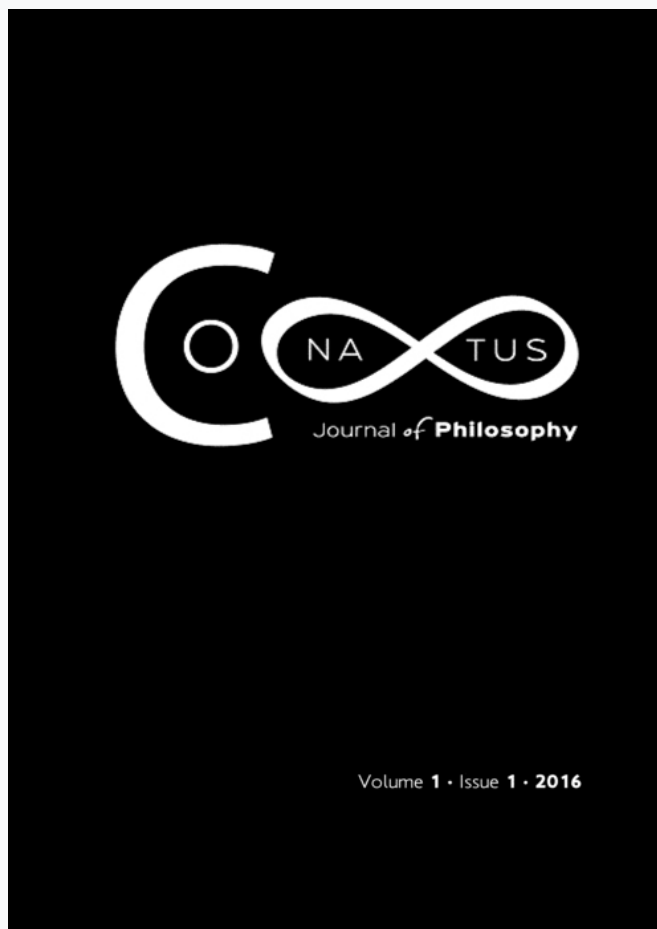


Conatus - Journal of Philosophy

Vol 1, No 1 (2016)

Conatus - Journal of Philosophy



Leo Strauss, The Three Waves of Modernity

Despina Vertzagia

doi: [10.12681/conatus.11842](https://doi.org/10.12681/conatus.11842)

Copyright © 2017, Despina Vertzagia



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Vertzagia, D. (2017). Leo Strauss, The Three Waves of Modernity. *Conatus - Journal of Philosophy*, 1(1), 11-27. <https://doi.org/10.12681/conatus.11842>



Τεύχος **1** • Φεβρουάριος **2016**



**Περιοδική Έκδοση του Εργαστηρίου
Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας**

Τμήμα Φιλοσοφίας Παιδαγωγικής &
Ψυχολογίας
Φιλοσοφική Σχολή
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο
Αθηνών

Τεύχος 1 • Φεβρουάριος 2016

ISSN: 2459-3842

Υπεύθυνος Έκδοσης

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδόκης
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΗΘΙΚΗΣ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΕΚΠΑ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟΥ ΕΦΑΡΜΟΣΜΕΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Διεύθυνση/ Αρχισυνταξία

Δέσποινα Βερτζάγια
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Συντακτική Επιτροπή Έκδοσης

Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Χρίστος Καμέρης
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Κωνσταντίνος Σαρρής
ΕΘΝΙΚΟ & ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

Σπύρος Χαλβαντζής
ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ

Επιστημονική Επιτροπή Έκδοσης

Γεώργιος Βασιλάρος
ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Γεώργιος Στείρης
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΩΝ ΜΕΣΩΝ ΧΡΟΝΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ, ΤΜΗΜΑ Φ.Π.Ψ., ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΕΚΠΑ

Γραφιστική επιμέλεια, σελιδοποίηση & στίξο

Αχιλλέας Κήλεισούρας

Σχεδιασμός λογοτύπου

Αντιγόνη Παναγιωτίδου

e-mail επικοινωνίας & υποβολής άρθρων: conatus@ppp.uoa.gr

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Editorial 7

Ενότητα 1: Μεταφράσεις

LEO STRAUSS, ΤΑ ΤΡΙΑ ΚΥΜΑΤΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ 11
Δέσποινα Βερτζάγια

Ενότητα 2: Άρθρα

ΤΟ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΖΗΤΗΜΑ ΚΑΤΑ ΤΗ HANNAH ARENDT 31
Κατερίνα Καρούνια

ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ: Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΟΥ 41
ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
Θάνος Κιοσόγλου

CARL SCHMITT: ΜΙΑ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ 49
Ελένη Λάμπρου

Η ΚΑΤΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗΣ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑ- 57
ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ
Σπύρος Χαλβαντζής

Ενότητα 3: Βιβλιοπαρουσιάσεις

ΤΟ ΘΟΥΚΥΔΙΔΕΙΟ ΕΡΓΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΕΙΣΔΥΤΙΚΗ ΜΑΤΙΑ ΤΟΥ 71
ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

**Κορνήλιος Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα: Θουκυδίδης, Η ισχύς
και το δίκαιο**
Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου

Ενότητα 4: Συνεντεύξεις

Η ΗΘΙΚΗ ΣΗΜΕΡΑ 79
Συνέντευξη με τον Peter Singer

Τα τρία κύματα της νεωτερικότητας¹

Leo Strauss

Μετάφραση: Δέσποινα Βερτζάγια

Επιμέλεια: Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου

Προς το τέλος του Α' Παγκοσμίου Πολέμου έκανε την εμφάνισή του ένα βιβλίο με τον δυσσώινο τίτλο: *Η Παρακμή, ή το Λυκόφως, της Δύσης*. Με τον όρο *Δύση*, ο Spengler δεν εννοούσε αυτό που έχουμε συνηθίσει να αποκαλούμε «Δυτικό Πολιτισμό», τον πολιτισμό, δηλαδή, που έχει τις απαρχές του στην Ελλάδα, αλλά μία κουλτούρα που εμφανίσθηκε γύρω στο έτος 1000 στη Β. Ευρώπη· αυτή, πάνω από όλα, εμπεριέχει τη νεώτερη δυτική κουλτούρα. Συνεπώς, ο Spengler προέβλεψε την παρακμή ή το λυκόφως της *νεωτερικότητας*. Το βιβλίο του υπήρξε ένα ισχυρό πειστήριο για την κρίση της νεωτερικότητας. Άλλωστε, το ότι μία τέτοια κρίση υπάρχει πράγματι, είναι προφανές ακόμα και στον πλέον μέτριο νου. Για να κατανοήσουμε την κρίση της νεωτερικότητας απαιτείται να κατανοήσουμε πρώτα τον ίδιο τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας.

Η κρίση της νεωτερικότητας αυτοαποκαλύπτεται, ή καλύτερα συνίσταται, στο γεγονός ότι ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος δεν ξέρει, πλέον, τι θέλει. Με άλλα λόγια, δεν πιστεύει, πλέον, πως μπορεί να γνωρίσει τι είναι καλό και κακό, τι σωστό και λάθος. Μέχρι και λίγες γενιές πρωύτερα, θεωρείτο δεδομένο ότι ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τι είναι σωστό και τι είναι λάθος, ποια είναι η δίκαιη, ή η καλή ή η άριστη διάταξη της πολιτικής κοινότητας, με λίγα λόγια, ότι η πολιτική φιλοσοφία και δυνατή είναι και απαραίτητη. Στην εποχή μας, αυτή η πίστη έχει χάσει τη δύναμή της. Σύμφωνα με την επικρατούσα αντίληψη, η πολιτική φιλοσοφία είναι αδύνατη: ήταν απλώς μία ονειροφαντασία, μία ευγενής, ίσως, ονειροφαντασία, όμως σε κάθε περίπτωση μία ονειροφαντασία. Αν και υπάρχει μεγάλη σύγκλιση απόψεων σε αυτό το σημείο, εν τούτοις υπάρχει διχογνωμία σχετικά με το γιατί η πολιτική φιλοσοφία θεμελιώθηκε πάνω σε μία πλάνη. Σύμφωνα με μία ευρέως διαδεδομένη αντίληψη, η μόνη γνώση που είναι αντάξια του ονόματός της, είναι η επιστημονική γνώση· ωστόσο, η επιστημονική γνώση δεν μπορεί να επικυρώσει αξιολογικές κρίσεις· περιορίζεται στις κρίσεις περί τα γεγονότα· εν τούτοις, η πολιτική φιλοσοφία προϋποθέτει ότι οι αξιολογικές κρίσεις μπορούν να

¹ Σ.τ.μ.: L. Strauss, "The Three Waves of Modernity", *Political Philosophy: Six Essays*, ed. Hilail Gildin, Pegasus-Bobbs-Merrill, 1975.

² Σ.τ.μ.: Πρβλ. Ο. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H.Beck, München 1920.

θεμελιωθούν. Σύμφωνα με μία λιγότερο διαδεδομένη, αλλά περισσότερο επιτηδευμένη αντίληψη, ο χωρισμός των γεγονότων από τις αξίες, ο οποίος και επικρατεί, δεν μπορεί να υποστηριχθεί. Και αυτό γιατί οι κατηγορίες της θεωρητικής κατανόησης συνεπάγονται, τρόπον τινά, αξιολογικές αρχές· όμως, οι εν λόγω αρχές, όπως και οι λογικές κατηγορίες, είναι ιστορικά μεταβλητές· αλλάζουν από εποχή σε εποχή· συνεπώς είναι αδύνατο να απαντηθεί το ερώτημα σχετικά με το σωστό και το εσφαλμένο ή σχετικά με την καλύτερη κοινωνική διάταξη, με έναν τρόπο καθολικά έγκυρο, δηλαδή με τρόπο που ισχύει σε όλες τις ιστορικές εποχές, όπως αξιώνει η πολιτική φιλοσοφία.

Η κρίση της νεωτερικότητας είναι, επομένως, πρωτίστως κρίση της νεώτερης πολιτικής φιλοσοφίας. Αυτό μπορεί να φαντάζει παράδοξο: γιατί θα έπρεπε η κρίση μιας κουλτούρας να είναι, κατά πρώτο λόγο, η κρίση μιας ακαδημαϊκής δραστηριότητας μεταξύ πολλών; Η πολιτική φιλοσοφία, ωστόσο, δεν αποτελεί ουσιαστικά μία ακαδημαϊκή δραστηριότητα: οι μεγάλοι πολιτικοί φιλόσοφοι, στην πλειονότητά τους, δεν ήταν καθηγητές πανεπιστημίου. Πάνω απ' όλα, είναι γενικά αποδεκτό ότι η νεώτερη κουλτούρα είναι emphaticά ορθολογική, πιστεύει στη δύναμη του Λόγου· αναμφισβήτητα, εάν ένας τέτοιος πολιτισμός χάσει την πίστη του στην ικανότητα του Λόγου να επικυρώνει τους υψηλότερους σκοπούς του, βρίσκεται σε κρίση.

Ποια είναι, επομένως, η ιδιαιτερότητα της νεωτερικότητας; Σύμφωνα με μία πολύ συνήθη αντίληψη, η νεωτερικότητα είναι εκκοσμικευμένη βιβλική πίστη: η από-κοσμη (other-wordly) βιβλική πίστη μετατράπηκε σε ριζικά εν-κόσμια (this-wordly). Ή απλούστερα: να μην πιστεύεις, πλέον, σε μία παραδείσια ζωή, αλλά να εγκαθιδρύεις τον παράδεισο στη γη με αμιγώς ανθρώπινα μέσα. Όμως, ακριβώς αυτό ισχυρίζεται ότι κάνει ο Πλάτων στην *Πολιτεία* του: την κατάπαυση όλου του κακού στη γη με αμιγώς ανθρώπινα μέσα. Και σίγουρα δεν μπορεί να λησθεί για τον Πλάτωνα ότι εκκοσμίκησε τη βιβλική πίστη. Συνεπώς, εάν κάποιος επιθυμεί να μιλήσει για εκκοσμίκευση της βιβλικής πίστης, οφείλει να είναι πιο σαφής. Επί παραδείγματι, έχει υποστηριχθεί ότι το πνεύμα του μοντέρνου καπιταλισμού έχει πουριτανικές ρίζες. Ή, για να δώσουμε ένα άλλο παράδειγμα, ότι ο Hobbes συνέλαβε την έννοια του ανθρώπου υπό τους όρους δύο θεμελιωδώς αντιτιθέμενων πόλων, μιας μοχθηρής υπερηφάνειας και ενός σωτήριου φόβου για τον βίαιο θάνατο. Είναι πασιφανές πως, εδώ, πρόκειται για μία εκκοσμικευμένη εκδοχή της βιβλικής πόλωσης μεταξύ μίας αμαρτωλής υπερηφάνειας και ενός σωτήριου φόβου του Θεού. Εκκοσμίκευση, συνεπώς, σημαίνει διατήρηση των σκέψεων, των συναισθημάτων ή των συνηθειών, βιβλικής προελεύσεως, ύστερα από την απώλεια ή την ατροφία της ίδιας της βιβλικής πίστης. Ωστόσο, αυτός ο ορισμός δεν μας λέει τίποτε αναφορικά με το είδος των στοιχείων που διασώζονται μέσα στην εκκοσμίκευση. Κυρίως, δεν μας λέει τι είναι η εκκοσμίκευση, παρεκτός αρνητικά: απώλεια ή ατροφία της βιβλικής πίστης. Εν τούτοις, ο νεώτερος άνθρωπος υπήρξε αρχικά καθοδηγούμενος από ένα θετικό σχέδιο. Πιθανότατα, αυτό το θετικό σχέδιο δεν θα μπορούσε να έχει συλληφθεί χωρίς τη βοήθεια των στοιχείων της βιβλικής πίστης που επιβιώνουν. Ωστόσο δεν μπορεί να καταλήξει κανείς ότι πρόκειται, όντως, για αυτήν την περίπτωση, εάν δεν έχει κατανοήσει αυτό το ίδιο το σχέδιο.

Μπορεί, όμως, πράγματι, να γίνεται λόγος για ένα και μόνο σχέδιο; Τίποτα δεν χαρακτηρίζει περισσότερο τη νεωτερικότητα από την τεράστια ποικιλία και τη συχνότητα των ριζικών αλλαγών εντός της. Η ποικιλία είναι τόσο μεγάλη, ώστε να μπορεί κανείς να αμφιβάλει για το εάν μπορεί να μιλήσει για τη νεωτερικότητα σαν να είναι κάτι ενιαίο. Η απλή χρονολόγηση δεν θεμελιώνει μία ενότητα που να έχει νόημα: στους νεώτερους χρόνους, μπορεί να υπάρχουν στοχαστές, που δεν σκέπτονται με νεωτερικό τρόπο. Πώς μπορεί, λοιπόν, να αποφύγει κανείς την αυθαιρεσία και την υποκειμενικότητα; Με τον όρο νεωτερικότητα εννοούμε μία ριζική τροποποίηση της προ-νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία, εκ πρώτης όψεως, φαίνεται σαν απόρριψη της προ-νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας. Εάν η προ-νεωτερική πολιτική φιλοσοφία έχει θεμελιώδη ενότητα, δηλαδή μία φυσιογνωμία που είναι η δική της, η νεωτερική πολιτική φιλοσοφία, η αντίπαλός της, θα είναι το ίδιο διακριτή, τουλάχιστον εξ αντανακλάσεως. Καταλήξαμε να δούμε ότι αυτή είναι, όντως, η περίπτωση, αφού είχαμε προηγουμένως ορίσει το ξεκίνημα της νεωτερικότητας με τη βοήθεια ενός μη αυθαίρετου κριτηρίου. Εάν η νεωτερικότητα, αναδύθηκε μέσα από μία ρήξη με την προ-νεωτερική σκέψη, τα μεγάλα πνεύματα που πραγματοποίησαν αυτήν τη ρήξη πρέπει να είχαν συνείδηση αυτού το οποίο έπρατταν. Ποιος, λοιπόν, είναι ο πρώτος πολιτικός φιλόσοφος που ρητά απέρριψε όλη την προγενέστερη πολιτική φιλοσοφία ως θεμελιωδώς ανεπαρκή, ή ακόμα και ως σαθρή; Δεν τίθεται καμία δυσκολία σχετικά με την απάντηση: ο εν λόγω άνθρωπος ήταν ο Hobbes. Εν τούτοις, μία πιο επισταμένη μελέτη καταδεικνύει ότι η ριζοσπαστική ρήξη του Hobbes με την παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας, απλώς συνέχισε, με έναν πολύ καινοτόμο τρόπο, είναι η αλήθεια, αυτό που αρχικά είχε γίνει από τον Machiavelli. Ο Machiavelli, πράγματι, αμφισβήτησε, το ίδιο ριζικά με τον Hobbes, την αξία της παραδοσιακής πολιτικής φιλοσοφίας. Ισχυρίστηκε, πράγματι, όχι με λιγότερη σαφήνεια από τον Hobbes, ότι η γνήσια πολιτική φιλοσοφία αρχίζει με τον ίδιο, παρόλο που ο ισχυρισμός του εκφράστηκε σε μετριοπαθέστερη γλώσσα από αυτή που επρόκειτο να χρησιμοποιήσει ο Hobbes.³

Υπάρχουν δύο εκφράσεις του Machiavelli που υποδεικνύουν την γενικότερη πρόθεσή του με τη μεγαλύτερη δυνατή διαύγεια. Η πρώτη επιβεβαιώνει το εξής: Ο Machiavelli διαφωνεί απολύτως με τις απόψεις των άλλων αναφορικά με το πώς ένας ηγεμόνας θα έπρεπε να συμπεριφέρεται στους υπηκόους του ή στους φίλους του· ο λόγος γι' αυτή τη διαφωνία είναι το ότι ο Machiavelli ενδιαφέρεται για την αλήθεια περί τα γεγονότα, την πρακτική αλήθεια και όχι για φαντασιοκοπήματα· πολλοί έχουν φαντασθεί πολιτείες και ηγεμονίες, οι οποίες ουδέποτε υπήρξαν, επειδή είχαν στραμ-

³ Σ.τ.μ.: Ο Machiavelli στο προοίμιο των *Διατριβών πάνω στην πρώτη δεκάδα του Τίτου Λίβιου* ρητά φανερώνει την απόφασή του να υπερβεί την παράδοση και να χαράξει μία τομή στην ιστορία των ιδεών: «είναι το ίδιο επικίνδυνο να βρεις καινούργιους κανόνες και θεωρίες όσο και το να εξερευνησεις καινούργιες θάλασσες και στεριές, ωστόσο εγώ- κεντρισμένος από τη φυσική εκείνη λαχτάρα, που πάντα έκλεινα εντός μου, να ανακατεύομαι με ό,τι πιστεύω πως μπορεί να δώσει καλό σε όλο τον κόσμο- αποφάσισα να μπω σε μία στράτα που, [...] κανένας ως τα σήμερα δεν την πάτησε [...]». Ν. Machiavelli, «Διατριβές πάνω στην πρώτη Δεκάδα του Τίτου Λίβιου», στο: *Έργα: Niccolò Machiavelli*, μτφρ. Τ. Κονδύλης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1984, σελ. 285. Κάτι ανάλογο επιδιώκει και ο Hobbes, όπως φαίνεται στο τελευταίο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*, με αποκορύφωμα την χαρακτηριστική του φράση «τίποτα δεν οφείλω στην ίδια την αρχαιότητα». Th. Hobbes, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μίας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Πολιτικής Κοινότητας*, μτφρ. Γ. Πασχαιδής, Αι. Μεταξόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2006, σελ. 751.

μένο το βλέμμα τους στο πώς οι άνθρωποι οφείλουν να ζουν, παρά στο πώς ζουν στην πραγματικότητα.⁴ Ο Machiavelli αντιπαραθέτει στον ιδεαλισμό της παραδοσιακής πολιτικής φιλοσοφίας μία ρεαλιστική προσέγγιση των πολιτικών πραγμάτων. Αυτό, όμως, δεν είναι παρά η μισή αλήθεια (ή, με άλλα λόγια, το είδος του ρεαλισμού του είναι ιδιότυπο). Η άλλη μισή αλήθεια διατυπώθηκε από τον Machiavelli με τους εξής όρους: Η τύχη (*fortuna*) είναι μία γυναίκα, την οποία μπορείς να θέσεις υπό τον έλεγχό σου, χρησιμοποιώντας βία.⁵ Προκειμένου να κατανοήσει κανείς το τι κομίζουν αυτές οι δύο εκφράσεις, οφείλει να ξαναφέρει στον νου του το γεγονός ότι η κλασική πολιτική φιλοσοφία συνίσταται στην αναζήτηση της άριστης πολιτικής διάταξης, ή του αρίστου πολιτεύματος, ως του πολιτεύματος που οδηγεί, όσο γίνεται καλύτερα, στην άσκηση της αρετής ή στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι θα έπρεπε να διαβιώνουν, και ότι, σύμφωνα με την κλασική πολιτική φιλοσοφία, η εγκαθίδρυση του αρίστου πολιτεύματος εξαρτάται κατ' ανάγκη από την ανεξέλεγκτη, φευγαλέα καλοτυχία⁶ ή την τυχειότητα. Σύμφωνα με την πλατωνική *Πολιτεία*, επί παραδείγματι, η έλευση στην ύπαρξη του αρίστου πολιτεύματος εξαρτάται από την σύμπτωση, δηλαδή την απίθανη σύγκλιση φιλοσοφίας και πολιτικής εξουσίας.⁷ Ο Αριστοτέλης, ο αποκαλούμενος «ρεαλιστής», συμφωνεί με τον Πλάτωνα σε τούτα τα δύο σημαντικότερα σημεία: το άριστο πολίτευμα είναι η θεσμική τάξη η οποία οδηγεί με τον καλύτερο δυνατό τρόπο στην άσκηση της αρετής, ενώ η έλευσή του στην ύπαρξη εξαρτάται από την τυχειότητα. Αυτό γιατί, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το άριστο πολίτευμα δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί, εάν δεν διατίθεται το κατάλληλο υλικό, εάν, για παράδειγμα, η φύση της χώρας ή η φύση του πλήθους τα οποία διατίθενται, δεν ταιριάζουν στο άριστο πολίτευμα· το αν το κατάλληλο υλικό είναι διαθέσιμο ή όχι δεν εξαρτάται κατ' ουδένα τρόπο από την τέχνη του ιδρυτή, αλλά από την τυχειότητα. Ο Machiavelli φαίνεται πως συμφωνεί με τον Αριστοτέλη όταν λέει ότι δεν μπορεί κανείς να εγκαθιδρύσει την επιθυμητή πολιτική τάξη, εάν η ύλη είναι διαβρωμένη, εάν, δηλαδή, οι άνθρωποι είναι διεφθαρμένοι· ωστόσο, αυτό

⁴ Σ.τ.μ.: Εδώ, ο Strauss μεταφέρει εν πολλοίς αυτούσια τα λόγια του Machiavelli στον *Ηγεμόνα*. Βλ. N. Machiavelli, «Ο Ηγεμόνας», στο: *Έργα: Niccolo Machiavelli*, μτφρ. Τ. Κονδύλης, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1984, σσ. 266-267.

⁵ Σ.τ.μ.: Ο αγγλικός όρος "force" μεταφράζεται, εν προκειμένω, «βία». Έτσι ακριβώς συνάγεται από το μακιαβελικό κείμενο: «[...] η τύχη είναι γυναίκα, και άμα θες να τη βαστάς υπό, είναι απαραίτητο να τη χτυπάς και να τη σπρώχνεις». Βλ. N. Machiavelli, «Ο Ηγεμόνας», ό.π., σελ. 274. Η χρήση της βίας καθίσταται εγγενές στοιχείο της πολιτικής και κατανοείται ως μέσο θεμιτής, καθότι αποτελεσματικής, δράσης. Η πολιτική νοείται, πλέον, με τους όρους της άνισης σχέσης μεταξύ κυρίαρχου και κυριαρχούμενου. Το δίπολο αυτό διατηρείται και στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και τυχειότητας.

⁶ Σ.τ.μ.: Ως καλοτυχία μεταφράζεται, εδώ, ο όρος *fortuna*, με τη σημασία που του δίδει η κλασική παράδοση. Υπό τους όρους της τελευταίας, η *felicitas* κατανοείται ως αποτέλεσμα των παραπληρωματικών δυνάμεων της τύχης (*fortuna*) και της αρετής (*virtus*). Από τη σχέση *fortuna-virtus*, αναδεικνύεται η σημασία της *virtus* ως αποτελεσματικότητας κατά την εμφάνιση της *fortuna*. Η *fortuna* παύει να κατανοείται ως καλοτυχία με τον Βοήθιο, και έκτοτε παραπέμπει στην ανασφάλεια εντός της πολιτικής (αριστοτελικά ανθρώπινες) σφαίρας, της έγχρονης *civitas terrena*, που διακρίνεται από την άχρονη και αιώνια *civitas Dei*. Αναφέρεται, πια, σε μία τόσο απρόβλεπτη (χαρακτηριστικό που της αποδίδει, ήδη, η κλασική παράδοση), όσο και ανηλεή δύναμη: "*Dum leibus male fida bonis fortuna faueret/ Paene caput tristis merserat hora meum/ Nunc quia fallacem/mutavit nubila uultum/ Protrahit ingratas impia uita moras./ Quid me felicem totiens iactastis, amici?*" *De Consolatione Philosophiae*, I, i. Εν τούτοις, ιδωμένη υπό το πρίσμα της χριστιανικής αιωνιότητας, η *fortuna* δεν είναι παρά ένα μέρος του θεϊκού, επομένως και αγαθού, σχεδίου υπέρ της σωτηρίας, αποτελεί, με άλλα λόγια, μέρος της θείας πρόνοιας. Βλ. J. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975, σελ. 48.

⁷ Σ.τ.μ.: Πρβλ. το σχετικό χωρίο της *Πολιτείας*, V, 473 d-e: «Ἐὰν μὴ [...] ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσαν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτον συμπέσῃ, δυνάμεις τε πολιτικῆς καὶ φιλοσοφίας, [...] ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὐτῇ ἢ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ».

που για τον Αριστοτέλη καθίσταται αδύνατον, για τον Machiavelli αποτελεί απλώς μία εξαιρετικά μεγάλη δυσκολία: τη δυσκολία μπορεί να την υπερνικήσει ένας εξαιρετικός άνδρας ο οποίος θα χρησιμοποιήσει ασυνήθιστα μέσα με στόχο να μετατρέψει ένα διεφθαρμένο υλικό σε καλό υλικό· το εμπόδιο, στην εγκαθίδρυση του αρίστου καθεστώτος, δηλαδή ο άνθρωπος ως υλικό, μπορεί να ξεπεραστεί, επειδή ακριβώς αυτό το υλικό μπορεί να μεταμορφωθεί.⁸

Αυτό που ο Machiavelli ορίζει ως φανταστικές πολιτείες των προγενέστερων στοχαστών, βασίζεται σε μία ορισμένη κατανόηση της φύσης, την οποία ο ίδιος απορρίπτει, τουλάχιστον εμμέσως. Σύμφωνα με αυτήν την κατανόηση, όλα τα φυσικά όντα, ή τουλάχιστον όλα τα έμβια όντα, κατευθύνονται προς ένα σκοπό, προς μία τελειότητα την οποία αποζητούν· για κάθε συγκεκριμένη φύση υπάρχει μία συγκεκριμένη τελειότητα που προσιδιάζει σε αυτήν· κυρίως όμως, υπάρχει η τελειότητα του ανθρώπου, η οποία καθορίζεται από τη φύση του ανθρώπου ως λογικού και κοινωνικού ζώου. Η φύση προμηθεύει το κριτήριο της τελειότητας, κριτήριο απολύτως ανεξάρτητο από την ανθρώπινη βούληση· αυτό συνεπάγεται ότι η φύση είναι αγαθή. Ο άνθρωπος κατέχει μία ορισμένη θέση μέσα στο όλον, μία πολύ υψηλή θέση· μπορεί να πει κανείς ότι ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, ή ότι ο άνθρωπος είναι ο μικρόκοσμος, όμως αυτή η θέση τού έχει δοθεί από τη φύση. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος έχει τη θέση του μέσα σε μία τάξη πραγμάτων της οποίας δεν είναι ο πρωτουργός. Η φράση: «Ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων» βρίσκεται στον αντίποδα της φράσης: «Ο άνθρωπος είναι ο δεσπότης όλων των πραγμάτων». Ο άνθρωπος κατέχει μία θέση μέσα στο όλον: η ανθρώπινη εξουσία είναι περιορισμένη. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπερβεί τους περιορισμούς της φύσης του. Η φύση μας είναι υπόδουλη με πολλούς τρόπους (Αριστοτέλης) ή είμαστε απλώς αθύρματα των θεών (Πλάτων). Αυτόν τον περιορισμό τον κάνει, ιδίως, να φανερωθεί η αναπόφευκτη δύναμη της τυχαιότητας. Ο αγαθός βίος είναι ο σύμφωνος προς τη φύση τρόπος ζωής, πράγμα που σημαίνει ότι παραμένει εντός ορισμένων ορίων·⁹ η αρετή είναι ουσιαδώς τήρηση του μέτρου. Από αυτήν την άποψη, δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην κλασική πολιτική φιλοσοφία και στον κλασικό ηδονισμό, ο οποίος είναι α-πολιτικός: Επιθυμητές δεν είναι οι πλέον έντονες απολαύσεις, αλλά οι πιο καθαρές. Η ευδαιμονία εξαρτάται αποφασιστικά από τον περιορισμό των επιθυμιών μας.¹⁰

Προκειμένου να κρίνουμε με τον κατάλληλο τρόπο τη μακιαβελική θεωρία, οφεί-

⁸ Σ.τ.μ.: Η ύλη μπορεί να τροποποιηθεί ακριβώς γιατί η τύχη, τώρα πια, δεν θεωρείται ότι υπερβαίνει τις δυνάμεις του ανθρώπου. Η ανθρώπινη διαφθορά (corruzione) -που ορίζεται με πολιτικούς όρους στον μακιαβελικό στοχασμό, δηλαδή ως η προτίμηση του προσωπικού έναντι του δημοσίου συμφέροντος- αποτελεί απλώς μία εξαιρετική δυσκολία, η οποία μπορεί να υπερνικηθεί. Πρβλ. Ν. Machiavelli, «Διατριβές πάνω στην πρώτη Δεκάδα του Τίτου Λιβίου», ό.π., Κεφάλαιο XVIII, σσ. 331-335.

⁹ Σ.τ.μ.: Υπό τον αστερισμό της νεωτερικότητας, που εγκαينιάζει ο Machiavelli, εγκαταλείπεται η παραδοσιακή κατανόηση της φύσης, ως κριτηρίου της άριστης μορφής ύπαρξης και εξ' αυτού, ως της εγγενούς δυνατότητας του όντος να πραγματώνει την τελειωσή του. Πρβλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1103a 23-26. Η φύση, στην κλασική φιλοσοφία, αποτελεί την ταύτιση του είναι με το δέον είναι, έχει, με άλλα λόγια, απολύτως κανονιστικό, επομένως και καθοριστικό ρόλο.

¹⁰ Σ.τ.μ.: «*Αναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαιῶν αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαριῶς ζῆν ἐστὶ τέλος*». Επικούρου, *Επιστολή προς Μενοικέα*, 127-128.

λουμε να λάβουμε υπόψη ότι, όσον αφορά στο κρίσιμο σημείο, υπάρχει συμφωνία μεταξύ της κλασσικής φιλοσοφίας και της Βίβλου, μεταξύ Αθήνας και Ιερουσαλήμ, παρά τη βαθιά διαφορά ή ακόμη και τον ανταγωνισμό ανάμεσα στην Αθήνα και την Ιερουσαλήμ. Σύμφωνα με τη Βίβλο, ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ' εικόνα Θεού: του δόθηκε η βασιλεία πάνω σε όλα τα επίγεια δημιουργήματα: δεν του δόθηκε η βασιλεία πάνω στο όλον. Τοποθετήθηκε μέσα σε έναν κήπο για να τον δουλεύει και να τον περιφρουρεί, με άλλα λόγια, αυτός ο κήπος του εκχωρήθηκε.¹¹ Η ορθοφροσύνη, είναι η υπακοή στη θείκα εγκαθιδρυμένη τάξη, όπως ακριβώς –στην κλασσική σκέψη– η δικαιοσύνη είναι η συμμόρφωση προς τη φυσική τάξη. Η αναγνώριση της φευγαλέας τυχαιότητας, αντιστοιχεί στην αναγνώριση της ανεξιχνίαστης πρόνοιας.

Ο Machiavelli απορρίπτει ολόκληρη τη φιλοσοφική και θεολογική παράδοση. Μπορούμε να διατυπώσουμε τον συλλογισμό του ως ακολούθως: Οι παραδοσιακές απόψεις οδηγούν είτε στο συμπέρασμα ότι τα πολιτικά πράγματα δεν πρέπει να τα παίρνουμε σοβαρά (επικουρισμός),¹² είτε, πάλι, στην κατανόησή τους υπό το φως μίας φανταστικής τελειότητας –φανταστικών πολιτειών ή ηγεμονιών, με διασημότερη από όλες τη «βασιλεία του Θεού». Πρέπει να ξεκινήσουμε από το πώς ζουν οι άνθρωποι στην πραγματικότητα: πρέπει να χαμηλώσουμε το βλέμμα μας. Η άμεση συνέπεια αυτού είναι η επανερμηνεία της αρετής. Η αρετή δεν πρέπει να κατανοείται ως αυτό για χάρη του οποίου υπάρχει η πολιτεία, η αρετή, αντίθετα, υπάρχει χάρην, αποκλειστικά, της πολιτείας. Ο πολιτικός βίος, με την κυριολεκτική έννοια του όρου, δεν υποτάσσεται στην ηθική. Η ηθική δεν είναι δυνατή εκτός της πολιτικής κοινότητας: προϋποθέτει την πολιτική κοινότητα: η πολιτική κοινότητα δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί και να διατηρηθεί, παραμένοντας εντός των ορίων της ηθικής, για τον απλούστατο λόγο ότι το αποτέλεσμα ή αυτό που εξαρτάται από ορισμένες συνθήκες δεν μπορεί να προηγείται της αιτίας ή των συνθηκών.¹³ Επιπλέον, η εγκαθίδρυση της πολιτικής κοινότητας, ακόμα και της πιο επιθυμητής πολιτικής κοινότητας, δεν εξαρτάται από την τυχαιότητα, γιατί η τυχαιότητα μπορεί να κατανικηθεί, ή, με άλλα λόγια, η διεφθαρμένη ύλη μπορεί να μετατραπεί σε μια ύλη άφθαρτη. Η λύση του πολιτικού προβλήματος είναι εγγυημένη επειδή α) ο στόχος είναι χαμηλότερος, δηλαδή εναρμονισμένος με αυτό που πραγματικά επιθυμεί η πλειονότητα των ανθρώπων, και β) η τυχαιότητα μπορεί να κατανικηθεί. Ο Hobbes το θέτει ως εξής: «*όταν οι πολιτικές κοινότητες φτάνουν να διαλυθούν από την εσωτερική αταξία, το σφάλμα δεν ανήκει στους ανθρώπους, ως πρώτη τους ύλη, αλλά στους ίδιους ως δημιουργούς*».¹⁴ Η ύλη δεν είναι διεφθαρμένη ή φαύλη: δεν υπάρχει ανθρώπινη κα-

¹¹ Σ.τ.μ.: Ο άνθρωπος της βιβλικής παράδοσης τοποθετείται εντός των ορίων του κήπου της Εδέμ.

¹² Σ.τ.μ.: Ο επικουρισμός αποκρυσταλλώνει την πολιτική ζωή, στην οποία αντιπαραθέτει την ατομική ανθρώπινη ύπαρξη. Υπό αυτούς τους όρους απορρίπτει την αριστοτελική ανθρωπολογία. Βλ. Us. 523. Η πολιτική ζωή, σύμφωνα με τον Επίκουρο, δεν αποτελεί παρά αθέμιτο ανταγωνισμό, μια «φυλακή» απολύτως εχθρική προς την φρόνηση. Βλ. Επίκουρος, *Sententiae Vaticanae* LVII.

¹³ Σ.τ.μ.: Η μακιαβελική στιγμή εγκαθιδρύει τη διάκριση ηθικής-πολιτικής, ως δύο απολύτως χωριστών μορφών δράσης του ανθρώπινου βίου. Βλ. παρακάτω την υποσημείωση 15.

¹⁴ Σ.τ.μ.: “*Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault is not in men as they are the matter, but as they are the makers and orderers of them.*” Th. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civil*, XXIX, p. 197. (Βλ. την ελληνική μετάφραση: Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, ό.π., Κεφάλαιο XXIX, σελ. 379).

κία που δεν μπορεί να τεθεί υπό έλεγχο. Αυτό που απαιτείται, ωστόσο, δεν είναι ούτε η θεία χάρις, ούτε η ηθική, ούτε η διάπλωση του χαρακτήρα, αλλά θεσμοί με δόντια. Ή, για να παραθέσω Kant, η εγκαθίδρυση της κοινωνικής ευταξίας δεν απαιτεί, όπως οι άνθρωποι συνηθίζουν να λένε, ένα έθνος αγγέλων: «*όσο σκληρό κι αν ηχεί αυτό, το πρόβλημα της σύστασης ενός κράτους (δηλαδή, του δίκαιου κράτους) λύνεται ακόμη και όταν πρόκειται για ένα έθνος δαιμόνων, αρκεί να έχουν λογικό*»,¹⁵ δηλαδή υπό την προϋπόθεση ότι ο εγωισμός τους είναι πεφωτισμένος. Το θεμελιώδες πολιτικό πρόβλημα συνίσταται απλούστατα στην «*καλή οργάνωση του κράτους, που, ωστόσο, βρίσκεται μέσα στις δυνατότητες του ανθρώπου*».¹⁶

Προκειμένου να δικαιώσουμε την αλλαγή που προκλήθηκε από τον Machiavelli, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη τις δύο μεγάλες αλλαγές που συνέβησαν μετά από εκείνον, αλλά οι οποίες ήταν εναρμονισμένες με το πνεύμα του. Η πρώτη είναι η επανάσταση στην φυσική επιστήμη¹⁷ [επιστημονική επανάσταση], δηλαδή η εμφάνιση της νεώτερης φυσικής επιστήμης. Η απόρριψη των τελικών αιτιών (και μαζί με αυτήν η απόρριψη, επίσης, της έννοιας της τυχαιότητας) κατέστρεψε το θεωρητικό υπόβαθρο της κλασσικής πολιτικής φιλοσοφίας. Η νέα φυσική επιστήμη διαφέρει από τις διάφορες μορφές της παλαιάς, όχι μόνο εξαιτίας της νέας, δικής της, κατανόησης του κόσμου, αλλά, επίσης και κυρίως, εξαιτίας της νέας, δικής της, κατανόησης της επιστήμης: Η γνώση δεν νοείται, πλέον, ως θεμελιωδώς παθητική· η αφετηρία της γνώσης βρίσκεται στον άνθρωπο, όχι στην κοσμική τάξη· επιζητώντας να γνωρίσει, ο άνθρωπος καλεί τη φύση ενώπιον του δικαστηρίου του δικού του ορθού Λόγου: «*υποβάλλει τη φύση σε ανάκριση*» (Bacon).¹⁸ Το να γνωρίζεις είναι ένα είδος κατασκευής· η ανθρώπινη κατανόηση απαγορεύει, πια, στη φύση τους νόμους της· η ανθρώπινη δύναμη είναι απείρως μεγαλύτερη από όσο πίστευαν μέχρι τότε· ο άνθρωπος όχι μόνο μπορεί να μετατρέψει τη διεφθαρμένη ανθρώπινη ύλη σε άφθαρτη ανθρώπινη ύλη, ή να καταικήσει την τυχαιότητα, αλλά όλη η αλήθεια και το νόημα πηγάζουν από τον ίδιο· δεν είναι εγγενή στην κοσμική τάξη, η οποία υπάρχει ανεξάρτητα από την ανθρώπινη δραστηριότητα. Αντίστοιχα, η ποίηση δεν νοείται, πλέον, ως εμπνευσμένη μίμηση ή αναπαραγωγή, αλλά ως δημιουργικότητα. Ο σκοπός της επιστήμης επανερμηνεύ-

¹⁵ Σ.τ.μ.: “*Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) [...] I. Kant, Zum ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf, Kant-W Bd. 11, σελ. 224. [Βλ. την ελληνική μετάφραση: I. Kant Immanuel, Για την αιώνια ειρήνη, μτφρ. Α. Πόταγα, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, σελ. 61. (η μετάφραση που παραθέτουμε είναι ελαφρώς τροποποιημένη).*”

¹⁶ Σ.τ.μ.: “[...] *eine gute Organisation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist) [...] O.π., σελ. 223. (Βλ. την ελληνική μετάφραση, I. Kant, Για την αιώνια ειρήνη, ό.π., σελ. 61).* Στο πλαίσιο της μακιαβελικής διάκρισης πολιτικής και ηθικής, αυτό που διερευνά η νεώτερη πολιτική φιλοσοφία, είναι τον καλό, δηλαδή τον νομιμόφρονα, πολίτη, όχι τον καλό, δηλαδή τον ηθικά άριστο, άνθρωπο. Η μακιαβελική αρετή (*virtù*), δεν ορίζεται από το σύνολο των ηθικών ιδιοτήτων, αποκτά, με άλλα λόγια, αμιγώς πολιτικό χαρακτήρα. Ο Kant, εδώ, τρουμένων των αναλογιών, βρίσκεται ευθυγραμμισμένος με αυτήν την αντίληψη.

¹⁷ Σ.τ.μ.: Συμβατικά η «*επιστημονική επανάσταση*» εγκαινιάζεται το 1543 με την έκδοση του *De revolutionibus orbium coelestium* του Κοπερνίκ και το *De humani corporis fabrica* του Vesalius. Εν τούτοις, κορυφώνεται με τη νευτώνεια φυσική και την έκδοση του έργου *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687). Ωστόσο, η μαθηματικοποίηση της φυσικής επιστήμης συντελείται με τον Galileo Galilei του οποίου το έργο *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, ptolemaico e copernicano* (1632), θα τον φέρει, ως γνωστόν, ενώπιον της Ιεράς Εξέτασης.

¹⁸ Σ.τ.μ.: Πρβλ. F. Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, στο *Works of Bacon*, Vol IV, ed. Brown and Taggard, Boston 1861, σελ. 298.

εται: propter potentiam,¹⁹ για την ανακούφιση της ανθρώπινης κατάστασης, για την κατάκτηση της φύσης, για τον μέγιστο δυνατό έλεγχο, τον συστηματικό έλεγχο των φυσικών συνθηκών της ανθρώπινης ζωής. Η κατάκτηση της φύσης υποδηλώνει ότι η φύση είναι ο εχθρός, ένα χάος που πρέπει να τακτοποιηθεί· κάθε τι καλό οφείλεται στον ανθρώπινο μόχθο μάλλον, παρά σε δώρο της φύσης: η φύση, απλώς, μας προμηθεύει τα ευτελή σχεδόν υλικά. Ακολουθώντας, και η πολιτική κοινότητα, κατά κανέναν τρόπο, δεν είναι φυσική: το κράτος είναι απλώς ένα τεχνούργημα, που η ύπαρξή του οφείλεται σε συμβάσεις.²⁰ Η τελειότητα του ανθρώπου δεν είναι η φυσική του τελείωση, αλλά ένα ιδεώδες ελεύθερα διαμορφωμένο από τον ίδιο τον άνθρωπο.²¹

Η δεύτερη μετα-μακιαβελική αλλαγή, η οποία, επίσης, βρίσκεται εναρμονισμένη με το μακιαβελικό πνεύμα, αφορά στην πολιτική ή και στην ηθική φιλοσοφία και μόνο. Ο Machiavelli είχε επιφέρει πλήρη ρήξη στη σύνδεση της πολιτικής με τον φυσικό νόμο ή το φυσικό δικαίωμα, δηλαδή με τη δικαιοσύνη νοούμενη ως κάτι ανεξάρτητο από την ανθρώπινη αυθαιρεσία. Η μακιαβελική επανάσταση απέκτησε την πλήρη ισχύ της, μόνον όταν αυτή η σύνδεση αποκαταστάθηκε: όταν η δικαιοσύνη ή το φυσικό δικαίωμα επανερμηνεύθηκαν, με τρόπο σύμφωνο προς το μακιαβελικό πνεύμα. Αυτό υπήρξε έργο, πρωτίστως, του Hobbes. Μπορεί κανείς να περιγράψει την αλλαγή που πραγματοποιήθηκε από τον Hobbes ως εξής: Ενώ πριν από αυτόν ο φυσικός νόμος κατανοείτο υπό το φως μιας ιεραρχίας των τελικών σκοπών του ανθρωπίνου όντος, όπου η αυτοσυντήρηση κατείχε τη χαμηλότερη θέση, ο Hobbes κατανόησε τον φυσικό νόμο αποκλειστικά με όρους αυτοσυντήρησης· σε σύνδεση με αυτό, ο φυσικός νόμος κατέληξε να νοείται πρωτίστως με όρους του δικαιώματος της αυτοσυντήρησης, ως διακριτού από κάθε υποχρέωση ή καθήκον - εξέλιξη η οποία κορυφώνεται με την υποκατάσταση του φυσικού νόμου από τα ανθρώπινα δικαιώματα (η φύση αντικαθίσταται από τον άνθρωπο, ο νόμος αντικαθίσταται από τα δικαιώματα). Ήδη, με τον ίδιο τον Hobbes, το φυσικό δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση εμπερικλείει το δικαίωμα στην «σωματική ελευθερία»,²² και στην κατάσταση όπου η ζωή του ανθρώπου δεν θα του είναι άχθος: αυτό το δικαίωμα βρίσκεται κοντά στο δικαίωμα στην *άνετη διαβίωση*, που είναι

¹⁹ Σ.τ.μ.: Ο Bacon κατανοεί τη γνώση ως δύναμη, όπως φαίνεται στο *Meditationes Sacrae*: “*Dei quum potestatis; vel putius ejus partis potestatis Dei, (nam et ipsa scientia potestas est) qua scit, quam ejus qua raovet et agit; ut praesciat quaedam oitose, quae non praedestinet et praordinet*”, F. Bacon, *Meditationes Sacrae*, στο *Works of Bacon*, Vol XIV, ed. Brown and Taggard, Boston 1861, σσ. 94-95. Ο Hobbes βρίσκεται ευθυγραμμισμένος με αυτήν την αντίληψη: “*Scientia potentia est, sed parva; quia scientia egregia rara est, nec proinde apprens nisi paucissimis, et in paucis rebus. Scientiae enim ea natura est, ut esse intelligi non possit, nisi ab illis qui sunt scientia praediti*”, Th. Hobbes, *Leviathan*, X, De Potentia, Dignitate et Honore. (Βλ. την ελληνική μετάφραση: Hobbes Thomas, *Λεβιάθαν*, ό.π., σελ. 158).

²⁰ Σ.τ.μ.: Η κατασκευαστική αντίληψη για την πολιτική κοινότητα, εδραϊώνεται στη νεωτερικότητα, τόσο με τον Machiavelli, όσο και με τον Hobbes. Εν τούτοις, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε πως οι ρίζες της ανευρίσκονται στην πλατωνική παράδοση. Ωστόσο, η κατάλυση των υπερβατικών προτύπων η οποία συντελείται στη νεωτερικότητα, υποκειμενικοποιεί τη νόρμα της κατασκευαστικής διαδικασίας. Επομένως, ο τεχνικός χαρακτήρας της ανθρώπινης κοινότητας αποτελεί, πια, προϊόν των ανθρώπινων συμβάσεων, ως μόνος πηγής νομιμοποίησης των ρυθμιστικών αρχών και κανόνων που τίθενται σε ισχύ.

²¹ Σ.τ.μ.: Υπό αυτούς τους όρους, το άτομο παύει να ετεροκαθορίζεται, δηλαδή να συμμορφώνεται προς τις επιταγές της «ιδεώδους φύσης» του. Η παντοδυναμία του Λόγου έρχεται να αμφισβητήσει τα υπερβατικά πρότυπα, τα θεμελιωμένα στην αντικειμενική ορθή διάταξη των πραγμάτων

²² Σ.τ.μ.: Η ελευθερία ερμηνεύεται από τον Hobbes ως ανεμπόδιστη κίνηση: «*Ελευθερία σημαίνει απουσία αντίστασης (και εννοώ την απουσία εξωτερικών εμποδίων στην κίνηση) και αναφέρεται τόσο στα έλλογα, όσα στα άλογα και άψυχα πλάσματα*». Βλ. Th. Hobbes, ό.π., σελ. 277.

άξονας της διδασκαλίας του Locke. Το μόνο που μπορώ, εδώ, να βεβαιώσω είναι ότι η αυξανόμενη έμφαση στα οικονομικά, αποτελεί μία συνέπεια των παραπάνω. Πιθανώς, καταλήγουμε στην άποψη ότι η καθολική αφθονία και ειρήνη είναι η αναγκαία και επαρκής συνθήκη για την τέλεια δικαιοσύνη.

Το δεύτερο κύμα της νεωτερικότητας ξεκινά με τον Rousseau. Ο Rousseau άλλαξε το ηθικό κλίμα της Δύσης τόσο βαθιά όσο και ο Machiavelli. Όπως ακριβώς έκανα και στην περίπτωση του Machiavelli, θα περιγράψω, και εδώ, τον χαρακτήρα της ρουσσωικής σκέψης, σχολιάζοντας δύο ή τρεις προτάσεις του. Τα χαρακτηριστικά του πρώτου κύματος της νεωτερικότητας ήταν η αναγωγή του ηθικού ή πολιτικού προβλήματος σε τεχνικό πρόβλημα και η έννοια της φύσης νοούμενης ως αυτής που χρειάζεται να επικαλυφθεί από τον πολιτισμό νοούμενο ως καθαρό τεχνούργημα.. Και τα δύο χαρακτηριστικά αποτέλεσαν στόχους της ρουσσωικής κριτικής. Όσον αφορά στο πρώτο: «οι αρχαίοι πολιτικοί μιλούσαν ακατάπαστα για ήθη και αρετή, οι δικοί μας, δε, μιλούν μόνο για εμπόριο και χρήμα». ²³ Ο Rousseau διαμαρτυρήθηκε στο όνομα της αρετής, της γνήσιας, μη ωφελιμιστικής αρετής των κλασικών δημοκρατιών ενάντια στις υποβαθμιστικές και αποχαυνωτικές θεωρίες των προκατόχων του· αντιτάχθηκε αφενός στο πνιγηρό πνεύμα της απόλυτης μοναρχίας και αφετέρου στην κυνική, λίγο-πολύ, εμπορευματοποίηση των νεώτερων δημοκρατιών. Εν τούτοις, δεν μπόρεσε να αποκαταστήσει την κλασική ιδέα της αρετής ως του εσχάτου τελικού σκοπού του ανθρώπου, ως της τελειότητας της ανθρώπινης φύσης· αναγκάστηκε να επανερμηνεύσει την αρετή επειδή ενστερνίστηκε τη νεωτερική ιδέα της φυσικής κατάστασης, ως της κατάστασης στην οποία ο άνθρωπος βρίσκεται στην απαρχή. Δεν πήρε απλώς αυτήν την έννοια από τον Hobbes και τους διαδόχους του Hobbes· την οδήγησε με τον στοχασμό του μέχρι τα απώτερα συμπεράσματά της: «οι φιλόσοφοι που εξετάζουν τα θεμέλια της κοινωνίας αισθάνθηκαν όλοι την ανάγκη να ανατρέξουν στη φυσική κατάσταση, μα κανείς τους δεν το κατάφερε». ²⁴ Ο Rousseau πράγματι το κατάφερε, επειδή είδε πως ο άνθρωπος της φυσικής κατάστασης είναι ένας άνθρωπος απογυμνωμένος από ο,τιδήποτε έχει αποκτήσει με δική του προσπάθεια. Ο άνθρωπος στη φυσική κατάσταση είναι υπο-ανθρώπινος (subhuman) ή προ-ανθρώπινος (prehuman)· η ανθρωπινότητά του ή η λογικότητά του έχουν αποκτηθεί στη διάρκεια μίας μακράς πορείας. Στη μετα-ρουσσωική γλώσσα, η ανθρωπινότητα του ανθρώπου δεν οφείλεται στη φύση αλλά στην ιστορία, στο ιστορικό γίγνεσθαι, μία ξεχωριστή ή μοναδική διαδικασία, η οποία δεν είναι τελεολογική: το τέλος της διαδικασίας ή η κορύφωσή της δεν προβλέφθηκαν, ούτε ήταν προβλέψιμα, αλλά έγιναν ορατά μόνο όταν η δυνατότητα της πλήρους ενεργοποίησης της ανθρωπι-

²³ Σ.τ.μ.: “Les anciens Politiques parloient sans cessé de moeurs & de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce & d’argent”. Βλ. J.-J. Rousseau, “Discours des Sciences et des Arts”, in *Collection Complète des Oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 7, σελ. 43. (Βλ. την ελληνική μετάφραση: J.-J. Rousseau, *Λόγος περί Επιστημών και Τεχνών*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Νήσος, Αθήνα 2012, σελ. 54).

²⁴ Σ.τ.μ.: “Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu’à l’état de nature, mais aucun d’eux n’y est arrivé”. Βλ. J.-J. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les homes”, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, σελ. 44. (Βλ. την ελληνική μετάφραση: J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφρ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη, Κ. Σκορδύλης, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1999, σελ. 76).

νης λογικότητας ή ανθρωπινότητας πλησίασε περισσότερο. Η έννοια της ιστορίας, δηλαδή του ιστορικού γίνεσθαι ως μίας και μόνης διαδικασίας κατά την οποία ο άνθρωπος γίνεται ανθρωπίνος, χωρίς να το επιδιώκει, είναι ένα επακόλουθο της ρουσσωικής ριζοσπαστικοποίησης της χομπσιανής θεωρίας για τη φυσική κατάσταση.

Ωστόσο, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε ότι μία συγκεκριμένη κατάσταση στην εξελικτική πορεία του ανθρώπου αποτελεί την κορύφωσή της; Ή πώς, γενικότερα, μπορούμε να διακρίνουμε το καλό από το κακό, εάν ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως υπό-άνθρωπος, εάν η φυσική κατάσταση είναι υπό-ανθρώπινη; Ας ανακεφαλιώσουμε: ο φυσικός άνθρωπος του Rousseau δε στερείται μόνο κοινωνικότητας, όπως συμβαίνει με τον φυσικό άνθρωπο του Hobbes, αλλά και λογικής· δεν είναι το λογικό ζώο, αλλά το ζώο που δρα ελεύθερα ή, ακριβέστερα, που κατέχει μία σχεδόν απεριόριστη δυνατότητα τελειοποίησης ή είναι απεριόριστα εύπλαστο. Πώς όμως οφείλει να διαπλασθεί ή να διαπλάσει τον εαυτό του; Η ανθρώπινη φύση φαίνεται να είναι εντελώς ανίκανη να του προσφέρει καθοδήγηση. Η καθοδήγηση που του δίδει περιορίζεται στο εξής: κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες, δηλαδή, σε ένα συγκεκριμένο στάδιο της εξέλιξής του, ο άνθρωπος είναι ανίκανος να αυτοσυντηρηθεί εκτός και αν ιδρύσει πολιτική κοινότητα· εν τούτοις, θα έθετε σε κίνδυνο την αυτοσυντήρησή του, εάν δεν είχε διασφαλίσει το να έχει η πολιτική κοινότητα μία συγκεκριμένη δομή, μία δομή που να συμβάλλει στην αυτοσυντήρησή του: ο άνθρωπος πρέπει να αποκτήσει μέσα από την κοινότητα το πλήρες ισοδύναμο της ελευθερίας, την οποία κατείχε στη φυσική κατάσταση· όλα τα μέλη της κοινότητας πρέπει να υπόκεινται εξίσου και εξ ολοκλήρου στους νόμους για την δημιουργία των οποίων πρέπει ο καθένας να καθίσταται ικανός να συμβάλει.²⁵ Δεν πρέπει να προβλέπεται από τους νόμους, από το θετικό δίκαιο, καμία δυνατότητα προσφυγής σε έναν ανώτερο νόμο, τον φυσικό νόμο, γιατί μια τέτοια δυνατότητα θα έθετε σε κίνδυνο την εξουσία των νόμων. Η πηγή του θετικού δικαίου, και τίποτα άλλου πέραν του θετικού δικαίου, είναι η γενική βούληση· μία βούληση εγγενής ή εμμένουσα στην ορθά συγκροτημένη κοινωνία, παίρνει τη θέση του υπερβατικού φυσικού νόμου. Η νεωτερικότητα ξεκίνησε από τη δυσαρέσκεια για το χάσμα μεταξύ του είναι και του δέοντος, του πραγματικού και του ιδανικού· η λύση που προτάθηκε στο πρώτο κύμα ήταν: να φέρεις το δέον εγγύτερα στο είναι με το να υποβιβάσεις το δέον, με το να θεωρείς ότι το δέον δεν έχει υπερβολικά υψηλές απαιτήσεις από τους ανθρώπους ή ότι παραμένει σύμφωνο με το πλέον ισχυρό και το πλέον κοινό ανθρώπινο πάθος· παρά τον εν λόγω υποβιβασμό, η θεμελιώδης διαφορά μεταξύ του είναι και του δέοντος παρέμεινε· ακόμη και ο Hobbes δεν μπορούσε απλώς να αρνηθεί τη νομιμότητα της προσφυγής του είναι, της καθεστηκυίας τάξης, στο δέον, τον φυσικό ή ηθικό νόμο. Η ιδέα του Rousseau για τη γενική βούληση η οποία ως τέτοια δεν μπορεί να σφάλλει -η οποία όντας, απλώς, αυτό που είναι, είναι αυτό που πρέπει να είναι- κατέδειξε πώς το χάσμα μεταξύ του είναι και του δέοντος μπορεί να υπερνικηθεί. Για την ακρίβεια, να πούμε ότι αυτό ο Rousseau το έδειξε υπό την προϋπόθεση μόνον ότι η θεωρία της γενικής βούλησης, δηλαδή η

²⁵ Σ.τ.μ.: Με βάση τη ρουσσωική αντίληψη, το μέλος της πολιτικής κοινότητας είναι συγχρόνως πηγή και υπηρέτης του νόμου, κατανοείται δηλαδή ως συν-νομοθέτης και υπήκοος.

ίδια του η πολιτική θεωρία, συνδέεται με τη θεωρία του για το ιστορικό γίγνεσθαι, και ότι αυτή η σύνδεση είναι περισσότερο έργο των σπουδαίων διαδόχων του, του Kant και του Hegel, παρά του ίδιου του Rousseau. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η εξορθολογισμένη ή η δίκαιη κοινωνία, η κοινωνία που χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη μίας γενικής βούλησης, γνωστής ως της γενικής βούλησης, δηλαδή του ιδεώδους, πραγματοποιείται απαραίτητα από την ιστορική διαδικασία, δίχως την πρόθεση των ανθρώπων να την πραγματοποιήσουν.²⁶

Γιατί η γενική βούληση δεν μπορεί να σφάλει; Γιατί η γενική βούληση είναι αναγκαία καλή; Η απάντηση είναι η εξής: είναι καλή επειδή είναι ορθολογική, και είναι ορθολογική, επειδή είναι γενική· αναδύεται μέσα από τη γενίκευση της επιμέρους βούλησης, που ως τέτοια δεν είναι καλή. Αυτό που έχει κατά νου ο Rousseau είναι η αναγκαιότητα, μέσα σε μία δημοκρατική κοινωνία, του να μπορεί ο καθένας να μετασχηματίζει αυτά που θα ήθελε να γίνουν, τα αιτήματα προς του συμπολίτες του, δίνοντας τους τη μορφή νόμων· δεν μπορεί να αρκείται στο να λέει: «δεν επιθυμώ να πληρώνω φόρους»· πρέπει να προτείνει έναν νόμο κατάργησης της φορολογίας· μετασχηματίζοντας την επιθυμία του σε έναν πιθανό νόμο, συνειδητοποιεί την αφροσύνη της πρωταρχικής ή επιμέρους βούλησής του. Είναι λοιπόν, απλώς, ο γενικός χαρακτήρας μίας βούλησης που εγγυάται για την αγαθότητά της· δεν είναι αναγκαίο να προσφεύγεις σε καμία θεώρηση περί το ουσιώδες, σε καμία θεώρηση για το τι αξιώνει η ανθρώπινη φύση, δηλαδή η φυσική τελείωση του ανθρώπου. Αυτήν την κοσμοϊστορικής σημασίας σκέψη την αποσαφήνισε πλήρως η καντιανή ηθική θεωρία: ο επαρκής έλεγχος για την αξιολόγηση της αγαθότητας ηθικών κανόνων έχει να κάνει με την ικανότητά τους να γίνουν νομοθετικές αρχές καθολικής ισχύος.²⁷ η φόρμα απλώς της ορθολογικότητας, δηλαδή η καθολικότητα, εγγυάται για την αγαθότητα του περιεχομένου. Ως εκ τούτου οι ηθικοί νόμοι, ως νόμοι της ελευθερίας, δεν κατανοούνται, πλέον, ως φυσικοί νόμοι. Τα ηθικά και πολιτικά ιδεώδη εγκαθιδρύονται χωρίς αναφορά στην ανθρώπινη φύση: ο άνθρωπος απελευθερώνεται ριζικά από την κηδεμονία της φύσης. Τα επιχειρήματα ενάντια στο ιδεώδες, τα οποία αντλούνται από την ανθρώπινη φύση, όπως είναι γνωστά από την αδιαμφισβήτητη εμπειρία των αιώνων, δεν είναι πλέον σημαντικά: αυτό που αποκαλείται ανθρώπινη φύση είναι απλώς το αποτέλεσμα της μέχρι τούδε εξέλιξης του ανθρώπου· είναι απλώς το παρελθόν του ανθρώπου, το οποίο και δεν μπορεί να δώσει καμία καθοδήγηση για το πιθανό ανθρώπινο μέλλον· η μόνη καθοδήγηση αναφορικά με το μέλλον, αναφορικά με το τι πρέπει οι άνθρωποι να κάνουν ή να προσδο-

²⁶ Σ.τ.μ.: Σύμφωνα με τον Rousseau, η πορεία την οποία ακολούθησε η ιστορική διαδικασία μπορεί να αναλυθεί στα ακόλουθα στάδια: Το πρώτο στάδιο της ιστορικής πορείας συνιστά η θεμελίωση του νόμου και του δικαιώματος της ιδιοκτησίας ενώ το δεύτερο η εγκαθίδρυση της εξουσίας. Το τελευταίο στάδιο, όπου η εξουσία μετατρέπεται από νόμιμη σε αυθαίρετη, καθιστά εμφανή τον ρουσσωικό ιστορικό πεσσιμισμό. Στο έσχατο, οριακό σημείο της ιστορίας, νέες επαναστάσεις έρχονται είτε για να διαλύσουν εντελώς την κυβέρνηση, είτε για να την επαναφέρουν στο δρόμο της νόμιμης συγκρότησης. Βλ. J.-J. Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, σσ. 142-146. Παράλληλα, ο Rousseau κληροδοτεί στον γερμανικό ιδεαλισμό τη διαλεκτική κατανόηση της προόδου.

²⁷ Σ.τ.μ.: «*Οφείλω να ενεργώ πάντα με τέτοιο τρόπο, ώστε να μπορώ να θέλω να γίνει ο υποκειμενικός μου γνώμονας ένας καθολικός νόμος*», Βλ. Kant Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Ιωάννινα 1984, σελ. 45. Με τον όρο γνώμονα (*Maxime*) ο Kant εννοεί το υποκειμενικό αξίωμα στο οποίο στηρίζεται η βούληση. Βλ. στο ίδιο, σελ. 44, υπ. 53.

κούν προμηθεύεται από τον Λόγο. Ο Λόγος αντικαθιστά τη φύση. Αυτό είναι το νόημα του ισχυρισμού ότι το δέον δεν έχει κανένα έρεισμα στο είναι.

Αρκετά ως εδώ με τη ρουσσωική σκέψη που ενέπνευσε τον Kant και τη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού, τη φιλοσοφία της ελευθερίας. Ωστόσο υπάρχει μία ακόμη θεμελιώδης σκέψη του Rousseau, όχι λιγότερο σημαντική από αυτήν που ήδη σκιαγραφήσαμε, η οποία εγκαταλείφθηκε, πράγματι, από τον Kant και τους διαδόχους του, αλλά καρποφόρησε σε ένα άλλο μέρος του νεώτερου κόσμου. Ο γερμανικός ιδεαλισμός αποδέχθηκε και ριζοσπαστικοποίησε την έννοια της γενικής βούλησης και τις υποδηλώσεις αυτής της έννοιας. Εγκατέλειψε τις επιφυλάξεις του ίδιου του Rousseau σχετικά με αυτήν τη συλλογιστική γραμμή. «Ο άνθρωπος γεννήθηκε ελεύθερος και παντού βρίσκεται αλυσοδεμένος. Πώς συνέβη αυτή η μεταβολή; Το αγνώω. Τι είναι αυτό που την καθιστά νόμιμη; Πιστεύω ότι σε αυτό μπορώ να απαντήσω».²⁸ Δηλαδή: η ελεύθερη κοινωνία, η κοινωνία που χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη, εντός αυτής, μιας γενικής βούλησης, διακρίνεται από μία κοινωνία που εξουσιάζεται με δεσποτικό τρόπο, όπως ακριβώς η νόμιμη δουλεία από τη μη νόμιμη δουλεία· η ίδια καθ' εαυτήν είναι δουλεία. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να βρει την ελευθερία του σε καμία κοινωνία· μπορεί να βρει την ελευθερία του μόνο επιστρέφοντας από την κοινωνία στη φύση, όσο κι αν αυτή η κοινωνία είναι καλή και νόμιμη. Με άλλα λόγια, η αυτοσυντήρηση, το περιεχόμενο του θεμελιώδους φυσικού δικαιώματος από το οποίο απορρέει το κοινωνικό συμβόλαιο, δεν αποτελεί το θεμελιώδες γεγονός· η αυτοσυντήρηση δεν θα ήταν καλή εάν η ζωή απλώς, η ύπαρξη απλώς, δεν ήταν καλή. Η αγαθότητα του απλώς να υπάρχει βιώνεται στο αίσθημα της ύπαρξης. Είναι αυτό το αίσθημα που κάνει να γεννηθεί η μέριμνα για τη συντήρηση της ύπαρξης, όπως και όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες· όμως, αυτή η μέριμνα εμποδίζει τη θεμελιώδη απόλαυση και κάνει τον άνθρωπο δυστυχισμένο. Μόνο με την επιστροφή στη θεμελιακή εμπειρία μπορεί ο άνθρωπος να γίνει ευτυχισμένος· μόνο λίγοι άνθρωποι έχουν την ικανότητα να επιτύχουν κάτι τέτοιο, ενώ όλοι οι άνθρωποι είναι ικανοί να ενεργούν σύμφωνα με το παράγωγο δικαίωμα στην αυτοσυντήρηση, δηλαδή να ζουν ως πολίτες. Από τον πολίτη απαιτείται να επιτελεί το καθήκον του· ο πολίτης πρέπει να είναι ενάρετος. Όμως η αρετή δεν σημαίνει καλοσύνη. Η καλοσύνη (η ευαισθησία, η συμπόνια) χωρίς το αίσθημα καθήκοντος ή υποχρέωσης, χωρίς την προσπάθεια -δεν υπάρχει αρετή χωρίς προσπάθεια- είναι η διατήρηση του φυσικού ανθρώπου, του ανθρώπου που ζει στο περιθώριο της κοινωνίας χωρίς να αποτελεί μέρος της. Υπάρχει ένα αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του κόσμου της αρετής, του Λόγου, της ηθικής ελευθερίας, της ιστορίας από τη μία πλευρά και της φύσης, της φυσικής ελευθερίας και της καλοσύνης, από την άλλη.

Σε αυτό το σημείο, δείχνει να ταιριάζει μία γενική παρατήρηση για την έννοια της

²⁸ Σ.τ.μ.: «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [...] Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.» J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, σσ. 189-190. (Βλ. την ελληνική μετάφραση: J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο ή Αρχές Πολιτικού Δικαίου*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004, σελ. 48).

νεωτερικότητας. Η νεωτερικότητα κατανοήθηκε από την αρχή σε αντιδιαστολή με την αρχαιότητα· η νεωτερικότητα θα μπορούσε να συμπεριλαμβάνει, επομένως, και τον μεσαιωνικό κόσμο. Η διαφορά μεταξύ του νεώτερου και του μεσαιωνικού από τη μία μεριά, και της αρχαιότητας από την άλλη, επανεμφανήθηκε γύρω στο 1800 ως η διαφορά μεταξύ ρομαντικού και κλασσικού. Με τη στενότερη έννοια, ο ρομαντισμός σήμαινε το κίνημα της σκέψης και του συναισθήματος το οποίο εγκαινίασε ο Rousseau. Ασφαλώς ο ρομαντισμός είναι πιο ξεκάθαρα νεωτερικός από τον κλασικισμό σε οποιαδήποτε μορφή του. Το πιο αδιάσειστο ίσως τεκμήριο για τη γόνιμη διαμάχη μεταξύ νεωτερικότητας και αρχαιότητας, νοούμενης ως της διαμάχης μεταξύ του ρομαντικού και του κλασσικού, είναι ο Faust του Goethe. Ο Faust αποκαλείται από τον ίδιο τον Κύριο «καλός άνθρωπος». ²⁹ Αυτός ο καλός άνθρωπος διαπράττει αποτρόπαια εγκλήματα, τόσο ιδιωτικής όσο και δημόσιας φύσης. Δε θα μιλήσω εδώ για το γεγονός ότι κατορθώνει να λυτρωθεί από την αμαρτία μέσω της επιτέλεσης μιας σωτήριας δημόσιας δράσης, μιας δράσης που τον καθιστά ικανό να στέκεται σε ελεύθερο έδαφος με ελεύθερους ανθρώπους, και ότι αυτή η σωτήρια πολιτική δράση δεν είναι ούτε εγκληματική, ούτε επαναστατική, αλλά αυστηρά νόμιμη: κατέστη δυνατή εξ αιτίας ενός φέουδου που έλαβε από τον Γερμανό αυτοκράτορα. Περιορίζομαι στο να τονίσω το γεγονός ότι, αναμφισβήτητα, η καλοσύνη του Faust δεν είναι αρετή -δηλαδή, ότι ο ηθικός ορίζοντας του διασημότερου έργου του Goethe ανοίχθηκε από τον Rousseau. Είναι αλήθεια ότι η καλοσύνη του Faust δεν ταυτίζεται με τη ρουσσική έννοια της καλοσύνης. Ενώ η ρουσσική καλοσύνη συμβαδίζει με την αποχή από την δράση, με ένα είδος γαλήνιας ανάπαυσης, η καλοσύνη του Faust είναι αναταραχή, ατέρμονος αγώνας, αίσθημα του ανικανοποίητου μπροστά σε κάθε τι πεπερασμένο, τετελεσμένο, ολοκληρωμένο, «κλασσικό». Η σημασία του Faust για τη νεωτερικότητα, για τον τρόπο με τον οποίο ο άνθρωπος κατανοεί τον εαυτό του ως νεώτερος άνθρωπος, εκτιμήθηκε στη σωστή της διάσταση από τον Spengler, ο οποίος αποκάλεσε τον νεώτερο άνθρωπο, φασουστικό άνθρωπο. Μπορούμε να πούμε ότι ο Spengler, στην περιγραφή του για τον χαρακτήρα της νεωτερικότητας, αντικατέστησε το «ρομαντικός» με το «φασουστικός». ³⁰

Όπως ακριβώς το δεύτερο κύμα της νεωτερικότητας σχετίζεται με τον Rousseau, το τρίτο κύμα σχετίζεται με τον Nietzsche. Ο Rousseau μας φέρνει αντιμέτωπους με την αντινομία μεταξύ της φύσης, από τη μία πλευρά, και της πολιτικής κοινότητας, του Λόγου, της ηθικότητας, της ιστορίας, από την άλλη, με τρόπο ώστε το θεμελιώδες φαινόμενο να είναι το μακάριο αίσθημα της ύπαρξης –της ένωσης και της αδιαμεσολάβητης επικοινωνίας με τη φύση- το οποίο ανήκει εξ ολοκλήρου στην πλευρά της φύσης, ως διακριτής από τον Λόγο και την κοινωνία. Το τρίτο κύμα μπορεί να περιγραφεί ως συγκροτούμενο από μία νέα κατανόηση του αισθήματος της ύπαρξης: αυτό το αίσθημα είναι η εμπειρία του τρόμου και της αγωνίας μάλλον, παρά της αρμονίας και της ειρήνης,

²⁹ Σ.τ.μ.: "[...] Ein guter Mensch, in seinem dunklen Drange/ ist sich des rechten Weges wohl bewußt". W. Goethe, Faust, 3. 88-89. (Βλ. στην ελληνική μετάφραση: «[...] ο καλός και στη θολή του ορμή/ τον δρόμο τον σωστό τον βλέπει». W. Goethe, *Φάουστ*, μτφρ. Κ. Χατζόπουλος, εκδ. Γράμματα, Αθήνα 1991, σελ. 16).

³⁰ Σ.τ.μ.: Βλ. O. Spengler, *ό.π.*

και είναι το αίσθημα της ιστορικής ύπαρξης ως αναγκαία τραγικής· το ανθρώπινο ζήτημα είναι πράγματι αδύνατον να λυθεί, ως κοινωνικό ζήτημα, όπως είχε πει ο Rousseau, εν τούτοις δεν υπάρχει διαφυγή από την ανθρωπινότητα προς την πλευρά της φύσης· δεν υπάρχει δυνατότητα γνήσιας ευτυχίας, ή, με άλλα λόγια, το υψηλότερο για το οποίο είναι ικανός ο άνθρωπος, δεν έχει σε τίποτα να κάνει με τη ευτυχία.

Παραθέτω, εδώ, τον Nietzsche: «Όλοι οι φιλόσοφοι έχουν το κοινό ελάττωμα να ξεκινούν από τον άνθρωπο του παρόντος και να θεωρούν ότι μπορούν να επιτύχουν το σκοπό τους μέσω μίας ανάλυσης αυτού του ανθρώπου. Η έλλειψη ιστορικής αίσθησης είναι το κληρονομικό ελάττωμα όλων των φιλοσόφων».³¹ Η κριτική του Nietzsche σε όλους τους προγενέστερους φιλοσόφους είναι μία επαναδιατύπωση της κριτικής του Rousseau σε όλους τους προγενέστερους φιλοσόφους. Όμως αυτό που βγάζει, εντελώς, νόημα στον Rousseau ξενίζει σε μεγάλο βαθμό στον Nietzsche· και αυτό γιατί μεταξύ Rousseau και Nietzsche έλαβε χώρα η ανακάλυψη της ιστορίας· ο αιώνας μεταξύ Rousseau και Nietzsche είναι η εποχή της ιστορικής αίσθησης. Ο Nietzsche υπονοεί: η ουσία της ιστορίας είχε, μέχρι τούδε, παρερμηνευθεί. Ο πιο δυνατός φιλόσοφος της ιστορίας ήταν ο Hegel. Για τον Hegel, το ιστορικό γίγνεσθαι ήταν μία ορθολογική και λελογισμένη διαδικασία, μία πρόοδος, με αποκορύφωμα το ορθολογικό κράτος, το μετα-επαναστατικό κράτος. Ο χριστιανισμός είναι η αληθινή ή η απόλυτη θρησκεία· όμως, ο χριστιανισμός συνίσταται στη συμφιλίωσή του με τον κόσμο, στο *saeculum*, στην πλήρη εκκοσμικέυσή του, μία διαδικασία που ξεκίνησε με τη Μεταρρύθμιση, συνεχίστηκε με τον Διαφωτισμό, και ολοκληρώθηκε στο μετα-επαναστατικό κράτος, το οποίο είναι το πρώτο συνειδητά θεμελιωμένο κράτος στην αναγνώριση των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Στην περίπτωση του Hegel, είμαστε, όντως, αναγκασμένοι να πούμε ότι η ουσία της νεωτερικότητας είναι ο εκκοσμικευμένος χριστιανισμός, γιατί η εκκοσμικέυση είναι η συνειδητή και σαφής πρόθεση του Hegel. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Hegel, υπάρχει μία κορυφή και ένα τέλος της ιστορίας· έτσι καθίσταται για εκείνον δυνατό το να συμφιλιώσει την ιδέα της φιλοσοφικής αλήθειας με το γεγονός ότι κάθε φιλόσοφος είναι τέκνο της εποχής του: η αληθινή και έσχατη φιλοσοφία ανήκει στην απόλυτη στιγμή της ιστορίας, στην κορύφωση της ιστορίας. Η μετα-εγγεληνή σκέψη απέρριψε την ιδέα του ότι μπορεί να υπάρξει ένα τέλος ή μία κορύφωση της ιστορίας, δηλαδή κατανόησε το ιστορικό γίγνεσθαι ως ατελείωτο και ατελείωτο, όμως διατήρησε την αθεμελίωτη, τώρα, πίστη στον ορθολογικό ή τον προοδευτικό χαρακτήρα της ιστορικής διαδικασίας. Ο Nietzsche ήταν ο πρώτος που ήρθε αντιμέτωπος με αυτήν την κατάσταση. Η σύλληψή του ότι όλες οι αρχές της σκέψης και της πράξης είναι ιστορικές,

³¹ Σ.τ.μ.: “Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, dass sie vom gegenwärtiger Menschen ausgehen und durch eine Analyse an’s Ziel zu kommen meinen [...] Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen;” Nietzsche Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für Freie Geister*, στο *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Erster Band, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1967, σελ. 20. (βλ. στην ελληνική μετάφραση: F. Nietzsche, *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Πανοπετικών, Αθήνα 2011, σελ. 40). Η έλλειψη ιστορικής αίσθησης, ως απολύτως διακριτής από αυτήν του ιστορικισμού, αποτελεί, εν γένει, αντικείμενο της νιτσεϊκής κριτικής: «οι άνθρωποι [...] αγνοούν εντελώς πόσο ανιστορικά σκέπτονται και πράττουν παρ’ όλη την ιστορική παιδεία τους [...]» F. Nietzsche, *Ιστορία και ζωή*, (τίτλος πρωτοτύπου: *Unzeitgemässe Betrachtungen, II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, εκδ. Γνώση, Αθήνα 2010, σελ. 24.

δεν μπορεί να αποδυναμωθεί από την αβάσιμη ελπίδα ότι η ιστορική αλληλουχία αυτών των αρχών είναι προοδευτική, ή ότι το ιστορικό γίγνεσθαι έχει ένα εσωτερικό νόημα, μια εσωτερική κατευθυντήρια γραμμή. Όλα τα ιδεώδη είναι αποτελέσματα ανθρωπίνων δημιουργικών ενεργειών, ελεύθερων ανθρώπινων σχεδίων, που μορφοποιούν τον ορίζοντα εντός του οποίου συγκεκριμένες κουλτούρες κατέστησαν δυνατές· τα ιδεώδη δεν οργανώνονται από μόνα τους σε ένα σύστημα· και δεν υπάρχει δυνατότητα μιας αυθεντικής σύνθεσής τους. Εν τούτοις, όλα τα γνωστά ιδεώδη αξίωσαν να έχουν ένα αντικειμενικό υποστήριγμα: στη φύση, στον θεό, ή στο Λόγο. Η βαθιά γνώση της ιστορίας εκμηδενίζει αυτήν την αξίωση και μαζί της όλα τα γνωστά ιδεώδη. Όμως, η συνειδητοποίηση, ακριβώς, της αληθινής προέλευσης όλων των ιδεωδών -από τα ανθρώπινα δημιουργήματα ή σχέδια- καθιστά δυνατό ένα ριζικά νέο είδος σχεδίου, την επαναξιολόγηση όλων των αξιών,³² σχέδιο το οποίο βρίσκεται σε συμφωνία με τη νέα σύλληψη, αν και δεν συνάγεται από αυτήν (διαφορετικά δε θα μπορούσε να οφείλεται σε μία δημιουργική ενέργεια).

Όμως, δεν υποδηλώνουν όλα αυτά ότι η αλήθεια έχει, επιτέλους, ανακαλυφθεί -η αλήθεια για όλες τις πιθανές αρχές του σκέπτεσθαι και του πράττειν; Ο Nietzsche δείχνει να διστάζει ανάμεσα στο να δεχθεί κάτι τέτοιο και στο να παρουσιάσει την κατανόησή του για την αλήθεια, ως το δικό του σχέδιο ή την δική του ερμηνεία. Στην πραγματικότητα, ωστόσο, έκανε το πρώτο· πίστεψε ότι είχε ανακαλύψει την θεμελιώδη ενότητα ανάμεσα στην ανθρώπινη δημιουργικότητα και στο σύνολο των όντων: «*Όπου βρήκα ζωή, εκεί βρήκα και θέληση για δύναμη*».³³ Η επαναξιολόγηση όλων των αξιών, την οποία επιχειρεί να φέρει εις πέρας ο Nietzsche, βρίσκει την έσχατη δικαιολόγησή της στο γεγονός ότι έχει τις ρίζες της στην ύψιστη θέληση για δύναμη -μία θέληση για δύναμη υψηλότερη από αυτή που γέννησε όλες τις προηγούμενες αξίες. Όχι ο άνθρωπος όπως ήταν μέχρι τότε, ακόμα και στην πιο υψηλή έκφρασή του, αλλά μόνον ο Υπεράνθρωπος θα είναι ικανός να ζήσει κατά τρόπο σύμφωνο με την επαναξιολόγηση των αξιών. Η έσχατη γνώση του όντος οδηγεί στο έσχατο ιδεώδες. Ο Nietzsche δεν ισχυρίζεται, όπως έκανε ο Hegel, ότι η έσχατη γνώση διαδέχεται την πραγμάτωση του έσχατου ιδεώδους, αλλά μάλλον ότι η έσχατη γνώση ανοίγει τον δρόμο για την πραγμάτωση του έσχατου ιδεώδους. Υπό αυτήν την προοπτική, η άποψη του Nietzsche

³² Σ.τ.μ.: Η επαναξιολόγηση των αξιών, εκφράζεται από τον ίδιο τον Nietzsche ως η αναγκαία νέα προοπτική: «*As τη διατυπώσουμε, αυτήν την καινούρια απαίτηση: χρειαζόμαστε μια κριτική των ηθικών αξιών πρέπει να θέσουμε υπό ερώτηση την ίδια την αξία αυτών των αξιών- και γι' αυτό το πράγμα χρειάζεται μια γνώση των συνθηκών και των περιστάσεων από τις οποίες γεννήθηκαν, κάτω από τις οποίες εξελίχθηκαν και τροποποιήθηκαν [...]*». Βλ. F. Nietzsche, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος 2001, σελ. 31. Παράλληλα, μέσω του αιτήματός του για επαναξιολόγηση των αξιών, φανερώνεται η κριτική του στον μέχρι τότε νεωτερικό στοχασμό, από τον οποίο και εκκοσμικεύεται η βιβλική πίστη, διαμορφώνοντας απόλυτες εξισωτικές-αλτρουιστικές αξίες: «*Μια τέτοια γνώση δεν υπήρξε ποτέ μέχρι σήμερα, ούτε μπόρεσε κανείς να την επιθυμήσει. Θεωρούσαν την αξία αυτών των "αξιών" δεδομένη, πραγματική, εκείθεν κάθε διερώτησης· και δίχως τον παραμικρό δισταγμό και την παραμικρή αμφιβολία απέδωσαν μέχρι σήμερα στον "καλό" ανώτερη αξία απ' ό,τι στον "κακό", ανώτερη με την έννοια της προόδου, της ωφέλειας, της ευημερίας σε σχέση με τον άνθρωπο γενικά (συμπεριλαμβανομένου και του μέλλοντος του ανθρώπου)*». Στο ίδιο, σελ. 31

³³ Σ.τ.μ.: «*Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht*» F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe Herausgegeben, ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band IV, Berlin 1967, σελ. 147. (Βλ. στην ελληνική μετάφραση: F. Nietzsche, *Έτσι μίλησεν ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Α. Δικταίος, εκδ. Καλαφάκη, Αθήνα 1958. σελ.96).

μοιάζει με εκείνη του Marx. Ωστόσο, υπάρχει μία θεμελιώδης διαφορά μεταξύ του Nietzsche και του Marx: για τον Marx η έλευση της αταξικής κοινωνίας είναι αναγκαία, ενώ για τον Nietzsche η έλευση του Υπερανθρώπου εξαρτάται από την ελεύθερη επιλογή του ανθρώπου. Μόνο ένα πράγμα αναφορικά με το μέλλον είναι βέβαιο για τον Nietzsche: Για τον άνθρωπο, όπως ήταν μέχρι τότε, έχει έλθει το τέλος· αυτό που θα έλθει, τώρα, είναι είτε ο Υπερ-άνθρωπος (Over-man), είτε ο Τελευταίος-άνθρωπος (Last-man). Ο τελευταίος άνθρωπος, ο πιο ξεπεσμένος και παρηκμασμένος, ο αγελαίος, χωρίς ιδανικά και υψηλές προσδοκίες άνθρωπος, όμως καλοθερμμένος, καλοντυμένος, καλά στεγασμένος, με καλή περίθαλψη από τους συνήθεις γιατρούς και ψυχιάτρους, είναι ο μελλοντικός άνθρωπος του Marx, ιδωμένος από μία αντι-μαρξιστική οπτική γωνία. Εν τούτοις, παρά τη ριζική αντίθεση μεταξύ Marx και Nietzsche, η τελική κορυφαία κατάσταση χαρακτηρίζεται, στα μάτια τόσο του Marx όσο και του Nietzsche, από το γεγονός ότι σηματοδοτεί το τέλος της κυριαρχίας της τυχειότητας: ο άνθρωπος θα είναι για πρώτη φορά ο εξουσιαστής της μοίρας του.

Υπάρχει μία δυσκολία που αφορά ιδιαίτερος στον Nietzsche. Για τον Nietzsche, κάθε γνήσια ανθρώπινη ζωή, κάθε υψηλή κουλτούρα έχει αναγκαία έναν ιεραρχικό ή αριστοκρατικό χαρακτήρα· η ύψιστη κουλτούρα του μέλλοντος πρέπει να συμφωνεί με τη φυσική διαβάθμιση μεταξύ των ανθρώπων, την οποία ο Nietzsche, κατ' αρχάς, κατανοεί με πλατωνικούς όρους. Ωστόσο, πώς είναι δυνατόν να υπάρξει μία φυσική διαβάθμιση, δεδομένης της άπειρης, θα λέγαμε, δύναμης του Υπερανθρώπου; Για τον Nietzsche, επίσης, το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ελαττωματικοί ή κατακερματισμένοι δεν οφείλεται σε μία εξουσιαστική φύση, αλλά σε μία κληρονομιά του παρελθόντος, ή της ιστορίας όπως εξελίχθηκε έως τότε, και τίποτε παραπάνω. Για να αποφύγει αυτήν τη δυσκολία, δηλαδή, για να αποφύγει την λαχτάρα για ισότητα όλων των ανθρώπων, όταν ο άνθρωπος βρίσκεται στην κορύφωση της δύναμής του, ο Nietzsche χρειάζεται τη φύση ή το παρελθόν, ως πηγή εγκυρότητας ή τουλάχιστον ως κάτι το αναπόδραστο. Εν τούτοις, καθώς αυτό δεν αποτελεί για εκείνον αδιάφευστο γεγονός, θα πρέπει να το θέλει ή να το αξιώνει. Εδώ βρίσκεται και το νόημα της θεωρίας του για την αιώνια επιστροφή. Η επιστροφή του παρελθόντος, ολόκληρου του παρελθόντος πρέπει να είναι ηθελημένη, εάν ο Υπεράνθρωπος είναι δυνατόν να υπάρξει.

Ασφαλώς η φύση του ανθρώπου είναι θέληση για δύναμη και αυτό, στο πρώτο επίπεδο, σημαίνει τη θέληση να υπερισχύσει των άλλων: ο άνθρωπος εκ φύσεως δεν επιθυμεί την ισότητα. Ο άνθρωπος αντλεί ευχαρίστηση από το να υπερισχύει των άλλων, όπως ακριβώς και του εαυτού του. Ενώ ο φυσικός άνθρωπος του Rousseau είναι συμπονετικός, ο φυσικός άνθρωπος του Nietzsche είναι άσπλαχνος.

Όσα λέει ο Nietzsche αναφορικά με την πολιτική δράση είναι σε μεγάλο βαθμό περισσότερο αόριστα και ασαφή από όσα λέει ο Marx. Κατά μία έννοια, όλη η πολιτική χρησιμοποίηση του Nietzsche αποτελεί διαστρέβλωση της διδασκαλίας του. Παρ' όλα αυτά, όσα είπε διαβάστηκαν από τους πολιτικούς και τους ενέπνευσαν. Είναι τόσο λίγο υπεύθυνος για τον φασισμό, όσο και ο Rousseau για τον ιακωβινισμό. Ωστόσο, αυτό σημαίνει ότι είναι τόσο υπεύθυνος για τον φασισμό, όσο είναι και ο Rousseau για τον

ιακωβινισμό.

Από τις προηγούμενες παρατηρήσεις μου, συνάγω εδώ ένα πολιτικό συμπέρασμα. Η θεωρία της φιλελεύθερης δημοκρατίας, όπως και του κομμουνισμού, έχουν τις ρίζες τους στο πρώτο και στο δεύτερο κύμα της νεωτερικότητας. Οι πολιτικές επιπτώσεις του τρίτου κύματος, απεδείχθησαν πως είναι ο φασισμός. Ωστόσο, αυτό το αδιάψευστο γεγονός δε μας επιτρέπει να επιστρέψουμε στις προγενέστερες μορφές της νεωτερικής σκέψης: η νιτσεϊκή κριτική ενάντια στον νεωτερικό ορθολογισμό ή στη νεωτερική πίστη στον Λόγο δεν μπορεί να απορριφθεί ή να λησμονηθεί. Αυτή είναι και η βαθύτερη αιτία της κρίσης της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Η θεωρητική κρίση δεν οδηγεί αναγκαία σε πρακτική κρίση, γιατί η υπεροχή της φιλελεύθερης δημοκρατίας έναντι του κομμουνισμού, τόσο του σταλινικού όσο και του μετα-σταλινικού, είναι αρκετά πρόδηλη. Και, πάνω απ' όλα, η φιλελεύθερη δημοκρατία, σε αντιδιαστολή με τον κομμουνισμό ή τον φασισμό, αντλεί ισχυρή υποστήριξη από ένα τρόπο σκέψης που δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποκαλείται νεωτερικός: την προνεωτερική σκέψη της δυτικής μας παράδοσης.

