξετάζει κἂν τὶς συνειδητὲς σκοπιμότητες τῶν ἀνθρώπων, γιὰ νὰ ἐξηγήσει ἐπιστημονικὰ τὴν συμπεριφορά τους. Ἀλλὰ ἐδῶ θὰ ἐπικεντρωθοῦμε σὲ προσπάθειες, ὅπως τῆς «κατανόησης» τοῦ Βέμπερ ἢ τῆς «διαλεκτικῆς» τοῦ Μάρξ, ποὺ διατηροῦν τὴν ἔννοια τῆς τελεολογίας. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο, διατηρεῖται καὶ τὸ αἰτιακό, καὶ τὸ τελεολογικό, μὲ διαφορετικὴ ὅμως σύνδεση τῶν δύο, κι ὅλο

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

20. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Δουβλίνο-Ζυρίχη 1952, τ. β', σ. 101, A. 69.

21. J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Παρίσι 1970.

22. WG, σ. 13. WL, σ. 566-567 (λείπει ἀπὸ μτφ. δοκιμίου ἔκδ. ΕΚΚΕ).

τὸ ζήτημα εἶναι αὐτὲς ἀκριβῶς οἱ ἐκδοχὲς τῆς σύδεσής τους.

Ὁ Βέμπερ, μὲ τὴν ὀρθολογικότητα κατὰ τὸν σκοπό, στοχεύει σὲ μία αἰτιακὴ ἐξήγηση τῶν συμπεριφορῶν. Τὸ τελεολογικὸ σχῆμα ποὺ ἐφαρμόζει στὴν κατανόηση τῆς ἀτομικῆς συμπεριφορᾶς προϋποθέτει τὴν αἰτιότητα ὡς ἐξῆς: ὀρθολογικὴ κατὰ τὸν σκοπὸ θεωρεῖται μία συμπεριφορὰ ποὺ ἔχει ἐπαρκὴ γνώση τῶν αἰτιακῶν σχέσεων μεταξὺ φαινομένων—σχέσεων ποὺ μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν ὑπὸ μορφήν ἔστω στατιστικῶν νόμων—, γιὰ νὰ ἐπιλέγει τὸ κατάλληλο μέσον γιὰ τὸν ἐπιδιωκώμενο σκοπὸ. Ἔτσι ὅσο πιὸ καλὴ γνώση ἔχει ὁ ὄρων τῶν συνθηκῶν, κι ὅσο λιγότερο ἐπηρεάζεται ἀπὸ μὴ ὀρθολογικὲς κατὰ τὸν σκοπὸ ἀντιλήψεις, τόσο πιὸ εὐκόλα μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἡ συμπεριφορὰ του ὡς αἰτιακὸ ἀποτέλεσμα τῶν περιστάσεων.

Ὅπως εἴπαμε, ὁ Βέμπερ διακρίνει ἀπ' αὐτὸ μιὰ ὀρθολογικότητα κατὰ τὴν ἀξία (Wertrationalität). Αὕτὴ εἶναι ποὺ δυσχεραίνει τὴν αἰτιακὴ ἀνάγνωση τῆς πράξης: ὁ ὄρων δὲν προσφεύγει σὲ ὅλα τὰ μέσα γιὰ τοὺς σκοποὺς του, ὅπως θ' ἀπαιτοῦσε ἡ ἀμιγῆς ἀνάλυση μέσων καὶ σκοποῦ: ἔχει, λ.χ., ἠθικὲς ἀναστολές ποὺ δὲν τὸν ἀφήνουν νὰ προσφύγει κυνικὰ σ' ὅλα τὰ διαθέσιμα μέσα γιὰ ἓναν σκοπὸ του. Ἔτσι ἡ ἀξία παρεμβαίνει ὡς διατάραξη τῆς αἰτιακῆς ἀνάγνωσης τῆς σχέσης σκοπῶν καὶ μέσων. Ὅμως αὕτὴ ἡ αἰτία διαταραχῶν εἶναι ἡ πρακτικὴ σκοπιμότητα, ὅπως τὴν εἴπαμε, δηλαδή αὕτὴ ποὺ, σὲ παραδοσιακὸ πλαίσιο, δὲν εἶναι πραγματικὰ ἀναλύσιμη σὲ μέσα καὶ σκοπὸ, εἶναι αὐτοσκοπός: ἡ ἠθικὴ πράξη εἶναι ὁ ἴδιος ὁ σκοπὸς τῆς, εἶναι καλὴ ἀπὸ μόνη τῆς, εἶναι μέσον γιὰ τὸν ἠθικὸ σκοπὸ καὶ ὁ σκοπὸς αὐτός.

Ὅντως, ὁ ἄνθρωπος ἐπιδιώκει κάποιους σκοποὺς μὲ τέτοιον τρόπο, ὥστε δὲν μποροῦν ποτὲ νὰ μετατραποῦν σὲ μέσα γιὰ ἄλλους σκοποὺς, δηλαδή τοὺς θεωρεῖ αὐτοσκοποὺς. Ὅμως ἀνάλογη δομὴ αὐτοσκοποῦ ἔχει καὶ μιὰ ἄλλη ἔννοια τελεολογίας, ποὺ συνδέεται ἔμμεσα μ' αὐτήν, ἂν συνδέεται: ἡ ὀργανικὴ, ὅπως τὴν εἴπαμε. Τὸ αἰτιακὸ στοιχεῖο, ποὺ ἐνυπάρχει στὴν ἀνθρώπινη σκόπιμη πράξη, διαφέρει οὐσιωδῶς, ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν ἀξία, ἀλλὰ κι ἀπὸ τὸ βιολογικὸ τελεολογικὸ πρότυπο.

Ἄς ἐξετάσουμε λοιπὸν τὴν δομὴ τοῦ τελευταίου. Ἡ τελεολογία βιολογικοῦ τύπου εἶναι ἐσωτερικὴ τελεολογία, ὅπως θὰ τὴν ὀνομάσει ὁ Ἑγελος γιὰ νὰ τὴν διακρίνει ἀπὸ τὴν ἄλλη, ποὺ ὀνομάζει ἐξωτερικὴ. Ἡ ἐξωτερικὴ τελεολογία ἢ ἡ ὀρθολογικότητα κατὰ τὸν σκοπὸ ὑπονοοῦν τὸ ἐξῆς ἀπλὸ σχῆμα: τὴν χρῆση ἐνὸς ἐργαλείου ὡς μέσου γιὰ ἓναν σκοπὸ. Αὕτὴ ἡ τελεολογία εἶναι ἐξωτερικὴ, διότι ὁ σκοπός, ἓνα παπούτσι ποὺ θέλω νὰ φτιάξω, ὁ γάμος ποὺ θέλω νὰ συνάψω, ἡ ἐπιβίωση, δὲν ἐνυπάρχει στὸ μέσον ποὺ χρησιμοποιοῦ, στὸ σφυρὶ ποὺ πιάνω, στὴν ἐπίσκεψη στοὺς

γονεῖς τοῦ ἀγαπητοῦ προσώπου, στὴν δύναμη ἐργασίας ποὺ πουλάω. Εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶπαμε ποιητικὴ, τεχνικὴ, παραγωγικὴ τελεολογία.

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ σχέση δὲν εἶναι ἐξωτερικὴ στὸν ζωντανὸ ὀργανισμό, εἶναι ἐνσωματωμένη ὁλόκληρη μέγιστα του. Ὁ ζωντανὸς ὀργανισμὸς εἶναι ἓνα σύνολο «ὀργάνων», ὅπως τὸ λέει ἡ ἀριστοτελικὴ λέξη «ὀργανισμός», δηλαδὴ ἀκριβῶς «ἐργαλείων» (ἔτσι μιλάμε γιὰ «ἐνὸργανη» γυμναστική), ἓνα σύνολο τὸ ὁποῖο ἔχει ὅμως ὡς στόχο τὸν ἑαυτό του. Αὐτὸ τὸ σύνολο ἐργαλείων εἶναι καὶ σφυρὶ καὶ παπούτσι καὶ ὑποδηματοποιός. Ὁ ἴδιος ἐπισκέπτεται τὸν ἑαυτό του, προκειμένου νὰ παντρεῖται τὸν ἑαυτό του. Κυρίως ἐπιβιώνει καταναλώνοντας τὴν δύναμη ἐργασίας του πρὸς ὄφελός του. Ὁ ὀργανισμὸς αὐτοσυντηρεῖται διότι εἶναι αὐτὸ ποὺ λέμε αὐτοσκοπός. Ἡ τελεολογία αὐτὴ δὲν σημαίνει λοιπὸν πὼς κάποιος κατασκεύασε τὸν ἄνθρωπο καὶ τοῦ ἔδωσε μάτια γιὰ νὰ βλέπει, ὅπως νόμιζε ὁ χριστιανικὸς ἀριστοτελισμὸς τοῦ Μεσαίωνα, ὑποθέτοντας τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς δημιουργοῦ τῆς φύσης, καὶ μὲ τὸν ὁποῖο τὰ βάζει ὁ Σπινόζα. — Ἄς θυμηθοῦμε ἄλλωστε πὼς ἡ λέξη «δημιουργός» σημαίνει τεχνίτης: εἶναι αὐτὸς ποὺ ἐργάζεται, παράγει, πρὸς ὄφελος τοῦ δήμου (τοῦ λαοῦ), λ.χ. ἓνας ὑποδηματοποιός.

Αὐτὴ ἡ ἐσωτερικὴ τελεολογία εἶναι λοιπὸν ἴσως συμβατὴ μὲ τὴν ἐπικρατοῦσα αἰτιακὴ ἐξήγηση τῶν φαινομένων· πάντως δὲν τὴν ἀντιστρατεύεται ὅπως ἡ ἐξωτερικὴ τελεολογία, ὅταν αὐτὴ ἐφαρμόζεται σὲ σύνολα, ὅπως συνέβαινε στὴν χριστιανοαριστοτελικὴ παράδοση. Ἴσως ἡ ἐσωτερικὴ τελεολογία, ποὺ ἀντλήθηκε ὡς σχῆμα ἀπὸ τὴν βιολογία, μπορεῖ νὰ συμβιβασθεῖ μὲ τὴν νεώτερη, αἰτιακὴ ἐξήγηση τῶν πραγμάτων. Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ ἐγχείρημα τοῦ Κάντ, ποὺ ἐπικροτεῖ ὁ Ἑγελὸς ἀλλὰ θὰ ἐγκαταλειφθεῖ ἀπὸ τοὺς νεοκαντιανούς, στὴν σφαῖρα τῶν ὁποίων ἀνήκει κι ὁ Βέμπερ. Ὅμως γιὰ νὰ φτάσουμε ἐκεῖ πρέπει νὰ δοῦμε πὼς ὁ Κάντ χωρίζει ἀρχικὰ τὴν δικαιοδοσίαν τῆς αἰτιότητος καὶ ἐκείνη τῆς τελεολογίας, γιὰ νὰ καταλάβουμε πὼς μπορεῖ καὶ ὁ Βέμπερ στὴν συνέχεια νὰ ἐμμένει σ' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν χωρισμό.

Ἡ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης ὀνομάζει τὴν ἐξωτερικὴ τελεολογία ἐργαλειακὴ, γιὰ τὸν λόγο ποὺ εἶπαμε, κι ἀσκεῖ κριτικὴ στὴν ἐπικράτησή της ὑπὸ κοινωνικὲς συνθῆκες, ὅπου ὁ παραγωγὸς εἶναι χωρισμένος ἀπὸ τὰ μέσα παραγωγῆς. Αὐτὸς ὁ χωρισμὸς τοῦ παραγωγοῦ, ποὺ ἔχει σκοπὸ νὰ ἐπιβιώσει, καὶ τῶν μέσων γι' αὐτὸ τὸν σκοπὸ, τὴν ἐπιβίωση, ὀνομάζεται ἀλλοτριώση καὶ καταδικάζεται στὸ ὄνομα μίας δυνατῆς κι εὐκαταίας κατάστασης ὅπου αὐτὴ ἡ ἐξωτερικότητα δὲν θὰ ὑπῆρχε.

Αὐτὴ ἡ ἐξωτερικότητα ἀποτελεῖ σύμφωνα μὲ τὸν Μάρξ προϋπόθεση τῆς ἐκμετάλλευσης. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὸ ἀντίθετο μιᾶς τέτοιας ἐξωτερικῆς σχέσης, ἐργαλειακῆς, τεχνικῆς, ὀνομάζεται στὴν μαρξιστικὴ παράδοση (κυρίως στὸν Λούκατς) ὀργανικὴ σχέση. Ὁ μαρξισμὸς μετέφερε τὴν ἀντίθεση ἐξωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῆς τελεολογίας στὸ κοινωνικὸ ἐπίπεδο καὶ τὰχθηκε ὑπὲρ τῆς δεύτερης· ἐνῶ, ὅπως εἴπαμε, ὁ Βέμπερ προέκρινε τὴν ἐξωτερικὴ τελεολογία ὡς τὸ μόνον πρότυπο ποὺ ἐπιτρέπει νὰ ἐντάξουμε τὴν κοινωνιολογικὴ ἀνάλυση στὸ αἰτιακὸ πλαίσιο ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ νεώτερη ἐπιστήμη. Καὶ τὸ ὅτι, βέβαια, δὲν τὴν ἐφαρμόζει σὲ ἐπίπεδο συνόλων, εἶναι ἀκριβῶς γιὰ ν' ἀποφύγει ἐκείνη τὴν ἐξήγηση βάσει τελικῶν αἰτίων, ποὺ ἀπορρίπτει ἡ νεώτερη, αἰτιακὴ ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση, καὶ τὴν καταρρίπτει ὁ Σπινόζα.

Μέσα ἀπ' αὐτὴ τὴν ἀντιπαράθεση ἀρχίζουμε θαρρῶ νὰ κατανοοῦμε πῶς ὁ αὐστηρὸς χωρισμὸς τῆς περιγραφῆς καὶ τῆς ἀξιολόγησης, ποὺ θέλουμε νὰ προσεγγίσουμε, ἔχει κάποια σχέση μὲ τὴν διάκριση αἰτιακοῦ καὶ τελεολογικοῦ. Ἡ ἐξωτερικὴ τελεολογία δὲν ἐφαρμόζεται ποτὲ σὲ σύνολα ἀτόμων ἂν θέλουμε νὰ ἀκολουθήσουμε στίς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες τὸ αἰτιακὸ πρότυπο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Ὅμως ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα εἴτε ἀποκλείουμε καὶ τὴν νόμιμη χρῆση τοῦ σχήματος τῆς ἐσωτερικῆς τελεολογίας, εἴτε ὄχι. Στὴν πρώτη περίπτωση ἔχουμε ὅμως τὸν Βέμπερ, ὁ ὁποῖος ἀρνεῖται νὰ ἀξιολογεῖ τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο. Ἀντιθέτως μία θεωρία σὰν τοῦ Μάρξ, ποὺ καταγγέλλει τὴν ἀδικία τοῦ ἀντικειμένου, ἄρα τὸ ἀξιολογεῖ, προσφεύγει στὸ πρότυπο τῆς ἐσωτερικῆς τελεολογίας. Ἄρα αὐτὰ πρέπει κάπως νὰ συνδέονται. Μένει νὰ καταλάβουμε τί σχέση μπορεῖ νὰ ἔχει ἡ «ἐσωτερικὴ τελεολογία» μὲ τὴν ἀξιολόγηση τοῦ ἀντικειμένου, κατὰ τί μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ νόμιμο κριτήριον ἀξιολόγησης.

4

Συγκροτητικὸ καὶ ρυθμιστικὸ

Στὸ προηγούμενο μάθημα μιλήσαμε γιὰ τὴν διάκριση αἰτιακῆς καὶ τελεολογικῆς ἐξηγήσεως. Διακρίναμε δύο κατηγορίες τελεολογικῶν ἐξηγήσεων, τὴν ἐξωτερικὴν ἢ τεχνικὴν ἢ ἐργαλειακὴν καὶ τὴν ἐσωτερικὴν ἢ ὀργανικὴν. Διακρίναμε δὲ δύο ἐφαρμογὰς τῆς ἐξωτερικῆς· τὴν νόμιμη ἐφαρμογὴ τῆς γιὰ τὴν κατανόηση ἀτομικῶν ἐμπρόθετων πράξεων καὶ τὴν ἀμισθητήσιμη μετὰ τὸν δέκατο ἔκτο αἰῶνα ἐφαρμογὴ τῆς σὲ ἄλλου εἶδους φαινόμενα, συλλογικὰ (σὲ κοινωνικοθεωρητικὴ συνάφεια) ἢ ἀνόργανα (ἢ κεραμίδα τοῦ Σπινόζα). Παράλληλα ξέρουμε ὅτι ὑπάρχουν δύο λογιῶν ἀντίθετα τῆς θεωρίας· τὸ τεχνικὸ καὶ τὸ πρακτικόν. Ἄλλο ἢ τεχνικὴ τῆς ἀποστήθισης, ἄλλο ἢ πρακτικὴ τῆς ἔρευνας, ὅσον ἀφορᾷ τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον. Γενικά, ἄλλο ἢ τεχνικὴ ἐφαρμογὴ μιᾶς γνώσης, ἄλλο ἢ πρακτικὴ ἐξάσκηση μιᾶς γνώσης. Ἄλλη ἔννοια γνώσης προϋποτίθεται σὲ κάθε μιᾶ ἀπὸ τὶς δύο περιπτώσεις. Λ.χ. ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη ἔχει τεχνικὴς ἐφαρμογές, ἡ νομικὴ ἐπιστήμη δὲν ἔχει, ἀλλὰ ἔχει μιὰ πρακτικὴ πού τῆς ἀντιστοιχεῖ. Ἴσως νὰ μὴν εἶναι ἐπιστήμη, ἀλλὰ ἔτσι τὴν λέμε, κι αὐτὸ ἀρκεῖ σὲ πρώτη προσέγγιση γιὰ νὰ ἐξετάσουμε τὴν διαφορὰ τεχνικῆς καὶ πρακτικῆς. Τὰ νομικὰ δὲν ἔχουν τεχνικὴς ἐφαρμογές, γιὰτὶ δὲν μποροῦν νὰ δουλεύουν μὲ μιὰ ἔννοια ἐξωτερικῆς σκοπιμότητος, ὅπως ἡ φυσικὴ ὅταν χρησιμοποιοῖ τὶς γνώσεις τῆς, προκειμένου νὰ παρασκευάσῃ ἓνα ἐργαλεῖο πρόσφορο γιὰ τὶς σκοπιμότητες τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες δὲν προκύπτουν ἀπὸ τὴν φυσικὴ θεωρία, ἀλλὰ προϋπάρχουν ἔξω τῆς. Ἐνα ραδιόφωνο εἶναι χρήσιμο γιὰ μιὰ συγκεκριμένη κοινωνία, παρ' ὅλο πὺ κατασκευάζεται σύμφωνα μὲ μιὰ φυσικὴ θεωρία. Τὰ νομικὰ πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζουν τὸ ἀντικείμενό τους, τὸν ἄνθρωπο, ὡς αὐτοσκοπὸν. Γι' αὐτὸ θεωρεῖται λ.χ. ἄδικη μιὰ ἐφαρμογὴ τοῦ νόμου γιὰ παραδειγματισμό· ἐπειδὴ τότε ὁ τιμωρούμενος δὲν ἀντιμετωπίζεται ὡς αὐτοσκοπός, ἀλλὰ μόνον ὡς μέσον, ὡς ἐργαλεῖο γιὰ νὰ νουθετηθεῖ κάποιος ἄλλος, οἱ ἄλλοι ὑποψήφιοι ἐγκληματίες. Στὰ νομικὰ ἀντιστοιχεῖ μιὰ πρακτικὴ, γιὰτὶ δουλεύουν μὲ μιὰ ἔννοια ἐσωτερικῆς καὶ ὀργανικῆς τελεολογίας. Ὁ αὐτοσκοπὸς ἀντίκειται στὸ ἐργαλεῖο, ἡ ἐφαρμογὴ στὸν πρῶτον εἶναι πρακτικὴ ἐνῶ ἡ ἐφαρμογὴ στὸ δεύτερον εἶναι τεχνικὴ.

Θὰ ἐξετάσουμε σήμερα τὴν διαφορὰ τῶν ἀντίστοιχων εἰδῶν γνώσης: Μιὰ γνώση πὺ ἐφαρμόζεται τεχνικὰ ἀντιστοιχεῖ, μὲ καντιανούς ὅρους, σὲ μιὰ συγκροτητικὴ

χρήση τῶν ἐννοιῶν, μιὰ γνώση ποὺ ἀσκειῖται πρακτικὰ ἀντιστοιχεῖ σὲ μιὰ ρυθμιστική χρήση τῶν ἐννοιῶν. Ἐκ πρώτη ὄψεως, ἡ δεύτερη δὲν ἀποτελεῖ ἀκριβῶς γνώση, ἀφοῦ δὲν λέει τί εἶναι, ἀλλὰ μᾶλλον πῶς θὰ ὀφείλε νὰ εἶναι τὸ ἀντικείμενό της. Γι' αὐτὸ ὁ Κάντ διακρίνει, στὴν Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου, τὸ εἶδος ἐννοιῶν τῆς δευτέρας ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς πρώτης: ἡ δεύτερη ἔχει «ιδέες», ἐννοίες μὲ τὴν πλατωνικὴ σημασία τοῦ ὅρου, δηλαδὴ «ἀρχέτυπα», πρότυπα μὲ βάση τὰ ὁποῖα ἀξιολογοῦμε τὸ ἀντικείμενο, ἐνῶ ἡ πρώτη ἔχει ἐννοίες μὲ τὴν ἀριστοτελικὴν σημασία τοῦ ὅρου, δηλαδὴ τρόπους νὰ περιγράψουμε τὰ πράγματα, νὰ τοὺς ἀποδίδουμε ιδιότητες, τῶν ὁποίων οἱ βασικότερες εἶναι οἱ «κατηγορίες», ὅπως τις λέει κι ὁ Ἀριστοτέλης. Μ' αὐτὴ τὴν ἐννοία θεωρεῖται ἀμφίβολο ἂν τὰ νομικά, λ.χ., εἶναι μορφή γνώσης. Ὅμως ἡ Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου δείχνει ὅτι τέτοιες ἐννοίες παρέχουν μιὰ γνώση γιὰ τὸ εἶδος συμπεριφορῶν ποὺ ἀντιστοιχοῦν σ' ἓνα ὃν ποὺ διαθέτει βούληση, δηλαδὴ ποὺ μπορεῖ νὰ συμπεριφέρεται ὡς αὐτοσκοπός. Κι αὐτὸ τὸ συμπέρασμα ἀντλεῖται στὴν Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως, ἡ ὁποία ἐντοπίζει ἐδῶ ἓνα ἄλλο εἶδος κρίσης, ποὺ δὲν εἶναι ἀπλῶς ἀξιολόγηση μὲ τὴν ἐννοία τῆς ἀπλῆς διατύπωσης τοῦ δέοντος, οὔτε γνώση μὲ τὴν ἐννοία ποὺ γνωρίζουμε τὴν φύση. Ὀνομάζει αὐτὴ τὴν κρίση ἀναλογιστικὴ (ἢ ἀναστοχαστικὴ) καὶ τὴν διακρίνει ἀπὸ τὴν προσδιοριστικὴ (ἢ καθοριστικὴ) κρίση ποὺ χρησιμοποιοῦμε ὅταν γνωρίζουμε τὴν φύση, τὴν συγκροτοῦμε ὡς ἐμπειρικὸ ἀντικείμενο (βλ. δεύτερο μάθημα), καὶ μποροῦμε νὰ τὴν χειρίζομαστε τεχνικὰ (βλ. πρῶτο μάθημα). Θὰ ἐπανέλθουμε σ' αὐτὴ τὴν κρίση στὸ ἕκτο μάθημα.

Τότε θὰ ἔχουμε φθάσει στὸ συμπέρασμα, ὅτι μιὰ τέτοιου εἶδους γνώση, ποὺ δὲν εἶναι σὰν τῆς φύσης καὶ δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἀποκτᾷ ποτὲ ἐργαλειακὸ χαρακτήρα, εἶναι ἓνα δυνατὸ πρότυπο γιὰ τις κοινωνικὲς ἐπιστῆμες. Αὐτὸ μάλιστα τὸ πρότυπο λειτουργεῖ τόσο σὲ ἓναν στοχαστὴ τῆς ὑπερβατολογικῆς-προοπτικιστικῆς παράδοσης, ὅπως ὁ Βέμπερ, ὅσο καὶ σ' ἓναν τῆς ὑπερβατολογικῆς-διαλεκτικῆς ὅπως ὁ Μάρξ, καὶ γι' αὐτὸ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς τὸ σημεῖο ἐπαφῆς καὶ κρίσης αὐτῶν τῶν δύο παραδόσεων, ὅπως προτείνει ὁ Ψυχοπαίδης.

Πρὸς τὸ παρὸν μᾶς ἐνδιαφέρει νὰ διακρίνουμε τὴν τεχνικὴ ἀπὸ τὴν πρακτικὴ, ὥστε νὰ καταλάβουμε πῶς διαφέρει τὸ συγκροτητικὸ ἀπὸ τὸ ρυθμιστικὸ σ' ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν χρῆση τῶν ἐννοιῶν. Ἄς πάρουμε ἓνα κλασικὸ θέμα τῆς νεώτερης φιλοσοφίας ποὺ πραγματεύεται καὶ ὁ Βέμπερ.²³ Ὑπάρχει μόνον τεχνικὴ πρόοδος ἢ μποροῦμε νὰ μιλάμε καὶ γιὰ πρακτικὴ πρόοδο; Σ' αὐτὴ τὴν συνάφεια καταλαβαίνουμε

23. GW, σ. 518 κ.έ.· μτφ. [1] τ. β', σ. 89 κ.έ.· μτφ. [2] σ. 168 κ.έ.

βέβαια πὺς ἡ ἔννοια τῆς πρακτικῆς δὲν εἶναι περιγραφικὴ ἀλλὰ ἀξιολογικὴ ἢ, ὅπως μποροῦμε ἐπίσης νὰ ποῦμε, δὲν εἶναι ὄντικη, δὲν ἀναφέρεται στὰ ὄντα, σ' ὅ,τι ὑπάρχει, ἢ δὲν εἶναι γεγονικὴ (γερμ. faktisch, γαλλ. factuel, ἀγγλ. factual), δὲν ἀναφέρεται στὰ γεγονότα, ἀλλὰ δεοντικὴ, ἀναφέρεται στὸ δέον (Sollen), σ' αὐτὸ πού θὰ ὀφείλε νὰ ὑπάρχει (δεῖ = ὀφείλει). Ἐντάσσεται σὲ μία προοπτικὴ δεοντολογικὴ καὶ ὄχι πραγματολογικὴ (pragmatisch, pragmatique, pragmatic).

Ὁ Βέμπερ ἀρνεῖται μία μὴ τεχνικὴ ἔννοια τῆς προόδου, γιατί δὲν θεωρεῖ τοὺς πρακτικοὺς στόχους ὀρθολογικὰ ἀξιολογήσιμους. Ὁρθολογικὰ ἀξιολογήσιμα εἶναι μόνο τὰ μέσα. Ἐτσι ὑπάρχει πρόοδος στὴν ἐφαρμογὴ τῆς «κατὰ σκοπὸν ὀρθολογικότητας», δηλαδή τῆς νηφάλιας ἐπιλογῆς τῶν κατάλληλων μέσων γιὰ δεδομένους σκοποὺς. Συγχρόνως αὐτὸ τὸ σχῆμα τεχνικῆς σκοπιμότητος εἶναι κατ' ἐξοχὴν τὸ στοιχεῖο πού μᾶς εἶναι κατανοητὸ στὴν κοινωνία.²⁴ Ἐχομε ἔτσι μία ὁλοένα πιὸ κατανοητὴ ὡς πρὸς τὶς ἀτομικὲς στρατηγικὲς ἐπιλογῆς μέσων κοινωνία, κάτι πού ὁ ἴδιος ὀνόμασε ἀπομάγευση (Entzauberung) τοῦ κόσμου.²⁵ Αὐτὸ σημαίνει ἀπλὰ ὅτι ὁ κόσμος μας κυριαρχεῖται ἀπὸ ἀστοὺς πού ξέρουν ποιὸ εἶναι τὸ συμφέρον τους καὶ πὺς νὰ τὸ ἐπιδιώκουν χωρὶς νὰ δεσμεύονται ἀπὸ παραδοσιακὲς θρησκευτικὲς-ἠθικὲς ἀντιλήψεις ἢ ἀναστολές. Μαρξιστικά, δηλαδή, ἡ ἀπομάγευση ὀνομάζεται καπιταλιστικὴ ἄρση τῶν προσωπικῶν ἐξαρτήσεων πρὸς ὄφελος τοῦ ἀτομικοῦ συμφέροντος.²⁶ Σὲ ἠθικοὺς στοχαστὲς ὅπως ὁ Νίτσε λέγεται δὲ μηδενισμός, καταστροφὴ τῶν ἀξιῶν οἱ ὁποῖες, μολονότι δὲν μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ἀντικειμενικὲς, ψευδεῖς, εἶναι ἀπαραίτητες γιὰ τὴν ζωή.²⁷ Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια, γιὰ τὸν Βέμπερ, τὰ δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου, λ.χ., ἀνῆκουν στὸν «ὀρθολογιστικὸ φανατισμό».²⁸ Τὰ δικαιώματα αὐτὰ δὲν ἔχουν νόημα στὸν καπιταλιστικὸ μηδενισμό, ὅπου ὁ κάθε δρῶν καλεῖται νὰ ὑπολογίζει νηφάλια τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν ἰδιοτελῶν στόχων του.

Ἡ διάκριση ἐξωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῆς, τεχνικῆς καὶ ὀργανικῆς τελεολογίας μᾶς προέκυψε ἀρχικὰ ὡς χαρακτηρισμὸς τῆς ἰδιαίτερα σημαντικῆς γιὰ τὸν Βέμπερ διάκρισης μεταξὺ περιγραφῆς καὶ ἀξιολόγησής. Ὀντως, ὁ Βέμπερ ἀρνεῖται ὅποιαδήποτε δυνατότητα συναγωγῆς ἀξιῶν ἀπὸ γεγονότα. Τὸ ἐνδιαφέρον ἐδῶ, εἶναι βέβαια

24. Soziologische Grundbegriffe, WG, §1. I. 10, σ. 9· μτφ. [1] σ. 128.

25. Βλ. RS, σ. 95, 114, 156, 158. WG, 308.

26. Θέση πού ἐκφράζεται στὸ α' κεφ. τοῦ Μανιφέστου.

27. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Ἡ χαρούμενη ἐπιστήμη, 1882, § 125.

28. Soziologische Grundbegriffe, WG, §1. I. 3, σ. 2· μτφ. [1] σ. 70.

ὅτι τὸ ἀρνεῖται χαρακτηριστικὰ στὴν περίπτωση ὅπου τὰ ἴδια τὰ περιγραφόμενα γεγονότα καθορίζονται ἀπὸ ἀξίες, δηλαδὴ ὅταν μελετοῦμε πῶς ἡ συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπηρεάζεται ἀπὸ τίς ἀξίες ποὺ αὐτοὶ ἀσπάζονται —γιατὶ μιὰ τέτοια ἀπαγόρευση εἶναι σίγουρα αὐτονόητη, προκειμένου γιὰ τὴν γνώση τῆς φύσης, ὅπως τὸ ἔχουμε πεῖ, μετὰ τὸν δέκατο ἕκτο αἰῶνα, ὅταν παύει νὰ μπορεῖ νὰ ἐφαρμόζεται ἡ τεχνικὴ ἢ ἐξωτερικὴ τελεολογία σὲ συλλογικὸ ἐπίπεδο (θεολογικά).

«Ἀμφισβητῶ κατηγορηματικά, γράφει ὁ Βέμπερ, ὅτι μιὰ “ρεαλιστικὴ” ἐπιστήμη τῶν ἠθικῶν, δηλαδὴ ἡ κατάδειξη τῶν γερονικῶν ἐπιρροῶν ποὺ ἔχουν ὑποστῇ οἱ ἐκάστοτε ὑπερισχύουσες ἠθικὲς πεποιθήσεις σὲ μιὰ ὁμάδα ἀνθρώπων ἀπὸ μέρους τῶν ὑπόλοιπων βιοτικῶν συνθηκῶν τους, καὶ ποὺ ἄσκησαν ἀντιστρόφως ἐπ’ αὐτῶν, μπορεῖ νὰ καταλήξει σὲ μιὰν “ἠθικὴ” ἱκανὴ νὰ ἐκφράσει ποτὲ τὸ παραμικρὸ σχετικὰ μὲ αὐτὸ ποὺ θὰ ὀφείλε νὰ ἰσχύει».²⁹ Ἡ γερονικὴ σημασία τοῦ δέοντος ὁδηγεῖ μόνο σὲ μιὰ πραγματολογικὴ ἀνάλυση τῶν σκοπῶν, ὅχι σὲ μιὰ ἀξιολόγησή τους ἀπὸ μέρους τῆς θεωρίας. Ἐν σχέσει πρὸς τίς κοινωνικὰ διαπιστώσιμες ἀξίες ὁ κοινωνιολόγος εἶναι ἀμέτοχος, τηρεῖ μιὰ στάση ἀξιολογικῆς ἐλευθερίας (Wertfreiheit). Τὸ ζήτημα εἶναι, βέβαια, ὅτι καὶ ὁ κοινωνιολόγος εἶναι κοινωνικὸ ὄν, ἄρα ἀσπάζεται ἀξίες, καὶ ὅτι ἐπιπλέον αὐτὲς οἱ ἀξίες τοῦ γνωστικοῦ ὑποκειμένου εἶναι καθοριστικὲς γιὰ τὴν θεωρία: αὐτὴ ἔχει ἀξιακὴ συγκρότηση. Ὅμως αὐτὸ εἶναι ἓνα δεύτερο σκέλος τῆς βεμπεριανῆς θέσης ποὺ προϋποθέτει τὴν ἀξιολογικὴ ἐλευθερία. Ἡ τελευταία στηρίζεται στὸν Κάντ, τὸ ἴδιο καὶ ἡ «ἀξιακὴ συγκρότηση» τῆς θεωρίας ποὺ θὰ ἐξετάσουμε στὸ ἐπόμενο μάθημα. Μεταξὺ αὐτῶν τῶν δύο ἀντινομικῶν θέσεων μεσολαβεῖ λοιπὸν τὸ δεσμευτικὸ καντιανὸ πλαίσιο θεωρητικῆς κατασκευῆς τὸ ὁποῖο θὰ ἀναπτύξω τώρα γιὰ νὰ καταστήσω κατανοητὴ τὴν θέση τοῦ Βέμπερ στὸ παραπάνω ἀπόσπασμα σχετικὰ μὲ τὴν αὐτοτέλεια καὶ τὸ ἀγεφύρωτο τῆς γερονικῆς-περιγραφικῆς καὶ τῆς ἀξιακῆς-δεοντικῆς σφαίρας.

Αὐτὴ ἡ ἄρνηση γεφύρωσης τῶν δύο φαίνεται ἰδιαίτερα εὐλογη, ἀλλὰ στηρίζεται σ’ ἓναν ὅχι τόσο εὐλογο χωρισμὸ δύο σφαιρῶν, τοῦ ὄντος καὶ τοῦ δέοντος. Θὰ ἦταν πιὸ εὐκόλα τὰ πράγματα ἂν ὁ Βέμπερ ἀρνιόταν τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ δέοντος. Σ’ αὐτὸ ὅμως διακρίνεται ἀπὸ συγγενικὴ παράδοση σκέψης ποὺ εὐαγγελίζεται τὴν ἀξιολογικὴ ἐλευθερία ἀρνούμενη κάθε ἀντικειμενικότητα τῶν ἀξιῶν,³⁰ παράδοση ὅπου ἀνήκει ἐν μέρει ὁ Νίτσε, ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσει τὴν ἐπόμενη φορὰ, ἀλλὰ

29. Soziologische Grundbegr., WG, σ. 502· μτφ. [1] σ. 74· μτφ. [2] σ. 151 (μτφ. δική μου).

30. Soziologische Grundbegriffe, WG, σ. 501· μτφ. [1] σ. 73· μτφ. [2] σ. 150.

κυρίως ὁ ἐθνικοσοσιαλιστὴς στοχαστὴς Κάρλ Σμίττ (Schmitt) καὶ ὁ Κονδύλης.³¹

Παραθέτω πάλι: «Στὴν πραγματικότητα 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 ποὺ δίδεται ὡς παράδειγμα, ἂν πρέπει νὰ προτιμᾶμε τίς ξανθές ἢ τίς μελαχροινές, ἢ ἀπὸ ἄλλες ὁμοίως ὑποκειμενικὲς κρίσεις γούστου. Αὐτὰ εἶναι ζητήματα τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀξιῶν κι ὄχι τῆς μεθοδολογίας τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν. Τὸ μόνο ποὺ ἐνδιαφέρει σύμφωνα μὲ τὴν τελευταία εἶναι ὅτι ἡ ἰσχὺς, ἀφ' ἑνός, μίας πρακτικῆς προσταγῆς ὡς ρυθμιστικοῦ κανόνα καὶ ἡ ἰσχὺς, ἀφετέρου, μίας ἐμπειρικῆς διαπίστωσης γεγονότων ὡς ἀληθινῆς ἀνήκουν σὲ ἀπολύτως ἑτερογενῆ ἐπίπεδα τῆς προβληματικῆς, καὶ ὅτι πλήττεται τὸ εἰδικὸ κύρος τῆς κάθε μιᾶς ὅταν αὐτὸ παραγνωρίζεται καὶ ἐπιδιώκεται ὁ διὰ τῆς βίας συνδυασμὸς τῶν δύο σφαιρῶν».³² Ὁ Βέμπερ διακρίνει δύο ἔννοιες τῆς «ἰσχύος» (μὲ τὴν ἔννοια ὅτι κάτι «ἰσχύει», εἶναι «ἰσχύον», ὄχι ὅτι εἶναι «ἰσχυρό»· *Geltung* καὶ ὄχι *Macht*): τὴν ἰσχὺ ποὺ λέμε ὅτι ἔχει κάτι ἐπειδὴ ἀληθεύει, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἀντιστοιχεῖ στὴν περιγραφικὴ ἀποτύπωση τῶν γεγονότων, καὶ τὴν ἰσχὺ ποὺ λέμε ὅτι ἔχει κάτι ἐπειδὴ θὰ ὀφείλε μετὰ βεβαιότητος νὰ ἐφαρμόζεται στὴν πράξη. Αὐτὴ ἡ διάκριση, ὅμως, παραπέμπει στὴν κυρίαρχη στὸν κύκλο τοῦ Βέμπερ καντιανὴ φιλοσοφία, πρὸς τὴν ὁποία καὶ θὰ στραφοῦμε τώρα.

Ὁ Κάντ ἀρνεῖται δύο θέσεις. Ἡ μία λέγεται ὀρθολογισμὸς καὶ θεωρεῖ πῶς αὐτὸ ποὺ γνωρίζουμε ἀνάγεται πλήρως στὴν λογικὴ ἀνάλυσή του. Ἡ ἄλλη λέγεται ἐμπειρισμὸς καὶ ἰσχυρίζεται ὅτι γνωρίζουμε τὸ ξένο πρὸς τὸν λόγο δεδομένο. Θεωρεῖ τὴν πρώτη *δογματικὴ*, τὴν δεύτερη *σκεπτικὴ*, ὀνομάζει τὴν δική του *κριτικὴ*. Τὸ διακύβευμα εἶναι τὸ ἐξῆς.

Ὁ ὀρθολογισμὸς γνωρίζει τὸ ὄν βάσει τῶν ἀρχῶν τοῦ λόγου ποὺ χρησιμεύουν καὶ στὸν ὀρισμὸ τοῦ δέοντος. Ἔτσι θεμελιώνει τὸ δέον στὸ ὄν — ὅ,τι ἀπαγορεύει ὁ Βέμπερ. Ὁ Καρτέσιος (Descartes), ὁ πρῶτος ὀρθολογιστὴς, θεωροῦσε πῶς ἡ ἠθικὴ, ἡ ἰατρικὴ καὶ ἡ μηχανικὴ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξη τῆς φυσικῆς.³³ Τοποθετοῦ-

31. Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*, 1932, μτφ. Ἡ ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ., Κριτική, Ἀθήνα 1988. P. Kondylis, *Macht und Entscheidung*, Klett, Στουτγάρδη 1984, μτφ. Ἰσχὺς καὶ ἀπόφαση, Στιγμή, Ἀθήνα 1991.

32. Weber, ὁ.π. (ἡ μτφ. δική μου).

33. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Παρίσι 1953, σ. 566.

σε δηλαδή τὴν ἠθικὴ στὸ ἐπίπεδο τῶν τεχνικῶν ἐφαρμογῶν τῆς ἐπιστήμης. Αὐτὸ μᾶς φαίνεται παράλογο. Γιατί; Ἐπειδὴ προϋποθέτουμε αὐθόρμητα πὼς ἡ ἠθικὴ εἶναι μιὰ συμπεριφορὰ ποὺ δὲν ἐφαρμόζει μιὰ ἐπιστήμη, δηλαδή, βαθύτερα καὶ γενικότερα, μιὰ πρακτικὴ ἢ ὁποία δὲν εἶναι τεχνικῆς φύσεως.

Ὁ ὀρθολογισμὸς προϋποθέτει ἀδικαιολόγητα τὴν ἀντικειμενικὴ ἰσχὺ τῶν ἐννοιῶν, ὅπως ὑποδεικνύει ὁ ἐμπειριστὴς Χιούμ (Hume) στὴν περίπτωση τῆς αἰτιότητος. Ἐπειδὴ τὸ β ἀκολουθεῖ συνήθως τὸ α δὲν σημαίνει κιόλας ὅτι συνδέονται ἐγγενῶς, ὅπως ὑποθέτουμε ὅταν ἐφαρμόζουμε τὴν κατηγορίαν «αἰτιότητα» καὶ θεωροῦμε τὸ α αἰτία καὶ τὸ β αἰτιατὸ (ἀποτέλεσμα). Ὁ Χιούμ εἶναι ἴσως ὁ συνεπέστερος ἀντιπρόσωπος τοῦ ἐμπειρισμοῦ, καὶ καταλήγει ἔτσι σ' ἓναν ἀνανεωμένο σκεπτικισμό, δηλαδή στὴν θέση, ποὺ ὑποστηρίχθηκε στὴν μετακλασικὴ ἀρχαιότητα, ὅτι δὲν μπορούμε νὰ γνωρίσουμε τὸ ἀληθὲς οὔτε τὸ ἀγαθόν, μὲ μόνη διαφορὰ ὅτι αὐτὸς δὲν ἀμφισβητεῖ τὰ συνειδησιακὰ δεδομένα. Μόνο τὰ μαθηματικὰ εἶναι βέβαια γιατί ἀπλῶς συνδέουν τίς ἐννοίες μας· ἡ γνώση τῶν γεγονότων εἶναι ἄλλη ἱστορία.³⁴ Ἔτσι λοιπὸν χωρίζονται πλήρως γεγονότα καὶ ἐννοίες.

Τὸ πρόβλημα ἐδῶ γιὰ τὸν Κάντ εἶναι ὅτι καταλήγουμε βέβαια σ' ἓναν πλήρη σχετικισμό. Αὐτὸς ὁ ὅρος σημαίνει ὅτι τὸ δέον γίνεται ζήτημα γούστου, πολιτισμικοῦ ἢ προσωπικοῦ, ὅπως ἀκριβῶς ἡ προτίμηση τῶν ξανθῶν ἢ τῶν μελαχροινῶν. Παύει νὰ ἔχει κάτι ἀπόλυτο. Δὲν ὑπάρχει κριτήριον γιὰ νὰ λέμε κάτι καλόν, καλύτερον, ἀδικόν, δικαιότερον κ.ο.κ. Ὁ πλήρης χωρισμὸς ἐννοιῶν καὶ γεγονότων ὁδηγεῖ σὲ πλήρη χωρισμὸ ὄντος καὶ δέοντος.

Αὐτὸς ὁ πλήρης χωρισμὸς εἶναι δὲ τοῦ τύπου ἐκείνου ποὺ κατακρίνει ὁ Βέμπερ, ὅπως διαβάσαμε: ἐδῶ, ἐπειδὴ οἱ ἐννοίες στεροῦνται ἀντικειμενικῆς «ἰσχύος» μὲ τὴν ἐννοία τῆς ἀλήθειας, τὸ δέον, προϊόν τῶν ἐννοιῶν, στερεῖται καὶ αὐτὸ ἀντικειμενικῆς «ἰσχύος» μὲ τὴν ἐννοία τώρα τοῦ δεσμευτικοῦ, κανονιστικοῦ, ρυθμιστικοῦ. Ὁ Βέμπερ δὲν εἶναι χιουμειανός, δηλαδή δὲν εἶναι σκεπτικὸς καὶ σχετικιστὴς μ' αὐτὴ τὴν ἐννοία, ἐνῶ ὁ Σμὶττ ἢ ὁ Κονδύλης μᾶλλον εἶναι.

Γιατί νὰ μὴν ἰσχύει, ὅμως, αὐτὴ ἡ ἀποψη; Γιατί νὰ μὴν ἀνάγεται ἡ ἠθικὴ σὲ αἰσθητικὲς προτιμήσεις (ὅποτε κι αὐτὲς μὲ τὴν σειρά τους δὲν θὰ ἔχουν κανένα περιεχόμενο ἀλήθειας, θὰ εἶναι ὅλες τὸ ἴδιο αὐθαίρετες μὲ τὴν προτίμηση, λ.χ., τῶν μελαχροινῶν γυναικῶν). Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι νοιώθουμε πὼς ὑπάρχουν ὁρισμένες πράξεις ἢ καταστάσεις καθ' αὐτὲς ἀδίκες. Σκεφθεῖτε ὡς ζοφερότερον παράδειγμα τὰ

34. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, OUP, Ὁξφόρδη 1893, σ. 25 κ.έ.

γερμανικὰ στρατόπεδα συγκεντρώσεως. Ἄμα εἶναι νὰ δεχτοῦμε ὡς νόμιμο αὐτὸ τὸ αἶσθημα, πρέπει νὰ ἐπανασυνδεθοῦν αὐτὰ τὰ δύο ἐπίπεδα, ὥστε νὰ πάψει τὸ δέον νὰ θεωρεῖται ὑποκειμενικὴ προτίμηση, χωρὶς ὥστόσο νὰ ἐπιστρέψουμε στὸν ὀρθολογισμό, δηλαδὴ χωρὶς νὰ ἐξαρτᾶμε τὴν ἀξιολόγησιν ἀπὸ τὴν περιγραφὴν. Γιατὶ αὐτὸ εἶναι ἐξ ἴσου καταστρεπτικὸ γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ δέοντος, ὅπως θὰ δείξω τώρα.

Ἄν δὲν ὑπῆρχε (πραγματικὴ) ἠθικὴ χωρὶς τὴν (ὀλοκληρωμένην) φυσικὴν, ὅπως λέει ὁ Καρτέσιος, δηλαδὴ ἂν θεωροῦμε ὅτι δὲν ὑπάρχει δεσμευτικότητα χωρὶς γεγονικὴ ἀλήθεια, τότε ἔχουμε τὸ ἐξῆς ἄτοπο, ὅπως παρατηρεῖ κάθε φορὰ ὁ Κάντ: Θὰ πρέπει νὰ θεωρήσουμε ὅτι οἱ ἄνθρωποι περιμέναν τοὺς φιλοσόφους καὶ τοὺς ἐπιστήμονες γιὰ ν' ἀποκτήσουν μιὰ (γνήσια) ἠθικὴ! Ὁ Καρτέσιος ὑπέθετε αὐτὸ ἀκριβῶς, πὼς ἡ ἠθικὴ εἶναι ἀπόρροια τῆς γνώσεως, δηλαδὴ στηρίζε τὴν «ἰσχὺν» ὡς δεσμευτικότητα στὴν «ἰσχὺν» ὡς ἀλήθεια. Ὅμως πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι τὸ ἴδιο ἔκαμνε καὶ ὁ Χιούμ, ὁ ἀντίπαλός του. Πράγματι, προϋπέθετε τὴν ἴδια ἐξάρτησιν, ἀφοῦ ἀπὸ τὴν κατάργησιν τῆς ἰσχύος ὡς ἀλήθειας κατέληγε στὴν κατάργησιν τῆς ἰσχύος ὡς δεσμευτικότητος, πράγμα πού σημαίνει ὅτι ἡ «ἰσχὺς» ὡς δεσμευτικότης στηρίζεται πάλι στὴν «ἰσχὺν» ὡς ἀλήθεια. Γιὰ τὸν Κάντ, αὐτὸ τὸ ἄτοπο τῶν φιλοσόφων πρέπει νὰ καταργήσῃ ἡ φιλοσοφία. Δηλαδὴ πρέπει ν' ἀναγνωρίσῃ ἡ γνώση, αὐτοπεριοριζόμενη, τὴν ἠθικὴν πρακτικὴν ὡς κάτι πού, ὄχι μόνον δὲν ἀποτελεῖ τεχνικὴ ἐφαρμογὴ γνώσεων, ἀλλὰ ἴσα ἴσα εἶναι τὸ ἀντικείμενο μελέτης τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας. Ὅχι ὡς ἀπόρροια μιᾶς γνώσεως, ἀλλὰ ὡς κάτι πού προϋπάρχει καὶ πρέπει νὰ γνωσθεῖ. Πρῶτος τὸ πέτυχε αὐτὸ ὁ Κάντ, αἰτιολογώντας γιατί τὸ δέον δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν γνώσιν, δηλαδὴ ἡ ἀξία ἀπὸ τὸ γεγονός. Πῶς;

Δέχεται τὸν χωρισμὸ ἐννοιῶν καὶ γεγονότων. Ἀλλὰ παρατηρεῖ πὼς τὰ γεγονότα ὑπάρχουν γιὰ μᾶς μόνον ἐφ' ὅσον ὑπάγονται σὲ ἔννοιες, οἱ ὁποῖες τὰ μορφοποιοῦν, τὰ χωρίζουν τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, ἐνοποιοῦν τὸ καθένα συνδέοντάς το μὲ ἄλλα μὲ διάφορους τρόπους· κοντολογίς, γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν ἔκφρασιν πού καθιέρωσε σχετικὰ ὁ ἴδιος, τὰ συγκροτοῦν ὡς ἀντικείμενα (*konstituieren*), ὅπως λέγαμε στὸ δεύτερο μάθημα.

Οἱ ἔννοιες δὲν ἔχουν νόημα χωρὶς δεδομένα τῶν αἰσθήσεων (ἐποπτεῖες), ὅμως οὔτε οἱ ἐποπτεῖες χωρὶς ἔννοιες.³⁵ Ὁ ὀρθολογισμός, πού λέει ὅτι δὲν ὑπάρχουν δεδομένα χωρὶς ἔννοιες, καὶ ὁ ἐμπειρισμός, πού λέει ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἔννοιες χωρὶς δεδομένα, ἔχουν δίκιον καὶ οἱ δύο. Ὅμως αὐτὰ τὰ δύο ἀπαραίτητα στοιχεῖα δὲν ἔχουν ὁ-

35. Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου, Α 50 κ.έ., Β 74 κ.έ., μτφ. Γιανναρᾶ, τ. β', σ. 15 κ.έ.

μοιο εἰδικὸ βάρος: οἱ ἔννοιες ὡς συγκροτητικὲς (ὁ Κάντ τις δανεῖζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τις λέει κατηγορίες, ὅπως εἶπαμε) εἶναι ἐκεῖνες ποὺ ὁρίζουν τὰ γενικὰ χαρακτηριστικὰ κάθε ἀντικειμένου.

Ἡ γνώση ἀπαιτεῖ τὴν διάνοια, δηλαδή τὴν γνωστικὴ ἱκανότητα ἢ ἱκανότητα τῶν ἐννοιῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἱκανότητα τῶν αἰσθήσεων, τὴν αἰσθητικότητα. Αὕτὴ ἡ συγκρότηση τῶν ἀντικειμένων ποὺ περιγράφουμε σημαίνει ὅτι ἡ διάνοιά μας ἐπιβάλλει τὶς ἔννοιές της στὸ ἀντικείμενο, νομοθετεῖ. Δὲν ἀποτυπώνει ποτὲ παθητικὰ τὰ δεδομένα. Ἀλλὰ αὕτὴ ἡ νομοθεσία δὲν εἶναι ζήτημα προσωπικῆς προτίμησης, εἶναι κάτι γενικὸ καὶ ἀναγκαῖο γιὰ μᾶς, τοὺς ἀνθρώπους. Μήπως πρόκειται γιὰ κάτι ἀνθρωπολογικὸ ἢ ψυχολογικὸ; Αὐτὸ δὲ σήμαινε πὼς ἡ ἀνθρωπολογία ἢ ἡ ψυχολογία μπορεῖ νὰ μελετήσῃ τὸ φαινόμενο. Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον.

Ὁ Χιούμ ἀναζητοῦσε στὴν ψυχολογία ὡς μέρος τῆς ἀνθρωπολογίας τὸν λόγο γιὰ τὸν ὁποῖο χρειαζόμαστε νὰ ἐφαρμόζουμε τὴν κατηγορία τῆς αἰτιότητας σὰν νὰ ἦταν ἀντικειμενικὴ· ἀνάλογη πορεία δ' ἀκολουθήσουν ὁ Σμιττ καὶ ὁ Κονδύλης στὴν κοινωνικὴ θεωρία: θεωροῦν ἑαυτοὺς ἀνθρωπολόγους τῆς πολιτικῆς. Ὅμως αὐτὸ δ' ἀποτελοῦσε θέμα ἀνθρωπολογικῆς μελέτης μόνον ἂν μπορούσαμε ἀπὸ κάπου νὰ δοῦμε τὰ πράγματα ἔτσι ὅπως εἶναι χωρὶς τὶς ἔννοιες διὰ τῶν ὁποίων τὰ ἀντιλαμβανόμαστε. Ἡ δομὴ τῆς σκέψης ὅλων τῶν ἀνθρώπων δὲν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο τῆς ἀνθρωπολογίας, ἀλλὰ τῆς γνωσιολογίας, γιατί εἶναι ὅρος δυνατότητας τῆς ἀνθρωπολογίας ὅπως καὶ κάθε δυνατῆς γνώσης. Ὅπως γράφει ὁ γάλλος φιλόσοφος Ντελέζ (Deleuze): «Ὁ Χιούμ ὀρθῶς ἐπεσήμαινε ὅτι ἡ γνώση ἀπαιτεῖ ὑποκειμενικὲς ἀρχές, μὲ τὶς ὁποῖες ὑπερβαίνουμε τὸ δεδομένο. Ἀλλὰ θεωροῦσε ὅτι αὐτὲς εἶναι μόνον ἀρχές τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ψυχολογικὲς ἀρχές συνειρμοῦ σχετικὲς μὲ τὶς δικές μας παραστάσεις. Ὁ Κάντ ἀλλάζει τὸ πρόβλημα, ὅ,τι μᾶς παρουσιάζεται ἔτσι ὥστε νὰ συγκροτεῖ μία Φύση πρέπει κατ' ἀνάγκη νὰ ὑπακούει σὲ ἀρχές τοῦ ἴδιου εἶδους (μᾶλλον στὶς ἴδιες ἀρχές) μὲ αὐτὲς ποὺ διέπουν τὸ ρεῦμα τῶν παραστάσεών μας. Οἱ ἴδιες ἀρχές πρέπει νὰ ἐξηγοῦν τὶς ὑποκειμενικὲς συμπεριφορές μας καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ δεδομένα ὑποτάσσονται στὶς συμπεριφορές μας».³⁶

Τὸ ἀντικειμενικὸ γιὰ μᾶς ἰσχύει λοιπὸν ὡς ἀντικειμενικὸ ἀπλῶς μολονότι δὲν ἔχουμε σχετικὴ ἐγγύηση. Ἡ γνώση εἶναι δυνατὴ μόνον ἔτσι. Αὕτὴ ἡ ἀντικειμενικότητα γιὰ μᾶς τῶν ἐννοιῶν ἀποτελεῖ ἀπαράβατο «ὅρο δυνατότητας τῆς γνώσης». Τὸ ἐπί-

36. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Παρίσι 1966, σ. 21· μτφ. Ἡ κριτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ, Ἑστία, Ἀθήνα 2000.

θετο πού εἰσηγεῖται ὁ Κάντ γιὰ τὴν ἔκφραση «ὅρος δυνατότητας τῆς γνώσης» εἶναι «ὕπερβατολογικό».

Ὑπερβατολογικὴ προσέγγιση τῆς γνώσης ὀνομάζεται λοιπὸν ἐκείνη πού δὲν δέχεται ὅτι αὐτὸ πού γνωρίζουμε ἀνάγεται πλήρως στὴν λογικὴ ἀνάλυσή του, ὅπως ὁ ὀρθολογισμός, συμφωνεῖ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ ἐμπειρισμοῦ ὅτι αὐτὸ πού γνωρίζουμε εἶναι τὸ δεδομένο, ἀλλὰ συνεχίζει τὴν γραμμὴ σκέψεως τοῦ δεύτερου ὑποδεικνύοντας ὅτι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο γνωρίζουμε αὐτὸ τὸ δεδομένο εἶναι ἀναγκαῖος γιὰ μᾶς, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἐπικαλούμαστε μίαν ἄλλη σκοπιὰ, μία προοπτικὴ ὅπου ἡ διάνοια καὶ ἡ αἰσθητικότητα δὲν θὰ χωρίζονταν καὶ συνεπῶς ἡ πρώτη δὲν θὰ χρειάζοταν νὰ πλάθει μὲ τίς ἔννοιές της τὰ δεδομένα τῆς δεύτερης. — Μία τέτοια προοπτικὴ εἶναι ἡ προοπτικὴ τοῦ θεοῦ (ἄρνηση «νοητικῆς ἐποπτείας»). Αὐτὴ ὑπάρχει λαθραῖα καὶ στὸν ἐμπειρισμό, καὶ γι' αὐτὸ βρίσκουμε σ' αὐτὸν ἀκόμη τὴν ὑπαγωγὴ τῆς ἠθικῆς στὴν φυσικὴ, τῆς πρακτικῆς στὴν τεχνικὴ.

Πράγματι, λέγοντας πῶς οἱ ἔννοιες στεροῦνται ἀναγκαιότητας, ὁ ἐμπειρισμός προϋποθέτει πῶς γνωρίζουμε μίαν ἄλλη ἀπὸ τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναγκαιότητα. Ἀναγκαῖο στὴν γνώση γιὰ μᾶς εἶναι ὅ,τι ἀπορρέει κατ' ἀνάγκη ἀπὸ τὸν χωρισμὸ τῆς διάνοιας καὶ τῆς αἰσθητικότητας, δηλαδὴ ἀκριβῶς ἀπὸ τὸν χωρισμὸ πού τονίζουν οἱ ἐμπειριστὲς μεταξὺ ἐννοιῶν καὶ δεδομένων.

Ἡ ὑπερβατολογικὴ προσέγγιση παραμένει καθοριστικὴ στὴν φιλοσοφία καὶ τὴν κοινωνικὴ ἀνάλυση μέχρι τίς μέρες μας, παρὰ τοὺς ἀνταγωνισμοὺς μεταξὺ σχολῶν. Ὅλα δείχνουν πῶς θὰ ἐμποτίσει τὴν κοινὴ σκέψη ὅπως συνέβη ἤδη μὲ τὸν πλατωνισμό καὶ τὸν ἀριστοτελισμό. Ἡ ἐπίδρασή της δὲν περιορίζεται διόλου στὸν Βέμπερ. Ἰσα ἴσα θὰ δοῦμε πῶς ὁ αὐτὸς δὲν υἱοθετεῖ πλήρως τὰ πορίσματά της, στὸν βαθμὸ πού εἶναι νιτσεϊκός, δηλαδὴ ἐφ' ὅσον διασπᾷ τὴν ἐνότητα τοῦ ὑπερβατολογικοῦ.

Τοῦτα ὅμως σημαίνουν πῶς ἐπιστρέφουμε ὑπὸ νέους ὅρους (ὕπερβατολογικοὺς) στὸ σχέδιο τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ ὅτι καταργεῖται ὁ σχετικισμός.

Δὲν ρυθμίζονται οἱ ἔννοιές μας πρὸς τὰ πράγματα ἀλλὰ τὰ πράγματα πρὸς τίς ἔννοιές μας. Αὐτὸ ὀνόμασε ὁ Κάντ «κοπερνίκεια ἐπανάσταση». Αὐτὴ ἡ προϋπόθεση ἐπιτρέπει ξανὰ τὸ σχέδιο τοῦ ὀρθολογισμοῦ «νὰ βρεθεῖ κάποιος προεμπειρικός προσδιορισμὸς τῶν ἀντικειμένων στηριζόμενος ἀποκλειστικὰ σὲ ἔννοιες, μὲ τὸν ὁποῖο νὰ διευρύνεται ἡ γνώση μας».³⁷ Διότι ὑπ' αὐτὴ τὴν προοπτικὴ μπορούμε, ἐξετάζοντας

37. Κριτικὴ τοῦ καθ. λόγου, Β XIV-XIX, μτφ. Γιανναρᾶ, τ. α', σ. 43-47.

πῶς οἱ ἔννοιές μας μποροῦν νὰ συγκροτοῦν ἀντικείμενα, νὰ ὀρίσουμε τὰ γενικότερα χαρακτηριστικά ὅλων τῶν δυνατῶν γνωστικῶν ἀντικειμένων. — Μόνο πού τώρα ξέρουμε πῶς αὐτὰ εἶναι τὰ ἀναγκαῖα γενικά χαρακτηριστικά τους γιὰ μᾶς. Συνεπῶς μποροῦμε ἐπίσης νὰ διερευνήσουμε τὸν ρόλο καὶ τῶν ἀξιολογήσεων, πού ἀνήκουν καὶ αὐτὲς στὸν χώρο τῆς δικῆς μας σκέψης, μέσα στὴν γνωστικὴ διαδικασία.

Αὐτὲς δὲν εἶναι ὅμως πλέον τῆς δικαιοδοσίας τῆς γνωστικῆς μας ἐκπαιδεύσεως, δὲν νομοθετεῖ ἐδῶ ἡ διάνοια, ἀλλὰ ὁ λόγος. Τί σημαίνει αὐτό; Πρῶτον σημαίνει ὅτι δὲν γνωρίζουμε τίς ἀρχές τοῦ λόγου, τίς θέτουμε. Ἄρα δικαιώνεται ἡ κριτικὴ τῶν ἐμπειριστῶν στὴν ἀξίωση τῶν ὀρθολογιστῶν νὰ συμπεράνουν τὸ δέον ἀπὸ τὸ ὄν, τὴν ἀξία ἀπὸ τὸ γεγονός. Ὅμως ἔχουν ἄδικο οἱ τελευταῖοι — καὶ ἐδῶ βρίσκουμε ἀκριβῶς τὴν θέση τοῦ Βέμπερ — ὅταν θεωροῦν, ὅτι θέτουμε αὐτὲς τίς ἀρχές αὐθαίρετα (σὰν νὰ ἦταν μιὰ προτίμηση γιὰ τίς μελαχροινές). — Ὅχι, ἡ θέση τους εἶναι ἀναγκαῖα, ἀπλῶς αὐτὴ ἡ ἀναγκαιότητα ὑπάγεται στὸν ἀνάλογο περιορισμὸ πού ἴσχυε γιὰ τὴν γνώση: ἡ θέση τους εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ μᾶς, πού μέσα μας ἡ αἴσθησις καὶ ἡ σκέψις δὲν ταυτίζονται, δηλαδὴ δὲν δημιουργοῦμε, ὡς θεοί, τὰ πράγματα πού γνωρίζουμε, ἀπλῶς τὰ συγκροτοῦμε ὡς ἀντι-κείμενα. Τὰ γνωστικὰ ἀντικείμενα ρυθμίζονται κατ' ἀνάγκην πρὸς τίς ἔννοιες γιὰ κάθε ὄν ὅπου οἱ ἔννοιες χωρίζονται ἀπὸ τὰ δεδομένα, ἡ διάνοια ἀπὸ τὴν αἰσθητικότητα. Ἀνάλογα ἐδῶ οἱ ἀξίες — ὁ Κάντ χρησιμοποεῖ τὴν λέξη *ιδέα*, ὅπως εἶπαμε — εἶναι ἀναγκαῖες γιὰ ὅποιον ἔχει λόγο, γιὰ κάθε ἔλλογο ὄν.

Οἱ ἀξίες ἢ οἱ «ιδέες» δὲν συγκροτοῦν τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο, ἀποτελοῦν σκοπούς, ιδεώδη. Ἐνῶ οἱ ἔννοιες πού συγκροτοῦν τὸ ἀντικείμενο (κατηγορίες) περιλαμβάνουν λ.χ. τὴν αἰτιότητα κοντὰ μὲ ἄλλους ἔντεκα βασικοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποῖους γνωρίζουμε ἀντικείμενα σύμφωνα μὲ τὴν μετὰ τὸν Γαλιλαῖο φυσικὴ, τὴν ὁποία ὁ Κάντ (ἀρχικὰ ἓνας ἀπὸ τοὺς μεγάλους ἀστρονόμους τῆς ἐποχῆς του) ἀποδέχεται πλήρως, οἱ ιδέες ἀποτελοῦν πρότυπα πρὸς τὰ ὁποῖα ὀφείλουμε νὰ τείνουμε καὶ τὰ ὁποῖα ἀνήκουν συνεπῶς στὴν τελεολογία.

Ὅμως οἱ ιδέες, πού παραμένουν ἐξ ἴσου ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ὅσο καὶ οἱ κατηγορίες, σχετίζονται διαφορετικὰ μ' αὐτήν. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τίς κατηγορίες οἱ ιδέες ὑπάρχουν αὐτοτελῶς στὸν νοῦ μας χωρὶς νὰ ἀπαιτοῦνται δεδομένα. Κάτι εἶναι καλὸ ἀκόμη καὶ ἂν κανεὶς δὲν τὸ ἔχει πράξει, ὅπως εἶναι εὐλόγο.

Οἱ ιδέες δὲν εἶναι συγκροτητικές, ἀλλὰ ρυθμιστικές. Παρεμβαίνουν στὴν πρακτικὴ ὑποδεικνύοντας τὸ δέον, τὸ σωστό, τὸ δίκαιο. Ἐδῶ στηρίζεται ἡ διάκρισις δύο νομίμων ἀλλ' ἑτερογενῶν σημασιῶν τῆς «ἰσχύος» στὸν Βέμπερ. Ἄλλο γνωρίζω,

ἄλλο ἀξιολογῶ, ὅχι ἐπειδὴ ἡ γνώση εἶναι παθητικὴ πρόσληψη καὶ ἡ ἀξιολόγησις ἀντίστοιχα αὐθαίρετη κατάφασις ἢ ἀπόρριψις, ἀλλὰ ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ δύο διαφορετικούς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους νομοθετεῖ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἐξ ἴσου ἀναγκαίους γιὰ κάθε τέτοιο ὄν.

Πέραν αὐτοῦ, ὅμως, ἡ ρυθμιστικὴ λειτουργία τοῦ λόγου ἐπεκτείνεται καὶ στὴν γνώση, σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ. Ὁ λόγος συμπληρώνει τὸ ἔργο τῆς διάνοιας ὅσον ἀφορᾷ τὸ ὅλον. Ναὶ μὲν ὁ λόγος ὁδηγεῖται σὲ ἀντιφάσεις (ἀντινομίες), ὅταν ἀποφαίνεται, ὅπως οἱ ὀρθολογιστές, γιὰ τὸν θεό, γιὰ τὸν κόσμον στὸ σύνολό του, γιὰ τὸ ἐγὼ ὡς ὅλον, πράγματα ποὺ δὲν ἀνήκουν στὰ δεδομένα τῆς αἴσθησις (ὑπερβαίνουν κάθε δυνατὴ ἐμπειρία). Ὅμως μπορεῖ νὰ καθοδηγήσει τὴν καθηλωμένην στὴν σκοπιά τοῦ ἐπιμέρους γνωστικὴ ἱκανότητα, ὑποδεικνύοντας δυνατὰ προσεγγίσεις τοῦ ὅλου, ἢ μᾶλλον τῶν διαφορῶν συνόλων. Αὕτὴ εἶναι ἡ ρυθμιστικὴ λειτουργία τοῦ λόγου στὴν γνώση, αὐτὴν ἀπορρίπτει πλήρως ὁ σημαντικότερος μελετητὴς τοῦ Κάντ μεταξὺ τῶν ἐμπειριστῶν.³⁸

Νὰ λοιπὸν πῶς ἡ τελεολογία συνδέεται μὲ τίς ἀξίες. Ἡ ἀποδοχὴ μιᾶς μορφῆς τελεολογίας ἀπὸ τὸν Μάρξ θὰ τοῦ ἐπιτρέψει νὰ ἀξιολογήσει τὸ ἀντικείμενο, νὰ τὸ θεωρήσει ἄδικο. Πρὸς τοῦτο ἐφαρμόζει τίς κατηγορίες σὲ σύνολα. Ὁ Βέμπερ θεωρεῖ ὅτι χρειάζονται ἀξίες γιὰ νὰ συγκροτηθεῖ τὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ ἀρνεῖται τὸν ὀλισμὸ καὶ θεωρεῖ πῶς οἱ ἀξίες ἐκφεύγουν τοῦ λόγου. Ἔτσι οἱ δύο προϋποθέτουν τὸν Κάντ, ἀλλὰ διαφορετικά.

38. Βλ. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Ὑόρκη 1966.

5

Ἀξίες καὶ προοπτικές

Ἄς θυμηθοῦμε ἓνα ἐρώτημα ποὺ θέσαμε στὸ πρῶτο μάθημα: ὑπάρχει ὑπεράνω τῶν ἀντιθέτων ἀξιολογήσεων τὸ «τρίτο σημεῖο» ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ ἐπιστήμη; Φαίνεται εὐλογο ὅτι αὐτὸ εἶναι σημεῖο οὐδετερότητας, ἀφοῦ θὰ βρίσκεται πέραν ὅλων τῶν ἀντιθέτων. Σ' αὐτὴ τὴν φαινομενικὰ εὐλογη σκέψη στηρίζεται ἡ ἄποψη περὶ ἀξιολογικῆς οὐδετερότητας, εἴτε εἶναι χιουμιανῆς ἐμπνεύσεως καὶ ἀπορρίπτει τὶς ἀξίες, τὴν δεσμευτικότητα τῶν σκοπῶν πέραν τῆς αὐτοσυντήρησης, ὅπως στὸ σμιττιανὸ-κονδυλικὸ πρότυπο, εἴτε εἶναι λιγότερο ριζικὴ, ὅπως ἡ βεμπεριανὴ θέση ποὺ ἐξετάσαμε τὴν καντιανὴ μεθοδολογικὴ θεμελίωσή της. Τώρα θὰ ἐξετάσουμε μιὰν ἄλλη θέση τοῦ Βέμπερ πάλι μελετώντας τὴν θεμελίωσή της: τὴν ἀξιακὴ συγκρότηση τῆς θεωρίας,³⁹ δηλαδὴ τὴν θέση ὅτι ἡ θεωρία ἀπαιτεῖ τὴν προϋπόθεση ἀξιών, μολονότι ἐπιδιώκει μίαν αἰτιακὴ καὶ ὄχι τελεολογικὴ μελέτη, κατὰ τὴν μετὰ τὸν δέκατο ἔκτο αἰῶνα ἔννοια ἐπιστήμης, ποὺ συζητήσαμε ἤδη, ἡ ὁποία φαίνεται νὰ ἀποκλείει, ἀκριβῶς κάθε τέτοια ἀξιακὴ προϋπόθεση ὡς τελεολογικὴ.

Τὸ πρόβλημα σχετικὰ μὲ τὸ σημεῖο πέραν τῶν ἀντιθέτων εἶναι ὅτι ὀρίζεται μὲ ὁρους ἀναλλοίωτης οὐσίας, κι ὅτι κάθε τέτοια ἔννοια οὐσίας ἀντιμετωπίζει πάντα τὸ ἴδιο παράδοξο. Αὐτὸ ποὺ δὲν περιέχει ἀντίθεση μπορεῖ μὲν νὰ ἐξηγήσει ὅ,τι εἶναι κοινὸ στὰ ἀντίθετα, ἢ μᾶλλον εἶναι τὸ ἐπὶ κοινὸ στοιχεῖο τῶν ἀντιθέτων, ἀλλὰ δὲν ἐξηγεῖ τὴν ἴδια τὴν ἀντίθεση, δηλαδὴ ἐκεῖνο τὸν ὅρο ποὺ προστίθεται στὰ ἀντίθετα, πέραν τοῦ κοινοῦ τους ὅρου, καὶ τοὺς ἐπιτρέπει νὰ διαφέρουν. Ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ κοινοῦ ὅρου τοὺς τὰ ἀντίθετα εἶναι ταυτόσημα. Ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ ζητούμενου ἄλλου ὅρου διαφέρουν. Χρειάζονται δὲ πάντα καὶ οἱ δύο σκοπιές: χωρὶς τὴν δεύτερη ἔχουμε ταυτότητα, ἀλλὰ χωρὶς τὴν πρώτη ἔχουμε ἀσχεσία. Δυὸ πράγματα χωρὶς τίποτα κοινὸ δὲν εἶναι συγκρίσιμα, εἶναι «ἀσύμμετρα», ὅπως λέγεται αὐτὸ στὰ μαθηματικά: δὲν ἔχουν κοινὸ «μέτρο» γιὰ νὰ συγκριθοῦν. Μιὰ ἀντίθεση εἶναι πάντα ἡ ταυτότητα μιᾶς ταυτότητας καὶ μιᾶς διαφορᾶς, ὅπως λέει ἡ ἐγελιανὴ διαλεκτικὴ σκέψη.

39. 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. Ἱστορία καὶ μέθοδος, Σμῖλη, Ἀθήνα 1994, κεφ. IX· Ὁ Μάξ Βέμπερ καὶ ἡ κατασκευὴ ἐννοιῶν στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, Κένταυρος, Ἀθήνα 1993, κεφ. VI.

Ἄρα τὸ σημεῖο ὅπου ἐγκαθίσταται ἡ θεωρία γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὰ ἀντίθετα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι πραγματικά οὐδέτερο, εἰ δὲ μὴ δὲν ἐξηγεῖ τὴν διαφορὰ τους. Πρέπει νὰ περιέχει ἤδη μιὰ ἀντίθεση, σύμφωνα μ' ἓνα σκεπτικὸ ποὺ ἀναπτύσσεται ὑποδειγματικά στὸ κεφάλαιο γιὰ τὴν Διάνοια τῆς ἐγγελιανῆς Φαινομενολογίας τοῦ νοῦ.⁴⁰ Ἄρα πρέπει νὰ ἐπιλέξει μιὰ ἀπὸ τὶς ὑπάρχουσες διαφορὲς ὡς κύρια, ὡς οὐσιαστική. Δὲν μπορεῖ νὰ ὀρίζει τὴν οὐσία ὡς ἀναλλοίωτο ὃν πέραν τῶν φαινομένων, ποὺ εἶναι σὲ κίνηση, δηλαδὴ σὲ ἀντίθεση μεταξύ τους, ἀλλὰ τουλάχιστον ὡς νόμος: ὁ νόμος εἶναι μιὰ σχέση ποὺ θεωρεῖται οὐσιώδης ἀνάμεσα σὲ ἐπιλεγμένες πλευρὲς τοῦ ἀντικειμένου. Ἀλλὰ προκειμένου γιὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα κι ὁ νόμος εἶναι προβληματικός, γιατί ἀναζητᾶ στὸ ἐπίπεδο τῶν σχέσεων, καὶ ὄχι πιά τῶν νόμων, τὸν ἀναλλοίωτο πάλι χαρακτήρα τῆς προγενέστερης ἔννοιας τῆς οὐσίας. Αὐτὸ τὸ ἀναλλοίωτο τῆς σχέσης ἀρμόζει μὲν γιὰ τὴν ἀνόργανη φύση (νόμος βαρύτητας), ὅχι ὅμως γιὰ τὴν ὀργανική, πολὺ λιγότερο δὲ γιὰ τὴν νοητική, ἀφοῦ ἐδῶ σημειώνεται ἐξέλιξη (στὸ ἐπίπεδο ἐκεῖνο ποὺ δὲν εἶναι ἅμεσα φυσικοχημικό, αὐτονοήτως).

Ἡ ἐπιλογή τῆς οὐσιαστικῆς σχέσης ἀπάδει πρὸς τὴν ἀξιακὴ οὐδετερότητα: ἀποτελεῖ ἀκριβῶς ἀξιακὴ συγκρότηση. Ἐπιλέγω θὰ πεῖ ἀξιολογῶ. Ἐπιπλέον αὐτὴ ἡ ἐπιλογή πρέπει νὰ ξέρεي ὅτι δὲν ἀναζητᾶ γενικὲς νομοτέλειες, ἀνθρωπολογικὲς. Τὸ ἐπιχείρημα ἐνάντια στὴν «ἀνθρωπολογικὴ» ἐξήγηση τέτοιου τύπου, δηλαδὴ μὲ βάση τὰ στοιχεῖα ποὺ εἶναι κοινὰ σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, γεωγραφικά καὶ ἱστορικά, στὴν ὁποία παραδόξως ἐμμένουν ὁ Χιούμ ἢ ὁ Κονδύλης, εἶναι τὸ ἴδιο, τυπικά, μὲ αὐτὸ κατὰ τῆς ἀναλλοίωτης οὐσίας ὡς ὄντος: ἡ σταθερά, ἡ νομοτελειακὴ μονιμότητα μιᾶς σχέσης δὲν ἐξηγεῖ τὴν διαφοροποίηση τῶν ἐκφάνσεών της, δηλαδὴ τὴν ποικιλία καὶ ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν, κι ἀκόμη λιγότερο τῶν κοινωνιῶν!

Αὐτὸ τὸ κλασικὸ ἀντιουσιολογικὸ ἐπιχείρημα χρησιμοποιοῦσε λ.χ. ὁ Καστοριάδης κατὰ τοῦ μαρξιστικοῦ οἰκονομισμοῦ: ἓνας ὅμοιος τρόπος παραγωγῆς στηρίζει τεράστια ποικιλία πολιτισμικῶν μορφωμάτων, ἄρα δὲν ἐξηγεῖ τίς διαφορὲς τους. Τὸ συμπέρασμά του, ὅτι πρέπει νὰ ὑποτεθεῖ ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς δημιουργικότητος τῶν κοινωνιῶν, ἦταν ἄλλωστε προφανές.⁴¹ Τὸ μόνον πρόβλημα εἶναι ὅτι δὲν μᾶς παρεῖχε κάποιο κριτήριον ἀξιολόγησης, ἐπιλογῆς τῶν φαινομένων, γιὰ νὰ συγκροτήσουμε μιὰ κοινωνικὴ θεωρία. Ἀντ' αὐτοῦ ἀπλῶς ἐπέμενε ἴσα ἴσα στὸ ἀπροσδιόριστο στοιχεῖο

40. Βλ. Γ.Φ., *Γνωσιοθεωρία καὶ μέθοδος στὸν Ἑγέλο*, Ἑστία, Ἀθήνα 2000, σ. 251-264.

41. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Παρίσι 1975· μτφ. Ἡ φαντασιακὴ θέσμιση τῆς κοινωνίας, Ράππας, Ἀθήνα 1981.

πού προϋποθέτει —ὁμολογουμένως!— κάθε τέτοια ἀξιολόγηση. Ἔτσι ἐπανερχόμαστε στὸ πρόβλημά μας, δηλαδή σ' αὐτὴ τὴν ἀντίφαση ποὺ κατατρύχει τὴν κοινωνικὴ θεωρία, καὶ διέγνωσε τόσο καλὰ ὁ Βέμπερ. Παρεμπιπτόντως, εἶναι ἐντυπωσιακὸ ὅτι ὁ ἄλλος μεγάλος νεκρὸς Ἕλληνας στοχαστὴς τῆς κοινωνικῆς θεωρίας, ὁ Κονδύλης, μ' ὅλο ποὺ ἐπηρεάσθηκε πολὺ ἀπὸ τὸν Βέμπερ, παρακάμπτει καὶ αὐτὸς τούτῃ τὴν ἀντίφαση, ἀλλὰ ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Καστοριάδη, καθὼς αὐτὸς θεωρεῖ ὅτι μπορεῖ νὰ παρακάμψει καὶ τὴν ποικιλία, γιὰ νὰ κάμει μιὰ ἀνθρωπολογικὴ ἐπιστήμη γενικά.

Ὅχι, πρέπει νὰ δεχτοῦμε ὅτι ἡ δευτέρη θέση τοῦ Βέμπερ καταρρίπτει τὴν θέση τοῦ ἴδιου περὶ οὐδέτερου τρίτου σημείου. Ἡ ἐπιστήμη εἶναι πάντα κατ' ἀνάγκην προκαθορισμένη ἀπὸ τὶς ἀξιολογικὲς ἀρχές τοῦ ἐπιστήμονα, ὅπως λέει ὁ Βέμπερ. — Τοῦτο μάλιστα δὲν ἀποτελεῖ διαπίστωση «κοινωνιολογίας τῆς γνώσης»,⁴² ἀλλ' ἀμειγρὼς θεωρητικὴ. Δὲν λέει δηλαδή ὁ Βέμπερ, ὅτι ἐπηρεαζόμαστε ἀπὸ τὸν κοινωνικὸ περίγυρο στὴν ἐπιστημονικὴ δουλειά μας, ἀλλὰ ὅτι ἡ θεωρία δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει χωρὶς τέτοιες προειλημμένες ἀποφάσεις περὶ ἀξιών. Ἡ ἀξιολόγηση δὲν διαταράσσει τὴν ἐπιστημονικὴ δουλειά, ἀφοῦ τῆς εἶναι ἀπαραίτητη. Εἶναι, ἄς ποῦμε, μιὰ συγκροτητικὴ τῆς ἐπιστήμης ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ πρότυπο τῆς ἐπιστήμης, μιὰ καταγωγικὴ διαφθορά, μιὰ νόθευση ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἀγνότητα. Ἡ ἀπόκλιση αὕτῃ διαπιστώνεται ἄλλωστε μοιραῖα μόνον ἀπ' ἑξῶ: ἀπὸ τὴν σύγκριση μὲ μελέτες ἄλλων ἀνακαλύπτει κανεὶς ὅτι πρέπει κάποιες ἀξίες νὰ καθοδηγοῦν καὶ τὴν δική του. Ἡ ἰδεολογία προκύπτει ἀρχικὰ μόνον ὡς ἡ ἰδεολογία τοῦ ἄλλου.

Τὸ σχετικὸ ἐπιχείρημα τοῦ Βέμπερ εἶναι καντιανοῦ τύπου, ἀλλὰ φανερώνει μιὰ τροποποίηση τῆς ἐφαρμογῆς τοῦ καντιανοῦ σχήματος χαρακτηριστικὴ σειρᾶς στοχαστῶν καὶ ἡ ὁποία δίνει, πιστεύω, τὸ κλειδὸ τῆς ἀντιπαλότητος αὐτῆς τῆς παράδοσης πρὸς τὸν Μάρξ καὶ τοὺς ἐπιγόνους του. Προϋποθέτει τὸν ἀνεξάντλητο χαρακτῆρα τοῦ πραγματικοῦ. Αὐτὸς ἐπιβάλλει τὴν ἐπιλογή ἑνὸς πεπερασμένου ἀριθμοῦ σημαντικῶν πλευρῶν,⁴³ δηλαδή μιὰ συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου, ποὺ ἀπαιτεῖ, ὅπως στὸν Κάντ, νὰ προϋπάρχουν τὰ ἀπαραίτητα γιὰ τὸ ξεδιάλυμα κριτήρια.

Ὅμως ἔτσι ἐφαρμόζει στὸ εἰδικότερο ἐπίπεδο μίας θεωρίας τὸ σκεπτικὸ ποὺ ὁ Κάντ ἐφάρμοζε στὴν συγκρότηση ἀντικειμένου γενικῶς, σ' αὐτὸ ποὺ λέμε ἀντίλη-

42. Βλ. τὸ κλασικὸ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929, μτφ. Κ. Μάνχαϊμ, Ἰδεολογία καὶ οὐτοπία, Γνώση, Ἀθήνα 1997.

43. WL, 170-171, 176· μτφ. [1], τ. α', σ. 36-37, 44· μτφ. [2], 87-88, 94· κ.ά.

ψη. Τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων χρειάζονται μία βασικὴ μορφοποίηση, γιὰ νὰ μπορῶ νὰ ἀντιλαμβάνομαι αὐτὸ τὸν χρωματιστὸ λεκέ ὡς πρόσωπο, καρέκλα ἢ πλοῖο. Πρὶν τὴν μορφοποίηση, ὑπάρχει ἴσως ἓνα συνεχές, ποὺ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἀνεξάντλητο γιατί δὲν μπορεῖ διόλου νὰ χαρακτηρισθεῖ: ἐξ ὁρισμοῦ δὲν ὑπάγεται σὲ κατηγορίες.

Ὅταν ὁ Βέμπερ χαρακτηρίζει τὴν πραγματικότητα πρὶν τὴν ἐπιστημονικὴ μελέτη ὡς ἀνεξάντλητη, αὐτὸ σημαίνει ἀκριβῶς, ὅτι ἔχει ἤδη συντελεσθεῖ ἡ θεμελιώδης συγκρότηση ποὺ ἔχει ὑπ' ὄψη του ὁ Κάντ. Ὅμως δὲν ὑπολογίζει αὐτὴ τὴν διαφορά, φαίνεται μᾶλλον νὰ ἐπεκτείνει τὸν χαρακτηρισμὸ αὐτὸ στὸ θεμελιῶδες ἐπίπεδο.⁴⁴

Τοῦτο προέρχεται ἀπὸ τὸν Νίτσε καὶ ἔχει καταλυτικὲς συνέπειες ὡς πρὸς τὴν ἀποδοχὴ τοῦ καντιανοῦ προτύπου. Ὁ Κάντ θεωρεῖ πὺς ὁ λόγος ρυθμίζει τὴν γνώση, ἄρα δὲν εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερος. Ὁ Βέμπερ θεωρεῖ πὺς διάφορες ἐκάστοτε ἀξίες συγκροτοῦν τὴν γνώση, μολονότι θὰ ὀφείλε νὰ εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερη. Ἐτσι μαρτυρεῖ τὴν ἀντινομία ποὺ ἐλλοχεύει γενικὰ στὸν νοῦ τῶν ἐπιστημόνων, ὅταν θεωροῦν καὶ ὅτι ἡ ἐπιστήμη δὲν λέει ὅτι κάτι εἶναι καλὸ ἢ κακὸ, καὶ ὅτι μία κοινωνικὴ ἐπιστήμη καθοδηγεῖται ἀπὸ ἐνδιαφέροντα.

Ξεκινώντας ἐκεῖ ποὺ εἴχαμε φθάσει, μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ λόγος ὑπηρετεῖ τὴν γνωστικὴ μας ἐκάνοτητα, γιὰ τὸν Κάντ, ὅταν μεταβαίνει στὸ ὅριο καὶ ἐφαρμόζει τὴν κατηγορία στὸ ὅλον. Ἐτσι δὲν συγκροτεῖ νομίμως ἀντικείμενα, καθὼς τὸ ὅλον δὲν εἶναι ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρίας, ἔχει ρυθμιστικὴ λειτουργία στὴν γνώση. Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον ὑπαγορεύει στὸν λόγο νὰ ἀφήνει μίαν ἄλλη ἐκάνοτητα, τὴν διάνοια, νὰ νομοθετεῖ.⁴⁵ Ἡ κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου διδάσκει στὸν λόγο τὴν ἀνάγκη νὰ περιορίζει τίς ἀξιώσεις του. Ὅμως μπορούμε νὰ ποῦμε πὺς ὁ ρυθμιστικὸς γιὰ τὴν ἐμπειρικὴ γνώση ρόλος, ποὺ ἡ κριτικὴ ἐξασφαλίζει στὸν λόγο, σημαίνει πὺς εἶναι συγκροτητικός, ὄχι τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλὰ τῆς θεωρίας περὶ αὐτοῦ.

Ἡ σκέψη τοῦ Βέμπερ στηρίζεται σ' αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα. Ἡ θεωρία συγκροτεῖ κατ' αὐτὸν τὰ ἀντικείμενα στηριζόμενη σὲ ἀξίες τῶν ὁποίων ἡ ρυθμιστικὴ λειτουργία εἶναι ἀπαραίτητη. Ὑπάρχει ἀξιακὴ συγκρότηση τῆς θεωρίας. Αὐτὲς οἱ ἀξίες, οἱ ρυθμιστικοὶ σκοποὶ δὲν ἀνήκουν στὴν γνωστικὴ μας ἐκάνοτητα. Ὡς ἐδῶ ἀκολουθεῖ

44. Τὸ ἴδιο στὸν Κονδύλη, ὅ.π., σ. 23.

45. Deleuze, ὅ.π., σ. 16, 40. «Σὲ κάθε ἐκάνοτητα τοῦ πνεύματος μπορούμε νὰ προσδίδουμε ἓνα ἐνδιαφέρον δηλαδὴ μία ἀρχὴ ποὺ περιέχει τὸν ὅρο ὑπὸ τὸν ὁποῖο, μόνο, ἢ ἐν λόγῳ ἐκάνοτητα τίθεται σὲ λειτουργία» (Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου, Α 216).

τὸν Κάντ. Τὸν ἐγκαταλείπει ὁμως λέγοντας ὅτι, ἐφ' ὅσον ἡ γνώση μελετᾷ τὰ μέσα καὶ ὄχι τοὺς σκοπούς, οἱ τελευταῖοι δὲν τίθενται ἀπὸ τὸν λόγο. Ἔτσι, ἡ ἄποψη τοῦ Βέμπερ φαίνεται νὰ εἶναι, ὅτι ἡ σφαῖρα τῶν ἀξιῶν δὲν στερεῖται ἀντικειμενικότητας, ὅπως ὑποστηρίζουν λαθεμένα, τὸ εἶδαμε, ὁρισμένοι διασωῶτες τῆς ἀξιολογικῆς ἐλευθερίας, ἀλλὰ αὕτῃ ἡ ἀντικειμενικότητα δὲν εἶναι ἔλλογη, ὅπως στὸν Κάντ.

Ἀξίες παρεμβαίνουν στὴν θεωρητικὴ συγκρότηση, διότι ἐπηρεάζουν τὴν ἐπιλογὴ θεμάτων ἔρευνας, ἀλλὰ κυρίως καθορίζουν τί εἶναι σημαντικό, τὴν ἐπιλογὴ στοιχείων τῆς πραγματικότητας.⁴⁶ Ὅμως οἱ ἴδιες εἶναι δεδομένες, τίθενται μὲ μὴ ἔλλογο τρόπο. Αὐτὸ σημαίνει βέβαια πὼς ἡ ἐκτικότητα γνώσεως, ἡ «διάνοια», καθίσταται γνώμονας τοῦ λογικοῦ, ὁ λόγος χάνει τὴν ἀντικειμενικότητά του.

Ὁ Βέμπερ ἐγκαταλείπει τὴν καντιανὴ διάκριση διάνοιας (συγκροτῶ τὸ ἀντικείμενο μὲ ἔννοιες) καὶ λόγου (ρυθμίζω τὸν τρόπο συγκρότησης μὲ βάσει ἰδέες), μολονότι θεωρεῖ ζήτημα ἐντιμότητας τὴν ὅσο τὸ δυνατόν σαφέστερη συνείδηση καὶ κοινοποίηση τῶν ἀξιῶν ποὺ διέπουν τὴν ἔρευνά μας.⁴⁷ Ὀνομάζει ὀρθολογικὴ τὴν ὑπαγωγὴ τῆς πράξης μας σὲ ἀξίες, δηλαδὴ τὴν θέση τῶν σκοπῶν ὡς ἀπολύτων, ἀνυπόθετων, ὄχι τεχνικῶν —κάτι ποὺ στὸν Κάντ ἀνήκει στὸν λόγο ὡς ἐκτικότητα νὰ θέτουμε σκοπούς καὶ ὄχι νὰ ὑπολογίζουμε μέσα—, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπαγωγὴ τῆς πράξης μας στὴν σχέση μέσου πρὸς σκοπὸν, τὴν ἐξωτερικὴ σκοπιμότητα, ποὺ ἀναφέρεται σὲ τεχνικὲς στοχοθεσίες (λ.χ. πὼς αὐξάνω τὸ κεφάλαιό μου) καὶ ἀφορᾷ τὴν γνωστικὴ ἐκτικότητα, ἐφ' ὅσον ἀναζητᾷ μέσα γιὰ ἓναν σκοπὸ.

Τὶς διακρίνει ὡς δύο ὀρθολογικότητες, «κατὰ τὸν σκοπὸ» καὶ «κατὰ τὴν ἀξία», ὅπως ἀναφέραμε ἥδη.⁴⁸ Καὶ τοῦτο ἐπειδὴ μειώνει τὴν σημασία τῆς ὀρθολογικότητας, ἀναδεικνύοντας τώρα τοὺς ἀνταγωνισμοὺς στοὺς ὁποίους ὁδηγοῦν οἱ διάφοροι τύποι πρακτικῆς ἀναφορᾶς πρὸς τὶς ἀξίες. Ὁ «πολυθεισμός τῶν ἀξιῶν» ὁδηγεῖ τοὺς ὁρῶντες καὶ τοὺς μελετητές τους σ' ἓναν ἀτελείωτο ἀγώνα, ὅπου δὲν μποροῦν νὰ ἐπικρατήσουν διὰ τοῦ λόγου.⁴⁹

Ἔτσι ἡ ἀξία ἐμφανίζεται σὲ δύο ἐπίπεδα, ἀπὸ τὴν μεριὰ τῆς γνώσης ὡς ρυθμιστικὸ στοιχεῖο τῆς καὶ ἀπὸ τὴν μεριὰ τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου ὡς στοχοθετικὴ. Στὰ δύο ἐπίπεδα κυριαρχεῖ ἓνας ἀνταγωνισμὸς ποὺ δὲν ἀνάγεται σὲ ἐνότητα. Στὰ

46. WL, 181· μτφ. [1], τ. α', σ. 47· μτφ. [2], 97.

47. Soziologische Grundbegriffe, WG, § 2.

48. WL, 498· μτφ. [1], τ. β', σ. 70· μτφ. [2], 146· κ.ά.

49. WL, 507 κ. ἐ· μτφ. [1], τ. β', σ. 79 κ.ἐ· μτφ. [2], 157 κ.ἐ.

δύο ἐπίπεδα ὑπάρχει σύγκρουση προοπτικῶν. Δὲν μπορούμε νὰ ἀναχθοῦμε ἀπὸ τὰ φαινόμενα σὲ μία 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 συναίνεσης οὔτε τῆς ἐνιαίας κοινωνικῆς ἐπιστήμης. Ἡ δεύτερη διαδικασία λέγεται ἀναστοχασμὸς ἢ ἀναλογισμὸς μετὰ τὸν Κάντ, καὶ αὐτὴν ἀφορᾷ ἡ ἐσωτερικὴ τελεολογία, ὅπου θὰ ἐπανέλθουμε ἐκτενῶς τὴν ἐπόμενη φορά.

Παρατηροῦμε πάντως ὅτι ἔτσι ὁ σχετικισμὸς, ποὺ ἐπεδίωκε νὰ ἀναιρέσει ὁ Κάντ διὰ τοῦ χωρισμοῦ τῶν δικαιοδοσιῶν τῶν τρόπων λειτουργίας τοῦ νοῦ, ἐπανακάμπει.⁵⁰ Ὅπως γράφει ὁ Ψυχοπαίδης, ὁ Βέμπερ δὲν ἀρνεῖται τὴν «ἀξιακὴ συγκρότηση» τῆς ἐπιστήμης, ἴσα ἴσα «ὁδηγεῖ στὴν ὀξυνσή της μέχρι τὴν ἀκραία σχετικιστικὴ της συνέπεια», ἐφ' ὅσον «ταυτόχρονα ἀμφισβητεῖ τὴν δυνατότητα νὰ συγκροτηθεῖ τὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο μέσα ἀπὸ μιὰ διαδικασία ἀναστοχασμοῦ 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 ὁρῶντων». Ἐφ' ὅσον οἱ ἀξιακὲς συνδέσεις στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀντικειμένου εἶναι ἀνορθολογικὲς, γιὰτὶ ἀφοροῦν ὅλα, δὲν μπορεῖ οὔτε ἡ θεωρία νὰ συγκροτηθεῖ ὡς δεσμευτικὸ ὅλον.⁵¹

Ὅταν μίλησα γιὰ προοπτικὲς, χρησιμοποίησα ἓναν ὅρο τοῦ Νίτσε, ὁ ὁποῖος ἐπηρεάσε ἐδῶ τὸν Βέμπερ. Οἱ προοπτικὲς ἀποτελοῦν τρόπους νοηματοδότησης τῶν πραγμάτων. Ὅταν γνωρίζουμε καὶ —σύμφωνα μὲ τὸ καντιανὸ σχῆμα— ἐφαρμόζουμε τίς ἐννοιές μας γιὰ νὰ συγκροτήσουμε τὸ ἀντικείμενο, ὅταν νομοθετοῦμε ἐπ' αὐτοῦ, ἀποδίδουμε ἓνα δικό μας νόημα. — Ὁ Νίτσε ἀρνεῖται πὼς ὅσα χαρακτηριστικὰ αὐτῆς τῆς νοηματοδότησης εἶναι τυχόν κοινὰ γιὰ κάθε πεπερασμένο ἔλλογο ὄν, δηλαδή αὐτὰ ποὺ ἀναζητᾷ ὁ Κάντ, εἶναι καὶ τὰ καθοριστικὰ χαρακτηριστικὰ τῆς γνώσης. Θεωρεῖ πὼς τὰ στοιχεῖα τῆς νοηματοδότησης ποὺ διαφέρουν ἀπὸ ἐποχὴ σὲ ἐποχὴ, ἀπὸ κοινωνία σὲ κοινωνία ἢ ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὰ τυχόν κοινὰ στοιχεῖα καὶ ἄρα δὲν μπορούν νὰ διορθωθοῦν βάσει αὐτῶν, ὅπως πρότεινε ὁ Κάντ.

Ὁ Κάντ, σύμφωνα μὲ τὸ πανανθρώπινο πρόγραμμα τοῦ Διαφωτισμοῦ, θεωροῦσε πὼς τὰ προεμπειρικὰ γνωρίσματα τῶν ἀντικειμένων γιὰ μᾶς εἶναι τὸ θεμέλιο τῆς γνώσης καὶ πὼς ἡ γνώση τοὺς ἐπιτρέπει νὰ θεμελιώνουμε ἄρα καὶ νὰ ἐλέγχουμε ὁ-

50. Ὁ Βέμπερ τὸ ἀρνεῖται, βέβαια, βλ. WL, 508· μτφ. [1], τ. β', σ. 80· μτφ. [2], 157.

51. Ὁ Μάξ Βέμπερ καὶ ἡ κατασκευὴ ἐννοιῶν στὶς κοινωνικὲς ἐπιστήμες, ὁ.π., σ. 51.

σα ἄλλα γνωρίσματα ἀποδίδουμε σ' αὐτά. Ὅταν ἀρνούμαστε αὐτὴ τὴν προϋπόθεση, θραύουμε τὴν ἐνιαίαν προοπτικὴ τοῦ γνωστικοῦ ἐνδιαφέροντος. Ἄλλον ἐνδιαφέρουν οἱ τάδε ἀξίες ποὺ τὸν καθοδηγοῦν στὴν εὕρεση καὶ ἐπιλογὴ δεδομένων πρὸς τεκμηρίωσή τους, ἄλλον ἄλλες, ὁ καθένας νοηματοδοτεῖ διαφορετικὰ τὸν κόσμο.

Ἄς γίνουμε σαφέστεροι γιὰ νὰ δοῦμε ποῦ ὁδηγοῦμαστε ἔτσι. Ἄλλον ἐνδιαφέρει νὰ καταργήσῃ τὴν οἰκονομικὴ ἐκμετάλλευση, ἄλλον νὰ προστατεύσῃ τὴν ἄρεια φυλὴ.⁵² Ἄν δὲν ὑπάρχει καθοριστικὸς κοινὸς παρονομαστής γιὰ τὴν ἀξιολόγηση αὐτῶν τῶν ἀξιολογήσεων δὲν μένει παρὰ νὰ ἐξετάζουμε, ὅπως λέει ὁ Βέμπερ, τὴν ἐσωτερικὴ συνοχὴ τῆς κάθε μιᾶς,⁵³ καὶ τίποτε ἄλλο. Εἶναι προφανὲς πὼς αὐτὴ ἡ ἀπεριόριστη ποικιλία ἐξ ἴσου νομίμων ἀξιακῶν συγκροτήσεων (ποὺ ἐμφανίσθηκε καὶ ὡς θέση τῆς ἐπιστημολογίας τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν μὲ τὸν Φέυεράμπεντ [Feyerabend])⁵⁴ προϋποθέτει τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς πραγματικότητος ὡς «ἀνεξάντλητης», ποὺ λέγαμε. Ἄν δὲν θέταμε πὼς τὰ ὄντα μποροῦν νὰ ἰδωθοῦν ἀπὸ ἄπειρες ἀπόψεις, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ θεωροῦμε ἀπεριόριστο τὸν ἀριθμὸ τῶν προοπτικῶν ἐπ' αὐτῶν, οἱ δυνατὲς ἀξιακὲς συγκροτήσεις θὰ ἦσαν περιορισμένες.

Αὐτὸ τὸν περιορισμὸ προϋποθέτει ἀντιθέτως μία θέση σὰν τοῦ μαρξισμοῦ, ἡ ὁποία προσδιορίζει κοινωνιολογικὰ ποιά εἶναι τὰ διαφορετικὰ γνωστικὰ ἐνδιαφέροντα ποὺ μποροῦν νὰ καθοδηγοῦν ἐκάστοτε τὴν γνώση: Κατ' αὐτὸν ὑπάρχουν κυρίως δύο σημερινὲς προοπτικὲς, ὑπὸ τίς ὁποῖες μποροῦν νὰ προσεγγισθοῦν ἐπιστημονικὰ τὰ κοινωνικὰ φαινόμενα, οἱ ὁποῖες ἀντιστοιχοῦν στὶς δύο βασικὲς κοινωνικὲς ομάδες, τὴν μιὰ ποὺ ἐπωφελεῖται καὶ τὴν ἄλλη ποὺ ζημιώνει ἀπὸ τὸ ἰσχύον κοινωνικὸ σύστημα. Ἐπιπλέον αὐτὲς δὲν εἶναι ἐξ ἴσου νόμιμες. Ἡ δεύτερη συμπίπτει μὲ τὸ τρίτο σημεῖο ὑπεράνω τῶν ἀντιπάλων ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἐπιστήμη.⁵⁵

Τὸ σχῆμα σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο μία ἀπὸ τίς ἐπιμέρους προοπτικὲς ταυτίζεται μὲ τὴν γενικὴ προοπτικὴ θὰ ἐξηγηθῇ στὸν Μάρξ ἀργότερα· ἔχει σχέση μὲ τὸν Ἑγέλο.

52. Αὐτὴ ἡ σύγκριση ὡς κριτικὴ τοῦ χυδαίου μαρξισμοῦ στὸ WL, 167-168· μτφ. [1], τ. α', σ. 34-35· μτφ. [2], 86.

53. WL, 151· μτφ. [1], τ. α', σ. 18· μτφ. [2], 69· κ.ἀ.

54. P. Feyerabend, *Against Method*, 1975, μτφ. Ἐνάντια στὴν μέθοδο, Σύγχρονα Θέματα, Θεσ/νίκη 1991.

55. Αὐτὴ ἡ θέση ἀναπτύχθηκε κυρίως ἀπὸ τὴν σχολὴ τοῦ Ἀλτουσσέρ, βλ. L. Althusser, *Positions*, Éditions Sociales, Παρίσι 1976, μτφ. Α. Ἀλτουσσέρ, *Θέσεις*, Θεμέλιο, Ἀθήνα 1977.

Ἐδῶ μπορούμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἡ ἀποδοχὴ μίας ἐνιαίας ἐπιστήμης προϋποθέτει, ὅπως φαίνεται, τὴν ἀπόρριψη τοῦ ἀνεξάντλητου χαρακτήρα τῆς πραγματικότητας —κάτι ποὺ δὲν συμβαίνει ὁμως πάντα στοὺς μαρξιστές, λ.χ. ὄχι στὸν Λούκατς, ποὺ ἦταν ἄλλωστε μαθητὴς τοῦ Ζίμμελ (Simmel) καὶ τοῦ Βέμπερ.

Διότι ἡ ἀπόρριψη τοῦ ἀνεξάντλητου χαρακτήρα τῆς πραγματικότητας σημαίνει, ὅπως εἶπαμε, ὅτι γίνεται σεβαστὴ ἡ διάκριση μεταξύ τῆς θεμελιώδους συγκρότησης τῶν γνωστικῶν ἀντικειμένων, ποὺ προϋποθέτει ἡ ἀντίληψη ἐν γένει, καί, ἀφ' ἑτέρου, τῆς ἀξιακῆς συγκρότησης μίας ἐπὶ μέρους γνώσης. Μία διάκριση ποὺ ἐπιτρέπει νὰ θέτουμε ὡς ρυθμιστικὸ ἰδεῶδες τὴν ἐνότητα τῆς ἐπιστήμης, ἐφ' ὅσον ὑπάρχει μία μόνο θεμελιώδης συγκρότηση ἀντικειμένων ποὺ τὴν προϋποθέτουν ὅλες οἱ ἐπιστημονικὲς προτάσεις παρὰ τὴν ποικιλία τους.

Αὕτὴ ἡ ἐπιστήμη ἐφαρμόζει ὁμως, σύμφωνα μὲ τὴν ὑπόδειξη τοῦ Κάντ, τὶς κατηγορίες σὲ σύνολα, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ καθοδηγηθεῖ πρὸς τὴν ἐνοποίησή της. Ἔχει ὀλιστικά μεθοδολογικὰ γνωρίσματα. Ἀντιστοίχως, ἡ ἄρνηση τοῦ Βέμπερ νὰ ἀναγνωρίσει ἔλλογο χαρακτήρα στὴν —ὅπωςδῆποτε ὄχι ἄμεσα γνωσιακὴ— ἐφαρμογὴ κατηγοριῶν σὲ ὅλα, αὐτὸ ποὺ ὀνομάζεται μεθοδολογικὸς ἀτομικισμός,⁵⁶ συμβαδίζει μὲ τὴν σκεπτικὴ ἐγκατάλειψη τοῦ σχεδίου ἐνιαίας θεωρίας.

Ὁ δὲ στόχος μίας ἐνιαίας ἐπιστήμης σημαίνει, ἐπιστρέφοντας στὸ μαρξιστικὸ πρότυπο, πῶς ἐπιδιώκουμε μία ἐνιαία ἀξιακὴ συγκρότηση τῆς ἐπιστήμης ἡ ὁποία νὰ εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο νόμιμη. Τὸ θέμα ὑπὸ ποιὰν ἀξία μπορεῖ νὰ συμβεῖ κάτι τέτοιο εἶναι βέβαια καθοριστικόν. — Αὐτὸ τὸ θέμα εἶναι πρακτικῆς σημασίας στὴν ἴδια παράδοση, ὅπως καὶ στὸν Κάντ, καί, ὅπως στὸν Κάντ, ἀφορᾷ συνάμα μιὰ ὀλιστικὴ εἰκόνα τοῦ ἀντικειμένου. Ὡς γνωστόν, πρόκειται γιὰ ἓνα ἰδανικὸ οἰκουμενικῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης. Ἐτσι νομιμοποιεῖται ἄλλωστε ἡ κατ' ἀρχὴν σύμπτωση τῆς κοινωνικῆς διεκδίκησης καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς θεωρίας στὸν μαρξισμό.

Καί, ἀντίστροφα, ἡ ἄρνηση τοῦ ὀλισμοῦ στὸν Βέμπερ εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐπιβάλλει τὴν —ὅπωςδῆποτε ἐπισφαλὴ— διαφύλαξη τῆς ἀξιακῆς οὐδετερότητας. Ἐτσι οἱ δύο ἀντινομικὲς θέσεις τοῦ Βέμπερ, ἡ ἐπιταγὴ ἀξιακῆς οὐδετερότητας καὶ ἡ ἀξιακὴ συγκρότηση τῆς ἐπιστήμης ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀρχὴ τῆς ποικιλίας τῶν προοπτικῶν. Αὐτὸ πάντως προκύπτει ἂν τὶς ἐπανεντάξουμε στὸ καντιανὸ πλαίσιο, ὅπως τὸ προτείνω ἐδῶ.

56. 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.

Τὸ ἴδιο πρόβλημα ἐμφανίζεται στὸν Νίτσε ὡς ἐξῆς: Ἡ θέση του ὅτι ὅλα εἶναι ἐρμηνεῖς — πού θὰ πεῖ: νοηματοδοτήσεις, προοπτικές — δὲν μπορεῖ ἡ ἴδια νὰ εἶναι παρὰ μία ἐπιπλέον ἐρμηνεία, γιατί ἀνήκει σ' αὐτὸ τὸ ὅλα.⁵⁷ Βεμπεριανὰ μιλώντας, αὐτὸ σημαίνει πὼς καὶ τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀξιολογικῆς οὐδέτερης ἐπιστήμης εἶναι θέση μιᾶς ἀξιακῆς συγκροτημένης ἐπιστήμης. Ἀπὸ θεωρητικῆς ἀπόψεως, αὐτὸ ὅμως ἀφαιρεῖ τὸ κύρος ἀπὸ τὴν φαινομενικὰ εὐλογη ἀρχὴ τῆς οὐδετερότητας, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἡ ἀρχὴ ὁδηγεῖται σὲ συμπεράσματα ἀντιφατικὰ πρὸς τὴν ἴδια.

Ἐφαρμόζοντας τὴν βεμπεριανὴ θεωρία στὸν ἑαυτὸ της πρέπει νὰ ποῦμε πὼς, μὲ βάση τὸ κριτήριό που προτάσσει ἡ ἴδια, πρόκειται γιὰ μία προοπτικὴ που στερεῖται ἐσωτερικῆς συνοχῆς. Αὐτὸ πάντως τὸ συμπέρασμα προκύπτει ἀπὸ τὴν μέχρι τώρα προσπάθειά μας ἀναδίφησης τῶν μεθοδολογικῶν θεμελίων της, καὶ συμφωνεῖ μ' ἐκεῖνο τοῦ σημαντικότερου μελετητῆ τῆς μεθόδου του στὸν τόπο μας, που κατὰ τὴν γνώμη μου εἶναι ὁ Ψυχοπαίδης, τοῦ ὁποῖου τὴν ἄποψη θὰ συζητήσουμε στὸ ἐπόμενο μάθημα ἐξετάζοντας τὴν καντιανὴ τελεολογία.

Τελειώνοντας θέλω νὰ πῶ δυὸ λόγια γιὰ τὴν προϋπόθεση τοῦ ἀνεξάντλητου χαρακτήρα τοῦ πραγματικοῦ, που ἡ σημασία του δὲν ξέρω νὰ συζητεῖται στὶς ψυχολογικὲς ἀναλύσεις. Πρῶτον, αὐτὴ ἡ προϋπόθεση ἐξηγεῖ ἄμεσα γιατί ὁ Βέμπερ προκρίνει τὴν μέθοδο τῶν περίφημων «ἰδεοτύπων» καὶ γιατί κατανοεῖ τὴν μεθόδου του ὡς τυπική. Δεδομένου τοῦ ἀνεξάντλητου πλούτου τοῦ ἀντικειμένου, ἡ θεωρία ἀναγκάζεται νὰ κατασκευάζει τύπους συμπεριφορῶν· τὸ ἴδιο συμπέρασμα εἶχε ἐξάγει καὶ ὁ Νίτσε.

Οἱ τύποι εἶναι πλήρως κατανοητοὶ ἀλλὰ δὲν ἀντιστοιχοῦν ἐνδεχομένως ποτέ σὲ μία διαπιστωμένη συμπεριφορά· εἶναι ἰδεατοί. Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ μελετητῆ ἐστιάζεται τότε στὶς παρατηρούμενες ἀποκλίσεις ἀπὸ τὸν ἰδεότυπο, ὁ ὁποῖος δὲν ἀποτελεῖ στὰ μάτια του παρὰ ἓνα ἐργαλεῖο γιὰ τὴν τιθάσευση τῆς πραγματικῆς ποικιλίας.⁵⁸ Αὐτὸς ὁ ἐργαλειακὸς χαρακτήρας τοῦ τύπου σημαίνει δὲ ὅτι ἡ θεωρία δὲν νομιμοποιεῖται νὰ ἀποδίδει ἀντικειμενικὴ ἰσχὺ (ἔστω μὲ τίς ὑπερβατολογικὲς προφυλάξεις που παρουσιάσθηκαν) σὲ κάτι που δὲν ἀποτελεῖ ποτέ παρὰ μόνο μία ἀπλούστευση: ὁ Βέμπερ θεωρεῖ πὼς ἡ κοινωνικὴ θεωρία δὲν λέει «ἀλήθειες».

57. Βλ. σχετικὰ τὸν πρόλογο τοῦ Θ. Πενολίδη στὸ Fr. Nietzsche-J. Simon, *Ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ἐρμηνεία*, Βάνιας, Θεσ/νίκη 1991.

58. WG, σ. 9-10, μτφ. [1] σ. 156 κ.έ.

Κατὰ δεύτερον, θέλω νὰ καταστήσω σαφὴ τὸν ἀντιφατικὸ χαρακτήρα μίας ἀποφῆς σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ποικιλία τοῦ πραγματικοῦ εἶναι ἀνεξάντλητη. Δὲν πρόκειται γιὰ ποσοτικὴ ἀλλὰ γιὰ ποιοτικὴ ποικιλία.⁵⁹ Μποροῦμε ἴσως νὰ ποῦμε ὅτι πρόκειται γιὰ κατηγορικὴ ποικιλία, ἐφ' ὅσον θεωροῦμε πὺς αὕτὴ ἐπιτρέπει ἀπεριορίστως πολλὰς ἐπόψεις. Ὅταν μάλιστα ὁ Λούκατς υἱοθετήσῃ αὕτὴ τὴν θέσιν ἐνάντια στὸν Βέμπερ, ἐπειδὴ θὰ θελήσῃ νὰ τονίσει τὴν ἱστορικότητα τῆς κοινωνίας, θὰ τὴν χαρακτηρίσῃ ἀποδίδοντας στὴν κοινωνία μιὰ τέτοια κατηγορικὴ ρευστότητα.⁶⁰

Ὅμως οἱ κατηγορίες εἶναι οἱ γενικότερες ἔννοιές μας, ὅπως εἴπαμε, δηλαδὴ ἐκεῖνες ποὺ δὲν ἀναλύονται σὲ ἄλλες καὶ συνεπὺς διαφέρουν ποιοτικὰ ἢ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ἀ.χ. ἡ ποιότητα καὶ ἡ ποσότητα εἶναι δύο κατηγορίες, καὶ εἶναι προφανές ὅτι ἡ προοπτικὴ τῆς μίας δὲν ἀνάγεται στῆς ἄλλης: ὅτι τὸ μπουκάλι περιέχει ἐνάμισι λίτρο (ποσότητα) δὲν βοηθᾷ νὰ καταλάβουμε ἂν ἔχει λάδι, νερὸ ἢ κρασί (ποιότητα).

Οἱ κατηγορίες λοιπὸν δὲν εἶναι ἀνεξάντλητες. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαριθμεῖ δέκα, ὁ Κἀντ δώδεκα, ὁ Ἑγκελς ἴσως περισσότερες, ἂν μάλιστα θεωρήσουμε τὰ «γέννη τοῦ ὄντος» στὸν πλατωνικὸ Σοφιστὴ εἶναι κάτι ἀνάλογο, αὐτὰ εἶναι μόνον πέντε — κανεῖς πάντως δὲν θεωρεῖ τίς κατηγορίες ἀνεξάντλητες, οὔτε κι ὁ Βέμπερ.

Καὶ ὅμως, οἱ προοπτικὲς θεωροῦνται ἀγεφύρωτες στὸν Νίτσε, τὸν Βέμπερ, τὸν Κονδύλη... Γιὰ νὰ εἶναι ὅμως θεωρητικὰ ἀγεφύρωτες, δύο προοπτικὲς θὰ πρέπει ἀκριβῶς νὰ θεμελιώνονται σὲ διαφορετικὲς κατηγορίες!

Λέγοντας ὅτι οἱ κατηγορίες διακρίνονται ποιοτικὰ καὶ ὄχι ποσοτικὰ χρησιμοποίησα κατηγορίες. Αὐτὸ ἀποτελεῖ λογικὸ λάθος, κυκλικὸ ὀρισμὸ. Ὅμως εἶναι ἀκριβῶς μοιραῖο νὰ χρησιμοποιοῦμε τίς στοιχειώδεις ἔννοιες ὅταν προσπαθοῦμε νὰ ὀρίσουμε τίς ἴδιες, ἀφοῦ χωρὶς αὐτὲς δὲν ὑπάρχει καμμία ἔννοια. Εἶναι χαρακτηριστικὸ αὐτῶν τῶν συγκεκριμένων ἐννοιῶν νὰ αὐτοθεμελιώνονται — ἀλλὰ μόνον αὐτῶν· γι' αὐτὸ μόνον σὲ τέτοιες ἔννοιες θὰ μπορούσαν νὰ θεμελιωθοῦν ἀσύμμετρες κοσμοαντιλήψεις.

59. Ἡ πραγματικότητα εἶναι «ἀπόλυτα ἄπειρη πολλαπλότητα» ἢ «ποικιλία» (WL, 171· μτφ. [1], τ. α', σ. 37· μτφ. [2], 88).

60. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 336-337· *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Δαρμστάτη-Neuwied 1984, α' ἡμίτομος, σ. 501, 522 κ.έ., 536 κ.έ. Βλ. γιὰ τὴν ἴδια ἰδέα στὸν Ζίμμελ (Simmel), K. Σιμόπουλος, «Μεθοδολογικὴ ἀποδόμηση καὶ αἰσθητικὴ ἀνασύνθεση», εἰς *Ἀξιολογικά* 3, 1992, σ. 42. Πρβλ. W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, εἰς *Gesammelte Schriften*, τ. ζ', Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen, 1958, σ. 6.

6

Πρακτικὸ ἐνδιαφέρον καὶ ἀναστοχαστικὸ πλαίσιο

Ἐπανέρχομαι στὸν Κάντ. Τὸ γνωστικὸ ἐνδιαφέρον σημαίνει ὅτι ἡ γνωστικὴ μας ικανότητα, ἡ «διάνοια», νομοθετεῖ, δηλαδή συγκροτεῖ τὸ ἀντικείμενο. Ὅμως ὑπάρχει στὴν καθοδήγηση τῆς ικανότητάς μας νὰ θέτουμε σκοπούς, τὸν «λόγο». Ἡ μὲν διάνοια ὀργανώνει τὰ δεδομένα βάσει κανόνων γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ τὰ υπαγάγει σὲ ἔννοιες καὶ νὰ παραγάγει θεωρία, ὁ δὲ λόγος προτάσσει ἀρχές οἱ ὁποῖες ἐπιτρέπουν, σ' ἓνα δεύτερο ἐπίπεδο, τὴν συγκρότηση τῆς ἴδιας τῆς θεωρίας, σύμφωνα μὲ τὴν ἐρμηνεία ποὺ προτείνω.

Αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ συγκεκριμενοποιήθηκε στὸν Βέμπερ ὡς ἐξῆς: Ἐφ' ὅσον τὸ δεδομένο εἶναι ἀνεξάντλητο, κάθε θεωρία χρειάζεται ἓναν μπούσουλα γιὰ νὰ ἐπιλέξει τίς ὅχι ἀπειρες σημαντικές πλευρές του. Ἐπισημάνουμε πὼς αὐτὴ ἡ ἀναδιατύπωση τοῦ καντιανοῦ προτύπου περιέχει δύο ἀλληλένδετα παράδοξα. Ἀφ' ἑνός, χαρακτηρίζει τὸ ἀχαρακτήριστο: Ὑπάρχει τὴν πραγματικότητα ἔτσι ὅπως ὑπάρχει προτοῦ υπαχθεῖ σὲ ἔννοιες στὴν ἔννοια «ἀπειρη ποικιλία». Ἀφ' ἑτέρου, παρακάμπτοντας ἔτσι τὴν ἀρχικὴ υπαγωγή τοῦ ἀντικειμένου σὲ κατηγορίες, δηλαδή τὴν συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου ὡς κάτι γενικὰ ἀντιληπτοῦ προτοῦ προχωρήσουμε σὲ καμμία θεωρία, προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ δυνάμει ἀνεξάντλητων ἀξιῶν —ἐνδιαφερόντων, σκοπῶν— βάσει τῶν ὁποίων συντάσσονται ἰσάριθμες θεωρητικές προοπτικές (Gesichtspunkten)⁶¹ μολονότι ὑπάρχει μᾶλλον μία μόνο βασικὴ συγκρότηση ἀντικειμένων βάσει κατηγοριῶν, στὸ στοιχειῶδες πάντως ἐπίπεδο τῆς ἀντίληψης, ποὺ ἐνδιαφέρει τὸν Κάντ στὴν «ὑπερβατολογικὴ παραγωγή τῶν κατηγοριῶν», δηλαδή ὅταν ἐπιδιώκει νὰ νομιμοποιήσει τὴν ἐφαρμογὴ (αὐτὸ σημαίνει ἐδῶ Deduktion) τῶν κατηγοριῶν στὴν κρίση.

Πράγματι, γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους κάτι ἔχει ποσότητα ἢ ποιότητα, βρίσκεται κάπου (Ἀριστοτέλης), ὑπάρχει ἀναγκαστικὰ ἢ τυχαῖα (Κάντ), ἀσχέτως ἂν σφάλουν στὴν ἐφαρμογὴ νομίζοντας, λ.χ., πὼς ἡ δουλεία ὑπάρχει κατ' ἀνάγκην, ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης, ἢ ἡ νοημοσύνη ποσοστοποιεῖται, ὅπως πολλοὶ Ἀμερικανοί. Αὐτὸ τὸ πεδίο ἴσως εἶναι ἀπρόσιτο στὴν γλωσσικὴ σχετικότητα.

61. WL, 181· μτφ. [1], τ. α', σ. 47· μτφ. [2], 97.

Ὅμως ὁ λόγος, ὡς στοχοθετικὴ ικανότητα, δὲν εἶναι καθ' αὐτὸ θεωρητικὴ ἀλλὰ πρακτικὴ ικανότητα. Τὸ δὲ καθ' αὐτὸ πρακτικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ λόγου ὁδηγεῖ σὲ διαφορετικὴ συνεργασία ὅλων τῶν ικανοτήτων. Στὴν γνώση ἀποφεύγεται ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἐννοιῶν πέραν τῆς ἐμπειρίας, ἐπειδὴ τὰ αἰσθητὰ δεδομένα εἶναι ὅρος δυνατότητας τῆς χρήσης τῶν κατηγοριῶν, τῆς νομοθεσίας τῶν ἐννοιῶν. Στὴν πράξη, ἀντιστρόφως, ἀποφεύγεται ἡ ἀνάμειξη τῶν δεδομένων στὴν νομοθεσία τοῦ λόγου. Τώρα ὁ λόγος πρέπει νὰ εἶναι καθαρὸς, ἐνῶ πρὶν ἔπρεπε νὰ εἶναι ἐφαρμόσιμος στὰ ἐννοιακὰ ἐπεξεργασμένα δεδομένα (ὅ,τι ὀνομάζεται ἐμπειρία), νὰ μὴν εἶναι καθαρὸς.

Ἀπὸ τὴν μιά, ἡ γνώση εἶναι κάτι ποὺ συγκροτεῖ μίαν φύση ὁργανώνοντας τὰ δεδομένα, ὅ,τι ὑπάρχει. Ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ δέον εἶναι κάτι ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ μὴ δεσμεύεται ἀπὸ τὸ ὑπάρχον. Ἔτσι ἡ ἀπολυτοσύνη αὐτοῦ ποὺ θὰ ὀφείλε νὰ εἶναι, ἀλλὰ ἴσως δὲν εἶναι, δὲν στηρίζεται σὲ μίαν φύση. Αὐτὸ ἔχει ἄμεσες κοινωνικο-θεωρητικὲς προεκτάσεις. Κακῶς καταδικάζει ὁ ἀρχαῖος σοφιστὴς (Ἀντιφῶν) τὴν δουλεία ἐπειδὴ δὲν εἶναι σύμφωνη πρὸς τὴν φύση (φύσει).

Γενικά, τὸ δέον δὲν ἀνάγεται στὸ ὄν, ὅπως νόμιζαν οἱ ὀρθολογιστές, ἀλλὰ στοὺς ὅρους δυνατότητας τοῦ ὄντος. Τὸ δέον εἶναι ἀπόλυτο γιατί ἰδρύει δική του τάξη πραγμάτων. Αὐτὴ ὑπάρχει στὸν νοῦ μας («νοούμενο», «νοητὸ βασίλειο τῶν ἐλεύθερων νόων»), ἀλλὰ ἐνυπάρχει καὶ στὴν πολιτεία ὅπου ζοῦμε, ὅσο ἀνελεύθερη καὶ ἂν εἶναι, ἀφοῦ ἀκριβῶς εἶναι ἡ προϋπόθεση ὑπὸ τὴν ὁποία ὑπάρχει ἓνα πρακτικὸ φαινόμενο σὰν τὴν πολιτεία.

Ἐδῶ συναντᾶμε τὴν κοινωνικοπολιτικὴ σημασία τοῦ ὑπερβατολογικοῦ ἐπιχειρήματος. Ἄν ἡ κοινωνία εἶναι μίαν σύμβαση, ὅπως ὑποστήριζαν οἱ φιλόσοφοι καὶ θεωρητικοὶ τοῦ δικαίου τὸν δέκατο ἑβδόμο καὶ δέκατο ὀγδοὸ αἰῶνα, αὕτὴ ἡ σύμβαση μπορεῖ νὰ εἶναι δίκαιη ἢ ἀδίκη, ὅμως μίαν σύμβαση, ἓνα συμβόλαιο προϋποθέτει τὴν ἰσότητα καὶ ἐλευθερία τῶν συμβαλλομένων. Ἄρα μπορούμε ν' ἀντιτάξουμε σὲ μίαν ἑτεροβαρὴ σύμβαση τὴν ἴδια τὴν προϋπόθεσή της ὡς σύμβασης. Αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα καταγγέλλει τὴν ἀδικία βάσει τῶν ἀρχῶν ποὺ ἀνευρίσκει στὴν ἀδίκη κατάσταση ὡς ὅρους δυνατότητάς της. Ἐκφράσθηκε ἀπὸ τὸν Ρουσσώ, καὶ τοῦ ἐπιτρέπει νὰ στηρίξει «ὅλο τὸ κοινωνικὸ σύστημα» (ἐνν. τὴν κοινωνικὴ θεωρία) στὴν ἄποψη ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἄνιστοι ἀπὸ τὴν φύση τους ἀλλὰ ἡ κοινωνία τοὺς θέτει ἴσους,⁶² ἀκόμη κι ὅταν αὕτὴ ἡ προϋπόθεση καταστρατηγῇ ἐμπειρικὰ παντοῦ.

62. Rousseau, *Du Contrat social*, *Œuvres complètes* III, Gallimard, Παρίσι 1964, σ. 367: «μία παρατήρηση ποὺ πρέπει νὰ χρησιμεύσει ὡς θεμέλιο ὅλου τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος».

Αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα υἱοθετεῖ ὁ Κάντ καὶ τὸ γενικεύει στὴν σφαῖρα τοῦ δέοντος, ἡ ὁποία ὀνομάζεται μετὰ ἀπ' αὐτὸν πρακτικὴ σφαῖρα (ἄλλη ἀπὸ τὴν ἀπλῶς τεχνική). Σ' αὐτὸ στηρίζεται ἡ ἀνεξαρτησία τῆς πρακτικῆς σφαίρας: ὑπάρχει πέραν τῆς ἐμπειρίας ἀλλὰ ὥς ὅρος δυνατότητάς της. Ὁ Κάντ θεμελιώνει τὸ ὀρθολογικὸ ἐγχείρημα στὴν ἀναγνώριση τῶν δικαίων τῆς ἐμπειρίας ποὺ ἐξαίρουν οἱ ἐμπειριστές, καὶ ἀναλόγως στηρίζει τὸ ἀπόλυτο τοῦ δέοντος στὴν ἀναγνώριση τοῦ σχετικισμοῦ. Ὑπερβατολογικὸ εἶναι ὅ,τι δὲν ἀνήκει στὰ ἐμπειρικά προσβάσιμα ἀλλὰ ποὺ χωρὶς αὐτὸ δὲν θὰ ὑπῆρχε ἐμπειρία, δὲν θὰ ὑπῆρχε ἡ ἴδια ἡ πρόσβαση πρὸς ἐκεῖνα.

Ὅμως ἡ πρακτικὴ διάσταση παύει νὰ εἶναι θεωρητικὴ ἐπίσης μὲ τὴν αὐτονόητη ἔννοια ὅτι, ἐνῶ ἡ γνώση ὀφείλει νὰ μὴν παραποιεῖ τὸ ἀντικείμενο, ἡ πράξη στηρίζεται στὴν ὀρεκτικὴ ἱκανότητα ποὺ ἀλλοιώνει τὸ ἀντικείμενο. Αὕτῃ ὀρίζεται ὡς ἡ «ἱκανότητα νὰ εἶμαι διὰ τῶν παραστάσεων μου αἰτία τῶν ἀντικειμένων αὐτῶν τῶν παραστάσεων».

Αὕτῃ ἡ ἀλλοίωση τῆς πραγματικότητος πρέπει νὰ ἀφορμᾶται ἀπὸ ἀμιγῶς ἐμπειρικὲς ἀρχές, ἂν εἶναι νὰ μὴν ἀκολουθεῖ τὰ θέσμια, ἀλλὰ νὰ τὰ διορθώνει, καὶ συνάμα νὰ τὰ διορθώνει ἀκολουθώντας τις ἀρχές ποὺ ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα προϋποθέτει. Ὁ Κάντ προτείνει πρὸς τοῦτο μίαν εὐλόγη μέθοδο ἐλέγχου τῶν πράξεων διὰ τῆς γενίκευσης. Ὅ,τι πράττω μπορεῖ νὰ εἶναι σύμφωνο μὲ τὸ δέον ἂν θὰ μποροῦσε τουλάχιστον νὰ ἰσχύει γιὰ τις πράξεις ὅλων. Ἔτσι κατοχυρώνεται ἡ καθαρότητα τοῦ «πρακτικοῦ λόγου»: Ὁ πρακτικὸς λόγος δὲν ὀρέγεται κάποιου περιεχόμενου, ὅπως ὁ συνήθης πόθος (ἡ «κατώτερη ὀρεκτικὴ ἱκανότητα»), ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴν μορφή ποὺ προϋποτίθεται γιὰ νὰ ὑπάρχουν περιεχόμενα.⁶³ Ἔτσι μπορεῖ λοιπὸν νὰ πραγματωθεῖ τὸ δέον ποὺ ἐνυπάρχει ἤδη ὡς προϋπόθεση τοῦ ὄντος, νὰ ἐπιβληθεῖ ἡ ἐλευθερία καὶ ἰσότητα ποὺ προϋποθέτουν καὶ παραποιοῦν ἡ δουλεία καὶ ἡ ἀδικία.

Μορφή τῆς συνύπαρξης εἶναι ἡ ἐλευθερία· περιεχόμενό της δὲν εἶναι ἡ ἐλευθερία· σκοπὸς εἶναι ἡ ὑλοποίησις τῆς μορφῆς αὐτῆς. — Στὸ τέλος τοῦ μαθήματος θὰ δοῦμε πῶς αὐτὸ τὸ φαινομενικὰ τυπικὸ ἐπιχείρημα μπορεῖ νὰ χρησιμεύσει γιὰ τὴν σημερινή κοινωνικὴ κριτικὴ ἀναφερόμενοι στὸ ἐγχείρημα τοῦ Ψυχοπαίδη.

Αὕτῃ ἡ μορφή δὲν εἶναι κάτι ἐμπειρικὰ δεδομένο, δὲν ἀποτελεῖ ἄμεση προϋπόθεση τῆς συγκρότησης δεδομένων, ὅπως οἱ ἔννοιες τῆς γνωστικῆς ἱκανότητος. Εἶναι, λέει ὁ Κάντ, «τὸ μοναδικὸ γεγονὸς τοῦ λόγου». Στὴν Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου διαβάζουμε:

63. Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου, Α 48.

«Θεμελιώδης νόμος τοῦ καθαρῷ πρακτικοῦ λόγου: Πράττε ἔτσι ὥστε ὁ γνώμονας τῆς βούλησός σου νὰ δύναται ἐκάστοτε νὰ ἰσχύσει ὡς ἀρχὴ μίας καθολικῆς νομοθεσίας.

Σχόλιο: [...] Μποροῦμε νὰ ὀνομάσουμε τὴν συνείδηση αὐτοῦ τοῦ θεμελιώδους νόμου ἓνα γεγονός τοῦ λόγου, ἀφοῦ δὲν μποροῦμε νὰ καταλήξουμε σ' αὐτὴν διὰ τοῦ λογισμοῦ ξεκινώντας ἀπὸ προγενέστερα δεδομένα τοῦ λόγου, λ.χ. ἀπὸ τὴν συνείδηση τῆς ἐλευθερίας (διότι αὐτὴ δὲν μᾶς δίδεται προγενέστερα) [...] δὲν εἶναι κάποιο ἐμπειρικό γεγονός ἀλλὰ τὸ μοναδικὸ γεγονός τοῦ καθαρῷ λόγου, ποὺ φανερώνεται ἔτσι καταγωγικὰ νομοθετικός».⁶⁴

Πραγματοποιητέα προϋπόθεση τῆς ἴδιας τῆς πρακτικῆς εἶναι ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος ποὺ νομοθετεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του. Σὲ συλλογικὸ ἐπίπεδο ὁ Ρουσσὼ ὀνόμασε αὐτὴ τὴν αὐτοδέσμευση τοῦ κοινωνικοῦ σώματος «αὐτονομία»: τὸ νὰ ὑποτάσσομαι στὸν νόμο ποὺ ὁ ἴδιος συνέβαλλε νὰ συγκροτηθεῖ. Τὴν ἔννοια διεύρυνε ὁ Κάντ στὴν γενικότερη σφαῖρα τοῦ δέοντος καὶ στὸ ὑποκείμενό της. Αὐτὸ ποὺ προϋποθέτει ἡ ὑπαρξὴ ἀξιών καὶ τὸ ὁποῖο συνάμα ὀφείλει νὰ πραγματοποιηθεῖ εἶναι ἡ «αὐτονομία τῆς βούλησης», ποὺ ἐρμηνεύει τὴν λέξη «ἐλευθερία» μὲ τὴν θετικὴ σημασίαν τοῦ ὅρου.

Ἡ θετικὴ σημασία τῆς ἐλευθερίας μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς εἶναι ἡ περιεχομενικὴ ἔννοιά της, ὡς ἀντίθετη τῆς ἀρνητικῆς ἐλευθερίας, τῆς ἀνεξαρτησίας. Ἀλλ' αὐτὸ τὸ περιεχόμενο ἀποτελεῖ πραγμάτωση τοῦ λόγου, δὲν εἶναι δεδομένο, εἶναι ἡ ὑλοποίηση τῶν τυπικῶν ὅρων τῆς πράξης.⁶⁵

Χαρακτηριστικὸ μίας τέτοιας «ὑλοποίησης» εἶναι ὅτι ἐξασφαλίζει δύο ἐκ πρώτης ὄψεως ἀντίθετα πράγματα: Ὁ αὐτόνομος δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ κανέναν (ἀρνητικὴ ἐ-

64. Ὁ.π., Α 54-56 I, 1, § 7.

65. Ὁ.π., Α 58-59, § 8. Δ' θεώρημα: «Ἡ αὐτονομία τῆς βούλησης εἶναι ἡ μοναδικὴ ἀρχὴ ὅλων τῶν ἠθικῶν νόμων καὶ τῶν συμφώνων πρὸς αὐτοὺς καθηκόντων· κάθε ἑτερονομία τῆς προαίρεσης, ἀντίθετα, ὅχι μόνο δὲν θεμελιώνει καμμία δεσμευτικότητά, παρὰ εἶναι μάλιστα ἀντίθετη πρὸς τὴν ἀρχὴ τῆς ὑποχρέωσης καὶ τὴν ἠθικότητα τῆς βούλησης. Ἀκριβῶς στὸ ὅτι ἡ προαίρεση εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ κάθε ὕλη [περιεχόμενο] τοῦ νόμου (δηλαδή πρὸς ἓνα ἀντικείμενο ποὺ ὀρέγεται) ἐνῶ συνάμα προσδιορίζεται διὰ τῆς ψιλῆς καθολικῆς νομοθετικῆς μορφῆς, τῆς ὁποίας πρέπει νὰ εἶναι ἱκανὸς ἓνας γνώμονας, συνίσταται ἡ μοναδικὴ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας. Ἡ ἀνεξαρτησία εἶναι ὅμως ἡ ἐλευθερία μὲ ἀρνητικὴ ἔννοια, ἐνῶ ἡ δευτέρη πλευρά, ἡ ἰδίαν νομοθεσίαν τοῦ καθαρῷ καί, ὡς καθαρῷ, πρακτικοῦ λόγου, εἶναι ἡ ἐλευθερία μὲ θετικὴ ἔννοια. Ἐτσι ὁ ἠθικὸς νόμος δὲν ἐκφράζει παρὰ τὴν αὐτονομία τοῦ καθαρῷ πρακτικοῦ λόγου, δηλαδή τῆς ἐλευθερίας, καὶ ἡ αὐτονομία μὲ τὴν σειρά της εἶναι ἡ τυπικὴ συνθήκη ὅλων τῶν γνωμόνων, ὑπὸ τὴν ὁποία καὶ μόνο αὐτοὶ μποροῦν νὰ συμφωνοῦν μὲ τὸν ὕψι-στο πρακτικὸ νόμο».

λευθερία), συμπεριφέρεται ἀκολουθώντας ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο τὴν δομὴ τῆς ἀτομικότητάς του ἀποσυνδεόμενος ἀπὸ κάθε ἀλλότρια ἐξάρτηση, δηλαδή ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία ἐμπειρικῶν δεδομένων, ἐνῶ συγχρόνως, καὶ μόνον τότε, συμπεριφέρεται μὲ τὸν ἴδιο ἀκριβῶς τρόπο πὺ συμπεριφέρεται ἓνας ὁποιοσδήποτε ἄλλος αὐτόνομος. Ἡ ἰδανικὴ ἀτομικότητα συμπίπτει μὲ τὴν οἰκουμενικότητα, τὸ μοναδικὸ μὲ τὸ πανανθρώπινο.

Ἐπιπλέον τὸ πρακτικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ λόγου, ὅπου νομοθετεῖ ὁ ἴδιος, προέχει τοῦ θεωρητικοῦ, τοῦ γνωστικοῦ, ὅπου νομοθετεῖ ἡ διάνοια, ὅπως εἶναι εὐλόγο, ἐφ' ὅσον ὁ λόγος παρεμβαίνει στὴν γνώση, ἀλλὰ ἡ γνώση δὲν εἶναι ἀπαραίτητη στὴν ὀρθοπραξία.⁶⁶ Οἱ «ἰδέες» τοῦ λόγου παραμένουν προβληματικές στὴν γνωσιοθεωρητικὴ προοπτικὴ, ἐνῶ στὴν πρακτικὴ προοπτικὴ ἐμφανίζονται ὡς προϋποθέσεις τοῦ δέοντος θεωρούμενου ὡς «γεγονότος». Στὴν πρώτη περίπτωσι, ὅ,τι ὑπερβαίνει τὴν ἐμπειρία εἶναι ἀντινομικόν, στὴν δεύτερη, πὺ παρεμβαίνει ἔτσι ἄμεσα ἐντὸς τῆς πρώτης, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ λόγου ἐπιτρέπει νὰ ἐπιλέγουμε τὴν «δέουσα» ὑπόθεσι.⁶⁷

Τὸ πρακτικὸ ζήτημα εἶναι λοιπὸν νὰ ἀλλοιώνω τὸ ἐξωτερικὸ φαινόμενο σύμφωνα μὲ τὸν ἠθικὸ νόμο. Ἐπειδὴ τὸ πρῶτο εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς γνωστικῆς ἱκανότητος, τὸ πρόβλημα πὺ τίθεται τώρα ἀφορᾷ τὸν συνδυασμὸ τῆς ἐλεύθερης πράξεως ὡς αἰτίας φαινομένων, δηλαδή τῆς τελεολογίας, καὶ τῆς αἰτιότητος σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία συγκροτεῖται ἡ φύσις ὡς γνωστικὸ ἀντικείμενο.

Καλὰ νὰ μὴν ἀνάγεται τὸ δέον στὸ ὄν, δηλαδή στὴν φύσι· καλὰ νὰ πρέπει νὰ ἐπιδιώκουμε ἀνυπόθετα τὴν ὑλοποίησή του· μπορεῖ ὅμως νὰ ὑλοποιηθεῖ; Ὑπερβατολογικὰ μιλώντας: μπορούμε ἄραγε νὰ γνωρίσουμε ἓνα ἐξωτερικὸ δεδομένο ὡς μὴ φυσικόν, δηλαδή ὡς μὴ αἰτιακόν; Λ.χ., μπορούμε τάχα ν' ἀναγνωρίσουμε τὴν πολιτεία ὡς μία σύμβασι μεταξὺ ἴσων, ὅπως ἀπαιτεῖ τὸ ρουσσικὸ ἐπιχείρημα, καὶ ὄχι

66. Ὁ.π., Α 215-219.

67. Κριτικὴ καθαρῶ λόγου, Α 475, Β 503: «Ἐὰν ἓνας ἄνθρωπος μπορούσε ν' ἀποποιηθεῖ κάθε ἐνδιαφέρον καὶ νὰ ἐξετάζει τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ λόγου μόνον ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο τῶν αἰτιολογήσεων τοὺς ἀδιαφορώντας γιὰ ὅλες τὶς συνέπειες, τότε, ἂν ὑποτεθεῖ ὅτι δὲν γνωρίζει καμμία ἄλλη διέξοδο γιὰ νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴν ἀμηχανία ἐκτὸς ν' ἀσπασθεῖ τὴν μία ἢ τὴν ἄλλην ἀπὸ τὶς ἀντίδικες διδασκαλίες, αὐτὸς θὰ ἦταν σὲ μία ἀκατάπαυστα ταλαντευόμενῃ κατάστασι». Ἐχω προσπαθήσει νὰ ἐξετάσω τὶς κοινωνικὸ-πολιτικὲς θεωρητικὲς συνέπειες αὐτοῦ τοῦ σχήματος στὸ Θέσι καὶ ἀλήθεια, Κριτικὴ, Ἀθήνα 1997, κεφ. β'.

ὥς μία ἀγέλη συναθροιζόμενη μόνο με σκοπὸ τὴν αὐτοσυντήρησι;

Ἐδῶ ὁ Κάντ ἀνατρέχει στὴν ἀριστοτελικὴς προέλευσης ἔννοια τῆς μὴ ἐργαλει-
κῆς τελεολογίας, ὅπως ἀνήγγειλα ἤδη πρὶν, ποὺ θὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ κατανοήσου-
με στὴν συνέχεια πῶς κατασκευάζει ὁ Μάρξ τὴν κοινωνικὴ θεωρία. — Ἡ Κριτικὴ
τῆς κριτικῆς δυνάμεως θὰ ἐπικεντρωθεῖ στὸ ζήτημα τῆς ἔνωσης, ἄρα τοῦ ὅρου δυ-
νατότητας, τῶν δύο ἐνδιαφερόντων. Ὑπάρχουν φαινόμενα, γνωστικὰ ἀντικείμενα,
αἰτιακά, τὰ ὁποῖα ὥστόσο δὲν ἐρμηνεύονται παρὰ μόνον ὡς ἂν ἐλεύθερα, αὐτόνομα:
τὰ ὠραῖα, τὰ ζωντανὰ φαινόμενα. Τὸ πρότυπο τοῦ ζωντανοῦ ὁργανισμοῦ ἐπιβάλ-
λεται καὶ πάλι ὡς τελεολογικό, ὅπως στὸν Ἀριστοτέλη. Ὅμως ἐδῶ ἡ διαφορὰ με-
τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι ὁ Κάντ θὰ χρησιμοποιήσει αὐτὸ τὸ σχῆμα σκέψης, γιὰ νὰ
κατανοήσῃ φαινόμενα ὅπως ἡ κοινωνία καὶ ἡ ἱστορία.

Πρῶτα θὰ ἀναφέρω σὲ ἀδρὲς γραμμὲς τὸ καντιανὸ σκεπτικό. Τελειώνοντας θ' ἀ-
ναφέρω πῶς ὁ Ψυχοπαίδης ἐντάσσει αὐτὸ τὸ σχῆμα στὴν μεθοδολογία τῶν κοινωνι-
κῶν ἐπιστημῶν καὶ καταδεικνύει τὴν ἀναγκαιότητά του, γιὰ νὰ καταλάβουμε σὲ τί
διαφέρει ἡ μαρξιστικὴ ἀπὸ τὴν βεμπεριανὴ μέθοδο, καὶ γιατί ἐν τέλει ἡ ἀξιολογικὴ
οὐδετερότητα τοῦ Βέμπερ δὲν παραμένει συνεπὴς πρὸς τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸ της.

Ὅταν γνωρίζω, κρίνω αἰτιοκρατικά. Ἐδῶ ὑπάγω τὸ φαινόμενο σὲ ἔννοιες οἱ ὁ-
ποῖες τὸ συγκροτοῦν ὡς ἓνα φαινόμενο ποὺ μπορῶ ν' ἀντιληφθῶ. Ὅμως αὐτὴ ἡ ἀ-
παραίτητη συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου ἀφήνει ἀπ' ἑξῶ, τὸ νοιώθουμε, ὁρισμένα
σημαντικὰ γνωρίσματά του. — Ἀς πάρουμε ἓνα ἔργο τέχνης γιὰ νὰ νοιώσουμε αὐτὴ
τὴν ἔλλειψη: τὸ καλλιτέχνημα δὲν εἶναι μόνο γνωστικὸ ἀντικείμενο, δὲν μᾶς ἐνδιαφέ-
ρει σ' αὐτὸ μόνο πῶς κατασκευάσθηκε, με ποιά μέσα, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει. Ἐ-
δῶ λοιπὸν λειτουργοῦμε διαφορετικά. Στὴν γνώση, ἡ φαντασία παρεμβαίνει μόνο
στὴν ὑπηρεσία τῆς ὑπαγωγῆς τοῦ ἀντικειμένου στὶς ἔννοιες. Ἐδῶ, ἀναλαμβάνει
πρωτοβουλία. Δὲν κυριαρχεῖ ὅμως, δηλαδὴ δὲν ἐξορίζει τίς ἔννοιές μας: θέλουμε νὰ
κατανοήσουμε τὸ ἔργο.

Ὅμως δὲν θέλουμε νὰ τὸ κατανοήσουμε ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ καλλιτέχνη. Ἀλ-
λ' ὥστε ἓνας ὠραῖος οὐρανὸς ἴσως δὲν ἔχει δημιουργό. Ὅλη ἡ φύση ποὺ κατὰ τᾶλλα
γνωρίζουμε μπορεῖ νὰ κριθεῖ ὁμορφή. Ὅμως γιὰ νὰ κριθεῖ ἔτσι κάτι δὲν πρέπει νὰ
ἀναφέρεται σὲ κάτι ἄλλο. Ἀς ποῦμε ὅτι ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει ἓνα εἶδος αὐτονομίας, ὅ-
πως στὴν πρακτικὴ προοπτικὴ. Ὅμως εἶναι μία θεωρητικὴ αὐτονομία. Αὐτονο-
μοῦμε τὸ ἀντικείμενο, ἀντὶ νὰ τὸ ἐξαρτοῦμε ἀπὸ μίαν αἰτία καὶ ἀντὶ ν' ἀναγνωρίζου-
με τὸ γεγονὸς τῆς δικῆς μας αὐτονομίας, ὅπως στὶς δύο προηγούμενες προοπτικὲς,

τὴν θεωρίαν καὶ τὴν πράξιν. Δηλαδή ἀντικρύζουμε τὸ ἀντικείμενο ὡς ἂν αὐτοσκοπὸν. Μόνον ἔτσι ἀπολαμβάνουμε αἰσθητικὰ κάτι. Τὸ ἔργο τέχνης λογίζεται ὡς αὐτοσκοπὸς ὅταν τὸ κρίνουμε ὡς ὥραϊον.

Ἡ φαντασία παρεμβαίνει ἐδῶ μ' ἓναν περίεργον τρόπο τὸν ὁποῖο ὁ Κάντ προσπαθεῖ ν' ἀποδώσει ὡς παιγνίδι μὲ τίς ἔννοιες (τὴν διάνοιαν). Ἐκεῖνο ποῦ μᾶς ἐνδιαφέρει σ' αὐτὴ τὴν λειτουργίαν εἶναι, ὅμως, ὅτι ἡ κρίσις παύει νὰ ὑπαγάγει τὸ ἀντικείμενο σὲ κάποιες ἔννοιες ποῦ διαθέτει. Ἀντίθετα ζητᾷ νὰ συγκροτήσῃ τὴν ἔννοιαν ποῦ ἀρμόζει σ' ἓνα τέτοιο ἀντικείμενο. «Κρίσις» εἶναι ἡ ὑπαγωγή ἑνὸς ὑποκειμένου σὲ μίαν ἔννοιαν, δηλαδή σ' ἓνα κατηγορούμενο. Ὅταν κρίνω τέτοια φαινόμενα, ξεκινῶ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο ποῦ θέλω νὰ ὑπαγάγω σὲ μίαν ἔννοιαν καὶ ἀναζητῶ τὴν ἔννοιαν, ἐνῶ ὅταν γνωρίζω τὰ κανονικὰ φυσικὰ φαινόμενα ξεκινῶ ἀπὸ τὴν κατηγορίαν. Ἡ γνωστικὴ κρίσις εἶναι «προσδιοριστικὴ», ἡ ἄλλη «ἀναλογιστικὴ» ἢ «ἀναστοχαστικὴ» (reflektierend).

Ἡ τελευταία εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ νὰ κατανοήσουμε τὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα, δηλαδή γιὰ νὰ μὴν ὑποβιάζουμε τὰ φαινόμενα ἐλευθερίας σὲ αἰτιακά-φυσικά. Νὰ ἀποφεύγουμε τὴν λεγόμενη «φυσιοκρατικὴ» ἐρμηνεία τους, ἡ ὁποία σίγουρα δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγήσῃ τίς ἀλλαγές τους, ποῦ ὀνομάζονται ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Κάντ (τέλη δεκάτου ὀγδόου αἰῶνα) ἱστορία.

Ἡ συνήθης τελεολογία, ἡ τεχνικὴ σκοπιμότητα εἶναι, τὸ ξέρουμε, μίαν ἀντιστροφή τῆς αἰτιότητος. Θέλω νὰ ρίξω μιὰ κεραμίδα στὸν δρόμο. Ἡ πτώσις τῆς εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ὥθησις. Ἄν φύσαγε ἀέρας τὸ ἀποτέλεσμα θὰ ἦταν τὸ ἴδιον. Ὅμως ἡ πτώσις νοηματοδοτεῖται συγχρόνως ὡς σκοπός. Τότε ὅμως ἡ πτώσις (στόχος μου) εἶναι αἶτιον (τελικόν) τῆς ὥθησις. Τὸ τελικὸν αἶτιον εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ ποιητικοῦ αἰτιοῦ ποῦ ἀποτελεῖ μέσον του. Ἐφ' ὅσον ἡ ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς συμπεριφορᾶς θεωρεῖται πλέον νόμιμη μόνον γιὰ νοήμονα ὄντα, γιὰ ἀνθρώπους, πρέπει ἀκριβέστερα νὰ ποῦμε, πῶς τὸ τελικὸν αἶτιον ὡς ἔννοια εἶναι αἶτιον τοῦ μέσου, ἐνῶ ὡς πραγματικότης εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ μέσου ὡς ποιητικοῦ αἰτιοῦ.

Τὰ γνωστικὰ ἀντικείμενα συγκροτοῦνται ἀπὸ ἔννοιες, ἄρα οἱ ἔννοιες ἀπαιτοῦνται ὡς ὅρος τῆς γνώσεως τους. Ὅμως ἐδῶ ἔχουμε μίαν νέαν λειτουργίαν τῆς ἔννοιαις, θεωροῦμε ἀδύνατον νὰ ὑπάρξῃ τὸ ἀντικείμενον χωρὶς ἔννοιαν, καὶ ὅχι μόνον νὰ γνωσθῇ χωρὶς ἔννοιαν. Ἐτσι, ὅπως λέει ὁ Κάντ, «ὅπου, ὅχι μόνον ἡ γνώσις ἑνὸς ἀντικειμένου, ἀλλὰ τὸ ἴδιον τὸ ἀντικείμενον (ἡ μορφή ἢ ὑπαρξὴ τοῦ ἀντικειμένου) λογίζεται, σὰν αἰτιατό, ὡς δυνατόν μόνον διὰ μίας ἔννοιαις τοῦ ἀντικειμένου, ἐκεῖ λογίζεται κα-

νεὶς ἓναν σκοπό». Ἡ ἔννοια ἀποδίδεται στὸ ἴδιο τὸ ἀντικειμενικὸ πεδίο: Κάποιος θέλησε νὰ ρίξει τὴν κεραμίδα, πέραν τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ πτώση τῆς ἀκολούθησε τοὺς αἰτιακοὺς νόμους τῆς μηχανικῆς. Πρόκειται γιὰ βουλευτικὰ φαινόμενα, αὐτὰ ποὺ ἐξετάζει ὁ Βέμπερ.

Ἡ ἄλλη ἔννοια τῆς τελεολογίας, ἡ ἐσωτερικὴ τελεολογία, προκύπτει ἀπὸ τὸ προηγούμενο σχῆμα ἂν ἀφαιρέσετε τὴν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει μία βούληση ἀπὸ πίσω, ὅτι προϋπῆρχε ἓνας σκοπός, καὶ ἡ ὁποία ἀρμόζει σὲ φαινόμενα σὰν αὐτὰ ποὺ δὲν θεωρεῖ ὁ Βέμπερ ἀντικείμενα τῆς κοινωνιολογίας, δηλαδὴ σὲ ὅλα.

Ὁ Κάντ θεωρεῖ, ὅτι αὐτὰ παρουσιάζουν τὴν ἐξῆς ἰδιομορφία: «δὲν τοποθετοῦμε μὲν τίς αἰτίες αὐτῆς τῆς μορφῆς σὲ μία βούληση, πλὴν ὅμως μποροῦμε νὰ καταστήσουμε κατανοητὴ στὸν ἑαυτὸ μας τὴν ἐξήγηση τῆς δυνατότητας αὐτῆς τῆς μορφῆς μόνον ἐφ' ὅσον τὴν παράγουμε ἀπὸ μία βούληση». Ἔτσι εἰσάγει τὴν ἔννοια μίας σκοπιμότητος χωρὶς σκοπό:

«Σκόπια» λέγονται ὅμως ἓνα ἀντικείμενο ἢ μία ψυχικὴ διάθεση ἢ καὶ μία πράξη, ἀκόμη καὶ ἂν ἡ δυνατότητά τους δὲν προϋποθέτει κατ' ἀνάγκη τὴν παράστασι ἑνὸς σκοποῦ, ἀπλῶς ἐπειδὴ ἡ δυνατότητά τους μπορεῖ νὰ ἐξηγηθεῖ καὶ νὰ ἐννοηθεῖ ἀπὸ μᾶς μόνον ἐφ' ὅσον ὑποθέτουμε στὸ θεμέλιό τους μία τελικὴ αἰτιότητα, δηλαδὴ μία βούληση, ἡ ὁποία τὰ ἔχει διατάξει κατὰ τὴν παράστασι ἑνὸς ὁρισμένου κανόνα. Ἄρα ἡ σκοπιμότητα μπορεῖ νὰ εἶναι χωρὶς σκοπό, ἐφ' ὅσον δὲν τοποθετοῦμε μὲν τίς αἰτίες αὐτῆς τῆς μορφῆς σὲ μία βούληση, πλὴν μποροῦμε νὰ καταστήσουμε κατανοητὴ στὸν ἑαυτὸ μας τὴν ἐξήγηση τῆς δυνατότητας αὐτῆς τῆς μορφῆς μόνον ἐφ' ὅσον τὴν παράγουμε ἀπὸ μία βούληση.

Καὶ τοῦτο μπορεῖ νὰ εἶναι ἓνας τρόπος νὰ κρίνουμε τὴν «μορφὴ» πραγμάτων τὰ ὁποῖα, ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους, ἐξηγοῦνται αἰτιακά. Αὕτὴ εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ «ἀναλογισμοῦ» ἢ «ἀναστοχασμοῦ».⁶⁸

Ὁ Κάντ προβαίνει ἔτσι στὴν κατασκευὴ ἐννοιῶν ποὺ συμπτύσσουν μίαν ἀντίφραση. Ἡ «σκοπιμότητα χωρὶς σκοπό» ἢ «μὴ τελικὴ τελικότητα» ἐκφράζει τὴν ἔννοια τοῦ «αὐτοσκοποῦ», ἄλλοῦ ἢ «ἀντικοινωνικῆ κοινωνικότητος»⁶⁹ ἐκφράζει τὴν ἔννοια τοῦ «ἀνταγωνισμοῦ» ὡς ἐσωτερικοῦ γνωρίσματος τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου. Αὐτὸς ὁ ἀντινομικὸς χαρακτῆρας φαίνεται ἐγγενὴς στὴν προσπάθεια ἐννοιολογικῆς ἀποτύπωσης τέτοιων ἐννοιῶν ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὴν ὥστόσο ἀπαραίτητη ἔννοια τῆς ἐσωτερικῆς τελεολογίας. Γιατὶ μόνον ἂν ὑπάρχουν γιὰ μᾶς τέτοια ἀντικείμενα, ποὺ δὲν

68. Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως, Α 32-34, Β 32-34.

69. Ἰδέα μίας γενικῆς ἱστορίας, 4ῃ πρότασι, μτφ. Δοκίμια, Δωδώνη, Γιάννινα 1971, σ. 28.

εἶναι οὔτε προϊόντα φυσικῆς αἰτιότητος οὔτε προϊόντα ἐσκεμμένης παραγωγῆς ἀπὸ κάποιον ἄλλον, οὔτε μόνο ἀντικειμενικά οὔτε μόνο ὑποκειμενικά, οὔτε μόνο θεωρητικά οὔτε μόνο πρακτικά, μπορούμε νὰ θεωρήσουμε ὅτι ὑπάρχουν καὶ ἄτομα ἢ κοινωνίες πού ἔχουν ὡς πρακτικὸ ἀντικείμενο τὸν ἑαυτό τους.

Ὅποτεδῆποτε γνωρίζω ἓνα ἐλεύθερο ἀντικείμενο, μὴ ἐξηγήσιμο αἰτιακά, πρέπει νὰ βρῶ ἔννοιες πού νὰ τὸ αὐτονομοῦν. Ἄρα πρέπει νὰ μὴν τὸ ὑπαγάγω σὲ ἔννοια, ἀλλὰ ν' ἀναζητῶ βάσει αὐτοῦ τὴν ἔννοιά του. Αὐτὴ ἡ ἀναστοχαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς κρίσης θὰ γενικευθεῖ, ὅταν θεωρήσουμε πὼς κάθε γνωστικὸ ἀντικείμενο πρέπει κατ' ἀρχὴν νὰ νοεῖται ἐν σχέσει πρὸς τὸν ἑαυτό του, στὴν ἐγελιανο-μαρξιστικὴ προέκταση τοῦ καντιανισμοῦ. Ἡ διαβόητη πλέον ἀποδοχὴ τῆς ἀντίφασης στὸν Ἐγέλο καὶ τὸν Μάρξ ἀνάγεται στὴν ἀντινομικὴ ὑφὴ τῶν τελεολογικῶν κατηγοριῶν στὸν Κάντ, τὴν ὁποία ἀπορρίπτει ὁ Βέμπερ καὶ σύσσωμη ἡ μὴ μαρξιστικὴ παράδοση.

Αὐτὴ ἡ ἀναστοχαστικὴ κρίση εἶναι πάντως, ὅπως βλέπουμε ἤδη, στὸ θεμέλιο μίας θεωρίας περὶ κοινωνίας πού ἐπιδιώκει νὰ προσεγγίξει σύνολα καὶ ἡ ὁποία δὲν ἀρνεῖται, ὅπως ὁ Βέμπερ, τὸν ὀρθολογικὸ ἔλεγχο τῶν συγκροτητικῶν ἀξιῶν της.

Ἡ κριτικὴ στὸν Βέμπερ πού ἀσκεῖ ὁ Ψυχοπαίδης, τόσο στὸ Ἱστορία καὶ Μέθοδος ὅσο καὶ στὸ Κατασκευὴ ἐννοιῶν, συνοψίζεται ἀκριβῶς στὸ ἐπιχείρημα ὅτι δὲν ὑπάρχει θεωρία χωρὶς ἀναστοχαστικὸ πλαίσιο. Μὲ τὸν τελευταῖο αὐτὸ ὅρο ἐκφράζει τὸ γεγονὸς ὅτι κάθε ἐπιμέρους θεωρία συγκροτεῖται βάσει κάποιων ἐννοιῶν οἱ ὁποῖες, ἀφ' ἑνὸς δὲν εἶναι αὐθαίρετες, ἀλλ' ἀποτέλεσμα ἀναστοχαστικῆς ἀναγωγῆς ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο πρὸς τὴν ἔννοια αὐτοῦ, ἐνῶ συγχρόνως αὐτὲς οἱ ἔννοιες ὑπάγονται σὲ ἀρχές ἱκανές νὰ κρίνουν ἀξιολογικά τὸ ἀντικείμενο.

Αὐτὴ ἡ ἀξιολογικὴ κρίση εἶναι νόμιμη στὸν βαθμὸ πού τὸ ἀντικείμενο δὲν εἶναι φυσικό, ἄρα μπορεῖ νὰ κριθεῖ βάσει τῶν ἰδίων τῶν ὅρων δυνατότητάς του, ὅπως στὸ ρουσσωικὸ ἐπιχείρημα σχετικὰ μὲ τοὺς ἰσονομικοὺς ὅρους τῆς ἴδιας τῆς κοινωνικῆς ἀδικίας. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀποψη ἄλλωστε νομιμοποιεῖται ἡ ἀντιμετώπιση τῶν ἐννοιῶν ὡς κάτι πού δὲν ἀνήκει μόνο στὴν ὑποκειμενικότητα τοῦ ἐρευνητῆ — ὅπως κατὰ τὸν Βέμπερ — ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα — ὅπως φρονεῖ ὁ Κάντ ὅτι ἀναγκαζόμαστε νὰ πράξουμε ὅποτεδῆποτε βρισκόμαστε ἐνώπιον ἐνὸς φαινομένου πού δὲν ἐξηγεῖται αἰτιακά, ἀλλὰ μόνο ὡς «σκοπιμότητα χωρὶς σκοπὸ», ἥτοι ὡς αὐτοσκοπός.

Στὸ Πολιτικὴ μέσα στίς ἔννοιες⁷⁰ ὁ Ψυχοπαίδης ἀναπτύσσει αὐτὸ τὸ σχῆμα. Τὸ

70. Νῆσος, Ἀθήνα 1997.

βασικὸ σκεπτικὸ τοῦ μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ λέγοντας ὅτι ἀναπτύσσει τὸ ρουσσωϊκὸ ἐπιχείρημα πρὸς κατεύθυνση τῶν περιεχομένων τῶν ἀξιῶν. Ὅταν ὁ καταπιεστὴς θέλει τὴν συγκατάθεση τοῦ καταπιεζόμενου (σχῆμα τοῦ Ρουσσὼ στὴν *Καταγωγή τῆς ἀνισότητος*),⁷¹ δημιουργεῖ ἓνα νομικὸ πλαίσιο ὅπου ὁ τελευταῖος ἀποκτᾷ τὴν ἐξουσία νὰ εἶναι ἴσος μὲ τὸν πρῶτο.

Αὐτὸ ὅμως τὸ ἐπιχείρημα παραμένει τυπικόν, ὑποδεικνύει πὼς ἡ ἴδια ἡ τυπικὴ ἰσότης αἴρεται ἀπὸ τὴν ὕλική ἀνισότητα καὶ ἀπαιτεῖ συνεπῶς τὴν ἄρση τῆς δεύτερης, ἀλλὰ μόνον ὡς μέσον γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς πρώτης. Ἐφ' ὅσον οἱ ὑποστηρικτὲς τῆς πρώτης, τῆς τυπικῆς ἰσότητος, θεωροῦν ἀπαραίτητο τὸν χωρισμὸ τῆς ἀπὸ τὴν ἰσότητα τῶν περιουσιῶν, τὸ ἐπιχείρημα ἀποτελεῖ ἐσωτερικὴ κριτικὴ αὐτῆς τῆς θέσης, ποὺ εἶναι ἡ φιλελεύθερη ἀξιολογικὴ θέση.

Ὅμως αὐτὸ δὲν μᾶς ἐξηγεῖ ἀπὸ ποῦ προέρχονται νέες ἀξίες, περιεχομενικὰ αἰτήματα, λ.χ. κοινωνικῆς ἀλληλεγγύης, σύμπραξης, κοινωνικοῦ κράτους, αἰτήματα οἰκολογικά. Ἐδῶ θέτει ὁ Ψυχοπαίδης μία μετάβαση ἀπὸ τοὺς ὅρους ἀναπαραγωγῆς στὶς ἀξίες,⁷² δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς ἐνύπαρκτους ὅρους δυνατότητας (ἀναλογιστικὴ κρίση) στὸ δέον. Ἐτσι θεωρεῖ ὅτι τὸ δέον ἐνυπάρχει στὸν ὄν.

Ὅταν τὸ οἰκονομικὸ σύστημα πριμοδοτεῖ τὴν συνεργασία ἐνῶ συνάμα τὴν ἀκυρώνει πρὸς ὄφελος τῆς ἰδιοτέλειας, ἡ συνεργασία ἀποτελεῖ ὅρο τῆς ἀναπαραγωγῆς τοῦ συστήματος, ἀλλ' ἀνάγεται συγχρόνως σὲ ἀξία ποὺ δὲν πραγματώνεται καὶ στρέφεται συνεπῶς ἐναντίον αὐτοῦ τοῦ συστήματος. Σύμφωνα μὲ τὸ ἴδιον σχῆμα, οἱ φυσικὲς προϋποθέσεις τῆς ζωῆς (οἰκολογικὰ μεγέθη) μετατρέπονται σὲ ἀξία ὅταν ἀπειλοῦνται. Τὸ ἴδιο ἰσχύει ὅταν ἐμφανίζονται ὡς ἀξία ὁρισμένες λειτουργίες ποὺ ἐκτελοῦσε ἡ οἰκογένεια καὶ ἀπαιτοῦνται ἀντίστοιχα θεσμοὶ κοινωνικοῦ κράτους.

Αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ προϋποθέτει ὅμως τὴν ἀνατροπὴ τοῦ χωρισμοῦ μεταξὺ γεγονότος καὶ ἀξίας. Ἡ ἀξία προκύπτει ἱστορικά, ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς σχετικότητος, τῶν συγκρούσεων ἀνταγωνιστικῶν ἐγωισμῶν καὶ κοσμοεικόνων, ἃν εἶναι ἐντοπίσιμο σ' αὐτὸ τὸ πεδίο ἓνα ὑπαρκτὸ στοιχεῖο τοῦ ὁποῖου ἡ ὑπαρξὴ προϋποθέτει, παραδόξως, ἓνα ἄλλο πλαίσιο. Ἀξία εἶναι τὸ αἶτημα τῆς «θέσης τῆς προϋπόθεσης» (ἐγελιανὴ ἔκφραση ἀντίστοιχη τῆς καντιανῆς «ἀναστοχαστικῆς κρίσης», βλ. παρακάτω).⁷³

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

72. Ὁ.π., σ. 29, 74, 80, 195, 203, 229.

73. Ὁ.π., σ. 14, 203, 205.

7

Τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδρομικῆς ἐξήγησης

Ὁ διάλογος Γοργίας τοῦ Πλάτωνα ξεκινᾷ κατόπιν ἐορτῆς κατὰ τὸ λεγόμενον. Ἔρχεται ὁ Σωκράτης ν' ἀκούσει τὸν ρήτορα Γοργία ἀλλὰ τὸν καθυστέρησαν στὴν ἀγορά. Ὁ Καλλικλῆς τὸν κοροϊδεύει: Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὦ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν. «Ἔτσι λένε πὼς πρέπει νὰ συμμετέχει κανεὶς στὴν μάχη καὶ τὸν πόλεμο, Σωκράτη» — Ἀλλ' ἡ τὸ λεγόμενον κατόπιν ἐορτῆς ἤκομεν καὶ ὑστεροῦμεν, ρωτᾷ ὁ Σωκράτης, «Μήπως ἤλθαμε καθυστερημένοι, ὅπως λένε κατόπιν ἐορτῆς;» (447 α). Αὐτὲς εἶναι οἱ δύο πρῶτες φράσεις τοῦ διαλόγου. Εἶναι ἀπίθανο ὁ Πλάτωνας νὰ ξεκινᾷ ἔτσι κατὰ τύχη. Ἴσως ἐννοεῖ πὼς τὴν στερνὴ γνώση δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν εἶχαμε πρῶτα, πρὶν τὸν πόλεμο, τὴν μάχη, ἢ τὸ ρητόρευμα, ποὺ εἶναι ὄπλο γιὰ τὶς λογομαχίες;

Ὁ Βέμπερ, μὲ τὴν ἀγωνιστικὴ τοῦ ἀποψη περὶ ἀξιών, ἐπιλέγει συνήθως τὸν πόλεμο γιὰ νὰ διακρίνει τὴν ἰδεοτυπικὴ ἀνάλυση ἀπὸ τὴν πραγματικότητα. Ἡ πρώτη εἶναι μία αἰτιακὴ ἀνακατασκευὴ ποὺ προβλέπει ἀναδρομικὰ λέγοντας τί θὰ εἶχε συμβεῖ ἂν οἱ ἀντίπαλοι εἶχαν φερθεῖ ἀμιγῶς ὀρθολογικὰ κατὰ τὸν σκοπὸ καὶ μὲ πλήρη γνώση τῆς κατάστασης, προκειμένου ν' ἀναζητηθοῦν ἐκ τῶν ὑστέρων οἱ αἰτίες πρὸς ἐξήγηση τῶν ἀποκλίσεων τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τὴν ἰδεοτυπικὴ ἀνακατασκευή.⁷⁴ Ἐξηγεῖται ὁμως αἰτιακὰ αὐτὸ τὸ ἀπρόβλεπτο; Ἡ γνώση ἐδῶ εἶναι στερνὴ, ἡ θεωρία δὲν προβλέπει, ἔργο της εἶναι ἴσα ἴσα νὰ ἐξηγήσῃ αὐτὸ ποὺ θὰ τῆς ἦταν ἀπρόβλεπτο ἀκόμη καὶ ἂν μπορούσε νὰ προβλέψῃ. Κάτι τέτοιο λέει γενικὰ ὁ Ἐγελος στὸν Πρόλογο τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου. Ἡ φιλοσοφία, ποὺ θεωρεῖ ὅτι εἶναι «ἡ νοητικὴ σύλληψη τοῦ καιροῦ της», δὲν μπορεῖ, λέει, νὰ συλλάβῃ παρὰ τὸ ἤδη ὀλοκληρωμένο, περατωμένο, τελειωμένο· αὐτὸ ποὺ δύει: «Ἡ γλαύκα τῆς Ἀθηνᾶς [ἡ σοφία] πετᾷ ὅταν ὁ ἥλιος δύει».⁷⁵ Ἡ γνώση, ὅσον ἀφορᾷ τὰ ἀνθρώπινα, τὶς μάχες, τὶς λογομαχίες, ἔρχεται πάντα κατόπιν ἐορτῆς, ὅπως ὁ Σωκράτης. Γιὰ ποιούς λόγους καὶ μὲ ποιῆς συνέπειες; Αὐτὸ δ' ἀνιχνεύσουμε προσπαθώντας νὰ ὀρίσουμε τὴν διαφορὰ τοῦ κοινωνικοῦ φαινομένου μὲ τὸ ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς

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

75. *Philosophie des Rechts*, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, σ. 26, 28.

Ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα τῶν ἐξηγήσεων πού δίνουμε στίς ἀνθρώπινες ἐπιστήμες εἶναι ὁ ἀναδρομικός χαρακτήρας τους. Βασικό ἐπιχείρημα ὅσων ἀρνοῦνται νά τίς θεωροῦν ἐπιστήμες εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἀδυναμία τους νά προβοῦν σέ βάσιμες προβλέψεις ὅπως ἡ νεώτερη, μαθηματικοποιημένη φυσική,⁷⁶ κάτι πού ἰσχύει ὡς γνωστόν καί στήν οἰκονομική ἐπιστήμη, μολονότι εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ἐπιστήμη πού μοιάζει πιό πολὺ μέ τήν φυσική, πιό μαθηματικοποιημένη. Ἡ ἀναδρομικότητα τῆς ἐξήγησής (τὸ κατόπιν ἐορτῆς) καί ἡ μὴ προβλεψιμότητα εἶναι προφανῶς τὸ ἴδιο.

Πάντα ἀναδρομικὲς εἶναι οἱ ἀρχικὲς ἐξηγήσεις· ἐξηγοῦμε κάτι πού ἔχει συμβεῖ. Γιὰ νά προβλέψουμε, προβαίνουμε πάντα σέ ἀντιστροφή αὐτῆς τῆς ἀναδρομικῆς ἐξήγησής. Ἄν τὸ β εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ α, τὸ α συνεπάγεται ἀντίστροφα τὸ β. Ἐτσι προβλέπουμε, λέμε: Ἄφοῦ τὸ α εἶχε ὡς συνέπεια τὸ β μέχρι τώρα σέ ὅσες περιπτώσεις τὸ διαπιστώσαμε, προβαίνουμε σέ γενίκευση καί συνάγουμε ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα ἓναν γενικὸ νόμο —μία διαδικασία πού λέγεται μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἐπαγωγή— κι ὕστερα ἐλέγχουμε τὸν νόμο αὐτὸν προβλέποντας ὅτι, ἀφοῦ τώρα ἔχουμε τὸ α, θὰ ἐπακολουθήσει τὸ β. Αὐτὸ λοιπὸν δὲν ἰσχύει στίς ἀνθρώπινες ἐπιστήμες. Ἡ μὴ προβλεψιμότητα σημαίνει πὼς ἡ ἀναδρομικὴ ἐξήγηση δὲν ἀντιστρέφεται.

Παρατηρήστε ὅτι τώρα γιὰ πρώτη φορὰ χρησιμοποιοῦ τοὺς χρόνους («εἶχε ὡς συνέπεια», «θὰ ἐπακολουθήσει»). Ἡ χρονικὴ διάσταση εὐθύνεται γιὰ τὴν διαφορά τῶν ἐξηγήσεων στίς ἀνθρώπινες ἐπιστήμες. Αὐτὴ εἶναι κεντρικὴ σέ ὅλες, ψυχολογία, κοινωνιολογία, οἰκονομολογία, ὅμως ἐνσαρκιώνεται, οὕτως εἶπεῖν, στήν ἱστορία. Ἡ τελευταία, ἡ ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου φαινομένου, διαφέρει ἀπὸ τὴν χρονικότητα τῆς φυσικῆς, ἀλλὰ παρουσιάζει ὁρισμένα κοινὰ παράδοξα μέ τὴν βιολογία.

Τὸ «βέλος τοῦ χρόνου», ὅπως λένε οἱ φυσικοί, εἶναι ἀντιστρέψιμο σέ ὅλες τίς ἐξισώσεις τῆς φυσικῆς. Ὅ,τι γίνεται θὰ μποροῦσε νά ξεγίνει. Ὁ χρόνος εἶναι ἀπλῶς μία τέταρτη διάσταση. Τὰ σωματίδια πορεύονται ἐνίοτε πρὸς τὰ πίσω στὸν χρόνο.⁷⁷

76. Βλ. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Λονδίνο-Βοστώνη 1957, κεφ. α', β'. Ἀρνεῖται τίς (ἐνν. μαρξιστικὲς) «προφητεῖες» (θὰ συμβεῖ τὸ τάδε) πρὸς ὄφελος τῶν «τεχνολογικῶν» προρρήσεων (δεδομένων αὐτῶν τῶν συνθηκῶν θὰ ἔχουμε τίς τάδε ἀντιδράσεις στὸ δεῖνα ἐνδεχόμενο) (§ 14). Μία τέτοια ἐφαρμογὴ τῆς αἰτιότητας προκύπτει ὅμως ἰδιαίτερα ἄγונה στὸ ἱστορικὸ πεδίο ὅπως δείχνει ἡ πρόταση τοῦ Hempel, «The Function of General Laws in History» (1942), εἰς P. Gardiner (ἐπιμ.), *Theories of History*, μτφ. Δευκαλίων 16, 1976.

77. Βλ. λ.χ. R. Feynman, *QED*, Princeton UP, Πρίνσετον 1985, μτφ. *QED. Κβαντικὴ ἡλεκτροδυναμική*, Τροχαλία, Ἀθήνα 1988, σ. 140.

Μόνον ή δεύτερη αρχή της θερμοδυναμικής θέτει μία μὴ ἀντιστρεψιμότητα. Αὐτὴ ὅμως προβλέπει πὼς τὸ σύμπαν, διὰ τὸν ἐνεργειακῶν ἀνταλλαγῶν του, βαίνει πρὸς τὴν ἀταξία ἢ ὁμοιομορφία (ἀρχὴ τῆς ἐντροπίας). Ὅμως καὶ τὰ βιολογικὰ φαινόμενα παρουσιάζουν ἤδη μία μονοσημαντότητα στὴν χρονικὴ πορεία τους, ἢ ὁποία ἐπιπλέον εἶναι ἀντίστροφη πρὸς τὴν γενικὴ πορεία τοῦ σύμπαντος: Γίνονται ὁλοένα συνθετότερα, αὐξάνουν τὸν δείκτη τάξης, μειώνουν τὴν ὁμοιομορφία, διαφοροποιούνται μεταξύ τους καὶ κυρίως ἐσωτερικά.

Ἡ ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν εἶναι μία πορεία πρὸς τὴν ἐσωτερικὴ διαφοροποίηση ὀργανισμῶν. Αὐτὸ μᾶς θυμίζει βέβαια ἐκείνη τὴν ἰδιομορφία τοῦ ὀργανισμοῦ ποὺ λέγαμε, ὅτι ἀποτελεῖ σκοπὸ τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ ἐνδοδιαφοροποίηση εἶναι ὄντως ἓνα χαρακτηριστικὸ αὐτορυθμιζόμενων συστημάτων, ἐφ' ὅσον αὐτὰ δροῦν ἐπὶ τοῦ ἑαυτοῦ τους, «ἀνατροφοδοτοῦνται». Τὶς παράδοξες ιδιότητές τους μελετᾷ ἡ «κυβερνητική» (ὁ ὅρος προῆλθε ἀπὸ τὴν τέχνη τοῦ κυβερνήτη πλοίου ὁ ὁποῖος χρησιμοποιοῖ τέτοια φαινόμενα γιὰ νὰ πορευθεῖ πρὸς τὸν σκοπὸ του). Ἀνάλογα σχήματα ἐφαρμόζονται καὶ στὴν κοινωνιολογία ἀπὸ τὸν Λούμανν (N. Luhmann).⁷⁸ Δὲν θὰ ἐξετάσω ἐδῶ αὐτὴ τὴν παράδοση σκέψης, ἀπλῶς παρατηρῶ ὅτι ἡ αὐτοαναφορικότητα ποὺ ἐπιτρέπει στοὺς ζωντανοὺς ὀργανισμοὺς νὰ ἀναπτύσσονται (ὄντογενετικά) καὶ νὰ ἐξελίσσονται (φυλογενετικά) ἐμφανίζεται σὲ μεγαλύτερο ἀκόμη βαθμὸ στὴν κοινωνία.

Ὅμως αὐτὸ τὸ συμπέρασμα δὲν εἶναι τόσο αὐτονόητο. Γιὰ νὰ καταλήξουμε σ' αὐτὸ πρέπει νὰ μετρήσουμε τὴν πολυπλοκότητα τῆς ὀργάνωσης ὅχι μὲ γνώμονα τὸν ὄγκο τῶν ἐπιβεβλημένων κοινωνικῶν ρυθμίσεων, ἀλλὰ τὴν ἱκανότητα τῆς ὀργάνωσης νὰ ἐμπλουτίζεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ τυχαῖο, τὴν ἐνσωμάτωση τοῦ ἀπρόβλεπτου.⁷⁹

78. Βλ. N. Wiener, *Cybernetics*, Hermann, Παρίσι. Νέα Ὑόρκη 1948· *The Human Use of Human Beings*, 1954 (ἀρχὴ α' κεφ.: δύο πρωϊμότερες εἰσηγήσεις τοῦ ὅρου). Τοῦ Λούμανν ἔχει μεταφραστεῖ τὸ *Νομιμοποίηση μέσω διαδικασίας*, Κριτική, Ἀθήνα 1999 (*Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983) καὶ «Ἡ πρακτικὴ τῆς θεωρίας» εἰς Γ. Κουζέλη-Κ. Ψυχοπαίδη (ἐπ.), *Ἐπιστημολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*. Κείμενα, Νῆσος, Ἀθήνα 1996. Βλ. H. Willke, *Systemtheorie*, Fischer, Στουτγάρδη 1993, μτφ. X. Βίλλκε, *Εἰσαγωγή στὴν συστημικὴ θεωρία*, Κριτική, Ἀθήνα 1996. Εἶναι ἡ παράδοση τοῦ T. Parsons (*The Social System*, Routledge, Λονδῖνο 1951).

79. Βλ. E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Παρίσι 1973 (μτφ. Ἐ. Μορέν, *Ἡ ἀνθρώπινη φύση. Τὸ χαμένο παράδειγμα*, Ἐναλλακτικὲς Ἑκδ., Ἀθήνα 2000), ὁ ὁποῖος ὀνομάζει αὐτὴν τὴν πολυπλοκότητα ποὺ ἐντάσσει τὸ τυχαῖο (ὅπως ἤδη ὁ ἐγκέφαλος) «ὑπερπολυπλοκότητα» ἢ «ὑπερσυνθετότητα» (*hypercomplexité*, σ. 147 κ.έ.).

μέσα στὴν ἴδια τὴν δομὴ τῶν «προβλεπομένων», ποὺ θὰ πεῖ κοινωνικὰ ρυθμιζομένων συμπεριφορῶν ἢ λειτουργιῶν.

Αὐτὴ ἡ ἱκανότητα ἐνσωμάτωσης τοῦ ἀπρόβλεπτου ἀποτελεῖ ἀποτέλεσμα τῆς ἐξέλιξης, οἱ ἐπιβεβλημένες κοινωνικὲς ρυθμίσεις εἶναι πάμπολλες σὲ «πρωτόγονες» κοινωνίες, ἀλλὰ ἀποτελεῖ καὶ καταγωγικὸ γνῶρισμά της. Διότι αὐτὸ διακρίνει τὴν ἱκανότητα τόσο τῶν ζωντανῶν ὀργανισμῶν ὅσο καὶ τῶν κοινωνιῶν νὰ προχωροῦν πρὸς ὁλοένα συνθετότερες μορφές.

Ὅσον ἀφορᾷ τὰ ἔμβια ὁ «νεοδαρβινισμός» (σύνθεση τῆς θεωρίας «φυσικῆς ἐπιλογῆς» τοῦ Δαρβίνου καὶ τῆς μοριακῆς βιολογίας) ἐξηγεῖ πῶς οἱ «μεταλλάξεις» εἶναι ἓνα λάθος στὴν ἀντιγραφὴ τοῦ γενετικοῦ κώδικα, ἡ ὁποία ἐνδεχομένως προκύπτει ἱκανότερη (πιὸ προσαρμοσμένη). Ἔτσι ἡ ἐξέλιξη ἐνσωματώνει ἐκάστοτε «μία τυχαία ἀλλαγὴ».⁸⁰ Ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία συγκροτεῖ πολιτισμό, ἐξελίσσεται, προφανῶς μὲ τὸν ἴδιον τρόπο, μολονότι βέβαια τὸ κριτήριό δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἡ ἐπιβίωση. (Ἡ ἐφαρμογὴ τοῦ δαρβινισμοῦ στὴν κοινωνία, ὁ «κοινωνικὸς δαρβινισμός», ποὺ στῆριξε θεωρητικὰ τὸν φασισμό, ἔλεγε πῶς τὸ κριτήριό τῆς προσωπικῆς ἐπιβίωσης κακῶς δὲν ἐφαρμόζεται στὴν κοινωνία· αὐτὸ ἦταν ἀπόδειξη ὅτι δὲν ἰσχύει!)

Ὁ ἀναδρομικὸς χαρακτήρας τῆς ἐξήγησης τῆς ἐξέλιξης στὴν βιολογία ἐκφράζεται λέγοντας ὅτι ἡ ἐμφάνιση καὶ εὐδοκίμηση τῆς ζωῆς ἦταν ἐξαιρετικὰ ἀπίθανη. Ἡ ἔννοια τῆς «πιθανότητας» ποὺ παρεμβαίνει ἐδῶ σημαίνει πῶς ἔχει ἐγκαταλειφθεῖ τὸ ἀμιγῶς αἰτιοκρατικὸ πρότυπο («αἰτιοκρατικὸ» ἢ «ντετερμινιστικὸ» λέγεται ἓνα σύστημα ὅπου ὅλα τὰ γεγονότα μποροῦν νὰ προβλεφθοῦν αἰτιακά).

Αὐτὴ ἡ ἐγκατάλειψη ἐπῆλθε καὶ στὴν ἴδια τὴν φυσικὴ, τὸ ἄλλοτε πρότυπο τῆς αἰτιακῆς ἐπιστήμης, ἀπὸ τὴν ἀρχὴν τοῦ αἰῶνα. Ἡ μικροφυσικὴ (κβαντομηχανικὴ) ἐκφράζει τοὺς νόμους τῆς πιθανοκρατικῆς, καὶ ὄχι πιά αἰτιακῆς. Αὐτὸ σημαίνει πῶς δὲν ξέρεи πῶς ἀποτέλεσμα θὰ ἔχει τὸ συμβάν α. Ἀπαντᾷ πῶς ὑπάρχει ἡ τάδε πιθανότητα νὰ ἐπακολουθήσει τὸ β₁, ἢ δεῖνα τὸ β₂ κ.ο.κ. Ἡ αἰτιότητα δὲν ἰσχύει πλέον, διότι τὸ ἂν θὰ συμβεῖ τὸ β₁ ἢ τὸ β₂ δὲν ἐπηρεάζεται ἀπὸ ἐξωτερικὲς περιστάσεις. Σ' αὐτὸ τὸν βαθμὸ εἶναι τυχαῖο. Τὸ ἀπρόβλεπτο ἐνυπάρχει δομικὰ στὴν φύση δημιουργώντας ἐξαιρετικὰ προβλήματα στὴν αἰτιακὴ σκέψη.⁸¹

80. Κ. Κριμπς, *Δαρβινικά*, Ἑρμῆς, Ἀθήνα 1986, σ. 70.

81. Τὸ «μετρητικὸ πρόβλημα». Βλ. A. Rae, *Quantum Mechanics: Illusion or Reality?* CUP, Κέμπριτζ 1986, μτφ. *Κβαντομηχανικὴ· πλάνη ἢ πραγματικότητα*, Κάτοπτρο, Ἀθήνα 1988.

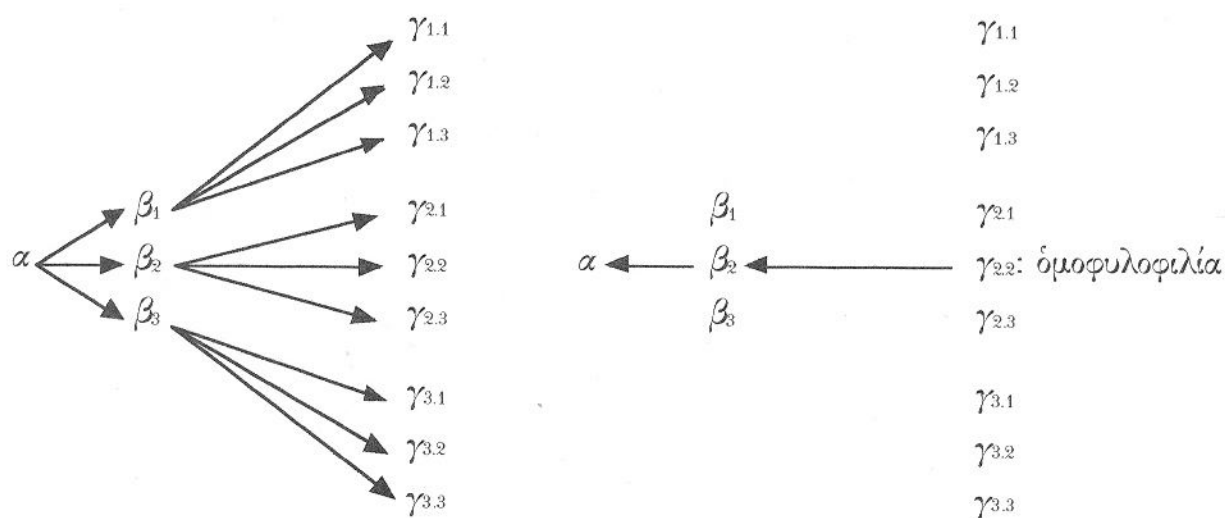
Ὅμως ἡ φυσικὴ μπορεῖ κατὰ κανόνα⁸² νὰ ἐξαντλήσει τὶς β , δυνατὲς ἐκβάσεις, νὰ κατασκευάσει μία ὁσοδήποτε σύνθετη αἰτιακὴ διακλάδωση τοῦ τύπου «α συνεπάγεται β_1 ἢ β_2 ἢ β_3 ». Ἡ βιολογία πρὸς τὸ παρὸν δὲν μπορεῖ, ἀλλὰ ὁδεύει πρὸς αὐτὸ τὸν στόχο. Ἡ ἱστορία δὲ μπορέσει ποτέ;

Τὸ πρόβλημα ἐντοπίζεται μὲ σαφὴ τρόπο ἀπὸ τὸν Φρόυντ (Freud), πατέρα τῆς ψυχανάλυσης καὶ τῆς νεώτερης ψυχολογίας γενικότερα, στὴν ἀνακατασκευὴ τοῦ ἱστορικοῦ πὺ ἀιτιολογεῖ ἓνα συμβάν. Ἀφοῦ ἐξέτασε γιατί μία νεαρὰ κοπέλλα ἔγινε ὁμοφυλόφιλη, στὸ ἄρθρο του «Ψυχογένεση μίας περιπτώσεως γυναικείας ὁμοφυλοφιλίας» (1920), καταθέτει τὴν ἀπορία του σχετικὰ μὲ τὴν ἐξήγηση τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς. Ἀξίζει νὰ διαβάσουμε τὸ χωρίο: «Ἀντιλαμβανόμεστε μία κατάσταση πὺ παρουσιάζεται καὶ σὲ πολλὰς ἄλλες περιπτώσεις ὅπου μία νοητικὴ διαδικασία ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ψυχανάλυση. Ἄν ἀνατρέξουμε στὴν καταγωγὴ τῆς ἐξελικτικῆς διαδικασίας ξεκινώντας ἀπὸ τὴν τελικὴ ἐκβάση, ἡ ἀλυσίδα τῶν γεγονότων φαίνεται συνεχῆς καὶ πιστεύουμε πὺς ἀποκτήσαμε μιὰν ἀρκετὰ ἱκανοποιητικὴ καὶ ἐξαντλητικὴ γνώση· ἂν ὅμως ἀκολουθήσουμε τὴν ἀντίθετη κατεύθυνση, ἂν δηλαδὴ ἀρχίσουμε ἀπὸ τὶς προκείμενες πὺ παρήχθησαν ἀπὸ τὴν ἀνάλυση καὶ ἐπιδιώξουμε νὰ τὶς ἀκολουθήσουμε μέχρι τὸ τελικὸ ἀποτέλεσμα τότε δὲν ἀποκομίζουμε πλέον τὴν ἐντύπωση μιᾶς ἀφευκτοῦ διαδοχῆς γεγονότων μὴ δυναμένων νὰ προσδιορισθοῦν διαφορετικὰ. Σημειώνουμε ἀμέσως ὅτι δὲ ἦταν δυνατόν νὰ ὑπάρχει ἓνα ἄλλο ἀποτέλεσμα καὶ ὅτι δὲ εἴχαμε μπορέσει νὰ τὸ κατανοήσουμε καὶ νὰ τὸ ἐξηγήσουμε μὲ τὴν ἴδια σαφήνεια. Ἄρα ἡ σύνθεση δὲ εἶναι ἐξ ἴσου ἱκανοποιητικὴ μὲ τὴν ἀνάλυση· μ' ἄλλα λόγια, δὲν δὲ ἤμασταν σὲ θέση νὰ προβλέψουμε τὸ ἀποτέλεσμα ἔχοντας γνώση τῶν προκειμένων».⁸³ Ὅταν πορευόμεστε ἀναλυτικὰ ἀπὸ τὸ διαπιστωμένο ἀτομικὸ φαινόμενο πρὸς τὰ αἰτία του ἔχουμε μία αἴσθηση ἀναγκαιότητας πὺ μᾶς ἐγκαταλείπει ὅταν πορευόμεστε συνθετικὰ ἀπὸ τὰ αἰτία πὺ προσδιορίσαμε πρὸς τὸ ἀποτέλεσμα. Ἴσως λοιπὸν αὐτὸ ὑπονοεῖ ἓνα σύστημα διακλαδώσεων σὰν τῆς μι-

82. Ἴσως ὁρισμένα μακροσκοπικὰ συστήματα ὅπως τὸ μετεωρολογικὸ (E. Lorenz) πὺ παρουσιάζουν μία μὴ προβλεψιμότητα ὀνομαζόμενη «αἰτιοκρατικὸ χάος» ἀποτελοῦν ἐξαίρεση. Βλ. J. Gleick, *Chaos*, Viking, Νέα Ὑόρκη 1981· μτφ. Κάτοπτρο, Ἀθήνα, κεφ. 1, ὅπου καὶ ἡ περιγραφή τροχοῦ μὲ τρύπιους κουβάδες καὶ εἰσρέον νερὸ τοῦ ὁποῖου ἡ συμπεριφορὰ εἶναι μὲ βεβαιότητα ἀπρόβλεπτη (οἱ ἐξισώσεις ἐπιτρέπουν ἀριστερὴ στροφή, δεξιὰ, ὅχι ἰσορροπία).

83. «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität», 1920, Freud, *Studienausgabe in 10 Bänden*, Fischer, Φραγκφούρτη 1972, τ. 7 (ἡ ὑπογράμμιση δική μου).

κροφυσικῆς ὅπου τὸ ὑποκείμενο θὰ μπορούσε σὲ κάθε κομβικὸ σημεῖο νὰ ἀκολουθήσει τὸν ἄλλο ὅρο μίας συγκεκριμένης διάζευξης. Ἄν τὸ α συνεπάγεται β_1 ἢ β_2 ἢ β_3 καὶ β_1 συνεπάγεται $\gamma_{1.1}$ ἢ $\gamma_{1.2}$ ἢ $\gamma_{1.3}$ ἐνῶ β_2 συνεπάγεται $\gamma_{2.1}$ ἢ $\gamma_{2.2}$ ἢ $\gamma_{2.3}$ καὶ τέλος β_3 συνεπάγεται $\gamma_{3.1}$ ἢ $\gamma_{3.2}$ ἢ $\gamma_{3.3}$ τότε, δοθέντος τοῦ ἀποτελέσματος $\gamma_{2.2}$ ξέρουμε πὼς τὸ αἷτιό του εἶναι τὸ β_2 καὶ τὸ αἷτιο αὐτοῦ τὸ α . Ἀλλὰ βέβαια ἂν μᾶς δοθεῖ τὸ α δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε πιὸ ἀπὸ τὰ ἐννέα γ θὰ ἐπακολουθήσει.



Τὸ κείμενο τοῦ Φρόνυτ ἀφήνει ἀνοικτὴ αὐτὴ τὴν δυνατότητα, ἣ ὅποια δὲν ἀφήνει τόπο στὸ πραγματικὰ ἀπρόβλεπτο. Ὅμως ἔχουμε λόγους νὰ πιστεύουμε ὅτι ἡ ἱστορικὴ ἐνσωμάτωση τοῦ τυχαίου καθιστᾷ ἀδύνατη τὴν καταγραφή τῶν δυνατοτήτων. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἀσκεῖται κριτικὴ κατὰ τῆς ὑπερτίμησης τῶν στατιστικῶν: Ἡ ἀναζήτησις τῶν πιθανοτήτων εἶναι ἀκριβὴς μόνον ἂν διαθέτουμε πλήρη κατάλογο τῶν δυνατῶν συμβάντων, πράγμα πὺ ἐπιτυγχάνουμε στίς ἀνθρώπινες ἐπιστῆμες μόνον ἰδεοτυπικά. Ἄν, ὅπως ὑποστηρίζω, αὐτὸ ὀφείλεται σὲ λόγους οὐσίας, ὄχι στὴν δυσκολία ἀπαρίθμησης, τότε τίθεται τὸ πρόβλημα τοῦ νέου, τὸ κατ' ἐξοχὴν ἱστορικὸ πρόβλημα (τότε ὑπάρχει καθ' αὐτὸ ἱστορία).

Αὐτὸ τὸ πρόβλημα θέτει στὸ ἐπίκεντρο τῆς προβληματικῆς τοῦ ὁ Καστοριάδης ὀνομάζοντάς το δημιουργία ἐκ τοῦ μηδενός. Αὐτὸ τὸν ὁδήγησε ὅμως σὲ ὑποβάθμιση τῶν ἐπιστημονικῶν ἀξιώσεων καὶ ὑπερτίμηση τῶν μὴ ἀνακατασκευάσιμων λογικῶν καινοτομιῶν. Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἀντιτάσσει τὴν πάλι τῶν τάξεων στὴν ὑπόλοιπη μαρξιστικὴ ἀνάλυση. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἀνάγει τὴν ἔννοια τῆς καινοτομίας στὴν

φαντασία, τὴν ὁποία ἀντιπαραθέτει στὸν λόγο.⁸⁴ Ὅμως ἡ μὴ προβλεψιμότητα δὲν συνεπάγεται ὅτι κάτι δὲν εἶναι οὔτε κατόπιν ἐορτῆς ὀρθολογικά ἀνακατασκευάσιμο. Λ.χ. ἡ νεώτερη ἔννοια «ὑποκείμενο» (αὐτὴ ἡ λέξη σήμαινε μέχρι τὸν δέκατο ἑβδόμο ὅ,τι καὶ στὴν γραμματικὴ) μᾶλλον δὲν ἀνάγεται στὴν παλαιότερη ἔννοια «ἐγώ», ἴσως ὅμως μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ἀναδρομικά με ἔλλογα μέσα. Τὸ μὴ προβλέψιμο δὲν εἶναι καὶ ἀνεξήγητο. Κάθε ἱστορικὸ γεγονός φαίνεται ἄλλωστε νὰ ἔχει τέτοιο χαρακτηριστὴρα: Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἦταν ἀπρόβλεπτη καὶ ἀναδρομικά ἀναγκαία.

Ὡστόσο ἡ ἀναδρομικὴ ἀναγκαιότητα ἴσως δὲν ἔχει οὔτε τὸν χαρακτηριστὴρα αἰτιότητας ποὺ ὑπονοεῖ τὸ παραπάνω σχῆμα, τὸ ὁποῖο ὑπονομεύει ὁ Βέμπερ δεχόμενος ὅτι ὄχι μόνον ἓνα γεγονός μπορεῖ νὰ ἔχει πολλὰ ἀποτελέσματα, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ἔχει καὶ πολλές αἰτίες. «Κάθε ἐρμηνεία ἐπιδιώκει βέβαια τὴν προφάνεια», λέει ὁ Βέμπερ, ὅμως αὐτὴ δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ θεωρήσουμε ὅτι εἶναι ἡ «αἰτιακὰ ἰσχύουσα ἐρμηνεία», παρατηρεῖ, με ἀποτέλεσμα νὰ παραμένει «αἰτιακὴ ὑπόθεση». Ἀναφέρει τρεῖς λόγους γι' αὐτό. Πρῶτον, αὐτὸ ποὺ ὀνομάστηκε ἀργότερα «ψευδὴς συνείδηση»:⁸⁵ ἐδῶ τὸ ὅτι ὁ ἴδιος ὁ δρῶν δὲν κατανοεῖ τὴν πράξη του γιὰτὶ προβάλλει στὸν ἑαυτό του ψευδὴ κίνητρα στὴν θέση τῶν «ἀπωθήσεων», δηλαδή «κατ' ἀρχὰς τῶν ἀνομολόγητων κινήτρων», πράγμα ποὺ ἀλλοιώνει τὸ πρόγραμμα τῆς κατανοούσας κοινωνιολογίας, ὅπως ὀνομάζει ὁ Βέμπερ τὴν πρότασή του, νὰ καταλάβει τὴν πράξη διὰ τοῦ νοήματος ποὺ τῆς ἀποδίδει ὁ δρῶν, ὑποχρεώνοντάς την νὰ ἀνατρέξει σ' ἓνα φροῦδικὸ σκεπτικὸ περὶ ἀπωθημένων, ἀσυνειδήτων κινήτρων. Ὁ τρίτος λόγος ποὺ ἀναφέρει ἀφορᾷ ἀκριβῶς ἓνα κλασικὸ πρόβλημα τῆς ψυχανάλυσης: Οἱ «παρορμήσεις» ποὺ νοιώθει ὁ δρῶν ἀπέναντι σ' ἓνα γεγονός εἶναι πολλές, ἀλληλοσυγκρουόμενες, κι εἶναι ἀδύνατον νὰ ποσοστωθοῦν γιὰ νὰ προβλεφθεῖ ποιά θὰ ὑπερισχύσει.⁸⁶

84. Βλ. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, ὁ.π.

85. Ψευδὴς συνείδηση ὀνομάζεται ἡ κοινωνιολογικὴ προέκταση τῆς φροῦδικῆς ἔννοιας τοῦ ἀσυνειδήτου. J. Gabel, *La fausse conscience*, μτφ. Ἡ ψευδὴς συνείδηση, Ἄκμων, Ἀθήνα 1978.

86. Αὐτὴ τὴν ἐξήγηση δίνει καὶ ὁ Φρόυντ γιὰ τὴν ἀδυναμία μας νὰ πορευθοῦμε ἀπὸ τίς αἰτίες στὰ ἀποτελέσματα (ὁ.π.: σχετικὴ ποσότητα διαστροφικῶν ὁρμῶν). Ὁ Μπέρξον (Bergson, *L'évolution créatrice*) ἀντέτεινε ὅτι δὲν ὑπάρχει ποσότητα, μόνο ποιότητα τῶν αἰσθήσεων (βλ. W. Reich, *Ὁρμὴ καὶ ἡδονή*, μτφ. Πύλη, Ἀθήνα 1977, σ. 81-82). Καὶ ὁ Φρόυντ ὁδηγεῖται στὴν θέση μὴ ποσοτικῶν παραγόντων, ἄρα ποιοτικῶν, βλ. «Das ökonomische Problem des Masochismus», *Metapsychologischen Schriften*, Fischer, Φραγκφούρτη 1978, σ. 210, μτφ. *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, Ἐπίκουρος, Ἀθήνα 1991, σ. 44.

Ὅμως ὁ δεύτερος λόγος θέτει τὸ ἴδιο τὸ μεθοδολογικὸ σχετικὸ πρόβλημα ποὺ καταρρίπτει τὴν βάση τῆς αἰτιατικῆς ἀνάλυσης: «ὅμοιες» ἢ «παρόμοιες» πράξεις προέρχονται ἀπὸ τὶς πλέον διαφορετικὲς «νοηματικὲς συνάφειες», ἐνῶ «κατανοοῦμε» καὶ ἓνα ἰσχυρότατα ἀποκλίνον, συχνὰ ὀλωσδιόλου ἀντίθετο πρᾶττειν ἀπέναντι σὲ καταστάσεις ποὺ θεωροῦμε «ὅμοιου εἶδους».⁸⁷

Ἔτσι ὅχι μόνο μία αἰτία μπορεῖ νὰ ἔχει ἀντίθετες πρακτικὲς ἐκβάσεις, ἀλλὰ καὶ διαφορετικὲς αἰτίες νὰ ἔχουν μία καὶ τὴν αὐτὴ πρακτικὴ ἐκβασή. Τὸ τελευταῖο καταλύει τὴν δυνατότητα μονοσήμαντου ἀναδρομικοῦ προσδιορισμοῦ —τὸ θέμα αὐτὸ ἀπασχολεῖ τὸν Ψυχοπαῖδη ποὺ τὸ ὀνομάζει ἀπροσδιοριστία⁸⁸ ὅπως τὸ πρῶτο τὴν δυνατότητα πρόβλεψης. Ὁ Βέμπερ μᾶς παραπέμπει ἐδῶ στὸν Ζίμμελ: «Παραδείγματα στὸν Simmel, Προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας». Ὄντως ἐδῶ αὐτὸς δείχνει ὅτι ἓνα ὅμοιο ἀποτέλεσμα μπορεῖ νὰ ἔχει διαφορετικὲς αἰτίες, διάφορες ἐσωτερικὲς αἰτίες ὅμοια ἐξωτερικὴ ἐκφραση (ἢ διάφορα σημαίνόμενα ἓνα μόνο σημεῖο), διάφορες ἐξωτερικὲς αἰτίες ἓνα ὅμοιο ἐσωτερικὸ ἀντίκτυπο, ἐνῶ ἀντίστροφα διάφορα ἀποτελέσματα προκαλοῦνται ἀπὸ μία ὅμοια αἰτία, κάτι ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ψυχολογία. Θεωρεῖ πὼς τὸ δεύτερο δὲν ἀναιρεῖ τὴν αἰτιότητα ἀλλὰ τὴν προσδιορίζει ὡς «ἀτομική».⁸⁹ Ὁ Βέμπερ δέχεται αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἔννοια προκειμένου νὰ διαφυλάξει τὴν ἔννοια τῆς αἰτιότητας. Τὸ ἴδιο ἐπιχείρημα ἐπιτρέπει καὶ στὸν Φρόυντ νὰ διαφυλάξει τὴν ἐγκυρότητα τῆς ἀναδρομικῆς ἀνάλυσης.

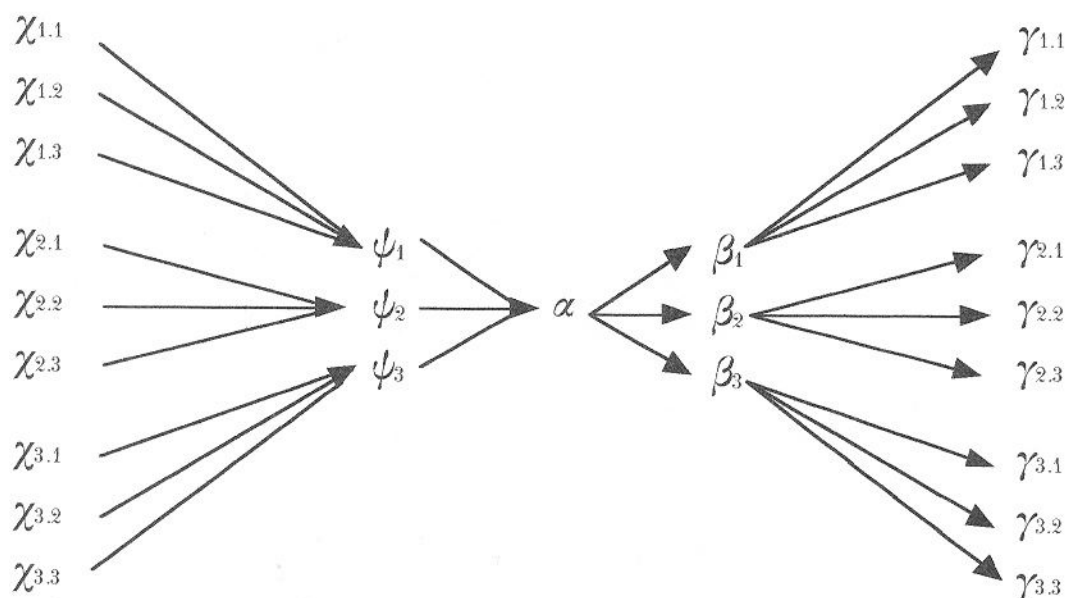
Ὅμως τώρα τὰ πράγματα περιπλέκονται ἐν σχέσει μὲ τὸν τελευταῖο: Ἡ ἀναδρο-

87. WG, § 1, I, 6, σ. 4· μτφ. [1], σ. 102· WL, σ. 548549· μτφ. [1], σ. 121.

88. «Κανονιστικότητα, σχετικισμὸς καὶ μετριάσμὸς στὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τῆς νεωτερικότητας», Δευκαλίων 11/2, 1993, σ. 88-89: Ἰδιὸν τῆς κοινωνικοεπιστημονικῆς ἐξήγησης εἶναι ἡ ἐμπειρικὴ ἀπροσδιοριστία ὡς ἄγνοια τῶν διαφορετικῶν κινήτρων μίας ὁμοίας πράξης.

89. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker-Humblot, Μόναχο-Λειψία 1923· γαλλ. μτφ. *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Παρίσι 1984, ὅμοιο ἀποτέλεσμα διαφορετικῶν αἰτιῶν: σ. 65 (διάφορα ἐσωτερικὰ αἷτια ἔχουν ὅμοια ἐξωτερικὴ ἐκφραση), 95 (ὅμοιο σημεῖο διάφορα σημαίνόμενα), 158 (διάφορες ἐξωτερικὲς περιστάσεις ὀδηγοῦν σὲ ὅμοια διαμόρφωση ψυχισμοῦ)· διαφορετικὰ ἀποτελέσματα ὁμοίας αἰτίας: σ. 67 (ἓνα ἐσωτερικὸ αἷτιον ἀντίθετα ἀποτελέσματα: ὁ εὐνοημένος εἶναι εὐγνώμων ἢ τὸ ἀντίθετο), 80 (ὅμοια διάθεση, ἀντίθετα ἀποτελέσματα ἀνάλογα μὲ ἔνταση [βλ. σ. 70 καὶ παραπ. σημ. 83] καὶ ἀλληλεπίδραση πρὸς περιβάλλον), 137 (ἂν μία αἰτία παράγει ἀντίθετα ἀποτελέσματα δὲν ἀναιρεῖται ἡ αἰτιότητα: εἶναι ἀτομική), 138 (ἴδιον ψυχολογίας: ὅμοιες ἀρχικὲς συνθήκες, ἀντίθετα ἀποτελέσματα).

μικὴ αἰτιακὴ ἐξήγηση φαίνεται ἐξ ἴσου ἀνέφικτη ὅσο καὶ ἡ πρόβλεψη, γιατί σὲ κάθε σημεῖο α ἔχουμε τὴν ἐξῆς διπλὴ διακλάδωση (τὴν ὁποία πρέπει νὰ φαντασθοῦμε νὰ ἐπαναλαμβάνεται στὸ κάθε χ , ψ , β ἢ γ):



Ὅπως βλέπουμε, ὅσο τέτοιες σχέσεις ἀντιμετωπίζονται ἀτομοκεντρικὰ γεννοῦν παράδοξα. Αὐτὸ ὅμως σημαίνει ἴσως πὼς χρειάζομαστε ἄλλα νοητικὰ ἐργαλεῖα γιὰ νὰ τὶς καταλάβουμε. Τὰ φροῦδικὰ αἷτια διαφέρουν ἀπὸ τοῦ Βέμπερ, ὅχι ὅμως τὸ σκηνικό. Ἡ κατανοοῦσα κοινωνιολογία ἀναζητᾷ τὰ αἷτια τοῦ ἀτομικοῦ πράττειν κι ἔτσι κινεῖται πάντα σ' ἓνα πεδίο μεταξύ κοινωνίας καὶ ψυχῆς, ὅπου καὶ ἐμφανίζονται τὰ προβλήματα σχετικὰ μὲ τὴν αἷτιακὴ ἐξήγηση. Εἶπαμε ὅτι ἡ ἰδεοτυπικὴ αἷτιακὴ ἀνακατασκευὴ προβλέπει ἀναδρομικὰ τί θὰ εἶχε συμβεῖ ἂν οἱ δρωῦντες εἶχαν συμπεριφερθεῖ μὲ ἀμειγῶς ὀρθολογικὸ κατὰ τὸν σκοπὸ τρόπο, καὶ ὅτι ὕστερα ἀναζητῶνται οἱ αἷτιες πὺ ἐξηγοῦν τὶς ἀποκλίσεις τῆς πραγματικότητος. Ἐτσι ὁ ἐρευνητὴς βρίσκει ποιά στοιχεῖα χρῆζουν ἐξηγήσεως.

Πῶς, ὅμως, θὰ ἐξηγηθεῖ αἷτιακὰ αὐτὸ τὸ ἀπρόβλεπτο; Θὰ γίνεῖ λόγος γιὰ ἐπιρροές μὴ ὀρθολογικῶν στοιχείων μὲ τὴν ἔννοια τοῦ μὴ σκόπιμου, ὅμως μὲ τὴν λέξη «ἐπιρροή» δὲν ἐννοοῦμε ποτὲ μία καθ' αὐτὸ αἷτιακὴ σχέση.⁹⁰ Ὑπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἡ ἰδεοτυπικὴ μέθοδος δὲν χρησιμεύει μόνο στὴν καθοδήγηση τοῦ ἐρευνητῆ πρὸς τὰ σημαντικὰ στοιχεῖα ἀλλὰ ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ νὰ προσφεύγουμε σ' αὐτὴν καταδεικνύει τὸν μὴ αἷτιώδη χαρακτῆρα τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

Τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο θὰ καταλήξουν στοχαστὲς τῆς λεγόμενης ἐρμηνευτι-

90. Βλ. Γ.Φ., «Μοναρχία, πόλεμος καὶ ἐμπόριο στὸν Μοντεσκιέ», Ἀξιολογικά 13, 1999.

κῆς σχολῆς εἶναι ὅτι ἡ κατανόηση δὲν στηρίζεται στὸ πρότυπο τοῦ ποιητικοῦ αἰτίου, τῆς αἰτίας, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς καντιανῆς ἀναστοχαστικῆς κρίσης (βλ. παραπ. § 6), ἐφ' ὅσον τὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο ἔχει τὴν μορφή αὐτοσκοποῦ μᾶλλον, παρά αἰτιακῆς ἀλυσίδας. Ἔτσι ἐπιδιώκουν νὰ κατανοήσουν τὴν ἰκανότητά του νὰ ἐξελίσσεται ἡ δημιουργικότητα.⁹¹

Ἴσως λοιπὸν ἡ εἰδοποιὸς διαφορὰ ποὺ χρειαζόμασταν γιὰ τὸν ὅρισμό τοῦ κοινωνικοῦ φαινομένου⁹² εἶναι ἡ ἐμφάνιση καὶ ἐνσωμάτωση τοῦ νέου, δηλαδὴ κάτι μὴ ἀναγώγιμο στὶς προκείμενές του, ἄρα τυχαίου γι' αὐτές. Γιατί; Ἐπειδὴ τὸ νέο ποὺ προκύπτει ἱστορικὰ μᾶλλον δὲν εἶναι «ἀπίθανο» μὲ τὴν ἔννοια ὅτι ἡ τιμὴ τῆς πιθανότητάς του εἶναι ἐλάχιστη, ἀλλὰ παρουσιάζει κάτι «μὴ ἀναγώγιμο» στὶς αἰτίες του, ὅπως λέμε.

Αὐτὸ τὸ μὴ ἀναγώγιμο, ἂν ὑπάρχει, ἔχει σίγουρα δύο χαρακτηριστικά: πρῶτον, καταρρίπτει τὴν ἰσχὺ τῆς αἰτιότητας· δεύτερον, κάποια σχέση ἔχει μὲ τὴν γένεση νέων ἐννοιῶν, σύμφωνα μὲ ὅσα εἶπαμε. Εἶναι τὸ ζήτημα τῆς ἐξήγησης μίας «νοητικῆς διαδικασίας» ὅπως διαβάσαμε ὅτι ἔλεγε ὁ Φρόυντ.

Στὰ ἐπόμενα τρία μαθήματα θὰ προσπαθήσω νὰ δείξω πῶς ἡ ἱστορικὴ κοινωνικὴ θεωρία χρειάσθηκε νὰ προσφύγει σ' ἓνα πρότυπο κατανόησης τῆς ἐξέλιξης τῶν ἐννοιῶν, ὥστε ν' ἀντισταθμίσει τὴν ὑποβάθμιση τῆς αἰτιακῆς ἐξήγησης. «Ἱστορικὴ κοινωνικὴ θεωρία» εἶναι πρὸ παντὸς ὁ μαρξισμός, «πρότυπο κατανόησης τῆς ἐξέλιξης τῶν ἐννοιῶν» ὁ ἐγγελισμός. Ἔτσι προχωροῦμε ἀπὸ τὴν ὑπερβατολογικὴ στὴν διαλεκτικὴ μέθοδο.

91. Βλ. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Παρίσι 1955. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Τυβίγγη 1960.

92. «Εἰδοποιὸς διαφορὰ» λέγεται μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὸ γινώρισμα ποὺ διακρίνει ἓνα εἶδος ἀπὸ τὰ ἄλλα εἶδη τοῦ ἴδιου γένους, γιὰ τίς τελευταῖες ἐννοιες βλ. παρακάτω.

8

Διαλεκτικὴ θεωρία τῆς γνώσης

Ὁ Ἑγελος εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν ἀντίπαλος γιὰ τοὺς περισσότερους ἐπιστημολόγους τῶν δετικῶν ἐπιστημῶν. Ὅμως αὐτὸς προτείνει σίγουρα ἓνα πρότυπο ἐξηγήσεως γιὰ τὴν ἀλλαγὴ τῶν ἐννοιῶν, γιὰ τὴν συγκρότηση νέων ἐννοιῶν μὲ δεσμευτικὸ τρόπο, γιὰ τὴν ἐμφάνιση τῆς νέας ἐννοίας ὡς κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ ἐνσωματωθεῖ στὸ ὑπάρχον πλαίσιο καὶ γιὰ τὴν ἀναδιάρθρωση αὐτοῦ τοῦ πλαισίου ὅταν συμβαίνει αὐτό. Γιατὶ βέβαια δὲν μένει ἀναλλοίωτο ἓνα τέτοιο πλαίσιο ὅταν προστίθεται τὸ νέο σ' αὐτό. Ἔτσι γιὰ διαλεκτικὴ, ἀκόμη καὶ γιὰ ἐγελιανισμό μιᾶ ἀκόμη καὶ ἡ ἐπιστημολογία τῶν δετικῶν ἐπιστημῶν, ὅταν θέλει νὰ κατανοήσῃ τὴν ἀλλαγὴ πλαισίων, ὅπως κατ' ἐξοχὴν στὸν γάλλο Μπασελάρ (Bachelard) ἀλλὰ καὶ στὸν μαθητὴ τοῦ Λούκατς Λάκατος (Lakatos).⁹³

Τὸ κοινωνικὸ πλαίσιο γενικὰ ἔχει ἄλλωστε μιὰ ἰσομορφία μὲ τὸ ἐννοιολογικὸ πλαίσιο: χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἀλληλεξάρτηση τῶν κοινωνικῶν σημαντικῶν νοημάτων, ἐξ αἰτίας τῆς ὁποίας κάθε νέο ἰσχύον νόημα ἀλλάζει δυνάμει ὅλους τοὺς σχετισμούς. Ὅπως ἀκριβῶς σ' ἓνα ἀφηρημένο νοητικὸ πλαίσιο. Δηλαδή ἡ κοινωνία δὲν εἶναι ψιλὲς ἰδέες, ὅμως οὔτε τὰ νοήματα εἶναι σ' αὐτὴν ἀπλὴ ἐπίφαση, ἀφοῦ ἔχουν ἐπιπτώσεις. Μ' αὐτὴ τὴν ἐννοια ἔλεγε ὁ Μάρξ κάπου ὅτι τὸ δωδεκάθεο ὑπῆρξε. Ὁ Μάρξ δὲν ἔχει τὴν ἀπόλυτη θέση τοῦ σοβιετικοῦ μαρξισμοῦ γιὰ τὴν ἐξάρτηση τοῦ ἐποικοδομήματος ἀπὸ τὴν βάση, εἰδάλλως μᾶλλον δὲν θὰ εἶχε ἀνάγκη νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴν διαλεκτικὴ μέθοδο. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Στάλιν, ἀπὸ τὴν ἄλλη, κατήργησε τὸ μαρξιστικό, κατ' ἐξοχὴν διαλεκτικὸ μεθοδολογικὸ ἐργαλεῖο γιὰ τὴν «ἄρνηση τῆς ἄρνησης»,⁹⁴ ποὺ ἀποτελεῖ εὗρημα τοῦ Ἑγελου γιὰ νὰ ἐξηγήσῃ, ἀκριβῶς, πῶς τὸ νέο, ποὺ πρῶτα ἀντιμετωπίζεται ὡς ἄρνηση τοῦ ὑπάρχοντος πλαισίου, μετατρέπεται σὲ μεσολάβηση ἀνάμεσα στὸ προϋπάρχον πλαίσιο καὶ στὸ ἴδιο ὡς κάτι ποὺ ἔχει ὑπο-

93. Βλ. G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Παρίσι 1934· μτφ. Τὸ νέο ἐπιστημονικὸ πνεῦμα, ΠΕΚ, Ἡράκλειο 2000, καὶ τὸν Πρόλόγό μου. I. Lakatos, *Methodology of Scientific Research Programmes*, CUP, Κέμπριτζ 1978· μτφρ. Μεθοδολογία τῶν προγραμμάτων ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, Σύγχρονα Θέματα, Θεσ/νίκη 1986, σ. 260-261.

94. G.A. Wetter, *Die Umkehrung Hegels*. Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie, Verlag Wissenschaft und Politik, Κολωνία 1963, σ. 43 κ.έ.

στεῖ μιὰ ἄρνηση, δηλαδή πῶς διατηρεῖται μιὰ ταυτότητα μέσα στήν διαφορά, πῶς διορθώνεται, ἐξελίσσεται κάτι ἀντὶ νὰ ὑπάγεται σέ «ἀπλή ἄρνηση» — πῶς ἡ «ἀπλή ἄρνηση» γίνεται συνεπῶς «διπλή», δηλαδή μιὰ ἄρνηση τῆς ἄρνησης (τοῦ νέου) πού ὥστόσο δὲν ἀποτελεῖ ἀπιστροφή στὰ προηγούμενα περιεχόμενα, ἀλλὰ μόνο μορφικὴ ἀποκατάσταση τοῦ ἐννοιολογικοῦ πλαισίου ὡς ἐνὸς πλαισίου.

Αὐτὸ τὸ κάτι θὰ πρέπει βέβαια νὰ εἶναι κάτι αὐτοσχετικό, δηλαδή κάτι πού ἡ ταυτότητά του δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ περιεχόμενα μὲ τὰ ὁποῖα σχετίζεται, ἀλλὰ ἔγκειται στήν ἴδια τὴν μορφή πού σχετίζει τὰ περιεχόμενα, ὅπως συνέβαινε μὲ τὸ τυπικὸ περιεχόμενο τοῦ ἐγὼ στὸν πρακτικὸ λόγο τοῦ Κάντ, καὶ μὲ τὴν ἀναλογιστικὴ (ἀναστοχαστικὴ) κρίση τοῦ ἴδιου. Ἔτσι τὸ αὐτοσχετικό εἶναι αὐτὸ πού δὲν παύει νὰ εἶναι ὁ ἑαυτός του ὅταν σχετίζεται μὲ ἄλλα, μὲ ὅλα τὰ ἄλλα, ἐπειδὴ τὸ ἴδιο δὲν εἶναι ἓνα περιεχόμενο, ὁπότε θὰ ἦταν ἀνταγωνιστικὸ πρὸς αὐτά. Δηλαδή εἶναι ἡ ταυτότητα τῆς ταυτότητάς του καὶ τῆς διαφορᾶς του.

Αὐτὴ ἡ περίεργη ἔκφραση εἶναι πιστὴ περιγραφή τοῦ τί ἐννοοῦμε ὅταν λέμε γιὰ κάτι ὅτι διορθώνεται ἢ ἐξελίσσεται, ἀντὶ νὰ λέμε ἀπλῶς ὅτι καταργεῖται (στὴν δευτέρη περίπτωση δὲν ὑπάρχει ταυτότητα πού νὰ διατηρεῖται). Αὐτὴ τὴν ἔννοια λέμε «ἄρση» ἢ «ἀναίρεση» ἀποδίδοντας τὸ γνωστὸ ἐγγελιανὸ *Aufheben*, πού στὰ γερμανικὰ σημαίνει καὶ καταργῶ καὶ διατηρῶ, περίπου ὅπως τὰ ἀντίστοιχα ἑλληνικά (κυρίως ἂν λάβουμε ὑπ' ὄψη καὶ τὴν ἀρχαία σημασία τους).

Δὲν εἶναι τυχαῖο λοιπὸν ὅτι ὁ Μάρξ δηλώνει πῶς ἐμπνεύσθηκε ἀπὸ τὴν μέθοδο τοῦ Ἑγέλου ὅσον ἀφορᾷ τὴν κριτικὴ ἀνάλυση τοῦ κεφαλαιοκρατικοῦ συστήματος, κυρίως δὲ τὴν ἀνάπτυξη τῶν κατηγοριῶν τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας.⁹⁵ Ἔτσι ἀξίζει τὸν κόπο νὰ μελετήσουμε τὴν θεωρία τῆς γνώσης στὸν Ἑγέλο καὶ νὰ τὴν συγκρίνουμε μὲ τοῦ Μάρξ. Σ' αὐτὸ τὸ θέμα ἡ βιβλιογραφία εἶναι ἀπέραντη. Θὰ ἀρκεσθῶ στήν δική μου ἀποψη, ἡ ὁποία δὲν εἶναι ἡ συνηθισμένη. Ἀποδίδει κυρίως λιγότερη σημασία ἀπ' ὅσο συνηθίζεται στήν ὑλιστικὴ ἀντιστροφή πού λέει ὁ Μάρξ ὅτι ἐπέβαλε στήν ἐγγελιανὴ διαλεκτικὴ.⁹⁶ Οἱ λόγοι μου θὰ φανοῦν στὸ τέλος τοῦ μαθήματος.

95. Βλ. στὰ ἑλλ. H.G. Backhaus, «Τὸ μαρξικὸ σχέδιο γιὰ μιὰ “Διαλεκτικὴ μέθοδο ἀνάπτυξης” ὡς θεματοποίηση τοῦ ἐσωτερικοῦ στοιχείου τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας», *Ἀξιολογικά* 5, 1993. Κ.Ψυχοπαίδης, *Ἱστορία καὶ μέθοδος*, ὅ.π., σ. 155 (Ἑγέλος), 258 κ.έ. (Μάρξ). *Πολιτικὴ μέσα στίς ἔννοιες*, Νῆσος, Ἀθήνα 1997, σ. 14.

96. Ἐπίλογος α' ἐκδ. τοῦ *Κεφαλαίου*.

Ὁ Ἐγγελος φιλοδοξεῖ νὰ προσφέρει «τὴν ἀληθινὴ κριτικὴ» τῶν κατηγοριῶν πού ἡ μεταφυσικὴ χρησιμοποιοῦσε «χωρὶς κριτικὴ» ὅπως ὀρθῶς τῆς προσῆπτε ὁ Κάντ.⁹⁷ Σὲ τί διαφοροποιεῖται ἀπὸ αὐτόν; Τὸ καντιανὸ ἐπιχείρημα τονίζει ὅτι οἱ κατηγορίες, ἐφ' ὅσον συγκροτοῦν τὴν ἐμπειρία, προηγοῦνται λογικὰ αὐτῆς. Ὁ Ἐγγελος δέχεται αὐτὸ τὸν συγκροτητικὸ ρόλο τους, ἀλλά, κατὰ τὴν γνώμη μου,⁹⁸ τὸν στηρίζει ἐρευνώντας τὸν τρόπο συγκρότησης τῶν ἰδίων τῶν ἐννοιῶν, μὲ σκοπὸ νὰ ἐξακριβώσῃ τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τους. Ἡ «ἀληθινὴ κριτικὴ τῶν κατηγοριῶν καὶ τοῦ λόγου, λέει, συνίσταται ἀκριβῶς στὸ ὅτι ἐξηγεῖ στὴν γνώση τὴν διαφορὰ μεταξὺ περατοῦ καὶ ἀπειρου, καὶ τὴν ἀποτρέπει ἀπὸ τὸ νὰ ἐφαρμόζῃ τοὺς προσδιορισμούς καὶ τίς σχέσεις τοῦ περατοῦ στὸ ἄπειρο».⁹⁹ «Ἄπειρο» ὀνομάζει ὅ,τι ἐνέχει αὐτοσχεσία, ὅ,τι ἔχει τὴν δομὴ αὐτοσκοποῦ, ἀντικείμενα σὰν αὐτὰ πού ὁ Κάντ θεωρεῖ ὅτι μποροῦν νὰ ὑπαχθοῦν σὲ ἀναλογιστικὴ κρίση. Αὐτὰ ὅμως εἶναι τὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα. Ἐτσι προεκτείνει τὸν Κάντ δείχνοντας ὅτι οἱ κατηγορίες γιὰ τὴν γνώση τῆς φύσης καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἶναι διαφορετικές, ἀφοῦ βέβαια κυρίως τὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα εἶναι αὐτοσχετικά, δηλαδὴ «ἄπειρα» (βλ. παρακάτω § 10).

Ἄν καὶ τοῦτο ἰσχύει ἤδη γιὰ τὰ βιολογικά, καὶ μποροῦμε νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν ἀνακάλυψη τοῦ DNA συνεχίζει νὰ ἰσχύει, ἐφ' ὅσον ἡ ταυτότητα ἐνὸς ζωντανοῦ ὁργανισμοῦ δὲν εἶναι τόσο μιὰ δεδομένη ὕλη, ὅσο ἡ μορφή τῆς σχέσης τῶν ὑλικῶν μερῶν: κάθε τρία χρόνια, σχεδὸν ὅλα μας τὰ κύτταρα εἶναι νέα.

Τί θὰ πεῖ ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἐφαρμόζουμε τίς ἴδιες κατηγορίες σὲ αὐτοσχετικά καὶ σὲ μὴ αὐτοσχετικά ὄντα, δηλαδὴ σὲ αὐτοσκοποὺς καὶ σὲ μηχανισμούς, ὅπως διακρίνει ὁ Ἐγγελος τίς δύο μορφές συγκρότησης τοῦ ἀντικειμένου στὴν Λογικὴ του;

Γιὰ νὰ κρίνουμε τὴν νοημοσύνη κάποιου, μᾶλλον δὲν ἀρκοῦν οἱ ποσοτικὲς μέθοδοι: αὐτὲς ἀρμόζουν σὲ ἀντικείμενα ἱκανὰ νὰ ὑπαχθοῦν σὲ κατηγορίες, νὰ ἐξηγηθοῦν αἰτιακά, ὅχι σὲ ἀντικείμενα πού αὐτοσχετίζονται. Αὐτὰ πρέπει ἀντιθέτως νὰ ληφθοῦν ὡς ἀφετηρία γιὰ νὰ κατανοηθοῦν, ὅπως στὴν ἀναλογιστικὴ κρίση· δὲν λειτουργοῦν αἰτιακά. Ὁ ἐρωτώμενος μπορεῖ νὰ χρησιμοποιοῦν τὸ ἐρωτηματολόγιο, νὰ ἐξαπατήσῃ τὸν μελετητὴ, ὅπως τονίζει ἡ ψυχανάλυση. Τέτοια δομὴ ἔχουν τὰ ἔμβια καὶ προφανῶς τὰ ψυχολογικά φαινόμενα. Ἡ ἀπροσδιοριστία πού παρατηρήσαμε ὅτι

97. Ἐπιστῆμη τῆς Λογικῆς, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 5, σ. 62.

98. Βλ. Γ.Φ., *Γνωσιοθεωρία καὶ μέθοδος*, ὁ.π., καὶ «Ἀλληλοσηματοδότηση καὶ εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή», *Δευκαλίων* 18/2, 2000.

99. Ὁ.π., σ. 92.

προκύπτει όταν εφαρμόζονται αίτιακά εξηγητικά σχήματα σέ φαινόμενα που έχουν νά κάμουν μέ τήν ιστορικότητα μαρτυρεῖ τήν ἀνάγκη ἄλλων ἐργαλείων. Ὁ Ἑγκελος πιστεύει ὅτι τὰ βιολογικά φαινόμενα δέν ἐξηγοῦνται μέ νόμους κι ὅτι ἡ ἀπόπειρα κατάρταξης τῆς νοημοσύνης, μετρώντας λ.χ. τὰ κρανία («φρενολογία»), εἶναι γελοία.¹⁰⁰

Ἐνῶ τόν Κάντ ἐνδιαφέρει νά δείξει ποῦ δέν πρέπει νά εφαρμόζουμε τίς κατηγορίες γενικῶς (σ' ὅ,τι υπερβαίνει τήν ἐμπειρία), ὁ Ἑγκελος θέλει νά δείξει ποιές κατηγορίες πρέπει νά εφαρμόζουμε ποῦ. Ὁ Κάντ ἐρωτᾷ πῶς συγκροτεῖται τὸ ἀντιληψιακὸ ἀντικείμενο, ὁ Ἑγκελος ποιές κατηγορίες εἶναι κατάλληλες γιά ἀντικείμενα μὴ ἀντιληψιακά που δέν εἶναι ὅμως οὔτε «μεταφυσικά», ὅπως εἶναι οἱ σχέσεις. Ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα περιορίζει ὡς καὶ τήν ἰσχὺ τῆς δομῆς τῆς κρίσης ὑποκείμενο-κατηγορούμενο.

Θεωρεῖ λάθος τοῦ Κάντ ὅτι ἀποδίδει ιδιότητες σέ τέτοια ἀντικείμενα ὅπως οἱ σχέσεις, που δέν ἔχουν τήν δομὴ αἰσθητῶν.¹⁰¹ Ὁ ὁργανισμὸς δέν ἔχει ἀκριβῶς ιδιότητες, εἶναι ἓνα σύνολο ιδιοτήτων. Ἡ νοημοσύνη δέν εἶναι ἓνα ὑποκείμενο ὅπως τὸ παπούτσι στὸ ὁποῖο ἀποδίδω τήν ιδιότητα «δερμάτινο». Ἡ κοινωνικὴ σχέση δέν εἶναι πράγμα, ὅπως θὰ πεῖ ὁ Μάρξ.

Γιά τήν ἀκρίβεια, γιά τόν Ἑγκελο, μπορούμε νά ποῦμε ὅτι ὁ Κάντ δέν συνειδητοποιεῖ πῶς ἡ ἀναλογιστικὴ κρίση ἀναιρεῖ τίς προϋποθέσεις τῆς μορφῆς τῆς κρίσης, ἀπαγορεύει νά θεωροῦμε τὸ ὑποκείμενο ὡς ἓνα πράγμα ὑπαγόμενο σέ ιδιότητες-κατηγορήματα. Ὅταν ὁ Μάρξ κατηγορεῖ τήν ἀστικὴ σκέψη γιά φετιχισμό¹⁰² καὶ ἡ μαρξιστικὴ παράδοση (Λούκατς, Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης) τὴν κατηγορεῖ γιά πραγματοποίηση, ἐπαναλαμβάνουν αὐτὴ τὴν ἐγκελιανὴ κριτικὴ.

Τὸ κεφάλαιο δέν εἶναι πράγμα, γράφει ὁ Μάρξ, ὅπως καὶ τὸ χρῆμα δέν εἶναι πράγμα. Στὸ

100. Φαινομενολογία τοῦ Νοῦ, *Werke in 20 Bänden*, ὅ.π., τ. 7, σ. 196 κ.έ., 245 κ.έ.

101. Στὸ κεφάλαιο «Ἀντίληψη» τῆς Φαινομενολογίας θεωρεῖ ὅτι ἔτσι βλέπει τὸν κόσμο ἡ αἰσθητήρια ἀντίληψη ἡ ὁποία δέν εἶναι παρὰ ὁ «κοινὸς νοῦς»: Χωρίζει τὰ ὄντα σέ πράγματα καὶ ιδιότητες τῶν πραγμάτων (ὅ.π., σ. 105). Στὸν Πρόλογο τοῦ ἴδιου ἔργου διατυπώνει τὴν ἄποψη ὅτι τὰ ἄπειρα ἀντικείμενα δέν μποροῦν νά ἐκφραστοῦν ὑπὸ μορφὴ προτάσεων, κρίσεων, στὸν βαθμὸ που ἡ μορφὴ αὐτὴ ὑπονοεῖ τὴν διαίρεση τοῦ «συνόλου» σέ ὑποκείμενο καὶ κατηγορούμενο ἐνῶ αὐτὴ ἡ διαίρεση δέν ὑφίσταται γιά τὰ ἄπειρα ἀντικείμενα (σ. 26 κ.έ.). Βλ. σχετικὰ Γ.Φ., *Γνωσιοθεωρία καὶ μέθοδος*, ὅ.π., σ. 242-251.

102. Τὸ Κεφάλαιο, Α', I, 1, 4.

κεφάλαιο ὅπως καὶ στὸ χρῆμα ὁρισμένες κοινωνικὲς παραγωγικὲς σχέσεις τῶν προσώπων παρουσιάζονται σὰν σχέσεις πραγμάτων πρὸς ἀνθρώπους ἢ ὁρισμένες κοινωνικὲς σχέσεις παρουσιάζονται σὰν κοινωνικὲς φυσικὲς ιδιότητες πραγμάτων.¹⁰³

Τὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο αὐτοσχετίζεται. Αὐτὴ ἡ αὐτοσχесία εἶναι ἡ δομὴ τοῦ ζώου ἀλλὰ κυρίως τοῦ ὑποκειμένου. Αὐτὴ ἐπιτρέπει νὰ πράττω ὁ ἴδιος, μὲ διακρίνει ἀπὸ τὴν φυσικὴ αἰτιότητα καὶ μοῦ παρέχει τὴν δυνατότητα νὰ θέτω ἀπόλυτες ἀρχές, αὐτὸ πού λέμε ἐμεῖς ἀξίες. Ἡ αὐτοσχесία εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς ἐλευθερίας. Τὴν πραγματώνουν τὰ νοήμονα ὄντα, αὐτὰ εἶναι δυνάμει ἀνεξάρτητα ἢ ἀδέσμευτα. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν ἀφαιρετικὴν ἱκανότητα τῆς σκέψης καί, σὲ πρακτικὸ ἐπίπεδο, γιὰ τὴν ἱκανότητα ἐκούσιου θανάτου,¹⁰⁴ παράβλεψης τῆς αὐτοσυντήρησης πρὸς ὄφελος ἄλλων στόχων, αὐτῶν πού ὀνομάζουμε «ἀξίες» μετὰ τὸ δεύτερο ἥμισυ τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνα. Ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας τῆς ἀξίας, τὸ ὅτι δὲν εἶναι σχετική, προϋπάρχει ὡς ἡ ἀπολυτότητα τοῦ ἀπείρου ἀντικειμένου: «ἀπολυτότητα», δηλαδή ἱκανότητα ἀποδέσμευσης — ἀπολύω θὰ πεῖ ἀποδεσμεύω — τοῦ «ἀπείρου» ἀντικειμένου, δηλαδή ἐλεύθερου, καθὼς «ἄπειρο» στὸν Ἑγέλο θὰ πεῖ αὐτοσχετικό. Ἡ ἀποδέσμευση εἶναι ἀποδέσμευση ἀπὸ τὴν αἰτιότητα. Πρόκειται δηλαδή γιὰ μιὰ πρακτικὴ ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα.

Ὅτι τὸ ὄν πού σκέφτεται εἶναι καὶ τὸ ὄν πού εἶναι ἱκανὸ ν' ἀποδεσμευθεῖ ἀπὸ τὴν αἰτιότητα εἶναι λοιπὸν οἱ δύο πλευρὲς μίας ἀφαιρετικῆς ἱκανότητος. Τέτοια ἱκανότητα δὲν ἔχει τὸ πράγμα: ὑποτάσσεται στὶς αἰτιακὲς σχέσεις πού ἐπιβάλλουν οἱ ιδιότητές τοῦ. Ἄρα εἶναι λάθος ν' ἀντιμετωπίζουμε τὰ ἀνθρώπινα μὲ τὸ σχῆμα πράγμα-ιδιότητα, γιατί ἔτσι παραβλέπουμε ὅτι αὐτὰ ἀποκτοῦν νέες ιδιότητες μὴ ἀναγώγιμες αἰτιακὰ σὲ ἄλλες, προηγούμενες, δεδομένου ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀπορρίψει τίς πρῶτες, προτοῦ υἱοθετήσῃ τίς δεύτερες, οἱ ὁποῖες μὲ τὴν σειρά τους δὲν τὸν δεσμεύουν ὅπως μία φυσικὴ ιδιότητα ὁρίζει τί εἶναι ἓνα πράγμα.

Ἡ αὐτοαναφορικότητα τοῦ ζωντανοῦ καὶ τοῦ νοήμονος ὄντος («ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητος») φανερώνει γιατί ἡ ἔννοια τῆς νομοτέλειας δὲν ἰσχύει στὴν ψυχολογία.¹⁰⁵ Ὁ Βέμπερ, ἐνῶ ἐμμένει στὸ αἰτιακὸ σχῆμα παρὰ τὰ παράδοξα πού αὐτὸ δημιουργεῖ

103. Ἀποτελέσματα τῆς ἄμεσης διαδικασίας παραγωγῆς [6ο ἀνέκδοτο κεφάλαιο], Ἀ/συνέχεια, Ἀθήνα 1983· παραθέτω ἀπὸ Ν. Θεοδοκάς-Γ. Σταθάκης, Δοκίμια γιὰ τὸν Μάρξ, Ὁ Πολίτης, Ἀθήνα 1996, σ. 80.

104. Ἐγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν § 382, Werke in 20 Bänden, ὁ.π., τ. 10.

105. Φαινομενολογία τοῦ Νοῦ, ὁ.π., σ. 229: das Prinzip der Individualität.

(βλ. παραπάνω), δὲν παύει νὰ εἶναι ἐπιφυλακτικὸς ὅσον ἀφορᾷ τὴν δυνατότητα κοινωνικῶν νόμων (ἀναζήτηση ἀτομικῆς αἰτιότητος κατὰ τὸ ζιμμελιανὸ πρότυπο).¹⁰⁶ Αὕτῃ ἡ ἐπιφύλαξη σημαίνει ὅμως μᾶλλον ὅτι δὲν ὑπάρχουν σταθερές σχέσεις ἐξάρτησης ὅρων σὰν αὐτὲς ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ αἰτιότητα.

Ἄς δοῦμε τώρα σὲ τί χρησιμεύει ἓνα τέτοιο μεθοδολογικὸ πρότυπο. «Ἡ ἱστορία ἔχει μόνο νὰ συλλάβει ὅ,τι εἶναι, ὅ,τι ἦταν, τὰ περιστατικὰ καὶ τὶς πράξεις», γράφει ὁ Ἑγελος, «ἀληθεύει τόσο, ὅσο περισσότερο ἐμμένει στὰ δεδομένα». Κριτήριον τῆς ἀλήθειας ἡ προσκόλλησις στὴν ἐμπειρία. Ὅμως «τὰ δεδομένα δὲν παρατίθενται ἄμεσα, παρὰ ὑποθέτουν ποικίλες, συνδεόμενες καὶ μὲ τὴν νόησιν, ἔρευνες». Ἄρα ἡ ἀντικειμενικότητα εἶναι σκοπός, ἡ ἱστορία πρέπει νὰ ἔχει «σκοπὸν μόνον τὰ γεγονότα», ἡ πίστις στὴν ἐμπειρία εἶναι ἀποτέλεσμα νοητικῆς διεργασίας. Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι «μὲ αὐτὸ τὸν σκοπὸ φαίνεται νὰ ἔρχεται σὲ ἀντίφαση τὸ ἐγγεῖρημα τῆς φιλοσοφίας», ἐπειδὴ αὕτη «εἰσάγει» κάποιες «σκέψεις» στὴν ἱστορία καὶ «τὴν πραγματεύεται σύμφωνα μὲ αὐτὲς». ¹⁰⁷ Ἡ θεωρία συγκροτεῖ τὸ ἀντικείμενο. Αὐτὸ συμβιβάζεται μὲ τὴν πίστιν στὴν ἐμπειρία ἂν ἡ συγκρότησις εἶναι εἰδικὰ φτιαγμένη πρὸς τοῦτο. Ἡ προϋπόθεσις τῆς φιλοσοφίας εἶναι ὅτι «ὁ λόγος κυριαρχεῖ τὸν κόσμον», ποὺ σημαίνει ὅτι «τὰ πράγματα συνέβησαν λογικὰ καὶ στὴν ἱστορία», ¹⁰⁸ δηλαδὴ ὅτι εἶναι κατανοήσιμη. Ὑποθέτει, δηλαδή, πὼς ἡ πίστις στὴν ἐμπειρία εἶναι ἐφικτή.

Πίστις στὴν ἐμπειρία σημαίνει, σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορία, ἀποφυγὴ τοῦ ἀναχρονισμοῦ: ἀντὶ νὰ ὑπάγω τὸ ἀντικείμενον ἄμεσα σὲ δικές μου ἔννοιες, πρέπει ν' ἀναζητῶ τὶς δικές του, ¹⁰⁹ ν' ἀναφέρω τὸ ἀντικείμενον στὸν ἑαυτὸ του, ὅχι σὲ μένα, προκειμένου, ἐν τέλει, νὰ ἀποκτήσω τὶς ἔννοιες σὲ ὅποιες νὰ μπορῶ νὰ τὸ ὑπάγω, δηλαδή νὰ πετύχω τὴν ἀντικειμενικότητα. Ἐδῶ ἀπαιτεῖται τὸ παραπάνω μεθοδολογικὸ σχῆμα, ἡ διάκρισις τῶν πεδίων ἐφαρμογῆς τῶν ἐννοιῶν.

Καὶ τοῦτο εἶναι ἀπαραίτητον ἐφ' ὅσον, στὴν ἱστορία, ἀλλάζει ἡ «ἐννοια», ἡ «λογικότητα», οἱ κατηγορίαι τοῦ νοῦ. Σ' αὐτὸ ἀνάγει ὁ Ἑγελος «ὅλες τὶς ἐπαναστάσεις στὴν ἐπιστήμην ὅσο καὶ στὴν παγκόσμιαν ἱστορίαν» ¹¹⁰ (ἡ ἱστορία ἀφορᾷ τὴν γένεσιν

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

107. *Die Vernunft in der Geschichte*, Ἀμβούργο, Meiner, ⁵1955, σ. 27.

108. Ὁ.π., σ. 28-29.

109. Ὁ.π., σ. 116, 158-160, 12 (= *Werke in 20 Bänden*, Ὁ.π., τ. 12, σ. 58, 78-80, 551), 20.

110. Ὁ.π., σ. 153. Ἑγκυκλοπαίδεια § 246, Προσθ., *Werke in 20 Bänden*, Ὁ.π., τ. 9, 20-21.

ἐννοιῶν). Σκοπὸς εἶναι λοιπὸν αὐτὸ ποῦ ὁ φραγκφουρτιανὸς Ἀντόρνο (Adorno) ὀνομάζει «οὐτοπία τῆς γνώσης»: «ν' ἀνοίγεται τὸ ἄνευ ἐννοίας μὲ ἐννοιες δίχως νὰ ἐξομοιώνεται μ' αὐτές». ¹¹¹ Χρειαζόμαστε μία μέθοδο ποῦ δὲν ὑπάγει τὰ ἀντικείμενα σὲ προδεδομένες ἐννοιες, ἐδῶ στοχεύει τὸ ἐγελιανὸ πρότυπο: Τὸ γνωσιολογικὸ ζήτημα, λέει ὁ Ἑγελος, εἶναι πῶς οἰκειοποιουῖται τὰ πράγματα, ἔτσι ὥστε νὰ τὰ «ἀφήνω ἐλεύθερα». Ὁ συμβιβασμὸς αὐτῶν τῶν δύο πλευρῶν «εἶναι τὸ σημεῖο ποῦ ἐνδιαφέρει σχετικὰ μὲ τὴν φύσιν τῆς γνώσης — αὐτὸ εἶναι τὸ ἐνδιαφέρον τῆς φιλοσοφίας». ¹¹²

Γι' αὐτὸ καὶ ἡ μελέτη τῆς ἐμπειρίας προηγεῖται. ¹¹³ Ἡ θεωρία ὁρᾷ διορθωτικὰ σὲ ἐπίπεδο ἐννοιολογικῆς ἐκθεσης τῆς ἐπιστήμης. Ἡ κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας στὸν Μάρξ ἐμφανίζεται ἀναλόγως ὡς πρόβλημα θεωρητικὰ ἔγκυρης ἐκθεσης τῶν κατηγοριῶν τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας.

Ἡ θεωρία καθιστᾷ τὴν ἔρευνα ἱκανὴ νὰ μένει πιὸ πιστὴ στὴν ἐμπειρία ἐφ' ὅσον τὴν ἀπαλλάσσει ἀπὸ προϋποθέσεις τοῦ κοινοῦ νοῦ, ὅπως ὅτι τὸ κάθε τι εἶναι ἓνα πράγμα στὸ ὁποῖο ἀποδίδονται ιδιότητες ἢ ὅτι ὅλα ἐξηγοῦνται αἰτιακά. ¹¹⁴ Διαμορφώνει ἓνα (ἀναλογιστικὸ) ἐννοιολογικὸ πλαίσιο γιὰ τὶς νοητικὲς διεργασίες ποῦ προϋποθέτει ὁ σεβασμὸς τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων. Τοῦτο σημαίνει, στὸν Ἑγέλο, ὅτι ἔχει ἐξετάσει τὶς κατηγορίες καὶ ὁρίζει ποῦ ἰσχύουν καὶ ποῦ ὄχι, καὶ ὅτι βάσει αὐτοῦ ἀνακατασκευάζει τὴν ἐπιστήμη. Ἡ ἐννοια τῆς ἀνακατασκευῆς εἶναι ἐδῶ σημαντική. Στὸν Ἑγέλο καὶ στὸν Μάρξ αὐτὴ ὁρίζει τὴν ἐπιστήμη.

Κατὰ τὸν Ἑγέλο ἡ μεγάλη προσφορά τῆς μετὰ τὸν δέκατο ἔκτο αἰῶνα ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἀπόρριψη «τῆς a priori γνώσεως, ὡς ἐὰν ἡ ἰδέα κατασκεύαζε ἀφ' ἑαυτῆς», καὶ ἡ θέση ὅτι ἡ γνώση εἶναι «ἀνακατασκευή». Διακρίνει τὴν νεώτερη σκέψη ἀπὸ τὴν ἀρχαία μόνον ἡ συνειδήση τῆς διαφορᾶς τῆς σκέψης καὶ τοῦ ὄντος. ¹¹⁵ Ἔτσι ἡ νεώτερη «ἀρχὴ τῆς ἐμπειρίας» ἀπαιτεῖ νὰ μὴν ἐκκινούμε ἀπὸ «μεταφυσικὲς» ἢ «θρησκευτικὲς» προϋποθέσεις, νὰ μὴν παραποιούμε τὴν ἐμ-

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

112. Ἑγκυκλοπαίδεια § 246 καὶ παρατ.

113. Ἑγκυκλοπαίδεια § 246, προσθήκη, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 9, σ. 1617.

114. Ἐκεῖνο ποῦ διακρίνει τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν ἐμπειρικὴ ἐπιστήμη, λέει ὁ Ἑγελος, εἶναι «τὸ εἶδος τῆς μεταφυσικῆς ποῦ χρησιμοποιοῦν», δίνοντας στὸν ὅρο «μεταφυσικὴ» τὸ νόημα αὐτοῦ ποῦ ἐμεῖς ὀνομάζουμε «ἐννοιολογικὸ πλαίσιο», ὁ.π., σ. 1920.

115. Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 20, σ. 79, 78, 65, 69. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Ἀμβούργο, Meiner, ³1959, σ. 236-237.

πειρία, ἀλλὰ ὅχι νὰ μὴν τὴν ἀξιολογοῦμε. Οἱ ἐμπειρικὲς πολιτικὲς θεωρίες τοῦ δεκάτου ἔκτου αἰῶνα εἶναι ἴσα ἴσα ἀνατρεπτικὲς.¹¹⁶ Ἡ ἀνακατασκευὴ δὲν κωλύει τὴν χρῆση ρυθμιστικῶν ἀρχῶν, ἐπιτρέπει τὴν ἔγκυρη ἐφαρμογὴ τους καὶ τὴν διερεύνηση τῆς δυνατῆς ἀνάπτυξης τῶν ἰδίων ἀρχῶν ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο. Γιὰ νὰ πράξω πρέπει νὰ ξέρω τί θ' ἀντιμετωπίσω, ἀλλὰ καὶ ποιὸς θὰ συμπράξει.

Πῶς ἀνακατασκευάζει ἡ ἐπιστήμη; Ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ δεδομένα, ἀπομονώνει ἀφαιρετικὰ ὁρισμένους ἀρχές καὶ ἀνασυνθέτει τὰ δεδομένα βάσει αὐτῶν τῶν ἀρχῶν. Καθ' αὐτὸ ἐπιστήμη εἶναι τὸ δεύτερο μέρος, ἡ ἀνακατασκευή, ἡ ἔκθεση. Ἡ γνώση δὲν κατασκευάζει ποτέ ἀφ' ἑαυτῆς, ἀνακατασκευάζει ἀκόμη καὶ ὅταν δὲν ἔχει ἐπίγνωση αὐτοῦ. Ὁ Ἑγελος λέει:

Ἡ ἰδέα, ὅταν ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἔτοιμη, πρέπει νὰ ξεκινᾷ ἀπὸ τὸν ἑαυτό της — ἡ ἐπιστήμη παύει ν' ἀρχίζει ἀπὸ τὸ ἐμπειρικόν· ἀλλὰ γιὰ νὰ καταστῇ ἔτοιμη, ὑπαρκτή, χρειάζεται ἡ πορεία ἀπὸ τὸ καθέκαστον, τὸ ἐπιμέρους πρὸς τὸ καθόλου... (Ἡ ἀπαίτηση τῆς *a priori* γνώσης, ὡς ἐὰν ἡ ἰδέα κατασκευάζε ἀφ' ἑαυτῆς, εἶναι ἀνακατασκευή...). Καὶ χωρὶς τὴν ἐπεξεργασία τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν καθ' ἑαυτῶν ἡ φιλοσοφία δὲν θὰ εἶχε μπορέσει νὰ προχωρήσει πέρα ἀπὸ τοὺς Ἀρχαίους. Τὸ σύνολο τῆς ἰδέας ἐντὸς ἑαυτῆς εἶναι ἡ ὁλοκληρωμένη ἐπιστήμη καὶ τὸ ἄλλο εἶναι ἡ ἀφετηρία, ἡ πορεία τῆς γένεσός της. Αὐτὴ ἡ πορεία εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν πορεία τῆς ἐπιστήμης ἐντὸς ἑαυτῆς, ὅταν εἶναι ἔτοιμη... Σὲ κάθε ἐπιστήμη ξεκινᾷμε ἀπὸ ἀρχές, αὐτὲς εἶναι ἀρχικὰ ἀποτέλεσμα τοῦ ἐπιμέρους [τοῦ ἐμπειρικοῦ]· ἂν εἶναι ὅμως ἡ ἐπιστήμη ἔτοιμη, τότε ξεκινᾷμε ἀπὸ ἐκεῖ... Στὴν συνείδηση υἱοθετεῖ μετὰ τὴν στάση ὅτι κόβει τὶς γέφυρες πίσω της· φαίνεται ἐλισσόμενη ἐλεύθερα μόνο στὸν ἴδιον αἰθέρα, ἐκδιπλούμενη δίχως ἀντίσταση σ' αὐτὸ τὸ στοιχεῖο, δίχως ἀντίδραση· ἀλλ' ἡ κατάκτηση αὐτοῦ τοῦ αἰθέρα καὶ ἡ μέσα του ἐκδίπλωση εἶναι ἄλλο... ὁ νοῦς εἶναι οὐσιαστικὰ ἐπεξεργασία ὡς ἐπεξεργασία κάτι ἄλλου (*wesentlich Verarbeitung als eines Anderen*).¹¹⁷

Αὐτὸ τὸ κείμενο δείχνει πόσο κοντὰ παραμένει ὁ Μάρξ στὴν ἐγελιανὴ μέθοδο.

Εἶναι κατ' ἀρχὰς σημαντικὸ νὰ υπογραμμίσουμε ὅτι ὁ νοῦς (ἢ πνεῦμα· *Geist*), ποὺ ὁρίσθηκε ἐδῶ ὡς «οὐσιαστικὰ ἐπεξεργασία ἄλλου», εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ ἐγελιανοῦ συστήματος. Συνεπῶς ὁ ἰδεοκρατικὸς χαρακτήρας τοῦ συστήματος αὐτοῦ («ἀπόλυτος ἰδεαλισμός») δὲν ἀντιστοιχεῖ στὴν ἰδέα ποὺ ἔχουμε συνήθως στὸ μυαλό μας ὅταν γίνεται λόγος γιὰ ἰδεαλισμό. Ὁ Ἀντόρνο ἐρμηνεύει εὐλόγως τὸν ἐγελιανὸ νοῦ

116. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ὅ.π., σ. 158161, πρβλ. σ. 165166.

117. *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, Werke in 20 Bänden*, ὅ.π., τ. 20, σ. 7880.

ὡς «κοινωνικὴ ἐργασία», ¹¹⁸ ἀφοῦ αὐτὴ ὑπάρχει μόνον ὡς ἐπεξεργασία ἄλλου.

Ὁ Ἑγελος ὑπερασπίζεται αὐτὴ τὴν κοντινὴ στὸν Κάντ ἀντίληψη περὶ ἐπιστήμης ἐνάντια στὸν «καντιανὸ» Φίχτε (Fichte), ποὺ τὸν θεωρεῖ δέσμιος τῆς «παλαιᾶς παράστασης περὶ ἐπιστήμης», «ὅπου δῆθεν τίποτε τὸ ἐμπειρικὸ δὲν γίνεται δεκτὸ ἀπ' ἑξῶ». Τὸ ἄτοπο τοῦ ἐγχειρήματος, τὸ δείχνει ὅτι ὁ Φίχτε ἀναγκάσθηκε νὰ θέσει ἓνα *Anstoß*, μιὰ ἐξωτερικὴ «πρόσκρουση», ποὺ νὰ ἐπιτρέπει τὴν γνώση. ¹¹⁹

Τώρα μποροῦμε νὰ συγκρίνουμε τὴν ἀποψη τοῦ Μάρξ στὰ *Στοιχεῖα κριτικῆς τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας* (*Grundrisse*) γιὰ τὴν ἐπιστήμη. Θεωρεῖ πὼς ἡ ἐπιστήμη «ἀναπαράγει» τὸ συγκεκριμένο, ὅτι ξεκινᾷ ἀπὸ τὰ δεδομένα, ἀπομονώνει ἀφαιρετικὰ ὁρισμένες ἀρχές καὶ ἀνασυνθέτει τὰ δεδομένα βάσει αὐτῶν. Αὐτὴ ἦταν καὶ ἡ θέση τοῦ Ἑγελου. Ὅμως ὁ Μάρξ προσθέτει ὅτι ὁ Ἑγελος συλλαμβάνει τὸ πραγματικὸ ὡς «ἀποτέλεσμα τῆς νόησης». Τὸ ἄτοπο τοῦ ἐγχειρήματος, τὸ δείχνει ἡ ἀνάγκη τοῦ Ἑγελου, λέει ὁ Μάρξ, νὰ ὑποθέσει ἓνα *Anstoß*, «μια πρόσκρουση ἀπὸ ἑξῶ». Ὅμως, ἐκεῖνος ποὺ ἀναγκάσθηκε νὰ ὑποθέσει κάτι τέτοιο δὲν εἶναι ὁ Ἑγελος, ἀλλὰ ὁ Φίχτε. Ἔτσι ὁ Μάρξ ἀναπαράγει τὴν θέση τοῦ Ἑγελου καὶ τὴν κριτικὴ του στὸν Φίχτε, ἀλλὰ τὸν βάζει στὴν θέση τοῦ Φίχτε! Αὐτὸ τὸ παράδοξο ποὺ ἔχω ἐπισημάνει ἐγώ, ¹²⁰ ἀπ' ὅσο ξέρω, γεννᾷ μεγάλη ἀμηχανία.

Ἄς διαβάσουμε τὸ κείμενο τοῦ Μάρξ:

Φαίνεται σὰν τὸ σωστὸ νὰ εἶναι ν' ἀρχίσει κανεὶς μὲ τὸ πραγματικὸ καὶ συγκεκριμένο, τὴν πραγματικὴ προϋπόθεση, ἄρα, λ.χ., στὴν οἰκονομία μὲ τὸν πληθυσμό, ποὺ εἶναι ἡ βάση καὶ τὸ ὑποκείμενο ὅλου τοῦ κοινωνικοῦ παραγωγικοῦ ἐνεργήματος. Ὡστόσο τοῦτο φανερώνεται ἐσφαλμένο κατόπιν λεπτομερέστερης ἐξέτασης. Ὁ πληθυσμὸς εἶναι μία ἀφαίρεση, ἂν παραμερίσω, λ.χ., τίς τάξεις ποὺ τὸν ἀπαρτίζουν. Αὐτὲς οἱ τάξεις εἶναι πάλι μία κούφια λέξη ἂν ἀγνοῶ τὰ στοιχεῖα ποὺ τίς στηρίζουν. Λ.χ. μισθωτὴ ἐργασία, κεφάλαιο κ.λπ. Αὐτὰ ὑποθέτουν ἀνταλλαγὴ, καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας, τιμές κ.λπ. Τὸ κεφάλαιο, π.χ., δὲν εἶναι τί-ποτε δίχως τὴν μισθωτὴ ἐργασία, τὴν ἀξία, τὸ χρῆμα, τὴν τιμὴ κ.λπ. Ἄν λοιπὸν ἀρχίζα μὲ τὸν πληθυσμό, τοῦτο θὰ ἦταν μία χαώδης παράσταση τοῦ ὅλου καὶ ἓνας ἀκριβέστερος προσδιορισμὸς θὰ μὲ ὀδηγοῦσε ἀναλυτικὰ ὁλοένα πρὸς ἀπλούστερες ἐν-

118. T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Φραγκφούρτη, Suhrkamp (1963), 1974, σ. 23 κ.έ., μτφ. Τρεῖς μελέτες γιὰ τὸν Χέγκελ, Κριτική, Ἀθήνα 1992, σ. 34 κ.έ.

119. Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, *Werke in 20 Bänden*, ὅ.π., τ. 20, σ. 392, 404.

120. Βλ. Γ.Φ., «Ἡ θεωρία τῆς γνώσης στὸν Hegel», *Νεῦσις* 7, 1998, τώρα στὸ «Αὐτὸ τὸ πρᾶγμα», Νῆσος, Ἀθήνα (ὕπὸ ἑκδ.). Σ' αὐτὸ τὸ ἄρθρο στηρίζεται ὅλο τὸ παρὸν μάθημα.

νοίες· ἀπὸ τὸ παραστημένο συγκεκριμένο πρὸς ὁλοένα λεπτότερες ἀφαιρέσεις, ὥσπου θὰ ἔφθανα στοὺς ἀπλούστατους προσδιορισμούς. Ἀπὸ ἐκεῖ θὰ ἔπρεπε τότε νὰ κάμω τὸ ἴδιο ταξίδι ἀνάποδα ὥσπου θὰ κατέληγα πάλι στὸν πληθυσμό, ἀλλ' αὐτὴν τὴν φορὰ ὅχι ὡς μία χαώδη παράσταση ἐνὸς ὅλου, παρὰ ὡς μία πλούσια ὁλότητα πολλῶν προσδιορισμῶν καὶ σχέσεων. Τὸν πρῶτο δρόμο ἀκολούθησε ἱστορικὰ ἡ οἰκονομία κατὰ τὴν γένεσίν της... Μόλις παγιώθηκαν κι ἀφαιρέθηκαν λίγο πολὺ οἱ καθέκαστες στιγμές, ἤλθαν τὰ οἰκονομικὰ συστήματα ποὺ ἀνάγονταν ἀπὸ τὸ ἀπλό, ὅπως εἶναι ἡ ἐργασία, ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας, ἡ ἀνάγκη, ἡ ἀνταλλακτικὴ ἀξία, μέχρι τὴν πολιτεία, τὶς συναλλαγές μεταξὺ ἐθνῶν καὶ τὴν παγκόσμια ἀγορά. Τὸ δεύτερο εἶναι προφανῶς ἡ ἐπιστημονικὰ ὀρθὴ μέθοδος.

Καὶ ὁ Μάρξ συνεχίζει ἐξηγώντας τί σημαίνει «συγκεκριμένο» ὅταν δεχόμαστε μία τέτοια μέθοδο: εἶναι τὸ πολυ-προσδιορισμένο, ὅπως ὀρίζεται ἀκριβῶς στὸν Ἑγέλο.

Τὸ συγκεκριμένο εἶναι συγκεκριμένο ἐπειδὴ εἶναι ἡ συγκέντρωση πολλῶν προσδιορισμῶν, ἄρα ἐνότητα τοῦ πολλαπλοῦ. Μέσα στὴν νόηση αὐτὸ ἐμφανίζεται συνεπῶς ὡς διαδικασία τῆς συγκέντρωσης, ὡς ἀποτέλεσμα, ὅχι ὡς ἀφετηρία, μολονότι εἶναι ἡ πραγματικὴ ἀφετηρία, ἄρα καὶ ἡ ἀφετηρία τῆς ἐποπτείας καὶ τῆς παράστασης. Στὸν πρῶτο δρόμο ἡ πλήρης παράσταση ἐξατμίσθηκε μετὰτρεπόμενη σὲ ἀφηρημένο προσδιορισμό· στὸν δεύτερο οἱ ἀφηρημένοι προσδιορισμοὶ ὁδηγοῦν στὴν ἀναπαραγωγή (Reproduktion) τοῦ συγκεκριμένου κατὰ τὴν πορεία τῆς νόησης.

Αὐτὰ συμφωνοῦν μὲ τὴν διαλεκτικὴ θεωρία τῆς γνώσης τοῦ Ἑγέλου. Ὁ νοῦς οἰκειοποιεῖται τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο, τὸ «ἐπέξεργάζεται» καὶ τὸ ἀνακατασκευάζει ξεκινώντας ἀπὸ τὶς ἀπλές ἔννοιες ποὺ ἀντλήσε ἀφαιρετικὰ ἀπὸ αὐτὸ (ἀναλογιστικὴ ἀντιμετώπιση).

Τώρα ὅμως ἀκολουθεῖ ἡ περίεργη παρεξήγηση:

Ἔτσι ὁ Ἑγέλος ἔπρεπε στὴν πλάνη τοῦ νὰ συλλάβει τὸ πραγματικὸ ὡς τὸ ἀποτέλεσμα τῆς αὐτοσυγκεντρουμένης ἐντὸς ἑαυτῆς, ἐμβαθυνομένης ἐντὸς ἑαυτῆς καὶ αὐτοκινουμένης ἀφ' ἑαυτῆς νόησης, ἐνῶ ἡ μέθοδος τοῦ νὰ ἀνάγεσαι ἀπὸ τὸ ἀφηρημένο πρὸς τὸ συγκεκριμένο εἶναι μόνον ὁ τρόπος, γιὰ τὴν νόηση, νὰ οἰκειοποιεῖται τὸ συγκεκριμένο, νὰ τὸ ἀναπαράγει ὡς ἓνα νοητικὰ (πνευματικὰ) συγκεκριμένο. Ἀλλὰ μὲ καέναν τρόπο ἡ διαδικασία γένεσης τοῦ ἴδιου τοῦ συγκεκριμένου. Π.χ. ἡ ἀπλούστερη οἰκονομικὴ κατηγορία, φέρ' εἰπεῖν ἡ ἀνταλλακτικὴ ἀξία, προϋποθέτει τὸν πληθυσμό, ἓναν πληθυσμὸ ποὺ παράγει ὑπὸ συγκεκριμένες σχέσεις· προϋποθέτει καὶ ἓνα ὀρισμένο εἶδος οἰκογένειας ἢ κοινότητας ἢ πολιτείας κ.λπ. Δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ὑπάρξει παρὰ μόνον ὡς ἀφηρημένη, μονόπλευρη σχέση ἐνὸς ἤδη δεδομένου συγκεκριμένου, ζωντανοῦ ὅλου. Ὡς κατηγορία, ἀντιθέτως, ἡ ἀνταλλακτικὴ ἀξία ἔχει προκατακλυσμιαία ὑπαρξή. Συνεπῶς, κατὰ τὴν συνείδηση —καὶ

ἔτσι προσδιορισμένη εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ συνείδηση—, γιὰ τὴν ὁποία ἡ ἐννοοῦσα νόηση εἶναι ὁ πραγματικὸς ἄνθρωπος καὶ μόνον ὁ ἐννοημένος κόσμος ὡς τέτοιος εἶναι ὁ πραγματικὸς— ἐμφανίζεται ἡ κίνησις τῶν κατηγοριῶν ὡς τὸ πραγματικὸ παραγωγικὸ ἐνέργημα —τὸ ὁποῖο ἀτυχῶς δέχεται μόνο μία πρόσκρουση (Anstoß) ἀπ' ἔξω—, ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας εἶναι ὁ κόσμος· καὶ τοῦτο εἶναι —πλὴν εἶναι πάλι ταυτολογία — ὀρθὸ ἐφ' ὅσον ἡ συγκεκριμένη ὁλότητα ὡς ὁλότητα τῆς σκέψης, ὡς ἓνα συγκεκριμένο τῆς σκέψης, εἶναι in fact (πράγματι) προϊόν τῆς νόησης, τοῦ ἐννοεῖν· ἀλλὰ ἐπ' οὐδενὶ τῆς ἐκτὸς ἢ ὑπεράνω ἐποπτείας καὶ παράστασης νοοῦσας καὶ τίκτους τὸν ἑαυτὸ τῆς ἐννοίας, παρὰ τῆς ἐπεξεργασίας ἐποπτείας καὶ παράστασης πού τις μετατρέπει σὲ ἐννοίες.¹²¹

Αὐτὸ ὅμως ἔλεγε καὶ ὁ Ἑγελος· ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ γνωρίζει, νὰ οἰκαιοποιεῖται τὰ πράγματα χωρὶς ἀπλῶς νὰ τὰ χρησιμοποιεῖ, ἐπειδὴ εἶναι κατ' οὐσίαν «ἐπεξεργασία ἄλλου», ἄρα δὲν ἔχει κάτι νὰ τοὺς ἀντιπαραθέσει. Οἱ δύο χρησιμοποιοῦν μάλιστα τὴν ἴδια λέξη *Verarbeitung*, πού ὑποδηλώνει, ὅπως ἡ ἐλληνικὴ «ἐπεξεργασία», τὴν σχέση πρὸς τὴν ἐργασία (*Arbeit*) πού τόνισε ὁ Ἀντόρνο.

121. Κ.Μάρξ, *Grundrisse, Marx-Engels Werke*, Dietz, Βερολίνο, τ. 42, σ. 34-36.

9

Κατηγορίες καὶ συλλογισμός

Στὰ πρῶτα μαθήματα προσπάθησα νὰ ἐκδιπλώσω τὶς μεθοδολογικὲς προϋποθέσεις καὶ προεκτάσεις τῆς κεντρικῆς γιὰ τὸν Βέμπερ διάκρισης γεγονότων καὶ ἀξιῶν. Τώρα προσπαθῶ νὰ καταστήσω κατανοητὴ τὴν μέθοδο ἀνάλυσης τῆς οἰκονομικῆς διαδικασίας πὺν προτείνει ὁ Μάρξ. Περιορίζομαι στὰ *Grundrisse*.

Ἡ παρουσίαση τῶν τελευταίων παραξενεύει τὸν ἀναγνώστη γιὰ δυὸ λόγους. Ὁ ἓνας εἶναι ὅτι, παράλληλα μὲ τὴν ἄποψη περὶ ἐπιστήμης ὡς ἀνακατασκευῆς τοῦ συγκεκριμένου βάσει ἀφαίρέσεων πὺν ἀποσποῦμε ἀπὸ αὐτό, ὁ Μάρξ κάνει λόγο γιὰ ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση, ὁ ἄλλος εἶναι ὅτι ἐκθέτει κάτι σὰν ἓναν ὑπαρκτικὸ συλλογισμό.

Ὁ Μάρξ λέει πὺς οἱ γενικὲς ἔννοιες διὰ τῶν ὁποίων κατανοοῦμε ἓνα ἀντικείμενο, ἐδῶ τὴν οἰκονομία, δὲν μᾶς γίνονται γνωστὲς ὅποτεδῆποτε στὴν ἱστορία, ἀλλὰ μόνον ὅταν ἔχουν ἐμφανισθεῖ κοινωνικὰ ἄτομα πὺν τὶς ἐνσαρκώνουν. Αὐτὸ εἶναι παράξενο.

Θὰ ἦταν ταυτολογία ἂν μιλούσαμε γιὰ ἄτομα πὺν ἐνσαρκώνουν ἐπιμέρους, εἰδικὲς ἔννοιες: κανεῖς δὲν μπορούσε βέβαια νὰ ἔχει τὴν ἰδέα πιανίστας, προτοῦ ἐμφανιστοῦν πιάνο καὶ ἀντίστοιχοι ὀργανοπαῖκτες. Ὅμως φαίνεται εὐλόγο ὅτι πρὶν τὰ πιάνο οἱ ἄνθρωποι εἶχαν ἤδη τὴν γενικὴ ἔννοια ὀργανοπαῖκτης καὶ φαίνεται παράλογο νὰ ἱσχυρίζομαστε πὺς μόνον ἂν ἐμφανισθοῦν γενικοὶ ὀργανοπαῖκτες, πὺν παίζουν λύρα καὶ φλογέρα καὶ κρουστὰ καὶ πιάνο... θὰ μπορέσουμε νὰ καταλάβουμε τί θὰ πῇ ὀργανοπαῖκτης. Κάτι τέτοιο λέει ὁ Μάρξ; Ὁχι, γιὰτὶ μιᾶ γιὰ ἀνειδίκευτη ἐργασία.

Λέει πὺς πρὶν τὸν καπιταλισμὸ δὲν μπορούσε νὰ συγκροτηθεῖ πραγματικὰ ἡ γενικὴ ἔννοια «ἐργασία», γιὰτὶ δὲν ὑπῆρχαν ἀπλοὶ ἐργάτες, ἀλλὰ μόνον εἰδικευμένοι ἐργάτες —κτίστες, βυρσοδέφες, ξυλουργοί, ὄχι προλετάριοι (ὄχι πάντως μαζικά). Δὲν μιᾶ γιὰ «πανεργάτες» μὲ ὅλες τὶς εἰδικότητες, ἀλλὰ γιὰ μιὰ νέα εἰδικότητα, ἡ ὁποία ἔχει παραδόξως ὡς περιεχόμενο τὴν ἀνειδίκευτη, ἀόριστη, ἀφηρεμένη ἐργασία, γιὰ τὴν ἀοριστία ὡς ἓναν ἐπιπλέον προσδιορισμό, γιὰ τὴν γενικὴ ἔννοια ἐμφανιζόμενῃ ὡς μιὰ νέα ἐπιμέρους ἔννοια. Μόνον ἂν ὑπάρχει αὐτὴ ἡ ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση ὑπάρχει καὶ ἡ ἔννοια ἐργασία.

Ἡ ἐργασία φαίνεται νὰ εἶναι μιὰ πολὺ ἀπλὴ κατηγορία. Ἡ δὲ παράστασή της κατ' αὐτὴ τὴν καθολικότητα —ὡς ἐργασία ἐν γένει— εἶναι πανάρχαια. Ὡστόσο, ἐννοημένη οἰκονομικὰ σύμφωνα μ' αὐτὴν τὴν ἀπλότητα ἡ «ἐργασία» εἶναι μιὰ νεώτερη κατηγορία, ὅπως ἂ-

κριβῶς οἱ σχέσεις πού δημιουργοῦν αὐτὴν τὴν ἀπλὴ ἀφαίρεση.

Καὶ ὁ Μάρξ ἐπιχειρηματολογεῖ ὑποδεικνύοντας πῶς πρὶν τὸν Ἄνταμ Σμιθ καὶ τὴν ἀνάπτυξη τῆς βιομηχανίας οἱ θεωρητικοὶ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας ἔθεταν τὴν οὐσία τοῦ πλούτου σὲ πράγματα, λ.χ. στὸ χρῆμα. Ἡ κοινωνικὴ ὑπαρξὴ τῆς ἀφαίρεσης καταργεῖ λοιπὸν τὴν πραγματοποιήσῃ τῆς ἔννοιας, καὶ τοῦτο σημαίνει ἐδῶ πῶς τὰ προϊόντα τῆς ἐργασίας παύουν νὰ θεωροῦνται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἴδια πράγματα («φετιχισμός»). Ἡ ἱστορικὴ ὑπαρξὴ τῆς ἐργασίας ὡς ἐργασίας ἀναδεικνύει πῶς τὸ προϊόν τῆς σχέσης, ἐδῶ τῆς ἐργασιακῆς, ὀρίζεται ἀπὸ τὴν σχέση.

Οἱ γενικότερες ἀφαιρέσεις γεννιοῦνται μόνο μὲ τὴν πλουσιότερη συγκεκριμένη ἀνάπτυξη, ὅπου ἓνα ἐμφανίζεται κοινὸ σὲ πολλά, σὲ ὅλα. Τότε αὐτὸ παύει νὰ εἶναι νοήσιμο μόνον ὑπὸ εἰδικὴ μορφή. Ἀφ' ἐτέρου... ἡ ἀδιαφορία πρὸς μίαν ὀρισμένη ἐργασία ἀντιστοιχεῖ μόνο σὲ μιὰ μορφή κοινωνίας, ὅπου τὰ ἄτομα μεταβαίνουν εὐκόλα ἀπὸ τὴν μιὰ ἐργασία στὴν ἄλλη καὶ τὸ ὀρισμένο εἶδος τῆς ἐργασίας εἶναι γι' αὐτὰ τυχαῖο ἄρα ἀδιάφορο.

Ἔτσι στὴν πρὶν καπιταλιστικὴ κοινωνία, τὶς ΗΠΑ,

ἡ ἀφαίρεση τῆς κατηγορίας “ἐργασία”, “ἐργασία ἐν γένει”, ἡ ἐργασία χωρὶς ἄλλο προσδιορισμὸ [sans phrase], ἡ ἀφετηρία τῆς νεώτερης οἰκονομίας, γίνεται γιὰ πρώτη φορὰ πρακτικὰ ἀληθής. Ἔτσι ἡ ἀπλούστερη ἀφαίρεση, πού ἡ νεώτερη οἰκονομία θέτει ὡς ὕψιστη ἀρχὴ καὶ ἐκφράζει μίαν σχέσιν πανάρχαια καὶ ἰσχύουσα γιὰ κάθε μορφή κοινωνίας, ἐμφανίζεται ὥστόσο ὡς πρακτικὰ ἀληθής ὑπ' αὐτὴν τὴν ἀφαίρεση μόνον ὡς κατηγορία τῆς νεώτερης κοινωνίας.

Τούτῃ ἡ ἔννοια μίας ὑπαρκτῆς γενικότητος σημαίνει λοιπὸν πῶς οἱ ἔννοιες τῆς θεωρίας δὲν εἶναι αὐθαίρετες σὲ σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα, νομιμοποιοῦνται ἀπὸ αὐτὴν. Αὐτὴ ἡ νομιμοποίηση λύνει τὸ πρόβλημα τῆς ἀναδρομικῆς ἐξήγησης (βλ. παραπάνω § 7). Ἡ ὑπαρκτὴ γενικότητα νομιμοποιεῖ τὴν ἀναδρομικὴ χρῆση τῆς ἱδίας κατηγορίας γιὰ προηγούμενες ἱστορικὲς περιόδους (ἐδῶ καὶ ἡ περίφημη φράση: «Ἡ ἀνατομία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ κλειδί γιὰ τὴν ἀνατομία τοῦ πιθήκου»).

Ὡστόσο «οἱ κατηγορίες ὑπὸ τὸν ἴδιο τὸν καθορισμὸ τῆς ἀφαίρεσης», χάρις στὴν ὁποία ἰσχύουν γιὰ κάθε ἐποχὴ, δὲν παύουν νὰ εἶναι «πρόϊον ἱστορικῶν σχέσεων», συνεπῶς «ἡ πλήρης ἰσχὺς τους περιορίζεται σ' αὐτὲς τὶς σχέσεις».¹²² Ἡ πραγματικότητα νομιμοποιεῖ πλήρως μόνο τὴν ἐφαρμογὴ στὸν ἑαυτὸ τῆς τῶν κατηγοριῶν πού ἡ ἴδια καθιστᾷ ὑπαρκτὲς ἀφαιρέσεις.

122. Grundrisse, ὅ.π., σ. 38-39.

Ἔτσι λύνεται τὸ ἐγελιανὸ πρόβλημα σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο (κατὰ τὸ καντιανὸ σχῆμα τῆς ἀναλογιστικῆς κρίσης) πρέπει νὰ βρίσκουμε τὶς κατάλληλες ἔννοιες γιὰ τὸ ἀντικείμενο ξεκινώντας ἀπὸ τὸ ἴδιο. Μποροῦμε νὰ προσθέσουμε μάλιστα πὼς ἡ ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση σημαίνει κατ' οὐσίαν ὅτι στὰ κοινωνικὰ ἀντικείμενα ἡ «προσδιοριστικὴ» κρίση, αὐτὴ ποὺ ἀναλύει αἰτιακὰ τὰ φαινόμενα ἐπειδὴ τὰ ὑπάγει σὲ δικές μας ἔννοιες, αὐτὴ ποὺ ἀρμόζει στὴν κατανόηση φυσικῶν φαινομένων, καὶ ἡ ἀναλογιστικὴ κρίση ποὺ ἀναζητᾷ τὴν ἔννοια γιὰ ἓνα φαινόμενο ποὺ ἔχει τὸν χαρακτήρα αὐτοσκοποῦ, αὐτὴ ποὺ ἀρμόζει στὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα, παύουν νὰ διακρίνονται.

Λέμε γενικῶς (ἡ ἰδέα βρίσκεται στοὺς φιλοσόφους Χόμπς [Hobbes], Λόκ [Locke] καὶ Βίκο [Vico]),¹²³ ὅτι τὰ ἀνθρώπινα φαινόμενα μᾶς εἶναι πιὸ κατανοητὰ γιατί εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι. Αὐτὴ ἡ κρίση εἶναι πολὺ γενικὴ καὶ καταλαβαίνουμε, ἀπ' αὐτὴ τὴν ἀποψη, γιατί ὁ Ντυρκέμ (Durkheim) προτείνει ἀντίθετα στὸν κοινωνιολόγο ν' ἀποξενωθεῖ μεθοδικὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴν παραπλανητικὴ οἰκειότητα καὶ ν' ἀντιμετωπίζει γι' αὐτὸ τὸν λόγο τὰ κοινωνικὰ ὡς ἂν πράγματα.¹²⁴ — Ὅμως ἐκεῖνο ποὺ ὁ Μάρξ μᾶς λέει ἐδῶ, εἶναι ἀκριβῶς πὼς μιὰ τέτοια «οἰκειότητα» εἶναι θεωρητικὰ θεμελιωμένη, βάσιμη γιὰ ὁρισμένα φαινόμενα, ὅπως εἶναι ἡ ἐργασία, δηλαδὴ τὸ ἴδιο τὸ θεμέλιο τῆς κοινωνίας, σύμφωνα μὲ τὴν προσέγγιση τοῦ Μάρξ (ποὺ γι' αὐτὸ μάλιστα λέγεται ὕλιστική).

Δὲν χρειάζομαι ἓναν «πανοργανοπαίκτη» γιὰ νὰ ἐννοήσω τί εἶναι ὀργανοπαίκτης, ἀλλὰ χρειάζεται ἡ ὑπαρξὴ μιᾶς μάζας ὀργανικὰ ἀνειδίκευτων ἀνθρώπων, δηλαδὴ ἐργατῶν ποὺ ἀπαιτεῖται ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ δομὴ νὰ εἶναι καλοὶ γιὰ ὅλες τὶς δουλειές, ὥστε νὰ γίνει γνωστὸ, ὅτι ἡ ἐργασία εἶναι ἡ οὐσία τῆς κοινωνίας — μὲ ὅλα τὰ συμπαράδηλούμενά της, δηλαδὴ μὲ τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας, ποὺ μόνον ἡ συνθετότερη μορφή του ἀπαιτεῖ τὴν ἐνσάρκωση τῆς γενικῆς ἔννοιάς του σὲ μιὰ ὀργανικὴ ὁμάδα ἀνειδίκευτων.

123. Ὁ πρῶτος θεωρεῖ πὼς ἡ πολιτικὴ κοινωνία εἶναι, ὅπως τὰ μαθηματικά, μιὰ σύμβαση ἡ ὁποία μᾶς γίνεται ἄμεσα κατανοητὴ ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ θὰ καταλάβουμε ποιές ἀποφάσεις βρίσκονται στὸ θεμέλιό της, ἐνῶ ἡ φύση μᾶς εἶναι ξένη καὶ ὅχι ἔτσι ἄμεσα προσβάσιμη. Ὁ δεῦτερος διακρίνει ἀνάλογα τὶς «τεχνητὲς οὐσίες», κατανοητὲς ἀπὸ μᾶς ὡς κατασκευαστές τους, καὶ τὶς «φυσικὲς οὐσίες», ὅχι πλήρως προσπελάσιμες. Ὁ τρίτος θέτει τὸ γνωστὸ ἀξίωμα ὅτι τὸ *verum* καὶ τὸ *factum* «μετατρέπονται» τὸ ἓνα στὸ ἄλλο, κι ἔτσι περιορίζει στὴν ἱστορία τῶν κοινωνιῶν τὸ καθ' αὐτὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο.

124. Durkheim, ὁ.π., σ. 15 κ.έ.

Τὸ ἄλλο παράξενο στοιχεῖο στὴν ἀνάλυση τοῦ Μάρξ, ποὺ τὸ ὄνόμασα παραπάνω «ὑπαρκτικὸ συλλογισμό», εἶναι τὸ ἐξῆς. Ὁ Μάρξ ἀναλύει τὴν παραγωγικὴ διαδικασίαν σὲ τρεῖς στιγμές: παραγωγή, διανομὴ, κατανάλωση. Ἀντὶ ὅμως νὰ προσπαθήσει νὰ διακρίνει μὲ σαφήνεια τίς τρεῖς καὶ νὰ ἀποδώσει στὴν κάθε μιὰ θέσση αἰτίας ἢ αἰτιατοῦ πρὸς τὴν ἄλλην, τίς ἀντιμετωπίζει ὡς ἓνα ὅλον, καὶ ἀναδεικνύει, ἐξετάζοντας τὸ κάθε δυνατό ζεῦγος δύο ἀπὸ αὐτὲς τίς τρεῖς ἔννοιες χωριστὰ (Α, Ι, 1, α, β, γ), ὅτι σ' αὐτὰ οἱ ἐκάστοτε δύο ὅροι διακρίνονται καὶ συνάμα ταυτίζονται, ὁ ἓνας εἶναι πάντα αἰτία καὶ ἀποτέλεσμα τοῦ ἄλλου, κι ὅτι, κυρίως, ἀνάμεσα στοὺς δύο μεσολαβεῖ ἀναγκαῖα τὸ τρίτο, ἐκάστοτε, στοιχεῖο. Ὡσπου, ἐν τέλει,

τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο καταλήγουμε δὲν εἶναι ὅτι ἡ παραγωγή, ἡ διανομὴ καὶ ἡ κατανάλωση εἶναι ταυτόσημες, ἀλλὰ ὅτι ἀποτελοῦν ὅλες μέλη μίας ὁλότητος, διαφορὲς ἐντὸς μίας ἐνότητος.¹²⁵

Αὐτὸ σημαίνει βέβαια, σύμφωνα μὲ ὅσα ἔχουμε πεῖ, ὅτι ἡ οἰκονομία ἀναλύεται μὲ ὀργανικὸ ἢ ἀναλογιστικὸ τρόπο, ὅχι αἰτιακά. Ἡ οἰκονομία ἐξελίσσεται ἐπειδὴ ἐνδοδιαφοροποιεῖται. — Ὅμως τὸ παράξενο ἐδῶ εἶναι ὅτι ὁ Μάρξ ὀνομάζει αὐτὸ τὸ σχῆμα «συλλογισμό». Ὁ συλλογισμὸς εἶναι γιὰ μᾶς μιὰ μορφή σκέψης, ἀλλὰ ἐδῶ ὀνομάζεται ἔτσι ἡ ἀμοιβαία διαμεσολάβηση τριῶν στοιχείων, δηλαδὴ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ κάθε ζεῦγος ὁρῶν μεσολαβεῖται ἀπὸ τὸν τρίτο.

Ἡ παραγωγή, ἡ διανομὴ, ἡ ἀνταλλαγή, ἡ κατανάλωση ἀποτελοῦν λοιπὸν ἓναν κανονικὸ συλλογισμό· ἡ παραγωγή ἀποτελεῖ τὴν καθολικότητα [ἢ γενικότητα], ἡ διανομὴ καὶ ἀνταλλαγή τὴν μερικότητα, ἡ κατανάλωση τὸ καθέκαστον [ἢ ἀτομικό].¹²⁶

Τί σημαίνει αὐτό; Ποιά εἶναι ἄραγε αὐτὴ ἡ λογικὴ δομὴ ποὺ ὁ Μάρξ χρησιμοποιεῖ προκειμένου ν' ἀποφύγει τὴν αἰτιακὴ ἀνάλυση; Αὐτὸ θὰ μᾶς τὸ πεῖ ὁ Ἑγελος. Αὐτὸς μετέτρεψε κατ' αὐτὸ τὸν τρόπο τὸν «συλλογισμό», ὅπως τὸν ἀνέλυε ὁ Ἀριστοτέλης σὰν μιὰ μορφή σκέψης, χωρὶς νὰ ὑποθέτει ἓνα ἐμπράγματο ἀντίκρουσμα τῆς ἴδιας τῆς δομῆς της.

Θὰ παρουσιάσω σύντομα τὴν παραδοσιακὴ ἀριστοτελικὴ ἄποψη καὶ παράλληλα θὰ σᾶς προτείνω μιὰ ἐρμηνεία τοῦ πῶς τὴν μεταλλάσσει ὁ Ἑγελος.

125. Ὁ.π., σ. 34.

126. Grundrisse, ὁ.π., σ. 25.

Ἡ ἀριστοτελικὴ λογικὴ ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν ἔννοια. Δύο κυρίως τρόποι ὑπάρχουν νὰ προσεγγίζουμε μιὰν ἔννοια, τὸ βάθος καὶ τὸ πλάτος. Τὸ βάθος μιᾶς ἔννοιαις εἶναι τὰ συγκροτητικὰ γνωρίσματά της. Τὸ πλάτος εἶναι τὸ σύνολο τῶν ἀντικειμένων τῶν ὁποίων αὐτὴ ἀποτελεῖ κοινὸ γνώρισμα. Ἀπὸ τὴν πρώτη ἀποψη ἡ ἔννοια εἶναι ἓνα σύνολο («ἄνθρωπος» εἶναι ἓνα ζῶο μὲ τὰδε χαρακτηριστικά), ἀπὸ τὴν δεύτερη ἡ ἔννοια ἀνήκει σ' ἓνα σύνολο («ἄνθρωπος» εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ γνωρίσματά μου, αὐτὸ ποὺ ἔχω κοινὸ μὲ τὰ ἄλλα μέλη τοῦ εἴδους μου).

Τὸ βάθος ἔχει σημασία ὅταν διακρίνουμε τοὺς δύο τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους μία ἔννοια εἶναι ἀντίθετη ἢ μία στὴν ἄλλη. Ἀντιφατικὲς εἶναι ὅποιες ἔχουν σχέση θέσης καὶ ἄρσης, δηλαδὴ δὲν μποροῦν νὰ εἶναι οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς συγχρόνως, ἄρα ἡ θέσις τῆς μίας αἴρει τὴν ἄλλη καὶ ἀντιστρόφως. Ἐνάντιες εἶναι ἔννοιαις ποὺ μποροῦν νὰ εἶναι συγχρόνως ψευδεῖς ἀλλὰ ὅχι ἀληθεῖς. Κάτι εἶναι εἴτε ζῶο, εἴτε μὴ ζῶο: ἀντιφατικὲς ἔννοιαις. Κάτι μπορεῖ ὅμως νὰ μὴν εἶναι οὔτε ἄσπρο οὔτε μὴ ἄσπρο, λ.χ. μία μελωδία: αὐτὲς οἱ ἔννοιαις εἶναι ἐνάντιες.

Λ.χ. εἶναι ἓνα σημαντικὸ ζήτημα ἂν ὑπάρχουν πράγματα ποὺ εἶναι ἠθικὰ οὐδέτε-
ρα ἢ ὅχι. Στὴν πρώτη περίπτωσι, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ εἶναι ἐνάντιες ἔννοιαις, στὴν
δύτερη ἀντιφατικὲς. Ἄρα τὰ δύο εἴδη ἀντίθεσις διακρίνονται ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν ὑ-
πάρχει μία ἔννοια ποὺ τὸ βάθος της ἀποκλείει καὶ τίς δύο, ἢ οὐδέτερε ἔννοια, ὅποτε
εἶναι ἐνάντιες, ἢ δὲν ὑπάρχει μιὰ τέτοια ἔννοια, ὅποτε οἱ δύο πρώτες ἔννοιαις εἶναι ἀν-
τιφατικὲς.

Ὅμως ἓνα ὅμοιο ἀντικείμενο μπορεῖ νὰ μετέλθῃ ἀπὸ μία ἀντιφατικὴ ἔννοια στὴν
ἄλλη: Ἀπὸ ἐκεῖ ποὺ ἦταν ἀκίνητο, μπορεῖ ν' ἀρχίσει νὰ κινεῖται. Τότε ἀπλῶς βγαί-
νει ἀπὸ τὸ πλάτος τῆς ἔννοιαις «ἀκίνησις» καὶ μπαίνει στὸ πλάτος τῆς ἔννοιαις «κί-
νησις». Ἡ κάποιος μπορεῖ ν' ἀλλάζει ἐργασία. Πάλι δὲν ὑπάρχει πρόβλημα, ἀφοῦ ὁ
χρόνος χωρίζει τὰ ἀντιφατικὰ κατηγορήματα. — Ἐτσι, στὸ παράδειγμα τοῦ Μάρξ,
ὅταν κάποιος ἀλλάζει ἐργασία, συνειδητοποιοῦμε ὅτι εἶναι ἓνα ὑποκείμενο ἀνεξάρτη-
το ἀπὸ τὸ κατηγορούμενό του. Δηλαδὴ καταλαβαίνουμε ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἐργατικὴ
δύναμις πέραν τῆς συγκεκριμένης ἀπασχόλησής της.

Τὸ πλάτος ἔχει σημασία γιὰ τὴν ὑπαγωγὴ τῶν ἔννοιων ἢ μία στὴν ἄλλη. Ὅταν
τὸ πλάτος τῆς μίας περιέχεται στὸ πλάτος τῆς ἄλλης, εἶναι ὑπἄλληλος: ἢ μία εἶναι
στενότερη καὶ ἢ ἄλλη εὐρύτερη. Τὸ πλάτος αὐξομειώνουμε ὅταν λέμε «μὲ τὴν στενὴ
ἐννοια» ἢ «μὲ τὴν εὐρεῖα ἔννοια».

Ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ βάθους μιλάμε ὅμως γιὰ γένος καὶ εἶδος: γενικότερη εἶναι ἢ

ἔννοια πού περιέχει λιγότερα γνωρίσματα, εἰδικότερη ἐκείνη πού περιέχει περισσότερα. Τὸ βάθος ἐννοοῦμε ὅταν μιλάμε γιὰ «εἰδικότερη ἔννοια» ἢ γιὰ «γενικότερη».

Ἔτσι ὑπάρχει ἀντίστροφη ἀναλογία πλάτους καὶ βάθους, ἡ ἔννοια μεγαλύτερου βάθους, ἡ εἰδικὴ ἔννοια, εἶναι στενότερη. Ἐπιπλέον ἡ ἴδια συνεπάγεται τὴν γενικότερη, ἐφ' ὅσον περιέχει τὸ βάθος τῆς: ἡ γενικότερη ἔννοια εἶναι πιὸ ρηχὴ: ὁ ἄνθρωπος συνεπάγεται τὸ θηλαστικό, ὅχι τὸ θηλαστικὸ τὸν ἄνθρωπο, γιατί ἡ λιγότερο γενικὴ ἔννοια δὲν ὑπάρχει χωρὶς τὴν γενικότερη. Αὐτὸ σημαίνει βέβαια, ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅτι τὸ ὄν πού δηλώνει ἡ γενικότερη ἔννοια εἶναι κατὰ κάποιον τρόπο λιγότερο ὑπαρκτὸ ἀπὸ αὐτὸ πού δηλώνει ἡ εἰδικότερη, μιᾶς καὶ ἡ πρώτη περιλαμβάνεται στὴν δεύτερη, ἀλλὰ ὅχι ἡ δεύτερη στὴν πρώτη: ἡ γενικότερη, λιγότερο βαθεῖα ἔννοια θεωρεῖται «ἀφαίρεση» γιατί τὴν βρίσκουμε ἀφαιρώντας χαρακτηριστικὰ ἀπὸ τὰ πράγματα πού ὑπάρχουν.

Ἀπὸ τίς τρεῖς βασικὲς ἀρχές τῆς λογικῆς, τῆς ταυτότητας, ὅτι κάτι εἶναι ὁ ἑαυτός του, τῆς ἀντίφασης καὶ τοῦ ἀποκλεισμένου τρίτου, ὅτι κάτι ἢ εἶναι τάδε ἢ δὲν εἶναι τάδε, χωρὶς τρίτη δυνατότητα, μᾶς ἐνδιαφέρει κυρίως ἡ δεύτερη: «Δὲν μπορεῖ τὸ ἴδιο πράγμα νὰ ἔχει καὶ νὰ μὴν ἔχει μίαν ιδιότητα κατὰ τὸν ἴδιο χρόνο καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια ἀποψη».¹²⁷ Ὁ χρόνος παρεμβαίνει γιατί, ὅπως εἶπαμε, ἓνα ὁμοιο ἀντικείμενο μπορεῖ νὰ μετέλθει ἀπὸ μία ἀντιφατικὴ ἔννοια στὴν ἄλλη. Αὐτὴ τὴν ἀρχὴ λένε πολλοὶ ὅτι καταρρίπτει ἡ διαλεκτικὴ. Ὁχι βέβαια. Ἀπλῶς προσπαθεῖ νὰ δεῖ τί γίνεται, ὅταν ὑπάρχει χρόνος, δηλαδὴ μεταβολὴ ἐνὸς πράγματος, ἐξέλιξη, διόρθωση, ταυτότητα τῆς ταυτότητας καὶ τῆς διαφορᾶς, ὅπως λέγαμε. Περιγράφει τὴν ἀντίφαση πού προκύπτει τότε ἀνάμεσα στίς διαδοχικὲς ιδιότητες ἐνὸς ὑποκειμένου, καὶ μὲ βάση αὐτὸ ἐξηγεῖ τὴν ἐμφάνιση τοῦ νέου καὶ τὴν συνακόλουθη ἀναδιαμόρφωση τοῦ ὅλου.

Ὅμως αὐτὲς οἱ ἀρχές ἀφοροῦν τὴν ἀπόδοση τῶν ἐννοιῶν σὲ ἀντικείμενα, τὴν κρίση. Οἱ κρίσεις εἶναι ἐνάντιες καὶ ἀντιφατικές, πάλι, ἂν μποροῦν ἢ ὅχι νὰ εἶναι καὶ οἱ δύο ψευδεῖς. Τὸ σημαντικὸ εἶναι ὅτι ἡ δομὴ τῆς κρίσης μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ μὲ δύο τρόπους, πού καὶ οἱ δύο χαρακτηρίζουν τὴν ἀριστοτελικὴ τυπικὴ λογικὴ. Μία κρίση συνδέει ἓνα ὑποκείμενο μ' ἓνα κατηγορούμενο, τὸ πρῶτο εἶναι ἓνα πράγμα (καθέκαστον) ἢ μία εἰδικότερη ἔννοια, τὸ δεύτερο μία ἔννοια ἢ μία γενικότερη ἔννοια ἀντίστοιχα. Ἄν δώσω βάρος στὸ βάθος τῆς ἔννοιας, τότε τὸ κατηγορούμενο περιέχε-

127. Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικά, Γ 3, 1005 β 19.

ται στὸ ὑποκείμενο, γιατί τὸ δεύτερο εἶναι φτωχότερο, ὅπως εἶπαμε. Ἄν δώσω ἔμφαση στὸ πλάτος, τότε τὸ ὑποκείμενο περιέχεται στὸ κατηγορούμενο.

Στὴν πρώτη περίπτωση λέμε ὅτι ἔχουμε ἐνυπαρξὴ τοῦ Κ στὸ Υ (inhaerentia). Στὴν δεύτερη ὅτι ἔχουμε ὑπαγωγὴ, ἀντίστροφα, τοῦ Υ στὸ Κ (subsumptio).

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιλέγει ἀξιωματικὰ τὴν πρώτη ἐρμηνεία ὅταν τὸ ὑποκείμενο εἶναι ἓνα πράγμα: ἡ ιδιότητα ἐνυπάρχει στὸ πράγμα. — Ὅμως ὅταν τὸ ὑποκείμενο εἶναι ἔννοια κρίνουμε πὼς κλίνει πρὸς τὴν ἄλλη ἄποψη, τοῦ πλάτους: μία εἰδικότερη ἔννοια, τὸ ὑποκείμενο, ὑπάγεται σὲ μίαν ἄλλη γενικότερη, στὸ κατηγορούμενο.¹²⁸

Ὁ Λάιμπνιτς (Leibniz) ἀπέκλεισε τὴν δεύτερη ἐκδοχή, τὴν ὑπαγωγὴ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ θεωρεῖ ὅτι ὑπάρχουν μόνο μονάδες πού ἡ κάθε μιὰ περιέχει δυνάμει τὰ πάντα. Γιατὶ τὰ κατηγορούμενα συνδέουν βέβαια τὰ πράγματα τὸ ἓνα μὲ τὸ ἄλλο, ἄρα ἂν περιέχονται στὸ ὑποκείμενο ἐνυπάρχει σ' αὐτὸ ὅλο τὸ πλέγμα διασυνδέσεων ὅλων τῶν πραγμάτων «ἰδωμένο ἀπὸ μιὰ σκοπιά».

Ὁ Ράσσελ (Russell), συνιδρυτὴς τῆς νεώτερης τυπικῆς λογικῆς, δέχεται μόνο τὸ πλάτος καὶ τὴν ὑπαγωγὴ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ θεωρεῖ πὼς ὁ κόσμος ἀπαρτίζεται ἀπὸ πράγματα καὶ σχέσεις μεταξὺ πραγμάτων, οἱ ὁποῖες ὑπάρχουν ἐξ ἴσου ὡς πράγματα στὸν βαθμὸ πού δὲν ἐξαρτῶνται ἐγγενῶς ἀπὸ ἐκεῖνα (ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει βάθος).

Ὁ Ἑγελος προσπαθεῖ κάτι ἄλλο. Ἀρνεῖται τὸ πρωτεῖο τῆς κρίσης, δηλαδή τὴν μετατροπὴ τῶν πάντων σὲ πράγματα μὲ ιδιότητες, ὅπως εἶπαμε. Ἐτσι ἀρνεῖται καὶ τὴν ἐνυπαρξὴ καὶ τὴν ὑπαγωγὴ, πού εἶναι οἱ δύο ἐρμηνεῖες τῆς κρίσης, καὶ ξεκινᾷ ἀπὸ τὸν συλλογισμό, γιὰ νὰ ὀρίσει τὴν κρίση καὶ τὴν ἔννοια.

Ὁ συλλογισμὸς στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἓνα συμπέρασμα πού προκύπτει μὲ ἀναγκαιότητα ἀπὸ δύο κρίσεις (προκείμενες) πού ἔχουν ἓνα κοινὸ στοιχεῖο (μέσον ὄρο). Τὸ συμπέρασμα ἐνώνει τοὺς ἄλλους δύο ὄρους ἀφαιρώντας τὸν κοινὸ ὄρο. Ὅμως ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ συμπεράσματος προϋποθέτει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἐξαφανισμένου κοινοῦ ὄρου. Τὸ ἀπλούστερο σχῆμα εἶναι ὁ κατηγορικὸς συλλογισμὸς πού περιέχει μόνο «γενικὲς καταφατικὲς» κρίσεις:

128. R. Blanché, *La Logique et son histoire*, Colin, Παρίσι 1970, σ. 35 κ.έ.

Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι θνητοί MK

Ὅλοι ἐδῶ εἴμαστε ἄνθρωποι YM

Ὅλοι ἐδῶ εἴμαστε θνητοί YK

Ὁ Ἐγελος τὸ διαβάζει αὐτὸ ὡς μιὰ μεσολάβηση, δηλαδὴ σὰν αὐτὸ πρὸ ἀργότερα ὀνομάσθηκε μεταβατικὴ ιδιότητα μιᾶς σχέσης: ἂν Y-M καὶ M-K, τότε Y-K, ἢ, ὅπως λέει ὁ Ἐγελος, ἂν Y-M-K, τότε Y-K.

Ἀπὸ αὐτὸ τὸ παράδειγμα βλέπουμε πὼς ἀκόμη καὶ ἂν τὸ ὑποκείμενο τοῦ συμπεράσματος καὶ τῆς δεύτερης («ἐλάσσονος») προκείμενης εἶναι ἓνα πράγμα — ἂν ᾗ-ταν «ὁ Σωκράτης εἶναι ἄνθρωπος» μὲ συμπέρασμα «ὁ Σωκράτης εἶναι θνητός» —, τότε ὁ μέσος, μολονότι εἶναι ὑποκείμενο στὴν πρώτη («μείζων»), θὰ εἶναι μία εἰδικότερη ἔννοια καὶ τὸ κατηγορούμενο τοῦ συμπεράσματος μία ἄλλη γενικότερη.

Ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς τυπικῆς λογικῆς αὐτὸ σημαίνει πὼς ὁ συλλογισμὸς ἀπαιτεῖ τὴν ἐρμηνεία τῆς κρίσης ὡς ὑπαγωγῆς ἐννοιῶν καὶ ὄχι ὡς ἐνύπαρξης.¹²⁹ — Ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς διαλεκτικῆς, ὅμως, αὐτὸ σημαίνει πὼς τὸ δῖλημμα δὲν εὐσταθεῖ.

Τὸ «πράγμα», τὸ ἀντικείμενο τῆς διαλεκτικῆς ἀνάλυσης, δὲν εἶναι ἡ σχέση Y-K ἀλλὰ τὸ σύνολο τῶν τριῶν ὅρων Y-M-K, ὅπου ὁ πρῶτος εἶναι καθέκαστον (ἀτομικό), ὁ δεύτερος ἐπιμέρους (εἰδικό), ὁ τρίτος καθόλου (γενικό).

Ὁ διαλεκτικὸς δὲν λέει «τὰ πάντα εἶναι μιὰ κρίση», δηλαδὴ δὲν θεωρεῖ ὅτι τὰ πάντα ἔχουν τὴν δομὴ Y-K, ὑποκείμενο-κατηγορούμενο, πράγμα-ιδιότητες, ἀλλὰ ὅτι «τὰ πάντα εἶναι ἓνας συλλογισμὸς»,¹³⁰ ὅτι τὰ πάντα ἀναλύονται ὁ ἓνα σύνολο πρὸς περιέχει τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενο ὡς μὴ αὐθύπαρκες πλευρές του, ὡς «στιγμές», δηλαδὴ ὡς ἰδεατὰ μεγέθη. Τὸ σύνολο ἀντιστοιχεῖ στὸν μέσον ὅρο. Τὸ σημαντικὸ εἶναι ὅντως ὁ μέσος ὅρος. Ἐδῶ ἐστιάζει ὁ Ἐγελος τὴν κριτικὴν στὸν Κάντ, ὁ ὁποῖος στηρίζεται στὴν κρίση γιὰ νὰ ὀρίσει τίς κατηγορίες.¹³¹

Ὁ συλλογισμὸς καταργεῖ τὴν πραγματοποιήση. Ἐπιτελεῖ τὸ ἴδιο ἔργο μὲ τὴν ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση: τὸ προῖόν τῆς σχέσης ὀρίζεται ἀπὸ τὴν σχέση, ὄχι ἡ σχέση ἀπὸ τοὺς ἀνεξάρτητους ἀπ' αὐτὴν ὅρους. Ἔτσι ὑπερβαίνονται ἡ ἐνύπαρξη τῶν «βαθῶν» (Λάιμπνιτς) καὶ ἡ ἀντίστροφη ὑπαγωγή τῶν «πλατῶν» (Ράσσελ). Ἔτσι γενικότερα γλυτώνουμε ἀπὸ τὰ παράδοξα πρὸς εἶδμε πὼς γεννᾷ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς αἰτιατικῆς

129. R. Blanché, ὁ.π., σ. 37.

130. Πρὸςλ. Werke in 20 Bänden, ὁ.π., τ. 2, σ. 533· τ. 6, σ. 352· τ. 8, σ. 332.

131. Werke in 20 Bänden, ὁ.π., τ. 2, σ. 307: «Τὸ a priori τῆς κρίσης εἶναι ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα ὡς ἔννοια τοῦ μέσου ὅρου, δὲν ἐκτίθεται στὴν κρίση ἀλλὰ στὸν συλλογισμό».

ἐξήγησής στα κοινωνικά φαινόμενα χωρὶς ὅμως νὰ ἐπιστρέψουμε στὴν ἐξωτερικὴ (ἐργαλειακὴ, τεχνικὴ) τελεολογία (παραπαπάνω § 3). Ὁ συλλογισμὸς προσφέρει τὴν μέθοδο γιὰ νὰ προσεγγίσουμε φαινόμενα ποὺ αὐτοσχετίζονται σὰν αὐτὰ ποὺ ἐνδιαφέρουν στὸν Κάντ τὴν ἀναστοχαστικὴ ἢ ἀναλογιστικὴ κρίση.

Πῶς τὸ κατορθώνει αὐτὸ ὁ συλλογισμὸς; Ὅταν παίρνουμε τὸν συλλογισμό καὶ ὅχι τὴν κρίση ὡς ἀφετηρία γιὰ νὰ συγκροτήσουμε τίς ἔννοιες, τότε ὀρίζουμε τίς ἔννοιες μὲ βάση τὴν ἀλληλονοηματοδότησή τους. Ἔτσι τίς συγκροτοῦμε βάσει τῆς σχέσής τους.

Αὐτὸ ὅμως σημαίνει πῶς οἱ ἔννοιες ποὺ ἀλληλονοηματοδοτοῦνται ὀρίζονται ἀρχικὰ ὡς ἀντιφατικές, ἢ μία εἶναι τὸ μὴ ὄν τῆς ἄλλης. Ἀλλὰ στὴν συνέχεια βρίσκουμε ποιά ἔννοια περιέχει καὶ τίς δύο. Αὐτὴ εἶναι ἡ σχέση τους. Ἐφ' ὅσον ὑπάρχει αὐτὴ οἱ δύο ἔννοιες φαίνεται νὰ παύουν νὰ εἶναι ἀντιφατικές καὶ νὰ γίνονται ἐνάντιες. Αὐτὸ ἰσχύει ὅμως μόνο στὸν βαθμὸ ποὺ ὑπάρχει κάτι στὴν ἔννοια σχέσεως ποὺ ὑπερβαίνει καὶ τίς δύο ἀντίθετες ἔννοιες. Ἀρχικὰ δὲν ὑπάρχει κάτι τέτοιο.

Ἀπλῶς προκύπτει ὅτι μόνο μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἀντιφατικές, δηλαδή μόνο μέσα στὴν σχέση τους ἔχουν σχέση θέσης καὶ ἄρσης. Ἄρα αὐτὸ προσδιορίζει τὸ πεδίο ὀρισμοῦ τῶν ἐννοιῶν: μόνο σχετικὰ μὲ τὴν σχέση α ἰσχύουν ἡ ἄρνηση καὶ ἡ κατάφαση τῆς α , ἐνῶ ἔξω ἀπὸ τὴν σχέση ὅπου ἐνυπάρχουν οἱ ἔννοιες ὡς στιγμὲς παύουν νὰ εἶναι ἀντιφατικές καὶ γίνονται ἐνάντιες. Ἐξω ἀπὸ τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τους εἶναι σὲ οὐδέτερο χῶρο.

Ἡ ἔννοια σχέσης παραπέμπει σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο μόνο κατὰ δεῦτερο λόγο, ἐπειδὴ, ἂν ἐξετασθεῖ καθ' αὐτή, δὲν ἔχει νόημα, σ' ἓνα δεῦτερο ἐπίπεδο, χωρὶς τὴν ἀντίθετή της, καὶ ἀποτελεῖ μὲ τὴν σειρά της μιὰ στιγμὴ σ' ἓνα ἀνώτερο σύνολο, μιὰ ὄψη μιᾶς ἀνώτερης σχέσης.

Λ.χ. τὸ δίκαιο ὡς ἀντίθετο τοῦ ἀδικήματος ἀνήκει στὸ δίκαιο μὲ εὐρύτερη ἔννοια, ποὺ τὸ ἴδιο ἀποτελεῖ μιὰ νοηματικὴ σφαῖρα ἀντίθετη τῆς ἠθικῆς, ὡς τοῦ ἄλλου τρόπου ποὺ ἔχει τὸ δέον νὰ πραγματώνεται. Πράγματι, ὅπως ἐξηγοῦσε ὁ Κάντ, τὸ δέον πραγματώνεται ἄλλοῦ ὡς νομιμότητα, δηλαδή ἀνεξαρτήτως τοῦ ποιοῦ τῆς πρόθεσης τοῦ δρῶντος, ἄλλοῦ ὡς ἠθικότητα, δηλαδή ὡς ποιόν τῆς πρόθεσης. Ἄλλοῦ ὀρίζει τὸν δρῶντα ὡς πρόσωπο δικαίου, λέει ὁ Ἐγγελος, κι ἄλλοῦ ὡς ἠθικὸ ὑποκείμενο. Ἡ δὲ ἀνώτερη σφαῖρα ποὺ θέτουν τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἠθικὴ ὡς τὴν προϋπόθεσή τους, εἶναι τὸ συλλογικὸ ἦθος, ὅπως πραγματώνεται στὴν οἰκογένεια, τὴν κοινωνία, τὴν πολιτεία.

Σημαντικότερο κριτήριο γιὰ τὸν ὅρισμό αὐτοῦ τοῦ πεδίου ἀποτελεῖ μάλιστα στὸν Ἑγέλο ἡ «ἄπειρη κρίση». Σ' αὐτὴν τὸ Υ' καὶ τὸ Κ δὲν ἔχουν «κοινὴ σφαῖρα», ἄρα ἡ κρίση εἶναι ἐνδεχομένως ὀρθή ἀλλὰ δὲν ἔχει νόημα· λ.χ. «ὁ νοῦς δὲν εἶναι πράσι-
νος».

Ἔτσι ἡ ἄπειρη κρίση ἀποτελεῖ νοητικὸ ἐργαλεῖο γιὰ μιὰ λογικὴ τῆς συγκρότησης τοῦ νοήματος, ὅχι τοῦ ἐλέγχου του, γιὰτὶ ἀπὸ τὴν δεύτερη ἄποψη ἡ κρίση αὐτὴ εἶναι ὀρθή. Π.χ. ὁ Ἑγέλος δείχνει ὅτι ἡ φρενολογία, ποὺ μελετᾷ τὴν νοη-
μοσύνη μετρώντας τὰ κρανία, εἶναι παράλογη, γιὰτὶ στηρίζεται στὴν ἄπειρη κρίση «τὸ εἶναι τοῦ νοῦ εἶναι ἓνα ὅστων» ἢ γενικότερα «τὸ εἶναι τοῦ ἐγὼ εἶναι ἓνα πράγ-
μα».¹³² Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ παραλογισμὸς φανερώνει, διὰ τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς,¹³³
ὅτι πρέπει νὰ τεθεῖ ἡ σχέση ἢ τὸ σύνολο τῶν δῆθεν ἀνεξάρτητων πλευρῶν τῆς κρί-
σης, γιὰ νὰ ἔχει νόημα αὐτὴ ἡ ἴδια.

Ἔτσι βλέπουμε πὼς ἡ κριτικὴ τῆς πραγματοποιήσεως δὲν προϋποθέτει τὴν τυπικὴ
λογικὴ, ἀλλὰ τὴν λογικὴ συγκρότησης τῶν ἐννοιῶν ἢ τῶν νοημάτων.

Τὴν συγκρότηση αὐτὴ θὰ ἐξετάσουμε στὸ ἐπόμενο μάθημα, ὅποτε καὶ θὰ δοῦμε
γιὰτὶ ὁ συλλογισμὸς ἐπιτελεῖ ἓνα τέτοιο μεθοδολογικὸ ἔργο στὸν Ἑγέλο καὶ τὸν
Μάρξ.

132. Φαινομενολογία τοῦ Νοῦ, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 7, σ. 260, 577.

133. Γιὰ τὴν ὑποστήριξη αὐτῆς τῆς θέσης μου γιὰ τὴν εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή βλ. παρακάτω
σ. 100 καὶ σημ. 142.

10

Διαλεκτικὴ συγκρότηση

Ἡ μαρξικὴ τριχοτόμηση παραγωγή-διανομή/ἀνταλλαγή-κατανάλωση εἶναι μία διαδικασία ποὺ διαδραματίζεται στὸν χρόνο, μία διαδοχὴ διαφορετικῶν «ἰδιοτήτων» ποὺ ἀποκτᾷ τὸ ἐμπόρευμα: κάτι παράγεται, διανέμεται, καταναλώνεται. Ὅμως ἡ διαδικασία δὲν σταματᾷ στὴν κατανάλωση ὅσον ἀφορᾷ τὸ μέγιστο μέρος τῶν προϊόντων στὴν κεφαλαιοκρατικὴ κοινωνία. Ἡ τυπικὰ καπιταλιστικὴ κατανάλωση εἶναι παραγωγικὴ. Ἀρα ἔχουμε ἓναν κύκλο, ὁ πλήρης συλλογισμὸς εἶναι ἓνας κύκλος.



Αὐτὸ προέρχεται ἀπὸ τὸν Ἑγέλο, δὲν ὑπάρχει στὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ κάθε στιγμὴ λειτουργεῖ ὡς μέσος ὅρος τῶν ἄλλων. Ὑπάρχουν 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 μὲ γνώμονα τὴν λειτουργία τους ὡς κατηγορουμένων στὴν κρίση (ὅπου ὑπάρχουν οἱ δύο ἀντίστροφες κλίμακες τοῦ βάθους ἢ τῆς ἐνύπαρξης καὶ τοῦ πλάτους ἢ τῆς ὑπαγωγῆς), ἀλλὰ μὲ γνώμονα τὴν λειτουργία τους ὡς μέσων στὸν συλλογισμό.

Ὁ σημαντικὸς συλλογισμὸς εἶναι κατὰ τὸν Ἑγέλο ὁ τρίτος, καθέκαστον-καθόλου-ἐπιμέρους, ὅπου μέσος εἶναι τὸ καθόλου, τὸ γενικό. Αὐτὸ ὀνομάζει συγκεκριμένο καθόλου. Ἔτσι ἔχει ἓναν ὁρισμὸ τοῦ γενικοῦ ποὺ βρίσκουμε καὶ στὸν Μάρξ.

Ὁ Μάρξ θέτει τὴν παραγωγή ὡς αἰτία τῆς διαδικασίας παραγωγή-διανομῆ/ἀνταλλαγῆ-κατανάλωση, ἀλλὰ καὶ ὡς τὸ «καθολικό» τῆς διαδικασίας. Αὐτὸ σημαίνει πὼς ἀποτελεῖ ἐκείνη τὴν στιγμή ποὺ ὑπάρχει μὲ δύο τρόπους:

— «ὑπὸ μονόπλευρη μορφή», ἐφ' ὅσον εἶναι μία ἀπὸ τὶς στιγμὲς μεταξὺ τῶν ἄλλων, οἱ ὁποῖες ἀλληλοκαθορίζονται,

— ὡς αὐτὸ ποὺ καθορίζει ὁλόκληρη τὴν διαδικασίαν: «Μία ὁρισμένη παραγωγή καθορίζει λοιπὸν μίαν ὁρισμένη κατανάλωση, διανομή, ἀνταλλαγὴ καὶ ὁρισμένες σχέσεις αὐτῶν τῶν διάφορων στιγμῶν μεταξὺ τους». Αὐτὸ ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Μάρξ *das Übergreifende*, ποὺ θὰ μπορούσε νὰ μεταφρασθεῖ «τὸ ἐπικαθοριστικό».¹³⁴

Ἔτσι ἀκριβῶς ὁρίζει ὁ Ἑγελος τὸ καθόλου (γενικό) ἐν σχέσει πρὸς τὸ ἐπιμέρους καὶ τὸ καθέκαστον (ἀτομικό): «Εἶναι ὁ ἑαυτὸς του καὶ ἐπικαθορίζει τὸ ἄλλο του», *es greift über sein anderes über*.¹³⁵ Τὸ καθόλου εἶναι καὶ ἐπιμέρους, τὸ γενικό εἶναι πάντα καὶ εἰδικό, προκειμένου νὰ εἶναι ὄντως τὸ καθόλου ἢ τὸ γενικό! Τὸ γεγονὸς αὐτὸ εἶναι ἡ νέα ἔννοια ποὺ κρίνει σκόπιμο ὁ Ἑγελος νὰ δώσει στὸν ὅρο «καθέκαστον». Ὀνομάζει δηλαδὴ ἀτομικὸ κάτι ποὺ εἶναι γενικό ἀλλὰ δὲν κατασκευάζεται ὡς ἀφαίρεση ἀπὸ τὸ μερικό, τὸ ἰδιαίτερο, τὸ προσδιορισμένο. Κάτι ποὺ εἶναι ἡ σχέση τῶν ἐπιμέρους πλευρῶν μεταξὺ τους, καὶ τὸ ὁποῖο ὀνομάζει ὅλον ἢ σύνολο τῶν ἐπιμέρους στιγμῶν, ἢ τὸ λέει ἐπίσης διαδικασία, ἐνῶ τὸ χαρακτηρίζει ὡς τὸ «πραγματικό» ἀπέναντι στὸ ὁποῖο οἱ ἐπιμέρους ιδιότητες εἶναι μόνο ἰδεατές, καὶ ἀποτελοῦν «ἀφαιρέσεις» σὲ σχέση μὲ τὸ πραγματικὸ σύνολο.

Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅμως ὅτι μία ἀλλαγὴ καὶ σὲ ἄλλον ὅρο δὲν προκαλεῖ ἀλλαγὴς στὸ σύνολο, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Μάρξ ἀμέσως μετὰ, λέγοντας ὅτι «ὑπάρχει ἀλληλεπίδραση ἀνάμεσα στὶς διάφορες στιγμὲς» ὅπως «συμβαίνει σὲ κάθε ὁργανικὸ ὅλον».

Τί σημαίνει ὅμως ὅτι μία ἔννοια καθορίζει κάποιες ἄλλες ἐνῶ συγχρόνως εἶναι μία ἀπ' αὐτές; Ἕνα ἀνάλογο πρόβλημα ἀποτελεῖ ἡ μαρξικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν σχέση ἐπιστήμης καὶ κοινωνίας. Ἄρα μπορεῖ αὐτὸ νὰ μᾶς βοηθήσει νὰ καταλάβουμε.

Ὁ ἐπιστήμονας τῆς κοινωνίας υἱοθετεῖ μοιραῖα μία ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς προοπτικές. Οἱ προοπτικὲς εἶναι ἀντίθετες, ἄρα εἶναι ὅλες μονό-πλευρες. Ὅμως μία ἀπ'

134. Ὁ.π., σ. 34.

135. Ἐπιστῆμη τῆς Λογικῆς, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 6, σ. 277.

αὐτὲς τὶς ἐπὶ μέρους προοπτικὲς ταυτίζεται μὲ τὴν γενικὴ προοπτικὴ, αὐτὴν τῆς ἐπιστήμης. Ὅπως προανήγγειλα, αὐτὸ εἶναι πάλι ἓνα ζήτημα ἐγελιανῆς μεθόδου. Εἶναι ἀκριβῶς τὸ σχῆμα ποὺ εἶπαμε: ὁ προλετάριος ἐνσαρκώνει τὴν ἐργασία γενικῶς, ἄρα μόνον ἀπὸ τὴν δική του σκοπιὰ ἀποκαλύπτεται ἡ ἐπικαθοριστικὴ σημασία τῆς παραγωγῆς ὡς γενικοῦ ὅρου ποὺ ἐνυπάρχει συγχρόνως ὡς μερικὸς ὅρος.

Τὸ σχῆμα τοῦτο ἐκφράζεται ὡς ἐξῆς ἀπὸ τὸν Ἀλτουσσέρ, ὁ ὁποῖος τὸ θεωρεῖ ψευδῶς ἀντιεγελιανό: «Τὸ σύνθετο ὅλον ἔχει τὴν ἐνότητα μίας διαρθρωμένης ἐνότητας μὲ δεσπόζουσα (à dominante)». ¹³⁶ Ἡ παραγωγή «ἐπικαθορίζει» (surdétermine) τοὺς ἄλλους ὅρους. Δὲν ἔφθασε νὰ συνδέσει αὐτὴ τὴν ὀρθότατη διατύπωση μὲ τὴν ἐγελιανὴ μέθοδο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν σημαντικὴ προσέγγισή του τῆς «πάλης τῶν τάξεων στὴν θεωρία»: δὲν ἀντιλαμβάνεται τί προϋποθέτει τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ μερικὸ, τὸ μονόπλευρο, τὸ μεροληπτικὸ εἶναι καὶ τὸ γενικὸ, τὸ ἀντικειμενικὸ, ποιά λογικὴ ἀπαιτεῖται γιὰ νὰ κατανοηθεῖ παρόμοιο σχῆμα. Δὲν ἀπαιτεῖται μιὰ ἀριστοτελικὴ ἀλλὰ μιὰ ἐγελιανοῦ τύπου λογικὴ, ὅπως εἶναι πιά προφανές.

Μένει νὰ δοῦμε πῶς καταλήγει ὁ Ἑγελος σὲ μιὰ τέτοια ἐρμηνεῖα τοῦ συλλογισμοῦ, δηλαδὴ πῶς συγκροτεῖ νοήματα. Αὐτὸ θὰ μᾶς ἐξηγήσει ἐπίσης τὴν πρώτη παραξενιὰ τοῦ μαρξικοῦ λόγου ποὺ ἀναφέραμε, τὴν ἔννοια «ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση». Ὅποτε ἡ ἀνάγνωση τοῦ Μάρξ δὲν θὰ παρουσιάζει πιά μεθοδολογικὰ ἐμπόδια, ὅπως εὐχομαι νὰ ἰσχύει καὶ γιὰ τοῦ Βέμπερ μετὰ τὰ προηγούμενα μαθήματα.

Γιὰ νὰ δεῖ πῶς συγκροτοῦνται οἱ ἔννοιες καὶ νὰ ἐλέγξει τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τους ὁ Ἑγελος τὶς ἐξετάζει καθ' αὐτές. Ὅρισμένες ἀρμόζουν σὲ «ἄπειρα», ἄλλες σὲ πεπερασμένα ἀντικείμενα, ὅπως εἶπαμε. Τί σημαίνει αὐτό; Ἄπειρο εἶναι ἓνα ἀντικείμενο ὅταν ἡ ἔννοιά του ἐκφράζεται ὀλόκληρη στὴν πραγματικότητά του. Ἄπειρο εἶναι τὸ νοηματικὸ αὐτοτελές ἀντικείμενο. Τοῦτο ἐπιτρέπει τὴν προσέγγισή τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητος ὡς ἄπειρης. Αὐτὸ ἐπιβάλλει καὶ τὴν ἀνάλυσή της σὰν ἓνα συλλογισμό.

Δὲν εἶναι ἄπειρος μόνον ὁ θεός, ὅπως νόμιζε ἡ μεταφυσικὴ. «Πεπερασμένος» εἶναι ὁ ἥλιος, λέει κάπου ὁ Ἑγελος, ἀλλὰ ὄχι τὸ ἡλιακὸ σύστημα, γιατί ἡ ἔννοια «ἥλιος» (φωτεινὸ σῶμα, κέντρο τοῦ ἡλιακοῦ συστήματος, κ.ο.κ.) δὲν ἐκφράζεται ὀλόκληρη μόνο μὲ τὸν ἥλιο (φωτεινὸ σῶμα), ἐνῶ ἐκφράζεται μὲ τὸ σύνολο τοῦ ἡλιακοῦ συστήματος (τὸ τελευταῖο περιέχει καὶ τὸ φωτεινὸ σῶμα, καὶ τὸ κέντρο, καὶ αὐτὰ

136. L. Althusser, *Pour Marx*, Maspéro, Παρίσι (1965) 1973, σ. 208.

τῶν ὁποίων εἶναι κέντρο).¹³⁷

Ὅρίζεται ὡς «ἄπειρο» ὅποιο ἀντικείμενο νοεῖται ἀφ' ἑαυτοῦ, δίχως νὰ χρειάζεται ν' ἀνατρέξουμε σὲ κάτι ἄλλο γιὰ νὰ συμπληρώσουμε τὸ νόημά του. Ἔτσι «ἄπειρη» εἶναι ἡ ἴδια ἡ σχέση δύο ὄρων ἐνῶ ὁ ἕνας ὅρος ἔχει νόημα ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸν ἄλλον καὶ εἶναι συνεπῶς περατός. Τὸ σύνολο λέγεται ἐπίσης «πραγματικό», ἐνῶ ὁ ὅρος, ἡ «στιγμή», εἶναι μόνο κάτι «ἰδεατό».¹³⁸ Τὴν ὁρολογία υἱοθετεῖ ὁ Μάρξ, γιὰτι υἱοθετεῖ τὴν ἀποψη ὅτι ἡ πραγματικότητα εἶναι ἡ σχέση ὄρων, ὅχι οἱ ὅροι.

Ἐπ' αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸ μαρξικὰ ἰδωμένο καπιταλιστικὸ σύστημα, ἐφ' ὅσον ἀναπτύσσει ὅλες τὶς μορφές τῆς ἐργασίας («στιγμές»), συμπεριλαμβανομένης τῆς ἀφηρημένης ἐργασίας (ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση, ὁ προλετάριος) εἶναι ἄπειρο, ἐνῶ τὰ προηγούμενα ὄχι. Σ' ἐκεῖνα δὲν ἦταν αὐτοτελὴς ὁ οἰκονομικὸς κύκλος. Δὲν ἦταν ἄπειρος ἡ, ἂν προτιμᾶτε, δὲν ἦταν «πραγματικός». Ἐξ οὗ ὁ περιορισμὸς τῆς ἀναδρομικῆς ἰσχύος τῆς «ἐργασίας».

Κατ' ἐξοχὴν ἄπειρο ἀντικείμενο εἶναι ἐκεῖνο, ποὺ εἶναι αὐτοσκοπός, ἀντὶ νὰ ἀποτελεῖ μέσον γιὰ ἕναν σκοπὸ. Στὴν μία περίπτωση ἡ ἔννοιά του εἶναι «μέσα» του, στὴν δεύτερη ὄχι. Τέτοια ἀντικείμενα εἶναι οἱ ζωντανοὶ ὁργανισμοί, ὁ ψυχισμὸς, τὰ κοινωνικοῖστορικά, ὅ,τι ἀφορᾷ στὸν Κάντ τὴν ἀναλογιστικὴ κρίση. Ὅμως ὁ Ἑγγelos δείχνει ὅτι συγκροτοῦμε τὰ νοήματα ἐφαρμόζοντας τὸ ἴδιο σχῆμα. Ἡ ἀναστοχαστικὴ καντιανὴ μέθοδος ἐφαρμόζεται στὶς ἴδιες τὶς κατηγορίες, ὥστε νὰ φανεῖ πῶς αὐτὲς συγκροτοῦνται, τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο, μολονότι μία κατηγορία εἶναι γνησίως πρωτότυπη ἀπέναντι στὴν ἄλλη, ἡ μία τίθεται βάσει ἄλλης.

Δὲν μπορῶ νὰ «ταυτισθῶ» συναισθηματικὰ μ' ἕναν ἀρχαῖο Ἕλληνα, ὅπως θὰ προτείνει ἀργότερα ὁ Ντὶλταῦ (Dilthey) ἀλλὰ καὶ ὁ Βέμπερ (μὲ ἐπιφυλάξεις) υἱοθετώντας τὴν ἔννοια «κατανόηση» τοῦ πρώτου. Ἔτσι, μόνον ἡ σκέψη, ὅχι τὸ αἴσθημα, ἐπιτρέπει νὰ μπῶ στὴν θέση του, νὰ τὸν αὐτοσχετίσω,¹³⁹ ὅπως ἀπαιτεῖ ἡ πίστη στὴν ἐμπειρία, προκειμένου γιὰ γνωστικὰ ἀντικείμενα ποὺ δὲν λειτουργοῦν αἰτιακά. Τὸ μπορεῖ ἀκριβῶς ἐπειδὴ τέτοια εἶναι ἡ φύση τῶν ἐννοιῶν ἐν γένει.

Ἕνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ «ἀπείρου». Δὲν μπορῶ νὰ ἐρωτῶ «πῶς βγαίνει τὸ περατὸ ἀπὸ τὸ ἄπειρο» ὅπως ρωτοῦσε ἡ μεταφυσικὴ (πῶς

137. Ἐγκυκλοπαίδεια § 386, προσθήκη, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 10, σ. 36.

138. Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 5, σ. 172.

139. *Die Vernunft in der Geschichte*, ὁ.π., σ. 217-218.

δημιουργεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον), ὅχι ἐπειδὴ τὸ ἄπειρο δὲν εἶναι ἀντικείμενο δυνατῆς ἐμπειρίας, ὅπως εἶναι τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Κάντ, ἀλλὰ ἐπειδὴ ἡ ἐρώτηση αὐτοαντιφάσκει, ὅταν τὴν ἐξετάζω ἀπὸ τὴν ἀποψη τῶν ἐννοιῶν ποὺ περιέχει.

Ἄν «βγαίνει» τὸ πεπερασμένο ἀπὸ τὸ ἄπειρο, τότε τὸ ἄπειρο ἔχει κάτι ἔξω του, τὸ περατό, ἄρα εἶναι τὸ ἴδιον πεπερασμένο καὶ ὅχι ἄπειρο.¹⁴⁰ Δηλαδή τὸ ἄπειρο ποὺ ὀρίζεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ πεπερασμένο δὲν εἶναι τὸ ἄπειρο ὅπως τὸ ἐννοοῦμε, δηλαδή κάτι ποὺ δὲν ἔχει τίποτα ἔξω του. Συνεπῶς ἡ συνεκτικὴ ἔννοια τοῦ ἀπείρου πρέπει νὰ συγκροτηθεῖ ἄλλιῶς.

Εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιον πρόβλημα μὲ τὸ πραγματικὸ (ὀργανικὸ) ὅλον ποὺ σχετίζεται μὲ τίς στιγμές του: Αὐτὲς δὲν εἶναι «πραγματικές» ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι «περατές»,¹⁴¹ δηλαδή ἐπειδὴ δὲν ἔχουν αὐτοτελὲς νόημα ὅπως τὸ ὅλον. Ὅμως αὐτὸ τὸ σχῆμα τοῦ ὅλου καὶ τῶν στιγμῶν ἰσχύει, στὸν Ἑγέλο καὶ στὸν Μάρξ, καὶ γιὰ τὸ καθόλου ποὺ ἐπικαθορίζει τὸ ἐπιμέρους καὶ τὸ καθέκαστον. Βλέποντας αὐτὸ θὰ μπορέσουμε νὰ λύσουμε τὴν σχετικὴ μὲ τὸ τελευταῖο σχῆμα ἀπορία μας.

Πῶς θὰ συγκροτήσουμε τὴν συνεκτικὴ ἔννοια τοῦ ἀπείρου (ἢ τοῦ ὅλου ἢ τοῦ ἐπικαθοριστικοῦ καθόλου); Ἀπὸ ποῦ θὰ ξεκινήσουμε γιὰ νὰ τὴν προσδιορίσουμε; Θὰ ξεκινήσουμε ἀπὸ τὴν ἀντίφαση ποὺ μόλις παρατηρήσαμε μεταξὺ αὐτοῦ ποὺ θὰ ὀφείλε νὰ ἐκφράζει ἡ ἔννοια ἄπειρο καὶ αὐτοῦ ποὺ ἐκφράζει ὅταν εἶναι ἀντίθετη καὶ μόνο πρὸς τὴν ἔννοια περατό. Καὶ θ' ἀναζητήσουμε νὰ λύσουμε τὴν ἀντίφαση.

Πῶς θὰ τὸ καταφέρουμε αὐτό; Μετατρέποντάς τες ἀπὸ ἀντιφατικὲς σὲ ἐνάντιες. Δηλαδή περιορίζοντας τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τους. Εἶναι ἐνάντιες (τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τους περιορίζεται) ἂν ὑπάρχουν ἔννοιες ποὺ εἶναι ἄσχετες καὶ μὲ τίς δύο, οὐδέτερες. Τοῦτο ὅμως σημαίνει πῶς ἡ ἐμβέλειά τους εἶναι περιορισμένη. Αὐτὸς ὁ περιορισμὸς θεωρεῖ ὁ Ἑγελος ὅτι ὀρίζει μίαν ἀνώτερη ἔννοια, ἡ ὁποία περιέχει τίς δύο ἀντιφατικὲς, δηλαδή λύνει τὴν ἀντίφασή τους περιορίζοντας τὴν ἐφαρμογὴ τους, ἐνῶ προκύπτει ὡς ἀναγκαία ἀκριβῶς ἐξ αἰτίας τῆς ἀντίφασης (σκεφθεῖτε τὴν ἔννοια τῆς αἰτιότητος ποὺ περιέχει καὶ τὴν αἰτία καὶ τὸ αἰτιατό, ἢ τὴν ἔννοια τοῦ δικαίου, ποὺ περιέχει καὶ τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο).

Ἡ νέα ἔννοια ἐπιβάλλεται ὡς ἄρνηση τῆς ἀντίφασης, ἄρα —σύμφωνα μὲ δική μου πρόταση— διὰ τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς. Αὐτὴ συνίσταται στὸ ἐξῆς ἐπιχείρημα: Ἄν ἀπὸ μίαν ὑπόθεση προκύπτει μιὰ ἀντίφαση, ἔχει ἀποδειχθεῖ ἡ ἀντιφατικὴ τῆς

140. Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 5, σ. 168169

141. Ὁ.π., σ. 172.

πρώτης ὑπόθεσης.¹⁴² Αὐτὴ ἡ ἀνώτερη ἔννοια λύνει ἀκριβέστερα, στὸ παράδειγμά μας, τὴν ἀντίφαση τῆς ἔννοιας «ἄπειρο», ἄρα πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἡ τροποποιημένη, μὴ ἀντιφατικὴ, ἔννοια τοῦ ἀπείρου.

Ἄν μιᾶμε γιὰ τὸ «καθόλου», τότε τὸ «ἐπικα-θοριστικὸ» καθόλου περιέχει ὡς στιγμή καὶ τὸ καθόλου, ἀλλὰ «ὑπὸ μονόπλευρη μορφῇ». Τὸ δὲ καθόλου ὡς στιγμή εἶναι ἀντιφατικὸ, γιατί τὸ καθόλου, τὸ γενικὸ, δὲν μπορεῖ νὰ βρίσκεται ἀπλῶς σὲ σχέση «ἀλληλεπίδρασης», ὅπως λέει ὁ Μάρξ, μὲ αὐτὸ ποὺ ὀφείλει νὰ ἐξηγεῖ (ἐπιμέρους, καθέκαστο). Ἡ παραγωγή δὲν μπορεῖ ν' ἀποτελεῖ μόνο μιὰ στιγμή τῆς διαδικασίας, γιατί δὲν ἀποτελεῖ μόνον ἡ συγκεκριμένη μορφὴ παραγωγῆς ὅρο γιὰ τὸν συγκεκριμένο τρόπο ὑπαρξῆς τῆς διανομῆς καὶ τῆς κατανάλωσης, παρὰ ἡ ὑπαρξὴ παραγωγῆς ἀποτελεῖ ὅρο γιὰ τὴν ὑπαρξὴ ὅλης τῆς διαδικασίας, τῆς διανομῆς καὶ τῆς κατανάλωσης γενικά, ὅχι ἀπλῶς γι' αὐτὴν ἐδῶ τὴν μορφὴ τους.

Αὐτὸ τὸ ἀποτέλεσμα λέγεται «ἄρνηση τῆς ἄρνησης». Εἶναι ἡ ἄρνηση τῆς ἀντιφατικῆς ἄρνησης τοῦ πεπερασμένου (τὸ καθόλου ὡς στιγμή), ποὺ λέγεται «πρώτη ἄρνηση».

Αὐτὴ τὴν ὁρολογία καὶ αὐτὸ τὸ σχῆμα χρησιμοποιεῖ ὁ Μάρξ στὸ Κεφάλαιο γιὰ νὰ περιγράψει τὴν αὐτοαπαίρεση τῆς ἰδιοκτησίας, μιὰ ἀντιφατικὴ ἔννοια ποὺ τὴν ὀνομάζει, ἀκριβῶς, «πρώτη ἄρνηση», ἀλλὰ καὶ τὴν μετατροπὴ της σὲ κεφάλαιο, μιὰ μὴ ἀντιφατικὴ ἔννοια ποὺ τὴν ἀντιδιαστέλλει στὴν πρώτη ἄρνηση ὀνομάζοντάς την «ἄρνηση τῆς ἄρνησης».¹⁴³

Ἡ νέα ἔννοια ἐξηγεῖ ἀναδρομικὰ τίς προηγούμενες. Ἐδῶ βλέπουμε γιατί ὁ Μάρξ ἀποδίδει ἀναδρομικὴ ἰσχὺ στὴν γενικότερη ἔννοια, μολονότι ἐμφανίζεται τελευταία καὶ ἰσχύει πλήρως μόνο γιὰ τὴν περίοδο ὅπου ἐμφανίζεται. Ἡ γενικὴ ἔννοια τῆς ἐργασίας λύνει τίς ἀντιφάσεις ποὺ δημιουργοῦνταν ὅταν ἀναλύονταν οἱ προγενέστερες οἰκονομίες χωρὶς αὐτὴν, μολονότι ἰσχύει πλήρως μόνον ὅταν ἡ οἰκονομία γίνῃ αὐτοτελής.

Ὅμως αὐτὴ ἡ δομὴ ἰσχύει καὶ στὴν πραγματικότητα. Ἡ παραγωγή «ἐπικαθορίζει» τίς ἄλλες στιγμὲς στὸν βαθμὸ πού, ἐφ' ὅσον ἐμφανίζεται, θέτει ἀναδρομικὰ τοὺς ὅρους τῆς ὡς στιγμὲς τῆς. Ὁ Μάρξ γράφει γιὰ τὴν σχέση παραγωγῆς καὶ

142. Μιὰν ἐκτενέστερη παρουσίαση τῆς ἀνακατασκευῆς τοῦ ἐγελιανοῦ ἐπιχειρήματος ποὺ προτείνω θὰ βρεῖτε στὸ *Θέση καὶ ἀλήθεια*, ὅ.π., σ. 229-246 ὑπὸ γνωσιολογικὸ πρίσμα καὶ στὸ «Ἀλληλονοσηματοδότηση καὶ εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή», ὅ.π.

143. *Das Kapital, MarxEngels Werke*, ὅ.π., τ. 23, σ. 791.

διανομῆς: «Τὸ πῶς σχετίζεται μὲ τὴν παραγωγή ἐκείνη ἢ διανομὴ πού καθορίζει ὡς καὶ τὴν ἴδια, εἶναι προφανῶς ἓνα ἐρώτημα πού ἀφορᾷ τὴν ἴδια τὴν παραγωγή». Ναὶ μὲν καὶ «ἡ παραγωγή ἔχει τοὺς ὅρους καὶ τὶς προϋποθέσεις της», ἀλλὰ «αὐτοὶ εἶναι οἱ στιγμὲς τῆς παραγωγῆς».¹⁴⁴ Τὸ ἀποτέλεσμα θέτει τὶς προϋποθέσεις του, ἀπὸ τὴν στιγμή πού ὑπάρχει καθίσταται αἰτία τῶν αἰτιῶν του. Μόνο τὸ διαλεκτικὸ σχῆμα συγκρότησης τῶν ἐννοιῶν ἐπιστρέπει τὴν λογικὴ ἀνακατασκευὴ μίας τέτοιας ἀνατροπῆς τῆς αἰτιότητος.

Τὸ καθόλου ἐπικαθορίζει λοιπὸν τὶς ἄλλες στιγμὲς μὲ μὴ αἰτιακὸ τρόπο. Αὐτὲς ὑπάρχουν ἀνεξαρτήτως του (ὑπάρχει ἀνταλλαγή καὶ κατανάλωση χωρὶς παραγωγή), κι αὐτὸ πρέπει νὰ τονισθεῖ, γιατί ἀκριβῶς δείχνει ὅτι δὲν ὑπάρχει αἰτιακὴ ἐξάρτηση. Ὡστόσο τὸ καθόλου τὶς τροποποιεῖ ἐντάσσοντάς τες στὴν δική του ὁλότητα (παραγωγικὴ διαδικασία). Τὸ καθόλου θέτει τὴν προϋπόθεσή του σύμφωνα μ' ἓνα σχῆμα πού εἴπαμε ὅτι ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀναλογιστικὴ κρίση πού χρησιμοποιοῖ ὁ Ψυχοπαίδης γιὰ τὴν κοινωνικὴ κριτικὴ, δηλαδὴ ἀντιστοιχεῖ στὴν μελέτη «ὀργανικῶν ὄλων» ὅπως διαβάσαμε ὅτι χαρακτηρίζει ὁ Μάρξ τὴν οἰκονομικὴ διαδικασία.

Εἶναι σημαντικὸ νὰ παρατηρήσουμε ὅτι ἓνας τέτοιος τρόπος ἀνάλυσης μᾶς ὁδηγεῖ πρὸς μία μορφή θεωρίας ἐγγενῶς κριτικῆς.

Τὸ ἄπειρο πού ὀρίζεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ πεπερασμένο εἶναι ἀντιφατικὸ, γιατί, ἐπειδὴ ὀρίζεται «ἐν ἀντιθέσει» πρὸς κάτι, εἶναι καὶ αὐτὸ πεπερασμένο. Τὸ ἀληθινὸ ἄπειρο δὲν εἶναι ἀντιφατικὸ γιατί ἀκριβῶς δὲν ὀρίζεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ πεπερασμένο. Τὸ ἀληθινὸ γενικὸ ἢ καθόλου δὲν εἶναι ἀντιφατικὸ γιατί δὲν ὀρίζεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ μερικὸ, πρὸς τὸ ἐμπειρικόν. Σ' αὐτὸ τὸ σκεπτικὸ ὑποθέτουμε ὅτι τὰ νοητικὰ διακεριμμένα ἀλληλονοηματοδοτοῦνται, ὅπως προτείνω νὰ ποῦμε μ' ἓναν ὅρο πού δὲν ὑπάρχει στὸν Ἑγέλο, ἀλλὰ ἀντιστοιχεῖ σ' αὐτὸ πού ὁ Μάρξ ὀνομάζει «ἀλληλεπίδραση» τῶν στιγμῶν στὸ κείμενο πού ἐξετάζουμε.

Ἡ ἀντίφαση εἶναι ἀπαραίτητη στιγμή στὴν συγκρότηση, γιατί ἡ μὴ ἀντιφατικὴ ἐννοια τοῦ καθόλου (ἢ παραγωγῆ ὡς ἐπικαθοριστικῆ) δὲν μπορεῖ νὰ συγκροτηθεῖ παρὰ ὡς συγκεκριμένη ἄρση τῆς ἀντίφασης, πού προκύπτει ὅταν τὸ καθόλου τοποθετεῖται ἐν μέσῳ ἀλληλεπίδρασης («ὑπὸ μονόπλευρη μορφή»).

Αὕτῃ ἡ ἐννοια τίθεται λοιπὸν ὡς «ὀρισμένη ἄρνηση» καὶ ἐνδέχεται νὰ μὴν ὑπάρχει ἀκόμη. Ἔτσι λοιπὸν μπορούμε νὰ διεκδικοῦμε κάτι πού εἶναι ἀπαίτηση τῆς ἴδιας

144. Grundrisse, ὅ.π., σ. 32.

τῆς πραγματικότητος. Τέτοιο εἶναι τὸ μαρξιστικὸ «ὄραμα», τὸ ὁποῖο σωστά ὁ Ἀντόρνο ὀνομάζει «ὀρισμένη ἄρνηση» τῆς σήμερα ὑπαρκτῆς ἀντίφασης. Ἐτσι ἡ διαλεκτικὴ συγκρότηση (διευρυμένη μορφή τῆς ἀναλογιστικῆς) ἔχει κριτικὴ διάσταση, ἀξιολογεῖ νομίμως τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο, γιατί μπορεῖ νὰ τὸ ἀρνεῖται μὲ ὀρισμένον τρόπο, δεδομένου ὅτι πατὰ στὴν ἀντίφασιν ὅπου ὁδηγεῖ μοιραῖα ἡ ἀνάλυσίς του.

Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ τοῦ σκεπτικοῦ εἶναι κατ' ἀρχάς, ὅπως βλέπουμε, ἡ καταστροφή τῆς ὑπερβατικότητος καὶ τῆς πραγμοποίησης.

Καταστρέφεται κάθε ἔννοια ὑπερβατικότητος (δηλαδή θεολογικῆς), ἀφοῦ, σύμφωνα μ' αὐτὸ τὸ σκεπικόν, τὸ ἀπόλυτο δὲν εἶναι ἀπόλυτο ἂν εἶναι χωρισμένο ἀπὸ τὸ σχετικόν, ἂν εἶναι «ἐπέκεινα» τοῦ πεπερασμένου, ἂν εἶναι πέραν τοῦ ἐμπειρικοῦ. Μία μὴ ἀντιφατικὴ ἔννοια τοῦ ἀπολύτου ἀπαιτεῖ αὐτὸ νὰ νοεῖται ὡς ἐμμενές (ἡ λέξις γιὰ τὸ μὴ ὑπερβατικόν).

Σ' αὐτὸ τὸ σκεπτικόν στηρίζεται ὁ Ψυχοπαίδης, ὅταν χρησιμοποιεῖ τὸ σχῆμα τῆς θέσης τῆς προϋπόθεσης προκειμένου νὰ ἀντλήσει ἀξίες, δηλαδή ἀπόλυτες ἔννοιες, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα. Τὸ ἀπόλυτο εἶναι ἐμμενές, ἡ ἀξία δὲν εἶναι αὐθαίρετη γιατί εἶναι ἡ ἄρνησις τοῦ πραγματικοῦ πού ζητᾷ ὁ ἴδιος ὁ ἀρνητικὸς χαρακτήρας του.

Ἐτσι μπορεῖ καὶ ὁ Μάρξ νὰ ἀντλεῖ ἔννοιες γιὰ ἓνα ἀντικείμενο σὰν τὴν κοινωνία (αὐτοσχετιζόμενο) ἀπὸ τὸ ἴδιο. Μ' αὐτὸ τὸν τρόπο θὰ συγκροτήσῃ τὴν ἔννοια τοῦ πλούτου ὡς «διαμεσολάβηση ἀνάμεσα στὰ ἄκρα [ἔτσι ὀνομάζονται οἱ ὅροι Υ καὶ Κ στὸν συλλογισμό] πού ἀποτελοῦν ἡ ἀνταλλακτικὴ ἀξία καὶ ἡ ἀξία χρήσεως», ὅπου ἐμφανίζεται ὡς «μεσολάβηση μεθ' ἑαυτόν, ὡς τὸ ὑποκείμενο τοῦ ὁποίου τὰ ἄκρα εἶναι μόνον οἱ στιγμές, τῶν ὁποίων ἀναιρεῖ τὴν προϋποτιθέμενη αὐτοδυναμία καὶ ἔτσι τίθεται ὁ ἴδιος ὡς τὸ μοναδικὸ αὐτοδύναμο», δηλαδή τίθεται ἀναδρομικὰ ὡς τὸ ἀπόλυτο πού περιέχει τίς ἀντιθετικές, σχετικές στιγμές τῆς ἀξίας.¹⁴⁵

Τέτοιας λογῆς εἶναι ἡ συγκρότησις τοῦ πραγματικοῦ πού παραμένει πιστὴ στὸν μὴ αἰτιοκρατικὸ ἐμπειρικὸ χαρακτήρα της, ἐνῶ ἡ ἴδια ἐπιτρέπει καὶ τὴν ἀξιολόγησιν τοῦ πραγματικοῦ. Γιατὶ βέβαια ὅποιο ἀντικείμενο εἶναι αἰτιακὰ ἐξηγήσιμο, αὐτονοήτως δὲν ἀξιολογεῖται (ποιὸς θὰ ἐπικρίνει τίς κεραμίδες ἐπειδὴ πέφτουν;).

Τοῦτο τὸ σχῆμα καταργεῖ καὶ τὴν πραγμοποίηση. Ἄν χωρίζω τὰ ὄντα σὲ

145. Grundrisse, ὁ.π., σ. 237.

πράγματα καὶ ιδιότητες, ὑποκείμενα καὶ κατηγορούμενα, χωρίζω μέσα στὸ κάθε ὄν τὴν ταυτότητά του, τὸ πράγμα, τὸ ὑποκείμενο, καὶ τὸ σχετικό, τὸ πρὸς ἄλλο, τὴν ιδιότητα.

Ὅμως ἔτσι ἀκριβῶς ἔχω ὀρίσει τὴν ταυτότητα τοῦ κάθε ὄντος ὡς σχετικὴ πρὸς τὴν σχέση του μεῖς ἄλλα, ἄρα τὴν ἔχω ὀρίσει ὡς κάτι τὸ σχετικό, μεῖς τὴν ἴδια λογικὴ πού τὸ δῆθεν ἄπειρο ἢ καθόλου εἶναι πεπερασμένο ἢ ἐπιμέρους ὅταν ὀρίζεται μόνον ὡς τὸ ἀντίθετο τοῦ πεπερασμένου ἢ τοῦ ἐπιμέρους.

Ἄν τὸ κάθε ὄν εἶναι «αὐτὸ πού δὲν εἶναι ιδιότητα», τότε ἀκριβῶς τὸ «πράγμα» δὲν εἶναι παρὰ «ἢ μὴ-ιδιότητα», ἄρα εἶναι τοῦ ἴδιου ἀκριβῶς ἐπιπέδου μεῖς τὴν ιδιότητα. Πού θὰ πεῖ ἀπλὰ ὅτι εἶναι ἄλλη μία ιδιότητα: ἢ ιδιότητα τοῦ νὰ εἶναι κάτι. Ἀντίστοιχα, ἂν ὅλη ἡ οἰκονομία εἶναι ἀνταλλαγὴ καὶ κατανάλωση, ὅπως νομίζει ὁ κοινὸς νοῦς, τότε ἡ παραγωγὴ δὲν εἶναι βέβαια τὸ καθοριστικὸ στοιχεῖο, ἢ προϋπόθεση γιὰ νὰ ὑπάρχουν ἀνταλλάξιμα καὶ καταναλώσιμα πράγματα, ἀλλὰ ἓνα μέσον γιὰ τὴν ἀνταλλαγὴ ἢ τὴν κατανάλωση.

Αὐτὸ χαρακτηρίζει λοιπὸν τὸ ἄπειρο ὡς ἀντίθετο τοῦ πεπερασμένου, τὸ καθόλου «ὑπὸ μονόπλευρη μορφῇ», ὅταν ὀρίζεται ἐν ἀντιθέσει πρὸς τίς ἄλλες στιγμὲς στὸν Μάρξ. Γιατὶ τὸ ἄπειρο εἶναι τότε τοῦ ἴδιου ἐπιπέδου μεῖς τὸ πεπερασμένο καὶ τὸ καθόλου μεῖς τὸ ἐπιμέρους: ἢ παραγωγὴ εἶναι μία ἐπιμέρους στιγμή, μορφικά, ὅπως καὶ ἡ χαρακτηριζόμενη ὡς «μερική» στιγμή διανομῆ.

Ὅμως τὸ ἀληθινὸ ἄπειρο εἶναι ἡ ἔννοια πού περιέχει τὸ πεπερασμένο ὡς μία στιγμή τῆς καὶ τὸ ψευδὲς ἄπειρο ὡς τὴν ἄλλη στιγμή τῆς. Τὸ ἀληθινὸ καθόλου, ἢ συγκεκριμένη γενικότητα, εἶναι ἀντιστοιχῶς ἐκεῖνο πού περιέχει τὸ ἀφηρημένο καθόλου καὶ τίς ἐπιμέρους στιγμὲς. Ἔτσι ἐξηγεῖται τὸ περίεργο σχῆμα τοῦ ἐπικαθορισμοῦ πού εἶπαμε.

Ἀλλὰ ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ γενικότερα τὸ προβάδισμα τοῦ συλλογισμοῦ ἐν σχέσει πρὸς τὴν κρίση στὴν διαλεκτικὴ μέθοδο. Ὁ διαλεκτικὸς ρωτᾷ πάντα τί συνδέει τὸ ὑποκείμενο μεῖς τὸ κατηγορούμενο, τὸν «μέσο ὄρο» τοῦ συλλογισμοῦ. Αὐτὸ εἶναι τὸ «αἰτίο» του,¹⁴⁶ δηλαδὴ αὐτὸ πού ἀποδεικνύει τὴν σύνδεση τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ κατηγορουμένου στὸν Ἀριστοτέλη ἢ αὐτὸ πού περιέχει τίς δύο συνδεόμενες ἔννοιες στὸν Ἐγέλο καὶ τὸν Μάρξ (τὸ ψευδὲς ἄπειρο εἶναι ἢ περατοποιημένη μορφή τοῦ ἀπείρου, τὸ πεπερασμένο ἢ ἄρνησή του).

146. Ἀριστοτέλους Ἀναλυτικὰ ὕστερα 90α 7· Ἐγέλος, *Werke in 20 Bänden*, ὁ.π., τ. 4, σ. 106 (Grund).

Ἔτσι ὁ «ὀλισμὸς» τοῦ Μάρξ δὲν σημαίνει ποτὲ πὼς «ἐφαρμόζει» ἔννοιες σὲ «σύνολα», ὅπως τὸν κατηγορεῖ ὁ Βέμπερ, ἀλλὰ ὅτι ἀναζητᾷ ὑπὸ ποῖες ἔννοιες οἱ παρατηρούμενες διαδικασίες ἀποκτοῦν νόημα.

Ὅποτεδῆποτε χρησιμοποιεῖτε μία συλλογικὴ ἔννοια — ἡ οἰκονομία, ἡ κοινωνία, τὰ μέσα παραγωγῆς, ὁ προτεσταντισμὸς, ἡ κεφαλαιοκρατία — βρίσκεσθε ἐνώπιον τῶν παραδόξων πού ἐπισημαίνει ὁ Βέμπερ, ἀλλὰ ὁ δρόμος πού σᾶς προσφέρεται, γιὰ νὰ τὰ λύσετε, θαρρῶ πὼς εἶναι μόνον μία ἀναλογιστικὴ (κατὰ Κάντ) ἢ διαλεκτικὴ (κατὰ Ἑγέλο) συγκρότηση σὰν αὐτὴν πού ἐφάρμοσε σχετικὰ ὁ Μάρξ, ἐκτὸς ἂν ἀρκεῖσθε στὸ νὰ λέτε, πὼς χρησιμοποιεῖτε ἔννοιες πού δὲν ἀξιῶνουν νομίμως νὰ εἶναι ἀντικειμενικές, ἀληθεῖς, ὅπως προτιμᾷ ὁ Βέμπερ.

11

Ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς:
Ἀλληλεπίδραση καὶ ποιοτικὸ ἄλμα στὸν Λούκατς

Ἵπάρχουν κυρίως δύο εἴδη ἐρμηνειῶν τῆς ἐγελομαρξιστικῆς διαλεκτικῆς μεθόδου καὶ ἀντιπροσωπεύονται στὴν μαρξιστικὴ παράδοση ἀπὸ τὸν Λούκατς καὶ τὸν Ἀντόρνο. Ὁ πρῶτος τὴν ἐρμηνεύει ὀντολογικά, ὅπως μπορούμε νὰ ποῦμε, κυρίως στὸ ἀργότερα ἀποκηρυγμένο ἔργο του *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση*, ὁ δεύτερος τὴν ἐρμηνεύει ὑπερβατολογικά, ὅπως λέει στὶς *Τρεῖς μελέτες γιὰ τὸν Ἑγέλο*, καὶ ἀναπτύσσει αὐτὴ τὴν ἐρμηνεία του κυρίως στὴν Ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ. Θὰ μελετήσω κυρίως αὐτὰ τὰ δύο ἔργα, γιὰ νὰ δείξω σὲ τί πιστεύω ὅτι συνίστανται ἡ ὀντολογικὴ καὶ ἡ ὑπερβατολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς, δηλαδή, ἀντίστοιχα, ἡ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου ποὺ τὴν ἀντιτάσσει στὴν ὑπερβατολογικὴ καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς ποὺ τὴν ἀντιμετωπίζει ὡς προέκταση τῆς ὑπερβατολογικῆς. Ἡ παραδοσιακὴ ἀνάγνωση τοῦ Μάρξ εἶναι μᾶλλον ὀντολογικὴ, ἢ ψυχολογικὴ ὑπερβατολογικὴ.

Σημαντικὴ διαφορὰ τῶν δύο ἐρμηνειῶν ἀποτελεῖ ἡ ἀξιολόγηση τῆς ἀλληλεξάρτησης ὡς χαρακτηριστικοῦ τῆς κοινωνίας στὸν Λούκατς, καὶ τῆς καπιταλιστικῆς κοινωνίας στὸν Ἀντόρνο. — Ὁ Λούκατς θὰ ὀρίσει τὴν «διαλεκτικὴ» ὡς ἀντικατάσταση τῆς αἰτιότητος μὲ τὴν ἀλληλεπίδραση καὶ θὰ θεωρήσει, ὅταν ἀπομακρυνθεῖ ἀπὸ τὴν νεανικὴ του προσήλωση στὸν Ἑγέλο, πῶς αὐτὸς κακῶς δὲν ἔθεσε τὴν ἀλληλεπίδραση ὡς τὴν «ἐπικαθοριστικὴ στιγμὴ» (*übergreifendes Moment*) τῆς κοινωνικῆς διαδικασίας, ἐνῶ αὐτὸ ἔπραξε κατ' αὐτὸν ὁ Μάρξ. (Ἵποστήριξα παρὰ πάνω ὅτι αὐτὸ τὸ κάμνει ὁ Μάρξ ἀκολουθώντας, μᾶλλον, τὸν Ἑγέλο.)

Ἐδῶ ἔγκειται μάλιστα, πιστεύει, ἡ ἀνατροπὴ τοῦ ἰδεαλισμοῦ καὶ ἡ ἐπανεγγραφὴ τῆς διαλεκτικῆς σὲ ὕλιστικά πλαίσια. Ὡς ἀλληλεπίδραση ὀρίζει τόσο τὴν σχέση κοινωνικῶν ἀντικειμένων ὅσο καὶ τὴν σχέση θεωρίας καὶ ἀντικειμένου,¹⁴⁷ ὅπως εἶναι

147. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923 (μτφ. *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση*, Ὁδυσσεύς, Ἀθήνα 1988), γαλλ. μτφ. *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Παρίσι 1960, σ. 20, 134· *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Δαρμστάρη-Neuwied 1984, σ. 536, 542-543, 553. Πρὸς. *Taktik und Ethik*, Werke, τ. 2, Luchterhand, Neuwied-Βερολίνο 1968, 43-78, μτφ. *Τακτικὴ καὶ ἠθικὴ*, Γρηγόρης, Ἀθήνα 1982, σ. 88.

εὖλογο, ἀφοῦ κι ἡ θεωρία εἶναι κοινωνικὸ προϊόν.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὁ Ἀντόρνο, ὁ ὁποῖος, ἐνάντια καὶ στὸν Λούκατς, θὰ προσπαθήσει νὰ νοήσει τὴν κοινωνία ὡς θεμιτὴ διαδικασία ἄρσης τῆς ἀλληλεξάρτησης — γιὰ ν' ἀποφύγει λ.χ. τὴν ἐξάρτηση τοῦ πολιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ὕλική παραγωγή καὶ τίς συνακόλουθες ἀπορίες—,¹⁴⁸ θὰ τονίσει ὅσο κανένας ἄλλος τὴν ἀλληλεξάρτηση, τόσο μετὰξὺ στοιχείων τῆς κοινωνίας, ὅσο καὶ μετὰξὺ θεωρίας καὶ ἀντικειμένου. Ἡ πρώτη ὁμῶς ἀποδίδεται τώρα στὴν συγκεκριμένη, καπιταλιστικὴ κοινωνία, πράγμα πὺ θὰ ὁδηγήσει στὸν ὑπερτονισμὸ τῆς σημασίας τῆς ἀνταλλαγῆς ἐδῶ, μέσα σ' αὐτὸ τὸ σύστημα, ὅπως λέγεται ἐδῶ ἡ κεφαλαιοκρατία γιὰ τοὺς ἴδιους ἀκριβῶς λόγους.

Ἡ δεύτερη ἀλληλεξάρτηση τονίζεται ἐξ ἴσου, καὶ χρησιμεύει λ.χ. γιὰ τὴν ἐγγενὴ ἀνασκευὴ τοῦ κριτηρίου τῆς πρόβλεψης, πὺ ὑποτίθεται ὅτι θὰ πρέπει νὰ ἔχει μιὰ ἐπιστημονικὴ θεωρία σύμφωνα μὲ ὁρισμένους ἀντιπάλους τῆς διαλεκτικῆς (θετικιστές, ἐπιστημονιστές). Πάλι ὁμῶς μόνον ὑπὸ καπιταλιστικὲς συνθῆκες, δηλαδὴ ὅταν ἡ θεωρία ὀφείλει νὰ ἀξιολογεῖ, νὰ ἐπικρίνει τὴν κοινωνία, νὰ εἶναι κριτικὴ θεωρία, ὅπως εἶχε ὀνομάσει τὴν κοινωνικὴ θεωρία ὁ δάσκαλός του Χορκχάιμερ.¹⁴⁹

Ὅταν ἔχει προβλέψει κάτι, γράφει ὁ Ἀντόρνο στὴν *Διαμάχη τοῦ θετικισμοῦ* στὴν *γερμανικὴ κοινωνιολογία*, «ἡ κοινωνικὴ θεωρία δὲν πρέπει νὰ ἀποκρύπτει στὸν ἑαυτὸ της ὅτι μόλις ἐμφανίζεται ἡ ἴδια ὡς ὑπόθεση, ἀλλοιώνει τὴν ἐσωτερικὴ σύνθεσή της. Ἡ δὲ μεμονωμένη διαπίστωση ὅτι ἐπιβεβαιώθηκε ἡ πρόβλεψή της ἀνήκει καὶ πάλι στὴν συνάφεια τῆς πλάνης πὺ ἤθελε νὰ διαρρήξει»,¹⁵⁰ δηλαδὴ στὸν κυρίαρχο λόγο δικαιολόγησής ἐνὸς συστήματος πὺ λέγεται μετὰ τὸν Μάρξ *ἰδεολογία*.

Παρ' ὅλο πὺ ἀποφεύγω τὰ βιογραφικὰ θὰ κάμω μιὰ ἐξαίρεση γιὰ τὸν Λούκατς, γιὰ λόγους πὺ θὰ φανοῦν ἀμέσως: ὁ Λούκατς εἶναι μιὰ ἀπὸ τίς πιὸ δημιουργικὲς προσωπικότητες στὴν θεωρία τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα, καὶ ἓνα σημαντικὸ πολιτικὸ πρόσωπο. Ὁ οὐγγροεβραῖος Λούκατς σπουδάζει φιλοσοφία στὴν Γερμανία μὲ τὸν Ζίμ-

148. T.W. Adorno, «Theorie der Halbbildung» (1959), *Gesammelte Schriften*, WBG, Δαρμστάτη 1998, τ. 8, σ. 120-121, μτφ. *Θεωρία τῆς ἡμιμόρφωσης*, Ἀλεξάνδρεια, Ἀθήνα 1989, σ. 82-84.

149. M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, OUP, Ὁξφόρδη 1947, μτφ. *Ἡ ἔκλειψη τοῦ λόγου*, Κριτική, Ἀθήνα 1987· *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer, Φραγκφούρτη 1968.

150. T.W. Adorno κ.ἄ., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Φραγκφούρτη 1972, σ. 82-83.

μελ και τον Βέρμπερ. Στα είκοσιέξι του, το 1911, δημοσιεύει το *Ἡ ψυχὴ καὶ οἱ μορφές*,¹⁵¹ πού θά θεωρηθεῖ τὸ πρῶτο κείμενο τοῦ ρεύματος πού ἔμελλε νὰ ὁδηγήσει στὸν Χάιντεγκερ καὶ ὀνομάζεται συνήθως «ὕπαρξισμός».¹⁵² Τὸ 1916 δημοσιεύει τὴν Θεωρία τοῦ μυθιστορήματος, μιὰ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐγελιανοῦ τύπου ἀνάλυση τῆς ἐξέλιξης τοῦ εἴδους αὐτοῦ.¹⁵³ Στὸ τέλος τοῦ πολέμου ἐπιστρέφει στὴν Οὐγγαρία καὶ μπαίνει στὸ Κομμουνιστ-κὸ Κόμμα: «Τὸ μέλημα γιὰ τὴν ἠθικὴ μ' ὁδήγησε στὴν ἐπανάσταση», θά πεῖ ἀργότερα.¹⁵⁴ Τὸ 1919 γίνεται κομμουνιστικὴ ἐπανάσταση («Δημοκρατία τῶν συμβουλίων») στὴν Οὐγγαρία. Ὁ Λούκατς εἶναι ὑπουργὸς τῆς σύντομα ἡττημένης κυβέρνησης τοῦ Μπέλα Κούν. Φεύγει στὴν Βιέννη, ἀλλὰ ἡ πεποίθησή του παραμένει ζωηρή, ὅπως θά πεῖ ὁ ἴδιος, ὅτι ἡ παγκόσμια ἐπανάσταση δὲν θ' ἀργήσει.¹⁵⁵ Τὸ *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση* (1923), πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ, συλλέγει κείμενα γραμμένα μεταξὺ 1918 καὶ 1922 πού προέκυψαν ἀπὸ ἀνάγκες τῆς «κομματικῆς δουλειᾶς», ἐκτὸς ἀπὸ τὸ κείμενο γιὰ τὴν «πραγμοποίηση καὶ τὴν συνείδηση τοῦ προλεταριάτου». Τὸ 1933 αὐτὸ ἀπορρίπτεται ἀπὸ τὸ Κόμμα καὶ ὁ Λούκατς κάμνει τὴν αὐτοκριτικὴ του. Περνᾷ τὸν πόλεμο στὴν Μόσχα καὶ γίνεται καθηγητὴς αἰσθητικῆς στὴν Βουδαπέστη. Δεύτερη αὐτοκριτικὴ του τὸ 1949. Τὸ 1956 συμμετέχει στὴν ἀντισταλινικὴ κομμουνιστικὴ κυβέρνηση πού ἀρνεῖται τὸ Σύμφωνο τῆς Βαρσοβίας (τὴν κηδεμονία τῆς ΕΣΣΔ) καὶ θέλει ἐλεύθερες ἐκλογές καὶ πολυκομματισμό. Ἡ σοβιετικὴ εἰσβολὴ ἐκτελεῖ τὸν ἡγέτη τῆς ἐξέγερσης Νάγκυ καὶ ἐξορίζει τὸν Λούκατς πού ἀρνεῖται νὰ προβεῖ σὲ τρίτη αὐτοκριτικὴ.

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι στὸ *Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση* ὁ Λούκατς χαρακτηρίζει τὴν διαλεκτικὴ μέθοδο μὲ δύο γνωρίσματα: τὴν ἀλληλεπίδραση καὶ τὸ ποιοτικὸ ἄλμα. Τὸ δεύτερο προῆλθε ἀπὸ τὴν ἐγελιανὴ διαλεκτικὴ μὲ τὴν μεσολάβηση τοῦ Ἐνγκελς (Engels) καὶ σημαίνει ὅτι ἡ ποσοτικὴ ἀλλαγὴ μπορεῖ νὰ μετατραπεῖ σὲ ποιοτικὴ μεταβολὴ σὲ ὀρισμένα μοναδικὰ σημεῖα, λ.χ. τὸ σημεῖο τήξεως ἑνὸς μετάλ-

151. Μτφ. Θεμέλιο, Ἀθήνα 1986.

152. Βλ. L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Denoël, Παρίσι 1973, σ. 63-64, μερικὴ μτφ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Lukács καὶ στὸν Heidegger*, Ἐρασμος, Ἀθήνα χ.χ., σ. 14-15.

153. Μτφ. Ἀκμων, Ἀθήνα 1978.

154. *Gelebtes Denken*, ὁ.π., σ. 85.

155. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Malik, Βερολίνο 1923, σ. 5. Βλ. *Lenin* (1924), γαλλ. μτφ. *Lénine*, EDI, Παρίσι 1965, σ. 28. *Gelebtes Denken*, ὁ.π., σ. 123-124.

λου, κάτι πὺν ἡ σημερινὴ φυσικὴ τὸ ἐκφράζει μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «κατωφλιοῦ», ἀλλὰ ἐδῶ ἐννοεῖ βέβαια κυρίως τὴν ἱστορικὴ ἀλλαγὴ.

Αὐτὰ συνδέονται μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Ντίλταϊ (Dilthey), τοῦ πρώτου στοχαστῆ πὺν προσπάθησε, στὰ τέλη τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνα, νὰ διακρίνει τίς κοινωνικὲς ἀπὸ τίς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Ἡ ἀλληλεπίδραση εἶναι τὸ ἓνα χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀντικειμένου τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν σύμφωνα μὲ τὸν Ντίλταϊ — ἡ ἀλληλεξάρτηση εἶναι «τὸ γενικότερο γνῶρισμα τῆς δομῆς τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πνεύματος», λέει ὁ ἱδιος¹⁵⁶ ἐνῶ τὸ ἄλλο εἶναι ἡ «σκοπίμη συνάφεια» (Zweckzusammenhang), δηλαδὴ ἡ τελεολογικὴ συγκρότησή του, ἡ τελεολογικὴ διάστασι πὺν πρέπει ν' ἀποδίδεται σὲ μιὰ κοινωνικὴ συνάφεια ἀκόμη καὶ ὅπου δὲν ἀπορρέει ἀπὸ συνειδητὴ πρόθεσι.¹⁵⁷

Αὐτὰ ἔχουν δύο ἐπιστημολογικὲς συνέπειες πὺν τονίζει ὁ Ἀρόν (Aron): οἱ ἀξιολογικὲς κρίσεις διατηροῦνται ἀπαραίτητα, ἐν ἀντιθέσει μ' ὅ,τι συμβαίνει στίς φυσικὲς ἐπιστῆμες, καὶ ὅλοι οἱ ὅρισμοὶ εἶναι κυκλικοί, πάλι ἐν ἀντιθέσει μὲ τίς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ πάντως σὲ ἀντίθεσι μὲ τίς ἐπιταγὲς τῆς λογικῆς.¹⁵⁸ Δηλαδὴ τὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο ἀξιολογεῖται καὶ δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ παρὰ μόνο μὲ ἀφετηρία τὸ ἴδιο. Ὅσα ἔχουμε πεῖ ἐξηγοῦν γιατί ὁ Ντίλταϊ μπορεῖ νὰ γοητεύσει ἓναν μαρξιστῆ, ὅπως συνέβη χαρακτηριστικὰ μὲ τὸν Χάμπερμας στὸ ἔργο του *Γνώσι καὶ ἐνδιαφέρον*.¹⁵⁹ — Στὸν Λούκατς, μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀλληλεξάρτηση ξανάρχεται ὡς ἀλληλεπίδρασι, κι ὅτι στὴν τελεολογικὴ συγκρότησι ἀναλογεῖ τὸ ποιοτικὸ ἄλμα.¹⁶⁰

Ἄς τὰ ἐξετάσουμε μὲ τὴν σειρά.

Ἡ ἀλληλεπίδρασι πρέπει ν' ἀντικαταστήσει τὴν αἰτιότητα (ἀλλὰ νὰ μὴν ἀντικατασταθεῖ ἡ ἴδια ἀπὸ τὴν «ἰδέα», ὅπως στὸν Ἑγέλο), ἀν θέλουμε νὰ κατανοήσουμε τὴν ἱστορικὴ διαδικασίαν, πὺν ἀποτελεῖ ἀλληλεπίδρασι, ὅχι μόνο ἀντικειμενικῶν

156. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, Στουτγάρδη-Γαιτίγκη, τ. 7, 1958, ⁴1965, σ. 152-153, βλ. 141, 143, 145, 146 καὶ *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, GS 7, σ. 12. Πρὸλ. R. Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, (1938), Vrin/Points-Seuil, Παρίσι 1969, σ. 62, 68, 80, 84, 89. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1968, ²1973· γαλλ. μτφ. *Connaissance et intérêt*, Gallimard, Παρίσι 1976, σ. 183, 191, 192, 200, 205, 213.

157. Dilthey, *Studien zur Grundlegung*, ὁ.π., σ. 5, 8, 18.

158. Aron, ὁ.π., σ. 45, 68, 80.

159. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, ὁ.π.

160. Βλ. *Gelebtes Denken*, ὁ.π., σ. 235.

στοιχείων, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὸ ἀντικείμενο, δηλαδή τῶν ἴδιων τῶν τρόπων γνώσης μὲ τὰ γνωριζόμενα ἀντικείμενα. Μ' αὐτὸ τὸ νοητικὸ ἐργαλεῖο ἡ διαλεκτικὴ ὑπερβαίνει τὴν παραδοσιακὴ θεωρητικὴ στάση ποὺ δὲν παρεμβαίνει στὸ ἀντικείμενό της.¹⁶¹ «Ἡ θεωρία ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὸν ἀμιγῶς θεωρητικὸ χαρακτήρα της» ὅταν «γίνεται ἀμιγῶς διαλεκτικὴ», γιατί ἔτσι «ὑπερβαίνει διὰ τῆς πράξης καθ' ἐκείνη ἀντίθεση μεταξὺ καθόλου καὶ ἐπιμέρους, τοῦ νόμου καὶ τῆς ἰδιαίτερης περιπτώσεως ποὺ ὑπάγεται σ' αὐτόν, ἄρα μεταξὺ τοῦ νόμου καὶ τῆς ἐφαρμογῆς του, καὶ συνάμα καθ' ἐκείνη ἀντίθεση θεωρίας καὶ πράξης».¹⁶²

Ἡ πράξη εἶναι ἐδῶ σημαντικὴ ἔννοια. Ἡ κοινωνικὴ ἐπιστήμη ὁδηγεῖ σὲ ἐφαρμογές, μαθαίνει ἀπὸ τὸ πείραμα, πλὴν αὐτὲς οἱ διακριτὲς στῆν φυσικὴ ἐπιστήμη διαδικασίες συμφύρονται ἐδῶ στῆν πράξη ὡς ἐγγενὲς συμπλήρωμα τῆς θεωρίας. Ἡ πράξη εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς θεωρίας καὶ αὐτὸ ποὺ συνδέει τὶς δύο, ἀφοῦ ἡ θεωρία «ὑπερβαίνει διὰ τῆς πράξης... καθ' ἐκείνη ἀντίθεση μεταξὺ θεωρίας καὶ πράξης».

Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια ἡ διαλεκτικὴ εἶναι καὶ ἀναγνώριση αὐτοῦ ποὺ ὑπάρχει ἄμεσα καὶ ἄρση του: γνωρίζει ἄρα σέβεται τὰ δεδομένα, συγχρόνως τὰ κρίνει, τὰ ἀξιολογεῖ, ἄρα τὰ ἀναιρεῖ ἀπὸ τὴν πρώτη ἄποψη εἶναι θεωρία, ἀπὸ τὴν δεύτερη συνεπάγεται τὴν πράξη. Ἔτσι μπορούμε νὰ καταλάβουμε γιατί ὁ Λούκατς λέει πὼς μίᾱ διαλεκτικὴ ἀντίθεση δὲν ἀποτελεῖ ἀντίφαση. Ὑπάρχει ὄντως μίᾱ καταχρηστικὴ ἀναγωγή τῆς πραγματικῆς ἀντίθεσης στῆν λογικὴ ἀντίφαση ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὸν Ἑνγκελς καὶ θὰ χρησιμοποιόταν κατὰ κόρον ἀπὸ τὴν ἐπίσημη σοβιετικὴ φιλοσοφία. Θὰ τὴν χρεώσει ὁ Λούκατς ἀργότερα στὸν ἴδιον τὸν Ἑγκελ.¹⁶³

Τὸ ἐπιχείρημα ἐδῶ εἶναι ὅτι ἡ διαλεκτικὴ μιᾶ γιὰ ἀντιθέσεις, ποὺ ἀνήκουν στῆν πράξη, ὅχι γιὰ ἀντιφάσεις, ποὺ εἶναι φαινόμενα θεωρητικά, γιατί λογίζεται ὡς πρακτικὴ ἀλληλεπίδραση πράξης καὶ θεωρίας, ὅχι ὡς θεωρητικὴ ἀλληλεξάρτησή τους. Ἔτσι ἡ ἀρχὴ τοῦ Μάρξ ὅτι τὸ εἶναι καθορίζει τὴν συνείδηση (Πρόλογος Γερμανικῆς ἰδεολογίας), πρέπει νὰ λογίζεται σὲ πρακτικὸ καὶ ὅχι θεωρητικὸ ἐπίπεδο.¹⁶⁴

Πράγματι, ὁ Μάρξ θεωροῦσε πὼς στῆν πράξη προκύπτει ἡ ὀρθολογικὴ λύση γιὰ τὶς θεωρητικὲς ἀντιφάσεις (8η Θέση στὸν Φόουερμπαχ). Ἡ ἐπαναστατικὴ πράξη ἀ-

161. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, γαλλ. μτφ., ὁ.π., σ. 20, 134.

162. Ὁ.π., σ. 374.

163. Βλ. ὁ.π., σ. 26, 85. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Δαρμστάρη-Neuwied 1984, σ. 501 κ.έ.

164. Βλ. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, ὁ.π., σ. 287.

πελευθερώνει τὴν συνείδηση ἀπὸ τὴν σύνθηθι ὑποταγὴ τῆς στὸ «κοινωνικὸ εἶναι», πράγμα πού, ὅπως διέγνωσε ὁ Λούκατς, ἀπαιτεῖ νὰ συλλάβουμε τὴν ἱστορίαν ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς συνείδησης ὡς ἱστορία τῶν μορφῶν ἀντικειμενικότητος τῶν ἀντικειμένων,¹⁶⁵ ἐνῶ, ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τοῦ κοινωνικοῦ ὄντος, θὰ προσδίδουμε σ' αὐτὸ τὴν ἰδιότητα νὰ παράγει ὁλότελα νέα πράγματα, πράγματα γιὰ τὰ ὅποια δὲν διαθέτουμε καμμιά ἔννοια καὶ καμμιά ἐμπειρία.¹⁶⁶

Πράγματι, μόνον ἔτσι μπορούμε νὰ συμβιβάσουμε τὴν ἄποψη ὅτι ἡ συνείδηση τῶν δρώντων καθορίζεται ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα κατάστασις ὅπου ζοῦν μὲ τὴν θέσιν ὅτι ἡ ἱστορία, ἡ ἀλλαγὴ τῶν συνθηκῶν, ὑπάρχει καὶ δὲν εἶναι μηχανικὴ, αὐτόματη, παρὰ μπορεῖ μάλιστα νὰ προκληθεῖ συνειδητά.

Ἔτσι ὁμως παρεμβαίνει ἀπαραίτητα ἡ «κατηγορία τοῦ ἄλματος». «Ὁ ἱστορικὸς ὕλισμός... ξεκινᾷ ἀπὸ τὴν διαπίστωσις ὅτι ἡ κοινωνικὴ ἐξέλιξις δημιουργεῖ πάντα συνεχῶς κάτι νέο, μὲ τὴν ποιοτικὴ σημασίαν τοῦ ὅρου»· τὸ παρὸν ἀποτελεῖ τὴν κατηγορίαν τοῦ ριζικῆς καινούργιου· ἱστορία εἶναι «ἡ ἀδιάκοπη παραγωγὴ ποιοτικῆς καινοτομίας».¹⁶⁷ Ὅπως θὰ πεῖ ἀκόμη σχεδὸν πενήντα χρόνια μετὰ: «Ἱστορία εἶναι ἡ ἀλλαγὴ τοῦ συστήματος τῶν κατηγοριῶν».¹⁶⁸

Ὁ Λούκατς θὰ ἐπιδιώξει λοιπὸν νὰ συμβιβάσει τὴν ἀλληλεπίδραση, ἐφ' ὅσον αὐτὴ βρίσκεται στὴν καρδιὰ κάθε διαδικασίας, καὶ τὸ ποιοτικὸ ἄλμα, πὺ τίθεται ὡς ἐμπειρικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας. Ἡ μὲν ἀλληλεπίδρασις μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μὴ βάζουμε τὴν συνείδηση ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία ὅταν θέλουμε νὰ σκεφτοῦμε τὴν ἱστορικὴ ἀλλαγὴ τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν, ἡ δὲ ποιοτικὴ ἀλλαγὴ τίθεται ὡς ὄντολογικὸ γνῶρισμα τῆς κοινωνίας πέραν τῶν ἀτόμων, γιὰ νὰ μπορεῖ ἀκριβῶς νὰ νοηθεῖ ἡ πρακτικὴ ἀλλαγὴ: Ἡ συνείδησις δὲν θὰ μπορούσε νὰ βελτιώσῃ ποτὲ κάτι πὺ δὲν ἀλλάζει ἀπὸ μόνον του. Ὅμως ἀλληλεπίδρασις σημαίνει συνέχεια καὶ ποιοτικὸ ἄλμα ἀσυνέχεια. Ὁ Λούκατς τὰ συμβιβάζει ὀρίζοντας ὡς ἄλμα τὴν συνειδητοποίησιν. Τὸ ἄλμα εἶναι τὸ νόημα τῆς κάθε στιγμῆς τῆς διαδικασίας ὅταν αὐτὴ γίνεταί συνειδητή· ἔτσι τὸ ἄλμα εἶναι διαδικασία καθ' ὃ ἄλμα.¹⁶⁹

Ἡ ἀλλαγὴ τῆς ἀντικειμενικότητος τῶν ἀντικειμένων στὴν κοινωνία, δηλαδὴ τοῦ

165. Ὁ.π., σ. 223.

166. Ὁ.π., σ. 287, 354.

167. Συζήτησα παραπάνω, σ. 52-53, αὐτὴ τὴν θέσιν σὲ σχέσιν μὲ τὸν Βέμπερ.

168. Ὁ.π., σ. 287, 375-376, 199, 182. *Gelebtes Denken*, ὁ.π., σ. 236.

169. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, ὁ.π., σ. 288, 352.

πῶς ὑπάρχουν γιὰ τοὺς δοῶντες, εἶναι ἡ συνειδητοποίηση τῆς ὑφιστάμενης ἀλλαγῆς τους, ἡ ὁποία ἀλλάζει ξανά ὡς ἐκ τούτου, ἀφοῦ ἡ συνείδηση ἀνήκει στὴν κοινωνία, δηλαδή στὸ ἀντικείμενο τῆς συνείδησης. Νὰ ποιά εἶναι ἡ ἀλληλεπίδραση ὑποκειμένου-ἀντικειμένου.

Ἔτσι ὁ Λούκατς ἀνανεώνει τὴν μεθοδικὴ ἀντίρρηση τοῦ Ἑγκελου κατὰ τῆς ἔννοιας τοῦ ὑπερβατικοῦ δέοντος, δηλαδή ὅχι τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ αὐτοῦ ποὺ λέμε «ὄραμα», «ἰδανικό», προσθέτοντας συνήθως ὅτι τὸ ἔχουμε χάσει. Ὁ σκοπὸς δὲν εἶναι ἔνα ὑπερβατικὸ ἰδανικό, δὲν εἶναι «κάπου ἔξω ἀπὸ τὴν διαδικασία», λ.χ. στὸ ἀπώτερο μέλλον, ὅπως θὰ τὸ ἤθελε ἡ ἐσχατολογικὴ ἀνάγνωση τοῦ μαρξισμοῦ, παρὰ «εἶναι ἐγγενὴς ὑπὸ μορφὴ διαδικασίας σὲ κάθε στιγμή τῆς διαδικασίας».¹⁷⁰ Τὸ ἄλμα ἀπαιτεῖ μιὰ διαδικασία ἀλληλεπίδρασης ποὺ τείνει ν' αὐθυπερβαίνεται, ἱκανὴ νὰ διαρρηγνύεται. Μία ἐπιστημονικὴ ἀξιολόγηση τῆς πραγματικότητος εἶναι λοιπὸν ἐφικτὴ ἂν δὲν τὴν κρίνει ἀπ' ἔξω, ἄρα ἂν ὑπάρχει κάτι σὰν αὐτοκριτικὴ τῆς κοινωνίας.

Μιὰ τέτοια «αὐτοκριτικὴ» εἶναι ἀπαραίτητο θεωρητικὸ θεμέλιο τῆς ἐγκυρης πολιτικῆς πράξης. Ὁ ἐπιμέρους καὶ ὁ τελικὸς σκοπός, εἴτε ὡς οἰκονομικὸς καὶ πολιτικὸς ἀγώνας εἴτε ὡς ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ (ταξικὴ) συνείδηση, ἀνάγονται στὸ ζήτημα τῆς θεωρίας, ποὺ θέτει τὸν τελικὸ σκοπὸ, καὶ τῆς πράξης, ποὺ πραγματώνει πάντα ἓναν ἐπιμέρους σκοπὸ. Ἔργο τῆς πολιτικῆς ὁργάνωσης ὀρίζεται ἡ πραγμάτωση τῆς ταυτότητας τῶν δύο ποὺ ἐνυπάρχει στὴν συνείδηση τῶν προλεταρίων, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἔτσι τὴν ἀντικειμενικὴ δυνατότητα τῆς ἀλλαγῆς ὡς μίας γιὰ πρώτη φορὰ συνειδητῆς ἀλλαγῆς.¹⁷¹ Αὐτὸ τὸ ἐγγενὲς στὴν ἀλληλεπίδραση ἄλμα προϋποθέτει ὅτι ἡ διαδικασία ἐνέχει τὴν ἀντικειμενικὴ δυνατότητα τῆς ἀνατροπῆς της. Αὕτῃ ἡ δυνατότητα εἶναι ἡ «αὐτοκριτικὴ» τῆς κοινωνίας ποὺ λέγαμε.

Ὅμως αὕτῃ ἡ αὐτοκριτικὴ τῆς πραγματικότητος, θεμέλιο τῆς πολιτικῆς δράσης, στηρίζεται σὲ μεθοδολογικὰ θεμέλια σὰν τῶν *Grundrisse*, ὅπου ὁ Μάρξ διακρίνει τὴν ἐπιστήμη τῆς κοινωνίας μετὰ βάση τὸ ὅτι ἐδῶ εἰδικὰ οἱ νοητικὲς κατηγορίες ταυτίζονται μετὰ τίς ὄντολογικές.¹⁷²

Ἀφοῦ δὲν μπορούμε νὰ σκεφτοῦμε παρὰ μόνον ὅ,τι ἔχει πραγματωθεῖ ἱστορικά, οἱ κοινωνικὲς ἔννοιές μας εἶναι ἀλληλέγγυες μετὰ τὰ ἀντικείμενα. Αὐτὸ ὀνόμαζε ὁ Ντίλ-

170. Ὁ.π., σ. 44, 357.

171. Ὁ.π., σ. 96-99, 369.

172. Ὁ.π., σ. 21, 200.

ταῦ τελικὴ συγκρότηση τῶν «πνευματικῶν» φαινομένων: τὰ τελευταῖα γίνονται καταννοητὰ ἔτσι ὅπως γίνεται καταννοητὸ κάτι ποὺ θὰ ἦταν σκόπιμο (ἡ ἰδέα εἶναι ἀπὸ τὴν Τρίτη Κριτικὴ τοῦ Κάντ, εἶναι μιὰ ἀναλογιστικὴ ἢ ἀναστοχαστικὴ κρίση), ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ σκέψη μας εἶναι ἓνα μ' αὐτά.

Ὁ Λούκατς θὰ στηρίξει ἐδῶ τὴν ἰδέα μίας κοινωνικῆς ὀντολογίας τὴν ὁποία θὰ ἐπιδιώξει ν' ἀναπτύξει μέχρι τὸν θάνατό του. Ἡ λέξη «ὀντολογία» σημαίνει ἐδῶ πὼς ἡ κοινωνικὴ ἐπιστήμη ἀποτελεῖ «γνώση τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τὸν ἑαυτό της». ¹⁷³ Βέβαια, μόνον ἂν ἡ ἐπιστήμη εἶναι αὐτογνωσία τοῦ πραγματικοῦ μπορεῖ νὰ ὑπάρχει ἔγκυρη αὐτοκριτικὴ τοῦ πραγματικοῦ —καὶ συνεπῶς συνειδητὴ πολιτικὴ δράση. Ἄρα εἶναι σκόπιμο νὰ θέσουμε μιὰ τέτοια αὐτογνωσία. Τί σημαίνει ὁμως;

Ἡ ἀλληλεπίδραση καθιερώνει τὸ νοητικὸ σχῆμα τῆς διαδικασίας γιὰ τὴν κατανόηση τῆς κοινωνικῆς μεταμόρφωσης, ¹⁷⁴ ὁμως αὐτὸ τὸ σχῆμα ἀπαγορεύει νὰ χωρίζουμε τὸ «θέτον» καὶ τὸ «τεθειμένο». ¹⁷⁵ Ἐφ' ὅσον ἡ κοινωνικὴ γνώση εἶναι μέρος τοῦ ἀντικειμένου της (ἐνῶ ἡ ἀστρονομία, λ.χ., δὲν εἶναι), ἡ ἀλληλεπίδραση ποὺ διαπιστώνει μετὰ τῶν στοιχείων τοῦ ἀντικειμένου ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἴδια ὡς στοιχεῖο του. Ἐτσι δὲν πρέπει νὰ διαχωρίζουμε τὴν κριτικὴ ἀπὸ τὴν διαδικασίαν, τὴν μέθοδον ἀπὸ τὴν πραγματικότητα. Ἀντὶ ν' ἀντιπαραθέσουμε τὸ ἄτομον ποὺ ἀσκεῖ κριτικὴ καὶ τὴν κοινωνίαν, πρέπει ν' ἀναζητοῦμε μέσα στὴν πραγματικὴ διαίρεση, τὴν διαίρεση σὲ τάξεις, ποιά ἀσκεῖ ἀντικειμενικὰ κριτικὴ καὶ ποιά στηρίζει τὴν κοινωνίαν, διάκριση ποῦ, ὑπ' αὐτοὺς τοὺς ὅρους, συμπίπτει μὲ τὴν διάκριση ἀνάμεσα σὲ ὅσους μποροῦν νὰ σχηματίσουν μιὰ ἔννοια τῆς κοινωνίας καὶ ὅσους ἔχουν μόνον μιὰ παράσταση (ψευδὴ ἔννοια) αὐτῆς. ¹⁷⁶

Οἱ συνέπειες εἶναι πολλές. Δὲν διακρίνεται ἡ κοινωνικὴ ἀπὸ τὴν ἰδεολογικὴ πάλιν, γιατί ἡ δύναμη τῆς κοινωνίας εἶναι «πνευματικὴ», κι ἔτσι μόνον ἡ γνώση μπορεῖ νὰ μᾶς λυτρώσει ἀπὸ τὴν ἐπὶ τῆς. ¹⁷⁷ Ὅμως ἡ διαφορὰ μιᾶς τέτοιας θέσης ἀπὸ τὴν ἀνάλογον τοῦ Ἑγελου εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ πνευματικὴ ὑπόσταση τῆς κοινωνίας δὲν

173. Ὁ.π., σ. 35.

174. Εἶναι ἡ ταυτότητα ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, «ἡ οὐσία τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ ἱστορικοῦ ὕλισμου», Ὁ.π., σ. 55.

175. Ὁ.π., σ. 49.

176. Ὁ.π., σ. 21, 29, 30, 25.

177. Ὁ.π., σ. 83, 300, 303, πρὸς 308.

λογίζεται συγχρόνως ὡς χωριστὴ ἀπ' αὐτήν, ὡς κάτι ποὺ ὑπάρχει καὶ πέρα ἀπὸ τὴν ἔνυλη ὑπαρξή του: εἶναι ὄντολογικὴ, δηλαδὴ τόσο θεωρητικὴ ὅσο καὶ πρακτικὴ. Ὁ ἰδεαλισμὸς δὲν εἶναι ποτὲ ἀρκετὰ ἀπόλυτος, γιὰ νὰ βγεῖ ἀπὸ τὴν θεωρία.¹⁷⁸ Δηλαδὴ γιὰ νὰ μὴν ἐντάσσει θεωρία καὶ πράξη στὴν θεωρία, ἀλλὰ στὴν πράξη.

Ὅμως, ὅπως ὑπεδείκνυαν τὰ *Grundrisse*, μόνον ὁ καπιταλισμὸς παράγει στὸ ἐπίπεδο τῆς πραγματικότητος τὶς καθαρὲς οἰκονομικὲς μορφές («ἐργασία *sans phrase*», ἡ ὑπαρκτὴ ἀφαίρεση ποὺ λέγαμε). Ἄρα μόνον ἐδῶ τὸ ὄν ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια καὶ οἱ οἰκονομικὲς στιγμὲς γίνονται γνωστές.¹⁷⁹

Τώρα μόνον εἶναι λοιπὸν δυνατὴ μιὰ αὐτογνωσία καὶ αὐτοκριτικὴ τῆς πραγματικότητος, δηλαδὴ μιὰ κοινωνικὴ ἐπιστήμη καὶ μιὰ κριτικὴ πρακτικὴ. Τὸ μὲν προλεταριάτο, ἐπειδὴ μετατρέπεται σὲ πράγμα, ἀποτελεῖ κριτικὴ τοῦ συστήματος στὸ ἴδιο τὸ εἶναι του, καὶ συνεπῶς πραγματώνεται μόνον ἀντιπαλεύοντας τὸν ἑαυτό του, αὐτοαναιρούμενο, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ αὐτογνωσία του εἶναι ἡ αὐτοκριτικὴ τοῦ παρόντος.¹⁸⁰ Ἡ δὲ κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας, ἐνῶ ὡς κριτικὴ δὲν εἶναι παρὰ «μιὰ θεωρία τῆς θεωρίας, μιὰ συνείδηση τῆς συνείδησης», δηλαδὴ μιὰ κριτικὴ τῆς ἰδεολογίας, εἶναι καὶ ἀντικειμενικὴ ἐπιστήμη, καθὼς ἡ ἰδεολογία εἶναι συνάμα τὸ περιεχόμενο ποὺ πρέπει νὰ ἀναιρεθεῖ.¹⁸¹

Ἐδῶ βλέπουμε ὅτι ἡ προϋπόθεση σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ καπιταλισμὸς πραγματώνει τὶς καθαρὲς οἰκονομικὲς κατηγορίες σημαίνει πῶς ἡ ἰδεολογία του, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο αὐτοκατανοεῖται αὐτὴ ἡ κοινωνία, δὲν εἶναι ψευδὴς μὲ τὸν ἴδιον τρόπο ποὺ ἦσαν ἄλλες, ὅπως λ.χ. ἡ ἐλέω θεοῦ βασιλεία. Αὐτὴ ἡ ἰδεολογία δικαιολογεῖ τὴν ἀδικία μὲ πραγματολογικὰ ἐπιχειρήματα, ἄρα ἐνδέχεται νὰ περιγράψει μὲ ἀκρίβεια μιὰ καθ' αὐτὸ ἀναληθὴ κατάσταση. «Καθ' αὐτό», δηλαδὴ ὄντολογικά, μὲ τὴν παραπάνω κοινωνικὴ σημασία τοῦ ὅρου.

Αὐτὴ ἡ σκέψη, ὅτι τὸ ψευδὲς ἀντικείμενο μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ μὲ ἀκρίβεια ἀπὸ ἕναν ὥστόσο ψευδὴ λόγον, θὰ ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τὸν Ἀντόρνο. Ὅμως ἐδῶ ἡ ὄντολογικὴ διάσταση αὐτῆς τῆς σκέψης θὰ ὁδηγήσει σὲ συνέπειες ποὺ ὁ Ἀντόρνο θὰ ἀρνηθεῖ. Αὐτὲς ἀφοροῦν τὴν ὁλότητα ὡς τὴν θεωρητικὴν ἐνότητα θεωρίας καὶ πράξης.

178. Βλ. ὁ.π., σ. 35.

179. Ὅ.π., σ. 23, 81-82.

180. Ὅ.π., σ. 102, 106, 107, 273.

181. Ὅ.π., σ. 69, 291.

Οἱ ἐμφανέστερες τέτοιες συνέπειες εἶναι ὁ ὁρισμὸς τῆς ἐργατικῆς τάξης καὶ τοῦ κόμματος τῆς. Ἡ πρώτη εἶναι ταυτότητα ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, τὸ κέντρο ποὺ μπορεῖ νὰ βλέπει τὴν ὁλότητα, ἡ ἀποκάλυψη τῆς οὐσίας.¹⁸² Τὸ κόμμα ἐκφράζει τὴν συνείδηση τῶν ἐργατῶν καὶ δρᾷ ἐπάνω τῆς, ἀλλ' ἐδῶ ἡ ἀλληλεπίδραση δὲν εἶναι ἐνιαία, ἡ κοιματικὴ συνείδηση εἶναι ἀνώτερη (σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Λένιν), εἶναι «ἓνα αὐτοδύναμο σχῆμα» τῆς.¹⁸³ Ἔτσι τὸ κόμμα εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τῆς οὐσίας, ἡ θεὰ τοῦ ὅλου. Ἡ Κριτικὴ Θεωρία δ' ἀρνηθεῖ αὐτὴν τὴν «ὁλότητα».

Ἄς δοῦμε σύντομα πῶς ἀναπτύσσει ὁ Λούκατς αὐτὴν τὴν κατηγορίαν, ποὺ τίθεται ὡς δεσπόζουσα, ὡς ταυτότητα τοῦ ὄντος καὶ τῆς σκέψης, δηλαδὴ ὡς θεμέλιο τῆς ὄντολογικῆς προσέγγισης τῆς κοινωνίας,¹⁸⁴ προτοῦ ἐξετάσουμε τὴν ἀντίδραση τοῦ Ἀντόρνο.

Ἀφοῦ ὁ Μάρξ στὰ *Grundrisse* δανεῖζεται ἀπὸ τὸν Ἑγέλο τὸν ὁρισμὸ τοῦ «συγκεκριμένου» ὡς ὁλότητας, ὡς ἀποτελέσματος συγκρότησης, οἱ μορφές ἀντικειμενικότητας τῶν ἀντικειμένων, δηλαδὴ ὁ τρόπος ποὺ ὑπάρχουν γιὰ τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο, ὁρίζεται ἀπὸ τὴν σχέση τους πρὸς τὴν ὁλότητα.¹⁸⁵ Ἐδῶ μπορούμε νὰ ἐντοπίσουμε τὸ σημεῖο ὅπου ὁ Λούκατς περνᾷ ἀπὸ ἓναν ὁρισμὸ τοῦ ὅλου στὸν ἄλλο, διότι ἄλλο εἶναι τὸ ὅλον ὡς σύνολο τῶν πλευρῶν ἑνὸς πράγματος καὶ ἄλλο ὡς τὸ σύνολο ποὺ κυριαρχεῖ τὰ μέρη του. Τὸ ὅλον μὲ τὴν δεύτερη ἔννοια εἶναι ἐνδεχομένως καταπιεστικό, ὅχι τὸ ὅλον μὲ τὴν πρώτη σημασία.

Υπάρχει μιὰ ἔννοια τῆς ὁλότητας ποὺ ἀναιρεῖ τὴν δῆθεν ἀμεσότητα τῶν δεδομένων καὶ συνάμα τὴν δῆθεν ὑπερβατικότητα τῶν ἰδανικῶν. Αὕτὴ ἡ κατηγορία ξεπερνᾷ τὴν ἀτομιστικὴν προσέγγιση τῶν κοινωνικῶν φαινομένων στὴν ὁποία αὐτὰ ἐμφανίζονται ψευδῶς ὡς δεδομένα, δηλαδὴ εἴτε ὡς «φυσικοὶ νόμοι» τῆς κοινωνίας εἴτε ὡς ἱστορία προσωπικοτήτων· δύο φαινομενικὰ ἀντίθετες ὁπτικὲς ποὺ χαρακτηρίζουν συγχρόνως τὴν σκοπιὰ τοῦ ἀστοῦ. Αὕτὴ ἡ ἔννοια ἐπιτρέπει τὴν συγκρότηση μιᾶς ἐνιαίας ἐπιστήμης τῆς κοινωνίας.¹⁸⁶

Ἐδῶ ἡ ἐλευθερία σωστὰ ὁρίζεται ἀπὸ τὴν γνώση τῆς ἑνταξῆς μου σὲ ἓνα ὅλον.

182. Ὁ.π., σ. 94 (βλ. καὶ σ. 40), σ. 95.

183. Ὁ.π., σ. 370, 368, 371.

184. Ὁ.π., σ. 28, 30.

185. Ὁ.π., σ. 26, 32.

186. Ὁ.π., σ. 33-34, 43, 49, 59, 66, 73, 282, 49.

Ἔτσι ὀρίζε ὁ Ἑγελος τὴν ἱστορικὴ προσωπικότητα: «Τὸ νὰ καταλαβαίνω τί συμβαίνει μπροστά μου καὶ νὰ μὲ κάμνω ὄργανό του».¹⁸⁷ Γιατὶ ἐδῶ ἡ ὁλότητα εἶναι ἡ ἱστορία ἢ συνεργασία, ἡ θεμιτὴ ἀλληλεξάρτηση. Κι ἔτσι ἐδῶ ἡ ἀλλαγὴ τῆς ὁλότητος σημαίνει δομικὴ καὶ νοηματικὴ ἀλλαγὴ τῶν στιγμῶν.¹⁸⁸

Ἄλλη εἶναι ὅμως ἡ ἔννοια τοῦ ὅλου πού κυριαρχεῖ τὰ μέρη του, ἔννοια πού ἀποδίδεται στὸν Ἑγελὸ καὶ τὸν Μάρξ. Αὐτὴ θεωρεῖται ἐπαναστατικὴ ἐπειδὴ ἡ ἀστικὴ τάξη θεωρεῖται ὅτι ἀντιφάσκει στὴν ἀντιμετώπισή της, καθὼς τὴν προωθεῖ, ἐπειδὴ συσσωρεύει τὸ κεφάλαιο, καὶ συνάμα τὴν καταργεῖ, ὅταν συμπεριφέρεται ἀτομιστικά.¹⁸⁹ Ὅμως αὐτὴ ἡ ὁλότητα ἀντιστοιχεῖ μᾶλλον στὴν πραγματοποιημένη σχέσι, ὅχι στὴν ὁλότητα ὡς ἐργαλεῖο ὑπέρβασης τῆς πραγματοποίησης: Τὸ κεφάλαιο εἶναι μία ὑποστασιοποιημένη πλευρὰ τοῦ κοινωνικοῦ πλέγματος, τοῦ σχεσιακοῦ ὅλου τῶν πλευρῶν.

Ὁ ἴδιος ὁ Λούκατς διαβλέπει ὅμως αὐτὴ τὴν σύγχυση (πού θὰ τὸν ὀδηγήσει ἀργότερα σὲ ἀναθεώρηση), ὅταν παραδέχεται τὸν κίνδυνο ἡ ὁλότητα νὰ καταπνέσῃ «σχῆμα», ν' ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὴν ὑπάρχουσα σχέσι τῶν ἀτόμων. Ἀπλῶς τὸν διατυπώνει μόνον ὡς γνωσιακὸ κίνδυνο ἐνάντια στὸν ὁποῖο «τὸ ἱστορικὸ συγκεκριμένο τοῦ Μάρξ παρέχει τὸν μόνον ἔλεγχο καὶ τὴν μόνη θεραπείαν».¹⁹⁰

Ναί, ἡ ἐμπειρία ἐλέγχει τελικὰ τὴν θεωρία, ἀλλὰ μόνον ὅταν ἡ θεωρία δὲν ἀπαιτεῖ ἀπὸ μόνη της, δομικά, τὴν ἀναφορὰ στὴν ἐμπειρία. Αὐτὸ ὄντως λέγεται δογματισμός, ἂν ὅχι μετὰ τοὺς Σκεπτικούς, πάντως μετὰ τὸν Κάντ.

Ὅμως τὸ Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδησι περιέχει καὶ τὴν κριτικὴ τοῦ δογματισμοῦ, ὑπὸ τὴν ἐπικεφαλίδαν τῆς πραγματοποίησης, πού προεκτείνει τὴν μαρξικὴ κριτικὴ τοῦ φετιχισμοῦ. Ὁ ἀστὸς δὲν μπορεῖ νὰ δεῖ τὴν κοινωνία ὀλικά χωρὶς ν' ἀναιρέσει τὴν ἰδεολογία του («διανοητικὴ αὐτοκτονία»),¹⁹¹ ἐνῶ βέβαια ἡ ἴδια ἀναίρεσις ἀπελευθερώνει τὸν ἐργάτη ἀπὸ τίς ἐπιπτώσεις τῆς κοινωνικῆς ὑπόστασής του ὡς

187. Ὁ.π., σ. 65, 104.

188. Ὁ.π., σ. 252.

189. Ὁ.π., σ. 60, 94.

190. Ὁ.π., σ. 254.

191. Ὁ.π., σ. 76, 86, 225.

«πράγματος».¹⁹² Έτσι υπάρχουν δύο πραγματοποιήσεις, θεωρητική και κοινωνική. Πραγματοποιείται ή θεωρία όταν είναι δογματική, παγιωμένη, και όταν παγιώνει μιὰ στιγμή του όλου, τὴν οικονομική, εκφράζοντας έτσι τὸν πραγματοποιεμένο τρόπο ὑπαρξῆς τῶν ἄμεσα δεδομένων πραγμάτων στὸν καπιταλισμό.¹⁹³

Τὸ ἀντίθετο τῆς πραγματοποίησης ὀνομάζεται «ζωτικό θεμέλιο». Τέτοιο εἶναι τὸ «παιγνίδι» ὡς συστατικό τῆς ἐλευθερίας (ιδέα τοῦ Σίλλερ [Schiller]). Ἡ ἴδια ἡ διαλεκτική μέθοδος ἔχει τὴν ζωτική ἑδρα τῆς στὴν ἐργατική τάξη, ἐφ' ὅσον αὐτή, ἀναιρώντας τὴν ὑπόστασή της ὡς πράγματος, ἀποκτᾷ ἐπίγνωση τῆς ζωτικῆς προϋπόθεσης ὅλης τῆς ἀνθρωπότητας καὶ θέτει αὐτὴ τὴν προϋπόθεση.¹⁹⁴

Ἡ μέθοδος τῆς ἐπιστήμης ἀναζητᾷ τὴν προϋπόθεση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ἡ πράξη χειραφέτησης εἶναι ὅμως ἀκριβῶς ἡ θέση αὐτῆς τῆς ζωτικῆς προϋπόθεσης.¹⁹⁵ Τὸ σχῆμα τῆς θέσης τῆς προϋπόθεσης ἐφράζει λοιπὸν τὴν θεωρητική καὶ τὴν πρακτική κριτική, εἶναι ἡ κριτική πλευρὰ τῆς ὀντολογικῆς ταυτότητας θεωρίας καὶ πράξης. — Αὐτὸ τὸ σχῆμα καὶ αὐτὴ τὴν πλευρὰ θὰ στρέψει ὁ Ἀντόρνο ἐνάντια στὴν ὀντολογική κατηγορία τῆς ὁλότητας.

Έτσι οἱ κριτικὲς θέσεις τοῦ Λούκατς συμπλέουν μ' αὐτὲς ποὺ θ' ἀναπτύξει ἡ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης καὶ θ' ἀνακεφαλαιώσκει ὁ Ἀντόρνο στὴν Ἀρνητικὴ διαλεκτική, ποὺ θὰ ἐξετάσουμε.

Ἀλλὰ δὲν ἔχουν καμμιά σχέση μὲ τὸν δομισμὸ, ποὺ θὰ θέσει ἄλλιῶς τὰ θεμέλια τῆς μαρξιστικῆς προσέγγισης τῆς κοινωνίας. Αὐτὸς θ' ἀρνηθεῖ τὴν χρῆση τῶν ἐννοιῶν «ὑποκείμενο» καὶ «οὐσία» στὴν κοινωνικὴ ἐπιστήμη, ποὺ ἐφαρμόζονται μὲν στὴν ἀμφιλεγόμενη ἔννοια τῆς ὁλότητας — ὁ Ἀντόρνο θ' ἀρνηθεῖ κι αὐτὸς τὴν ἔννοια μιᾶς «συγκροτητικῆς ὑποκειμενικότητας» —,¹⁹⁶ ἀλλ' ἐκφράζουν καὶ τὸν κοινὸ στόχο τοῦ Λούκατς καὶ τοῦ Ἀντόρνο, τὴν ἄρση τῆς μετατροπῆς τῶν ὄντων σὲ πράγματα στὴν ἐμπορευματικὴ κοινωνία.

192. Ὁ.π., σ. 94, βλ. 106.

193. Ὁ.π., σ. 375, 81, 266, 243.

194. Ὁ.π., σ. 175, 188, 233-234.

195. Αὐτὴν τὴν θέση θ' ἀναπτύξει ἡ σημαντικότερη μαθήτρια τοῦ Λούκατς, ἡ Ἀ. Χέλλερ, στὸ *Ἡ θεωρία τῶν ἀναγκῶν στὸν Μάρξ*, Ἐξάντας, Ἀθήνα 1975.

196. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966, *Gesammelte Schriften*, WBG, Δαρμστάτη 1998, τ. 6, γαλλ. μτφ. *Dialectique négative*, Payot, Παρίσι 1978, σ. 8.

Σήμερα μπορεῖ νὰ ἐμφανισθεῖ ὁμάδα μὲ συνειδητὸ στόχο γιατί ὁλοκληρώνεται ὁ ἐκκοινωνισμός: Τώρα ἡ κοινωνία εἶναι ἡ πραγματικότητα, ἐξ οὗ ἡ ὄντολογικὴ διαφάνειά της (δὲν ἐπικαλεῖται τὸν Θεό).¹⁹⁷ Συνάμα παρουσιάζεται σὰν φύση (ἔτσι νομιμοποιεῖ τὴν δική της τάξη πραγμάτων), ἄρα εἶναι συγχρόνως ἡ μέγιστη πραγματοποίηση, ἀφοῦ ἔτσι τὸ πλέγμα τῶν σχέσεων θεωρεῖται ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὰ ἄτομα ποὺ σχετίζονται, καὶ ἀπαιτεῖ δομικὰ μιὰ κίβδηλη συνείδηση, καὶ μάλιστα στὴν πιὸ ἐντατικὴ μορφή της: Μιὰ συνείδηση ποὺ ἀρνεῖται ρητὰ νὰ συνειδητοποιηθεῖ ὡς συνείδηση, τὴν ὑποκρισία τῆς ἀστικῆς συνείδησης ποὺ καταργεῖ ὁ ταξικὸς ἀγώνας.¹⁹⁸

Ἡ διαφάνεια μπορεῖ ὅμως νὰ λειτουργήσῃ κατὰ τῆς πραγματοποίησης. Ἡ σκοπιὰ ὑπὸ τὴν ὁποία συμβαίνει αὐτὸ παύει λοιπὸν νὰ εἶναι μόνο μιὰ σκοπιὰ ἀντίθετη πρὸς μιὰ ἄλλη, εἶναι συγχρόνως ἡ ὁλότητα μὲ τὴν ὀρθὴ ἔννοια ποὺ ἀναφέραμε, ἡ προοπτικὴ ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ἀξιολόγηση τῶν δύο προοπτικῶν. Ἐδῶ συγκροτεῖται συνείδηση.

Ἔτσι ἐξηγοῦνται οἱ ἀποκρουστικὲς γιὰ τὸν δομισμό ἀπόψεις, ὅτι τὸ προλεταριάτο εἶναι, ὡς πρὸς τὴν συνείδηση ποὺ μπορεῖ ἀντικειμενικὰ ν' ἀποκτήσῃ («ἀποδιδόμενη» ἢ «καταλογιζόμενη συνείδηση»), τὸ «ὑποκείμενο τῆς σκέψης τῆς κοινωνίας», τὸ ὁποῖο, ὅταν συγκροτεῖται ὡς πολιτικὴ βούληση, μπορεῖ ν' ἀναιρέσῃ τὴν ἀντίφαση διαφάνειας καὶ ἀδιαφάνειας ποὺ χαρακτηρίζει τὴν μεροληπτικὴ ἀντίληψη αὐτοῦ ποὺ ἐπωφελεῖται ἀπὸ τὴν κατάστασι, καὶ νὰ πράξῃ συνειδητὰ.¹⁹⁹ Κι ἔτσι νὰ ὑπερβῇ τὸ ἀστικὸ (καὶ καντιανό, πάντα κατὰ τὸν Λούκατς) δῆλημα μοιρολατρίας καὶ βουλήσιαρχίας (βολонταρισμοῦ), ποὺ προκύπτει ὅταν ἡ γνώση ἔρχεται μετὰ τὴν πράξη.²⁰⁰

Αὐτὸ τὸ συλλογικὸ «ὑποκείμενο» δὲν εἶναι ὑποκείμενο μὲ τὴν τρέχουσα σημασία τοῦ ὅρου, ἀπλῶς ἔχει κάποια χαρακτηριστικὰ κοινὰ μὲ τὸ τελευταῖο, ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ τὸ λέμε ἔτσι: Μπορεῖ ν' ἀποκτήσῃ ἔγκυρη γνώση καὶ συνεπῶς νὰ ἔχει ἀποτελεσματικὴ βούληση. Λέγαμε ὅτι μιὰ ἔγκυρη κριτικὴ τῆς κοινωνίας πρέπει νὰ προκύπτει ὡς αὐτογνωσία καὶ αὐτοκριτικὴ της, αὐτὸ συμβαίνει κάπου μέσα σ' αὐτήν: Ἐκεῖ ὅπου ἡ τυπικὴ δυνατότητα μιᾶς ἀληθινῆς κοινωνίας γίνεται πραγματικὴ,

197. Ὁ.π., σ. 39, 40, 78, 219, 284, 273.

198. Ὁ.π., σ. 268, 103, 72, 74, 88, 90.

199. Ὁ.π., σ. 74, 358, 285.

200. Ὁ.π., σ. 68, 242, 170, 61, 274, 285.

ἐκεῖ ὅπου αὐτὴ δὲν προβάλλεται ὡς ἰδανικό, ἀλλὰ ἐνυπάρχει καὶ ἀρκεῖ ν' ἀπελευθερωθεῖ. Κοντολογίς, «ὑποκείμενο» τῆς κοινωνίας εἶναι ἡ πραγματικὴ ὀπτικὴ γωνία ὑπὸ τὴν ὁποία ὑπάρχει ἀντικειμενικὴ δυνατότητα μιᾶς ὀρθῆς συνείδησης τῆς κοινωνίας, αὐτὴ ὑπάρχει μόνο στὸν ἀπομαγευμένο κόσμον τοῦ καπιταλισμοῦ, καὶ ἐκεῖ ὅπου τὸ συμφέρον δὲν ἐπιτάσσει νὰ βλέπουμε τὴν κοινωνία σὰν ἓνα φυσικὸ πρᾶγμα,²⁰¹ δηλαδὴ θετικιστικά.

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ δυνατότητα ἀντικειμενικῆς γνώσης εἶναι μόνον ἡ μία πλευρά, ἡ ἄλλη εἶναι ἡ βούλησις: πραγματικὸ γίνεται αὐτὸ τὸ «ὑποκείμενο» μόνον ὅταν δρᾷ συνειδητά· ἡ θεωρία ποὺ τοποθετεῖται ἀπὸ τὴν σκοπιά του περιορίζεται στὴν ἀνίχνευση τῆς ἀντικειμενικῆς δυνατότητας νὰ ὑπάρξει κάτι τέτοιο, «ἡ ἴδια ἡ ἀλλαγὴ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ἡ ἐλεύθερη πράξις τοῦ ἴδιου τοῦ προλεταριάτου».²⁰²

Αὐτὴ εἶναι ἀκριβῶς ἡ συνείδησις ποὺ ἀποτελεῖ ὡς τέτοια ἄλλα καὶ διακόπτει τὴν φαινομενικὰ ὀργανικὴ ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων.²⁰³ Τὸ ἴδιο σχῆμα μὲ ἄλλες ὀνομασίες θὰ τὸ πεῖ ὁ Ἀντόρνο «διακοπὴ τῆς ἐμμένειας».

Ἡ μόνη εὐλόγη ἔνστασις σ' ἓνα τέτοιο σχῆμα φαίνεται νὰ ἀφορᾷ ἐκείνη τὴν ὄντοποίησι τῆς ὁλότητος ποὺ λέγαμε, ὅταν ὁ Λούκατς προσπαθεῖ νὰ διαφοροποιήσῃ μιὰ τέτοια ἐλεύθερη πράξις ἀπὸ τὴν αὐθορμησίαν (σποντανεϊσμό), ὥστε νὰ ὀρίσῃ τὸ κόμμα ὡς πρωτεργάτῃ τῆς «συνειδητῆς καὶ ἐλεύθερης πράξεως τῆς αὐτοσυνειδητῆς πρωτοπορίας». Ἡ ὅταν, στὴν ἴδια ὀπτικὴ, θεωρεῖ ὅτι ἡ συνειδητὴ αὐτὴ πράξις, ἐφ' ὅσον ἀπαιτεῖ τὴν ἐγκατάλειψιν τῆς προοπτικῆς ποὺ μπορεῖ νὰ γνωρίζει μόνο κατόπιν ἐορτῆς, ἀπαιτεῖ τὴν ἐγκατάλειψιν τῆς ἀτομικῆς ἐλευθερίας, ἐπειδὴ ὁ ἴδιος ἔχει ταυτίσει τὴν ἀτομικὴ σκοπιά μὲ τὴν ἀστική, δομικὰ ἀδύναμη νὰ νοήσῃ τὴν κοινωνία ὡς σύνολο.²⁰⁴

201. Ὁ.π., σ. 35, 42, 43, 80, 74.

202. Ὁ.π., σ. 98, 105, 256, βλ. 350.

203. Ὁ.π., σ. 282-283, 314, 320.

204. Ὁ.π., σ. 316, 322, 371, 356.

12

Ὑπερβατολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς:
Ἀλληλεξάρτηση καὶ μὴ ταυτόσημο στὸν Ἀντόρνο

Ὁ Χόρκχάιμερ, ἰδρυτὴς τῆς Κριτικῆς Θεωρίας ἢ Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης, ἀντιπαρέθετε τὸ 1937 *Παραδοσιακὴ καὶ κριτικὴ θεωρία* ἀρνούμενος τὴν λειτουργικὴ σημασία τῶν ἐννοιῶν «ἀρχή» καὶ «οὐσία» (*Wesensgesetz*: νόμος οὐσίας), ἐπιστημαίνοντας πὺς ἡ διάκριση καλῶν καὶ κακῶν δειγμάτων μιᾶς τέτοιου τύπου γενικότητος καταστρέφει μοιραῖα στὸ κοινωνικὸ ἐρευνητικὸ πεδίο τὴν ἐγκυρότητα ἐνὸς τέτοιου ἐξηγητικοῦ σχήματος.

Αὐτὸ τὸ ἐπιστημονιστικὸ σχῆμα ἀπλῶς ἀντανακλᾷ τὴν αὐτοκατανόηση τοῦ ἐπιστήμονα, ὅχι τὴν πραγματικὴ ἐρευνητικὴ διαδικασίαν, ὅπου ἡ ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα λειτουργεῖ ἐντασσόμενη σ' ἓναν κοινωνικὸ κύκλο ἀλληλένδετων δραστηριοτήτων.²⁰⁵ Ἔτσι ἡ Κριτικὴ Θεωρία παρουσιάζεται κατ' ἀρχὰς ὡς μία κοινωνιολογικὴ κριτικὴ τῆς γνώσης: Δὲν ἀναζητᾷ τοὺς λογικοὺς ὅρους ἐγκυρότητας τῶν προτάσεων ὅσο συγκεντρώνεται στοὺς ὅρους συγκρότησης τῶν περιεχομένων τῶν γνωσιακῶν προτάσεων.²⁰⁶ Ἡ «κριτικὴ», ποὺ «δὲν λογίζεται ἐδῶ τόσο μὲ τὴν ἰδεαλιστικὴν σημασίαν τῆς Κριτικῆς τοῦ καθαρῶς λόγου [τοῦ Κάντ] ὅσο μὲ τὴν ἐννοίαν τῆς διαλεκτικῆς Κριτικῆς τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας [τοῦ Μάρξ]», «δηλώνει μιὰν οὐσιαστικὴν ἰδιότητα τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τῆς κοινωνίας» καὶ μιὰν «ἀνθρώπιναν συμπεριφορά», γράφει ὁ Χόρκχάιμερ.

Χαρακτηριστικὸ μιᾶς τέτοιας στάσης εἶναι ὅτι παραδέχεται, ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸ παραδοσιακὸ πρότυπο, ὅτι ἀξιολογεῖ τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο: Δὲν δέχεται τὸν χωρισμὸ «ἀξίας καὶ ἐρευνας», ἀλλὰ δὲν δέχεται ἀβασάνιστα καὶ τὴν ἐργαλειακὴ ἀξιολόγηση στὴν ὁποία προβαίνουν ὅσοι παρουσιάζονται ὡς ἀξιολογικά οὐδέτεροι.²⁰⁷ Δηλαδή ἀξιολογεῖ τίς ἀξιολογήσεις καὶ ἔτσι ἐπικρίνει τὸν ἐργαλειακὸ λόγο τοῦ θετικισμοῦ, ποὺ ἀνομολόγητα ἐπικυρώνει τίς τεχνικὲς καὶ ὅχι καθ' αὐτὸ τελεολογικὲς

205. *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer, Φραγκφούρτη 1968, σ. 15-16, 19-21.

206. Βλ. σχετικὰ Β. Κάλφας, «Διαμόρφωση καὶ ἐξέλιξη τῆς Κριτικῆς Θεωρίας τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης», *Πολίτης* 21 (1978), 70-78.

207. *Traditionelle und kritische Theorie*, ὁ.π., σ. 27 καὶ σημ., 29.

ἀξιολογήσεις, τὴν ἀνάδειξη τῆς ἀξίας τῶν μέσων καὶ ὄχι τῶν σκοπῶν.

Αὕτῃ ἡ σύνδεση γνώσης καὶ κοινωνίας εἶναι τὸ θεμελιῶδες λάθος τῆς Κριτικῆς Θεωρίας σύμφωνα μὲ μιὰ «παραδοσιακότερων» προδιαγραφῶν ἐπιστημολογία ὅπως τοῦ Πόππερ.²⁰⁸ Ὅμως αὕτῃ ἡ στάση, ποὺ λογίζεται ὡς ἄρνηση τοῦ τυποκρατικοῦ προτύπου γνώσης (φορμαλισμός),²⁰⁹ τὴν φέρνει βέβαια κοντὰ στὴν λουκατσιανὴ θεώρηση, ἔστω μόνον ἐπειδὴ εἶναι κι αὕτῃ μαρξιστική. Ἀλλὰ οἱ συγγένειες εἶναι στενότερες, καὶ ἀξίζει ν' ἀναδειχθοῦν ὥστε νὰ φανεῖ καὶ ἡ πρωτοτυπία τῆς Κριτικῆς Θεωρίας.²¹⁰

«Ὁ πολιτισμὸς εἶναι ἡ νίκη τῆς κοινωνίας ἐπὶ τῆς φύσης ποὺ μετατρέπει τὰ πάντα σὲ ἀμιγῆ φύση». Αὕτῃ ἡ ρήση τῶν Χορκχάμερ καὶ Ἀντόρνο, συνοψίζει τὸ ἔργο τους Διαλεκτικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀπὸ τὸ ὁποῖο εἶναι παρμένη.²¹¹ Τὸν πλήρη ἐκκοινωνισμό τῆς κοινωνίας ποὺ θεωροῦσε ὁ νεαρὸς Λούκατς προσὸν τοῦ καπιταλισμοῦ, αὐτοὶ τὸν καταγράφουν στὰ φαινόμενα τοῦ καπιταλιστικοῦ φετιχισμοῦ, τῆς μετατροπῆς τῶν σχέσεων σὲ πράγματα, ἀντιπαρατάσσοντας καὶ σ' αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ «ζωτικὸ θεμέλιο» ποὺ ὁ Λούκατς ἀντιπαρέβαλλε στὴν ἀλλοτριωτικὴ μορφή κοινωνικῶν σχέσεων.

Ἡ «διαλεκτικὴ τοῦ διαφωτισμοῦ» κατονομάζει τὴν ἀντιστροφή ποὺ παρατηρεῖται κυρίως στὸ φασιστικὸ φαινόμενο, ὅταν τὰ μέσα τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση καὶ ἡ κυριάρχησις τῆς φύσης, μετατρέπονται σὲ ἐργαλεῖα καταδυνάστευσης ἐν ὅσῳ ἀκριβῶς ἀποκόπτονται ἀπὸ τὶς στοχοθεσίες τῶν διαφωτιστῶν (ὀρθολογιστῶν) πρωτεργατῶν τους. Ὁ ὀρθὸς λόγος γίνεται τεχνικός, ἐφ' ὅσον παύει νὰ θεω-

208. Γ. Κουζέλης-Κ. Ψυχοπαίδης (ἐπ.), Ἐπιστημολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Κείμενα, Νῆσος, Ἀθήνα 1996, σ. 316.

209. *Traditionelle und kritische Theorie*, ὁ.π., σ. 17.

210. Ἐδῶ ὀνομάζω ἔτσι τὰ ἔργα τῶν Χορκχάμερ καὶ Ἀντόρνο, καὶ τὸν πρῶτο Χάμπερμας τοῦ *Γνώση καὶ ἐνδιαφέρον*, θεωρώντας τὴν μετέπειτα ἐξέλιξη τοῦ τελευταίου πρὸς τὴν ὑπερβατολογικὴ-πραγματιστικὴ θεώρηση τῆς «ἐπικοινωνιακῆς πράξης» ὑπερβολικὰ τυποκρατικὴ γὰρ νὰ συναντῇ ἀκόμη στὸ ἀρχικὸ πρόγραμμα τῆς Σχολῆς.

211. T.W. Adorno-M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1944), εἰς Adorno, *Gesammelte Schriften*, WBG, Δαρμστάτη 1998, τ. 3· ἑλλ. μτφ. T.B. Ἀντόρνο-Μ.Χορκχάμερ, *Διαλεκτικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ*, Ἀθήνα 1997· γαλλ. μτφ. *Dialectique de la raison*, Gallimard, Παρίσι 1974, σ. 194.

ρεῖ ἔργο του τὴν ἀξιολόγηση, τὴν κριτικὴ. Αὐτὸ ὀνομάζεται ἐδῶ «ἐργαλειακὸς λόγος».

Ὁ Λούκατς θὰ ἐπικρίνει ἀργότερα τὸ Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση, λέγοντας ὅτι τότε ἀντιμετώπιζε κάθε ἐξαντικειμένιση ὡς πραγματοποίηση, ἐνῶ ὅταν διάβασε τὰ τότε ἀκόμη ἀνέκδοτα Χειρόγραφα τοῦ 1844 τοῦ Μάρξ συνειδητοποίησε πὺς ὑπάρχουν καλὰ καὶ κακὰ πράγματα. Ἡ ἐξαντικειμένιση εἶναι φυσικὸ ἐπακόλουθο τῆς ἐργασίας, ἄλλο πράγμα εἶναι ἡ δια-φθορά της ὡς ἀποξένωσης, ἀποτέλεσμα τοῦ ταξικοῦ χωρισμοῦ τοῦ παραγωγοῦ καὶ τοῦ προϊόντος: «Ἡ ἐξαντικειμένιση ὡς τέτοια εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερη (Wertfrei)», θὰ ἀποφανθεῖ τότε. Δηλαδή εἶναι λάθος νὰ μὴν ἀξιολογοῦμε, ὅπως ὁ Βέμπερ, ἀλλὰ καὶ ν' ἀξιολογοῦμε μέχρι καὶ τὸ φυσικόν. Θὰ κρίνει ἔτσι ὅτι τὸ ἔργο αὐτὸ ἀντιπροσωπεύει μιὰ ὑπαρκτὴ τάση τοῦ μαρξισμοῦ ποὺ ἀπορρίπτει τὴν σχέση πρὸς τὴν φύση καὶ περιορίζει τὸν μαρξισμό σὲ μιὰ θεωρίαν τῆς κοινωνίας.

Ἐπιπλέον χλευάζει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο παρουσίαζε τότε τὸ ἄλμα ἀπὸ τὴν «ἀποδιδόμενη» συνείδηση στὴν πράξη: Αὐτὴ ἡ «μεταβολὴ προκύπτει ἐδῶ —ἀντικειμενικὰ ἰδωμένη— ὡς ἐκ θαύματος (als das reine Wunder)».²¹² Ναί, ἐμφανίζεται ἀναιτιολόγητα, γιατί ἡ βασικὴ θέση περὶ γενικευμένης ἀλληλεπίδρασης δὲν χωρεῖ τὴν διάρρηξη ἀπὸ τὸ ἄλμα, δηλαδή τὸ ἄλλο ἀπὸ τὰ δύο βασικά μοτίβα ἐκείνου τοῦ ἔργου. Στὸ Ἱστορία καὶ ταξικὴ συνείδηση, τὸ ποιοτικὸ ἄλμα στηρίζεται μόνο στὴν ἀξιοματικὴν θέση, ὅτι ἡ κοινωνία εἶναι θέατρο ἀδιάκοπων ποιοτικῶν καινοτομιῶν, δηλαδή σὲ μιὰ ὄντολογικὴ θέση, ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν ὄντολογικὴ, γενικά, ἐρμηνεία τῆς μεθόδου. Τὴν ἴδια ὄντολογικὴ θέση ποὺ δέχονταν τότε ὁ Ζίμμελ καὶ ὁ Βέμπερ, καὶ ἀργότερα ὁ —προφανῶς προερχόμενος ἀπὸ ἄλλη παράδοση— Καστοριάδης.

Αὐτὴ τὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου θ' ἀρνηθεῖ κατ' οὐσίαν ἡ Κριτικὴ Θεωρία, καὶ θὰ τὸ πράξει ἀνατιμώντας τὴν φύση καὶ πρὸς ὄφελος τῆς ἀναδιατύπωσης τοῦ προβλήματος τοῦ ἄλματος. Ὁ Ἀντόρνο ἐξηγεῖ τὴν μέθοδο ποὺ προτάσσει, τὴν χρῆση «προτύπων» (Modelle) γιὰ τὴν ἐξήγηση κοινωνικῶν φαινομένων —ποὺ ἀντιστοιχεῖ σὲ μιὰ κριτικὴ συγκρότηση βεμπεριανῶν ἰδεοτύπων καὶ στὸ λογοτεχνικὸ εἶδος τοῦ «ἀποσπάσματος»—, λέγοντας ὅτι μόνον αὐτὴ διαφυλάσσει τὴν ἀπαραίτητη κριτικὴ ἀπόσταση. Τὸ πρότυπο ἐπιτρέπει «νὰ σκεφτόμαστε τὸ εἶ-

212. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Δαρμστάτη-Neuwied ²1968, Πρόλογος τοῦ 1967, σ. 24-25, 42, 26, 15, 19. Πρβλ. *Prolegomena*, ὁ.π., σ. 491 κ.έ.

δικὸ χωρὶς νὰ τὸ διαλύουμε στὸ γενικὸ», γράφει ὁ Ἀντόρνο στὴν Ἀρνητικὴ Διαλεκτικὴ (*Negative Dialektik*, 1966), ἐξασφαλίζοντάς μας ἔτσι τὴν δυνατότητα, ὅχι μόνον νὰ ἐμμένουμε στὸ ἀτομικὸ ἀντικείμενο, ὅπως πράττει ἡ διαλεκτικὴ, ἀλλὰ καὶ νὰ βγαίνουμε ἀπὸ αὐτό, ἐνάντια στὸν Ἑγέλο πού τοῦ ὑποτασσόταν πλήρως.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι, πέραν τῆς ἀλληλεξάρτησης τῶν στοιχείων, ἡ ἀξιολόγησή τους, ἡ κριτικὴ τους, ἀπαιτεῖ νὰ διαθέτουμε τὰ θεωρητικὰ μέσα πού θὰ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ διακόπτουμε τὴν ἐμμένεια. Ἐδῶ ἐπιστρατεύει ὁ Ἀντόρνο μιὰ διάκριση τοῦ Ἑνγκελς μεταξὺ μεθόδου καὶ συστήματος στὸν Ἑγέλο. Ἐνῶ ἡ διαλεκτικὴ στοχεύει στὴν ἔνωση τῶν δύο, τῆς ἐμ-μενουῦς ἀναδίπλωσης καὶ τῆς στράτευσης —δηλαδή τῆς ἀλληλεξάρτησης καὶ τοῦ ἄλματος—, τὸ ἐγελιανὸ σύστημα ἀντιστέκεται στὴν ἔνωση αὐτὴ ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἐπιδιώκει νὰ ὑποτάξει τὶς δύο στιγμὲς σὲ μία ὁλότητα. Ἡ διαλεκτικὴ, σκέψη χωρὶς προοδεδικασμένες ρυθμίσεις, ἀντιτίθεται στὸ σύστημα,²¹³ μὲ τὸν ἴδιον τρόπο πού ἡ ὁλότητα μὲ τὴν ἔννοια τῆς πολυπλευρικότητας ἀντιτίθεται στὴν ὑποστασιοποιημένη ὁλότητα, στὴν ὁλότητα ὡς χωριστὴ ἀπὸ τὰ μέρη τῆς καὶ κυρίαρχη ἐπ' αὐτῶν.

Βλέπουμε λοιπὸν ὅτι ἡ ἐγελιανὴ ἀναφορὰ παίζει σὲ δυὸ ἐπίπεδα. Ἀφ' ἑνὸς ἡ ἐγελιανὴ φιλοσοφία παραμένει θεωρητικὴ —ὅπως τὴν κατηγοροῦσε ὁ Λούκατς—, γιατί δὲν διαρρηγνύει τὴν ἀλληλεπίδραση, δηλαδή τὴν «ἐμμένεια», ἀφ' ἑτέρου προσφέρει τὴν ἀπαραίτητη κριτικὴ ὑπέρβαση τῆς ἐμμένειας καὶ τὴν μετάβαση στὴν πράξη —πάλι ὅπως στὸν Λούκατς. — Αὐτὲς ὅμως οἱ συγκλίσεις, πού δὲν ἐκφράζουν ἀπλῶς μιὰ κοινὴ μαρξιστικὴ ἐπιλογή, δὲν πρέπει νὰ μᾶς κρύψουν τὴν βασικὴ διαφορὰ τῶν προσεγγίσεων.

Σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν γνωστὴ ρήση τοῦ Ἑγέλου στὸν Πρόλογο τῆς Φαινομενολογίας τοῦ Νοῦ, ὅτι «τὸ ἀληθὲς εἶναι τὸ ὅλον», ἀλλὰ σὲ ἀντίθεση καὶ μὲ τὴν ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς θέσης ἀπὸ τὸν Λούκατς, ὁ Ἀντόρνο προτάσσει ὡς νέο σύνθημα «τὸ ὅλον εἶναι τὸ ψευδές». Αὐτὴ ἡ ἄρνηση τῆς ὁλότητος ἀντιπαραθέτει ἀκριβέστερα μιὰ καλὴ καὶ μιὰ κακὴ ὁλότητα, σύμφωνα μὲ μιὰ διάκριση πού ἀναφέρθηκε ἤδη.

Ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ ὑπάρχει μιὰ δεσποτικὴ ὁλότητα πού ἐπιβάλλει ἡ ἐμπορευματικὴ κοινωνία. Ἡ τελευταία δὲν εἶναι τὸ ἀντίθετο τῆς ἀλληλεπίδρασης, ὅπως ἐν μέρει στὸν Λούκατς, ὅταν ἡ ἀλληλεπίδραση λογιζόταν ἀπ' αὐτὸν ὡς καταλυτικὴ τῆς πραγματοποιήσεως, ἀλλ' ἀντίθετα ἡ κοινωνία μιᾶς γενικευμένης ἀλληλεπίδρασης πού γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο ἀποτελεῖ ἄλλοτρίωση, πραγματοποίηση (αὐτὸς ὁ

213. *Negative Dialektik*, ὅ.π., σ. 28, 30, 31, 32.

πλήρης ἐκκοινωνισμὸς εἶναι ὀλέθριος).

Ὁ καπιταλισμὸς προϋποθέτει πὼς ὅλα εἶναι ἀνταλλάξιμα μεταξύ τους, πὼς ὅλα ἔχουν μιὰ ἀνταλλακτικὴ ἀξία στὴν γενικὴ ἀγορὰ (ἐνα ἔργο τέχνης ἀξίζει τόσα σακκιά πατάτες), ἐπειδὴ ἀκριβῶς μετατρέπει τὰ πάντα σὲ πράγματα, προσδίδοντάς τους βέβαια τὸν τρόπο ὕπαρξης ὡς πραγμάτων πού ἀντιστοιχεῖ σ' αὐτήν, τὴν μορφή τοῦ ἐμπορεύματος. «Ἡ ἀστική κοινωνία κυριαρχεῖται ἀπὸ τὴν ἰσοδυναμία. Καθιστᾷ συγκρίσιμα τὰ ἑτερογενῆ ἀνάγοντάς τα σὲ ἀφηρημένες ποσότητες» — ὅμως αὐτὸ ἤδη ἐπιζητοῦσαν φιλόσοφοι καὶ διαφωτιστές, τὴν «κατάργηση τῶν ποιότητων», σύμφωνα μὲ τοὺς συγγραφεῖς τῆς Διαλεκτικῆς τοῦ διαφωτισμοῦ.²¹⁴

Ἀπὸ τὴν ἄλλη, θέτουμε μιὰν ἀνύπαρκτη θεμιτὴ ὁλότητα ἀναπαραστάσιμη μόνο στὸ ἐπιμέρους, ἢ καλύτερα στὸ ἀτομικό, στὸ καθέκαστον.²¹⁵ Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς διακοπῆς τῆς ἐμμένειας, ἡ ἀναδιατύπωση τοῦ ἄλματος ὡς ἐννοίας ἀπαραίτητης γιὰ τὴν ἀλληλεπίδραση, ἀλλὰ δύσκολα συμβιβάσιμης μ' αὐτήν. Αὐτὴ ἡ ὁλότητα δὲν εἶναι πιά κάτι πού ἐπιβάλλεται στὸ ἄτομο, ἀλλὰ πού ἐδράζεται στὸ ἄτομο.

Ἡ Ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ προσάπτει στὸν Ἑγέλο ὅτι ἐξομοιώνει τὰ ἑτερογενῆ καὶ ἔτσι ἀφαιρεῖ ἀπὸ τὸ ἄτομο τὴν «κριτικὴ στιγμή» πού τοῦ ἀνήκει. Συγχρόνως ἡ μέθοδός του τοῦ ἐπιτρέπει νὰ δεῖ ὅτι «τὸ καθόλου ἐνοικεῖ τὸ ἴδιο σ' αὐτὸ τὸ καθέκαστον».²¹⁶

Στὴν ὁλότητα μὲ τὸ πρῶτο νόημα, πού ὁ Ἀντόρνο τὴν ὀνομάζει «σύστημα» — εἰ-
δαμε πὼς ἐξηγεῖται αὐτό —, τὸ ἄτομο δρᾷ ἀτομιστικὰ ἐπειδὴ συγκεντρώνεται στὸ ἐ-
γωιστικὸ συμφέρον του. Ὅμως τὸ συμφέρον εἶναι ὁ φορέας τῆς ἀλληλεξάρτησης καὶ ὁ εἰσηγητὴς τῆς «ἀρχῆς τῆς ἀνταλλαγῆς».

Ὁ Ἑγέλος ἀνέλυε τὴν ἀστική κοινωνία ὡς «σύστημα τῶν ἀναγκῶν» πού ἀναγκάζει τὸν κάθε δρῶντα νὰ διαμεσολαβεῖ τὴν ὕπαρξή του ἀπὸ ἐκείνη τῶν ἄλλων, ἀκριβῶς γιὰ νὰ πετύχει τὸν ἰδιοτελὴ σκοπὸ του, τὸ κέρδος. Ἐτσι τὸ ἄτομο δὲν ὑπῆρξε ποτὲ τόσο λίγο αὐτόνομο ὅσο στὴν ἐμπορευματικὴ κοινωνία.²¹⁷ «Στὸν ἀστικὸ τρόπο τῆς οἰκονομίας, ἡ δραστηριότητα τῆς κοινωνίας εἶναι τυφλὴ καὶ συγκεκριμένη, τοῦ ατόμου συνειδητὴ καὶ ἀφηρημένη», ὅπως συνόψιζε τὸ παράδοξο τῆς ση-

214. *Dialektik der Aufklärung*, ὁ.π., σ. 25.

215. *Negative Dialektik*, ὁ.π., σ. 19, 30.

216. Ὁ.π., σ. 43.

217. T.W. Adorno, «Individuum und Organisation» (1953), *Gesammelte Schriften*, WBG, Δαρμστάτη 1998, τ. 8, σ. 440-456.

μερινῆς κατάργησης τοῦ «συνειδητοῦ αὐθορμητισμοῦ» ὁ Χορκχάιμερ.²¹⁸

Ἐντάσσοντας βεμπεριανές ἀναλύσεις στὸ μαρξιστικὸ πλαίσιο, αὐτὴ ἡ κοινωνία χωρὶς ἄτομα ὀνομάζεται διοικούμενος κόσμος: Ἐδῶ οἱ πάντες ὑπάγονται σὲ μία ὁλότητα ἀλληλεπίδρασης μὲ μηχανικὸ τρόπο, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ἴδια αὐτὴ ἡ ἀλληλοσχισία τους νὰ τοὺς ἐπιβάλλεται ὡς δῆθεν ἐξωτερικὴ, ὡς οἶονεὶ φυσικὴ ἀναγκαιότητα.

Γιὰ νὰ εἶναι δυνατὸς ἓνας συμβιβασμὸς τῆς ἀλληλεπίδρασης καὶ τῆς διακοπῆς της, δηλαδὴ τῆς θεωρητικῆς ἐνατένισης καὶ τῆς πρακτικῆς παρέμβασης ἢ, τὸ ἴδιο εἶναι, τῆς μελέτης καὶ τῆς κριτικῆς, συμβιβασμὸς ἀνέφικτος ὑπὸ τὴν λουκατσιανὴ ἔννοια τῆς ὁλότητος, ἀπαιτεῖται μιὰ ἄλλη ἐρμηνεία τῆς μεθόδου: ἡ διαλεκτικὴ δὲν πρέπει νὰ εἶναι ὀντολογικὴ.

Αὐτὴ ἡ ἀπαίτηση ὁδηγεῖ τὸν Ἀντόρνο νὰ κάμει δύο βήματα.

Πρῶτον ἀρνεῖται τὴν ἐρμηνεία τῆς ἐγελιανῆς διαλεκτικῆς ὡς ὀντολογικῆς, στραμμένης ἐναντία στὴν ὑπερβατολογικὴ στροφή τοῦ Κάντ.²¹⁹ Αὐτὴ ἡ ἀποψη ἦταν ὅμως ἐκείνη τοῦ Λούκατς, ποὺ τασσόταν ἔτσι ὑπὲρ τῆς ταυτότητος τοῦ ὄντος καὶ τῆς σκέψης.

Δεύτερον ὁ Ἀντόρνο προσπαθεῖ νὰ ὑπερβεῖ τὴν ἴδια τὴν ὑπερβατολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ Κάντ ὡς πρὸς τὸ ζήτημα τοῦ συγκροτητικοῦ ὑποκειμένου —εἶδαμε ὅτι ἡ ἐρμηνεία τοῦ προλεταριάτου ὡς ὑποκειμένου στὸν Λούκατς εἶναι προβληματικὴ στὸν βαθμὸ ἀκριβῶς ποὺ ἄπτεται τοῦ ὀρισμοῦ τῆς ὁλότητος ὡς κυρίαρχης ἐπὶ τῶν μερῶν της.

Ὁ Ἀντόρνο θέλει νὰ πάψουμε νὰ νομίζουμε ὅτι ἓνα πάγιο ὑποκείμενο συγκροτεῖ τὴν γνώση, νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ διαλεκτικὴ σημαίνει ὅτι «τὰ ἀντικείμενα δὲν ἀνάγονται στὴν ἔννοιά τους», νὰ ἐπιδιώκουμε «νὰ γνωρίζουμε τὸ μὴ ἔννοιακὸ μὲ ἔννοιες χωρὶς νὰ τὸ ἐξομοιώνουμε μ' αὐτές», νὰ «ἐγκαταλείπουμε τὸν ἑαυτὸ μας χωρὶς σχῆμα» στὸ ἀντικείμενο, νὰ «ἀποδεσμεύσουμε τὴν συνεκτικὴ δύναμη ποὺ τὰ ἰδεαλιστικὰ συστήματα ἀποδίδουν στὸ ὑπερβατολογικὸ ὑποκείμενο» —δηλαδὴ συγκροτητικὸ τῆς ἐμπειρίας σὲ μόνιμη βάση, μὴ δυνάμενο ν' ἀλλάξει ἀπὸ αὐτὴν.

Μόνον ἂν πάρουμε τὸν Ἑγελὸ κατὰ λέξη ὅταν (στὸν Πρόλογο καὶ τὴν Εἰσαγωγή

218. *Traditionelle und kritische Theorie*, ὁ.π., σ. 22.

219. *Drei Studien zu Hegel* (1963), GS 5, 247-380, μτφ. Τρεῖς μελέτες γιὰ τὸν Χέγκελ, Κριτικὴ, Ἀθήνα 1992, σ. 20 κ.έ.

γὴ τῆς Φαινομενολογίας) μᾶς προτρέπει νὰ ἐγκαταλειφθοῦμε στὸ ἀντικείμενο χωρὶς νὰ προτάσσουμε μιὰ γνωσιοθεωρία, μποροῦμε νὰ φιλοδοξοῦμε, πιστεύει ὁ Ἀντόρνο, νὰ μὴν τὸ ἀνάγουμε στὰ ἤδη γνωστά, ἄρα μόνον τότε, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἐγκαταλείπουμε τὴν προϋπόθεση τοῦ ὑποκειμένου, μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τὸ ἐλεύθερο ὑποκείμενο,²²⁰ γιατί βέβαια αὐτὸ εἶναι ὁ δημιουργὸς τῶν καινοτομιῶν στὴν κοινωνία, τῶν νέων κατηγοριῶν. Ἔτσι παύουμε συγχρόνως νὰ θέτουμε αὐτὴν τὴν καινοτομία ὡς ὄντολογικὴ προϋπόθεση, ὅπως ἦταν ἀναγκασμένος νὰ πράξει ὁ Λούκατς ἐπειδὴ ἀκριβῶς διατηροῦσε —μεταφέροντάς την στὴν τάξη ἢ τὴν παρά-τάξη— τὴν δομὴ τοῦ ὑποκειμένου ὡς προϋπόθεση.

Ὁ Ἀντόρνο δὲν ἀρνεῖται λοιπὸν τὸ ὑποκείμενο ὡς δομὴ, ὅπως ἀργότερα οἱ δομιστές, ἀλλὰ θεωρεῖ πὺς αὐτὴ ἡ δομὴ δὲν πρέπει νὰ προϋποτίθεται, γιατί τότε τίθεται δογματικά, πράγμα ἀντιφατικὸ εἰδικὰ γιὰ μιὰ τέτοια δομὴ. Ἡ ἐλευθερία ὡς ὄντολογικὴ προϋπόθεση σίγουρα δὲν εἶναι παρα-γωγὸς καινοτομιῶν, ἄρα δὲν εἶναι ἐλευθερία, δὲν πρόκειται καὶ γιὰ πρά-ξη. Εἶναι ἐδῶ ἡ ἴδια κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖται καὶ στὴν ἔννοια τῆς ὁλότητος: Ἡ καταπιεστικὴ ὁλότης τίθεται τίθεται ἔξω ἀπὸ τοὺς ὅρους τῆς γιατί προϋποτίθεται ὡς κάτι ἔξω ἀπὸ αὐτούς, ποὺ θὰ πεῖ ὅτι δὲν γνωρίζεται μέσῳ αὐτῶν, ἄρα εἶναι μιὰ ἀδικαιολόγητη ὄντολογικὴ προϋπόθεση.

Τὸ ὑποκείμενο, ἡ ἐλευθερία, ἡ ὁλότης εἶναι ἔννοιες ποὺ θὰ ὀφείλαν νὰ ὑπάρξουν, καὶ ποὺ μποροῦμε, ἐπιπλέον, νὰ διαπιστώσουμε τὴν ὑπαρξὴ τους μ' ἓναν τρόπο ποὺ, ὡς στάση, προωθεῖ τὴν ἐμφάνισή τους, ὅταν ἐπιδιώκουμε νὰ μὴν προϋποθέτουμε ὄντολογικὰς θέσεις.

Ἡ τελευταία ταύτιση γνώσης (ἐπιστημολογικῆς στάσης) καὶ ὄντος (δημιουργία συνθηκῶν) εἶναι βέβαια καθαρὰ πρακτικὴ, ἀφορᾷ ἐκείνη τὴν «κριτικὴ στάση» ποὺ ὑπάρχει, ὅπως ἔλεγε ὁ Χορκχάιμερ. Καὶ συνεπῶς ἀναδιατυπώνει τὴν μαρξιστικὴ σύζευξη θεωρίας καὶ πράξης χωρὶς νὰ ὑποκύπτει στὴν ὄντολογικὴ τοποθέτηση τοῦ ἴδιου ζητήματος ἀπὸ τὸν Λούκατς.

Αὐτὰ ὁδηγοῦν στὸ μεθοδολογικὸ σχῆμα τῆς αὐτόνομης μεσολάβησης, ὅπως θὰ μπορούσαμε νὰ τὸ ὀνομάσουμε. Γιὰ νὰ ὑπάρξει μιὰ ἐλεύθερη ὁλότης, πρέπει τὸ ἄτομο νὰ ἐντάσσεται σ' αὐτὴν διὰ τῆς ἀποδέσμευσής του ἀπὸ αὐτὴν, ὅπως καὶ γιὰ νὰ δομηθεῖ μιὰ ἐγκυρὴ θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ φαινομένου πρέπει τὸ καθέκαστο κοινωνικὸ φαινόμενο νὰ μὴν ὑποτάσσεται σ' ἓναν γενικὸ τύπο (ἀρχή, νόμος, οὐσία),

220. *Negative Dialektik*, ὁ.π., σ. 8, 12, 16, 19, 28, 29.

πράγμα πού θά μᾶς ἐμπόδιζε νὰ κατανοήσουμε αὐτὸ πού ὁ Λούκατς ὀνόμαζε παραγωγή νέων κατηγοριῶν — μ' ἄλλα λόγια, τὴν ἱστορικότητα τῆς κοινωνίας. Πρέπει λοιπὸν τὸ φαινόμενο ν' ἀπελευθερώνεται, νὰ λογίζεται μὲ ἔννοιες χωρὶς αὐτὲς νὰ τὸ ὑπάγουν στὸν ἑαυτὸ τους.

Μιὰ ἔννοια ἀποκτᾷ νόημα μόνον ὅταν διαμεσολαβεῖται ἀπὸ κάτι πού δὲν εἶναι ἔννοια, αὐτὸ εἶναι τὸ πράγμα πού δεκνύεται στὴν παραδοσιακὴ γνωσιοθεωρία, τὸ πράγμα «ἐκεῖ ἔξω» ὅπως λένε οἱ ἀγγλοσάξωνες, τὸ τότε τι ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης. Ἄρα ἡ γνώση ἀπαιτεῖ τὴν διακοπὴ τῆς γνώσης ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, τὴν διακοπὴ τῆς ἐμμένειας πού λέγαμε.

Ὅμως ἡ ἔννοια ὑπάρχει συγχρόνως ὡς κάτι γενικό, πού ὑπερβαίνει κάθε δεδομένο. Δηλαδή ἡ γνώση εἶναι πάντα ζήτημα καὶ ἀντιστοιχίας μὲ τὴν ἐμπειρία καὶ συνοχῆς τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, γιὰ νὰ τὸ ποῦμε μὲ ὄρους «παραδοσιακῆς θεωρίας».

Γι' αὐτοὺς τοὺς λόγους ὁ Ἀντόρνο ὀρίζει τὴν «ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ» ὡς τὸν αὐτοαναλογισμό τῆς ἔννοιας πού ἐγκαταλείπει τὴν ἐπίφαση ταυτότητας, καθ' αὐτὸ ὄντος, γιὰ νὰ πετύχει τὸ ἴδιον νόημά της, ὅπου τὸ μὴ ἐννοιακὸ εἶναι συγκροτητικὸ τῆς ἔννοιας.²²¹

Αὐτὸ τὸ μὴ ἐννοιακὸ εἶναι ἡ μορφή πού δίνει στὸ κοινωνικὸ ἀντικείμενο μιὰ θεωρία τῆς κοινωνίας πού δὲν θέλει νὰ καθαγιάζει ὅ,τι ὑπάρχει ἀλλὰ οὔτε νὰ τοῦ ἀντιτάσσει ἓνα ἐξωπραγματικὸ ὄραμα. Εἶναι ἡ μορφή πού δὲν ἐπιβάλλει μιὰ συγκεκριμένη μορφή στὸ ἀντικείμενο. Τὴν ὀνομάζει ὁ Ἀντόρνο «τὸ μὴ ταυτόσημο» (das Nicht-Identische), γιὰ νὰ δηλώσει ἀκριβῶς τὴν ἀπαραίτητη θεωρητικὴ προϋπόθεση ὅτι αὐτὸ δὲν προϋποτίθεται ὡς ταυτόσημο, δηλαδή ἀναγώγιμο, κατανοήσιμο, μὲ τίς ἤδη ὑπάρχουσες κατηγορίες, ἄρα λογίζεται ὡς ἱκανὸ νὰ ἐξελισσεται ἀπροσδόκητα, ἱστορικά, ἀντὶ νὰ ἐντάσσεται ἀπλῶς στὴν γενικὴ ἰσοδυναμία τῶν ἐμπορευμάτων ἢ στὴν γενικὴ ἀλληλεξάρτηση πού ἐπιδιώκει νὰ συγκροτήσῃ ἡ παραδοσιακὴ θεωρία ὁμοιογενοποιώντας τὰ πάντα.

Ὅταν ἡ σημερινὴ ἰδεολογία ὑποστηρίζει τὴν καθεστηκυία τάξη πραγμάτων μὲ πραγματολογικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ τύπου «μὴν ὀνειρεύεστε, ἀνέκαθεν οἱ ἄνθρωποι κινοῦνταν μὲ βάση τὸ ἐγωιστικὸ συμφέρον τους» κ.τ.τ., ἡ μόνη ἀπάντηση, σύμφωνα μὲ τὸ ἀντορνικὸ σχῆμα, εἶναι ὅτι αὐτὴ ἡ προϋπόθεση εἶναι ἐπιστημονικὰ ἀδόκιμη, εἶναι δηλαδή ἡ μετατροπὴ μιᾶς ἀντιδογματικῆς ἀρχικῆς θέσης (κατὰ τῆς ὑπερβατικῆς-θεολογικῆς δικαιολόγησής τῆς κοινωνικῆς τάξης) σὲ δογματικὴ, εἶναι δη-

221. *Negative Dialektik*, ὅ.π., σ. 18.

λαδὴ μιὰ κοινωνικὴ κατάσταση, καὶ μάλιστα μιὰ κοινωνικὴ κατάσταση ποὺ κατέρριψε τὴν ἐξωκοινωνικὴ ἀναφορὰ τῆς, πλήρως ἐκκοινωνισμένη, ἢ ὁποία ἐμφανίζεται μέσα ἀπὸ τέτοια ἐπιχειρήματα ὡς φυσικὴ.

Ὁ Ἑγελος ἔλεγε πὼς οἱ ἐπιστῆμες ὑποκύπτουν ὑπερβολικὰ στὴν ταυτότητα καὶ ὡς πρὸς τοῦτο ἡ φιλοσοφικὴ ἐπιστημολογία πρέπει νὰ τὶς διορθώνει σώζοντας τὶς διαφορές.²²² Ὁ Ἑγελος ἐδῶ καὶ ὁ Ἀντόρνο μὲ τὸ «μὴ ταυτῶσιμον» ἀρνοῦνται ἔτσι κάτι ποὺ λέγεται ἀναγωγισμὸς καὶ ἐπικρατεῖ στὴν «θετικιστικὴ» παράδοση.

Ὁ Ἀντόρνο δὲν δέχεται τὴν ἀποψη τοῦ Λούκατς περὶ ὁλότητος ἐπειδὴ μιὰ τέτοια ὁλότης εἶναι ὑπερβατικὴ πρὸς τὰ μέρη τῆς μ' ἓναν ἰδιαίτερον τρόπο. Ὁ τρόπος αὐτὸς χαρακτηρίζεται θεωρητικά, ὅπως πρότεινα νὰ κατανοηθεῖ αὐτὸ τὸ ζήτημα, ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι προϋποτίθεται ἀντὶ νὰ τίθεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο (δογματισμός), ἀντί, δηλαδή, ἡ θεωρία νὰ ἐπιτρέπει τὴν διακοπὴ τῆς ἐμμένειας, τόσο ἀπὸ μέρος τοῦ κρίνοντος ὑποκειμένου ὅσο καὶ ἀπὸ μέρος τοῦ ἀντικειμένου, ποὺ ἔτσι ἀκριβῶς ἀναδεικνύεται σὲ ἀντικειμενικὸ κριτὴ τῆς συνάφειας ὅπου ἀνήκει καὶ τὴν ὁποία διαρρηγνύει.

Αὕτὴ τὴν αὐτο-κριτικὴ τῆς κοινωνίας προσπαθοῦσε νὰ σκεφθεῖ καὶ ὁ Λούκατς, ὅπως εἶδαμε, ἀλλὰ ἡ ἔννοιά του τῆς ὁλότητος ἐρχόταν συγχρόνως σὲ ἀντίφαση μὲ μιὰ τέτοια προοπτικὴ — ποὺ κινδύνευε νὰ ὁδηγήσει σὲ αὐθορμησιακὰ συμπεράσματα (ὅπως αὐτὰ ποὺ οἱ ὁπαδοὶ τοῦ Λένιν προσῆπταν στὴν Λούξεμπουργκ, ἢ ὁποία εἶχε κατηγορήσει τοὺς μπολσεβίκους γιὰ αὐταρχισμό στὴν μπροσούρα τῆς *Ἡ Ρωσικὴ Ἐπανάσταση*. — Μιὰ τέτοια ἔννοια ὁλότητος στήριζε ὅμως ἐξουσιαστικὲς πρακτικὲς ἀπαράδεκτες γιὰ τὴν Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης.

Ὡστόσο αὕτὴ ἡ στάση δὲν σήμαινε πὼς ἡ ἔννοια τῆς ὁλότητος θεωροῦνταν καθ' αὐτὸ ἀπαράδεκτη εἴτε ὡς θεωρητικὸ στοιχεῖο εἴτε ὡς πρακτικὸς σκοπός. Ἡ μετὰ-θεσὴ τῆς ἀπὸ τὴν θέσιν τῆς κατηγορίας ποὺ ἐξηγεῖ τὴν τωρινὴν πραγματικότητα, χρῆση ποὺ θεωρεῖται λαθροχειρία γιὰ τὴν δεδομένη κοινωνικὴ κατάσταση, στὴν θέσιν τῆς κριτικῆς ἔννοιας, ποὺ θὰ πεῖ κανονιστικῆς κατηγορίας, τὴν ἐξυψώνει μᾶλλον, ἂν παρατηρήσουμε πὼς τὸ ἰδανικὸ εἶναι πάντα κάτι ἀπόλυτο. — Ἡ καλύτερα ἂν ἐξετάσουμε τὴν ἀντίστοιχη θεματοποίησιν τοῦ Κάντ, ποὺ εἶναι καθοριστικὴ γιὰ τὴν φραγκφουρτιανὴ ἄρνησιν τῆς ὄντολογικῆς ἐρμηνείας τῆς διαλεκτικῆς πρὸς ὄφελος μιᾶς ὑπερβατολογικῆς (καντιανῆς) ἐρμηνείας τῆς.

222. *Enzyklopädie* § 246, προσθήκη, *Werke*, ὁ.π., τ. 9, σ. 20.

Γιὰ τὸν Κάντ, ἡ κανονιστικὴ «ἰδέα» τοῦ λόγου εἶναι ἀπόλυτη, δηλαδὴ δὲν ἐξαρτᾶται ἡ ἐγκυρότητά της ἀπὸ τὴν ὕπαρξιν ἢ μὴ ἑνὸς ἀντίστοιχου φαινομένου, ὅπως ἰσχύει γιὰ τῆς γνωσιακῆς «κατηγορίας» τῆς διάνοιας. Ἡ ἀπολυτοσύνη αὕτὴ ὀφείλεται στὸν Κάντ ἀκριβῶς στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἰδέα εἶναι πρακτικῆς σημασίας καὶ ἡ λέξις «πρακτικὴ» ἔχει ἐδῶ τὴν ἔννοια τῆς ὀρθῆς πράξεως, τῆς «ὀρθοπραξίας», ποὺ μεταφέρθηκε μὲ κάποιες διαφοροποιήσεις στὴν μαρξιστικὴ ἔννοια τῆς πράξης.