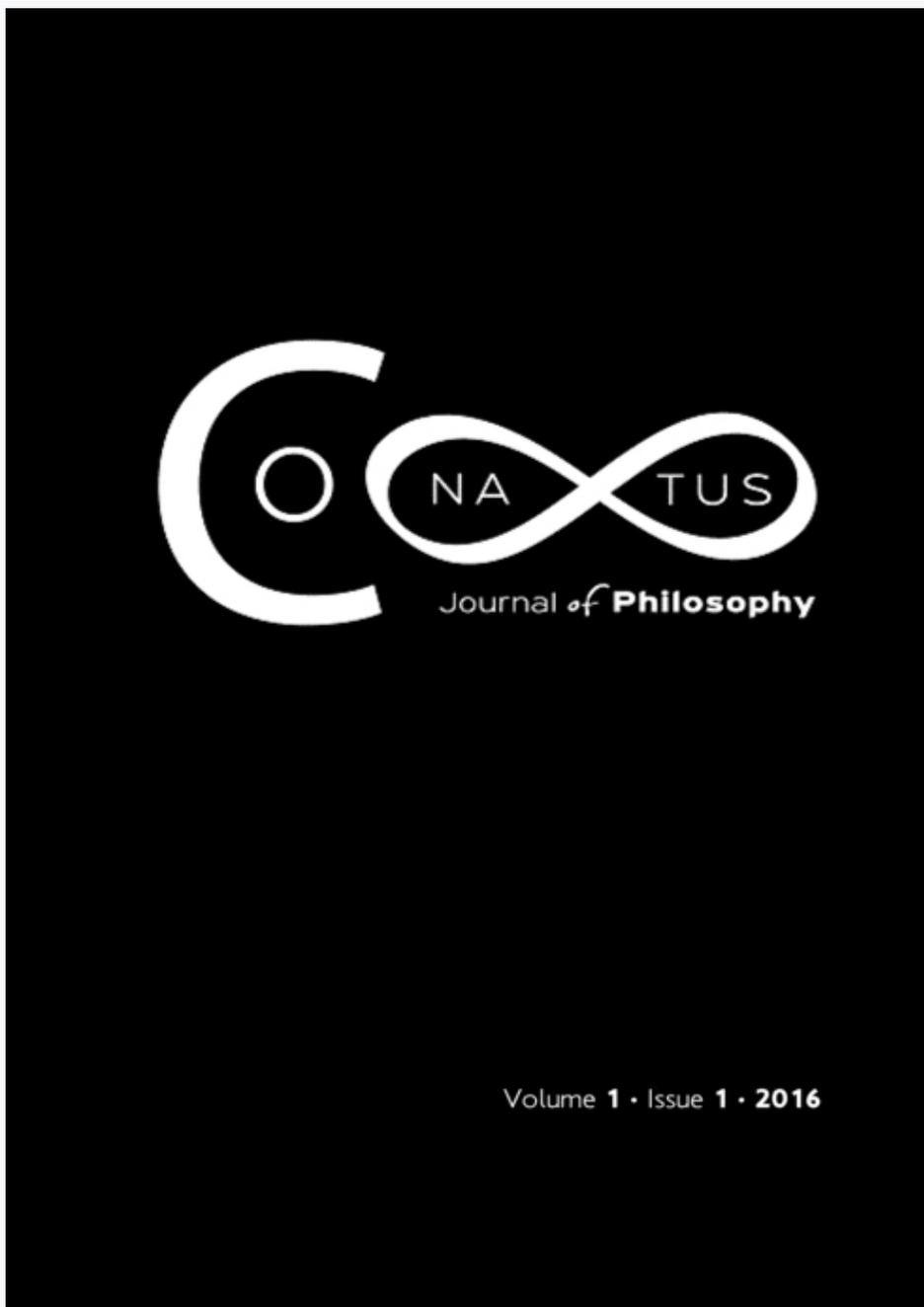


## Conatus - Journal of Philosophy

Vol 1, No 1 (2016)

Conatus - Journal of Philosophy





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 Κηλαιούρας

### **Σχεδιασμός λογοτύπου**

Αντιγόνη Παναγιωτίδου

**e-mail επικοινωνίας & υποβολής άρθρων:** [conatus@ppp.uoa.gr](mailto:conatus@ppp.uoa.gr)

# ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

<b>Editorial</b>	7
<b>Ενότητα 1: Μεταφράσεις</b>	
LEO STRAUSS, ΤΑ ΤΡΙΑ ΚΥΜΑΤΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ <i>Δέσποινα Βερτζάγια</i>	11
<b>Ενότητα 2: Άρθρα</b>	
ΤΟ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΖΗΤΗΜΑ ΚΑΤΑ ΤΗ HANNAH ARENDT <i>Κατερίνα Καρούνια</i>	31
ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ: Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ <i>Θάνος Κιοσόγλου</i>	41
CARL SCHMITT: ΜΙΑ ΘΕΩΡΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ <i>Ελένη Λάμπρου</i>	49
Η ΚΑΤΑΛΥΣΗ ΤΗΣ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗΣ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑ- ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ <i>Σπύρος Χαλβαντζής</i>	57
<b>Ενότητα 3: Βιβλιοπαρουσιάσεις</b>	
ΤΟ ΘΟΥΚΥΔΙΔΕΙΟ ΕΡΓΟ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΗ ΔΙΕΙΣΔΥΤΙΚΗ ΜΑΤΙΑ ΤΟΥ ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ <b>Κορνήλιος Καστοριάδης, Η ελληνική ιδιαιτερότητα: Θουκυδίδης, Η ισχύς και το δίκαιο</b> <i>Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου</i>	71
<b>Ενότητα 4: Συνεντεύξεις</b>	
Η ΗΘΙΚΗ ΣΗΜΕΡΑ <i>Συνέντευξη με τον Peter Singer</i>	79



## editorial

**Conatus** είναι η όρεξη ή αλλιώς η επιθυμία.

Conatus είναι η όρεξη να διατηρείσαι στη ζωή και η προέλευση όλων των βουλημάτων. Conatus είναι η επιθυμία που πυροδοτεί κάθε ενέργεια και κάθε ενέργεια, με τη σειρά της, αποτελεί πειστήριο ζωής.

Αυτό που μας ώθησε να προχωρήσουμε στη δημιουργία του επιστημονικού περιοδικού φιλοσοφίας Conatus, είναι η επιθυμία να υπηρετήσουμε το φιλοσοφικό στοχασμό πέρα και έξω από τα στενά όρια του προγράμματος μαθημάτων. Ευελπιστούμε έτσι το Conatus να καταστεί χώρος ουσιαστικής ερευνητικής δραστηριότητας και νησίδα φιλοσοφικού διαλόγου. Πίσω από την πρωτοβουλία μας, δεσπόζει το όραμά μας για ένα Πανεπιστήμιο που δεν θα περιορίζεται στην κατάρτιση, αλλά θα προάγει την ελεύθερη κριτική σκέψη, δημιουργώντας εξωστρεφείς δομές που θα προσελκύουν το ακαδημαϊκό ενδιαφέρον.

Το Conatus, ωστόσο, δεν αποτελεί προϊόν μόνον αυτής της βούλησης. Η ιδρυτική πράξη συνέβη όταν αυτή η φοιτητική πρωτοβουλία συνάντησε τη στήριξη δύο ανθρώπων που υπηρετούν, επί σειρά ετών, το όραμα για την αναβάθμιση του ακαδημαϊκού έργου του Πανεπιστημίου. Πρόκειται για τη Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου και τον Γεώργιο Βασίλαρο, καθηγητές που, ουσιαστικά, έδωσαν πνοή στην ιδέα μας και στους οποίους, ως ένδειξη ευγνωμοσύνης, αφιερώνουμε το πρώτο μας τεύχος.

Όμως, για να επιτύχει αυτό το περιοδικό τους στόχους του, χρειάζεται τη συνεργασία και τη συμβολή των μελών της ακαδημαϊκής μας κοινότητας. Ως εκ τούτου, θα θέλαμε να απευθύνουμε ιδιαίτερες ευχαριστίες στο Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, το οποίο, προεξάρχουσας της Προέδρου κυρίας Μαρίζας Φουντοπούλου, μας έθεσε υπό την αιγίδα του, καθώς και σε όλους τους καθηγητές και φοιτητές που εθελοντικά στήριξαν την προσπάθειά μας. Ξεχωριστές ευχαριστίες οφείλουμε, ωστόσο, στον Διευθυντή του Εργαστηρίου Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας, κύριο Ευάγγελο Πρωτοπαπαδάκη, υπεύθυνο για την έκδοση του περιοδικού. Ευχαριστούμε, τέλος, την επιστημονική μας επιτροπή και, κυρίως, όσους έμπρακτα καλωσόρισαν το Conatus, υποβάλλοντάς τα άρθρα τους για δημοσίευση.



**ενότητα 1**

μεταφράσεις



# Τα τρία κύματα της νεωτερικότητας<sup>1</sup>

**Leo Strauss**

**Μετάφραση:** Δέσποινα Βερτζάγια

**Επιμέλεια:** Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου

**Π**ρος 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

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

<sup>2</sup> 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· αναμφισβήτητητα, 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.<sup>3</sup>

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-

<sup>3</sup> 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 εξερευνηθείς 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 καλοτυχία<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 (αριστοτελική ανθρώπινης) 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.

<sup>7</sup> Σ.τ.μ.: Πρβλ. το σχετικό χωρίο της *Πολιτείας*, V, 473 d-e: «Ἐὰν μή [...] 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.<sup>8</sup>

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·<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Σ.τ.μ.: Υπό τον αστερισμό της νεωτερικότητας, που εγκαινιάζει 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.

<sup>10</sup> 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 κλασικής 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.<sup>11</sup> Η ορθοφροσύνη, είναι η υπακοή στη θείκα εγκαθιδρυμένη τάξη, όπως ακριβώς –στην κλασική 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),<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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*».<sup>14</sup> Η ύλη δεν είναι διεφθαρμένη ή φαύλη: δεν υπάρχει ανθρώπινη κα-

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

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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*»,<sup>15</sup> 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*».<sup>16</sup>

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 επιστήμη<sup>17</sup> [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 θεμελιώδως 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).<sup>18</sup> Το να γνωρίζεις είναι ένα είδος κατασκευής· η ανθρώπινη κατανόηση υπαγορεύει, 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-

<sup>15</sup> 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).*

<sup>16</sup> 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.*

<sup>17</sup> Σ.τ.μ.: Συμβατικά η «επιστημονική επανάσταση» εγκαθιρύεται το 1543 με την έκδοση του *De revolutionibus orbium coelestium* του Κοπερνίκ και το *De humani corporis fabrica* του Βεσαλίου. 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.

<sup>18</sup> 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,<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> Η τελειότητα του ανθρώπου δεν είναι η φυσική του τελείωση, αλλά ένα ιδεώδες ελεύθερα διαμορφωμένο από τον ίδιο τον άνθρωπο.<sup>21</sup>

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 κατόνοσε 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»,<sup>22</sup> 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

<sup>19</sup> 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).

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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

<sup>22</sup> 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 ακατάπιστα για ήθη και αρετή, οι δικοί μας, δε, μιλούν μόνο για εμπόριο και χρήμα». <sup>23</sup> 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 πνιγνό 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». <sup>24</sup> 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-

<sup>23</sup> 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).

<sup>24</sup> 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 ανακεφαλαιώσουμε: 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.<sup>25</sup> 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 υποβιάσεις 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 υποβιασμό, 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 καθεστεικίας 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

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup> 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-

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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 αγνοώ. Τι είναι αυτό που την καθιστά νόμιμη; Πιστεύω ότι σε αυτό μπορώ να απαντήσω».<sup>28</sup> 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

<sup>28</sup> 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, επανεμφανίστηκε 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».<sup>29</sup> 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».<sup>30</sup>

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,

<sup>29</sup> 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).

<sup>30</sup> 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».<sup>31</sup> 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,

<sup>31</sup> 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 γίνεσθαι 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,<sup>32</sup> 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*».<sup>33</sup> 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

<sup>32</sup> 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

<sup>33</sup> 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.



## **ενότητα 2**

άρθρα



# Το γυναικείο ζήτημα κατά τη Hannah Arendt<sup>1</sup>

**Κατερίνα Καρούνια**

*Paris-Sorbonne (Paris IV)*

## I

Σύμφωνα με τη Hannah Arendt, «είναι και φαίνεσθαι συμπίπτουν».<sup>2</sup> Σε συμφωνία με τη φαινομενική φύση του επίγειου κόσμου, η ανθρώπινη πραγματικότητα ανάγεται σε αυτό που καθίσταται ορατό και μπορεί να ακουστεί τόσο από τον άλλον, όσο και από εμάς τους ίδιους.<sup>3</sup> Οι άνθρωποι δεν βρίσκονται απλώς μέσα στον κόσμο, ανήκουν σε αυτόν.<sup>4</sup> Ως εκ τούτου, έχουν την ακατανίκητη παρόρμηση να παραμένουν φανεροί στους άλλους. Ο απολύτως ανθρώπινος χαρακτήρας τους, επομένως, εδράζεται στην «ικανότητα εμφάνισής»<sup>5</sup> τους μέσω της ομιλίας και πράξης, πάνω στη θεατρική σκηνή που είναι ο κόσμος.

Η «ορατότητα» συναντά, επίσης, την έννοια της «διασημότητας».<sup>6</sup> Η αυξανόμενη αναγνωρισιμότητα της οποίας χαίρει ο πράττων οφείλεται στο γεγονός ότι γίνεται διαρκώς «αντιληπτός».<sup>7</sup> Χάρη στην προβολή της «ιδιοφυίας» θα μπορούσε να μεταβληθεί η μειονεκτική θέση του πρόσφυγα και του απάτριδος.<sup>8</sup> Το *status* που μοιράζονται και οι δύο είναι εκείνο του «παρείσακτου».<sup>9</sup> Πρόκειται για κατάσταση που σημαίνει ακριβώς τον αποκλεισμό, από το σύνολο, των ατόμων τα οποία ο νόμος αναγνωρίζει θεσμικά ως «πρόσωπα».

Το πρόσωπο, δηλαδή η *persona*, αντιστοιχεί στη μάσκα. Πρόκειται για μια «πολιτική μεταφορά» προερχόμενη από το χώρο του θεάτρου,<sup>10</sup> και η οποία εκφράζει το χαρακτήρα της δημόσιας προσωπικότητας στη διάκρισή της από την αμιγώς ιδιωτική

<sup>1</sup> Για τη Βάνα Νικολαΐδου – Κυριανίδου, που μου άνοιξε φιλοσοφικούς δρόμους, με μύησε στην αρεντική σκέψη, μου παρέχει συνεχή και πολύτιμη στήριξη. Αντίδωρον αντί πολλών.

<sup>2</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Inc., New York, San Diego, London 1978 (19711), σελ. 19.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 2008 (1958 για την πρωτότυπη έκδοση), σελ. 75.

<sup>4</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, σελ. 20.

<sup>5</sup> Ο.π., σελ. 21.

<sup>6</sup> H. Arendt, "Imperialism", στο *The Origins of Totalitarianism*, The World Publishing Company, Cleveland and New York 1958 (19511), σσ. 123-302, σελ. 287.

<sup>7</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, σελ. 19.

<sup>8</sup> H. Arendt, "Imperialism", στο *The Origins of Totalitarianism*, σελ. 279.

<sup>9</sup> B. Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", στο B. Honig (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1995, σσ. 135-166, σελ. 155.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Για την Επανάσταση*, Α. Στουπάκη (Μτφρ.), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006 (1963<sup>1</sup> για την πρωτότυπη έκδοση), σελ. 143.

ύπαρξη. Η μάσκα αντικαθιστά το πρόσωπο του πράττοντος, το οποίο καλύπτει, αφήνοντας, παράλληλα, τη φωνή του να ακουστεί<sup>11</sup> μέσα από αυτήν. Αντίστοιχα, η πράξη και η ομιλία, για την Arendt, αποκαλύπτουν «ποιος» είναι εκείνος που μιλά και πράττει, αφήνοντας στην αφάνεια τα χαρακτηριστικά που θα απαντούσαν στο ερώτημα «τι είσαι;» αυτός που λέγει και δρα.

Ο ρόλος της μάσκας-*persona*, η οποία αποκαλύπτει την προσωπική ταυτότητα ενός αναντικατάστατου, ως μοναδικού, ατόμου, βρίσκεται στον αντίποδα του λόγου ύπαρξης της μπούρκα και του νικάμπ.<sup>12</sup> Κατά την αρχαιότητα, με τη βοήθεια της μάσκας του, ο υποκριτής υποδυόταν το ρόλο του σαν να επρόκειτο για τον ίδιο του τον εαυτό.<sup>13</sup> Η μπούρκα όμως σβήνει το «ποιος»· εδώ, το «ποιος» είναι αδύνατον να απαντηθεί, εφόσον βρισκόμαστε μπροστά σε μια μη-παρουσία. Έτσι, μέσω της απόλυτης «αφάνειας» την οποία επιφέρει αυτή η κάλυψη, η έννοια του προσώπου καταλύεται. Καθιστώντας η μπούρκα τις γυναίκες «μη αντιληπτές», τις καθιστά *ανύπαρκτες*. Εάν η μάσκα-*persona* φέρει στο φως την αμιγώς εγκόσμια ύπαρξη, άρρηκτα συνδεδεμένη με την ικανότητα του σκέπτεσθαι, η μπούρκα καταδικάζει την γυναίκα σε α-κοσμία, μετατρέποντάς τη σε ένα ον ψευδαισθησιακό, σε έναν «αντικατοπτρισμό που εξαφανίζεται εάν τον πλησιάσουμε».<sup>14</sup> Υπό αυτούς τους όρους, η γυναίκα ανάγεται σε ένα πλάσμα το οποίο παρουσιάζει αναλογίες με το «αφηρημένο ανθρώπινο ον που δεν μοιάζει να υπάρχει πουθενά».<sup>15</sup>

## II

Όσον αφορά στην έννοια της μάσκας, οι φεμινιστικές προσεγγίσεις παρουσιάζουν έντονες διαφοροποιήσεις συγκριτικά με την αρεντική θεώρηση.

Σύμφωνα με τη G. Anzaldúa, για παράδειγμα, κάθε μάσκα που επιβάλλεται στις γυναίκες καλύπτει τη φυλετική τους διαφορετικότητα.<sup>16</sup> Η «ανάμειξη» διαφορετικών «ταυτοτήτων» μεταξύ τους θα σηματοδοτούσε για τις γυναίκες το τέλος της ιδιαιτερότητάς τους. Παράλληλα, η προσαρμοστικότητά τους<sup>17</sup> δεν συμβαδίζει με την τελεσίδικη «ένταξη» τους σε μία μόνο ομάδα. Ο «γυναικείος τρόπος» σκέψης και δράσης<sup>18</sup> δεν αποδέχεται την περιθωριοποίηση<sup>19</sup> και την ομοιογενοποίηση των γυναικών, ούτε όμως και τη «φανέρωση της εσωτερικής φύσης» τους<sup>20</sup> σε συμφωνία με τον πλουραλιστικό<sup>21</sup> του χαρακτήρα, επιδίδεται στην «κατασκευή προσώπων», ταυτοτήτων, ανάλογα με την περίπτωση.

<sup>11</sup> Ο.π.

<sup>12</sup> Πρβλ. την ιστοσελίδα <http://www.hannaharendtcenter.org/?p=8073>, (ανακτήθηκε στις 10/06/2015).

<sup>13</sup> H. Arendt, *Για την Επανάσταση*, σελ. 144.

<sup>14</sup> Η ίδια, *The Life of the Mind*, σελ. 45.

<sup>15</sup> Η ίδια, "Imperialism", στο *The Origins of Totalitarianism*, σελ. 291.

<sup>16</sup> D. Anzaldúa, *Making Face, Making Soul. Haciendo Caras*, Aunt Lute Books, San Francisco 1990, σσ. xv,xxi.

<sup>17</sup> Ο.π., σελ. xv.

<sup>18</sup> Ο.π., σελ. 386.

<sup>19</sup> Ο.π., σελ. xxii.

<sup>20</sup> S. Bickford, "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance", στο B. Honig (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, σσ. 313-336, σελ. 325.

<sup>21</sup> D. Anzaldúa, *Making Face, Making Soul*, σελ. 379.

Από το γεγονός, μάλιστα, ότι οι γυναίκες είναι «σμιλεμένες και σηματοδωμένες από τις αιχμηρές βελόνες της εμπειρίας», προκύπτει η ανάγκη για συγκεκριμένους «ανατρεπτικούς πολιτικούς χειρισμούς». <sup>22</sup> Η χρόνια και πολύπλευρη αυθαιρεσία σε βάρος των γυναικών θα πρέπει να αντιμετωπιστεί με πολιτικά μέσα.

Όπως, όμως, υποστηρίζει η Β. Honig, <sup>23</sup> για την Arendt, η εμπειρία δεν παραπέμπει σε «δυνάμει τόπους πολιτικοποίησης». Η «υπεροχή της εμφάνισης» <sup>24</sup> δεν συνεπάγεται, παράλληλα, άρνηση των εμπειρικών χαρακτηριστικών. Η εξήγηση δεν βρίσκεται στην υπόθεση της P. Birmingham <sup>25</sup> ότι, για την Arendt, «η εμφάνιση» μπορεί να είναι «εγκόσμια» χωρίς να είναι απαραίτητος και «κοινή»:

«η [κοινή] εμφάνιση σχηματίζεται μέσω των κοινών ενδιαφερόντων, του 'είναι-μαζί' (*inter-esse*), μίας πληθούς ανθρώπινων όντων. Η διαφορική σημασία του 'δημοσίου' έγκειται στη διάκριση του '*inter homines esse*' (είμαι ανάμεσα σε ανθρώπους) από το '*inter-esse homines*' (βρίσκομαι μαζί με άλλους). Μόνο το τελευταίο είναι ορθά διυποκειμενικό και πολιτικό».

Η «εμφάνιση», όμως, είναι από τη φύση της κοινή, ακριβώς επειδή παραμένει πάντοτε δημόσια. «Δημόσιο», με την πρώτη σημασία του όρου, είναι ό,τι καθίσταται πραγματικό λόγω της από κοινού εμφάνισής του. <sup>26</sup> Έχοντας τεθεί σε παρένθεση, τα εμπειρικά χαρακτηριστικά δεν αποτελούν παρά το αντικείμενο μίας «υποτυπώδους ευγνωμοσύνης». <sup>27</sup>

Στην Επιστολή της (24/07/1963) προς τον G. Scholem <sup>28</sup>, η H. Arendt κάνει λόγο για τα «αδιαφιλονίκητα γεγονότα» της ζωής, όπως το να έχεις γεννηθεί γυναίκα ή το να είσαι Εβραία. Αν και τυχαία, αυτά τα δεδομένα, <sup>29</sup> παραμένουν αμετάβλητα. Επομένως, η άρνησή τους θα συνιστούσε παραλογισμό. Όπως η ίδια επισημαίνει, το να μην αποδεχθεί το γεγονός ότι είναι Εβραία θα ήταν το ίδιο άτοπο, όπως αν έλεγε ότι δήθεν είναι «άνδρας και όχι γυναίκα». <sup>30</sup>

Το αίτημα της S.M. Okin για «κατάργηση της έννοιας του φύλου» <sup>31</sup> φαίνεται να απέχει αρκετά από την ανωτέρω θέση. Το πρόταγμά της για διαμόρφωση ενός κοινωνικού μοντέλου, πλουραλιστικού ως προς τις πεποιθήσεις και τους τρόπους ζωής, <sup>32</sup> προϋποθέτει την πλήρη απεμπόληση του φύλου. Η απεμπόληση αυτή, εκτός των άλλων, σημαίνει τον περιορισμό της επίδρασης του φύλου στο σχολείο και στο χώρο εργασίας, <sup>33</sup> την εξ ίσου ανάληψη των οικογενειακών υποχρεώσεων, <sup>34</sup> και την ισότιμη

<sup>22</sup> Ο.π., σελ. xv.

<sup>23</sup> B. Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", σελ. 135.

<sup>24</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, σελ. 24.

<sup>25</sup> P. Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, x.t. 2006, σελ. 85.

<sup>26</sup> H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, ό.π.

<sup>27</sup> Η ίδια, *The Jewish Writings*, Kohn, J., Feldman, R.H. (Επιμ.), Schocken Books, New York 2007, σελ. 466.

<sup>28</sup> Ο.π.

<sup>29</sup> H. Arendt, "Truth and Politics", στο P. Baehr (Επιμ.), *The Portable Hannah Arendt*, Penguin Books, x.t 2000, σσ. 545-575, σελ. 557.

<sup>30</sup> Η ίδια, *The Jewish Writings*, ό.π.

<sup>31</sup> S.M. Okin, *Justice, genre et famille*, Flammarion, Paris 2008, σελ. 413.

<sup>32</sup> Ο.π., σελ. 390.

<sup>33</sup> Ο.π., σελ. 383.

<sup>34</sup> Ο.π., σελ. 380.

κατανομή θέσεων στον πολιτικό τομέα.<sup>35</sup> Στόχος είναι η εφαρμογή αυτού του νέου μοντέλου. Έτσι, η θεσμική υιοθέτηση κατάλληλων μηχανισμών,<sup>36</sup> οι κρατικές πολιτικές, οι νόμοι<sup>37</sup> καθίστανται τα απαραίτητα εργαλεία για την επίτευξή του. Εύλογα θα μπορούσε να διερωτηθεί κανείς, εδώ, για το αν υπάρχει κάποιο σημείο σύγκλισης με την αρεντική σκέψη. Για παράδειγμα, στην *Υπόσχεση Πολιτικής*, διαβάζουμε:

«Δεν μπορούμε να αλλάξουμε τον κόσμο αλλάζοντας τους ανθρώπους του[...] Αν επιθυμούμε να αλλάξουμε [...] κάποιο δημόσιο όργανο που υπάρχει στον κόσμο, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να αναθεωρήσουμε τη δομή του, τους νόμους, τα θεσπίσματα και να ελπίσουμε πως όλα τα υπόλοιπα θα γίνουν μόνα τους».<sup>38</sup>

Στις αρεντικές θεωρήσεις μάς παραπέμπει, επίσης, και το συμπέρασμα της S.M.Okin για την αναγκαία συμπερίληψη διαφορετικών οπτικών γωνιών σε ένα είδος διευρυμένης σκέψης:

«εφόσον προσπαθούμε να παραγάγουμε δίκαιες αρχές, ή εφόσον αξιώνουμε τη λήψη δίκαιων αποφάσεων [...] δεν μπορούμε να το κάνουμε σαν να μην ήμασταν κανείς, σαν να μην ήμασταν άνδρας ή γυναίκα».<sup>39</sup>

Στην πραγματικότητα όμως, και στις δύο αυτές περιπτώσεις, η ομοιότητα είναι επιφανειακή. Για την S.M.Okin, επί παραδείγματι, ο πολιτικός τομέας εντάσσεται στην κοινωνική σφαίρα. Η άποψη αυτή βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την αυστηρή αρεντική διάκριση μεταξύ δημόσιας, κοινωνικής και ιδιωτικής σφαίρας. Στην παρατήρηση ότι αυτή ακριβώς η διάκριση συνεπάγεται τη σχολαστική κατανομή των ανθρώπινων δραστηριοτήτων μεταξύ των τριών τομέων βασίζεται, άλλωστε, η «φαινομενολογική ουσιοκρατία», την οποία καταλογίζουν στην Arendt φεμινίστριες θεωρητικοί.<sup>40</sup>

Πράγματι, και για την Arendt, η «αρχή της δικαιοσύνης» λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή της οργάνωσης της πολιτικής ανθρώπινης συνύπαρξης, η οποία θεσπίζει την ισότητα μεταξύ των μελών της.<sup>41</sup> Η υλοποίηση της επιδίωξης της S.M.Okin για αρμονική εξισορρόπηση, μέσω της νομοθεσίας, δικαιωμάτων και ευθυνών των δύο φύλων καθίσταται ξένη προς τον κοινωνικό τομέα· ο τελευταίος δεν προσφέρεται για τη δημιουργία συνθηκών πραγματικής ισονομίας. Ρυθμίσεις, όμως, προς αυτήν την κατεύθυνση στερούνται λόγο ύπαρξης στο πολιτικό πεδίο που είναι ο αρεντικός «κόσμος». Άρρηκτα συνδεδεμένος με τη δράση και την ομιλία, ο κόσμος διαχωρίζει και ενώνει παράλληλα τα μοναδικά και διακριτά όντα,<sup>42</sup> διασώζοντας, έτσι, την ατομικότητα της γνώμης. «Από την αρχή η πολιτική οργανώνει εκείνους που είναι εντελώς διαφορετικοί, με απώτερο στόχο τη σχετική [τυπική] τους ισότητα, και σε αντιδιαστολή προς τις σχετικές τους διαφορές», υπογραμμίζει η Arendt.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> Ο.π., σελ. 389.

<sup>36</sup> Ο.π., σελ. 383.

<sup>37</sup> Ο.π., σελ. 379.

<sup>38</sup> H.Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, Χαλμούκου Κ. (Μτφρ.), Κέδρος, Αθήνα 2009, σελ. 163.

<sup>39</sup> S.M. Okin, *Justice, genre et famille*, σελ. 404.

<sup>40</sup> S. Benhabib, "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space", στο *History of the human Sciences*, Vol. 6, No. 2, 1993, σσ. 99-114, σελ. 104.

<sup>41</sup> H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 605.

<sup>42</sup> Η ίδια, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σελ. 248.

<sup>43</sup> Η ίδια, *Υπόσχεση πολιτικής*, σελ. 151.

Η οριζόντια υπέρβαση του φύλου θα εξασφάλιζε την τυπική ισότητα των πραττόντων. Χωρίς να διακυβεύεται, στο όνομα του εξισωτισμού, η προσωπική γνώμη συγκεκριμένων ανθρώπινων όντων, η ισότητα αυτή παραχωρεί το βήμα και στην υποκειμενική οπτική γωνία των γυναικών. Στο πλαίσιο συνθηκών ελευθερίας, επιτρέπει την έκφραση της οπτικής γωνίας ενός όντος που είναι *femini generis*, περιλαμβάνοντας αυτή τη διακριτή άποψη στη διαδικασία της «διευρυμένης σκέψης» *in actu*. Τα γνωρίσματα της εμπειρικής ύπαρξης είναι δεδομένα και αδιαμφισβήτητα. Όπως όμως επισημαίνεται στο «Αλήθεια και Πολιτική»:

«Η ρηκή έκφραση των δεδομένων<sup>44</sup> δεν οδηγεί σε καμία πράξη· τείνει, αντιθέτως, υπό κανονικές συνθήκες, προς την αποδοχή της παρούσας τάξης πραγμάτων. Αυτό, βέβαια, δεν προκαθορίζει ότι η χρήση δεδομένων από πολιτικές οργανώσεις δεν θα μπορούσε να είναι νομιμοποιημένη [...]».<sup>45</sup>

Στις ανωτέρω «πολιτικές οργανώσεις» δεν συμπεριλαμβάνονται οι φεμινιστικές εκείνες ομάδες, στις οποίες η Arendt ασκεί κριτική το 1932. Συγκεκριμένα, αναφερόμενη στην πολιτική του αποτυχία, παραλληλίζει το «γυναικείο κίνημα» με αυτό της «νεότητας», στη βάση του κοινού αφαιρετικού τους χαρακτήρα.<sup>46</sup> Υπό αρεντική οπτική γωνία, αφαιρετικότητα θα καταλογίζαμε αφενός στη ρασιοναλιστική, αφετέρου δε στην ουσιοκρατική τάση του φεμινισμού.

Στην περίπτωση του ρασιοναλιστικού φεμινισμού, οι γυναίκες αρνούνται το φύλο τους. Επιδιώκουν την υπέρβαση εκείνων των χαρακτηριστικών που στέκονται εμπόδιο στην κοινωνική τους αφομοίωση. Ως εκ τούτου, η αυτο-κατανόσή τους επικεντρώνεται στην ιδιότητά τους ως μελών της ανθρωπότητας.<sup>47</sup> Οι «καταπιεσμένοι και περιφρονημένοι» προσβλέπουν στην απομυθοποίηση του «κόσμου», από τον οποίο είναι αποκλεισμένοι και του οποίου τη διάρκεια και σπουδαιότητα αμφισβητούν. Αναζητούν καταφύγιο στη φύση, σε ό,τι η R.Varnhagen ονόμαζε «αληθινές πραγματικότητες».<sup>48</sup> Αντίστοιχα, οι γυναίκες διεκδικούν τα ανθρώπινα δικαιώματα που θεωρούν ότι πρέπει να τους αναγνωρισθούν. Στο όνομα της φύσης, η αντίσταση απέναντι στο κοινωνικά κατασκευασμένο γίνεται η «δεύτερη φύση» τους.<sup>49</sup>

Η έννοια της «φυσικής ελευθερίας», εντούτοις, καθιστά «δούλους και τυράννους εξίσου αφύσικους».<sup>50</sup> Η αρεντική ελευθερία είναι το «νόημα της πολιτικής»<sup>51</sup>- μία «πολιτική πραγματικότητα» εντός ενός νομοθετικά οριοθετημένου και προστατευμένου χώρου.<sup>52</sup> Ο H. Heine μπόρεσε να «μιλήσει τη γλώσσα ενός ελεύθερου και να τραγου-

<sup>44</sup> Ως «δεδομένα» θα πρέπει να εκλάβουμε εδώ τα ιστορικό-πολιτικά γεγονότα και τα ανθρώπινα εκείνα χαρακτηριστικά που δίνονται στην εμπειρία μας ως τετελεσμένα και αυταπόδεικτα.

<sup>45</sup> H. Arendt, "Truth and Politics", σελ. 557.

<sup>46</sup> H. Arendt, «Le problème de la femme dans le monde contemporain», στο Astrup A-S. (μτφρ.) *Les Cahiers du GRIF*, Numéro 33, 1986, σσ. 69-72, σελ. 71. Ανακτήθηκε από την ιστοσελίδα [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif\\_07706081\\_1986\\_num\\_33\\_1\\_1683](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_07706081_1986_num_33_1_1683).

<sup>47</sup> Πρβλ. F. Collin, «Praxis de la différence : Notes sur le tragique du sujet », στο *Les Cahiers du GRIF*, N. 46., 1992, σσ. 125-141, σελ. 132.

<sup>48</sup> H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 279.

<sup>49</sup> M. Riot-Sarcey, & E. Varikas, «Réflexions sur la notion d'exceptionnalité » στο *Les Cahiers du GRIF*, N. 37-38, 1988, σσ. 77-89, σελ. 82.

<sup>50</sup> H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 280.

<sup>51</sup> H. Arendt, *Υπόσχεση Πολιτικής*, σελ. 165.

<sup>52</sup> H. Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the world?", στο *Men in dark times*, Harcourt, Braque & World, Inc., New York 1968, σσ. 81-94, σσ. 81-2.

δήσει τα τραγούδια ενός φυσικού ανθρώπου» διότι αρνήθηκε να δεχθεί πως «ένας Εβραίος μπορεί να γίνει άνθρωπος μόνο όταν πάψει να είναι Εβραίος», επισημαίνει η Arendt.<sup>53</sup>

Αντιστρόφως, λόγω της έλλειψης εμπειρικών χαρακτηριστικών που θα προσδιόριζαν «αυτό που είναι», ο «πολίτης του κόσμου» παρομοιάζεται με «ερμαφρόδιτο»<sup>54</sup>. Εφόσον «η ομοιότητα πόρρω απέχει από την ομοιομορφία», η από κοινού ανθρωπινότητα των δύο φύλων συμβαδίζει με την απόλυτη διαφορετικότητά τους.<sup>55</sup> Υπό αυτή την έννοια, η Arendt προέβη σε «επανεγγραφή» της διαφοράς των φύλων,<sup>56</sup> χωρίς αυτή η θεωρητικοποίηση να είναι ουσιοκρατική.<sup>57</sup>

Δεν είναι, επομένως, εύστοχη η κριτική εκείνη που τής καταλογίζει ότι «απέτυχε να αναγνωρίσει την πληθύ των γυναικών».<sup>58</sup> Δεν είναι το γυναικείο σώμα που παραμένει εκτός της πολιτικής σφαίρας, αλλά εκείνο που το σώμα -εν γένει- εκπροσωπεί, δηλαδή η αναγκαιότητα. Θα πρέπει να προσεγγίσουμε το «αρεντικό σώμα» σαν «φυσικό αντικείμενο», όπως προτείνει η Zerilli.<sup>59</sup> Είναι το *ανθρώπινο σώμα* εκείνο που λαμβάνει μέρος στην ατέρμονη, κυκλική, φυσική κίνηση της «ζωής» από τη γέννηση έως το θάνατό του. Ο θάνατος σηματοδοτεί για κάθε ανθρώπινη ύπαρξη την αίσθηση της προσωρινότητάς της. Υπό αυτήν την προοπτική, ως «νέα αρχή», κάθε γέννηση, αποτελεί μία ευκαιρία αποκατάστασης της εφήμερης ανθρώπινης φύσης.

Μέσα στον κόσμο, επιζητώντας να δανεισθούν τη διάρκεια του, διαβιούν οι «άνθρωποι»<sup>60</sup> και όχι ο Άνθρωπος. Ο κοινός χώρος όπου κινούνται ελεύθερα τα ανθρώπινα όντα -νόμω ίσα μεταξύ τους- δεν υπάρχει εκ φύσεως. Ως αμιγώς πολιτικός τρόπος συνύπαρξης, η πληθύς δεν έρχεται να υπηρετήσει τις ανάγκες της βιολογικής επιβίωσης, αλλά γεννιέται από την *amor mundi*.

Ο αποκλεισμός της κυριαρχίας από τον ορισμό της πολιτικής, τον οποίο υποστηρίζει η Arendt, βοηθάει έτσι να κατανοήσουμε καλύτερα τα όσα η ίδια ισχυρίστηκε, συνομιλώντας με τον G.Gaus.<sup>61</sup> Συγκεκριμένα, υποστήριξε ότι τα επαγγέλματα που απαιτούν να δίνεις εντολές, είναι ακατάλληλα για μία γυναίκα, «εάν θέλει να παραμείνει θηλυκή». Με άλλα λόγια, εάν αυτή δεν επιζητεί την εκ των πραγμάτων ανέφικτη υπέρβαση «αυτού που είναι». Θα ήταν, λοιπόν, εντελώς άστοχο να θεωρήσουμε εδώ ότι

<sup>53</sup> H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 285.

<sup>54</sup> H. Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the world?", σελ. 89.

<sup>55</sup> Ο.π.

<sup>56</sup> L.M.G. Zerilli, "The Arendtian Body", στο B.Honig (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ό.π., σσ. 167-194, σελ. 186.

<sup>57</sup> J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity: What Will We Lose If We Win?", στο *Hypatia*, Vol. 8, No. 1 (Winter), 1993, σσ. 35-54, σελ. 42. Ανακτήθηκε στις 16-08-2015 από <http://www.jstor.org/stable/3810300>.

<sup>58</sup> J.B. Landes, "Novus Ordo Seclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France", στο Honig B. (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ό.π., σσ. 195-220, σελ. 207.

<sup>59</sup> L.M.G. Zerilli, "The Arendtian Body", σελ. 172.

<sup>60</sup> «Ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο, όμως οι άνθρωποι είναι ένα ανθρώπινο, γήινο προϊόν, το προϊόν της ανθρώπινης φύσης. [...] Τα λιοντάρια στο σύνολό τους είναι κάτι που απασχολεί μόνο τα ίδια τα λιοντάρια» (H. Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής*, σελ. 148).

<sup>61</sup> H. Arendt, "What Remains? The Language Remains: A conversation with G. Gaus", στο P. Baehr (Ed.) *The Portable Hannah Arendt* Penguin Books, χ.τ. 2000, σσ. 3-24, σελ. 7. Συνέντευξη διαθέσιμη και στο διαδίκτυο: <https://www.youtube.com/watch?v=j95yTEUι6KW>.

η Arendt υπερασπίζεται τον αποκλεισμό των γυναικών από τη δημόσια σφαίρα. Μια τέτοια ερμηνεία θα αντέφασκε με την πάγια θέση της για τον αντι-πολιτικό χαρακτήρα κάθε κάθετης διάρθρωσης των ανθρωπίνων σχέσεων.

Κι αν ακόμη δεν έλαβε υπόψη της τα αιτήματα των γυναικών για ισότητα, όπως εκφράστηκαν, για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης,<sup>62</sup> χρειάζεται να επισημάνουμε ότι αυτά είχαν, κατά κύριο λόγο, κοινωνικό χαρακτήρα. Υπερασπίστηκε, εντούτοις, με σθένος την «ισονομία», την οποία ο Πολύβιος ονόμασε «ισολογία».<sup>63</sup> Σύμφωνα με τις αρχές που δομούν τη δημοκρατική αρχαία πόλη, και τις οποίες η Arendt υιοθετεί, η έννοια της ισονομίας δεν σημαίνει απλώς «ότι ο νόμος είναι ίδιος για όλους». Ισονομία, αντίθετα, σημαίνει ότι «όλοι έχουν το ίδιο δικαίωμα άσκησης της πολιτικής δραστηριότητας»<sup>64</sup> και, κατ' επέκταση, το ίδιο δικαίωμα στην απόκτηση δικαιωμάτων.<sup>65</sup>

### III

Στη δεύτερη περίπτωση, εκείνη του ουσιολογικού φεμινισμού, η επιθυμία απελευθέρωσης από την ανδρική κυριαρχία καταλήγει σε μία αντεστραμμένη αυτο-κατανόηση. Είναι το «υποκείμενο-γυναίκα» που αναζητά, εδώ, τη θέση της στον κοινό κόσμο - εκπροσωπώντας, αυτή τη φορά, ένα επιμέρους είδος του ανθρωπίνου γένους. Το παράδειγμα με το οποίο η Arendt κλείνει τον *Ιμπεριαλισμό* καθιστά ξεκάθαρη την ένστασή της: ένας Νέγρος μέσα σε μία κοινότητα λευκών, όταν γίνεται αντιληπτός ως νέγρος και μόνο, χάνει την «ανθρώπινη ελευθερία για δράση»· χάνει και την «εξέχουσα πολιτική» του «ποιότητα»,<sup>66</sup> λόγω επικράτησης της αντίστοιχης βιολογικής.

Για το λόγο αυτόν, από αρεντική οπτική γωνία και παρότι η F. Collin δεν το επισημαίνει, η κοινή αξίωση των γυναικών «να γίνουν επιτέλους υποκείμενα» με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, εμφανιζόμενες πάντως «“με τον λόγο και την πράξη” στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα»,<sup>67</sup> είναι τόσο ανεδαφική όσο και αντιφατική. Δραστηριοποιούμενες στο όνομα του ανθρωπίνου γένους δεν θα μπορούσαν να προβούν σε αυθόρμητες πράξεις. Οι κινήσεις τους θα εκλαμβάνονταν σαν φυσικά επακόλουθα «αυτού που είναι», όπως ακριβώς και στην περίπτωση που θα εκπροσωπούσαν, απλώς, το φύλο τους.

Η παρατήρηση αυτή ευθυγραμμίζεται με την καίρια διάκριση μεταξύ «εμφάνισης» και «έκθεσης» του ατόμου. Ο πολίτης του Διαφωτισμού γίνεται «δημόσιο πρόσωπο» όταν «παρουσιάζει» «αυτό» που ο ίδιος είναι.<sup>68</sup> «ποιος» ήταν εκείνος που δεν «εμφανίστηκε» ανάμεσα σε ίσους δεν θα μπορέσει να καταστεί γνωστό, όντας μη «πραγματικό» – η πολιτική δράση έχει εξ ορισμού εγκόσμιο, και, υπό αυτή την έννοια, συλλογικό

<sup>62</sup> J. B. Landes, 'Novus Ordo Seclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France', σελ. 209.

<sup>63</sup> H. Arendt, *Υπόσχεση πολιτικής*, σελ. 176.

<sup>64</sup> Ο.π.

<sup>65</sup> H. Arendt, "Imperialism", σελ. 296.

<sup>66</sup> Ο.π., σελ. 302.

<sup>67</sup> F. Collin, «Praxis de la différence : Notes sur le tragique du sujet », σελ. 132.

<sup>68</sup> H. Arendt, *The Jewish Writings*, σελ. 28.

χαρακτήρα: «Γινόμαστε ίσοι ως μέλη μίας ομάδας, χάρη στην απόφασή μας να μας εξασφαλίσουμε, από κοινού, ίσα δικαιώματα».<sup>69</sup>

Εντούτοις, η αντι-πολιτική θεμελίωση, της «αγωνιστικής δράσης» *in concert*, στην «ταυτότητα»,<sup>70</sup> θα απέβαινε σε «αποπροσωποποίηση»<sup>71</sup> της δημόσιας ζωής. Η «ταυτότητα» δεν τροφοδοτεί τον «σεβασμό» μεταξύ ίσων<sup>72</sup>, παρά την αμοιβαία «συμπάθεια» ανθρώπων εκτός-του-κόσμου, χωρίς «δικαίωμα στην ισότητα»<sup>73</sup>. Εφόσον οι γυναίκες δεν είναι αφηρημένα όντα, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη το εκάστοτε περιβάλλον τους, ώστε να αποφανθούμε για την κατάσταση στην οποία βρίσκονται: «η οικογένεια, και όχι το άτομο, είναι προλετάρια ή αστική».<sup>74</sup> Επιπλέον, η μεταβολή της εγκόσμιας θέσης τους δεν μπορεί να εξαρτάται από μια σύμπραξη μεμονωμένων «εαυτών». Η τελευταία δεν ευνοεί την πολιτική αλληλεπίδραση.

Έτσι και ο «παρίας της νεωτερικότητας» -ή ο πρόσφυγας, ως «ζωντανό σύμβολο» του παρία-<sup>75</sup> παραμένει πολιτικά αδύναμος,<sup>76</sup> στερούμενος μίας «επισημως αναγνωρισμένης ταυτότητας».<sup>77</sup> Όταν καθίσταται *parvenu*, αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως εξαίρεση, και στο γεγονός αυτό θεμελιώνεται η -πάντοτε μερική- αφομοίωσή του στο νέο περιβάλλον. Εφόσον «δεν μπορεί να γνωρίζει, ούτε όμως και να ξεχάσει», αδυνατεί να συνειδητοποιήσει και την πραγματική έκταση των δικών του δυνάμεων.<sup>78</sup> Αντίστοιχα, η «εξαιρετική γυναίκα», ως «γυναίκα *parvenue*»,<sup>79</sup> επιτυγχάνει την κοινωνική της αποδοχή όντας η εξαίρεση που επιβεβαιώνει τον κανόνα:<sup>80</sup> η προσπάθεια υπέρβασης της ανδρικής κυριαρχίας προϋποθέτει την αναγνώρισή της.

Εύλογα λοιπόν η Arendt θεωρεί αβάσιμες τις διαπιστώσεις κατά τις οποίες «εάν οι γυναίκες συνειδητοποιούσαν την κατάστασή τους» η ενεργός συμμετοχή τους τόσο στην κοινωνική όσο και στην πολιτική ζωή θα ακολουθούσε εκ των πραγμάτων. Πόσο μάλλον εφόσον πρόκειται για μία περίοδο, κατά την οποία η «αφαιρετικότητα» των γυναικείων διεκδικήσεων έγκειται, επιπλέον, στην έλλειψη συγκεκριμένων, πολιτικών στόχων<sup>81</sup> «που να αντανακλούν το παρόν».<sup>82</sup>

Καθώς, λοιπόν, η θεμελίωση της πολιτικής σε δεδομένα, εμπειρικά χαρακτηριστικά είναι αδύνατη, καθίσταται δύσκολη η νομιμοποίηση του συμπεράσματος στο οποίο οδηγείται η P.Birmingham: ότι δηλαδή η ενσάρκωμένη διαφορετικότητα των φύλων

<sup>69</sup> Η ίδια, "Imperialism", σελ. 301.

<sup>70</sup> B. Honig, "Toward an Agonistic Feminism : Hannah Arendt and the Politics of Identity", σελ. 160.

<sup>71</sup> H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση*, σελ. 330.

<sup>72</sup> Ο.π.

<sup>73</sup> H. Arendt, "Imperialism", σελ. 301.

<sup>74</sup> Η ίδια, « Le problème de la femme dans le monde contemporain », σελ. 71.

<sup>75</sup> Η ίδια, *The Jewish Writings*, σελ. 286.

<sup>76</sup> Ο.π., σελ. 74.

<sup>77</sup> H. Arendt, "Imperialism", σελ. 287.

<sup>78</sup> H.F. Pitkin, "Conformism, Housekeeping, and Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of the social", στο Honig B. (Επιμ.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ό.π., σσ. 51-80, σελ. 62.

<sup>79</sup> M. Riot-Sarcey, & E. Varikas, « Réflexions sur la notion d'exceptionnalité », σελ. 87.

<sup>80</sup> Ο.π., σελ. 78.

<sup>81</sup> H. Arendt, « Le problème de la femme dans le monde contemporain », σελ. 71

<sup>82</sup> E. Young-Bruehl, J.Roman & E.Tassin (Μτφρ.) *Hannah Arendt : Biographie. Pluriel*, Paris 2011, σελ. 123.

<sup>83</sup> P. Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, σελ. 93.

αποτελεί προϋπόθεση κάθε πολιτικής δράσης.<sup>83</sup> Συγκεκριμένα, βλέπει την Arendt να απευθύνει κάλεσμα σε «πολιτική αποδοχή»<sup>84</sup> της «γυμνής» ανθρωπίνης ύπαρξης, σε «υπέρβαση του αποκλεισμού» της από τη δημόσια σφαίρα, και σε ενσωμάτωση των χαρακτηριστικών της, δικαιωματικά, στον τομέα της πολιτικής.<sup>85</sup>

Πρόκειται για ερμηνεία στην οποία αντιτίθεται με πειστικά επιχειρήματα η S.Parekh.<sup>86</sup> Είναι σαφές ότι, για την Arendt, «το δεδομένο» όχι μόνο δεν είναι δημόσιο, αλλά και αποτελεί απειλή για τον «νόμο της ισότητας».<sup>87</sup> Έτσι, εάν θελήσουμε να ανακαλύψουμε, στο έργο της, κάποιο κάλεσμα, θα πρέπει να στραφούμε στη J.Kristeva,<sup>88</sup> και στη φράση της: «Να προσπαθείτε να είστε κάποιος». Είναι, ακριβώς, αυτό το *qui*, σε αντιπαράθεση προς το *quid*, που απαντά στο ερώτημα της Arendt: «Τι θα χάσουμε, στην περίπτωση που κερδίσουμε;».<sup>89</sup>

Διατυπωμένο το ανωτέρω ερώτημα στο πλαίσιο συζήτησης για τη γυναικεία απελευθέρωση, υποδεικνύει ότι, σε πολιτικό επίπεδο, η νίκη των γυναικών έναντι των ανδρών κινδυνεύει να είναι πύρρειος, σηματοδοτώντας την οικειοθελή εγκατάλειψη του ίδιου τους του στόχου. Και, αυτό δεν θα συνέβαινε λόγω μίας -υποθετικής- ιεράρχησης των υπαρκτών διαφορών τους, αλλά εξ αιτίας της ασυμβατότητας αυτών των διαφορών με τον αρεντικό «κόσμο». Υπό αυτή την έννοια, το φύλο, όποιο κι αν είναι αυτό, δεν θα μπορούσε να σταθεί εμπόδιο στην ομιλία και την πράξη, την ανάληψη πρωτοβουλιών, την διενέργεια «θαυμάτων», παρά μόνο όπου η δημόσια σφαίρα έχει συρρικνωθεί και εξαφανισθεί.

Με άλλα λόγια, τόσο η ανδρική «κυριαρχία», όσο και η γυναικεία «απελευθέρωση» από εκείνη, είναι όροι περισσότερο κατάλληλοι για την περιγραφή κοινωνικών, δηλαδή α-πολιτικών, διεργασιών. Η «απελευθέρωση» διακρίνεται από την «ελευθερία», στο μέτρο που η πρώτη κατανοείται αρνητικά, ενώ η δεύτερη πρωτίτως θετικά, ως ισότιμη συμμετοχή στην πολιτική δράση. Το τίμημα που καλείται να πληρώσει όποιος την επιδιώξει είναι μεγάλο:<sup>90</sup> μπροστά στο απρόσμενο και το αμετάκλητο, το αίσθημα ασφάλειας υποχωρεί. Γι' αυτό και το αρεντικό ερώτημα μπορεί να μας οδηγήσει στην παραδοχή: *εάν θέλουμε να κερδίσουμε, κάτι θα πρέπει να χάσουμε.*

## IV

Το 1964 η Arendt δίνει ένα διευρυμένο ορισμό της έννοιας του «κόσμου».<sup>91</sup> Πρόκειται, μεταξύ άλλων, για το χώρο στον οποίο κανείς «ζει και πρέπει να είναι ευπαρουσίαστος». Παραμένει βέβαια σε ισχύ ο αποκλεισμός από αυτόν κάθε στοιχείου ή

<sup>84</sup> Ο.π., σελ. 73.

<sup>85</sup> Ο.π., σελ. 76.

<sup>86</sup> S.Parekh, Bernasconi R. (Επιμ.) *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, χ.τ. 2008, σελ. 39.

<sup>87</sup> H. Arendt, "Imperialism", σελ. 301.

<sup>88</sup> J. Kristeva, *Le génie féminin, 1 ; Hannah Arendt*, Gallimard, Paris 1999, σελ. 10.

<sup>89</sup> J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity", σελ. 37.

<sup>90</sup> H. Arendt, "What Remains? The Language Remains", σελ. 17.

<sup>91</sup> Ο.π., σσ. 19-20.

δραστηριότητας (εργασία, κατανάλωση) που στέλνει τον άνθρωπο πίσω στον μοναχικό, βιολογικό ή μη, εαυτό του.

Εύστοχα, λοιπόν, επισημαίνει η U.Ludz ότι χαρακτηρίζοντας την αρεντική σκέψη «αντρική» περιορίζουμε το εύρος της. Ωστόσο, στην ερώτηση, κατά πόσο οι θέσεις της θα μπορούσαν να είχαν αναπτυχθεί από κάποιον άνδρα, και η ίδια ακόμα θα απαιτούσε καταφατικά.<sup>92</sup> Με αφορμή την πρόσκλησή της σε συζήτηση του Harvard για τη Ρωσική Επανάσταση, η Arendt επισημαίνει πως ήταν η μοναδική σύνοδος μη ειδική επί του θέματος– παραλείποντας να σχολιάσει το γεγονός ότι ήταν και η μοναδική γυναίκα.<sup>93</sup> Επίσης, σε άλλη περίπτωση, απαντώντας σε δημοσιογραφική ερώτηση, δήλωσε: «Καθόλου δεν με ενοχλεί να είμαι γυναίκα καθηγήτρια, αφού έχω συνηθίσει να είμαι γυναίκα».<sup>94</sup>

Η ενασχόληση με τα κοινά είναι μόνο από ορισμένους επιθυμητή, ενώ είναι, για όλους, προαιρετική.<sup>95</sup> Με άλλα λόγια, στο μέτρο που τηρούνται οι προϋποθέσεις της δημόσιας εμφάνισης, ο καθένας έχει τη δυνατότητα να γίνει ορατός και να ακουστεί. Τα δεδομένα γνωρίσματα του κάθε ανθρώπινου όντος υπερβαίνονται, κάθε φορά, από την αυθορμησία του πράττοντος ατόμου. Από την άλλη πλευρά, ακόμη και αν αυτά παραμένουν μακριά από το φως της δημόσιας ζωής, σε αυτόν τον «γιγάντιο ισοσταθμιστή»,<sup>96</sup> εν τούτοις φιλτράρουν την οπτική γωνία της εμπειρικής ύπαρξης που είναι ο πολίτης. Υπό αυτήν την έννοια, συμβάλλοντας στις διαφοροποιήσεις των θέσεων από τις οποίες ατενίζουμε τον κοινό κόσμο, συνεισφέρουν, με τον τρόπο τους, στον εμπλουτισμό της «διευρυμένης σκέψης».

---

<sup>92</sup> U. Ludz, 'Hannah Arendt: Unabhangig weiblich.', στο *Du. Die Zeitschrift fur Kultur*, no. 11, 1993, σσ. 48-52, σελ. 52.

<sup>93</sup> E. Young-Bruehl, J.Roman & E.Tassin (Μτφρ.) *Hannah Arendt : Biographie*, σελ. 538.

<sup>94</sup> J. Cutting-Gray, "Hannah Arendt, Feminism, and the Politics of Alterity", σελ. 37.

<sup>95</sup> H. Arendt, *Σκέψεις για την πολιτική και την επανάσταση*, Έρασμος, Αθήνα 1987, σελ. 43.

<sup>96</sup> H. Arendt, "Imperialism", σελ. 302.

# Μισέλ Φουκώ: Η συγκρότηση του σύγχρονου πειθαρχικού υποκειμένου

**Θάνος Κιοσόγλου**

Πανεπιστήμιο Αθηνών

**Η** παρούσα μελέτη βασίζεται στο έργο του Michel Foucault *Επιτήρηση και Τιμωρία*, στο οποίο ο συγγραφέας επιδιώκει να σκιαγραφήσει την ιστορική διαδρομή που οδήγησε στην διάδοση και την παγίωση του θεσμού της φυλακής ως μέσου τιμωρίας, καθώς και να αφηγηθεί τον τρόπο διαμόρφωσης του ανθρωπίνου που της αντιστοιχεί, δηλαδή του σύγχρονου πειθαρχικού υποκειμένου. Το εγχείρημα αυτό πραγματώνεται με τη χρήση της γενεαλογικής μεθόδου, την οποία εισήγαγε ο Friedrich Nietzsche. Επιδιώκοντας να φέρει στο φως την προέλευση μιας πρακτικής, δηλαδή τις συνθήκες που επέτρεψαν την ανάδυσή της,<sup>1</sup> ο Michel Foucault εκκινεί από τη διαπίστωση της ύπαρξης συνάφειας ανάμεσα στις σύγχρονες ποινικές πρακτικές και τις επιστήμες του ανθρώπου (ψυχολογία, εγκληματολογία, ψυχιατρική κ.λπ.). Η συνάφεια αυτή εδράζεται στο ότι οι τελευταίες προσφέρουν τη γνώση που μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τον έλεγχο και την τεχνολόγηση του ανθρώπινου υποκειμένου.<sup>2</sup> Έτσι, αυτό που θα επιχειρήσουμε είναι να παρουσιαστούν οι διαδικασίες μέσω των οποίων «κατασκευάστηκε» το πειθαρχικό υποκείμενο.

Όπως είναι προφανές, το πειθαρχικό υποκείμενο δεν προέκυψε εν κενώ, αλλά ήρθε να αντικαταστήσει σταδιακά το βασανιζόμενο υποκείμενο, εκείνο δηλαδή που υφίστατο μιαν άλλης τάξεως ποινή. Αυτή ήταν φρικιαστική και οδυνηρή, αφού πεδίο επιβολής της ήταν το σώμα και μέθοδός της η κατακρεούργησή του· οργανωμένη και συστηματική, αφού υπάκουε σε ορισμένους κανόνες και ακολουθούσε ένα λειτουργικό ρυθμό· διδακτική και εκδικητική, αφού εκτελείτο δημοσίως, ενώπιον του λαού, υπενθυμίζοντας σιωπηρά την υπερχειλίζουσα ισχύ της μοναρχικής εξουσίας και το νόμιμο μένος της ανταπάντησής της στον παραβάτη.<sup>3</sup> Κατά συνέπεια, η δομή της παρούσας μελέτης αποβλέπει στην παρακολούθηση και ανάδειξη των διαδοχικών μεταλλάξεων που υφίσταται η επιβολή της τιμωρίας. Για το λόγο αυτό, στο πρώτο κεφάλαιο περιγράφεται με συντομία το ποινικό και κοινωνικό υπόβαθρο, το οποίο

<sup>1</sup> Γ. Κακολύρης, «Michel Foucault: Υποκείμενο, Γνώση, Εξουσία» στο Β. Καλδής (επιμ.), *Φιλοσοφία στην Ευρώπη. Κείμενα Νεώτερης και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, ΕΑΠ, Πάτρα 2008, σσ. 216-217.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2011, σσ. 30-32.

<sup>3</sup> Γ. Κακολύρης, ό.π., σ. 218. Βλ. επ. Gary Gutting, *Φουκώ: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, μτφρ. Νίκος Ταγκούλης, Το Βήμα/Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006, σσ. 98-100.

υποστήριζε και υιοθετούσε τους βάνουσους ποινικούς κολασμούς. Επίσης, εξετάζονται και οι πρώτες φάσεις ανάδειξης της νέας τάσης, προκειμένου να καταστεί εμφανές το μέγεθος της αλλαγής. Εν συνεχεία, θα επιχειρηθεί να γίνει σαφές το ότι η εν λόγω αλλαγή προϋποθέτει μια θεμελιακή μετατόπιση του πεδίου επιβολής της τιμωρίας από το σώμα στην ψυχή. Η αναγκαιότητα της μετατόπισης αυτής θεμελιώνεται στις στρατηγικές της εξουσίας, με στόχο την αποτελεσματικότερη διαχείριση των υποκειμένων.<sup>4</sup> Τέλος, στο τρίτο κεφάλαιο, με τη βοήθεια των αναλύσεων που προηγούνται, περιγράφονται οι τεχνικές και οι διαδικασίες συγκρότησης του σύγχρονου πειθαρχικού υποκειμένου.

## I. Η ποινή: Από τη φαντασμαγορία στην αυστηρή επιστήμη

Κατά τα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα και στις αρχές του 19<sup>ου</sup>, αρχίζει σταδιακά να επιτελείται μια σημαντική μεταβολή αναφορικά με τις τιμωρητικές πρακτικές. Μέχρι την εποχή εκείνη και έως ότου η μεταρρύθμιση κατορθώσει να παγιωθεί -πράγμα που ο Μ. Foucault τοποθετεί χρονικά γύρω στο 1840-, στους καταδικασμένους για διάφορα αδικήματα επιβαλλόταν η ποινή του βασανισμού μέχρι θανάτου.<sup>5</sup> Αυτή η ποινική επιλογή λάμβανε το χαρακτήρα δημόσιας ατίμωσης, αφού η παρουσία του λαού, οι ιαχές του πλήθους και η παράφορη ψυχική συμμετοχή του στο θέαμα του βασανιστηρίου μπορούσαν να εγγυηθούν, για λογαριασμό της εξουσίας, τη μέγιστη δυνατή απαξίωση του καταδίκου.<sup>6</sup> Επρόκειτο για μια γιορτή της πόλης, μια γιορτή που συμβόλιζε την εκ νέου εδραίωση της νομιμότητας, την επιστροφή της κοινωνικής ζωής στην τάξη και, ταυτόχρονα, την επιβεβαίωση της μοναρχικής ισχύος. Να σημειώσουμε εδώ ότι κάθε παράβαση δεν εξέφραζε μόνον την άρνηση συμμόρφωσης προς τον νόμο. Κυρίως, εξέφραζε περιφρόνηση προς την βασιλική εξουσία, η οποία θεμελιώνει και εγγυάτο το ισχύον δίκαιο. Έτσι, το τελετουργικό της τιμωρίας συνίστατο στη βίαιη διαδικασία μέσω της οποίας ο βασιλέας αποκαθιστούσε την ισχύ του στους κόλπους της πόλης, υπερισχύοντας, *θεαματικά*, του παραβάτη-αντιπάλου.<sup>7</sup>

Εντούτοις, το συμβολικό κεφάλαιο αυτής της πρακτικής δεν ήταν ανεξάντλητο. Οι εκδηλώσεις της νόμιμης βίας παρέμεναν εξίσου αποτρόπαιες με το διαπραχθέν έγκλημα του καταδίκου, ώστε, ενίοτε, προκαλούσαν την αγανάκτηση του λαού. Έτσι, η θυμική συμμετοχή του πλήθους στο έργο του δήμιου- ο ενθουσιασμός του με τη σκόπιμα αργόσυρτη τελετή- κατέληξε να μην θεωρείται αυτονόητη.<sup>8</sup> Υπό αυτούς τους όρους, ο βασανισμός έπαψε πλέον να αποτελεί πρακτική επωφελή για την εξουσία. Αφήνοντας

<sup>4</sup> Μ. Foucault, *ό.π.*, σελ. 19, σσ. 24-25. Βλ. επ. Barry Smart, «Michel Foucault: Υποκείμενα εξουσίας, αντικείμενα γνώσης» στο Μ. Πετμεζίδου (επιμ.), *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*, τόμος II, μτφρ. Γ. Μπαρουζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2009, σελ. 171.

<sup>5</sup> Μ. Foucault, *ό.π.*, σελ. 16. Βλ. επ. J.-G. Merquior, *Foucault*, μτφρ. Δημήτρης Μέλλος, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2002, σελ. 149.

<sup>6</sup> Μ. Foucault, *ό.π.*, σσ. 53-57. Βλ. επ. Φρεντερίκ Γκρο, *Μισέλ Φουκό*, μτφρ. Άντα Κλαμπασέα, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2007, σελ. 83.

<sup>7</sup> *Ό.π.* Βλ. επ. Μ. Foucault, *ό.π.*, σσ. 58-65. Βλ. επ. Β. Smart, *ό.π.*, σσ. 179-180.

<sup>8</sup> *Ό.π.* Βλ. επ. Μ. Foucault, *ό.π.*, σσ. 17, 68, 70-77.

κατά μέρος τους λόγους στους οποίους οφείλεται η απαξίωση του συγκεκριμένου είδους ποινής, θεωρούμε σημαντικό να σταθούμε στο γεγονός ότι τίθενται πλέον τα θεμέλια της ριζική αλλαγής η οποία επήλθε, έσχατη απόληξη της οποίας θα είναι το πειθαρχικό υποκείμενο.<sup>9</sup>

Η τιμωρούσα δύναμη αρκείται στην αξιακή διάσταση της καταδίκης, ρίχνοντας πλέον το βάρος στον στιγματισμό της έκνομης ενέργειας. Ταυτόχρονα, αναζητούνται λιγότερο θεαματικά βασανιστικές ποινές, όπως, ενδεικτικά, η χρήση της γκιλοτίνας, η οποία επιφέρει το θάνατο αστραπιαία. Έτσι, η ποινή πλήττει μάλλον το προνόμιο του ζην σε εννοιολογικό επίπεδο, παρά εξουδετερώνει το σώμα.<sup>10</sup> Αντί για την ποιητική σχεδόν επιβολή του πόνου, το τιμωρητικό σύστημα επιλέγει να στερεί δικαιώματα, ενώ συνάμα αρχίζει να απευθύνεται προς το ίδιο το υποκείμενο του εγκλήματος, για να το γνωρίσει σε βάθος και να το ελέγξει, προκειμένου να αποτρέψει μελλοντικές του εκτροπές.<sup>11</sup>

Οι ποινικοί κώδικες, ήδη από το 1810, στηρίζονται σε ανθρωπολογικά δεδομένα, επιζητώντας να τεκμηριώσουν με αδιάσειστα επιστημονικό τρόπο το υπόβαθρο που οδήγησε τα υποκείμενα στη διάπραξη κάποιου εγκλήματος. Η δικαστική κρίση απεμπολεί τώρα τον αμιγώς νομικό της χαρακτήρα. Για την επιτέλεση του έργου της και την έκδοση των δικαστικών αποφάσεων, αντλεί γνώσεις από τις επιστήμες του ανθρώπου και αξιοποιεί τα πραγματολογικά δεδομένα που αυτές παρέχουν.<sup>12</sup> Μετά το δικαστή, τα υποκείμενα θα αξιολογηθούν από τους ψυχιάτρους των ιδρυμάτων και τους διάφορους ειδικούς· η διάρκεια της ποινής εξαρτάται από την γνωμοδότησή τους. Οι επιστήμονες καλούνται να αποφανθούν για την κανονικότητα του υποδίκου και να εκτιμήσουν, σε περίπτωση που διαπιστώσουν την ύπαρξη ψυχικής διαταραχής, το χρονικό διάστημα που απαιτείται για την ομαλοποίηση της συγκεκριμένης αποκλίνουσας συμπεριφοράς.<sup>13</sup> Εν ολίγοις, η ποινική διαδικασία, ενώ έκρινε πράξεις, κατέληξε να αποφαίνεται για την ανθρωπολογική ακεραιότητα των κατηγορουμένων.<sup>14</sup>

## II. Η νέα οικονομία των ποινών

Κατά το 19<sup>ο</sup> αιώνα η εναντίωση στην πρακτική των βασανιστηρίων κερδίζει έδαφος, συμβαδίζοντας με την παρείσφρηση επιστημονικών κατηγοριών και αναλύσεων στη δικαστική κρίση, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε. Επιπρόσθετα, προκειμένου να κατανοηθεί αυτή η αλλαγή, κρίνεται σκόπιμο να αναφερθούμε και σε μια άλλη όψη της συγκεκριμένης ιστορικής φάσης. Πρόκειται για τη μείωση των αιματηρών επιθέσεων και τη στροφή προς μια ελάσσονος μορφής παραβατικότητα.<sup>15</sup> Η δημογραφική αύξηση και

<sup>9</sup> C. Gutting, *ό.π.*, σ. 99.

<sup>10</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 20-25.

<sup>11</sup> B. Smart, *ό.π.*, σσ. 180-184. Βλ. επ. Φ. Γκρο, *ό.π.*, σσ. 80-81.

<sup>12</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 27-30.

<sup>13</sup> *Ο.π.*, σσ. 30-31.

<sup>14</sup> *Ο.π.*, σελ. 29.

<sup>15</sup> *Ο.π.*, σσ. 87-88. Βλ. επ. B. Smart, *ό.π.*, σελ. 180.

το βελτιωμένο βιοτικό επίπεδο αυξάνουν τις κλοπές αγαθών, ενώ η μέχρι τότε ανεκτή λαϊκή παρανομία, η οποία συντηρούσε μια ψευδαίσθηση ελευθερίας, αντιμετωπίζεται πλέον με ριζική έλλειψη ανοχής.<sup>16</sup> Συνακόλουθα, το δικαστικό σύστημα καλείται να αντιμετωπίσει γενικευμένα ένα πολύ ευρύτερο πεδίο παραβάσεων και μικροαδικημάτων με τρόπο αποτελεσματικό, ικανό να εμπνεύσει την ευταξία χωρίς πομπώδεις τελετές. Τα βασανιστήρια χάνουν τη χρησιμότητά τους, αφού ανταποκρίνονται σε συνθήκες που πλέον έχουν εκλείψει. Τα ζητούμενα είναι πλέον η ακρίβεια, η μονιμότητα και η οικονομία της τιμωρητικής διαδικασίας.<sup>17</sup>

Όπως ήδη έχει καταστεί σαφές, επίκεντρο της μεταρρύθμισης είναι το γεγονός ότι η ποινή αλλάζει στόχο και απομακρύνεται από το σώμα. Τώρα κατευθύνεται προς την ψυχή. Αφετηρία της σημαντικής αυτής μετατόπισης δεν είναι η ξαφνική ανάδυση ενός επιφανειακού ανθρωπισμού ούτε η μέριμνα για την αξιοπρέπεια των υποκειμένων, αλλά η ανάγκη διευθέτησης των τιμωρητικών μηχανισμών και η προσαρμογή τους στις νέες ανάγκες.<sup>18</sup> Στο παλαιό καθεστώς τα σώματα ήταν η πρώτη ύλη της ποινής, λόγω της αντιπαραγωγικής αντίληψης με την οποία συναρτώντο. Στο πλαίσιο, όμως, της νέας, καπιταλιστικής οικονομικής οργάνωσης, τα σώματα παράγουν και ωφελούν, αποδίδοντας κέρδος. Επομένως, η κατασπατάλησή τους σε ανώφελες τελετές καθίσταται αδιανόητη.<sup>19</sup> Σε αντίθεση με τις προγενέστερες θεωρήσεις, τώρα το σώμα τίθεται στην υπηρεσία των στρατηγικών της εξουσίας, η οποία το χρησιμοποιεί ως το εργαλείο που της επιτρέπει την πρόσβαση στον ψυχισμό του υποκειμένου. Η νέα επιδίωξη συνίσταται στην χειραγώγηση της άυλης διάστασης του υποκειμένου, της εστίας της βούλησης, των επιθυμιών, των παθών και των ανωμαλιών. Εννοούμε, έτσι, την έδρα όπου κατοικεί η διαμορφώσιμη ουσία του ανθρώπου, στην αντίθεσή της με το σώμα ως απλό συμβεβηκός της ύπαρξης.<sup>20</sup>

Στη βάση αυτής της θεώρησης, το σώμα αναβαθμίζεται: από αναλώσιμη οργανική ύλη αναβιβάζεται σε διδακτέα ύλη της κάθε εξουσίας, διότι αυτή πρέπει να το γνωρίσει εις βάθος, να το αποσυναρμολογήσει, να διαχειριστεί τις κινήσεις και την ακρίβειά τους, να συνδυάσει και να επιμερίσει τις μέχρι πρότινος ασυντόνιστες δυνατότητές του· εντέλει να το διατρέξει, να επισκεφθεί κάθε αξιοποιήσιμη γωνιά του, με τέτοιο τρόπο ώστε η καθυπόταξή του να είναι εγγυημένη.<sup>21</sup> Αυτή η βαθύτερη προσέγγιση του σώματος, η επιδίωξη της νεότερης ποινικής πρακτικής να το γνωρίσει σε επίπεδο που υπερβαίνει τη βιολογία και να το αξιοποιήσει χωρίς να το συντρίψει, είναι η λεγόμενη «πολιτική τεχνολογία του σώματος», όπως την ονομάζει ο Michel Foucault.<sup>22</sup> Η θεμελιακή αλλαγή στον τρόπο κατανόησης του σώματος συνδέεται με την αναγωγή του σε αναγκαίο όρο συγκρότησης του πειθαρχικού υποκειμένου.

<sup>16</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 95-99.

<sup>17</sup> *Ο.π.*, σσ. 100-104.

<sup>18</sup> C. Gutting, *ό.π.*, σελ. 100. Βλ. επ. J.C. Merquior, *ό.π.*, σελ. 154. Βλ. επ. M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 85-87.

<sup>19</sup> Φ. Γκρο, *ό.π.*, σσ. 92-94.

<sup>20</sup> C. Gutting, *ό.π.*, σσ. 101-102. Βλ. επ. Φ. Γκρο, *ό.π.*, σσ. 84-85.

<sup>21</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 155-158.

<sup>22</sup> *Ο.π.*, σσ. 34-35.

### III. Οι διαδικασίες διαμόρφωσης του σύγχρονου πειθαρχικού υποκειμένου

Το υποκείμενο που σταδιακά γεννιέται από τη μεταρρύθμιση των ποινικών πρακτικών «κατασκευάζεται» μέσω ενός πειθήνιου σώματος, αφού, όπως ήδη αναφέραμε, το τελευταίο αποτελεί το σημείο λαβής για κάθε ουσιαστική χειραγώγηση των ανθρώπων. Σημειώνουμε επίσης ότι ο πειθήνιος άνθρωπος δεν είναι αναγκαστικά ένοχος για κάτι, κατάδικος ή ύποπτος. Τα πειθαρχικά σχήματα αφορούν στους πάντες και ανευρίσκονται ακόμη και σε χώρους υπεράνω πάσης υποψίας, ενώ αναπτύσσονται μέσω συγκεκριμένων, απτών διαδικασιών. Αυτές λανθάνουν μέσα σε φαινομενικά αθώες όψεις της καθημερινής ζωής (όπως το σχολείο ή το νοσοκομείο) και σε υποχρεώσεις έναντι θεσμικών μηχανισμών, όπως η στρατεύση, διατηρώντας εντούτοις ένα πλούσιο πειθαρχικό νόημα.<sup>23</sup>

Σύμφωνα με τις εκτενείς περιγραφές του Foucault, κατεξοχήν δείγμα της πειθαρχικής κοινωνίας είναι οι κανονισμοί και οι αυστηρές διατάξεις που διέπουν τη λειτουργία των σχολείων, των κολλεγίων, των στρατώνων και των νοσοκομείων. Ο στρατιώτης «χτίζεται» μέσω του σώματός του, το οποίο υφίσταται μian εξονυχιστική ανάλυση ως προς τις κινήσεις και τη λειτουργία του, προκειμένου να παραγάγει σταθερά και αδιάπτωτα αποτελέσματα.<sup>24</sup> Έτσι, ο τρόπος βάδισης δεν είναι τυχαίος, αλλά διδάσκεται εξαντλητικά, μέσω διαδοχικών βημάτων, η εκτέλεση των οποίων αντιστοιχεί σε επιμέρους χρονικές στιγμές που, στο άθροισμά τους, αποδίδουν το συνολικό χρόνο μιας ορισμένης κίνησης. Ομοίως, στο σχολείο, ο σωστός τρόπος γραφής και η ορθή στάση του σώματος μαθαίνονται ως διαδοχική επιμέρους εντολών, με αποτέλεσμα το σώμα να εξασκείται στη μέγιστη δυνατή κατάτμηση των κινήσεών του.<sup>25</sup>

Παρατηρεί κανείς ότι ο χειρισμός του σώματος διαφέρει ριζικά σε σχέση με το παρελθόν. Ενώ το βασανιστήριο αντιμετώπιζε το σώμα ως μια αδιαίρετη κολάσιμη ενότητα, η πειθαρχία αναγνωρίζει σε κάθε μέρος του μian ορισμένη δυνατότητα μάθησης και, αφού τη συνδέσει με ένα ορισμένο καθήκον, αξιώνει από το σώμα ως όλον την πλήρη του συμμόρφωση, την οποία εκφράζει η ακριβής αναπαραγωγή των *κανονισμένων* ενεργειών. Από τις χονδροειδείς βιαιοπραγίες του παρελθόντος, περάσαμε στη μέριμνα για τη λεπτομέρεια και την ευστοχία.<sup>26</sup>

Επιπρόσθετα, η πειθαρχία υποβάλλεται στους ανθρώπους μέσα από τη διαίρεση του χώρου. Πρόκειται για την «τέχνη της κατανομής», όπως την ονομάζει χαρακτηριστικά ο Foucault.<sup>27</sup> Ο χώρος του στρατοπέδου διαχωρίζεται ρητά από τους άλλους, διαθέτει τους δικούς του κανόνες και οριοθετεί μian επικράτεια υποχρεώσεων. Την ίδια στιγμή, ο ίδιος περιφραγμένος χώρος διαιρείται έτι περαιτέρω, ώστε το κάθε άτομο να κατανέμεται σε μια καθορισμένη έκταση, διευκολύνοντας έτσι την παρακολούθησή του και αποτρέποντας την ανάμειξή του με τα υπόλοιπα άτομα. Η λογική των κοιτώνων ή των μοναστικών κελιών, με την κυψελωτή ταξινόμηση των ανθρώπων στο χώρο, ση-

<sup>23</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 95-99.

<sup>24</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 156-157.

<sup>25</sup> Merquior, *ό.π.*, σελ. 158.

<sup>26</sup> *Ο.π.*, σσ. 189-161.

<sup>27</sup> *Ο.π.*, σσ. 162-170.

ματοδοτεί τη διάρθρωση του χώρου ως ελέγξιμου και ταυτόχρονα ελεγκτικού σχεδιαγράμματος.<sup>28</sup> Στα εργοστάσια, ο κάθε εργαζόμενος διαθέτει τη δική του θέση και είναι εύκολα ορατός χάρη στους πλατείς διαδρόμους, οι οποίοι επιτρέπουν ανά πάσα στιγμή να αξιολογείται η εργατικότητα και η αποδοτικότητά του.<sup>29</sup> Κατά παρόμοιο τρόπο, οι μαθητές στη σχολική αίθουσα κάθονται σε αυστηρά καθορισμένες θέσεις με κριτήριο την επίδοση και την διαγωγή τους, χωρίς να έχουν την δυνατότητα αλλαγής.

Επιπλέον, το πειθαρχικό υποκείμενο σφυρηλατείται σταδιακά μέσα από ένα αίσθημα ευθύνης έναντι του ρέοντος χρόνου.<sup>30</sup> Είτε πρόκειται για εργοστάσια είτε για κολλέγια, η δραστηριότητα των ατόμων απαιτείται να είναι οργανωμένη και συστηματική, δίχως απρόβλεπτες διακοπές ή αντιπαραγωγικές διασπάσεις. Ο χρόνος εργασίας ή μελέτης είναι προκαθορισμένος και έχει υποστεί τη μέγιστη δυνατή κατάτμηση.<sup>31</sup> Τα παραδείγματα του Foucault είναι διαφωτιστικά. Το σχολικό πρόγραμμα ακολουθείται με ευλαβική εξάντληση και του παραμικρού λεπτού. Πολύ πέρα από τον ατέρμονα διαστελλόμενο χρόνο του παρελθόντος, τώρα αξιώνεται η καλύτερη δυνατή αξιοποίησή του και η διασφάλιση της ποιοτικής χρήσης του. Ο χρόνος εργασίας πρέπει να αποφέρει αποτελέσματα, να είναι ενιαίος, πυκνός και αδιατάρακτος, ενώ η κάθε δραστηριότητα που εκτελείται τεμαχίζεται σε μικρά, συχνά μηδαμινής διάρκειας, χρονικά τμήματα, κατά τρόπο ώστε το πειθαρχούμενο υποκείμενο να μειείται σε μια μηχανική και απόλυτα προβλέψιμη αναπαραγωγή κινήσεων. Έτσι, ο πειθαρχικός χρόνος διαιρείται ατέρμονα σε επιμέρους στόχους, οι οποίοι με τη σειρά τους υπηρετούν ένα συνολικό σκοπό, η επίτευξη ή μη του οποίου συνιστά το κριτήριο μιας διαρκούς αξιολόγησης του ατόμου.<sup>32</sup>

Γίνεται κατανοητό ότι εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια αβαθή στροφή των παιδιών μεγαλοπρεπών μεθόδων προς άλλες, λιγότερο βίαιες. Στην πραγματικότητα, αυτό που τελείται είναι μια ποιοτική αναβάθμιση των πειθαρχικών μηχανισμών, μια ευφυής απόπειρα γενίκευσης των αποτελεσμάτων τους και άντλησης χρήσιμων πόρων από τα ασκούμενα σώματα. Η νέα στρατηγική οικοδομείται, μεταξύ άλλων, και σε πολύ ευθύβολες ψυχολογικές επισημάνσεις. Θεωρείται, για παράδειγμα, ότι το μονίμως θεώμενο υποκείμενο προσαρμόζεται αυτομάτως στις επιταγές της εξουσίας, καθιστώντας σχεδόν περιττή τη συνεχή και εμφατική της παρουσία.<sup>33</sup> Αυτή είναι η τεχνική της «ιεραρχικής επιτήρησης».<sup>34</sup> Σε ιδεώδεις συνθήκες, ένα και μόνο βλέμμα θα αρκούσε για τον επαρκή έλεγχο όλων. Αυτή η αρχή επηρέασε και τις αρχιτεκτονικές επιλογές, δημιουργώντας το πρότυπο του πανοπτισμού.<sup>35</sup> Πρόκειται για μια στοχευμένη διαρρύθμιση του πειθαρχικού χώρου, η οποία τοποθετεί τους ελεγχόμενους, όποιοι κι αν είναι αυτοί, σε ατομικά κελιά που καθιστούν αδύνατη τη μεταξύ τους επικοινωνία, ενώ το μάτι της εξουσίας στεγάζεται σε ένα κεντρικό οικοδόμημα με πλήρη ορατότητα.

<sup>28</sup> Merquior, *ό.π.*, σελ. 157.

<sup>29</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 165-166.

<sup>30</sup> *Ο.π.*, σελ. 171.

<sup>31</sup> *Ο.π.*, σελ. 173.

<sup>32</sup> *Ο.π.*, σελ. 183.

<sup>33</sup> G. Gutting, *ό.π.*, σελ. 102. Βλ. επ. Φ. Γκρο, *ό.π.*, σσ. 90-92.

<sup>34</sup> M. Foucault, *ό.π.*, σσ. 196-203.

<sup>35</sup> *Ο.π.*, σσ. 223-258. Βλ. επ. G. Gutting, *ό.π.*, σσ. 102-104.

Επιπρόσθετα, σημαντικές πειθαρχικές τεχνικές είναι η «κανονικοποιητική κύρωση» και η «εξέταση».<sup>36</sup> Η πρώτη έρχεται να θεραπεύσει τις αποκλίσεις. Εφόσον κάθε πτυχή της ζωής των υποκειμένων τελεί υπό διαρκή έλεγχο και υπάγεται σε κανονισμούς, συνάγεται ότι η ενδεχόμενη αποφυγή της τήρησης των ρυθμιστικών κανόνων απαιτεί την άμεση διόρθωση της εκτροπής. Άλλωστε, οι πειθαρχικοί μηχανισμοί εκτείνονται και στις πιο ασήμαντες πλευρές της συμπεριφοράς των ατόμων, απαιτούν μίαν ορισμένη απόδοση μέσα στο χρόνο και απαγορεύουν την οποιαδήποτε διατάραξη της κανονικότητας που θεσπίζουν. Η εργασία και η μελέτη δεν διακόπτονται ποτέ απροειδοποίητα, οι εργαζόμενοι οφείλουν να εργάζονται με αδιάπτωτη προσήλωση και οι μαθητές να ασκούνται για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα. Έτσι, οι κυρώσεις που επιβάλλονται έρχονται να αποκαταστήσουν την διατάραξη της τάξης, μέσω της επανάληψης του συγκεκριμένου καθήκοντος που αμελήθηκε. Για παράδειγμα, ο αδέξιος στρατιώτης ασκείται σκληρά μέχρι να τελειοποιήσει την τεχνική του, ενώ ο αμελής μαθητής λαμβάνει πρόσθετη εργασία.<sup>37</sup> Επομένως, η πειθαρχία, ακόμη κι όταν τιμωρεί, διατηρεί μίαν αυτιστική επιμονή, αφού θεωρεί ότι διόρθωση επιτυγχάνεται με την προσφυγή στην επανάληψη του ίδιου της του εαυτού, ή, ακριβέστερα, μέσω της πληρέστερης δυνατής εμπέδωσής της.<sup>38</sup>

Όσο για την εξέταση, αυτή συνδυάζει την επιτήρηση και την κύρωση. Με άλλα λόγια, αφενός ελέγχει την επίδοση του πειθαρχούμενου υποκειμένου και, αφετέρου, την αξιολογεί στη βάση μια δεσμευτικής δεοντολογίας.<sup>39</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το σχολικό περιβάλλον ή ο ασθενής. Ενώπιον του δασκάλου ή του γιατρού, το πειθαρχικό άτομο εξετάζεται και αξιολογείται, σε καθεστώς πλήρους, διαπεραστικής ορατότητας. Ταυτόχρονα, η κατάστασή του αναλύεται και κωδικοποιείται σε γραπτή μορφή, ενώ τα χαρακτηριστικά και οι ικανότητές του ταξινομούνται σε πίνακες. Η τεχνική της εξέτασης συμμορφώνει εξατομικεύοντας, αφού αντικειμενοποιεί τον μαθητή, τον τρελό ή τον άρρωστο. Αυτό σημαίνει ότι, αν και δεν αρνείται την μη αναγώγιμη ατομικότητά ενός εκάστου, εντούτοις την οικειοποιείται μέσω της ενδελχούς καταγραφής.<sup>40</sup>

## Επίλογος

Στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης επιχειρήσαμε να αναδείξουμε και να περιγράψουμε την πολύπλοκη διαδικασία διαμόρφωσης του σύγχρονου πειθαρχικού υποκειμένου. Πρόκειται για τον τύπο ανθρώπου τον οποίο συναντάμε έως και σήμερα, εφόσον αυτός αντιστοιχεί στις βασικές ανθρωπολογικές αντιλήψεις και συναφείς προδιαγραφές της σύγχρονης δυτικής, και όχι μόνο, κοινωνικό-πολιτικής πραγματικότητας. Η οργάνωση της κοινωνικής και ιδιωτικής ζωής στη βάση διατάξεων και κανόνων κοινής

<sup>36</sup> Ο.π., σσ. 104-106. Βλ. επ. M. Foucault, *ό.π.*, σελ. 203.

<sup>37</sup> Ο.π., σελ. 205.

<sup>38</sup> Ο.π., σελ. 206.

<sup>39</sup> Ο.π., σσ. 211-221. Βλ. επ. Merquior, *ό.π.*, σσ. 160-161.

<sup>40</sup> G. Gutting, *ό.π.*, σσ. 106-107.

και αυτονότης αποδοχής, η συμμόρφωση προς τις επιταγές θεσμικών φορέων, όπως το εκπαιδευτικό σύστημα ή η δικαστική εξουσία, η «ίδρυση», επίσης, ενός ορισμένου τρόπου ζωής, ο οποίος, ακολουθώντας άγραφους κανόνες, βασίζεται σε σιωπηρές παραδοχές περί του τι είναι ορθό, κομψό, ευγενικό, πρέπει ή αρμόζον ανά περίπτωση, αποτελούν, σύμφωνα με την ανάλυση του Foucault, το αποτέλεσμα μιας ορισμένης πειθάρχησης των υποκειμένων, η οποία περνάει απαρατήρητη.<sup>41</sup> Η μετάδοση αυτού του υλικού στους ανθρώπους πραγματώνεται μέσω της ήπιας καθυπόταξης του σώματος.

Οι διεισδυτικές αναλύσεις του Foucault φωτίζουν και αναδεικνύουν την «πολιτική τεχνολογία του σώματος», το σφετερισμό του, δηλαδή, από τις εξουσίες, με στόχο να του επιβάλουν ένα πλήθος καθκόντων, μμητικών ασκήσεων και ατέρμονα επαναλαμβανόμενων διαδικασιών, οι οποίες στο σύνολό τους διδάσκουν μίαν ορισμένη κινητική εκφραστική. Είτε πρόκειται για τα προϊόντα ενός εργοστασίου είτε για τις καταγεγραμμένες και τεκμηριωμένες γνωστικές δεξιότητες ενός μαθητή είτε για την αφεγάδιαστη χρήση του όπλου από τον στρατιώτη, η υπαγορευμένη αυτή κινητικότητα οφείλει να παράγει, εντός ενός δεσμευτικού χρονικού πλαισίου, απτά αποτελέσματα.

Μολονότι επιλεκτική και σύντομη, η συγκεκριμένη εξιστόρηση ποινικών αντιλήψεων, η οποία εστιάζει στους τρεις τελευταίους αιώνες, καθιστά –νομίζουμε– σαφές ότι οι στρατηγικές της εξουσίας συνδέονται άρρηκτα με τις διαφορετικές σημασιοδοτήσεις του ανθρωπίνου σώματος, καθορίζοντας, μέσω του τρόπου χρήσης του τελευταίου, τις διαφορετικές εκάστοτε μεθόδους ελέγχου και καθυπόταξης των υποκειμένων.

---

<sup>41</sup> Merquior, *ό.π.*, σσ. 167-168.

# Carl Schmitt: Μια θεωρία περί την πολιτική και τη θεολογία

**Ελένη Λάμπρου**

Πανεπιστήμιο Αθηνών

**Σ**το έργο του Πολιτική Θεολογία: *Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη θεωρία περί κυριαρχίας*, ο Carl Schmitt πραγματεύεται το θέμα της κυριαρχίας και τις περιπτώσεις κάτω από τις οποίες δύναται να αναδειχθεί ο *κυρίαρχος*. Εν τούτοις, η θεωρία του Schmitt βρίσκεται αντιμέτωπη με μία ποικιλία προβλημάτων, όταν οι απόψεις του νομικού τίθενται κάτω από το μικροσκόπιο της έννομης τάξης. Ο Schmitt όμως επιλύει, με ένα μοναδικό τρόπο, κάθε νομικό πρόβλημα που έρχεται να ‘συγκρουστεί’ με τη θεωρία του, υπενθυμίζοντάς μας, πάντα, τις ναζιστικές του καταβολές.

Ωστόσο, λαμβάνοντας υπόψη τα ιστορικά παραδείγματα ηγεσιών που έλαβαν αποτρόπαια σκληρές αποφάσεις για τον λαό, στο όνομα μίας *ελέω θεού βασιλείας*, η θεωρία της Πολιτικής Θεολογίας τίθεται υπό αμφισβήτηση. Εν τούτοις, η εγγενής στο έργο σύλληψη μίας ανώτερης, υπερβατικής δύναμης, υπεύθυνης για τη λήψη αποφάσεων, είναι η ίδια που επιλύει το ηθικο-πολιτικό πρόβλημα. Πόσο σημαντική όμως είναι η μεταφυσική στα πλαίσια ενός κράτους δικαίου;

Ο Carl Schmitt επιχειρεί να εξετάσει όλα όσα προαναφέρθηκαν υπό το πρίσμα της νομικής επιστήμης. Στην παρούσα μελέτη, είναι απαραίτητο να εξετάσουμε πρωτίστως τον ορισμό της κυριαρχίας και της απόφασης του κυριάρχου, κατά τον Schmitt, ούτως ώστε να μεταβούμε στο ζήτημα της Πολιτικής Θεολογίας.

## I. Ορισμός της κυριαρχίας

Η *Πολιτική θεολογία* του Schmitt πραγματεύεται την έννοια της κυριαρχίας, έννοια που συνδέεται άμεσα με την κατάσταση έκτακτης ανάγκης, στο μέτρο που η τελευταία επιτρέπει να αναδειχθεί το ποιος είναι ο πραγματικός κυρίαρχος εντός μιας πολιτικής κοινότητας. Με άλλα λόγια, ο κυρίαρχος αναφαίνεται στην περίπτωση εκείνη η οποία δεν μπορεί να «ομαλοποιηθεί» υπαγόμενη στους κανόνες του ισχύοντος νομικού καθεστώτος. Όπως σημειώνει ο ίδιος, «*ένας γενικός κανόνας, όπως είναι ο κανονικά ισχύων κανόνας δικαίου, δεν μπορεί ποτέ να συλλάβει μian απόλυτη εξαίρεση κι επομένως ούτε και μπορεί να θεμελιώσει πλήρως την απόφαση ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια*

γνήσια έκτακτη περίπτωση ανάγκης».<sup>1</sup> Επομένως, το ερώτημα που θέτει ο Schmitt, ως απάντηση στον νομικό θετικισμό, είναι το ποιος, σε μια περίπτωση έκτακτης ανάγκης, είναι εκείνος που θα υπερασπιστεί τη δημόσια ασφάλεια και τάξη και ποιός εν τέλει θα επιδιώξει την *salut public* (κοινή σωτηρία).

Συγκεκριμένα, ο ίδιος θεωρεί πως, μέσα σε μια ισχύουσα τάξη δικαίου, δεν μπορεί να ορισθεί ακριβώς η κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Αντίθετα, μπορούμε να αναφερθούμε σε μια κατάσταση άκρας ανάγκης (*extremus necessitatis casus*), π.χ. στη διακίνδυνηση της κρατικής υπόστασης. Σε μια τέτοια περίπτωση, μπορεί να ορίζεται από το σύνταγμα ποιος θα πρέπει να λάβει δράση (ή, πιο συγκεκριμένα, ποιος επιτρέπεται να λάβει δράση), όμως σε καμία περίπτωση δεν είναι δυνατόν να καθορίζονται οι αρμοδιότητες και οι ενέργειες στις οποίες αυτός θα προβεί. Υπό αυτούς τους όρους, ο Schmitt υποστηρίζει ότι «*κυριάρχος είναι εκείνος που αποφασίζει αν όντως είμαστε αντιμέτωποι με μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης και τελικά αν πρέπει αυτή η κατάσταση να αρθεί ή όχι*».<sup>2</sup>

Με άλλα λόγια, ο κυριάρχος είναι εκείνος που αποφασίζει αν το σύνταγμα θα ανασταλεί εξ ολοκλήρου (*in toto*) ή εν μέρει. Αυτό σημαίνει ότι έχει την ευθύνη της αναστολής του συντάγματος, καθώς και τον τελευταίο λόγο για το αν πρέπει να τεθεί ξανά σε εφαρμογή. Όπως ο ίδιος γράφει: «*Στατιστικό στοιχείο της κατάστασης έκτακτης ανάγκης είναι η απεριόριστη δικαιοδοσία και η αναστολή της υφιστάμενης τάξης*».<sup>3</sup> Σε μία τέτοια περίπτωση αναφέρει ο ίδιος: «*το κράτος συνεχίζει να υφίσταται μόνο που δεν έχουμε κράτος δικαίου*». Η έννοια του κυριάρχου και της κυριαρχίας αποκτά το πλήρες νόημά της μόνο σε περιπτώσεις έκτακτης ανάγκης, όπου αποφάσεις πρέπει να ληφθούν άμεσα. Για τον Schmitt, λοιπόν, η έννομη τάξη θεμελιώνεται στην απόφαση και όχι σε μια απρόσωπη, θεμελιώδη νόρμα.<sup>4</sup> Στην εξέλιξη όμως του κράτους δικαίου οι νόμοι κατανέμουν και προσδιορίζουν τις αρμοδιότητες, με στόχο την *αναβολή του ζητήματος της κυριαρχίας* (μας παραθέτει εδώ ο Schmitt το άρθρο 48 του γερμανικού συντάγματος του 1919, όπου μια περίπτωση έκτακτης ανάγκης κηρύσσεται από τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας αλλά ο έλεγχος του κράτους βρίσκεται στο κοινοβούλιο. Επομένως, ένας είναι ο κυριάρχος και οι υπόλοιποι είναι επιμέρους μονάδες του κράτους).<sup>5</sup>

Έτσι, ο Schmitt υποστηρίζει ότι, κατ' ουσίαν, η κυριαρχία δεν καταργείται, αλλά αναστέλλεται. Τούτο, εφόσον το ενδεχόμενο της απόφασης για την αναστολή ή όχι των νόμων είναι, εκ των πραγμάτων, αδύνατον να αποκλεισθεί.<sup>6</sup> Χρειάζεται, όμως να επισημάνουμε ότι η κατάλυση της έννομης τάξης δεν συγχέεται με την α-νομία, το χάος και την αν-αρχία. Αυτό που συμβαίνει είναι το ότι η επιβληθείσα τάξη δεν απορρέει από τους κανόνες που συγκροτούσαν το συγκεκριμένο νομικό καθεστώς. Διαπιστώνεται, έτσι, ότι ο όρος έννομη τάξη χωρίζεται σε δυο μέρη, όπου το καθένα δέχεται δια-

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη θεωρία περί κυριαρχίας*, μτφ Παναγιώτης Κονδύλης, Αθήνα, Λεβιάθαν 1994, σσ. 17-18.

<sup>2</sup> *Ο.π.*, σελ. 19.

<sup>3</sup> *Ο.π.*, σελ. 27.

<sup>4</sup> *Ο.π.*, σελ. 23.

<sup>5</sup> *Ο.π.*, σελ. 27.

<sup>6</sup> *Ο.π.*, σσ. 28, 29.

φορετική σημασία, αντιτιθέμενη, μάλιστα, σε εκείνην του άλλου. Για τον Schmitt, σε περίπτωση έκτακτης ανάγκης, ο ίδιος ο κυρίαρχος θα εγγυηθεί το δίκαιο μιας ορισμένης κατάστασης στην ολότητά του και όχι οι νόμοι του κράτους.

Η τάξη θα αποκατασταθεί με την παρέμβαση του κυρίαρχου (ο οποίος αποφασίζει κατ' ουσίαν αυθαίρετα) και έπειτα θα τεθούν οι νόμοι. Αυτή η θεώρηση βασίζεται στην αντίληψη ότι «δεν υπάρχει κανένας κανόνας που θα μπορούσε να εφαρμοσθεί σε ένα χάος». <sup>7</sup> Η κρατική εξουσία δεν χρειάζεται «να έχει δίκιο για να δημιουργήσει δίκαιο». <sup>8</sup> Επομένως, το δίκαιο τίθεται από τον κυρίαρχο, του οποίου η απόφαση υποκαθιστά την προσφυγή σε οποιαδήποτε καθολική αρχή. Υπό αυτούς τους όρους, σε αντίθεση τόσο με την φυσικο-δικαιική όσο και την καντιανή-θετικιστική παράδοση, ο Schmitt υποστηρίζει ότι οι εξαιρέσεις είναι εκείνες που τις περισσότερες φορές φτιάχνουν και επιβεβαιώνουν τους κανόνες: «το κανονικό δεν αποδεικνύει τίποτα, οι εξαιρέσεις αποδεικνύουν τα πάντα». <sup>9</sup>

## II. Το πρόβλημα της κυριαρχίας ως πρόβλημα του νομικού τύπου και ως πρόβλημα της απόφασης

Επιχειρώντας μια γενεαλογική προσέγγιση της νομικής έννοιας της κυριαρχίας, ο Schmitt εντοπίζει την αφετηρία της στις θέσεις που διατυπώνει ο Jean Bodin, οι οποίες ανταποκρίνονται στις πολιτικές αλλαγές που λαμβάνουν χώρα κατά τον 16<sup>ο</sup> αιώνα. Πρόκειται για την ιστορική περίοδο, όπου κάνουν την εμφάνισή τους τα εθνικά κράτη στην Ευρώπη και όπου η απόλυτη μοναρχία συγκρούεται με τις νομοκατεστημένες τάξεις. Στο 18<sup>ο</sup> αιώνα, η γερμανική πολιτειολογία προβαίνει στην εννοιολογική διάκριση μεταξύ κυριαρχίας και κράτους. Ασχέτως, πάντως, των σημασιολογικών μεταλλάξεων της κυριαρχίας διά μέσου των αιώνων, ο θεμελιώδης ορισμός της παραμένει ο ίδιος: «η κυριαρχία είναι ύψιστη, νομικά ανεξάρτητη, πρωτογενής εξουσία». <sup>10</sup> Ο συγκεκριμένος ορισμός ισχύει και μπορεί να χρησιμοποιηθεί από διαφορετικά κοινωνικό-πολιτικά πλέγματα και σε διάφορες καταστάσεις καθώς δεν οριοθετεί τα διαφορετικά πολιτικά συμφέροντα. Έτσι η κυριαρχία καθίσταται ανεξάρτητη νομικά, πρωτογενής και ύψιστη. Επιπρόσθετα, δεν αντανakλά μια πραγματικότητα, είναι απλά ένα σύνθημα, ένα σημείο στο οποίο συγκλίνουν πολλά πράγματα. Ιδιαίτερα ενοχλητικό φαίνεται να είναι το σημείο όπου αναφέρεται ως «ύψιστη εξουσία».

Ο Schmitt θεωρεί πως κανένας μεμονωμένος παράγοντας δεν μπορεί να έχει σε τόσο υπερθετικό βαθμό κάτι που υπόκειται στην πραγματικότητα, όπως είναι η *πολιτική πραγματικότητα η οποία λειτουργεί με τη βεβαιότητα του φυσικού νόμου*.

Ο ίδιος εντοπίζει το πρόβλημα της έννοιας της κυριαρχίας σε αυτή τη σύνδεση μεταξύ εμπράγματης και νομικά ύψιστης εξουσίας. Αναζητά ένα δόκιμο όρο της νομικής

<sup>7</sup> Ο.π., σελ. 28.

<sup>8</sup> Ο.π., σελ. 29.

<sup>9</sup> Ο.π., σσ. 30, 31, 32.

<sup>10</sup> Ο.π., σελ. 37.

κυριαρχίας που να είναι απαλλαγμένος από τέτοιες ασάφειες. Ο Schmitt σε αυτό το σημείο στρέφεται ενάντια στον νεοκαντιανό Kelsen (παραποιώντας ως ένα σημείο τη θεωρία του), σύμφωνα με τον οποίο το κράτος προσανατολίζεται σ' ένα έσχατο θεμελιώδη κανόνα.<sup>11</sup>

Η πρωτογενής τάξη - δηλαδή το σημείο των καταλογισμών, οι οποίοι συνιστούν και την ουσία της νομικής θεώρησης - ταυτίζεται σε αυτό το σημείο με το κράτος το οποίο είναι το καταληκτικό σημείο καταλογισμού. Εν συνέχεια, ο Kelsen ταυτίζει το κράτος με το σύνταγμά του, δηλαδή τον θεμελιώδη και έσχατο κανόνα. Ο Kelsen όμως εν τέλει λύνει αυτό το πρόβλημα της κυριαρχίας με το να το αρνείται! Θεωρεί ότι πρέπει να παραμερισθεί αυτή η ιδέα ριζικά. Ο Ολλανδός φιλόσοφος Krabbe<sup>12</sup> έχει ένα παρόμοιο συλλογισμό, σύμφωνα με την ανάγνωση του Schmitt, θεωρώντας πως «η διδασκαλία περί της κυριαρχίας του δικαίου είναι, ανάλογα με το πώς θέλει να το εκλάβει κανείς, είτε για την περιγραφή μιας πράγματι υφιστάμενης κατάστασης είτε ένα αίτημα, του οποίου η πραγμάτωση πρέπει να επιδιωχθεί».<sup>13</sup>

Επιπλέον, το σύγχρονο κράτος αντικαθιστά την κυριαρχία ενός φυσικού προσώπου και ενός πλασματικού νομικού προσώπου (νομικοί) με μια πνευματική δύναμη. Ο Krabbe θεωρεί ότι το κράτος διαμορφώνει το δίκαιο, δηλαδή την έννομη τάξη συμπεριόντων (η έννομη τάξη για τον ίδιο είναι το περί δικαίου αίσθημα που πηγάζει από την περί δικαίου συνείδηση των ομοεθνών<sup>14</sup> και σε αυτό το σημείο ο Schmitt εντοπίζει δύο περιορισμούς : από την μία μεριά περιορίζεται το δίκαιο έναντι του συμφέροντος, από την άλλη μεριά υπάρχει περιορισμός στην πράξη της διακρίβωσης<sup>15</sup>).

Σύμφωνα με τον Schmitt το έννομο συμφέρον εδώ είναι το ύψιστο συμφέρον και η αξία της έννομης τάξης η ύψιστη αξία. Στη συνέχεια, ο φιλόσοφος επιχειρεί να εξηγήσει την εφαρμογή της απόφασης σε κανόνες. Αναφέρει ο ίδιος πως το ζήτημα της απόφασης άρχισε να απασχολεί την κοινωνία εν γένει σε μια περίοδο όπου οι οικονομικές συναλλαγές άρχισαν να γίνονται έντονες και οι συναλλασσόμενοι ενδιαφέρονταν ως επί το πλείστον για τη σταθμισμένη ακρίβεια των πραγμάτων. Δηλαδή, κατά πόσο μια προσφορά θα μπορούσε να αποφέρει σε κάποιον ένα μικρό κέρδος αλλά σίγουρο ή θα μπορούσε να του αποφέρει (πιθανόν) τεράστιο κέρδος.

Για τον Schmitt, η απόφαση έχει αυτοτελή αξία, όπως διαφαίνεται στις αποφάσεις των εκάστοτε κρατικών αρχών. Οι αποφάσεις αυτές, ακόμα και αν είναι εσφαλμένες, και ακόμη και αν βρίσκονται έκτος της έννομης τάξης, έχουν νομική ισχύ. Κάθε συστατικό στοιχείο της απόφασης είναι πάντα κάτι νέο, καθώς το υποκείμενο που αποφασίζει είναι πάντα διαφορετικό. Υπάρχει ένας κανόνας δικαίου ως κανόνας λήψεως μιας απόφασης, δεν μας λέει ποιος είναι υπεύθυνος για την απόφαση αλλά τον τρόπο με τον οποίο αυτή πρέπει να ληφθεί. Το ποιος είναι αρμόδιος δεν προσδιορίζεται, αφήνοντας έτσι ατέρμονα ανοικτό το εν λόγω ζήτημα. Επομένως για τον Schmitt σημασία έχει

<sup>11</sup> Ο.π., σελ. 38.

<sup>12</sup> Ο.π., σελ. 42.

<sup>13</sup> Ο.π., σελ. 37.

<sup>14</sup> Ο.π., σελ. 36.

<sup>15</sup> Ο.π., σελ. 43.

ποιός έχει την εξουσία να διαμορφώσει τους νόμους και όχι ποιος λέει την αλήθεια. Ο Schmitt διατυπώνει επίσης την χομπσιανή άποψη περί υποταγής της εξουσίας.

Ο Hobbes, στο έργο του *Λεβιάθαν*, θεωρεί πως αν μια εξουσία υποτάσσεται στην άλλη, όπως η κρατική εξουσία υποτάσσεται στην εκκλησιαστική, τότε όποιος έχει αυτή την εξουσία υποτάσσει όσους έχουν την άλλη.

### III. Πολιτική Θεολογία

Στο τρίτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Θεολογίας*, ο Schmitt αναλύει τι είναι εν τέλει η πολιτική θεολογία και πώς η θρησκεία «παρεμβαίνει» σε όρους της νομικής του κράτους. Σε αυτό το σημείο, επανέρχεται στον ορισμό της κατάστασης έκτακτης ανάγκης ισχυριζόμενος ότι για τη νομική επιστήμη συνιστά το αντίστοιχο της έννοιας του θαύματος για τη θεολογία. Στο κράτος δικαίου, επικρατούν δύο διαφορετικές τάσεις, δηλαδή ο ντεϊσμός και ο θείσμος. Στην περίπτωση του ντεϊσμού, το θαύμα δεν είναι αποδεκτό, καθώς παρεμβαίνει στους νόμους της φύσης, καταλύοντας την κανονική λειτουργία της. Στην περίπτωση του θείσμου, το θαύμα δεν είναι αποδεκτό, καθώς παρεμβαίνει στους νόμους της φύσης εξαιρώντας τους, και ταυτόχρονα δηλώνει μια άμεση παρέμβαση ενός θεού που απλά δημιουργεί τον κόσμο και έπειτα τον αφήνει να λειτουργεί μόνος του.<sup>16</sup> Με βάση τις θεωρίες των δύο αυτών τάσεων ο ντεϊσμός αρνείται, αναλογικά, και την παρέμβαση του κυριάρχου στην κρατούσα έννομη τάξη. Στον αντίποδα, είναι οι συντηρητικοί συγγραφείς που επιθυμούν την παρεμβατική δράση του θείου και, επομένως, στηρίζουν ιδεολογικά την άσκηση της εξουσίας με τρόπο αντίστοιχο της συνεχώς παρούσας απόλυτης θείας κυριαρχίας. Η παντοδυναμία ενός σύγχρονου νομοθέτη του κράτους μπορεί να μας οδηγήσει και προς μια θεολογική έποψη.

Ο νομοθέτης εδώ για τον Schmitt είναι το αόρατο πρόσωπο πίσω από τον κυρίαρχο, με άλλα λόγια η εκτελεστική εξουσία. Μέσω της εκτελεστικής εξουσίας το κράτος παρεμβαίνει παντού, ενεργοποιεί τον νόμο και έπειτα τον ακυρώνει δείχνοντας την ανωτερότητά του έναντι της νομοθεσίας.

Αυτή η πολιτική παραπέμπει στη θείστική θεολογία, και στην αντίληψη σχετικά με έναν θεό που μιλά μέσω ενός ηγέτη και μπορεί να αλλάξει τα πράγματα προς τα εκεί που θέλει. Πολλοί νομικοί χρησιμοποιούν τέτοιες, καθαρά θεολογικές, αντιλήψεις τις οποίες μεταμφιέζουν, ντύνοντάς τις με τους όρους της νομικής επιστήμης και της θεωρίας του κράτους. Ο Schmitt κατηγορεί ευθέως τους επιστήμονες που χρησιμοποιούν θεολογικές αντιλήψεις για να στηρίξουν τις θεωρίες τους ή/και τους νόμους ενός κράτους. Χρησιμοποιεί τον όρο *κοινωνιολογία των εννοιών* σε μία προσπάθεια να ερμηνεύσει το μείγμα θεολογίας–κοινωνίας–επιστήμης και να καταλήξει σε ένα επιστημονικό πόρισμα για μία έννοια όπως εκείνη της κυριαρχίας. Θεωρεί πως μια έννοια, όπως η κυριαρχία, πρέπει να εδράζεται στην επιστήμη. Κύρια χαρακτηριστικά αυτής της κοινωνιολογίας είναι ο άμεσος προσανατολισμός σε πρακτικά ενδιαφέροντα της ζωής

<sup>16</sup> Ο.π., σελ. 117.

και του δικαίου.

Ενώ ο Schmitt βρίσκει την εννοιολογική δομή της κυριαρχίας να διαφέρει από εποχή σε εποχή. Παραδείγματος χάριν, η κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας το 17<sup>ο</sup> αι. καλείται να δείξει την ιστορικοπολιτική υπόσταση της μοναρχίας που ήταν σύμφωνη με τη δομή των μεταφυσικών εννοιών του 17<sup>ου</sup> αιώνα. Δηλαδή, το ζητούμενο εδώ είναι να εξεταστεί αν η κοινωνική πραγματικότητα εκλαμβάνεται ως συνέπεια του τρόπου σκέψης και δράσης των ατόμων ή και το αντίστροφο. Με άλλα λόγια, η κοινωνιολογική υπόσταση της κυριαρχίας άλλοτε καλείται να δείξει την ιστορική-πολιτική υπόσταση του πολιτεύματος σε ένα μέρος της ανθρωπότητας, στηριζόμενη αρκετές φορές σε μεταφυσικές έννοιες.

«*Η μεταφυσική εικόνα που σχηματίζει για τον κόσμο ορισμένη εποχή έχει την ίδια δομή με ό,τι η ίδια θεωρεί πρόδηλο ως μορφή της πολιτικής οργάνωσης*»: αυτή η ταυτότητα συνιστά την έννοια της κοινωνιολογίας στην έννοια της κυριαρχίας.<sup>17</sup> Για παράδειγμα, ο Carl Schmitt εντοπίζει την πολιτικοποίηση θεολογικών λόγων σε έργα του Rousseau.

Ο Boutmy (τον οποίο μελετά ο Carl Schmitt στην Πολιτική Θεολογία) γράφει πως το ιδεώδες του έννομου βίου για το Rousseau ήταν «*να μιμηθεί κανείς τα αμετάβλητα θεοπίσματα της θεότητας*».<sup>18</sup> Αυτή η ρήση γίνεται κατανοητή στη συνάρτησή της με το μοναρχικό καθεστώς του 18<sup>ου</sup> αιώνα και την παντοδυναμία του μονάρχη. Η εισβολή της θεολογίας στην πολιτική στο Rousseau έγινε αντιληπτή από κάποιους αναγνώστες.

Ένας από αυτούς ήταν και ο Boutmy, ο οποίος διατύπωσε την εξής άποψη: «*ο Rousseau εφαρμόζει στον κυρίαρχο την ιδέα των φιλοσόφων για τον θεό: μπορεί ό,τι θέλει, όμως δεν μπορεί να θέλει το κακό*».<sup>19</sup> Το 17<sup>ο</sup> αιώνα ο μονάρχης, τονίζει ο Atger, ταυτίζεται με τον θεό και έχει μέσα στο κράτος θέση ανάλογη με εκείνη που αρμόζει στο Θεό του καρτεσιανού συστήματος μέσα στον κόσμο. Ο Schmitt, εντοπίζει μια παραπλήσια αντίληψη στον *Λεβιάθαν* του Hobbes. Εδώ, παρά την πλήρη απαξίωση του ανθρώπου και την πλήρη φυσικοποίησή του, ο Hobbes μυθοποιεί το κράτος, καθιστώντας το πρόσωπο. Όπως υποστηρίζει ο Schmitt, εδώ δεν έχουμε φαινόμενο ανθρωπομορφισμού. Αντίθετα, πρόκειται για μια «*μεθοδική και συστηματική νομική αναγκαιότητα*».<sup>20</sup> Ο Schmitt διακρίνει σταδιακά πως αυτή η παντοδυναμία του μονάρχη και της απόφασης δεν ανήκουν σε ένα πρόσωπο αλλά στο λαό. Ο Sieyès διατείνεται: «*όπως και αν βούλεται ένα έθνος, αρκεί να βούλεται. Όλες οι μορφές είναι καλές και η βούλησή του πάντοτε υπέρτατος νόμος*».<sup>21</sup>

Ο Schmitt, παρά τις εκάστοτε θεωρίες που διατυπώθηκαν, θεωρεί ως βασικό πρόβλημα την ανάμειξη του θρησκευτικού στοιχείου στην πολιτική και την επιμονή αρκετών στοχαστών να ταυτίζουν το μονάρχη και τη βούλησή του με το Θεό και την παρδοσιακή χριστιανική πίστη. Θεωρεί πως η απόλυτη μοναρχία θεμελίωσε την κρατική

<sup>17</sup> Ο.π., σελ. 78.

<sup>18</sup> Ο.π., σσ. 79, 119.

<sup>19</sup> Ο.π., σσ. 79, 80.

<sup>20</sup> Ο.π., σελ. 80.

<sup>21</sup> Ο.π., σελ. 81.

εξουσία και τη διατήρησε μέσω της θρησκείας.

## Συμπεράσματα

Στο βιβλίο του *Πολιτική Θεολογία* ο Carl Schmitt, όντας νομικός, επιχειρεί τη συγκρότηση της νομικής επιστήμης με αφετηρία την κατάσταση έκτακτης ανάγκης και την συγκρότηση του όρου της κυριαρχίας. Καμία όμως έννοια δεν διασαφηνίζεται, καθώς ο Schmitt συγχέει τους όρους «κράτος δικαίου» με την έννοια του κυριάρχου και την ανάληψη της εξουσίας από τον κυρίαρχο την κατάλληλη στιγμή. Ο κυρίαρχος αναδεικνύεται μέσα από μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης, την οποία και πρέπει να αντιμετωπίσει λαμβάνοντας τις σωστές αποφάσεις. Σε κανένα σημείο στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου του όμως (όπου και επιχειρείται ο ορισμός της κυριαρχίας) ο Carl Schmitt δεν αναφέρεται στην κατάργηση αυτής της κυριαρχίας, μετά την επαναφορά της ευταξίας στην κοινωνία. Γίνεται μόνο λόγος για την αναστολή της. Ο Schmitt θεωρεί σίγουρο, πως με οποιονδήποτε τρόπο θα υπάρξει ένας κυρίαρχος που θα πρέπει να καταλύσει τους νόμους στην περίπτωση μιας έκτακτης ανάγκης. Είναι σαφές ότι ο Γερμανός νομικός υποστηρίζει ένα απολυταρχικό καθεστώς όπου πηγή της ευταξίας του κράτους αποτελεί ο ένας και μοναδικός κυρίαρχος. Ο Schmitt εδώ παραγνωρίζει το εξής: ο μερισμός της κυριαρχίας αργά ή γρήγορα θα επέλθει, καθώς ακόμα και σε καθεστώς απόλυτης μοναρχίας υπάρχει διαμερισμός της εξουσίας (π.χ ο μονάρχης διατάζει και κάποιοι επιωρίζονται το βάρος της εκτέλεσης της εντολής του κ.ο.κ).

Επιπλέον, το «κράτος δικαίου» δεν καταλύεται πάντα σε περιπτώσεις έκτακτης ανάγκης, ώστε να τεθεί θέμα κυριαρχίας σε κρίσιμες καταστάσεις. Επιπλέον, ο κυρίαρχος είναι ένα πρόσωπο που θα δράσει, προκειμένου να επαναφέρει την ευνομία και την ευταξία στην κοινωνία. Πώς όμως ο κυρίαρχος θα άρει τους κανόνες ενός «κράτους δικαίου» το οποίο προϋπήρχε, για να δημιουργήσει νόμους, έχοντας ως κριτήριο τα νέα κοινωνικοπολιτικά δεδομένα; Ο Schmitt παρουσιάζει έναν κυρίαρχο που γεννιέται έξω από τον κανόνα και καλείται να δημιουργήσει κανόνες! Για τον ίδιο ο νόμος δικαίου έχει σημασία, όταν ερμηνεύεται από συγκεκριμένους ανθρώπους κάτω από ορισμένες συνθήκες.

Ο Schmitt, όμως, σε μια προσπάθεια να αποσαφηνίσει αυτό το σημείο, θεωρεί πως ο κυρίαρχος δεσμεύεται πολιτικά και νομικά από τους νόμους της φύσης (δηλαδή το σύνολο των αντικειμενικών κανόνων που διέπουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Οι φυσικοί νόμοι αφορούν την επίγεια αγαθότητα και χρειάζεται να συμπληρωθούν με ανθρωπίνους νόμους), όπως εκείνοι ορίζονται από το Hobbes. Ο Schmitt υποστηρίζει, πως αυτοί οι φυσικοί νόμοι υπάρχουν για να παρέχουν τη βάση για τις κρίσεις του κυριάρχου αλλά και για τα νομικά θέματα τα οποία υποχρεωτικά υπακούουν στην απολυταρχία. Σε κάθε περίπτωση όμως τα άτομα θα προτιμήσουν εκείνο που είναι 'φυσικό', όπως είναι η έννομη τάξη (δηλαδή νόμοι ικανοί να καθοδηγούν τη συμπεριφορά του ανθρώπου και να απαγορεύουν την αυθαίρετη εξουσία. Σημειωτέον πως ακόμη και ο νομοθέτης υπόκειται στο νόμο), παρά το χάος.

Ο Schmitt επιχειρεί επίσης να μελετήσει το πρόβλημα της κυριαρχίας ως πρόβλημα

του νομικού τύπου και ως πρόβλημα της απόφασης. Σε αυτό το σημείο παραποιεί τις απόψεις του Kelsen ταυτίζοντας (έως ένα σημείο) τη σκέψη του νεοκαντιανού φιλοσόφου με τις απόψεις του Krabbe. Η αδυναμία του Schmitt σε αυτό το σημείο έγκειται στην ελλιπή διάκριση μεταξύ πραγματικότητας και επιστήμης. Ο Kelsen αναγνωρίζει πως η νομική επιστήμη από τη φύση της δεν μπορεί να είναι κάτι διαφορετικό, πέραν από νόμους και διατάξεις, ούτε μπορεί να σχετίζεται με κοινωνιολογικές και πολιτικές θεωρήσεις. Ο Schmitt σε αυτό ακριβώς το σημείο σφάλλει. Επιχειρεί να 'εξηγήσει' την νομική επιστήμη μέσω της επιστήμης της κοινωνιολογίας και μέσω της πολιτικής, γεγονός που τον κάνει να συγχέει τη θεωρία του νομικού Kelsen με τη θεωρία των φιλελεύθερων νομικών όπως ο Krabbe. Ο Schmitt σε αυτό το σημείο εμφανίζεται δέσμιος των πολιτικών του προκαταλήψεων. Προσπαθεί μέσω της παραποίησης της θεωρίας του Kelsen να επιβεβαιώσει την αρχική του διατύπωση, ότι το «κράτος δικαίου», όπως το παρουσιάζει ο Kelsen, καθρεπτίζει μια φιλελεύθερη θεώρηση.

Ο Schmitt όμως, θεωρεί πως τα προβλήματα της νομικής επιστήμης πρέπει να τα αναζητήσουμε αλλού και κυρίως στο σημείο εκείνο όπου ο εκάστοτε κυρίαρχος χρησιμοποιεί το θρησκευτικό αίσθημα του λαού για να επιβάλει νόμους ή για να καταστήσει την κυριαρχία του 'συνειδησιακά' νόμιμη. Για παράδειγμα, κανείς δεν θα μπορούσε να αμφισβητήσει την εξουσία ενός μονάρχη 'ελέω Θεού' ή τις θεόπνευστες ιδέες ενός θρησκευτικού (-πολιτικού) ηγέτη. Αν λάβουμε υπόψιν την επιρροή που μπορεί να ασκήσει ένα θαύμα στη συνείδηση των πιστών, ο Schmitt θεωρεί πως μπορούμε ανάλογα να κατανοήσουμε και την επιρροή ενός απεσταλμένου εκ Θεού ηγέτη. Σημαντικοί φιλόσοφοι έχουν στηρίξει τις θεωρίες τους στην ύπαρξη ενός αγαθού Θεού που η βούλησή του γίνεται γνωστή στους ανθρώπους μέσω ενός πεφωτισμένου ηγέτη. Άρα η βούληση του ηγέτη ταυτίζεται με το θείο.

Η θεώρηση του Schmitt σε αυτό το σημείο δεν είναι λανθασμένη, περιβάλλεται όμως από υπερβολικό ζήλο. Η ιστορία έχει αποδείξει πως όταν οι άνθρωποι καταπιέζονται από τις αποφάσεις ενός ηγέτη ή ενός κυρίαρχου επαναστατούν.

Ο Schmitt θεωρεί, ορθά, πως το μοναρχικό πολίτευμα θεμελιώθηκε μέσω της χριστιανικής πίστης και διατηρείται μέσω αυτής. Πέραν τούτου όμως ο Schmitt θεωρεί πως σε όλα τα πολιτεύματα, όπως για παράδειγμα και σε εκείνο της συνταγματικής δημοκρατίας, υποβόσκουν τα οικονομικά συμφέροντα όλων όσοι καταλαμβάνουν υψηλές θέσεις. Θεωρεί πως ανάμεσα στον ατομικισμό και την απολυταρχία υπάρχει μια καθαρή διάκριση, η οποία όμως διάκριση δεν διαφαίνεται στα άλλα πολιτεύματα καθώς πάντα ελλοχεύει το προσωπικό συμφέρον και η ανάγκη για πολιτική και κοινωνική ανέλιξη. Στο τέλος, ο φιλόσοφος φαίνεται να μην διακρίνει μεγάλες διαφορές ακόμα και μεταξύ της αναρχίας και της δικτατορίας καθώς και οι δύο επιδιώκουν μια εξουσία η μεν γιατί θεωρεί πως κάθε εξουσία είναι καλή και η δε γιατί, για να καταλυθεί μια εξουσία, πρέπει να υφίσταται.<sup>22</sup> Για τον Schmitt ακόμα και ο Μπακούνιν, ένας από τους μεγαλύτερους αναρχικούς του 19<sup>ου</sup> αιώνα, αναγκάστηκε να γίνει στη πράξη ο δικτάτορας μιας αντι-δικτατορίας.

<sup>22</sup> Ο.π., σελ. 107.



διαδέχεται τη νεωτερικότητα, βλέπουμε να αναδεικνύεται ένα οντολογικό μοντέλο όλως διάφορο από το προηγούμενο. Το σχήμα που σκιαγραφείται εδώ, είναι αυτό των ετερόκλητων στοιχείων που έχουν τη δυνατότητα να συναρμοσθούν με τα πάντα και να συγκροτήσουν ένα συνδυαστικό σύνολο που μπορεί να λάβει οποιαδήποτε μορφή. Η προβληματική της οποιασδήποτε μορφής, εμφανίζεται ως απότοκος της απειρίας των συνδυασμών και των δυνατοτήτων που ενέχουν αυτά τα ελάχιστα μέρη τα οποία και τίθενται προς σύνδεση.<sup>2</sup> Μιλώντας λίγο πιο ειδικά και εξετάζοντας το ζήτημα περί του μεταμοντέρνου με σύνεση, συνάγεται ότι δεν είναι μια θεώρηση των πραγμάτων και του κόσμου εν γένει που έρχεται να αντιπαρατεθεί καθώς και να διεξάγει μια ανελέητη διαμάχη με τον μοντέρνο πρόγονό του. Εκείνο το οποίο φαίνεται να προσιδιάζει περισσότερο κατά τη δική μου ερμηνεία όσον αφορά στην καταγωγική αρχή και την ύστερη εκδίπλωση ενός μεγάλου φάσματος της μετανεωτερικότητας που θραύει το κέλυφος της υποκειμενοκεντρικής εστίασης, θεωρώ ότι δεν είναι το πέρασ και το απλό ξέφτισμα μιας εποχής που ξετύλιξε την υπερβολική της εμμείνια στον ηγεμονικό και κανονιστικό ρόλο του Λόγου σε κάθε δραστηριότητα του ανθρώπινου γίγνεσθαι. Είναι αν θέλετε μια δημόσια καταγγελία πάνω στις ατέλειες και τους παραλογισμούς που χαρακτήρισαν αυτόν τον αιώνα μαζί και τις συμπαραδηλώσεις που κομίζει αυτός ο πρωταγωνιστικός ρόλος του Λόγου στις επιταγές του στο δημόσιο βίο. Συνεπώς κρίθηκε αναγκαία μια σύντομη προσωπική ματιά σε αυτό το “μετά” που έρχεται να αντιστρατευθεί το έδαφος όπου πατά και στηρίζει την όλη του κριτική.

Εν ολίγοις, εκείνο που υποδηλώνεται ως εξάρτημα στην όλη παρουσίαση της επιχειρηματολογικής μου σύνθεσης, είναι το πόσο η εν λόγω “καταγγελία” ή χειρονομία, αποτελεί σημάδι μέσα από τα σπλάχνα της ίδιας της νεωτερικότητας. Δεν πρόκειται ούτε για μια ακραία περίπτωση της εποχής μας αλλά ούτε και για τα συμπτώματα μιας παράλογης σκέψης. Μιλώντας υπό μια παθολογική διερμίνευση, δεν έχουμε να κάνουμε με τα συμπτώματα ενός νεοφυούς “ασθενούς” που έρχεται να πάρει τη θέση ενός πρότερου “υγιούς” τρόπου σκέψης και δράσης στο εμπειρικό γίγνεσθαι.

Συνεχίζοντας την ανάλυση, θα επιχειρήσω να μιλήσω με κεντρικό εξηγητικό γνώμονα την ντερριντιανή σκέψη. Θα καταστεί σαφές, μέσα από την *αρχή της συμπληρωματικότητας* την οποία και εισηγείται, ότι εκείνο το οποίο αποπειράται να καταδείξει είναι η συγκράτηση των διαφορών χωρίς ίχνος ταύτισης και συμφιλίωσης. Σκοπός του δηλαδή δεν είναι να προβεί προς μια ταυτιστική λογική εκκινώντας από μια διαφορετική αφετηρία και κατευθυνόμενος από ένα εφαλτήριο που δηλώνει μια διαφορετική οπτική γωνία. Δεν τείνει προς μια επιτέλεση αρμονικών συζεύξεων για να αναδειχθούν κοινωνικό-πολιτικές υποστάσεις ως ιστορικές πραγματοποιήσεις που ενέχουν το πνεύμα ως το γενικό προσδιοριστικό στοιχείο που ουσιώνει τον άνθρωπο στην γενικότητά του ύστερα δε και από την επιδιορθωμένη πίστρωση του Λόγου που επιβάλλει το βασίλειο της ψυχίας. Η φανέρωση μιας στιγμιαία παροντικής βαθμίδας που “φονεύεται”, για να ανασκευαστεί από τις αλληπάλληλες κινήσεις των ετεροβαρών νόμων της, δεν είναι το ζητούμενο για εκείνον. Οι έλλογα διατηρούμενες πραγματώσεις δεν τον ικανοποιούν

<sup>2</sup> Ο.π.

ακριβώς διότι έχουν την τάση να εξαϋλώνουν κάθε ζωτικό στοιχείο, κάθε στοιχείο δηλαδή που αναδεικνύει τον ανήσυχο αγώνα ως συνύπαρξη μεταξύ δύο αλλότριων δυνάμεων. Η ισοπεδωτική απάλειψη κάθε φυσικής διαφοράς ήταν και μια από τις κύριες κατηγορίες της θετικής φιλοσοφίας ως της μόνης που εξετάζει στην αμιγώς πραγματική της βάση την ανθρώπινη ύπαρξη και ουσίωση. Προσδοκά λοιπόν να καταστήσει σαφές ένα άλλο μοντέλο ιστορικιστικής προοπτικής, στην πορεία του οποίου διαρθρώνονται οι κοινωνικοί σχηματισμοί. Κοινωνικές οντότητες, οι οποίες, συναρτήσει των ειρημένων, αποτελούν συμπύξεις που εμπερικλείουν το ασταθές, καθότι υβριδικές μορφές. Κρίνεται αναγκαίο όμως, προτού αναλάβει το έργο μιας νέου τύπου θεώρησης των τρόπων μέσω των οποίων συγκροτούνται αυτά τα μορφώματα, να μιλήσει υπό ένα ακραιφνώς ρουσσικό πρίσμα. Και αυτό το κάνει ξεκινώντας και αντιπαραβάλλοντας μια αρχή, μια πρώτη αρχή ως μη καταγεγραμμένη και άχρονη περίοδο, ως μια α-πραγματική πραγματικότητα που θυμίζει τη χρυσή εποχή της θεϊκής τροχιάς του σύμπαντος κόσμου.

Συγκεκριμένα, η πρωταρχική κατάσταση την οποία υπαινίσσεται και για την οποία δεν δύναται να γίνει λόγος, είναι η κατάσταση της άφωνης λαλιάς ή σκέψης.<sup>3</sup> Είναι ένα στάδιο που δεν επιδέχεται ιστορική καταγραφή ή μαρτυρία παρά μόνο μια εικότολογική προσέγγιση. Γιατί ακόμη και να υπήρξε κάποτε μια τέτοια συνθήκη πραγματικότητας, το ανθρώπινο γένος απέχει κατά πολύ από μια επάνοδο στις απαρχές. Μυθικές απαρχές μιας κατάστασης που λησμονήθηκε και απώλεσε τον γήινο χαρακτήρα της. Επομένως μόνο από μια αλλοκοσμική προοπτική που απάδει του ανθρώπινου πλαισίου μπορούμε πλέον να την θεωρούμε υποθετικά. Μια προ-πρωτική και μη αμαρτάνουσα κατάσταση του ανθρώπινου γένους, για να μιλήσουμε με θεολογικούς όρους, είναι και η πλέον αρμόζουσα εκφορά του λόγου μας προκειμένου να εκτυλιχθεί όσο γίνεται πιο ορθά το νήμα της πορείας που ακολουθούμε εδώ.<sup>4</sup> Ας ξεκινήσουμε λοιπόν κι εμείς από τον μη τόπο της μυθικής καταγωγής.

*«Αυτή η γιορτή χωρίς αντικείμενο είναι, όπως πρέπει να σημειώσουμε, γιορτή χωρίς θυσία, χωρίς δαπάνη και χωρίς παιχνίδι. Κυρίως χωρίς μάσκες. Δεν έχει έξω παρότι γίνεται στο ύπαιθρο. Διατηρεί μια καθαρά εσωτερική σχέση με τον εαυτό της».*<sup>5</sup>

Εδώ λοιπόν χαρτογραφείται μια πολιτική θεώρηση της πρωταρχικής επιφάνειας στην οποία και διατελούσε ο άνθρωπος. Ορμώμενος δηλαδή από την ρουσσική προσέγγιση της Γενικής Βούλησης η οποία προσιδιάζει στο πνεύμα ομοψυχίας και άμεσης

<sup>3</sup> Ο όρος της άφωνης λαλιάς καθίσταται σαφής από τη διάκριση των δύο πόλων. Ο Βορράς και ο Νότος αντιπροσωπεύουν τις δύο κατευθύνσεις στη βάση των οποίων οδεύει η χρονικότητα και το ξετύλιγμα της ιστορίας. Στην συγκεκριμένη περίπτωση, η άφωνη λαλιά προσιδιάζει περισσότερο στο έδαφος του Βορρά, με την τραχύτητα του κλίματος και τις εργασίες στην οποία υποχρεούνται οι κάτοικοι. Η επικοινωνία συνίσταται σε βουβές ή άμεσες παραστάσεις. Αλλά αυτό είναι που μας μεταφέρει και στο πεδίο του Νότου. Εκεί όπου κυριαρχεί η ζωηρότητα και ένα θα λέγαμε μεγαλύτερο ζωντάνεμα της φύσης. Η φύση μιλά από μόνη της κάνοντας χρήση της δικής της σημειολογίας. Βουβής όπως και στον Βορρά. Μηδενική καταγραφή μιας στοιχειώδους χειροπιαστής γραμματικής λόγω του μη αναπαριστάσιμου στη διάσταση της αλαλίας. (J. Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, επιμ. Αιμίλιος Κάλιακάτσος, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990, σσ. 372-373).

<sup>4</sup> Ο.π., σελ. 239.

<sup>5</sup> Ο.π.

καθαρότητας που διαπερνούσε την κοινότητα στο εσωτερικό της. Μια σύζευξη ενδεικτική του απείρου ως απόλυτης διαφάνειας, ως τον οργανικό εναγκαλισμό κάθε επιμέρους φωνής που σημαδεύει αυτού του είδους την κοινωνία. Οδηγητικός μίτος προς επίρρωση των αναφερθέντων, καθίσταται αυτό το “χωρίς”. Μια έλλειψη που αντί να αλλοιώνει ή να αποστερεί κάτι, είναι αυτή που προσθέτει αυτό το επιπλέον για να συγκροτήσει την εικόνα της απαραμείωτης ζωτικότητας και φυσικότητας. Προβάλλεται δηλαδή μια εικόνα, η οποία, όπως θα λέγαμε, εμπερικλείει τόσο το σκέλος της κατά φύση κοινωνικής οντότητας όσο και το σκέλος της πλέον ανθρωποποιημένης επικοινωνίας μεταξύ των μελών της. Έχουμε να κάνουμε με μια κοινότητα ανθρώπων που τελεί υπό συνθήκη πλήρους διαφάνειας μεταξύ όντων που έχουν κρυσταλλώσει ένα σφιχτό και αμόλυντο πλέγμα σχέσεων. Καταφανώς δηλώνει ένα παιχνίδι παρότι το αποστρέφεται. Πρόκειται για ένα παιχνίδι όμως, το οποίο συναρμολογείται μαζί με τη σοβαρότητα που το εμπεριέχει κι αυτό λόγω της ιδιότυπης επικοινωνιακής συνθήκης. Καταδεικνύει δηλαδή μια αξιακή φόρμουλα ύψιστης πληρότητας που σκοπεύει την αντιπαραβολή της με την ίσαμε τώρα πολιτικό-κοινωνική κατάσταση.

Στο σημείο αυτό και αφού ακολουθεί μια “καταστροφή” ή “αναστάτωση” καθώς λέει, επέρχεται η γραφή.<sup>6</sup> Επέρχεται η ανήσυχη κίνηση προς εύρεση κάθε προσθήκης και επικάλυψης με στόχο να διορθωθεί το λάθος και να επανέλθει η ισορροπία. Αυτό είναι και το “γεωγραφικό” σημάδι απ’ όπου λοιπόν ξεπηδά και η ατελείωτη ταλάντωση του ανθρώπου που αντικαθιστά και υποκαθιστά την πρότερη απραξία. Η γραφή ως το συμπλήρωμα, συνίσταται από τα σημεία που διαδέχονται το ένα το άλλο σαν αλληπάλληλες προσθήκες προκειμένου να διασώσουν ό,τι μπορούν από το κακό μέσα στο οποίο εντοπίζουμε την ανθρωπότητα σήμερα. Ο αυθαίρετος χαρακτήρας του σημείου, που συνιστά το σώμα πάνω στο οποίο επικολλούνται διαφόρων ειδών σημασίες δια των οποίων και έχουμε ως προϊόντα αυτές τις εκάστοτε διαφορετικές κοινωνικοπολιτικές καταστάσεις. Εξεικονίζοντας αυτή την ειδική φυσιογνωμία ακόμη πιο παραστατικά, θα μπορούσαμε να την παρομοιάσουμε με τη δίνη διαδοχικών συστρεφόμενων κύκλων που προχωρούν αλλά και καθλώνονται συνάμα στο πρότερο ως πρωτογενές.<sup>7</sup> Κοντολογίς, κύκλοι οι οποίοι όσο προχωρούν και συστρέφονται, σημαδεύονται και από τα δύο αξιολογικά πρόσημα. Μια χωρική επικράτεια που φιλοξενεί και τα δύο συμμετρικά ημίσεα ως εάν να πρόκειται για ένα είδος ερμαφροδιτισμού. Η στιγμή εκείνη, που καθώς διαρκεί και για όσο διάστημα θα έχει τη δυνατότητα να διαρκέσει, προσφέρει το κοινό έδαφος επί τη βάσει του οποίου συναντώνται δύο όλως διάφορες οπτικές και αντιλήψεις.

Άρα λοιπόν από δω και στο εξής διαπιστώνουμε τις πρώτες καταγραφές, τα πρώτα ίχνη πολιτισμού και ανθρωπίνης εξέλιξης. Σαφώς και πρόκειται για μια πορεία διαβρωτική αλλά αυτό είναι και το γνώρισμα που χαρακτηρίζει ολόκληρη την πορεία του πο-

<sup>6</sup> Ο.π., σελ. 396.

<sup>7</sup> Ο.π., σσ. 346-347.

<sup>8</sup> Ο.π., σελ. 346. Στο μέτρο που η παράδοση πορεία, στην οποία και εντοπίζεται η αναστάτωση, έχει να κάνει με τον τρόπο που τοποθετείται ο άνθρωπος στον κόσμο, τότε μπορούμε να μιλάμε για την ιστορική διαδρομή εκφυλισμού του ανθρώπινου γένους.

λιτισμικού γίνεσθαι.<sup>8</sup> Συνεπώς, μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια εναλλακτική πορεία του ανθρώπινου πνεύματος ή της παγκόσμιας ιστορίας ως αντίστιξη στην εγγελιανή θεώρηση. Κεντρικός πυρήνας του νέου σχήματος, όπως μνημονεύθηκε και πιο πάνω, είναι η συγκράτηση της διαφοράς. Μιας διαφοράς που πάντα θα παραμένει ατελείωτη και ανεπικρίτη. Η εμπειρία της διέλευσης μέσα από την α-πορία, αναγγέλλει και την συνεχή αγωνία που βιώνει ο άνθρωπος στην προσπάθεια του να φτάσει σε εκείνη την πρωταρχική παραδείσια θέση του στον κόσμο. Παραμένει γεγονός αναντίρρητο πως η ανθρώπινη μοίρα κατέστη αμήχανη και βουβή. Και τώρα η ιδιότυπη πάλη, την οποία και επιχειρώ να αναλύσω, έρχεται να φανερώσει τη βιασύνη του ανθρώπου να μπορέσει να διορθώσει το κακό που έχει επιτελεστεί. Στο σημείο όπου βρισκόμαστε, δεν πρέπει να λησμονούμε την πρωταρχική ή προ-πτωτική φάση στην οποία είχε τοποθετηθεί υποθετικά. Την καταστατική θέση του κόσμου όπου όλα βίωνονταν σαν μέσα σε μια αυτάρκη αρμονία. Ως άμεση στον εαυτό της και απόλυτα καθαρή. Μια κατάσταση κακότητας και αλλοίωσης, για να συνεχίσω την περιγραφή μου, που είναι αδύνατον να διορθωθεί, καθώς το ίδιο το ανθρώπινο συνδέεται αξεδιάλυτα μαζί της. Γιατί είναι το ανθρώπινο υποκείμενο εκείνο που με την ενεργό δραστηριότητά του και την εμπρόθετη προσπάθειά του κινεί τα νήματα της ανήσυχης κίνησης. Κρατά με άλλα λόγια ζωντανή την ιστορία, ήτοι τη συνθήκη ανθρωπινότητας και πολιτικής ιδιότητας με την οποία επενδύεται, με το να εργάζεται διαρκώς και αενάως για την επίλυση του μεγάλου σφάλματος. Εν ονόματι μιας πρότερης αμόλυπτης κατάστασης, διεξάγεται η πιο ακατάπαυστη και αδιάπτωτη πάλη από μέρους των ίδιων των ανθρώπων που δίνουν ύπαρξη και ουσία στον εσώτερο πυρήνα τους. Η ιστορία πλέον ως δημιουργία των ανθρώπινων χειρών είναι αυτή που προσδιορίζει και την υφή του τρόπου κατά τον οποίο ενοικούν τα ανθρώπινα όντα. Μια ιστορία που προσημαίνεται με αρνητικούς καθορισμούς αλλά και τους μόνους καθορισμούς στους οποίους εγγράφεται σχετικά η ανθρώπινη κατάσταση. Μια αδιαφάνεια χαρακτηρίζει την προβολή της συνάρτησης των διαφορικών στοιχείων, καθό αμιγώς ιστορική ανθρώπινη εικόνα.

Προς μια αυστηρή οριοθέτηση των πραγμάτων, θα ήταν απαραίτητη μια περαιτέρω ανάλυση των αρνητικών καθορισμών. Πρέπει να γίνει σαφές, ότι στην περίοδο όπου και γίνεται η επισταμένη μελέτη, δεν έχουμε να κάνουμε με αρνητικούς ή αντιθετικούς προσδιορισμούς που εγγενώς αυθυπερβαίνονται για να καταφάσκουν τον εαυτό τους ως η νοητική αποπεράτωση μιας συμφιλίωσης. Δεν πρόκειται για μια περατωμένη ενότητα που θα αναδειχθεί στο τέλος της ημέρας όταν θα έχει ηρεμήσει ο κουνριαχτός του πολέμου των αντιθέσεων που προκάλεσε τη διαλεκτική ανασυγκρότηση ενός εαυτού απόλυτα πλήρους και έμμεσα ανακλασμένου στον εγγενή πυρήνα του. Εδώ πρόκειται για τις αρνητικές κατηγορίες που εφάπτονται επί του αγώνα που επιτελείται στην ιστορική προοπτική που μελετάμε. Πρόκειται για τη σύγχυση και τη δίνη της ιστορίας υπό το πρίσμα μιας εμπράγματης πλέον εξέλιξης των πραγμάτων. Καθώς εκτυλίσσεται το γίνεσθαι και ξετυλίγεται το νήμα, οι διαφορικοί σχηματισμοί που δημιουργούνται δεν επιτρέπουν να θεωρούμε ένα νόημα απόλυτα ξεδιαλυμένο και ακατάλυτο από πάσης φύσεως φθοροποιά στοιχεία. Γιατί είναι τέτοια η υφή της ιστορίας, όπου δεν μπορεί

κάποιος να μιλήσει γι' αυτήν ως εάν να πρόκειται για μια σφαιρική και περίκλειστη επιφάνεια που μέσα της αγκαλιάζει ολόκληρη την περιπετειώδη ανάμνηση των ανακατασκευών της. Δεν μιλάμε πλέον ούτε για μια εγκυκλοπαιδική ενικώς ομιλούμενη ιστορική αντίληψη αλλά για πολλές και διαφορετικές ιστορικές προοπτικές που συνυπάρχουν και εξελίσσονται σε άλλες παρόμοιες. Το στοιχείο του τυχαίου και του συμπτωματικού τίθεται σε ένα αξιολογικά και οντολογικά ανώτερο επίπεδο από εκείνο που του επεφύλασσε το νεωτερικό σχήμα σκέψης. Ο αρνητικός καθορισμός, είναι ο καθορισμός της αληθινής πραγματικότητας που στέκεται σε μια πιο εμπράγματα βάση και που σαφώς προσδιορίζει την ουσιαστική φύση της ανθρώπινης ιστορίας και του ανθρώπινου γίγνεσθαι εν γένει.<sup>9</sup> Μια επάνοδος στην αρχέγονη κατάσταση, από την οποία εξήλθαμε για να εγκατασταθούμε πιο σίγουρα και με μεγαλύτερη ασφάλεια, δεν έχει χώρο στην τερριντιανή προσέγγιση.

Συνεπώς, κατανοούμε την εσωτερική λογική που διαπερνά το σχήμα που ανέλυσά πιο πάνω. Η αέναη κίνηση, εν είδει εκκρεμούς που γέρνει προς τη μια και προς την άλλη κατεύθυνση, ως διαρκής προσθήκη συμπληρωμάτων, διακηρύσσει την κατάλυση της έννοιας του συνόρου. Τα στάδια της ιστορικής πορείας και των εκάστοτε κοινωνικό-πολιτικών σχηματισμών που διαμορφώνονται δεν έχουν να κάνουν με μια πορεία που οδηγεί εσχατολογικά προς έναν τελικό και απόλυτο σκοπό. Και εδώ βρίσκεται η θεμελιώδης διαφορά με την εγγεληνική θεώρηση. Δεν τίθεται καν το ζήτημα της εκλεκτικής επιλογής από κάθε μέρος, με σκοπό να επισυμβεί μια συμφωνία καθολικού χαρακτήρα. Μια συμφωνία που θα τεντώνει ως τις ακραίες τους συνέπειες τις ουσιαστικές ιδιότητες κάθε λελογισμένης και άρα γενικευμένης πεποιθήσεως προκειμένου να οδηγηθούμε σε αυτή την εξαντικειμενοποιημένη πολιτική κοινότητα που θα αγκαλιάζει, ταυτίζοντάς τις, όλες τις ετερογενείς υποκειμενικές βουλήσεις.<sup>10</sup> Μια πολιτική κοινότητα, ως εκείνη που θα αναδεικνύει την έλλογα περατωμένη κοινωφέλεια, καθότι εξωτερικευμένη και αντικειμενική. Μόνο έτσι παριστάνεται το έλλογα καθολικό συμφέρον. Μια ενότητα πολιτικό-κοινωνική, στους κόλπους της οποίας εγκολπώνεται καθετί ετερόκλητο αλλά συμφιλιωμένο κατά την πραγμάτωση του καθορισμένου καθόλου ή της καθορισμένης γενικής ενοποιητικής ουσίας ως του κράτους. Δίχως να αίρεται το πέπλο εξάλειψης των επιμέρους υποκειμενικών βουλήσεων ως αντικρουόμενων δυνάμεων, περατώνεται το ευνόμιστο και ενσχήματο άπειρο. Στην περίπτωση του Derrida πρόκειται για μια οικονομία της κατανομής συμπληρωμάτων.<sup>11</sup> Το κάθε μέρος εμφανιζόμενο διαφορετικά από ένα άλλο, δεν αποτιμάται βάσει ουσιολογικών κατηγοριών για να επιτευχθεί η διάρθρωση.

Βάσει της διαδοχής και της σχετικής και αδιαφανούς ταυτότητας κάθε κοινωνικής φάσης, ο Derrida έρχεται να αναπτύξει τη σκέψη για μια ελευθερία ως αυτοκαθοριζόμενη παρουσία από δύο εναλλακτικές πορείες και κατευθύνσεις. Από δύο όλως διάφορα εδάφη με την αυστηρώς κυριολεκτική σημασία της λέξης, είτε από άποψη ανατομικών

<sup>9</sup> Όπως και στην περίπτωση της αληθινής και θετικής φιλοσοφίας, αρχής γενομένης από τον Shelling, έτσι και στην περίπτωση του Derrida έχουμε να κάνουμε με την πραγματική ιστορία και εκδίπλωση της ανθρώπινης ουσίας στο γίγνεσθαι.

<sup>10</sup> Hegel, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2007, σελ. 406.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, σελ. 247.

χαρακτηριστικών είτε από τη σκοπιά της σημασιοδότησης της ύπαρξης και του κόσμου εν γένει επί του οποίου επενδύονται νοήματα. Εξ αφορμής και μελετώντας το δοκίμιο του Rousseau *Περί της Καταγωγής των Γλωσσών*, οι δύο αντιθετικοί πόλοι που συνδιαλέγονται στην ντερριντιανή προσέγγιση, είναι ο Νότος και ο Βορράς, οι οποίοι διακατέχονται αντίστοιχα τα δικά τους γνωρίσματα.<sup>12</sup> Η συνδιαλλαγή μεταξύ των δύο εντοπίζεται όχι μέσα σε μια σταθερή μορφή με ένα επίσης εμφανές περιεχόμενο. Το παριστάνον και το παριστάμενο δεν υπόκεινται σε διάκριση. Το ανεπίκριτο και ο βαθμός ασάφειας είναι τέτοιος που θα προκαλούσε ίσως α-πορία και σε ένα ιστορικό να καταγράψει το ακριβές κοινωνικό κοσμοείδωλο το οποίο και εξελίσσεται με μια κίνηση προόδου και αναστροφής ταυτόχρονα.<sup>13</sup>

*«Κάθε νέος κύκλος ξεκινά μια πρόοδο-παλινδρόμηση, η οποία, αίροντας τα αποτελέσματα της προηγούμενης, μας ξαναφέρει σε μια φύση ακόμη πιο φευγάτη, πιο γηραιά, πιο αρχαϊκή. Η πρόοδος συνίσταται πάντα στο να μας ξαναφέρει κοντά στη ζωικότητα εκμηδενίζοντας την πρόοδο μέσω της οποίας υπερβήκαμε την ζωικότητα... Εν πάση περιπτώσει, το "ούτω καθ' εξής επ' άπειρον" αυτής της κίνησης δύσκολα θα μπορούσε να εξεικονιστεί με την τροχιά μιας γραμμής, όσο περίπλοκη κι αν είναι».*<sup>14</sup>

Στο χωρίο παραπάνω, σκιαγραφείται η παράδοση πορεία την οποία και ακολουθεί η παγκόσμια ιστορία καθώς και η ιστορία των κοινωνικών σχηματισμών. Εξεικονίζεται με τον πλέον σαφή τρόπο το αδιανόητο του Λόγου εντός του οποίου κείται το σχήμα της εξέλιξης.<sup>15</sup> Μια αμαυρωμένη εξέλιξη των συμβολικών υποκατάστατων που λειτουργεί ως επιταχυντής και προωθητήρας για την επάνοδο στην αρχική μη αμαρτωλή ανθρώπινη κατάσταση. Πρόκειται όμως για την ιστορία αυτή καθ' εαυτή, για την πραγματική ιστορία και για τον λόγο τούτο η ελπίδα θα μείνει ανεκπλήρωτη. Εδώ βρίσκεται και το μόνο δίκτυο στο οποίο συναντιούνται οι δύο θεωρήσεις. Η ιδέα περί της εύθραυστης ελευθερίας στον Hegel ως ενός απόλυτα ελεύθερου πνεύματος έμμεσα ανακλώμενου στον εαυτό του και ως αυτοσυνειδησία που πάντοτε θα θραύεται το κέλυφός του, συγκλίνει με την ματαίωση που επισυμβαίνει και στην ντερριντιανή εκδοχή.<sup>16</sup> Ένα δέον είναι που συνέχει εσωτερικά και τις δύο εξελικτικές προσεγγίσεις και που κατ' ουδένα τρόπο δεν φτάνει στο πέρας του παρά μόνο αγγίζεται για να αφανιστεί στη συνέχεια μέσα στη ροή της ιστορίας. Βέβαια, όπως εύλογα διαπιστώνει κανείς, η αφάνεια η οποία τραβάει θα λέγαμε το σκοινί περισσότερο ως μια αδιόρατη βούληση, είναι αυτή του εμπειρικού χρόνου και της αισθητικότητας που σημαίνει το βαθμό θνησιμότητας κάθε έλλογα πραγματωμένης μορφής από την πλευρά του Hegel. Το διαρκώς ανεκπλήρωτο και μη επουλωμένο ή το διηνεκώς εμπλουτισμένο και διορθωμένο από την

<sup>12</sup> Ο.π., σελ. 374.

<sup>13</sup> Ο.π., σελ. 373.

<sup>14</sup> Ο.π., σελ. 347.

<sup>15</sup> Ο.π., σελ. 268.

<sup>16</sup> Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία*, επιμ. Μ. Κλαυδιανού, μτφρ. Π. Θανασάς, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2006, σελ. 78.

<sup>17</sup> Γ. Φοράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, επιμ. Π. Κρίνα, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2000, σελ. 157.

προοπτική της *species aeternitatis*.<sup>17</sup> Όσο για την προοπτική του Αλγερινού στοχαστή που εξετάζεται πιο συγκεκριμένα εδώ, έχουμε να κάνουμε με το σχετικό πλαίσιο των απαραίτητων και διαδοχικών συμπληρωμάτων που δεν δίνουν κανένα περιθώριο για την επίτευξη μιας κατά τα άλλα απόλυτα διαφανούς κοινωνικό-πολιτικής συνθήκης.

Η σχετικότητα που διαπνέει τη δεδομένη θεώρηση εν είδει ελλείμματος συνόρων όπως αναφέρθηκε νωρίτερα, αφορά τη σφαίρα και την έννοια της ιστορίας όπως στοιχειοθετείται εδώ. Είναι το προς-πίσω αλλά και τα δύο αυτά αναγκαία συναρτημένα το ένα στο άλλο για να καταστεί εμφανής η έννοια της πρόοδο-παλινδρόμησης. Το ατελείωτο ταξίδι της σκέψης όταν εκείνη υποστασιώνεται εμπειρικά σε κοινωνικά μορφώματα, που υποδηλώνουν όμως το κίβδηλο του χαρακτήρα τους. Που υποδηλώνουν μια ουσία η οποία διαφαίνεται νοσηρή από κοινωνικό-πολιτική σκοπιά ύστερα από την ιστορία των προσωπείων. Προσωπεία που αισθητικοποιούνται μέσα από τους ηθικούς και αξιακούς κώδικες τους οποίους και οικειοποιούνται οι διάφορες κοινωνικές οντότητες. Είναι λοιπόν η διπλοποία που διατηρείται αναγκαία και εγγενώς σε μία τέτοια πορεία όπως διαγράφεται εύγλωττα εδώ. Η έλλειψη οριογραμμών και περιγράμματος, η σύγχυση που τη διακρίνει, καταδεικνύει την προσπάθεια τού αενάως ανασκευασμένου σφάλματος αλλά με την προσθήκη ενός άλλου σφάλματος.<sup>18</sup> Το εμμενές περιεχόμενο της τεχνουργίας του ανθρώπου εντός πολιτισμικής κατάστασης, αναδεικνύει το συμβάν της έλλειψης και της α-πορίας. Αμήχανες στιγμές ανθρώπινων πολιτικών όντων, που έχοντας χάσει τον οδηγτικό μίτο του λαβύρινθου, αναλώνονται στην οικοδόμηση μιας κοινωνικής συνύπαρξης συγκεχυμένης και διαβρωμένης από την επαναληπτική εναλλαγή του ομοίου που όμως περικλείεται κάθε φορά από μια πιο εξελικτική φύση. Μια φύση ακόμη πιο απομακρυσμένη αλλά συνάμα περισσότερο κοντινή προς την απωλεσμένη παραδείσια κατάσταση.

Η διάκριση ενός φάσματος της γλώσσας και η εισβολή σε μια νέα κατάσταση είναι που εξετάζεται εδώ. Το κοινωνικό-πολιτικό φαινόμενο είναι εκείνο που αυξάνει την επιρροή του στα μάτια του σύγχρονου αναγνώστη. Διαγράφεται μια πορεία εξεικόνισης του κοινωνικού φαινομένου από την πλευρά της οντολογίας. Η δι-υποκειμενική συνδιαλλαγή μέσα σε ένα δίκτυο του κοινωνικού πεδίου που παραλλάσσει και μεταμορφώνει κάθε τόσο τους συσχετισμούς δυνάμεων που θα δεσπόζουν.<sup>19</sup> Μιλάμε δηλαδή για μια άλλου τύπου ιεραρχική κλίμακα, στην οποία οι ανώτερες και οι κατώτερες δυνάμεις μετατοπίζονται. Μια κινητικότητα αυτού του είδους δύναται να καταλύσει το πλαίσιο ουσιολογικών υπεροχών και να εδραιώσει τη μεταφορά, ενδεικτική της απώλειας μιας πρωταρχικής και απόλυτα διαφανούς ανθρώπινης κατάστασης. Το θεολογικό υπόβαθρο που στήριζε την πρωτογενή και θεμελιώδη φάση του ανθρώπινου ζην, έπαψε να υπάρχει ακριβώς διότι χάθηκε αυτή η μορφή ύπαρξης. Ακριβώς διότι δεν υπήρξε ποτέ

<sup>18</sup> J. Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, σελ. 399.

<sup>19</sup> Π. Κονδύλης, *Ισχύς και Απόφαση*, εκδ. Στιγμή, Αθήνα 2012, σ. 46 (βλ. επ., J. Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, σελ. 355).

<sup>20</sup> J. Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, μτφρ. Α. Αναγνώστου – Α. Καραστάθη, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σελ. 207. Οι θεολογικές βεβαιότητες ως το ακλόνητο και αδιάβλητο θεμέλιο επί του οποίου στήριζεται ένα σύστημα θεώρησης και επιχειρηματολογίας, έχουν πάψει να ισχύουν. Το βιβλίο της φύσης δεν υπάρχει. Δεν μπορούμε συνεπώς να κάνουμε λόγο για εκείνη την άμεση αυτοπαρουσία, την αθώα κοινότητα με όλη της την εγγενή διαφάνεια που την χαρακτήριζε (βλ. επ., J. Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, σελ. 355).

μια τέτοια καθαρή σφαίρα όπου διατελούσαν το βίο τους τα όντα.<sup>20</sup> Όταν όλα τα υποστυλώματα έχουν χαθεί, με προεξάρχον το θεολογικό, τότε και μόνο τότε καθίσταται δυνατός και ικανός ο άνθρωπος να μπει στην ιστορική διαδρομή και να κάνει αισθητή την παρουσία του ως αληθινά πραγματικό ανθρώπινο ον.

Συνεχίζοντας σε έναν ορίζοντα ανθρωπολογικής συνθήκης, το αστέρι που μας καθοδηγεί είναι εκείνο της συμπληρωματικότητας. Η εξηγητική δυναμική που ενέχει η συγκεκριμένη κατάσταση του ανθρώπου, καθώς και η προσπάθεια που πρέπει να καταβάλλουμε για να αναδείξουμε τον θεμελιακό πυρήνα της σκέψης, καταδεικνύεται μείζονος σημασίας. Το πρόθημα –μετά που συναρτάται στην εποχή της νεωτερικότητας, δεν συνιστά κάτι που έρχεται να την αντικαταστήσει. Ίσως θα πρέπει να διαλευκανθεί το τοπίο γύρω από αυτό το ουσιώδες θέμα. Έρχεται να αναστείλει και να αποκαθάρει την ομφαλοσκοπική περιφραση που συγκρατούσε έως τότε τον άνθρωπο. Η ανθρώπινη κατάσταση καθώς και η απάντηση στο ερώτημα τι είναι ο άνθρωπος, περικλειόταν σε ένα υπερφίαλο μεταφυσικό υφάδι του πλήρους ορθολογισμού και της διέλευσης από τη μεσολάβηση της αρνητικότητας. Γινόταν λόγος δηλαδή για ένα εκκεντρωμένο υποκείμενο που επετύγχανε την αυτοσυνειδησία του βάσει υπερβατικών αρχών που υπερκάλυπταν καθετί ζωικό και άμεσα κινητικό που διαπερνούσε την ανθρώπινη οντότητα. Παραγκωνίστηκε λοιπόν το γενικό είδος του έμβιου όντος στο οποίο και εντάσσεται, εν ονόματι μιας ορθολογικά συγκροτημένης συνείδησης που κατέχει την ελευθερία βούλησης και καθίσταται με αυτόν τον τρόπο απόλυτα ελεύθερο. Διότι είναι αυτό το είδος απόλυτης ελευθερίας που αντιστρατεύεται τις φυσικές συνθήκες, που τις υπερβαίνει για να υπερβαθούν τα όποια προσκόμματα τον καθιστούσαν μη ενεργό στο επίπεδο της ιδεαλιστικής ελευθερίας. Και βέβαια για την επίτευξη μιας ολοένα και μεγαλύτερης επικύρωσης της μεταφυσικής ιδέας περί ελευθερίας, σπουδαίο ρόλο έπαιξε και το παιχνίδι με τους δύο ετερόκλητους κόσμους.

Είναι γεγονός ότι δεν θα μπορούσε να διακατέχεται από απειρότητα ένα γνωρίζον υποκείμενο, εάν δεν μπορούσε να διασφαλίσει τον εαυτό του, μεταχειριζόμενο εργαλεία που του παρείχε ο ίδιος ο Λόγος, ήτοι το μισό μέρος του εαυτού του. Γιατί μέχρι τώρα γινόταν λόγος μόνο για την αυτοσυντήρηση του κεφαλιού. Ευφυολογώντας στο σημείο αυτό σχετικά με την ιστορική συγκυρία και το πνεύμα της δεδομένης εποχής, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το εύθραστο σφαιρικό σκεύος που αντιπροσωπεύει το πνεύμα, κατείχε θέση περιωπής για τον απλούστατο λόγο της ανημποριάς ενώπιον του πόνου που διακατέχει τη φυσική ύπαρξη. Ήταν ένας τρόπος να διατηρηθεί ζωντανό το ανθρώπινο ον από την θανατηφόρα επέλαση του φυσικού χρόνου φέρνοντάς το ή κρατώντας το πάνω από τις μιαιρές εκκρίσεις της φυσικής του υπόστασης. Οι δύο διακεκριμένες σφαίρες που διαγράφονται ξεκάθαρα στο σύστημα του πολίτη της Καινιξβέργης, σε συνάρτηση βέβαια και της πρόκρισης του υπερβατικού έναντι μιας εμπειρικής σύστασης των πραγμάτων, είναι και το σημείο εκείνο που μας παραχωρεί το δικαίωμα να κεντρίσουμε λίγο στις ηθελήμενες παραλείψεις της μοντέρνας θεώρησης.

Για να γίνει πιο συγκεκριμένη η αναθεώρηση του νεωτερικού προγράμματος όπως μνημονεύθηκε, το πρόθημα αυτό είναι και το σημείο που πιέζει με σκοπό μια πιο διεξο-

δική ανάλυση. Δεν έχει να κάνει με καμία επερχόμενη χρονική περίοδο που στη θέση της έρχεται και εγκαθίσταται κάτι το αμιγώς καινούριο. Πιο πολύ έρχεται να δηλώσει το απλό γεγονός της συνύπαρξης δύο ετερογενών αντιλήψεων ως οντικών εξαρτημάτων ή συνιστωσών που συναρμολόζουν μια κυρίαρχη και δεσπόζουσα προοπτική. Να δηλώσει δηλαδή το εύθραυστο και το ψευδεπίγραφο μιας παγιωμένης κοσμοαντίληψης. Είναι ένα σχήμα σκέψης που θέλει να αποτινάξει καθετί ασφαλές και βαθειά εδραιωμένο ως εκέγγυα που προσφέρονται από τον Λόγο και τις άτεγκτες δομές που δημιουργεί. Δεν υπάρχει ένα ακραία εμφανές περίγραμμα που θα μπορούσε να παραστήσει, σαν σε ζωγραφικό πίνακα, το κυρίως αναπαριστάμενο. Το κυρίως αναπαριστάμενο είναι αυτό που δημιουργείται και αναπλάθεται καθ' όλη την πορεία γένεσης. Η εικονοπλαστική ιδιότητα της διαδικασίας της γενέσεως είναι που διαδραματίζει πρωτεύοντα ρόλο. Το συνεχώς ρέον της δημιουργίας που τόσο λησμονήθηκε και απωλέσθηκε σε κάποια άκρη της εξέλιξης της ανθρώπινης σκέψης, είναι που έχει και τη βαρύνουσα σημασία. Η συγκράτηση των διαφορών, ως αποστολικό έργο της νέας σκέψης, διαμαρτύρεται για την εκούσια συγκάλυψή της, χάριν ενός εύτακτα διατεταγμένου οικοδομήματος που εκφαίνεται ως αρμονικά συγκροτημένο.

Το συμπλήρωμα λοιπόν, έτσι όπως φανερώνεται στα δικά μου μάτια, είναι μια συνεχώς θρυμματισμένη συμφωνία γιατί είναι ένας εξίσου συνεχώς συγκολλημένος θρυμματισμός. Η συμπαρουσία της διαφοράς είναι που καθιστά πιο αληθινά ενεργή την συγκεκριμένη συνείδηση. Εκφράζεται με έναν τρόπο το ζωηρό του πνεύματος που διαπερνά κάθε κοινωνικό-πολιτική θεμελίωση. Η διάνοιξη μιας απεριόριστης επιφάνειας επί της οποίας μπορούμε να μεταβούμε από σημείο σε σημείο είναι και το στοιχείο που αντιπαρτίθεται από το πρωτείο που είχε η χρονικότητα στους Νέους Χρόνους.<sup>21</sup> Ο συμβατικός και άρα άμεσα επισφαλής χαρακτήρας του σημείου στην ντερριντιανή προσέγγιση ως κατηγορία στον λογοκεντρισμό, είναι και το στοιχείο που μας επιτρέπει να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ των δύο τύπων σκέψης. Δεν επιδιώκει μια πορεία που οδηγεί σε μια συνθετική ενότητα κάτω από τη στέγη του πνεύματος. Δεν επιθυμεί να εκδιπλώσει το πολλαπλό τού άμεσα αισθητού κόσμου ως εάν να πρόκειται στην ουσία του για μια ύστερη έλλογα συντιθέμενη κατάσταση πραγμάτων. Οι δύο κατευθύνσεις αλληλοπροσδιορισμού μεταξύ περατού και απείρου ή απείρου και περατού ως εγγενείς υπερβάσεις ( αυθυπέμβαση ) διαφέρουν ριζικά προς αυτό που θέλει να αναγγείλει ο αλγερινός στοχαστής. Ενώ η διαδικασία αυθυπέμβασης καταλήγει στο ενωτικό τρίτο στάδιο που τα περιλαμβάνει όλα και στέκεται εντελές και ανεξάρτητο αυτών ως η Έννοια εν γένει, εδώ έχουμε να κάνουμε με κάτι τελείως διαφορετικό.

Στην εξεταζόμενη περίπτωση υπό τον ντερριντιανό άξονα σκέψης και καθοδήγησης, μιλάμε για την συνύπαρξη των έτερων προσδιορισμών μέσα στην ίδια τους την διαφορετικότητα. Πρόκειται για μια συνύπαρξη που δεν έχει ανάγκη κανένα διαμεσολαβητικό τρίτο στοιχείο ως αποτελούν την κοινή σφαίρα που τα ενώνει. Η αναστάτωση και ο πόλεμος μεταξύ αλλότριων κατηγορημάτων συνθέτουν την εικόνα που σκιαγραφείται, η οποία βέβαια μετασχηματίζεται διαρκώς μέσα ή διαμέσου του παιχνιδιού των

<sup>21</sup> J. Derrida, *Περί Γραμματολογίας*, σελ. 373.

αντιθέτων. Ένας μετασχηματισμός που αφορά ξεκάθαρα την διαφορά θέσης και χώρου που λαμβάνει η αντίρροπη δύναμη. Με λίγα λόγια δηλώνεται καθαρά η ουσία της εξελικτικής πορείας, η ουσία διάσπασης ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού που ο ίδιος δημιουργεί τα σπέρματα καταστροφής του. Το αυτοάνοσο ύφος που χαρακτηρίζει βαθειά την πορεία αυτής της φιλοσοφικής θεμελίωσης της ιστορικής εξέλιξης, τείνει προς ένα δέον είναι. Τείνει προς κάτι ανώτερο και υψηλότερο που όμως πλέον βρίσκεται τόσο μακριά όσο και κοντά, ακριβώς διότι η ματαίωση μιας τέτοιου είδους τελείωσης είναι και το κλειδί για να συνεχίσει η καταγραφή της ιστορίας. Πρόκειται λοιπόν για μια άλλου τύπου εικόνα της πορείας του κόσμου και του ανθρώπου. Σκοπός της είναι, όπως η ίδια διατείνεται, να καταστήσει καθετί αρχικά ξενικό στην ανθρώπινη ελευθερία και κίνηση ως ένα στοιχείο που αποτελεί αναπόσπαστο μέλος της ανθρώπινης ύπαρξης. Και εδώ συναντάμε πάλι το αδιανόητο του Λόγου. Ενός Λόγου όμως που καθίσταται πιο λογικός από ποτέ, καθώς αποκτά εκ νέου τη ζωντάνια και τη ζωτικότητα που είχε χάσει. Το παιχνίδι των διαφορών μέσα στον συμπλησιασμό τους, δείχνει ακριβώς την τάση για επούλωση των ατελειών και αναζωπύρωσης της δυναμικής υφής.

Η ηθική τάξη με την έννοια της αντικειμενικά έγκυρης και καθολικά ισχύουσας προοπτικής, καταλύεται από την είσοδο μιας άλλης αισθητικότητας. Το αισθητικό φαινόμενο αποκτά εδώ τη διάσταση που του έδωσε ο Nietzsche. Μια άλλη γλώσσα, στη θέση της μέχρι τώρα ριζωμένης στην αντικειμενική κατάσταση του κόσμου, έρχεται στο προσκήνιο. Μια γλώσσα πέραν της υπερτίμησης της μιας έναντι της άλλης δύναμης, πέραν των όποιων ιδιοτελών επιλογών που τεχνητά συγκάλυπταν το ίδιο του χαρακτήρα τους. Ο ιδιοτελής χαρακτήρας δεν χάνεται αλλά περνά στην πλέον ευγενή του μορφή που είναι αυτή της αποκάλυψης του μερικού. Η αποκάλυψη δηλαδή μιας πολύ συγκεκριμένης οπτικής που δεν έχει λόγο να αποκρύψει τη μεροληπτική της χροιά.<sup>22</sup> Εξεταζόμενο από τη σκοπιά της μικροκλίμακας και με άξονα το ανθρώπινο ον, ένα δεδομένο άτομο που καθώς κατέχεται εγγενώς και αναπόδραστα από πολύ συγκεκριμένες πεποιθήσεις και καταστάσεις του πνεύματος, δεν αξιώνει ένα αίτημα καθολίκευσης και αντικειμενικής ισχύος. Δεν γίνεται λόγος πλέον εδώ περί ενός ενιαίου και ομοιόμορφου Είναι που αποτελεί την πλέον άμεση και αντικειμενική πραγματικότητα στη βάση της οποίας εκφραζόμαστε. Αλλά για τις διαφορετικές ερμηνείες που συγκροτούνται ως διαφορετικές προοπτικές και όλως ετερογενείς θεάσεις του κόσμου. Επομένως, μιλάμε για την διαμόρφωση ενός κόσμου που απάδει κάθε συμφιλίωσης με μια άλλη, για την δύναμη της διαφοροποίησης που σκοπό έχει να αναδείξει το στοιχείο της κατασκευής και αποκατασκευής κόσμων δίχως μια εδραία βάση που μας προδιαθέτει.

<sup>22</sup> Σ. Κοφμάν, *Ο Νίτσε και η Μεταφορά*, επιμ. Η. Γιούρης, μτφρ. Δ. Γκινωσάτης, εκδ. Σμίλη, Αθήνα 2010, σσ. 173- 174.



**ενότητα 3**

βιβλιοπαρουσιάσεις



# Το Θουκυδίδειο έργο μέσα από τη διεισδυτική ματιά του Κορνήλιου Καστοριάδη

📖 Κορνήλιος Καστοριάδης. (2011). «Η ελληνική ιδιαιτερότητα (Τόμος Γ). Θουκυδίδης, Η ισχύς και το δίκαιο (Σεμινάρια 1984-1985)». Εκδόσεις: Κριτική, Αθήνα.

## Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου

Πανεπιστήμιο Αθηνών

Ο τρίτος τόμος των δημοσιευμένων παραδόσεων του Κορνήλιου Καστοριάδη στην *École des Hautes Études des Sciences Sociales*, κατά την ακαδημαϊκή χρονιά 1984-1985, αφιερώνεται στο έργο του Θουκυδίδη. Το σύνολο αυτών των σεμιναρίων αφορά στην ιδιαιτερότητα της Ελλάδας (στο πρωτότυπο: *Ce qui fait la Grèce*). Πρόκειται για τη θεματική που απασχόλησε τον Καστοριάδη, ήδη από τη δεκαετία του 1970, στο μέτρο που θεωρεί την ελληνική δημοκρατική πόλη ως μια περίπτωση θέσμησης της αυτόνομης κοινωνίας, μιας κοινωνίας, δηλαδή, που δύναται να αμφισβητεί ανοιχτά τον ίδιο της τον εαυτό.

Καθοδηγητικός μίτος της συστηματικής ανάγνωσης του έργου, την οποία επιχειρεί ο Καστοριάδης, είναι η αντίληψη του Θουκυδίδη για την ιστορία, για την θέσμηση της αθηναϊκής κοινωνίας, για τη σχέση δικαίου και ισχύος και για τον πόλεμο.

Σύμφωνα και με τον Burchardt, η ιστορία, ως προσπάθεια συνεκτικής αφήγησης και κατανόησης του παρελθόντος, «ξεκινά» τη στιγμή που αρχίζει να αμφισβητείται η παράδοση ως το κριτήριο της αλήθειας και της ορθότητας, ενώ τα συμβάντα παύουν να εκλαμβάνονται ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες δράσεις. Οι λόγοι για τους οποίους ο Καστοριάδης επέλεξε να ασχοληθεί, ειδικά, με τον Θουκυδίδη μπορούν να αναχθούν σε δύο: Πρώτον, το ιστορικό του έργο δεν εξαντλήθηκε σε απεριθμήσεις ηρωικών ανδραγαθημάτων, αλλά εκφράζει τη μεγάλη μεταβολή που συντελέστηκε κατά τον 5ο αιώνα, τον αιώνα της γενικής αμφισβήτησης. Την εποχή αυτή ανιχνεύεται μια πλήρης απαγκίστρωση από τα ισχύοντα νομιμοποιητικά σχήματα, που οδήγησε με τη σειρά της στη γενικευμένη τάση αμφισβήτησης, η οποία συνόδευσε τη σύσταση και την εξάπλωση της αθηναϊκής δημοκρατίας. Δεύτερον, η μελέτη του έργου του Θουκυδίδη σηματοδοτεί και την εκ νέου μελέτη της πόλης των Αθηναίων, όπως αυτή παρουσιάζεται στον Επιτάφιο του Περικλή.

Η μελέτη της γενικής αντίληψης του Θουκυδίδη για την ιστορία ξεκινά με την αναίρεση της άποψης σύμφωνα με την οποία οί Έλληνες γνώριζαν μόνο τον κυκλικό χρόνο. Παρά τη διατύπωση μιας κοσμολογίας άρρηκτα συνδεδεμένης με τον κυκλικό χρόνο, στον Πλάτωνα και, κυρίως, στον Αριστοτέλη, στον ιστορικό κόσμο, ο χρόνος ακολουθεί γραμμική πορεία. Όπως έδειξε ο Dodds, στους κύκλους των διανοούμενων, κατά τον 5<sup>ο</sup> αιώνα, ήταν εδραιωμένη η ιδέα της προόδου. Ωστόσο, αυτή η πρόοδος δεν έχει καθολικό χαρακτήρα. Δεν εμπερικλείει την πίστη στην ηθικό-πολιτική πρόοδο

του ανθρωπίνου όντος. Ανιχνεύεται, κυρίως στα μέσα παραγωγής και εξόντωσης. Στο προοίμιό του, ο Θουκυδίδης αναφέρει ότι το ανά χείρας έργο δεν αποσκοπεί στο να διασκεδάσει πρόσκαιρα τον αναγνώστη, αλλά ότι φιλοδοξεί να είναι αιώνιο απόκτημα.<sup>1</sup> Θεωρεί, με λίγα λόγια, ότι σε αυτά που ο ίδιος καταθέτει υπάρχουν εν σπέρματι στοιχεία που πρόκειται να απασχολήσουν τις επερχόμενες γενεές. Στην ιστορία, μπορούμε να εντοπίσουμε κανονικότητες, αλλά όχι νόμους, κυρίως λόγω του ευμετάβολου χαρακτήρα των ανθρωπίνων πραγμάτων. Η μόνη, λοιπόν, σταθερά σε όλο τον ανορθολογισμό που διέπει τη φύση αυτών των πραγμάτων είναι ο διαρκής αγώνας για επαύξηση της εξουσίας.

Η αναζήτηση της αλήθειας, η προσπάθεια συνεκτικής σύνδεσης των γεγονότων μεταξύ τους και η αντικειμενικότητα, στη διάκρισή της με την ακρισία της ουδετερότητας, αποτελούν αναμφίβολα και αναντίρρητα τα βασικά χαρακτηριστικά της «ξυγγραφής» του Θουκυδίδα. Την ιστορία που δε συνιστά μια απλή καταγραφή των γεγονότων ούτε και μία προσπάθεια ανακάλυψης του δακτύλου του θεού πίσω από τα γεγονότα, τη συναντάμε ξανά τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα στην Ευρώπη. Υπάρχουν βέβαια και ο Machiavelli και ο Guicciardini τον 16<sup>ο</sup> αιώνα, αλλά αυτοί παραμένουν μεμονωμένες περιπτώσεις.

Επόμενος σταθμός, στην προσέγγιση του Καστοριάδη, είναι η προβληματική της σχέσης μεταξύ δικαίου και ισχύος που τίγεται για πρώτη φορά στο πρώτο βιβλίο. Οι δημηγορίες των Κορινθίων, των Κερκυραίων, των Αθηναίων όπως επίσης και οι υποθέσεις της Μήλου και της Μυτιλήνης ρίχνουν άπλετο φως σε αυτό το ζήτημα.<sup>2</sup>

Αναλύοντας τα επιχειρήματα των Κορινθίων που επικαλούνται το δίκαιο που στην παρούσα φάση ταυτίζεται με την έννοια του ορθολογικού συμφέροντος, καθώς και την απάντηση των Αθηναίων υπέρ του «νόμου του ισχυροτέρου», ο Καστοριάδης, υποστηρίζει ότι ο Θουκυδίδης φέρει στο προσκήνιο την "αυτόνομη δυναμική" της κυριαρχίας αποφεύγοντας με αυτόν τον τρόπο μια καθαρά ηθική θεώρηση αναφορικά με την αντιπαλότητα μεταξύ ύβρεως και μέτρου.

Το μεγαλύτερο όμως ενδιαφέρον το παρουσιάζει η υπόθεση της Μήλου. Για πρώτη φορά, δεν γίνεται καμία αναφορά στο δίκαιο. Οι Αθηναίοι επικαλούνται το νόμο της φύσης,<sup>3</sup> σύμφωνα με τον οποίο αυτό που ισχύει είναι εκείνο που επιτάσσει αυτός που υπερτερεί σε δύναμη.<sup>4</sup> Όπως επισημαίνεται, βέβαια, εδώ, το να μιλάμε για φυσικό δίκαιο στους Έλληνες αποτελεί αντίφαση εν τοις όροις, καθώς φύσις και νόμος είναι όροι αντιθετικοί μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, το δίκαιο στην αρχαία Ελλάδα, θεωρείται προϊόν των ανθρωπίνων συμβάσεων, σε αντίθεση με τη φύση που υπάρχει αυτοτελώς. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σ' αυτή τη ρητορική υπέρ της ωμής ισχύος, εντοπίζουμε μεγαλύτερη ευθύτητα και από την λατινική φράση *oderint dum metuant*. Μάλιστα, βοηθά στο να αναγνωρίσουμε την υποκρισία του σύγχρονου κόσμου, από τη στιγμή που ούτε ο Hitler δε θα είχε παραγνωρίσει την ανάγκη μιας κάποιας συγκάλυ-

<sup>1</sup> Θουκ., 1.22.4.

<sup>2</sup> ό.π., 1.32-44.

<sup>3</sup> ό.π., 5.98.

<sup>4</sup> Ο διάλογος μεταξύ Αθηναίων και Μηλίων παραπέμπει, κατά μία έννοια, στα επιχειρήματα του Θρασύμαχου, στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας* του Πλάτωνα (338c), υπέρ της αντίληψης ότι η δικαιοσύνη ταυτίζεται με το συμφέρον του ισχυροτέρου.

ψης. Συμπερασματικά, η ισχύς έτσι όπως εκφράζεται μέσα από τον Θουκυδίδη μπορεί να παρομοιασθεί με αέριο: Τείνει να καταλάβει όλο το διαθέσιμο χώρο και μπορεί να αναχαιτιστεί μόνο από μία μεγαλύτερη ισχύ.

Βάσει των όσων έχουν λεχθεί, ο Θουκυδίδης, για τον Καστοριάδη, είναι ο θεωρητικός των σχέσεων ισχύος. Η ιστορία είναι η καταγραφή των συγκρούσεων που προκύπτουν από τα πάθη και τα συμφέροντα. Ο πόλεμος κατά τον Θουκυδίδη είναι μια μορφή παροξυσμού των ανθρωπίνων δράσεων, έτσι ώστε, μέσω αυτού, αναδύεται το ανορθόλογο μέσα στην ιστορία. Όπως το λέει ο ίδιος με εμβληματικό τρόπο: «*ἤκιστα γὰρ πόλεμος ἐπὶ ῥητοῦς*»,<sup>5</sup> ο πόλεμος, δηλαδή, δεν ακολουθεί κατ' ουδένα τρόπο προδιαγεγραμμένη πορεία.<sup>6</sup> Δεν αποτελεί μια θεόπεμπτη πληγή και δεν οφείλεται σε λάθη, εσφαλμένους υπολογισμούς ή στην κακία των ανθρώπων. Στην αφετηρία του πολέμου ανευρίσκεται η επιθυμία των διαφόρων κέντρων ισχύος να συνεχίσουν να υπάρχουν και να εξαπλώνονται, έως ότου καταλάβουν όλο το διαθέσιμο χώρο.

Ο πόλεμος αποτελεί ένα αζεδιάλυτο πλέγμα υποκειμενικών δράσεων γι' αυτό και τα υποκείμενα, εδώ νοούμενα ως συλλογικές οντότητες, δεν είναι απλά μαριονέτες που άγονται και φέρονται, ούτε είναι άγρια θηρία. Είναι όντα που έχουν κρίση και μπορούν να σταθμίζουν τις καταστάσεις. Παράλληλα, το παράδειγμα του πολέμου μάς δείχνει ότι οι άνθρωποι μοιάζουν ανίκανοι να υπακούσουν τη λογική τους. Με άλλα λόγια, ο Θουκυδίδης μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε ότι οι εσφαλμένες εκτιμήσεις και οι καταστροφικοί σχεδιασμοί δεν οφείλονται σε ανοησία, αλλά είναι αποτέλεσμα της επικράτησης των παθών. Επίσης, ο Θουκυδίδης γνωστοποιεί ότι ο πόλεμος δεν προξενεί μόνον ανθρώπινες και υλικές απώλειες. Κυρίως, ως βίαιος διδάσκαλος,<sup>7</sup> ανατρέπει τα ισχύοντα συστήματα αξιών, διαστρεβλώνοντας τη γλώσσα και καταλύοντας, έτσι, τα νοήματα των πραγμάτων.

Ωστόσο, μέσα σε τούτη την ιστορία της προοδευτικής τελειοποίησης των μέσων εξόντωσης και κατίσχυσης, και, συνακόλουθα, του αμειλικτού αγώνα μεταξύ δυνάμεων, λάμπει, αναπάντεχα, η εκκόλαψη μιας εξαιρετικής δημιουργίας, αυτής της αθηναϊκής θέσμησης. Ο τρόπος που ο Θουκυδίδης αντιλαμβάνεται τη συγκεκριμένη θέσμηση, αυτήν την εξαίρεση μέσα σε μία ιστορία φτιαγμένη "από βουή και μανία", "από αχό και πάθος",<sup>8</sup> παρουσιάζεται μέσα από τρεις μεγάλες δημηγορίες: των Κορινθίων,<sup>9</sup> των Αθηναίων<sup>10</sup> προς τους Σπαρτιάτες και τον Επιτάφιο του Περικλή.<sup>11</sup> Ο Καστοριάδης, ερευνά, εδώ, την αθηναϊκή εμπειρία και τη συνείδηση που είχαν οι Έλληνες της πολιτικής τους δημιουργίας. Στη βάση αυτής της διερεύνησης, θεωρεί ότι οι εν λόγω δημηγορίες βοηθούν να γνωρίσουμε τη διαδικασία της διαβούλευσης και της λήψης αποφάσεων μέσα στην πόλη. Με άλλα λόγια, οι δημηγορίες μπορούν να μας διαφωτίσουν σχετικά με το κατά πόσον η θέσμηση της δημοκρατίας συνιστά συνειδητή δημιουργία· κοντολο-

<sup>5</sup> Θουκ., 1.122.

<sup>6</sup> Θουκυδίδη, *Ιστορία*, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2014, σελ. 177.

<sup>7</sup> Θουκ. 3.82.2.

<sup>8</sup> Βλ. Ουίλλιαμ Σαίξπηρ, *Μακμπέθ*, μτφρ. Βασίλης Ρώτας, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1992, σελ. 111.

<sup>9</sup> Θουκ., 1.68-71.

<sup>10</sup> *ό.π.*, 1.73-78.

<sup>11</sup> *ό.π.*, 2.35-46.

γίς, σχετικά με τη δυνατότητα αναστοχασμού στην Αθήνα.

Η δημηγορία των Κορινθίων, παρότι καταγγέλλει την εξωτερική πολιτική των Αθηναίων, στην ουσία αποτελεί ύμνο της δημιουργικότητας, της επινοτικότητας και της ικανότητας Αθηναίων για νεωτερισμούς. Έτσι, μοιάζει να λειτουργεί σαν ένα μουσικό πρελούδιο που μας προετοιμάζει για να «ακούσουμε» τον Επιτάφιο, τη δημηγορία όπου, αδιαμφισβήτητα, η αθηναϊκή δημοκρατία μιλά για τον εαυτό της.

Το σημαντικότερο σημείο του Επιταφίου ο Καστοριάδης το εντοπίζει στο τεσσαρακοστό κεφάλαιο, εκεί όπου τίθεται το ζήτημα της τελικότητας (*finalité*) της δημοκρατικής πολιτικής θέσμησης. Αυτοσκοπό της θέσμησης αποτελούν η ελευθερία και η αυτονομία.<sup>12</sup> Αυτή η αναγωγή της αυτονομίας σε αυτοσκοπό δε γίνεται αποδεκτή από τον Καστοριάδη, αφού, κατά τη γνώμη του, μας οδηγεί σε μία φορμαλιστική και κατνιανή θεώρηση. Απώτερος στόχος της κοινωνικής θέσμησης είναι η διασφάλιση και η πραγμάτωση της ελευθερίας.<sup>13</sup> Αντικείμενο της θέσμησης της αθηναϊκής κοινωνίας είναι η δημιουργία ενός ανθρώπινου όντος, του Αθηναίου πολίτη, ο οποίος υπάρχει μέσω της «συνύπαρξης», στη βάση του θαυμασμού για το ωραίο, της αγάπης για τη σοφία και της μέριμνας για το δημόσιο συμφέρον. Οι Αθηναίοι έχουν βαθιά πεποίθηση του ότι ο ανθρώπινος τρόπος ζωής πραγματώνεται μόνο εντός της πόλεως, της οποίας οι πολίτες παραμένουν εραστές, με σάρκα και οστά.<sup>14</sup> Σε αυτήν την πόλη ανιχνεύεται μία *de jure*, δηλαδή, δημόσια ισότητα, εφόσον οι πολίτες είναι και κυβερνώντες και κυβερνώμενοι, όμως μας λέει και ο Αριστοτέλης. Έτσι, κατά τον Καστοριάδη δημιουργείται μία περίεργη κυκλικότητα. Συγκεκριμένα: Ακριβώς επειδή υπάρχει αθηναϊκή θέσμηση υπάρχει και αθηναϊκό άτομο, και ακριβώς επειδή υπάρχει αθηναϊκό άτομο, αυτή η αθηναϊκή θέσμηση μπορεί ταυτοχρόνως να αλλάξει, παραμένοντας συγχρόνως αθηναϊκή θέσμηση. Βάσει των όσων έχουν ήδη αναφερθεί συνάγεται το συμπέρασμα ότι η πόλις των Αθηνών είναι η παιδείσις της Ελλάδας:<sup>15</sup> η παιδαγωγός, η εκπαίδευση ή το μάθημα. Όπως ισχυρίζεται ο Περικλής, η πόλη των Αθηναίων δε φθονεί τους νόμους των άλλων, αλλά αποτελεί η ίδια υπόδειγμα γι' αυτούς.<sup>16</sup>

Σκοπός του Περικλή δεν είναι να εμμένει στην περιγραφή των τυπικών χαρακτηριστικών της πόλης του, αλλά να εξηγήσει την αμφίδρομη σχέση μεταξύ ατομικών δράσεων και κοινωνικών κανόνων. Έτσι, μας παρέχει τα στοιχεία της πρώτης ανθρωπολογικής πραγματείας που διαθέτουμε. Σ' αυτήν την πόλη, οι θεσμοί που εξασφαλίζουν την πολιτική αυτονομία δεν διαχωρίζονται από τον υπόλοιπο κοινωνικό βίο.<sup>17</sup> Το πολίτευμα,

<sup>12</sup> Στην καρδιά του πολιτικού ζητήματος θα βρεθούμε, κατά τον Καστοριάδη, αν αποσαφηνίσουμε τους όρους: αυτονομία, αυτόνομο άτομο, αυτόνομη κοινωνία. Η αυτονομία της κοινωνίας συνίσταται στην εγγενή δυνατότητα της να τροποποιεί την ίδια τη θέσμισή της. Από την άλλη η αυτονομία του ατόμου έγκειται στην ικανότητα του να αναγνωρίζει τις επιθυμίες του, ξεχωρίζοντας τες από την πραγματικότητα, και να ενεργεί βάσει αυτών. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Τόμος Γ: Θουκυδίδης: Η ισχύς και το δίκαιο, Σεμινάρια 1984-1985*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2011, σσ. 124, 127-128 και Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φανταστική θέσμηση της κοινωνίας*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2010, σσ. 150-151 και 158-160.

<sup>13</sup> Η ελευθερία μπορεί να οριστεί ως η ορθολογική και συνειδητή δράση των ατόμων, οι οποίοι γνωρίζουν ότι δεν εξαρτώνται τα πάντα από αυτούς. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, ό.π., σελ. 341.

<sup>14</sup> Θουκ., 1.43.

<sup>15</sup> ό.π., 2.41.1.

<sup>16</sup> ό.π., 2.37.1.

<sup>17</sup> Αυτό συμβαίνει διότι ο πολιτικός βίος αφορά σε πράξεις και σκοπούς που υπερβαίνουν την ιδιωτική σφαίρα και καθίσταται αντικείμενο κοινής συζήτησης και δράσης.

μας λέει ο Θουκυδίδης, ονομάζεται δημοκρατία και ορίζεται ως *ἐς πλείονας οἰκεῖν*.<sup>18</sup> κατοικούμε, ζούμε, και ο τρόπος διακυβέρνησής μας καθορίζεται και υλοποιείται από τους πολλούς. Ως γνωστό, για τον Καστοριάδη, δημοκρατία είναι το πολίτευμα στο οποίο ο λαός έχει την ικανότητα συλλογικά να αλλάξει τα πράγματα. Γεννάται τη στιγμή που ο λαός παίρνει στα χέρια του το πεπρωμένο. Και ο Θουκυδίδης και ο Καστοριάδης επιχείρησαν να αναλύσουν αυτό το εν κινήσει κράτος σε όλες του τις εκφάνσεις, ακόμα και στα μεγαλύτερα του ατοπήματα.

Η αθηναϊκή αυτονομία, για τον Καστοριάδη, αν και σύμφυτη με τη δημοκρατία, εντούτοις δεν εξαντλεί όλες τις δυνατότητες της τελευταίας. Ως εκ τούτου, η αθηναϊκή δημοκρατία δεν μπορεί, κατ' ουδένα τρόπο, να αποτελέσει πρότυπο, όπως, ακριβώς, δεν μπορεί από ένα συμβάν να συναχθεί ένας κανόνας. Αυτό που μπορεί κανείς να διακρίνει είναι ένα σπέρμα, μια απαρχή, μια δυνατότητα, με την έννοια ότι έχουμε να κάνουμε, εδώ, με την πρωταρχική εκδήλωση μιας ιδέας εγγεγραμμένης «στο γίγνεσθαι και στην παρακμή» η οποία παραμένει διαρκώς επίκαιρη. Το θέμα δεν είναι μιμηθούμε την Αθήνα. Αυτό που χρειάζεται είναι να επωφεληθούμε από αυτά τα σπέρματα που ανιχνεύουμε εντός της, σε περίπτωση που θελήσουμε να επιχειρήσουμε κάτι. Με την αθηναϊκή πραγματικότητα συμβαίνει ό,τι και με ένα φιλοσοφικό κείμενο ή μια μουσική σύνθεση μεγάλου διαμετρήματος. Δεν εξαντλείται με μία πρώτη ανάγνωση. Υπάρχει η δυνατότητα επιστροφής στο έργο για μια εκ νέου νοηματοδότηση, κάτι που συνιστά και τον ορισμό του κλασικού.

Η άποψη που θέλει τον Πελοποννησιακό πόλεμο να είναι κατ' αποκλειστικότητα μια εμφύλια σύρραξη ανάμεσα στο δήμο και στους λίγους δε γίνεται αποδεκτή από τον Καστοριάδη. Όπως υποστηρίζει, αυτού του είδους η διαμάχη λαμβάνει χώρα στην καρδιά του αθηναϊκού δήμου, ο οποίος, στην παρούσα φάση, μοιάζει να έχει το ρόλο του ήρωα της τραγωδίας. Ωστόσο, ο Θουκυδίδης αναφέρεται, αρκετά συχνά, στη σύγκρουση ανάμεσα στο δήμο και στους λίγους. Ακόμη, δεν είναι λίγες οι φορές που τα όρια μεταξύ εμφυλίου πολέμου και πολέμου ενάντια στον εξωτερικό εχθρό είναι συγκεχυμένα. Οι εσωτερικές διαμάχες ανάμεσα στο δήμο και στους λίγους συνδέονται, κατά τον Θουκυδίδη, με ένα άλλο ζήτημα μείζονος σημασίας, αυτό της προδοσίας. Από τη μία πλευρά έχουμε την πόλη και τους ανθρώπους που την αποτελούν, τη διαμεσολαβημένη ταυτότητα των δύο, όπως θα έλεγε και ένας εγγελιανός, και από την άλλη, τα άτομα ή τις ομάδες που αποσκοπούν στην απόκτηση εξουσίας και αντιμετωπίζουν την κοινότητα σαν μέσον ικανοποίησης των εγωιστικών συμφερόντων τους. Εκείνο δε που ο Καστοριάδης επισημαίνει αναφορικά με τον αγώνα του δήμου ενάντια στους λίγους, είναι ότι η συγκρουσιακή αυτή κατάσταση δεν αρκεί για να εγκαθιδρύσει τη δημοκρατία.

Τέλος, ο Καστοριάδης καταπιάνεται με την τραγική διάσταση της ιστορίας στον Θουκυδίδη, την οποία διερευνά από τρεις διαφορετικές σκοπιές: τα κίνητρα, το παράδειγμα της ύβρεως, και την ανθρώπινη φύση. Τα κίνητρα κατανοούνται στη βάση της επιθυμίας για ισχύ. Άλλωστε, προκειμένου να ερμηνεύσει τα γεγονότα, ο Θουκυδίδης αναφέρεται στον κυριαρχικό ρόλο των παθών, είτε πρόκειται για άτομα είτε για τις

<sup>18</sup> Θουκ., 2.37.1.

κοιρότητες στο σύνολό τους. Η ύβρις εκφράζεται παραδειγματικά με την εκστρατεία των Αθηναίων στη Σικελία, στην πιο κρίσιμη φάση του πολέμου, Έτσι, ως υβριστής, ο αθηναϊκός λαός αποκτά τα χαρακτηριστικά του ήρωα της τραγωδίας. Στο ρόλο του χορού, ο Περικλής, υμνεί τη δόξα του, καλώντας τον, συνάμα, να μην υπερβεί τα όρια, προκαλώντας τη Νέμεση. Τέλος, ο τρόπος με τον οποίο ο Θουκυδίδης αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη φύση εκφράζει την απαισιοδοξία του σχετικά με την διττή σημασία της ανθρώπινης δεινότητας, όπως αυτήν την όρισε ο Σοφοκλής.<sup>19</sup> Ο άνθρωπος είναι το ίδιο ικανός να μεγαλουργεί όσο και να καταστρέφει.

Το σεμινάριο του Καστοριάδη για τον Θουκυδίδη, βοηθώντας μας να κατανοήσουμε τα προτάγματα του φιλοσόφου, καθιστά, συνάμα, τον ιστορικό του 5<sup>ου</sup> αιώνα έναν εκ των συνομιλητών μας στην προσπάθεια σημασιοδότησης του δικού μας σήμερα.

---

<sup>19</sup> Βλ. Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, στ. 365-366: «σοφόν τι τὸ μηχανόνεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει».

## **ενότητα 4**

# ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ



# Peter Singer: Η ηθική σήμερα

## Συνέντευξη

**Υπεύθυνη συνέντευξης:** Δέσποινα Βερτζάγια

**Συμμετοχή:** Τρισεύγενη Γεωργακοπούλου, Χρίστος Καμέρης



Τον Μάιο του 2015, ο διεθνούς φήμης ηθικός φιλόσοφος Peter Singer, καθηγητής Εφαρμοσμένης Ηθικής στο Πανεπιστήμιο του Princeton τιμήθηκε από το Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών με τον τίτλο του Επίτιμου Διδάκτορα Φιλοσοφίας για τη συνολική προσφορά του στη φιλοσοφία και ιδίως στην ανανέωση του ηθικού στοχασμού. Στο πλαίσιο της επίσκεψής του στην Αθήνα, προσεκλήθη από το Εργαστήριο Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας στην Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών, όπου πραγματοποίησε διάλεξη για τους φοιτητές και τους διδάσκοντες της Σχολής. Μετά το τέλος της ομιλίας είχαμε την ευκαιρία να συζητήσουμε μαζί του τις κύριες ηθικές του θέσεις σχετικά με τη φιλανθρωπία, τη μεταχείριση των ζώων, καθώς και για άλλα ζητήματα εφαρμοσμένης ηθικής. Αν και εισηγητής του προτιμσιακού ωφελιμισμού, του τελευταίου μεγάλου συστήματος στην ηθική φιλοσοφία, ο Peter Singer φαίνεται πως συνεχίζει να αναθεωρεί τις απόψεις του και να επικαιροποιεί τον στοχασμό του, έχοντας πάντοτε την σκέψη του στραμμένη στις ανάγκες της σύγχρονης πραγματικότητας.

**CONATUS:** Είστε υπέρμαχος μίας ακτιβιστικής ζωής η οποία και θα ευθυγραμμίζεται με τα όσα ορίζονται από τον θεωρητικό στοχασμό. Μπορεί, ωστόσο, η *vita contemplativa* να έχει από μόνη της αξία, όταν δεν παραλληλίζεται με τη *vita activa*; Είναι, δηλαδή, δυνατόν ένας στοχαστής που αδιαφορεί για τα κοινά, να κατορθώσει, εν τέλει, να τα ωφελήσει;

**PETER SINGER:** Ασφαλώς και θεωρώ πως ο θεωρητικός βίος δεν είναι αρκετός. Θα πρέπει να συνδυάζεται με συγκεκριμένες ιδέες για το πώς θα βελτιώσει κανείς τον κόσμο.

**CONATUS:** Λαμβανομένης υπόψη της πεποίθησής σας ότι κάθε ζώο πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ξεχωριστό πρόσωπο, και όχι ως εκπρόσωπος του είδους του (σπισισμός), τι θα έπρεπε να πράξουμε στην περίπτωση που πνίγονταν δύο ζώα σε μία λίμνη, εκ των οποίων θα μπορούσαμε να σώσουμε μόνο το ένα, και μάλιστα στην περιπτώσή που το πρώτο ήταν ένας απλός σκύλος, ενώ το δεύτερο ένα ζώο υπό εξαφάνιση, π.χ. ένα πάντα;

**PETER SINGER:** Όλα τα ζώα έχουν την ίδια αξία ως τέτοια. Ωστόσο, υπάρχει και η αξία της προστασίας των ειδών υπό εξαφάνιση, ως πράξης. Επομένως, θεωρώ πως νομιμοποιείται κανείς σε μία τέτοια περίπτωση να επιλέξει να σώσει το πάντα.

**CONATUS:** Και εάν ο σκύλος υπέφερε περισσότερο;

**PETER SINGER:** Τότε η απόφαση καθίσταται πολύ δυσκολότερη, δεδομένου ότι δεν μιλάμε για τον τελευταίο ζωντανό σκύλο. Θα ήταν ακόμη πιο δύσκολη στην περίπτωση που το δεύτερο ζώο ήταν το τελευταίο θηλυκό πάντα και τότε, θεωρώ, πως θα έπρεπε να σώσουμε το πάντα, ακόμη και αν ο σκύλος υπέφερε περισσότερο. Εάν, όμως, υπήρχαν ακόμη μερικές εκατοντάδες θηλυκά πάντα, το γεγονός ότι τα τελευταία είναι υπό εξαφάνιση, σε αντίθεση με τους σκύλους, δε θα έπρεπε να έχει καθοριστική για την επιλογή μας σημασία. Επομένως, θα έπρεπε να σώσουμε τον σκύλο, εάν υπέφερε περισσότερο.

**CONATUS:** Η έννοια του να έχουν τα ζώα δικαιώματα τα καθιστά, τρόπον τινά, ηθικά πρόσωπα. Τα ηθικά πρόσωπα, ωστόσο, φέρουν και υποχρεώσεις. Πώς μπορούμε να μιλάμε για δικαιώματα των ζώων, από τη στιγμή που θεωρείται αδιαμφισβήτητο ότι αυτά δεν αναγνωρίζουν οποιαδήποτε υποχρέωση απέναντι στους ανθρώπους ή απέναντι στα άλλα ζώα;

**PETER SINGER:** Αρχικά δεν θεωρώ πως πρέπει να μιλάμε με όρους δικαιωμάτων των ζώων. Αντίθετα μπορούμε να κάνουμε λόγο απλώς για ηθικές αρχές που αφορούν στο πώς πρέπει να αντιμετωπίζουμε τα ζώα. Εγώ δεν μιλώ, εν γένει, για δικαιώματα των ζώων. Εάν διαβάσετε το *Animal Liberation* δε θα βρείτε ιδιαίτερες αναφορές στα δικαιώματα των ζώων. Μπορεί, βέβαια, το δικαίωμα στην ισότιμη θεώρηση όλων των συμφερόντων (*equal consideration of interests*), να είναι το θεμελιώδες, εν τούτοις

μπορούμε να τα λάβουμε υπόψη χωρίς να μιλάμε με όρους δικαιωμάτων. Μπορούμε απλώς να διερωτηθούμε γιατί να λαμβάνουμε υπόψη εξίσου τα συμφέροντα όλων των όντων. Σε ό,τι τώρα αφορά στα ηθικά πρόσωπα, χρησιμοποιώ τον όρο πρόσωπα με εντελώς διαφορετική σημασία. Δεν θεωρώ ότι τα ζώα είναι ηθικά πρόσωπα. **Δεν ισχυρίζομαι ότι κάθε ζώο που έχει συνείδηση είναι ηθικό πρόσωπο. Θεωρώ ότι για να είναι κανείς ηθικό πρόσωπο, απαιτείται να διαθέτει αυτοσυνείδηση.** Επομένως, οι χιμπατζίδες, οι ελέφαντες και τα δελφίνια είναι ηθικά πρόσωπα. Τα ψάρια, από την άλλη, όχι, ενώ διατηρώ τις αμφιβολίες μου για το αν, για παράδειγμα, οι κότες είναι ηθικά πρόσωπα. Αυτό που έχει πραγματική σημασία είναι το εάν ένα ον, ένα υποκείμενο, έχει ηθικές αξιώσεις και αν απαιτεί τα συμφέροντα του να γίνονται σεβαστά. **Θεωρώ ότι το κριτήριο για τον χαρακτηρισμό ενός προσώπου ως ηθικού, είναι αυτό να έχει συνείδηση του πόνου ή της απόλαυσης που βιώνει. Αυτό το κριτήριο μπορεί να μας απαλλάξει από τις μταιιόπωνες σκέψεις για το πώς πρέπει να μεταχειριζόμαστε τα ζώα.**

**CONATUS:** Εάν ο πόνος και η ευχαρίστηση αποτελούν τα βασικά κριτήρια για την ηθικότητα μίας πράξης, θα μπορούσε η ευθανασία να είναι ηθικώς αποδεκτή;

**PETER SINGER:** Ναι. Όταν το μέλλον ενός ζώου του επιφυλάσσει πολύ περισσότερη οδύνη, παρά ευχαρίστηση, τότε η ευθανασία, θα πρέπει να βρίσκεται μέσα στις πιθανές επιλογές μας. Εάν, όμως, πρόκειται για κάποιον, ο οποίος είναι σε θέση να επιλέξει, οφείλουμε, βέβαια, πρώτα να τον ρωτήσουμε και ύστερα να σεβαστούμε την επιθυμία του. Εάν, πάλι, πρόκειται για κάποιον που δε δύναται να αποφασίσει, τότε, ίσως θα πρέπει εμείς να λάβουμε την απόφαση για λογαριασμό του.

**CONATUS:** Θα ήταν, από την άλλη, ηθικώς αποδεκτό να τρεφόμαστε με ζώα τα οποία έχουμε θανατώσει με ανώδυνο τρόπο;

**PETER SINGER:** Εάν το ζώο που θα θανατώσουμε με τρόπο ανώδυνο, ήδη υποφέρει, είναι, για παράδειγμα, βαριά τραυματισμένο, τότε, ναι, νομιμοποιούμε ηθικώς να το φάμε. Με άλλα λόγια, εάν ήδη υπάρχει λόγος για να σκοτώσουμε το ζώο, τότε σίγουρα, σε δεύτερο χρόνο, μπορούμε και να το φάμε.

**CONATUS:** Εάν λ.χ. ήταν απαραίτητο για την ανθρώπινη επιβίωση η κατανάλωση κρέατος, τότε θα τασσόσαστε υπέρ τόσο της ζωοφαγίας, όσο και της ανθρωποφαγίας, δεδομένης της αντίληψης ότι τα δικαιώματα των ζώων είναι ίσα με εκείνα των ανθρώπων;

**PETER SINGER:** Ποτέ δεν ισχυρίστηκα ότι τα δικαιώματα των ζώων είναι ίσα με αυτά των ανθρώπων. Αυτό που υποστηρίζω είναι ότι τα ζώα έχουν, επίσης, δικαίωμα στην ισότιμη θεώρηση των συμφερόντων τους. Ωστόσο, τα συμφέροντά τους ενδέχεται να διαφέρουν από εκείνα των ανθρώπων. **Εάν, λοιπόν, προβούμε σε μία σύγκριση των συμφερόντων των ζώων, τα οποία δεν μπορούμε να εκλάβουμε ως πρόσωπα, με εκείνα των ανθρώπων, τότε, προκύπτει, ότι ο θάνατος ή η απώλεια είναι σαφώς πιο επώδυνα βιώματα για τους ανθρώπους.** Επομένως, στην περίπτωση που θα έπρε-

πε να επιλέξουμε ανάμεσα στη ζωοφαγία ή στην ανθρωποφαγία προκειμένου να επιβιώσουμε, θα ήμαστε περισσότερο ηθικώς δικαιολογημένοι, εάν επιλέγαμε την πρώτη.

**CONATUS:** Αν η ζωοφιλία είναι αποδεκτή, στις περιπτώσεις κάτω από τις οποίες η ερωτική πράξη ευχαριστεί τόσο τον εραστή του ζώου όσο και το ίδιο ζώο, τότε κάτω από τις ίδιες προϋποθέσεις, θα ήταν αποδεκτή και η παιδεραστία; Επίσης, με βάση τον προτιμσιακό ωφελιμισμό, καταδικάζεται η νεκροφιλία, δεδομένου ότι οι νεκροί δεν έχουν καμία απολύτως προτίμηση;

**PETER SINGER:** Το ζήτημα της παιδοφιλίας είναι πολύ διαφορετικό, από τη στιγμή που υπάρχουν επιβλαβείς συνέπειες για το ίδιο το παιδί. Οι συνέπειες αυτές αφορούν στη μελλοντική στάση του απέναντι στη σεξουαλικότητα, η οποία αποτελεί σημαντικό κομμάτι της ζωής των περισσότερων ανθρώπων. Όσον αφορά, τώρα, στη νεκροφιλία, αν κάποιος έλεγε στο σύντροφό του ότι θα ήθελε μετά το θάνατο του να έχει σεξουαλική επαφή με το νεκρό σώμα του και αυτός συναινούσε, τότε δε θα υπήρχε πρόβλημα. Ωστόσο οι περισσότεροι άνθρωποι δε θα ήθελαν κάποιος να «χρησιμοποιεί» το σώμα τους με τέτοιο τρόπο, μετά τον θάνατό τους, όπως πιθανότατα δε θα αντιμετώπιζαν θετικά μια ενδεχόμενη έκθεση νεκρών· έτσι δεν είναι; **Ο λόγος που αντιμετωπίζουμε τη νεκροφιλία ως κάτι κατακριτέο, είναι ότι αντιμετωπίζουμε τους νεκρούς με ένα συγκεκριμένο τρόπο, δηλαδή με ιδιαίτερο σεβασμό.**

**CONATUS:** Ισχυρίζεστε πως οι ζωές όλων των ανθρώπων πρέπει να λαμβάνονται υπόψη ως ισότιμες. Θα ήταν, λοιπόν, προτιμότερο να σώσουμε εκατό ανθρώπους από μία ασθένεια ή έναν εθελοντή ιατρό, ο οποίος θα μπορούσε να σώσει ακόμα περισσότερους;

**PETER SINGER:** Θεωρώ, αν και με κάποιες επιφυλάξεις, ότι όλες οι ανθρώπινες ζωές, είναι, σε γενικές γραμμές ισότιμες. Έχοντας αυτό κατά νου, θα μπορούσαμε να αιτιολογήσουμε την επιλογή μας να σώσουμε τη ζωή του ιατρού, δεδομένου ότι θα μπορέσει, με τη σειρά του, να σώσει περισσότερους ανθρώπους. Επομένως, εάν επιλέξουμε να σώσουμε τον ιατρό θα κατορθώσουμε να σώσουμε πολύ περισσότερες από εκατό ζωές.

**CONATUS:** Συνεπώς, είναι προτιμότερο να θυσιάσω εκατό ανθρώπους για να σώσω π.χ. χίλιους στο μέλλον;

**PETER SINGER:** Έτσι ακριβώς.

**CONATUS:** Πώς μπορούμε, όμως, να είμαστε σίγουροι πως το έργο του ιατρού θα επιτύχει;

**PETER SINGER:** Ναι, αυτό είναι όντως ένα πρόβλημα! Επομένως, εάν διατηρούμε ισχυρές αμφιβολίες για την επιτυχία του έργου του ιατρού, ίσως θα ήταν καλύτερα να σώσουμε με σιγουριά εκατό ζωές.

**CONATUS:** Συνεπώς, μετράμε την ηθικότητα των πράξεων βάσει πιθανοτήτων;

**PETER SINGER:** Ναι, θεωρώ πως **οι πιθανότητες είναι ένας πολύ σημαντικός παράγοντας για να αποφασίσουμε τι είναι σωστό να πράξουμε.**

**CONATUS:** Στην ομιλία σας προηγουμένως αναφερθήκατε στη χρηματοδότηση των τεχνών, ως περιττή. Ισχύει αυτό και στην περίπτωση της χρηματοδότησης των επιστημών; Τι θα συμβεί εάν η επιστήμη μας οδηγήσει σε μια πιο αποτελεσματική τεχνολογία, μέσω της οποίας θα μπορέσουμε να σώσουμε εκατομμύρια ζωές;

**PETER SINGER:** Λοιπόν, το ζήτημα αυτό σχετίζεται άμεσα με την περίπτωση του ιατρού, που εξετάσαμε προηγουμένως. Δηλαδή, θα πρέπει να γνωρίζουμε τι πιθανότητες έχει κάτι τέτοιο να γίνει πραγματικότητα. Αν θεωρήσουμε ότι η επιστημονική έρευνα μπορεί αναμφίβολα να προσφέρει καλύτερα αποτελέσματα, τότε θα πρέπει να επενδύσουμε σε αυτήν. Σε κάποιες περιπτώσεις ίσως πρέπει να χρηματοδοτήσουμε κάποια έρευνα π.χ. μία που θα αφορά στο εμβόλιο της ελονοσίας. Κάτι τέτοιο όμως θα εξαρτηθεί από τις εκτιμήσεις μας σχετικά με το κόστος παραγωγής ενός εμβολίου, τον αριθμό των ανθρώπων που ενδέχεται να σωθούν κ.ο.κ. Ωστόσο, στον αντίποδα τέτοιου είδους ερευνών, υπάρχουν άλλα είδη επιστημονικής έρευνας, όπως για παράδειγμα το πείραμα του CERN, το οποίο απαντά μεν σε πολλά ερωτήματα των θεωρητικών φυσικών, αλλά δε θεωρείται μία καλή επένδυση, εξαιτίας του ότι δεν έχει να προσφέρει κάτι άλλο που να μπορεί να δικαιολογήσει το πολύ υψηλό κόστος του.

**CONATUS:** Παραμένοντας πιστοί σε αυτόν τον τρόπο σκέψης, μπορούμε να δικαιολογήσουμε ηθικώς και τη γενετική τροποποίηση των τροφίμων;

**PETER SINGER:** Σε γενικές γραμμές, δεν είμαι αντίθετος με τα γενετικώς τροποποιημένα τρόφιμα. Ωστόσο, η γενετική μετάλλαξη θα πρέπει να εξετάζεται κατά περίπτωση. Για παράδειγμα, υπάρχει ένα γενετικά τροποποιημένο ρύζι, το επονομαζόμενο και ως χρυσό, το οποίο δύναται να παράσχει περισσότερη βιταμίνη Α σε όσους οργανισμούς παρουσιάζουν έλλειψη. Η εν λόγω ποικιλία ρυζιού, τη στιγμή που μιλάμε, υποβάλλεται σε πολλές δοκιμές και φαίνεται να είναι απόλυτα ασφαλής. Εν τούτοις, υπάρχουν γενετικές τροποποιήσεις που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως επιβλαβείς, όπως για παράδειγμα η χρήση φυτοφαρμάκων. Γι' αυτό και η γενετική μετάλλαξη, όπως ανέφερα και προηγουμένως, θα πρέπει να εξετάζεται κατά περίπτωση.

**CONATUS:** Συνεπώς, σε γενικές γραμμές, νομιμοποιούμε ηθικώς όταν επεμβαίνουμε στη φύση με σκοπό να σώσουμε ανθρώπινες ζωές.

**PETER SINGER:** Μα αυτό κάνουμε συνέχεια! Αν δεν είχαμε το δικαίωμα να επεμβαίνουμε στη φύση, ο ορισμός της οποίας αποτελεί από μόνος του ένα μεγάλο ζήτημα, δεν θα είχαμε καν γεωργία.

**CONATUS:** Εάν, όπως ισχυρίζεστε, η φιλανθρωπία είναι τόσο σημαντική, γιατί δεν

οραματίζεστε ένα πολιτικό θεσμό που θα την υπαγορεύει, αλλά την προσεγγίζετε με ηθικούς όρους;

**PETER SINGER:** Ένας θεσμός που θα πραγματοποιούσε τις αγαθοεργίες, οι οποίες μέχρι τώρα πραγματοποιούνται από τις φιλανθρωπικές οργανώσεις, και μάλιστα διαχειριζόμενος με μεγαλύτερη ασφάλεια τα έσοδα, με τρόπο, παράλληλα, δίκαιο για τους φορολογούμενους, θα ήταν πράγματι θαυμάσιος. Ωστόσο, είναι πραγματικά πολύ δύσκολο να διακρίνω κάποιο πολιτικό μονοπάτι που να μπορεί να μας οδηγήσει στη θέσπισή του.

**CONATUS:** Υπάρχει κάτι που να διαφοροποιεί τον αλτρουισμό από τον οίκτο;

**PETER SINGER:** Ο οίκτος είναι ένα συναίσθημα που ένας αλτρουιστής μπορεί κάποιες φορές να αισθάνεται και κάποιες άλλες όχι. Πιστεύω πως οι δύο έννοιες είναι απολύτως διακριτές. Ο αλτρουισμός είναι η διάθεση κάποιου που επιθυμεί να βοηθά τους άλλους, ενώ ο οίκτος είναι απλώς το δυσάρεστο συναίσθημα που απορρέει από τη δύσκολη κατάσταση που βιώνει κάποιος τρίτος. Ενίοτε μπορεί να συμπίπτουν. Ωστόσο, δεν ταυτίζονται.





