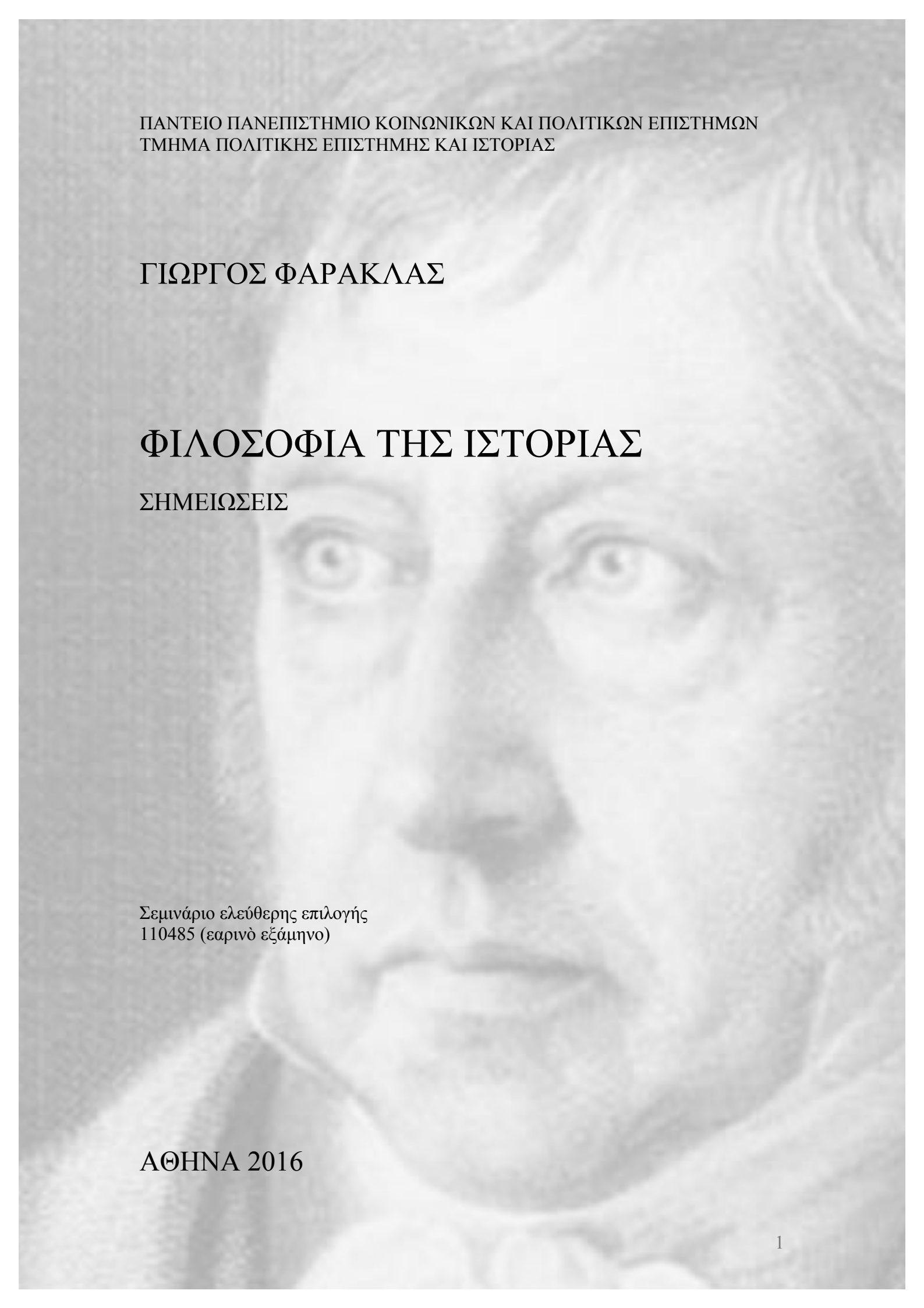




ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Σεμινάριο ελεύθερης επιλογής
110485 (εαρινό εξάμηνο)

ΑΘΗΝΑ 2016

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

3	1. Η ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΑΦΗΓΗΣΗ
12	2. Η ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ
22	3. Η ΕΝΑΛΛΑΓΗ ΤΩΝ ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΙΩΝ
32	4. ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ
42	5. Η ΚΑΤΟΠΙΝ ΕΟΡΤΗΣ ΓΝΩΣΗ

© Γεώργιος Φαράκλας-Ματορίκος

1. Η διδακτική αφήγηση

Η ιστορία είναι παραδοσιακά μια επιμορφωτική αφήγηση παρελθόντων γεγονότων. Η προϋπόθεση μιας τέτοιας έννοιας ιστορίας είναι ότι τα γεγονότα που περιγράφει μπορούν να προσφέρουν διδάγματα για κάθε εποχή γιατί αποτελούν εκδηλώσεις της ανθρώπινης φύσης. Σε αυτή την έννοια μπορεί κανείς να πει ότι ανήκουν όσες ιστορίες έχουν γραφτεί από τον Ηρόδοτο (περ. 484-425 π.Χ.) και τον Θουκυδίδη (περ. 460-περ. 395 π.Χ.) έως τα τέλη του 19^{ου} αιώνα.

Κυρίαρχη σ' αυτό το υπόδειγμα είναι η εστίαση στην πολιτική και τον πόλεμο ως προς το θέμα και στην ψυχολογία και την ηθική ως προς την εξήγηση. Αναγνωρίζεται ο σχετικισμός των ηθών αλλά εξηγείται από ψυχικές διεργασίες και ποιότητες της όμοιας ανθρώπινης φύσης. Η ανθρώπινη φύση γεννά έτσι ολοένα διαφορετικά αλλά ουσιωδώς συγκρίσιμα αποτελέσματα, ιδίως όσον αφορά την πολιτική και τον πόλεμο. Ο κίνδυνος που συνοδεύει τη χρήση της φύσης με σκοπό την υπέρβαση του μυθικού –ατεκμηρίωτου, υπερφυσικού, «ποιητικού»– τρόπου αντιμετώπισης των ανθρώπινων πράξεων, είναι η υπαναχώρηση σε προεπιστημονικά σχήματα σκέψης, προπαντός στο σχήμα σκέψης της διαφθοράς των συγχρόνων μας σε αντίθεση με τους προγόνους.

Πρόκειται ουσιαστικά για μία πρώτη γένεση της ιστορίας, την οποία διαδέχεται, στα τέλη του 19^{ου} αιώνα, μια δεύτερη, όταν παύουν να προκρίνονται οι ψυχολογικές εξηγήσεις, να υπερτιμώνται η πολιτική και η πολεμική δραστηριότητα, και η ποικιλία του ιστορικού φαινομένου να ανάγεται σε μια σταθερή ανθρώπινη φύση.

* * *

Οι ιστορικοί δηλώνουν ως σκοπό τους τη διατήρηση της *μνήμης σημαντικών γεγονότων*. Προβαίνουν σε *έλεγχο των μαρτυριών* σχετικά με αυτά τα γεγονότα. Αναλαμβάνουν έτσι την *προσωπική ευθύνη* της επιλογής τους (*δοκεῖ μοι*, «μου φαίνεται»), είναι η συνηθισμένη ρήση του Ηροδότου σχετικά με την αλήθεια).¹ Αναζητούν τα αίτια των γεγονότων αποφεύγοντας την προσφυγή σε θεϊκές παρεμβάσεις.² Έτσι διακρίνουν το έργο τους από αυτό των ποιητών, οι οποίοι, πέραν του ότι εξηγούν τις ανθρώπινες πράξεις με προσφυγή σε θεϊκές παρεμβάσεις, εξωραΐζουν το παρελθόν γιατί δεν ελέγχουν ο,τι λέγεται σχετικά, και το εμφανίζουν πάντοτε ανώτερο του παρόντος.³ Έτσι διακρίνεται ο *μύθος* από τον *λόγο* –πιο πολύ στον Θουκυδίδη απ' ό,τι στον Ηρόδοτο (βλ. *κείμενο 1*)– μια διάκριση που αρχικά δεν αναφέρεται σε ό,τι θα ονομασθεί λογική ικανότητα, αλλά στη διαφορά ανάμεσα στον ποιητικό και τον πεζό λόγο.⁴ Ο ιστορικός αναζητεί την «πεζή», όχι την «ποιητική» αλήθεια.

Ο διδακτικός χαρακτήρας της ιστορικής αφήγησης θεωρείται αυτονόητος. «Η μελέτη της ιστορίας είναι η καλύτερη θεραπεία», λέει ο Τίτος Λίβιος (Titus Livius, 59 π.Χ.-17 μ.Χ.), «γιατί καταγράφει την άπειρη ποικιλία της ανθρώπινης εμπειρίας» και έτσι βρίσκει κανείς σ' αυτήν «πρότυπα που πρέπει να ακολουθήσει και

¹ Βλ. C. Darbo-Pechanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête herodotéenne*, Seuil, Παρίσι 1987.

² Ηροδότου *Ιστορίαι*, Β', 3.

³ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Α', 21.

⁴ Βλ. W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Herodot. Thukydides*, Tübinger Vorlesungen Band 2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1982, σ. 25.

παραδείγματα προς αποφυγήν για τον ίδιο και για τη χώρα του».⁵ «Τίποτε δεν διορθώνει ευκολότερα τους ανθρώπους όσο η γνώση του παρελθόντος» έλεγε ήδη ο Πολύβιος (περ. 200-118 π.Χ.), γι' αυτό «όλοι οι ιστοριογράφοι [...] αρχίζουν και τελειώνουν με αυτό. Λένε δηλαδή πως η γνώση της ιστορίας είναι η πιο σωστή παιδεία και προπόνηση για την πολιτική δράση».⁶ Απηχούν τη θέση του Θουκυδίδη, που επικαλείται τη σταθερότητα της ανθρώπινης φύσης: «Θα είμαι ικανοποιημένος αν το έργο μου κριθεί ωφέλιμο από όσους θελήσουν να έχουν ακριβή γνώση των γεγονότων που συνέβησαν και εκείνων που θα συμβούν στο μέλλον, τα οποία, από την πλευρά της ανθρώπινης φύσης, θα είναι όμοια ή παραπλήσια».⁷ Η ιστορία μιλά για ό,τι έχει ήδη συμβεί, αλλά είναι ωφέλιμη γιατί παρόμοια πράγματα θα ξανασυμβούν, όσο οι άνθρωποι παραμένουν άνθρωποι, όσο διέπονται από τα ίδια πάθη και πιστεύουν στις ίδιες αρετές, κ.λπ. Η σταθερότητα της ανθρώπινης φύσης εγγυάται τη διδακτική λειτουργία της πεζής αφήγησης του παρελθόντος που λέγεται «ιστορία».

Ιστορία των προενομήσεων της ιστορίας

Βέβαια, οι ιστορικοί δεν θεωρούν πάντα το ίδιο πράγμα αξιομνημόνευτο. Αυτό αλλάζει και προδίδει τις προενομήσεις του ατόμου ή της εποχής. Άλλος, όπως πρώτος ο Ηρόδοτος, δίνει έμφαση στη σχετικότητα των ηθών από λαό σε λαό.⁸ Άλλος, αντίθετα, όπως πρώτος ο Θουκυδίδης, ρίχνει το βάρος στην πρόοδο που σημειώνουν τα ήθη σε έναν λαό.⁹ Άλλος, όπως πράττει τυπικά ο Ξενοφών (περ. 430-354 π.Χ.), περιγράφει τα κατορθώματα ενός μεγάλου άνδρα.¹⁰ Άλλος, όπως κάνει με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο ο Πλούταρχος (περ. 46-120 μ.Χ.), εξετάζει τις αφανείς εκείνες πράξεις που μας φανερώνουν τον χαρακτήρα των μεγάλων ανδρών.¹¹ Άλλοι μελετούν ένα συμβάν, όπως ο Σαλλούστιος (Sallustius, 86-περ. 35 π.Χ.)· άλλοι όμως, όπως ο Τίτος Λίβιος, μας δίνουν μεγάλες συνθέσεις με πρωταγωνιστή μια πολιτεία. Αν αναζητήσουμε κοινά στοιχεία στις ατομικές προτιμήσεις, τότε θα συναντήσουμε τις προενομήσεις μιας εποχής. Εδώ θα βρούμε ότι, σε μια μεγάλης διάρκειας εποχή που φαίνεται να εκτείνεται από τον Ηρόδοτο μέχρι τον Γίββωνα (Edward Gibbon, 1737-1794), όλοι δίνουν έμφαση στον πόλεμο μάλλον παρά στο εμπόριο και στην πολιτική παρά στην οικονομία. Η τωρινή έννοια «οικονομίας» μπορούμε να πούμε άλλωστε ότι δεν υπάρχει ακόμη, καθώς η λέξη δηλώνει τότε την διοίκηση του οίκου –όπως όταν σήμερα κάνουμε λόγο για τον «οικονόμο» ενός σπιτιού–, ενώ μετά τον ιη' αιώνα δηλώνει μια δημόσια σφαίρα δραστηριότητας διακριτή από την πολιτική, στην οποία ανήκει το εμπόριο κοντά στην παραγωγή αγαθών.

Είναι χαρακτηριστικό πόσο ο πόλεμος δεσπάζει στην κλασική ιστοριογραφία. Το πρώτο έργο ιστοριογραφίας που διαθέτουμε –που είναι και το πρώτο εκτεταμένο

⁵ Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, I, 1· αγγλ. έκδ. Livy, *The Early History of Rome, Books I-V of The History of Rome from its Foundations*, μτφ. A. de Selincourt, Penguin, Harmondsworth 1960, σ. 34.

⁶ Πολύβιος, *Ιστοριών Α'*, 1, μτφ. Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλου, Γαλαξίας, Αθήναι 1971· Στιγμή, Αθήνα 1995, σ. 27.

⁷ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Α', 22· μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, τ. Α', Αθήναι 1965, τ. Α', σ. 29· Εστία, Αθήνα 1998· πρβλ. μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Πόλις, Αθήνα 2011 (υπογραμμίζω εγώ).

⁸ Βλ. το κλασικό χωρίο του Ηροδότου, *Ιστορίαι*, Γ', 38.

⁹ «Η ληστεία, τότε, δεν ήταν ακόμα ντροπή, αλλά αντίθετα έδινε κάποια δόξα σε όσους την ασκούσαν»... (Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Α', 5, μτφ. ό.π.).

¹⁰ Ο Ξενοφών περιγράφει την άνοδο του Κύρου στην αυτοκρατορία, που δείχνει ότι «δεν είναι δύσκολο και αδύνατο να εξουσιάζει κανείς τους ανθρώπους, αν αυτό το κάνει όπως πρέπει» (*Κύρου παιδεία*, Α', 3, μτφ. Στ. Τζουμμελέας, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, τ. Α', χ.χ.ε.).

¹¹ Ο Πλούταρχος στους *Βίους παραλλήλους* (Αλέξανδρος, 1).

πεζογράφημα που διαθέτουμε– αρχίζει με τα λόγια: «Ο Ηρόδοτος ο Αλικαρνασσεύς παρουσιάζει την έρευνά του αυτή για να μη λησμονηθούν με τον καιρό τα έργα των ανθρώπων και να μη μείνουν αμνημόνευτα τα μεγάλα και θαυμαστά κατορθώματα των Ελλήνων και των βαρβάρων, ούτε, ειδικότερα, τα αίτια για τα οποία πολέμησαν μεταξύ τους».¹² Αυτό το νόημα έχει η περίφημη πρόθεση του Θουκυδίδη να μείνει το έργο του *κτῆμα ἐς αἰεί*: «Ἐγραψ[ε] την ιστορία [τ]ου για να μείνει αιώνιο κτῆμα των ανθρώπων»,¹³ επειδή αφορά τον «σπουδαιότερο από όλους τους παλαιότερους πολέμους».¹⁴ Ο Ξενοφών στην *Κύρου ανάβασιν* αφηγείται πώς μύριοι μισθοφόροι επέστρεψαν από τα βάθη της Ασίας πολεμώντας. Ο Πολύβιος εξετάζει πώς η Ρώμη με το μικτό πολίτευμά της υπερίσχυσε πολεμικά «σχεδόν όλ[ων] τ[ων] εθν[ών] της οικουμένης σε διάστημα μικρότερο από πενήντα τρία χρόνια».¹⁵ Ο Ιούλιος Καίσαρ (Julius Caesar, 100-44 π.Χ.) στο *De bello gallico* αφηγείται πώς οι Ρωμαίοι κατέκτησαν τη Γαλατία. Στην ίδια ακόμη κατηγορία ανήκει μια εμφύλια σύρραξη όπως η συνωμοσία του Κατιλίνα, «έγκλημα [...] ιδιαίτερα αξιομνημόνευτο», για τον Σαλλούστιο, «επειδή και η ίδια η εγληματική πράξη αλλά κι ο κίνδυνος που έκλεινε μέσα της ήταν καινοφανή».¹⁶ Αντίστοιχα ο Αρριανός (86-160 μ.Χ.) στην *Αλεξάνδρου ανάβασιν* διηγείται τη σταδιοδρομία του μεγαλύτερου κατακτητή.

Εδώ είναι φανερό ότι η νεωτερική αντίληψη του τι είναι σημαντικό στην ιστορία διαφέρει από την αρχαία. Όταν, δεκαεπτά αιώνες αργότερα, ο Ντρώζεν (Gustav Droysen, 1808-1884) επαναλάβει το ίδιο εγχείρημα, θέλοντας να διηγηθεί, όπως λέει, «το πεπρωμένο του μεγαλύτερου ήρωα που γνώρισε ποτέ η ανθρωπότητα», θα δώσει πια έμφαση στο πολιτιστικό όραμα σύνθεσης Δύσης και Ανατολής που ενέπνευσε τον μόνο από τους «κατακτητές, αρχαίους ή νεώτερους», που διέθετε μια τέτοια ανώτερη μέριμνα.¹⁷ Δεν αρκεί πια το γεγονός ότι ο Αλέξανδρος υπήρξε μεγάλος στρατηλάτης για να δικαιολογηθεί η απόφαση αφήγησης της ζωής του. Ο πολιτισμός είναι επίσης μια έννοια που ακόμη δεν υπάρχει στην αρχαιότητα, προϊόν και αυτή του ιη' αιώνα, και υπερβαίνει κι αυτή τη σφαίρα της πολιτικής και του πολέμου.

Η ίδια διαφορά απαντάται στον ιστορικό αναστοχασμό της ιστορικής σκέψης. Πράγματι, καθώς η ιστορία μελετά γεγονότα και διερευνά τα αίτιά τους, φθάνει στην αυτοεφαρμογή, στο να μελετήσει τα ιστορικά αίτια της *ίδιας*. Ο Τάκιτος (Tacitus, 56-117 μ.Χ.) υπογραμμίζει τη σύνδεση πολιτικής συμμετοχής και συγγραφής ιστορίας:

Από την ίδρυση της Πόλης μέχρι σήμερα έχουν περάσει 820 έτη, τα γεγονότα των οποίων έχουν αφηγηθεί πολλοί συγγραφείς, όσο επρόκειτο δε για την ιστορία του ρωμαϊκού λαού, η αφήγηση διέθετε ευφράδεια όση και ειλικρίνεια. Αλλά μετά τη μάχη στο Άκτιο, όταν, για να διασφαλισθεί η ειρήνη, η παντοδυναμία παραχωρήθηκε σε ένα μόνο άτομο, εξέλιπαν τα μεγάλα εκείνα πνεύματα· ταυτόχρονα, η αλήθεια υπέστη διάφορες στρεβλώσεις, αφενός επειδή οι συγγραφείς δεν μετείχαν πια στην πολιτική και δεν τη γνώριζαν, αφετέρου επειδή εμφορούνταν από το πάθος της λατρείας ή, αντίθετα, από το μίσος για την τυραννία.¹⁸

¹² Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, Αθήναι 1971, τ. Α'· Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1989, τ. Α'· Ωκεανίδα, Αθήνα 2000, τ. Α'.

¹³ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Α', 22, 4.

¹⁴ *Ο.π.*, Α', 1, μτφ. ό.π., τχ. Α', σ. 15.

¹⁵ *Ιστορίαι*, Α', 1, μτφ. ό.π.

¹⁶ Sallustius, *Bellum Catilinae*, IV, 3-4· ελλ. έκδ. Σαλλούστιος, *Ο πόλεμος με τον Κατιλίνα, Ο πόλεμος με τον Ιουγούρθα, Ιστορίες*, μτφ. Ν. Πετρόχειλος, MIET, Αθήνα 1993.

¹⁷ G. Droysen, *Alexander der Große*, 1833· γαλλ. έκδ. *Alexandre le Grand*, μτφ. J. Benoist-Méchin, Grasset, Παρίσι 1934· Complexe, Βρυξέλλες 1991, σ. 66, 68· ελλ. έκδ. *Ιστορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου*, μτφ. Ρ. Η. Αποστολίδης, 2 τ. Τράπεζα Πίστεως, Αθήνα 1988.

¹⁸ *Historiae*, I, § i· γαλλ. έκδ. Tacite, *Histoires*, μτφ. H. Goelzer, LGF, Παρίσι 1963, σ. 15.

Η σημερινή αντίστοιχη εξέταση δεν περιορίζεται όμως στην πολιτική. Π.χ., όταν ο γάλλος φιλόσοφος Φρανσουά Σατελέ (Fr. Châtelet, 1925-1985) συνδέει τη *Γέννηση της ιστορίας* με τα γεγονότα της εποχής του Ηρόδοτου και του Θουκυδίδη, τονίζει την άνοδο του *εμπορίου* εις βάρος του πολέμου και του *δήμου* εις βάρος των ευγενών, δηλαδή τη διευρυμένη συμμετοχή στα πολιτικά πράγματα. Αυτά προκαλούν πια τη γένεση της ιστορίας, διότι προκαλούν την ανατίμηση του αισθητού όντος, δηλαδή των τεκμηρίων εις βάρος των ιδεών, και παράλληλα του ρόλου των ατόμων εις βάρος του ρόλου των οικογενειών:

Από τα μέσα του στ' αιώνα [...] παρατηρείται μια απότομη επέκταση των θετικών γνώσεων, κι αυτό συμβαίνει σε όλους τους τομείς. Ο πραγματικός άνθρωπος, δηλαδή ο ευρισκόμενος σε μια συγκεκριμένη κατάσταση, εκείνος που ζει κατά έναν ορισμένο τρόπο, που κατοικεί σε μια δεδομένη χώρα και κατασκευάζει κάποιο αντικείμενο, καθίσταται το επίκεντρο του ενδιαφέροντος. Η αιτία αυτού του φαινομένου είναι ασφαλώς η ανάπτυξη του εμπορίου και των σχέσεων μεταξύ «εθνών» και μεταξύ των ατόμων. [...] Η εξουσία παύει να είναι προνόμιο *οικογενειών*, ανήκε πλέον σε άτομα.¹⁹

Η σύνδεση ιστοριογραφίας και συνθηκών είναι διαφορετική στις δύο περιπτώσεις: Ο ένας αναφέρεται σε *πολιτικές* συνθήκες –τη συμμετοχή ή μη στη λήψη πολιτικών αποφάσεων– και στις ψυχολογικές επιπτώσεις τους –το πάθος ως αγάπη η μίσος για τον πολιτικό άρχοντα–, που επηρεάζουν το έργο του ιστορικού. Ο άλλος αναφέρεται σε *κοινωνικές* συνθήκες –άνοδος του εμπορίου και του δήμου– των οποίων επίπτωση αποτελούν οι πολιτικές συνθήκες –διευρυμένη συμμετοχή στη λήψη πολιτικών αποφάσεων–, που επηρεάζουν το έργο του ιστορικού. Διαφέρουν οι προενοήσεις τους περί ιστορίας. Για μας, η κλασική μορφή ιστοριογραφίας υπερτιμά την πολιτική και την πολεμική σφαίρα, πράγμα που συναρτάται με μια υπερτίμηση της ψυχολογικής συνιστώσας της πολιτικής και πολεμικής πράξης. Προτείνω να πούμε ότι ο Τάκιτος είναι απόγονος της *πρώτης* και ο Σατελέ της *δεύτερης γένεσης της ιστορίας*. Στην πρώτη περίπτωση πολιτική είναι το θεμέλιο παρόμοιων ανά τον χρόνο ψυχολογικών μορφών που αξιολογούνται ηθικά. Στη δεύτερη, η κοινωνία εξηγεί τι συμβαίνει σε πολιτικό επίπεδο, πράγμα που αμβλύνει το κύρος των ψυχολογικών ερμηνειών όσο και των ηθικών αξιολογήσεων των πράξεων των δρώντων.

Αξίζει να σημειωθεί ένα παράδοξο, χαρακτηριστικό της ιστορίας *των ιδεών*: Η μορφή ιστοριογραφίας που κάνει την εμφάνισή της στην αρχαιότητα δίνει έμφαση στον πόλεμο, ενώ η εμφάνισή της προϋποθέτει, αντίθετα, τη σχετική υποβάθμιση της πολιτικής σημασίας του πολέμου, όπου στηριζόταν η εξουσία των αριστοκρατών. Αυτό σημαίνει πως η μορφή ιστορίας που εμφανίζεται στην κλασική Ελλάδα δεν αποτελεί στα μάτια μας ακόμη την ολοκληρωμένη ιστορική στάση, καθώς παραμένει δέσμια προενοήσεων που ανήκουν στην ιστορική περίοδο όταν η ιστορία δεν ήταν ακόμη δυνατή.

Σχετικισμός και κανονιστικότητα

Το κλασικό υπόδειγμα περιέχει μια υπερτίμηση της πολιτικής σημασίας της αγάπης, του μίσους, του φόβου και της περιφρόνησης που εμφανίζεται με σταθερότητα στους αναλυτές της πολιτικής από τον Αριστοτέλη (384-322 π.Χ.) στον Μακιαβέλλι (N. Machiavelli, 1469-1527), συνοδευόμενη από μια *ηθική της αρετής*. Βέβαια η ιστορία

¹⁹ *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Minuit, Παρίσι 1962· ελλ. έκδ. α' μέρους: *Η γέννηση της ιστορίας. Η διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης στην αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Ε. Κασίμη, Σμίλη, Αθήνα 1992, σ. 59, 61.

προϋποθέτει εγγενώς τον *σχετικισμό*. Αυτός φανερώνεται στον Ηρόδοτο στην αντιπαράθεση ηθών και εθίμων, που αναφέραμε. Έχει ως αποτέλεσμα τον κλονισμό της πίστης στην παράδοση, στο τι εΐθισται να θεωρούμε πρόπον ή ανάρμοστο:

Όταν βασιλεύε ο Δαρείος, κάλεσε μερικούς Έλληνες [...] και τους ρώτησε πόσα χρήματα θέλανε για να φάνε τον πατέρα τους όταν θα πέθαινε. Οι Έλληνες αποκρίθηκαν ότι δεν θα το έκαναν με κανέναν τρόπο. Μετά κάλεσε μερικούς Ινδούς [...] που τρώνε τους γονείς τους άμα πεθάνουν και [...] τους ρώτησε για τι ποσόν θα δέχονταν να κάψουν τους γονείς τους όταν θα πέθαιναν. Οι Ινδοί έβαλαν τις φωνές [...]. Μου φαίνεται ότι είχε δίκιο ο Πίνδαρος που είπε: «Η συνήθεια είναι ο βασιλιάς του κόσμου».²⁰

Ο σχετικισμός δημιουργεί όμως πρόβλημα κυρίως στο *ηθικό* επίπεδο, που είναι διακριτό από τη συνήθεια (πολλές συνήθειες είναι ηθικά αδιάφορες, όπως το αν καίμε ή θάβουμε ή ακόμη κι αν τρώμε τους νεκρούς). Στον περίφημο διάλογο των Αθηναίων με τους Μηλίους, το συμφέρον φαίνεται να υπερισχύει της ηθικής, το δέον να είναι μόνο μια ψευδαίσθηση, η αρετή μια αυταπάτη. Οι Αθηναίοι λένε –και το εννοούν, όπως έδειξε η συνέχεια– ότι, αν οι Μήλιοι δεν υποταχθούν, θα εξοντωθούν, όσο άδικο κι αν είναι, μόνο και μόνο επειδή αυτό συμφέρει τους Αθηναίους.

ΑΘΗΝΑΙΟΣ. Στις ανθρώπινες σχέσεις, τα νομικά επιχειρήματα (*δίκαια*) έχουν αξία όταν εκείνοι που τα επικαλούνται είναι περίπου ισόπαλοι σε δύναμη και [...] αντίθετα, ο ισχυρός επιβάλλει ό,τι του επιτρέπει η δύναμή του και ο αδύνατος υποχωρεί όσο του το επιβάλλει η αδυναμία του. [...]

ΜΗΛΙΟΣ. [...] Δεν μας επιτρέπετε να επικαλεσθούμε το δίκαιο και μας καλείτε να υποταχθούμε στο συμφέρον σας.²¹

Αυτός ο σχετικισμός δεν σημαίνει όμως πως η ιστορική αφήγηση επικεντρώνεται στην κατάρριψη της ηθικής. Η σχέση δικαίου και συμφέροντος δεν είναι εδώ σχέση επιφανομένου και ουσίας αλλά δύο υπαρκτών κινήτρων. Ο κόσμος δεν κατοικείται μόνο από υποκριτές συμφεροντολόγους αλλά διαιρείται σε ενάρετους και μή. Παρά τον ρεαλισμό ορισμένων ιστορικών, κατεξοχήν βέβαια του Θουκυδίδη, το δίκαιο δεν θεωρείται ποτέ εξ ορισμού πρόσχημα. Παραμένει ένα υπαρκτό κίνητρο άλλο από το συμφέρον. Ο φιλοσπαρτιάτης Αθηναίος Ξενοφών, ολοκληρώνοντας την ιστορία του πελοποννησιακού πολέμου, στο έργο του *Ελληνικά*, μνημονεύει την απόφαση των Λακεδαιμονίων να μην επιβάλλουν στους ηττημένους Αθηναίους ό,τι οι τελευταίοι είχαν αδίκως επιβάλει στους Μηλίους, όπως φοβούνταν κι οι ίδιοι.²² Η απόφαση δεν παρουσιάζεται ως απόρροια του συμφέροντός τους αλλά ενός υπό ευρεία έννοια «ηθικού», κανονιστικού συλλογισμού: της αναγνώρισης μιας οφειλής (οι Αθηναίοι είχαν σώσει τη χώρα από την περσική απειλή).

Διαμαρτυρήθηκαν πολλοί άλλοι Έλληνες [...] λέγοντας ότι δεν πρέπει να κάνουν συνθήκη με τους Αθηναίους, αλλά να τους αφανίσουν. Οι Λακεδαιμόνιοι όμως δήλωσαν ότι αρνούνται να υποδουλώσουν πόλη ελληνική που τόσες υπηρεσίες είχε προσφέρει τον καιρό του μεγαλύτερου κινδύνου που είχε απειλήσει ποτέ την Ελλάδα.²³

Σε αντίθεση με μια διαδεδομένη στάση κατά τη μετά τον ιη' αιώνα εποχή, στο παραδοσιακό ιστορικό υπόδειγμα η ψυχολογική εξήγηση δεν ακυρώνει την πίστη ότι υπάρχουν ευγενή κίνητρα. Πρόκειται για εργαλείο διερεύνησης της ανθρώπινης φύσης, ανίχνευσης των μηχανισμών δια των οποίων επιδρά στις επιλογές ιστορικών

²⁰ *Ιστορίαι* Γ', 38, μτφ. Α. Βλάχου, Ωκεανίδα, Αθήνα 2000, τ. Β', σ. 41-42.

²¹ *Ιστορίαι* Ε', 89, μτφ. Α. Βλάχου, Εστία, Αθήνα 1998, τχ. 3, σ. 73.

²² *Ελληνικά* Β', II, 3· μτφ. Ρ. Ρούφου, Γαλαξίας, τ. Α', Αθήνα 1966, σ. 75.

²³ *Ελληνικά* Β', II, 19-20 (μτφ. ό.π., σ. 76).

προσώπων, και ως εκ τούτου χρησιμεύει στην εξακρίβωση των αιτίων υπερίσχυσης των ταπεινών ή μη κινήτρων. Η πεποίθηση ότι η ανθρώπινη φύση είναι σταθερή και είναι η ουσία πίσω από τις ανθρώπινες πράξεις δεν έχει «φυσιοκρατικό» χαρακτήρα στο κλασικό υπόδειγμα. Μόνο μετά τον ις' αιώνα αρχίζει σταδιακά να υπερισχύει η απογυμνωμένη από κάθε σκοπιμότητα έννοια «φύσεως». Η φύση είναι παραδοσιακά κανονιστικά φορτισμένη έννοια. Δηλώνει αυτό που υπάρχει υπό την ανώτερη, όμως, μορφή του. Υπερισχύει, όπως μπορούμε να πούμε, μια «μεταφυσική της φύσης», που καταγράφεται υποδειγματικά στο έργο του Αριστοτέλη. Περιγράφει το *ον* και συνάμα υποδεικνύει το *δέον*. Η φύση του ανθρώπου δεν ακυρώνει, αντιθέτως εξασφαλίζει την ισχύ της ηθικής. Πέρα από τον σχετικισμό των ηθών και εθίμων, η πανανθρώπινη φύση μας μάς ευαισθητοποιεί σε ορισμένες γενικές καθολικές παραδοχές της ηθικής.

Μετά τα τέλη του ιη' αιώνα, ολοένα υπερισχύει η άποψη ότι τα ιστορικά γεγονότα δεν μπορούν να προσφέρουν διδάγματα (βλ. *κείμενο 2*), καθώς δεν αρκούνται στο να εκφράζουν μια φύση. Στο πρώτο υπόδειγμα το κύριο θέμα της ιστοριογραφίας είναι η πολιτική και ο πόλεμος, στο δεύτερο αναβαθμίζονται το εμπόριο και η παραγωγή. Στο πρώτο αναλυτικό εργαλείο είναι η θεωρία παθών και αρετών, η «ψυχολογία» και η ηθική, στο δεύτερο το συμφέρον και η κοινωνική πρόσληψή του, η «οικονομία» με τη νεωτερική έννοια κι η «κοινωνιολογία». Τα πάθη και οι αρετές θεωρούνται ψηφία της ανθρώπινης φύσης. Ο τρόπος παραγωγής κι η κοινωνία γίνονται άμεσα αντιληπτά ως ιστορικές μεταβλητές.

Κάθε πέρυσι και καλύτερα;

Ο κίνδυνος της παραδοσιακής αντιμετώπισης είναι η υπαναχώρηση σε οικογενειακή θεματική και μυθικά αναλυτικά εργαλεία, όπως η ανωτερότητα των προγόνων. Άλλες γενέσεις της ιστορίας (Κίνα, Ινδία, Παλαιά Διαθήκη) μένουν δέσμιες υπερφυσικών εξηγήσεων και οικογενειακών μορφών οργάνωσης του υλικού (δυναστικών). Στην Ελλάδα, αυτό είναι ιδίον της ποίησης, όχι του πεζού λόγου. Έτσι η πρώτη γένεση της ιστορίας αποδεσμεύει την ιστορική αφήγηση από τον μυθικό λόγο στηριζόμενη σε μια μη υπαγόμενη στην ιστορία φύση, η υπέρβαση της οποίας σηματοδοτεί ωστόσο τη δεύτερη γένεση της ιστορίας, στα τέλη του ιη' αιώνα. Όσο η ιστορία ανάγει τα γεγονότα σε εκφράσεις μιας φύσης, δεν υπάρχει η έννοια του *αναχρονισμού* και η μέριμνα να αποφευχθεί, που χαρακτηρίζει τη δική μας «αίσθηση της ιστορίας».

Η μυθική σκέψη δεν χαρακτηρίζεται μόνο από την εξήγηση ανθρώπινων πράξεων βάσει θεϊκών παρεμβάσεων, όπως στον Όμηρο. Χαρακτηρίζεται και από ένα πρότυπο διαφθοράς της ανθρωπότητας, όπως στον Ησίοδο, όπως φαίνεται υποδειγματικά στον μύθο των γενών των ανθρώπων. Πρώτα δημιουργήθηκε το χρυσό γένος, άνθρωποι που ζούσαν «σαν θεοί». Ύστερα, ξεπέφτοντας, ήλθε το αργυρό γένος, πιο κοντό, με ανθρώπους χωρίς εγκράτεια που διατηρούσαν όμως ακόμη κάποια «τιμή». Έπειτα, πέφτοντας ακόμη πιο χαμηλά, ήλθε το χάλκινο γένος, που αυτοκαταστράφηκε. Τότε δημιουργήθηκε το γένος των ηρώων, για να διορθωθεί η κακία του προηγούμενου, από το οποίο, ξανά μέσω έκπτωσης, προήλθαμε εμείς.²⁴ Το σχήμα της έκπτωσης – αντίθετο με αυτό της προόδου που υπάρχει παράλληλα στον μύθο του Προμηθέα, αλλά υπό τη μορφή της εξωανθρώπινης παρέμβασης του τιτάνα–, επανέρχεται στους ιστορικούς με την εκκοσμικευμένη μορφή της λατρείας των ενάρετων προγόνων σε αντιδιαστολή με τους διεφθαρμένους σύγχρονους. Αυτό επανέρχεται ολοένα ειδικά

²⁴ Ησίοδος, *Έργα και ημέραι*, στ. 109-202· *Έργα και ημέρες*. Θεογονία. Η ασπίδα του Ηρακλή, μτφ. Στ. Γκιργκένης, Ζήτηρος, Θεσ/νίκη 2001.

στη ιστοριογραφία της αυτοκρατορικής Ρώμης: Η διαφθορά των ηθών εξαιτίας του πλούτου κατάντησε τη Ρώμη «από ωραιότατη και όμορφη [...] κάκιστη και αισχρότατη», λέει ο Σαλλούστιος (*Κατιλίνας*, V, 9), έφερε την «ηθική παρακμή» της, λέει ο Τίτος Λίβιος (I, 1), προκάλεσε τα έκτροπα των αυτοκρατόρων, επαυξάνει ο Σουητώνιος (Suetonius, περ. 69-π. 122 μ.Χ.). Αυτά συνοψίζονται σ' έναν λόγο που αποδίδει ο Σαλλούστιος στον Κάτωνα τον Νεώτερο: «Πάει καιρός τώρα που έχουμε χάσει την πραγματική σημασία των λέξεων».²⁵ Ωστόσο, το ίδιο μοτίβο, με την ίδια σημασιολογική κορύφωση, είναι παρόν στον Θουκυδίδη, όταν περιγράφει την ηθική παρακμή του δημόσιου βίου μεταξύ των Ελλήνων εξαιτίας του εμφυλίου πολέμου, όπου «άλλαξαν ακόμα και τη σημασία των λέξεων».²⁶ Κάθε εποχή τείνει να θεωρεί τους παλαιότερους χρόνους ανώτερους, λέει ο Μακιαβέλλι, διότι δεν έχουμε ακριβή τεκμήρια για αυτούς.²⁷ Το κατηγορητήριο υπάρχει πάλι ήδη στον Θουκυδίδη.²⁸ Το μοτίβο αυτό επαναλαμβάνεται σε κάθε εποχή (βλ. *κείμενο 3*), και συνεπώς δεν στηρίζεται, ή δεν στηρίζεται μόνο, σε ιστορικά τεκμήρια. Μπορούμε να πούμε ότι είναι κατάλοιπο της προ-επιστημονικής σκέψης.

Η ελληνική θρησκευτικότητα αποτελεί οπωσδήποτε προϋπόθεση της ελληνικής ειδικά γένεσης της ιστοριογραφίας. Ότι ο Όμηρος εκθειάζει εξίσου τους Αχαιούς και τους Τρώες βοηθά προφανώς τον Ηρόδοτο να θεματίσει τα «θαυμαστά κατορθώματα των Ελλήνων και των βαρβάρων» (σε αντίθεση π.χ. με το τι συμβαίνει στην Παλαιά Διαθήκη), δηλαδή να κατακτήσει μια *αμεροληψία* απαραίτητη για την αντικειμενική κρίση. Όμως το προϊόν είναι από επιστημονική άποψη ανώτερο της καταγωγής του, τόσο που η επιστροφή σε αυτήν αποτελεί για το ίδιο έκπτωση, στρέβλωση, όπως στην περίπτωση του «πάντοτε σημερινού» αποκορυφώματος της διαφθοράς. Ότι το προϊόν μπορεί να είναι ανώτερο από την καταγωγή του είναι άλλωστε ένα βασικό γνώρισμα της ιστορικής πορείας των πραγμάτων που θα ονομασθεί «πρόοδος».

Η διατήρηση της μνήμης σημαντικών γεγονότων προϋποθέτει λοιπόν δύο πράγματα, ότι αποκτά αξία η καταγραφή των γεγονότων και ότι διαθέτουμε ένα κριτήριο για να διακρίνουμε ποια είναι σημαντικά. Στο κλασικό υπόδειγμα, η καταγραφή γεγονότων αποκτά αξία κυρίως επειδή αυτά, ως εκφάνσεις της σταθερής ανθρώπινης φύσης, προσανατολίζουν την πράξη του αποδέκτη, και το κριτήριο επιλογής τους είναι η σχέση τους με την πολιτική και πολεμική πράξη. Οι δύο αυτοί όροι έχουν όμως οι ίδιοι ιστορικό χαρακτήρα. Σε μια κοινωνία που δεν κυριαρχείται από οίκους ευγενών αποκτά αξία η καταγραφή των γεγονότων (και όχι μόνο η γενεαλογική τεκμηρίωση των αξιώσεων ενός οίκου), αλλά τα γεγονότα που επιλέγονται συνδέονται με τα πεδία δράσης των ευγενών (οι οποίοι νομιμοποιούν την υπεροχή τους βάσει ενασχόλησής τους με τον πόλεμο). Η ιστορία, ως προϊόν ενός κόσμου που δεν υπάγεται πια στην πατροπαράδοτη εξουσία των μεγάλων τζακιών, καταρρίπτει μεν τις αξιώσεις της παράδοσης και ανιχνεύει τα ταπεινά κίνητρα που κρύβουν συχνά οι διακηρύξεις αρχών, αλλά ανατρέχει σε έννοιες όπως *φύση* και *παρακμή*, που ανήκουν στο παραδοσιακό εννοιολογικό σύμπαν («ευγενείς» είναι εκείνοι που είναι από καλό γένος, δηλαδή μετέχουν μιας ανώτερης φύσης). Η ερμηνεία των γεγονότων βάσει ψυχολογικών και αρετολογικών κατηγοριών μας δείχνει, έτσι, πώς η παραδοσιακή έννοια ιστορίας εντάσσεται η ίδια σε μια εποχή μετάβασης από τον αριστοκρατικό

²⁵ Σαλλούστιος, *Πόλεμος με τον Κατιλίνα*, LII, 11, μτφ. ό.π., σ. 84

²⁶ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Γ', 82· μτφ. ό.π., τ. Β', σ. 66. Ευχαριστώ τον Π. Μπασάκο που μου θύμισε αυτή τη φράση.

²⁷ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, proemio· ελλ. έκδ. επιλογής κειμένων *Έργα*, μτφ. Π. Κονδύλης, τ. Α', Κάλβος, Αθήνα 1984, σ. 385.

²⁸ Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Α', 21· μτφ. ό.π., τ. Α', σ. 28.

στον νεωτερικό κόσμο, όσο μακράς διάρκειας κι αν είναι αυτή η μετάβαση.

* * *

Κείμενο 1

P. Cartledge, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford UP, Οξφόρδη 1993· *Οι Έλληνες. Εικόνες του εαυτού και των άλλων*, μτφ. Π. Μπουρλάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, σ. 55-56.

Ο σύγχρονος άγγλος ιστορικός Πωλ Κάρτλετζ (γενν. 1947) συζητά πώς από τη ακόμη εκκολαπτόμενη διάκριση μύθου και λόγου προκύπτει η ιδέα της ιστορικής γνώσης στη αρχαία Ελλάδα. Η ιστορική γνώση δεν είναι ασύμβατη με το μύθο, όπως τείνουμε να πιστεύουμε όταν υπερτονίζουμε το πρότυπο του Θουκυδίδη ενάντια σε αυτό του Ηροδότου.

Κείμενο 2

G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, επ. G. Lasson, 1917, αναθ. J. Hoffmeister Meiner, Αμβούργο ²1955, σ. 18-19, μτφ. δική μου.²⁹

Ο γερμανός φιλόσοφος Έγκελς (ή Χέγκελ, G.W.F. Hegel, 1770-1831), ο πρώτος που αναλογίζεται σε φιλοσοφικό επίπεδο τη νέα αίσθηση της ιστορίας που προέκυψε στα τέλη του 17^{ου} αιώνα, στρέφεται κριτικά προς την κεντρική προϋπόθεση του προγενέστερου υποδείγματος και θεωρεί πως ένα μόνο δίδαγμα προσφέρει η ιστορία (δηλαδή δεν πρόκειται για δογματική αλλά για ιστορικά τεκμηριωμένη θέση) ότι κανείς δεν άντλησε ποτέ κανένα δίδαγμα από την ιστορία. Η διαφορά των περιστάσεων δεν επιτρέπει αναγωγή σε κοινά χαρακτηριστικά (αυτό τον ρόλο έπαιζε παραδοσιακά η «ανθρώπινη φύση»), που θα καθιστούσαν τη μία εποχή παρόμοια με την άλλη.

Κείμενο 3

P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*. Texte intégral, 1971, 1978, Seuil, «Points», Παρίσι [1996], σ. 103-104, σημ. 1, μτφ. δική μου (πρβλ. και σ. 289).

Ο σύγχρονος γάλλος ιστορικός Πώλ Βέυν (γενν. 1930) θεωρεί ότι η «αυθόρμητη σύλληψη της ιστορίας» συνίσταται στην αίσθηση ότι βρισκόμαστε στο ύστατο σημείο της παρακμής, όπου κι αν βρισκόμαστε κατά τα άλλα μέσα στην τροχιά του χρόνου. Οι εσχατολογικές αντιλήψεις που μελετά ο Κ. Λέβιτ (Karl Löwith, 1897-1973) θα μας απασχολήσουν στο επόμενο μάθημα.

* * *

Βιβλιογραφία

- Αρριανός, *Αλεξάνδρου ανάβασις*, δίγλ., 2 τ., Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1986-1998.
César, *La guerre des gaules*, Garnier-Flammarion, Παρίσι 1964.
Caesar, *De Bello Gallico and Other Commentaries*, μτφ. W.A. MacDevitt, Everyman, Dent & Sons, Λονδίνο 1915· http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1477498.
Fr. Châtelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Minuit, Παρίσι 1962· *Η γέννηση της ιστορίας. Η διαμόρφωση της ιστορικής σκέψης στην αρχαία Ελλάδα*, μτφ. α' μέρους Ε. Κασίμη, Σμίλη, Αθήνα 1992.
C. Darbo-Pechanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Seuil,

²⁹ Πρβλ. Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία*, μτφ. Π. Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2005, σ. 111, μια μετάφραση που, παρά τον τίτλο της, ο οποίος παραπέμπει στην ως άνω έκδοση, αποδίδει ένα διαφορετικό κείμενο παραδόσεων (το οποίο ανάγεται στην πρώτη έκδοση των *Απάντων* του 1841 και αναπαράγεται στα *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 12, εδώ σ. 17).

- Παρίσι 1987.
- G. Droysen, *Ιστορία του Μεγάλου Αλεξάνδρου*, μτφ. Ρ. Η. Αποστολίδης, 2 τ. Τράπεζα Πίστεως, Αθήνα 1988.
- Ηρόδοτος, *Ιστορίαι*, τ. Α' [Α'-Β'], μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, Αθήναι 1971· δίγλ. Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1989· Ωκεανίδα, τ. Α', Αθήνα 2000· τ. Β'-Γ', Γαλαξίας, Αθήναι 1971, Ωκεανίδα, τ. Β'-Γ', Αθήνα 2000.
- Θουκυδίδης, *Ιστορίας Α'*, μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, Αθήναι 1965· *Ιστορίας Β'*, μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, Αθήναι 1967· *Ιστορίας Γ'*, μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, Αθήναι 1967, ²1969· *Ιστορίας Δ'*, μτφ. Α. Βλάχου, Γαλαξίας, Αθήναι 1968· *Ιστορία*, μτφ. Α. Βλάχου, Εστία, Αθήνα 1998 (επίτομη ανατύπωση)· *Ιστορία*, μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Πόλις, Αθήνα 2011.
- Livy, *The Early History of Rome, Books I-V of The History of Rome from its Foundations*, μτφ. A. de Sélincourt, Penguin, Harmondsworth 1960· *Rome and Italy Books VI-X of The History of Rome from its Foundations*, μτφ. B. Radice, Penguin, Harmondsworth 1982· *The War with Hannibal, Books XXI-XXX of The History of Rome from its Foundations*, μτφ. A. de Sélincourt, Penguin, Harmondsworth 1965· *Rome and the Mediterranean, Books XXXI-XLV of The History of Rome from its Foundations*, μτφ. H. Bettenson, Penguin, Harmondsworth 1976.
- , *The History of Rome*, μτφ. C. Roberts, Everyman, Dent & Sons, Λονδίνο 1905· <http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/Livy/Livy02.html>
- Ξενοφών, *Κύρου παιδεία*, μτφ. Στ. Τζουμελέας, δίγλ., Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 2 τ., χ.χ.ε.
- , αρχαίο κείμενο και μτφ. Β. Καλαμπαλίκης, Πάπυρος 1975/Στ. Τζουμελέας: http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/corpora/translation/contents.html?author_id=11#toc008
- , *Ελληνικά*, μτφ. Ρ. Ρούφου, 2 τ., Γαλαξίας, Αθήνα 1966· Ωκεανίδα, Αθήνα 2000.
- , *Κύρου Ανάβασις*, δίγλ., συντομ., μτφ. Γ. Ζευγώλης, ΟΕΔΒ, Αθήναι 1976
- , αρχ. κείμενο και μτφ. Δ. Αναστασόπουλος, Φέξης, Αθήναι 1911/Α. Τζάρτζανος, Πάπυρος, Αθήναι 1938: http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/corpora/translation/contents.html?author_id=11#toc007
- Πολύβιος, *Ιστοριών Α', Β', Γ', Δ'*, μτφ. Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Γαλαξίας, Αθήναι 1971-1972· δίγλ., Στιγμή, Αθήνα 1995-1996· *Ιστοριών Ε', ΣΤ'-Η'*, δίγλ., μτφ. Ν.Δ. Τριανταφυλλόπουλος, Στιγμή, Αθήνα 1998-2000.
- Πλούταρχος, *Βίοι παράλληλοι*, δίγλ., μτφ. Γ. Ράπτης, Ζήτρος, Θεσ/νίκη, 2005-2008/Ζήτρος, Θεσ/νίκη-ΔΟΛ, Αθήνα 2008.
- Σαλλούστιος, *Ο πόλεμος με τον Κατιλίνα, Ο πόλεμος με τον Ιουγούρθα, Ιστορίες*, μτφ. Ν. Πετρόχειλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1993.
- Σουητώνιος, *Οι βίοι των Καισάρων: Περί επιφανών ανδρών*, μτφ. Ν. Πετρόχειλος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1999.
- W. Schadowaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Herodot. Thukydides*, Tübinger Vorlesungen Band 2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1982.
- Tacite, *Histoires*, μτφ. H. Goelzer, LGF, Παρίσι 1963.
- Tacitus, *The Histories*, <http://classics.mit.edu/Tacitus/histories.html>

2. Η ανασκόπηση της προόδου

Αυτό που μπορεί να ονομασθεί δεύτερη γένεση της ιστορίας χαρακτηρίζεται από την διεύρυνση του πεδίου μελέτης και αιτιολόγησης της ιστορικής έρευνας –θα φθάσει να αγκαλιάζει, πέρα από την πολιτική και τον πόλεμο, την οικονομία και σταδιακά όλες τις όψεις του ανθρώπινου φαινομένου– και από την είσοδο ιστορικών ερωτημάτων σε επιστήμες ως τότε ξένες στην ιστορία. Συνοδεύεται από την εμφάνιση της φιλοσοφίας της ιστορίας, με την ανάδειξη της «προόδου» σε εργαλείο ανάγνωσης του ιστορικού γίνεσθαι, τον 19^ο αιώνα. Η ιστορική αφήγηση ορίζεται ως αναδρομική έκθεση της προόδου από την άγνοια και τη δουλεία στη γνώση και την ελευθερία. Το ζήτημα είναι αν η πρόοδος αποτελεί δογματική βεβαίωση για την πραγματικότητα ή εργαλείο προσέγγισής της, όπως φαίνεται να υποστηρίζουν ο Καντ (I. Kant, 1724-1804) αλλά και ο Έγκελς (Hegel, 1770-1831). Προϋπόθεση είναι εδώ ότι η ιστορία αφηγείται την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους. Ως εξήγηση δεν προέχει πια η αναγωγή σε ψυχικές διεργασίες και αρετές αλλά η σχέση προϋποθέσεων-αποτελεσμάτων με πρότυπο την τεχνική πρόοδο. Ο κίνδυνος είναι η διολίσθηση στην εσχατολογία.

* * *

Όταν αναφωνούμε «Δεν είναι δυνατόν να συμβαίνουν ακόμη τέτοια πράγματα τη σήμερον ημέρα!» δεν προϋποθέτουμε το παραδοσιακό υπόδειγμα της ιστορίας. Κατ' αυτό, συμβαίνουν παρόμοια πράγματα σήμερα με χθες. Προφανώς εμείς δεχόμαστε ότι αμετάκλητες αλλαγές μάς χωρίζουν από το παρελθόν. Η έννοια της προόδου είναι ένας κοινός τόπος της εποχής μας που τη διακρίνει από άλλες που στηρίζεται στη θέση ότι υπάρχουν αλλαγές που είναι αμετάκλητες (δεν θα επανεμφανισθεί, π.χ., η πίστη στον Δία). Η τόσο καινοτόμα περίοδος από την Αναγέννηση ως τη Γαλλική Επανάσταση δεν είχε αυτή την άποψη, π.χ. Το δείχνουν οι λέξεις «αναγέννηση» και «revolutio». Revolutio είναι ένας αστρονομικός όρος για την επιστροφή στο ίδιο σημείο μιας τροχιάς. Το ίδιο ισχύει για την απόδοση επανάσταση. Η Ελληνική Επανάσταση κατεξοχήν θέλησε να αναβιώσει το παρελθόν. Τώρα οι περισσότεροι συμφωνούν με τον Μαρξ (K. Marx, 1818-1883) ότι «τα μεγάλα κοσμοϊστορικά γεγονότα» δεν επαναλαμβάνονται³⁰ και θα λέγαμε ότι κοινός τόπος της εποχής μας είναι το μη επαναλήψιμο. Αυτό αποτελεί προϋπόθεση της προόδου αλλά και πολλών πολέμων της (τρίτο μάθημα). Αν δεν επαναλαμβάνονται τα γεγονότα, η φιλοδοξία να συγκροτηθεί η ιστορία ως κοινωνική επιστήμη (τέταρτο μάθημα) πρέπει να ορίσει την ιστορική γνώση με άλλο τρόπο από την υποδειγματική για τη νεώτερη εποχή φυσική επιστήμη, που αποκλείει τα μη επαναλήψιμα φαινόμενα (όπως τα θαύματα). Αυτό είναι ένα σημαντικό θέμα της επιστημολογίας της ιστορίας (πέμπτο μάθημα).

Πολλοί σύγχρονοι του 1789 δεν ερμήνευσαν την Επανάσταση ως αναβίωση αλλά ως πρόοδο, συμπεριλαμβανομένων και πρωταγωνιστών της, οι οποίοι επικαλούνταν παράλληλα τα αρχαία πρότυπα: «Η ευτυχία είναι μία νέα ιδέα στην Ευρώπη» έλεγε ο ηγέτης των ιακωβίνων Σαιν Ζυστ (Saint Just, 1767-1794). Αυτή η έννοια προόδου γεννήθηκε τον 19^ο αιώνα. Ήταν όμως καινοτόμα ή ίδια;

³⁰ Η επανάληψη είναι «φάρσα»: K. Marx, *Der Achtzente Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852· ελλ. έκδ. *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος. Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφ. Κ. Κουτσουρέλης, Φ. Φωτίου, Νεφέλη-Θεμέλιο-ΔΟΛ, Αθήνα 2010, σ. 79.

Σύμφωνα με μια διαδεδομένη θέση που έχει αναπτύξει ο Καρλ Λέβιτ,³¹ η έννοια της προόδου του ιη' αιώνα είναι μια «εκκοσμικευμένη» –απαλλαγμένη από θρησκευτικές ρητές αναφορές– εκδοχή της χριστιανικής εσχατολογίας. Με την *Πολιτεία του Θεού* (*De civitate dei*) του Αυγουστίνου (Augustinus, 354-430) συγκροτείται τον ε' αιώνα μια *θεολογία της ιστορίας* που κορυφώνεται δώδεκα αιώνες αργότερα στον *Λόγο περί της παγκόσμιας ιστορίας* (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) του Μποσσυέ (Bossuet, 1627-1704). Αυτή δεν ακολουθεί την ως τότε κυκλική αίσθηση του χρόνου, που στηριζόταν στο βίωμα των εποχών ή των γενεών και αποτυπώθηκε στη στωική ιδέα ότι όλα επαναλαμβάνονται κάθε μύρια χρόνια. Χωρίς να ασπάζονται δογματικές θέσεις σαν αυτήν, οι ιστορικοί μετείχαν της ίδιας αίσθησης του χρόνου, έβλεπαν τον χρόνο ως πλαίσιο για την επανάληψη παρόμοιων φαινομένων και του αναγνώριζαν ως μόνη συνέπεια τη φθορά (ο Κρόνος τρώει τα παιδιά του). Το σύνθημα κυκλικό σχήμα είναι έτσι η *ακμή* και η *παρακμή*, που αντιστοιχεί στο βιολογικό κύκλο του ατόμου. Ενώ ο χριστιανός αναμένει τη Δευτέρα Παρουσία, το *τέλος της ιστορίας* με την έννοια του *σκοπού* της. Ο χρόνος του δεν είναι *κυκλικός* και *διαβρωτικός* αλλά *ευθύγραμμος* και *εποικοδομητικός*.

Θα είναι τότε το αληθινόν, το μέγα Σάββατον, το ανέσπερον [...]. Αλλά θα είμεθα ημείς η εβδόμη τούτη ημέρα [...]. Συμφώνως προς τον υπολογισμόν [...] του αγίου Ματθαίου υπάρχουν τρεις εποχαί μέχρι της ελεύσεως του Χριστού εις τον κόσμον [...]. Η πρώτη διήκει από του Αβραάμ μέχρι του Δαβίδ, η δευτέρα από του Δαβίδ μέχρι της αιχμαλωσίας της Βαβυλώνας και η τρίτη από της αιχμαλωσίας της Βαβυλώνας μέχρι της γεννήσεως του Χριστού εν σαρκί, ήτοι έχομεν εν όλω πέντε εποχάς. Η έκτη ευρίσκεται εν πορεία [...]. Μετά την εποχήν ταύτην ο Θεός θ' αναπαυθή κατά την εβδόμην ημέραν [...]. Ιδού τι θα υπάρξη κατά το τέλος άνευ τέλους, [...] το βασίλειον, το οποίον ουδέποτε θα έχη τέλος;³²

Την ευθύγραμμη και εποικοδομητική αντίληψη του χρόνου εκλαϊκεύει η πρόοδος. Ωστόσο, μπορεί κανείς να πει ότι η θεολογία της ιστορίας υπήρξε για τη φιλοσοφία της ιστορίας ό,τι η αρχαία θρησκεία για την κλασική ιστορία, δηλαδή μια καταγωγή επιστημονικά κατώτερη του προϊόντος της. Η θέση ότι ο χρόνος ενδέχεται να δρα εποικοδομητικά δεν απαιτεί θεολογικό υπόβαθρο. Παραδοσιακά η έννοια της πείρας, όπου ο χρόνος αποτελεί μαθητεία, διευρύνεται στην κοινότητα με την *τεχνική*. Όπως δείχνει ο Μπλούμενμπεργκ (H. Blumenberg, 1920-1996), οι εκκοσμικευμένες έννοιες δεν διατηρούν απαραίτητως τις προϋποθέσεις των θρησκευτικών προκατόχων τους.³³ Δεν είναι λοιπόν αυτονόητο ότι όποιος θεματίζει την ιστορία προσφεύγοντας στην ιδέα της προόδου σκέφτεται εσχατολογικά. Όπως ο αρχαίος ιστορικός μπορούσε να έχει κυκλική αίσθηση του χρόνου χωρίς να δέχεται την αιώνια επάνοδο, ο τωρινός μπορεί να έχει γραμμική αίσθηση χωρίς εσχατολογία. Η νέα ιστορική αίσθηση ίσως στρεβλώσει εμπειρικά δεδομένα,³⁴ δεν είναι εξ ορισμού δογματική, η εσχατολογική

³¹ K. Löwith, *Meaning in History*, UCP, Σικάγο 1949· *Το νόημα της ιστορίας*, μτφ. Μ. Μαρκίδης-Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1985.

³² Augustinus, *De civitate dei*, XXII, 30· Ιερού Αυγουστίνου, *Η πολιτεία του Θεού*, μτφ. Α. Δαλέζιου, 2 τ., Αθήναι χ.χ.ε., τ. Β', σ. 314-315.

³³ Εναντιώνεται, π.χ., στην θέση του θεωρητικού του ναζισμού Καρλ Σμιττ (C. Schmitt, 1888-1985) ότι η νεώτερη πολιτική έννοια της *κυριαρχίας* μετέχει πάντα μιας *πολιτικής θεολογίας*: H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966, μέρος Α.

³⁴ Κυρίως ανθρωπολογικά: Ο Φρήντριχ Ένγκελς (Fr. Engels, 1820-1895), συνεργάτης του Μαρξ, στο έργο του *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) που ακολουθεί τον αμερικανό ανθρωπολόγο Λιούις Μόργκαν (L. Morgan, 1818-1881), προτείνει ένα σχήμα εξέλιξης του

καταγωγή της τη λυτρώνει μάλιστα από τη δογματική θέση *ουδέν καινόν* που απέρρεε από τη μεταφυσική της φύσης. Το σχήμα ακμή-παρακμή έχει χάσει την εξηγητική του δύναμη, κι ας αναβιώνει όποτε οι νεώτεροι καταγγέλλουν την «πρόοδο».

Αν «πρόοδος» σημαίνει ότι έχουν συμβεί αμετάκλητες αλλαγές και ότι αυτές είναι θετικές, παρατηρούμε ότι το πρώτο σκέλος μόνο είναι ρητό σε όλη την περίοδο μέχρι σήμερα, ενώ το δεύτερο συχνά υπονοείται. Π.χ., ο ιστορικός Φυστέλ ντε Κουλάνζ (F. de Coulanges, 1830-1889) γράφει το 1864: «Επειδή δεν είχαμε εξετάσει σωστά τους θεσμούς της αρχαίας πόλεως, νομίσαμε ότι μπορούμε να τους αναβιώσουμε σε μας. Οι ψευδαισθήσεις μας για την ελευθερία των αρχαίων απείλησαν την ελευθερία των νεωτέρων».³⁵ Η πρώτη φράση μιλά για αμετάκλητη αλλαγή, η δεύτερη υπονοεί ότι είναι θετική. Ο φιλόσοφος Κονσταντ (B. Constant, 1767-1830) είχε ορίσει ως ποιοτική διαφορά της έννοιας της ελευθερίας στους αρχαίους και τους νεώτερους, ότι η μία δηλώνει τη συμμετοχή στην πολιτική, η άλλη την περιφρούρηση της ιδιωτικότητας, κρίνοντας ότι η διαφορά αποτελεί πρόοδο.³⁶ Σε αντίθεση μ' αυτόν, ο ιστορικός δεν λέει ότι η αλλαγή είναι θετική, αλλά το υπονοεί. Οι ιστορικοί αποστρέφονται μεν τη «θρησκευτική θεώρηση της ιστορίας με πρότυπο το έργο του Αυγουστίνου», όπως λέει ο Μπούρκχαρτ (J. Burckhardt, 1818-1897),³⁷ αλλά δεν θεωρούν πια τις εποχές ομοιογενείς, κι αυτό το χρωστούν μάλλον στην ίδια αίσθηση του χρόνου που εμπνέει τον Αυγουστίνο. Το ιδανικό αμεροληψίας, που μετά τον Βέμπερ (M. Weber, 1864-1920) νοείται ως *αξιολογική ουδετερότητα*, απαγορεύει να θεωρείται ένας πολιτισμός ανώτερος άλλου. Αντ' αυτού προτάσσει τη χωρίς κοινό ποσοτικό μέτρο σύγκρισης διαφορά τους. Αλλά η αποδοχή της ποιοτικής διαφοράς παραμένει κληροδότημα της έννοιας της προόδου, ενώ είναι ξένη στη μεταφυσική της φύσης.

Η πρόοδος ως ευρετικό εργαλείο

Δεν είναι λοιπόν ανεξήγητο το ότι η επικράτηση της έννοιας της προόδου στη φιλοσοφία της ιστορίας συμπίπτει με τη δεύτερη γένεση της ιστορίας. Τώρα ο ιστορικός φιλοδοξεί να αποτυπώσει όλες τις πτυχές της έγχρονης ανθρώπινης πραγματικότητας έχοντας επίγνωση της διαφοράς των εποχών, δηλαδή αποφεύγοντας τον *αναχρονισμό*. Η επιταγή αποφυγής του αναχρονισμού χαρακτηρίζει την *ιστορική αίσθηση* ή *συνείδηση*, που επιβάλλεται εφεξής: την επίγνωση της ποιοτικής διαφοράς των εποχών. Βέβαια στην *ερμηνευτική* παράδοση (τρίτο μάθημα) η πρόοδος θα ιδωθεί συνήθως ως δογματική θέση αντίθετη με την ιστορική συνείδηση, που στοχεύει σε μια εμπειρική μελέτη των εποχών. Αυτή η διάγνωση δεν εξηγεί όμως γιατί οι δύο έννοιες επιβάλλονται παράλληλα και χαρακτηρίζουν την ίδια εποχή.

Η έννοια της προόδου υπάρχει στους αρχαίους και την εντοπίζουν ευλόγως στην «προμηθεϊκή» διάσταση του ανθρώπου, την *τεχνική*. Άλλωστε δεν είναι τυχαίο ότι η έννοια της προόδου επικρατεί με τη βιομηχανική επανάσταση, μια περίοδο ραγδαίας τεχνικής ανέλιξης, ενώ σύντομα οδηγεί σε αναβάθμιση της σημασίας της οικονομίας. Ωστόσο σε διαφορετικό πλαίσιο γεννιέται η φιλοσοφία της ιστορίας, στις αρχές του

γάμου που συνδυάζει δια της βίας τύπους εμφανιζομένους σε διαφορετικά έθνη (βλ. ελλ. έκδ. *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Θεμέλιο, Αθήνα 1966, σ. 43-85).

³⁵ F. de Coulanges, *La cité antique*, 1864, Hachette, Παρίσι [1936], σ. 8· ελλ. έκδ. *Η αρχαία πόλη*, μτφ. Α. Σταματιάδη, Octavision, Αθήνα 2006.

³⁶ B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819· *Περί ελευθερίας και ελευθεριών* [επιλογή], μτφ. Ε. Κόλλια-Τ. Δαρβέρης, Ζήτρος, Θεσ/νίκη 2000, σ. 33-63.

³⁷ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905· *Σκέψεις για την ιστορία*, μτφ. Θ. Λουπασάκης, Printa, Αθήνα 2004, σ. 12-13.

ιη' αιώνα, με τη *Νέα επιστήμη* (*Scienza nuova*, 1725) του Βίκο (G. Vico, 1668-1744). Όταν εισαχθεί δε σε αυτήν η έννοια της προόδου, από τον Βολταίρο (Voltaire, 1694-1778), ορίζεται ως πρόοδος με *ηθική*, όχι *τεχνική* σημασία. Η κεντρική θεωρητική και πρακτική ιδέα για τον Βολταίρο και πολλούς σύγχρονούς του, ο «διαφωτισμός», είναι η λύτρωση από δεισδιαιμονίες, που έχει κυρίως ηθική σημασία.

Υπάρχει όμως συνάρτηση ανάμεσα στην έκδηλη τεχνική πρόοδο και την ευκαταία ηθική πρόοδο; Ο Χέρντερ (J.G. Herder, 1744-1803) τις αποσυνδέει. Κάθε εποχή ζει για τον εαυτό της, «δεν υπάρχουν δύο όμοιες στιγμές στον κόσμο».³⁸ Έτσι απαντά στον Βολταίρο. Αρνείται την ηθική πρόοδο επικαλούμενος τη μη επαναληψιμότητα. Συνάμα, τίμημα της άρνησης της προόδου είναι η επιστροφή στην κυκλικότητα. Για τον αντιδιαφωτιστή Χέρντερ, όπως ήδη για τον αντικαρτεσιανό Βίκο, ιστορία είναι οι κύκλοι ακμής-παρακμής, όπως για τους συνεχιστές αυτής της παράδοσης Σπένγκλερ (O. Spengler, 1880-1936) και Τούνμπι (A.J. Toynbee, 1889-1975).³⁹ Από τη μεριά των διαφωτιστών, δύο πρότυπα στηρίζουν την πρόοδο. Το ένα ορίζει ως ιστορία τη *διαπαιδαγώγηση του είδους* από τον Θεό,⁴⁰ το άλλο την *έκπτυξη των φυσικών ικανοτήτων του είδους*, που εγγυάται η *τεχνική* πρόοδος.⁴¹ Η πρόοδος εκκοσμικεύεται όταν η τεχνική πρόοδος αναλαμβάνει να την εγγυηθεί αντί του Θεού. Η σύμπλευση ηθικής και τεχνικής προόδου υπόκειται στις μετέπειτα θεωρήσεις της προόδου. Θα αμφισβητηθεί μόνον από την εμπειρία των γερμανικών στρατοπέδων.⁴²

Ο Έγκελς, ο Μαρξ, που δεν μιλούν για κύκλους ακμής-παρακμής αλλά για *πρόοδο προς την ελευθερία*, επηρεάζονται από μια αλλαγή που επήλθε περί το 1785, όταν πολλές επιστήμες αναδομούνται επειδή θέτουν πια το ζήτημα της *εξέλιξης*. Η «εποχή της ιστορίας», όπως ονομάζει αυτή την αλλαγή στην έννοια της επιστημονικότητας ο Φουκώ (M. Foucault, 1926-1984), φιλοδοξεί να εξετάζει πώς δρα κάθε αντικείμενο αντί να εμπιστεύεται τις απαιτήσεις της δικής μας πρόσληψής του.⁴³ Ενώ ο Λινναίος (Linné, 1707-1778) ταξινομούσε τα είδη βάσει του πώς εμφανίζονται σε μας, των «γνωρισμάτων» τους, ο Μπουφόν (Buffon, 1707-1788) προέκρινε την αναπαραγωγή, δηλαδή το πώς διακρίνονται τα είδη *αφ' εαυτών*. Επέτρεψε έτσι τη σύλληψη της *εξέλιξης των ειδών* από τον Λαμάρκ (J.-B. Lamarck, 1744-1829). Η ιστορική στροφή στις επιστήμες σχετίζει το γνωστικό αντικείμενο με τον εαυτό του, το βλέπει ως *αυτόνομο*, κι έτσι μπορεί να το διανοηθεί ως κάτι που προοδεύει εγγενώς.

Αυτό επηρεάζει τους φιλοσόφους της ιστορίας που συνδέουν τεχνική και ηθική

³⁸ J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774, Suphan 508, 503, 511· γαλλ. δίγλ. έκδ. *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, μτφ. M. Rouché, Aubier, Παρίσι [1964], σ. 181, 171, 188.

³⁹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1918-1922· ελλ. έκδ. *Η παρακμή της Δύσης. Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας*, μτφ. Α. Αναγνώστου, Τηρωθήτω, Αθήνα 2003. A.J. Toynbee, *A Study of History*, OUP, 12 τ., Οξφόρδη 1934-1961 [μερική δημ.: http://nobsword.blogspot.gr/1993_10_17_nobsword_archive.html]· επίτομη έκδ. OUP, Οξφόρδη 1962· ελλ. έκδ. *Η σπουδή της ιστορίας*, Αθήνα 1970.

⁴⁰ Όπως στον Λέσσινγκ (G.E. Lessing, 1729-1781), όπου ο Ιησούς, π.χ., θεωρείται ο «παιδαγωγός» που διδάκει την «αθανασία της ψυχής» («Die Erziehung des Menschengeschlechts», 1777, § 53, 58, εις *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Reclam, Στουτγάρδη 1965, σ. 21).

⁴¹ Όπως στον Κοντορσέ (Condorcet, 1743-1794): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, έκδ. 1795· εις *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide*, GF-Flammarion, Παρίσι 1988, σ. 80-81, 265· ελλ. έκδ. *Σχεδιάσμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος*, μτφ. Χρ. Αυλάμη, Πόλις, Αθήνα 2006.

⁴² M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1947, Fischer, Φραγκφούρτη 1969· *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Α. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996.

⁴³ Δηλ. της «παράστασης». Η γενική γραμματική, η ανάλυση του πλούτου και η φυσική ιστορία μετατρέπονται σε φιλολογία, βιολογία, πολιτική οικονομία: M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Παρίσι 1966, κεφ. VII, 1, σ. 229-233· ελλ. έκδ. *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990, 2008.

πρόοδο. Γιατί αυτόνομη είναι η κοινωνία στο μέτρο που δια της ηθικής επικρατεί ενάντια στις επιδράσεις της φύσης στη συμπεριφορά (πάθη) αλλά και δια της τεχνικής κυριαρχεί πάνω στη φύση. Έτσι, όσο πιο αυτόνομη είναι η κοινωνία, τόσο πιο πολύ πληροί την αυτονομία που της προσδίδει ο μελετητής της σε τεχνικό ή ηθικό επίπεδο.

Αυτό μπορούμε να πούμε ότι ορίζει την έννοια της προόδου στους νεώτερους. Ο Έγκελς θεωρεί σκοπό της ιστορίας την πραγμάτωση της αυτογνωσίας του νου, του εννοιολογικού πλαισίου δια του οποίου την γνωρίζουμε: «Στόχος της ιστορίας του κόσμου είναι ο νους να αποκτήσει επίγνωση του τι αληθινά είναι ο ίδιος, κάνοντας αυτή την επίγνωση αντικειμενική, πραγματώνοντάς την ως υπάρχοντα κόσμο».⁴⁴ Η θέση δεν είναι τόσο ιδεοκρατική όσο φαίνεται, αφού ο Μαρξ, που είναι υλιστής, θεωρεί ότι το κεφαλαιοκρατικό οικονομικό σύστημα γεννά έννοιες που εξηγούν τις παλαιότερες μορφές οικονομικής δραστηριότητας.⁴⁵ Αυτό σημαίνει ότι η κοινωνία προοδεύει όταν πραγματώνει το πλαίσιο για την κατανόηση της ιστορίας της. Επίσης ο Βέμπερ, ενώ, αντίθετα με τον Έγκελς και τον Μαρξ, δεν πιστεύει στην πρόοδο, θεωρεί τον «εξορθολογισμό» χαρακτηριστικό της δυτικής ιστορίας, και εννοεί ότι η πορευόμενη προς τη γραφειοκρατική οργάνωση ιστορία γίνεται πιο κατανοητή για τον μελετητή της, δηλαδή πραγματώνει το πλαίσιο για την κατανόησή της.⁴⁶

Με αυτή την έννοια η πρόοδος δεν είναι όμως μια θέση περί του υπαρκτού αλλά προϋπόθεση γνώσης του, όχι «οντολογική» αλλά «υπερβατολογική» θέση. Η ιστορία προϋποθέτει την πρόοδο ως σχήμα έστω για να διαπιστώσει την απουσία της. Πρόοδο έχουμε όταν το αντικείμενο εμφανίζει τα χαρακτηριστικά που υποθέτουμε ότι έχει για να μας γίνει κατανοητό. Τότε η θετική αξιολόγηση του νέου είναι *ευρετικό εργαλείο*. Έτσι μπορεί να καταλάβει κανείς γιατί στην ίδια ιστορική περίοδο επικρατούν η πιο αδογμάτιστη έννοια ιστορίας και η ιδεολογία της προόδου.

Καντ (Κείμενο 4)

Πιο σύνθετη από του Χέρντερ είχε υπάρξει η απάντηση του Ρουσσώ (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) στο φιλοπρόοδο πνεύμα. Στηριζόμενος στον κοινό τόπο της αρχαιότητας ότι η ευμάρεια ευνοεί τις κακίες, ο Ρουσσώ υποστήριξε στον *Λόγο περί επιστημών και τεχνών* (*Discours sur les sciences et les arts*, 1750) και στον *Λόγο περί ανισότητας* (*Discours sur l'inégalité*, 1755) ότι η ανθρωπότητα βελτιώνεται ως είδος ενώ τα μέλη της ένα προς ένα διαφθείρονται. Αυτή τη διάκριση υιοθετεί ο Καντ στην *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlichen Absicht*, 1784) ώστε να συμβιβάσει τις επιστημονικές επιταγές με την ηθική πρόοδο. Η τελευταία είναι η πρόοδος, ίσως χωρίς τελειωμό (6η πρόταση), προς μια κατάσταση όπου κράτη δικαίου (5η πρόταση) θα συνυπάρχουν εν ειρήνη (7η πρόταση). Μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από την έγχρονη ανάπτυξη των φυσικών ικανοτήτων του ανθρώπου, που λέγεται «ιστορία» (1η πρόταση). Αυτή η ανάπτυξη απαιτεί τη μετάδοση γνώσης από άτομο σε άτομο (2η πρόταση) αλλά δεν θα ήταν δυνατή αν αυτά τα άτομα ήταν ηθικά. Η ηθική πρόοδος δεν είναι εξ ορισμού ασύμβατη με την κακία των ανθρώπων, γιατί η ίδια δεν είναι προϊόν της διάδοσης της ηθικής στα άτομα αλλά σφαιρικό αποτέλεσμα των ατομικών κακιών, σύμφωνα με ένα

⁴⁴ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 1917, Meiner, Αμβούργο 1955, σ. 74-75.

⁴⁵ Και γενικεύει λέγοντας «η ανατομία του ανθρώπου είναι κλειδί την ανατομία του πιθήκου»: Marx-Engels *Werke*, τ. 42, Dietz, Βερολίνο 1983, σ. 39. Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, μτφ. Δ. Διβάρης, τ. Α', Στοχαστής, Αθήνα [1989], σ. 70.

⁴⁶ Όπως λέει ο Κ. Ψυχοπαίδης: Κ. Psychopedis, *Geschichte und Methode*, Campus, Φραγκφούρτη 1984, XI, 4. *Ιστορία και μέθοδος*, μτφ. Λ. Σακαλή, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 348 κ.ε.

ωφελιμιστικό σχήμα σκέψης που διαπνέει τη σκέψη πολλών στοχαστών του 17^{ου} αιώνα πριν τον Καντ,⁴⁷ και εν πολλοίς επανέρχεται στον Έγελο και τον Μαρξ.

Η ακοινωνησία ενός κοινωνικού όντως («αντικοινωνική κοινωνικότητα») που στερείται ενστίκτου του επιτρέπει ν' αναπτύξει την ορθολογικότητα που αρχικά διέθετε μόνον ως δυνατότητα, να γίνει ορθολογικό με την τεχνική και ηθική σημασία του όρου: «Ας ευγνωμονούμε λοιπόν τη Φύση που μας έπλασε ασυνεννόητους, ματαιόδοξους και εριστικούς, αδιάκοπα διψαλέους για υλικά αγαθά και για κυριαρχία» (4η πρόταση).⁴⁸ Αυτός ο εξωτερικός καταναγκασμός για το άτομο, αν ιδωθεί σε επίπεδο *είδους* και όχι ατόμου, είναι η αυτόνομη έκπτυξη της τεχνικής και ηθικής προόδου (3η πρόταση).

Ο Καντ μιλά ως φυσικός επιστήμονας. Οι σφαιρικές κανονικότητες εκφράζουν τους νόμους της φύσης για το πεδίο της ιστορίας, όπως οι ελεύθερες αποφάσεις για τους γάμους ή τα περιστατικά θανάτων έχουν σφαιρική κανονικότητα ή η ροή των ποταμών και η εναλλαγή των εποχών είναι συνέπεια ασταθών καιρικών μεταβολών. Όμως προσθέτει ότι αυτές οι κανονικότητες εκφράζουν την «πρόθεση της φύσης».⁴⁹ Η φύση «θέλει» να εκπτύξουμε τις φυσικές μας δυνατότητες. Ο λόγος του φυσικού επιστήμονα μεταφράζεται σε θεολογικό. Εγγυητής της ηθικής προόδου είναι η Φύση, όμως έτσι η φύση αποκτά πάλι κανονιστική σημασία όπως στην προνεωτερική σκέψη και κυρίως προσωποποιείται. Ο Καντ αναβιώνει ένα θεολογικό σχήμα κάτω από φυσιοκρατικό περίβλημα ή κρύβει το επιστημονικό πνεύμα κάτω από έναν θεολογικό μανδύα; Αυτό είναι το πρόβλημα της εκκοσμίκευσης.

Ο τελικός σκοπός, το ελεύθερο πολίτευμα, είναι η πραγμάτωση του ορθού λόγου που ανήκει στις φυσικές καταβολές του είδους, αλλά και της ελευθερίας, που απαιτεί αυτογνωσία, δηλαδή γνώση του ότι ο άνθρωπος μετέχει στον ορθό λόγο. Αυτήν προσφέρει η *φιλοσοφία της ιστορίας*, που γνωρίζει και ευοδώνει τις προθέσεις της Φύσης (πρόταση 9). Συνεπώς η εσχατολογική πορεία προς τον σκοπό της ιστορίας είναι προσέγγιση των όρων γνώσης της ιστορικής πραγματικότητας. Δεν έχουμε λοιπόν τελικά μια θεολογικής υφής θεωρία, διότι η πρόοδος είναι ο τρόπος μας να κατανοούμε την ιστορική πραγματικότητα. Πράγματι, ο Καντ γνωρίζει ότι μετά τον Γαλιλαίο (Galileo Galilei, 1564-1642), όπως τονίζει ο Σπινόζα (B. Spinoza, 1632-1677),⁵⁰ η φύση δεν ενέχει σκοπούς. Γι' αυτό στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* θεωρεί ότι οι τελεολογικές κρίσεις –όσες αποδίδουν έναν σκοπό σε ένα υποκείμενο– δεν έχουν γνωσιακό αλλά *ευρετικό* χαρακτήρα, όταν δεν αναφέρονται σε ένα άτομο.⁵¹ Τελεολογική κρίση εκφέρουμε όταν λέμε ότι ένα όργανο υπηρετεί κάποιον σκοπό στον οραγνισμό αλλά και όταν λέμε ότι οι κακίες των ανθρώπων υπηρετούν την πρόοδο του είδους. Έχουμε λοιπόν κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι στον Καντ η πρόοδος έχει υπερβατολογική και όχι οντολογική σημασία, ότι δεν λέει τι συμβαίνει αλλά μόνο ποιο εργαλείο χρειαζόμαστε για να γνωρίσουμε αυτό που συμβαίνει.

Έγελος (Κείμενο 5)

Αυτή η μετατροπή της προόδου από μια έννοια που αφορά το *ον* σε μια έννοια που

⁴⁷ Βλ. *Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, επιλογή κειμένων-επιμέλεια-μτφ. Δ. Δρόσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα-Σαββάλας, Αθήνα 2008.

⁴⁸ *Idee*, A 392· Καντ, *Δοκίμια*, μτφ. Ευ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα χ.χ.ε., σ. 29.

⁴⁹ *Idee*, A 386-387· μτφ., *ό.π.*, σ. 24-25.

⁵⁰ Βλ. *Ethica*, Pars prima, Appendix· *Ηθική*, μτφ. Ευ. Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σ. 131 κ.ε.

⁵¹ *Kritik der Urteilskraft*, § 75· *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, σ. 349 κ.ε.

αφορά το πώς αποκτούμε γνώση του όντος, σύμφωνα με τη βασική θέση που διέπει όλο το έργο του Καντ από την *Κριτική του καθαρού λόγου* και μετά (την «κριτική» ή «υπερβατολογική» φιλοσοφία), φαίνεται πως υιοθετείται και από τον Έγελος, που έχει θεωρηθεί ότι είναι ουσιαστικά ο πρώτος φιλόσοφος της ιστορίας. Ωστόσο, ο Έγελος είναι από τους πιο παρανοημένους φιλοσόφους και πρέπει κανείς πάντα να διακρίνει πώς επέδρασε το είδωλό του από το πώς επέδρασε ο ίδιος. Ο Έγελος δεν δέχεται το τριαδικό σχήμα θέση-αντίθεση-σύνθεση. Δεν μιλά πουθενά για «τέλος της ιστορίας». Αυτές οι δύο θέσεις θεωρούνται συνήθως, όχι μόνο δικές του, αλλά χαρακτηριστικές της σκέψης του. Σε μια τέτοια παρανόηση ανάγεται, πιστεύω, η διαδεδομένη άποψη ότι αίρει την καντιανή στροφή στη γνωσιοθεωρία.

Οι παραδόσεις του για τη *Φιλοσοφία της ιστορίας* υποστηρίζουν ότι η φιλοσοφική προσέγγιση, που προϋποθέτει ότι «ο λόγος κυριαρχεί τον κόσμο», είναι σε θέση να αποφύγει την στρέβλωση των εμπειρικών δεδομένων, να αφηγηθεί πώς συνέβησαν τα πράγματα, να ανταποκριθεί στο καθήκον της ιστορίας, που είναι «μόνο να συλλάβει ό,τι υπάρχει, ότι υπήρξε, τα περιστατικά και τις πράξεις», καθώς «αληθεύει όσο πιο πολύ εμμένει μόνο στο δεδομένο». Ο λόγος είναι ότι, για να σεβαστούμε τα δεδομένα πρέπει να προβούμε σε «έρευνες που αφορούν και τη σκέψη»,⁵² δηλαδή σε κριτική των εννοιών μας. Η ιστοριογραφία με την τρέχουσα έννοια, η «αναλογιζόμενη», δεν αντιμετωπίζει με τη δέουσα κριτική τις ίδιες της τις έννοιες, οπότε «ο ιστοριογράφος θέλει μεν να περιγράψει το πνεύμα των [άλλων] εποχών, αλλά συνήθως επικρατεί το δικό του»,⁵³ είναι αναχρονιστικός. Η προϋπόθεση της φιλοσοφίας σημαίνει ότι τα πάντα είναι κατανοητά, αρκεί να έχουμε ελέγξει τον τρόπο χρήσης των εννοιών μας.

Η «φιλοσοφική ιστορία» επανακτά έτσι την πίστη στο δεδομένο που ανήκει στο άλλο παραδοσιακό είδος ιστοριογραφίας, την «πρωτότυπη ιστορία», όπου η αφήγηση αφορά γεγονότα που διαδραματίστηκαν στον ίδιο κόσμο με αυτόν του αφηγητή. Ο φιλόσοφος, θα λέγαμε, μετατρέπεται σε κόσμο του όλη την ιστορία, και με αυτή την έννοια «καταργεί τον χρόνο» (ο Έγελος έτσι χαρακτηρίζει την «απόλυτη επίγνωση», δηλαδή τη σκοπιά του φιλοσόφου).⁵⁴ Επανακτά την ακρίβεια που έχουν ο Ηρόδοτος, ο Θουκυδίδης, ο Ξενοφών, ο Πολύβιος, ο Καίσαρ και τα απομνημονεύματα, αντί να επιβάλλει τη δική του νοοτροπία στο παρελθόν, όπως ο Τίτος Λίβιος και όλοι οι ιστορικοί που υποθέτουν ότι οι εποχές είναι ομοιογενείς,⁵⁵ δηλαδή δεν υποπίπτει σε αναχρονισμούς γιατί έχει επίγνωση της ιστορικότητας των ιδίων των εννοιών του.

Βλέπουμε έτσι πώς ο Έγελος επιτείνει τη γνωσιοθεωρητική στροφή. Η φιλοσοφία του της ιστορίας παραμένει τελεολογική αλλά με την έννοια που έχει ο όρος αυτός στον Καντ, και επιτείνει μάλιστα τον μη θεολογικό χαρακτήρα του. Στον Καντ η αυτογνωσία είναι συνέπεια του σκοπού της ιστορίας, που είναι κάτι πραγματικό, το ελεύθερο πολίτευμα. Στον Έγελος η αυτογνωσία είναι ο σκοπός, αφού η πολιτεία που εξασφαλίζει την ελευθερία όλων δεν είναι παρά η πραγμάτωση της αυτογνωσίας, ο κόσμος όπου η ορθολογικότητα του ανθρώπινου όντος είναι πια αναγνωρισμένη. Η ορθολογική πολιτεία ενσαρκώνει τη γνώση ότι ο ορθός λόγος είναι η ουσία του ανθρώπου, είναι «αντικειμενικός νους». Ο Έγελος δεν προσωποποιεί πλέον τη φύση, αλλά τον ορθό λόγο ή τον «νου του κόσμου», που είναι η «διαδικασία» αυτής της δημιουργίας έλλογων θεσμών από το έλλογο ον.⁵⁶

⁵² Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ό.π., σ. 27. Βλ. Γ. Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελος*, Εστία, Αθήνα 2000, σ. 14 κ.ε.

⁵³ *Ο.π.*, σ. 12.

⁵⁴ *Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 3, σ. 584· *Φαινομενολογία του νου*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 722.

⁵⁵ Βλ. ό.π., σ. 4, 9, 12-13.

⁵⁶ *Ο.π.*, σ. 60.

Η ιστορία στον Έγελο έχει μια αμετάκλητη αλλαγή, τη *συνείδηση της ελευθερίας*, τη *γνώση* ότι ένας (ανατολικός κόσμος), μερικοί (ελληνορωμαϊκός κόσμος) ή όλοι (χριστιανικός κόσμος, ιδίως μετά τη Γαλλική Επανάσταση) είναι ελεύθεροι. Είναι η πραγμάτωση αυτής της γνώσης.⁵⁷ Το ιστορικό ον στον Έγελο είναι η γνώση, υπάρχει ιστορία γιατί *είμαστε ελεύθεροι αν και εφόσον το ξέρουμε*. Έτσι η ιστορία δεν βοηθά στην αυτογνωσία, *είναι* η αυτογνωσία. Οι διαφωτιστές από τον Βολταίρο στον Καντ αντικαθιστούσαν τη σταθερή ανθρώπινη φύση με μια ικανή για *τελειοποίηση*, μια εκπτυσσόμενη ανθρώπινη φύση. Στον Έγελο χάνεται αυτή η φυσική βάση. Η ιστορία δεν δείχνει τι μπορεί να πράξει ο άνθρωπος, όπως στην παραδοσιακή αυτογνωσία μέσω ιστορίας αλλά και στη διαφωτιστική θέση περί τελειοποιησιμότητας, αλλά πώς συγκροτείται μια σκοπιά ικανή να γνωρίζει την ιστορία της, να έχει αυτογνωσία.

Η ιστορία ως πραγμάτωση της γνώσης της ελευθερίας δίνει βέβαια την αίσθηση ότι ο Έγελος μιλά δογματικά, όχι υπερβατολογικά. Άλλωστε, εκτός από το «τέλος της ιστορίας», ένας άλλος όρος με τον οποίο συχνά συνοψίζει κανείς την φιλοσοφία της ιστορίας του Έγελου είναι η «πανουργία του λόγου», που επιτείνει την αίσθηση ότι πρόκειται για μεταφυσική της ιστορίας. Το «τέχνασμα» συνίσταται στο ότι ο ορθός λόγος πραγματώνεται δια των ατομικών παθών.⁵⁸ Είναι προφανές ότι πρόκειται για την ιδέα που είναι ο πυρήνας της φιλοσοφίας της ιστορίας του Καντ. Δεν υπάρχει λόγος αυτή η θέση να μην εκληφθεί υπερβατολογικά και στον Έγελο.

Η έννοια της προόδου και η γνωσιολογικά καταρτισμένη ιστορία εμφανίζονται την ίδια εποχή, λοιπόν, εφόσον η έννοια της εξέλιξης, με πρότυπο την τεχνική, και η έννοια της ανάπτυξης, με πρότυπο την εκδίπλωση των φυσικών ικανοτήτων ενός είδους, αναβαθμίζονται παράλληλα στις μέχρι τότε μη ιστορικές επιστήμες. Κοινό υπόβαθρο αυτής της νέας νοοτροπίας, που γεννά την «ιστορική αίσθηση», είναι ότι υπάρχουν ποιοτικές διαφορές στον ανθρώπινο κόσμο, δηλαδή, χρονικά μιλώντας, αμετάκλητες αλλαγές, και ότι αυτές ενδέχεται να είναι εποικοδομητικές. Όσο κάποιος δεν υποθέτει ότι ο χρόνος μπορεί να λειτουργεί ευθύγραμμο και εποικοδομητικά, δεν είναι σε θέση να αποτυπώσει τα γεγονότα χωρίς να τα στρεβλώνει επιβάλλοντάς τους ιδέες της εποχής του, που υποθέτει ότι ίσχυαν ανέκαθεν. Αν η γνωσιοθεωρητική (υπερβατολογική) ανάγνωση της φιλοσοφίας της ιστορίας του Καντ και του Έγελου ευσταθεί, και αν είναι σωστό να ερμηνευθεί ως η δυνατότητα που προσφέρεται στη χρονικότητα να είναι φορέας καινοτομίας και μάλιστα θετικής, εξηγείται η παράδοξη αξίωση της κατά Έγελο «φιλοσοφικής ιστορίας» ότι μέσω κριτικής αυτογνωσίας ο ορθός λόγος γνωρίζει τα δεδομένα *όπως είναι*. Στην περίπτωση αυτή, η περίφημη εκκοσμίκευση της εσχατολογίας στην έννοια της προόδου συνιστά εξίσου κριτική υπέρβαση της παραδοσιακής μεταφυσικής της φύσης.

Η εσχατολογία είναι από μίαν άποψη εγγενές χαρακτηριστικό του ιστορικού λόγου αφού η αφήγηση της ιστορίας πρέπει να καταλήγει στη δυνατότητα να υπάρχει τέτοια αφήγηση, για να μη μείνει έωλη. Τελικά, η νεωτερική έννοια της προόδου, ότι το ιστορικό αντικείμενο θεωρείται όλο και πιο κατανοητό, όσο έρχεται πιο κοντά μας, θα μπορούσε κανείς να πει ότι είναι εγγενής ιδιότητα κάθε ιστορικής αφήγησης.

* * *

Κείμενο 4

I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlichen Absicht», 1784·

⁵⁷ Ο.π., σ. 63.

⁵⁸ Ο.π., σ. 105.

«Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», *Δοκίμια*, μτφ. Ευ. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 24-41.

Ο Καντ αναπτύσσει μια φιλοσοφία της ιστορίας με προοδευτικά πρόσημα όπου φαίνεται να αντικαθιστά τον Θεό με την προσωποποιημένη φύση στη θέση της Θείας Πρόνοιας, αλλά συνάμα διαβάζει την ιστορία του ανθρώπου ως εξέλιξη του είδους και ανάπτυξη των φυσικών ικανοτήτων του. Αν λάβουμε υπόψη τι γράφει ο Καντ στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* θα θεωρήσουμε ότι το δεύτερο σκέλος είναι το πιο καθοριστικό, ότι τα θεολογικά σχήματα έχουν ευρετικό μόνο χαρακτήρα.

Κείμενο 5

G.W.F. Hegel, «Einleitung», *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, επ. Κ. Hegel, *Werke*, τ. IX, Βερολίνο 1840· Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφ. Π. Θανασάς, Μεταίχμιο, Αθήνα 2005, σ. 101-123.

Ο Έγκελς προτείνει κριτικές φιλοσοφικές αρχές για μια μη αναχρονιστική, πιστή στα εμπειρικά δεδομένα, ιστορία και παρουσιάζει την ιστορία του κόσμου ως πρόοδο στη συνείδηση της ελευθερίας. Αν διαβασθεί το δεύτερο σκέλος στο φως του πρώτου, έχουμε εδώ μια γνωσιοθεωρητική προσέγγιση της προόδου. Εδώ τελικά απαλείφεται η αναφορά στη φύση, κι έτσι ερχόμαστε μπροστά στη νεωτερική έννοια ιστορίας.

* * *

Βιβλιογραφία

- Αρετές και συμφέροντα. Η βρετανική ηθική σκέψη στο κατώφλι της νεωτερικότητας*, επιλογή κειμένων-επιμέλεια-μτφ. Δ. Δρόσος, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα-Σαββάλας, Αθήνα 2008.
- Augustinus, *De civitate dei*· Ιερού Αυγουστίνου, *Η πολιτεία του Θεού*, μτφ. Α. Δαλέζιου, 2 τ., Αθήνα χ.χ.ε.
- H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1966.
- J. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, GF-Flammarion, Παρίσι 1966.
- J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905· *Σκέψεις για την ιστορία*, μτφ. Θ. Λουπασάκης, Printa, Αθήνα 2004.
- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, έκδ. 1795· εις *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide*, GF-Flammarion, Παρίσι 1988· *Σχέδιασμα για έναν ιστορικό πίνακα των προόδων του ανθρώπινου πνεύματος*, μτφ. Χρ. Αυλάμη, Πόλις, Αθήνα 2006.
- B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819· *Περί ελευθερίας και ελευθεριών* [επιλογή], μτφ. Ε. Κόλλια-Τ. Δαρβέρης, Ζήτρος, Θεσ/νίκη 2000, σ. 33-63.
- Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 1864, Hachette, Παρίσι [1936]· *Φυστέλ ντε Κουλάνζ, Η αρχαία πόλη*, μτφ. Α. Σταματιάδη, Octavision, Αθήνα 2006.
- Fr. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 1884· *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Θεμέλιο, Αθήνα 1966.
- M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Παρίσι 1966· *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, Αθήνα 1990.
- J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774· γαλλ. δότλ. έκδ. *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, μτφ. M. Rouché, Aubier, Παρίσι [1964].
- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 3· *Φαινομενολογία του νου*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 2007.
- , *Die Vernunft in der Geschichte*, 1917, Meiner, Αμβούργο ²1955.
- M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1947, Fischer, Φραγκφούρτη 1969· *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Α. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996.
- J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948, Seuil, σειρά Points,

- Παρίσι 1983.
- K. Löwith, *Meaning in History*, UCP, Σικάγο 1949· Κ. Λέβιτ, *Το νόημα της ιστορίας*, μτφ. Μ. Μαρκίδης-Γ. Λυκιαρδόπουλος, Γνώση, Αθήνα 1985.
- K. Marx, *Der Achtzente Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852· Κ. Μαρξ, *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος. Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφ. Κ. Κουτσογιάννης, Φ. Φωτίου, Νεφέλη-Θεμέλιο-ΔΟΛ, Αθήνα 2010.
- , *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels Werke, τ. 42, Dietz, Βερολίνο 1983· *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Δ. Διβάρης, Στοχαστής, 3 τ., Αθήνα [1989].
- Αύ. Μπαγιόνας, *Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της ιστορίας*, Παπαζήσης, Αθήνα 1970.
- , *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη φιλοσοφία του γαλλικού διαφωτισμού*, Ολκός, Θεσ/νίκη 1974.
- G.E. Lessing, «Die Erziehung des Menschengeschlechts», 1777· εις *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Reclam, Στουτγάρδη 1965.
- J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, 1956, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1965· Γ. Ρίττερ, *Ο Έγελος και η γαλλική Επανάσταση*, μτφ. Γ. Φαράκλας, Εστία, Αθήνα 1998.
- P. Singer, *Hegel. A Very Short Introduction*, OUP, Οξφόρδη 1983· Χέγκελ, μτφ. Μ. Χαραλάμπη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006.
- R. Scruton, *Kant. A Very Short Introduction*, OUP, Οξφόρδη 1982· *Καντ. Όλα όσα πρέπει να ξέρετε*, μτφ. Α.-Στ. Αντωνίου, Ελλ. Γράμματα-ΔΟΛ, Αθήνα 2006.
- O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1918-1922· ελλ. έκδ. Ο. Σπένγκλερ, *Η παρακμή της Δύσης. Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Τηπωθήτω, Αθήνα 2003.
- A.J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford UP, 12 τ., Οξφόρδη 1934-1961 [μερική δημ.: http://nobsword.blogspot.gr/1993_10_17_nobsword_archive.html].
- P. Ricœur, *Temps et récit*, τ. I, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Παρίσι 1983 (σειρά Points, 1991).
- Γ. Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελος*, Εστία, Αθήνα 2000.
- , *Νόημα και κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007.
- K. Psychopedis, *Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant*, Schwarz, Γαιτίγγη 1980· Κ. Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών, Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, μτφ. Ό. Σταθάτου, Εστία, Αθήνα 2001.
- , *Geschichte und Methode. Begründungstypen und Interpretationskriterien*, Campus, Φραγκφούρτη 1984· Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και μέθοδος*, μτφ. Λ. Σακαλή, Σμίλη, Αθήνα 1994.

3. Η εναλλαγή των κοσμοθεωριών

Από τις αρχές του 19^{ου} αιώνα ο ιστορικισμός εντείνει την ιστορική άνθηση και συνάμα αντιδρά στην έννοια της προόδου εντάσσοντας κάθε γεγονός στην εποχή του, την οποία εξετάζει σε σχέση με τον εαυτό της. Η αυτονομία της εποχής οδηγεί στην *ερμηνευτική* επιταγή να την κατανοούμε με τις δικές της έννοιες αντί να την εξηγούμε με δικές μας. Η κατανόηση, ως επιλογή σημαντικών όψεων, προϋποθέτει όμως *αξίες*, τόσο όσον αφορά τον ιστορικό όσο και στο επίπεδο των ανθρώπων που μελετά, που έχουν διαφορετικές *προοπτικές* επί του όλου. Η ιστορία εμφανίζεται έτσι ως μια διαδοχή *κοσμοθεωριών*, που ορίζουν ως *αξία* ό,τι είναι σημαντικό για την ύπαρξη του φορέα τους. Άλλοι θεωρούν γενική αρχή μόνο το ότι κάθε κοσμοθεωρία φιλοδοξεί να επιβληθεί. Άλλοι θεωρούν ότι αυτή η κατάσταση δεν απειλεί τη γενικότητα της γνώσης της ιστορίας γιατί αυτή προϋποθέτει ένα ενιαίο αξιακό πλαίσιο. Στη δεύτερη περίπτωση, η ιστορία γίνεται πρότυπο των επιστημών του ανθρώπου. Στην πρώτη, η βιολογία αναλαμβάνει αυτό τον ρόλο, προεκτείνοντας τη μεταφυσική της φύσης.

* * *

Κάθε τι στο πλαίσιο του

Ενάντια στην επιβολή γενικών αρχών –από τη Γαλλική Επανάσταση και εν συνεχεία μέσω του γαλλικού στρατού– αναπτύσσεται στη Γερμανία, στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, η *ιστορική σχολή του δικαίου* που θεωρεί ότι οι αρχές δικαίου εκφράζουν το «πνεύμα» ενός λαού, δηλαδή τα ήθη και έθιμά του, και δεν υπάγονται σε γενίκευση ούτε σε ορθολογικό έλεγχο. Εναντίον τους στρέφονται ο Έγκελς⁵⁹ και ο Μαρξ,⁶⁰ γιατί ο ορισμός τους της ιστορίας ως προόδου προϋποθέτει την ύπαρξη αρχών αξιολόγησης πέραν αυτών που ισχύουν εκάστοτε. Όπως ήδη οι διαφωτιστές, ασκούν κριτική στις ισχύουσες αρχές βάσει ορθολογικών αρχών και ονομάζουν «πρόοδο» τη μετακίνηση των πρώτων προς τις δεύτερες. Ουσιαστικά κατηγορούν αυτή τη σχολή για απουσία ανώτερων κανονιστικών αρχών: για *σχετικισμό*. Σε αυτή τη σχολή εμφανίζεται ένας νέος τύπος ανάλυσης της ιστορίας: Ιστορική ενότητα είναι η εικόνα μιας εποχής και ενός πληθυσμού για τον κόσμο, η οποία έχει συνεκτικότητα και πρέπει να ερμηνευθεί βάσει του εαυτού της. Αυτή ονομάζεται *κοσμοθεωρία* μετά τον Χούμπολτ (W. von Humboldt, 1767-1835). Καθώς μια γλώσσα γεννά ορισμένες προσλαμβάνουσες, ο Χούμπολτ θεωρεί πως σε κάθε μια αντιστοιχεί ένα ορισμένο κοσμοείδωλο (*Über den Nationalcharakter der Sprachen*, 1821).

Σε αυτό το κλίμα η ιστοριογραφία αναπτύσσεται ως *ιστορικισμός*. Για τον Ράνκε (L. von Ranke, 1795-1886) ιδεώδες του ιστορικού είναι η καταγραφή του «τι ακριβώς έγινε» (wie es eigentlich gewesen), χωρίς ανάμιξη άλλων ενδιαφερόντων, κάτι που απαιτεί την εγκατάλειψη της φιλοσοφίας της ιστορίας. Αυτό, μπορούμε να πούμε, είναι το *βασικό πιστεύω των ιστορικών μέχρι τις μέρες μας*: μελέτη των πηγών, αποχή από κάθε ερμηνεία και/ή αξιολόγηση με ξενόφερτες έννοιες. Όμως αυτή η στάση

⁵⁹ Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 3, Παρατήρηση· *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 7, σ. 37 κ.ε.· ελλ. έκδ. *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου*, μτφ. Στ. Γιακουμής, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 2004.

⁶⁰ K. Marx, «Das philosophische Manifest der historischen Rechtsule», 1842, Marx-Engels *Werke*, τ. 1, Dietz, Βερολίνο 1976, σ. 78-85.

προήλθε από ένα πιστεύω που δεν χαρακτηρίζει τους ιστορικούς μας. Οι τελευταίοι εχθρεύονται τη φιλοσοφία της ιστορίας γιατί υποθέτει μια ενότητα όλης της ιστορίας. Για τον Ράνκε και τον μαθητή του Ντρώζεν η ιστορία φανερώνει το θέλημα του Θεού αλλά αυτή η ολική εικόνα δεν είναι προσβάσιμη δια του ορθού λόγου. Το έργο του ιστορικού παραμένει μοιραία σχετικιστικό στο μέτρο που είναι ορθολογικό. Είναι εμπειριστές για θρησκευτικούς λόγους, όχι γιατί εχθρεύονται τη θρησκεία στο όνομα της επιστήμης, όπως ο σύγχρονός τους φιλόσοφος Κοντ (A. Comte, 1798-1857), ιδρυτής του *θετικισμού*. Αντίστοιχα τάσσονται υπέρ της παράδοσης και εναντίον της γαλλικής Επανάστασης, ενώ φιλοσόφοι της ιστορίας όπως ο Καντ και ο Έγκελς ήταν υπέρ της προόδου και της γαλλικής Επανάστασης. Παραπλανητικός είναι ο όρος Geist, που θα πει «νους» και «πνεύμα». Για τον Έγκελς, η ιστορία είναι ορθολογικά κατανοητή, γιατί είναι έργο του Geist, για τους ιστορικούς δεν είναι ορθολογικά προσβάσιμη, γιατί είναι έργο του Geist. Στην μία περίπτωση εννοείται ο *νους*, στην άλλη το *πνεύμα*.⁶¹ Ο ιστορικισμός συνεχίζει τη θέση του Χέρντερ που δεχόταν την ύπαρξη θεϊκού σχεδίου στην ιστορία ως όλον παρά τη μοναδικότητα κάθε στιγμής.

Έχουμε εδώ μια θεωρητική ασάφεια που παρατηρείται και σε άλλους ιστορικούς. Η φιλοσοφία της ιστορίας είναι ορθολογική και άρα ασύμβατη με την ιστορία, λέει ο ιστορικός Μπούρκχαρτ, που προεκτείνει την ίδια παράδοση και υπήρξε συνομιλητής του Νίτσε (Fr. Nietzsche, 1844-1900). Συνεχίζει όμως λέγοντας ότι η ιστορία ανήκει στο «πνεύμα», οι ανατροπές του οποίου εξηγούν την ύπαρξή της, δηλαδή ασπάζεται μια πνευματοκρατική φιλοσοφία της ιστορίας· και ότι η «ιστορική συνείδηση» μάς έχει σώσει από τη βαρβαρότητα του να υπακούμε σε παραδοσιακά έθιμα,⁶² δηλαδή τάσσεται υπέρ της ορθολογικής προόδου! Η δυσκολία της φιλοσοφίας της ιστορίας είναι ότι οι φιλόσοφοι δεν είναι ιστορικοί αλλά και οι ιστορικοί δεν είναι φιλόσοφοι, δηλαδή δεν χειρίζονται πάντα σωστά τις έννοιες, όπως σε τέτοιες περιπτώσεις.

Η φιλοσοφία της ιστορίας δεν είναι τόσο το πιστεύω του ιστορικού όσο μάλλον οι παραδοχές της πρακτικής του. Από αυτή την άποψη είναι σημαντικός ο ιστορικισμός για τη φιλοσοφία της ιστορίας, εξ αιτίας της πρωτοφανούς έμφασης που έδωσε στην εξέταση κάθε γεγονότος σε σχέση με την εποχή του, στη συστηματική αποφυγή του αναχρονισμού, που του επέτρεψαν να εδραιώσει την ιστορία ως επιστημονικό κλάδο. Η *Εισαγωγή στη μελέτη της ιστορίας* (*Introduction à l'étude de l'histoire*, 1898) των ιστορικών Λανγκλουά (Ch.-V. Langlois, 1863-1929) και Σενιομπός (Ch. Seignobos, 1854-1942) εκτιμά ότι «το 1850 περίπου» έπαψε η ιστορία να θεωρείται κάτι σαν «λογοτεχνικό είδος».⁶³ Αυτή την αλλαγή, την οφείλει στον Ράνκε και τη σχολή του.⁶⁴ Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις αυτής της πρακτικής θα γίνουν όμως ρητές αργότερα, κυρίως χάρη στο έργο του Ντίλταϊ (W. Dilthey, 1833-1911), που αναλογίζεται τους όρους της ιστορικής έρευνας όπως είχε πλέον διαμορφωθεί.

Ο ιστορικισμός θα αναδειχθεί αργότερα, από τον Τραιλς (E. Troeltsch, 1865-1923, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922) και τον Μάινεκε (Fr. Meinecke, 1862-1954, *Die Entstehung des Historismus*, 1936) σε γενική κατηγορία που δηλώνει την *επικράτηση της ιστορικής συνείδησης*. «Ιστορικισμός» είναι αρχικά η φρόνιμη μέριμνα να εγγράφει κανείς κάθε γεγονός στο πλαίσιό του. Καταλήγει να σημαίνει, όμως, ότι «η πραγματικότητα είναι η ιστορία», όπως λέει ο ιστορικιστής φιλόσοφος

⁶¹ C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État*, Minuit, Παρίσι 1992, σ. 77.

⁶² Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, μτφ. ό.π. σ. 16, 18.

⁶³ Ch.-V. Langlois-Ch. Seignobos, *Introduction à l'étude de l'histoire*, Kimé, Παρίσι 1992, σ. 243.

⁶⁴ A. Marwick, *The Nature of History*, Macmillan, Λονδίνο-Basingstoke 1970, 1971, σ. 34. Κι ως είχε εισαχθεί σε ορισμένα πανεπιστήμια από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα (σ. 25).

Κρότσε (B. Croce, 1866-1952),⁶⁵ που ταυτίζει συνεπώς τη φιλοσοφία με την ιστορία (*Κείμενο 6*). Ιστορικισμό θεωρεί την άρνηση ότι υπάρχει κάτι εκτός ιστορίας και αρνείται τη φιλοσοφία της ιστορίας γιατί θεματίζει υπερϊστορικές αρχές, που ισχύουν πέρα από κάθε εποχή. Την αντικαθιστά με μια επιστημολογία της ιστορίας, τη «θεωρία και ιστορία της ιστοριογραφίας», όπως λέει το ομώνυμο έργο του 1916.⁶⁶ Εφόσον «πραγματικό υποκείμενο της ιστορίας» είναι το «κατηγορήμα», π.χ. όχι ο ποιητής αλλά η ποίηση, ο Κρότσε θεωρεί την ιστορία ταυτόσημη με τη σκέψη. Αυτή η σκέψη βρίσκεται σε συνεχή ρευστότητα, όπως η ιστορία, και δεν κατακτά οριστικές αλήθειες. Βέβαια η μετάβαση στη γνωσιοθεωρία μπορεί να θεωρηθεί ότι συνέβη ήδη με τον Καντ και τον Έγελο. Η διαφορά αυτών και της ιστορικιστικής φιλοσοφίας παραμένει όμως ότι η σκέψη για αυτούς αναδεικνύει απόλυτες αρχές και οριστικές αλήθειες, δηλαδή ότι δεν δέχονται τον σχετικισμό, ο οποίος απειλεί την ιστορικιστική φιλοσοφία.

Πράγματι, πρόκειται για μια δογματική επιβολή της ιστορίας που επανεμφανίζεται σε αυτή την περίοδο πολύ πέρα από τον Κρότσε. Το ελάττωμά της είναι ότι αφήνει απ' έξω γνώσεις και πρακτικές αρχές που η ισχύς τους δεν υπάγεται σε αλλαγές. Το πυθαγόρειο θεώρημα ανακαλύφθηκε κάποτε αλλά ισχύει αιωνίως. Η ικανότητα του ανθρώπου να μην είναι δούλος ανακαλύφθηκε κάποτε αλλά ισχύει διαχρονικά. Η συνάρτηση της εμπορευματικής αξίας με την εργασία ανακαλύφθηκε κάποτε αλλά ίσχυε σε μεγάλο βαθμό και πριν. Για τον Έγελο, τον Μαρξ αλλά και τον κοινό νου ιστορικά ανακαλύπτονται αλήθειες που ισχύουν υπερϊστορικά. Εδώ κάθε αλήθεια θεωρείται σχετική με την εποχή. Από την άλλη μεριά, το πλεονέκτημα αυτής της επιστημολογικής αναψηλάφησης του καντιανο-εγελιανού επιχειρήματος είναι ότι ξεκαθαρίζει πως η ιστορία δεν πατά στη φύση. Δεν εξηγείται ως σειρά εκφάνσεων της ανθρώπινης φύσης ούτε ως ενεργοποίηση φυσικών καταβολών.⁶⁷ Προϋπόθεση της ιστορίας είναι ότι η ανθρώπινη φύση *αλλάζει*, όπως είχε πει ο Ντίλταϊ.⁶⁸

Αλληλεξάρτηση

Αυτή η αποδέσμευση από την έννοια της σταθερής ή αναπτυσσόμενης φύσης γίνεται κοινό κτήμα χάρη κυρίως στο έργο του Ντίλταϊ, που ανέπτυξε όσο κανένας άλλος νέες έννοιες για την κατανόηση της ιστορίας, αν και το έκανε αφήνοντας ουσιαστικά ανοιχτό το ζήτημα της αιτιολόγησης της χρήσης αυτού του οπλοστασίου εννοιών.

Στο θέμα της επιστημονικότητας της ιστορίας και των επιστημών του ανθρώπου υπάρχουν δύο αντίθετες επιλογές. Η παράδοση του θετικισμού, που εκκινεί από τον Κοντ και φθάνει ως τον λεγόμενο *Κύκλο της Βιέννης*, στις αρχές του κ' αιώνα, θεωρεί ότι δεν υπάρχει διαφορά με τις φυσικές επιστήμες. Η παράδοση της *ερμηνευτικής*, που ξεκινά τυπικά από τον Σλάιερμάχερ (Fr. Schleiermacher, 1768-1834) και φθάνει στον Γκάνταμερ (H.-G. Gadamer, 1900-2002) και τον Ρικέρ (P. Ricœur, 1913-2005), αλλά έχει ως πραγματικό ιδρυτή και κύριο εκπρόσωπο τον Ντίλταϊ, θεωρεί ότι υπάρχει η διαφορά και θέλει να την ορίσει. Ο αποκλίνων θετικιστής Καρλ Πόππερ (K. Popper, 1902-1994) θα ονομάσει αυτή τη διαφοροποίηση *Ένδεια του ιστορικισμού* (*Poverty of*

⁶⁵ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 1938, Laterza, Μπάρι ³1954· γαλλική έκδ. *L'histoire comme pensée et comme action*, Droz, Γενεύη 1968, σ. 56.

⁶⁶ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 1916, Laterza, Μπάρι ⁴1941· γαλλική έκδ. *Théorie et histoire de l'historiographie*, Droz, Γενεύη 1968, σ. 269.

⁶⁷ Ο.π., σ. 86 («μεταφυσική της φυσιοκρατίας»).

⁶⁸ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910, *Gesammelte Schriften*, τ. VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Γαϊτίγγη 1958, ⁴1965, σ. 188.

Historicism, 1957), εννοώντας την ιστορική συνείδηση. Το ομώνυμο έργο του εξηγεί γιατί η ιστορική συνείδηση πρέπει να έχει ερμηνευτικό χαρακτήρα, παρά τις συνήθειες παρανοήσεις που περιέχει, όπως ότι αποδίδει στην ιστορική συνείδηση την αξίωση πρόβλεψης.⁶⁹ Αν δεχθούμε ότι υπάρχουν καινοτομίες στην ιστορία, τότε δεν υπάρχει πάντα δυνατότητα επανάληψης. Οπότε δεν ισχύουν οι μέθοδοι της φυσικής, δεν έχουμε πειράματα και τεχνικές εφαρμογές, γιατί αυτά απαιτούν επαναληψιμότητα. Συνεπώς δεν μένει παρά η κατόπιν εορτής κατανόηση, που λέγεται *ερμηνεία*.⁷⁰

Ο Ντίλταϊν διακρίνει τις *φυσικές επιστήμες* από τις επιστήμες του ανθρώπου, που τις ονομάζει *επιστήμες του πνεύματος*, βάσει της προσέγγισης που επιβάλλει η φύση του αντικειμένου. Οι μεν *εξηγούν* κάτι ξένο στις αλληλουχίες συναισθημάτων και σκέψεων που υπάρχουν μέσα μας, οι δε *κατανοούν* κάτι που δεν είναι ξένο σε αυτές τις διεργασίες, σύμφωνα με μία διάκριση που εισήγαγε ο Ντρώζεν.⁷¹ Η εξήγηση αναζητεί την αιτία του φαινομένου προτείνοντας μια υπόθεση που πρέπει να ελεγχθεί πειραματικά μέσω επανάληψής του. Η κατανόηση αποδίδει στο φαινόμενο το νόημα που έχει σε μια συνάφεια βάσει ειδικής εμπειρίας, που δεν απαιτεί επανάληψη, την οποία ο Ντίλταϊν ονομάζει «βίωμα» αλλά τη θεωρεί «πνευματική». Πρόκειται για την εμπειρία της νοηματικής αλληλεξάρτησης: Μια συμπεριφορά μας είναι κατανοητή αν καταλαβαίνουμε το νόημά της, όπως εντάσσεται σε μια συνάφεια άλλων νοημάτων.

Αφετηριακή ιδέα του υπήρξε η σχέση *βίωμα-έκφραση-κατανόηση*.⁷² Στηριζόταν στην ψυχολογική ερμηνεία: Κατανοώ την ψυχική διάθεση του άλλου όταν σχετίζω ορθά την έκφρασή του με το βίωμα που αυτή εκφράζει. Εκείνο όμως που έχει κατά νου είναι η φιλολογική ερμηνεία κειμένων, η οποία αποτελεί πρότυπο για την ιδέα του της μεθόδου των ανθρώπινων επιστημών, που γι' αυτό ονομάζεται *ερμηνευτική*. Όπως λέει ο φιλόσοφος Ραιμόν Αρόν (R. Aron, 1905-1983) και σε αντίθεση με την εκτίμηση του φιλοσόφου Γιούργκεν Χάμπερμας (J. Habermas, γενν. 1929), ο Ντίλταϊν δεν έμεινε σε αυτό το σχήμα ερμηνείας. Μελετά την αντικειμενικότητα των σχέσεων νοημάτων έτσι όπως πραγματώνονται, το «αντικειμενικό πνεύμα».⁷³ Θεματίζει έτσι την *αλληλεξάρτηση*, «το γενικότερο χαρακτηριστικό της δομής των επιστημών του πνεύματος»,⁷⁴ που διαφέρει από την κυρίαρχη στις φυσικές επιστήμες μονοσήμαντη εξάρτηση του αποτελέσματος από την αιτία. Οι όροι μιας κοινωνικής «συνάφειας» ή «συνάρτησης» (*Zusammenhang*) δεν έχουν το ίδιο νόημα έξω της, άρα βρίσκονται σε σχέση αλληλεξάρτησης ως προς το νόημά τους, που μελετά όποιος τους εξετάζει από τη σκοπία των ανθρώπινων επιστημών. Η ιστορία είναι ιστορία του νοήματος.⁷⁵ Έτσι υποχωρεί σταδιακά η «εναίσθηση» (*Einfühlung*), η επιδίωξη να «ξαναβιώσουμε» το

⁶⁹ *The Poverty of Historicism*, Routledge, Λονδίνο-Βοστώνη 1957, σ. 8-9· ελλ. έκδ. *Η ένδεια του ιστορικισμού*, μτφ. Αθ. Σαμαρτζής, Ευρασία, Αθήνα 2006. Εξάιρεση αποτελεί ο φον Τσιεσκόβσκι (August von Cieskowski, 1814-1894), που ήθελε να «γνωρίσει την ουσία του μέλλοντος» χάρη στην ανίχνευση της «οργανικής δομής της παγκόσμιας ιστορίας» (*Prolegomena zur Historiosophie*, 1838, γαλλική έκδ. *Prolegomènes à l'historiosophie*, μτφ. M. Jacob, Champ Libre, Παρίσι 1973, σ. 14, 9).

⁷⁰ *The Poverty of Historicism*, ό.π., σ. 22, 7, 5, 52.

⁷¹ K.-O. Apel, «The *Erklären/Verstehen* Controversy in the Philosophy of the Natural and Human Sciences», εις (συλλ.) *Contemporary Philosophy. A New Survey*, τ. 2, M. Nijhoff, Χάγη-Βοστώνη-Λονδίνο 1982, σ. 19-49, εδώ σ. 19.

⁷² Dilthey, *Der Aufbau*, ό.π., σ. 87.

⁷³ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, 1938, β' συντ. έκδ. Seuil, Παρίσι 1969, σ. 65: Τελικά ο Ντίλταϊν εγκαταλείπει την ταυτότητα της ανθρώπινης φύσης ως θεμέλιο διότι εγκαταλείπει την ψυχολογική θεμελίωση. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1968· γαλλική έκδ. *Connaissance et intérêt*, μτφ. G. Cléménçon, Gallimard, Παρίσι 1976, σ. 213: η μοναχική εναίσθηση (*Einfühlung*) διατηρείται ως θεμέλιο μέχρι τέλους.

⁷⁴ Dilthey, *Der Aufbau*, ό.π., σ. 152-153.

⁷⁵ «Είναι» νόημα, όπως λέει ο κροτσιανός O. Vossler, *Geschichte als Sinn*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1978.

βίωμα του ανθρώπου που έδρασε (Nacherleben),⁷⁶ αφού η κατανόηση δεν στηρίζεται πια στην σταθερότητα της ανθρώπινης φύσης. Ίσα ίσα η «συνάφεια επιδράσεων» στην οποία μετέχει το άτομο μπορεί να *αλλάξει την ανθρώπινη φύση*.⁷⁷

Η τελεολογία που χαρακτήριζε τις φιλοσοφίες του διαφωτισμού επανερμηνεύεται ως «εμμενής-τελεολογικός χαρακτήρας» των αλληλεξαρτώμενων όρων.⁷⁸ Η κοινωνία είναι μια συνάρτηση όρων που διέπεται *εγγενώς* από σκοπούς –αυτό που ονομάζουμε κοινωνικές λειτουργίες–, όχι κάτι που οδεύει προς έναν υπερβατικά δοσμένο σκοπό. Αν οι άνθρωποι οδεύουν προς τη διαφώτιση όχι άνωθεν αλλά μέσω αλληλεπίδρασης, αν γι' αυτό προχωρούν μόνοι τους προς τον σκοπό που οι διαφωτιστές προ του Καντ και του Έγκελου προσέγραφαν σε υπερβατικές αρχές, η σταθερότητα δεν συνιστά προϋπόθεση, όπως στο παραδοσιακό υπόδειγμα, αλλά πρέπει να αιτιολογηθεί. Το διαρκές υπάρχει, αλλά είναι προϊόν του ασταθούς,⁷⁹ σύμφωνα με ένα σχήμα που βρήκαμε στον Καντ. Οι απόλυτες αρχές διατηρούνται, δεν έχουμε σχετικισμό, αλλά είναι απόρροια του ιστορικού γίνεσθαι. Το άνευ όρων μπορεί να γεννηθεί υπό όρους αν αποτελεί *προϋπόθεση* του γίνεσθαι, αν πρόκειται για αρχές που προϋποθέτει το αντικείμενο αυτόνομα ιδωμένο.

Το πρόβλημα στον Ντίλταϊ, όπως λέει ο Βέικος,⁸⁰ είναι ότι οι αρχές παραμένουν δέσμιες της *ζωής*, η οποία είναι το σκοτεινό κοινό υπόβαθρο του ιστορικού και του γνωστικού αντικειμένου του, της ιστορίας. Γι' αυτό ο Ντίλταϊ ονομάζει τη φιλοσοφία του *φιλοσοφία της ζωής* και θεωρεί ότι η κατανόηση είναι μια μη έλλογη διεργασία, έργο μιας μεγαλοφυΐας. (*Κείμενο 7*) Πολλοί έκριναν ότι σε αυτό το σημείο ο Ντίλταϊ ξεφεύγει από την πρόθεσή του επιστημολογικής θεμελίωσης. Όντως, άλλο πράγμα είναι το γεγονός που μελετούμε να μη μπορεί να επαναληφθεί, άλλο η *μελέτη του* να είναι ανεπανάληπτη, όπως το μεγάλο έργο τέχνης (η ιδέα περί του καλλιτέχνη ως μεγαλοφυΐας ανάγεται στον ρομαντισμό του 19^{ου} αιώνα). Γι' αυτό προτάθηκαν δύο διορθώσεις. Μία διόρθωση πρότεινε ο Κόλλινγκουντ (R.G. Collingwood, 1889-1943). Προεκτείνοντας την ταύτιση σκέψης και ιστορίας από τον Κρότσε, θεώρησε ότι έργο του ιστορικού δεν είναι να ξαναζήσει τα βιώματα, πράγμα ανέφικτο, αλλά να ξανασκεφτεί τις σκέψεις, να αναπλάσει τους συλλογισμούς των δρώντων.⁸¹ Μια άλλη διόρθωση συνιστά όλο το πρόγραμμα μιας «ηθικής του διαλόγου» του Χάμπερμας. Η κατανόηση δεν θεμελιώνεται στα μάτια του στην προσπάθεια να μπω στη θέση του άλλου αλλά στις εγγενείς προϋποθέσεις της επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης.⁸² Η επικοινωνία είναι μια ρευστή κατάσταση, η οποία προϋποθέτει όμως σταθερές αρχές βάσει των οποίων επιχειρηματολογούμε μπαίνοντας ο ένας στη θέση του άλλου. Από μian άποψη, η δεύτερη διόρθωση είναι προέκταση της πρώτης: Ο ιστορικός πρέπει να καταστήσει λογικές τις πράξεις κατασκευάζοντας μια πιθανή αλληλουχία σκέψεών τους, έναν «ιδεότυπο» (κατά τον ορισμό του Βέμπερ).

Διαφορετικές προεκτάσεις δόθηκαν από άλλες σκοπίες. Διαμετρικά αντίθετη είναι η σκοπιά του Χάιντεγκερ (M. Heidegger, 1889-1976) και του μαθητή του Γκάνταμερ, που ανήκει στην ερμηνευτική παράδοση. Εδώ ο Ντίλταϊ κατηγορείται επειδή θέλει να συγκροτήσει την ιστορικότητα ως πεδίο γνώσης πέραν της άμεσης εμπειρίας αντί να μείνει πιστός στην αντιεπιστημονιστική αφετηρία του. (*Κείμενο 8*) Αν συνέχιζε να στηρίζεται στο βίωμα θα κατέληγε να στηρίζει την επιστημολογία των επιστημών του

⁷⁶ Ο.π., σ. 136.

⁷⁷ Ο.π., σ. 188.

⁷⁸ Ο.π., σ. 153.

⁷⁹ Ο.π., σ. 145-146.

⁸⁰ Θ. Βέικος, *Θεωρία και μεθοδολογία της ιστορίας*, Θεμέλιο, Αθήνα 1987, σ. 147.

⁸¹ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, 1926-1928, έκδ. 1946, αναθ. έκδ. OUP, Οξφόρδη 1994.

⁸² Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, ό.π.

πνεύματος στην παράδοση, όπως ο ίδιος ο Γκάνταμερ.⁸³ Αντίθετη με αυτήν είναι μια αντίρρηση από τη σκοπιά της βιολογίας. Η φιλοσοφική ανθρωπολογία του Χέλμουτ Πλέσνερ (H. Plessner, 1892-1985) επιμένει στην επιστημονική πρόθεση του Ντίλταϊ, διατηρώντας όμως την ανθρώπινη φύση στο θεμέλιο.⁸⁴ (Κείμενο 9) Έτσι η έννοια της προόδου στηρίζεται στην εξέλιξη του είδους, όπως τον 19^ο αιώνα, πλην η εξέλιξη δεν νοείται πια ως έκπτυξη δεδομένων δυνατοτήτων, αλλά ως διαδοχή μεταλλάξεων, άρα δεν δέχεται μια σταθερή φύση. Στην κατεύθυνση γεφύρωσης της εξέλιξης του είδους με την ιστορία ως όλον κινούνται αρκετές ενδιαφέρουσες μεμονωμένες προσπάθειες, όπως του Καρλ Γιάσπερς (K. Jaspers, 1883-1969),⁸⁵ του Εντγκάρ Μορέν (E. Morin, γενν. 1921)⁸⁶ και του Βίκτωρ Βαζιούλιν (B.A. Вазюлин, 1932-2012).⁸⁷

Αζίες

Αν κάθε εποχή έχει το δικό της ερμηνευτικό πλαίσιο, το οποίο η ιστορική αίσθηση μας καλεί να σεβαστούμε, για να την κατανοήσουμε αντικειμενικά, τότε κάθε εποχή ζει σε έναν δικό της κόσμο. Αυτή η εικόνα θα προκύψει στα μέσα του 19^{ου} αιώνα από το έργο του Νίτσε. Λέγεται *προοπτικισμός* και έχει ένα σημαντικό βιολογικό έρεισμα. Το κάθε ζώο βλέπει τον κόσμο από τη σκοπιά της δικής του επιβίωσης και αξιολογεί ως σημαντικά, ασήμαντα, καλά ή κακά *καθ'αυτά* όσα φαινόμενα είναι σημαντικά, ασήμαντα, καλά ή κακά *για το ίδιο*. Απολυτοποιώντας αυτές τις διαφορές, φθάνουμε σε μια γενική εικόνα όπου το μόνο πράγμα που γνωρίζουμε για την πραγματικότητα είναι μόνον η ύπαρξη άλλων από τη δική μας κοσμοθεωριών και το παιχνίδι αυτών των κοσμοθεωριών μεταξύ τους. Εκείνο που χαρακτηρίζει μια κοσμοθεωρία είναι η κεντρική της *αξία*, η επιβίωση του όντος που την ασπάζεται, άρα και η ενίχυσή του («βούληση για δύναμη») και η ιεράρχηση των υπόλοιπων αξιών κάτω από αυτήν.

Αυτή η προσέγγιση δεν στερείται θιασωτών μεταξύ των ιστορικών των ιδεών. Το έργο του Φουκώ είναι μια πρωτότυπη αναδιατύπωσή της στο πλαίσιο αυτό, όπως λέει στην *Αρχαιολογία της γνώσης* (*L'archéologie du savoir*, 1969). Μια άλλη εκδοχή, που διευρύνεται στην ιστορία γενικώς, προτείνει ο φιλόσοφος Παναγιώτης Κονδύλης (P. Kondylis, 1943-1998), που την εξέθεσε κυρίως στο συνεκτικό *Ισχύς και απόφαση. Η διαμόρφωση των κοσμοεικόνων και το πρόβλημα των αξιών*, το 1984.⁸⁸ Έχει το προσόν ότι προσφέρει ένα ενιαίο πλαίσιο για τις κοινωνικές επιστήμες (όπως αυτό

⁸³ H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, Λουβαίν 1963· ελλ. έκδ. Χ.-Γκ. Γκάνταμερ, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφ. Α. Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα 1998, σ. 73. Πρβλ. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Τυβίγγη 1960, ³1973, σ. 284 κ.ε., για την έννοια της ιστορίας της επίδρασης (Wirkungsgeschichte) και της *σύμπτυξης των οριζόντων* μεταξύ ιστορικού και αντικειμένου.

⁸⁴ Βλ. H. Plessner, «Conditio humana», 1961, ελλ. έκδ. εις *Κείμενα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας*, μτφ. Ι.Ε. Θεοδωρόπουλος, Πρέβεζα 2004, σ. 25-93.

⁸⁵ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, Fischer, Φραγκφούρτη 1955: μνημειώδης προσπάθεια προσέγγισης του σημείου αμετάκλητης αλλαγής στην παγκόσμια ιστορία (Achsenzeit) ως προέκτασης της εξέλιξης του είδους.

⁸⁶ E. Morin, *Le paradigme perdu: La nature humaine*, Seuil, Παρίσι 1973· ελλ. έκδ. *Η ανθρώπινη φύση. Το χαμένο παράδειγμα*, μτφ. Ε. Νάκου, Εναλλακτικές Εκδ., Αθήνα 2000: έκθεση της μετάβασης από το ζώο στον άνθρωπο βάσει της εισαγωγής απροσδιοριστίας (ελευθερίας) ως αναγκαίας πέρα από ένα ορισμένο επίπεδο «πολυπλοκότητας» της οργάνωσης των εμβίων.

⁸⁷ B.A. Вазюлин, *Логика истории. Вопросы теории и методологии*, Μόσχα 1988, ²2005· ελλ. έκδ. Β. Βαζιούλιν, *Η λογική της ιστορίας*, μτφ. Δ. Πατέλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004: προσπάθεια ενιαίας περιγραφής εξέλιξης και ιστορίας βάσει μαρξικών κατηγοριών ανάλυσης του κεφαλαίου.

⁸⁸ P. Kondylis, *Macht und Entscheidung*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1984· *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα 1991.

που εκθέτει ο ίδιος στο δυστυχώς ημιτελές τελευταίο έργο του)⁸⁹ και το ελάττωμα ότι αναβιώνει την ιδέα της σταθερής ανθρώπινης φύσης, απλοί «μανδύες» της οποίας είναι οι ιστορικές μορφές.⁹⁰ Η σταθερότητα της ανθρώπινης φύσης υποβιβάζει σε επιφάνειες τις διαφορετικές αξίες που προβάλλουν οι άνθρωποι ως αίτια των πράξεών τους, δηλαδή μετατρέπει το ιστορικό πεδίο σε αμιγώς σχετικιστικό.

Το πρόβλημα αυτό είχαν προσπαθήσει να υπερβουν οι νεοκαντιανοί Βίντελμπαντ (W. Windelband, 1848-1915) και Ρίκερτ (H. Rickert, 1863-1936), που αναζητώντας τη δυνατότητα μιας «αξιολόγησης των αξιολογήσεων»,⁹¹ μιας σκοπιάς που κατακτά την αντικειμενικότητα στο επίπεδο της θεωρίας της γνώσης και όχι του αντικειμένου της, σύμφωνα με το υπερβατολογικό πρότυπο που είδαμε ότι εισήγαγε ο Καντ. Το υπάρχον διαφέρει από το ισχύον και αντίστοιχα το τι ισχύει μέσα στη μία ή την άλλη προοπτική διαφέρει από το τι ισχύει για τον ιστορικό, που μελετά τις προοπτικές. Η αξιολογική κρίση έχει να κάνει με το τί θεωρεί σημαντικό ο κάθε άνθρωπος, αλλά και ο ιστορικός είναι ένας άνθρωπος. Όμως δεν είναι ίδιας υφής: Η ιστορία προϋποθέτει μια απόφαση για το τι θεωρεί σημαντικό ο μελετητής –το κράτος, την τέχνη...–, όχι το αν κρίνει θετικά ή αρνητικά κάποιο –πολιτικό, καλλιτεχνικό...– φαινόμενο. Έτσι ο Ρίκερτ υιοθετεί την θέση του Βίντελμπαντ, που όριζε την ίδια την αλήθεια ως αξία, αφού στον επιστήμονα υπάρχει ενδιαφέρον για την αλήθεια όπως στον καθένα για ό,τι θεωρεί αξία.⁹² Μπορεί να υπάρξει τότε μια προοπτική των προοπτικών.

Έτσι οι νεοκαντιανοί διακρίνουν τις ιστορικές από τις φυσικές επιστήμες βάσει του ενδιαφέροντός μας, όχι βάσει της φύσης του αντικειμένου, όπως ο Ντίλταϊν. Αν μας ενδιαφέρει το γενικό, οι νόμοι, έχουμε νομοθετική επιστήμη, αν μας ενδιαφέρει το ατομικό, έχουμε ιδιογραφική επιστήμη, λέει ο Βίντελμπαντ. Όμως οι ίδιες οι αξίες παράγονται από ατομικά συμβάντα ή άτομα που δεν δεσμεύονται από υπάρχουσες ήδη αξίες, τα οποία μελετά η ιστορία. Μια αξία προκρίνει πράξεις με σκοπό την ίδια, άρα το νόημά της δεν εξαντλείται στην περιγραφή των αιτίων που την έφεραν στο φως. Αυτό το πεδίο πρέπει να περιγραφεί τελεολογικά.

Έτσι μπορούμε να πούμε ότι εκπτώσσονται οι επιπτώσεις της αρχής που επέβαλε η ιστορικιστική σχολή: Κάθε ιστορικό φαινόμενο σχετίζεται με το πλαίσίό του. Αυτή η έννοια της αυτονομίας του ιστορικού αντικειμένου, που επέτρεπε στον Καντ και τον Έγκελ να διαφυλάξουν την έννοια της προόδου ως προϋπόθεση της γνώσης, τώρα αναπτύσσεται με δύο τρόπους στην ερμηνευτική και τη φιλοσοφία των αξιών. Το νόημα ενός φαινομένου συναρτάται με το νόημα άλλων που το περιβάλλουν. Δεν εξηγείται μόνο αιτιακά η ύπαρξή του, και έτσι δεν προβλέπεται, αλλά ερμηνεύεται εκ των υστέρων. Στο μέτρο που το νόημα στα ιστορικά φαινόμενα αποτελεί και αξία, δηλαδή προνομιακό σκοπό, η ίδια η φιλοσοφική σκέψη που στρέφεται σε αυτά πρέπει να μετατραπεί σε φιλοσοφία των αξιών. Είτε για να καταγγείλει τα νοήματα ως επιφάνειες, είτε για να εξετάσει πώς τα νοήματα συγκροτούνται ως αξίες. Στην κοινωνία, δεν είναι μόνο τα άτομα που η δράση τους δεν θα ήταν κατανοητή αν δεν ξέραμε ποιους σκοπούς υπηρετεί, είναι και τα όντα που λέγονται «θεσμοί», που αναλύονται βάσει λειτουργίας, δηλαδή του σκοπού που υπηρετούν.

⁸⁹ P. Kondylis, *Das Politische und der Mensch*, Akademie Verlag, Βερολίνο 1999· ελλ. έκδ. *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, 2 τ., Θεμέλιο, Αθήνα 2007.

⁹⁰ Π. Κονδύλης, *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, Νεφέλη, Αθήνα 1998, σ. 22· βλ. Γ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 538 κ.ε.

⁹¹ Βλ. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983, σ. 220.

⁹² H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, C. Winters, Χαϊδελβέργη 1924· γαλλική έκδ. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, μτφ. Br. Hébert, PU du Mirail, Τουλούζη 1998, σ. 94-105.

* * *

Κείμενο 6

B. Croce, *La logica come scienza del concetto puro*, 1909, Laterza, Μπάρι 1967, σ. 184-185, εις *Κείμενα αισθητικής, ιστοριογραφίας, δοκιμίων*, μτφ. Κ. Λασιθιωτάκη, Δωδώνη, Αθήνα [1976], σ. 292-298 («Ταυτότητα φιλοσοφίας και ιστορίας»).

Ο ιστορικιστής φιλόσοφος Κρότσε, πολέμιος της φιλοσοφίας της ιστορίας, ανάγει τη φιλοσοφική ενασχόληση με την ιστορία σε μια θεωρία της ιστοριογραφίας, αλλά δεν υποβιβάζει έτσι διόλου τη σημασία της ιστορίας γιατί, παράλληλα, ταυτίζει τη σκέψη με την ιστορία. Το αποτέλεσμα είναι, μοιραία, ότι η φιλοσοφία, που μελετά τη σκέψη, ταυτίζεται με την ιστορία. Είναι σαφές η μη διάκριση των όρων γένεσης και των όρων εγκυρότητας μιας σκέψης, που χαρακτηρίζει τον ιστορικισμό ως φιλοσοφία.

Κείμενο 7

W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, α' έκδ. 1900, *Gesammelte Schriften*, τ. VI, Vandenhoeck & Ruprecht, Γαίτιγγη 1958, σ. 317-331· *Η γένεση της ερμηνευτικής*, μτφ. Δ. Υφαντής, Ροές, Αθήνα 2010, σ. 90-100 (ιδιόχειρο σχέδιο του Ντίλταϊ).

Ο Ντίλταϊ ορίζει την κατανόηση με βάση της ερμηνεία κειμένων και έργων τέχνης με αποτέλεσμα να απαιτεί ο ερμηνευτής να διαθέτει μεγαλοφυΐα, όπως ο δημιουργός. Είναι ενδιαφέρουσα η προσπάθειά του να συνδυάσει και τους ερμηνευτικούς κανόνες με αυτή τη δημιουργικότητα, ώστε να υπερβεί τα προβλήματα σχετικισμού που γεννά μοιραία η απουσία τους.

Κείμενο 8

H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, Λουβαίνη 1963· *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφ. Α. Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα 1998, σ. 53-73 (κριτική παρουσίαση του Ντίλταϊ).

Ο Γκάνταμερ ακολουθεί το *Είναι και χρόνος* του Χάιντεγκερ, που επιδιώκει να θεμελιώσει την ίδια τη φυσικοεπιστημονική «εξήγηση» στην «κατανόηση» και για τον λόγο αυτό μελετά τις στοιχειώδεις μορφές συσχετισμού μας με τον κόσμο. Ο ίδιος, στο *Αλήθεια και μέθοδος*, εξετάζει πώς η παράδοση στηρίζεται σε τέτοιες μορφές και άρα δεν ταυτίζεται με τις προκαταλήψεις αλλά με τις προενοήσεις. Έτσι κατηγορεί τον Ντίλταϊ όχι για τις κατηγορίες με τις οποίες εμπλούτισε καθοριστικά τη μελέτη του ανθρώπινου φαινομένου, αλλά για την προσκόλλησή του στο σχέδιο μιας εν τούτοις επιστημονικής ανάλυσης του «πνεύματος».

Κείμενο 9

H. Plessner, «Conditio humana», 1961, εις *Κείμενα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας*, μτφ. Ι.Ε. Θεοδωρόπουλος, Πρέβεζα 2004, σ. 25-34 (ιστορικισμός/εξελικτικισμός περί προόδου).

Ο Πλέσνερ θέλει να υποστηρίξει την πρόοδο μέσω της επιστημονικής εικόνας της ζωής και προς τούτο πολεμά την ουσιαστικά αντιδραστική στάση των ιστορικιστών πολέμιων της έννοιας της προόδου.

* * *

Βιβλιογραφία

K.-O. Apel, «The *Erklären/Verstehen* Controversy in the Philosophy of the Natural and Human Sciences», εις (συλλ.) *Contemporary Philosophy. A New Survey*, τ. 2, M. Nijhoff,

- Χάγη-Βοστώνη-Λονδίνο 1982, σ. 19-49.
- R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, 1938, β' συντ. έκδ. Seuil, Παρίσι 1969.
- Θ. Βέικος, *Θεωρία και μεθοδολογία της ιστορίας*, Θεμέλιο, Αθήνα 1987.
- Β.Α. Βαζιούλιν, *Логика истории. Вопросы теории и методологии*, Μόσχα 1988, 2005· ελλ. έκδ. Β. Βαζιούλιν, *Η λογική της ιστορίας*, μτφ. Δ. Πατέλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004.
- J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905· *Σκέψεις για την ιστορία*, μτφ. Θ. Λουπασάκης, Printa, Αθήνα 2004.
- A. von Cieskowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, 1838, γαλλική έκδ. *Prolégomènes à l'historiosophie*, μτφ. M. Jacob, Champ Libre, Παρίσι 1973.
- R.G. Collingwood, *The Idea of History*, 1926-1928, έκδ. 1946, αναθ. έκδ. OUP, Οξφόρδη 1994.
- C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État*, Minuit, Παρίσι 1992.
- B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, 1938, Laterza, Μπάρι 1954· γαλλική έκδ. *L'histoire comme pensée et comme action*, Droz, Γενεύη 1968.
- , *Teoria e storia della storiografia*, 1916, Laterza, Μπάρι 1941· γαλλική έκδ. *Théorie et histoire de l'historiographie*, Droz, Γενεύη 1968.
- , *Κείμενα αισθητικής, ιστοριογραφίας, δοκιμίων*, μτφ. Κ. Λασσιθιωτάκη, Δωδώνη, Αθήνα [1976].
- W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 1910, *Gesammelte Schriften*, τ. VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Γαιτίγγη 1958, 1965.
- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Παρίσι 1969· ελλ. έκδ. *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα 1987.
- H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, Λουβαίνη 1963· ελλ. έκδ. Χ.-Γκ. Γκάνταμερ, *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, μτφ. Α. Ζέρβας, Ίνδικτος, Αθήνα 1998.
- G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 7· ελλ. έκδ. *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου*, μτφ. Στ. Γιακουμής, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 2004, 2012.
- K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, Fischer, Φραγκφούρτη 1955.
- P. Kondylis, *Macht und Entscheidung*, Klett-Cotta, Στουτγάρδη 1984· *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα 1991.
- , *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, Νεφέλη, Αθήνα 1998, σ. 22· βλ. Γ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007.
- , *Das Politische und der Mensch*, Akademie Verlag, Βερολίνο 1999· ελλ. έκδ. *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, 2 τ., Θεμέλιο, Αθήνα 2007.
- Ch.-V. Langlois-Ch. Seignobos, *Introduction à l'étude de l'histoire*, 1898, Kimé, Παρίσι 1992.
- A. Marwick, *The Nature of History*, Macmillan, Λονδίνο-Basingstoke 1970, 1971.
- K. Marx, «Das philosophische Manifest der historischen Rechtsule», 1842, Marx-Engels *Werke*, τ. 1, Dietz, Βερολίνο 1976, σ. 78-85.
- Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, Μόναχο 1936.
- E. Morin, *Le paradigme perdu: La nature humaine*, Seuil, Παρίσι 1973· ελλ. έκδ. *Η ανθρώπινη φύση. Το χαμένο παράδειγμα*, μτφ. Ε. Νάκου, Εναλλακτικές Εκδ., Αθήνα 2000.
- H. Plessner, *Κείμενα φιλοσοφικής ανθρωπολογίας*, μτφ. Ι.Ε. Θεοδωρόπουλος, Πρέβεζα 2004.
- K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge, Λονδίνο-Βοστώνη 1957· ελλ. έκδ. *Η ένδεια του ιστορικισμού*, μτφ. Αθ. Σαμαρτζής, Ευρασία, Αθήνα 2006.
- H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, C. Winters, Χαϊδελβέργη 1924· γαλλική έκδ. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, μτφ. Br. Hébert, PU du Mirail, Τουλούζη 1998.
- <http://archive.org/details/dieproblemederge00rick>
- H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983.
- E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Τυβίγγη 1922
- <http://moreebook.org/download/ernst-troeltsch-historismus.html>
- O. Vossler, *Geschichte als Sinn*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1978.

W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, Hutchinson University Library, 1950,
³1967· ελλ. έκδ. *Εισαγωγή στην φιλοσοφία της ιστορίας*, MIET, Αθήνα 1982, ²1985.

4. Μια κοινωνική επιστήμη

Η ιστορία αποκτά άλλο νόημα όταν δεν αναζητούμε τι τη χαρακτηρίζει για να το επεκτείνουμε στις εκκολαπτόμενες κοινωνικές επιστήμες αλλά προσπαθούμε να τη σχετίσουμε με συγκροτημένες κοινωνικές επιστήμες, όπως συμβαίνει τον κ' αιώνα σε αναφορά κυρίως με το έργο του Μαρξ. Τότε ιστορία γίνεται η κοινωνική επιστήμη εκείνη που δεν ασχολείται ούτε με σταθερές ανθρωπολογικές συνιστώσες ούτε με την ατομική ψυχοσύνθεση –η οποία αναπαράγει τους ίδιους συνδυασμούς–, αλλά με το πεδίο γεφύρωσης του γενικού και του ατομικού, του σταθερού και του εφήμερου, όπου έχει θέσει και το μη επαναλήψιμο ατομικό, στο μέτρο που τα πρότυπα για την ανάλυση των δομικών αλλαγών δεν έχουν γνωστική αλλά ευρετική αξία.

* * *

Η ιστορία ορίζεται ως μια «επιστήμη του πνεύματος» από τον Ντίλταϊ, αλλά στην πραγματικότητα ο σκοπός του είναι να ευθυγραμμίσει τη μελέτη των υπόλοιπων επιστημών με τις προδιαγραφές της ιστορίας, και ακριβέστερα με το στενότερο πρότυπο της φιλολογικής ερμηνείας κειμένων. Την ίδια εποχή αναπτύσσονται, χωρίς σχέσεις με την ερμηνευτική, η θεωρία του Μαρξ για την ιστορία και η κοινωνιολογία ως τέτοια. Η κοινωνιολογία όπως την ιδρύει ο Ντυρκέμ (É. Durkheim, 1858-1917) έχει αντίθετα μεθοδολογικά γνωρίσματα από τις «επιστήμες του πνεύματος» του Ντίλταϊ. Ο Ντυρκέμ ακολουθεί το πρότυπο των φυσικών επιστημών και θεωρεί απαραίτητη την αντιμετώπιση των ανθρωπίνων φαινομένων ως αν μη ανθρώπινων, ως «πραγμάτων».⁹³ Όταν μελετά την αυτοκτονία, παραλείπει τις καταγεγραμμένες σε σημειώματα αιτιολογήσεις των αυτόχειρων και επικεντρώνεται μόνο στα στατιστικά μεγέθη.⁹⁴ Η ικανότητα του μελετητή να μπει στη θέση του υπό μελέτη αντικειμένου δεν θεωρείται προνόμιο των ανθρωπίνων επιστημών αλλά πολλώ μάλλον εμπόδιο για την επιστημονική συγκρότησή τους.

Ωστόσο ο Βέμπερ θα επαναφέρει αργότερα την «κατανόηση» στο οπλοστάσιο της κοινωνιολογίας, ορίζοντας πάλι το «νόημα» που αποδίδει ο δρων στην πράξη του ως αντικείμενο αυτής της ανθρώπινης επιστήμης.⁹⁵ Θα στηριχθεί σε μια προεργασία που είχε κάνει ο Ζίμμελ στο *Τα προβλήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας*, το 1892. Εκεί έδειχνε ότι τα ανθρώπινα φαινόμενα πολλές φορές δεν επιτρέπουν να εφαρμόσουμε με βεβαιότητα την σχέση αιτίας-αποτελέσματος και ότι άρα δεν μπορούμε να έχουμε την αξίωση να γενικεύσουμε ατομικές αλληλουχίες αιτίας και αποτελέσματος που θα ανιχνεύσουμε εδώ, διατυπώνοντας έτσι νόμους.⁹⁶

Σε αντίθεση με αυτό το πόρισμα, που ασπάζεται ο Βέμπερ και βάσει του οποίου ανατιμά την ερμηνεία και την κατανόηση, ο Χέμπελ (C. Hempel, 1905-1997), που ανήκει σε μια διαφορετική μορφή θετικισμού από τον Ντυρκέμ (τον λογικό θετικισμό του Κύκλου της Βιέννης) έχει προτείνει ένα σημαντικό για την υπόθεση μη χωρισμού

⁹³ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1894, PUF, Παρίσι 1937, σ. 15 κ.ε.· ελλ. έκδ. Ε. Ντυρκάιμ, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, μτφ. Α.Μ. Μουσούρου, Gutenberg, Αθήνα 1978, σ. 78 κ.ε.

⁹⁴ É. Durkheim, *Le suicide*, 1897, PUF, Παρίσι 1930, σ. 8 κ.ε.

⁹⁵ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Τυβίγγη 1922, κεφ. Ι, § 1· ελλ. έκδ. *Οικονομία και κοινωνία*, τ. Α', μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2005, σ. 4.

⁹⁶ G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, Duncker und Humblot, Λειψία 1923, κεφ. ΙΙ· γαλλική έκδ. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Παρίσι 1984 σ. 133 κ.ε.

φυσικών και ανθρωπίνων επιστημών σχήμα αιτιακής ιστορικής εξήγησης, που ακόμη σήμερα είναι στη βάση σχετικών συζητήσεων στη λεγόμενη Αναλυτική φιλοσοφία, μια παράδοσης που αναζητεί το θεμέλιο της φιλοσοφίας της γνώσης στη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών. Ο Χέμπελ θεωρεί ότι, αν τοποθετηθεί ο ιστορικός σε ένα αρκετά μεγάλο επίπεδο αφαίρεσης και δει τα γεγονότα βάσει γενικών κατηγοριών, θα ξαναβρεί μια νομολογική εξήγηση (κάθε φορά που συμβαίνει το τάδε τύπου γεγονός, έπεται το δείνα τύπου γεγονός).⁹⁷ Ο ιστορικός θα παρατηρήσει ότι αυτό το μοντέλο είναι υπερβολικά γενικό για να εφαρμοσθεί σε συμβάντα που έχουν σημασία για τον ίδιο,⁹⁸ αφού μάλλον οι φυσικές όψεις ιστορικών φαινομένων διαθέτουν τέτοιου τύπου γενικότητα.

Για να περάσει τον Ρουβίκωνα, ο Καίσαρ πέρασε τη γέφυρα. Όποτε περνάμε ένα ποτάμι με γέφυρα, περνάμε τη γέφυρα. Αλλά αυτό δεν λέει πολλά για την ιστορική σημασία της πράξης. Έτσι η ιστορία φαίνεται ότι μπορεί να συγκροτηθεί ως επιστήμη μόνον αν διευρύνουμε την έννοια επιστήμη πέραν των προδιαγραφών των φυσικών επιστημών ή, αντίθετα, περιορίσουμε την ιστορία στη μελέτη αντικειμένων που μόνο περιθωριακά ανήκουν στο πεδίο της. Τον πρώτο δρόμο ακολούθησε ο Βέμπερ, ο οποίος, καίτοι κύριος στόχος του ήταν να θεμελιώσει την κοινωνιολογία, μας έδωσε σημαντικές μελέτες ιστορίας, όπως για τη γένεση του κεφαλαιοκρατικού πνεύματος από τη νοοτροπία των προτεσταντικών αιρέσεων, στρέφοντας την ιδεοτυπική μέθοδο στην αναζήτηση ιδεοτύπων χονικών μεταβολών.⁹⁹ Ο δεύτερος δρόμος ως τέτοιος απασχολεί κυρίως φιλοσόφους,¹⁰⁰ αλλά μια ήπια εκδοχή αυτού του προγράμματος προεκτείνει τη ντυρκεμιανή στατιστική προσέγγιση: Η σύγκριση ποσοτικοποιήσιμων μεγεθών προσφέρει στοιχεία για την ιστορική έρευνα.

Υπάρχει όμως μια άλλη αφετηρία που δημιούργησε μια νέα έννοια επιστημονικής ιστορίας. Πρόκειται για τον *μαρξισμό*. Ο Μαρξ προτείνει στη *Γερμανική ιδεολογία* ένα σχήμα κατανόησης της ανθρώπινης ιστορίας που αξιολογεί ποιοτικά τη σημασία των πεδίων δραστηριότητας του ανθρώπου και προτίθεται να εξηγήσει τις σημαντικές ιστορικές μεταβολές, περιοριζόμενος σε ένα πεδίο γενικότητας το οποίο δεν άπτεται άμεσα της αφηγηματικής ιστορίας προσώπων, μαχών, κ.λπ. Αυτό το πρότυπο θα εμπνεύσει εν πολλοίς την ιστορία του κ' αιώνα με επιστημονικές αξιώσεις. Κύρια επίδρασή του υπήρξε, σε συνδυασμό με έντονες ντυρκεμιανές προσλαμβάνουσες, ένα νέο πρόγραμμα «μη γεγονικής» ιστορικής αφήγησης, μελέτης της μεταβολής των δομών εκείνων που αποτελούν αντικείμενο της κοινωνιολογίας, που αναπτύχθηκε στη Γαλλία από τη λεγόμενη Σχολή των Αννάλ. Ο Μπρωντέλ (F. Braudel, 1902-1985) αναστοχάστηκε θεωρητικά αυτό το νέο πρόγραμμα, που επηρεάζει ουσιαστικά τη σημερινή ιστοριογραφία. Θα εξετάσουμε εδώ τον Μαρξ και τον Μπρωντέλ.

Η μαρξική πρόταση για μια επιστήμη των μεταβολών της κοινωνίας (Κείμενο 10)

Ο Μαρξ δεν διεκδικεί ούτε την ανακάλυψη της ύπαρξης κοινωνικών τάξεων ούτε τη

⁹⁷ C. Hempel, «The Function of General Laws in History», εις P. Gardiner (επ.), *Theories of History*, μτφ. Δευκαλίων 16, 1976.

⁹⁸ Jerzy Topolski/Γιέρζι Τοπόλσκι, *Προβλήματα ιστορίας και ιστορικής μεθοδολογίας*, μτφ. Μ. και Γ. Μαραγκός, Θεμέλιο, Αθήνα 1983 (παραδόσεις EHESS, 1978), σ. 58.

⁹⁹ *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τ. Α', Mohr, Τυβίγγη 1947· ελλ. εκδόσεις *Η προτεσταντική ήθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα 1978, β' έκδ. ΔΟΛ, Αθήνα 2010/μτφ. Μ. Κυπραίος, Gutenberg, Αθήνα 1997.

¹⁰⁰ Βλ. W.H. Dray, *Philosophy of History*, 1964, Continuum, Λονδίνο 2008· γαλλ. έκδ. *La philosophie de l'histoire*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981, σ. 15 κ.ε.

διαπίστωση ότι υπάρχει πάλη μεταξύ τους,¹⁰¹ αλλά τη σύνδεση μεταξύ πάλης των τάξεων και ιστορίας. Εξαρτά την πάλη των τάξεων από τον τρόπο παραγωγής αγαθών και εκτιμά ότι ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την κατάργηση των τάξεων. Πρόκειται για μια επεξεργασμένη μορφή της άποψης ότι υπάρχει σύμπλευση ανάμεσα στην τεχνική πρόοδο (αλλαγή τρόπων παραγωγής) και την ηθική πρόοδο (κατάργηση της ανισότητας). Υπάρχει κίνδυνος να εκληφθεί εδώ η πρόοδος ως δογματική βεβαίωση (και έχει εκληφθεί έτσι συχνά), αλλά πιο φρόνιμο είναι να θεωρήσει κανείς ότι είναι ένα πρότυπο επιστημονικής ανάλυσης της ιστορικής αλλαγής, στο οποίο μάλιστα παρεμβαίνει, όπως στον Καντ και τον Έγκελ, η γνώση αυτή ως παράγοντας που προωθεί την πρόοδο. Η συνείδηση μετατρέπει την ιστορία που υφιστάμεθα σαν να ήταν φυσική αναγκαιότητα σε κάτι που μπορούμε εν μέρει να ελέγξουμε.

Το *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος* (*Manifest der kommunistischen Partei*) του 1848 προσφέρει μια εικόνα επιστημονικών αξιώσεων της ιστορίας. Η επιστημονικότητα συνίσταται στην εμπειρική αναθεωρησιμότητα. Έτσι το *Μανιφέστο* προσβλέπει στη δια της πράξεως παραγόμενη εμπειρία που θα επικυρώσει ή όχι τη θεωρία του: «Οι θεωρητικές προτάσεις των κομμουνιστών δεν βασίζονται κατά κανέναν τρόπο σε ιδέες ή αξιώματα που επινοήθηκαν ή ανακαλύφθηκαν από τον τάδε ή τον δείνα αναμορφωτή του κόσμου».¹⁰²

Αντιδρώντας στις στρεβλώσεις, ο γερμανός μαρξιστής φιλόσοφος Χορκχάιμερ (M. Horkheimer, 1895-1973) διετύπωσε το 1937 μια διάκριση ιδρυτική για την Κριτική Θεωρία (ή Σχολή της Φραγκφούρτης) μεταξύ «παραδοσιακής και κριτικής θεωρίας», αντιτάσσοντας τη μαρξικού τύπου θεωρία της ιστορίας σε θεωρήσεις υπεύθυνες για την πρόσληψή της ως δογματικής θεωρίας προς εφαρμογή. Όντως, η μαρξική θεωρία της ιστορίας δεν είναι παραδοσιακή με την έννοια ότι δεν επιλέγει ανάμεσα στην αφήγηση ατομικών συμβάντων και την εξήγηση βάσει νόμων, προτείνει εργαλεία για την ανάλυση του τι ισχύει ως νόμος σε κάθε εποχή, δηλαδή αναζητεί μια ιστορικά προσδιορισμένη έννοια νόμου. Βέβαια, η επίσημη σοβιετική εκδοχή του «ιστορικού υλισμού» ήταν νομοτελειακή, και άρα προσανατολισμένη στο πρότυπο των φυσικών επιστημών (θετικιστική). Γι' αυτό ο Αντόρνο (T.W. Adorno, 1903-1969), ο άλλος μεγάλος εκπρόσωπος της Κριτικής Θεωρίας, θεωρούσε ότι η ιστορία υποβιβάζεται εδώ σε «φυσική ιστορία».

Το *Μανιφέστο* εκφράζει μια θεώρηση της ιστορίας βάσει της πάλης των τάξεων:

Η ιστορία όλων των μέχρι σήμερα κοινωνιών είναι ιστορία ταξικών αγώνων.

Ελεύθερος και δούλος, πατρίκιος και πληβείος, αριστοκράτης και δουλοπάροικος, μάστορας και κάλφας, με μια λέξη: καταπιεστές και καταπιεζόμενοι βρίσκονταν ανέκαθεν σε αντιπαράθεση, σε έναν αδιάκοπο, άλλοτε αφανή κι άλλοτε αποκάλυπτο αγώνα που κατέληγε κάθε φορά είτε στην επαναστατική αναδιάρθρωση όλης της κοινωνίας, είτε στον κοινό καταποντισμό των αντιμαχόμενων τάξεων.¹⁰³

Η πάλη των τάξεων προϋποθέτει τον *καταμερισμό της εργασίας*: Η κυρίαρχη τάξη επιτελεί μια λειτουργία συμπληρωματική της εργασίας της κυριαρχούμενης τάξης. Σε αυτή την εικόνα καταλήγουν ο Μαρξ και ο Έγκελς (Fr. Engels, 1820-1895) το 1847 στη *Γερμανική ιδεολογία*. Ο οικονομικός καταμερισμός της εργασίας θεωρούν ότι εξηγεί σε αδρές γραμμές τον κοινωνικό γενικά διαφορισμό, ότι αυτός είναι η *βάση* πάνω στην οποία υπάρχουν όλοι οι άλλοι τομείς της κοινωνικής ζωής, από το δίκαιο

¹⁰¹ MEW [Marx-Engels-Werke, Dietz, Βερολίνο 1956-1990] τ. 28, σ. 508.

¹⁰² MEW 4, 474· μτφ. *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, ό.π., σ. 36, τροποποιημένη.

¹⁰³ MEW 4, 1959, σ. 462· μτφ. ό.π., σ. 25.

μέχρι την τέχνη, που αποτελούν το *εποικοδόμημα* της κοινωνίας. Ο Μαρξ, το 1859, ανασκοπώντας τη νοητική του πορεία και αναφερόμενος στην (ανέκδοτη) *Γερμανική ιδεολογία*, δίνει την κλασική διατύπωση της θέσης του:

Η έρευνά μου κατέληξε στο πόρισμα, ότι οι νομικές συνάψεις και οι πολιτικές μορφές δεν μπορούν να συλληφούν εννοιολογικά ούτε αφ' εαυτές ούτε βάσει της λεγόμενης καθολικής ανάπτυξης του ανθρώπινου νου, όσο μάλλον ριζώνουν στις υλικές βιοτικές συνάψεις, τις οποίες ο Έγκελς, ακολουθώντας το προηγούμενο των Άγγλων και Γάλλων του ιη' αιώνα, συνοψίζει υπό την επωνυμία «κοινωνία πολιτών», ενώ η ανατομία της κοινωνίας πολιτών πρέπει ν' αναζητηθεί στην πολιτική οικονομία. [...] Το γενικό αποτέλεσμα [από τη διερεύνηση της τελευταίας] που μου προέκυψε [...] μπορεί να διατυπωθεί συντόμως ως εξής: Στην κοινωνική παραγωγή της ζωής τους, οι άνθρωποι εντάσσονται σε συνάψεις προσδιορισμένες, αναγκαίες, ανεξάρτητες της βούλησής τους, παραγωγικές συνάψεις, που αντιστοιχούν σε μια προσδιορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών τους δυνάμεων. Το σύνολο αυτών των παραγωγικών συναφειών συνιστά την οικονομική δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση (Basis) πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα (Überbau) και στην οποία αντιστοιχούν προσδιορισμένες κοινωνικές μορφές συνείδησης.¹⁰⁴

Θέση του Μαρξ είναι ότι μόνον η βάση έχει μια *ιστορία* που εξηγείται εγγενώς, ενώ οι άλλοι τομείς εξελίσσονται με τρόπο κατανοητό μόνο με τη μεσολάβηση και της οικονομίας.¹⁰⁵

Η συμπληρωματικότητα των τάξεων καταρρέει εγγενώς όταν ο τρόπος παραγωγής αναπτύσσεται τόσο, ώστε η διάκριση δεν τον εξυπηρετεί πλέον. Τότε *οι παραγωγικές δυνάμεις έρχονται σε σύγκρουση με τις παραγωγικές σχέσεις*, δηλαδή η δυναμική της βάσης εμποδίζεται από τη διάκριση αρχόντων / αρχομένων και από το ιδιοκτησιακό καθεστώς του «εποικοδομήματος», που αρχικά η ίδια προϋπέθετε. Δημιουργείται τότε η δυνατότητα για μια θετική έκβαση της πάλης των τάξεων. Αυτή καταλήγει είτε σε κυριαρχία μιας μέχρι τότε κατώτερης τάξης, όπως στην περίπτωση της Γαλλικής Επανάστασης, όταν οι αστοί πήραν τη θέση των ευγενών στην ανώτερη κοινωνική θέση, είτε όμως και σε κατάλυση της κοινωνίας, όπως στην περίπτωση της αρχαίας Ρώμης όπου η πάλη των πληβείων με τους ευγενείς δεν έδωσε τη νίκη στους πρώτους αλλά εξασθένησε την κοινωνία και κατέληξε σε ξένη κατάκτηση.

Πάλη των τάξεων είναι η σύγκρουση ανάμεσα σε ομάδες αντίθετων συμφερόντων, η μία εκ των οποίων έχει συμφέρον να κυριαρχεί την άλλη, γιατί αντλεί οφέλη από το υφιστάμενο οικονομικό σύστημα, ενώ η άλλη έχει συμφέρον να μην κυριαρχείται, μη αντλώντας οφέλη από το ίδιο σύστημα. Αυτό το πολύ γενικό σχήμα έχει το καλό ότι αντί να εστιάζει στο αιώνιο παιχνίδι του συσχετισμού δυνάμεων, μοναδική σχεδόν τροφή της παραδοσιακής ιστοριογραφίας πολιτικών και στρατιωτικών θεμάτων, δίνει έμφαση στο πώς προσδιορίζονται, σε συλλογικό επίπεδο, οι αντίπαλοι που μπαίνουν σε ένα παιχνίδι σαν αυτό. Στον κεφαλαιοκρατικό (καπιταλιστικό) τρόπο παραγωγής αντιτίθενται οι κεφαλαιοκράτες κάτοχοι των μέσων παραγωγής και οι προλετάριοι που έχουν μόνο την εργατική τους δύναμη (νοικιάζουν τον εαυτό τους). Πρωτύτερα υπήρξαν ο ανατολικός τρόπος παραγωγής, ο δουλοκτητικός κι ο φεουδαρχικός, κατά το σχήμα που προτείνουν οι *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας* (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*).¹⁰⁶

Το γενικό σχήμα των δύο μονομάχων που φαίνεται να προτείνει το *Μανιφέστο*

¹⁰⁴ MEW 13, 8, μτφ. δική μου.

¹⁰⁵ *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 26-27· ελλ. έκδ. Κ. Μαρξ-Φρ. Έγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, τ. Α', μτφ. Κ. Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 68.

¹⁰⁶ MEW 42, 383-421· μτφ., τ. Β', 1990, σ. 358-388.

σχετικοποιείται κατά την εφαρμογή του σε ιστορικά δεδομένα, όπως φαίνεται από το ίδιο το κείμενό του. Πριν την κεφαλαιοκρατία, υπήρχε «ποικιλόμορφη κλιμάκωση των κοινωνικών στρωμάτων»¹⁰⁷ κι είναι προφανές ότι η αντίθεση ελεύθερος / δούλος, π.χ., είναι σύγχρονη αλλά όχι ταυτόσημη με την αντίθεση πατρίκιος / πληβείος: Η δεύτερη χωρίζει το πρώτο σκέλος της πρώτης. Απλώς σε κάθε ιστορική περίοδο η κοινωνική σύγκρουση τείνει να επικεντρώνεται σε μία κύρια αντίθεση που επισκιάζει τις άλλες και γύρω από τους πρωταγωνιστές της οποίας συσπειρώνονται οι άλλοι (π.χ. οι αβράκωτοι πολέμησαν τους ευγενείς συστρατευόμενοι με τους αστούς). Δύο ιστορικά παραδείγματα των δυσκολιών που αντιμετωπίζει το μαρξικό σχήμα είναι η πάλη των τάξεων στην αρχαιότητα και η τάξη των αγροτών στην κεφαλαιοκρατία.

Το ζήτημα είναι κατά πόσον οι δούλοι διεξάγουν αγώνα κατά των ελευθέρων. Στην αρχαία Ελλάδα, η εκμετάλλευσή τους είναι ενταγμένη στην οικογένεια και, εκτός από ειδικές περιπτώσεις (Λαύριο), δεν γίνεται σε μαζική κλίμακα. Έτσι είναι λογικό, η κοινωνική αντίθεση που εκφράζεται πολιτικά να είναι κυρίως η σύγκρουση φτωχών και πλούσιων ελευθέρων πολιτών. Ο μη μαρξιστής Φίνλεϋ (M. Finley, 1912-1986), οι μαρξιστές Βερνάν (J.-P. Vernant, 1914-2007) και ντε Σαιντ Κρουά (G.E.M. de Sainte Croix, 1910-2000), αλλά και άλλοι μαρξιστές μελετητές της αρχαιότητας, συμφωνούν ότι η πάλη των τάξεων στην αρχαία Ελλάδα διεξάγεται κυρίως μεταξύ πολιτών, όχι μεταξύ δούλων και πολιτών.¹⁰⁸ Όταν εξεγείρονται δούλοι, αποζητούν την ελευθερία τους, όχι την κατάργηση της δουλείας. Στη Ρώμη γίνεται σε μεγάλη κλίμακα η εκμετάλλευση δούλων, και έτσι εξηγείται η εξέγερση του Σπάρτακου. Δεν στόχευε όμως ούτε αυτή στην κατάργηση της δουλείας όσο μάλλον στη μετατόπιση των πρωταγωνιστών της μέσα στο υπάρχον πλέγμα διαχωριστικών γραμμών.

Κατά τα άλλα, σ' όλη την αρχαιότητα, οι πλούσιοι γαιοκτήμονες καταπιέζουν τους φτωχούς ακτήμονες. Ο δημοκράτης Σόλων καταργεί τη δουλεία για χρέη, που αφορά κυρίως τους δεύτερους. Η αγροτική μεταρρύθμιση, δηλαδή η αναδιανομή της γης, είναι ένα αίτημα των πληβείων που διατρέχει όλη την ιστορία της Ρώμης, ώσπου οι πληβείοι συγχωνεύθηκαν με τους δούλους στο καθεστώς του δουλοπάροικου. Όπως λέει ο Μαρξ: «Η πάλη των τάξεων του αρχαίου κόσμου [...] κινείται κυρίως με τη μορφή της πάλης ανάμεσα σε πιστωτές και οφειλέτες και τελειώνει στη Ρώμη με την καταστροφή του πληβείου οφειλέτη που τον αντικατασταίνει ο δούλος».¹⁰⁹ Έτσι η πάλη των τάξεων φέρνει αντιμέτωπους στην αρχαιότητα κυρίως πατρίκιους και πληβείους, όχι ελεύθερους και δούλους: «Στην αρχαία Ρώμη η πάλη των τάξεων γινόταν μόνο σε μια προνομιούχα μειοψηφία, ανάμεσα στους ελεύθερους πλούσιους και τους ελεύθερους φτωχούς, ενώ η μεγάλη παραγωγική μάζα του πληθυσμού, οι δούλοι, αποτελούσε μόνο το παθητικό βάθρο για τους αντιμαχόμενους αυτούς».¹¹⁰ Η πάλη των τάξεων διακρίνεται από την ύπαρξή τους. Μπορούν να υπάρχουν χωρίς να έχουν συνείδηση αυτού.

¹⁰⁷ MEW 4, 462· μτφ. ό.π., σ. 25.

¹⁰⁸ M. Finley, *The Ancient Economy*, University of California Press, Μπέρκελεϋ 1973· M. Φίνλεϋ, *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988· J.-P. Vernant, «La lutte des classes», εις *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Παρίσι 1974· Μύθος και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα, Μεταίχμιο, Αθήνα 2005, κεφ. 1· G.E.M. de Sainte Croix, *The Class Struggle in Ancient Greek World*, Duckworth, Λονδίνο 1981· Τζ.Ε.Μ. ντε Σαιντ Κρουά, *Ο ταξικός αγώνας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*, μτφ. Γ. Κρητικός, Ράππας/Κέδρος, Αθήνα 1986· *Recherches internationales à la lumière du marxisme* 84, 3/1975, *Formes d'exploitation du travail et rapports de production dans l'antiquité classique* (K. Zelin, M. Finley, H. Kreissig, A. Khazanov, J. Kolendo, E. Staerman, Ch. Parain).

¹⁰⁹ *Das Kapital*, τ. Α', MEW 23, 150· ελλ. έκδ. *Το κεφάλαιο*, μτφ. Π. Μαυρομμάτη, τ. 1, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, σ. 149.

¹¹⁰ *18η Βρυμαίρη*, Πρόλογος τοῦ 1869· MEW 16, 359· μτφ. *Μανιφέστο*, ό.π., σ. 80.

Οι αγρότες είναι το κύριο τέτοιο παράδειγμα σήμερα. Αυτοί αποτελούν, πέραν των προλεταρίων και των κεφαλαιοκρατών, την τρίτη τάξη του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής,¹¹¹ αλλά δεν μπορούν να έχουν ταξική συνείδηση, γιατί οι όροι διαβίωσής τους –η συνθήκες παραγωγής των μικροϊδιοκτητών γης– δεν τους επιτρέπουν να συναθροίζονται, να επικοινωνούν. Γι' αυτό στηρίζουν αυταρχικές μορφές εξουσίας, όπως λέει ο Μαρξ για να αναλύσει την ταξική προέλευση των υποστηρικτών του δικτάτορα Λουδοβίκου Βοναπάρτη.¹¹² Αυτό φωτίζει τον τρόπο ύπαρξης των δούλων: Δεν μετέχουν στην πάλη των τάξεων γιατί δεν μπορούν να συγκροτηθούν σε τάξη.

Σε αυτά και άλλα παραδείγματα διαπιστώνουμε τη μεγάλη προθυμία του Μαρξ να αλλοιώσει το γενικό του σχήμα, που υπονοεί ότι το αντιλαμβάνεται ως ευρετικό εργαλείο. Άλλωστε ο ίδιος θεωρεί ότι κάθε γεγονός είναι ανεπανάληπτο, και για αυτό τον λόγο θεωρεί ότι η ιστορία δεν μπορεί να εξηγήσει δύο παρόμοια φαινόμενα με βάση ένα ενιαίο σχήμα, όπως αυτά που κατασκευάζουν οι φιλόσοφοι:

Γεγονότα εντυπωσιακά όμοια που διαδραματίζονται όμως σε διαφορετικά ιστορικά πλαίσια [φέρνουν] [...] αποκλίνοντα αποτελέσματα, αν ύστερα τα συγκρίνουμε, εύκολα θα βρούμε το κλειδί αυτών των φαινομένων, αλλά ποτέ δεν θα τα καταφέρουμε με το πασπαρτού [αντικλείδι για κάθε κλειδαριά] μιας ιστορικοφιλοσοφικής θεωρίας της οποίας η ύψιστη αρετή συνίσταται στο να είναι υπερϊστορική.¹¹³

Συνεπώς το σχήμα του Μαρξ εννοείται ως ένα πλαίσιο εντός του οποίου μπορεί να δραστηριοποιηθεί η ιστορική διερεύνηση του ατομικού μη επαναλήψιμου γεγονότος, όχι ως μια εξήγηση που εφαρμόζεται σε κάθε περίπτωση απαλείφοντας τη διαφορά που χαρακτηρίζει ιστορικά παρόμοια φαινόμενα όταν εγγράφονται σε άλλο πλαίσιο.

Η ιστοριογραφία έχει ωφεληθεί από τη μαρξική ανάλυση της ιστορίας με όρους οικονομικά οριζόμενης πάλης των τάξεων, η οποία αποδεικνύει έτσι την ερευνητική της γονιμότητα. Ο Χόμπσμπωμ (E. Hobsbawm, γενν. 1917) θεωρεί ότι η στροφή της ιστορίας στη διερεύνηση της οικονομίας και γενικά της κοινωνίας ως εξήγησης των πολιτικών τεκταινομένων θα ήταν αδιανόητη χωρίς τον Μαρξ.¹¹⁴ (*Κείμενο 11*)

Η μπρωντελική πρόταση για μια κοινωνική επιστήμη του επιμέρους

Στο έργο του Βέμπερ η ιστορία είναι άρρηκτα δεμένη με την κοινωνιολογία. Το κοινό μεθοδολογικό τους εργαλείο είναι ο ιδεότυπος, μια κατασκευή του επιστήμονα που αφορά τη λύση μιας μοναδικής ιστορικής περίπτωσης και απαρτίζεται από μια λογική αλληλουχία σκέψεων ή στοιχείων, που φαίνεται εύλογο στον επιστήμονα να υποθέσει ότι υπόκειται της εν λόγω περίπτωσης. Το σημαντικό στην έννοια του ιδεότυπου θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η σχέση κατασκευή υποθέσεως-επιβεβαίωση από την εμπειρία. Αυτή υπάρχει στις φυσικές επιστήμες και εισάγεται μέσω ιδεότυπου στον χώρο των ανθρώπινων επιστημών, όπου εν τούτοις απουσιάζει η έννοια του νόμου, δηλαδή της σταθερής σχέσης αιτίας και αποτελέσματος. Αυτή η σχέση ονομάστηκε η σχέση προτύπου-έρευνας από ιστορικούς που έθεσαν το ζήτημα της σχέσης γενικού και ατομικού στην ιστορία.

Ο Μπρωντέλ είναι γνωστός για τη διάκριση των χρονικοτήτων στην ιστορική ζωή. Πέρα από τη γενική ανθρωπολογική χρονικότητα, αιώνια για τα μέτρα της ιστορίας, η

¹¹¹ MEW 25, 892-893· *Κεφάλαιο*, ό.π., τ. Γ', σ. 1086-1087.

¹¹² MEW 8, σ. 198-199.

¹¹³ MEW 19, 112· μτφ. δική μου.

¹¹⁴ E. Hobsbawm, *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Λονδίνο 1997· *Για την ιστορία*, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, κεφ. 10, 11.

αργή χρονικότητα ορίζεται ως μεταβολή επιμέρους *δομών*, ενώ αυτή των *γεγονότων* αφορά τα ατομικά μη επαναλήψιμα φαινόμενα. Στην τρίτη χρονικότητα, τη *βραχεία διάρκεια*, αντιστοιχεί η παραδοσιακή ιστορία που αφηγείται γεγονότα, στη δεύτερη, τη *μακρά διάρκεια*, η οικονομική και κοινωνική νέα ιστορία,¹¹⁵ που εκφράζει την εμφάνιση μιας «νέας έννοιας του κοινωνικού».¹¹⁶

Η ιστορία δεν πρέπει να αφήνει απ' έξω καμία από αυτές τις όψεις, κι είναι η μόνη κοινωνική επιστήμη που μπορεί να το κάνει,¹¹⁷ δηλαδή να γεφυρώσει κοινωνικές επιστήμες που δεν ανάγονται η μία στην άλλη,¹¹⁸ διότι η ενδιάμεση χρονικότητα, που αποτελεί πλέον για μας την ουσία της, συνδυάζει το γενικό και το ατομικό, ενώ οι κοινωνικές επιστήμες μελετούν συνήθως ή το ατομικό χωρίς γενικότητα ή το γενικό χωρίς ατομικότητα, δηλαδή είτε γεγονότα του τρίτου επιπέδου είτε δομές του πρώτου επιπέδου.¹¹⁹ Όντως, οι επιστήμες του ανθρώπου μπορούμε να πούμε ότι μελετούν είτε ψυχολογικά συμβάντα που αφορούν το άτομο πέραν των ιστορικών μεταβολών, είτε οιονεί φυσικές ανθρωπολογικές δομές, που βρίσκονται εντεύθεν των μεταβολών. Κάθε άτομο αναπτύσσει ορισμένα συμπλέγματα σε σχέση με τους γονείς του τόσο σε νεολιθικές όσο και σε βιομηχανικές κοινωνίες. Κάθε νεολιθική, βιομηχανική ή άλλη κοινωνία απαγορεύει την αιμομιξία.

Ο Μπρωντέλ σημαδεύει έτσι τη διαφορά του παραδοσιακού και του νεωτερικού υποδείγματος ιστοριογραφίας. Άλλο μια αφήγηση με ψυχολογικές αιτιολογήσεις που πατά στα αιώνια γνωρίσματα του ανθρώπου και άλλο η υποβάθμιση της σημασίας της σταθερής φύσης προς όφελος της ανάλυσης των μεταβολών, όπου το ατομικό γεγονός παύει να νοείται μόνο στο πλαίσιο του ανθρώπου γενικά και εγγράφεται στο πλαίσιο των ειδικών χαρακτηριστικών μιας εποχής. Έτσι μπορούμε να πούμε ότι η ιστορία έχει πλέον αξιωματικά συγκροτηθεί ως κοινωνική επιστήμη.

Από αυτή τη σκοπιά μπορεί να στραφεί πίσω στην ιστορικιστική αφετηρία της νεώτερης ιστοριογραφίας και να την κατηγορήσει για τις επιβιώσεις, μέσα της, αυτού που η ίδια αρνείται. Όπως το παραδοσιακό υπόδειγμα της ιστορίας προϋποθέτει την υποβάθμιση της σημασίας του πολέμου και της πολιτικής σε σχέση με άλλους τομείς δραστηριότητας των ανθρώπων, αλλά συγχρόνως παραμένει δέσμιος της προνομιακής σημασίας αυτών των θεματικών, έτσι, κατά τον Μπρωντέλ, η νεώτερη ιστορία στον Ράνκε έμενε δέσμια μιας προγενέστερης προβληματικής που, βλέποντας την ιστορία σαν πλέγμα ατομικών πεπρωμένων, θεωρούσε ότι αυτό φανερώνει τα ίδια κίνητρα ες αεί και είναι μια αιώνια επανάληψη συνδυασμών, αντί να εξετάζει τις «κοινωνικές πραγματικότητες αυτές καθαυτές».¹²⁰ Έτσι κατηγορεί τον πολέμιο της «ιστορίας της φιλοσοφίας» ότι ασπάζεται μια φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία είναι επιβλαβής για το έργο του ως ιστορικού.¹²¹

Για την ανάλυση αυτών των μεταβολών μακράς διάρκειας, που κινούνται μεταξύ του ανεπανάληπτου ατομικού και του διαχρονικού καθόλου, απαιτούνται «πρότυπα» (ή «μοντέλα», *modèles*), δηλαδή υποθέσεις σχετικά με τη σταθερή σχέση όρων σε διαφορετικά πλαίσια.¹²² Το μυστικό του Μαρξ, για τον Μπρωντέλ, είναι ότι πρώτος παρήγε αληθινά κοινωνικά πρότυπα με αφετηρία τη μακρά διάρκεια της ιστορίας.¹²³

¹¹⁵ F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, 1969, σειρά Champs, Flammarion, Παρίσι 1985, σ. 44· ελλ. μερική έκδ. *Μελέτες για την Ιστορία*, μτφ. Ο. Βαρών, Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων, Αθήνα 1986.

¹¹⁶ *Ο.π.*, σ. 54.

¹¹⁷ *Ο.π.*, σ. 79.

¹¹⁸ *Ο.π.*, σ. 88.

¹¹⁹ *Ο.π.*, σ. 56.

¹²⁰ *Ο.π.*, σ. 23.

¹²¹ *Ο.π.*, σ. 13, 22.

¹²² *Ο.π.*, σ. 64.

¹²³ *Ο.π.*, σ. 80.

Το λάθος του συνήθους μαρξισμού, επισημαίνει ο ίδιος, είναι ότι *εκλαμβάνει ως νόμο κάτι που ο Μαρξ εκθέτει ως πρότυπο*, δηλαδή ως κάτι που βοηθά τον μελετητή της κοινωνίας να την κατανοήσει και όχι κάτι που διέπει με νομοτελειακό τρόπο την ίδια την κοινωνία.¹²⁴ Επαναλαμβάνει έτσι τη χειρονομία του Βέμπερ, όταν θεωρούσε πως το έργο του Μαρξ πρέπει να ιδωθεί ως η κατασκευή ενός ιδεότυπου που εκκινεί από την υπόθεση ότι ο πιο καθοριστικός τομέας της κοινωνίας είναι η οικονομία.

Ο Μπρωντέλ θεωρεί πως η μόνη άλλη κοινωνική επιστήμη ανάλογου εύρους με την ιστορία είναι η κοινωνιολογία. Βέβαια συνδιαλέγεται κυρίως με τον Γκυρβίτς (G. Gurvitch, 1894-1965), κοινωνιολόγο ενταγμένο στη γαλλική παράδοση του Ντυρκέμ και του Μως (M. Mauss, 1872-1950), όχι με τον Βέμπερ. Αλλά θεωρεί ότι απουσιάζει το ενδιαμέσο επίπεδο μεταξύ γενικού και ατομικού, το επίπεδο της μακράς διάρκειας μεταβολής των δομών, και στη δική της περίπτωση.¹²⁵ Παράλληλα με τον Μπρωντέλ, ο Καρρ, στο *Τι είναι ιστορία*;, οραματιζόμενος επίσης μια επιστημονική ιστορία, δεν παραλείπει να ορίσει την ιστορία ως εκείνη την κοινωνική επιστήμη που το ενδιαφέρον της στρέφεται προς τη «σχέση ατομικού και γενικού».¹²⁶

Όταν δεν αντιμετωπίζουμε την ιστορία ως κοινωνική επιστήμη, ο χρόνος είναι για μας το πλαίσιο μιας *πλοκής*,¹²⁷ το οποίο ο φιλόσοφος αντιλαμβάνεται ως ασύλληπτο βιωμένο μέγεθος.¹²⁸ Εδώ αντιθέτως είναι απλά το σημείο επαφής μεταξύ του γενικού και του ατομικού. Ιστορία είναι εκείνο που αναδύεται όταν δεν έχουμε να κάνουμε ούτε με νόμους, όπως στις φυσικές επιστήμες, αλλά ούτε και με μια πλοκή, όπως σε ένα λογοτεχνικό έργο ή σε ένα παραδοσιακό ιστορικό έργο.

Ο Μαρξ δίνει το έναυσμα για τη συγκρότηση της ιστορίας σε κοινωνική επιστήμη, στην επιστήμη των μεταβολών της κοινωνίας, με το να προτείνει ένα πρότυπο που υπάγεται σε εμπειρικό έλεγχο. Ιεραρχεί τους τομείς δραστηριότητας του ανθρώπου, θεωρώντας ότι η οικονομία είναι ο μόνος που διαθέτει αυτοτελή ιστορία, διότι είναι η βάση, ο τομέας της κοινωνίας που αποτελεί όρο ύπαρξής της. Ο τρόπος παραγωγής καθορίζει ποιες τάξεις βρίσκονται σε πάλη η μία με την άλλη και τη δυνατότητα να υπάρξει θετική έκβαση της πάλης. Αυτό το πρότυπο επιτρέπει την ανακατασκευή της μεταβολής δομών, που συνδυάζει τη σταθερότητα των ανθρωπολογικών δομών με τη μεταβλητότητα των γεγονότων. Η ιστορία γίνεται κοινωνική επιστήμη αν προσφεύγει σε τέτοιου είδους πρότυπα, ανάλογα με ό,τι ο Βέμπερ ονόμαζε ιδεότυπους.

* * *

Κείμενο 10

Die deutsche Ideologie, MEW 3· ελλ. έκδ. Κ. Μαρξ-Φρ. Έγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, τ. Α', μτφ. Κ. Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 66-69, 73-77, 83-98.

Ο Μαρξ και ο Ένγκελς θεωρούν ότι η εμπειρία κρίνει έναν τύπο εξήγησης, και ότι για να κρίνεται από την εμπειρία ένας τύπος εξήγησης της ιστορίας πρέπει να αναλύει τη μετάβαση από την εμπειρία στην ιδέα, το πώς «η ζωή καθορίζει τη συνείδηση» εξηγώντας έτσι πώς προκύπτει η γνώση αλλά και η πλάνη, όταν αυτή είναι κοινωνικά

¹²⁴ Ο.π., σ. 80-81.

¹²⁵ Ο.π., σ. 105-113.

¹²⁶ E.H. Carr, *What is History?*, 1961, Penguin, Harmondsworth 1965· ελλ. έκδ. *Τι είναι ιστορία*;; μτφ. Α. Παππάς, Γνώση, Αθήνα 1999· γαλλική έκδ. *Qu'est-ce que l'histoire?*, μτφ. Maud Sissung, La Découverte, Παρίσι 1988, σ. 120.

¹²⁷ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*. Texte intégral, 1971, 1978, Seuil, «Points», Παρίσι [1996].

¹²⁸ P. Ricœur, *Temps et récit*, τ. Ι, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Παρίσι 1983 (σειρά Points, 1991).

χρήσιμη («ιδεολογία»). Η προϋπόθεση για να υπάρχουν ιδέες, δίκαιο, κ.λπ., είναι η επιβίωση, και σοβαρός ιστορικός είναι μόνον όποιος το γνωρίζει. Έτσι υπάρχουν είδη επιβίωσης που εκφράζονται σε είδη ιδεών. Όταν μια κοινωνία ασκεί κριτική στον ίδιο τον εαυτό της, είναι δείγμα του ότι η οικονομική της βάση είναι σε σύγκρουση με τον εαυτό της. Ότι κυρίαρχη ιδεολογία είναι η ιδεολογία της άρχουσας τάξης αποτελεί, όπως άλλα συγκεκριμένα παραδείγματα, επίρρωση αυτής της θέσης.

Κείμενο 11

E. Hobsbawm, *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Λονδίνο 1997· *Για την ιστορία*, Θεμέλιο, Αθήνα 1998, κεφ. 10 (Τι οφείλουν οι ιστορικοί στον Καρλ Μαρξ;).

Ο Χόμπσμπωμ δίνει μια αποτίμηση της γονιμότητας του μαρξικού προτύπου της πάλης των τάξεων και της προσέγγισης της οικονομίας ως βάσης της κοινωνίας, όπου φαίνεται πόσο σημαντικό υπήρξε για τη συγκρότηση μιας ιστορίας με επιστημονικές αξιώσεις.

* * *

Βιβλιογραφία

- Recherches internationales à la lumière du marxisme* 84, 3/1975, Formes d'exploitation du travail et rapports de production dans l'antiquité classique (K. Zelin, M. Finley, H. Kreissig, A. Khazanov, J. Kolendo, E. Staerman, Ch. Parain).
- P. Blackledge, *Reflections on the Marxist Theory of History*, Manchester UP, Μάντσεστερ 2006.
- M. Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Laffont, Παρίσι 1977· *Απολογία για την ιστορία*, μτφ. Κ. Γαγανάτης, Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα 1994.
- F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, 1969, σειρά Champs, Flammarion, Παρίσι 1985· ελλ. μερική έκδ. *Μελέτες για την Ιστορία*, μτφ. Ο. Βαρών, Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων, Αθήνα 1986.
- P. Burke, *Sociology and History*, 1980, β' έκδ. με τον τίτλο *History and Social Theory*, 1992, Cornell UP, Νέα Υόρκη 2005· *Ιστορία και κοινωνική θεωρία*, μτφ. Φ. Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 2002.
- E.H. Carr, *What is History?*, 1961, Penguin, Harmondsworth 1965· ελλ. έκδ. *Τι είναι ιστορία*; μτφ. Α. Παππάς, Γνώση, Αθήνα 1999· γαλλική έκδ. *Qu'est-ce que l'histoire?*, μτφ. Maud Sissung, La Découverte, Παρίσι 1988.
- W.H. Dray, *Philosophy of History*, 1964, Continuum, Λονδίνο 2008· γαλλ. έκδ. *La philosophie de l'histoire*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981.
- É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1894, PUF, Παρίσι 1937· ελλ. έκδ. Ε. Ντυρκάιμ, *Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου*, μτφ. Α.Μ. Μουσσόρου, Gutenberg, Αθήνα 1978.
- , *Le suicide*, 1897, PUF, Παρίσι 1930.
- M. Finley, *The Ancient Economy*, University of California Press, Μπέρκελεϊ 1973· Μ. Φίνλεϊ, *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988.
- C. Hempel, «The Function of General Laws in History», εις P. Gardiner (επ.), *Theories of History*· μτφ. *Δευκαλίων* 16, 1976.
- E. Hobsbawm, *On History*, Weidenfeld & Nicolson, Λονδίνο 1997· *Για την ιστορία*, Θεμέλιο, Αθήνα 1998.
- A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, Loescher, Ρώμη, 1895· Α. Λαμπριόλα, *Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας*, μτφ. Μ. Ζορμπά, Οδυσσέας, Αθήνα 1978.
- <http://www.scribd.com/doc/99314314/LABRIOLA-A-H-Υλιστική-αντίληψη-της-Ιστορίας>
- K. Marx-Fr. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848· ελλ. έκδ. *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος. Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφ. Κ. Κουτσουρέλης, Φ. Φωτίου, Νεφέλη-Θεμέλιο-ΔΟΛ, Αθήνα 2010.

- , K. Marx, *Der Achtzente Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852· K. Μαρξ, *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος. Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφ. Κ. Κουτσογιάννης, Φ. Φωτίου, Νεφέλη-Θεμέλιο-ΔΟΛ, Αθήνα 2010.
- , *Die deutsche Ideologie*, MEW 3· ελλ. έκδ. Κ. Μαρξ-Φρ. Έγκελς, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφ. Κ. Φιλίνη, 2 τ., Gutenberg, Αθήνα 1997.
- , *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Marx-Engels Werke, τ. 42, Dietz, Βερολίνο 1983· *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Δ. Διβάρης, Στοχαστής, 3 τ., Αθήνα [1989].
- , *Das Kapital*, MEW 23-25· ελλ. έκδ. *Το κεφάλαιο*, μτφ. Π. Μαυρομάτη, 3 τ., Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978.
- P. Ricœur, *Temps et récit*, τ. I, *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Παρίσι 1983 (σειρά Points, 1991).
- G.E.M. de Sainte Croix, *The Class Struggle in Ancient Greek World*, Duckworth, Λονδίνο 1981· Τζ.Ε.Μ. ντε Σαιντ Κρουά, *Ο ταξικός αγώνας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*, μτφ. Γ. Κρητικός, Ράππας/Κέδρος, Αθήνα 1986.
- G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, Duncker und Humblot, Λειψία ²1923· γαλλική έκδ. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Παρίσι 1984.
- P. Singer, *Marx. A Very Short Introduction*, OUP, Οξφόρδη 1980· *Μαρξ*, μτφ. Μ. Χαραλάμπη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006.
- Jerzy Topolski/Γιέρζι Τοπόλσκι, *Προβλήματα ιστορίας και ιστορικής μεθοδολογίας*, μτφ. Μ. και Γ. Μαραγκός, Θεμέλιο, Αθήνα 1983 (παραδόσεις EHESS, 1978).
- J.-P. Vernant, «La lutte des classes», εις *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Παρίσι 1974· *Μύθος και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2005.
- P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*. Texte intégral, 1971, 1978, Seuil, «Points», Παρίσι [1996].
- M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Τυβίγγη 1922· ελλ. έκδ. *Οικονομία και κοινωνία*, 5 τ., Αθήνα 2005-2010.
- , *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τ. Α', Mohr, Τυβίγγη ⁴1947· ελλ. εκδόσεις *Η προτεσταντική ήθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα 1978, β' έκδ. ΔΟΛ, Αθήνα 2010/μτφ. Μ. Κυπραίος, Gutenberg, Αθήνα 1997.

5. Η κατόπιν εορτής γνώση

Η τελευταία συνεδρία είναι διαφορετική από τις άλλες. Μέχρι τώρα προτάθηκε μια λελογισμένη ιστορία της έννοιας «ιστορία» όπως απαντάται στους ιστορικούς και τους φιλοσόφους, η οποία υπήρξε και μια σειρά τεσσάρων δυνατών ορισμών της. Τώρα θα κάνουμε μια φιλοσοφική άσκηση: Θα προσπαθήσουμε να ορίσουμε *τι είναι ιστορία* στηριζόμενοι στις προηγούμενες συνεδρίες.

Η ιστορία είναι αμετάκλητη εφόσον περιέχει μια *αλλαγή των εννοιών*. Η αλλαγή του τρόπου πρόσληψης της πραγματικότητας μπορεί να εξηγηθεί μόνο με αφετηρία την πραγματικότητα, άρα ο φιλόσοφος που μελετά την ιστορία πρέπει να υποθέσει ότι υπάρχει ένα είδος εμπειρίας που δεν είναι ούτε η επαγωγική βάση μιας επιστήμης ούτε όμως η πείρα, εκείνη η μορφή γνώσης που παραδοσιακά εφαρμόζεται στο πεδίο της πράξης, επειδή εδώ η επιστήμη με τις γενικές αρχές της χωλαίνει. Στο μέτρο που η «κατανόηση» παραμένει δέσμια αυτού του παραδοσιακού δυϊσμού, ο ορισμός της *ιστορικής εμπειρίας* πρέπει να στραφεί στη μαρξική σκέψη, που προσπαθεί να εντάξει το εννοιολογικό πλαίσιο στην ιστορική ροή χωρίς απονομιμοποίηση της αξίωσής του στην αλήθεια, δηλαδή χωρίς διολίσθηση στον *σχετικισμό*.

* * *

Αλλαγή εννοιολογικών πλαισίων

Ο ιστορικός έχει ανάγκη τον φιλοσοφικό στοχασμό εφόσον το αντικείμενο μιας επιστήμης δεν ορίζεται ποτέ κατά τρόπο μόνον εσωτερικό σε αυτήν. Οι θετικές και ανθρώπινες επιστήμες δεν κατορθώνουν συνήθως να εκθέσουν την παραγωγή των εννοιών τους, προϋποθέτουν τις βασικές έννοιές τους. Μόνο όταν προκύψει κάποιος αναδρομικός αναλογισμός, με την ευκαιρία μιας θεωρητικής κρίσης της επιστήμης, οι επιστήμονες αρχίζουν να κινούνται από τις συνέπειες στις αρχές τους, παύουν να θεωρούν τις αρχές τους αυτονόητες.

Η άνοδος από τις συνέπειες στις αρχές (στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη) και συνεπώς σφαιρικά αυτό το πηγαινέλα (στον Έγκελ) χαρακτηρίζει τη «διαλεκτική». Η λεγόμενη «Γαλλική σχολή επιστημολογίας» –δηλαδή μελέτης των επιστημών– είναι ιστορική, δηλαδή εξετάζει προνομιακά πώς αλλάζουν οι θεωρίες. Αντιμετωπίζει δε την πρόοδο των επιστημών ακριβώς ως ένα πηγαινέλα μεταξύ αρχών και συνεπειών, όπως φαίνεται στον ιδρυτή της «σχολής» Μπασελάρ (G. Bachelard, 1884-1962). Η διαλεκτική, με αυτήν εδώ την έννοια, μπορεί όντως να μας προσφέρει ένα ευρετικό πρότυπο για την κατανόηση της ιστορικής αλλαγής, υπό τον όρο να μπορεί να ιδωθεί ως εποικοδομητική, ως μια πρόοδος. Ό,τι φαίνεται αυτονόητο σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο, είτε αυτό δηλώνει μια ολόκληρη εποχή είτε ένα επιστημονικό υπόδειγμα, έρχεται κάποτε σε σύγκρουση με τις άμεσες συνέπειές του. Κάθε μορφή γνώσης είναι λίγο-πολύ τυφλή σε αυτή την όψη της ύπαρξής της, δηλαδή στην *ιστορικότητά* της. Κι αυτό μάλλον ισχύει και για την ιστορία, που είναι συγκριτικά καλύτερα οπλισμένη για να κατανοήσει την ιστορικότητα του ίδιου της του ιστορικού πλαισίου.

Οι «ιστορικές επιστημολογίες» εξετάζουν την ιστορικότητα της επιστήμης. Θέλει χρόνο ένας συλλογισμός αλλά ο χρόνος αυτός είναι ο χρόνος της ευρηματικότητας, της υπομονής, όχι της ιστορίας. Αντιθέτως, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο χρόνος των πηγαινέλα μεταξύ αρχών και συνεπειών *είναι* ιστορικός, αν δεχθούμε ότι η ιστορία συνίσταται μάλλον στο ότι αλλάζουν οι έννοιές μας για τη σύλληψη της

πραγματικότητας, όχι στην ίδια την πραγματικότητα. Η αλλαγή της πραγματικότητας δεν είναι, πράγματι, από μόνη της ιστορική. Είναι ιστορική μόνον όταν συνοδεύεται από αλλαγή των πλαισίων σκέψης με την οποία την προσλαμβάνουμε.

Αν αυτό ισχύει, η ίδια η ιστορική αλλαγή περιέχει ένα πηγαινέλα ανάμεσα στις προϋποθέσεις της εμπειρικής σκέψης και τις συνέπειές της στην ίδια την εμπειρία – ανάμεσα στη φιλοσοφία της ιστορίας και την ίδια την ιστορία, όπως έλεγε ο Καντ και άλλοι πολλοί μετά από αυτόν. Έτσι μόνο υπάρχει διόρθωση των προϋποθέσεων αλλά και της ίδιας της εμπειρίας. Σε αυτή την περίπτωση έχουμε περιγραφική σκοπιμότητα αλλά και κανονιστική, αποτυπώνουμε την πραγματικότητα αλλά και τη διορθώνουμε, όπως στο δίκαιο, την ηθική, την πολιτική.

Άλλωστε η χρήση του όρου «ιστορικό» είναι περιγραφική και κανονιστική, όταν ονομάζουμε «ιστορικό» ένα γεγονός που σημάδεψε την πορεία του κόσμου, δηλαδή που άλλαξε τον τρόπο σκέψης μας. Προπαντός «ιστορικές» ονομάζουμε πράξεις που μας φανέρωσαν μια άγνωστη μέχρι τότε δυνατότητα, όπως τις απόπειρες θεμελίωσης της πολιτείας στα ανθρώπινα δικαιώματα ή κατάργησης των τάξεων ή τον θάνατο του Σωκράτη ή του Ιησού. Αυτές οι πράξεις έδειξαν ότι μπορεί κανείς να φέρεται κατά έναν τρόπο που ως τότε δεν φαινόταν ρεαλιστικός. Οι μάχες, οι αλλαγές του τρόπου παραγωγής (νεολιθική επανάσταση, βιομηχανική επανάσταση) είναι κοσμοϊστορικές για μας στο μέτρο που συνέβαλαν στην αλλαγή του τρόπου σκέψης ή έστω στη διάδοση ενός τρόπου σκέψης έναντι άλλου (όπως ο Μαραθώνας, το Στάλινγκραντ).

Η Γαλλική Επανάσταση ή η βιομηχανική είναι ιστορικές με κανονιστική έννοια γιατί χωρίζουν τον χρόνο στα δύο, έχουν αμετάκλητο χαρακτήρα σε επίπεδο εννοιών. Αυτό είναι το καίριο σημείο για τον κανονιστικά «ιστορικό» τους χαρακτήρα. Άπαξ και γίνουν, δεν είναι πια καιρός να επιστρέψουμε στο *status quo ante*, η παλινόρθωση δεν θα σβήσει την ιδέα των δικαιωμάτων, η νοσταλγία της υπαίθρου δεν σημαίνει ότι δεν θέλουμε πια μηχανές και φάρμακα.

Η περιγραφική έννοια ιστορίας αντιστοιχεί στο παραδοσιακό υπόδειγμα. Η έρευνα οδηγεί σε μια πιστή εικόνα του τί συνέβη. Εδώ έχουμε την απαραίτητη στιγμή της *κριτικής*, χωρίς την οποία αυταπάτες και εξαπατήσεις θα καταργούσαν την ιστορική αντικειμενικότητα. Η κανονιστική έννοια ιστορίας εμφανίζεται τον ιη' αιώνα με το όνομα «πρόοδος». Κάθε τι το σημαδιακό για τη σκέψη δεν είναι βέβαια πρόοδος. Αν η έννοια του αμετάκλητου εμφανίζεται τον ιη' αιώνα με αυτή την αισιόδοξη εκδοχή της –με εξαίρεση τον Ρουσσώ–, αυτό έχει να κάνει και με την αλαζονεία των Φώτων που ξεχνούσαν ότι οι φρικαλεότητες των «πολιτισμένων» δεν υστερούν σε σχέση με αυτές των «απολίτιστων». Αν το σχήμα σκέψης που εισάγουν οι διαφωτιστές είναι ότι συμβαίνουν αμετάκλητες αλλαγές στη ροή του χρόνου, αυτό ισχύει και αφότου οι γενοκτονίες του κ' αιώνα επιβάλουν απαισιοδοξία. «Μετά το Άουσβιτς» αλλάζουν η έννοια της ποίησης και η έννοια της φιλοσοφίας, όπως λέει (ουσιαστικά) ο Αντόρνο. Η ιστορική στροφή των επιστημών στα τέλη του ιη' αιώνα πιστοποιεί πως η πρόοδος είναι ειδική περίπτωση της αμετάκλητης αλλαγής: Έκτοτε μελετώ κάτι σημαίνει και εξετάζω την εξέλιξή του.

Στο παραδοσιακό υπόδειγμα ιστορίας, τα γεγονότα που αφηγείται ο ιστορικός δεν επιδρούν στον τρόπο με τον οποίο τα αφηγείται. Ο Μακιαβέλλι αντλεί παραδείγματα αδιακρίτως από τη ρωμαϊκή ιστορία και την αναγεννησιακή επικαιρότητα. Ο ύπατος Ναπολέον Βοναπάρτης γίνεται αυτοκράτωρ. Ακόμη, ο Νίτσε δίνει συμβουλές στους άνδρες για το πώς να κρατούν τις γυναίκες υποταγμένες. Όλα αυτά προϋποθέτουν τη σταθερότητα της λεγόμενης «ανθρώπινης φύσης» και αυτή διαψεύδεται όταν κανείς δεν αντλεί άμεσα διδάγματα από την αρχαία ιστορία για το παρόν του, όταν παύουμε να μιμούμαστε τους αρχαίους, όταν καταρρέει η δήθεν «φυσική» πατριαρχία, και δεν θεωρούνται πια οι γυναίκες κατώτερες.

Στη νεωτερικότητα δεν καταρρέει η έννοια «φύση». Αναβαθμίζεται. Ο κόσμος μας περιέχει υλικά σώματα, όχι αγγέλους και δαίμονες. Καταρρέει η «ουσία» και η χρήση της φύσης ως «ουσίας». Για πρώτη φορά στην ιστορία, η έννοια της «ιστορίας» θέτει την αστάθεια, το τυχαίο, το φαινόμενο ως ανώτερα από το σταθερό, το αναγκαίο, την ουσία. Όχι γενικά, βέβαια, αλλά εφόσον πρόκειται για ένα ορισμένο είδος αστάθειας, τυχειότητας, φαινομενικότητας, που εισάγει μια νέα σταθερότητα, αναγκαιότητα και ουσία. Η πρώτη εμφάνιση της νέας αρχής είναι κάτι παράλογο από τη σκοπιά της προγενέτερης. Η φύση γίνεται εμμενής κι όχι πια υπερβατική. Δεν έχει νόημα να λέμε ότι δεν υπάρχει. Η δογματική αυτή θέση δεν μπορεί να κατανοήσει πώς η οικολογία συνιστά πια ένα πολιτικό θέμα. Απλώς η φύση δεν είναι πια ουσία, επειδή για μας η ιστορία δεν είναι μια επιφανειακή αναταραχή πάνω από τα βάθη της απaráλλαχτης ανθρώπινης κωμωδίας αλλά πεδίο ποιοτικών αλλαγών σε ό,τι αφορά τη λειτουργία της κοινωνίας. Στα μάτια μας, είναι άνευ αντικειμένου οι συμβουλές του Νίτσε για το πώς ο άντρας κυριαρχεί τη γυναίκα του. Μας εκπλήσσει το ότι ο Λοκ θεωρεί την εργασία του υπηρέτη προσωπική εργασία του κυρίου του.¹²⁹ Αυτά σημαίνουν ότι άλλαξε τόσο πολύ ο τρόπος σκέψης μας, που δεν μπορούμε να πιστεύουμε πια ότι η ανθρώπινη φύση επέχει θέση σταθερής ουσίας της ανθρώπινης συμπεριφοράς.

Πολλές φορές οι διεθνολόγοι μετατρέπουν σε αιώνιες αυθεντίες ανθρώπους που ασκούσαν κριτική στις προλήψεις της εποχής τους (μύθους). Όμως οι ρεαλιστές όπως ο Θουκυδίδης ή ο Αριστοτέλης στο Ε' βιβλίο των *Πολιτικών* δεν είναι απλώς κάποιοι που λένε την αλήθεια. Αποστασιοποιούνται από την κυρίαρχη τότε άποψη, δηλαδή περιγράφουν αλλά και διορθώνουν. Ο Αριστοτέλης δίνει συμβουλές στον τύραννο για να μην υπάρξουν εξεγέρσεις εναντίον του ενώ η τυραννία είναι κακό πολίτευμα και άρα η ανατροπή της καλή. Ο Θουκυδίδης περιγράφει τη λογική του συσχετισμού δυνάμεων τόσο στο επεισόδιο όπου οι Αθηναίοι φέρονται κυνικά στους Μηλίους όσο και σε αυτό όπου οι Σπαρτιάτες φέρονται αντίστοιχα στους Πλαταιείς (Γ', 53), ενώ δεν αποδοκιμάζει τέτοιες συμπεριφορές. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι αυτά δεν είναι η τελευταία λέξη τους αλλά οι προκείμενες ενός νέου δέοντος, καλύτερα οπλισμένου ενάντια στην τυραννία και τις σφαγές.¹³⁰ Ο ρεαλισμός του Μακιαβέλλι ή του Έγκελου είναι στην υπηρεσία παρόμοιων σκοπών, όπως θέλησα να δείξω αλλού.¹³¹ Ο ρεαλισμός σε όλους αυτούς δεν είναι ποτέ αμιγώς τεχνικής φύσεως. Κι αυτό δεν είναι ιδιοσυγκρασιακό θέμα: Ο ρεαλισμός δεν μπορεί να είναι αξιολογικά ουδέτερος, πάντα είναι κανονιστικός. Η θέση αυτή έχει αναπτυχθεί από τον Κοσμά Ψυχοπαίδη. (*Κείμενο 12*)

Η κανονιστική βλέψη στοχαστών του δ' π.Χ. αιώνα διαφέρει από την οποιαδήποτε σημερινή. Ο αναχρονισμός αυτών που προσπαθούν να αναβιώσουν τη Ρώμη, όπως οι Γάλλοι Επαναστάτες, ή την αρχαία Ελλάδα, όπως οι Ναζί, έχει βαρύ τίμημα, για το παρόν συχνά, για το παρελθόν πάντα. Η φράση *φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας* που αποδίδει ο Θουκυδίδης στον Περικλή δεν είναι η «ιδρυτική συνθήκη των "δημοκρατιών" μας», αλλά δεν ενέχει ούτε «το πρόγραμμα των όσων πραγματώθηκαν στη φρίκη», όπως θεωρεί ένας σύγχρονος φιλόσοφος!¹³² Αυτό είναι τό νόημα της άποψης του Έγκελου, ότι δεν αντλούμε διδάγματα από την

¹²⁹ *Second Treatise*, § 28: *the grass my horse has bit, the turts my servant has cut, and the ore I have digged in any place [...] become my property*; C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, OUP, Oxford 1962· ελλ. έκδ. *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, μτφ. Ε. Κασίμη, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 289.

¹³⁰ Βλ. Γ. Φαράκλας, *Νόημα καὶ κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007, σσ. 41-49.

¹³¹ G. Faraklas, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, PUF, Paris 1997; «Hegel et Machiavel. Imposer la loi», *Revue philosophique* 1999/1· ελλ. έκδ. Γ.Φ., «Αυτό το πράγμα», Νήσος, Αθήνα 2001, κεφ. 3.

¹³² Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Παρίσι 1987, ²1998, σ. 142.

ιστορία. (*Κείμενο 2*) Αν ιστορία είναι οι αλλαγές του εννοιολογικού πλαισίου, οι συνταγές της μιας περιόδου δεν ισχύουν για την άλλη. Αν, όπως λέει ο Έγκελς, «όλες οι επαναστάσεις, στις επιστήμες όπως και στην ιστορία του κόσμου, προήλθαν από το ότι ο νους άλλαξε τώρα τις κατηγορίες του»,¹³³ τότε, αφού οι νοητικές κατηγορίες συνδέονται στενά με το πώς συνυπάρχουν τα νοήμονα οντα, μια εποχή δεν μπορεί να χρησιμοποιεί λύσεις άλλης προηγούμενης. Μια τέτοια αλλαγή ακυρώνει μέρος της συμβατικής γνώσης που ίσχυε ως τότε. Έτσι εξηγείται γιατί ο Θουκυδίδης δεν είναι χορηγός αιώνιων λύσεων: Υπάρχουν αμετάκλητες αλλαγές στην ιστορία.

Δεν είναι ζήτημα «ιδεαλισμού». Ο υλιστής συμφωνεί ότι οι άνθρωποι πράττουν με βάση το τι θεωρούν σωστό ή απλώς υπαρκτό. Γι' αυτό ένας μαρξιστής φιλόσοφος, ο Λούκατς (G. Lukács, 1885-1971), λέει ότι «η ιστορία δεν παίζεται μόνο στο σύστημα των κατηγοριών, αλλά συνίσταται στην αλλαγή του συστήματος των κατηγοριών».¹³⁴ Η αλλαγή των κατηγοριών σκέψης έχει λόγους εξωνοητικούς, αλλά αυτή φαίνεται αμετάκλητη. Άπαξ και έσπασε το ταμπού της παράδοσης, δεν επανορθώνεται. Π.χ., άπαξ και η δουλεία καταργήθηκε, όλο και λιγότεροι κατανοούμε τις δικαιολογήσεις της, που άλλοτε έμοιαζαν αυτονόητες. Ο Αριστοτέλης, για να θέσει ότι οι βάρβαροι είναι φύσει δούλοι, αναφέρει μια φράση του Ευριπίδη: *βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκός* (*Πολιτικά*, 1252 β 8-9). Το *εἰκός* εκφράζει το αυτονόητο για το πλαίσιο μιας εποχής. Όταν καταργηθεί η δουλεία, μας είναι δυσνόητο γιατί θεωρούνταν αυτονόητο ότι οι ράτσες δούλων είναι οκνηρές. Όταν εξισώνονται τα φύλα δεν κατανοούμε γιατί θεωρούνταν πονηρές οι γυναίκες.

Η κανονιστική έννοια ιστορίας ιδρύει ειδικά για την ιστορία ένα νέο εννοιολογικό πλαίσιο. Το νέο πλαίσιο δίνει έμφαση, μεταξύ των ιστορικών αλλαγών, στην αλλαγή εννοιολογικών πλαισίων. Αποδίδει έτσι στα κατ' αυτό σημαντικά ιστορικά φαινόμενα αμετάκλητο χαρακτήρα. Μια σκέψη ανοιχτή στο ενδεχόμενο προόδου δίνει έμφαση σε εκείνα τα φαινόμενα που παρουσιάζουν αμετάκλητες αλλαγές. Έχω προσπαθήσει αλλού¹³⁵ να στηρίξω αυτή την έννοια ιστορίας σε μια δική της έννοια εμπειρίας. Θα επαναλάβω εδώ το βασικό επιχείρημα, για να το σχετίσω με την ιστοριογραφία.

Ιστορική εμπειρία

Σε ποιο είδος εμπειρίας αναφέρεται ένα νόημα ικανό να αλλάξει το εννοιολογικό πλαίσιο, τους εννοιολογικούς όρους της γνώσης; Σε αυτό που ονομάζουμε «ιστορική εμπειρία», δηλαδή σε μια εμπειρία που δεν επαναλαμβάνεται και σε μια εμπειρία που παρέχει ως τέτοια μια γνώση. Εφόσον η γνώση είναι κάτι καθολικό και το συμβάν ένα καθέκαστον, η εμπειρία παρέχει γνώση ως τέτοια αν μεταβαίνει από το ατομικό στο γενικό, αν γενικεύεται. Η γενίκευση δεν νοείται όμως, στις φυσικές επιστήμες, χωρίς επαναληψιμότητα, *συνίσταται* σε αυτήν (όσες φορές κι αν αφήσεις ένα σώμα να πέσει, θα ακολουθεί τον νόμο της βαρύτητας). Έχουμε γενίκευση χωρίς επαναληψιμότητα; Η ιστορική γνώση όχι μόνο δεν χρειάζεται την επαναληψιμότητα, την *αποκλείει*. Δεν έχουμε μια γενίκευση απόλυτα παράτολμη, που στηρίζεται όχι σε λίγες περιπτώσεις, όπως οι άλλες, αλλά σε μία. Έχουμε ένα γεγονός που, προκειμένου να νοείται ως ιστορικό, απαιτούμε να μην επαναλαμβάνεται.

Η φιλοσοφική παράδοση, από τον Αριστοτέλη και πέρα, διέπεται από δύο έννοιες εμπειρίας και καμία δεν αντιστοιχεί στην ιστορική: την εμπειρία ως εμπειρική βάση μιας θεωρίας και την εμπειρία ως πείρα, την εμπειρογνωμοσύνη που αποκτά κανείς

¹³³ Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 9, σ. 21.

¹³⁴ G. Lukács, *Gelebtes Denken* (γερμανική μτφ.), Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1981, σ. 236.

¹³⁵ *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., κεφ. 4.

από την τριβή με ένα ορισμένο είδος αντικειμένων (*Μετά τα φυσικά*, 980 b 29, a 20). Στη χρήση διακρίνουμε «έχω μια εμπειρία» και «έχω την εμπειρία» (981 b 29, a 20). Η μία στηρίζει μια γενική γνώση, η άλλη μια γνώση του ατομικού. Η πρώτη δεν είναι γνώση αλλά επαγωγική της βάση. Η δεύτερη είναι. Η γνώση του ατομικού μεταβαίνει κι αυτή στο γενικό, κι ας μη μεταφράζεται στην επιστημονική γλώσσα των γενικών εννοιών. Αλλά και οι δύο χρειάζονται την επανάληψη, ενώ η ιστορική εμπειρία όχι.

Τον ίδια αντίθεση βρίσκουμε στις σημασιολογικές φιλοσοφίες του κ' αιώνα. Είτε το νόημα θεωρείται ιδιότητα του σημαίνοντος είτε ορίζεται ως αυτό που πράττουμε ακούγοντάς το, κι έτσι θεωρείται προϊόν, αντίστοιχα, εμπειριών του πρώτου τύπου ή πείρας και εμπειρογνωμοσύνης. «Τούβλο» είναι κάτι που είχα την εμπειρία του και το γενίκευσα ως ιδέα ή αυτό προς το οποίο έχω μάθει να στρέφομαι όταν ακούω τη λέξη. Έτσι αυτές οι δύο εμπειρίες διατρέχουν όλη τη φιλοσοφία, από τον Αριστοτέλη μέχρι σήμερα. Και όμως, η εμπειρία βάσει της οποίας εξηγείται η αλλαγή πλαισίων σκέψης δεν βρίσκεται εδώ.

Η μία εμπειρία παράγει την επιστήμη και την τέχνη (τεχνική), δηλαδή γνώσεις που εξηγούν το επιμέρους βάσει του γενικού. Η άλλη, η γνώση του έμπειρου, υστερεί στη θεωρία αλλά υπερτερεί στην πράξη (981 a 12), πεδίο όπου ενδιαφέρει το ατομικό (ο γιατρός θέλει να θεραπεύσει το άτομο και όχι το είδος «άνθρωπος»: 981 a 23). Τα δύο συμβιβάζονται αν διακρίνουμε τα πεδία εφαρμογής τους. Στο πεδίο της πράξης, η φρόνηση είναι η διακριτή από την επιστήμη γνώση (*Ηθικά Ευδήμεια*, 1246 b 35-36) και μπορεί να ταυτισθεί η εμπειρία του φρονίμου (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1181 a 10) με την εμπειρία του έμπειρου.¹³⁶ Σε αυτό το παραδοσιακό πλαίσιο υπάρχουν δύο πεδία, ένα όπου αδιαφορούμε για το καθέκαστον γιατί εξηγείται με αναγωγή στο καθόλου, ένα όπου δεν υπάρχει αναγωγή, όπου το καθέκαστο δεν έχει ορίσιμο γενικό αίτιο, και μας ενδιαφέρει. Αν όμως το υπολειμματικό καθέκαστο επιδρά στο γενικό πλαίσιο, τότε έχουμε μια τρίτη δυνατότητα: την ιστορική σκέψη. Διότι τότε ενδέχεται κάποια γεγονότα, χωρίς να επαναλαμβάνονται, να σημαδεύουν τη γνώση. Το τυχαίο μπορεί να μετατραπεί σε αναγκαίο και το φαινόμενο σε ουσία.

Δεν διαθέτουμε ένα τέτοιο πρότυπο, αλλά ένα σκιαγράφημα. Όταν οι επιστήμες θα μελετήσουν το μέχρι τότε εξωεπιστημονικό πεδίο της φρόνησης, θα συναντήσουν το ίδιο πρόβλημα με τον Αριστοτέλη: Δεν έχουμε εδώ ορίσιμα αίτια, άλλα αίτια έχουν το ίδιο αποτέλεσμα, άλλα αποτελέσματα ίδια αίτια, και γι' αυτό ο Αριστοτέλης έχει δύο πεδία με διαφορετική έννοια γνώσης.¹³⁷ Όπως ξέρουμε, την ίδια παρατήρηση θα κάνει ο Ζίμμελ σχετικά με την ιστορική γνώση,¹³⁸ οδηγώντας τον Βέμπερ να δεχθεί τη διαφορά κατανόησης και εξήγησης, που χωρίζει δύο πεδία, ένα όπου αδιαφορούμε για το καθέκαστον γιατί εξηγείται με αναγωγή στο καθόλου, το πεδίο των φυσικών επιστημών, όπου διαπιστώνονται νόμοι, και ένα όπου δεν υπάρχει αναγωγή, όπου το καθέκαστο δεν έχει ορίσιμο γενικό αίτιο και μας ενδιαφέρει, γιατί δεν διαπιστώνονται νόμοι.¹³⁹ Μπορούμε να πούμε ότι «κατανόηση» είναι το όνομα που δίδεται στη γνώση εκ πείρας, στην ανθρωπογνωσία, στις επιστήμες του πνεύματος. Ο Αριστοτέλης, από τη μεριά του, όταν ορίζει την αρετή στα *Ηθικά Νικομάχεια*, επικαλείται τον τύπο του φρονίμου (1106 b 36), προφανώς καλώντας μας να μπούμε στη θέση του, γιατί η αρετή δεν είναι αποτέλεσμα επιστημονικής γνώσης και δεν μπορεί να ορισθεί όπως θα απαιτούσε αυτή.¹⁴⁰

¹³⁶ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Παρίσι 1963, σ. 58.

¹³⁷ *Ο.π.*, σ. 109.

¹³⁸ *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, γαλλική μτφ. *ό.π.*, σ. 65, 95, 158 (άλλα αίτια, όμοιο αιτιατό), σ. 67, 80, 137, 138 (όμοιο αίτιο, άλλα αιτιατά).

¹³⁹ *Wirtschaft und Gesellschaft*, *ό.π.*, σ. 4.

¹⁴⁰ P. Aubenque, *ό.π.*, σ. 40.

Εδώ η ιστορία ανήκει σε έναν παραδοσιακό δυϊσμό. Το πεδίο της δεν μπορεί να γνωσθεί όπως θα έπρεπε. Προσφεύγει σε μια μορφή γνώσης άλλη, στην πείρα και όχι στην εμπειρικά τεκμηριωμένη γνώση των αιτιών. Ο θετικισμός εμμένει στην πρώτη έννοια εμπειρίας. Η ερμηνευτική θεωρεί ότι χρειάζεται η δεύτερη για ένα γνωστικό πεδίο που δεν ορίζεται επιστημονικά γιατί είναι επικεντρωμένο στο ατομικό και όχι στο γενικό. Ο Ντυρκέμ και ο Βέμπερ συγκροτούν την κοινωνική επιστήμη σύμφωνα με το πρώτο και το δεύτερο πρότυπο αντίστοιχα. Όμως υπάρχει μια τρίτη πρόταση. Ο μαρξισμός προσφεύγει μάλλον στην ιστορική εμπειρία.

Για τον Μαρξ, μια θεωρία αληθεύει σε μια περίοδο και όχι στην επόμενη. Αυτό θα πει ότι μεσολαβεί μια εμπειρία ικανή να αλλάξει το ίδιο το πλαίσιο πρόσληψής της. Η κεφαλαιοκρατία, μέσα από νέες εμπειρίες, γεννά έννοιες που εξηγούν καλύτερα και το παρελθόν, όπως ξέρουμε. Ο Μαρξ δεν ανέπτυξε αυτή την έννοια. Απλώς μας δίνει την ευκαιρία να το προσπαθήσουμε εμείς. Σε αυτή την περίπτωση, η επαναλήψη θα ήταν λάθος. Όπως λέει ο Έγκελς σχετικά με την εμπειρία της Ενσάρκωσης, «στην έννοια», δηλαδή σε επίπεδο εννοιολογικού πλαισίου, «μια φορά ισχύει για όλες τις φορές».¹⁴¹ Η εμπειρία αυτή αποτελεί γνώση γιατί αλλάζει θετικά το πλαίσιο της.

Μια τέτοια θεμελίωση της μη περιγραφικής έννοιας ιστορίας σε δική της έννοια εμπειρίας θα μπορούσε να ανιχνεύσει την ορθολογικότητα της μετάβασης από το ένα εννοιολογικό πλαίσιο στο άλλο, επειδή τότε *το επόμενο πλαίσιο θα είναι ανώτερο*. Τότε η έννοια της προόδου αποκαθίσταται, αλλά σε επίπεδο γνώσης. Δηλαδή κάθε σημαδιακό γεγονός δεν εκφράζει μια πρόοδο –σημαδιακά υπήρξαν τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, όχι μόνο η Γαλλική Επανάσταση–, αλλά το γεγονός ότι *γνωρίζουμε* πιά αυτή τη δυνατότητα αποτελεί πρόοδο. Δεν θα πούμε ότι η ιστορία είναι μοιραίο να προοδεύει, αλλά ότι η πρόοδος ανήκει στο οπλοστάσιο της ιστορικής γνώσης. *(Κείμενο 13)*

Επιπτώσεις στην ιστοριογραφία

Ο Ραιημόν Αρόν θεωρούσε «κοινό τόπο» της εποχής μας, το 1959, «ότι κάθε εποχή προικίζει τον εαυτό της με ένα παρελθόν ανακατασκευάζοντας την ίδια την ιστορία της».¹⁴² Αν αυτός ο κοινός τόπος γίνει όντως μέρος του εννοιολογικού μας πλαισίου, θα πρέπει να εγκαταλείψουμε το ιδεώδες αντικειμενικότητας της ιστορικής γνώσης, που είχε κοπιάσει να οριοθετήσει ο ίδιος στη φιλοσοφία του της ιστορίας.¹⁴³ Γιατί τότε η ιστορία θα είναι μόνον η έκφραση της αυτεπιβεβαίωσης κάθε εποχής ειμή και κάθε φάσης κάθε ανθρώπινης ομάδας. Όντως η ιστορία λειτουργεί συχνά στην εκπαίδευση ως στήριγμα της εθνικής συνοχής, οπότε βέβαια ξαναγράφεται διαφορετικά σε κάθε περίπτωση. *(Κείμενο 13)* Αλλιώς γραφόταν η σοβιετική ιστορία πριν την καθαίρεση του Τρότσκι και μετά, πριν την αποσταλινοποίηση και μετά, αλλιώς γράφεται τώρα η κυπριακή ιστορία από την κάθε μεριά της πράσινης γραμμής, κ.ο.κ. Ο σχετικισμός αυτός σημαίνει ότι αλήθεια είναι ό,τι μας συμφέρει εκάστοτε να είναι αλήθεια.

¹⁴¹ *Werke*, ό.π., τ. 17, σ. 276: «Einmal» ist im Begriff «allemaal». Όπου «ή έννοια» δηλώνει το εννοιολογικό πλαίσιο, ό,τι ο Έγκελς ονομάζει τη «μεταφυσική» μας μορφής γνώσης: «το σύνολο των καθολικών νοητών προσδιορισμών που είναι σαν το αδαμάντινο δίχτυ μέσα στο οποίο φέρνουμε κάθε περιεχόμενο, προκειμένου έτσι μόνο να το καταστήσουμε κατανοητό» (*Werke*, ό.π., τ. 9, σ. 20).

¹⁴² R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Παρίσι 1961, ²1964, σειρά Agora, Παρίσι 1985, σ. 91.

¹⁴³ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Gallimard, Παρίσι 1948, ²1980.

Ο σχετικισμός είναι πάντα, από τον Ηρόδοτο και δώθε, η αρχή της σοφίας. Αλλά μόνον η αρχή. Μας αφυπνίζει από τον δογματικό μας λήθαργο, αλλά πολλαπλασιάζει απλώς τους δογματισμούς. Κάθε εποχή, λαός, ομάδα, τάξη, αν όχι και άτομο έχει τη δική του δογματική προοπτική, που εξυπηρετεί τη δική του επιβίωση και κυριαρχία, όπως στο νιτσεϊκό σχήμα. Όμως έτσι ο σχετικισμός δεν είναι αρκετά σχετικιστικός. Ο συνεπής σχετικισμός πρέπει να σχετικοποιήσει και τη δική του αξίωση αλήθειας. Να μη βεβαιώνει απόλυτα ότι όλα είναι σχετικά. Μόνον όποιος πιστεύει ότι υπάρχει μια απόλυτη αλήθεια, ακόμη και αν εμείς δεν έχουμε πρόσβαση σε αυτή, θα σκεφθεί ότι δεν υπάρχει πουθενά αντικειμενική αλήθεια, εννοώντας: πουθενά αλλού, πέρα από τη θεία γνώση. Όταν δεν πιστεύει κανείς σε αυτό, δηλαδή όταν πάψει να χρησιμοποιεί ένα θεολογικό πλαίσιο σκέψης, δέχεται ότι υπάρχουν διαβαθμίσεις ως προς το πόσο πειστική (τεκμηριωμένη) είναι μια αλήθεια. Έργο του ιστορικού είναι, πιστεύω, να σώσει αυτή τη διαβάθμιση ως κάτι ακριβές.

Βέβαια, η αλήθεια είναι απόλυτη έννοια, όχι σχετική. Δεν μπορεί μια πρόταση να είναι ολίγον αληθής. Μια πρόταση αντιστοιχεί στο αντικείμενο ή όχι. Όταν όμως το αντικείμενο δεν μπορεί να υπαχθεί στις υπάρχουσες έννοιες, δηλαδή όταν έχουμε μια ιστορική εμπειρία, τότε η αλήθεια απαιτεί τη δημιουργία νέων εννοιών που πια δεν θα αφήνουν απ' έξω τούτο το κομμάτι της πραγματικότητας. Τότε η νέα έννοια του τι είναι αντικειμενικό είναι αληθέστερη της προηγούμενης χωρίς να υπάρχει αντίφαση.

Δεν υπάρχει αντίφαση αναδρομικά, όταν βλέπουμε την παλαιά αλήθεια από τη σκοπιά της νέας, τη δουλεία από τη σκοπιά της ελευθερίας, την πατριαρχία από τη σκοπιά της ισότητας. Όταν βλέπουμε το νέο από τη σκοπιά του παλιού, αντίθετα, το βλέπουμε ως κάτι που δεν υπάγεται στις έννοιές μας, «εν είδει μη είδους, υπό την άμορφη μορφή [...] του τερατουργήματος» όπως έλεγε ο Ντεριντά (J. Derrida, 1930-2004),¹⁴⁴ την εποχή που προσπαθούσε να σκεφτεί ποιες έννοιες προϋποθέτει η ιστορία χωρίς να ενδώσει στον «σχετικισμό, εμπειρισμό, σκεπτικισμό, κ.λπ.».¹⁴⁵

Η ιστορική γνώση είναι ουσιαστικά αναδρομική γι' αυτό τον λόγο. Ενώ η φυσική επιστήμη προβλέπει, διότι διαθέτει νόμους, η ιστορική δεν προβλέπει, επειδή δεν διαθέτει νόμους. Έχει πάντα αναδρομικό χαρακτήρα.

Αυτή η αναδρομικότητα αποτελεί μια θετική αναβίωση της εσχατολογίας για τον μαρξιστή Βάλτερ Μπένγιαμιν (W. Benjamin, 1892-1940), που έχει αντλήσει, στις *Θέσεις για την ιστορία* (συγγραφή 1940)¹⁴⁶ (*Κείμενο 14*), αλλά με αινιγματικό τρόπο, τις συνέπειες του κατόπιν εορτής χαρακτήρα της ιστορικής γνώσης. Μπορεί κανείς να προβλέψει γεγονότα που θα υπάγονται στις υπάρχουσες έννοιες, όχι ακατανόητα για αυτές, που θα φέρουν την εμφάνιση νέων εννοιών. Αυτό που μπορεί να εκφρασθεί με το νέο πλαίσιο αδυνατούσε να εκφρασθεί μέσω των τότε ισχυουσών εννοιών. Άρα εκφράζεται και η καταπίεση που υπήρχε στο προηγούμενο, και αναμένεται η εκ των υστέρων δικαίωση των καταπιεσμένων, δηλαδή υπάρχει μια εσχατολογική διάσταση σύμφυτη στην πρακτική όψη της ιστορικής γνώσης.

Αμετάκλητες αλλαγές, όπως αυτές που απαιτεί η νεώτερη έννοια ιστορίας, έχουμε μόνο στον χώρο των αλλαγών εννοιολογικών πλαισίων, όπου οι αλλαγές έχουν πάντα

¹⁴⁴ Cf. «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in *L'écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967, σ. 428· «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στον λόγο των επιστημών του ανθρώπου», μτφ. Γ. Φαράκλας, *Πολίτης δεκαπενθήμερος* 39, 1997, σ. 41.

¹⁴⁵ Βλ. «Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida», εις E.A. Kaplan-Michael Sprinker (επ.), *The Althusserian Legacy*, Verso, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1993· ελλ. έκδ. *Πολιτική και φιλία*, μτφ. Δ. Παπαγιαννάκος-Α. Μπαλτάς, Εκκρεμές, Αθήνα 1996, σ. 21.

¹⁴⁶ W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τ. I.2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 693-704· «Για την έννοια της ιστορίας», μτφ. Α. Μπαλτάς-Γ. Φαράκλας, *Ο Πολίτης* 43, Νοέ. 1997, σ. 32-39.

και περιγραφικό και κανονιστικό χαρακτήρα. Στον χώρο αυτό οι αλλαγές συνιστούν πρόοδο, ακόμη κι αν αφορούν αρνητικές εμπειρίες. Η ορθολογική ανακατασκευή τους απαιτεί να στηρίζονται στην εμπειρία, αλλά η απαιτούμενη δεν πρέπει να είναι μόνον η αφετηρία μιας επαγωγής, ούτε προϊόν πείρας, διότι πρέπει να συνιστά γνώση, όπως η πείρα, αλλά να μην είναι προϊόν επανάληψης, όσο μάλλον να αποκλείει κάθε επαναληψιμότητα. Δεν επαρκεί έτσι η «κατανόηση» ως θεμέλιο της επιστημολογίας της ιστορίας, γιατί αντιστοιχεί στην παραδοσιακή πείρα και όχι στη ζητούμενη, ειδικά ιστορική, εμπειρία. Προσπάθειες που έχουν γίνει και θα έπρεπε να συνεχισθούν για τη γνωσιοθεωρητική συγκρότηση της ιστορίας ενάντια στον σχετικισμό (Ντερριντά, Ψυχοπαίδης) θα έπρεπε λοιπόν, όπως φαίνεται, να μην αφήνουν απ' έξω το θέμα της ιστορικής ειδικά εμπειρίας.

* * *

Κείμενο 12

Κ. Ψυχοπαίδης, «Ιστορισμός και κανονιστικότητα», εις *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997, σ. 119-130.

Ο Ψυχοπαίδης αναζητεί εγγενείς τρόπους υπέρβασης του σχετικισμού. Η απροσδιοριστία του εμπειρισμού μας καλεί να αποφασίσουμε ότι τα αίτια, που δεν γνωρίζουμε, είναι ορθολογικά. Το εγωιστικό συμφέρον προϋποθέτει εγγενώς ένα κανονιστικό πλαίσιο. Ο εγωισμός πρέπει να προωθεί τον λόγο και ο λόγος να μην επιβάλλεται άμετρα στον εγωισμό. Έτσι αποκαθίσταται η κανονιστικότητα ως ουσία του σχετικισμού.

Κείμενο 13

Γ. Φαράκλας, «Για μια σύγχρονη φιλοσοφία της ιστορίας», *Ο Πολίτης* 161, Δεκ. 2007, σ. 24-30.

Ανακατασκευή της πρότασης Ψυχοπαίδη για τη φιλοσοφία της ιστορίας ενταγμένη στο πλαίσιο της προβληματικής που αναπτύσσει το μάθημα. Η έννοια της προόδου ως ευρετικό εργαλείο για την ιστοριογραφία.

Κείμενο 14

W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τ. I.2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 693-704· «Για την έννοια της ιστορίας», μτφ. Α. Μπαλτάς-Γ. Φαράκλας, *Ο Πολίτης* 43, Νοέ. 1997, σ. 32-39.

Πολυσυζητημένο σήμερα κείμενο που παρουσιάζει την ιστορία ως κατόπιν εορτής γνώση και αναδρομική δικαίωση.

* * *

Βιβλιογραφία

R. Aron, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Gallimard, Παρίσι 1948, ²1980.

—, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Παρίσι 1961, ²1964, σειρά Agora, Παρίσι 1985.

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Παρίσι 1963.

W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, τ. I.2, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1974, σ. 693-704· «Για την έννοια της ιστορίας», μτφ. Α. Μπαλτάς-Γ. Φαράκλας, *Ο Πολίτης* 43, Νοέ. 1997, σ. 32-39.

- J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in *L'écriture et la différence*, Seuil, Παρίσι 1967· «Η δομή, το σημείο και το παίγνιο στον λόγο των επιστημών του ανθρώπου», μτφ. Γ. Φαράκλας, *Πολίτης δεκαπενθήμερος* 39, 1997.
- , «*Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida*», εις E.A. Kaplan-Michael Sprinker (επ.), *The Althusserian Legacy*, Verso, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1993· ελλ. έκδ. *Πολιτική και φιλία*, μτφ. Δ. Παπαγιαννάκος-Α. Μπαλτάς, Εκκρεμές, Αθήνα 1996.
- G. Faraklas, *Machiavel. Le pouvoir du prince*, PUF, Paris 1997.
- , «Hegel et Machiavel. Imposer la loi», *Revue philosophique* 1999/1.
- Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1969, τ. 9, 17.
- Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Παρίσι 1987, ²1998.
- G. Lukács, *Gelebtes Denken* (γερμανική μτφ.), Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1981.
- C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, OUP, Oxford 1962· ελλ. έκδ. *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, μτφ. Ε. Κασίμη, Γνώση, Αθήνα 1986.
- G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, Duncker und Humblot, Λειψία ²1923· γαλλική έκδ. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, PUF, Παρίσι 1984.
- M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Τυβίγγη 1922· ελλ. έκδ. *Οικονομία και κοινωνία*, τ. Α', μτφ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2005.
- Γ. Φαράκλας, «*Αυτό το πράγμα*», Νήσος, Αθήνα 2001.
- , *Νόημα και κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2007.
- , «Για μια σύγχρονη φιλοσοφία της ιστορίας», *Ο Πολίτης* 161, Δεκ. 2007, σ. 24-30.
- Κ. Ψυχοπαίδης, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997.