

Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας

Αρ. 14 (2021)



Από τον «ριζοσπαστικό αριστοκρατισμό» του Nietzsche στον «πρωσικό σοσιαλισμό» του Spengler - Οριακές προσλήψεις της πολιτικής στη Γερμανική πνευματική ζωή

Γιώργος Δρίτσας

doi: [10.12681/ethiki.28594](https://doi.org/10.12681/ethiki.28594)

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δρίτσας Γ. (2021). Από τον «ριζοσπαστικό αριστοκρατισμό» του Nietzsche στον «πρωσικό σοσιαλισμό» του Spengler - Οριακές προσλήψεις της πολιτικής στη Γερμανική πνευματική ζωή. *Ηθική. Περιοδικό φιλοσοφίας*, (14), 42–53. <https://doi.org/10.12681/ethiki.28594>

Από τον «ριζοσπαστικό αριστοκρατισμό» του Nietzsche στον «πρωσικό σοσιαλισμό» του Spengler - Οριακές προσλήψεις της πολιτικής στη Γερμανική πνευματική ζωή

ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΡΙΤΣΑΣ

Περίληψη: Είναι γεγονός ότι, σε κάθε καμπή μιας συγκεκριμένης εποχής και δη ενός αιώνα, οι άνθρωποι που ζουν μέσα σε αυτό το δεδομένο χωροχρονικό διάστημα πολλές φορές αναζητούν ένα νέο πλαίσιο αναφοράς. Ο Friedrich Nietzsche αποτέλεσε για τη Γερμανία μια από τις σημαντικότερες μορφές έκφρασης αυτής της πανανθρώπινης υπαρξιακής αναζήτησης, μέσω του ημιπολιτικού, αποσπασματικού και ημιπολιτικού στοχασμού του. Βασικός του «μαθητής», βέβαια, δεν υπήρξε κάποιος συγκαιριανός του αλλά ένας πολύ μεταγενέστερος στοχαστής και φιλόσοφος, ο Oswald Spengler, ο οποίος συνέβαλε στην «εξέλιξη» και στη μεγαλύτερη αποκρυστάλλωση κάποιων θέσεων του «δασκάλου» του. Στο άρθρο αυτό θα εξετάσουμε μέσα από το πρίσμα της Ιστορίας των ιδεών και των εννοιών: α) τον ημιπολιτικό στοχασμό του Nietzsche, μέσα από τους οραματισμούς του περί «ριζοσπαστικού αριστοκρατισμού» και «Μεγάλης Πολιτικής» και β) την απόληξη της φιλοσοφίας περί πολιτισμού και ιστορίας του «μαθητή» του Spengler στο πολιτικό φαινόμενο του «Καισαρισμού» και του «πρωσικού σοσιαλισμού».

Λέξεις-κλειδιά: Γερμανία; Nietzsche; Spengler; Μεγάλη Πολιτική; Αριστοκρατικός Ριζοσπαστισμός

1) Ο «ριζοσπαστικός αριστοκρατισμός» και η «Μεγάλη Πολιτική» στο έργο του Nietzsche

Από τον «μηδενισμό» στη «Μεγάλη Πολιτική»

Προτού αναλύσουμε την εννοιολογική σημασία της «Μεγάλης Πολιτικής» και της «Θέλησης για Δύναμη», πρέπει να αναφέρουμε, γιατί ο Nietzsche τις προτείνει ως βασικά θεμέλια μιας εναλλακτικής οργάνωσης της πολιτικής κοινωνίας, όπως θα δούμε παρακάτω. Αυτό οφείλεται στον αρνητικό μηδενισμό, κατά τον φιλόσοφο, ο οποίος δημιουργεί μια κατάσταση αντιπαραγωγικότητας.

Πιο συγκεκριμένα, ο Nietzsche αρχίζει το έργο του με μια ανάλυση σχετικά με την άνοδο του Μηδενισμού. Όπως υποστηρίζει, σε όλη την Ευρώπη «αίωρείται» το πνεύμα του Μηδενισμού, παρεμβάλλοντας και αλλάζοντας λιγάκι τα λόγια

του Marx· ο μηδενισμός δεν είναι μια θετική κατάσταση αλλά, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, αποτελεί μια ψυχολογική και κοινωνική διάσταση αυτού που οριοθετεί ως έλλειψη νοήματος.

Η πρώιμη μορφή του είναι ο Πεσιμισμός. Εδώ πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο Πεσιμισμός εμφανίζεται κατά πρώτον με τη μορφή της δύναμης και έτσι απολήγει στον «αναρχισμό» και τον «μηδενισμό», ως φαινόμενο της αναλυτικής ουσίας της λογικής του, και κατά δεύτερον με τη μορφή της παρακμής που απολήγει στη «μαλθακότητα», σε ένα «κοσμοπολίτικο πασπάτεμα», ως «παντογνωσία» και «ιστορικισμός». Αντίστοιχα, οι ρίζες του μηδενισμού συνίστανται στην έλλειψη νοήματος, δηλαδή στο ότι το Γίνεσθαι του κόσμου έχει χάσει κάθε έννοια νοήματος και ταυτόχρονα οι προηγούμενες νοηματοδοτήσεις της ηθικής, της φιλοσοφίας και κυρίως της θρησκείας, από όπου πηγάζουν οι μεταφυσικές αφητηρίες των πρώτων δύο, αρχίζουν να κλονίζονται.¹

Αυτή η μορφή αξιακής κατάρρευσης υφίσταται σαν κατάσταση, διότι η ηθική μεθερμηνεία του Κόσμου, με βάση μια συγκεκριμένη πρόταση που οριοθετούσε τα πάντα σύμφωνα με ορισμένες απόλυτες αξίες και με μια προσμονή ενός «Άλλου Κόσμου» μεταφυσικής υψής και νοήματος, δεν καλύφθηκε από κάποιο νέο νόημα, καθώς θεωρήθηκε αντίθετο στη νέα μορφή της ηθικής (το «κραύγασμα» για τον «Θάνατο του Θεού» στο *Τάδε Έφη Ζαρατούστρα*). Έτσι, ο άνθρωπος που είχε οριστεί ως «μέτρο των πάντων», με ταυτόχρονη υπερεκτίμηση αυτού του ίδιου και του λόγου του, δεν επέφερε κάποια σταθερή ερμηνεία του κόσμου και της ζωής διατηρώντας, πάντως, μέσω αυτής της υπερ-εκθέασής του, χριστιανικά στοιχεία αξιολογικής κρίσης.

Αλλά, κατά τον Nietzsche, με το πέρασμα αυτό στον μηδενισμό, σχηματίζεται ένα μεγάλο «δικαστήριο αξιών και υπάρξεων», μέσα στο οποίο αγνοφαινόνται σαν πρωταγωνιστές, οι «αδύναμοι» που χάνονται από τις νέες εξελίξεις σύγκρουσης «ρώμης και αδυναμίας», οι «πιο δυνατοί» που καταστρέφουν ότι δεν χάθηκε και οι «ακόμη πιο δυνατοί» που ξεπερνούν τις αξίες τις οποίες αξιολογούν σκληρά - στο πλαίσιο μιας καθόλα τραγικής εποχής.² Σαν διαφορετικοί ανθρωπότυποι που αξιολογούν αλλιώς την κρίση της εποχής τους. Τι σημαίνει πρακτικά, όμως, αυτό;

Όπως αναφέρει ο Nietzsche, η «παθητική διάσταση» του μηδενισμού έγκειται στον τρόπο αντίληψης των πραγμάτων και αντιπροσωπεύει τις δύο πρώτες κατηγορίες των ανθρωπότυπων που προαναφέραμε. Ο «παθητικός μηδενισμός» δεν έχει θετικό πρόσημο, γιατί όχι μόνο καταλήγει σε μια κατάσταση άγονης αμφισβήτησης αλλά και εγκαταλείπει, ταυτόχρονα, κάθε προσπάθεια ενεργητικής πρακτικότητας, προδιαθέτοντας τον φορέα του στην παραίτηση από κάθε ενέργεια. Από αυτή την κατάσταση προκύπτει τόσο η εμφανιζόμενη «ατομιστική» (οι «πιο δυνατοί») όσο και η «αγελαία» διάθεση (οι «αδιάφοροι»), που τόσο η μία όσο και η άλλη δεν λειτουργούν διαφορετικά στην ουσία τους. Καθότι, η πρώτη καταλήγει σε μια στεία κι αποστεωμένη κυνική ανοχή της πραγματικότητας, ενώ η δεύτερη σε αποδοχή της «ηθικής των δούλων» και στην ανάγκη ταυτοποίησης στο δίπολο «καταπιεστή- καταπιεζόμενου».³

Αυτή η κατάσταση συνδέεται με ένα «σκοτεινίασμα του πνεύματος», το οποίο

ενέχει πολλά συμπτώματα που προσιδιάζουν και συνδέονται με το φαινόμενο της «Παρακμής». Το «σκοτεινίασμα» αυτό συνδέεται με την άνοδο των «μεσαίων και κατώτερων κοινωνικών τάξεων», μια επικύρωση της χριστιανικής «βασιλείας των πτωχών τω πνεύματι», δηλαδή των «πνευματικά φτωχών» ανεξαρτήτως κατοχής χρημάτων.

Είναι, με αυτόν τον τρόπο, το ίδιο το απειθάρχητο «μοντέρνο πνεύμα» που φέρει μέσα του όλη αυτήν την «παρακμή» και τη «σκοτεινιά», διά ψευδεπίγραφων αξιών όπως της «ανοχής», της «αντικειμενικότητας», της «ελευθερίας», της «αλήθειας», της «επιστημοσύνης», του «πάθους» και του «βάθους». Και μας φέρνει εμπρός στον «μοντέρνο άνθρωπο», ο οποίος είναι κυριευμένος από τη λογική του «καλού ανθρώπου» και διακατέχεται από μια εκκοσμηκόμενη διάσταση του «ασκητικού ιδανικού».

Ο Nietzsche τοιουτοτρόπως προτείνει έναν «ενεργό Μηδενισμό», σαν αντίθεση και θεραπεία σε αυτήν την κατάσταση. Τι σημαίνει όμως αυτό; Πρώτα από όλα, πρέπει να ειπωθεί ότι θεωρεί τον «ενεργό μηδενισμό» του ως μια μορφή σκεπτικισμού και κριτικής κάθε προηγούμενης παραδεδομένης αξίας και ηθικής και σε καμιά περίπτωση ως αυτοσκοπό. Για αυτόν, ακριβώς, τον λόγο διαχωρίζει τον μηδενισμό -ο οποίος έχει τις ρίζες του, όπως είδαμε, στον πεσιμισμό- σε παθητικό και ενεργό. Ο ενεργός μηδενισμός είναι προϊόν «μεγάλης δύναμης του πνεύματος», ενώ ο παθητικός αποτελεί μια κατάσταση πτώσης και οπισθοχώρησης του πνεύματος.

Ο παθητικός είναι απλώς μια αδύναμη κριτική των παραδεδομένων και απλό χρονικό σύμπτωμα της εποχής της «Παρακμής», μέσα στην οποία εμφανίζεται και κατά την οποία έχει χαθεί το υπαρξιακό «Γιατί» από το κοινωνικό Γίγνεσθαι, ενώ η ενεργητική μορφή αποτελεί μια κατάσταση, όπου δεν τίθεται ζήτημα εύρεσης κάποιας νέας πίστης, ούτε ενός σκοπού ή μιας απάντησης στο «αιώνιο Γιατί» του κόσμου που μας περιβάλλει. Είναι η πάλη δύο μορφών θέλησης: μιας ταλαντευόμενης και χωρίς βάρος θέλησης και μιας που κινείται με ακρίβεια και σαφήνεια ως προς την κατεύθυνση που ορίζει η ίδια.

Πρέπει, εξάλλου, να προχωρήσουμε κλιμακωτά από την περίοδο της ασάφειας του μηδενισμού, όπου πραγματοποιείται, ασυνείδητα, η διατήρηση του «παλιού κόσμου», στη νέα περίοδο της σαφήνειας. Με την κατανόηση της αντίθεσης παλιάς και νέας κατάστασης, και από εκεί στο πέρασμα στα τρία μεγάλα συναισθήματα, αυτά του «οίκτου, της περιφρόνησης και της καταστροφής», με την τελευταία να συντελεί στη δόμηση του τελικού σταδίου, οπότε και θα κληθεί να δημιουργηθεί μια ανάλογη διδασκαλία, που θα ωθήσει «αδύναμους» και «δυνατούς» ανθρωπότυπους να πάρουν αποφάσεις.⁴

Αυτό επιζητά ο Nietzsche, μέσω του ενεργού μηδενισμού και του προσωπείου του Ζαρατούστρα, του κήρυκα του «Υπερανθρώπου», που είναι και αυτός ένας «σκεπτικιστής». Πιο συγκεκριμένα, μέσα από αυτόν τον τύπο μηδενισμού, υπάρχει ο σκοπός να επιτευχθεί μια «Επαναξιολόγηση όλων των Αξιών» και να δημιουργηθούν «ευγενείς» και κατά κάποιον τρόπο «αριστοκρατικής φύσεως» αξίες, διά των οποίων δεν θα γίνει προσπάθεια να περιοριστούν, όμως, η επιστημονική εξέλιξη και έρευνα, οι οποίες αποδεσμεύονται, σταδιακά, από τις ηθικές και θρησκευτικές επιταγές-

πλάνες.⁵

Παρ' όλα αυτά, είναι δυνατόν ο κόσμος να βιωθεί με «φυσιοκρατικές αξίες», δηλαδή με αξίες κοντά στη μη «χαλκευμένη φύση» του ανθρώπου. Αυτές δεν θα δεσμεύονται από την καθιερωμένη ηθική και τη «μοραλίνη» της, με τη βαθιά υποκρισία της περί «καλού και κακού», αλλά με βάση το αξίωμα της «Θέλησης για Δύναμη», το οποίο εξυψώνει κάθε «αίσθημα δύναμης».

Η «Θέληση για Δύναμη» αποτελεί ουσιαστικά το φιλοσοφικό «δόγμα» του Nietzsche, που, εν μέρει, θα περιγράφαμε κάπως απλοποιημένα, ως τη θέληση του «ανώτερου ανθρώπινου όντος» να αποκτήσει όση περισσότερη ισχύ μπορεί. Με γνώμονα, όμως, οι πράξεις του να διέπονται από στωική νοοτροπία και όχι ανεξέλεγκτη παραφορά - υποτάσσοντας έτσι τις πιο «ηλίθιες δυνάμεις» μέσα του, ώστε να μπορεί να συνδεθεί με το εξίσου σημαντικό, για τον φιλόσοφο, «διονυσιακό δόγμα» της «Αιώνιας Επιστροφής»· με άλλα λόγια το στιδίηποτε πράττεται να πράττεται με ωριμότητα και στιβαρό αυτοέλεγχο, σαν να πρόκειται να επαναλαμβάνεται αδιαλείπτως και αιώνια, μέσω της ταύτισης Γίγνεσθαι και Είμαι, όπου τα πάντα «επιστρέφουν» και ενσωματώνονται ξανά στη συνεχή πορεία της ζωής. Μέσα στους κόλπους της οποίας δεσπόζει η ισχύς του «τυχαίου», και η οποία διαμορφώνει τις ανάλογες δημιουργικές ενομήσεις στους «ανώτερους ανθρώπους».⁶

Σκοπός του Nietzsche, όμως, δεν είναι να προσφέρει ένα προσωπικό αφήγημα και μια φιλοσοφική πρόταση. Αλλά θεωρώντας ότι το να γεννηθείς σε μια εποχή, όποια και αν είναι αυτή, σε οδηγεί στο να δράσεις εντός αυτής χωρίς απογοήτευση, διατρανώνει ότι θέλει να φέρει μια «Νέα Ιεραρχία» μέσα στην κοινωνία.

Αυτή η «Νέα Ιεραρχία» θα βασίζεται στην εξουσία των «Ανώτερων Ανθρώπων», που ταυτίζονται με τον ερχόμενο τύπο του «Υπερανθρώπου» σε αυτό το σημείο. Αυτή η «Νέα Αριστοκρατία», της οποίας ο Nietzsche προσδοκεί την «ανατροφή», δεν θα έχει σχέση με την παραδοσιακή δομή της προνεωτερικής εποχής, ούτε θα βασίζεται μονάχα στη δύναμη. Καθώς ο σκοπός δεν είναι η καταπίεση αλλά η «οργανική διάπλαση» μιας πολιτικής κοινότητας με έμφαση στην «Κουλτούρα».

Στόχος αυτών των «ανώτερων ανθρώπων» είναι, άλλωστε, να γίνουν «Καλοί Ευρωπαίοι», δηλαδή να αποτελέσουν ένας νέο είδος Ευρωπαίων, με προπάτορες τον Γκαίτε και τον «απάνθρωπο και ταυτόχρονα υπεράνθρωπο» Ναπολέοντα, οι οποίοι δεν θα δεσμεύονται συναισθηματικά από «πατρίδες» και «σύνορα», που χωρίζουν την Ευρώπη, όπως πρόσταζε η «αγελαία ηθική» της εποχής.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι «νέοι βάρβαροι» του Nietzsche, οι «βάρβαροι» αυτοί των ερχόμενων αιώνων, θα είναι οι «Νέοι Ευρωπαίοι» του, οι «ανώτεροι άνθρωποι», που θα είναι ταυτόχρονα «κυνικοί, πειραματιστές και κατακτητές» και φορείς μιας ένωσης «πνευματικής ανωτερότητας με την ευημερία και μια περίσσεια δύναμης». Αυτοί οι «νέοι βάρβαροι» θα επιθυμήσουν να πλάσουν έναν νέο κόσμο, όπως ακριβώς ο Προμηθέας, ο οποίος αποτελεί το αρχέτυπο του «νέου βαρβάρου». Μάλιστα ο «βάρβαρος» Δημιουργός στο πολιτικό πεδίο είναι ο Καλλιτέχνης, ο οποίος ταυτίζεται με τη διαμόρφωση της κουλτούρας και τη γενικότερη πνευματική ανύψωση.⁷

Θα διαμορφωθεί, έτσι, μια «Μεγάλη Πολιτική», η οποία αναδύεται μέσα από το φιλοσοφικό δόγμα της «Θέλησης για δύναμη» και αποτελεί την πεμπτοσύα του

νιτσεϊκού σχεδιασμού. Αυτή έχει ως σκοπό, όπως μας περιγράφει πρώιμα ήδη στην *Αυγή*, να οδηγήσει οργανικά, όχι μόνο την «ψυχή των πριγκίπων και των ισχυρών» αλλά και τα «κατώτερα στρώματα» του λαού. Είναι αυτή η διάθεση που εκφράζεται, διά της ηδονής της κυριαρχίας ακόμη και σε «άλλα έθνη», από τις «κατώτερες μάζες» σε συνεργασία με τους ηγέτες τους, οι οποίοι χρησιμοποιούν, όπως είδαμε και παραπάνω, μια φιλική προς αυτές ηγεσία, με στόχο όχι τη διάλυση αλλά τη συνολική ενδυνάμωση της πολιτικής κοινότητας.

Βέβαια ο βαθύτερος στόχος στη *Θέληση για Δύναμη* διαφαίνεται πιο μακρόπνοος και αφορά, πλέον, «περιεκτικές μορφές κυριαρχίας», που δεν είχαν υπάρξει «όμοιές τους ποτέ ξανά», μέσα στο πλαίσιο μιας «πολιτικής που θα έχει διαφορετικό νόημα». Μια εξέλιξη που βρίσκεται σε αλληλοσύνδεση με τη δυνατότητα ανάδυσης «διεθνών φυλετικών ενώσεων», που σκοπεύουν στη δημιουργία μιας «ράτσας κυρίων», οι οποίοι θα αποτελέσουν τους «κυρίους της γης», όπως είδαμε και παραπάνω, ως βασικό στόχο των «Καλών Ευρωπαίων».

Ειδικότερα μια «νέα, τρομερή αριστοκρατία» που θα βασίζεται στη θέληση «φιλοσοφικών ανθρώπων της δύναμης» και «καλλιτεχνών-τυράννων», οι οποίοι θα διαμορφώσουν, μέσα από τη μείξη πολιτικής και αισθητικής,⁸ τον ίδιο τον «νεωτερικό άνθρωπο», μέσω της χρησιμοποίησης της «δημοκρατικής Ευρώπης», για να πάρουν στα χέρια τους τα «πεπρωμένα της γης».

Κλείνοντας, παρότι και ο ίδιος κάνει αναφορά στο έργο, γενικά, για «αριστοκρατισμό», ως ονομασία της θέσης του αυτής που περιγράψαμε, λόγω ακριβώς της απάρνησης του Ancien Regime εκ μέρους του, θα ήταν προτιμότερο, για μεγαλύτερη ακρίβεια, να λάβει αυτή το όνομα του «ριζοσπαστικού αριστοκρατισμού»· έναν χαρακτηρισμό που πρωτοέδωσε ο George Brandes σε επιστολή του και τον οποίο ο Nietzsche αποδέχτηκε με περίσσεια χαρά.⁹ Αφού διευκρινίσαμε τα παραπάνω μπορούμε να προχωρήσουμε στο δεύτερο μέρος του παρόντος άρθρου.

2) Ο «Καισαρισμός» και ο «πρωσικός σοσιαλισμός» στο έργο του Spengler

Από την «Κοσμόπολη» στον «Καισαρισμό»

Ο Spengler, επηρεασμένος από τον Nietzsche και αναπτύσσοντας μια αμετάκλητη και ρέπουσα στον ιστορικισμό «ουτοπία της παρακμής»,¹⁰ καταγράφει μια σειρά από συμπτώματα, τα οποία θεωρεί ως οιονεί σημάδια της Παρακμής του Δυτικού Πολιτισμού. Προτού, όμως, αναφερθούμε σε αυτά, πρέπει να κατανοήσουμε πως ο Δυτικός πολιτισμός ανήκει στους 8 πολιτισμούς, τους οποίους θεωρεί ο φιλόσοφος «μεγάλους»· οι υπόλοιποι 7 είναι: 1)ο Βαβυλωνιακός Πολιτισμός, 2)ο Αιγυπτιακός Πολιτισμός, 3)ο Κινεζικός Πολιτισμός, 4)ο Ινδικός Πολιτισμός, 5)ο Πολιτισμός των Μάγιας-Αζτέκων ή «Μεξικανικός» Πολιτισμός, 6)ο Κλασικός-«Απολλώνιος» Πολιτισμός, και τέλος 7)ο Αραβικός ή «Μαγικός» Πολιτισμός.

Η ξεχωριστή ανάλυση του καθενός πολιτισμού από αυτούς θα μας έκανε να χάσουμε το νόημα των γενικότερων παρατηρήσεων και θα οδηγούσε σε πλατειασμό. Αυτό που πρέπει να κρατήσουμε, όμως, είναι η σύνδεση των περιόδων των «μεγάλων αυτών πολιτισμών», με σκοπό, από την πλευρά του φιλοσόφου, τη σκιαγράφηση

του Μέλλοντος του ίδιου του Δυτικού Πολιτισμού. Ο Δυτικός ή «Φαουστικός» Πολιτισμός, λοιπόν, διαφέρει καίρια από τους άλλους πολιτισμούς, επειδή έχει σαν γνώμονα το «Εγώ» και όχι το «Εμείς» και το «Κοσμοειδωλό» του βασίζεται σε μια -συνδεδεμένη με την ψυχική βούληση και την πρωταρχική πίστη, μια πίστη βασισμένη στο δόγμα και όχι στην ορατή μορφή έκφρασης της θρησκείας- «άπειρη θεότητα», «μηχανική εικόνα της φύσης». Η οποία συνεχίζει να στηρίζεται στη «φαουστική τάση προς το άπειρο» και σε μια άμεση σύνδεση, όχι με κάποιον τόπο, όπως οι άνθρωποι της αρχαιότητας, ή με κάποια μορφή «συναίνεσης», όπως οι άνθρωποι του «μαγικού πολιτισμού», αλλά με την Ιστορία και με μια αίσθηση «ευρύτητας». Η «ψυχή» της Δύσης, εξάλλου, όπως φαίνεται από τον τρόπο της εξωτερικής έκφρασής της, τόσο καλλιτεχνικά όσο και γενικότερα πνευματικά, κρύβει μια αναμονή της «αθανασίας», μετά το «σωματικό τέλος».

Το στάδιο του Δυτικού Πολιτισμού, στο οποίο βρίσκεται τώρα η Δύση, είναι το αντίστοιχο των τελευταίων αιώνων του Αρχαίου Κόσμου. Αποτελεί μια εποχή συμάζωξης των αγροτικών πληθυσμών της υπαίθρου στις «Μεγαλουπόλεις» και μετατόπισης του κέντρου βάρους από την αγροτική υπαίθρο, δηλαδή το φυσικό περιβάλλον, στο ακραιφνώς τεχνητό «περιβάλλον», που συμβολίζει η «Κοσμοπόλη». Η μετάβαση αναλυτικότερα από τη φάση της Κουλτούρας (Kultur) στη φάση του Πολιτισμού (Zivilization), δηλαδή από την πνευματική στην τεχνική περίοδο του πολιτισμού.¹¹ Πρέπει σε αυτό το σημείο, όμως, να διευκρινιστεί το τι εννοεί και πιστεύει, σχετικά με την τεχνική, ο φιλόσοφος και το πως αυτή εξελίσσεται.

Ο Άνθρωπος, λοιπόν, κατά πως διευκρινίζεται στο *Ο Άνθρωπος και η Τεχνική* αλλά και πρωτίτερα στην *Παρακμή της Δύσης*, είναι ένα «αρπακτικό όν» και «περιπλανώμενο ζώο». Σαν τέτοιο βρίσκεται σε μια συνεχή και επιθετική κατάσταση κίνησης και έντασης, που το αποτρέπει να προσδέεται για πάντα στη γη, όπως κάνουν τα, βρισκόμενα πάντα σε άμυνα, φυτοφάγα ζώα, τα οποία αποτελούν συνεχώς τα «θηράματα» για τα αρπακτικά, αλλά, αντίθετα, βλέπει «τον κόσμο ως λεία».

Έτσι, το «πεπρωμένο των φυτοφάγων» και το «πεπρωμένο των αρπακτικών» διαφοροποιείται, με τα μεν πρώτα να «απειλούνται, καταπιέζονται, εκθηλώνονται, καταρρακώνονται» από το «πεπρωμένο» τους, το οποίο απλώς «υφίσταται» πάνω τους, ενώ τα δεύτερα «εξυψώνονται», μέσω της «ισχύος», της «νίκης», της «υπερηφάνειας» και του «μίσους». Καθώς ταυτίζονται με το πεπρωμένο τους και αντιλαμβάνονται την πάλη «μικρόκοσμου» και «μακρόκοσμου» όχι ως σοσενχουρικό και δαρβινιστικό «struggle for life» (αγώνας για ζωή), αλλά ως νιτσεική «amor fati» (αγάπη της μοίρας), την οποία φτάνει ο άνθρωπος στο ύψιστο βαθμό γινόμενος, όπως θα δούμε στη συνέχεια, διά της «τεχνικής» και ξεπερνώντας τους περιορισμούς του «είδους», ο «δημιουργός της τακτικής της ζωής του».

Λόγω αυτής του της ιδιότητας, σαν «εφευρετικού αρπακτικού», ο άνθρωπος, δεν βασίζεται μόνο στις βασικές αισθήσεις, όπως τα άλλα αρπακτικά, αλλά, αντιθέτως, έχει κάτι που το ξεχωρίζει και αυτό είναι το χέρι του, ως μέσο ενίσχυσης της δράσης του. όχι μόνο ως μέσο επιβολής της παρουσίας του στον χώρο, αλλά και σαν μέσο για την κατασκευή εργαλείων, τα οποία αποτελούν την πρακτική προέκταση του χεριού

του. Με αυτόν τον τρόπο, περνάει, σιγά - σιγά, σε ένα πρακτικό επίπεδο, από το οποίο προέρχεται η τεχνική, και από τη «νόηση του ματιού» του απλού αρπακτικού προχωράει στη «νόηση του χεριού», με την οποία καθίσταται «δημιουργικό ον» και ικανός να «πράττει» και να χειρίζεται την υπόλοιπη φύση ως «υπόβαθρο, αντικείμενο και μέσο».¹²

Μέσα από την αρχική αυτή εξέλιξη οι άνθρωποι, περίπου από το 5.000 π.Χ., άρχισαν να κατανοούν την ανάγκη συμμετοχής τους σε μεγαλύτερες ομάδες και τη χρήση λέξεων και επικοινωνιακών μοτίβων, με στόχο τη λειτουργική συνεννόηση, μέσω του «έναρθρου λόγου», δηλαδή της γλώσσας, για την πραγμάτωση της «συλλογικής πράξης» ενός «εγχειρήματος». Ήταν, πλέον, αναγκαίο, για την καλύτερη δυνατή εφαρμογή, η τεχνική να χωριστεί : α) στην «τεχνική της καθοδήγησης» και β) στην «τεχνική της εκτέλεσης» που αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικούς τύπους ανθρώπων. Είναι το πέρασμα από τον Πολιτισμό του «οπλισμένου χεριού» στον Πολιτισμό της «ομιλίας και τους εγχειρήματος», οι οποίοι διαφοροποιούνται πλήρως μεταξύ τους, καθώς οι πρώτοι δεν εξελίσσονται σε «ανώτερους πολιτισμούς» αλλά παραμένουν «πρωτόγονοι».

Σε αυτούς τους «ανώτερους πολιτισμούς» υπάρχει διάκριση ανάμεσα στην «προσωπικότητα» και τη «μάζα», στη λειτουργική διάνοια και τα εκτελεστικά όργανα - τα υποκείμενα και τα αντικείμενα της εξουσίας. Αυτή η διάκριση συντρέπει όλη την πορεία ενός πολιτισμού, κατά τον φιλόσοφο, και διαμορφώνει τις κοινωνικές σχέσεις.¹³

Μέσα από το αρχικό αυτό πέρασμα της «ανθρωπότητας» στους «ανώτερους πολιτισμούς», δημιουργούνται οι πρώτες πόλεις, οι οποίες δεν συνδέονται πλέον με τη γη, όπως συνδέονταν οι «πρωτόγονοι πολιτισμοί» του «οπλισμένου χεριού», ούτε με τους «άξεστους αγρότες», που με το αγροτόσπιτο και το χωριό τους συνδέονται με μια πιο «φυτική κατάσταση» έξω από τον χρόνο και την ιστορία, αλλά με τη «διάνοια» και την «εκριζωμένη σκέψη». Με την εμφάνιση των πρώτων μικρών πόλεων, δηλαδή των φεουδαρχικών και συνδεδεμένων με το έδαφος κωμποπόλεων, δημιουργείται μια πρώτη «ιεραρχική διαστρωμάτωση» της «κοινωνίας» και μαζί της οι «πρωτογενείς τάξεις», οι ευγενείς και ο κλήρος, οι οποίοι, διά των μεταξύ τους συγκρούσεων για εξουσία, διαμορφώνουν τις πρώιμες αλλά και πιο όψιμες πολιτισμικές εποχές ενός «ανώτερου πολιτισμού».

Ο «Βίκινγκ του αίματος» ευγενής, ο οποίος περιφρονεί τους πολλούς και ζηλεύει μόνο τους ομοίους του, είναι αυτός που εκφράζει, ακόμη και μέσα από τις μορφές του πολεμιστή και του τυχοδιώκτη, ένα «πεπρωμένο» και μια υποταγή της «διάνοιας» στην υπηρεσία της ζωής, μέσα στον κόσμο των γεγονότων. Αντίθετα ο «Βίκινγκ της διάνοιας» ιερέας, ακόμη και μέσω των μορφών του λόγιου και του φιλοσόφου, σκέφτεται αιτιοκρατικά και υποτάσσει τη ζωή στη «διάνοια» και στον κόσμο των «αληθειών». Επιπροσθέτως, ενώ οι ευγενείς, οι οποίοι συνδέονται με τη γη, είναι «ενσαρκωμένη ιστορία» και «φυλή», άρα συνδέονται με την «ιστορία», όντας «κοσμικοί» και «φυτικοί», οι ιερείς είναι συνδεδεμένοι με την αιτιοκρατική φύση, ως κατεξοχήν αντι-τάξη, όντες «μικροκοσμικοί» και «ζωικοί».

Μέσα, όμως, στους ίδιους τους ευγενείς γεννιέται μια τάξη πολεμική-στρατιωτική

και μια τάξη εμπορική-χρηματική, οι οποίες εκφράζουν την αρχική σύγκρουση πολιτικής και οικονομίας, όπως θα δούμε και στη συνέχεια της παρούσης εργασίας. Η πολιτική, η οποία εκφράζει τον αγώνα και τον «πόλεμο με άλλα μέσα», μαζί με το δίκαιο και τις εδαφικές κατακτήσεις, συνδέεται με την «αίσθηση της εξουσίας και με μια θέληση για υποταγή της οικονομίας στο κράτος. Ενώ, αντίθετα, η οικονομία, μαζί με το εμπόριο και το χρήμα, συνδέεται με την «αίσθηση της λείας» και την αντίστοιχη θέληση να αποδυναμωθεί το κράτος. Κι αυτή είναι μια πρώτη σύγκρουση στην «παγκόσμια ιστορία» γύρω από το Κράτος, μέσα από το οποίο συγκροτείται, μόνο από ιστορικούς λαούς που έχουν συμπτυχθεί σε Έθνη, πολιτισμός.

Αργότερα εμφανίζεται και η «τρίτη τάξη» των αστών, η οποία θα διαδραματίσει, μέσω της «μεγαλούπολης», που θα αρχίσει να δημιουργείται και να απορροφά την επαρχία και τις κωμοπόλεις, οι οποίες μετατρέπονται σε «επαρχία», σημαντικό ρόλο στην πορεία του όψιμου «πνευματικού πολιτισμού» ενσωματώνοντας ιδιότητες από τις δύο προηγούμενες τάξεις.¹⁴

Συνεχίζοντας την ανάλυση, η πολιτισμική αυτή εξέλιξη και το πέρασμα από το «Φθινόπωρο» στον «Χειμώνα» του πολιτισμού, δηλαδή από το τελευταίο στάδιο του «Πνευματικού Πολιτισμού» στον «Τεχνικό Πολιτισμό», που σηματοδοτείται χρονικά με το πέρασμα στον 19ου αιώνα, διαμορφώνει έναν άλλο περίγυρο στον κόσμο. Η τεχνική αρχίζει να «πλάθει» τη μηχανή, η οποία, με τη Βιομηχανική Επανάσταση, κυριεύει και υποδουλώνει, σιγά - σιγά, την ανθρώπινη ύπαρξη και την εγκλωβίζει· ξεπερνώντας, μάλιστα, τα όρια τόσο στο ζήτημα της καταστροφής του φυσικού περιβάλλοντος, στην προσπάθεια να κυριαρχήσει πάνω του, όσο και την ίδια την εξάρτησή της από την οικονομία της ζήτησης και της προσφοράς, διά της υπερπαραγωγής της.

Μέσα από την άνοδο της μηχανής και του «Τεχνικού Πολιτισμού» αρχίζει μια περίοδος, κατά την οποία πόλεις μεταλλάσσονται σε τεράστιες «Κοσμοπόλεις». Τα «δοχεία» αυτά όπου το ανθρώπινο «πνεύμα» απελευθερώνεται πλήρως και τα οποία μετατρέπουν τη «μητέρα γη του πολιτισμού», που τις γέννησε, σε «επαρχία», δημιουργώντας έναν νέο διαχωρισμό ανάμεσα στους, χωρίς ιδιότητες, «κοσμοπολίτες» και στους «επαρχιώτες». Οι «Κοσμοπόλεις» είναι ο τόπος όπου συσσωρεύονται, πλέον, πολυειδείς πληθυσμοί που αποτελούν μια «τέταρτη τάξη» αυτής της ευρείας, κοσμοπολίτικης «μάζας», κατεξοχήν προϊόντος του «Τεχνικού Πολιτισμού». Μέρη όπου ακόμη και έκπτωτοι βασιλείς στοιβάζονται σε πατάρια πολυώροφων πολυκατοικιών πληρώνοντας ενοίκιο.

Μέσα σε αυτές τις «Κοσμοπόλεις» -όπου κυριαρχεί ο ασυνείδητος υλισμός ως τρόπος σκέψης και δράσης του «καπιταλισμού», που αποτελεί μια μορφή οπτικής των πραγμάτων και όχι, αποκλειστικά, οικονομικό όρο- βρίσκει νόημα ύπαρξης ο «Νομάς Διανοούμενος». Εκείνος περιφέρεται στις τοιμεντουπόλεις αυτές, μαζί με τους άλλους «νομάδες των κοσμοπόλεων», οι οποίοι προτιμούν να πεθάνουν στο «οδόστρωμα» παρά να επιστρέψουν στην ύπαιθρο, ζώντας σε ένα καθεστώς υπογεννητικότητας και σταδιακής μείωσης πληθυσμού. Ενημερωμένοι για τον «έξω κόσμο» από τον, μαζικής παραγωγής και «εχθρό των βιβλίων», «Τύπο», ο οποίος και διαμορφώνει την κοινή γνώμη. Μάλιστα, μέσα σε αυτά τα γιγαντιαία αστικά κέντρα,

η μόνη θρησκευτική πίστη που λυτρώνει τις «μάζες» είναι μόνο μια μορφή «δεύτερης θρησκευτικότητας», δηλαδή ενός θρησκευτικού συγκρητισμού. Όπου ανάκατα στοιχεία της πρώιμης θρησκείας του «πνευματικού πολιτισμού» αναμειγνύονται με άλλα, καινούρια ή παλιά. Ένα φαινόμενο, που παρατηρεί κάποιος, ακόμη, σε «υπολείμματα λαών», που πέρασαν από την τελευταία φάση ολικής κατάρρευσης ενός «ανώτερου πολιτισμού», οι επονομαζόμενοι «φελλάχοι».¹⁵

Από την κατάσταση αυτή προκύπτει μια σταδιακή νίκη της δεσποτικής πολιτικής, που θα εκφραστεί από σύγχρονους Καίσαρες, οι οποίοι αποτελούν, θα λέγαμε, μια μορφή μετεξέλιξης των παραδοσιακών αριστοκρατών - αλλά, σε αντίθεση με αυτούς, είναι κατεξοχήν γεννήματα του «τεχνικού πολιτισμού», πάνω στις ανεξέλεγκτες, πλέον, δυνάμεις του χρήματος, δηλαδή τον «καπιταλισμό» και του «πολιτικού του όπλου», της «δημοκρατίας». Μια νίκη ειδικότερα της πολιτικής εξουσίας, του «δικαίου», του «καθήκοντος» και του «αίματος» έναντι της «δικτατορικής» κυριαρχίας του «ελεύθερου και ασύλληπτου» χρήματος των χρηματιστηρίων και των τραπεζών, που στηρίζεται σε μια ασαφή θεωρητική και διανοητική βάση, πέρα από τη φύση και την πραγματικότητα, σε αντίθεση με το βιομηχανικό κεφάλαιο που βρίσκεται, κατ' ανάγκη, σε σύνδεση με μια γη. Τέλος, αποτελούν μια νίκη της ίδιας της «ψυχής» μιας «φυλής», η οποία έπλασε τον πολιτισμό, κατά της «οικονομίας και του χρήματος».

Οι Καίσαρες αυτοί θα βγουν μέσα από τη «σύγχρονη Δημοκρατία», όπως έγινε στην Αρχαία Ρώμη με τον Ιούλιο Καίσαρα. Σκοπός του Spengler ήταν να έχουν κέντρο τους την, ευρισκόμενη πολιτικά, ακόμη σε «παιδική ηλικία» Γερμανία. Με τη μορφή όχι ενός «καισαρικού έθνους», αλλά, μάλλον, με αυτήν μιας κυριαρχίας ατόμων γερμανικής καταγωγής στην πολιτική σκηνή.

Ο Spengler διάλεξε το «Πρωσικό» πνεύμα για να εκφράζει την Καισαρική εξουσία, το οποίο μάλιστα μέσα από έναν ιδιότυπο «Σοσιαλισμό», όχι αυτόν των κομμάτων και των «αρχηγών των εργατών» της «Αριστεράς», την οποία ταυτίζει με τον «φιλελευθερισμό», αλλά, αντιθέτως, εκφραστή μιας ισχυρής κρατικής οργάνωσης, θα αποκτούσε πλήρη κρατική μορφή στη Γερμανία. Η «Δεξιά» του Spengler, άλλωστε, θα σχηματιζόταν μέσα από μια ένωση του «εθνικισμού» και του «μοναρχισμού» και θα έφτανε, έτσι, στον «Καισαρισμό», χωρίς τις παλιές φόρμες του Ancien Regime. Ο οποίος θα καταργούσε τα «δημοκρατικά κόμματα» του «κοσμοπολίτικου τεχνολογικού πολιτισμού», τα οποία, όμως, κατά αυτόν αναδεικνύουν μια δικιά τους «βούληση για δύναμη» και συγκεντρωτική εξουσία, και θα αναδείκνυε, ως κύριες αξίες του, την «ισχύ, τις υλικές κτήσεις, ως δύναμη, την κληρονομιά, την οικογένεια και τη γονιμότητα».¹⁶

Συμπεράσματα

Ανακεφαλαιώνοντας, κατανοούμε, με βάση τα όσα παρατέθηκαν, ότι ο Spengler δεν αποτέλεσε απλώς μια οδυρόμενη Κασσάνδρα της καταστροφής ούτε απλό συνεχιστή του Nietzsche. Αντιθέτως, προτείνοντας μια πιο «ελιτίστικη» και κυνική κριτική στις αντιλήψεις της εποχής του, που κληρονόμησε βέβαια από τον «δάσκαλό» του Nietzsche, προτείνει, με μια πιο «εθνικιστική» χροιά, άμεσες πολιτικές «λύσεις»,

που προφανώς δεν μπορούν να χαρακτηριστούν δημοκρατικές, αλλά παρά ταύτα φαίνονται πιο «πρακτικές» και ρεαλιστικές από τις αντίστοιχες πιο παροξυσμικές του Nietzsche.

Όμως, μέσα σε ένα σύγχρονο πολιτικοκοινωνικό περιβάλλον απάθειας και κυνισμού, το οποίο επαυξάνει την έλλειψη συμμετοχής στα «κοινά» της κοινωνίας και την ουσιαστική ελευθερία, η λύση δεν βρίσκεται σε μια αβέβαιη άνοδο ή και πολιτική αλλαγή, μέσω της διαμεσολάβησης των «Ανώτερων Ανθρώπων» του Nietzsche είτε μέσω των «Καισάρων» του Spengler. Αντίθετα, αποτελεί βασική ανάγκη η διασφάλιση των «ανθρωπίνων δικαιωμάτων», ιδωμένων ως πρωτογενών δυτικών αξιών και κληροδοτημάτων από την εποχή του Διαφωτισμού· τα οποία, μάλιστα, καθίστανται ικανά να μας επιτρέψουν, ακόμη και με τις εγγενείς αντιφάσεις τους και την αποτυχία διασφάλισης της παγκοσμιότητάς τους,¹⁷ τη δυνατότητα για μια κριτική προσέγγιση, μέσω της Εφαρμοσμένης Φιλοσοφίας και Ηθικής, πάνω στις όποιες υπερβολές της τεχνολογίας και της επιστήμης του νεοφανούς «υπερφιλελεύθερου» νεο-καπιταλισμού,¹⁸ όπως και αντίστασης, σε μια πιθανή «κατάσταση εξαίρεσης», οριζόμενη ως μια μορφή απόλυτης και συγκεντρωτικής κυριαρχίας πέραν του νόμου και δίχως την ανάγκη συγκατάθεσης αυτού.¹⁹

Αλλά, για να μην εκφυλιστούν σε έναν στείρο και ανούσιο «δικαιωματισμό», είναι αναγκαίο να συμβαδίζουν με την προσωπική ευθύνη και την κοινωνική συμμετοχικότητα. Για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο χρειάζεται ο άνθρωπος, ιδιαίτερα ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος, να ξαναβρεί την ανθρωπινότητά του και να συνδεθεί ξανά με τον Κόσμο. Αυτό, όμως, μπορεί να του το προσφέρει μόνο η, κατά Nietzsche και Spengler, φιλοσοφική θέση περί «τραγικότητας της ύπαρξης», για αυτό είναι τόσο σημαντικό να μελετώνται οι παρατηρήσεις τους για τον σύγχρονο κόσμο. Εξάλλου, μόνο μέσα από αυτή τη δυναμική φιλοσοφική «απαισιοδοξία», ο σύγχρονος άνθρωπος μπορεί να επανασυνειδητοποιήσει ότι το σώμα του, διά της θνητότητάς του, συνδέεται με την Ιστορία και τον φυσικό κόσμο, και τοιουτοτρόπως «ό,τι του συμβαίνει χύνεται αναντίληπτο στις ρηγματώσεις χωρίς να μπορεί να επανέλθει».²⁰

Κλείνοντας, ήδη ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος, με την εμφάνιση νέων ιών και ασθενειών, καθώς και με την ευρεία μελαγχολία που φέρνει ο απρόσωπος καταναλωτισμός, τα οποία σαν φαινόμενα καταδεικνύουν πόσο τρωτός είναι,²¹ αρχίζει να βαδίζει προς ένα σταυροδρόμι. Είτε μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει, όπως είναι τώρα, ως υπερ-καταναλωτικός και αλαζόνας «κοσμοπολίτης», ο οποίος βρίσκεται σε μια κατάσταση ψυχολογικής κατάρρευσης και ανικανοποίητου «ιμορταλισμού»,²² είτε να υιοθετήσει έναν νέο τρόπο σκέψης, ο οποίος θα τον φέρει, όχι μόνο πιο κοντά στο συλλογικό «κοινωνικό φαντασιακό»,²³ το οποίο ο «σύγχρονος άνθρωπος» απώλεσε θεωρώντας το επιπόλαια και εν συνόλω ως «καταπιεστικό», αλλά, ταυτόχρονα, θα τον οδηγήσει στο να διατηρήσει, μέσα του, μια ελπίδα, γνωρίζοντας την τραγικότητα της ανθρωπίνης του υπόστασης, χωρίς, έτσι, να μετεξελιχθεί σε ένα φοβισμένο ον.

Και αυτό όχι επειδή, δήθεν, ούσσωμος ο κόσμος βαίνει σε μια τροχιά απόλυτης αντίθεσης, μέσω κάποιου είδους διπόλου «τοπικότητας εναντίον παγκοσμιότητας», άλλωστε ο «σύγχρονος άνθρωπος» είναι μέτοχος τόσο της μιας όσο και της άλλης

ιδιότητα, αλλά επειδή πρέπει να διαβλέψει αυτός ο τελευταίος τον τωρινό δυτικό πολιτισμό, και δη τον πολιτισμό γενικότερα, ως αυτό που είναι, δηλαδή ως ένα ανθρώπινο δημιούργημα που «ενυπάρχει» μέσα στις φυσικές πιθανότητες και όχι στις τεχνολογικές «βεβαιότητες». Η «φύση», εξάλλου, δεν έχει «σύστημα», ούτε μπορεί να υπάρξει εντός μιας τέτοιας σύγχρονης δυτικής, επιστημονολογικής και ημι-μεταφυσικής ερμηνείας.²⁴

Μένει, λοιπόν, να δούμε τι θα επιλέξει τόσο αυτός όσο και εμείς, στοχαζόμενοι, όσο είναι δυνατόν και χωρίς ακλόνητα κριτήρια περί «ορθολογικότητας»²⁵ και «ανορθολογικότητας», ως εκφραστές του φιλοσοφικού λόγου, πάνω στα ζητήματα που μας έθεσαν οι δύο στοχαστές• κατανοώντας ότι αποτελούμε και εμείς οι ίδιοι «κύτταρα» της παρούσης ιστορικής στιγμής και σε καμία περίπτωση κριτές της.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Friedrich Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας (Αθήνα: Πανοπτικόν, 2014), 21-3 §3, §9, passim.
2. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, 20-37 §1, §3, §4, §12, §37, passim και Friedrich Nietzsche, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας (Αθήνα: Πανοπτικόν, 2010), 385.
3. Friedrich Nietzsche, *Γενεαλογία της Ηθικής-Οι Διθύραμβοι του Διονύσου*, μτφρ. Άρης Δικταίος (Αθήνα: Γκοβόστης, 1980), 35 §10.
4. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, 30-63, §22, §23, §46, §56, §61, §79, passim.
5. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, 57 §63 και Nietzsche, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, 19-24 §3, §4. Friedrich Nietzsche, *Ο Αντίχριστος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας (Αθήνα: Πανοπτικόν, 2012), 16-27 §2, §6, §13 και 101 §54. Friedrich Nietzsche, *Πέραν του Καλού και του Κακού*, μτφρ. Μίνα Ζωγράφου – Κ. Μεραναίου (Αθήνα: Μαρφή, 1953), 195 §257. Nietzsche, *Γενεαλογία της Ηθικής*, 51 §16. Επίσης είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι ο όρος «Υπεράνθρωπος» - «Übermensch», δεν μπορεί να ταυτιστεί κατά τον Detwiler με τον γενικό και σχεδόν «υπαρξιακό» όρο «Overman» του Kaufmann, αλλά με τον πιο ίσως «εξουσιαστικό» και «βουλητικό» όρο «Superman» (βλ. Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 48-9).
6. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, 292-414 §462, §617, §673, §688 και 515-602 §856, §1050, §1058, passim.
7. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, 79 §104, 247 §398 και 510-594 §853, §899, §900, §1027, passim. Friedrich Nietzsche, *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας (Αθήνα: Πανοπτικόν, 2011), 204 §224 και 474-529 §211, §382, passim. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (New York: Meridian Books, 1956), 310.
8. Fredrick Appel, *Nietzsche contra Democracy* (New York: Cornell University Press, 1999), 121. Domenico Losurdo, *Nietzsche, the Aristocratic Rebel*, μτφρ. Gregor Benton (Brill: Leiben, 2019), 714.
9. Nietzsche, *Η Θέληση για Δύναμη*, 555-567 §936, §960. Friedrich Nietzsche, *Η Αυγή*, μτφρ. Ε. Ανδρουλιδάκης (Αθήνα: Βιβλιοθήκη για όλους, γχ), 125 §189. George Brandes, *Friedrich Nietzsche* (London: William Heinemann, 1914), 64.
10. Πρβλ. Theodor W. Adorno, *Prisms*, μτφρ. Samuel - Shierry Weber (Cambridge: The MIT Press, 1983), 72. H. Stuart Hughes, *Oswald Spengler: a critical estimate* (New York: Charles Scribner's sons, 1962), 19-43, passim.
11. Oswald Spengler, *Η Παρακμή της Δύσης*, τ.1, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου (Αθήνα: Τυπωθείω – Δάρδανος, 2003), 37-55, 132-157, 448-552, τ.2, 38-60, 138-266. Oswald Spengler, *Ο Άνθρωπος και η Τεχνική*, μτφρ. Γιώργος Στεφανίδης (Αθήνα: Μάγμα, 2019), 79.
12. Spengler, *Η Παρακμή της Δύσης*, τ.2, 113. Spengler, *Ο Άνθρωπος και η Τεχνική*, 34-50, passim.
13. Spengler, *Ο Άνθρωπος και η Τεχνική*, 56-76.
14. Spengler, *Ο Άνθρωπος και η Τεχνική*, 70-80. Spengler, *Η Παρακμή της Δύσης*, τ.1, 93, τ.2, 113-123, 424-453, passim.

15. Spengler, *Ο Άνθρωπος και η Τεχνική*, 72-95. Spengler, *Η Παρακμή της Δύσης*, τ.2, 95-129, 391-453, 589-640, passim. Oswald Spengler, *The Hour of Decision*, μτφρ. Charles Francis Atkinson (Honolulu: University Press of the Pacific, 2002), 131-40.
16. Spengler, *The Hour of Decision*, 147-194. Spengler, *Η Παρακμή της Δύσης*, τ.2, 576-644. Oswald Spengler, “Prussianism and Socialism,” in *Prussian and Socialism and Other Essays*, μτφρ.-επιμ. Donald O. White – Kerry Bolton (London: Black House Publishing, 2018), 61. John F. Fennelly, *Twilight of the evening lands: Oswald Spengler, a half century later* (New York: The Brookdale Press, 1972), 82-3.
17. Πρβλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Από τον 20° στον 21° αιώνα: Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000* (Αθήνα: Θεμέλιο, 1998), 61-2.
18. Πρβλ. Frederic Worms, *Οι χρόνιες παθήσεις της δημοκρατίας*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας (Αθήνα: Πόλις, 2018), 231-2. Μαρία Κ. Χωριανοπούλου, *Βιοηθική και Δικαιώματα* (Αθήνα, Παπαζήση, 2018), 28-9 και εξής. Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, *Κλωνοποίηση και Βιοηθική: Κλωνοποίηση ανθρώπων και δικαιώματα* (Αθήνα: Παπαζήση, 2013), 25.
19. Πρβλ. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, μτφρ. Παναγιώτης Κονδύλης (Αθήνα: Κουκκίδα, 2016), 17-8. Giorgio Agamben, *Κατάσταση εξαιρέσεως: Όταν η «έκτακτη ανάγκη» μετατρέπεται την εξαιρέση σε κανόνα*, μτφρ. Μαρία Οικονομίδου (Αθήνα: Πατάκη, 2007), 12-3. Επίσης, βλ. Γιώργος Δρίτσας, “Από τον Carl Schmitt στον Giorgio Agamben: μερικές κριτικές παρατηρήσεις πάνω στη «κατάσταση εξαιρέσεως» και την «πολιτική της επιδημίας,” (A+B μέρος), ResPublica, Ιανουάριος, 2021, <https://www.respublica.gr/2021/01/post/schmittagamben> - <https://www.respublica.gr/2021/01/post/agsmit2>.
20. Νικήτας Σινιόσογλου, *Λεωφόρος NATO* (Αθήνα: Κίχλη, 2019), 83 (σημείωση 91).
21. Πρβλ. Γιώργος Ν. Πολίτης, *Το παράδειγμα της Ελλάδας* (Αθήνα: Ψυχογιός, 2020), 30-1.
22. Βλ. Franck Damour, *Μακάριοι οι θνητοί, γιατί είναι ακόμη ζωντανοί*, μτφρ. Νίκος Ν. Μάλλιαρης (Αθήνα: Μάγμα, 2018), 63.
23. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Σωτήρης Χαλικιάς-Γιούλη Σπαντιδάκη-Κώστας Σπαντιδάκης (Αθήνα: Κέδρος, 1978), 252-3.
24. Γιώργος Δρίτσας, “Γιώργος Ν. Πολίτης και το «Παράδειγμα της Ελλάδας»: ατομική και συλλογική ταυτότητα εν μέσω Πανδημίας,” ResPublica, Μάιος, 2021, <https://www.respublica.gr/2021/05/post/politisel>. Για τον «εκκοσμικευμένο» επιστημονισμό και της ημι-θεολογικές του βάσεις, βλ. Paul Tyson, “Είναι η επιστήμη η θεολογία της νεωτερικότητας;”, μτφρ. Πασχάλης Πασχαλίδης, στο *Πέρα από την επιστήμη και την θρησκεία: νέες φιλοσοφικές και ιστορικές προσεγγίσεις*, επιμ. Σωτήρης Μητραλέξης - Paul Tyson-Peter Harisson (Αθήνα: Ροπή, 2021), 216-29, passim.
25. Πρβλ. Quentin Skinner, *Θεωρήσεις της Πολιτικής: Σχετικά με τη Μέθοδο*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας (Αλεξάνδρεια: Αθήνα 2008), 75-87, passim.