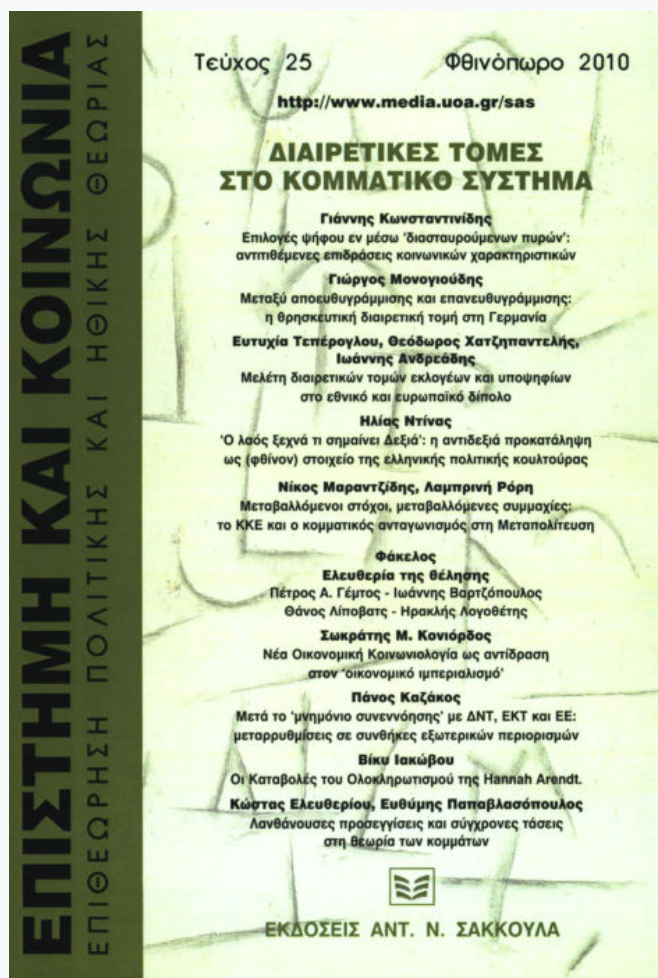


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 25 (2010)

Διαιρετικές τομές στο κομματικό σύστημα



Η θέληση: Ιστορία μιας παρεξηγημένης έννοιας

Θάνος Λίποβας

doi: [10.12681/sas.793](https://doi.org/10.12681/sas.793)

Copyright © 2015



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Λίποβας Θ. (2015). Η θέληση: Ιστορία μιας παρεξηγημένης έννοιας. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 25, 145–154. <https://doi.org/10.12681/sas.793>

Η θέληση: ιστορία μιας παρεξηγημένης έννοιας

Θάνος Λιποβάτς

Η *θέληση* [Wille, will, volonté] είναι το ανθρώπινο όργανο για την αντιμετώπιση του *μέλλοντος* μέσα από την ανοιχτή εμπειρία του *χρόνου* (σε αντίθεση με τη μνήμη που αναφέρεται στο παρελθόν). Αυτή η διαπίστωση όμως δεν ισχύει για τους έλληνες φιλοσόφους (Arendt 1979: 17, Αριστοτέλης 1990: β. 7, κεφ. 7-10, Dible 1985, Λιποβάτς 2009).

1. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο σκεπτόμενος Νους επιβάλλει στον άνθρωπο να υποτάσσει σ' αυτόν τις επιθυμίες του, στις οποίες μπορεί ν' αντισταθεί. Πριν από μια πράξη, το υποκείμενο οφείλει να εισέλθει σε μια καλώς λελογισμένη νοητική διαδικασία αναφορικά με την επιλογή των μέσων για την επίτευξη εκ των προτέρων δεδομένων στόχων. Ο Αριστοτέλης ονομάζει εδώ *'προαίρεση'* (Arendt 1979: 59, Αριστοτέλης 1989: 1139b1-4, 1139a31-33, 1139b4-5, 1134a21) τη δραστηριότητα της *ελεύθερης επιλογής* από το υποκείμενο ανάμεσα σε περισσότερες της μιας δυνατότητων για την τελεσφόρα εκπλήρωση των στόχων. Ο τελικός στόχος είναι από πριν δεδομένος, είναι το *εν ζην*, και δεν αποτελεί αντικείμενο επιλογής.

Έτσι, στον Αριστοτέλη δεν υπάρχει το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στα μέσα και στους σκοπούς. Η *σωφροσύνη* έγκειται τότε στο *μέτρον* (Arendt 1979: 60, Αριστοτέλης 1989: 1112b12) με το οποίο το υποκείμενο υποτάσσει τις επιθυμίες του: η προαίρεση ως ελεύθερη επιλογή είναι μια απόφαση ανάμεσα στον νου και στις επιθυμίες, *δεν* είναι μια αυθόρμητη, ελεύθερη θέληση. Η απάρνηση της ιδιαιτερότητας του μέλλοντος στη σκέψη του Αριστοτέλη συνεπάγεται την αποδοχή μιας κυκλικής, κλειστής έννοιας του χρόνου.

2. Στα πλαίσια της ιουδαϊκής παράδοσης του μονοθεϊσμού, ο Παύλος αναφέρει τη θέληση σε σχέση με τον *εσωτερικό διχασμό* του υποκειμένου το οποίο, ενώ συνειδητά *θέλει* να τηρήσει τον ηθικό Νόμο, εντούτοις *δεν δύναται* (Arendt 1979: 63, 65, 66, Παύλος Ρωμ. 5/13, 6/23, 7/7-8, 7/8-10, 7/15, 7/21, 7/22κ.ε., 9/30-31, Γαλ. 1/14, 2/21, 2/7, 3/10, 1Κορ 1/23, Λιποβάτς 2007) γιατί ένας *'άλλος νόμος'* μέσα του αντιστέκεται (νυέρωση).

* Καθηγητής Πολιτικής Ψυχολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο < lipowatz@otenet.gr >

Εδώ, για πρώτη φορά, στο ελληνικό κείμενο των *Επιστολών* του Παύλου και των Ευαγγελιστών, το *θέλειν* αποκτά μια σημασία άλλη, *μη νοητική*, από αυτή της 'βούλησης' (διαβούλευσης) και της προαίρεσης. Πρόκειται για μια επιλογή υπέρ ή κατά της αναγνώρισης της θέλησης του απόλυτου Άλλου, ως του *καλού* (όχι πλέον: 'επιλέγω ανάμεσα σ' αυτό ή εκείνο'), και εδώ έγκειται η *νέα Ελευθερία*: *εσωτερική απαλλαγή* από τη δουλεία στο *κακό* και από τον διχασμό που αυτή ενέχει για το υποκείμενο, καθώς και ελευθερία από την εξάρτηση από τις εγκόσμιες εξουσίες.

Είδε δε, ο Παύλος, στην *αγάπη του Πλησίον, του Άλλου* (που είναι κάτι το διαφορετικό από τον έρωτα) τη μόνη δυνατότητα υπέρβασης του διχασμού και συμφιλίωσης με τον Θεό. Με αυτόν τον τρόπο θεμελίωσε την ιδέα της *καθολικότητας* και της *ατομικότητας* στον χριστιανισμό, επάνω στην ισότητα όλων των ανθρώπων απέναντι στον Θεό.

3. Ο Αυγουστίνος υπήρξε στην ύστερη αρχαιότητα ο φιλόσοφος που *θεμελίωσε* την έννοια της θέλησης: δεν μιλά πλέον, όπως ο Παύλος, για δύο 'νόμους' αλλά για τον *δομικό διχασμό* της θέλησης. Ξεκινώντας από τη δική του, υπαρξιακή εμπειρία, ανακαλύπτει τον 'εσωτερικό άνθρωπο' καθώς και τη χρονικότητα του *μέλλοντος*, ως τη διάσταση της θέλησης η οποία ενέχει τις προκλήσεις και τα ρίσκα του απρόβλεπτου *Νέου*. Το κύριο ερώτημά του ήταν το εξής: 'από πού προέρχεται το κακό;' (Arendt 1979: 85, Augustinus 1985: β. 8 κεφ. 5, 8, Αυγουστίνος 1995, Augustinus 1986: β. 1 κεφ. 1, 2, 16, Jonas 1965, Brown 1967, Μαρrou 2003) και η απάντησή του υπήρξε: από την *ελεύθερη θέληση* του ανθρώπου, είναι η *κακή θέληση, η θέληση για το κακό*.

Εδώ η θέληση [*voluntas*] γίνεται η κύρια έννοια, το κύριο σημαίνον που συμπεριλαμβάνει όλες τις σημασιολογικά συγγενικές έννοιες, όπως επιθυμία, έρωας, πίστη, αγάπη κ.λπ. δίχως να ταυτίζεται μαζί τους. Είναι δε βασικό το ότι η ελευθερία της θέλησης *δεν* αναφέρεται πλέον στην επιλογή των μέσων, αλλά στην πρωταρχική επιλογή ανάμεσα στο *θέλειν* και στο *μη θέλειν* (Arendt 1979: 92επ., Augustinus 1985: β. 8-κεφ. 3, 8, 9). Όμως στην ιστορία της σκέψης υπήρξε και υπάρχει συχνά μια σύγχυση ανάμεσα στην *ελεύθερη θέληση* και στην *ελεύθερη επιλογή* [*liberum arbitrium*, βούληση, προαίρεση]. Η θέληση *δεν* ανάγεται στις συνειδήσεις της *φυσικής* αιτιότητας, σ' ένα αίτιον, αλλά ως ένα *πνευματικό* προϊόν είναι αυταίτια, συμβεβηκία, (φυσικά) μη αναγκαία και ελεύθερη.

4. Η σύγκρουση για το πρωτείο ανάμεσα στο *σκέπτεσθαι* και στο *θέλειν*, αποτέλεσε το κόκκινο νήμα της περαιτέρω ανάπτυξης της φιλοσοφικής και θεολογικής σκέψης στην Ευρώπη από το 1100 και έπειτα. Ο Duns Scotus, ασκώντας κριτική στον Θωμά Ακινάτο, είναι εκείνος που θεμελίωσε την αυτονομία του ατόμου ως *θέλοντος*. Ενώ ό,τι παρουσιάζει η νόηση, όλοι οι άνθρωποι είναι υποχρεωμένοι να

το αναγνωρίζουν, ισχύει το αντίθετο για τη θέληση: η ελευθερία του ατόμου αναδύεται με τη δυνατότητα της αντίστασης ενάντια στις επιθυμίες και ενάντια στις προσταγές της νόησης και του ορθού Λόγου (Arendt 1979: 124, Gilson 1952: 657).

Για τον Duns Scotus η θέληση μπορεί να περιορίσει τη δύναμη του ορθού Λόγου, όχι όμως της φύσης, δεν είναι παντοδύναμη (Arendt 1979: 126επ.), το υποκείμενο όμως δεν μπορεί να εξαναγκασθεί στο να θέλει. Υπάρχει η 'φυσική θέληση' που ακολουθεί τις φυσικές κλίσεις (το *liberum arbitrium* των φιλοσόφων), ενώ η πραγματική ελεύθερη θέληση την υπερβαίνει. Η τελευταία προ-τάσσει στόχους που η θέληση τους επιδιώκει ως τέτοιους, όχι ως μέσα. Αυτό αποτελεί μια θεμελιακά νέα σκέψη, όπως και η εισαγωγή της τυχαιότητας/ ενδεχομενικότητας (*contingency*) της ατομικής ύπαρξης [*existentia*], που αποτελεί το τίμημα (στο ίδιο: 129επ., 132επ.), το ρίσκο της ελευθερίας. Το συμβεβηκός/ τυχαίο, τη χρονική στιγμή που συμβαίνει, θα μπορούσε να έχει συμβεί και το αντίθετο. Το θέλον άτομο γνωρίζει πώς να υπερβεί τον δομικό διχασμό του μέσω της από-φασης, του πράττειν και του ποιείν (στο ίδιο: 135, Wolter 1962), που συνεπάγεται την απώλεια τη αρχικής, αφηρημένης ελευθερίας, μέσω της ελεύθερης αυτοδέσμευσης.

Σε αντίθεση με τον Θωμά Ακινάτο, ο Duns Scotus θεωρεί ότι το 'είναι' είναι μόνον μια σκέψη/ έννοια, ότι του λείπει η πραγματικότητα. Μόνον μεμονωμένα πράγματα εξ-ίστανται (υπάρχουν), η έκ-σταση, *existentia* ['ύπαρξη'] είναι το αντικείμενο της γνώσης ως θέασης, ενώ η ουσία [*essentia*] των πραγμάτων, είναι το αντικείμενο της αφαιρετικής γνώσης (Arendt 1979: 115επ., Gilson 1955: 766).

5. Η νεωτερικότητα, από την Αναγέννηση, τη Μεταρρύθμιση και έπειτα, με πρόδρομο τον Duns Scotus, προωθεί την έννοια της θέλησης και την αποδοχή του Νέου. Κατανοεί έτσι αυτές τις έννοιες ως ρήξη με την παράδοση και το παρελθόν, ως μια νέα, αμετάκλητη, αντιφατική κατάσταση του ανθρώπου, που αυτοορίζεται πλέον ως μοναχικό, αυτοαναφορικό άτομο και όχι ως 'οργανικό' μέλος μιας ομάδας. Πολλοί φιλόσοφοι πρόβαλαν έκτοτε αντιρρήσεις σε αυτή την τάση ηγεμονίας της θέλησης.

Ο René Descartes, έχοντας υπόψη του την εμπειρία του Νομιναλισμού, της Αναγέννησης, της Μεταρρύθμισης του Λούθηρου και της νέας Επιστήμης, αποδέχεται την ελεύθερη θέληση και θεμελιώνει επάνω της τον αυτοπροσδιορισμό του σκέπτεσθαι: η βεβαιότητα της (πεπερασμένης) ύπαρξης είναι ένα καθαρό δεδομένο της συνείδησης, που εγγυάται ο Θεός. Ωστόσο, το *cogito, ergo sum*, δεν αποτελεί έναν γνήσιο συλλογισμό, αλλά μια υπαρξιακή απόφαση.

Για τον Descartes, η θέληση του υποκειμένου χαρακτηρίζεται από μια πολύ μεγαλύτερη ελευθερία απ' ό,τι η σκέψη (Arendt 1979: 29επ., Descartes 1979: 138-139): αυτό έγκειται στην εμπειρία που κάνουμε, συνειδητοποιώντας ότι καμία εξω-

τερική βία δεν μπορεί να μας υποχρεώσει να θέλουμε κάτι, εφόσον μπορούμε να κάνουμε κάτι ή να μη το κάνουμε. Από την άλλη, βασιζόμενος στον δυϊσμό σώμα-πνεύμα (σκέπτεσθαι, θέλεις), απώθησε τον υπαρξιακό διχασμό του ομιλούντος, επιθυμούντος, πάσχοντος σώματος που είναι το υποκείμενο.

Η αναζήτηση μιας 'βεβαιότητας της σωτηρίας' [certitudo salutis] από τον Descartes είναι ένδειξη μιας απωθημένης *ενοχής* και ενός *άγχους* του υποκειμένου (Kierkegaard 1991: 40επ., Gonthier 2005) εμπρός στις δυνατότητες της ελευθερίας. Το τελευταίο μπορεί να υπερβεί το άγχος μόνον μέσα από την παραγωγική πραγματοποίηση της συγκεκριμένης ελευθερίας. Ωστόσο, ο Descartes *απορρίπτει* κατηγορηματικά να εισάγει το πρόβλημα της βεβαιότητας στον πολιτικό/ ηθικό/ θρησκευτικό χώρο. Εδώ *δεν* υπάρχει 'βεβαιότητα', αλλά η *αλήθεια* που προέρχεται από τον λόγο του Άλλου και την *Πίστη*.

Ο Descartes ο ίδιος (Arendt 1979: 29, Augustinus 1995: β. 3 § 3, Descartes 1979: IV 138-139), ενώ τονίζει την *ελευθερία της θέλησης* του σκεπτόμενου ατόμου, ως το θεμέλιο της *Νέας Μεθόδου* του σκέπτεσθαι, εν τούτοις επικεντρώνεται στο πρωτείο του σκέπτεσθαι (του cogito), το οποίο προϋποθέτει ότι το πεπερασμένο ανθρώπινο πνεύμα είναι υποχρεωμένο να τηρεί ορισμένους κανόνες που το ίδιο ορίζει. Από την άλλη, ο Thomas Hobbes, ο οποίος *δεν* δέχεται τη ελευθερία της θέλησης, εν τούτοις τονίζει τη 'δύναμη της θέλησης'.

Η Η. Arendt ρωτάει μήπως η αναγκαιότητα 'ταιριάζει' πιο πολύ από την 'ελευθερία' στους επαγγελματίες φιλοσόφους. Διατυπώνει δε την υποψία ότι όλες οι θεωρίες της ελεύθερης θέλησης σχετίζονται με το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού (Arendt 1979: 36επ., 2008, Safranski 1999, Λίποβατς 1996). Η φιλοσοφία, κατ' αυτήν, αποφεύγει πάντα να το απαντήσει και θεωρεί ότι το κακό δεν 'υπάρχει' πραγματικά, παρά μόνον ως 'απουσία του καλού'. Πρώτος ο Schelling και οι ρομαντικοί το είδαν διαφορετικά: *το κακό είναι η κακή, ελεύθερη θέληση του ανθρώπου*.

6. Η νεωτερικότητα, από το 15^ο αιώνα και έπειτα, έφερε μαζί της το πρόβλημα της αναγνώρισης και της αντιμετώπισης της *ενδεχομενικότητας/ τυχαιότητας* [contingency] (Arendt 1979: 30, Kant 1956: B476, 478, 571) και του *άγχους* που προκαλεί, καθώς και του προβλήματος της συνύπαρξης της φυσικής αναγκαιότητας με την ελευθερία της θέλησης. Στη νεωτερικότητα ένα *εγω-κεντρικό υποκείμενο* προσπαθεί να 'δαμάσει' την τυχαιότητα μέσω του *Λόγου της Γνώσης*, τεχνολογικά, οικονομικά, διοικητικά, παιδαγωγικά. Αλλά υπάρχει ένα *κόστος*, επειδή *απωθεί* και *απαρνείται* το *μη ταυτών* μέσα στο ίδιο το υποκείμενο, παράγοντας έτσι διαχρονικά τη 'δυσφορία μέσα στον πολιτισμό'.

Στα διλήμματα της νεωτερικότητας ο Immanuel Kant βρήκε, με την κατάδειξη των ορίων του πεπερασμένου ανθρωπίνου πνεύματος, μια λύση: είναι η αποδοχή εκ μέρους του της ύπαρξης ενός, καθολικής ισχύος, ηθικού Νόμου, ο οποίος εγκαλεί το υποκείμενο να υπερβεί το *'ριζικά κακό'*. Θεωρεί όμως μόνο το σκέπτεσθαι ως αυθόρμητο, ενώ η θέληση ως *'πρακτικός Λόγος'* (Arendt 1979: 141επ., Kant 1874, 2007: μέρος πρώτο) εκτελεί τις προσαγές του αυστηρού, ορθολογικού *ηθικού Νόμου*, επέκεινα της εμπειριστικής, ηδονιστικής αρχής της ευχαρίστησης.

Ο Kant αποτελεί το τέλος του Διαφωτισμού, εφόσον τόνισε τα όρια της ανθρώπινης γνώσης (και των αισθήσεων) η οποία πρέπει να αρκείται σε βεβαιότητες και όχι σε αλήθειες. Αλλά δίπλα σ' αυτή την *απιστοδοξία* κυριαρχεί και σε αυτόν η *αισιόδοξη πίστη* (Arendt 1979: 145) στο μέλλον, στο Νέον ως το *'καλύτερο'*, στην υποστασιοποίηση της *'ανθρωπότητας'* (ως ενός ουμανιστικού υποκατάστατου του Θεού). Η *'πρόοδος'* λαμβάνει χώρα *'πίσω από τις πλάτες των ανθρώπων'* (οιονει σουνειδητα) υπερβαίνοντας τις συνειδητές, ατομικές προθέσεις τους.

Η Γαλλική Επανάσταση του 1789 θεωρήθηκε και από τον Kant (που απέρριψε όμως την επαναστατική τρομοκρατία) ως η πραγμάτωση και *'ενσάρκωση'* των αφηρημένων ιδεών (στο ίδιο: 146) της Ελευθερίας και Ισότητας: ο θρίαμβος του ιντελεκτουαλισμού συνοδεύθηκε εδώ από τον θρίαμβο του βολονταρισμού. Ο Kant βρήκε τη λύση του προβλήματος (σκέψη ή θέληση) στην έννοια της *αυτοκριτικής του ορθού Λόγου* (στο ίδιο: 147, Kant 1784: Band 8, 3. Satz, σ. 20, Höffe 2004). Αυτή η *συμφιλίωση της κριτικής σκέψης* με την πρακτική/ πολιτική/ ηθική *πράξη* κινητοποίησε τότε τη νέα γενιά του 1795 στη Γερμανία και στην Ευρώπη.

Ξεκινώντας από τον Kant, η γενιά αυτή του γερμανικού ιδεαλισμού όμως, ξαναανακάλυψε τη θέληση (οι ρομαντικοί από το 1800 ανακάλυψαν τα συναισθηματικά και τις ορμές), αλλά οδηγήθηκε στην υποστασιοποίηση και απολυτοποίηση της έννοιας της *ελευθερίας* (αυτοθέωση του *'ανθρώπου'*, της *'ανθρωπότητας'*). Στον Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, ως τον φιλόσοφο που ενέπνευσε τους ρομαντικούς, καθώς και στον Arthur Schopenhauer, το θέλαιν είναι πλέον ταυτόσημο με το *'πρωταρχικό Είναι'* (Arendt 1979: 148 επ., Schelling 1980: 50).

7. Σε αντίθεση με τον Schelling ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel γύρεψε την εμφατική *διαμεσολάβηση* ανάμεσα στη *'ζωή'* και στο *'πνεύμα'*, επέκεινα του άκρατου υποκειμενισμού. Στη σύγκρουση ανάμεσα στο θέλαιν και το σκέπτεσθαι, ο Hegel πρότεινε ως λύση τη φιλοσοφία της ιστορίας. Ξεκίνησε τονίζοντας το πρωτείο του μέλλοντος σε σχέση με το παρελθόν (Arendt 1979: 42επ., Hegel 1932a: Band 7, σ. 35, 1932β: αρ. 465). Αλλά το *ενθουσιώμενο* εγώ επαναλαμβάνει, επαναθέτει, αναγνωρίζει το παρελθόν ως δικό του. Η επίπονη πνευματική *εργασία* που απαιτεί η κατασκευή της έννοιας της *ιστορίας* έχει ως τέλος/τερματισμό τη *'συμφιλίωση'* του *'πνεύματος'* με τον κόσμο και με τον Θεό: είναι ο θρίαμβος του *σκε-*

πτόμενο εγώ, έτσι ώστε στο τέλος της ιστορίας η 'πραγματικότητα' 'ταυτίζεται' με τον *ορθό Λόγο* [Vernunft] και ο ορθός Λόγος 'γίνεται πραγματικότητα', υπερβαίνοντας το χάσμα ανάμεσα στο Είναι και στο Δέον (Kant) (Hegel: ό.π.).

Ο Hegel, όμως, τονίζει εδώ ότι τα υποκείμενα τότε μόνον γίνονται *ελεύθερα* όταν *δεν* καθλώνονται στην εσωτερικότητα της 'ωραίας ψυχής', αλλά *εξωτερικεύονται* μέσω της πολιτικής τους πράξης μέσα στον κόσμο. Εμπνεύσθηκε δε από την καθολικότητα και τον ουνιβεραλισμό των ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης, απορρίπτοντας συγχρόνως τις αρνητικές συνέπειες του Τρόμου.

Η προαναφερθείσα 'συμφιλίωση', ωστόσο, έχει ένα κόστος: ο ορθός Λόγος σημαίνει μία εκ των προτέρων ήδη υπάρχουσα λογική *αναγκαιότητα* των πραγμάτων η οποία, στη διάρκεια της 'αυτοπραγμάτωσής' της, 'απορροφά' και 'διαγράφει' ως 'ασήμαντη' την *ενδεχομενικότητα* της *ατομικής ύπαρξης* των πραγμάτων και των ανθρώπων (Kierkegaard 1991: 13επ.). Ο *δόλος της ιστορίας* ακολουθεί αμείλικτα ένα πρόγραμμα, παρά τις αντίθετες ενέργειες των ατόμων και των συλλογικοτήτων. Ο *ιστορικός χρόνος*, αντίθετα με τον φυσικό χρόνο, βρίσκει την αλήθεια του στο *μέλλον*, στην τελεολογική τελείωση του Είναι: η (βίαιη) άρνηση του νυν 'δημιουργεί' το μέλλον. Παρόλα αυτά, ο Hegel *δεν* αναφέρει εδώ ρητά τη *θέληση*, ενώ είναι παντού παρούσα, αλλά ιδεοτυπικά, συλλογικά.

Ωστόσο, η προσύλληψη της 'λογικής της ιστορίας' και η έννοια του 'ουσιήματος', του 'Όλου', που συνεπάγεται, *δεν* μπορεί να συμβιβασθεί με τη *ανοικτότητα του μέλλοντος* (Arendt 1979: 49επ., Hegel 1930: Band 1: 120, 165, 2006: 613, 615, 619, 1932β: αρ. 258, Koçyré 1961). Ο Hegel *ταυτίζοντας* στο τέλος την Ιστορία με το Είναι, και ενώ εντόπισε την καταστροφική δύναμη της *αρνητικότητας* που ενέχει η ανθρώπινη *θέληση* (Arendt 1979: 52επ., Hegel 1930, Band 4, σ. 78, 89, 91, 119, Nietzsche 1930: 3. Abh. αρ. 28) καταλήγει ενάντια στις συνειδητές του προθέσεις να ταυτίσει τον δόλο της ιστορίας με την τραγικότητα της Μοίρας. Ο Hegel (Arendt 1979: 41, Hegel 1930^a: Band 7, σ. 35, 1930β: αρ. 465, Koçyré 1961: 162, Rosenzweig 1962, Ritter 1965) με τις έννοιες της φιλοσοφίας της ιστορίας και της ιστορίας της φιλοσοφίας, προσπάθησε να συμβιβάσει τον ορθό Λόγο και τη θέληση εννοιακά, σε βάρος όμως του υπαρκτού, ατομικού, πεπερασμένου υποκειμένου. Σε αυτό ο Karl Marx παρέμεινε μαθητής του Hegel παρά την κριτική που του άσκησε.

8. Στο δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα, ο στοχασμός της φιλοσοφίας της θέλησης έφθασε στη σύλληψη του παροξυσμού της 'θέλησης για δύναμη' και εξουσία (Arendt 1979: 152, Pascal 1960: fr. 438, Nietzsche 1930: αρ. 84, 95) και τελικά στην αυτοαναίρεσή της. Ο Friedrich Nietzsche γράφει ότι η θέληση είναι αυτό που μεταχειρίζεται ως κυρίαρχος τις επιθυμίες. Αυτή η κυριαρχία όμως *δεν* απευθύνεται

προς άλλους, αλλά πριν απ' όλα ενάντια στον ίδιο τον εαυτό: προσταγή και υπακοή είναι (πνευματικές) λειτουργίες, όπου το εγώ ξεπερνά τον διχασμό του.

Ωστόσο, ο θέλων πιστεύει ότι θέληση και πράξη είναι *ένα* και γι' αυτό *απολαμβάνει* μια 'αύξηση', κάτι το 'επιπλέον', το αίσθημα *δύναμης*. Εδώ, το εγώ *ταυτίζεται* με το κομμάτι του υποκειμένου που διατάζει (ψυχαναλυτικά το υπερ-εγώ). Η 'ελευθερία της θέλησης' είναι τότε το συναίσθημα της ανωτερότητας, είναι μια 'ωφέλιμη αυταπάτη' (Arendt 1979: 152, 153επ., Nietzsche 1930: αρ. 19, 84, 668, Φρόντ 1994α, 1994β· Λίποβας 2010).

Ο Nietzsche αποδέχεται τον παγανιστικό ηδονισμό απορρίπτοντας τον νεωτερικό ωφελισμό ή την 'ικανοποίηση των αναγκών' και του υπολογισμού του κόστους-κέρδους. Η χαρά της απόλαυσης αποτελεί μια δημιουργική, αισθησιακή ανάλωση/ σπατάλη, ένα ξόδεμα της 'ζωής', που συμπεριλαμβάνει και τις δυνατότητες της καταστροφής και του ρίσκου. Η *θέληση για το θέλειν* είναι η διονυσιακή 'αρχή της ζωής', που δημιουργεί και καταστρέφει, που γυρεύει το μέλλον/ ερχόμενο, επέκεινα του ήδη υπάρχοντος (Arendt 1979: 154, 155, Nietzsche 1930: αρ. 693). Όμως, η *θέληση* δεν περιορίζεται από το 'δύναμαι': το υποκείμενο ως 'υπεράνθρωπος' θέλει την αιωνιότητα ως 'αίωνια επαναφορά'.

Ο Nietzsche απαρνήθηκε την εμπειρία της αρνητικότητας του χρόνου, την αβάσταχτη περατότητα/ ενδεχομενικότητα του ατόμου και βρήκε καταφύγιο στο 'θέατρο της ωμότητας'. Έτσι άφησε να επικρατήσει ο απόλυτος υποκειμενισμός της ρομαντικής θέλησης για αισθητική ενάντια στην πραγματικότητα και την ηθική προσταγή. Στο τέλος, καταλήγει στην κατάργηση της θέλησης και του εγώ, μέσα από την πλήρη κατάφαση 'αυτού που γίνεται' [amor fati].

9. Στο πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα ο στοχασμός της φιλοσοφίας κατέληξε τελικά στην 'πτώση' και στην *εγκατάλειψη της έννοιας της θέλησης*. Στο βιβλίο του Martin Heidegger *Είναι και Χρόνος*, η *φωνή της ηθικής συνείδησης* εντός του υποκειμένου το εγκαλεί ως *συλλογική ενοχή*. Για τον Heidegger η ύπαρξη [Dasein] είναι ένοχη, απλά και μόνο επειδή 'υπάρχει' ως 'γεγονός', και όχι εξαιτίας των παραπρωμάτων. [Εδώ ακριβώς η H. Arendt παρατηρεί ορθά, ότι αν όλοι είναι εξίσου ένοχοι, τότε όλοι είναι 'αθώοι' (Arendt 1979: 175, Heidegger 1976: Band 1. σ. 63 κ.ε., 329, 470 κ.ε., 2007: §34/163, §54-59/268επ, 284)]. Στο ίδιο βιβλίο, ο Heidegger μιλάει επίσης για το ότι η ύπαρξη είναι *ερριμμένη μέσα στον (αδιάφορο) κόσμο*. Αυτή η κλασική, γνωστικιστική στάση (Brumlik 2007, Λίποβας 2006) αντιστοιχεί με την *απόρριψη* εκ μέρους του κάθε εγκόσμιου, δημόσιου πράττειν, ως κάτι που μοιραία αναπαράγει το κακό μέσα στον κόσμο.

Αργότερα, κατέληξε στο ότι η ουσία της τεχνικής είναι *θέληση για το θέλιν, θέληση για κυριαρχία*. Η εναλλακτική λύση θα ήταν πλέον: η γαλήνη, η εγκατάλειψη της θέλησης, η δραστηριότητα του φιλοσοφικού σκέπτεσθαι και του ποιητικού ενθουσιασμού, η υπακοή στη φωνή του Είναι. Η ηρωχαστική, απολιτική εγκατάλειψη ετοιμάζει το έδαφος για μια σκέψη που δεν είναι θέληση.

10. Η Hannah Arendt (1979: 190επ.) τονίζει ότι η φιλοσοφική, εσωτερική, *υπαρξιακή* ελευθερία (ελεύθερη θέληση) δεν ταυτίζεται με την εξωτερική, *πολιτική*, ελευθερία. Η *δύναμη, ως η πολιτική εξουσία των πολλών* είναι κάτι το θετικό, εφόσον τα υποκείμενα μπορούν να πράξουν συλλογικά κάτι: αυτό πλησιάζει μερικώς την ελεύθερη επιλογή.

Η Arendt υπογραμμίζει, από την άλλη, ότι *όχι μόνον* η ατομική ύπαρξη με τα διλήμματα της αλλά και η διυποκειμενικότητα των προσωπικών σχέσεων, *δεν* μπορούν να οδηγήσουν στην πολιτική πράξη. Η τελευταία απαιτεί τη *θεομοίωση* μέσω του *Τρίτου* επέκεινα της οικογένειας και της οικονομίας/ ιδιότευσης. Η ίδρυση, η 'απαρχή' της πολιτικής κοινότητας, η συλλογική *μνήμη* και η αφήγηση του συλλογικού θρύλου, είναι για το συλλογικό υποκείμενο τα *συμβολικά μέσα* που χρειάζεται για να καταστεί υποκείμενο του Νόμου.

Η Arendt μιλά για τις 'απαρχές', όπως επίσης και για τη *διακινδύνευση* που ενέχει η 'ελευθερία ως μια άβυσσος', εμπρός στη οποία στέκονται τα υποκείμενα-πολίτες (Arendt 1979: 192-6, Kant 1956: B478). Εδώ, παραπέμποντας στον Søren Kierkegaard, αναγνωρίζει ότι και η πολιτική ελευθερία, σε ορισμένα *οριακά Συμβάντα* (ιδρυση, αντίσταση, παλινόρθωση, απελευθέρωση, επανίδρυση), εφάπτεται της *υπαρξιακής ελευθερίας*, εφόσον τα υποκείμενα κάνουν την εμπειρία του *άγχους* προκειμένου να πράξουν κάτι το *Νέο*. Η υπέρβαση του άγχους σημαίνει την αυτοδέσμευση της ελευθερίας, μέσω της θεσμικής εδραίωσης του Νέου, και ενός *Νόμου*, που την *εγγυάται* ενάντια στην αυθαιρεσία του Ενός, των Ολίγων και των Πολλών (Arendt 1979: 197-199, Kierkegaard 1991: 40επ.), και απαιτεί την ικανότητα του *κρίνειν*. Η Arendt (1968: 289επ., Λίποβατς 1991) τονίζει, τέλος, τη σχέση της πολιτικής με την *αλήθεια*. Όμως, τόσο η *υπαρξιακή αλήθεια* όσο και η *αλήθεια του πολιτικού* απαιτούν το σκέπτεσθαι και το *κρίνειν το οποίο ενέχει και τη θέληση, την απόφαση* του άλματος στο πραγματικό.

11. Η *φροϋδική* και η *λακανική ψυχανάλυση* συνεισέφεραν σημαντικά στη *διεκρίνιση* των ανωτέρω εννοιών. Η βασική έννοια εδώ δεν είναι η θέληση αλλά η *ασυνειδητή επιθυμία του υποκειμένου*, ενώ η θέληση είναι ο έλεγχος των συνειδητών επιθυμιών. Οι πάντα *αμφίρροπες* επιθυμίες *δεν* είναι απλά οι *ορμές*, αλλά αυτό που απομένει μετά από την *παραίτηση* του υποκειμένου από την απόλυτη (αμομφικτική και βίαση) απόλαυση. Η τελευταία περιορίζεται από τον πολιτισμό καθολικά, μέσα από

τη συμβολοποίηση που εισάγουν αναγκαστικά η γλώσσα και ο ηθικός Νόμος. Απομένει η έλλειψη (ως η πηγή της επιθυμίας) και η φαντασιακή νοσταλγία και αναζήτηση μιας μυθικής, αδύνατης, απόλυτης πληρότητας, η άκρατη και βίαιη επιδίωξη της οποίας οδηγεί στη νεύρωση και στη διαστροφή, καθώς και στη φυγή εμπρός στην (πάντα έλλειμματική) 'πραγματικότητα' (Λίποβατς 2003: 70-73επ.).

Τόσο η ελεύθερη επιλογή όσο και η ελεύθερη θέληση έχουν κοινή ρίζα στο *αυθεντικό*, και μπορούν να περάσουν η μία μέσα στην άλλη. Σε κάθε περίπτωση, τα υποκείμενα πρέπει να *κάνουν* και να *αναγνωρίζουν επανειλημμένα* την εμπειρία της έλλειψης. Πολιτικά πάθη και διακυβεύματα μπορούν έτσι οριακά ν' αποκτήσουν, για ορισμένα άτομα και ομάδες, τον 'έοχατο' υπαρξιακό χαρακτήρα της επιλογής του υποκειμένου ανάμεσα στη ζωή και στην ελευθερία. Αλλά αυτό *δεν* μπορεί να είναι ο συνειδητός, ορθολογικός στόχος της πολιτικής.

Η ταλάντευση ανάμεσα στην (ιδεοτυπική) ηθική της *αυθεντικότητας* και στην ηθική της *πεποιθησης* (Max Weber) (Λίποβατς 2009, Jonas 1984), δεν σημαίνει ότι υπάρχει ένας απόλυτος χωρισμός ανάμεσά τους. Στην περίπτωση αυθεντικότητας τα υποκείμενα αποφεύγουν το *κόστος* των αποφάσεών τους και *δεν* λαμβάνουν υπόψη τους τις ηθικές συνέπειες των πράξεών τους. Έτσι, στην ύστερη νεωτερικότητα, η ιδεολογία της διάλυσης του υποκειμένου οδηγεί στην κυριαρχία του μη-δενισμού.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Arendt, H. (1979). *Vom Leben des Geistes II. Das Wollen*, München (στα αγγλικά: *The Life of the Mind*, vol. 2, *Willing*, New York 1978).
- Arendt, H. (1968). *La crise de la culture*, Paris: Gallimard.
- Arendt, H. (2008). *Über das Böse*, Frankfurt/M.
- Αριστοτέλης (1989). *Νικομάχειος Ηθική*, Αθήνα.
- Αριστοτέλης (1990). *Μεταφυσικά*, Αθήνα.
- Augustinus (1985). *Konfessionen*, Stuttgart.
- Augustinus (1986). *De libero arbitrio*, Stuttgart.
- Αυγουστίνος (1995). *Ομολογίες*, Αθήνα.
- Brown, P. (1967). *Augustine of Hippo*, Berkeley, Los Angeles.
- Brumlik, M. (2007). *Οι Γνωστικοί*, Αθήνα.
- Descartes, R. (1979). *Méditations métaphysiques*, Paris.
- Dihle, A. (1985). *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen (στα αγγλικά: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, California 1982).
- Gilson, E. (1952). *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris.
- Gilson, E. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York.
- Gonthier, Th. (2005). *Descartes et la causa sui*, Paris.

- Hegel, G.W.F. (1930). 'Wissenschaft der Logik' (H. Glockner), *Werke*, Leipzig.
- Hegel, G.W.F. (1930). *Philosophie der Weltgeschichte* (G. Lasson), Leipzig.
- Hegel, G. W. F. (1932α). 'Philosophie des Rechts' (H. Glockner), Vorrede, *Werke*, Leipzig.
- Hegel, G.W.F. (1932β). *Enzyklopädie*, Leipzig.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Phänomenologie des Geistes*, von D. Köhler, O. Pöggeler (επιμ.), Berlin.
- Heidegger, M. (1976). *Nietzsche*, Tübingen.
- Heidegger, M. (2007). *Sein und Zeit*, Berlin.
- Höffe, O. (2004). *I. Kant*, München.
- Jonas, H. (1965). *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen.
- Jonas, H. (1984). *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M.
- Kant, I. (1874). *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg.
- Kant, I. (1784). 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)', Einleitung, *Schriften*, Akademie-Ausgabe.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.
- Kant, I. (2007). *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο*, Αθήνα.
- Kierkegaard, S. (1991). *Der Begriff Angst*, Hamburg.
- Koyré, A. (1961). 'Hegel à Jena' στο *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris.
- Λίποβατς, Θ. (1991). *Ζητήματα πολιτικής ψυχολογίας*, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θ. (1996). *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θ. (2003). *Η ψυχοπαθολογία του Πολιτικού*, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θ. (2006). *Δοκίμιο για τη Γνώση και τον γνωστικισμό*, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θ. (2007). *Φαντασιακή και αληθής Ελευθερία*, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θ. (2007). 'Μία ψυχαναλυτική και πολιτική προσέγγιση της θεολογίας του Παύλου' στο του ίδιου, *Φαντασιακή και αληθής Ελευθερία*, Αθήνα.
- Λίποβατς, Θ. (2009). 'Η έννοια της θέλησης στη Hannah Arendt', *Υπόμνημα*, 8.
- Λίποβατς, Θ. (2009). 'Πολυθεϊσμός των αξιών: Max Weber', *Επιστήμη και Κοινωνία*, 21.
- Λίποβατς, Θ. (2010). 'Ψυχανάλυση και νεωτερικότητα' (ανάληψη της 'δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό') στο Σ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική Σκέψη και Νεωτερικότητα*, Αθήνα.
- Μαρτου, Η.-Ι. (2003). *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris.
- Nietzsche, Fr. (1930). *Genealogy der Moral*, Berlin.
- Nietzsche, Fr. (1930). *Der Wille zur Macht*, Berlin.
- Pascal, B. (1960). *Pensées*, Paris: Pléiade.
- Ritter, J. (1965). *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M.
- Rosenzweig, Fr. (1962). *Hegel und der Staat*, 2 Bände, Aalen.
- Safranski, R. (1999). *Das Böse*, Frankfurt/M.
- Schelling, F.W.J. (1980[1809]). *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart.
- Wolter, A. (επιμ.) (1962). *Philosophical Writings*, Edinburgh and London.
- Φρόντ, Σ. (1994α). *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, Αθήνα.
- Φρόντ, Σ. (1994β). *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Αθήνα.