

Μιχ. Πολέμης

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ
ΚΑΙ ΚΛΑΣΙΚΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

«Όταν η ενοποιητική δύναμη εξαφανίζεται από τη ζωή των ανθρώπων και οι αντιθέσεις έχουν χάσει τη ζωντανή τους σχέση και αλληλεπίδραση... τότε γεννιέται η ανάγκη της φιλοσοφίας».¹

Η φράση αυτή του Hegel από το «Διαφορά ανάμεσα στο σύστημα φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ» ενδείκνυται κάλλιστα για να χαρακτηρίσει την πολιτική κατάσταση της παρούσας εποχής. Ταυτόχρονα μπορεί να τεθεί στη βάση μιας έννοιας του Πολιτικού, που υπήρξε αποφασιστική για τη σύγχρονη αντίληψη της Πολιτικής. Αυτό γιατί έπρεπε να έρθουν οι νεότεροι χρόνοι για να αποκρυσταλλωθεί η πολιτική σαν μια διάσταση, που ενέχει ως έκφραση της απόσχισης από τον κορμό της παραδοσιακής πρακτικής φιλοσοφίας το διπλασιασμό της έννοιας του πολιτικού. «Το γινώσκειν απαιτεί να θέλει να ξέρει κανείς κάτι για την πορεία των φυσικών ή κοινωνικών συμβάντων, για να μπορεί να κατανοεί, να εξηγεί και να πράττει ορθολογικότερα· αποτελεί λοιπόν το ίδιο ενόψει κοινωνικών και φυσικών συμβάντων μια μορφοποιούσα πρόσβαση. Το γινώσκειν προσδιορίζει κατά μείζονα λόγο μόνο το τι μπορεί να γίνει εμπειρικά γνωστό. Με το νόημα αυτό συνθέτει την κοινωνική πραγματικότητα αν και αυτή δεν έρχεται προς εμάς αδόμητη».² Ο διχασμός αυτός βρίσκεται λοιπόν στη βάση της σκέψης του Hegel* και ο διπλασιασμός που επιφέρει αποτελεί το κύριο πρόβλημα της πολιτικής επιστήμης. Το γεγονός ότι ο μεθοδολογικός προσδιορισμός του αντικειμένου της

* Στη συστηματική της ανάπτυξη η διαλεκτική του Hegel ξεπερνάει βέβαια αυτό το διχασμό σαν αναγκαία ενότητα και αλληλοδιείσδυση των αντιφάσεων, δείχνοντας ότι η κοινωνική πραγματικότητα που έρχεται προς εμάς είναι πεπερασμένη.

1. Βλ. Joachim Ritter, «Hegel und die französische Revolution», *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M 1969, σ. 213.

2. Wolf-Dieter Narr, «Logik der Politikwissenschaft eine propädeutische Skizze», στο *Politikwissenschaft*, επιμ. Gisela Kress και Dieter Senghaas, Frankfurt/M. 1972, σ. 13.

πολιτικής φιλοσοφίας, που ανάγεται στην παραδοσιακή πρακτική φιλοσοφία, παραπέμπει επίσης σε ένα σχήμα διπλασιασμού, γιατί και η παραδοσιακή πρακτική φιλοσοφία νοεί τον εαυτό της ως ταυτότητα με το αντικείμενό της,³ δεν παίζει εδώ κανένα ρόλο, πρόκειται για δύο μεθοδολογικά διαφορετικά επίπεδα. Ενώ η πρακτική φιλοσοφία ορμάται από ένα απλό σχήμα ταυτότητας, προϋποθέτει η περί πολιτικής αντίληψη των νεότερων χρόνων τον λογικό στοχασμό για τις ίδιες της τις γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις και κινείται έτσι πάνω σε ένα επίπεδο, που θέτει τον διπλασιασμό ως νοηθέντα.

Το πρόβλημα, του οποίου το περίγραμμα δίδεται εδώ, αποτελεί κομβικό σημείο πολιτικής επιστήμης και φιλοσοφικής επιστήμης της πολιτικής φιλοσοφίας ως αρχής, που εγγύεται μόνο αυτή την ανασύσταση και αποκατάσταση του ρήγματος στη συνάρτηση της Πολιτικής και την τροπή του συλλογισμού προς το ίδιο το νόημά της. Το ρήγμα, που επιτελέστηκε στη συνάρτηση Πολιτικής και στοχασμού για τις προϋποθέσεις των ίδιων της των ηθικών κανόνων⁴ μέσω της χειραφέτησης της σύγχρονης κοινωνικής επιστήμης έκανε απ' τη μια μεριά δυνατή τη συνειδητοποίηση της γνωσιοθεωρητικής αναγκαιότητας να επαναθεωρηθούν και να επανεδραιωθούν οι προϋποθέσεις της πολιτικής επιστήμης και να διατυπωθεί έτσι ένας νέος ορισμός του αντικείμενου της ως επιστήμης, που ερευνά τις περίπλοκες σχέσεις ανάμεσα στην εξουσία και τη δομή και καταμερισμό της κοινωνικής της οργάνωσης, και από την άλλη μεριά εξόρισε μακριά σαν έναν αναχρονισμό το ερώτημα για το νόημα του πολιτικού πράττειν. Κανονιστικές θεωρίες υπάρχουν βέβαια ακόμα, δεν αντέχουν όμως τη μορφή και τον αξιωματικό χαρακτήρα της αυτοεδραίωσής τους και εμφανίζονται έτσι σαν δογματικο-μεταφυσικές κατασκευές.⁵ Με τον τρόπο αυτό εμφανίζεται ο γνωσιοθεωρητικός στοχασμός ως θεωρητικό σημείο εξόδου, από το οποίο ορμάται και αρχίζει το προτσές της πολιτικής και νοηματικής σύλληψης του κόσμου. Η επίτευξη μιας σύνθεσης ως Όλου παραμένει όμως έτσι ανέφικτη και η πραγματικότητα ανάγεται σε δομές νοηματικών συναρτήσεων, των οποίων η συνθετική αναγωγή σε μία καθιστώσα συνείδηση έχει καθαρά υποθετικό χαρακτήρα.

Τα πρακτικά κριτήρια χρήσης της πολιτικής επιστήμης είναι σ' αυτά τα πλαίσια αδιάφορα-ανεξάρτητα εάν αφιερώνεται σε στόχους, που αποβλέπουν στην κοινωνική χειραφέτηση, η συστηματική βαρύτητα των κριτηρίων παραμένει μία εξωτερική κατασκευή, η Πολιτική σαν ενότητα συνιστώσας και συ-

3. Βλ. Axel Görlitz, *Politikwissenschaftliche Propädeutik Reinbek bei Hamburg*, 1972, σ. 15.

4. Jürgen Habermas, «Die klassische Lehre von der Poitik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M 1971.

5. Βλ. Heinrich Schneider, «Klassische Theorie und moderne Politikwissenschaft», *Osterreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, Heft I, Βιέννη 1975, σ. 96.

νισταμένης κενούται της μεθοδικής της αυτοεδραίωσης και αποσυντίθεται σε μία σειρά δυνατών υποθέσεων.

Το ότι οι υποθέσεις αυτές έχουν μια θεσμική αντιστοιχία στα πλαίσια της πλουραλιστικής διάρθρωσης της μοντέρνας δημοκρατικής κοινωνίας, αποτελεί διαδεδομένη θέση με καθοριστική σημασία για την περί πλουραλιστικής κοινωνίας αντίληψη. Εάν εξετάσουμε τη θέση αυτή εκ του σύνεγγυς θα αποδειχθεί πλασματική. Αυτό το μέσο της διαλογικής λήψης αποφάσεων, από το οποίο συνάγεται η *Πολιτική* ως συναίνεση για μια συλλογική πρακτική, ως έκφραση μιας volonté générale είναι στην πραγματικότητα ανίκανο να λειτουργήσει.

Αντίθετα γνωρίζουμε ότι το μοντέλο αυτό δεν λειτουργήσε ουσιαστικά ποτέ, ούτε την εποχή της κλασικής φιλελεύθερης φάσης της αστικής κοινωνίας.⁶ Μ' αυτή την έννοια παραμένει το χωρίο του Hegel, που αναφέραμε στην αρχή, στην παρούσα εποχή επίκαιρο. Στη θέση της διαρρηγμένης ενότητας του Πολιτικού αξιούν για τον εαυτό τους μονοδιάστατες εξωτερικές αναζητήσεις προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση την ιδιότητα ενός ερμηνευτικού σχήματος. Οι προκείμενες έχουν ίσως διαφορετική χροιά, κοινό τους στοιχείο παραμένει όμως είτε ότι χάνονται στην απλή ανιαρή κατάφαση, είτε στην ταυτολογική δομή της αφηρημένης κριτικής.

Αυτό το τελευταίο επιδιώκει την ανασύσταση μιας κριτικής δημοσιότητας που θα ανακινούσε με τον τρόπο του κλασικού μέσου της συζήτησης το προσές της κατίσχυσης της de facto κοινωνικής πραγματικότητας, δεν είναι παρ' όλα αυτά σε θέση να διαρρήξει και να υπερβεί ήδη διαμορφωμένες κοινωνικές σχέσεις και όρους.

Εδώ έχει τις ρίζες του το φαινόμενο της σιωπής. Είναι η κενή, αδιάφορη, αφηρημένη, αρνητική, απόλυτη σιωπή, που αποκορυφώνεται είτε στη δικτατορία της de facto πραγματικότητας είτε στην τυφλή τρομοκρατία, που ο Hegel αποκαλεί τόσο εύστοχα στη *Φαινομενολογία* «στρίγγλα του αφανισμού».⁷

Στο βαθμό που η συνείδηση αυτή είναι γενική — και σαν τέτοια συντελείται η σύστασή της, σαν μερικό που νοεί τον εαυτό του μέσω του γενικού — ώστε να παρουσιάζεται ως αντιπρόσωπός του, μπορούμε να μιλήσουμε για την κοινωνική ύπαρξη του κακού, η οποία την υποτάσσει. Η ύπαρξη αυτού του κοινωνικά ηθικού μπορεί να μας δώσει μια εξήγηση για φαινόμενα όπως η ψυχρή, κυνική ασυνειδησία του Φασισμού, που τοποθετείται έξω από κάθε

6. Βλ. Jürgen Habermas, «Strukturwandel der Öffentlichkeit», Neuwied και Βερολίνο 1971, όπου καταδεικνύεται ο πλασματικός και ιστορικά περιορισμένος χαρακτήρας της φιλελεύθερης φάσης της αστικής κοινωνίας.

7. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Αμβούργο 1952, σ. 418.

έννοια του ανθρώπινου. Η γλώσσα της καθημερινής επικοινωνίας μας αποκαλύπτει τα υπολείμματα της ιστορικής αλήθειας που εμπεριέχει, με το να ονομάζει τα φαινόμενα αυτά διαβολικά.

Για τη σύσταση της ατομικής συνείδησης του αστικού υποκειμένου, το οποίο είναι ακόμα δέσμιος μιας χιμαιρικής αυτονομίας, είναι η κατηγορία του κακού —όπως π.χ. στον Kierkegaard— θεμελιωδώς συνδεδεμένη με τις έννοιες της αγωνίας και της ελευθερίας. Η ίδια αυτή κατηγορία κενούται κάθε προσδιορισμού όταν επεκτείνεται σαν συνολικό κοινωνικό είναι και μετατρέπεται στη μοιραία ενότητα ηλιθιότητας και βαναυσότητας, που χαρακτηρίζει το φασισμό και καταστρέφει όλες τις αξίες της ζωής.

Ο βασιλιάς Ubu, η κλασική θεατρική μορφή του Jarqy, εκφράζει θαυμάσια τον υποκειμενικό τρόπο εμφάνισης αυτής της κενούμενης εαυτήν καθαρά αρνητικής συνείδησης. Αυτό το φαινόμενο της καθαρά αρνητικής συνείδησης ως συνολικά κοινωνικής είναι η ριζική συνέπεια της αδιαφορίας. Ως τέτοια είναι όμως η τελευταία στα τυπικά πλαίσια των αστικών θεσμών, που φέρονται ως απόδειξη νομιμότητας ενσωμάτωση του αναληθούς. Εδώ δεν είναι τυχαίο ότι και η ασχολούμενη με τη σύλληψη της υποκειμενικής σύστασης του ατόμου υπαρξιστική φιλοσοφία του Sartre περιέγραψε με φαινομενολογικό τρόπο αυτό που γίνεται προφανές στα πλαίσια των κατηγοριών του Hegel ως τη διάσταση εκείνη της συνείδησης που χαρακτηρίζεται από το φόβο να συλλάβει τον εαυτό της ως φόβο της ίδιας της ελευθερίας.⁸ Η κατηγορία αυτή, που ο Sartre ονομάζει «αναληθές», εμπεριέχει ως καθολική αποποίηση κάθε ευθύνης τον κομορμισμό της γραμμικής σκέψης, που στηρίζεται σε μέτρα ασφαλείας για να ξεφύγει από τη γόνιμη προσπάθεια της σκέψης, της οποίας αποτέλεσμα είναι η σύγκρουση με την ίδια της την ελευθερία.

Αντίθετα στον Αριστοτέλη εμπεριέχει η έννοια της Πολιτικής την αντίληψη του πολίτη ως δραστήριου πολιτικά όντος, που δύναται και να άρχει και να άρχεται. «Άλλα μὴν ἐπαινεῖται γε το δύνασθαι ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, καὶ πολίτου δοκεῖ που ἢ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς».⁹ Η Πολιτική σαν συνιστώσα-συνισταμένη νοείται σαν το κατ' αρχὴν μεταβάλλον και μεταβαλλόμενο. Ενώ όμως για τον Αριστοτέλη ο οντολογικός ορισμός του ανθρώπου είναι «ζῶον πολιτικόν» και η ουσία της Πολιτικής πρακτική, δηλαδή το να καταστεί η ευδαιμονία θεσμικά δυνατή, εξαφανίσθηκε βαθμιαία από την παράδοση της κυριαρχούμενης από τον αριστοτελισμό πρακτικής φιλοσοφίας η αντίληψη της μεταβλητότητας του πολιτικού και ο κανονιστικός στοχασμός έγινε νομιμοποίηση της ισχύουσας τάξης

8. J.P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Αμβούργο 1952, σ. 109.

9. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Γ' 1277 a 28-31, Αθήνα 1939, σ. 152.

πραγμάτων. Ο θεολογικός μεσαίωνας κατέστρεψε την ενεργητική πλευρά του πολιτικού αριστοτελισμού, έτσι ώστε αντί για το κάλεσμα για αντίσταση, που εμπεριέχει στον Αριστοτέλη η ανάλυση της τυραννικής εξουσίας, κυριάρχησε στη σκέψη της εποχής η σταθεροποιητική για την εξουσία ιεραρχική διαμεσοποίηση μεταξύ *lex naturae* και *lex divina*¹⁰ του Θωμά του Ακινάτη.

Στον Αριστοτέλη χαρακτηριστικό της πολιτικής φιλοσοφίας είναι η κριτική της λειτουργικότητας. Ολόκληρη η σύλληψή της διακρίνεται από την εσωτερική μορφοποιητική της ικανότητα και την ικανότητα να επιφέρει αλλαγή. Στη βάση όλης της ανάπτυξης του προβλήματος της καταλληλότερης πολιτειακής μορφής στα πλαίσια της αριστοτελικής πολιτικής θεωρίας υπάρχει η αντίληψη ότι κάθε πολιτειακή μορφή μπορεί να μετατραπεί σε μια άλλη, διαμετρικά αντίθετή της. (Εδώ θα ήταν σωστότερο να πούμε διαλεκτικά αντίθετή της. Το σημείο αυτό αποτελεί μια από τις πιο συμπυκνωμένες διαλεκτικές στιγμές της κλασικής πολιτικής φιλοσοφίας.) Κατά τον Αριστοτέλη, καμιά από τις δυνατές πολιτειακές μορφές δεν μπορεί να θεωρηθεί αιώνια. Υπόκεινται όλες στην αλλαγή και στη διαφοροποίηση των αναγκών του ανθρώπου. Στην προσπάθεια να επιτευχθεί μια πρακτική συναίνεση, που ανταποκρίνεται στους ιδεώδεις όρους του κοινωνικού είναι του ανθρώπου και μπορεί επομένως να επιβιώσει τον μακρύτερο δυνατό χρόνο, αναπτύσσεται η σύγκρουση με την πληθώρα των αντιφάσεων, που γεννιούνται μέσα από την οργανωτική δομή της πραγματικότητας και είναι υπόθεση της φρόνησης να τις ξεπεράσει.

Στα πλαίσια αυτής της αριστοτελικής διαλεκτικής δεν οδηγεί η φιλοσοφική ταυτότητα της σύνδεσης ανάμεσα στην έννοια του ανθρώπου ως ζώου πολιτικού και της πολιτικής διδασκαλίας περί αρετής με την αρχή της ευδαιμονίας σαν καθήκον, που απορρέει από μια πρακτική φιλοσοφία στην πλήρη κένωση της έννοιας της φρόνησης από τις προϋποθέσεις μιας υπερβατικής φιλοσοφίας. Η έννοια της αρετής ορίζεται μέσω της παραπομπής στο θείο ως κατηγορήμα του ενάρετου ατόμου, το οποίο την υλοποιεί με την πρακτική του δραστηριότητα ως αυτοσκοπός. «Ότι μὲν οὖν ἐκάστω τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταῦτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ Θεῷ χρωμένους, ὅς εὐδαιμον μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἕξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτόν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἕτεραν εἶναι (τῶν μὲν γὰρ ἐκτός ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν)· ἐχόμενον δ' ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγον δεόμενον καὶ

10. Βλ. Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M 1961, σ. 38 κ.ε.

πόλιν ευδαίμονα τήν ἀρίστην εἶναι καί πράττουσαν καλῶς». ¹¹ Ο θεός, για τον οποίο μιλάει εδώ ο Αριστοτέλης, δεν είναι ο προσωπικός θεός της χριστιανικής θρησκείας, ούτε καν ο προσωπικός θεός, του οποίου τα χαρακτηριστικά αρχίζουν να διαφαίνονται στον ύστερο Πλάτωνα, «ἐγκρατής νοῦς ἐστὶν τὸ πᾶν διακεκοσμητικῶς». ¹² Είναι η έννοια του θείου ως οντολογική αρχή, που αναπτύσσει ο Αριστοτέλης στο «Μετά τα φυσικά» ως ουσία του κόσμου, που σκέφτεται και γνωρίζει τον ίδιο τον εαυτό της, «νόησις νοήσεως». Με τον τρόπο αυτό, δηλαδή την πολιτική δραστηριότητα του ενάρετου ατόμου, διαμεσοποιείται ο άνθρωπος ως «ζώνων πολιτικόν» με την ίδια την οντολογική του ουσία, διαμεσοποιείται η κοινωνική και η οντολογική φύση του ανθρώπου. Η διαφορά όμως μεταξύ των δύο διαμεσοποιημένων φύσεων υφίσταται ως συστηματική προϋπόθεση της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Είναι γι' αυτό το λόγο που στα «Ἠθικά Νικομάχεια» η ενάρετη φύση πρέπει να γίνει ως ἦθος-ἔθος, *Habitus*, δεύτερη φύση του ανθρώπου. Μόνο μέσα από την ηθική πράξη γίνεται το άτομο ηθικό. Η πράξη καθορίζει την ίδια τη φύση του ανθρώπου.

Κοινωνική και οντολογική φύση διαμεσοποιούνται λοιπόν στον Αριστοτέλη μέσω της πράξης, αντίληψη που, όπως γνωρίζουμε, έχει στους νεότερους χρόνους θεμελιώδη σημασία στα πλαίσια του μαρξισμού. Η ιδέα της οργανικής σύνδεσης ανάμεσα στην κοινωνική και την οντολογική φύση του ανθρώπου είναι όμως κοινός τόπος σε όλη τη φιλοσοφική παράδοση. Μόνο έτσι μπορεί να εξηγήσει κανείς την πλατωνική αντίληψη για την αντιστοιχία της εσωτερικής οργάνωσης της ιδεώδους Πολιτείας με τα μέρη της ψυχής. Με την αντιστοιχία ανάμεσα στο επιθυμητικό μέρος της ψυχής και την τάξη αυτών που επιτελούν χειρωνακτική εργασία στην Πολιτεία εισάγεται στον πλατωνικό στοχασμό η ιδέα της υλικής βάσης του ανθρώπου και μαζί μ' αυτή η ιδέα της παραγωγής. Η περίφημη αλληγορία της άμαξας, του αμαξηλάτη και των αλόγων, που την έλκουν, είναι εδώ χαρακτηριστική.

Για την πλατωνική διαλεκτική, όπως και για όλη τη μείζονα φιλοσοφική παράδοση — την *philosophia perennis*, αν τη δούμε από την ουσιαστική σκοπιά και όχι σαν στείορο ιστορικισμό, αποκαλύπτεται εδώ και κάτι άλλο: Η κυριαρχική αντίληψη, που εμπεριέχει την καθολικότητα του αντικειμένου της, για τον άνθρωπο, τη φύση και την κοινωνία ως Όλον. Αυτή η αυτονομία της αρετής επιτρέπει —για να μιλήσουμε με τη γλώσσα του Kant— σε θεσμικό επίπεδο την ένταση ανάμεσα στη Νομιμότητα και την Ηθικότητα, γιατί αν και η πολιτική εξουσία είναι προϊόν της ανθρώπινης φύσης, είναι η εξουσία εκείνη που κάτω από το πρίσμα της τελεολογίας, που είδαμε προηγουμένως,

11. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Η 1323 β 24-35, σ. 416.

12. Πλάτων, *Νόμοι* Ι β 966ε, στο Platon, *Werke* Bd 8 Darmstadt 1977, σ. 502.

αντιτίθεται στη φύση του ανθρώπου να είναι ευδαίμων μέσω της πολιτικής αρετής, άδικη και απορριπτή.¹³ (Στον Kant η ένταση ανάμεσα στη Νομιμότητα και την Ηθικότητα έγκειται στην προαίρεση. Μπορεί δηλαδή να τηρώ τους νόμους όχι από εσωτερική ηθική πεποίθηση, αλλά λόγω υποταγής σ' αυτούς από φόβο ή άλλες εξωτερικές αιτίες. Στον Αριστοτέλη ένας νόμος μπορεί να είναι παράνομος. Εδώ η αριστοτέλεια σκέψη είναι επαναστατική.) Από την άλλη μεριά απαιτεί η ταυτότητα ευδαιμονίας και ενάρτητης πράξης μια διαφοροποιημένη κατανόηση της σχέσης ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη. Μέσω της αναφοράς στην αυτονομία της αρετής δεν προσδιορίζεται η πολιτική θεωρία πάνω στη βάση του πρακτικού της αποτελέσματος, αλλά σαν αυτοσυνιστώμενη μορφή σκέψης, που καθορίζει τη δυνατότητα μιας οργάνωσης της κοινωνίας σύμφωνα με τα κριτήρια και τις επιταγές του Λόγου. «Αλλά τόν πρακτικόν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἶονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας και διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πράξις τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας».¹⁴

Ο τελεολογικός προσδιορισμός του ανθρώπου ως πολιτικού όντος δεν σημαίνει λοιπόν στον Αριστοτέλη μια ολοκληρωτική κοινωνικοποίηση της διάστασης του πολιτικού, όπως πιστεύει ο Habermas.¹⁵ Η μοίρα του ανθρώπου είναι βέβαια αναμφισβήτητα συνδεδεμένη με την εξωτερική νομοθετική τάξη, για να ανταποκρίνεται όμως στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια πρέπει να απορρέει από ένα βαθύτερο, εσωτερικό, μεταφυσικό (με το νόημα της επιστήμης του Λόγου) προσδιοριστέο ήθος. Το ήθος αυτό είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με έναν συνθησιακό χαρακτήρα ως Habitus,¹⁶ δεν στερείται όμως παντελώς μιας αξιωματικής εδραίωσης, που παραπέμπει στον εσωτερικό Λόγο των πραγμάτων. Έτσι ενώ ο νομοθέτης είναι αναγκασμένος να λαμβάνει υπ' όψη του και να διατυπώνει πρακτικούς κανόνες ζωής, δεν μπορεί να επιτελέσει την αφαίρεση από τη διάσταση εκείνη του πολιτικού ως a priori και υπερβατικής περιοχής.

Έτσι η νομοθεσία χρησιμεύει ως εξωτερική σκαλωσιά, είναι σαν σκαρίφημα αποτέλεσμα ενός συμβιβασμού, που εμφανίζεται ως απαραίτητος πάνω στη βάση πρακτικών ρυθμίσεων, και που εμφυσείται με εσωτερική ζωή μόνο

13. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Η 1324 β 28-31, σ. 420.

14. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Η 1325 α 18-26, σ. 426.

15. Βλ. Habermas, *Die klassische...*, σ. 420.

16. Βλ. Joachim Ritter, «Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles» στο *Metaphysik...*

μέσα από την ενάρτη πολιτική πράξη των πολιτών, για την ορθότητα της οποίας είναι αυτοί πεπεισμένοι. Η ένταση ανάμεσα στο μεμονωμένο άτομο και την τυπική αφηρημένη γενικότητα του δικαίου είναι λοιπόν εμμένουσα στο αριστοτελικό σύστημα.

Αυτή η κριτική διάσταση της αριστοτελικής πολιτικής φιλοσοφίας εξαφανίστηκε από την αριστοτελική παράδοση του μεσαίωνα, η ενότητά της ως γενικής συνάρτησης διαρρήχθηκε, και η περί τέλους διδασκαλία ερμηνεύτηκε μονόπλευρα και προωθήθηκε ως στιγμή ενός συντηρητικού και σταθεροποιητικού για το ισχύον κράτος συστήματος.

Εάν όμως στην αριστοτελική πολιτική θεωρία υπάρχει η ένταση ανάμεσα στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, και ως ατόμου, ως μεμονωμένου «αρχιτέκτονα», και ως γένους, εφόσον η οντολογική ουσία του ανθρώπου είναι «ζώον πολιτικόν», και στον εξωτερικό κόσμο, τους πάγιους νομοθετικούς και πολιτειακούς θεσμούς, οι οποίοι, όπως είδαμε πιο πριν, υπόκεινται σε μια διαρκή αλλαγή, εφόσον αλλάζουν οι κοινωνικοί όροι, που τους καθορίζουν, και από την άλλη μεριά, η διάνοια της ευπραξίας ως τέλους είναι η ίδια πράξη, τότε είναι αυτή ακριβώς η διαλεκτική μεταβλητότητας και τέλους, που προσδιορίζει το κοινωνικό είναι του ανθρώπου, όπως αυτός διαμεσοποιείται με την πράξη και με τη σκέψη της πράξης. Ακριβώς αυτή η διαλεκτική μεταβλητότητας και τέλους, που εξοστρακίστηκε από τον αριστοτελισμό του μεσαίωνα, αποτελεί τη βάση της ζωντανής πολιτικής θεωρίας. (Η θεολογική παράδοση στο σύνολό της δεν έπαψε βέβαια ποτέ να υφίσταται τις υποχθόνιες διεργασίες αυτής της υπονομευτικής, για την επίσημη διδασκαλία της εκκλησίας, διαλεκτικής, ακόμα και στο μεσαίωνα, όπου η φιλοσοφία δρα από την παρανομία μέσα στη θεολογία. Είναι γι' αυτό το λόγο που θεολόγοι όπως ο ίδιος ο Θωμάς ο Ακινάτης θεωρήθηκαν αιρετικοί. Αλλά και πιο πριν είναι η θεολογική σκέψη που βάζει τις βάσεις γι' αυτό που ονομάζουμε φιλοσοφία της ιστορίας. Πρώτος ο Αυγουστίνος με τη διάκριση ανάμεσα στην *civitas terrena* και στην *civitas dei* οξύνει την αντίληψη της αντίφασης ανάμεσα στον υπαρκτό και τον θείο κόσμο, τον κόσμο όπως είναι και τον κόσμο όπως θα έπρεπε να είναι.)

Έξω απ' αυτή τη διαλεκτική είναι η πολιτική θεωρία αδύνατη. Μετατρέπεται σε ταυτολογική καταφατική περιγραφή ή στην «κριτική» περίπτωση απλή καταγραφή της *de facto* πραγματικότητας, ή σε αφηρημένη αναγωγή σε ένα κανονιστικό σύστημα αξιών. Και στις δύο περιπτώσεις στερείται κάθε ικανότητας πρόσβασης και κατανόησης του μεταβλητού κοινωνικού είναι, στέκεται ανήμπορη μπροστά στο νόμο της κίνησης.

Στο σημείο αυτό εισέρχεται στην πολιτική θεωρία η έννοια της ιστορίας, στη διττή της φιλοσοφική μορφή, που αποτελεί και τη γενετική της προϋπόθεση. Σαν εννοιολογική κατανόηση αυτού που είναι, και *en óψει* ενός

δυνατού τέλους. Χωρίς εσχατολογικό στοχασμό δεν μπορεί να υπάρξει μια φιλοσοφική θεωρία της πολιτικής και της ιστορίας. Η κούφια θετικιστική κριτική, ότι με την εισαγωγή στο στοχασμό της έννοιας του τέλους δεν μπορεί να νοηθεί η ουσία του πολιτικού, γιατί διπλασιάζεται ταυτολογικά το υπόβαθρο στο οποίο αυτό στηρίζεται, επειδή το τέλος θεωρείται προϊόν της ουσίας και η ουσία προσδιορίζεται διά του τέλους, επιστρέφει με διαλεκτική ειρωνεία πίσω και πέφτει στα κεφάλια των επικριτών. Εάν προσπαθήσει κανείς στηριγμένος στη φενάκη μιας πλασματικής αντικειμενικότητας να εξηγήσει την ουσία των πραγμάτων μέσω των πραγμάτων, όπως αυτά φαίνονται να είναι σαν εμπειρικά δεδομένα, τότε διπλασιάζονται τα ίδια τα πράγματα. Η ιμπρεσιονιστική κατανόηση δεν λύνει το πρόβλημα της ουσίας. Εάν η ουσία των πραγμάτων ήταν ταυτόσημη με την εμπειρική τους εμφάνιση, τότε θα έπρεπε να έχουμε άπειρες αριθμητικά αυθαίρετα και τυχαία αυξομειωνόμενες ουσίες χωρίς καμιά εσωτερική σχέση μεταξύ τους, εκτός ίσως από συμβατικές εξωτερικές συνδέσεις. Η λογική ακραία συνέπεια αυτού είναι η διάλυση όλων των πραγμάτων, που οδηγούνται στην ανυπαρξία. Τυπικά (formal) άπειρα πράγματα και κανένα πράγμα είναι το ίδιο. Η ιμπρεσιονιστική μέθοδος μεταβάλλει τον κόσμο σε ένα συνονθύλευμα πραγμάτων, που διαλύονται, τα περιγράμματά τους σβήνουν· η ιμπρεσιονιστική μέθοδος είναι η κυριαρχία της τρέλας των πραγμάτων. Ο θετικισμός, αν και αρέσκεται να αναιρεί τον Hegel μέσω του Kant, πέφτει ιστορικά πίσω από τον Kant και την κριτική του του Hume και του αγγλικού εμπειρισμού. Σε τελευταία ανάλυση ο θετικισμός πέφτει πίσω κι από τη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα, παραμένει δέσμιος στο σκοτεινό σπήλαιο της Πολιτείας. Εδώ οδηγεί η διαστρεβλωμένη αντίληψη του γνωσιοθεωρητικού αντικειμένου και στην κοινωνική αγωνασία. Γι' αυτό άλλωστε οι επιστρέφοντες απελευθερωμένοι γίνονται αντικείμενο λαιδωρίας, από τους δεσμώτες με την «ψευδή συνείδηση». Στο σημείο αυτό φαίνεται καθαρά η εσωτερική διαμεσοποίηση ανάμεσα στη θεωρία της γνώσης και τη θεωρία της κοινωνίας.

Κανένα σύστημα φιλοσοφικής σκέψης, ούτε με τον τρόπο του ο εκλεκτικισμός, δεν οδηγείται σε οργανικά μη συγγενείς συνέπειες στη θεωρία της γνώσης και στη θεωρία της κοινωνίας. Το μεθοδολογικό Όλον εμπεριέχεται σε όλα τα μέρη του. Εσχατολογικός στοχασμός δεν σημαίνει όμως αναγκαστικά παραδοχή μιας τελειωτικής διακοπής του ιστορικού προτσές, της ροής του ιστορικού γίνεσθαι, όπως πολύ συχνά διατυπώνεται σαν μομφή από τους πολέμιους της παράδοσης της φιλοσοφίας της ιστορίας. Ο εσχατολογικός στοχασμός ζει από την ένταση της διαλεκτικής μεταβλητότητας και τέλους, δεν είναι η τυπική (formal) έννοια της ανακοπής του ιστορικού γίνεσθαι. Αν ριξουμε μια ματιά στη θεολογική παράδοση θα διευκολυνθούμε στην πρόσβαση του προβλήματος. Θα δούμε ότι αυτή ετράφη επί αιώνες και

τρέφεται ακόμα από την αναμονή της δευτέρας Παρουσίας, από την ένταση ανάμεσα στον ανθρώπινο και τον θείο κόσμο. Βέβαια ο κοσμικός χαρακτήρας της αστικής κοινωνίας πιέζει τη θεολογική σκέψη, το πρόβλημα της καθυστέρησης της Παρουσίας μπαίνει γι' αυτήν επί τάπητος. Γι' αυτό η δυνατή θεολογική μορφή του ανεπτυγμένου καπιταλισμού μπορεί μόνο να είναι μια θεολογία χωρίς θεό. (Η λεγόμενη θεολογία της απελευθέρωσης είναι σε τελευταία ανάλυση μια παραλλαγή αυτής της θεολογίας χωρίς θεό. Η στροφή στις καταπιεσμένες μάζες των υπανάπτυκτων χωρών είναι για τη θεολογία της Ελπίδας —όπως διόλου τυχαία αυτοαποκαλείται— μια λύση. Εάν όμως οι μάζες αυτές γίνουν ποτέ υποκείμενο της ιστορίας, η θεολογία αυτή θα εξαφανιστεί ιστορικά.) Ακόμα όμως και στην προκαπιταλιστική εποχή, στο μεσαίωνα και την εποχή των πατέρων της εκκλησίας, η αναμονή της Παρουσίας, της έσχατης ημέρας, δεν σήμαινε για τον θεολογικό στοχασμό διακοπή της ροής του γίνεσθαι.

Η χριστιανική έννοια της αιωνιότητας αποτελεί υπέρβαση του εμπειρικορθολογικού (με την έννοια του αφελούς γνωσιοθεωρητικού ρεαλισμού) χώρου και χρόνου, κατάργηση της εικόνας της ανθρώπινης ζωής, *αλλ'* όχι της ίδιας της έννοιας της ζωής. Η κοινωνική διάσταση της ιδέας της μεταμόρφωσης και αποκατάστασης του κόσμου είναι σαφής. Το βασίλειο του Πνεύματος (ως τρίτου προσώπου της Τριάδος, *μέσα* στο οποίο γίνεται η αποκατάσταση), είναι, αν χρησιμοποιήσουμε τη μαρξιστική ορολογία, το βασίλειο της Ελευθερίας. Η διάσταση αυτή διαμεσοποιείται βέβαια με ένα οντολογικό επίπεδο, που προσδιορίζει την περιοχή μια «μεταμορφωμένης» φύσης, έναν καινό κόσμο της βασιλείας του Θεού. Και σε οντολογικό και σε κοινωνικό λοιπόν επίπεδο η ζωή σύμφωνα με τη χριστιανική θεολογία συνεχίζεται και μετά τη μεταμόρφωση του κόσμου, την έλευση της βασιλείας του Πνεύματος και την «αποκατάσταση» σε μια καινούργια μυστηριώδη βάση, της οποίας την ιδιαίτερη υφή δεν μπορεί ο πεπερασμένος άνθρωπος να προσδιορίσει εκτός από απομακρυσμένες προσεγγίσεις. Σ' αυτό το βασίλειο του Πνεύματος και της Ελευθερίας η συνέχεια του γίνεσθαι υφίσταται έξω από τις διαστάσεις του ιστορικού χρόνου και χώρου και υπ' αυτή την έννοια καταργείται ολοκληρωτικά. Επειδή όμως εδώ η έννοια του βασιλείου του Πνεύματος σαν εσχατολογικός προσδιορισμός εμπεριέχει σύμφωνα με την κλασική φιλοσοφική παράδοση τη διττή σημασία του τέλους με το νόημα του έσχατου αλλά και του τέλους με το νόημα του εσωτερικού σκοπού του όντος, διαμεσοποιείται με την έννοια του αιώνος, που είναι γι' αυτήν συνιστώσα. Η βασιλεία του Πνεύματος είναι αιώνια, είναι ο ίδιος ο αιών σαν υπέρτατη οντολογική αρχή όχι μόνο με το νόημα της ατελειώτης συνέχειας, *αλλ'* ως αρχή της ζωής, που είναι διαρκώς παρούσα, *nunc aeternum praesens* κατά την έκφραση του Αυγουστίνου. Με το νόημα αυτό καταργείται το παρελθόν

και το μέλλον από το αιώνιο παρόν. Αιών είναι η κατάργηση της αιώνιας διάρκειας του χρόνου του γίνεσθαι στην αιωνιότητα του παρόντος ως αρχή της ζωής και του γίνεσθαι. Με το νόημα αυτό αιώνας είναι η διαλεκτική άρση του αφηρημένου γραμμικού χρόνου, που η ανθρώπινη διάνοια αδυνατεί να υπερβεί με τα μέσα που διαθέτει. Μόνο ο Λόγος είναι σε θέση να ξεπεράσει αυτή την «κακή αιωνιότητα» είτε σαν regress είτε σαν progress ad infinitum.¹⁷ Είναι για το λόγο αυτό που ο Hegel θεωρεί στη Λογική του το χρόνο «εξαφανιζόμενο μέγεθος» στο προτσές του γίνεσθαι της ενεργού πραγματικότητας. Ακριβώς αυτή η διαλεκτική της αιωνιότητας και του χρόνου προσδιορίζει στη θεολογική παράδοση την έννοια της Τριάδας σαν οντολογική αρχή. «Πρό πάντων τῶν αἰώνων, λέγοντες δείκνυμεν, ὅτι ἄχρονος καὶ ἀναρχος αὐτοῦ ἡ γέννησις· οὐ γάρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης, ὁ χαρακτήρ τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως, ἡ ζῶσα σοφία καὶ δύναμις, ὁ λόγος ὁ ἐνυπόστατος, ἡ οὐσιώδης καὶ τελεία καὶ ζῶσα εἰκὼν τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, ἀλλ' αἰεὶ ἦν σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἐν αὐτῷ ἀιδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· οὐ γάρ ἦν ποτε ὁ πατήρ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἀλλ' ἅμα πατήρ, ἅμα υἱὸς ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος· πατήρ γάρ ἐκτός υἱοῦ οὐκ ἂν κληθεῖν. Εἰ δέ ἦν μὴ ἔχων υἱόν, οὐκ ἦν πατήρ, καὶ εἰ μετὰ ταῦτα ἔσχεν υἱόν, μετὰ ταῦτα ἐγένετο πατήρ μὴ ὄν πρό τούτου πατήρ καὶ ἐστράφη ἐκ τοῦ μὴ εἶναι πατήρ εἰς τὸ γενέσθαι πατήρ, ὅπερ πάσης βλασφημίας ἐστὶ χαλεπώτερον. Ἄδύνατον γάρ τὸν θεόν εἰπεῖν ἔρημον τῆς φυσικῆς γονιμότητος· ἡ δὲ γονιμότης τὸ ἐξ αὐτοῦ ἦγουν ἐκ τῆς ἰδίας οὐσίας ὁμοιον κατὰ φύσιν γενῶν».¹⁸

Για τον Δαμασκηνό και τη θεολογική παράδοση η Τριάδα ως οντολογική αρχή είναι η quinta essentia του κόσμου, που εμπεριέχει την αιωνιότητα ως άρση της διάρκειας του αφηρημένου χρόνου και συνάμα γενετική του αρχή, χωρίς όμως να είναι χρονική αρχή. Ακριβώς το λογικό αυτό παράδοξο, οντολογική αρχή, που εμπεριέχει και αίρει την έννοια της χρονικής αρχής, ενώ είναι γενετική αρχή —αυτό φαίνεται πολύ ωραία και με τον προσδιορισμό του δεύτερου πρόσωπου της Τριάδας, του υιού Λόγου, που κατά τους Πατέρες είναι γεννητός αγέννητος— εκφράζει τη διαλεκτική σχέση, που παριστάνει η έννοια της Τριάδος, ως αρχή και μη αρχή του κόσμου.

Εδώ δεν μπορεί κανείς να μην αναλογιστεί την αρχή της εγγελιανής Λογικής με την ταυτότητα του είναι και του μηδενός.

Με την έλευση του αιώνα πραγματοποιείται η ολοκλήρωση του εμμέ-

17. Πρβλ. την ανάπτυξη που κάνει ο Lukács στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* για να ξεπεράσει αυτή την Απορία μέσω της έννοιας της πράξης.

18. Ιωάννης Δαμασκηνός, *Ἐκδόσεις ακριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου Πίστewος*, η', 47-50, στο Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1973, σ. 20.

νοντος τέλους των πραγμάτων με την επιστροφή στην αρχέτυπη βάση του κόσμου. Όλη η διαλεκτική των εικόνων και της Τριάδας των Ελλήνων πατέρων στηρίζεται σ' αυτή την αντίληψη.¹⁹ «Επειδή δέ διά δυνάμεως φωτιστικής τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνας ἐνατενίζομεν, καί δι' αὐτῆς ἀναγομέθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκαλον τοῦ ἀρχέτυπου θέαμα, αὐτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνας δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοσιν, οὐκ ἐξῶθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν. Ὡς γάρ οὐδεὶς οἶδε τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱός, οὕτως οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἀγίῳ. Οὐ γάρ, διὰ Πνεύματος, εἰρηται, ἀλλ' ἐν Πνεύματι».²⁰

Ο διαλεκτικός χαρακτήρας αυτής της επιστροφής στο αρχέτυπο ἐγκείται στο ότι επιτελείται έτσι μια κίνηση προς τα πίσω μέσα από μια σειρά ἀρνήσεων, μέσα δηλαδή από την ιστορία του ανθρώπου ως πεπτωκός οντος για την «αποκατάσταση» της βασικῆς οντολογικῆς ἀρχῆς ως ἀρνήσης της ἀρνήσης. Το προτσές αυτό ἔχει γνωστικό χαρακτήρα, επιτελείται ὄχι μέσω του Πνεύματος στα πλαίσια μιας εξωτερικῆς σχέσης ἀλλὰ μέσα στο Πνεῦμα, δηλαδή μέσα σε μια εσωτερικῆ ἐμμένουσα σχέση, με αὐτὸ ως γνωστικό Πνεῦμα. Ἐτσι το γνωστικό προτσές, που κινεῖται προς τα πίσω, δεν οδηγεῖ σε μια οντολογικῆ ἀρχὴ ἀλλὰ σε μια οντολογικῆ ἀρχὴ συγκεκριμένη, που ἡ γενικότητά της εἶναι ἐμπλουτισμένη ἀπὸ μια σειρά συγκεκριμένων διαμεσοποιήσεων, ἀρνητικῶν ἀρνήσεων, που οδηγοῦν στη γνώση του Ὁλου ως συγκεκριμένου. Ἐτσι ἡ θεολογικῆ ἐννοία της Παρουσίας ἀποτελεῖ καὶ οντολογικῆ καὶ γνωστικῆ κατηγορία. Ἡ ἐλευση τοῦ βασιλείου τοῦ Πνεύματος καὶ της Ἐλευθερίας εἶναι καὶ ἐλευση τοῦ βασιλείου της γνώσης τοῦ κόσμου ως Ὁλον. «Βλέπομεν γάρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπίγνωσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη».²¹ Στο σημεῖο αὐτὸ εἶναι χαρακτηριστικῆ ἡ χρῆση της ἐννοίας ἐσοπτρον, που ἔχει σαφῶς νεοπλατωνικῆ προέλευση. Ο Παῦλος δεν τῆ χρησιμοποιεῖ ἐδῶ ἀλληγορικῶς, ἀλλὰ κυριολεκτικῶς. Πριν ἀπὸ τὴν ἐλευση τοῦ βασιλείου της γνώσης ἔχουμε μερικῆ μόνο γνώση τοῦ εαυτοῦ μας καὶ τοῦ κόσμου γιατί δεν τον γνωρίζουμε ως ὅλον παρά μόνο βλέπουμε τὴν ἀνανάκλασῆ του. Ἡ αἰσθητηριακῆ ἀντίληψη των ἀνανακλώμενων ὁμως ἀντικειμένων της γνώσης, δεν εἶναι ταυτόσημη με τὴ σύλληψη της οὐσίας της γνώσης

19. Βλ. Κ. Bormann, «Die Ideen und Logoslehre Philons von Alexandrien» phil Diss, Κολωνία 1955. Ἡ ιστορία της ἐννοίας «αρχέτυπο» καλύπτει βέβαια ὅλο το φάσμα της κλασικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τον Πλάτωνα μέχρι τους πατέρες της ἐκκλησίας μέσω του νεοπλατωνισμού, του Φίλωνα κ.λπ.

20. Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, «Περὶ τοῦ αγίου Πνεύματος», Κεφ. ΙΗ', 47 στο Basile de Cesarée, *Traité du Saint Esprit, Sources Chretiennes*, Παρίσι 1945.

21. Παῦλος, *Προς Κορινθίους*, Α' 13' 12.

ως Όλου. Ακριβώς από το σημείο αυτό ορμάει η παράδοση της αποφαιτικής θεολογίας και θεωρεί την προσέγγιση του θείου ως απόλυτης αρχής δυνατή μόνο μέσα από μια σειρά συστηματικών αρνήσεων και αρνήσεων των αρνήσεων. Το απόλυτο ον είναι κατά τον Ψευτοδιονύσιο ον και μη ον. Μόνο μέσα από τη διαλεκτική άρση των βαθμίδων του αισθητηριακού κόσμου μπορεί να επιτελεστεί η γνώση του Θεού ως καθολικής μονάδας, γιατί οι βαθμίδες αυτές δεν είναι παρά πεπερασμένες συμβατικές στιγμές του προτσές της γνώσης στην εξωτερικότητά του, είναι «ἀγάλματα θεωνυμιῶν» («Περὶ θείων ὀνομάτων», κεφ. 9 § 1).

Βέβαια η αντίληψη για το γνωστικό προτσές που οδηγεί στη γνώση του Όλου παραμένει αιχμαλωτισμένη στα θεολογικά δεσμά. Για το λόγο αυτό είναι η γνώση του Όλου για τη σκέψη του ανθρώπου χωρίς την επικουρία θεολογικών κατηγοριών (χάρης) ανέφικτη· στην καλύτερη περίπτωση υπάρχει η ελπίδα μιας μακρινής προσέγγισης.

Είναι όμως ακριβώς η όξυνση της νεοπλατωνικής αντίθεσης ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη και το σώμα-σήμα σαν φυλακή του πνεύματος, που εμπεριέχει τη διαλεκτική της αντίφαση. Ένας ιδιότυπος υλισμός διαπερνάει την πατερική θεολογία, τα είδωλα του εσόπτρου, τα αγάλματα θεωνυμιῶν και με την πιο ολοκληρωμένη μορφή οι εικόνες αποτελούν *anticipation* της απελευθέρωσης της καταπιεσμένης σάρκας και ταυτόχρονα αντανάκλαση του πνεύματος στην ύλη (*Re-flexion*), όχι μόνο σαν μηχανιστικό καθρέφτισμα, αλλά με τη διττή σημασία που έχει η λέξη εμπεριέχοντας μια κίνηση επιστροφής προς τα πίσω μέσα από τον ίδιο τους τον εαυτό.

Οι εικόνες είναι η έκφανση (το *Schein* του Hegel), αυτό που οι πατέρες, αν χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Πλωτίνου, ονομάζουν απαύγασμα της ουσίας (*Wesen*), που καθρεφτίζει το είδωλο του εαυτού της, μέσα από τον εαυτό της, πίσω της, πάνω στην ουσία της.²²

Για το λόγο αυτό οι εικόνες δεν είναι μόνο συμβατικές, απονεκρωμένες στιγμές του γίνεσθαι αλλά η ίδια η ζωντανή ουσία στην έκφανσή της. «Πᾶσα εἰκὼν ἐκφαντορικὴ τοῦ κρυφίου ἐστὶ καὶ δεικτικὴ»²³ γράφει επιγραμματικά ο Δαμασκηνός. Επειδή όμως το προτσές του γίνεσθαι εμπεριέχει τη διαλεκτική μεταβλητότητας και τέλους, την προσμονή της ἐλευσης του βασιλείου της Ελευθερίας, γι' αυτό «Πάλιν εἰκὼν λέγεται τῶν ἐσομένων αἰνιγματωδῶς σκιαγραφοῦσα τὰ μέλλοντα».²⁴ Τα ἐσόμενα ὁμως αὐτὰ προδιαγράφονται μέσω της εικόνας με υλιστικό τρόπο.

22. Βλ. το κεφάλαιο για το *Schein*, στο G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Frankfurt/M 1969, σ. 17.

23. Ιωάννης Δαμασκηνός, *Imag* III, 17, στο Bonifatius Kotter, *Die Schriften...*, III, σ. 126.

24. Ι. Δαμασκηνός, *Imag* I 12, ὁ.π., σ. 86.

«Εἶδον οὖν οἱ ἀπόστολοι σωματικῶς τὸν Χριστὸν καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ θαύματα αὐτοῦ καὶ ἤκουσαν τῶν λόγων αὐτοῦ· ἐπιθυμοῦμεν καὶ ἡμεῖς ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι καὶ μακαρισθῆναι»²⁵ καὶ «Κακίζεις τὴν ὕλην καὶ ἄτιμον ἀποκαλεῖς. Τοῦτο καὶ Μανιχαῖοι, ἀλλ' ἡ θεία γραφὴ καλὴν ταύτην ἀνακηρύττει...»²⁶

Παρά το ομιχλώδες περίβλημα του θεολογικού διαλογισμού, ο υλιστικός πυρήνας που εμπεριέχεται στη διαλεκτική της εικόνας διατυπώνεται με σαφήνεια. Η θεωρία της εικόνας είναι η θεολογική έκφραση αυτού που αναλύει ο Hegel στη *Λογική*, στο κεφάλαιο για τη «διδασκαλία της ουσίας».

Σχολιάζοντας αυτό το κεφάλαιο στα *Φιλοσοφικά τετράδια* ο Λένιν παρθέτει ανάμεσα στα άλλα και τα ακόλουθα αποσπάσματα από τη *Λογική*: «Η έκφραση (αυτό που εκφάινεται) είναι η αντανάκλαση της ουσίας μέσα στον εαυτό της»,²⁷ για να συνεχίσει αμέσως παρακάτω: «Το γίγνεσθαι μέσα στην ουσία, η αντανακλαστική του κίνηση, είναι επομένως η κίνηση από το τίποτα στο τίποτα και διαμέσου του τίποτα πίσω στον εαυτό του (15)».²⁸ Προβάλλοντας κατόπιν την υλιστική βάση της θεωρίας της αντανάκλασης ο Λένιν σχολιάζει: «Αυτό είναι οξυδερκές και βαθύ. Στη φύση και στη ζωή υπάρχουν κινήσεις προς “το τίποτα”. Μόνο από “το τίποτα” δεν υπάρχει βέβαια καμιά. Πάντα από κάτι».²⁹ Σε αντίθεση με τη σοφιστεία και τις εκάστοτε παραλλαγές του θετικισμού (απ' αυτή την άποψη οι γνωσιοθεωρητικές ρίζες του θετικισμού μπορούν να εντοπιστούν το αργότερο από την εποχή που ο Πλάτων έγραφε τον «Σοφιστή» και τον «Παρμενίδη»), η αρνητικότητα ερμηνεύεται από τη φιλοσοφική παράδοση και του αντικειμενικού Ιδεαλισμού και του Υλισμού ως στιγμή του προτσές του γίγνεσθαι, όχι όμως σαν αφηρημένη απολυτοποιημένη ουσία του κόσμου ως Όλον.

Μια τέτοια αντίληψη, που διαλύει και αποσυνθέτει την ουσία του κόσμου ως Όλον, εκφράζεται ιστορικά μόνο μέσα στις διάφορες παραλλαγές του υποκειμενικού Ιδεαλισμού. Η μετάβαση της εγελιανής απόλυτης ιδέας στη φύση ως καθολικότητα στο τέλος της *Λογικής* αποτελεί ακριβώς την ύστατη συνέπεια της εσωτερικής νομοτέλειας του αντικειμενικού Ιδεαλισμού του Hegel ως οριακού ύψιστου σημείου του καθόλου αντικειμενικού Ιδεαλισμού.

Αποτελεί η μετάβαση στον Υλισμό την ύστατη συνέπεια του αντικειμενικού Ιδεαλισμού, είναι η διάλυση και καταστροφή του υλικού πυρήνα του κόσμου, η ύστατη συνέπεια του υποκειμενικού Ιδεαλισμού.

25. Ι. Δαμασκηνός, *Imag* III 12, ό.π., σ. 123.

26. Ι. Δαμασκηνός, *Imag* II 13, ό.π., σ. 104.

27. W.I. Lenin, «Aus dem philosophischen Nachlass», Βερολίνο 1949, σ. 48.

28. Ό.π., σ. 48.

29. Ό.π., σ. 48.

Αντίθετα, ανεπτυγμένες θρησκείες όπως κατεξοχήν η χριστιανική κινητοποίησαν όπως είδαμε μεγάλες μάζες ανθρώπων στο όνομα ενός καλυμμένου από το πέπλο της θρησκείας λαϊκού Υλισμού. Αν θεωρήσουμε τη χριστιανική θρησκεία κατά την κλασική έκφραση του Μαρξ όπιο του λαού, οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι το όπιο αυτό παράγεται με εσωτερική νομοτέλεια μέσα από τη συνείδηση των μαζών κι είναι άλλωστε γι' αυτό όπιο του λαού (*Orium des Volkes*) κι όχι όπιο για το λαό (*Orium für das Volk*), έκφραση καθ' όλα δυνατή στη γερμανική γλώσσα, που όμως έρχεται σε αντίθεση με όλο το πνεύμα της κριτικής της θρησκείας του Μαρξ. Ακριβώς μέσα στο λαϊκισμό της χριστιανικής θρησκείας ως μαζικής συνειδησιακής κατάστασης επιτελείται η συγχώνευση ανάμεσα στον υλιστικό χαρακτήρα του ιστορικού αιτήματος για την απελευθέρωση του ανθρώπου και το εκλαϊκευμένο ιδεολογικό εποικοδόμημα της παράδοσης του αντικειμενικού Ιδεαλισμού. Αυτό αποτελεί όμως στο επίπεδο της λαϊκής συνείδησης το κομβικό σημείο ανάμεσα στη θεωρία της γνώσης και την ιστορία, ανάμεσα στον γνωσιοθεωρητικό αντικειμενικό Ιδεαλισμό και τον πρωτόγονο ιστορικό Υλισμό των μαζών. Στη συλλογική συνείδηση των καταπιεσμένων και αλλοτριωμένων μαζών συμπίπτει ο πρωτόγονος ιστορικός Υλισμός με τον γνωσιοθεωρητικό αντικειμενικό κι όχι υποκειμενικό Ιδεαλισμό, γιατί μόνο ο αντικειμενικός Ιδεαλισμός μπορεί να ανταποκριθεί στην καθολικότητα του ιστορικού αιτήματος για την υλική απελευθέρωση του ανθρώπου, στη φάση αυτή του ιστορικού γίνεσθαι, όχι όμως ο υποκειμενικός Ιδεαλισμός.

Αυτός είναι ο βαθύτερος λόγος για τη συγχώνευση στα πλαίσια του χριστιανισμού μιας πληβειακής μεσσιανικής κίνησης με την εκλαϊκευμένη νεοπλατωνική παράδοση της ύστερης αρχαιότητας. (Ο ρόλος του αριστοτελισμού πρέπει εδώ να διαφοροποιηθεί ιστορικά από το νεοπλατωνισμό. Οπωσδήποτε στον πρώιμο χριστιανισμό η αριστοτελική οντολογία δεν είναι τόσο κατάλληλη και προσαρμόσιμη στην επαναστατική διάθεση των μαζών. Ο ίδιος ο Αυγουστίνος διατηρεί σε πολλά σημεία έναν έντονο πλατωνισμό και η μετέπειτα αποκλειστική αναφορά που γίνεται σ' αυτόν σαν οργανικά συνδεδεμένο με τον Αριστοτέλη, σαν σημείο εκκίνησης της συνέχειας Αυγουστίνος-Αριστοτέλης-Θωμάς Ακινάτης από την καθολική εκκλησία, εξυπηρετεί την εκ των υστέρων κατασκευή του ιδεολογικού εποικοδομήματος του παπισμού. Οπωσδήποτε όμως η περί τριάδος αντίληψη του Αυγουστίνου παραμένει στη σύλληψή της αριστοτελική.)

Εάν οι εκπρόσωποι των κυρίαρχων τάξεων χρησιμοποίησαν το νεοπλατωνισμό για να εκτονώσουν την μήνιν των επαναστατημένων μαζών, αυτό έγινε γιατί μόνο μέσω αυτού είχαν αντικειμενικά τη δυνατότητα να το πετύχουν. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο επιτελέστηκε η κυριαρχία του χριστιανισμού ως ιδεολογίας των μαζών της εποχής της ύστερης αρχαιότητας.

Χωρίς εσχατολογικό λογισμό οργανικά συνδεδεμένο με το αίτημα της υλικής απελευθέρωσης του ανθρώπου και διαμεσοποιημένο με μια αντικειμενικά ιδεαλιστική θεωρία της γνώσης δεν μπορούσε να επιτευχθεί η δημιουργία της ιστορικά αναγκαίας ταυτότητας των μαζών. Σε αντίθεση μ' αυτή την κοσμοθεωρία, υποκειμενικά ιδεαλιστικές και εκλεκτικιστικές θεωρίες της εποχής της παρακμάζουσας ύστερης αρχαιότητας είχαν ως φορέα τους ή τμήματα της φθίνουσας άρχουσας τάξης ή αποπροσανατολισμένα και απογοητευμένα ενδιάμεσα στρώματα. Η κυνική φιλοσοφία για παράδειγμα με τη διττή και φαινομενικά αντιθετική ιστορική μορφή έκφρασης, με την οποία εμφανίστηκε, είτε ως προτροπή για έναν ριζοσπαστικό ασκητισμό και ολοκληρωτική περιφρόνηση των υλικών αγαθών είτε ως τυφλή ηδονιστική προτροπή, και στην πιο εκλεπτυσμένη της επικούρεια παραλλαγή ως στροφή στην ήρεμη εσωτερικότητα ενός καλλιεργημένου ηδονικού βίου χωρίς άσκοπες οδύνες και πόνους, δεν ήταν ιστορικά δυνατό να θεμελιωθεί στη συνείδηση των καταπιεσμένων μαζών. Συνοδευόμενη από μια ριζικά υποκειμενική ηθική, που δεν εμπεριέχει πια τον αριστοτέλειο διαχωρισμό ανάμεσα στην έννοια της ευτυχίας και την έννοια της ευδαιμονίας (είναι ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς εδώ την ιστορική μετατροπή της έννοιας της ευδαιμονίας, από το δαιμόνιο του Πλάτωνα και την ευ-δαιμονία του Αριστοτέλη μέχρι την ηδονιστική έννοια του ευδαιμονισμού της ύστερης αρχαιότητας), και στην ακραία της συνέπεια συνοδευόμενη από γνωσιοθεωρητικό αγνωστικισμό και εκλεκτικισμό, είναι η φιλοσοφία αυτή στην πρώτη της παραλλαγή της περιφρόνησης των υλικών αγαθών και της πολιτικής εξουσίας, ανοχή της πολιτικής εξουσίας και στη δεύτερη παραλλαγή, φιλοσοφία αυτών που κατέχουν την εξουσία. (Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι ο Hegel αναπτύσσει στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* τη θεμελιακή σχέση κυρίου και δούλου μετά την ανάλυση της δομής της «δυστυχούς συνείδησης», του στωικισμού και του σκεπτικισμού, για να ξεπεράσει τις εμμένουσες απορίες αυτής της συνείδησης μέσω της έννοιας της εργασίας. Όσο ο οργανικός ρόλος της εργασίας λείπει, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη αλλά και τον Πλάτωνα της «Πολιτείας», από την εκλεκτικιστική φιλοσοφία της ύστερης αρχαιότητας, είναι αδύνατο η φιλοσοφία αυτή να εκπονήσει μια καθολική σύνθεση του ανθρώπου και της κοινωνίας.) Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθούμε στο ρόλο της ιδεολογίας του ασκητισμού. Ο ασκητισμός αποτελεί στα πλαίσια της κυνικής φιλοσοφίας μια διέξοδο, που δεν θέτει σε αμφισβήτηση την κυρίαρχη σχέση εξουσίας και είναι στην περίπτωση αυτή αντιμεταφυσικός και πρωτόγονος αισθησιασμός. (Είναι ο πρωτόγονος αισθησιασμός των στοιχείων λούμπεν – αν η αφήγηση του Διογένη του Λαέρτιου για τον Διογένη αληθεύει έστω και μερικά, γίνεται εδώ αυτό αντιληπτό.) Αντίθετα ο μεταφυσικός, αντιαισθησιακός ασκητισμός του πρώιμου χριστιανισμού είναι έκφραση του επαναστατικού

συντηρητισμού των μαζών σε μια κοινωνία διαφθοράς και ρηχού ευδαιμονισμού και ριζοσπαστική άρνηση της ιδέας της ιδιοκτησίας σε μια εποχή καθολικής πτώχευσης και καταστροφής της αγροτικής μικροϊδιοκτησίας και συρροής πληθειακών και *declassé* στοιχείων στις μεγάλες πόλεις των ανατολικών επαρχιών. Και αυτή λοιπόν η στροφή σε μεταφυσικές κοσμοθεωρίες, όπως αυτή της χριστιανικής θρησκείας, δεν αποτελεί αποκλειστικά και κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες μια αντιδραστική στροφή των μαζών. Σε μια εποχή που οι ιστορικές, αντικειμενικές δυνατότητες της γνώσης έχουν φτάσει σε τέτοιο επίπεδο ώστε να είναι δυνατή η κατάργηση των νόμων της τυπικής λογικής με τη μέθοδο της *ad absurdum* επαγωγής, όπως π.χ. με τις Πυρρώνειες απορίες, είναι ο κοινωνικά συνιστώμενος χαρακτήρας της φιλοσοφίας ως Όλου που δεν επιτρέπει στο στοχασμό να μετατρέψει αυτή τη γνώση από σοφιστεία σε διαλεκτική.

Έτσι την εποχή της παρακμής «το σχετικό είναι για τον υποκειμενισμό και τη σοφιστεία μόνο σχετικό και αποκλείει το απόλυτο».³⁰ Σε μια τέτοια εποχή είναι η μεταφυσική κοσμοθεωρία της θρησκείας σαν εκλαϊκευμένη παραλλαγή του αντικειμενικού Ιδεαλισμού και εμπεριέχουσα την ιστορική διάσταση του εσχατολογικού στοχασμού μόνο αυτή σε θέση να γίνει ο φορέας της επαναστατικής ταυτότητας των μαζών και να ενσωματώσει στον θεολογικό στοχασμό τη φιλοσοφική σκέψη υπό καθεστώς παρανομίας (εδώ διαφαίνεται έμμεσα ο αποφασιστικός ρόλος της κοσμοθεωρίας όχι μόνο κατ' αποκλειστικότητα ως ψευδούς και στρεβλής συνείδησης, όπως ισχυρίζεται κυρίως η σχολή της Φραγκφούρτης, αλλά ως παράγοντας προσέγγισης, σχηματισμού επαναστατικής ταυτότητας και διαπαιδαγώγησης των μαζών). Θα χρειαστεί να περάσουν οι αιώνες του θεοκρατικού μεσαίωνα για να δημιουργηθούν σε φιλοσοφικό επίπεδο οι συνθήκες εκείνες που επιτρέπουν τη μετατροπή του αντικειμενικού Ιδεαλισμού στη φυσική του συνέπεια, σε σύστημα ιδεαλιστικής διαλεκτικής και σε διαλεκτικό Υλισμό, ως έμμεσα απαραβίαστη συνέχεια της μείζονος φιλοσοφικής παράδοσης — *philosophia perennis* και ως τέτοια διαλεκτική θεωρία της γνώσης, της φύσης (εφόσον άλλωστε η ανθρώπινη γνώση δεν μπορεί να απομονωθεί τεχνητά από την ανθρώπινη φύση και η ανθρώπινη φύση από τη φύση ως Όλον. Στο σημείο αυτό έγκειται η σοφιστεία της διάσπασης ανάμεσα στη διαλεκτική θεωρία της γνώσης και τη διαλεκτική της φύσης. Η αιτία της γένεσής της είναι η οργανική ανικανότητα να κατανοήσει ότι η διαλεκτική αντίφαση ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση έχει σχετικό και όχι απόλυτο χαρακτήρα. Ο άνθρωπος αποτελεί στη σχέση του με τη φύση ένα μερικό, που εμπεριέχει τη φύση ως απόλυτο και επομέ-

30. Ό.π., σ. 286.

νωσ είναι στην αντιφατική του σχέση μ' αυτό το σχετικό άλλο της φύσης ενώ ταυτόχρονα αποτελεί τμήμα της) και της ιστορίας.

Όσο για το τρίτο σκέλος αυτής της ενότητας, οι περιπέτειες της πρακτικής φιλοσοφίας μέσα στους αιώνες από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη μέχρι σήμερα, αποτελούν με το εκάστοτε ιστορικό τους πρόσωπο την αδιάψευστη απόδειξη για τον αγώνα του πνεύματος να επιτελεί πάντα μέσα από τις αλλοτριωμένες συγκυρίες του κοινωνικού είναι και γίνεσθαι την σύνθεση του Όλου ως σημείου από το οποίο ορμάται, αλλά και ως τέλους του στοχασμού.

Από την πλατωνική θεωρία των ιδεών, μέσα από την αντίληψη για την καθολική τάξη των πραγμάτων του θεοκρατούμενου μεσαίωνα, τη διάσπαση αυτής της ιδέας της τάξης με τον Νίκο και τις φυσικές επιστήμες, την επανένωση του κόσμου κάτω από τον ήλιο του έμφυτου Λόγου του Διαφωτισμού μέσα από τον αγώνα με όλες τις υποκειμενικά ιδεαλιστικές και θετικιστικές αποκλίσεις των νεότερων χρόνων, μέχρι τον Hegel και τον Μαρξ, κεντρική γραμμή του στοχασμού υπήρξε πάντα η πάλη για την εγκαθίδρυση της ενότητας ανθρώπου, κόσμου και ιστορικού γίνεσθαι. Έτσι μέσα σ' αυτή την κατευθυντήρια γραμμή οι θετικιστικές και υποκειμενικά ιδεαλιστικές παρεμβάσεις δεν είχαν ποτέ μεγαλύτερη βαρύτητα απ' αυτή των δευτερευουσών παρεκκλίσεων από τον κορμό του μεγάλου δένδρου του Λόγου. Η ηθική αυτού του αγώνα υπήρξε πάντα από τη σκοπιά των αρχών του πνεύματος επαναστατική. Είναι η επαναστατική φωνή της αρχαίας ηθικής, που ελλοχεύει ακόμα και στις εποχές του πιο τυφλού και ανεργάτιστου ωφελιμισμού και διακηρύσσει με τα λόγια της παράδοσης: *bonum et verum conventuntur*.