

Αρχείο

Δελτίο
ενημέρωσης και
επιστημονικού
προβληματισμού
του Τμήματος
Πολιτικής
Επιστήμης του
Πανεπιστημίου
Κρήτης

Θεματικό Τεύχος 1
Ρέθυμνο,
Σεπτέμβριος 2026



Αρχείο

Δελτίο ενημέρωσης και επιστημονικού
προβληματισμού του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης
του Πανεπιστημίου Κρήτης

ISSN: 3057-5575



Η περιοδική εξαμηνιαία έκδοση *Αρχείο* φιλοδοξεί να αποτελέσει ένα πλαίσιο συζήτησης και κριτικής για συγγράμματα από το ευρύτερο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Δεδομένου ότι ο βίος ενός βιβλίου δεν εξαντλείται στο περιεχόμενο που περικλείεται από το εξώφυλλό του, αλλά διευρύνεται, νοηματοδοτείται και εμπλουτίζεται με την πορεία του μέσα στην ιστορία, και με τις αντιδράσεις που προκαλεί, η βιβλιοκριτική αποτελεί συστατικό στοιχείο μιας κριτικής δημοσιότητας ήδη από τις ιστορικές απαρχές της. Με το εγχείρημα αυτό επιχειρείται μια συμβολή στη διεύρυνση και εμβάθυνση του κριτικού διαλόγου στην Ελλάδα, μέσα και πέρα από το πλαίσιο της πανεπιστημιακής έρευνας και διδασκαλίας.

Το *Αρχείο* παρουσιάζει και σχολιάζει συγγράμματα των κοινωνικών επιστημών, δημοσιευμένα στα ελληνικά, αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά. Διευθύνεται από πενταμελή συντακτική επιτροπή μελών του Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης του Πανεπιστημίου Κρήτης. Η επιτροπή αποφασίζει την έγκριση ενός κειμένου προς δημοσίευση κατόπιν αξιολόγησης. Κάθε συντάκτρια και συντάκτης είναι αποκλειστικά υπεύθυνοι για το περιεχόμενο του δημοσιεύματός τους. Κάθε τεύχος αναρτάται στον ιστότοπο του Πανεπιστημίου Κρήτης (<https://ejournals.lib.uoc.gr/arxeio>), και είναι ελεύθερα διαθέσιμο. Το κείμενο θα πρέπει να μην υπερβαίνει τις 3.000 λέξεις, θα πρέπει να χρησιμοποιεί τον τρόπο βιβλιογραφικών παραπομπών του Σικάγο, και να αποστέλλεται ηλεκτρονικά ως αρχείο .doc στην ηλεκτρονική διεύθυνση polar@pol.soc.uoc.gr.

Συντακτική Επιτροπή: Αντώνης Αγγελάκης – Θανάσης Γκιούρας – Γιάννης Καραγιάννης – Γεράσιμος Κάρουλας – Γιάννης Κουμπουρλής





The periodical publication *Archive* aims to provide a platform for discussion and criticism of writings from the broader field of social sciences. As the life of a book is not limited to the content enclosed within its covers, but expands, gains meaning, and is enriched by its journey through history and the reactions it provokes, book reviews have been a constituent element of critical publicity since its historical beginnings. This project aims to contribute to the broadening and deepening of critical dialogue in Greece, both within and beyond the context of university research and teaching.

The *Archive* presents and comments on social science writings published in Greek, English, French, and German. It is managed by a five-member editorial committee of members of the Department of Political Science at the University of Crete. The committee decides on the approval of a text for publication after evaluation. Each editor is solely responsible for the content of their publications. Each issue is posted on the University of Crete website (<https://ejournals.lib.uoc.gr/arxeio>) and is freely available. The text should not exceed 3,000 words, should use the Chicago style of bibliographic references, and should be sent as .doc(x) files to the email address: polar@pol.soc.uoc.gr. Postal address: Department of Political Science, University of Crete, Rethymno, 74100, Greece.

Editorial committee: Antonios Angelakis – Thanasis Giouras – Yiannis Karayiannis – Gerasimos Karoulas – Ioannis Koubourlis.



Θεματικό τεύχος 1 – Σεπτέμβριος 2026

Φιλοσοφία και επανάσταση

Υπεύθυνος τεύχους: Θανάσης Γκιούρας

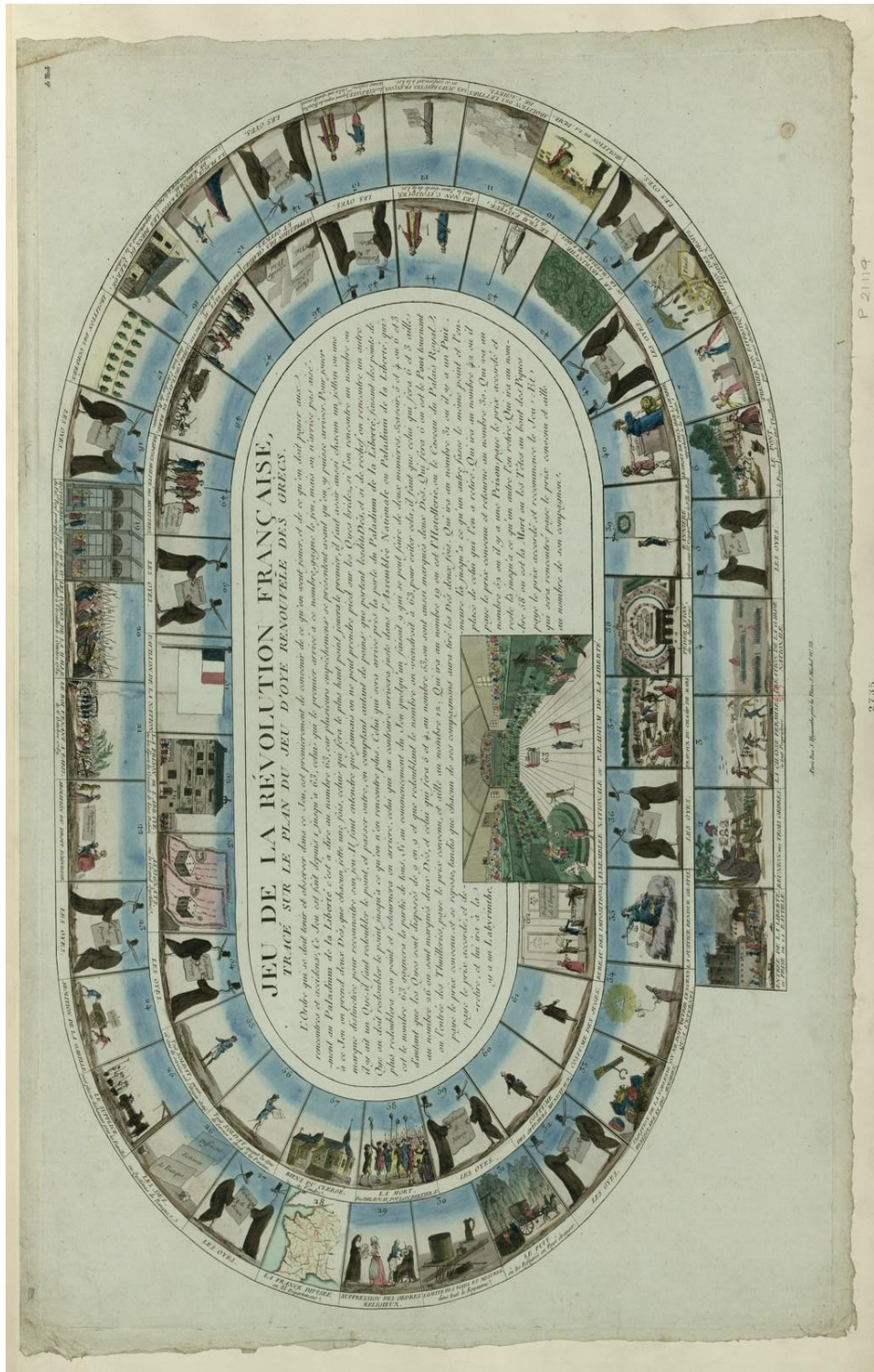
Παρόλο που θα ήταν εξαιρετικά δύσκολο, ενδεχομένως αδύνατο, να διαπιστώσει κανείς με αφετηρία τη σημερινή θέση της φιλοσοφίας (στην Ελλάδα), ότι αυτό το πεδίο γνώσης είχε κάποτε ρητή και συστηματική σχέση με επαναστατικές διαδικασίες, αρκεί μια ιστορική αναδρομή προς απόδειξη του αληθούς αυτού του ισχυρισμού.

Βεβαίως, είναι – ή οφείλει να είναι – γνωστό, πως η αναδρομή σε ιστορικογενετικές συνθήκες δεν εξαντλεί επ’ ουδενί την παροντική προσδιοριστικότητα ενός γνωστικού πεδίου· ωστόσο, όταν αυτές οι ίδιες οι συνθήκες είναι σαφώς διαμεσολαβημένες από αναστοχαστικές κατασκευές, και επίσης αρθρώνονται ως συντακτικές στιγμές αυτού καθεαυτών του φιλοσοφικού λόγου (και όχι ως βωβό υπόβαθρό του), τότε η εκ νέου εξέταση του λόγου αυτού αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Το κοινό πεδίο αναφοράς, όχι απλά ιστορικών συμβάντων αλλά μιας βαθύτερης (και ευρύτερης) κοινής εμπειρίας, αποτελεί συντακτικό όρο του φιλοσοφικού λόγου της νεωτερικότητας όταν γίνεται αναφορά σε επαναστατικές διαδικασίες, κυρίως από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 19ου. Δεν είναι τυχαίο ότι το ιστορικό αυτό πλαίσιο αποτέλεσε τον τόπο γέννησης πλείστων φιλοσοφικών συστημάτων, τα σημαντικότερα εκ των οποίων αρθρώθηκαν γύρω από το αίτημα της κριτικής – της παραδοσιακής μεταφυσικής, της σχολαστικής φιλοσοφίας, της απολυταρχικής ηγεμονίας, των ιστορικών προνομίων. Δεν είναι υπερβολικό να υποστηριχτεί εν προκειμένω, πως ο λόγος περί της επανάστασης – της δυναμικής και της αποτίμησής της – αναδεικνύεται ως πλαίσιο άρθρωσης μιας ριζοσπαστικής φιλοσοφίας, η οποία λαμβάνει απέναντι στην πραγματικότητα, μέρος της οποίας αποτελεί, μια σκοπιά κριτική και όχι απλώς θεωρησιακή.

Με βάση αυτή την αντίληψη, ο θεματικός τόμος του *Αρχείου* με τίτλο «Φιλοσοφία και επανάσταση» ανατρέχει εν είδει ενθύμησης και εκ νέου ανακάλυψης σε αρκετά από αυτά τα συστήματα, με πραγματεύσεις τόσο της γερμανικής όσο και της γαλλικής και αγγλικής κριτικής. Μέσα από αυτές τις μελέτες γίνεται αν μη τι άλλο σαφές, πόσο έντονα καθορίζεται η φιλοσοφική ορολογία από βαθυδομικές διεργασίες στο κοινωνικό σώμα. Παράλληλα, διαγράφεται ακριβώς την ίδια περίοδο η μετάβαση του φιλοσοφικού λόγου σε μια ιστορικά και εμπειρικά πλαισιωμένη πολιτική επιστήμη. Καλύπτοντας ένα χρονικό διάστημα από την καντιανή κριτική φιλοσοφία διαμέσου της Γαλλικής Επανάστασης, μέχρι και τις αρχές του 19ου αιώνα, ο τόμος φιλοδοξεί, με μεταφράσεις και πρωτογενή κείμενα, να αναδείξει τον πλούτο και τη δυναμική της εν λόγω πολιτικής διανόησης, με τρόπο ο οποίος θίγει ενίοτε έως και άμεσα, ζητήματα της όψιμης νεωτερικότητας.

Περιεχόμενα Θεματικού Τεύχους 1

Θανάσης Γκιούρας – Παρατηρήσεις για τον Johannes Agnoli και την ιστορία της φιλοσοφίας.....	9
Johannes Agnoli – Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό.....	21
Φρέντυ Στάινχαουερ – Διαφωτισμός και Δημοκρατία: ο Condorcet, ο Robespierre και το Σύνταγμα του 1793.....	131
Θανάσης Γκιούρας – Καθηγητές, παπατζήδες και ηγεμονίσκοι. Κριτική, εξουσία και κοινωνική μορφή στον I. Kant.....	167
Friedrich Schlegel – Δοκίμιο για τον ρεπουμπλικανισμό (με ένα εργοβιογραφικό σημείωμα σ.205-214).....	215
Αγγελική Παπαθανασίου – Από τον Ριζοσπαστικό Ρεπουμπλικανισμό στην Κοινωνική Κριτική: Ο Thomas Paine στα Τέλη του 18ου Αιώνα.....	235



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Επιτραπέζιο παιχνίδι, το οποίο κυκλοφόρησε το 1791. Ξεδιπλώνει τις φάσεις της επανάστασης, από την άλωση της Βασίλης μέχρι τη σύγκληση της Εθνοσυνέλευσης, η οποία χαρακτηρίζεται «Παλλάδιο της ελευθερίας» (παράμπτοντας στον J. J. Rousseau). Τα 13 τετράγωνα που περιέχουν φιγούρες με ενδυμασία δικαστών και με το χαρακτηρισμό Oyez bridez (χαζόχηνες), καθυστερούν την πορεία του παίκτη και συμβολίζουν τα parlaments του Παλαιού Καθεστώτος.

Παρατηρήσεις για τον Johannes Agnoli και την ιστορία της φιλοσοφίας

Θανάσης Γκιούρας*

Ενώ ο Johannes Agnoli (1925-2003) είναι γνωστός στους ενδιαφερόμενους θεράποντες της πολιτικής θεωρίας και της πολιτικής επιστήμης, κυρίως για το κλασικό σύγγραμμά του *Ο μετασχηματισμός της δημοκρατίας*,² σαφώς λιγότερο γνωστή – ιδιαίτερα σε κύκλους εκτός Γερμανίας – είναι η επίδοσή του στο πεδίο της ιστορίας της θεωρίας. Ωστόσο, σύμφωνα με τις βιογραφικές μαρτυρίες που διαθέτουμε, η ιστορία της θεωρίας – με την ευρύτερη έννοια, συμπεριλαμβάνοντας και τον φιλοσοφικό λόγο – τον συνόδευε ήδη πριν ξεκινήσει την πανεπιστημιακή σταδιοδρομία του. Έχοντας πολεμήσει στην πλευρά των δυνάμεων του Άξονα, ο αιχμάλωτος πολέμου Agnoli, θα αξιοποιήσει την περίοδο της αιχμαλωσίας του από τις βρετανικές στρατιωτικές δυνάμεις στην Αίγυπτο το 1945 μελετώντας, και διδάσκοντας, συν τοις άλλοις το κλασικό ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα σύγγραμμα ενός εκ των πρωτεργατών της λεγόμενης νοτιοδυτικής γερμανικής σχολής του νεοκαντιανισμού, του Wilhelm Windelband *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*.³ Σύμφωνα με την κατοπινή σύζυγό του, ο Agnoli «δήλωσε διαθέσιμος στη διοίκηση του στρατοπέδου για το πεδίο “re-educational work – Φιλοσοφία”. Από τους Σκωτσέζους έλαβε το *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας* του Windelband, και με βάση αυτό το εγχειρίδιο έμαθε γερμανικά, μια και, δεδομένων των φιλοσοφικών γνώσεών του, ήταν εξοικειωμένος με το περιεχόμενο.

* Καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Κρήτης.

² Βλ. Johannes Agnoli, *Ο μετασχηματισμός της δημοκρατίας και παρεμφερή κείμενα* (1967-1998). Μετάφραση-Επίμετρο Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2013. Παραπέμπω στο επίμετρο αυτής της έκδοσης για περαιτέρω βιογραφικές πληροφορίες.

³ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Τύμπινγκεν 1892, πολλαπλές ανατυπώσεις. Βλ. και την ελληνική έκδοση Wilhelm Windelband/ Heinz Heimsoeth, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*. Μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, 3 τόμοι, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1982-1991.

Τα μαθήματά του τα ετοίμαζε γραπτώς, και είχε φυλάξει τα τετράδια».⁴ Η μελέτη αυτή θα εμπλουτίσει τις καταβολές του νεαρού Agnoli από την μαθητική περίοδο του στην φασιστική Ιταλία, ενώ σίγουρα δεν θα τον μετατρέψει σε 'νεοκαντιανό' – μισό αιώνα αργότερα, δεν θα παραλείψει να τονίσει σε μια σειρά διαλέξεων για την 'ανατρεπτική θεωρία', την εκτίμηση που συνέχισε να θρέφει για το πόνημα αυτό του Windelband.⁵

Η ενασχόληση αυτή θα ενταθεί, και θα αποκτήσει μεγαλύτερο βάθος, όταν ο Agnoli θα ολοκληρώσει τις σπουδές του στη Γερμανία, όπου επέλεξε να εγκατασταθεί μετά την αιχμαλωσία του. Ο τίτλος της διδακτορικής διατριβής του στο Πανεπιστήμιο του Τύμπινγκεν, υπό την επιτήρηση του Eduard Spranger, ήταν *Η φιλοσοφία του δικαίου του Giambattista Vico* (υποστήριξη 23.2.1956). Ακολούθως, μια εργασία που είχε συντάξει για τον καθηγητή Theodor Eschenburg αναφορικά με την πρόσληψη του Alexis de Tocqueville στη Γερμανία – και την οποία ο Eschenburg δημοσίευσε χωρίς αναφορά του συντάκτη ως Εισαγωγή στην επιμελημένη από τον ίδιο γερμανική έκδοση της *Δημοκρατίας στην Αμερική*, το 1959 – αποτέλεσε την αφορμή για τη στελέχωση μιας θέσης βοηθού στο Πανεπιστήμιο της Κολωνίας.⁶ Θα ακολουθήσει την αμέσως επόμενη δεκαετία (το 1962) η στελέχωση μιας θέσης βοηθού στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, όπου ο Agnoli θα ανέλθει την επαγγελματική κλίμακα μέχρι τη βαθμίδα του καθηγητή. Μπορεί σήμερα να διαπιστωθεί, ότι ο Agnoli περιλάμβανε ζητήματα ιστορίας της θεωρίας – ή, με άλλη διατύπωση: θεματοποιούσε ρητά την ιστορικότητα της θεωρίας που διδασκε – καθ' όλη τη διάρκεια της πανεπιστημιακής σταδιοδρομίας του. Θέματα των παραδόσεων του αποτελούσαν ζητήματα όπως Φιλελευθερισμός, φασισμός, δημοκρατία: Για τη συνέχεια του αστικού κράτους (1970-1971), Αστική διάνοηση και αυταρχικό κράτος, ο κύριος και ο δούλος στην εγελιανή Φαινομενολογία του πνεύματος, η συμβολή του Fichte στη διαλεκτική θεωρία της πολιτικής (1975), Μαρξισμός και κράτος (1978-79), Χειραφέτηση και κομματική οργάνωση, περιθωριακές ομάδες, υποτελής μάζα και εργατική τάξη – προβλήματα του αυτονομιστικού κινήματος, μεταφράσεις και ερμηνείες του Gramsci στη Δυτική Γερμανία (1982), Θεωρία του αριστερού κομμουνισμού (1986-1987), Η Γαλλική Επανάσταση. Τα ιδεολογικά μέτωπα (1989), Ο ιταλικός φασισμός. Αστική κοινωνία και φασιστικό κράτος

⁴ Barbara Görres-Agnoli, *Johannes Agnoli. Eine biografische Skizze*, Αμβούργο 2004, σ. 33. Από αυτό το σύγγραμμα προέρχονται και οι υπόλοιπες πληροφορίες αναφορικά με την ακαδημαϊκή σταδιοδρομία του Agnoli στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας.

⁵ Πρβλ. Johannes Agnoli, *Subversive Theorie. „Die Sache selbst“ und ihre Geschichte. Eine Berliner Vorlesung*. Επιμ. Christoph Hühne, Φράμπουργκ 1996, σ. 42. Βλ. παρακάτω στο παρόν σημείωμα για το σύγγραμμα αυτό.

⁶ Το κείμενο για τον Tocqueville περιλαμβάνεται στον τόμο Johannes Agnoli, *Politik und Geschichte. Schriften zur Theorie*. Φράμπουργκ 2001. Στον ίδιο τόμο περιλαμβάνεται μεταξύ άλλων και η μικρή μελέτη *Αλήθεια και ιστορία στον Giambattista Vico*.

(1990).⁷ Συνεχίζοντας μια παράδοση που είχε τις καταβολές της στο πρώτο μισό του 20ού αιώνα, και τους βασικούς περιεχομενικούς και κατηγοριακούς προσδιορισμούς της μέχρι και τον 17ο αιώνα, ο Agnoli συνδύαζε την καλλιέργεια μιας σύγχρονης ριζοσπαστικής πολιτικής επιστήμης (με επίκεντρο αυτό που ο ίδιος όριζε ως ‘τη μορφή ονόματι κράτος’)⁸ με αναλύσεις βάθους του κλασικού νεωτερικού λόγου στο πεδίο της θεωρίας και της φιλοσοφίας.

Όταν λοιπόν η Associazione Culturale Italo-Tedesca, η Ιταλο-Γερμανική Πολιτισμική Ένωση της Πέσα (στην Τοσκάνη) ζήτησε το 1994 από τον Agnoli – ο οποίος δεν είχε διακόψει τις σχέσεις του με την πατρίδα του, αλλά την επισκέπτονταν συχνά – να εκφωνήσει μια σειρά από διαλέξεις για την φιλοσοφική κατεύθυνση που είθισται να συνοψίζεται υπό τον όρο ‘γερμανικός ιδεαλισμός’, είχε επιλέξει τον κατάλληλο άνθρωπο. Ο Agnoli συνέταξε τις διαλέξεις στα ιταλικά, δίνοντάς τους τον τίτλο *Incontri sull’Idealismo Tedesco*, συναντήσεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό. Το ιταλικό πρωτότυπο δεν κυκλοφόρησε στο εμπόριο.⁹ Προετοιμάζοντας τις συλλογές των γραπτών του μετά τη συνταξιοδότησή του, ο Agnoli συμπεριέλαβε την μεταφρασμένη στα γερμανικά σειρά των διαλέξεων στον τόμο *Πολιτική και ιστορία. Κείμενα για τη θεωρία (Politik und Geschichte. Schriften zur Theorie, Φράιμπουργκ 2001)*, με τίτλο *Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό (Vorträge über den deutschen Idealismus)*. Στην προεισαγωγική παρατήρηση του εν λόγω τόμου, ο Agnoli λέει τα εξής γι’ αυτές τις διαλέξεις: «Την κοπιώδη, και γλωσσικά πολύ δύσκολη εργασία της μετάφρασης ανέλαβαν η Babette Margherita Agnoli (όλα μέχρι τον Schelling) και ο Uli Krug (Schelling και Επίλογος). Η δε μετάφραση του Uli Krug συμπληρώθηκε με εντελώς διασκεδαστικά σχόλια. Οι διαλέξεις πραγματοποιήθηκαν σε ένα κοινό που μου ήταν εντελώς άγνωστο. Οι οργανωτές με είχαν παρακαλέσει από πριν, να μην μιλήσω πολύ μαρξιστικά. Απάντησα: Η ιστορία της φιλοσοφίας είναι ιστορία της φιλοσοφίας, και δεν έχει ουδεμία σχέση με μαρξισμούς οποιουδήποτε είδους. Θα παρατηρήσει κανείς, πως εγώ ο ίδιος αποφεύγω την στανική διατύπωση, ότι πρόκειται για αστούς φιλοσόφους. Τι άλλο δηλαδή θα μπορούσαν να είναι ο Kant, ο Fichte, ο Hegel και ο Schelling παρά αστοί στοχαστές; Αφήνω σε ούτως ή άλλως εξυπνότερα μυαλά να συναγάγουν από την αξιακή μορφή το υπερβατολογικό υποκείμενο του Kant, τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου του Fichte και το “παγκόσμιο πνεύμα πάνω στο άλογο” του Hegel. Ας προ-

⁷ Οι τίτλοι είναι καταγεγραμμένοι στα κατάλοιπα του Agnoli που φυλάσσονται στο Διεθνές Ινστιτούτο Κοινωνικής Ιστορίας στο Άμστερνταμ.

⁸ Εκτός από τα κείμενα που περιέχονται στον τόμο για τον *Μετασχηματισμό της δημοκρατίας*, το ελληνικό αναγνωστικό κοινό μπορεί να εντυφλήσει σ’ αυτή την πλευρά του έργου του Agnoli με τον τόμο που περιέχει κείμενα του ιδίου, *Κείμενα για το κράτος και την πολιτική*. Μετάφραση-Επιμέλεια Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2020.

⁹ Ευχαριστώ τον Niccolò Agnoli για την παραχώρηση ενός αντιτύπου.

στεθεί, πως εξετάζω σ' αυτούς τους στοχαστές κάτι που συνήθως παραβλέπεται – κείμενα, τα οποία ενίοτε θεωρούνται δευτερεύοντα. Από τον Kant, για παράδειγμα, όχι την Αιώνια ειρήνη (ένα σύγγραμμα, το οποίο προσφάτως επανήλθε στη μνήμη από τον Ekkehard Krippendorff με το κείμενό του Κριτική της εξωτερικής πολιτικής [Kritik der Außenpolitik, 2000]), αλλά την ελάχιστη προσεγμένη Διένεξη των σχολών, με την εξύμνηση της Γαλλικής Επανάστασης από τον Kant· το Δημόσιο δίκαιο του Fichte με τη θεωρία του μαρασμού του κράτους· την κριτική του Hegel στην κεφαλαιοκρατία. Το ασυνήθιστο κοινό αποτελούνταν από τρεις τάξεις τελειόφοιτων (στο ιταλικό ανθρωπιστικό γυμνάσιο, ονόματι Liceo Classico, η ιστορία της φιλοσοφίας ανήκει στα βασικά μαθήματα), από ενδιαφερόμενους, ενδεχομένως μορφωμένους ενήλικες – και από δύο νεαρές μοναχές (πράγμα που έχει ως συνέπεια την κατά τόπους απλοποιημένη ορολογία). Μετά τη διάλεξή μου για τον Fichte με την αναφορά στο ερώτημα, τι έκανε άραγε ο Θεός πριν τη Δημιουργία, οι μοναχές ήρθαν σ' εμένα και δήλωσαν – διόλου συνεσταλμένα – ότι ο Αυγουστίνος είχε όντως δίκιο: πως το πρόβλημα αυτό δεν είναι επιλύσιμο» (ό.π., σ. 10-11). Το 2001, σε μια κινηματογραφική συνέντευξη (το κείμενο της οποίας περιλαμβάνεται στη δημοσίευση *Das negative Potential. Gespräche mit Johannes Agnoli*, Φράμπουργκ 2002), ο Agnoli θα επισήμαινε μεταξύ άλλων τα εξής: «Το ζήτημα είναι, εάν στον Hegel, στον Fichte και στον Kant, δηλαδή στον γερμανικό ιδεαλισμό, υπάρχει ένα ανατρεπτικό στοιχείο. Εκφώνησα στην Ιταλία μια διάλεξη για τον γερμανικό ιδεαλισμό, δηλαδή για τον Kant, τον Fichte, τον Hegel, τον Schelling, με την οποία προσπάθησα να αναδείξω αυτά τα στοιχεία» (ό.π., σ. 65).

Όντως, η αναγνώστρια και ο αναγνώστης που θα επιδοθούν στην μελέτη (και όχι απλώς ανάγνωση) των διαλέξεων του Agnoli, θα διαπιστώσουν ότι το βασικό πλαίσιο της ανάλυσης είναι η τοποθέτηση του γερμανικού ιδεαλισμού στον συγκεκριμένο, συγκαιρινό ιστορικό ορίζοντά του, με βασική αναφορά την Γαλλική Επανάσταση, ως φορέα σημαντικών επιδράσεων στην κοινωνία, την πολιτική και τη διανόηση, και ως αντικείμενο ανάλυσης και αποτίμησης (πράγμα που ισχύει ακόμη και για στάσεις απόρριψής της). «Ενώ κατά την πραγμάτευση του γερμανικού ιδεαλισμού κατά κανόνα η φιλοσοφία προχωρά από διανόημα σε διανόημα, από ιδέα σε ιδέα, από έννοια σε έννοια, από πρόσωπο σε πρόσωπο, σε έναν πλήρως αυτάρκη κόσμο, ο οποίος δεν συνδέεται με την πραγματικότητα και με τις πραγματικές δυσχέρειές της, η φιλοσοφική Γερμανία συνειδητοποιήθηκε η ίδια ως τμήμα μιας ιστορικής-επαναστατικής διαδικασίας και αναγνώρισε τον εαυτό της χωρίς κανένα ενδοιασμό στην Γαλλική Επανάσταση».

Η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση του Agnoli βασίζεται σε εργασίες που είχαν αρχίσει ήδη πριν τη δεκαετία του 1960 να εξετάζουν τη σχέση – ως σχέση βάθους – μεταξύ της Γαλλικής Επανάστασης και της συγκαιρινής γερμανικής φιλοσοφίας, αφού με την καμπή που σηματοδοτούσε ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος είχαν καταπέσει πλείστοι φενακισμοί αναφορικά με την, υποτίθεται *über alles* γερμανική 'κουλτούρα' (ένα ιστορικό μόρφωμα άκρως

προβληματικό ενόψει, τουλάχιστον, της πραγματικότητας των στρατοπέδων εξόντωσης που είχε αναγείρει το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς). Εμβληματικό εν προκειμένω, είναι το όνομα του Joachim Ritter, ο οποίος το 1957 θα δημοσιεύσει την θεμελιώδη εργασία του για τον Hegel και την Γαλλική Επανάσταση (*Hegel und die Französische Revolution*, Κολωνία / Όπλαντεν), ενώ την επόμενη δεκαετία θα ακολουθήσουν οι εργασίες του Manfred Riedel, Μελέτες για τη φιλοσοφία δικαίου του Hegel (*Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Φραγκφούρτη/Μάιν 1969¹⁰) και Σύστημα και ιστορία. Μελέτες για τον ιστορικό τόπο της φιλοσοφίας του Hegel (*System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Φραγκφούρτη/Μάιν 1973). Εξάλλου, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1950 ο Wilhelm Raymund Beyer θα επιδοθεί σε συστηματική έρευνα αναφορικά τόσο με την ιστορική πλαισίωση του εγγε-λιανού έργου, με τρόπο που παραμένει υποδειγματικός μέχρι σήμερα, όσο και με τις εκάστοτε δυνατές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του καθεαυτού φιλο-σοφικού λόγου.¹¹ Βεβαίως, μελέτες όπως οι αναφερθείσες¹² είχαν διανοίξει το πεδίο έρευνας που συσχέτιζε τον γερμανικό ιδεαλισμό με την Γαλλική Επανάσταση επίσης για το ακαδημαϊκό κοινό που δεν είχε τύχει ή δεν ήθελε να εντυφλήσει σε μια αντίστοιχη γραμματολογία, η οποία ήδη πριν τα συγ-γράμματα τύπου Ritter και Riedel γνώριζε (έως και ως άρθρο πίστης) τον συσχετισμό μεταξύ της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας και της Γαλλικής Επανάστασης. Το 1948 ο György Lukács δημοσιεύει στη Ζυρίχη το σύγ-γραμμα *Ο νεαρός Hegel: Περί των σχέσεων διαλεκτικής και οικονομίας* (*Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*), ερευνώντας για πρώτη φορά διεξοδικά τις πρώιμες φιλοσοφικές αναζητήσεις του Hegel στο πλαί-

¹⁰ Ο Agnoli είχε στη βιβλιοθήκη του (η οποία φυλάσσεται στο Ίδρυμα Rosa Luxemburg στο Βερολίνο) την ιταλική μετάφραση (από τον Enzo Tota) *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Ρώμη 1975. Επίσης στη βιβλιοθήκη του είχε το σύγγραμμα του Riedel *Θεωρία και πράξη στη σκέψη του Hegel* (*Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Στουτγάρδη 1965).

¹¹ Εντελώς ενδεικτικά, πρβλ. τη συλλογή κειμένων του ιδίου *Denken und Bedenken. Hegel-Aufsätze. Zum 75. Geburtstag von Wilhelm Raimund Beyer*, επιμ. Manfred Buhr, Βερολίνο 1977.

¹² Χάριν ιστορικού πρωτοκόλλου, οφείλει να αναφερθεί εδώ η διδακτορική διατριβή του Κοσμά Ψυχοπαίδη στο Πανεπιστήμιο της Φραγκφούρτης επί του Μάιν το 1972, με τίτλο *Αυθορμησία και νόμος. Για την μέθοδο της καντιανής κοινωνικής φιλοσοφίας* (*Spontaneität und Gesetz. Zur Methode der Kantschen Sozialphilosophie*). Η ερμηνεία αυτή θα κορυφωθεί μια δωδεκαετία αργότερα στο κείμενο της υφηγεσίας του ιδίου *Ιστορία και μέθοδος. Τύποι θεμελίωσης και κριτήρια ερμηνείας της κοινωνικής θεωρίας: Kant, Hegel, Marx και Weber* (*Geschichte und Methode. Begründungstypen und Interpretationskriterien der Gesellschaftstheorie: Kant, Hegel, Marx und Weber*. Φραγκφούρτη/Νέα Υόρκη). Ας σημειωθεί τέλος, ότι ο Ψυχοπαίδης ήταν μάλλον ο πρώτος στην Ελλάδα που υπογράμμιζε τη σημασία της καντιανής Διένεξης των σχολών για την πολιτική θεωρία, αναλύοντας το εν λόγω σύγγραμμα στα μαθήματά του.

σιο των οικονομικών και κοινωνικών αντιλήψεων της εποχής του. Ακολούθως, τρία χρόνια πριν το αναφερθέν αρχικό σύγγραμμα του Ritter, ο ίδιος Lukács θα δημοσιεύσει το ογκώδες έργο *Η καταστροφή του Λόγου* (*Die Zerstörung der Vernunft*), η συγγραφή του οποίου είχε ξεκινήσει δύο δεκαετίες νωρίτερα, και είχε συνοδεύσει τον Lukács κατά τη διαμονή του στη Μόσχα, στη διάρκεια του πολέμου. Βεβαίως, ο Lukács εστίαζε με την ρητά μάχιμη έρευνά του στις αιτίες ανάδυσης του ανορθολογισμού και του φασισμού, λαμβάνοντας εν πολλοίς ως αφετηρία το έργο του (όψιμου) Schelling. Ωστόσο, το στοιχείο του συνδυασμού πολιτικών δεδομένων και θεωρητικών αντιλήψεων ήταν και εδώ ρητό, όπως στην μελέτη για τον Hegel.¹³ Ιδιαίτερα δε για τον Hegel ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης μπορούσε να εντυπώσει στην μελέτη του Ernst Bloch *Υποκείμενο-αντικείμενο. Σχόλια στον Hegel* (*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*), το οποίο είχε συνταχτεί την περίοδο 1945-47 στις ΗΠΑ, επιτυγχάνοντας μια έκδοση στα ισπανικά στο Μεξικό το 1949, και μια πρώτη δημοσίευση στο γερμανικό πρωτότυπο το 1951 στην Γερμανική Λαϊκή Δημοκρατία.¹⁴

Σε κάθε περίπτωση, ο συσχετισμός μεταξύ Γαλλικής Επανάστασης και φιλοσοφικού στοχασμού προσέφερε ένα πλαίσιο ανάλυσης, οι καρποί του οποίου δεν μπορούσαν, και δεν επρόκειτο να εξαντληθούν με την κατανυκτική και συν τω χρόνω αποβλακωτική αναφορά στη 'βάση' και στο 'εποικοδομήμα', όπως και με την υπόρρητα καταγγελτική διαπίστωση περί της αστικής ταυτότητας των εν λόγω φιλοσόφων – «Τι άλλο δηλαδή θα μπορούσαν να είναι ο Kant, ο Fichte, ο Hegel και ο Schelling παρά αστοί στοχαστές;» Ενάντια σ' αυτές τις στρεβλές ερμηνείες στρέφεται η λιτή διαβεβαίωση του Agnoli προς τους Ιταλούς οργανωτές, ότι δεν θα τους αντιμετωπίσει 'μαρξιστικά'. Το ζήτημα του συσχετισμού επανάστασης και φιλοσοφίας οδηγεί πολύ περισσότερο σε δομές βαθύτερες, που αφορούν αυτήν καθεαυτήν τη γνωστική και πρακτική πραγμάτευση του ανθρώπινου κόσμου. Στον Πρόλογο της πρώτης έκδοσης της *Επιστήμης της Λογικής* το 1812, ο G. W. F. Hegel θα τόνιζε χωρίς να αφήνει ίχνη αμφιβολίας τα εξής: «Η πλήρης μεταβολή από την οποία διήλθε ο φιλοσοφικός τρόπος σκέψης σ' εμάς εδώ και περίπου εικοσιπέντε χρόνια,¹⁵ η ανώτερη σκοπιά την οποία επέτυχε η αυτοσυνείδηση του πνεύματος για τον εαυτό της σ' αυτή τη χρονική περίοδο,

¹³ Και τα δύο συγγράμματα του Lukács υπάρχουν στη βιβλιοθήκη του Agnoli.

¹⁴ Αυτή την έκδοση είχε ο Agnoli στη βιβλιοθήκη του, αλλά δεν αποκλείεται να γνώριζε την αναθεωρημένη έκδοση – στην Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας – το 1962. Και πάλι, για λόγους ιστορικού πρωτοκόλλου (και όχι μόνο γι' αυτούς), θα πρέπει να σημειωθεί η δημοσίευση του συγγράμματος *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory* από τον Herbert Marcuse το 1941 στη Νέα Υόρκη.

¹⁵ Η κατά προσέγγιση αυτή χρονική αναφορά του Hegel (etwa fünf und zwanzig Jahren) καλύπτει τόσο την δεύτερη έκδοση της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* (1788), όσο και το ξέσπασμα της Γαλλικής Επανάστασης (1789).

έχει ασκήσει μέχρι τούδε μικρή επιρροή στη διάρθρωση [Gestalt] της Λογικής. Αυτό που πριν από αυτή την περίοδο ονομαζόταν μεταφυσική, έχει τρόπον τινά ξεριζωθεί συθέμελα, και έχει εξαφανιστεί από τους στοίχους των επιστημών. Πού μπορούν, πού επιτρέπεται ακόμη να ακουστούν φωνές της πάλαι ποτέ οντολογίας, της ορθολογικής ψυχολογίας, της κοσμολογίας ή μάλιστα και της πρώην φυσικής θεολογίας; Πού μπορούν να βρουν εισέτι ένα ενδιαφέρον έρευνες όπως, για παράδειγμα, περί της αυλότητας της ψυχής, περί των μηχανικών και των τελικών αιτιών; Επίσης οι όποιες αποδείξεις περί της ύπαρξης του Θεού γίνονται μόνο ιστορικές, ή διατυπώνονται μόνο για σκοπούς ηθοπλασίας και ψυχαγωγίας. Είναι γεγονός ότι έχει χαθεί το ενδιαφέρον εν μέρει για το περιεχόμενο, εν μέρει για την μορφή της παλαιάς μεταφυσικής, εν μέρει δε και για τα δύο». ¹⁶ Εάν μετά από αυτές τις εναρκτήριες δηλώσεις ο αναγνώστης προσδοκούσε, ορθώς, μια νέα διάρθρωση και ανάπτυξη της Λογικής, η οποία θα εφαρμόζε κριτικά τις καταγεγραμμένες μεταβολές, τούτο θα ίσχυε πολύ περισσότερο στο έτερο εγχειρίδιο του Hegel, τις *Βασικές Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Πολιτική Επιστήμη σε μορφή σχεδίου*, δημοσιευμένο στα τέλη του 1820 στο Βερολίνο. Δεν έχει νόημα εδώ κάποια περαιτέρω εντύπωση στα πολυποίκιλα περιεχόμενα αυτών των δημοσιεύσεων, πολύ περισσότερο καθώς ο ίδιος ο Agnoli χαρτογραφεί με άκρως συνοπτικό και περιεκτικό τρόπο την εν λόγω δυναμική. Σε κάθε περίπτωση, δεν νοείται ερμηνεία και κατανόηση του εγγεγραμμένου έργου χωρίς τη συμπερίληψη της επίπτωσης και της αποτίμησης της Γαλλικής Επανάστασης, σε όλο το πρώτο μεγάλο στάδιό της, από τις ημέρες του 1789 μέχρι την πτώση του Ναπολέοντα Βοναπάρτη.

Με την προσέγγιση αυτήν, ο Agnoli εντάσσεται σε μια συστοιχία 'παράδοσεων', καθώς η βασική ερμηνεία του 'γερμανικού ιδεαλισμού' στο πλαίσιο της Γαλλικής Επανάστασης, συνδυάζεται με την έτερη παράδοση, η οποία ανήκει επίσης ρητά στην εν λόγω φιλοσοφική κατεύθυνση, της διάδοσης του φιλοσοφικού λόγου μέσα από τη γλώσσα του εκάστοτε λαού. Με τις διαλέξεις του ο Agnoli δεν μεταφέρει απλώς κάποια λογιοσύνη από έναν πολιτισμικό κύκλο σε έναν άλλο, αλλά αναδιατυπώνει θεμελιώδη ερωτήματα της κριτικής πρόσληψης μέσα από τις πάντα προκλητικές και συχνά προβληματικές μεταφραστικές αναδιατυπώσεις τους σε γλώσσα άλλη από εκείνη του εκάστοτε πρωτοτύπου. Η τελευταία αυτή κατάσταση δίνει στον Agnoli την ευκαιρία για ορισμένα μεταφραστικά σχόλια αναφορικά με την ιταλική απόδοση ορισμένων γερμανικών πρωτοτύπων. Και ενώ η *Eule* του Hegel είναι βεβαίως *civetta*, γλαύκα, και όχι *pipistrello*, νυχτερίδα, όπως έχει αποδοθεί σε μια μετάφραση της Φιλοσοφίας του δικαίου, πολύ σημαντικότερη είναι η έμφαση του Agnoli στην απόδοση της *bürgerliche Gesellschaft* ως αστικής κοινωνίας, και όχι ως κοινωνίας των ιδιωτών ή των πολιτών. Οι τελευταίες αυτές

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band, Die objektive Logik. Gesammelte Werke*, τόμ. 11, Αμβούργο 1978, σ. 5.

αποδόσεις, προερχόμενες από την (βραχεία) ευφορία των καθεστωτικών ανατροπών του ανατολικοευρωπαϊκού συνασπισμού στα τέλη του 20ού αιώνα, και υποβοηθούμενες από την αυταρέσκεια και τις αυταπάτες πλειστών αναλυτών, ειδικών και πανεπιστημιακών (εν προκειμένω, όχι μόνο στην Ιταλία, αλλά σαφώς και στην Ελλάδα), προβλήθηκαν άκοπα σε άλλες περιόδους της ίδιας έννοιας, συμβάλλοντας περισσότερο σε συσκότιση παρά σε ανάδειξη περιεχομένων. Τα σχόλια του Agnoli εν προκειμένω είναι σαφώς κάτι πολύ πιο περιεκτικό από ‘απλές’ ειρωνικές επισημάνσεις. Δεν επιμένω περισσότερο στο σημείο αυτό, καθώς το έχω επισημάνει σε έτερη δημοσίευση, και πάλι κειμένων του Agnoli.¹⁷

Όσο για την πρώτη αναφερθείσα ατραπό, ο Agnoli δεν παραλείπει, στην ανάλυση της καντιανής φιλοσοφίας, να θέσει στο προσκήνιο το θεμελιώδες ζήτημα του ‘πρωτείου του πρακτικού Λόγου’, το οποίο απασχολεί τη φιλοσοφική διάνοηση από την καμπή του 20ού αιώνα: «Το πρωτείο του πρακτικού Λόγου συνίσταται συνεπώς στο ότι, σε αντίθεση με τον θεωρησιακό, ο Λόγος που προσανατολίζεται ηθικά είναι σε θέση να γνωρίσει τις καθολικές αρχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα από μια συνθετική κρίση *a priori*. Σ’ αυτό έγκειται το πρωτείο του πρακτικού Λόγου, ότι έχει τη δυνατότητα να εξαφανίσει τη διαφορά, το χάσμα μεταξύ φαινομένου και νοουμένου, και με τον τρόπο αυτόν να υπερβεί τα όρια που έχουν τεθεί στον καθαρό Λόγο. Ο πρακτικός Λόγος μπορεί συνεπώς να γνωρίσει αυτό, το οποίο για τον καθαρό Λόγο είναι μόνο διανοητό, αλλά μη δυνάμενο να γνωστεί ... Πρόκειται πάντα για τον ίδιο Λόγο, ο οποίος όμως εξετάζεται “με την πρακτική έννοια”. Με αυτή την έννοια “Ο καθαρός Λόγος είναι μόνος του και αφ’ εαυτού πρακτικός και δίνει (στον άνθρωπο) έναν γενικό νόμο που ονομάζουμε ηθικό νόμο”». Η έμφαση αυτή, της πρωτοκαθεδρίας της πρακτικής επίσης και στο «θεωρησιακό» πεδίο, έχει τις απαρχές της για τον Agnoli συν τοις άλλοις στην εμβληματική προσωπικότητα του Giambattista Vico (ο οποίος πεθαίνει, αφανής, το 1744 στη Νάπολη). Μέσα από την ατραπό αυτήν πλαισιώνεται τόσο η κριτική αντίληψη και ανάλυση της πολιτικής, όχι μόνο για τον Kant, την ηθική του οποίου ο Agnoli, σε πείσμα μιας μακράς παράδοσης, χαρακτηρίζει όχι ως ‘πρωσική’ αλλά ως ‘ιακωβίνικη’, συνεπώς ρητά επαναστατική, αλλά αποκτά και νέες διαστάσεις το ζήτημα της υπερβατολογίας και του στρατηγικού εντοπισμού της (κατά πρώτον, και κατά βάση, στον Kant). Ο Agnoli τονίζει με ιδιαίτερα διδακτικό τρόπο, ότι το υπερβατολογικό στοιχείο στην κριτική φιλοσοφία του Kant αποτελεί ουσιαστικά ένα αναστοχαστικό βήμα πριν την εκτύλιξη της γνωστικής διαδικασίας, ακριβώς αναφορικά με τους τρόπους και τα μέσα αυτής καθεαυτήν της γνώσης και της εξήγησης/νοηματοδότησης της εμπειρίας: «Αποστασιοποιούμενος από την καθημερινή ομιλία, για την οποία το υπερβατολογικό και το υπερβατικό χρησιμοποιούνται αδιαφοροποίητα, ο Kant εννοεί με το υπερβατολογικό μια θέση στη διαδικασία της γνώσης, η οποία είναι *a priori*,

¹⁷ Βλ. υποσημείωση 7.

δηλαδή βρίσκεται πολύ απλά προ της προσλαμβανόμενης εμπειρίας, και όχι τάχα “πέραν” της άμεσης πραγματικότητας». ¹⁸ Όταν αυτή η ερμηνευτική προσέγγιση συνδυαστεί (όπως όντως συνδυάζεται στον Kant) με την προαναφερθείσα περί της πρωτοκαθεδρίας του πρακτικού Λόγου, τότε διανοίγεται ένα πεδίο πρακτικής δραστηριοποίησης, το οποίο για τον Kant δομείται μέσα από τους κανόνες της ελευθερίας, μέχρι του υψηλού σημείου που καταλαμβάνει το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα (δηλαδή ένα πολίτευμα γενικών αρχών ελευθερίας). Από εδώ χαράζονται διάφορες πορείες για τον προσδιορισμό τόσο του ‘υποκειμένου’ που θα επιτελέσει αυτό το έργο της ελευθερίας (ένα ερώτημα, όπως γνωρίζει πολύ καλά ο ίδιος ο Agnoli, το οποίο δεν έχει πάψει να απασχολεί τη διανόηση ακόμη και μετά την καμπή του 21ου αιώνα), όσο και για το περιεχόμενο αυτής της ελευθερίας. Ο αναγνώστης και η αναγνώστρια θα βρουν συνοπτικούς και περιεκτικούς χάρτες πορείας γι’ αυτά τα ζητήματα στις διαλέξεις του Agnoli, οι οποίες ενδέχεται να φανούν ενδιαφέρουσες (αν όχι προκλητικές) επίσης στους ειδήμονες.

Μεταξύ άλλων, τίθεται επί τάπητος, χωρίς βέβαια να εξαντλείται, το ζήτημα της πολιτικής τοποθέτησης του Hegel, κυρίως με αναφορά στις αναπτύξεις του εγχειριδίου της Φιλοσοφίας του δικαίου. Αξιοποιώντας τις μέχρι τότε δημοσιεύσεις των φοιτητικών σημειώσεων από διάφορες πανεπιστημιακές παραδόσεις του Hegel στο αντικείμενο αυτό, ο Agnoli αναφέρει ότι ο Hegel «προσαρμόστηκε δια της λογοκρισίας», σαφώς μετά τα διατάγματα του Κάρλσμπαντ το 1819, με τα οποία ξεκινούν οι ‘διώξεις των δημαγωγών’ στην μετεπαναστατική και μεταναπολεόντεια Γερμανία. Η ερμηνεία αυτή, η οποία παραμένει αμφιλεγόμενη στην εγελιανή γραμματολογία, δεν αποτρέπει ωστόσο την βαθύτερη ανακατασκευή βασικών διατυπώσεων της εγελιανής φιλοσοφίας, στην προοπτική της ιστορικής δυναμικής τους, όπως η περιβόητη σχέση κυρίου και δούλου στη Φαινομενολογία του πνεύματος, αλλά και το φαινόμενο του όχλου στην αστική κοινωνία, με τρόπο ο οποίος επιτρέπει στον Agnoli να συμπεράνει: «Η διαλεκτική του Hegel μετατρέπεται ευθέως σε πολιτικό αγώνα...». Οι συνοπτικές αναπτύξεις του Agnoli για την εγελιανή φιλοσοφία δεν έχουν χάσει διόλου τον γόνιμο χαρακτήρα τους, ακόμη και αν ληφθεί υπόψη το αναπτυγμένο επίπεδο της έρευνας κάποιες δεκαετίες μετά τις εν λόγω διαλέξεις.

Η χαρτογράφηση αυτή συνεχίζεται μέχρι την μεγάλη τροπή που σηματοδοτεί η φιλοσοφία του όψιμου Schelling, ο οποίος θα κοπιάσει ιδιαίτερα για

¹⁸ Η σύγχυση που μπορεί να προκληθεί από την παράβλεψη της διαφοράς μεταξύ υπερβατικού και υπερβατολογικού οδηγεί ενίοτε σε λεκτικές κατασκευές χωρίς κάποιο αντίκρισμα στην πραγματικότητα. Για παράδειγμα, στην ελληνική μετάφραση των Φιλοσοφικών τετραδίων του Λένιν (Απαντα, τόμ. 29, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1989), γίνεται λόγος (σ. 134, 108) για «υπερβατικό ιδεαλισμό», αποδίδοντας έτσι την σαφή ακόμη και στα ρωσικά διατύπωση ‘υπερβατολογικός ιδεαλισμός’ (Трансцендентальный идеализм). Το αν μπορεί εν γένει να υπάρξει ‘υπερβατικός ιδεαλισμός’ μπορεί να αποτελέσει πρόβλημα για ανθρώπους με πλείριο ελεύθερο χρόνο.

να αποκαταστήσει την έννοια του Θεού στη φιλοσοφία, χρησιμοποιώντας συν τοις άλλοις την εννοιολογική σκευή του ιδεαλισμού – μια ιδιαίτερα κριτική εκδοχή του οποίου είχε ενσαρκώσει ο ίδιος στη νεότητά του. Ο Agnoli σπεύδει εν προκειμένω να αποστασιοποιηθεί κριτικά από την ερμηνεία του Schelling, η οποία έχει διατυπωθεί από τον Engels και θα συνεχιστεί από τον Lukács, περί ενός νεαρού κριτικού και ενός ώριμου αντιδραστικού Schelling, εντοπίζοντας τα στοιχεία της ρομαντικής και μυστικιστικής αντίληψης, που αναπτύσσονται στο έργο του ‘τελευταίου’ Γερμανού ιδεαλιστή – «Παρόλο που αποτελεί ο ίδιος τμήμα του γερμανικού ιδεαλισμού, ο Schelling παραπέμπει όλο και περισσότερο στην υπερβατική – και όχι πλέον υπερβατολογική – ενότητα μεταξύ του ΕΓΩ και του Θείου, μια ενότητα η οποία στην πραγματικότητα διαφεύγει της αμεσότητας της διάνοιας, όπως και των διαμεσολαβήσεων του Λόγου».

Ο Agnoli συνέχισε την μελέτη της εκδήλωσης και διαμόρφωσης του θεωρητικού λόγου μέχρι το τέλος της πανεπιστημιακής σταδιοδρομίας του. Το 1989, ενόψει της συνταξιοδότησής του, εκφώνησε μια σειρά από διαλέξεις στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου με τίτλο *Ανατρεπτική θεωρία (Subversive Theorie)*. Οι διαλέξεις επρόκειτο να απομαγνητοφωνηθούν και να διέλθουν από επιμέλεια από τον Christoph Hühne, ο οποίος και τις δημοσίευσε το 1996, με έγκριση του Agnoli, και με τον υπότιτλο «*Το ίδιο το πράγμα*» και η ιστορία του (*“Die Sache selbst” und ihre Geschichte*).¹⁹ Με τις διαλέξεις αυτές ο Agnoli προσφέρει τη δική του ‘γενεαλογία’ της ανατροπής, η οποία – αναπτυσσόμενη αναμφίβολα στο ευρύτερο πλαίσιο της διαλεκτικής παράδοσης των συγκεκριμένων αρνήσεων ως κινητήριων δυνάμεων της ιστορίας – εντοπίζεται ήδη σε αρχαίους χρόνους (δηλαδή στις αντίστοιχες πηγές), και εκδιπλώνεται μέχρι τα πρόθυρα της νεωτερικότητας – «Κάθε ανατροπή παραπέμπει σε μια μονοσήμαντη αρχή, στην αρχή της αντίστασης».²⁰ Γι’ αυτό και οι αρχικοί χαρακτήρες αυτής της αναδρομής είναι η βιβλική Εύα και ο τραγικός Προμηθέας – η μεν δεν υπακούει στη θεία εντολή περί του ‘[οὔ] ξύλο[υ] τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ’, ενώ ο δε κλέβει από τον Δία μια θεμελιώδη πηγή δύναμης, δωρίζοντάς την στους ανθρώπους, μαζί με τη γνώση των τεχνών. Ακολουθεί μια πυκνή ανακατασκευή της αρχαίας ελληνικής και ρωμαϊκής γραμματείας από τη σκοπιά του εκάστοτε ανατρεπτικού φιλοσοφικού λόγου (ή της ανατρεπτικής πρακτικής, όπως ο θεσμός των δημάτων στη Ρώμη). Η ανάπτυξη αποκτά ακολούθως μεγαλύτερη ροπή και περιεχόμενο εξετάζοντας τις αιρετικές, ρητά ανατρεπτικές αντιλήψεις του υψηλού Μεσαίωνα, κορυφούμενες στο υποδειγματικό κεφάλαιο για τον Thomas Müntzer. Οι αναλύσεις αφενός για τους Άγγλους Ισοπεδωτές και Σκαφτιάδες του 17ου αιώνα, όπως και για το ανατρεπτικό περιεχόμενο της σπινοζικής φιλοσοφίας (παράλληλα, για άλλη μια φορά, με τη θεωρία του Vico για την ιστορία), φέρνουν την παράθεση στα πρόθυρα της Γαλλικής

¹⁹ Βλ. υποσημείωση 4.

²⁰ Agnoli, *Subversive Theorie*, ό.π., σ. 21.

Επανάστασης, με τον ιδιαίτερα σημαντικό τονισμό της δημοσιότητας και του Διαφωτισμού. Οι διαλέξεις για την ανατρεπτική θεωρία σταματούν ακριβώς εκεί που αρχίζουν οι διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό, καθώς από την πορεία της ανατροπής γίνεται πλέον μετάβαση στην ανάπτυξη της επανάστασης – κάτι που για τον Agnoli διαρκεί μέχρι το παρόν. Για τον ενδιαφερόμενο αναγνώστη και την ενδιαφερόμενη αναγνώστρια, η συγκεκριμένη ιστορία της θεωρίας του Agnoli εντάσσεται σαφώς σε αναζητήσεις τύπου Ernst Bloch (ο οποίος αναφέρεται συχνά στις εν λόγω διαλέξεις, χωρίς ο Agnoli να ταυτίζεται με όλες τις απόψεις του), ή ακόμη και Walter Benjamin, καθώς επιδιώκει ρητά να διαβάσει την ιστορία ‘ανάτρηχα’, ενάντια στις δεδομένες δομές και στην εκάστοτε καθεστηκία τάξη. Η ανάπτυξη αυτή – τούτο πρέπει να τονιστεί – επιτελείται από τον Agnoli μέσα από συστηματική μελέτη των εκάστοτε πηγών και με σεβασμό στις προθέσεις και τη θέση του εκάστοτε στοχαστή ή αγωνιστή, σε συνδυασμό παράλληλα με δόσεις ειρωνείας, οι οποίες αφορούν κυρίως αντίστοιχα παραδείγματα στο ιστορικό παρόν. Εξάλλου, πέρα από κάθε επιμέρους θεωρητικό ζήτημα, που απασχολούσε και θα συνεχίσει να απασχολεί τους ειδήμονες, αυτό το τελευταίο – το ιστορικό παρόν – αποτελεί την ρητή αφετηρία του Agnoli για την άρθρωση του κριτικού και ανατρεπτικού λόγου. Προς τούτο, δεν μπορώ εδώ παρά να παραθέσω εκ νέου²¹ διατυπώσεις από την κατακλείδα των εν λόγω διαλέξεων:

«Αυτό που αποτελεί άμεσο καθήκον, είναι μια πολύ σκληρή, κοπιώδης εργασία τυφλοπόντικα: αυτή είναι ό,τι έχει απομείνει σήμερα. Φυσικά, η εργασία του τυφλοπόντικα δεν είναι ιδιαίτερα ικανοποιητική, διότι είναι αναμενόμενο ότι δεν προκύπτει κάποια ορατή επιτυχία. Είναι μια εργασία την οποία αναλαμβάνει κανείς χωρίς να γνωρίζει εάν ποτέ θα οδηγήσει σε αίσιο τέλος, μια εργασία η αξία της οποίας για την ιστορική προοπτική παραμένει αβέβαιη.

Πρέπει κανείς να είναι τυφλοπόντικας ακόμη και όταν έχουν αποσαθρωθεί πολλές αυταπάτες. [...] Οι αυταπάτες έχουν καταστραφεί, η διεθνής κατάσταση είναι αντιφατική – και τότε είναι καλό να κυριαρχεί μια κάποια φρόνηση. Τη μορφή της αυταπάτης μπορεί κανείς να την στρέψει ενάντια στους συντάκτες της. Έρχομαι έτσι στην κατακλείδα, η οποία έχει ως εξής: Ότι ο κομμουνισμός υποτίθεται ότι είναι passé, ότι η κοινωνία των ελεύθερων και ίσων υποτίθεται ότι είναι νεκρή, ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία και η γυμνή κεφαλαιοκρατία υποτίθεται ότι έδρεψαν την τελική νίκη στην ιστορία – αυτό είναι η αυταπάτη της αστικής καμπής της χιλιετίας. Με αυτή την έννοια, κλείνω με τον Goethe: Σας αφήνω στην ελπίδα».²²

²¹ Όπως και στη συλλογή *Κείμενα για το κράτος και την πολιτική*, βλ. σημ. 7.

²² *Subversive Theorie*, ό.π. σ. 226-227.

Johannes Agnoli

Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό

(1994)*

Προεισγωγική παρατήρηση,
προπάντων σημασιολογική

Ευχαριστώ την Associazione Culturale Italo-Tedesca της Πέσια, και τον δήμαρχο της Πέσια για τη δυνατότητα που μου έδωσαν, να εκφωνήσω μια σειρά διαλέξεων για τον γερμανικό ιδεαλισμό, η οποία δημοσιεύεται εδώ σε μια μεταγραφή διορθωμένη όπου ήταν αναγκαίο, ενίοτε διευρυμένη, αλλά πουθενά αλλαγμένη. Πρόκειται για ένα κείμενο που εκφωνήθηκε ελεύθερα, και δεν «διαβάστηκε» στο κοινό. Αντιστάθηκα στον όχι μικρό πειρασμό, να μετατρέψω τον ελεύθερο λόγο σε δοκιμιακό. Δεν μετανιώνω γι' αυτό, ακόμη και αν ομολογουμένως η αυθορμησία απέβη εις βάρος της εννοιολογικής σαφήνειας και της αυστηρής ακριβολογίας. Επαναλήψεις, οι οποίες είναι αναπόφευκτες σε μια ελεύθερη διάλεξη, παραμερίστηκαν εν μέρει, χωρίς να εγκαταλειφθούν πλήρως, ακριβώς για να διατηρηθεί η πιστότητα στην ελεύθερη ομιλία. Δεδομένου ότι πρόκειται για μεμονωμένους στοχαστές, κάνω αναφορές σε ιστορικές, βιογραφικές και προσωπικές πλευρές, οι οποίες χρησιμεύουν για μια καλύτερη κατανόηση των φιλοσοφικών θέσεων, προπάντων όμως, για να αποφύγω τον καθαρό μεν αλλά και πολύ αραιό αέρα της αυστηρά επιστημολογικής παρουσίας.

* Μετάφραση: Θ. Γκιούρας. Οι υποσημειώσεις με αραβικό αριθμό είναι του συντάκτη. Υποσημειώσεις με αστερίσκο, όπως και σημειώσεις εντός αγκυλών, είναι του μεταφραστή. Για εργογραφικές πληροφορίες βλ. το προηγούμενο κείμενο στο παρόν τεύχος, Παρατηρήσεις για τον Johannes Agnoli και την ιστορία της φιλοσοφίας.

Κατ' αρχάς μια παρατήρηση, με την οποία ξεκίνησα και στην Πέσια: για να προσανατολιστώ ορολογικά, για να μπορέσω να μεταβώ από την συνήθη γερμανική ομιλία στα ιταλικά, συμβουλευτήκα διάφορα ιταλικά εγχειρίδια για την ιστορία της φιλοσοφίας, αρχής γενομένης από το δικό μου παλιό γυμνασιακό εγχειρίδιο του Stefanini,^{*} μέχρι την σοφή και περίπλοκη ανάπτυξη των Abbagnano[†] και Accornero. Αυτό μου προκάλεσε αποπροσανατολισμό και σύγχυση, είτε αναφορικά με τα περιεχόμενα, τα οποία δεν αντιστοιχούν πάντα σ' αυτό που γνωρίζω και διδάσκω επί σειρά ετών ως φιλοσοφία· είτε εξαιτίας της χρήσης εκφράσεων και εννοιών, οι οποίες κατά την άποψή μου είναι κάθε άλλο παρά εύστοχες. Πρέπει να παραδεχτώ, πως αυτή η σύγχυση υπήρξε σε τελική ανάλυση σωτήρια, μια και έτσι απέκτησα τη δυνατότητα, να παραμείνω κατά το σχολιασμό των φιλοσόφων μας στα πρωτότυπα κείμενα. Κατάφερα έτσι να παρουσιάσω τον δικό μου τρόπο ανάγνωσης, ο οποίος αποστασιοποιείται εν μέρει από την *recta opinio* (δηλαδή την ορθοδοξία) των τρεχουσών ερμηνειών, και οι οποίες, απλώς και μόνο επειδή είναι τρέχουσες και πλαισιωμένες από τις μαρτυρίες εξεχόντων συγγραφέων, δεν σημαίνει απαραίτητως ότι είναι και ορθές. Για να μην μιλήσω για εκείνες τις ερμηνευτικές μονογραφίες, οι οποίες ξεχνούν την σοφή υπόμνηση του Spinoza, να φιλοσοφούν και να ασχολούνται με τη φιλοσοφία *sine ira et studio* [χωρίς οργή και σπουδή]. Ιδιαίτερα αναφορικά με τον γερμανικό ιδεαλισμό, προπάντων αναφορικά με τον Hegel, οδήγησε συχνά την πένα η *ira* (δηλαδή η οργή) αντί για τον Λόγο ή την στοιχειοθετημένη κριτική. Χωρίς κάποιες αντικειμενικίστικες αξιώσεις, και χωρίς τον καταναγκασμό να εξηγήσω ολόκληρα «συστήματα», θα ασχοληθώ με αυτό το οποίο κατά την άποψή μου αποτελεί τα βασικότερα και προβληματικότερα σημεία του θέματος – πράγμα που δεν είναι μόνο πιο χρήσιμο για την κατανόηση φιλοσοφικών προσανατολισμών και συμπερασμάτων, αλλά επίσης, σύμφωνα με την πρόθεσή μου, για να εξασκεί κανείς στη νόηση και στον αναστοχασμό την ίδια διάνοια.

Συνεπώς, τα πρωτότυπα κείμενα. Εδώ προκύπτει μια ακόμη δυσκολία, η οποία πηγάζει από τις ιταλικές μεταφράσεις που έχω στη διάθεσή μου. Μια δυσκολία ιδιόζουσας, ιδιαίτερης σημασίας για την κατανόηση θεωριών, οι οποίες είναι ήδη αυτές καθεαυτές αρκετά περίπλοκες. Με αυτό δεν εννοούνται οι συνήθεις φιλολογικές παρανοήσεις, που προσιδιάζουν σε κάθε μετάφραση, αλλά μια σημαντική σημασιολογική διάσταση, η οποία ανακύπτει όχι μόνο όταν μια μετάφραση δεν αποδίδει ορθώς έναν όρο (ένα πράγμα εντελώς κατανοητό – εγώ ο ίδιος δεν ήξερα να πω σε κάθε περίπτωση ποια έκφραση θα έπρεπε να χρησιμοποιηθεί), αλλά όταν οδηγεί σε μια θεμελιώδη

^{*} Luigi Stefanini, *Sommario storico della filosofia*, S.E.I., Torino 1928.

[†] Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Torino 1946 κ.ε.

αλλαγή της σημασίας. Μου συνέβη λοιπόν συχνά, ότι έπρεπε να ανατρέξω στο γερμανικό κείμενο, για να καταλάβω το ιταλικό. Η δυσκολία είναι διπλή: αφενός το ελάττωμα διασαφήνισης περιεχομενικών προσδιορισμών, ή με άλλα λόγια, ο απaráβλεπτος πλούτος σημασιών των μεμονωμένων γερμανικών εκφράσεων· αφετέρου το γεγονός, ότι οι φιλόσοφοι του γερμανικού ιδεαλισμού χρησιμοποιούσαν ενίοτε για την περίπλοκη ορολογία τους απλές εκφράσεις από την καθομιλουμένη. Μερικές φορές αυτό μπορεί να οδηγήσει σε σημαντικές σημασιολογικές παρεκκλίσεις. Επιτρέψτε μου να αναφέρω μια τέτοια περίπτωση, την οποία θεωρώ παραδειγματική. Ο Lucio Colletti [1924-2001], ο οποίος ασχολήθηκε με αξιέπαινο πάντα τρόπο με τον γερμανικό ιδεαλισμό και συγχρόνως μερίμνησε για τις επιβλαβείς συνέπειές του, αναφέρει στις πραγματείες του συχνά τις πρωτότυπες έννοιες. Παρέχει δε συχνά μεταφράσεις, οι οποίες μπορούν, το λιγότερο, να χαρακτηριστούν ως ευφάνταστες. Έτσι, από το εγγεγραμμένο (και σύνηθες στην γερμανική καθομιλουμένη) «zu Grunde gehen» γίνεται ένα «andar giù» [‘κατεβαίνω’], η σημασία του οποίου παραμένει αινιγματική. Ωστόσο ο Hegel και οι συμπολίτες του θέλουν με αυτή την έκφραση να δηλώσουν απλώς πως κάτι «na in rovina» [καταστρέφεται]. Για να αναπτύξουμε περαιτέρω την σημασιολογική παρέκκλιση του όρου «Grund», και για να κατανοήσουμε ακριβέστερα τις δυσχέρειες που προκύπτουν από εδώ κατά την μετάφραση: η έκφραση «auf den Grund gehen» δεν οδηγεί σε κάποια καταστροφή, παρά σημαίνει «andare fino in fondo ad un problema, ad una situazione» [αναλύω σε βάθος ένα πρόβλημα, μια κατάσταση]. Εάν διαγράψουμε το οριστικό άρθρο και πούμε «auf Grund», τότε εξαφανίζεται η καταστροφή και το πρόβλημα: πολύ απλά «ci si arena» [προσαράσσει] κανείς, και με ακριβέστερη διατύπωση, αυτό το «auf Grund», σημαίνει «a causa di» [εξαιτίας] μιας αμμουδιάς. Εάν θέλετε λοιπόν, βλέπουμε τις διαλεκτικές ιδιαιτερότητες μιας πραγματικά ενδιαφέρουσας γλώσσας, για την οποία το θηλυκό [das Weib] είναι ουδέτερου γένους, αλλά το πράγμα [die Sache] είναι θηλυκού γένους. Σε διάφορα σημεία θα επανέλθω σ’ αυτό το επιχείρημα, για να προτείνω μεταφράσεις, οι οποίες μπορεί μεν υφολογικά να πάσχουν κάπως, αλλά είναι εννοιολογικά ορθότερες.

Έρχομαι τώρα σε μια περίπτωση, η οποία είναι παραδειγματική για τις αναφερθείσες δυσκολίες: μια vera crux [αληθινό βάσανο] για τις μεταφράσεις του Hegel, όχι μόνο στα ιταλικά, αλλά και σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες. Εννοώ τον όρο «bürgerliche Gesellschaft», με τον οποίο θα ασχοληθώ εν συντομία, επειδή του προσιδιάζουν ορισμένες, τουλάχιστον παράξενες

πλευρές. Η «bürgerliche Gesellschaft» της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου (μια έκφραση την οποία προσέλαβε επίσης ο Marx) μεταφράζεται στα ιταλικά, γαλλικά και αγγλικά ως «società civile» [κοινωνία των πολιτών], ενώ ο Hegel κάνει λόγο για την «società borghese» [αστική κοινωνία]. Έχω πραγματευτεί σε άλλο σημείο τις θεωρητικο-πολιτικές συνέπειες αυτής της μετάφρασης,* η οποία μετατρέπει εκ θαύματος την αστική κοινωνία, ένα ιστορικά επακριβές φαινόμενο με ειδικά κοινωνικοοικονομικά χαρακτηριστικά, σε μια «κοινωνία των πολιτών» ιδιαίτερης ποιότητας, η οποία έχει μια σημασία υπόρρητα θετική, εάν όχι ηθικολογική. Είναι όμως τώρα η κοινωνία για την οποία μιλά ο Hegel, αστική ή των πολιτών; Θα μου επιτρέψετε εδώ μια παρέκκλιση. Σε ένα από τα συγγράμματά μου, που δημοσιεύθηκε πριν από καιρό, ασχολούμαι με τα προβλήματα του «αστικού κράτους» [bürgerlichen Staats] – φυσικά του αστικού και όχι του «κράτους των πολιτών» [Zivilstaates] πράγμα που θα ήταν μάλλον γελοίο (πρβλ. το βιβλίο μου Το κράτος του κεφαλαίου [1975]). Θα απαιτούνταν εδώ και άλλες παρατηρήσεις, όχι απαραίτητα επιστημονικές, αλλά του είδους που συμβάλλει στην σημασιολογική διασαφήνιση. Στα σχολικά μου χρόνια στην Ιταλία, συνηθίζοταν να περιγελούμε το ρητό που λέει: «Η εργασία εξευγενίζει τον άνθρωπο», προσθέτοντας ότι «τον κάνει ζώο» (ίσως να λέγεται ακόμη σήμερα). Η αντίστοιχη γερμανική ρήση είναι πολύ πιο εύστοχη, και από κοινωνιολογικής άποψης ακριβέστερη. «Η εργασία εξευγενίζει, εμείς παραμένουμε αστοί», ακριβώς αστοί και όχι πολίτες. Ορισμένες ταβέρνες στη Γερμανία διαφημίζουν πως προσφέρουν «gutbürgerliche Küche» (πράγμα που αντιστοιχεί στο ιταλικό «cucina casalinga» [σπιτική κουζίνα]), και πάλι: αστικό, σίγουρα όχι των πολιτών.

Για να επιστρέψουμε συνεπώς στον Hegel: «αστική κοινωνία» σημαίνει κοινωνία των αστών [bourgeoise Gesellschaft]. Ο Hegel είχε προσδιορίσει επακριβώς αυτή τη σημασία, σίγουρα όχι στις διαλέξεις του για τη φιλοσοφία του δικαίου στο Βερολίνο το 1821, αλλά σ' εκείνες της Χαϊδελβέργης του 1817/18, οι οποίες βεβαίως είναι λιγότερο γνωστές, μια και δημοσιεύθηκαν μόλις το 1983. Στην παρ. 89 της Φιλοσοφίας του δικαίου του 1817/18 διαβάζει λοιπόν κανείς τα εξής για την «αστική κοινωνία»: «Εδώ τα μεμονωμένα άτομα είναι bourgeois, όχι citoyens». Μια οριστική, σημασιολογική εξήγηση

* Πρβλ. την ελληνική συλλογή κειμένων του Agnoli *Κείμενα για το κράτος και την πολιτική*, μετ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2020, σ. 105 κ.ε. Στην ίδια συλλογή περιέχεται το κείμενο *Το κράτος του κεφαλαίου*, στο οποίο αναφέρεται αμέσως παρακάτω ο Agnoli.

προς εξαφάνιση του *civis*, έρχεται από την ίδια την γερμανική γλώσσα, η οποία διακρίνει μεταξύ της «bürgerliche Gesellschaft» και της «società civile», ονόματι «Zivilgesellschaft». Ίσως να είναι αυτές οι σημασιολογικές διαφοροποιήσεις, που έχουν ως συνέπεια την διαφορετική από πλευράς μου ερμηνεία.

Ως είθισται, παραπέμπω για τον Kant στις πρωτότυπες εκδόσεις, για τον Fichte στην έκδοση των Έργων του που επιμελήθηκε ο γιος του, Immanuel Hermann Fichte (Βερολίνο 1835 κ.ε.)· για τον Hegel από την τέταρτη έκδοση των έργων του, δημοσιευμένη από έναν Σύλλογο φίλων του αποβιώσαντος· για τον Schelling χρησιμοποιώ τα Ανάλεκτα Έργα (1859 κ.ε.), δυστυχώς χωρίς τα πρωτότυπα παραθέματα, μια και δεν έχω ο ίδιος τα Έργα.

Οι μεταφράσεις από τα γερμανικά προέρχονται από εμένα, εκτός των παραγράφων της Φιλοσοφίας του δικαίου του Hegel, έκδοση του Βερολίνου 1821. Ο κατάλογος των πηγών και η εξήγηση των συντομεύσεων βρίσκονται στο Παράρτημα.

Η Γαλλική Επανάσταση και η φιλοσοφική Γερμανία

Εισαγωγή

Θα ήθελα εξ αρχής να σχολιάσω ορισμένες από τις δυσκολίες, τις οποίες συναντά κανείς κατά την πραγμάτευση του γερμανικού ιδεαλισμού – διδακτικές, αλλά και εννοιολογικές-σημασιολογικές. Όσο αφορά την διδακτική πλευρά, έχω μπροστά μου ένα κοινό άγνωστο σ' εμένα, και επιπλέον ασυνήθιστο. Πρέπει συνεπώς να βρω την μέση οδό μεταξύ μιας αυστηρά επιστημονικής παρουσίασης, και μιας παρουσίασης η οποία λαμβάνει υπόψη μια ενδεχόμενη, αν και διαφορετική προπαίδεια. Δεν πρόκειται εδώ για ένα ποιοτικό πρόβλημα, αλλά για τον κατάλληλο τρόπο ανάλυσης και παρουσίασης.

Οι εννοιολογικές δυσκολίες προέρχονται από το ότι το λεξιλόγιό μου, ιδιαίτερα στο φιλοσοφικό πεδίο, δεν είναι ιταλικό. Ζητείται λοιπόν μια ορολογία, η οποία είναι συγχρόνως ορθή και κατανοητή, βρίσκοντας κάθε φορά την φιλολογικά ορθή «μετάθεση», είτε στο εννοιολογικό είτε στο μεταφορολογικό πεδίο. Αυτό είναι ένα πρόβλημα με ευρείες συνέπειες, το οποίο αφορά κάθε επιστημονική μετάφραση. Ας σκεφτεί κανείς απλώς το «*sensu comune*» του Vico, για το οποίο μέχρι σήμερα δεν έχει βρεθεί μια κατάλληλη μετάφραση ούτε στα αγγλικά ούτε στα γερμανικά.

Προπάντων όμως, αυτό που μου προκάλεσε σύγχυση ήταν η περιγραφή της ιστορικής συνάφειας, στην οποία αναπτύχθηκε η φιλοσοφική νόηση στη Γερμανία. Σε τούτη την Εισαγωγή θα προσπαθήσω να τονίσω αυτό το πρόβλημα. Δεν εννοώ εν προκειμένω τον μίτο, ο οποίος συνδέει τον γερμανικό ιδεαλισμό με τον Διαφωτισμό, και ο οποίος δεν πρόκειται ποτέ να παραβλεφθεί. Ωστόσο, μου φαίνεται αναγκαία μια διευκρίνιση. Στο αυστηρά φιλοσοφικό, καλύτερα: γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, διαπιστώνεται πάντα η επιρροή του αγγλικού Διαφωτισμού. Όντως, ο Kant ξεκινά από την προβληματική που έχει διατυπώσει ο Hume. Επίσης ο Hegel επιβεβαιώνει την επιρροή που άσκησε η αγγλική φιλοσοφία στη γνώση και ανάπτυξη της γερμανικής. Για να γίνει όμως λόγος άμεσα για «*Illuminismus*» [Διαφωτισμός] και για την ιστορική επίδρασή του, τότε η φιλοσοφική Γερμανία εννοεί προπάντων τον γαλλικό Διαφωτισμό. Ο διαφωτισμένος εμπειρισμός του Locke δεν αποκλείει την θρησκευτική πλαισίωση, μια και αποσκοπεί στη συμφιλίωση μεταξύ Λόγου και Αποκάλυψης, και δεν κατέληξε σε υλισμό και σε αθεϊσμό.

Πολύ περισσότερο, βρίσκουμε τόσο στον Kant όσο και στον Fichte ως πρότυπο του γαλλικού Διαφωτισμού την απόρριψη κάθε είδους θρησκευτικής, αρχικά εξ Αποκαλύψεως μορφής – της λεγόμενης θετικής θρησκείας. Περισσότερο από τον Locke και, στο πολιτικό πεδίο, από τον αγγλικό συνταγματισμό, η ανάπτυξη της γερμανικής διανόησης διαμορφώθηκε καθοριστικά από τον Diderot και τον Rousseau· προπάντων από τον Diderot, ο οποίος αποτελεί ένα ουσιώδες σημείο αναφοράς, επίσης αναφορικά με την θεωρητική οπτική του για την ριζική αλλαγή της κοινωνίας. Δεν είναι τυχαίο, ότι τόσο ο Hegel όσο και ο Goethe αναφέρονται συχνά στον Diderot. Το πρόγραμμα του Diderot: «Να σκέφτεσαι, για να αλλάξεις τον τρόπο σκέψης», επανακάμπει στον Lessing, ο οποίος έθεσε έμφαση στην θεμελιώδη δύναμη του Λόγου, και για τον οποίο η βασική αποστολή του ανθρώπου δεν είναι τόσο η επίτευξη της αλήθειας όσο «η προσπάθεια επίτευξής της». Σε αμφότερους αναδεικνύεται το πραγματικό βασικό θέμα του Διαφωτισμού, το ίδιο που υπάρχει πάντα στον γερμανικό ιδεαλισμό, η *libido sciendi*, η αγάπη για τη γνώση (την οποία η θεολογία χαρακτηρίζει ως αλαζονεία), η οποία την περίοδο της Βίβλου εκφράστηκε στον «πειρασμό» της Εύας, να γνωρίσει το Καλό και το Κακό – ένας πειρασμός, ο οποίος ως γνωστόν χαρακτηρίζει την ιστορία της χειραφέτησης του ανθρώπου.

Ακόμη και όταν η αυστηρή άρνηση της θετικής θρησκείας στη Γερμανία καταλήγει στην συρρίκνωση της θρησκευτικής υπερβατικότητας σε ένα ηθικά εμμενές και πολιτισμικό φαινόμενο, ο Diderot παραμένει παρών. Όταν δε ο Kant κάλεσε, «να έχεις το θάρρος, να χρησιμοποιείς τη διάνοιά σου», αναφερόταν μονοσήμαντα στη ρήση του Diderot: «Έχε θάρρος, και απελευθερώσου από τον ζυγό της θρησκείας».

Ωστόσο, αυτός ο μίτος της συνάφειας μεταξύ Διαφωτισμού και επανάστασης χάνεται εντελώς στο εγχειρίδια και στα σχολικά βιβλία. Στην αλλοίωση αυτή συμβάλλουν, κατά την άποψή μου, επίσης η πολιτισμική συγχρονία και, εν μέρει, οι προσωπικές αλληλεπικαλύψεις μεταξύ ιδεαλισμού και ρομαντισμού. Ο γερμανικός ρομαντισμός, ο οποίος ήταν και πολιτικός (πολιτικός ρομαντισμός), διατυπώνει την πιο αποφασιστική απάντηση της αντεπανάστασης, δηλαδή την επιστροφή στις αρχές τις οποίες απέρριψαν ο Διαφωτισμός και η επανάσταση: πίστη, θρησκευτικό αίσθημα, απόρριψη του Λόγου – και ούτω καθεξής μέχρι την αποθέωση του μεσαιώνα και των κοινωνικοπολιτικών δομών του. Το «γαλάζιο άνθος» του Novalis ενώνεται δια του συγγράμματος *Ο Χριστιανισμός ή η Ευρώπη* (ένα δοκίμιο του Novalis το

οποίο το έχει περί πολλού ο Wojtyła^{*)} με το Διάταγμα του Κάρλσμπαντ του Metternich (1819). Θρησκεία λοιπόν, αντί για Λόγο και επιστήμη. Ο Hegel όμως λέει, παραπέμποντας στον Goethe: «Για λογική και για επιστήμη νιώσε συ καταφρόνια, και για το χαμό σου θα φροντίσει ο Διάβολος».*

Η ιστορική εξίσωση ιδεαλισμού και ρομαντισμού, η διαγραφή της αντίθεσής τους, σίγουρα συνέβαλλε στο ότι η Γαλλική Επανάσταση εξαφανίστηκε από τον ορίζοντα στον οποίο ερμηνεύεται συνήθως ο γερμανικός ιδεαλισμός. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι η Γερμανία είχε συμπράξει πολιτικά στην επανάσταση. Ιακωβίνοι υπήρχαν και στη Γερμανία, όπως εκείνοι του Μάιντς, οι οποίοι ήταν αποφασισμένοι να ενωθούν με την γαλλική Πολιτεία. Απλώς αυτοί οι Ιακωβίνοι ήταν μεν σχεδόν πάντα καντιανοί, αλλά δεν είχαν καθόλου αβράκωτους. Ο ιδεαλισμός συμβάλλει και αυτός στην ιστορική καθυστέρηση που χαρακτήριζε την μεσευρωπαϊκή πρόοδο. Ήδη τότε η Γερμανία χαρακτηριζόταν ως «καθυστερημένο έθνος» σε οικονομικό, πολιτικό, κοινωνικό επίπεδο. Όπως όμως λέει ο Windelband στο υποδειγματικό *Εγχειρίδιο της ιστορίας της φιλοσοφίας*: ιδιαίτερα την περίοδο της αθλιότερης πολιτικής κατάστασής της, η Γερμανία επέτυχε εξαιτίας του συνδυασμού ποίησης και φιλοσοφίας, εξαιτίας της συγκαιρινής ύπαρξης του Goethe και του Kant, ένα επίπεδο διάνοησης, το οποίο συνέβαλλε στην πολιτισμική μεταβολή της Ευρώπης.

Το ουσιώδες όμως, στοιχείο αυτής της μεταβολής ήταν η Γαλλική Επανάσταση. Ως καθοριστική αποδείχτηκε εξάλλου και για τον γερμανικό ιδεαλισμό. Ωστόσο, στις κοινές πραγματείες της ιστορίας της φιλοσοφίας φαίνεται η Γαλλική Επανάσταση να χάνει πάντα την ιδιάζουσα φιλοσοφική αξιολόγηση της, ως εάν να μην ήταν κάτι σοβαρό και να μην αξίζει μια θεωρητική εξέταση. Στο πλαίσιο του θέματός μας, η έλλειψη αυτή της προσοχής είναι τουλάχιστον ανεύθυνη, ιδιαίτερα αν σκεφτεί κανείς, πως σε καμία άλλη χώρα η Γαλλική Επανάσταση δεν ήταν τόσο παρούσα και όχι μόνο προσλήφθηκε τόσο έντονα, αλλά βιώθηκε επίσης, όπως στη Γερμανία. Βιώθηκε στο βαθύτερο νόημά της, δηλαδή στην ριζική ανατροπή των κοινωνικοπολιτικών δομών, του τρόπου σκέψης και της προοπτικής των ιδεών. Εμβληματική ως προς αυτό είναι η ιστορική ρήση, με την οποία ο Goethe σχολίασε τη νίκη του επαναστατικού γαλλικού στρατού επί των συμμαχικών στρατευμάτων

* Εννοείται ο Karol Józef Wojtyła, ο οποίος υπήρξε Πάπας της Καθολικής Εκκλησίας από το 1978 μέχρι το 2005.

* Συνδυασμός των στίχων 1851 και 1866-67 από τον Φάουστ του Goethe.

στο Βαλμύ (29 Σεπτεμβρίου 1792), δηλαδή τον «κανονιοβολισμό του Βαλμύ», αυτόπτης μάρτυρας του οποίου υπήρξε ο Goethe: «Εδώ και σήμερα ξεκινά μια νέα περίοδος στην παγκόσμια ιστορία, και θα μπορείτε να λέτε ότι ήσασταν παρόντες» (*Εκστρατεία στη Γαλλία*, πλήρης έκδοση Artemis, τόμ. 12, 289). Επίσης ο Kant είχε ενθουσιαστεί με αυτή τη νίκη. Θα το δούμε αργότερα. Μια από τις πρώτες πραγματείες του Fichte, από το 1793, πραγματευόταν την Επανάσταση, και την υπερασπιζόταν ενάντια σε όλες τις προκαταλήψεις, για να διορθώσει την κρίση της δημοσιότητας γι' αυτήν. Ο Hegel ύμνησε επαινετικά την Επανάσταση, με σαφώς ποιητικούς τόνους, κάνοντας λόγο για μια «θαυμάσια ανατολή του Ηλίου (...) σαν μόλις τώρα να προέκυψε πραγματική συμφιλίωση του θείου στοιχείου και του κόσμου (*Ιστορία της φιλοσοφίας*, IX, σ. 535 κ.ε.). Αυτό σημαίνει: Ενώ κατά την πραγμάτευση του γερμανικού ιδεαλισμού κατά κανόνα η φιλοσοφία προχωρά από διανόημα σε διανόημα, από ιδέα σε ιδέα, από έννοια σε έννοια, από πρόσωπο σε πρόσωπο, σε έναν πλήρως αυτόν κόσμο, ο οποίος δεν συνδέεται με την πραγματικότητα και με τις πραγματικές δυσχέρειές της, η φιλοσοφική Γερμανία συνειδητοποιήθηκε η ίδια ως τμήμα μιας ιστορικής-επαναστατικής διαδικασίας και αναγνώρισε τον εαυτό της χωρίς κανένα ενδοιασμό στην Γαλλική Επανάσταση. Έτσι το λέει ο Heinrich Heine στο έργο του *Ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας στη Γερμανία* [1833]: έτσι και λίγο καιρό αργότερα ο Marx, ο οποίος διατύπωσε κριτικά το γερμανικό πρόβλημα, πως κάθε επαναστατική τάση μετατρέπεται σε αντεπανάσταση. Έτσι και ο πρώτος Hegel στο αξιοσημείωτο χωρίο της διάλεξής του για την ιστορία της φιλοσοφίας: «Σ' αυτές τις φιλοσοφίες (του Kant, του Fichte, του Schelling) η επανάσταση έχει κατατεθεί και διατυπωθεί με τη μορφή διανοημάτων. (...) Σε τούτη την μεγάλη περίοδο της παγκόσμιας ιστορίας, (...) συμμετείχαν μόνο αυτοί οι δύο λαοί, ο γερμανικός και ο γαλλικός λαός. (...) Τα άλλα έθνη δεν συμμετείχαν. (...) Στη Γερμανία η αρχή αυτή (η Επανάσταση) εξόρμησε ως διανόημα, ως πνεύμα, ως έννοια, στη Γαλλία εξόρμησε μέσα στην πραγματικότητα» (*Ιστορία της φιλοσοφίας*, XV, σ. 534 κ.ε.).

Ο ουσιώδης συνδυασμός μεταξύ Επανάστασης και φιλοσοφίας διαρκεί επίσης μετά την αντιστροφή της Επανάστασης στον ναπολεόντειο ιμπεριαλισμό, όπου παραμένει σε μια κατάσταση διλήμματος και αμφιβολίας. Στις *Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος* ο Fichte περνά από τον αρχικό ιακωβινισμό του στον εθνικισμό· ο Josef Görres περνά από τον νεανικό αντικληρικαλισμό του στην ίδρυση του *Ερμή του Ρήνου* (στον οποίο αναφερόταν ο Ναπο-

λέων όταν μιλούσε για την «τέταρτη εξουσία») και στον λεγόμενο σκοταδισμό. Αντιθέτως, ο Goethe και ο Hegel δεν βλέπουν καμία τομή μεταξύ της Επανάστασης και του Ναπολέοντα. Ακόμη και η σκληρή και τραχιά απήχηση των ναπολεόντειων στρατιωτικών εκστρατειών, οι οποίες κατέστρεψαν το παλαιό Ράιχ, δεν μπόρεσε να εκτοπίσει τις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης από τους φιλοσοφικούς στοχασμούς. Μπορεί κανείς να μιλήσει για έναν βαθύ πολιτισμικό διχασμό: για τη φιλοσοφία η Επανάσταση παρέμεινε ένα σταθερό σημείο αναφοράς, παρόλο που προέκυψαν κάποια ζητήματα. Η φιλοσοφική Γερμανία συνέχισε την οδό της ανανέωσης, ενώ ο υπόλοιπος μεσευρωπαϊκός κόσμος στράφηκε στον Metternich. Το γεγονός ότι αργότερα και ο Schelling στράφηκε σ' αυτή την οδό, είναι ένα άλλο ζήτημα, για το οποίο θα γίνει αργότερα λόγος.

Για να κλείσουμε τούτη την σύντομη αναδρομή, μία ακόμη παρατήρηση, η οποία εξηγεί το ιστορικό πλαίσιο. Όταν μιλάμε για την αντίθεση ιδεαλισμού και ρομαντισμού, και για το ότι ο πρώτος προσανατολίζεται στην ιστορική πραγματικότητα και στην Επανάσταση, ενώ ο δεύτερος στην ευρωπαϊκή αντίδραση, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε, πως αυτές οι διαδικασίες έχουν και ένα πολιτισμικό-θρησκευτικό υπόβαθρο, το οποίο ξεχνιέται πολύ συχνά. Ως γνωστόν, οι μεγαλύτεροι ποιητές και στοχαστές του ρομαντισμού προέρχονται από μια προτεσταντική παράδοση, αλλά αποδέχτηκαν την καθολική πίστη. Αντιθέτως, η γερμανική φιλοσοφία, και όχι μόνο η ιδεαλιστική, είναι κατά κύριο λόγο προτεσταντικής προέλευσης. Έχει συνεπώς εμβληματικό χαρακτήρα και αποκτά μια επακριβή ιστορική σημασία αυτό που – σύμφωνα με τον μύθο – συνέβη στο προτεσταντικό θεολογικό ίδρυμα του Τύμπινγκεν, το περιβόητο και μέχρι σήμερα υπάρχον Εγκαθίδρυμα του Τύμπινγκεν, όταν κατέφθασε η είδηση για την πτώση της Βασιλίας. Τρεις νεαροί φοιτητές θεολογίας βάπτισαν το δέντρο στην αυλή «δέντρο της ελευθερίας» και χόρεψαν γυμνοί γύρω του. Οι τρεις αυτοί διαγράφηκαν από το ίδρυμα, και ήταν: ο Hegel, ο Schelling και ο Hölderlin.

Η ανακάλυψη του κριτικού υποκειμένου:
Kant, ο «κονιορτοποιητής των πάντων»

Το να θέλει κανείς να εξηγήσει σε μία διάλεξη τον Kant και την Κριτική του καθαρού Λόγου, δεν είναι δύσκολο, είναι παράτολμο. Θα προσπαθήσω να αναδείξω τα σημαντικότερα σημεία της ανάλυσής του, η οποία αφορά κυρίως το πρόβλημα της γνώσης. Θέλω δε επίσης να προσπαθήσω, να καταστήσω κατανοητό το διανόημα του Heine, το οποίο συνδυάζει τον Kant με την Γαλλική Επανάσταση, και μάλιστα διατυπώνει τον ισχυρισμό, πως αυτός είναι πιο επαναστατικός από τον Robespierre. Αυτό που έχει όμως επίσης σημασία, είναι να κατανοήσουμε, γιατί ο Windelband στο ήδη αναφερθέν σύγγραμμά του *Ιστορία της φιλοσοφίας*, μιλά για την Κριτική του καθαρού Λόγου ως το θεμελιώδες κείμενο κάθε μελλοντικού φιλοσοφείν – είτε με την θετική έννοια μιας συνέχισης του Kant, είτε με την κριτική έννοια της ανάπτυξης μιας θέσης, η οποία βρίσκεται σε αντίθεση προς αυτόν. Προπάντων δε έχει σημασία να καταλάβουμε, γιατί ο ίδιος ο Kant, όχι χωρίς περηφάνια, θεώρησε την θεωρητική έρευνά του ως μια κοπερνίκεια στροφή, η οποία ανατρέπει εκ βάθρων κάθε παραδοσιακή φιλοσοφική θέση. Βεβαίως, κάθε φιλόσοφος, είτε ο Hegel είτε ο Marx, είτε ο Fichte είτε ο Descartes ή ο Spinoza, θεωρεί πως έχει αναδείξει ένα νέο διανόημα, το οποίο διαφέρει από όλα τα άλλα. Ωστόσο, το πράγμα είναι διαφορετικό με τον Kant.

Είναι εδώ αναγκαίο, να προηγηθούν ορισμένες ορολογικές παρατηρήσεις αφενός, αλλά επίσης ιστορικές αφετέρου. Κατά πρώτον η έκφραση «κριτική». Ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο με την ελληνική προέλευσή του. Η «κριτική» έχει αρχικά μια άλλη σημασία από εκείνη της καθομιλουμένης καθημερινότητας. Με την «κριτική» ο Kant εννοεί τη στάθμιση των ορίων και της ικανότητας που έχει ο Λόγος κατά την πραγματική κατανόηση της πραγματικότητας, επιπλέον δε το πρόβλημα, ποιο κριτήριο πρέπει να χρησιμοποιηθεί για τούτη τη στάθμιση. Το «κριτικό υποκείμενο» δεν είναι συνεπώς για τον Kant το υποκείμενο που ασκεί κριτική, αλλά το υποκείμενο, του οποίου την ικανότητα και τα όρια θέλει να αναλύσει και να σταθμίσει ο Kant. Με αυτή την ανάλυση θα προσκρούσουμε σε έννοιες, οι οποίες αποκτούν ένα ιδιόμορφο νόημα, προπάντων τις δύο θεμελιώδεις έννοιες «a priori» [εκ των προτέρων] και «υπερβατολογικό». Αυτές οι δύο εκφράσεις αλληλοαντιστοιχούνται από την καθαρά γνωσιοθεωρητική σκοπιά. Για τον Kant το «υπερβατολογικό» δεν είναι κάποιο περιεχόμενο που βρίσκεται υπεράνω του γνω-

στικού ή αισθητηριακού κόσμου. Αποστασιοποιούμενος από την καθημερινή ομιλία, για την οποία το υπερβατολογικό και το υπερβατικό χρησιμοποιούνται αδιαφοροποίητα, ο Kant εννοεί με το υπερβατολογικό μια θέση στη διαδικασία της γνώσης, η οποία είναι a priori, δηλαδή βρίσκεται πολύ απλά προ της προσλαμβανόμενης εμπειρίας, και όχι τάχα «πέραν» της άμεσης πραγματικότητας. Η υπερβατολογικότητα είναι συνεπώς αυτό που βρίσκεται ήδη εντός μας, στη διάνοιά μας, πριν από την άμεση εμπειρία, ως μορφή ή κατηγορία, και μας καθιστά ικανούς να γνωρίσουμε την πραγματικότητα [Realität]. Αλλά και εδώ πρέπει να γίνει μια διασαφήνιση. Η έκφραση «προ της εμπειρίας» δεν αναφέρεται από τον Kant σε μια γνωστική διαδικασία η οποία πραγματοποιείται σε ένα χρονικό διάστημα. Στα «Προλεγόμενα» του 1783, αναφερόμενος σε κάποιες ενστάσεις που είχαν διατυπωθεί απέναντι στην πρώτη έκδοση της Κριτικής του καθαρού Λόγου (1783), γράφει ο Kant, πως εν προκειμένω δεν γίνεται λόγος για τη γέννηση, δηλαδή την χρονική ανάπτυξη της εμπειρίας, αλλά γι' αυτό που περιέχεται σ' αυτήν. Όταν λοιπόν μιλά κανείς για υπερβατολογικές κατηγορίες και μορφές, οι οποίες προηγούνται της εμπειρίας, τότε εννοείται πάντα κάτι δομικό και όχι κάτι χρονικό. Ο Kant δεν ήταν λοιπόν προασπιστής της «εγγένειας», απέρριπτε την αντίληψη, σύμφωνα με την οποία στην αρχή της γνωστικής διαδικασίας βρίσκονταν κάποιες εγγενείς ιδέες· το δικό του a priori παρουσιάζει τους δομικούς όρους, χωρίς τους οποίους θα ήταν αδιανόητη η νόηση της πραγματικότητας αυτής καθεαυτήν.

Η ιστορική προεισαγωγική παρατήρηση αφορά τη θέση του Kant απέναντι στη φιλοσοφία και τον σχολαστικισμό, τον δογματικό ορθολογισμό της εποχής του, προπάντων απέναντι στη φιλοσοφία του Christian Wolff, τον οποίο θέλει σαφώς να υπερβεί. Για τον ίδιο τον Wolff δεν θέλω να κάνω εδώ κάποιο περαιτέρω σχόλιο: Είχε μεν κάποια ιστορική σημασία – αλλά μόνο στο αυστηρά γλωσσικό πεδίο. Σ' αυτόν οφείλεται η μετάφραση της λατινικής φιλοσοφικής ορολογίας. Όπως και αν έχει, ο δογματικός ορθολογισμός του Wolff αποτελεί μια αφετηρία για την κριτική του Kant, ο Kant υποβάλλει ακριβώς σε αυστηρό έλεγχο την άκριτη εμπιστοσύνη του Wolff στην άπειρη γνωστική δυνατότητα του Λόγου. Μια δεύτερη ιστορική αφετηρία του Kant, είναι η από πλευράς του απόρριψη της εμπειρικής αισθησιοκρατίας του Locke, ο οποίος ανήγαγε κάθε μορφή γνώσης, επίσης και διανοητικής, σε μια αισθητηριακή εντύπωση: «Nihil est in intellectu quod non fuerit in

sensu».* Τέλος, ένα τρίτο σημείο βρίσκουμε στη γνωσιοθεωρία του David Hume, η οποία επηρέασε επίσης μονοσήμαντα τις κριτικοφιλοσοφικές απαρχές του Kant. Ο Hume έλαβε ως αφετηρία, ότι οι γενικοί κανόνες της νόησης δεν έχουν αντικειμενικό χαρακτήρα, αλλά αποτελούν ζήτημα συνήθειών: οι λογικοί συλλογισμοί αποτελούν συμπεράσματα από τις συνήθειες του ανθρώπου, τα οποία γίνονται έννοιες γενικής ισχύος. Ας πάρουμε για παράδειγμα την αιτιότητα: εάν παρατηρήσει κανείς, πως ένα συγκεκριμένο γεγονός οδηγεί συνήθως σε ένα άλλο, τότε συμπεραίνουμε αυθαίρετα πως υπάρχει ένας νόμος αιτιότητας. Ο Kant πιστεύει, πως και από αυτό το είδος του σκεπτικισμού διαφεύγει μια αυστηρή ανάλυση της ικανότητας γνώσης. Υπάρχει ωστόσο ακόμη ένας στοχαστής, ο οποίος με μια συγκεκριμένη έννοια συνέβαλλε στην φιλοσοφική μόρφωση του Kant: ο Leibniz. Σίγουρα όχι ο γνωστός Leibniz της Θεοδικίας και της Μοναδολογίας, αλλά ο γνωσιοθεωρητικός Leibniz, ο οποίος ως απάντηση στον Locke διαπιστώνει ακριβώς την ύπαρξη ενός *a priori* της διάνοιας επίσης στην αισθητηριακή γνώση. «*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*».* Εάν όλα όσα βλέπουμε, ακούμε, αισθανόμαστε ή σκεφτόμαστε προέρχονται από τις αισθήσεις, τότε η εντύπωση των αισθήσεων συναντά έναν παράγοντα, ο οποίος είναι ήδη δεδομένος: ακριβώς τη διάνοια.

Ο Kant σίγουρα δεν ήταν οπαδός του Leibniz. Στον Leibniz, ο οποίος πίστευε πως μπορεί να γνωρίσει την πραγματικότητα αναλύοντας έννοιες, ο Kant απάντησε ότι θέλει να γνωρίσει την πραγματικότητα και όχι να αναλύσει έννοιες. Εδώ μια σύντομη παρατήρηση για την θεμελιώδη γνωσιοθεωρητική διαφορά, την οποία διατυπώνει ο Kant μεταξύ της αναλυτικής και της συνθετικής κρίσης, ακριβώς αναφορικά με τον Leibniz – θεμελιώδης εξαιτίας των συμπερασμάτων τα οποία αντλεί από εδώ ο Kant, όταν προσ-

* «Δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια, το οποίο να μην υπήρξε πριν στις αισθήσεις». Η διατύπωση αυτή δεν απαντά με την εν λόγω μορφή στον Locke, ο οποίος ωστόσο στο έργο του *An Essay concerning human understanding* (II, 1, παρ. 5) διατυπώνει την πεποίθηση, πως τα περιεχόμενα της διάνοιας προέρχονται είτε από τις αισθήσεις είτε από τον αναστοχασμό.

* «Δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια, το οποίο να μην υπήρξε πριν στις αισθήσεις, εκτός από την ίδια τη διάνοια». Παρόλο που είθισται η διατύπωση αυτή να αποδίδεται στον Leibniz ως κορύφωση της γνωσιοθεωρητικής αντίληψής του (κυρίως με αναφορά στα *Nouveaux Essais* του 1765), η σύγχρονη έρευνα διαπιστώνει αφενός ότι αποτελούσε εν πολλοίς κοινή παραδοχή της περιόδου, και ότι ο ίδιος ο Leibniz δεν ταυτίζεται με την εν λόγω αντίληψη.

διορίζει εγγύτερα τα γνωστικά όρια του Λόγου, όρια τα οποία υπερβαίνονται, όταν ο «καθαρός» Λόγος δια των αναλυτικών κρίσεων διατυπώνει στοχασμούς για την πραγματικότητα, πέραν κάθε εμπειρίας. Μια αναλυτική κρίση δεν μας φέρνει καμία νέα εμπειρία, περιορίζεται στο να αναπτύξει το περιεχόμενο μιας έννοιας, χωρίς να διευρύνει αυτή την τελευταία σε μια νέα διάσταση. Όταν ισχυρίζομαι για ένα σώμα, ότι είναι ευρύ, τότε αναλύω την έννοια του σώματος χωρίς να προσθέτω νέες γνώσεις, μια και το εύρος περιέχεται ήδη στην έννοια του σώματος. Όταν όμως ισχυρίζομαι, ότι ένα σώμα είναι βαρύ, τότε δημιουργώ μια σύνθεση μεταξύ της δεδομένης έννοιας και ενός επιπλέον γεγονότος, το οποίο δεν περιέχεται στην έννοια. (Υπάρχουν και ελαφρά σώματα). Η σύνθεση μιας κρίσης έγκειται στο ότι συνδυάζει κανείς ένα διανόημα με μια εμπειρία.

Εδώ βλέπουμε ήδη την απαρχή αυτού που θα είναι η κοπερνίκεια στροφή του Kant. Όταν ο Heine μίλησε γι' αυτή τη στροφή και για τον Kant ως επαναστάτη, είχε κατά νου αρχικά την αποκαθήλωση της έννοιας του Θεού, η οποία αναπτύσσεται στην Κριτική του καθαρού Λόγου. Ο ίδιος ο Heine θεώρησε ως θεμελιώδες στην κοπερνίκεια στροφή (στο ιταλικό κείμενο ο όρος στροφή μεταφράζεται ως επανάσταση, ενώ ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο «επανάσταση» μόνο για πολιτικά συμβάντα) τη διαφορά, την οποία διατυπώνει ο Kant μεταξύ αυτού που μπορεί να γνωρίζει ο Λόγος, και αυτού που ενδέχεται να υπάρχει, αυτού δηλαδή που μπορεί να το διανοηθεί, αλλά όχι να το γνωρίσει. Το πρώτο είναι το «φαινόμενο», αυτό που βλέπουμε ή ακούμε καθημερινά· το άλλο είναι το «νοούμενο» (από το ελληνικό «νους», για το διανόημα, τη διάνοια), αυτό που είναι μόνο νοητό, αλλά το οποίο δεν μπορεί κανείς να γνωρίσει πραγματικά δια της εμπειρίας. Ενόψει συνεπώς του γεγονότος, ότι δεν μπορεί κανείς να γνωρίσει το «πράγμα καθεαυτό» (εκτός της εμπειρίας: το πράγμα για μένα), ο Kant ήθελε σε τελική ανάλυση να προσπαθήσει να ανακαλύψει ποια είναι η πραγματική γνωστική δύναμη του Λόγου.

Το πρώτο πράγμα που αναλαμβάνει να κάνει, είναι η υπέρβαση του λεγόμενου «αφελούς ρεαλισμού». Ωστόσο, αυτός ο ρεαλισμός δεν είναι και τόσο αφελής· πολύ περισσότερο, πρόκειται για τον καθημερινό τρόπο της σκέψης και του στοχασμού μας. Όταν βλέπω ένα ποτήρι, σκέφτομαι «αφελώς», ότι το ποτήρι είναι έτσι όπως το βλέπω· όταν βλέπω ένα δέντρο, τότε σκέφτομαι πως η εμφάνισή του αντιστοιχεί στην πραγματικότητα. Κανείς δεν σκέφτεται σοβαρά, τι σημαίνει το ότι μια αγελάδα, με τα διαφορετικά αρθρωμένα οπτικά όργανά της, βλέπει το δέντρο με εντελώς διαφορετικό

τρόπο απ' ό,τι εμείς. Καταργώντας τον αφελή ρεαλισμό, ο Kant, θεωρούμενος από μια γνωσιοθεωρητική σκοπιά, καταργεί την οντική αντικειμενικότητα του πράγματος για τη γνώση. Αυτό δεν σημαίνει, ότι για τον Kant δεν υπάρχει τάχα τίποτε έξω από την εμπειρία του υποκειμένου· ο Kant απλώς διαπιστώνει, ότι η οντική αντικειμενικότητα, δηλαδή η αντικειμενικότητα του Είναι, από τη στιγμή που δεν μπορεί να γνωστεί, χάνει κάθε ενδιαφέρον. Υπάρχει σαφώς μια αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά μόνο εκείνη του αντικείμενου της γνώσης – ακριβώς δηλαδή όχι μια οντική, αλλά μια γνωσιοθεωρητική. Θα έχουμε να πούμε και άλλα για τις συνέπειες αυτής της κοπερνίκειας στροφής.

Στην πρώτη έκδοση της Κριτικής του καθαρού Λόγου του 1781 – μια έκδοση που ελάχιστα κατανοήθηκε, αλλά υποβλήθηκε πολύ σε κριτική – ο Kant είχε παρουσιάσει συνοπτικά τη θέση του, σύμφωνα με την οποία ο Λόγος προσδιορίζει αλλά δεν δημιουργεί το αντικείμενο που βλέπουμε, αισθανόμαστε, ακούμε και γνωρίζουμε. Αλλά το αντικείμενο της γνώσης είναι μια πραγματικότητα που έχει παραχθεί από το υποκείμενο. Στην δεύτερη έκδοση του 1786 ο Kant συνεχίζει την ανάλυσή του, προσδιορίζοντας ακριβέστερα «πώς ο Λόγος διαβλέπει μόνο αυτό που ο ίδιος παράγει σύμφωνα με το σχέδιό του» – τρόπον τινά, μια ελαφριά απήχηση του Vico (Κριτική, Β XIV). Ας συνοψίσουμε αυτό το καθοριστικό χωρίο: το πράγμα καθεαυτό «εντυπωσιάζει» το γνωστικό υποκείμενο, αλλά το αντικείμενο της γνώσης ξεπερνά αυτή την αρχική εντύπωση και είναι το προϊόν του Λόγου. Στο σημείο αυτό πρέπει η έρευνα να ερευνήσει τις δομές της ίδιας της διάνοιας, δηλαδή: τη γνωσιοθεωρητική μορφή του υποκειμένου, οι οποίες επηρεάζουν τη γνώση και μετατρέπουν το ίδιο το πράγμα, το νοούμενο, σε ένα φαινόμενο του υποκειμένου.

Παράλληλα: εάν το πράγμα καθεαυτό έχει μόνο μία ειδική λειτουργία, και δη εκείνη της αρχικής ώθησης της γνωστικής διαδικασίας, τότε είναι προφανές πως ο Kant μας θέτει προ ενός μεγάλου προβλήματος. Διότι το ερώτημα είναι: Πώς μπορεί η κριτική να ξεκινά από ένα νοούμενο που δεν δύναται να γνωστεί; Εντυπωσιάζει τις αισθήσεις του ανθρώπου, συνεπώς υπάρχει – απλώς, δεν γνωρίζει κανείς, πόθεν έρχεται. Από τη στιγμή που έχει προσληφθεί το πράγμα καθεαυτό (το δέντρο, η διάθεσή μου), από τη στιγμή που έχει εντυπωσιάσει τις αισθήσεις, χάνει το δικό του γνωσιοθεωρητικό Είναι και εμπίπτει, με γνωσιοθεωρητική διατύπωση, στο Μηδέν. Θα πρέπει λοιπόν κανείς να αναρωτηθεί, εάν αυτό που είναι γνωστό στο υποκείμενο, είναι ίσως κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό που το εντυπωσίασε· εάν η

γνωσιοθεωρητική ουσία του αντικειμένου δεν είναι ήδη η ουσία του μεταβλημένου πράγματος: η μετατροπή του νοούμενου σε πράγμα για εμένα, το οποίο είναι εντελώς αποκομμένο από την πραγματικότητα που με περιβάλλει. Όπως βλέπουμε, σε τούτη τη λήψη θέσης, έχει διατηρηθεί κάτι από τον Hume, το οποίο τίθεται ρητά ενάντια στις θέσεις του Wolff για τον δογματικό ρεαλισμό, και του Locke για την αισθησιοκρατία.

Ας παρακολουθήσουμε αυτή την τροπή περαιτέρω. Ενώ ο Leibniz είχε διαπιστώσει, ότι η διάνοια υπάρχει πριν από κάθε αισθητηριακή εμπειρία ως εκ των ων ουκ άνευ συνθήκη κάθε αισθητηριακής εμπειρίας, ο Kant εντείνει ακόμη περισσότερο το ρόλο της διάνοιας καθεαυτήν. Η διάνοια δεν είναι η *tabula rasa* του Locke, πολύ περισσότερο είναι δομημένη με μορφές, οι οποίες μετατρέπουν την εντύπωση σε κάτι άμεσα γνωρίσιμο. Η εντύπωση ως τέτοια δεν είναι εισέτι μια γνώση, συγχρόνως δε η εντύπωση που μετατρέπεται από τη διάνοια είναι απλώς η γνώση καθαρών φαινομένων. Στην ιδιομορφία της διάνοιας ως φορέα που προσδιορίζει τα φαινόμενα, βρίσκουμε τους κανόνες εκείνους που καθιστούν τα πράγματα δυνατά να γνωστούν.

Ο Kant προχωρά συνεπώς στην κριτική του με τέτοιο τρόπο, ώστε αναλύει τον τρόπο εργασίας της διάνοιας στην πορεία της γνώσης. Θέλει να ανακαλύψει τα στοιχεία, τα οποία βρίσκονται *a priori* στη διάνοια, και από τα όποια πρέπει τρόπον τινά να διέλθει η εντύπωση για να γίνει γνώση: Ποιες είναι οι αισθητηριακές μορφές, που οδηγούν στο ότι αυτό μας εντυπωσιάζει, γίνεται «ορατό», προσλήψιμο· ποιες είναι οι εννοιακές κατηγορίες, οι οποίες μετατρέπουν το προσληφθέν σε πραγματική γνώση του φαινομένου; Ο Kant ασχολείται με το πρώτο πρόβλημα στην *Υπερβατολογική αισθητική* του, για να μεταβεί μετά για το δεύτερο σε μια *Αναλυτική αισθητική*. (Η έννοια αισθητική δεν χρησιμοποιείται από τον Kant με τον συνήθη τρόπο της. «Η αισθητική» ως θεωρία του ωραίου ή της τέχνης αναπτύχθηκε ήδη το 1750 από τον Γερμανό φιλόσοφο Baumgarten. Αντιθέτως, ο Kant αναφέρεται εδώ στην αρχική, ελληνική σημασία του όρου: 'αισθάνομαι', δηλαδή προσλαμβάνω και αισθάνομαι).

Η υπερβατολογική αισθητική εξηγεί, με ποια μέσα γίνεται η πρόσληψη, και με ποια μέσα η πρώτη, άμεση εντύπωση συντάσσεται με τέτοιο τρόπο, ώστε δεν είναι μόνο καθαρή εντύπωση, αλλά είναι ήδη εποπτεία, ένα αντικείμενο που έχει γίνει ορατό ή αισθητό. Τώρα θα ήθελα να σας παρακαλέσω να διεξάγουμε ένα πείραμα. Ο Kant αναρωτιέται, πώς είναι δυνατόν να υπάρχουν τα πράγματα για εμένα. «Αποκτώ» μια συγκεκριμένη εντύπωση, από αυτή

την εντύπωση πηγάζει μια «διαίσθηση»: βλέπω ένα συγκεκριμένο πράγμα του έξω κόσμου (με αυτή την έκφραση εννοείται πάντα ένα φαινόμενο, κανένα νοούμενο)· αισθάνομαι μια προσωπική εξέλιξη. Με ποια μέσα μετατρέπονται λοιπόν αυτή η εξωτερική εμπειρία (αυτό που βλέπουμε γύρω μας) και η εσωτερική εμπειρία (αυτό που αισθανόμαστε εντός μας), σε διαίσθηση (πάντα με την έννοια της «εποπτείας»), ώστε να οδηγήσουν ακολούθως στη γνώση; Εδώ εμφανίζεται η διανοητική δράση. Ας προσπαθήσει κανείς να δει ένα αντικείμενο, που δεν βρίσκεται σε ένα χώρο· ας προσπαθήσει κανείς, να αισθανθεί ένα αίσθημα ή μια ανάγκη της καθημερινότητας, χωρίς να το εντάξει σε μια χρονική διάρκεια. Χωρίς χώρο και χρόνο δεν υπάρχει καμία διαίσθηση, καμία εποπτεία. Ας επιστρέψουμε στον Kant, ο οποίος καταλήγει σ' αυτό το συμπέρασμα: υπάρχουν δύο μέσα, τα οποία διευκολύνουν τη διαίσθηση, καθώς συντάσσουν τις εντυπώσεις, οι οποίες προκύπτουν από την πρώτη συνάντηση του νοούμενου και του υποκειμένου: ο χώρος, για τις εξωτερικές εμπειρίες, ο χρόνος, για τις εσωτερικές εμπειρίες. Και οι δύο είναι υπερβατολογικοί, δηλαδή υπάρχουν στη διάνοια ως υποκειμενικός όρος της εμπειρίας.

Δεν είναι μικρό πράγμα να πει κανείς, ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι υποκειμενικές ιδιότητες. Η παράσταση του χώρου, όπως είχε συλληφθεί συστηματικά από την ελληνική φιλοσοφία, τον αντιλαμβάνεται (συνεπώς επίσης και τον χρόνο) ως μια καθεαυτή υπάρχουσα πραγματικότητα. Ο χώρος εμφανίζεται αντικειμενικά ως προϋπόθεση της ύπαρξης των υλικών πραγμάτων, πράγμα το οποίο, για να το πούμε χωρίς περιστροφές, αντιστοιχεί στην καθημερινή σκέψη. Βεβαίως, είχε ήδη εισαχθεί μια αλλαγή από τον Leibniz, όταν αυτός αρνήθηκε την αντικειμενική πραγματικότητα του χώρου, και έκανε από αυτόν μια πραγματικότητα, η οποία είναι δεσμευμένη στα μεμονωμένα πράγματα: το δέντρο δεν είναι στον χώρο, αλλά εκεί όπου υπάρχει ένα δέντρο, εκεί υπάρχει και χώρος – ο χώρος λοιπόν είναι μια προσκολλημένη πραγματικότητα. Ο Kant όμως, πραγματοποιεί μέχρι τέλους την περιβόητη στροφή του: ο χώρος και ο χρόνος ανήκουν στη διάνοια. Στην πρώτη έκδοση διαβάζουμε: «Ο χώρος δεν είναι τίποτε άλλο, παρά απλώς η μορφή όλων των φαινομένων των εξωτερικών αισθήσεων, δηλαδή ο υποκειμενικός όρος της αισθητηριακότητας, υπό τον οποίο και μόνο είναι δυνατή για εμάς η εξωτερική εποπτεία» (ό.π., Β 42). Το ίδιο ισχύει και για το χρόνο ως υποκειμενικό όρο της εσωτερικής εποπτείας. Αυτό σημαίνει: αυτό που εποπτεύ-

ουμε με τις αισθήσεις, είναι κάτι άλλο από αυτό που μας εντυπωσίασε αρχικά, διότι είναι καθορισμένο από το χώρο και το χρόνο – πραγματικότητα βεβαίως, αλλά υποκειμενική.

Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι ο Kant είναι ένας λεγόμενος υποκειμενιστής. Όταν ισχυρίζεται ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι υποκειμενικές μορφές, αυτό δεν σημαίνει ότι τρόπον τινά αυτές τίθενται στην αυθαίρετη διάθεση του μεμονωμένου ατόμου. Αυτό το είδος υποκειμενικότητας είναι προ πολλού γνωστό στη γνωσιοθεωρία, και μάλιστα ως οι λεγόμενες δευτερεύουσες ιδιότητες ενός αντικειμένου, ιδιότητες που είναι προσβάσιμες από μια υποκειμενική διαφοροποίηση: χρώμα, γεύση και ούτω καθεξής. Είναι αυτονόητο, πως η υποκειμενικότητα των μορφών a priori είναι στον Kant κάτι εντελώς διαφορετικό, είναι μια υποκειμενικότητα κοινή σε όλη την ανθρωπότητα, και όχι μια ιδιότητα που διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο. Έχει συνεπώς μια ειδική αντικειμενικότητα: οι μορφές a priori έχουν γενική ισχύ και είναι αναγκαίες. Βεβαίως συντελούν και σε μια θεμελιώδη γνωσιοθεωρητική μεταβολή: το «εποπτευόμενο» πράγμα είναι εν πάση περιπτώσει ένα προϊόν του Λόγου, δηλαδή κάτι διαφορετικό από το πράγμα καθεαυτό.

Εάν αυτός ο σχολιασμός ισχύει για κάθε είδος άμεσης εποπτείας, ωστόσο παραμένει ακόμη το πρόβλημα των φυσικών νόμων, στους οποίους είμαστε εκτεθειμένοι, και οι οποίοι συντάσσουν αντικειμενικά κάθε εμπειρία. Οι φυσικοί νόμοι, δηλαδή η διάταξη που δεν εξαρτάται από υποκειμενικούς όρους, δεν έχουν για την καθημερινή γνώση, δηλαδή για τον αφελή ρεαλισμό, κάποιον καθαρά γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα, αλλά προσδιορίζουν καθοριστικά την εμπειρία της πραγματικότητας. Το πρόβλημα αυτό είναι θεμελιώδους σημασίας για τη γνώση, επειδή η γνώση δεν μπορεί να περιοριστεί στην εποπτεία και σ' αυτό που άμεσα βλέπουμε, ακούμε ή αισθανόμαστε. Η γνώση είναι μια διαδικασία πολύ ευρύτερη και βαθύτερη. Οι φυσικοί νόμοι είναι το έμβλημα για το ότι η γνώση δεν αναφέρεται στο άμεσα ορατό, αλλά σε ένα σύστημα σχέσεων μεταξύ των αντικειμένων. Ακόμη και όταν λαμβάνει ως αφετηρία μια εποπτεία διαμεσολαβημένη από τις μορφές χώρος και χρόνος, πρέπει η γνώση να επιτύχει ένα ανώτερο επίπεδο, το οποίο όχι μόνο μας επιτρέπει να βλέπουμε τα αντικείμενα, αλλά και να κατανοούμε τις αμοιβαίες σχέσεις τους. Και εδώ ο Kant κάνει το τελευταίο αποφασιστικό βήμα. Η γνώση είναι τότε μόνο δυνατή, όταν κατατάσσουμε τις εποπτείες αναλυτικά στις εννοιακές μορφές που προσκολλούνται στη διάνοια. Συνεπώς, το νοούμενο δεν διαμεσολαβείται απλώς a priori από το χώρο και το

χρόνο. Η οντική ύπαρξή του αναλύεται τελεσίδικα στην καθολική υποκειμενικότητα, μια και στο επίπεδο των εννοιών γίνεται κι' αυτό ένα φαινόμενο. Η γνώση ολοκληρώνεται μέσα από την υπαγωγή των εποπτειών σε ένα σύστημα γενικών εννοιών, δηλαδή των υπερβατολογικών «κατηγοριών». Επίσης αυτές οι κατηγορίες έχουν ένα χαρακτήρα γενικής ισχύος και αναγκαιότητας. Τον ίδιο χαρακτήρα βρίσκουμε ωστόσο και πάλι στη σχέση που βλέπει ο Kant μεταξύ εποπτείας και κατηγοριών, μεταξύ διάνοιας και αισθητηριακότητας. Για τον Kant η μόνο αισθητηριακή εποπτεία δεν θεμελιώνει κάποια ισχύουσα γνώση, και συγχρόνως δεν προσιδιάζει στις καθαρά διανοητικές κατηγορίες καμία πραγματικότητα. Η φράση είναι γενικά γνωστή: Μια έννοια χωρίς το περιεχόμενο της εποπτείας είναι κενή· η εποπτεία χωρίς την εννοιακή υπαγωγή είναι τυφλή.*

Η φράση είναι διάσημη, αντανακλά συμβολικά το περιεχόμενο της καντιανής κριτικής – αλλά ο πυρήνας του προβλήματος, το θεμελιώδες κριτικό σημείο είναι ένα άλλο, παρόλο που, εξεταζόμενο από μια ιστορική σκοπιά, η παρατήρηση του Kant θα είχε την ιδιαίτερη σημασία της. Όντως, ο ορθολογισμός του Kant επιστρέφει αργότερα στην επιχειρηματολογική γραμμή της κριτικής της αισθητηριακής φιλοσοφίας: οι αισθήσεις δεν είναι σε θέση να διανοούνται.

Εάν στην πραγματικότητα των φαινομένων είναι οι κατηγορίες εκείνες που προσδιορίζουν το σχηματισμό της έννοιας, την οποία διατυπώνουμε για τα πράγματα, και καθώς οι κατηγορίες που συντάσσουν τα φαινόμενα προσιδιάζουν στο υποκείμενο, είναι υπερβατολογικές, τότε συνεπάγεται, πως η καθαρά γνωστική λειτουργία της διάνοιας γίνεται μια παραγωγική λειτουργία. Εξάλλου, στην υπερβατολογική αναλυτική ο Kant επιχειρεί πραγματικά αυτή την μετάβαση στο υποκείμενο, το οποίο σίγουρα δεν συγκροτεί μεν τον κόσμο, αλλά τα φαινόμενα: οι φυσικοί νόμοι αποτελούνται από διανοητικές κατηγορίες και έννοιες. Ας πάρουμε για παράδειγμα ορισμένα γενικά γνωστά σημεία αναφοράς όπως την ουσιαστικότητα, την αιτιότητα, την αλληλεπίδραση – ακριβώς τους κανόνες, οι οποίοι συντάσσουν τον κόσμο των γνώσεών μας: οι κανόνες αυτοί ανήκουν σύμφωνα με τον Kant όχι στον αντικειμενικό κόσμο, αλλά στη νόησή μας. Επίσης εδώ παρατηρούμε ένα περαιτέρω βήμα της στροφής: η «κεντρικότητα του υποκειμένου», την οποία

* Αναδιατύπωση της φράσης από την *Κριτική του καθαρού Λόγου*, B75: «Σκέψεις χωρίς περιεχόμενο είναι κενές, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές» (Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind).

σημειώσαμε ήδη στην υπερβατολογική αισθητική, επιβεβαιώνεται εδώ εντονότερα. Στην Κριτική του 1787 διαβάζουμε: «Οι κατηγορίες είναι έννοιες, οι οποίες προδιαγράφουν a priori νόμους (...) στα φαινόμενα» (ό.π., Β 164). Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, επαναλαμβάνω συνεπώς: οι κανόνες αυτοί αναφέρονται στον κόσμο των φαινομένων, όχι στο πράγμα καθεαυτό. Έτσι, μέσα από την κριτική εργασία του ο Kant ξεπερνά τον σκεπτικισμό του Hume, για τον οποίο οι φυσικοί νόμοι προέρχονται από ένα συνειρμό καθημερινών συνηθειών, και δεν έχουν καμία δεσμευτική και γενική ισχύ. Δεδομένου ότι οι υπερβατολογικοί όροι της γνώσης, οι κανόνες της διάνοιας, που είναι προδιαγεγραμμένοι στα φαινόμενα, δεν έχουν χαρακτήρα συνήθειας αλλά αντικειμενικότητας, είναι, όπως και τα μέσα της αισθητικής, γενικής ισχύος για την ανθρώπινη διάνοια και αναγκαίοι για κάθε δυνατή εμπειρία της πραγματικότητας.

Ωστόσο, δεν είναι τούτο το τέλος αυτού του περιπετειώδους ταξιδιού. Από την μία πλευρά πραγματευόμαστε την πολυσχιδία των «εποπτειών», αυτό που βλέπουμε, ακούμε και αισθανόμαστε, συντάσσουμε αυτή την πολυσχιδία σε αισθητικές μορφές διαμέσου επίσης των δώδεκα αναλυτικών κατηγοριών. Και τώρα βρισκόμαστε συγχρόνως αντιμέτωποι με ένα δεδομένο της εμπειρίας, το οποίο πρέπει να εξηγηθεί. Προσλαμβάνουμε βέβαια πολλά πράγματα, αλλά δεν τα προσλαμβάνουμε μεμονωμένα. Το κοινό δεν αποτελείται μόνο από μεμονωμένα πρόσωπα, αλλά πρόκειται για μια αίθουσα, για μια «εστία» γεμάτη πρόσωπα, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους δια της ακρόασης, αποτελώντας έτσι μια ενότητα. Πώς μπορεί από την πολυσχιδία να προκύψει μια ενιαία εμπειρία, πώς μπορεί ο κόσμος των φαινομένων να παρουσιαστεί ως ενότητα; Όταν κοιτά κανείς από το παράθυρο, δεν προσλαμβάνει μόνο δέντρα, αλλά και ένα δάσος· όχι μόνο μεμονωμένους λόφους και βουνά, αλλά και ένα τοπίο, τις Απουανικές Άλπεις. Το ίδιο συμβαίνει και με τις εσωτερικές εμπειρίες: αυτό που αισθάνομαι, είναι αφενός η αλληλοδιαδοχή θυμικών καταστάσεων και περιστάσεων, αφετέρου η ύπαρξή μου ως μεμονωμένου και μοναδικού υποκειμένου.

Πώς εξηγείται, ρωτά ο Kant, το ότι από την πολυσχιδία, από μια ακολουθία αισθητηριακών εποπτειών και από την διαφορετική κατηγοριακή κατάταξή τους προκύπτει ένα «φαινόμενο», στο οποίο τα μεμονωμένα αντικείμενα όχι μόνο συνδυάζονται μεταξύ τους, αλλά παρασταίνουν το τμήμα ενός όλου, μου εμφανίζονται συνεπώς ως ένα όλο. Ποιος είναι ο διανοητικός φορέας, ο οποίος οδηγεί αυτή την πολυσχιδία σε τούτη την ενότητα, την οποία βιώνουμε καθημερινά; Επίσης σ' αυτό το πρόβλημα ο Kant στρέφεται και πάλι

στην υπερβατολογία, και καθιστά κατανοητό ότι αυτή η ενότητα δεν είναι κάποιο εξωτερικό δεδομένο, το οποίο εισέρχεται ως τέτοιο στην εμπειρία. Στην εισέτι αδιαμεσολάβητη εμπειρία υπάρχουν μεμονωμένα δέντρα, μεμονωμένα πρόσωπα. Η πολυσχιδία, είτε είναι αισθητηριακή είτε είναι κατηγοριακή, δεν συνδυάζεται αφ' εαυτής στον κόσμο των αντικειμένων σε μια ενότητα. Ωστόσο η ενότητά της υπάρχει για εμένα.

Για να χαρακτηρίσει αυτή την «ανακάλυψη» του, ο Kant χρησιμοποιεί έναν όρο, μπροστά στον οποίο ως γνωστόν αγχώνονται πολλά γυμνασιόπαιδα: την «υπερβατολογική επαντίληψη» [transzendente Apperzeption], η οποία συγκροτεί την ενότητα του εμπειρικού κόσμου. Όχι τάχα, ότι η έκφραση είναι ιδιαίτερα ακατανόητη. Προέρχεται από τον λατινικό συνδυασμό ενός «ad» [επι-] με το «percipere» [λαμβάνω], πρόκειται συνεπώς για μια πρόσληψη, η οποία προστίθεται στις μεμονωμένες προσλήψεις και περιγράφει την πράξη κατά την οποία γεννιέται η συνείδηση πως όλες αυτές οι προσλήψεις είναι οι προσλήψεις ενός και του αυτού υποκειμένου. Θεωρημένη με αυτό τον τρόπο, η υπερβατολογική επαντίληψη δεν είναι τίποτε άλλο από τον θεμελιώδη όρο της ενιαίας εμπειρίας, το συγκροτησιακό κέντρο, χωρίς το οποίο θα πνιγόταν κανείς μέσα στην αισθητηριακή και κατηγοριακή πολυσχιδία. Στην πρώτη έκδοση της Κριτικής το 1781 ο Kant είχε περιγράψει μόνο τη γνωσιοθεωρητική λειτουργία της επαντίληψης, χωρίς να ορίσει επακριβώς την ουσία της. Η κριτική ξεσήκωσε θύελλα ενάντια σ' αυτή την αρχή, δηλώνοντας πως είναι ένα πράγμα να ισχυρίζεται κανείς πως υπάρχει μια ενιαία αρχή, αλλά ένα εντελώς διαφορετικό, να το προσδιορίζει και να το ορίζει κανείς. Περιορίζομαι στον πυρήνα του προβλήματος: αυτό που καθιστά δυνατή την ενότητα της εμπειρίας, είναι ότι εγώ – δηλαδή το Εγώ ως προϋπόθεση της ίδιας της εμπειρίας – είμαι το υποκείμενο κάθε αισθητηριακής και διανοητικής πράξης. Τούτο το νοών Εγώ συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μου και καθιστά δυνατές τις ολοκληρώσεις τους, δηλαδή δημιουργεί γνώση με την αληθινή έννοια του όρου. «Τώρα, δεν μπορούν να υπάρξουν καθόλου γνώσεις εντός μας, κανένας συνδυασμός μεταξύ τους και καμία ενότητά τους, χωρίς την ενότητα εκείνη της συνείδησης, η οποία προηγείται όλων των δεδομένων της εποπτείας. (...) Ακριβώς όμως αυτή η υπερβατολογική ενότητα της επαντίληψης κάνει μια συνάφεια από όλα τα δυνατά φαινόμενα, τα οποία μπορούν να είναι μαζί σε μια εμπειρία. (...) Τούτη η ενότητα της συνείδησης θα ήταν αδύνατη, εάν το θυμικό δεν μπορούσε κατά τη γνώση του πολυσχιδούς να συνειδητοποιήσει την ταυτότητα

της λειτουργίας» (ό.π., A 108). «Το: εγώ σκέφτομαι, πρέπει να μπορεί να συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μου» (ό.π., B 132).

Αυτό το «εγώ σκέφτομαι» ερμηνεύτηκε με διάφορους τρόπους. Η προφανέστερη αναφορά οδηγεί στο «*cogito ergo sum*» του Descartes, με το οποίο ωστόσο ο Kant θα παρέμενε στην τροχιά του ορθολογισμού, ο οποίος συμπεραίνει τη δυνατότητα του Είναι από την αυτοπεποίθηση της νόησης. Εάν όμως διαβάσει κανείς προσεκτικά αυτό που λέει ο Kant, ο οποίος δεν μιλά, όπως ο Descartes, για εγγενείς ιδέες, αλλά για προσλήψεις και παραστάσεις, τότε θα δει, πως το «Εγώ σκέφτομαι», μετατρέπεται σε ένα «Εγώ είμαι εκείνος που σκέφτεται». Και σ' αυτό συνίσταται η κορύφωση της κοπερνίκειας στροφής, η αφετηρία των μελλοντικών φιλοσοφικών αναπτύξεων. Στον κόσμο των φαινομένων, ο οποίος είναι ο πραγματικός κόσμος μου, η ενότητα της εμπειρίας μου προέρχεται από τη νόησή μου, δηλαδή από το ότι είμαι το υποκείμενο του κόσμου. Για να συνοψίσουμε: η συνείδηση πως εγώ είμαι, ή πως είναι η δική μου ταυτότητα εκείνη που βλέπει, ακούει, αισθάνεται, που χρησιμοποιεί τις κατηγορίες, είναι η αφετηρία του αισθητηριακού κόσμου, όπως και εκείνου το οποίο βιώνουμε καθημερινά ως κατανοητό κόσμο.

Και τούτο είναι ένα «κριτήριο», μια γνωσιοθεωρητική αρχή, η οποία ανατρέπει μια χιλιετή φιλοσοφική παράδοση – είτε πρόκειται για εκείνη που διατυπώνει τη δυνατότητα, ότι μπορεί κανείς να γνωρίσει τον κόσμο των αντικειμένων δια της «*adequatio mentis ad rem*» [προσαρμογή της διάνοιας στα πράγματα] (προφανώς δηλαδή, το αντίθετο από αυτό που λέει ο Kant), είτε πρόκειται για εκείνη του σκεπτικισμού, η οποία ξεκινά από τον πρώιμο Γοργία («Δεν μπορώ να γνωρίσω τίποτε, ακόμη δε και αν μπορούσα να γνωρίσω, δεν θα μπορούσα να το κοινοποιήσω σε κανέναν· ακόμη και αν μπορούσα να το κοινοποιήσω, οι άλλοι δεν θα με κατανοούσαν»), για να οδηγήσει στον Hume. Όπως υποδηλώθηκε ήδη: ακριβώς σε αντίθεση με τον Hume ενισχύει ο Kant τον χαρακτήρα πραγματικότητας των φυσικών νόμων σε έναν κόσμο των φαινομένων, σε μια πραγματικότητα, η οποία έχει αδήριτη ισχύ για τους ανθρώπους. Από την άλλη πλευρά ο Kant διαπιστώνει, πως μεταξύ των γνωστικών ικανοτήτων μας υπάρχει ένας συγκεκριμένος νοητικός φορέας, ο οποίος ξεπερνά τα όρια του κόσμου των φαινομένων και προσπαθεί να γνωρίσει όχι μόνο το πράγμα για εμένα, αλλά και το πράγμα καθεαυτό. Πρόκειται για έναν ειδικό φορέα του Λόγου, ο οποίος θέλει να γνωρίσει το νοούμενο, ο οποίος θέλει να συλλάβει σε μια έννοια

ακόμη και αυτό που δεν περνά μέσα από χώρο και χρόνο, που δεν συντάσσεται μέσα από κατηγορίες. Επίσης σε τούτη την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μια υπερβατολογική ιδιομορφία του Λόγου, ακριβέστερα, με την υπερβατολογικότητα ως τέτοια, η οποία θέλει να γνωρίσει κάτι έξω από κάθε εμπειρική συνάφεια. Πρόκειται για μια ιδιότητα του Λόγου, την οποία ο Kant χαρακτηρίζει ως «διαλεκτική», και την οποία εξετάζει κριτικά στην Υπερβατολογική διαλεκτική. Στην υπερβατολογική διαλεκτική ο Kant ολοκληρώνει το έργο του της αποκαθήςλωσης, της κονιορτοποίησης όλων των διανοημάτων και αξιών, οι οποίες είχαν διαμορφώσει επί αιώνες τη νόηση της Δύσης, η οποία βασιζόταν στην παραδοχή πως είναι δυνατό να επιτευχθεί μια θεωρητική γνώση μόνο δια της οδού του αναστοχασμού, χωρίς ουδεμία επιβεβαίωση από την εμπειρία. Με την ευρύτερη έννοια, το πρόβλημα επηρεάζει την επιστήμη ως τέτοια. Ένα μεγάλο τμήμα των έργων του Kant πραγματεύεται αυτό το πρόβλημα. Επιβεβαιώνει εκεί τη δυνατότητα μιας επιστήμης *a priori*, και υποδεικνύει τα μαθηματικά και τη φυσική ως τις επιστήμες εκείνες, οι οποίες γνωρίζουν, και συνεπώς μπορούν να διατυπώσουν συνθετικές κρίσεις χωρίς αντίστοιχο στην εμπειρία. Δεν είναι όμως αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ, ούτε και αυτό που ενδιαφέρει τον Kant στην κριτική του, η οποία στοχεύει σε κάτι εντελώς διαφορετικό: στο ερώτημα δηλαδή, εάν και η μεταφυσική, συνεπώς ο Λόγος, ο οποίος σκέφτεται μεταφυσικά, μπορεί να είναι μια επιστήμη.

Είναι καλό, να διαβάσει κανείς εκείνα τα χωρία στον Kant, τα οποία πραγματεύονται αυτό το πρόβλημα. Είναι ένα ευχάριστο ανάγνωσμα, ακόμη και αν εξεταστούν υπό γραμματολογική-πολιτισμική σκοπιά. Είναι γνωστό ότι ο Kant ήταν πολύ ακριβόλογος, ενδεχομένως δε λίγο βαρετός. Ιδιαίτερα όμως στην υπερβατολογική διαλεκτική του αναδεικνύει ένα λεπτό χιούμορ. Εν πάση περιπτώσει, όταν ξαναδιάβασα το κείμενο είχα την εντύπωση, ότι στην περιγραφή της ανικανότητας του Λόγου να γνωρίσει ως πραγματικό αυτό που είναι μόνο νοητό, ο Kant έχει διοχετεύσει μια κάποια ειρωνεία. Ο Kant δομεί την ανάλυσή του με τέτοιο τρόπο, ώστε ακολουθεί το πρότυπο που αποτελούν οι τρεις θεμελιώδεις αρχές της παραδοσιακής μεταφυσικής: την αθανασία της ψυχής, την ενότητα του κόσμου, την ύπαρξη του Θεού. Στη θέση περί της αθανασίας της ψυχής ο Kant ανακαλύπτει θεμελιώδεις αντιφάσεις μεταξύ των εννοιών του προσώπου και του υποκειμένου, ως απλού και ταυτόσημου υποκειμένου, το οποίο όμως σε κάθε περίπτωση συνδυάζεται αφενός με μια εμπειρική ύπαρξη, και αφετέρου με την καθαρά δια-

νοητική αθανασία του μεμονωμένου ατόμου. Μιλά για παραλογισμούς, δηλαδή για εσφαλμένους συλλογισμούς, οι οποίοι υπεισέρχονται στον Λόγο, όταν αυτός προσπαθεί να αποδείξει μια ύπαρξη εκτός χώρου, χρόνου και κατηγοριακών συνδέσεων. Η επιχειρηματολογική λεπτότητα καταλήγει σε θεωρητικούς παραλογισμούς. Ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι ενδεχομένως το κεφάλαιο για τις αντινομίες, οι οποίες υπεισέρχονται στο Λόγο, όταν αυτός προσπαθεί να παραστήσει το σύμπαν ως μια (μη αισθητηριακά αντιληπτή) ενότητα. Οι βασικές αντινομίες αναφέρονται στο πρόβλημα, εάν το σύμπαν έχει μια αρχή και ένα τέλος ή όχι· εάν το σύμπαν στην έκτασή του είναι περατό ή απέραντο· εάν το σύμπαν είναι αιώνιο ή όχι. Ο Kant επιδιέχεται στην απόλαυση, να αποδεικνύει την ορθότητα και των δύο αντινομικών θέσεων, και μάλιστα σε αντικριστές σελίδες στο βιβλίο. Στην αριστερή σελίδα αποδεικνύει ότι το σύμπαν είναι άπειρο, ακολουθώντας εν προκειμένω τους αυστηρούς κανόνες της λογικής συνεπαγωγής, για να αποδείξει ακολούθως στην δεξιά σελίδα, ότι το σύμπαν είναι περατό. Και ούτω καθεξής. Πολύ μεγαλύτερες συνέπειες έχει, και ιστορικά καθοριστικότερο είναι το τμήμα που πραγματεύεται την ύπαρξη του Θεού, πλουσιότερο επίσης σε πρακτικά επακόλουθα για τον ίδιο τον Kant. Όταν ο Kant άρχισε να παραδίδει τα σεμινάρια του για τη θρησκεία «εντός των ορίων του Λόγου», του απεστάλη ένα διάταγμα του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Β΄ της Πρωσίας, το οποίο απαγόρευε στον Kant να πραγματεύεται περαιτέρω το θέμα αυτό.* Το διάταγμα αυτό βρίσκει τη θεμελίωσή του τρόπον τινά στην κριτική της υπερβατολογικής διαλεκτικής, η οποία καταδεικνύει την ανικανότητα του «θεωρησιακού» Λόγου να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και να γνωρίσει την ουσία του. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι ο Kant κονιορτοποιεί εμμενώς, δηλαδή με αντεπιχειρήματα, την ισχύ των τριών περιβόητων αποδείξεων της ύπαρξης του Θεού: της οντολογικής, της κοσμολογικής και της τελεολογικής απόδειξης· πολύ απλά, αρνείται τη δυνατότητα της απόδειξης, αντικρούοντας επιπλέον την μεταφυσική ιδέα του Θεού ως τέτοια. Την υποβαθμίζει σε μια «υπερβατολογική ιδέα» – και εμείς στο μεταξύ γνωρίζουμε, τι σημαίνει αυτό. Δεν σημαίνει επ' ουδενί, ότι σύμφωνα με τον Kant η ιδέα του Θεού και η απόδειξη της ύπαρξής του αποτελεί μια προκλητική πράξη του Λόγου, δηλαδή ένα συνειδητό ψέμα. Τα διαλεκτικά σφάλματα του Λόγου δεν αποτελούν κάποιες συνειδητές επινοήσεις, μια και επίσης αυτά τα σφάλματα έ-

* Πρβλ. Immanuel Kant *Η διένεξη των σχολών*. Εισ.-μετ. Θ. Γκιούρας, *Σαββάλας*, Αθήνα 2004.

χουν τον γενικό, αναγκαίο και λειτουργικό χαρακτήρα, ο οποίος χαρακτηρίζει ήδη το *a priori* Είναι του Λόγου. Ο θεωρησιακός Λόγος ωθείται τρόπον τινά τυπικά μέσα από την ίδια την δομική ιδιοσυστασία του σε τέτοιες αντιφάσεις. Τις ίδιες αντιφάσεις βρίσκουμε και στον Hegel, απλώς τώρα όχι πλέον ως σφάλματα, αλλά ως δομή της πραγματικότητας ως τέτοιας.

Το ότι ο ιδεαλισμός βρήκε την αφετηρία του στον Kant, αποτελεί γεγονός. Απλώς, ο Kant δεν γνωρίζει κανέναν οντολογικό ιδεαλισμό. Η ιδεατότητα του δεν αναφέρεται στο Είναι, αλλά στη γνώση. Είναι λοιπόν ένας ιδεαλισμός, τον οποίο θα μπορούσε κανείς να ονομάσει γνωσιοθεωρητικό. Ο ιδεαλισμός αυτός αφήνει δύο προβλήματα αναπάντητα, τα οποία στην εξέλιξη της φιλοσοφίας οδήγησαν σε έναν εκ νέου αναστοχασμό για την Κριτική του καθαρού Λόγου. Το πρώτο πρόβλημα είναι εκείνο του «πράγματος καθεαυτό». Ο Kant διαπιστώνει ρητά, ότι το πράγμα καθεαυτό είναι πραγματικό: η γνωστική διαδικασία ξεκινά με το ότι το πράγμα καθεαυτό και οι αισθήσεις έρχονται σε μεταξύ τους επαφή. Εάν όμως γνωρίζουμε μόνο φαινόμενα, πώς μπορεί κανείς να καταλήξει στη διαπίστωση, ότι το πράγμα καθεαυτό υπάρχει; Ο Kant απορρίπτει κατηγορηματικά κάθε δογματικό ορθολογισμό, αλλά και αυτός ο ίδιος χωρεί από την δογματική αφετηρία, πως στη ρίζα του κριτικού υποκειμένου βρίσκεται σε κάθε περίπτωση ένα αντικείμενο. Θα δούμε παρακάτω τις συνέπειες αυτής της απορίας.

Το δεύτερο πρόβλημα δεν είναι απαραίτητως φιλοσοφικό με την καθεαυτό έννοια του όρου, αλλά έχει μια μάλλον μετακριτική, σχεδόν ποιητική διάσταση. Αμέσως μετά τη δημοσίευση της Κριτικής του καθαρού Λόγου παρατηρήθηκε, ότι ο Kant πραγματοποιεί έναν παράξενο χειρισμό. Μέσα από την παγίωση των ορίων της ίδιας γνώσης, και μέσα από τον περιορισμό του δυνάμενου να γνωστεί στα φαινόμενα, ο Λόγος εξετάζει τον εαυτό του. Εξετάζει όμως τον ίδιο τον εαυτό του ως φαινόμενο ή ως νοούμενο; Σαν ένα πράγμα καθεαυτό, ή σαν ένα πράγμα ήδη διαμεσολαβημένο, συντεταγμένο και μεταβεβλημένο; Ο Λόγος υποβάλλει σε κριτική τις ίδιες τις δυνατότητές του, ανακαλύπτει τις μορφές του και τις δομές του. Είναι όμως τώρα άραγε αυτές οι ανακαλύψεις φαινόμενα ή νοούμενα, είναι άραγε αντικειμενικές πραγματικότητες ή κατασκευές ενός φιλοσόφου, ο οποίος είχε την ευαρέσκεια, από τη διαδικασία της αυτογνωσίας του να κάνει μια φιλοσοφική κριτική; Ο Kant – έτσι ειπώθηκε ήδη εξαρχής – είναι όπως ο βαρόνος Μυνχάουζεν, ο οποίος προσπαθεί να βγει από τον βάλτο τραβώντας το ίδιο το τσουλούφι του.



Immanuel Kant (Ελαιογραφία του Johann Gottlieb Becker, 1768)

Ορθός Λόγος και Διαφωτισμός στον Kant

Όταν ο Λόγος εγκαταλείπει το πεδίο της γνώσης και γίνεται πράξη, τότε τίθεται το πρόβλημα της ηθικής. Μια από τις σημαντικότερες διαστάσεις του Διαφωτισμού, η οποία πρέπει να ληφθεί υπόψη, αφορά την πτώση της χριστιανικής ηθικής, όχι μόνο της χριστιανικής ηθικής ως τέτοιας, αλλά κάθε ηθικής που βασίζεται σε μια εξ Αποκαλύψεως θρησκεία, συνεπώς κάθε ηθικής αρχής που χαρακτηρίζεται ως θετική. Η έκφραση «θετικό» εννοείται σε τούτη την φιλοσοφική συνάφεια διαφορετικά από την κοινή εννόησή της. Στην περίπτωση μας εννοεί κανείς υπό τον όρο θετική ηθική μια ηθική που δεν είναι δεδομένη εκ φύσεως, η οποία συνεπώς δεν εγκατοικεί στην ανθρώπινη φύση (όπως, για παράδειγμα, το φυσικό «δίκαιο»), αλλά τίθεται (από το λατινικό *posita*) από μια υπερβατική αρχή – όπως μια εκ Θεού προερχόμενη εντολή ή κάποια άλλη ετερόνομη προδιαγραφή. Δεν είναι λοιπόν ο Λόγος εκείνος που δίνει στον εαυτό του κανόνες, αλλά οι κανόνες δίνονται από μια εξωτερική εξουσία. Ο Διαφωτισμός, ο οποίος είχε καταστήσει θεωρητικό θεμέλιό του την ανεξαρτησία και συνεπώς την αυτονομία της ανθρώπινης φύσης, προσπάθησε να διατυπώσει τις αρχές μιας φυσικής ηθικής, οι οποίες προέρχονται από τον Λόγο. Ο Λόγος βρήκε την ισχύ του όχι μόνο ως το δικαστήριο της γνώσης, αλλά και της πράξης: ο ελεύθερος και κυρίαρχος Λόγος. Αυτός δε ο ελεύθερος και κυρίαρχος Λόγος στρέφεται στην αναζήτηση μιας νέας θεμελίωσης της ηθικής, ενός νέου θεμελίου γενικής ισχύος, το οποίο βεβαίως είναι επίσης εμμενές, χωρίς ουδεμία εξωτερική δέσμευση, χωρίς οποιοδήποτε καταναγκασμό ο οποίος καταπιέζει την αυτονομία. Προς εύρεση μιας νέας αντίληψης περί ηθικής, η οποία θα μπορούσε αποτελεσματικά να λάβει τη θέση της παρελθούσας, ο Διαφωτισμός σκόπευε να διαπιστώσει θεμελιώδεις αρχές στην άμεση εμπειρία, στην ίδια την καθημερινότητα. Ξεκίνησε από την παραδοχή, πως επίσης στο πλαίσιο της ανθρώπινης πράξης η ηθική έχει επίσης έναν επακριβή σκοπό: θεωρεί τον άνθρωπο ως το ανώτατο αγαθό. Και βρήκε αυτές τις αρχές στην ωφελιμότητα και την ευδαιμονία. Βρισκόμαστε εδώ μπροστά σε μια βαθιά αλλαγή της ηθικής νόησης: η ωφελιμότητα και η ευδαιμονία δεν θεωρούνται πλέον ως δευτερεύουσες συνέπειες του ευ ζην, ακόμη λιγότερο δε ως διαφθαρτικός προσανατολισμός της πράξης, αλλά ως αρχές οι οποίες δεν καθορίζουν απλώς την αταραξία του βίου, παρά αποτελούν τον ηθικό χαρακτήρα του. Κατά τα άλλα υποστήριζε επίσης ο Kant, ο μέγας ηθικολόγος, πως η ευδαιμονία αποτελεί ένα φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου.

Όταν γίνεται λόγος για την ηθική, τότε βρίσκει κάθε προοπτική ένα συλλογισμό κατάλληλο για την ίδια, μια και οι ανθρωπinoι προσανατολισμοί και τρόποι συμπεριφοράς συρρέουν σε ένα σύστημα αρετών. Ο Διαφωτισμός δεν υποχωρεί μπροστά σ' αυτό το πρόβλημα, αλλά αποδίδει στο σύστημα των αρετών έναν απλώς πραγματιστικό χαρακτήρα. Στην παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία, ήδη στους αρχαίους Έλληνες, η σχέση μεταξύ αρετών και ευδαιμονίας βασιζόταν στην προτεραιότητα των αρετών και στον δευτερεύοντα χαρακτήρα της ευδαιμονίας. Τούτο σημαίνει, πως η αρετή προσδιορίζει το βαθμό της ευδαιμονίας του ανθρώπου: μόνο ο ενάρετος άνθρωπος είναι πραγματικά ευδαίμων. Το πραγματιστικό νόημα του Διαφωτισμού αντιστρέφει αυτή τη σχέση: οι αρετές θεωρούνται αναγκαίο μέσο για την ευδαιμονία. Επίσης εδώ μόνο ο ενάρετος άνθρωπος μπορεί να είναι ευδαίμων, αλλά η ευδαιμονία είναι ο ηθικός σκοπός, οι αρετές είναι μόνο το μέσο. Δια του συνδυασμού της ευδαιμονίας και του οφέλους καταλήγει κανείς στο συμπέρασμα, πως είναι ωφέλιμο να είναι κανείς ενάρετος, διότι αυτό συμβάλλει στην ευδαιμονία. Φυσικά, ο Kant δεν μπορούσε να ικανοποιηθεί με αυτό το είδος Διαφωτισμού, το οποίο έχει ως αφετηρία δύο αρχές, οι οποίες είναι ουσιαστικά ένα τμήμα του καθημερινού βίου. Αυτό που ο Kant αναζητά για την ηθική, για τον πρακτικό Λόγο, δεν διαφέρει πολύ από την αποστολή που είχε θέσει στον εαυτό του στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Επίσης στην ηθική πρέπει να ισχύει η γενικότητα και η αναγκαιότητα του κανόνα, συνεπώς η δεσμευτική ισχύς, για την οποία διαπιστώσαμε ότι αποτελεί το θεμέλιο των μορφών και των κατηγοριών της θεωρητικής γνώσης: «Πως εφόσον ένας νόμος πρόκειται να ισχύει ηθικά, δηλαδή ως βάση της δεσμευτικότητας, θα πρέπει να συνοδεύεται από απόλυτη αναγκαιότητα» (Θεμελίωση, 1785, VIII). Δικαίως ισχυρίζεται ο Kant, ότι η πολυσχιδία των τρόπων με τους οποίους πραγματοποιεί κανείς την ευδαιμονία, και η ωφελιμότητα της ανθρώπινης πράξης, οδηγούν σε μια κατ' αρχήν απροσδιοριστία. Η εμπειρία διδάσκει πως είναι αδύνατο να καταλήξει κανείς σε καθολικούς κανόνες γενικής ισχύος, όταν λάβει ως αφετηρία την ατομική προσπάθεια για την ευδαιμονία και την ωφέλεια. Εξάλλου: για τον Kant η γενική ισχύς και η αναγκαιότητα συνδυάζονται πάντα με μια θέση *a priori*. Ακριβώς επειδή είναι υπερβατολογικές, αποκτούν οι μορφές της αισθητηριακής εποπτείας και οι κατηγορίες της διανοητικής κατάταξης γενική ισχύ. Δεν είναι, φέρ' ειπείν, η συνέπεια της συνάντησης μεταξύ Λόγου και εμπειρίας, αλλά πολύ περισσότερο αποτελούν τον όρο της εμπειρίας. Και τούτο παραμένει για τον Kant

ένα σημείο αναφοράς επίσης για τη λύση του ηθικού προβλήματος. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται η αυστηρότητα, η οποία του προσάφθηκε συχνά, και η οποία σίγουρα δεν είναι μια δευτερεύουσα υπόθεση. Ο Kant δεν αρνείται κατηγορηματικά την πραγματιστική σκοπιά του Διαφωτισμού. Επίσης γι' αυτόν είναι ορθό και θεμελιωμένο να αναζητά κανείς το ωφέλιμο και να είναι ευδαίμων: «(...) ο ωφέλιμος σκοπός τον οποίο έχουν όλοι οι άνθρωποι, είναι η δική τους ευδαιμονία» (ό.π., 69). Απλώς σημειώνει στην καθημερινή εμπειρία την ιδιομορφία και τη σχετικότητα της πραγματιστικής απόφασης: κάθε άνθρωπος βλέπει τη σχέση μεταξύ ευδαιμονίας και οφέλους με διαφορετικό τρόπο, επιπλέον δε αλλάζει και τα περιεχόμενά τους, τα οποία ενίοτε αντιφάσκουν μεταξύ τους. Και παρόλο που είναι εντελώς ορθό να ισχυρίζεται κανείς, ότι η ευδαιμονία του μεμονωμένου ατόμου θα πρέπει να συμπίπτει με την ευδαιμονία όλων, το πράγμα γίνεται πιο περίπλοκο όταν πρόκειται για το όφελος. (Αυτό που είναι καλό για τον Ford δεν είναι οπωσδήποτε καλό για τους εργάτες του). Και τούτο σημαίνει για τον Kant, πως δεν είναι δυνατό να ξεκινήσουμε από την εμπειρία, για να προσδιορίσουμε θεμελιώδεις αρχές για την πράξη, «πως συνεπώς, ο λόγος της δεσμευτικότητας δεν πρέπει εδώ να αναζητηθεί στη φύση του ανθρώπου ή στις καταστάσεις του κόσμου, στις οποίες έχει τεθεί αυτός, αλλά μόνο *a priori* στις έννοιες του καθαρού Λόγου» (ό.π., VIII). Από την άλλη πλευρά, έχουμε δει, πως ο καθαρός Λόγος έχει συγκεκριμένα θεωρησιακά όρια, και δεν είναι σε θέση να γνωρίσει το νοούμενο. Από την ίδια γνωσιοθεωρητική σκοπιά επιλαμβάνεται ο Kant του προβλήματος της ηθικής: αναρωτιέται, εάν για τον πρακτικό Λόγο, σε αντίθεση με τον καθαρό, δεν είναι άραγε δυνατό, να γνωρίσει κανόνες *a priori*, οι οποίοι δεν έχουν εισέτι επηρεαστεί από την εμπειρία, οι οποίοι έχουν γενική ισχύ, και οι οποίοι ωστόσο καταδεικνύουν μια υλική αρχή, δηλαδή περιέχουν κάτι, το οποίο είναι σε θέση να χρησιμεύσει ως κανόνας της πράξης. Η γνωσιοθεωρητική κατάσταση διατυπώνεται επακριβώς από τον Kant στον Πρόλογο της Κριτικής του πρακτικού Λόγου, παρόλο που ουσιαστικά θα έπρεπε να μιλά κανείς για την Κριτική του καθαρού Λόγου με την πρακτική έννοια, καθώς σε τελική ανάλυση πρόκειται για έναν και τον αυτό Λόγο. Μου φαίνεται σημαντικό να εξακριβωθεί ακριβώς αυτή η ενότητα, μια και συχνά υποστηρίζεται, πως μπορεί στον Kant να διαπιστωθούν δύο εντελώς διαφορετικές, αλληλοαντιφατικές σφαίρες της ορθολογικότητας. Υπό αυτή την έννοια ερμηνεύεται κοινώς και το θεώρημα του Kant περί του «πρωτείου του πρακτικού Λόγου». Για τούτο το βραχύ κεφάλαιο του

Πρωτείου του πρακτικού Λόγου* έχουν γραφτεί σημαντικά βιβλία, τα οποία εκκινούν πάντα από το ότι το πρωτείο αυτό στο κριτικό σύστημα του Kant καταδεικνύει την ανωτερότητα του πρακτικού Λόγου έναντι του καθαρού Λόγου ή μια μεγαλύτερη σημασία του πρώτου. Στην πραγματικότητα πρόκειται μάλλον για μια γνωσιοθεωρητική αντιπαράθεση: ο «καθαρός Λόγος σε πρακτική χρήση», έχει την αρμοδιότητα «για μια επέκταση, η οποία δεν είναι αφ' εαυτής δυνατή στη θεωρησιακή χρήση» (ΚπΛ, Α 88). Το πρωτείο του πρακτικού Λόγου συνίσταται συνεπώς στο ότι, σε αντίθεση με τον θεωρησιακό, ο Λόγος που προσανατολίζεται ηθικά είναι σε θέση να γνωρίσει τις καθολικές αρχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα από μια συνθετική κρίση a priori. Σ' αυτό έγκειται το πρωτείο του πρακτικού Λόγου, ότι έχει τη δυνατότητα να εξαφανίσει τη διαφορά, το χάσμα μεταξύ φαινομένου και νοουμένου, και με τον τρόπο αυτόν να υπερβεί τα όρια που έχουν τεθεί στον καθαρό Λόγο. Ο πρακτικός Λόγος μπορεί συνεπώς να γνωρίσει αυτό, το οποίο για τον καθαρό Λόγο είναι μόνο διανοητό, αλλά μη δυνάμενο να γνωστεί (ό.π., 216 κ.ε.). Πρόκειται πάντα για τον ίδιο Λόγο, ο οποίος όμως εξετάζεται «με την πρακτική έννοια». Με αυτή την έννοια «Ο καθαρός Λόγος είναι μόνος του και αφ' εαυτού πρακτικός και δίνει (στον άνθρωπο) έναν γενικό νόμο που ονομάζουμε ηθικό νόμο» (ό.π., Α 57*).

Ο Kant επιτυγχάνει έτσι μια κορύφωση του Διαφωτισμού: ο Λόγος δεν είναι μόνο ένα δικαστήριο, που διατυπώνει ετυμηγορίες για την ιστορία, αλλά είναι ο ίδιος ο οικουμενικός δικαστής. Πρέπει να μείνουμε λίγο σε τούτο το σημείο. Διότι η αρχή που προκύπτει από εδώ μετατοπίζει το παραδοσιακό ηθικό υποκείμενο από μια υπερβατολογική αρχή στον ίδιο τον άνθρωπο, χωρίς την ιδιαίτερη απροσδιοριστία, η οποία προσιδιάζει σε ανάγκες θεμελιωμένες μεν, αλλά μεταβαλλόμενες. Με τον τρόπο αυτόν αποδεικνύει το κριτικό υποκείμενο με την αυτονομία του, ότι είναι και ένα ελεύθερο υποκείμενο. Για τον Kant ελευθερία, ακόμη και πέραν ενός ειδικού προσδιορισμού, σημαίνει την ικανότητα του ανθρώπου να δίνει νόμους στον εαυτό του: τους γνώμονες για τη συμπεριφορά του, για τον ηθικό βίο του.

* Πρόκειται για το τρίτο υποκεφάλαιο (Περί του πρωτείου του καθαρού πρακτικού Λόγου, κατά τη σύνδεσή του με τον θεωρητικό Λόγο), στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου Βιβλίου της Κριτικής του πρακτικού Λόγου.

* Το παράθεμα βρίσκεται στη σ. Α 56.

Με αυτές τις σκέψεις αναλαμβάνει ο Kant τη νέα θεμελίωση της ηθικής από το πνεύμα του Διαφωτισμού, αποκλείοντας οποιοδήποτε επιμέρους συμφέρον, το οποίο θα μπορούσε να την σχετικοποιήσει: το «ευ ζην» θεμελιώνεται στην καθαρότητα μιας υπερβατολογικής δύναμης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, ότι ο Kant χωρεί από την προϋπόθεση ότι η ηθική βασίζεται σε καθολικές αρχές. Ωστόσο, αυτό συνεπιφέρει και την αναζήτηση για την ειδική μορφή, με την οποία η υποκειμενικότητα (το αυτόνομο και ελεύθερο υποκείμενο) επιτυγχάνει την καθολικότητα, αποκτώντας έτσι έναν αντικειμενικό χαρακτήρα. Εδώ επαναλαμβάνεται η ίδια, σαφώς προβληματική μετάβαση του κριτικού υποκειμένου στο αντικείμενο. Αυτό που ισχύει για τον καθαρό Λόγο, ισχύει επίσης για τον πρακτικό Λόγο: εγώ είμαι αυτός που νοεί· εγώ είμαι αυτός που θεμελιώνει τον ηθικό νόμο. Ωστόσο η υποκειμενικότητα αυτή συνδυάζεται με μορφές και κατηγορίες, οι οποίες είναι δεδομένες σε κάθε άνθρωπο. Σαφώς, εγώ είμαι αυτός που νοεί, σαφώς, εγώ είμαι εκείνος που προδιαγράφει στη φύση (σημειωτέον: στα φαινόμενα) τους νόμους της. Βεβαίως όμως, αυτό το Εγώ δεν είναι μια συγκεκριμένη οντότητα, δεν είναι ένα εμπειρικό Εγώ – όπως θα πει αργότερα ο Fichte – αλλά είναι ένα υπερβατολογικό Εγώ, για το οποίο δεν μπορεί καν να πει κανείς, πως είναι το ίδιο σε κάθε εμπειρικό πρόσωπο. Ο Eduard Spranger ισχυριζόταν, ότι κατά βάση η φράση «εγώ είμαι αυτός που νοεί» σημαίνει πως υπάρχει μια οντότητα η οποία «νοεί εντός μου». Ωστόσο, η καθολικότητα χρειάζεται ως όρο της ηθικής σε κάθε περίπτωση μια ειδική μορφή, δια της οποίας το κριτικό υποκείμενο μπορεί να επιτύχει αυτή την «αντικειμενικότητα», η οποία να εγγυάται τον δεσμευτικό χαρακτήρα της. Πρόκειται προπάντων για μια τυπική αρχή, όχι για μεμονωμένες υλικές πλευρές που δύνανται να οριστούν. Υπενθυμίζω, ότι ο Kant επίσης στην Κριτική του καθαρού Λόγου χωρεί από έναν αυστηρό φορμαλισμό. Δεν ερευνά τα περιεχόμενα των σκέψεων, αλλά τις μορφές τους, όχι αυτό που γνωρίζει κανείς, αλλά πώς το γνωρίζει. Στην Κριτική του πρακτικού Λόγου ο Kant παραμένει στην ίδια αρχή. Δεν είναι σύμπτωση, ότι η Κριτική του πρακτικού Λόγου, εξαιρώντας φυσικά την υπερβατολογική αισθητική (μια και αυτή περιορίζεται μόνο στις αισθητηριακές εντυπώσεις), αναπτύσσεται σύμφωνα με το πρότυπο της Κριτικής του καθαρού Λόγου. Έχουμε λοιπόν μια αναλυτική, μια διαλεκτική και μια μεθοδολογία του πρακτικού Λόγου. Όπως ο Kant αναζητά στην αναλυτική του καθαρού Λόγου τις κατηγορίες *a priori*, έτσι θέλει και στην κριτική του πρακτικού Λόγου να βρει ακριβώς τη μορφή, η οποία μετατρέπει τις υποκειμενικές βασικές αρχές – ο καθένας μας έχει τις βασικές αρχές του, τις ηθικές προθέσεις

του – σε μια γενικά δεσμευτική αρχή, δηλαδή που γενικεύει την απλή υποκειμενικότητα. Και την βρίσκει πέρα από κάθε περιεχόμενο στην κατηγορηματική προσταγή, η οποία έχει προκαλέσει τόσα πολλά, επίσης πολεμικά, σχόλια ακριβώς εξαιτίας της έλλειψης κάθε υλικού προσδιορισμού – ένα ελάττωμα, το οποίο θα μπορούσε να εμπεριέχει τη δυνατότητα να είναι δεσμευτικό και να ισχύει επίσης για μια μη ηθική (ανήθικη) συμπεριφορά. «Πράττε έτσι, ώστε το αξίωμα της βούλησής σου» (δηλαδή της υποκειμενικής βασικής αρχής σου) «να μπορεί ανά πάσα στιγμή να ισχύει ως αρχή μιας γενικής νομοθεσίας» (ό.π., Α 54). Το μεμονωμένο άτομο μπορεί συνεπώς να ελέγξει την ηθικότητα των γνωμών του, οδηγώντας τους σε έναν καθολικό νόμο. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, την εντολή: Πρέπει πάντα να λες την αλήθεια. Αρχικά πρόκειται για μια υποκειμενική εντολή: Θέλω να λέω και πρέπει να λέω την αλήθεια. Αλλά το υποκειμενικό αυτό αξίωμα μπορεί δίχως άλλο να γίνει καθολικός νόμος: πρέπει κανείς να λέει την αλήθεια. Η μορφή βρίσκει το αντικείμενό της, αλλά το αντικείμενο επιβεβαιώνεται μέσα από την μορφή.

Αυτό φαίνεται να είναι μια εντελώς αυτονόητη αρχή. Αλλά, όπως τονίστηκε ήδη, η κριτική δεν άργησε να εκδηλωθεί. Εάν η ηθικότητα έγκειται στο ότι μετατρέπω ένα υποκειμενικό αξίωμα σε έναν αντικειμενικό νόμο, τότε τι με εμποδίζει να αποδώσω στον πάσα ένα το δικαίωμα, να δραστηριοποιείται σύμφωνα με ανήθικους γνώμονες; Μισό αιώνα αργότερα, ο Max Stirner, ο ιδεολόγος του ατομιστικού αναρχισμού, αποδεικνύει την αβυσσαλέα αμφισημία αυτού του φορμαλισμού. Στο διάσημο έργο του *Ο μοναδικός και η ιδιοκτησία του* (1845) ο Stirner υποστηρίζει τη δεσμευτικότητα του αξιώματός του περί της απόλυτης «ελευθερίας»: «Μπορώ να κάνω και να μην κάνω, ό,τι θέλω· όταν η βούλησή μου μου λέει πως πρέπει να σκοτώσω, τότε μπορώ να σκοτώσω· όταν η βούλησή μου μου λέει πως πρέπει να ιδιοποιηθώ κάτι, τότε μπορώ να το κάνω αυτό». Ωστόσο, ισχυρίζεται ο Stirner, ο καθένας είναι μοναδικός για τον εαυτό του, και συνεπώς αυτό το αξίωμα αποκτά καθολική ισχύ. Η σκοπιά αυτή δείχνει επαρκώς, ότι η απλή μορφή της μετατροπής της υποκειμενικότητας σε αντικειμενικότητα δεν αρκεί για να θεμελιώσει εκ νέου την απολεσθείσα παραδοσιακή ηθική.

Ένας λόγος για το ότι η έννοια της κατηγορηματικής εντολής έχει συχνά ερμηνευτεί εσφαλμένα, έγκειται στο ότι παρερμηνεύτηκε πολύ απλά ως διαταγή. Αλλά ο Kant δεν είναι ένας φιλόσοφος της πρωσικής αντίληψης. Η κατηγορηματική εντολή πηγάζει από την αναλυτική του πρακτικού Λόγου

και αντιστοιχεί στις κατηγορίες του καθαρού Λόγου· η εντολή είναι ως κατηγορία κατηγορηματική υπό την έννοια ότι από το αξίωμα κάνει ένα νόμο. Θα έπρεπε ενδεχομένως να μιλά κανείς για μια κατηγοριακή εντολή [kategorialen Imperativ]. Είναι αυτονόητο, πως ο Kant με τη χρήση του όρου «κατηγορηματική» συνδυάζει και ένα στοιχείο ηθικής αυστηρότητας. Η αμφισημία της έννοιας ταιριάζει με την αμφισημία του ηθικού φορμαλισμού. Από τη μία πλευρά η κατηγορηματική εντολή δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από την βασική κατηγορία της ηθικότητας, από την άλλη πλευρά είναι κατηγορηματική με την κοινή έννοια του όρου: εάν θέλει κανείς να δρα ηθικά, τότε είναι αναγκασμένος να τηρεί αυτή την εντολή. Με τον τρόπο αυτόν ο Kant αποδίδει στον κλασικό Διαφωτισμό μια νέα διάσταση, η οποία προκύπτει από την άμεση σχέση του με την πράξη – συνεπώς, όχι τόσο μέσα από ένα νέο αξιακό σύστημα, όσο πολύ περισσότερο μέσα από την αποτίμηση κάθε μεμονωμένης δραστηριότητας και κάθε μεμονωμένης συμπεριφοράς. Δεν θα ήθελα να το χαρακτηρίσω αυτό πρωσικό, αλλά μάλλον ιακωβινικό, ακριβώς με την έννοια της ιακωβινικής αυστηρότητας της κυριαρχίας της αρετής στη διάρκεια του Τρόμου. Είναι αυτό το ιακωβινικό στοιχείο, το οποίο από την έννοια του Kant για την ηθική κάνει μια άκαμπτη ηθική – η περιβόητη ακαμψία του [Rigorismus], η οποία κορυφώνεται στον κεντρικό χαρακτήρα του καθήκοντος.

Θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει στον χαρακτηρισμό «ακαμψία» ένα είδος μομφής, τη διαπίστωση ενός τουλάχιστον προβληματικού στοιχείου, καθώς μια άκαμπτη, μάλιστα εμπρόθετα άκαμπτη ηθική δεν αντιστοιχεί στην ανθρώπινη φύση, και είναι μάλιστα απανθρωπιστική. Στην πραγματικότητα ωστόσο, ο Kant πάει πολύ μακριά με την ακαμψία του. Σε μια μικρή πραγματεία του 1797, *Περί ενός υποτιθέμενου δικαιώματος να ψεύδεται κανείς από αγάπη προς τον άνθρωπο*, ισχυρίζεται πως το καθήκον να λέμε την αλήθεια είναι δεσμευτικότερο από οποιαδήποτε διανοητή αρνητική συνέπεια της ίδιας της αλήθειας, αναπτύσσοντας ακολούθως μια περιπτωσιολογία, η οποία είναι ουσιαστικά επιφανειακή: Όταν ένας φονιάς αναζητά το θύμα του, το οποίο έχει κρυφτεί σ' εμένα, και αυτός με ρωτά, τότε εγώ πρέπει να του πω την αλήθεια (Berlinische Blätter, I, 1797, 306 κ.ε.). Βλέπουμε ότι ο Kant ζούσε σε μια εποχή, η οποία διαφέρει ουσιωδώς από τη δική μας. Ο Kant δεν μπορούσε να γνωρίζει πως το ψέμα στη ναζιστική Γερμανία θα έσωζε τη ζωή σε πολλές εβραϊκές οικογένειες. Αυτό το είδος ψέματος βρίσκεται όμως πέραν της ηθικής προοπτικής του Kant, μια και δεν είναι ένα ψέμα που επιφέρει προσωπικά πλεονεκτήματα, αλλά ένα το οποίο διακυβεύει τη ζωή του

ψεύτη: ένα ψέμα το οποίο δεν προστατεύει εαυτό, αλλά κάποιους άλλους. Όποιος έλεγε ψέματα με αυτό τον τρόπο, δεν ερχόταν στην πραγματικότητα σε σύγκρουση με μια ηθική αρχή, αλλά με ένα ολοκληρωτικό καθεστώς.

Ο Kant δεν θεωρούσε διόλου την «ακαμψία» ως μομφή, αλλά ως μια αρχή που πρέπει να γίνει αποδεκτή και να υποστηριχτεί, και η οποία επρόκειτο να εμποδίσει οποιονδήποτε συμβιβασμό. Και όντως, ισχυρίζεται σε μια πρόσθετη σημείωση στο πρώτο κεφάλαιο της πραγματείας *Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου*, «Συνήθως, εκείνους που κλίνουν προς αυτή την αυστηρή νοοτροπία τους ονομάζουν (με ένα όνομα που υποτίθεται πως εμπεριέχει μια μομφή, αλλά στην πραγματικότητα είναι ένας έπαινος): άκαμπτους· και έτσι μπορεί κανείς να ονομάσει τους αντίποδες τους, χαλαρούς» (*Θρησκεία*, 1793, 10). Όποιος λοιπόν θέλει να δράσει ηθικά, πρέπει να είναι άκαμπτος. Στην Κριτική του πρακτικού Λόγου βρίσκουμε έναν Kant, ο οποίος θέλει να αποκλείσει καθετί παραδοσιακό από την ηθική δραστηριότητα, όπως και ο,τιδήποτε συνδέεται με κάποιο τρόπο με προτέρημα, με μια προσωπική ικανοποίηση. Αυτά λοιπόν που αποκλείονται με άκαμπτη αυστηρότητα είναι τα πάγια σημεία της ηδονιστικής ηθικής και κάθε είδους ωφελισμού.

Δεν πρόκειται όμως μόνο για την εξάλειψη του ηδονισμού από την ηθική. Ο Kant εντείνει την ηθική αυστηρότητά του σε τέτοιο βαθμό, ώστε αποκόπτει την ηθική δραστηριότητα επίσης από κάθε αιτιότητα που συνδέεται με την προδιάθεση. Όχι μόνο δεν πρέπει κανείς κατά τη δραστηριότητα να σκέφτεται τα προτερήματα και τα μειονεκτήματα, αλλά δεν πρέπει να επηρεάζεται από οποιαδήποτε προδιάθεση. Για να είναι ηθική μια δραστηριότητα, δεν θα πρέπει κανείς να την επιτελεί με ευχαρίστηση, όπως και πρέπει κανείς να κάνει το καλό ή να αγαπήσει τον πλησίον του όχι επειδή έχει την προδιάθεση. Η προδιάθεση αυτή διατηρεί ένα κατάλοιπο της εμπειρίας, η οποία δια της έννοιας της αγάπης περιλαμβάνει την εμπειρική ευδαιμονία της αγαπητικής πράξης. Εάν σύμφωνα με τον Kant η προδιάθεση δεν επιτρέπεται να καθορίζει καμία δραστηριότητα η οποία θέλει να είναι ηθική, τότε απομένει ως κίνητρο μόνο η αρχή του καθήκοντος. Ο Kant αποκόπτει συνεπώς το καθήκον της δραστηριότητας, το καθήκον της αγάπης, το καθήκον της βοήθειας από την προδιάθεση για αγάπη και βοήθεια. Αυτό δεν σημαίνει ότι τάχα ο Kant αρνείται την προδιάθεση, ότι την αποκρούει ή την καταδικάζει· δεν σημαίνει ότι τάχα πιστεύει πως η προδιάθεση να βοηθήσουμε τον πλησίον, να πούμε την αλήθεια, να αγαπούμε τους φίλους, είναι αρνητική – απλώς πιστεύει ότι δεν είναι μια ηθική δραστηριότητα. Ο ισχυρισμός αυτός

είχε στη γερμανική γραμματολογία περισσότερη επιτυχία από την κατηγορηματική εντολή. Η συνάντηση της κλασικής γερμανικής γραμματολογίας (ο ρομαντισμός δεν έχει καμία σχέση με αυτό· αλλά έχει η Βαϊμάρη, ο Goethe, ο Schiller) με τον Kant, γέννησε μια πολυσχιδία απόψεων. Ο «κοινοτοποιητής των πάντων» αναγνωρίστηκε φιλοσοφικά, συγχρόνως όμως ετέθη ως πρόβλημα. Ο Schiller, για παράδειγμα, ήταν καντιανός, ήταν εκείνος που εισήγαγε τον Kant στην Βαϊμάρη, αναδιατυπώνοντας ως γραμματολογικό προϊόν την Κριτική της κριτικής δύναμης στις *Επιστολές για την αισθητική εκπαίδευση του ανθρώπου* το 1795. Παρόλο όμως που ήταν καντιανός και ένας ενίοτε ανυπόφορος ηθικολόγος, παρουσίασε επακριβώς την προβληματική της θέσης του Kant: «Αγαπώ τον φίλο μου, αλλά είμαι δυστυχώς μη ηθικός, μια και τον αγαπώ λόγω προδιάθεσης και όχι λόγω καθήκοντος». Ο Goethe, ο οποίος με την συνήθη, σχεδόν ολύμπια ανωτερότητά του προσπαθούσε διαρκώς να εξομοιώσει ανομοιότητες, πήγε ένα βήμα παραπέρα, και αντέκρουσε τον Kant με τον δικό του τρόπο. Διατυπώνει στον Βίλχελμ Μάιστερ την απλουστάτη ερώτηση, εάν μπορεί να υπάρξει «μια προδιάθεση να κάνεις το καθήκον σου». Και η «ωραία ψυχή» μπορεί να το κάνει.

Η «ωραία ψυχή», η προδιάθεση για το καθήκον, θα ήταν για τον Kant μια ανεπίλυτη αντίφαση, όχι μόνο επειδή αντίκειται στην ηθική ακαμψία του, αλλά και επειδή βρίσκεται εκτός του φορμαλισμού του. Εννοείται εδώ όχι ο κριτικός φορμαλισμός του (η μορφή της νόησης, η μορφή της δραστηριότητας), αλλά ο φορμαλισμός στη γενική διάνοια, ο οποίος πηγαίνει πολύ πιο πέρα από τον κριτικό. Τον απαντούμε σε πολλά από τα λεγόμενα δευτερεύοντα συγγράμματα, προπάντων στην *Μεταφυσική των ηθών*.¹

Η προβληματική διάσταση έγκειται στην καθαρά τυπική μέθοδο, η οποία χαρακτηρίζεται από μια ασυνήθιστη επιστημονική απόσταση από τα προβλήματα που ενυπάρχουν στο ιδιωτικό δίκαιο, στο δημόσιο δίκαιο, στο σύστημα των αρετών και στο σχολιασμό των παθών. Φαίνεται σχεδόν ως εάν ο Kant να δρα κατά την ανάλυση των μεμονωμένων γνωμών σαν ένας

¹ Εδώ απαιτείται μια περαιτέρω διευκρίνιση των εννοιών. Η *Μεταφυσική των ηθών* του 1798 μεταφράζεται στα ιταλικά ως *Metafisica dei Costumi* – μια παραπλανητική μετάφραση, μια και τα «ήθη», και μάλιστα αυτό δεν ισχύει μόνο για τον Kant, δεν έχουν καμία σχέση με τα «Costumi» (έθιμα). Η έννοια «ηθικότητα» σημαίνει τον ηθικό χαρακτήρα και όχι την εθιμοτυπία: υπάρχουν – σύμφωνα με τον Kant – «δύο μορφές επιστήμης: εκείνη που ασχολείται με τους φυσικούς νόμους, και ονομάζεται φυσική· και εκείνη που ασχολείται με τους νόμους της ελευθερίας, της ηθικής, και ονομάζεται “θεωρία των ηθών”» (*Θεμελίωση*, σ. IV).

χειρουργός, για τον οποίο είναι εντελώς αδιάφορο το πρόσωπο [που υφίσταται την εγχείρηση]. Ο φορμαλισμός αυτός οδηγεί και σε ορισμένους υπερβολικούς εννοιακούς προσδιορισμούς, οι οποίοι αργότερα θα προκαλέσουν την οργή του Hegel. Ας πάρουμε για παράδειγμα τον ορισμό που δίνει ο Kant για τον γάμο, και ο οποίος δεν στερείται κάποιας ειρωνείας. Επίσης εδώ δείχνει ο Kant, ότι είναι ένας μέγας αποκαθλητής. Όπως με τον ορισμό των δικαϊκών γνωμόνων θέλει να απομαγεύσει τη νομική επιστήμη, έτσι αποκαθλώνει τις χιλιετείς παραδόσεις που συνδυάζονται με το γάμο, και τον ορίζει απλώς ως μια σύμβαση μεταξύ δύο ανθρώπων διαφορετικού φύλου με σκοπό «την αμοιβαία νομή των γενετήσιων ικανοτήτων τους» (Μεταφυσική των ηθών, Α 107). Ακολουθώντας ο Hegel μιλά για την «ντροπή» αυτού του ορισμού (Φιλοσοφία του δικαίου, παρ. 75). Ενδέχεται, σ' αυτόν τον περιβόητο ορισμό να ενεπλάκη και το γεγονός ότι ο Kant ήταν εκ πεποιθήσεως μισογύνης.

Η ωθημένη στα άκρα κορύφωση της καθαρά φορμαλιστικής ανάλυσης συμβάλλει στο να γίνει ο Kant μια σχολαστική φιγούρα. Τούτο δε όχι μόνο στον καθημερινό βίο, αλλά και αναφορικά με την αντίληψή του για τη φιλοσοφία. Το πρόβλημα ωστόσο, που προκύπτει από τον φορμαλισμό, βρίσκεται αλλού. Σαφώς, μπορεί κανείς να συνηγορήσει υπέρ μιας αυστηρής ηθικής, μπορεί κανείς να κάνει λόγο και για μια ακαμψία του καθήκοντος, θεωρώντας ότι η καθαρή αρχή αποτελεί την δυνατή μετάβαση από ένα υποκειμενικό αξίωμα σε έναν γενικά δεσμευτικό νόμο. Ακόμη όμως και η ακαμψία, εφαρμοζόμενη άκαμπτα, χρειάζεται υλικά κριτήρια, διότι αλλιώς θα υπήρχε ο κίνδυνος να γίνει η κατηγορηματική εντολή κάτι αυθαίρετο. Απαιτούνται επίσης κριτήρια για την μετάβαση από το αξίωμα στο νόμο, διότι ο νόμος πρέπει να έχει ένα αντικείμενο. Ένας ρυθμιστικός νόμος, ο οποίος όμως δεν έχει κανένα αντικείμενο είναι, ως καθαρή τυπικότητα, άνευ νοήματος και συνεπώς ένας νόμος ο οποίος όχι μόνο δεν καθορίζει τον ηθικό βίο, αλλά ο οποίος πολύ απλά δεν έχει ύπαρξη: ένα Είναι χωρίς ύπαρξη [Sein ohne Dasein].

Είδαμε, ότι ο Λόγος στην *a priori* κατασκευή του Kant δεν χρειάζεται καμία εμπειρία, ακόμη και όταν μπλέκεται στην θεωρησιακή διαλεκτική. Επίσης ο πρακτικός Λόγος δεν χρειάζεται την εμπειρία: για να γνωρίσει κανείς πώς μπορεί να δράσει ηθικά, αρκεί να αναγάγει τη δραστηριότητα στην παγιωμένη αρχή του καθήκοντος. Τα προβλήματα προκύπτουν από τη δυνατότητα ότι νόμοι άνευ αντικείμενου μπορούν σαφέστατα να καταστούν επιζήμιοι και βλαβεροί για τον καθημερινό βίο, ο οποίος εξάλλου, κατά βάση,

είναι ο βίος εν γένει. Γνωρίζει κανείς άλλωστε όλους εκείνους τους πάρα πολλούς ανθρώπους, οι οποίοι κάνουν μόνο το καθήκον τους, και βρίσκουν εκεί τη δικαιολογία για τα πάντα. «Εγώ κάνω μόνο το καθήκον μου», λέει η περιβόητη διατύπωση. Ιδιαίτερα η ηθική που υπονοείται από την κατηγορηματική προस्ताγή του Kant δεν μπορεί να προχωρήσει χωρίς τον επακριβή προσδιορισμό του σκοπού ο οποίος ως τέτοιος είναι εμμενής στο καθήκον. Ο Kant αναγνωρίζει το πρόβλημα και θεωρεί ότι είναι αναγκασμένος να πάει ένα βήμα παραπέρα, να υλοποιήσει τη μορφή. Συνεχίζει να πρόκειται μόνο για τη μορφή, για μια αρχή σίγουρα όχι αφηρημένη αλλά σαφώς υπερβατολογική, μια αρχή συνεπώς, η οποία δεν μπορεί να συνδυαστεί με την άμεση εμπειρία. Η μορφή υλοποιείται και συγκεκριμενοποιείται στην δεύτερη κατηγορηματική εντολή, η οποία είναι διατυπωμένη αρχικά ήδη στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, και η οποία στη συστηματική παρουσίαση αποτελεί μια διεύρυνση της πρώτης. «Πράττε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου, όσο και στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου, κάθε φορά επίσης ως σκοπό και ποτέ απλώς ως μέσο» (*Θεμελίωση*, B 67). Αυτό το ονομάζω υλοποίηση της μορφής: το καθήκον έχει ένα σκοπό. Παραμένει το ότι επιτελεί κανείς μια δραστηριότητα επειδή υπαγορεύεται από το καθήκον, αλλά δεν επιτρέπεται ποτέ να χρησιμοποιεί κανείς τους ανθρώπους ως μέσα. Ο σκοπός αυτός έχει δύο διαστάσεις. Η πρώτη είναι καθημερινή, και μας αφορά άμεσα. Εάν, όταν επιτελεί κανείς το καθήκον του, δεν εννοεί την υποχρεωτική δραστηριότητα μόνο ως καθήκον, αλλά συλλογίζεται και τη σχέση με τους άλλους, η οποία αποκαθίσταται με αυτό τον τρόπο, τότε θα έπρεπε κανείς κάθε φορά να προβαίνει σε έναν έλεγχο συνείδησης και να αναρωτιέται, εάν χρησιμοποιεί τους άλλους ως μέσα ή ως σκοπό. Αυτό αφορά τη σχέση μεταξύ των φύλων, μεταξύ γονέων και τέκνων, σίγουρα τη σχέση μεταξύ επιχειρηματία και εργάτη καθώς και εκείνη μεταξύ δασκάλου και μαθητή. Εδώ γίνεται σαφής η σημασία της καντιανής διάκρισης: να αντιμετωπίζει κανείς την ανθρωπότητα ως μέσο ή ως σκοπό. Ένα άλλο, πολιτικό παράδειγμα – είναι άραγε τώρα ο ψηφοφόρος το μέσο ή ο σκοπός της πολιτικής; Είναι αυτός ο σκοπός των πολιτικών προγραμμάτων ή το μέσο για την κατανομή της δύναμης; Νομίζω ότι το παράδειγμα αυτό εξηγεί επαρκώς το πρόβλημα. Υπάρχει και μία άλλη διάσταση, την οποία ενισχύει ο Kant και η οποία ανάγεται στο Διαφωτισμό. Ακόμη και αν κανείς θεωρεί το μεμονωμένο άτομο ως σκοπό και όχι ως μέσο, θα μπορούσε ωστόσο και πάλι να αναρωτηθεί, ποιος είναι τάχα ο πραγματικός σκοπός της ανθρωπότητας. Ποιο είναι το νόημα της ζωής; Και

εδώ προσκρούει κανείς στον πυρήνα της φιλοσοφίας του Kant, ο οποίος και πάλι προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας κατηγορίας: η ανθρωπότητα είναι σκοπός για τον εαυτό της, είναι μια αξία, η οποία βρίσκεται πέραν κάθε τυχαιότητας και μοναδικότητας. Μέσα από αυτή την κατηγορία, η οποία είχε κάποιες ιστορικές και φιλοσοφικές συνέπειες, γίνεται ο Διαφωτισμός ανθρωπισμός.

Η μετάβαση αυτή ενισχύει τον εμμενή χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Kant, τον οποίο παρατηρήσαμε ήδη στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, την αδυναμία δηλαδή απόδειξης της ύπαρξης του Θεού. Από την άλλη πλευρά, στη *διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου* ο Kant κάνει και πάλι λόγο για τον Θεό. Αυτό φαίνεται κατά πρώτον ως αντίφαση. Στη *διαλεκτική του καθαρού Λόγου* ο Kant είχε αποκαλύψει τις αντινομίες και τις αντιφάσεις που προσιδάζουν στη θεωρησιακότητα. Στη *διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου* ο Kant επανεισαγάγει ακριβώς τις ιδέες που είχε προηγουμένως αντικρούσει: τον Θεό και την αθανασία της ψυχής. Εν προκειμένω δεν συνδυάζει τόσο την αρχή της ηθικής δραστηριότητας ως τέτοιας με την ιδέα του Θεού και με την αθανασία της ψυχής, όσο περισσότερο με τη δυνατότητα της πραγματοποίησής της. Ο Θεός λοιπόν, τον οποίο ο Kant είχε αποκεφαλίσει σύμφωνα με τον ποιητή Carducci [1835-1907], τον βραβευμένο με το βραβείο Νόμπελ το 1906, τοποθετεί απ' ό,τι φαίνεται ξανά το κεφάλι του στο λαιμό του, και επανεισέρχεται δια της πίσω πόρτας της ηθικής, αφού είχε πεταχτεί έξω από την γνωσιοθεωρητική κύρια είσοδο.

Μια σύντομη παρατήρηση θα διασαφηνίσει τη στάση του Διαφωτισμού στο ζήτημα αυτό. Σε γενικές γραμμές, μπορεί κανείς να κάνει λόγο για δύο βασικές κατευθύνσεις: μια αθεϊστική κατεύθυνση, ο βασικός εκπρόσωπος της οποίας ήταν ο Diderot, και στην οποία ανήκαν όλοι οι Γάλλοι υλιστές, και μια δεύτερη, τον θείσμό, η οποία ήταν πιο επιτυχής. Ο θείσμος, εκπροσωπούμενος προπάντων από τον Voltaire, είναι η θρησκευτική μορφή του Διαφωτισμού. Αναγνωρίζει μεν την ύπαρξη του Θεού, αλλά πρόκειται απλώς για έναν Θεό του *lumina rationis* [του φωτός του Λόγου], το νόημα και ο σκοπός του οποίου έγκειται αποκλειστικά στο να οδηγήσει τον άνθρωπο στο Αγαθό, και δεν πρόκειται επ' ουδενί για τον Θεό της Δημιουργίας, ο οποίος είναι το απόλυτο υποκείμενο της θρησκείας. Είναι περισσότερο ένας Θεός, ο οποίος γίνεται αντιληπτός ως απλή έννοια: το ον της φυσικής θρησκείας, συνεπώς όχι θετικός, όχι εξ Αποκαλύψεως, αλλά της θρησκείας εκείνης, την οποία κατέχει πάσα ηθική συνείδηση. Ο ίδιος ο Voltaire, ένας όχι ιδιαίτερα πιστός άνθρωπος, μιλούσε συχνά για την αναγκαιότητα

της παράστασης ενός ανώτερου όντος, το οποίο παρηγορεί και καθοδηγεί τον άνθρωπο.

Ο Kant πραγματοποιεί έναν άλλο χειρισμό, έναν «κριτικό». Σύμφωνα με αυτόν ο Λόγος επιτυγχάνει στην πράξη την καθολικότητα μόνο όταν συνδυάζει την αρχή της ηθικής δραστηριότητας με «αιτήματα», τα οποία την επηρεάζουν – και μάλιστα με αιτήματα, τα οποία εν πάση περιπτώσει συμπίπτουν με δύο ουσιώδη σημεία της θρησκείας, ακριβώς με τον Θεό και με την αθανασία της ψυχής. Η συνεπαγωγή του έχει ως αφετηρία την καθολικότητα και την αναγκαιότητα της ηθικής. Η καθολικότητα είναι μόνο τότε δυνατή, όταν το Αγαθό που πρέπει κανείς να διαπράξει, συνδυάζεται με ένα υπέρτερο και καθολικό Αγαθό – το οποίο είναι ο Θεός. Η ηθική αναγκαιότητα υπάρχει μόνο, όταν συνδυάζεται με μια αρχή, η οποία πρέπει κατ' ανάγκη να υπάρχει στον ίδιο τον άνθρωπο, και η οποία έγκειται στην αθανασία της ψυχής.

Τη λύση του προβλήματος, ή μάλλον τη λύση των φαινομενικών αντιφάσεων την βρίσκει κανείς στην έννοια του ίδιου του αιτήματος. Πρέπει να επιστρέψουμε στη γνωσιοθεωρητική θέση του Kant. Τα αιτήματα: Θεός και αθανασία της ψυχής δεν μπορούν να είναι κάποιες γνώσεις με την φιλοσοφική-επιστημονική έννοια του όρου. Εάν ο Kant ισχυριζόταν, ότι το θεμέλιο της ηθικής δραστηριότητας είναι η γνώση ότι υπάρχει τάχα ένας Θεός και ότι η ψυχή είναι αθάνατη, τότε θα οδηγούσε ad absurdum όλη την κριτική εργασία του. Ωστόσο, τα αιτήματα αυτά αποτελούν οδοδείκτες, και ως τέτοια είναι μια ηθική πραγματικότητα. Υπενθυμίζω, πως σύμφωνα με τον Kant το θεμέλιο της ηθικής βρίσκεται στην αυτονομία του υποκειμένου. Ο Kant αρνείται τους ηδονιστικούς προσανατολισμούς, διότι θεωρεί την ευδαιμονία και την ωφελιμότητα ως όρους ετερόνομους απέναντι στο υποκείμενο. Αλλά αυτό ισχύει και σε τούτη την περίπτωση. Το υποκείμενο δεν μπορεί να δώσει στον εαυτό του αυτόνομα ένα νόμο, εάν υπάρχει ένας Θεός που το προσδιορίζει. Ο συνδυασμός τού προς εκπλήρωση καθήκοντος με έναν Θεό, ο οποίος διατάζει την εκπλήρωσή του, επειδή διακυβεύεται η σωτηρία της ψυχής, θα ήταν η καταστροφή της αυτονομίας του υποκειμένου. Με τον τρόπο αυτόν εργαλαιοποιούνται ο Θεός και η αθανασία της ψυχής: δεν είναι ούτε γνώση ούτε πραγματικότητα, πολύ απλά τα αιτείται ο πρακτικός Λόγος.

Στο σημείο αυτό ο Kant είναι μονοσήμαντος. Στην πραγματεία του *Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου* (1793/1794) ξεκινά το σχολιασμό της

ηθικής πίστης με τα εξής λόγια: «Η ηθική, εφόσον θεμελιώνεται στην έννοια του ανθρώπου ως ενός όντος ελεύθερου, αλλά ακριβώς γι' αυτό το λόγο δεσμευόμενου αυτό το ίδιο μέσα από το Λόγο του σε απόλυτους νόμους (η κατηγορηματική εντολή), δεν χρειάζεται ούτε την ιδέα ενός άλλου όντος πάνω από αυτό, για να γνωρίσει το καθήκον του, ούτε μια άλλη ορμή από εκείνη του ίδιου του νόμου, για το τηρήσει» (Θρησκεία, AB, III). Εάν όμως η ηθική είναι αρκετή για τον εαυτό της, και δεν χρειάζεται καμία θρησκεία, είτε αντικειμενικά αναφορικά με τη βούληση, είτε υποκειμενικά αναφορικά με τη δραστηριότητα εκπλήρωσης του ίδιου καθήκοντος, τότε προς τι τα αιτήματα; Ο Heine το εξήγησε αυτό με τον δικό του ειρωνικό τρόπο: Ενδεχομένως ο Kant δεν σκεφτόταν τόσο τον εαυτό του και τη δική του συνείδηση, όσο περισσότερο εκείνη του υπηρέτη του, του Lampe, ο οποίος ίσως να μην τον είχε κατακλέψει εάν είχε φόβο Θεού και προπάντων φόβο για την κόλαση. Παρόλη όμως την ειρωνεία του Heine παραμένει ένα αίνιγμα, στο οποίο θα επιστρέψουμε.

Κατά πρώτον όμως, μια σημείωση στο περιθώριο, με ιστορικό χαρακτήρα. Η πραγματεία του Kant για τη θρησκεία έγινε διάσημη, διότι με αυτήν προσέκρουσε στην άπειρη υπομονή του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Β΄ της Πρωσίας. Και όντως, λίγο μετά τη δημοσίευση το 1794 απαγόρευσε ο Υπουργός Θρησκείας Wöllner στον Kant με ένα διάταγμα, να συνεχίσει να παραδίδει διαλέξεις για τη θρησκεία ή να γράφει πραγματείες γι' αυτήν. Ο Kant απάντησε με έναν κάπως παράξενο τρόπο. Αυτός ο άκαμπτos ηθικολόγος μετατρέπεται σε έναν ειρωνικό καιροσκόπο, και γράφει στην Μεγαλειότητά του «Με βαθύτατη αφοσίωση», ότι η Μεγαλειότητά του είναι άκρως έντιμη και αξιοσέβαστη, αλλά κατά βάση κάπως ανόητη, μια και προφανώς η Μεγαλειότητά του δεν εννόησε το νόημα του συγγράμματος. Καθώς δε το διάταγμα τον κατηγορεί ότι καταστρέφει τα θεμέλια του Χριστιανισμού, διευκρινίζει ο Kant, πως δεν είχε μιλήσει ποτέ για τον Χριστιανισμό, αλλά μόνο για τη θρησκεία (Πρόλογος στη Διένεξη των σχολών A XIII). Από την άλλη πλευρά ο Kant ορίζει στην πραγματεία του για τη θρησκεία κάθε εξ Αποκαλύψεως θρησκεία ως μια ποιητική επινόηση των ιερέων, και στο τέλος δεν μιλά πια για ιερείς αλλά για παπαδαριό (Θρησκεία, A 3· 211), ονομάζοντας μάλιστα την εκκλησιαστική λειτουργία ψευδολειτουργία του Θεού (215). Αλλά ο Kant ήταν σε κάθε περίπτωση Πρώσος, ακολούθησε από αυτή την πλευρά την εντολή του βασιλιά, και δεν μίλησε στη δημοσιότητα ποτέ ξανά για τη θρησκεία. Περαιτέρω στοιχεία της κριτικής του στη θρησκεία δημοσιεύθηκαν μόνο μετά το θάνατό του [= του βασιλιά].

Συνοψίζοντας: όπως τον μεσαίωνα η φιλοσοφία έπαιζε το ρόλο της ancilla [υπηρέτριας] της θεολογίας, έτσι και για τον Kant η θρησκεία γίνεται η υπηρέτρια της ηθικής. Θα πρέπει κανείς ωστόσο να αναρωτηθεί, τι σημαίνουν πραγματικά τα αιτήματα του Kant, διότι αφενός εντάσσονται στην πραγματικότητα της ηθικής δραστηριότητας, και αφετέρου αποκτούν ωστόσο ένα χαρακτήρα, ο οποίος είναι σχεδόν πλασματικός. Όντως, ο φιλόσοφος Vaihinger, ένας καντιανός, ο οποίος το 1904 ίδρυσε την «Εταιρεία Kant», διατυπώνει μια φιλοσοφική θεωρία, την οποία αυτός ο ίδιος ονομάζει τη φιλοσοφία του «ως εάν», συνεχίζοντας παρακάτω τη φιλοσοφία του Kant. Η φιλοσοφία του «ως εάν» στηρίζεται με ακρίβεια στα αιτήματα της κριτικής του πρακτικού Λόγου, λαμβάνοντας υπόψη τη διπλή διάστασή τους, ότι είναι μεν για την ηθική αναγκαία, αλλά ουσιαστικά ανύπαρκτα. Σύμφωνα με τον Vaihinger δεν είναι συνεπώς ο κόσμος στον οποίο ζούμε, και η πραγματικότητα του βίου μας αυτά καθεαυτά τίποτε άλλο από πλασματικές κατασκευές, τις οποίες αποδεχόμαστε αναγκαστικά ως πραγματικότητα. Δραστηριοποιούμαστε, ως εάν να θέλαμε να είμαστε ηθικοί, ζούμε με τέτοιο τρόπο, ως εάν να ζούσαμε στην πραγματικότητα, γνωρίζουμε ως εάν να γνωρίζαμε τι είναι πραγματικότητα. Αυτό όμως θα μπορούσε να ισχύει και για τον Kant. Εάν ο Θεός και η αθανασία της ψυχής δεν είναι αντικειμενικές γνώσεις, τότε ο άνθρωπος δραστηριοποιείται ως εάν να υπήρχε ο Θεός και ως εάν η ψυχή να είναι αθάνατη. Βρισκόμαστε συνεπώς μπροστά σε ένα αίτιγμα, το οποίο αντιστοιχεί σ' εκείνο που διαπιστώθηκε ήδη στην Κριτική του καθαρού Λόγου. Επισημάνθηκε ήδη η δυσκολία, ότι ο Λόγος αποτυγχάνει όταν η γνωστική διαδικασία χωρεί από κάτι το οποίο είναι μεν καθεαυτό δεδομένο, η ύπαρξη ωστόσο του οποίου διαφεύγει της γνώσης. Υποθέτουμε λοιπόν, πως υπάρχει ένα πράγμα καθεαυτό, το οποίο εντυπωσιάζει τις αισθήσεις, αλλά δεν το νοιώθει κανείς, δεν το ακούει κανείς και δεν το βλέπει κανείς. Στον πρακτικό Λόγο το πρόβλημα αντιστρέφεται. Εάν ο Θεός και η αθανασία της ψυχής είναι οι όροι της δεσμευτικής ισχύος των αξιωμάτων, δηλαδή οι ορμές που θέτουν σε κίνηση την ηθική δραστηριότητα – πώς μπορεί τότε κανείς να υποθέσει, ότι η ψυχή επηρεάζεται από δύο απλώς νοητές οντότητες; Πώς μπορεί κανείς να εμπιστεύεται αρχές, για τις οποίες γνωρίζει πως, αντικειμενικά θεωρημένες δεν υπάρχουν διόλου, αλλά απλώς πηγάζουν από το Λόγο μου – μια πραγματικότητα μεν, αλλά μόνο υποκειμενική; Επίσης εδώ φαίνεται ο Kant να επιτελεί τον ίδιο χειρισμό όπως με το «πράγμα καθεαυτό» και να προσπαθεί επίσης στην περίπτωση της ηθικής, να βγει από τον βάλτο τραβώντας το τσουλούφι του.

Αντιθέτως, δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα με το συνδυασμό Διαφωτισμού και ανθρωπισμού, με τον οποίο ο Kant αποδίδει στον φορμαλισμό μια ηθική βάση, ένα συνδυασμό, ο οποίος υπερβαίνει τελεσίδικα την χριστιανική ηθική: η ανθρωπότητα είναι η ίδια σκοπός του εαυτού της. Κατά βάση, πρόκειται για τη συνέπεια της αντίληψης, για την οποία έγινε ήδη λόγος, ότι είναι καθοριστική σε συνάφεια με τον καθαρό Λόγο: η κεντρικότητα του υποκειμένου, η οποία στο ηθικό πεδίο γίνεται κεντρικότητα του προσώπου. Αλλά ο άνθρωπος δεν είναι κάτι αφηρημένο, ο άνθρωπος είμαστε όλοι εμείς, ο άνθρωπος είναι: η κοινωνία. Χωρώντας από τον ηθικό σκοπό της ανθρωπότητας, η οποία πραγματοποιείται στο πρόσωπο, ο Kant καταλήγει σε ένα αποτέλεσμα, το οποίο επιτυγχάνει μια κοινωνικοπολιτική διάσταση· αλλά αυτός είναι ένας Kant ελάχιστα γνωστός.

Τα έργα στα οποία πραγματεύεται αυτά τα προβλήματα, όχι μόνο παραβλέπονται στις παρουσιάσεις της φιλοσοφίας του, αλλά εξ όσων γνωρίζω δεν έχουν μεταφραστεί καν στα ιταλικά. Αναφέρομαι εν προκειμένω σε μια πραγματεία, χωρίς τη γνώση της οποίας δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει τη σχέση που σύμφωνα με τον Kant υπάρχει μεταξύ ηθικής και πολιτικής. Εννοώ τη *Διένεξη των σχολών* του 1798, ένα σύγγραμμα με το οποίο ο Kant, ενώ μιλά για τις «διενέξεις» στις οποίες εμπλέκονται οι μεμονωμένες σχολές: θεολογία, ιατρική και νομική, καταλήγει ο ίδιος σε σύγκρουση με τα παραδοσιακά δόγματα της ακαδημαϊκής διδασκαλίας. Στο έργο αυτό ο Kant ανακαλύπτει εκ νέου τη ζωντάνια και το πολεμικό πνεύμα των πρώιμων πραγματειών του. Επίσης αναφορικά με το ύφος βρίσκουμε μια εξαιρετική συγγένεια μεταξύ αυτού του έργου και της περιβόητης, και συχνά αναφερόμενης πραγματείας του πρώιμου Kant: *Όνειρα ενός πνευματοσκόπου*, σχολιασμένα μέσα από *όνειρα της μεταφυσικής* (1766), ένα εξαιρετικά ειρωνικό έργο, το οποίο κορυφώνεται με μια φράση, η οποία είναι μεν εύστοχη αλλά και κάπως τραχιά και συνεπώς αδύνατο να ακουστεί σε μια «αξιοπρεπή» ομήγυρη.*

* Σε διάφορα σημεία του συγγράμματός του ο Kant παραλληλίζει τις φαντασιώσεις του Emanuel Swedenborg (αυτός είναι ο 'πνευματοσκόπος') με προϊόντα διανοητικής αφόδευσης. Για παράδειγμα, στην κατακλείδα του τρίτου κεφαλαίου του πρώτου μέρους λέει (η έμφαση στο πρωτότυπο): «Ο οξυδερκής Χούντιμπρας θα μπορούσε από μόνος του να μας έχει λύσει το αίνιγμα, καθώς έχει την εξής άποψη: όταν λυσοσμανά στα σπλάχνα ένας υποχόνδριος άνεμος, τότε εξαρτάται, ποια κατεύθυνση θα ακο-
62

Στο κεφάλαιο για τη νομική επιστήμη αντικρούει τις ουσιώδεις θεωρίες, οι οποίες διατυπώνονται από αυτή τη σχολή. Στη συνάφεια αυτή μεταβαίνει ευθέως στην πολιτική και αναφέρεται στη Γαλλική Επανάσταση, η οποία «δεν έχει αποτύχει». Μου φαίνεται ιδιαίτερα σημαντικό, ότι σε μια περίοδο όπου ο Τρόμος ακολουθεί τις σφαγές και τους αποκεφαλισμούς του, ο Kant εκφωνεί ένα είδος εξύμνησης για την ιστορική σημασία της Γαλλικής Επανάστασης, μεταξύ άλλων για τον ενθουσιασμό και την αγωνιστικότητα του γαλλικού επαναστατικού στρατού ενάντια στους συνασπισμένους αριστοκρατικούς στρατούς. Η βούληση του λαού να θεμελιώσει μια πολιτεία, λέει ο Kant, ήταν ισχυρότερη από τον κώδικα τιμής των αριστοκρατών (Διένεξη των σχολών, Α, 144 κ.ε.). Εάν αυτό ήταν μια πρόκληση, τότε η κριτική του στον αγγλικό συνταγματισμό ήταν ακόμη πιο οξεία. Θα πρέπει εν προκειμένω να ληφθεί υπόψη, ότι αρχικά ο Kant είχε προσανατολιστεί λεπτομερώς στο αγγλικό συνταγματικό πρότυπο, αμφισβητώντας για παράδειγμα την ισχύ των λαϊκών επαναστάσεων, οι οποίες στρέφονται ενάντια σε μια συνταγματική κυβέρνηση. Αντιθέτως, στη Διένεξη των σχολών καταδεικνύει ανοικτά αυτό που ονομάζει το κρυφό νόημα του αγγλικού Συντάγματος, και για το οποίο μάλιστα ισχυρίζεται, ότι η απαγόρευση διαφώτισης του λαού περί του ιδιαίτερου νοήματος του Συντάγματος προσιδιάζει ουσιωδώς στην πολιτική. Αναφορικά με το Σύνταγμα, κάνει λόγο για μια «απατηλή δημοσιότητα» (Διένεξη, 152 κ.ε.), και υπερασπίζεται την ελευθερία της επιστήμης απέναντι στο κράτος. Για να αποδείξουμε, από την άλλη πλευρά, την εξαιρετική επικαιρότητα αυτής της κριτικής του Kant, αρκεί ένα παράθεμα: «Πρέπει, λένε (οι πολιτικοί μας), να λαμβάνουμε τους ανθρώπους όπως πραγματικά είναι και όχι όπως φαντάζονται άπειροι σχολαστικοί και καλοπροαίρετοι φαντασιοκόποι ότι θα έπρεπε να είναι. Αυτό το 'όπως είναι' θα έπρεπε όμως να σημαίνει: έτσι όπως τους έχουμε κάνει μέσω άδικου εξαναγκασμού, μέσω προδοτικών προτάσεων με τις οποίες έχουμε εφοδιάσει την κυβέρνηση (...)» (Διένεξη, 134). Παράλληλα δίνει έναν ορισμό της κυριαρχίας, για τον οποίο μπορεί μόνο να ειπωθεί, ότι ο Carl Schmitt με τον δικό του ορισμό προέβη προφανώς σε λογοκλοπή.

Όταν κάνω λόγο για ένα κοινωνικό πρόγραμμα στον Kant, τότε αναφέρομαι φυσικά στα συγγράμματα *Ιδέα για μια γενική ιστορία με πρόθεση κοσμοπολίτικη*

λουθήσει, εάν πάει προς τα κάτω, γίνεται μια π..., εάν πάει προς τα πάνω τότε είναι ένα φαινόμενο ή μια θεία επιφοίτηση». Ο Χούντιμπρας είναι ο ήρωας του ομώνυμου σατυρικού έπους του Samuel Butler, δημοσιευμένου το διάστημα 1663-1678 στο Λονδίνο.

(1785) και *Για την αιώνια ειρήνη* (1795/96), το οποίο δηλώνει την πολιτεία ως προϋπόθεση της ειρήνης. Πρόκειται για έργα τα οποία, πέρα από την, θα μπορούσαμε να πούμε: ουτοπική προοπτική τους, διατηρούν μια ιδιαίτερη επικαιρότητα. Διαπιστώνουν δηλαδή δύο σημεία, τα οποία έχουν γίνει γενικές έννοιες: πρώτον, ότι μια κοινωνία κρατών έχει ως αποστολή να επιλύει ειρηνικά τις διεθνείς συγκρούσεις, και δεύτερον, ότι ο κινητήρας του πολιτισμού έγκειται στον κοινωνικό ανταγωνισμό. Στο τελευταίο σημείο δηλώνεται αυτό που αργότερα θα είναι η ανάλυση της αστικής κοινωνίας.

Ωστόσο, το περίγραμμα της κοινωνικής αντίληψης του Kant δεν το βρίσκουμε τόσο στα δημοσιευμένα έργα, παρά μάλλον στο *Μεταθανάτιο έργο*. Το έργο αυτό δεν είναι κάτι μικρό: δέκα μεγάλοι τόμοι, ποσοτικά περισσότεροι απ' ό,τι τα έργα που δημοσιεύθηκαν όσο ήταν εν ζωή. Μπορεί κανείς διαβάσει εκεί μεταξύ άλλων πολύ οξυδερκείς και οξείες παρατηρήσεις για τα προβλήματα της αισθητικής – εδώ, με την γενική έννοια του όρου. Σημαντικές είναι προπάντων οι σελίδες, στις οποίες μπορεί κανείς να γνωρίσει την κοινωνικοπολιτική στράτευση του Kant, μια στράτευση, η οποία δίνει στην ηθική αντίληψή του και στην έννοιά του περί της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού μια εντελώς ιδιαίτερη κατεύθυνση. Στην πραγματικότητα η κοινωνική στράτευση επηρεάζει σύμφωνα με τον Kant επίσης την αξία και την ισχύ της επιστημονικής έρευνας. Στις σελίδες αυτές σκιαγραφείται η μετάβαση του Kant από τον αγγλικό συνταγματισμό στον ρεπουμπλικανισμό της Γαλλικής Επανάστασης. Αυτός ο ίδιος παραδέχεται, ότι ήταν πεπεισμένος πως το αγγλικό Σύνταγμα ήταν η καλύτερη ανθρώπινη σοφία αναφορικά με την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας, τουλάχιστον μέχρις ότου γνώρισε τον δημοκρατισμό του Rousseau: «ο Rousseau με δίδαξε κάτι καλύτερο». Στην ίδια συνάφεια λαμβάνει μια θέση, η οποία βεβαίως αναδεικνύεται και σε άλλα έργα, και η οποία ξεμπερδεύει τελεσίδικα με τον καντιανό μύθο, έναν μύθο στον οποίο αναφέρεται και ο Karl Popper, ο οποίος θεωρεί τον Kant ως τον θεμελιωτή της «αμεροληψίας της επιστήμης». Ήδη στα *Όνειρα ενός πνευματοσκόπου* ο Kant ισχυρίζεται, πως ο ζυγός της διάνοιας δεν είναι εντελώς αμερόληπτος, η διάνοια δεν μπορεί να είναι αμερόληπτη (*Όνειρα*, A, 74). Στο θέμα αυτό επιστρέφει στη *Διένεξη των σχολών*. Αλλά αυτή η προοπτική της μεροληψίας της γνώσης και της επιστήμης περιγράφεται επακριβώς σε μια σελίδα του VIII τόμου του *Μεταθανάτιου έργου*, με έναν ισχυρισμό, με τον οποίο θα κλείσουν αυτές οι συνοπτικές αναπτύξεις για τον Kant, έναν ισχυρισμό, ο οποίος συνεχίζει να αποδίδει στην επιστήμη μια

επίκαιρη αποστολή: «Αληθινή είναι μόνο η επιστήμη, η οποία βοηθά τον κοινό άνθρωπο στην αξιοπρέπεια του» (Μεταθανάτιο έργο, τόμ. VIII, 625).

Το κυρίαρχο υποκείμενο:
Ο Fichte και η αναδημιουργία του κόσμου

Η εκ νέου ανάγνωση του Fichte, προπάντων της *Επιστημολογίας* του στην εκδοχή του 1794 (η οποία είναι θεμελιώδης και για τις επόμενες) – αυτή η διασταύρωση του ΕΓΩ, που είναι ΜΗ ΕΓΩ, και του ΜΗ ΕΓΩ που δεν είναι ΕΓΩ, το ΕΓΩ, το οποίο σε κάθε περίπτωση είναι πάντα ΕΓΩ – μου προκάλεσε τη σκέψη, πόσο τυχεροί είναι οι Άγγλοι με τους φιλοσόφους τους, οι οποίοι εκφράζονται τόσο απλά, τόσο κατανοητά, ενίοτε ίσως και κάπως ρηχά. Στην πραγματικότητα τέθηκε συχνά το ερώτημα, εάν οι Άγγλοι είναι εν γένει σε θέση να κατανοήσουν τους λεγόμενους ηπειρωτικούς φιλοσόφους, εννοώντας με τον όρο αυτόν όχι μόνο τους Γερμανούς, αλλά τα κείμενα του [Giordano] Bruno, τα ιδιοφυώς συγκεχυμένα του Giambattista Vico, εκείνα του Hegel και του Fichte. Φαίνεται ότι οι Άγγλοι έχουν πραγματικά μια ιδιαίτερη σχέση με την κατανόηση περίπλοκων κειμένων, και όντως η πρώτη πραγματεία του Hume, η *Treatise on human nature* του 1739, είχε επιτυχία όχι στην Αγγλία αλλά στη Γαλλία. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να μιλήσουμε για τον Fichte, και να αποκτήσουμε μια σαφήνεια για τη φιλοσοφία του ιδεαλισμού, ο χαρακτήρας της οποίας είναι τόσο εκλεπτυσμένος, μάλιστα μέχρι και κάπως σκοτεινός, σχεδόν σαν να βγαίνει από το σχολείο του Ηράκλειτου. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι ο Fichte είναι ιδιαίτερα σκοτεινός, αλλά ενίοτε φαίνεται ακατανόητος.

Θυμίζω αυτό που είχε πει ο Kant για την υπερβατολογική συνεπαγωγή των κατηγοριών της Κριτικής του καθαρού Λόγου: ότι οι *a priori* κατηγορίες συγκεκριμενοποιούν στην πραγματικότητα τους νόμους, τους οποίους προδιαγράφει ο Λόγος στη φύση. Σ' αυτό το πρώτο βήμα ο Kant πρόσθεσε ένα δεύτερο: ότι η ενότητα του κόσμου ορίζεται από την ενότητα του «εγώ σκέφτομαι», το οποίο συνομαδώνει την πολυσχιδία της εμπειρίας και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο δημιουργεί τον «κόσμο». Με τον τρόπο αυτόν ο Kant άφησε άλυτο το πρόβλημα του πράγματος καθεαυτό. Το ότι το πρόβλημα δεν λύθηκε, φαίνεται από το ότι όλη η φιλοσοφία μετά τον Kant ασχολήθηκε με το πράγμα καθεαυτό ως την αιτία της εμπειρίας, η οποία βρίσκεται εκτός της εμπειρίας. Ο Jacobi, ένας συγκαταρκινός του Kant, περιέγραψε με οξυδέρκεια και ορθότητα το ερώτημα, πώς είναι δυνατό, εφόσον σύμφωνα με την υπερβατολογική συνεπαγωγή των κατηγοριών η αιτιότητα ανήκει στο υποκείμενο και δεν υπάρχει έξω από την εμπειρία, κάτι που υπάρχει έξω

από την εμπειρία να επηρεάζει την αισθητηριακότητα και με τον τρόπο αυτόν να είναι η αρχική αιτία της γνωστικής διαδικασίας.

Ωστόσο, υπήρξε ένας φιλόσοφος που ήταν αποφασισμένος να ξεπεράσει οριστικά αυτό το πρόβλημα, το οποίο εμπόδιζε την κατανόηση της φιλοσοφίας του Kant. Το ξεπέρασε καταργώντας το: ο Johann Gottlieb Fichte. Ο Fichte αναρωτιέται, εάν το πράγμα καθεαυτό είναι πραγματικά αναγκαίο, εάν υπάρχει όντως μια αρχή έξω από το υποκείμενο. Ο Fichte ξεκινά μεν από το πράγμα καθεαυτό, αλλά ως κάτι απλώς «νοητό»· αντιθέτως, αρνείται την αναγκαιότητα μιας αρχικής σύγκρουσης με μια μη δυνάμενη να γνωστεί πραγματικότητα, η οποία υπάρχει εκτός του υποκειμένου (Δεύτερη Εισαγωγή, I, 482 κ.ε.). Το πράγμα καθεαυτό είναι λοιπόν δυνατό, αλλά όχι δεδομένο. Ο κόσμος των φαινομένων, δηλαδή ο κόσμος του Λόγου, ταυτίζεται με τον πραγματικό κόσμο, για τη γνώση του οποίου δεν απαιτείται κανένα πράγμα καθεαυτό, το οποίο να εκκινεί τη γνωστική διαδικασία: «... το πράγμα καθεαυτό δεν είναι τίποτε, και δεν έχει ... καμία πραγματικότητα. ... Το πράγμα καθεαυτό είναι μια πλήρης χίμαιρα, δεν αναδεικνύεται κανένας λόγος γιατί θα έπρεπε να υποθέσει κανείς [ότι υπάρχει] κάτι τέτοιο» (Πρώτη Εισαγωγή, I, 431). Η ερωτηματοθεσία είναι ταυτόσημη με εκείνη του Kant, για το πώς είναι δυνατή η γνώση, η εμπειρία, για το πού θα μπορούσαν αυτές να ξεκινήσουν. Για τον Fichte η εμπειρία υπάρχει στο ίδιο το υποκείμενο, ακριβώς στο ΕΓΩ, το οποίο έχει ως αφετηρία τον εαυτό του. Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για μια εις βάθος αλλαγή της ρήσης του Descartes: «Σκέφτομαι, άρα υπάρχω», σε «Σκέφτομαι, άρα είμαι το Είναι». Ο Fichte δεν ισχυρίζεται ότι συνεχίζει ή ερμηνεύει τη φιλοσοφία του Kant· πιστεύει απλώς, ότι αναπτύσσει το νόημα που είχε κρύψει ο Kant πίσω από την περίπλοκη εννοιολογία του. Υπογραμμίζει δε, όχι χωρίς υψιπετή αυτοσυνείδηση και με τη βεβαιότητα πως είναι ο μοναδικός που κατανόησε τον Kant, ορθότερα: εκείνος που κατανόησε τον Kant καλύτερα απ' ό,τι ο ίδιος ο Kant τον εαυτό του, πως η επιστημολογία του δεν είναι άλλη, «από την ορθά κατανοημένη καντιανή» (Δεύτερη Εισαγωγή, I, 468).

Είναι χαρακτηριστικό, ότι ονομάζει τη φιλοσοφία του «επιστημολογία» [Wissenschaftslehre]. Στην πραγματικότητα ο τίτλος του πρώτου δοκιμίου του έχει ως εξής: *Περί της έννοιας της επιστημολογίας ή της λεγόμενης φιλοσοφίας* ([Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie] 1794),

ανακοινώνοντας έτσι την πεποίθησή τους, ότι θα προσεγγίσει τις φιλοσοφικές ερωτηματοθεσίες από μια εντελώς νέα οδό.² Όχι λιγότερο σημαντική, και συγχρόνως προβληματική είναι η γενική ερμηνεία του των δυνατών φιλοσοφικών συστημάτων. Ο Fichte ισχυρίζεται, ότι η «επιλογή της φιλοσοφίας» δεν εξαρτάται από στοχασμούς, αναλύσεις ή θεωρητικές προϋποθέσεις, αλλά από τον χαρακτήρα του φιλοσόφου: «Το τι φιλοσοφία επιλέγει κανείς, εξαρτάται συνεπώς από το τι άνθρωπος είναι» (Πρώτη Εισαγωγή, I, 434). Ένας αληθινά διφυής ισχυρισμός, ο οποίος θα μπορούσε να παρεξηγηθεί εάν τοποθετούνταν σε μια ψυχολογική συνάφεια. Ο Fichte εννοεί περισσότερο μια ειδική νοοτροπία, η οποία αναδεικνύει και μια καθοριστικά ηθική χροιά. Όσο αφορά το συνδυασμό νοοτροπίας και ηθικής με την ευρύτερη έννοια, ο Fichte αναγνωρίζει δύο δυνατά είδη φιλοσοφίας: τη δογματική φιλοσοφία, η οποία χωρεί από την πραγματικότητα του αντικειμενικού κόσμου (μια αξιολόγηση την οποία υποστηρίζει και ο Kant), και έχει ως συνέπεια τον ευδαιμονισμό, και την ιδεαλιστική φιλοσοφία, η οποία χωρεί από την υποκειμενική πραγματικότητα και οδηγεί στην ηθικολογία (Επίκληση, V, 217). Παράλληλα: ο «χαρακτήρας» – διότι, το να έχεις χαρακτήρα αποτελεί στην πραγματικότητα μια παγίωση, ένα είδος έμμονης ιδέας του Fichte. Γι' αυτό και καλεί την γερμανική νεολαία, «να αποκτήσει την ομορφότερη διακόσμηση του ανθρώπου, τον χαρακτήρα» (Ομιλίες, VII, 489). Μια από τις διατυπώσεις του έχει γίνει παροιμιώδης: «Να έχεις χαρακτήρα και να είσαι Γερμανός είναι αναμφίβολα ένα και το αυτό» (Ομιλίες, VII, 446).

Όταν όμως ένας φιλόσοφος ισχυρίζεται, ότι η φιλοσοφική επιλογή εξαρτάται από τον χαρακτήρα, τότε θα πρέπει κανείς να ασχοληθεί συνοπτικά με το βίο και το χαρακτήρα του ίδιου του Fichte. Κανείς δεν ασχολήθηκε ποτέ, με εξαίρεση κάποιες σποραδικές υποθέσεις, με το χαρακτήρα του Kant, του Hegel, του Leibniz ή του Πλάτωνα. Αντιθέτως, για το βίο και το χαρακτήρα του Fichte έχουν γραφτεί αναρίθμητες πραγματείες. Είναι καλό να εντυπώσουμε σ' αυτό για μια στιγμή, επίσης για να κατανοήσουμε καλύτερα τη ριζοσπαστική μορφή που έδωσε ο Fichte στη φιλοσοφία του Kant.

Επ' αυτού, ένα γραμματολογικό-ιστορικό παράδειγμα: Γνωρίζουμε ήδη την κριτική, την οποία άσκησε ο Kant στην εξ Αποκαλύψεως θρησκεία, με την

² Μεταφράζω τον όρο «Wissenschaftslehre» ως «θεωρία της γνώσης» και δεν χρησιμοποιώ την συνήθη ιταλική έκφραση «διδασκαλία της επιστήμης». Παραμένω έτσι εντός της ορολογίας του Fichte: «Η επιστημολογία είναι μια θεωρία της γνώσης (...), θεμελιωμένη σε μια γνώση περί της γνώσης» (Επιστημολογία του 1801, II, 7).

πραγματεία Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου. Ο περιορισμός αυτός δεν είναι αρκετός για τον Fichte. Συνεχίζοντας περαιτέρω τον Kant, καταλήγει το 1792 στο σύγγραμμά του Κριτική κάθε Αποκάλυψης, το οποίο έχει μια τόσο καντιανή χροιά, ώστε αρχικά αποδόθηκε στον ίδιο τον Kant. Η φήμη του Fichte ξεκίνησε, όταν έγινε γνωστό ότι αυτός ήταν ο συντάκτης της πραγματείας. Μια τέτοια έμφαση στην κριτική συνέχισε να προσδιορίζει και στη συνέχεια είτε τη φιλοσοφία είτε τη συμπεριφορά του Fichte. Το 1794 ο Fichte καλείται στην έδρα της φιλοσοφίας στην Ιένα, με την ενθουσιώδη υποστήριξη του Goethe, ο οποίος τον εκτιμούσε και έθρεφε συμπάθεια γι' αυτόν. Εδώ αρχίζει να διδάσκει την Επιστημολογία του, να εφαρμόζει τις αρχές του επίσης σε προβλήματα της θρησκείας. Το 1798 δημοσιεύει στο Φιλοσοφικό Περιοδικό την πραγματεία: *Περί του λόγου της πίστης μας σε μια θεία οικουμενική κυβέρνηση* – μια συνέχιση της Κριτικής του 1792, η οποία επρόκειτο να έχει πολλές συνέπειες. Το περιοδικό κατασχέθηκε αμέσως, και ενάντια στον Fichte διατυπώθηκε η κατηγορία του αθεϊσμού. Στην πραγματικότητα, ο Fichte απλώς συνεχίζει την κριτική εξήγηση του Kant: διότι εάν «ο κόσμος δεν είναι τίποτε περισσότερο, από την άποψη της δικής μας πράξης, η οποία έχει καταστεί αισθητηριακή σύμφωνα με εύληπτους νόμους του Λόγου» (*Περί του λόγου*, V, 184), τότε από αυτό συνεπάγεται, ότι «ο κόσμος μας είναι το αισθητηριακό υλικό του καθήκοντός μας», και πως αυτό που αποκαλύπτεται μέσα από την πίστη, είναι το καθήκον μας. «Αυτή είναι η αληθινή πίστη· αυτή η ηθική τάξη είναι το θείο, το οποίο αποδεχόμαστε». Και, αναφερόμενος περαιτέρω στον Kant: «αυτή η ζωντανή και δρώσα ηθική τάξη είναι ο ίδιος ο Θεός· δεν χρειαζόμαστε κανέναν άλλο Θεό» (*Περί του λόγου*, V, 186). Γνωρίζουμε πώς αντέδρασε στην δική του περίπτωση ο Kant στην απαγόρευση να συνεχίσει να ασχολείται με τη θρησκεία. Η απάντηση του Fichte ακολουθεί εντελώς διαφορετική πορεία. Αντί να ακολουθήσει τη συμβουλή του Goethe – ο οποίος είχε προτείνει στον Υπουργό, να διατυπώσει μια επίκριση και να βάλει την όλη υπόθεση στο αρχείο – να στείλει ένα προσήκον αίτημα στις κυβερνητικές υπηρεσίες, ο Fichte στρέφεται ευθέως στη δημοσιότητα, και τυπώνει μια «επίκληση», η οποία κατά βάση είναι μια έντονη κατηγορία· απαιτεί να αποκατασταθεί αμέσως η τιμή του, να αποσυρθεί η πειθαρχική διαδικασία και να του ζητηθεί δημοσίως συγγνώμη. Αποδεικνύει λοιπόν, ότι έχει χαρακτήρα (*Επίκληση στο κοινό για τις (...) αθεϊστικές διατυπώσεις που του προσάπτονται*, 1799, V. 193 κ.ε.). Ακόμη και ο Goethe, παρόλη τη γνωστή φιλελεύθερη στάση του, τον εγκαταλείπει θυμωμένος. Ο

Fichte αναγκάζεται να εγκαταλείψει την Ιένα, και πηγαίνει στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου.

Η ριζοσπαστικοποίηση των σκέψεων του Kant συμβαίνει επίσης με την έννοια του Fichte περί της ηθικής πράξης. Το ότι ο Kant ήταν ηθικολόγος, είναι γενικά γνωστό. Το να ισχυριστούμε για τον Fichte, ότι είναι ηθικολόγος, θα ήταν λίγο. Αντιλαμβανόταν την ηθική τρόπον τινά με άμεσο και πρακτικό τρόπο, σε συνδυασμό με μια ιδιαίτερα έντονη αυτοσυνείδηση. Εδώ βρίσκεται ενδεχομένως το ουσιώδες χαρακτηριστικό της προσωπικότητάς του: δεν θεωρεί τον βίο ενός φιλοσόφου τόσο πολύ ως βίο ενός δασκάλου, αλλά μάλλον σαν μια ιεραποστολή, προπάντων τον δικό του βίο. Αυτό αναδεικνύεται και στον τρόπο έκφρασής του. Ο ιεραποστολικός χαρακτήρας εκφράζεται με μια περιπαθή ρητορική, πράγμα που αφενός επιβεβαιώνει την άποψη πως ο Fichte ήταν ο μοναδικός Γερμανός καθηγητής φιλοσοφίας που μπορούσε πραγματικά να μιλήσει· πράγμα που, βεβαίως, έχει αφετέρου ως συνέπεια, ότι για τον σημερινό αναγνώστη έχει ενίοτε μια πολύ «υπαρξιακή» χροιά. Ο Fichte δεν θέλει απλώς να κοινοποιήσει την αλήθεια, θέλει επίσης αυτή να γίνει κατανοητή – θέλει κυριολεκτικά να την εγχαράξει στη συνείδηση. Αυτή η προσωπικότητά του αναδεικνύεται με σαφήνεια από τον τίτλο μίας εκ των πραγματειών του από το 1801, η οποία αφορά την επιστημολογία του, την οποία αναθεωρούσε και επεξεργαζόταν διαρκώς: *Ηλίον φαεινή έκθεση στο ευρύτερο κοινό για την ιδιαίτερη ουσία της νεότερης φιλοσοφίας – μια δοκιμή εξαναγκασμού του αναγνώστη σε κατανόηση*. Εδώ λέγεται: «[Είτε με κατανοείς, είτε] σιωπάς εντελώς για το αντικείμενο, έως ότου (...) έχεις αποκτήσει την πραγματική κατανόηση» (III, 330). Τούτη η τάση εξαναγκασμού απαντά και αργότερα. Στον Προορισμό του λογίου του 1794 μπορεί κανείς να διαβάσει τη φράση – και με αυτήν τελειώνω την παρουσίασή μου της προσωπικότητας του Fichte – πως ο λόγιος είναι ένας «ιερέας της αλήθειας» (Προορισμός, 1794, VI, 333).

Σ' αυτό προστίθεται μια περαιτέρω ιδιομορφία, η οποία μπορεί να μας φέρει εγγύτερα στη φιλοσοφία του μέσα από έναν ασυνήθιστο δρόμο. Ο Fichte γράφει και μιλά με ένα τρόπο, ο οποίος διαφέρει ρητά από το σύνηθες ύφος – είτε το επιστημονικό είτε το φιλοσοφικό. Στα σεμινάρια του δεν στρέφεται άμεσα σε όλους, αλλά σε έναν μεμονωμένο, φανταστικό φοιτητή: «Άκουσέ με τώρα ...», και πάντα στο πρώτο πρόσωπο. Ο Hegel, ο Kant ή ο Descartes θα έλεγαν: «Ο λόγιος είναι ο ιερέας της αλήθειας». Αντιθέτως, ο λόγιος στον Fichte είναι ο ίδιος ο Fichte: «Εγώ είμαι ο ιερέας της αλήθειας» (ό.π.). Δεν

είναι λοιπόν κάτι εξαιρετικό, πως όταν ένας φιλόσοφος, ο οποίος εκφράζεται πάντα στο πρώτο πρόσωπο, προτίθεται να συναγάγει τη φιλοσοφία και την μέθοδο της επιστήμης, δηλαδή να αποδείξει τη «γνώση περί της γνώσης», αναπτύσσοντας τη φιλοσοφία του ΕΓΩ. Αυτό σημαίνει: βρίσκουμε, αν θέλετε, μια σπάνια ταύτιση, μια ορθή συνέπεια μεταξύ του πολύ προσωπικού ύφους της επιτέλεσης και του περιεχομένου του φιλοσοφικού συστήματός του. Επίσης στη μέθοδο ο Fichte χωρεί από μια προϋπόθεση, η οποία φαίνεται να στηρίζεται στον Descartes, παρόλο που στην πραγματικότητα αλλάζει ριζικά τις θέσεις του. Από μεθοδικής άποψης, ο Fichte δεν αναζητά μια σταθερή, αποδεικτική αφετηρία. Χωρεί από ένα αξίωμα, από μια ανάγκη. Η αρχή της φιλοσοφίας είναι τρόπον τινά μια διαταγή: «Πρόσεξε τον εαυτό σου: απόστρεψε το βλέμμα σου από όλα όσα σε περιβάλλουν, και στρέψε το στο εσωτερικό σου: αυτή είναι η πρώτη αξίωση που αρθρώνει η φιλοσοφία» (Πρώτη Εισαγωγή, I, 422). Ας πάμε πίσω στον Kant, για τον οποίο η ενότητα «ΕΓΩ σκέφτομαι» αποτελεί την ολότητα του κόσμου της εμπειρίας: Εάν όλη η πραγματικότητα περιέχεται στο υποκείμενο, και κάθε «πράγμα καθεαυτό» αποκλείεται, τότε προκύπτει από εδώ, ότι η γνώση του Είναι σημαίνει ουσιαστικά για τον Fichte, να νοεί τον εαυτό του.

Με τον τρόπο αυτόν ο Fichte ολοκληρώνει την μεταβολή και την αντιστροφή της παραδοσιακής σχέσης, την οποία η ευρωπαϊκή μεταφυσική είχε θέσει μεταξύ του Είναι και της νόησης, μια αναδιαμόρφωση η οποία, όπως ορθώς ισχυρίζεται ο ίδιος, είχε εγκαινιαστεί ήδη από τον Kant. Παραδοσιακά, η νόηση είχε γίνει πάντα αντιληπτή ως ένα κατηγορήμα, ως ένας τρόπος, ως μια ιδιότητα του Είναι. Για τον Fichte αντιθέτως, το Είναι γίνεται μια ιδιότητα της νόησης και, όπως το διατυπώνει με περισσότερη ένταση ο ίδιος, της «γνώσης». Με τον τρόπο αυτόν συντήκονται η γνωσιοθεωρία, η επιστημολογία και η οντολογία: «Κάθε Είναι είναι γνώση». Η γνώση δεν είναι λοιπόν κάποια γενική νόηση, αλλά μια νόηση ουσιαστικοποιημένη (Επιστημολογία 1801, II, 7, 35). Με αυτή την απόφαση υπέρ του ιδεαλισμού, με αυτή την «φιλοσοφική επιλογή» του, ο Fichte δεν θεωρεί τόσο ότι έχει προτείνει μια νέα φιλοσοφία, όσο μάλλον ότι έχει επιτέλους ανακαλύψει το θεμέλιο της επιστήμης, και συνεπώς έχει κατανοήσει αυτό που ο ίδιος ονομάζει «σύστημα του Λόγου».

Το σύστημα του Λόγου αναπτύσσεται με τη θεωρητική νόηση, ακολουθώντας την κίνηση της αυτοσυνείδησης. Η εννόηση του εαυτού δεν σημαίνει απλώς, πως αρχικά προσλαμβάνει κανείς τον εαυτό του· σημαίνει επίσης, ότι ακολουθεί κανείς την ανάπτυξη της «αυτοσυνείδησης». Το σύνολο της

αρχικής πρόσληψης της αυτοσυνείδησης συγκεκριμενοποιείται σ' αυτό που ο Fichte ονομάζει διανοητική διαίσθηση: την ικανότητα του ΕΓΩ να κατανοεί την συνολική πραγματικότητα, νοώντας τον εαυτό του. Είναι λοιπόν η διανοητική διαίσθηση, η οποία δίνει την αφετηρία στο σύστημα του Λόγου ως της θέασης ενός κόσμου ο οποίος περιέχεται στο ΕΓΩ.

Δεν είναι αδιάφορο για τη μέθοδο του Fichte, ο οποίος παίρνει τρόπον τινά τον αναγνώστη από το χέρι και τον οδηγεί στα δικά του, του Fichte, συμπεράσματα, ότι στην αρχή της ανάπτυξης της επιστημολογίας του, φαίνεται να ολισθαίνει στην κλασικότερη όλων των Λογικών, σ' εκείνη του Αριστοτέλη: «Πρέπει (...) να ξεκινήσουμε από κάποια πρόταση, η οποία γίνεται αποδεκτή χωρίς αντίρρηση. [Μια μη αποδείξιμη αρχή, η οποία δεν απαιτεί και κάποια απόδειξη, δηλαδή ένα αξίωμα σαφώς γνωστό και κατανοητό από όλους, το οποίο δεν μπορεί να αντικρουστεί]» (Θεμέλιο της συνολικής επιστημολογίας, 1794, I, 92, 93). Όποιος προσδοκά τώρα ένα μεγάλο οντολογικό βήμα, θα απογοητευθεί: το αφετηριακό αξίωμα του συστήματος του Λόγου λέγεται απλούστατα «το Α είναι Α». Φυσικά, δεν υπάρχει καμία δυσκολία κατανόησης και αναγνώρισης της ισχύος αυτού του αξιώματος. Ο Fichte προτείνει ωστόσο, να ξεκινήσουμε τον αναστοχασμό. Το ότι το Α είναι Α, δεν σημαίνει επ' ουδενί, πως «υπάρχει» ένα Α, πως το Α είναι, πως υπάρχει. Τι υπάρχει όμως τότε; Κατά βάση ο Fichte επαναλαμβάνει σε ένα διαλεκτικά πιο σύνθετο επίπεδο τον φιλοσοφικό χειρισμό του Descartes: Μπορεί κανείς μόνο να διαπιστώσει, ότι το Α είναι Α, ότι ένα τρίγωνο είναι ένα τρίγωνο, ένα τετράγωνο είναι ένα τετράγωνο. Μπορώ να ερευνήσω ακριβέστερα την ανάπτυξη, και να την φέρω σε ένα οντικό επίπεδο, ώστε να είναι μόνο τότε πραγματική, όταν συσχετίζει κανείς το αξίωμα της ομοιότητας με κάτι το οποίο υπάρχει, και το οποίο είμαι εγώ ο ίδιος. Όταν λοιπόν νοώ τον εαυτό μου, τότε καταλήγω πέρα από την καθαρή Λογική στο αξιωματικό συμπέρασμα, το οποίο δεν είναι αποδείξιμο, αλλά δεν είναι και αντικρούσιμο: «ΕΓΩ είμαι ΕΓΩ» (ό.π. 96).

Σε τούτη την άμεση πρόσληψη βρίσκουμε την ασφάλεια, στην οποία βασίζεται ο θεωρητικός στοχασμός. Αλλά αυτό το ΕΓΩ, που υπάρχει, δεν είναι μια αντικειμενική οντότητα όπως το απόλυτο Είναι του Παρμενίδη ή το απόλυτο Γίγνεσθαι του Ηράκλειτου· δεν είναι όμως ούτε και μια καθαρά γνωσιοθεωρητική ιδιότητα: είναι η αυτοσυνείδηση ως καθαρή πράξη αυτογνωσίας. Ο Fichte την καθιστά οντική πραγματικότητα. Νοώντας τον εαυτό

* Στο πρωτότυπο λέγεται εσφαλμένα 'του Ηρακλή' (Herakles).

μου, επιτελώ συγχρόνως μια πράξη: δρω νοών, δια του ότι νοώ εαυτόν, «θέτω εαυτόν» (ό.π.). Το ΕΓΩ θέτει λοιπόν εαυτό, δεν γνωρίζει απλώς τον εαυτό του, τον δημιουργεί: «Είμαι εντελώς το δικό μου δημιούργημα» (Προορισμός 1800, II, 256). Η αξιωματική, απολύτως ασφαλής αρχή του φιλοσοφείν, είναι ότι το ΕΓΩ δημιουργεί εαυτό – μια βουλητική πράξη, την οποία ο Fichte ονομάζει «δραστήρια πράξη» [Tathandlung]. Αυτό είναι μια αφετηρία που μας οδηγεί πίσω στον Φάουστ του Goethe, στην περιβόητη ρήση: «Εν αρχή ην η πράξις». Η έκφραση «δραστήρια πράξη» χρήζει ωστόσο μιας διευκρίνισης στα ιταλικά. Ο Abbagnano προσπαθεί να καταστήσει κατανοητή τούτη την έννοια, η οποία φαίνεται να είναι πλεονασμός (η πράξη: azione· η δράση: επίσης azione), ισχυριζόμενος ότι στην «δραστήρια πράξη» υπάρχει τόσο το ενέργημα (η πράξη) όσο και το αποτέλεσμα του ενεργήματος (η δράση). Ωστόσο, η δράση δεν είναι η συνέπεια του ενεργήματος, αλλά ενέργημα αυτή η ίδια. Αρκεί να θυμηθούμε το «πράττω» της κατηγορηματικής εντολής του Kant. Ίσως είναι εφικτό να κατανοήσει κανείς την έκφραση, εάν θεωρήσει το «πράττειν» ως το *fare*, και τη «δράση» ως το *agire*. Η «έμπρακτη δράση» εννοεί συνεπώς μια πράξη που δημιουργεί κάτι, και θα έπρεπε συνεπώς να αποδοθεί ορθά στα ιταλικά ως «azione creativa» [δημιουργική δράση]. (Αυτό ισχύει και για τον Goethe, η φράση του οποίου που αναφέρθηκε προηγουμένως, μεταφράζεται ως «All' inizio c'era l'azione». Αλλά ο Goethe μιλά για μια «πράξη»: *In principio c'era il Fare, c'era il Creare* [εν αρχή ην η πράξις, η δημιουργία]). Εξάλλου και ο Fichte ορίζει την «πράξη» ως «το πρώτο μέλος μιας υλικής αλυσίδας» (ό.π., 282).

Το ΕΓΩ, το οποίο θέτει εαυτό με μια αυτοδημιουργική πράξη, προκαλεί συνεπώς μια πραγματική διαδικασία, την πραγματικότητα του κόσμου. Με τούτη την αυτοδημιουργία ο Fichte επιτυγχάνει ένα επίπεδο ριζοσπαστικότητας κατά πολύ ανώτερο της καντιανής εμμένειας. Ο Kant είχε παραμείνει στον κόσμο των φαινομένων, και είχε θέσει στον Λόγο αναγνωρίσιμα όρια. Το ΕΓΩ, αντιθέτως, το οποίο δημιουργεί εαυτό, δεν γνωρίζει διόλου όρια, δεν σχετικοποιείται από κάποιο πράγμα καθεαυτό. Είναι αυτό καθεαυτό απεριόριστο. Υπό ορισμένες συνθήκες θα μπορούσε κανείς να διαπιστώσει εδώ το λόγο, γιατί ο Fichte κατηγορήθηκε για αθεϊσμό. Εάν το ΕΓΩ είναι απεριόριστο, τότε στην πραγματικότητα δεν υπάρχει πλέον κανένας τόπος για τον Θεό. (Βεβαίως, ο Fichte είχε ορισμένες αμφιβολίες για την κατηγορία του αθεϊσμού, η οποία κατά την άποψή του ήταν μόνο μια πρόφαση να τον πλήξουν πολιτικά. Ωστε στην *Επίκληση του κοινού* σημειώνει προς υπεράσπισή του, πως δεν επρόκειτο για αθεϊσμό, αλλά για τον δημοκρατισμό του).

Το ΕΓΩ είναι τα πάντα. Στο δικό του Σύμπαν συνοψίζει κάθε μορφή της πραγματικότητας, «θέτει» εαυτό ως άπειρο και ως ανεξάρτητο. Το ΕΓΩ ως αρχή της φιλοσοφίας δεν γνωρίζει κάποιους χαλινούς, και δεν αναγνωρίζει οποιαδήποτε όρια. Υπό αυτή την έννοια η φιλοσοφία του Fichte είναι μια φιλοσοφία της απόλυτης ελευθερίας. Και όντως, στο μουσείο των θεωρητικο-πολιτικών διανοημάτων έχει καταγραφεί ως ο εκπρόσωπος της απόλυτης ελευθερίας. Ας γίνει σαφές: παρόλο που σ' αυτή την έννοια απηχεί η ιστορία των ελευθεριών που εισάχθηκαν από την Γαλλική Επανάσταση, και των οποίων οπαδός ήταν ο Fichte, η δική του απόλυτη ελευθερία του ΕΓΩ δεν αναφέρεται μόνο επιμέρους στην ελευθερία της σκέψης, του Τύπου, του συνέρχεσθαι κ.λπ., αλλά στην αυτοδημιουργούμενη ολότητα (στη βάση).

Ας συνεχίσουμε: το ταξίδι του Fichte έχει μόλις αρχίσει. Εάν ρωτήσει κανείς, τι επιτελείται λοιπόν σε τούτο το άπειρο ΕΓΩ, σύντομα θα διαπιστώσει, ότι η απόλυτη ελευθερία είναι μια αφηρημένη ελευθερία: η ελευθερία ως τέτοια, η ελευθερία χωρίς προσδιορισμούς είναι κενή, το άπειρο ΕΓΩ είναι επίσης κενό. Όταν το ΕΓΩ είναι κυρίαρχο, και θέτει και δημιουργεί εαυτό ως ολότητα, τότε πρέπει συγχρόνως να πληρώσει την κενότητά του. Τι κάνει το άπειρο ΕΓΩ, όταν έχει μόνο τον εαυτό του, σε τι συνίσταται η ελευθερία του, όταν αυτή είναι μόνο η δική του ελευθερία και αλλιώς τίποτε άλλο; Προς εξήγηση της διαλεκτικής ανάπτυξης, στην οποία ο Fichte υποβάλλει το πρόβλημα (παρεμπιπτόντως: ο Fichte επινοεί εκ νέου τη διαλεκτική που είχε υποβάλλει σε κριτική ο Kant, και την αποτιμά θετικά), θα αποπειραθώ μια κάπως ασυνήθιστη προσέγγιση. Όταν ο Fichte ισχυρίζεται, ότι το ΕΓΩ είναι κυρίαρχο, και ως τέτοιο χωρίς όρια, τότε θα πρέπει κανείς να αναρωτηθεί, τι κάνει τάχα ένας κυρίαρχος χωρίς το αντικείμενο της κυριαρχίας του, και τι κάνει ένας μονάρχης χωρίς υπηκόους. Ωστόσο – και εδώ είναι που ξεπροβάλλει η διαλεκτική – οι υπήκοοι ως αντικείμενο αναγκαίο για τον μονάρχη, αποτελούν σωματικά το όριό του. Ακόμη και ο Jean Bodin, στο σύγγραμμά του 1576 *Έξι Βιβλία περί του κράτους*, ένα θεμελιώδες κείμενο της απόλυτης μοναρχίας, διαπιστώνει ότι η ύπαρξη υπηκόων και ορισμένων αρχών, οι οποίες συνδυάζονται με αυτούς, περιορίζουν την κυριαρχία του απόλυτου μονάρχη. Μια περαιτέρω απόπειρα προσέγγισης είναι ενδεχομένως πιο παράτολμη, σίγουρα όμως πιο κατάλληλη. Εάν το ΕΓΩ είναι άπειρο και ταυτισμένο με τον εαυτό του, εάν το ΕΓΩ δημιουργεί εαυτό: τότε τι είναι το ΕΓΩ χωρίς ένα δημιούργημα, το οποίο είναι διαφορετικό από αυτό το ίδιο; Πρόκειται εδώ για το θεολογικό ζήτημα, το οποίο, εάν δεν απατώμαι, το υπο-

ψιάστηκε πρώτη φορά ο Αυγουστίνος της Ιπλώνος, ονομαζόμενος Ιερός Αυγουστίνος. Στις *Εξομολογήσεις* του εκφράζει την έγνοια του, αλλά την προσπερνά, δηλώνοντας ότι πρόκειται για ένα πρόβλημα ανεπίλυτο: «Τι είναι ο Θεός πριν τη Δημιουργία του κόσμου;» Θα πρέπει κανείς να προσθέσει, ότι η θεολογία δεν είχε ποτέ το θάρρος να αντιπαρατεθεί μέχρι τέλους με το απλό ερώτημα, τι είναι ο Θεός χωρίς τη Δημιουργία.³ Μια διευκρίνιση έδωσε ο Μάγιστρος Eckhart, ο μεγάλος μεσαιωνικός μυστικιστής (πέθ. 1329, στη διάρκεια της δικής του ως αιρετικού), με την περιβόητη φράση, η οποία φαίνεται να είναι βλάσφημη, αλλά στην πραγματικότητα είναι διαποτισμένη βαθιά με θρησκευτικότητα: «Τι είσαι Θεέ, χωρίς εμένα;» Αυτό λοιπόν είναι το πρόβλημα του ΕΓΩ – ένα Άπειρο χωρίς δημιουργία. Για να είναι πραγματικά κυρίαρχο, για να είναι πραγματικά ο απόλυτος δημιουργός, το ΕΓΩ πρέπει να αυτοπεριοριστεί, πρέπει να αρνηθεί την απειρότητά του. Έχουμε εδώ ένα δεύτερο διαλεκτικό βήμα, το αρνητικό: όπως ο Θεός, έχοντας δημιουργήσει τον κόσμο, ο οποίος είναι περατός και θνητός, δημιούργησε το αντίθετό Του, έτσι πρέπει και το ΕΓΩ, για να είναι ένας πραγματικός δημιουργός, να δημιουργήσει μια πραγματικότητα, η οποία δεν είναι το ίδιο το ΕΓΩ, αλλά το αντίθετό του· δηλαδή, [μια πραγματικότητα που] το αρνείται. Καθώς αυτή η άλλη πραγματικότητα είναι μια άρνηση, πρέπει να είναι κάτι «περατό», ένα «όριο». Εφόσον το ΕΓΩ είναι ελεύθερο, πρέπει το αντίθετό του να προσλάβει την ιδιότητα μιας «αναγκαιότητας». Η αναγκαιότητα, δηλαδή το αντίθετο της ελευθερίας, επιβάλλεται ως αναγκαία για το ίδιο το ΕΓΩ, το οποίο τίθεται ως άπειρο, και συγχρόνως αντιπαρατίθεται προς εαυτό στην αρνητικότητα της περατότητας: το ΕΓΩ θέτει εαυτό ως ΜΗ ΕΓΩ (Θεμέλιο της συνολικής επιστημολογίας 1794, I, 104 κ.ε.). Ωστόσο, αυτό σημαίνει, πως το ΜΗ ΕΓΩ δεν υπάρχει αυτό καθαυτό, δεν αποτελεί το όριο, το οποίο συναντά το άπειρο ΕΓΩ, με το οποίο συγκρούεται σε μια τραγική σύγκρουση, το οποίο σχετικοποιεί την ελευθερία του ΕΓΩ· δεν υπάρχει συνεπώς κανένα Είναι έξω από το ΕΓΩ. Για τον Fichte το ΕΓΩ παραμένει η μοναδική πραγματικότητα, δεν συναντά την άρνησή του, τη δημιουργεί, δεν περιορίζεται· εξωθεν, αυτοπεριορίζεται: Μια πράξη αυτοπεριορισμού, χωρίς την οποία το ΕΓΩ δεν θα μπορούσε να υπάρχει, όπως και ένας δημιουργός Θεός θα έχανε κάθε πραγματική ιδιότητα χωρίς τη Δημιουργία. Το ΜΗ ΕΓΩ δεν είναι το

³ Ωστόσο, στο πλαίσιο της σχολαστικής διαλεκτικής το πρόβλημα τέθηκε προς συζήτηση από τον Petrus Lombardus (πέθ. περίπου το 1160), στο έργο του *Sententiae*, την πρώτη μεγάλη σούμα της μεσαιωνικής φιλοσοφίας, με την εξής quaestio: «Πού ήταν ο Θεός πριν τη Δημιουργία;»

ίδιο με το πράγμα καθεαυτό του Kant, παρά παραμένει στο πλαίσιο του υποκειμένου. Τα αντικείμενα που βλέπουμε, ακούμε, αισθανόμαστε και προσλαμβάνουμε, δεν αποτελούν φαινόμενα με την έννοια του Kant· αποτελούν την πραγματικότητα του ΕΓΩ, χωρίς να το υπερβαίνουν. Το τιθέμενο ΜΗ ΕΓΩ περιέχεται στο ΕΓΩ, και δεν έρχεται έξωθεν, αλλά «μεταφέρεται (...) προς τα έξω, και το αρχικά καθεαυτό υποκειμενικό μετατρέπεται σε ένα αντικειμενικό» (ό.π., 312 κ.ε.).

Η αρχή σύμφωνα με την οποία το ΕΓΩ πρέπει να αρνηθεί εαυτό, είναι θεμελιώδης για την ανάπτυξη της φιλοσοφίας. Ορισμένα στοιχεία της διαλεκτικής, τα οποία υπήρχαν στην ελληνική προσωκρατική φιλοσοφία, τα οποία ανακύπτουν και στον Πλάτωνα (λιγότερο στον Αριστοτέλη), ανακαλύπτονται εκ νέου, αλλά αποκτούν στον Fichte ένα βαθύτερο νόημα. Η διαλεκτική αποκτά μια ίδια κατασκευαστική αξιοπρέπεια, και εμφανίζεται τρόπον τινά στην ιστορία της φιλοσοφίας ως αρχή της άρνησης, η οποία επηρεάζει την πραγματικότητα. Μπορεί κανείς να το συνοψίσει αυτό σε μια πολύ απλή έννοια: «Δεν υπάρχει ύπαρξη χωρίς άρνηση». Θα δούμε τις συνέπειες αργότερα στον Hegel. Ο Fichte προετοιμάζει στην Επιστημολογία του ήδη την τριάδα θέση-αντίθεση-σύνθεση, η οποία χαρακτηρίζει την «κίνηση» της πραγματικότητας (Βασικό σχέδιο, 1795, I, 387 κ.ε.).

Όπως σημειώθηκε ήδη: Το θεμελιώδες νόημα (η θεμελιώδης κατεύθυνση) της διαλεκτικής κίνησης στον Fichte συνίσταται στην υπαγωγή του αρνητικού στοιχείου στο ΕΓΩ. Η αντίφαση πραγματοποιείται συνεπώς στην εμμείνεια του υποκειμένου. Επαναλαμβάνω: το όριο εξαρτάται από το απεριόριστο, «τίθεται» από το απεριόριστο, το άπειρο δημιουργεί το περατό – αλλά μόνο εντός του, μια και το ΕΓΩ είναι η ολική πραγματικότητα. Η αναγκαιότητα αντιπαρά τίθεται στην ελευθερία, πρέπει να της αντιπαρατεθεί, καθώς διαφορετικά δεν θα υπήρχε η ελευθερία, αλλά αντιπαρά τίθεται στην ελευθερία εντός του δικού της πλαισίου. Δεν πρόκειται συνεπώς για οντολογικές αφαιρέσεις. Από εδώ προκύπτουν πολύ περισσότερο πολιτικές συνέπειες, για τις οποίες θα γίνει λόγος παρακάτω.

Σύμφωνα με τον Fichte, στη συνάφεια της αντίφασης πραγματοποιείται και η εξατομίκευση. Ο Fichte πιστεύει ότι ολοκληρώνει το χειρισμό του Kant, στον οποίο το υπερβατολογικό ΕΓΩ δεν συμπίπτει με τα μεμονωμένα άτομα, μια και αποτελεί την ουσιαστικότητά τους. Επίσης για τον Fichte, το ΕΓΩ δεν υπάρχει μόνο ως απόλυτο, αλλά επίσης το εμπειρικό ΕΓΩ, τα ΕΓΩ:

τα μεμονωμένα υποκείμενα, οι άνθρωποι. Είναι το παλαιόθεν γνωστό πρόβλημα της εξατομίκευσης, εξεταζόμενο από μια ιδεαλιστική σκοπιά. Τη στιγμή που το ΕΓΩ θέτει στον εαυτό του ένα όριο, εισέρχεται συγχρόνως στην εμπειρική πραγματικότητα (στη «σφαίρα της αναγκαιότητας», για την οποία θα κάνουν αργότερα λόγο οι φιλόσοφοι), και αναγνωρίζει εαυτό ως εμπειρικό ΕΓΩ –όπως αναγνωρίζουμε εμείς οι ίδιοι τον εαυτό μας μέσα από την μοναδικότητά μας. Στην εξατομίκευση αυτή εμφανίζεται στον Fichte ξανά η ήδη γνωστή τάση: η θνητότητα. Εάν στην εξατομίκευση δεν πραγματοποιείται τίποτε άλλο από τον κατακερματισμό του άπειρου ΕΓΩ σε εμπειρικά ΕΓΩ, τότε, σύμφωνα με τον Fichte, αυτό οδηγεί στην προσπάθεια του μεμονωμένου ατόμου, να επιτύχει την απειρότητα του ΕΓΩ, να ενωθεί με την απόλυτη πραγματικότητά του. Η τάση αυτή λαμβάνει και μυστικιστικές διαστάσεις, οι οποίες εντείνονται όλο και περισσότερο κατά την πορεία των νέων επεξεργασιών της *Επιστημολογίας*. Στο τέλος, ο Fichte ενώνεται με τον μεσαιωνικό γερμανικό μυστικισμό, με την περιβόητη «ταύτιση με τον Θεό». Στην κοσμική μορφή ο Fichte, ο οποίος σε όλη την ανήσυχη ζωή του προσπαθεί διαρκώς να αναπτύξει την επιστημολογία του σε όλο και πιο ψηλά επίπεδα, προσκρούει σε ένα εμπόδιο, το οποίο έχει επινοήσει αυτός ο ίδιος, δηλαδή στο εμπειρικό ΕΓΩ ως ένα στοιχείο καθοριστικά ξένο στην πραγματικότητα του ΕΓΩ. Και ιδιαίτερα αυτό το εμπόδιο τον φέρνει πίσω στους στοχασμούς του Jakob Böhme και του μάγιστρου Eckhart. Μόνο που ο Fichte δεν εγκαταλείπει την προσπάθεια, να οδηγήσει τις θέσεις του πίσω στο «Σύστημα του Λόγου». Είναι σημαντικό, ότι η μετάβαση του πρωταρχικού ΕΓΩ στο Θείο, δεν καταρρίπτει τη συστηματική σκοπιά του Λόγου. Η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, η υπαγωγή του Είναι στη νόηση, η συνολική διαλεκτική της ιδεατής όπως και της πραγματικής διαδικασίας παραμένουν αμετάβλητες, δεν χάνουν τον εγκόσμιο χαρακτήρα τους και δεν καταστρέφουν την εμμένεια. Πρόκειται λοιπόν για ένα είδος πανθεϊσμού, ο οποίος τείνει στον πανλογισμό και επιβεβαιώνει τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό.

Ωστόσο, παραμένει μια αντίφαση. Διότι υπάρχει άλλο ένα ρήγμα στη σκέψη του Fichte, το οποίο ανακαλύφθηκε από τον Hegel. Εάν το ΜΗ ΕΓΩ παραμένει πάντα στο ΕΓΩ, μια αντίθεση η οποία δεν προχωρά πέρα από τη θέση, τότε η άρνηση δεν μπορεί να αναδειχτεί ως πραγματική αντίφαση. Το ΜΗ ΕΓΩ είναι μια πραγματικότητα, η οποία επηρεάζει την ύπαρξη του ΕΓΩ, αλλά – σημειώνει ο Hegel – είναι πάντα μια καθαρά υπερβατολογική πραγματικότητα και όχι μια πραγματική. Ο Hegel στοχάζεται τη διαλεκτική με

έναν άλλο τρόπο. Παρόλο που ξεκινά από την αρχή της άρνησης, βλέπει στο Αρνητικό μια αποξένωση του ΕΓΩ, το οποίο συνεπώς πρέπει να βγει από τον εαυτό του, για να αρνηθεί πραγματικά εαυτό. (Υπάρχει και μια ακόμη δυνατή ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία το ΜΗ ΕΓΩ δεν είναι κατά βάση τίποτε άλλο από το καντιανό πράγμα καθεαυτό. Ο ισχυρισμός του Fichte, ότι το ΜΗ ΕΓΩ δημιουργείται στο εσωτερικό του ΕΓΩ, θα ήταν συνεπώς ανεδαφικός. Κατά την άποψή μου αυτή η ερμηνεία είναι εντελώς εσφαλμένη, και δεν προκύπτει πουθενά στον Fichte).

Αναμφίβολα, υπάρχει μια παράξενη διαπλοκή στον τρόπο του Fichte, να βάζει το ΜΗ ΕΓΩ να πηγάζει τρόπον τινά από τον εγκέφαλο του ΕΓΩ – παράξενη στο βαθμό που προσεγγίζει την αντίληψη του ρομαντισμού. Ο Fichte είχε όντως σχέσεις με τον ρομαντικό κύκλο, αρχικά στην Ιένα, μετά στο Βερολίνο. Από την άλλη πλευρά, γνωρίζουμε, ότι ο Kant, ο οποίος σίγουρα δεν ήταν ρομαντικός, παρέμεινε πάντα το σημείο της φιλοσοφικής αναφοράς του, καθώς και ότι η οπτική του, η βάση της νόησής του, είχε παραμείνει πάντα δεσμευμένη στο Λόγο με την αυστηρότερη έννοια του όρου. Προς τούτο συνηγορεί, ότι στην περίπλοκη φιλοσοφία του υπάρχει μεν μια βουλητική πράξη, η «δραστήρια πράξη», η οποία αποτελεί την απόλυτη αρχή της πραγματικότητας, αλλά ότι δεν απαντά πουθενά η ιδιαίτερα θεμελιώδης διάσταση του ρομαντισμού: το αίσθημα.

Επίσης η πολιτική σκέψη του Fichte ελάχιστη σχέση έχει με τον ρομαντισμό, παρόλο που ο τρόπος έκφρασής του γίνεται όλο και πιο ποιητικός. Ο πολιτικός Fichte σίγουρα δεν είναι τόσο γνωστός την Ιταλία όσο ο φιλοσοφικός, πέρα από την ουτοπική αυτάρκεια του Κλειστού εμπορικού κράτους, ενός όχι οπωσδήποτε επιθυμητού προτύπου του σοσιαλιστικού κράτους, στο οποίο από τη μία πλευρά σχεδιάζεται η μείωση των φόρων στο ελάχιστο και η κατάργηση του στρατού, ωστόσο από την άλλη πλευρά τα ταξίδια επιτρέπονται μόνο στον «σοφό και στον πιστοποιημένο καλλιτέχνη» (Το κλειστό εμπορικό κράτος, III, 506). Από την άλλη πλευρά ο ίδιος ο Fichte περιορίζεται στην Γερμανία συχνά στις Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος, ένα κείμενο το οποίο, έτσι λέγεται, κουβαλούσε κάθε Γερμανός στρατιώτης στο γυλιό του. Δεν είναι όμως σαφές γιατί αυτό, καθώς στο επίκεντρο της έγνοιας του δεν βρίσκει κανείς εδώ ούτε πολιτικό εθνικισμό ούτε κάποια υποδήλωση παγερμανισμού. Πολύ περισσότερο, η «ανωτερότητα» και η ιστορική αποστολή του γερμανικού λαού συνεπάγονται από τη γερμανική γλώσσα, η οποία σύμφωνα με τον Fichte είναι «φυσική» σε σύγκριση με τις άλλες γλώσσες, και δεν είναι, όπως υποστηρίζει ο ίδιος, παραφθαρμένη από τα λατινικά.

Η ίδια η αποστολή δεν είναι πολιτική, ο Fichte απορρίπτει ρητά κάθε μορφή αποικιοκρατίας και ιμπεριαλισμού, αντιθέτως: είναι υπερήφανος, για το ότι δεν απαντά κάτι τέτοιο στη γερμανική ιστορία (Ομιλίες, VII, 466). Στο ιστορικό επίπεδο υπάρχει η αποστολή που έχει ανατεθεί στη γερμανική νεολαία, στο γερμανικό «πεπρωμένο, ... να θεμελιώσει το βασίλειο του πνεύματος και του Λόγου, και να ολοθρεύσει συνολικά την ωμή βία, ως το κυριαρχικό στοιχείο του κόσμου» (ό.π., 496). Ως γνωστόν, τα πρώτα συγγράμματα αυτού του φιλοσόφου αφορούν κυρίως την Γαλλική Επανάσταση και υπερασπίζονται όχι μόνο τα ιδεώδη της, αλλά και την ανάπτυξή της. Στην όψιμη φάση του ο Fichte συνεχίζει να αναφέρεται στα ιδεώδη της. Όπως πολλοί άλλοι Γερμανοί διανοούμενοι – ο λαός δεν ενδιαφερόταν για κάτι τέτοιο – επικρίνει τον Ναπολέοντα, ότι οι εκστρατείες του δεν συνέβαλλαν στη διάδοση της δημοκρατίας, της ελευθερίας και της ισότητας στην Ευρώπη, ότι πολύ περισσότερο ο μοναδικός στόχος του ήταν η ιμπεριαλιστική επέκταση.⁴

Αυτός όμως, δεν είναι ο πολιτικός Fichte, για τον οποίο θέλω να μιλήσω, αλλά μάλλον ένας Fichte, ο οποίος διαφέρει από τις συνήθεις ερμηνείες, ένας άλλος, και σχεδόν άγνωστος, θα μπορούσαμε να πούμε: ευτυχώς άγνωστος Fichte, διότι αλλιώς σίγουρα κάποιος εχθρικά διακείμενος ιστορικός

⁴ Σε κάθε περίπτωση, οι *Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος* παραμένουν το διασημότερο έργο του Fichte. Και προς τούτο μου φαίνεται απαραίτητη μια σύντομη εξήγηση. Έχει πέσει στα χέρια μου ένα ημερολόγιο του 1995, το οποίο έχει εκδοθεί από το Γραφείο Τύπου της γερμανικής ομοσπονδιακής κυβέρνησης, με τον τίτλο «Διάσημοι Γερμανοί και οι πόλεις τους». Μεταξύ άλλων, γίνεται λόγος και για την Ιένα, και μάλιστα όχι τόσο πολύ σε σχέση με την εταιρεία Zeiss, αλλά πολύ περισσότερο με το πανεπιστήμιο, στο οποίο ο Schiller εκφώνησε τις *Ιστορικές διαλέξεις* του, στο οποίο όμως επίσης δίδαξε ο φιλόσοφος J. G. Fichte, ο συγγραφέας δηλαδή των *Ομιλιών προς το γερμανικό έθνος*. Ο Fichte παραμένει συνεπώς ακόμη επίσης για την επίσημη Γερμανία αυτό που ήταν για την ιστορικά παρελθούσα επίσημη Γερμανία: ο φιλόσοφος του έθνους. *Habent suam fortunam libelli* [τα βιβλία έχουν το πεπρωμένο τους]. Στην Ιένα ο Fichte ξεκίνησε με το κυρίως θέμα του, με το έργο ζωής του, με την επιστημολογία. Με την ίδια την Ιένα οι *Ομιλίες* δεν έχουν καμία σχέση. Ο Fichte τις εκφώνησε στο Βερολίνο, κατά τη διάρκεια της κατοχής από τα στρατεύματα του Ναπολέοντα. Το μοναδικό αξιο αναφοράς σημείο μεταξύ Ιένας και Fichte θα ήταν το εξής: «Εκεί δίδαξε και ο Fichte, ο οποίος ωστόσο εκδιώχτηκε από εκεί λόγω αθεϊσμού». Προσθέτω εδώ, πως η ανάγνωση των *Ομιλιών*, καθαρά τυπικά, είναι κάθε άλλο παρά ευχάριστη: πρόκειται για μια τουλάχιστον αφελή, ρητορικά απεγνωσμένη παρουσίαση, με μια επιμονή, η οποία βρίσκεται στο ενδιάμεσο μεταξύ περιπάθειας και γελοιότητας.

θα είχε αντικαταστήσει τον Hegel με τον Fichte ως τον πρόδρομο του λενινισμού και της δικτατορίας του προλεταριάτου του. Στην πραγματεία του 1794 Ο προορισμός του λογίου, όταν η νίκη του Ναπολέοντα στην Ιένα βρισκόταν ακόμη στο απώτερο μέλλον, γράφει ο Fichte για την πολιτική: «Δεν θα πρέπει κανείς να συγχέει την κοινωνία με την ατελή κοινωνία, η οποία παρουσιάζεται μέσα από το κράτος». Αυτό είναι επίσης μια αντιστροφή, εάν σκεφτεί κανείς, ότι το κράτος για την αριστοτελική-θωμιστική παράδοση είναι η τέλεια κοινωνία, ενώ η κοινωνία είναι το ατελές κράτος. Ο Fichte συνεχίζει όμως: «[Το κράτος είναι μόνο ένα] μέσο για τη θεμελίωση μιας τέλει κοινωνίας. [Και βαίνει] προς την καταστροφή του», και κλείνει με μια εξαιρετικά σημαντική φράση: «Ο σκοπός κάθε κυβέρνησης είναι να καταστήσει περιττή την κυβέρνηση» (Ο προορισμός του λογίου, 1794, VI, 306).

Στη Θεωρία του κράτους του 1813, σε μια ήδη προχωρημένη περίοδο συνεπώς, ο Fichte επιστρέφει σ' αυτή τη σκέψη, και προβλέπει ως το μέλλον της προόδου την «σταδιακή κοίμηση» της καταναγκαστικής κυβέρνησης, και στο τέλος, τον μαρασμό του κράτους (Θεωρία του κράτους, 1813, IV, 599). Ακριβώς δε εδώ, απαντά η διαπλοκή ελευθερίας και αναγκαιότητας, η οποία, όπως σημειώθηκε ήδη, επρόκειτο να συνεπιφέρει και πολιτικές συνέπειες. Εάν το κράτος μαραθεί από τη στιγμή που τα μεμονωμένα άτομα θα έχουν συνειδητοποιήσει την δική τους ελευθερία και τη βεβαιότητα της θνητότητάς τους, δηλαδή: όταν το κράτος δεν θα είναι πλέον αναγκαίο ως το μέσο που συνέχει την κοινωνία, και συνεπώς μπορεί να εξαφανιστεί, μια και η κοινωνία αυτορυθμίζεται – πώς μπορεί τότε κανείς να επιτύχει χωρίς μέσα καταναγκασμού αυτό το επίπεδο, στο οποίο κάθε μεμονωμένο άτομο είναι ικανό να πράξει το ορθό χωρίς καταναγκασμό; Ο Fichte συμφωνεί με τις Επιστολές για την αισθητική εκπαίδευση του ανθρώπου του Schiller, και εννοεί με την εκπαίδευση την βασιλική οδό, η οποία οδηγεί το μεμονωμένο άτομο να αποκτήσει την ηθική, καθιστώντας με τον τρόπο αυτόν περιττό κάθε καταναγκαστικό σύστημα, δηλαδή το κράτος. Αλλά εδώ ξεπροβάλλει πάλι ο Fichte, ο οποίος ήθελε να «αναγκάσει» τον αναγνώστη να κατανοήσει την επιστημολογία του. Προς επίτευξη της γενικής ελευθερίας και ηθικής, χρειάζεται κανείς την «καταναγκαστική εξουσία», δηλαδή τη δικτατορία. Ο Fichte ανοίγει την προοπτική μιας μεταβατικής περιόδου, στη διάρκεια της οποίας ένας «καταναγκαστικός εξουσιαστής» εκπαιδεύει τους αστούς στην ελευθερία: πρέπει κανείς να εξαναγκάσει τον άνθρωπο στην ελευθερία του. Φυσικά, ισχύει και για τον «καταναγκαστικό εξουσιαστή» η αρχή του τελικού

παραμερισμού κάθε καταναγκαστικής εξουσίας. Ως εκπαιδευτής, αυτός έχει το καθήκον να εκμηδενίσει τον εαυτό του (ό.π., 437).

Βεβαίως, αυτή η μεταβατική περίοδος, στη διάρκεια της οποίας ασκούσε την εξουσία μια «παιδευτική δικτατορία», η οποία εξαναγκάζει τους ανθρώπους στην ελευθερία, γέννησε εντελώς διαφορετικές ιστορικές εμπειρίες. Έχει διατυπωθεί ο ισχυρισμός, πως ο Marx με τη «δικτατορία του προλεταριάτου» «αγκιστρώθηκε» στην έννοια του Fichte περί της εκπαίδευσης. Αυτό όμως είναι το καθοριστικό σημείο. Όταν στον Fichte γίνεται λόγος για μια περίοδο καταναγκασμού, για να εκπαιδευτεί ο άνθρωπος στην ελευθερία, τότε αυτός δεν εννοούσε ένα πολιτικό σύστημα, και δεν εννοούσε πολιτικές τάξεις, αλλά έναν εκπαιδευτή: το σχολείο, το οποίο, όπως είναι βεβαίως γνωστό, είναι ένα καταναγκαστικό σύστημα. Το σημείο αναφοράς του ήταν ο Pestalozzi, όχι ένα πολιτικό κίνημα ή κάποιος δικτάτορας (*Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος*, VII, 429 κ.ε.).

Μπορεί κανείς να αναρωτηθεί, πού έγκειται η «επιτυχία» του Fichte. Ο Fichte είναι ένας από εκείνους τους στοχαστές για τους οποίους γίνεται πολύς λόγος, αλλά τους οποίους ελάχιστα διαβάζει κανείς. Υπάρχει όμως και ένα άλλο πρόβλημα: με το είδος της διαλεκτικής σκέψης του ο Fichte δεν ικανοποίησε πραγματικά κανέναν. Τον ακολουθεί ο Schelling, ο οποίος τον υπέβαλλε σε κριτική· ακολούθησε αργότερα η ακόμη πιο έντονη κριτική του Hegel, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε, ξεκίνησε από τα εσφαλμένα συμπεράσματα, τα οποία κατά την άποψή του υπάρχουν στον Fichte: από την προβληματική έννοια του ΜΗ ΕΓΩ. Θα δούμε πώς λύνει ο Hegel αυτό το πρόβλημα. Η διαλεκτική του Hegel παρουσιάζεται με έναν τρόπο πιο περίπλοκο από εκείνη του Fichte, αλλά έχει ένα ειδικό προτέρημα: ο Hegel είναι από μια ορισμένη άποψη ένας ρεαλιστής, δεν λειτουργεί στη διαλεκτική νόηση με αφηρημένους τύπους όπως το ΕΓΩ που είναι ΜΗ ΕΓΩ, ή το Α που είναι Α, αλλά με ιστορικές διαδικασίες.



Johann Gottlieb Fichte (Από τον Friedrich Bury)

Το καθαρό Είναι και το Μηδέν:
Ο Hegel και η διαλεκτική

Η έκφραση «διαλεκτική» έχει πολλές σημασίες. Στην Ιταλία υπόκειται σε μεγάλη κατάχρηση: η σχέση μεταξύ των κομμάτων χαρακτηρίζεται διαλεκτική· γίνεται λόγος για τις διαλεκτικές σχέσεις αφενός μεταξύ του Berlusconi και του Fini και αφετέρου μεταξύ του Berlusconi και του Bossi. Σαφώς, αυτό δεν έχει καμία σχέση με το θέμα μας. Οι ακόλουθες παρατηρήσεις για τη διαλεκτική αποτελούν μια εισαγωγή· συγχρόνως, προσπαθούμε να αναλύσουμε και να κατανοήσουμε ορισμένες κατηγορίες του Hegel· δηλαδή να ελέγξουμε, εάν είναι αποδεκτή η πρότασή μου να θέσουμε τον Hegel μεταξύ επανάστασης και αντεπανάστασης, διότι κατά κανόνα ο Hegel θεωρείται ο «κρατικός φιλόσοφος» της Πρωσίας. Αυτό προκαλεί δυσκολίες επίσης από διδακτική και εμπράγματη σκοπιά. Αν λάβει κανείς υπόψη, ότι το 1985 οργάνωσα στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου ένα και μοναδικό σεμινάριο με περιεχόμενο δύο μόνο κεφάλαια από την εγγεληνή Φαινομενολογία του πνεύματος, θα καταλάβει τη δυσκολία.

Μια περαιτέρω δυσκολία προκύπτει από τους συστηματικούς στοχασμούς του Hegel. Παρόλο που ο ίδιος δημοσίευσε ένα *Σύστημα της φιλοσοφίας*, δεν ανήκει στους φιλοσόφους που έχουν ένα επακριβώς προσδιορισμένο κέντρο, γύρω από το οποίο αναπτύσσουν τον εννοιακό κόσμο τους. Σ' αυτούς ανήκει ο Fichte. Ο Hegel ωστόσο, δεν ανήκει στους εγκυκλοπαιδικούς στοχαστές, οι οποίοι μόνο ενίοτε εμφανίζονται στην ιστορική σκηνή της φιλοσοφίας, θυμίζω μόνο τον Αριστοτέλη, τον Θωμά Ακινάτη και τον Leibniz. Ο Hegel είναι επίσης ένας στοχαστής για τον οποίο «η φιλοσοφία είναι η δική της εποχή συλλαμβανόμενη σε στοχασμούς» (*Φιλοσοφία του δικαίου*, VIII, 19). Όταν κανείς συνοψίζει μια περίοδο σε στοχασμούς, τότε είναι σχεδόν αδύνατο να διακρίνει κανείς μεταξύ ενός κυρίως θέματος, το οποίο πρέπει να αποτελέσει την αφετηρία, και των δευτερευόντων φαινομένων, τα οποία αποτελούν μόνο συμπληρώματα.

Μια τρίτη δυσκολία έγκειται στον εύκολο πειρασμό, να περιοριστεί κανείς στην εγχειριδιακή παρουσίαση του *Συστήματος της φιλοσοφίας*, η οποία είναι περισσότερο γνωστή ως *Εγκυκλοπαίδεια*, μια μεθόδευση που έχει κάτι το επιφανειακό. Όταν μελέτησα τις ιταλικές μεταφράσεις του Hegel, βρέθηκα σχεδόν στα όρια της φιλολογικής απόγνωσης. Δεν ήταν μόνο το ότι δεν κατανοούσα πάντα την ιταλική μετάφραση και έπρεπε να επανειλημμένα να

στραφώ στο πρωτότυπο· σ' αυτό προστίθεται, ότι θεωρώ αυτές τις μεταφράσεις εν μέρει ως παραπλανητικές. Θα πρέπει εν συντομία να επιμεινουμε σ' αυτό το σημείο, και θα ήθελα να διασαφηνίσω την απορία μου με ένα παράδειγμα. Όπως είναι γενικά γνωστό, ο νύκταλος [Abendsegler] είναι ένα χειρόπτερο, πολύ μεγάλο μεν, αλλά μια εντελώς συνηθισμένη, όπως και χρήσιμη νυχτερίδα. Σε ένα περιβόητο χωρίο του Προλόγου της Φιλοσοφίας του δικαίου, ο Hegel διαπιστώνει, ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να προβλέψει το μέλλον, αλλά μόνο να γνωρίσει και να αναγνωρίσει αυτό που έχει υπάρξει: «Όταν η φιλοσοφία ζωγραφίζει το γκρίζο στο γκρίζο, τότε μια μορφή του βίου έχει γεράσει, και με το γκρίζο στο γκρίζο δεν μπορεί να ξαναγίνει νέα, αλλά μόνο να γνωστεί· η γλαύκα [ιταλικά, civetta] της Αθηνάς αρχίζει την πτήση της μόνο με το λυκόφως» (ό.π., σ. 20). Η civetta είναι όντως το έμβλημα της Αθηνάς, της γνώσης, της Παλλάδας – και στην πραγματικότητα το ζωολογικό όνομά της είναι Athena Noctua. Στην (σίγουρα επάξια) ιταλική μετάφραση της Φιλοσοφίας του δικαίου από τον Giuliano Marini (1987) διαβάζω ωστόσο, πως είναι η νυχτερίδα [ιταλικά, pipistrello] της Αθηνάς, εκείνη που αρχίζει την πτήση της «με το λυκόφως». Η γλαύκα διαθέτει ένα ιστορικό-μυθικό νόημα, και ήδη γι' αυτό το λόγο δεν είχε η Αθηνά καμία νυχτερίδα.

Μια περαιτέρω δυσκολία έγκειται στον ίδιο τον τρόπο έκφρασης του Hegel, ο οποίος όχι μόνο είναι δύσκολα μεταφράσιμος, αλλά είναι και δυσνόητος. Εάν ενίοτε γινόταν λόγος για τον χαρακτήρα του Fichte, τότε αναφορικά με τον Hegel (με αυτόν τον «εκ γενετής ενήλικο», όπως έλεγε ο Hölderlin, ο συμφοιτητής του στο Εγκαθίδρυμα του Τύμπινγκεν) θα πρέπει να γίνει λόγος για τον τρόπο έκφρασής του, καθώς «η γλώσσα είναι η ύπαρξη του πνεύματος» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 491). Υπό μια συγκεκριμένη σκοπιά, η ενασχόληση με τον τρόπο έκφρασής του αποτελεί ήδη μια εισαγωγή στη διαλεκτική του, η οποία φαίνεται να είναι μια σχεδόν εγγενής ιδιότητα της σουηβικής διάνοιας. Ο καθηγητής μου της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Τύμπινγκεν στις αρχές της δεκαετίας του 1950, ο Eduard Spranger, συνήθιζε να λέει, ότι τον Hegel μπορεί να τον καταλάβει μόνο όποιος γνωρίζει την σουηβική διάλεκτο. Αυτές οι σουηβικές ιδιομορφίες μπορούν να ωθήσουν σε παρερμηνεία ακόμη και τον Γερμανό αναγνώστη. Σ' αυτό προστίθεται, το ότι ο Hegel αναπτύσσει μια δική του ορολογία, καθώς συνδυάζει την φιλοσοφική επιχειρηματολογία με μια εν μέρει ιδιαίτερα έντονη πολεμική, χρησιμοποιώντας επιπλέον την καθομιλουμένη. Εδώ υπεισέρχεται ένα επιπλέον στοιχείο. Ο Hegel, ο οποίος συχνά θεωρείται ένας

συγγραφέας που εκφράζεται σε ένα πολύ ψηλό, πολύ απλά ακατανόητο επίπεδο αφαίρεσης, χρησιμοποιεί συχνά έναν μεταφορικό τρόπο έκφρασης, ο οποίος ενίοτε υπερβαίνει τα όρια του και γίνεται ποιητικός. Δεν είναι τυχαίο ότι πολλοί από τους Προλόγους του έχουν την δική τους γραμματολογική αξία και ανήκουν στη γερμανική λογοτεχνία. Μια περαιτέρω διάσταση: Στον Hegel δεν υπάρχει εκείνη η υποδόρια ειρωνεία όπως στις πολεμικές του Kant, ούτε υπάρχει και η αγανάκτηση του Fichte (για παράδειγμα, στην κριτική του στον Nicolai, ενός από τους πλέον ενδεικτικούς χαρακτήρες του βερολινέζικου Διαφωτισμού, τον οποίο ο ίδιος ο Hegel χαρακτήρισε ως «ρηχός»⁵). Ενώ ο Fichte αδειάζει πάνω στον Nicolai όλη την οξύτητα ενός «ιερέα της αλήθειας», ο Hegel αναπτύσσει την πολεμική του με έναν τρόπο περιφρονητικό, ανελέητο, έως και αλαζονικό. Αυτό δεν προκαλεί μεν σύγχυση στα πράγματα, αλλά δυσχεραίνει την ορθή αποτίμηση των κειμένων. Ιδού ένα παράδειγμα, στο οποίο συνδυάζονται η πολεμική και η καθημερινότητα. Στην κριτική του στον Reinhold, τον προκάτοχο του Fichte στην Ιένα, έναν συντάκτη επιφανειακών έργων και συγκεχυμένων ουτοπικών σχεδίων, λέει ο Hegel: «Μέσα από ένα κατηγορηματικό και υποθετικό κούνημα, πέφτουν από το δέντρο της γνώσης, το οποίο στέκει πάνω στην άμμο της θεμελίωσης, οι καρποί, μασημένοι και χωνευμένοι από αυτούς τους ίδιους» (Διαφορά του συστήματος του Fichte και του Schelling, 1801, I, 286).

Τώρα, ορισμένα ορολογικά παραδείγματα, τα οποία οδηγούν ευθέως πίσω στη διαλεκτική. Ας πάρουμε το γνωστό «καθεαυτό και δι' εαυτό», το οποίο στα ιταλικά μεταφράζεται ως «in sé e per sé» [ενεαυτώ και διεαυτό], ενώ θα έπρεπε να λέγεται «a sé e per sé». Λοιπόν: αυτά είναι σουηβικά. Εάν ρωτήσει κανείς έναν αγρότη των Σουηβικών Άλπεων, πώς πάνε τα πράγματα, εάν ρωτήσει έναν φοιτητή από τη Στουτγάρδη, πώς πάνε οι σπουδές του ή οι αισθηματικές υποθέσεις του, τότε η απάντηση ξεκινά οπωσδήποτε με ένα «καθεαυτό και δι' εαυτό», το οποίο εισαγάγει την υπόλοιπη ομιλία. Ορισμένες εκφράσεις, ορισμένες έννοιες, που είναι χαρακτηριστικές για τη διαλεκτική του Hegel, είναι πιο περίπλοκες, και η μετάφρασή τους αφήνει πάντα περιθώρια βελτίωσης. Θεμελιώδης για τον τρόπο πορείας του πνεύματος είναι για τον Hegel η «εξωτερίκευση», η οποία έχει την αρνητική μορφή της

⁵ Από τον Nicolai είναι γνωστό ένα σύγγραμμα με τον τόσο γελοίο όσο και αστείο τίτλο: *Αρχές της φιλοσοφίας, παρουσιασμένες απλά, για μορφωμένες γυναίκες και απροκατάληπτους στρατιωτικούς*. Εν προκειμένω, η αγανάκτηση του Fichte δεν είναι χωρίς ζωντάνια και χλευασμό. Στην πραγματεία του για τον Nicolai (το 1801, VIII, 3 κ.ε.) ο Fichte εγκαταλείπει το σύνηθες περιπαθές και ρητορικό ύφος του.

στην «αλλοτρίωση». Και οι δύο έννοιες μεταφράζονται με το «alienazione», παρόλο που ορίζουν δύο φαινόμενα τα οποία συνδυάζονται μεν μεταξύ τους, αλλά είναι αντιθετικά. Η εξωτερίκευση είναι αναγκαία για την ύπαρξη του πνεύματος, του Θεού, του Είναι. Σημαίνει την αναγκαιότητα να εξέλθει από αυτό το ίδιο ως όρο της ύπαρξης – σύμφωνα με το φιχτιανό πρότυπο του ΕΓΩ, το οποίο είναι αναγκασμένο να θέσει το ΜΗ ΕΓΩ. Η αλλοτρίωση, αντιθέτως, σημαίνει ότι η πραγματικότητα, από τη στιγμή που έχει γίνει αντικείμενο, «αλλοτριώνεται»: μια ξένη και εχθρική οντότητα. Ακριβώς αυτό είναι ένα ουσιώδες σημείο της διαλεκτικής: το πνεύμα, ο Λόγος, ο Θεός, ο άνθρωπος, πρέπει να εξωτερικευτούν για να γίνουν πραγματικοί – αλλά αυτή η εξωτερίκευση μετατρέπεται με τη σειρά της σε αλλοτρίωση: μια αντικειμενικότητα που στρέφεται ενάντια στο υποκείμενο. Την ίδια σχέση μεταξύ θέσης και άρνησης την βρίσκουμε στην αναγκαιότητα του υποκειμένου να εξαντικειμενικευτεί, να γίνει «αντικείμενο» (αντιθετικό πράγμα): η «εξαντικειμενίκευση», η οποία μετατρέπεται σε «πραγμοποίηση». Αλλά η κομβική λέξη, η οποία αναδεικνύει τη διαλεκτική διαδικασία, την μετάβαση από μια μορφή, από μια άρνηση στην άλλη, είναι η «αναίρεση» [Aufhebung] (και εδώ βρισκόμαστε και πάλι στα σουηβικά). Η λέξη αυτή πολύ απλά δεν είναι μεταφράσιμη, και θα έπρεπε πολύ απλά να μείνει ως έχει στα ιταλικά εγχειρίδια της ιστορίας της φιλοσοφίας, όπως διατηρούνται και οι λατινικές έννοιες, όταν πραγματεύεται κανείς τη σχολαστική φιλοσοφία. Η «αναίρεση» έχει πολλές σημασίες, επίσης αντιθετικές μεταξύ τους. Όταν ο Hegel «επεξεργάζεται» τούτη την έννοια, συνοψίζει τις τρεις βασικές σημασίες του ρήματος σε μία λέξη. Αναίρω σημαίνει «αίρω», «ακυρώνω» και «συντηρώ». Όταν λοιπόν ο Hegel λέει, πως μια νέα «όψη», πως μια νέα «βιοτική μορφή» «αναιρεί» την προηγούμενη, τότε αυτό σημαίνει, ότι την ανορθώνει σε ένα ανώτερο επίπεδο, την καθιστά άκυρη στην δική της αυτοτελή ύπαρξη, και συγχρόνως διατηρεί την ουσιαστικότητά της. Μια περαιτέρω δυσκολία έγκειται, όπως ήδη ειπώθηκε, στο γεγονός ότι ο συστηματικός στοχασμός της εγγελιανής φιλοσοφίας δεν είναι συγκεντρωμένος σε ένα και μοναδικό έργο. Βεβαίως, έχουμε την Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών, ορθότερα: το Σύστημα της φιλοσοφίας (τρεις τόμοι, 1830), το οποίο στα εγχειρίδια χαρακτηρίζεται κατά κανόνα ως το κομβικό έργο του Hegel. Από εδώ λαμβάνεται μια παγιωμένη συστηματική, η περιβόητη τριάδα της Θέσης-Αντίθεσης-Σύνθεσης. Στην πραγματικότητα, καθένας που γράφει ή μιλά για τον Hegel, συμπεριλαμβανομένου εμού, θεωρεί εκείνο το έργο του ως βασικό, το οποίο επιβεβαιώνει την ίδια ερμηνεία. Ο Alexander Kojève βρίσκει την

ουσία των στοχασμών του Hegel στη Φαινομενολογία του πνεύματος· ο Λένιν προσανατολίστηκε στην Μεγάλη Λογική (μεγάλη σε σχέση με την λιγότερο εκτεταμένη Μικρή Λογική της Εγκυκλοπαίδειας)· ο Dilthey προτίμησε τη Φιλοσοφία της ιστορίας, και ο Windelband την Ιστορία της φιλοσοφίας. Καθώς καθένας προτιμά ένα άλλο έργο, προκύπτει φυσικά, αν όχι ακριβώς μια εσφαλμένη κρίση, ωστόσο σίγουρα μια κάποια μονοπλευρικότητα.

Γι' αυτό και δεν πρόκειται, όπως στον Fichte και στον Kant, να εξηγηθεί το περιεχόμενο ενός συγκεκριμένου έργου, αλλά να γίνει λόγος για τη διαλεκτική. Είναι τώρα αυτό άραγε ένα ιδιαίτερο θέμα ή είναι το θέμα εν γένει; Προοιμιακά να τονιστεί, ότι ο Hegel δεν πραγματεύτηκε ποτέ τη διαλεκτική ως τέτοια, και τούτο για έναν πολύ απλό λόγο: η διαλεκτική του δεν είναι ένας ειδικός κλάδος της επιστήμης, ο οποίος θα μπορούσε ως τέτοιος να αποτελέσει στόχο πραγμάτευσης. Υπάρχουν έργα για τη Λογική, για τα μαθηματικά, για τη φυσική – δεν υπάρχει ένα κείμενο του Hegel για τους κανόνες της διαλεκτικής, και δεν μπορεί εν γένει να υπάρξει, διότι ο ίδιος αναπτύσσει τη διαλεκτική μέσα από περιεχόμενα, και όχι μέσα από τυπικούς νόμους.

Θα προσπαθήσουμε, όχι μόνο να κατανοήσουμε τη διαλεκτική, αλλά και να συλλάβουμε τις εμμενείς αντιφάσεις της και τις συνέπειές της στο θεωρητικό όπως και στο πολιτικό επίπεδο. Αυτό δεν αφορά τόσο τον Marx, ο οποίος ήθελε να αντιστρέψει την εγγεληνιά διαλεκτική, αλλά μάλλον τον Ρώσο επαναστάτη Αλεξάντερ Ιβάνοβιτς Χέρτσεν (πεθ. 1870), και τη ρήση του: «η διαλεκτική του Hegel είναι η άλγεβρα της επανάστασης» – μια διάσταση εντελώς συνειδητή στον Hegel, παρόλο που ο ίδιος είχε αποστασιοποιηθεί από αυτήν: εάν η διαλεκτική παρουσίαση «ηχεί τάχα (...) επαναστατικά, εγώ δεν ταυτίζομαι με τέτοιο τόνο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 37). Συνεπώς, δεν πρόκειται για μια μέθοδο, για ένα εγχειρίδιο, το οποίο εξηγεί πώς λειτουργεί ο στοχασμός, αλλά για ένα όλο, το οποίο αναπτύσσεται και περιέχει εντός του ένα στοιχείο της ρήξης, μιας ρήξης η οποία, όπως θα δείξουμε, είναι εγγενής στη διαλεκτική.

Αντιθέτως, ένα θέμα πρέπει να διασαφηνιστεί αμέσως: η διαλεκτική δεν αποτελεί την φιλοσοφική «μέθοδο» του Hegel. Η υπογράμμιση αυτή φαίνεται αναγκαία, καθώς η διαλεκτική θεωρείται γενικά ως η μέθοδος του Hegel, με την οποία αυτός ερευνά την πραγματικότητα και παρουσιάζει τα αποτελέσματα αυτής της έρευνας. Για να μην μιλήσουμε ιδιαίτερα για τον Engels, ο οποίος λύνει την *vexata quaestio* [στρυφνή ερώτηση] της σχέσης μεταξύ

Hegel και Marx διακρίνοντας, με ελάχιστα διαλεκτικό τρόπο, μεταξύ της «επαναστατικής» μεθόδου και του «αντιδραστικού» συστήματος στον Hegel. Σίγουρα, σε ορισμένα συγγράμματα του Hegel η διαλεκτική φαίνεται να έχει σχηματοποιηθεί στην περιβόητη τριάδα, σε ένα διάσημο σχήμα, το οποίο αναμφίβολα έχει την εγκυρότητά του. Θα πρέπει όμως κανείς να βλέπει και τις διαφορές. Το σχήμα υπάρχει, για παράδειγμα, στο σύστημα της Χαϊδελβέργης του 1817, όπου ο Hegel, λαμβάνοντας ως αφετηρία – θέση – τη Λογική (η οποία στην πραγματικότητα είναι οντολογική) ως τον «Θεό πριν τη δημιουργία του κόσμου», διαπιστώνει ακολούθως, πως ο Θεός, για να είναι πραγματικός, είναι αναγκασμένος να δημιουργήσει τον κόσμο – αντίθεση: ο Θεός δημιουργεί το αντίθετό του – για να κλείσει με την επανασυμφιλίωση των δύο: με τον Θεό, ο οποίος στο απόλυτο πνεύμα γίνεται άνθρωπος – σύνθεση (Χαϊδελβέργη, 1817). Αυτή όμως δεν είναι η βασική αρχή της διαλεκτικής του Hegel.

Η διαλεκτική δεν είναι μια τριάδα, ούτε ως μέθοδος, ούτε ως σύστημα· συγκεκριμενοποιεί τον πραγματικό βίο του πνεύματος, το οποίο κινείται από αντίφαση σε αντίφαση, το οποίο στο τέλος της ιστορικής διαδικασίας καταλήγει στον εαυτό του και συμφιλιώνεται με αυτόν, διερχόμενο εν προκειμένω επίσης από στιγμές τραγικές και άκρως δραματικές. Τούτο το τραγικό νόημα αναδεικνύεται συχνά στους στοχασμούς του Hegel. Το βρίσκουμε, με εμβληματικό τρόπο στην αντίληψή του περί της ενοχής, εννοούμενης ως απαρέγκλιτης ιδιότητας του ανθρώπου (το να «γίνεσαι ένοχος» του Goethe^{*}): «Αθώα, συνεπώς, είναι μόνο η απραξία, όπως το Είναι μιας πέτρας, ούτε καν ενός παιδιού» (*Φαινομενολογία του πνεύματος*, II, 350). Για να κατανοήσουμε δε, ότι η διαλεκτική δεν εξετάζεται ως αφηρημένη κίνηση, αλλά ως δραματική πραγματικότητα, αρκεί ένα παράθεμα από τη *Φαινομενολογία του πνεύματος*: «Ο βίος του πνεύματος δεν είναι ωστόσο εκείνος που φοβάται τον θάνατο και διατηρείται καθαρός από την ερήμωση, αλλά είναι ο βίος που αντέχει τον θάνατο και διατηρείται εντός του. Αποκτά την αλήθειά του μόνο βρίσκοντας τον εαυτό του στην απόλυτη αποσάθρωση» (ό.π., 26). Στα συγγράμματά του ο Hegel αναπτύσσει τη διαλεκτική διαδικασία με έναν τρόπο πάντα διαφορετικό και κατάλληλο για το υπό ανάλυση αντικείμενο. Όταν διαβάζουμε την Μεγάλη Λογική ή τη Φαινομενολογία του πνεύματος, αλλά και την Αισθητική, την Ιστορία της φιλοσοφίας, τη Φιλοσοφία της ιστορίας ή τη Φιλοσοφία του δικαίου, τότε είναι δύσκολο να ξαναβρεί κανείς το γνωστό σχήμα.

^{*} Διατύπωση από το μυθιστόρημα *Τα χρόνια μαθητείας του Βίλχελμ Μάιστερ* (1795).

Ο Hegel στρέφεται από την μία όψη στην άλλη μέσα από διαρκείς αντιφάσεις, αντιπαραθέτοντας διαρκώς θέση και αντίθεση, χωρίς ποτέ, τρόπον τινά καθ' οδόν, να καταλήγει στην πολυφημισμένη σύνθεση. Οι μεταβάσεις του είναι όλες τους αρνητικές. Προς τούτο, ένα κλασικό παράδειγμα, το οποίο δείχνει τη διαλεκτική σε ένα φυσικό φαινόμενο, παρόλο που δεν είναι ακριβώς επιστημονικό. Είναι γνωστό, πως από τη στιγμή που ο Hegel ξεκινά να μιλά για τη φύση, γίνεται σαφώς ποιητικός. Δεν καταλάβαινε και πολλά από τις φυσικές επιστήμες· αλλά αυτό δεν τον εμπόδιζε να οδηγεί τη φύση στη διαλεκτική των εσωτερικών αντιφάσεων. Στη Φαινομενολογία ο Hegel προσπαθεί να εξηγήσει τη διαλεκτική με τη μετάβαση του μπουμπουκιού στον καρπό: το μπουμπούκι, λέει, προκαλεί την ύπαρξη του άνθους, αλλά το άνθος καταστρέφει το μπουμπούκι. Αλλά και το άνθος βρίσκει την άρνησή του στον καρπό, ο οποίος το καταστρέφει από την πλευρά του. Και σε περαιτέρω ανάπτυξη: το μπουμπούκι, το οποίο αποτελεί αρχικά την πραγματική ύπαρξη του φυτού, αποδεικνύει την ύπαρξη της μη-ύπαρξης, διότι η πραγματική ύπαρξη του φυτού είναι το άνθος. Η αντίφαση ωθεί περαιτέρω: η πραγματική ύπαρξη αυτού που γεννιέται από το φυτό, είναι ακριβώς αυτό που έρχεται στη θέση του άνθους και το ωθεί σε εξαφάνιση: ο καρπός (ό.π., 4). (Ως γνωστόν, αργότερα ο Engels συνέχισε ειρωνικά αυτή τη διαλεκτική: και στο τέλος έρχεται ο άνθρωπος και καταστρέφει τον καρπό τρώγοντάς τον*). Στη διαδικασία αυτήν κάθε μετάβαση είναι προφανώς αρνητική. Η αληθινή σύνθεση, η αληθινή συμφιλίωση θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο στο απόλυτο πνεύμα στο τέλος της ιστορίας – και με αυτό δεν έχουν προφανώς καμία σχέση το μπουμπούκι, το άνθος και ο καρπός.

Το να κατανοεί κανείς τη διαλεκτική, σημαίνει να συνειδητοποιεί τις αρνητικές μεταβάσεις, οι οποίες είναι κατ' ανάγκη εμμενείς σε κάθε μορφή. Οι αντιφάσεις δεν είναι κάποιες αντιπαραθέσεις δύο διαφορετικών πραγματικοτήτων. Κάθε πραγματικότητα οικοδομείται μέσα από την δική της αποσάθρωση. «Η αλήθεια αυτής της εντιμότητας όμως, είναι να μην είναι τόσο έντιμη όσο φαίνεται» (ό.π., 309)· η καλή συνείδηση είναι πάντα στο σημείο να μετατραπεί στο Κακό: «Η έντιμη συνείδηση λαμβάνει κάθε στιγμή ως μόνιμη ουσιαστικότητα, και είναι αμόρφωτη απερισκεψία να μην γνωρίζει, πως ακριβώς επιτελεί το αντίστροφο» (ό.π., 393 – για το «καρδιοχτύπι» για τον πόνο του άλλου, το οποίο μετατρέπεται στην «παραφροσύνη της οίη-

* Αναδιατύπωση του Agnoli από το 13ο κεφάλαιο του *Anti-Dühring*.

σης» πως είναι καλό: 281 κ.ε.)· το Καλό εμπεριέχει το Κακό, το Κακό εμπεριέχει το Καλό. Φυσικά, έπρεπε όλα αυτά να βαίνουν προς την επανασυμφιλίωση, αλλά ο «βίος του πνεύματος» πραγματοποιείται στην αποσάθρωση – σε αντιφάσεις που υπερβαίνονται μόνο από νέες αντιφάσεις. Και «όποιος όμως απαιτεί να μην υπάρχει τίποτε που να μην εμπεριέχει μια αντίφαση ως ταυτότητα αντιθέτων, απαιτεί συγχρόνως, να μην υπάρχει τίποτε ζωντανό» (Αισθητική, 155 κ.ε.). Η αλληλουχία των αρνήσεων, οι οποίες «αναιρούνται», χαρακτηρίζει σχεδόν όλα τα έργα του Hegel: αρχής γενομένης από τα πρώιμα κείμενα, μέχρι τη Φαινομενολογία του πνεύματος, από την Μεγάλη Λογική μέχρι τις μεταθανάτια δημοσιευμένες παραδόσεις. Η τριάδα, για την οποία τόσοσ λόγος γίνεται, δεν ταυτίζεται συνεπώς με τη διαλεκτική: η «αναίρεση» εξυψώνει, απομακρύνει, διατηρεί – αλλά δεν συμφιλιώνει. Θα ήθελα να το εξηγήσω αυτό στη βάση της ερμηνείας του Διαφωτισμού στη Φαινομενολογία του πνεύματος. Από καθαρά τυπική άποψη, στο κεφάλαιο *Το αυτοαποξενωμένο πνεύμα* ο Hegel παραμένει στο σχήμα των τριών διαδοχικών βημάτων. Η αλήθεια του Διαφωτισμού, συνεπώς η ιστορική αποστολή του και η πραγματική εγκυρότητά του, έγκειται κυρίως στην υπέρβαση της αντιπαράθεσης μεταξύ επίγνωσης και πίστης, η οποία βρίσκει την κορύφωσή της στον «αγώνα» του Διαφωτισμού ενάντια στην πίστη και στη δεισιδαιμονία της. Συνεπώς, η αλήθεια του Διαφωτισμού περιέχεται πλήρως στην άρνηση ενός υπερβατολογικού Απόλυτου, του Απόλυτου καθεαυτό. Ο Διαφωτισμός βρίσκει την αλήθεια του όμως στο ακριβώς αντίθετο, υποκαθιστώντας τον αφηρημένο Θεό της πίστης με την αφαίρεση ενός απόλυτου όντος. Η άρνηση γίνεται λοιπόν θετική με αυτό το νέο ον, το οποίο καταπολεμά το παλαιό ον ως απλό είδωλο, και «ένα ωραίο πρωινό δίνει αγκωνιά στον σύντροφο και μπαμ και μπουμ! πέφτει κάτω το είδωλο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 411. Ο Hegel παραπέμπει στη μετάφραση του Goethe για το έργο του Diderot *Ο ανιψιός του Ραμό* [1805]). Εάν όμως ο παλιός σύντροφος εκτοπίζεται από μια νέα θεότητα – πού έγκειται τότε, σύμφωνα με τον Hegel, η σύνθεση που θα πρέπει να επιτελέσει αυτή, για να «ανυψώσει, να απομακρύνει, να διατηρήσει» το σχίσμα μεταξύ πίστης και Διαφωτισμού; Η συμφιλίωση αυτή δεν πραγματοποιείται. Το τελευταίο βήμα και η συνέπεια της προηγούμενης σύγκρουσης είναι αντιθέτως η Γαλλική Επανάσταση: «Η απόλυτη ελευθερία και ο τρόμος» (ό.π., 441). Δύσκολα μπορεί να ισχυριστεί κανείς, πως η απόλυτη ελευθερία και ο τρόμος αποτελούν τη «σύνθεση» της σύγκρουσης μεταξύ της δεισιδαιμονίας της πίστης και του *lumina rationis* του Λόγου.

Επίσης στον Hegel μπορούμε να διαπιστώσουμε την ίδια αντιστροφή μεταξύ του Είναι και της νόησης, η οποία χαρακτήριζε τον Fichte: η νόηση δεν είναι ένας τρόπος του Είναι, αλλά το Είναι είναι μια δημιουργία της νόησης. Ο Hegel δίνει σ' αυτή τη σχέση μια άλλη προοπτική, συνδυάζοντας τη νόηση με την υπόσταση, για την οποία κάνει λόγο ο Spinoza. Επίσης στον Hegel η υπόσταση είναι συνώνυμη με το Είναι· προσθέτει ωστόσο, ότι η υπόσταση, από την οποία ξεκινούν τα πάντα και η οποία δημιουργεί τα πάντα, σχηματίζεται μόνο τότε ως πραγματικότητα, όταν είναι συγχρόνως υποκείμενο – υποστασιακό υποκείμενο (ό.π., 14). Το υποκείμενο αυτό έχει μια ειδική πραγματικότητα, την οποία ο Hegel ονομάζει «έννοια» (την «εννόηση»). Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, οι οποίες προκύπτουν από το ότι συνήθως υπό τον όρο έννοια αντιλαμβάνεται κανείς κάτι «νοητό», θα πρέπει να λάβουμε υπόψη, ότι για τον Hegel η «εννόηση» (η «κατανόηση») συγκεκριμενοποιεί την πραγματικότητα και είναι καθεαυτή υπάρχουσα – συνεπώς δεν αποτελεί κάτι νοητό, αλλά την ίδια την πραγματικότητα. Παρεμπιπτόντως: η ταυτότητα μεταξύ του πραγματικού και της έννοιας υπάρχει κατά τον Hegel και στη φύση. Εξού και οι μεγάλες δυσκολίες που είχε ο Hegel με το σχεδιασμό της φιλοσοφίας της φύσης, καθώς εισήγαγε στα φαινόμενα της φύσης τις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν το στοχασμό και το πνεύμα. Από εδώ προέκυψε μια διαμάχη μεταξύ του Goethe και του Hegel, παρόλο που υπήρχε μεγάλη αμοιβαία εκτίμηση.⁶ Ο Goethe θεωρούσε τη διαλεκτική δόμηση της φύσης το λιγότερο ως βλασφημία: «Natura non facit saltum» [η φύση δεν κάνει άλματα], ενώ ο Hegel την έβαζε δίχως άλλο να πηδά από τη μια άρνηση στην άλλη.

Η αποσάθρωση πραγματοποιείται εντός της έννοιας, στο εσωτερικό της, στην εμμένειά της. Ήδη το 1807, στις πραγματείες της Ιένας, ο Hegel διατυπώνει όχι μόνο την αντιφατική δομή της πραγματικότητας, αλλά και την αξιосύνη και την φιλοσοφική αναγκαιότητά της: «Το σχίσμα είναι η πηγή, την οποία χρειάζεται η φιλοσοφία» – ο «διχασμός».

Ο Hegel μεταβάλλει συνεπώς εκ βάθρων τη διαλεκτική του Fichte μεταξύ του ΕΓΩ και του ΜΗ ΕΓΩ. Η κριτική του στον Fichte έχει ήδη αναφερθεί: καθώς το ΜΗ ΕΓΩ δεν είναι μια πραγματική πραγματικότητα [wirkliche Realität], πάρα μόνο μια αναγκαιότητα που αντιπαρατίθεται στο ΕΓΩ, δεν

⁶ Τον Μάιο του 1824 ο Goethe έγραψε στον Hegel, πως όλα όσα είναι ικανός να ολοκληρώσει, προσανατολίζονται σ' αυτό που ο Hegel έχει θεμελιώσει και οικοδομήσει.

έχει καμία πραγματική εγκυρότητα, δεν διχάζει πραγματικά το υποκείμενο. Επίσης στον Hegel ο διχασμός πραγματοποιείται στην εμμένεια της έννοιας και του υποκειμένου· διαφέρει όμως συγχρόνως ειδικά από την αντιπαράθεση του Fichte: πρόκειται για ένα πραγματικό σχίσμα. Διαφέρει επίσης από την *Coincidentia oppositorum* [σύμπτωση αντιθέτων] του Nikolaus της Κούζα, ο οποίος αναφέρεται συχνά σ' αυτή τη συνάφεια. Για τον Κουζάνο η *Coincidentia* σημαίνει την ένωση δύο, αντικειμενικά θεωρούμενων, αντιπαράτιθέμενων θέσεων, ενώ για τον Hegel η αντίφαση, όπως εκφράζεται ο ίδιος, προσκολλάται «στο ίδιο το πράγμα». Δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει τη διαλεκτική του Hegel, εάν σκέφτεται μόνο την αντιπαράθεση δύο πραγματικοτήτων, και δεν βλέπει πως πρόκειται για μία και μοναδική, διχασμένη πραγματικότητα. Οι χωριστές πραγματικότητες μπορούν να επανασυμφιλιωθούν χωρίς προβλήματα, όπως συμβαίνει με τον Κουζάνο. Μια διχασμένη πραγματικότητα χρειάζεται πολύ πιο περίπλοκες υπερβάσεις.

Έχει κάτι καθεαυτό πεισματάρικο το γεγονός ότι ο Hegel αναλύει μακρές σειρές φαινομένων, θέσεων και συστημάτων, για να αποδείξει τη διχασμένη δομή τους. Μετατρέπει έτσι την «καλή βούληση» του Kant σε μια πηγή του Κακού: καθώς η βούληση θέλει να είναι καλή, δεν παρατηρεί στην υποκειμενική επιφανειακότητά της, πως θεωρεί καλό αυτό που στην πραγματικότητα μετατρέπεται σε κακό. «Η ωραία ψυχή» (αυτό θυμίζει τον Goethe) συνδυάζεται στην πράξη της συγχώρεσης με το Κακό (ό.π., 476 κ.ε.). Η διαλεκτική είναι συνεπώς η ενεαυτή χωρισμένη ενότητα, η οποία βρίσκει την ταυτότητά της μόνο όταν αντιφάσκει προς εαυτή εξερχόμενη από τον εαυτό της. Αυτό που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει την πεμπτουσία της αντίφασης, διατυπώνεται από τον Hegel σε ένα τόσο γνωστό όσο και δύσκολο χωρίο της *Μεγάλης Λογικής*, ένα χωρίο, με το οποίο εισάγεται το *Γίνεσθαι*: «Το καθαρό Είναι και το καθαρό Μηδέν είναι λοιπόν το αυτό. Αυτό που είναι η αλήθεια, δεν είναι ούτε το Είναι, ούτε το Μηδέν, αλλά το Είναι στο Μηδέν, και το Μηδέν στο Είναι – όχι κατά την μετάβαση, αλλά ήδη με συντελεσμένη μετάβαση. Εξίσου όμως η αλήθεια δεν είναι η διαφορά τους, αλλά το ότι δεν είναι το αυτό, ότι είναι απολύτως διαφορετικά, εξίσου όμως αχώριστα και μη διαχωρίσιμα, και το καθένα εξαφανίζεται άμεσα στο αντίθετό του. Δική τους είναι συνεπώς τούτη η κίνηση της άμεσης εξαφάνισης του ενός στο άλλο· το γίνεσθαι· μια κίνηση, στην οποία και τα δύο είναι διαφορετικά, αλλά μέσα από μια διαφορά, η οποία έχει εξίσου άμεσα σβήσει» (Λογική, III, 78 κ.ε.). Με άλλα λόγια: το Είναι και το Μηδέν είναι το ίδιο πράγμα, αλλά η αλήθεια τους είναι, ότι είναι το αυτό, δηλαδή ότι είναι εντελώς διαφορετικά.

και ότι καθένα εξ αυτών εξαφανίζεται στο άλλο. Η αλήθεια τους συνίσταται συνεπώς στο ότι το ένα εξαφανίζεται άμεσα στο άλλο, σε ένα «γίγνεσθαι», στο οποίο και τα δύο είναι διαφορετικά σε μια διαφορετικότητα, η οποία συγχρόνως έχει σβήσει. Αυτό ηχεί πολύ δύσκολο, και είναι όντως. Την ίδια διαλεκτική σχέση θέτει ο Hegel μεταξύ της ουσίας και του φαινομένου. Η εμφάνιση ενός πράγματος δεν μπορεί φυσικά να είναι το ίδιο όπως η ουσία του. Ακριβώς επειδή διαφέρει από αυτήν, αποτελεί έργο της επιστήμης να οδηγήσει από την εμφάνιση στην ουσία.⁷

Ο ίδιος ο Hegel διαπιστώνει μια διαφορά μεταξύ της ουσίας και της εμφάνισης, αλλά πρόκειται για την ίδια διαφορά που υπάρχει επίσης μεταξύ του καθαρού Είναι και του καθαρού Μηδενός: μια διαφορά που σβήνει στην πραγματικότητα, μια και η ίδια η πραγματικότητα διχάζεται εσωτερικά σε ουσία και εμφάνιση. Έτσι ξεκινά το κεφάλαιο περί της εμφάνισης, ισχυριζόμενος ότι η εμφάνιση δεν είναι η ουσία, αλλά «η ουσία πρέπει να εμφανιστεί» – η ουσία είναι αναγκασμένη να εμφανιστεί. Η «αλήθεια» είναι αυτή η αμοιβαία σχέση: «Αυτό που εμφανίζεται δείχνει την ουσιαστικότητά του, και η ουσιαστικότητα βρίσκει και πάλι τον εαυτό της στην εμφάνισή της». Ξανά η διαλεκτική αρχή: Η ουσία και η εμφάνιση δεν «χωρίζονται» σε δύο διαφορετικά πεδία, αλλά στην εννοιακή ενότητά τους.

Αυτό που εμφανίζεται σε τούτη την επιχειρηματολογία, είναι το θεμελιώδες στοιχείο της εγελιανής διαλεκτικής, το οποίο υπάγεται είτε στο διχασμό είτε στην αντίφαση: «το αρνητικό», το οποίο εμφανίζεται ως κινητήρια δύναμη του «βίου του πνεύματος». Όταν κάνει λόγο για τη φιλοσοφία της θρησκείας

⁷ Στο πρόβλημα αυτό θα πρέπει, για έναν ιστορικό λόγο, να προσθέσω κάτι ακόμη. Ο χωρισμός μεταξύ ουσίας και φαινομένου είχε σημασία στην ανάπτυξη της υλιστικής διαλεκτικής. Ξεκινώντας ακριβώς από τη Λογική του Hegel, ο Λένιν ισχυρίστηκε, πως δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει το Κεφάλαιο του Marx, εάν δεν έχει διαβάσει τη Λογική του Hegel. Εάν όμως διαβάσει κανείς τα Φιλοσοφικά τετράδια του Λένιν για τη Λογική, τότε έχει την εντύπωση, πως ο Λένιν δεν είχε καταλάβει τη Λογική του Hegel. Από εδώ προκύπτει το ότι η σοβιετική φιλοσοφία, λιγότερο ενδεχομένως ο Ντεμπορίν, παρά περισσότερο ο Μπουχάριν, χώρισε εντελώς την ουσία από την εμφάνιση, όχι μόνο στη θεωρία, αλλά και στην πολιτική, καθώς ισχυρίστηκε πως το μοναδικό σημαντικό είναι να γνωρίζει κανείς την ουσία, χωρίς να ενδιαφέρεται για την εμφάνιση. Εάν τώρα συλλογιστεί κανείς, ότι η εμφάνιση της οικονομίας είναι η πολιτική, τότε αντιλαμβάνεται επίσης την αδιαφορία του ορθόδοξου μαρξισμού, όχι μόνο του σοβιετικού, αλλά και του δυτικού, για τους κρατικούς θεσμούς: «Δεν πρόκειται παρά για απλά επιφανόμενα». Οι συνέπειες είναι γενικά γνωστές.

της εποχής του, η οποία περιοριζόταν στο αίσθημα της πίστης, και «στο παιχνίδι της θείας αγάπης με τον εαυτό της», τότε ο Hegel υπογραμμίζει την ουσιαστικότητα της άρνησης: η φιλοσοφία «υποβιβάζεται σε ηθοπλασία, ακόμη και σε ρηχότητα, όταν λοιπόν λείπει από αυτήν η σοβαρότητα, ο πόνος, η υπομονή και η εργασία του αρνητικού» (*Φαινομενολογία του πνεύματος*, II, 15). Συνεπώς: η εργασία του αρνητικού. Στην τρέχουσα διαλεκτική χαρακτηρίζει κανείς συνήθως ως θετικό (παραγωγικό), αυτό που για τον Hegel είναι μια άρνηση. Η παρεξήγηση μπορεί εύκολα να λυθεί. Η αρνητικότητα, η άρνηση καθεαυτήν, προσλαμβάνει μια ακριβή γνωσιοθεωρητική σημασία: όταν ένα ον δεν υπόκειται σε άρνηση, τότε για τον Hegel είναι ανύπαρκτο. Στη διαδικασία του πνεύματος η άρνηση διαπιστώνεται συνεπώς ως *conditio sine qua non* για την ύπαρξή του. Υπό αυτή την έννοια βλέπει ο Ernst Bloch στη διαλεκτική του Hegel την «ιστορία του Μηδενός». Αυτή η εννοιακή αντιστροφή θα γίνει εκ νέου θέμα συζήτησης, όταν θα πρέπει να πραγματευτούμε το θεωρητικό-πολιτικό πρόβλημα στον Hegel. Προς το παρόν μπορεί κανείς να ανατρέξει στη μεταφορά του Θεού, ο οποίος πρόκειται να δημιουργήσει τον κόσμο. Ακόμη και στην *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών* μπορούμε να διαπιστώσουμε, ότι η μετάβαση του «Θεού προ Δημιουργίας» (Λογική) στη δημιουργία του κόσμου, δεν έχει για τον Hegel καμία βιβλική-θρησκευτική σημασία. Η δημιουργία είναι ο διχασμός του Θεού καθεαυτόν, ο Θεός, που εξωτερικεύει την άρνησή του στον περατό κόσμο. Εάν συνεπώς ο Θεός είναι η απόλυτη πραγματικότητα, η οποία περιέχει την δική της άρνηση, τότε η δημιουργία είναι εν Θεώ (πανθεϊσμός).

Υπάρχουν λοιπόν τρία ουσιώδη στοιχεία στη διαλεκτική του Hegel: η υπόσταση είναι το υποκείμενο ως η δραστηριότητα· η πραγματικότητα είναι έννοια, όχι όμως μόνο ως νοητό, αλλά ως στοχασμός που είναι Είναι – πραγματική, υπαρκτή πραγματικότητα· η πραγματικότητα ολοκληρώνεται στο διχασμό και στην άρνηση. Χωρίς αυτές τις τρεις αρχές δεν παραμένει ακατανόητος μόνο ο Hegel, αλλά και ορισμένες συνέπειες της φιλοσοφίας του.

Θα πρέπει όμως να γίνει λόγος και για έναν άλλο διχασμό, προς απόκτηση μιας κάποιας κριτικής απόστασης από τον Hegel. Έγινε ήδη αναφορά στην τριάδα, στην οποία βασίζεται ο Hegel στο *Σύστημα της φιλοσοφίας* του 1817, και την οποία απαρνείται σε άλλα έργα του μέσα από ένα αληθινό πυροτέχνημα χαρακτήρων, μορφών, εννοιών και προβλημάτων. Από τη μία πλευρά ο Hegel επιμένει στην τυποποίηση της αλήθειας ως μιας διαδικασίας, η οποία τείνει στη συμφιλίωση· από την άλλη πλευρά, αναλύει κάθε συντεταγμένη διεργασία σε μια διαλεκτική αλήθεια, την οποία ο ίδιος ορίζει ως «μια

βακχική μέθη, στην οποία κανένα μέλος δεν είναι ξεμέθυστο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 37). Και εδώ προκύπτει μια διανοητική δυσαρέσκεια. Ο Hegel δεν τα καταφέρνει να υπερβεί το χωρισμό μεταξύ διαλεκτικών βακχανάλιων και σχηματικής δομής. Έχει κανείς σχεδόν την εντύπωση, πως έχει να κάνει με δύο διαφορετικούς φιλοσόφους. Ενδεχομένως όμως, δεν είναι τίποτε άλλο από μια μικρή δόση της προσωπικότητάς του στη διαλεκτική. Ο ίδιος ο Hegel ήταν διχασμένος και σπαραγμένος. Αυτός ο εσωτερικός διχασμός οδηγεί και στο ότι η φράση του Χέρτσεν περί της «άλγεβρας της επανάστασης» μετατρέπεται ενίοτε σε μια απλή αριθμητική της σκόπιμης συμφιλίωσης. Ακόμη και αυτή η αριθμητική ωστόσο, αναδεικνύει κάποιες ενδιαφέρουσες πλευρές στο συγκαιρινό πολιτισμικό περιβάλλον. Φυσικά, λέει ο Hegel, στο τέλος προκύπτει το τέλος της ιστορίας, η απόλυτη συμφιλίωση, και συνεπώς η «αναίρεση» της ίδιας της διαλεκτικής. Αλλά αυτή είναι μια θέση την οποία δεν εκπροσωπεί μόνο ο Hegel. Στην αρχή θύμισα τον χορό γύρω από το δέντρο της ελευθερίας στο Εγκαθίδρυμα του Τύμπινγκεν, στον οποίο συμμετείχαν ο Schelling, ο Hölderlin και ο Hegel. Ο Hölderlin και ο Hegel παρέμειναν φίλοι όλη τη ζωή τους (ο Hegel έγραψε μάλιστα μια όχι πολύ πετυχημένη ελεγεία, και την αφιέρωσε τον «Φίλο Hölderlin»). Εξάλλου, το ότι η συμφιλίωση σημαίνει το τέλος του βίου, το λέει ο Hölderlin στον Υπερίωνα του: «Όπως ο καυγας των ερωτευμένων, έτσι είναι οι παραφωνίες του κόσμου. Συμφιλίωση καταμεσής στην έριδα, και ό,τι χωρισμένο βρίσκεται ξανά». Ωστόσο, δεν ξεπερνιέται η σκληρή αντίθεση μεταξύ του πυροτεχνήματος των αμοιβαία απαρνούμενων μορφών και της αυστηρότητας, η οποία οδηγεί στην τελική συμφιλίωση.

Επίσης σε εννοιακό επίπεδο προσκρούει κανείς σε δυσκολίες. Τη διαφορά που διατυπώνει ο Hegel μεταξύ διάνοιας και Λόγου, την βρίσκουμε και στον Kant, για τον οποίο οι κανόνες της πραγματικής γνώσης ανήκουν στη διάνοια, ενώ ο Λόγος παραμένει μπλεγμένος στις αντινομίες – ακριβώς στην δική του διαλεκτική. Κατά βάση ο Hegel τονίζει για το Λόγο το δικαίωμα να γνωρίζει, έως και να δημιουργεί. Δεν γίνεται όμως σαφώς κατανοητό, πού βρίσκεται για τον Hegel η διαφορά μεταξύ Λόγου και πνεύματος. Εάν όμως το πνεύμα είναι η κυρίαρχη πραγματικότητα, η ιδέα, τότε πώς γίνεται και ο Hegel μιλά όχι για την εμφάνιση της πανουργίας του πνεύματος, αλλά για την πανουργία του Λόγου; Η σχέση μεταξύ πνεύματος και Λόγου δεν διασαφηνίζεται ικανοποιητικά. Εάν το πνεύμα είναι Θεός, ένας ενανθρωπισμένος Θεός, όπως ισχυρίζεται ο Hegel, γιατί τότε έχει ο Λόγος την αξίωση για την καθοδήγηση της ιστορίας; Ένα παρόμοιο πρόβλημα έχουμε και στον

Giambattista Vico, ο οποίος στη φιλοσοφία της ιστορίας του δεν είναι σε θέση να καταστήσει πραγματικά κατανοητό, εάν η Πρόνοια είναι μια ιδιότητα εμμενής στην ανθρωπότητα, μια εμμενής δύναμή της ή σε τελική ανάλυση ο Θεός των θρησκειών.

Υπάρχει άλλη μια αντίθεση στον ίδιο τον Hegel, η οποία αφορά την αποτίμηση του μεμονωμένου ανθρώπου. Κατά κανόνα διαβάζει κανείς στις ιστορίες της φιλοσοφίας, ότι ο Hegel αναλύει το πρόσωπο στο Απόλυτο, και δεν αφήνει κανένα χώρο για την ατομική ύπαρξη. Τούτο δε ενισχύεται φαινομενικά από την απεγνωσμένη αποστροφή του για κάθε μορφή ρομαντικής προσωποποίησης, δηλαδή του «αισθήματος» – από τη Φαινομενολογία του πνεύματος μέχρι τη Φιλοσοφία του δικαίου. Όποιος «επικαλείται το αίσθημα, τον εσώτερο χρησμό του, (...) ποδοπατά τη ρίζα της ανθρωπιάς. (...) το αντιανθρώπινο, το ζωώδες, συνίσταται στο να επιμένει κανείς στο αίσθημα και να επικοινωνεί μόνο με αυτό» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 55), επίσης και για την εμπλοκή στον «χυλό της καρδιάς» (Φιλοσοφία του δικαίου, VIII, 11). Εδώ φαίνεται πως μιλά ένας Hegel, ο οποίος αρνείται έναν ουσιώδη πυρήνα του ανθρωπισμού. Ωστόσο, το θέμα δεν είναι τόσο απλό. Στην πραγματεία Πίστη και γνώση του 1802, με την οποία ο Hegel υπερασπίζεται τους Kant και Fichte απέναντι στον Jacobi, δηλαδή ακριβώς ενάντια στο ρομαντισμό και στον θρησκευτικό συναισθηματισμό, ο άνθρωπος δεν υπόκειται σε άρνηση ως πρόσωπο, αλλά καταφάσκει, αν και με ασυνήθιστο τρόπο. Πρόκειται για ένα σημαντικό χωρίο, διάσημο προπάντων διότι σ' αυτό διατυπώνεται ο ισχυρισμός, ότι «ο Θεός είναι νεκρός» (τούτη η περιβόητη φράση καταλογίζεται κατά κανόνα στον Nietzsche, αλλά σ' αλήθεια προέρχεται από τον Hegel) – ένα χωρίο, το οποίο επιβεβαιώνει από την πλευρά του τον τραγικό χαρακτήρα, ο οποίος προσιδιάζει στη φιλοσοφία του Hegel: «Η απειρότητα, ως άβυσσος του Μηδενός, στο οποίο καταβυθίζεται κάθε Είναι, θα πρέπει να χαρακτηρίσει την ατέρμονη οδύνη, η οποία προηγουμένως ήταν ιστορική μόνο στη μόρφωση και ως το αίσθημα, στο οποίο βασίζεται η θρησκεία της νεότερης περιόδου – το αίσθημα: ο ίδιος ο Θεός είναι νεκρός, (...) [θα πρέπει να το χαρακτηρίσει] καθαρά ως στιγμή, αλλά και ως τίποτε περισσότερο από στιγμή, της υπέρτατης ιδέας (...) ή να αποκαταστήσει την ίδια την θεωρησιακή Μεγάλη Παρασκευή, η οποία κατά τα άλλα ήταν ιστορική, στην πλήρη αλήθεια και σκληρότητα της αθεΐας της – μόνο από αυτή τη σκληρότητα (...) μπορεί και πρέπει να αναστηθεί η εύθυμη ελευθερία της όψης της» (Kritisches Journal der Philosophie, Πίστη και γνώση, I, 157). Παρόλο που ο Hegel στην αρχή αρνείται την ουσιώδη ύπαρξη

του μεμονωμένου ατόμου, την αποκαθιστά και πάλι, βάζοντας την να ανασταίνεται από τον θάνατο του Θεού. Στις δε *Παραδόσεις για την αισθητική* (τις οποίες εκφώνησε στο Βερολίνο από το 1826 μέχρι το 1829), ο όψιμος Hegel συγκεκριμενοποιεί την ανθρώπινη σχέση της αντικειμενικότητας μεταξύ του καθολικού και της μοναδικότητας, του Είναι και του μεμονωμένου ατόμου: «Έτσι, το γένος είναι πραγματικό μόνο ως ελεύθερο συγκεκριμένο άτομο· ο βίος υπάρχει μόνο ως ένα μεμονωμένο ζωντανό, το αγαθό πραγματοποιείται από τον μεμονωμένο άνθρωπο, και όλη η αλήθεια είναι μόνο ως γνωστική συνείδηση, ως πνεύμα που βλέπει δι' εαυτό. Διότι μόνο η συγκεκριμένη μοναδικότητα είναι αληθινή και πραγματική, η αφηρημένη γενικότητα και ιδιαιτερότητα όχι. (...) Θα πρέπει συνεπώς να αντιληφθούμε και την ιδέα του ωραίου στην πραγματική ύπαρξή της ως ουσιώδη, ως συγκεκριμένη υποκειμενικότητα, και συνεπώς ως μοναδικότητα, καθώς αυτή υπάρχει μόνο ως πραγματική ιδέα, και έχει την πραγματικότητά της στην συγκεκριμένη μοναδικότητα» (*Αισθητική*, 185). Συγκεκριμένα: σύμφωνα με τον Hegel η έννοια του συγκεκριμένου αποκλείει καθεαυτή και δι' εαυτή κάθε καθαρά ατομιστική θέαση ενός αυτοτελούς ατόμου, το οποίο δεν γνωρίζει καμία αλληλεπίδραση και είναι αποκομμένο από κάθε κοινωνική σχέση – δηλαδή είναι ακριβώς αφηρημένο.

Κατά την πραγμάτευση του Kant υπονόησα την ανθρωπιστική τάση του: μόνο εκείνη η επιστήμη είναι αληθινή, η οποία βοηθά τον κοινό άνθρωπο στην αξιοπρέπειά του. Επίσης στον Hegel βρίσκουμε την μεροληψία της επιστήμης. Μάλιστα, στο *Σύστημα της φιλοσοφίας* (VII, 422 κ.ε.) αποσκοπεί κυριολεκτικά στην μεροληψία της επιστήμης: «Η φιλοσοφία πρέπει να είναι μεροληπτική». Απαντά έτσι και στον Hegel ένα ανθρωπιστικό κίνητρο. Ο Donoso Cortés, ο Ισπανός θεολόγος, στον οποίο οφείλουμε το παπικό *Syllabo* του 19ου αιώνα* ενάντια στον Διαφωτισμό, τον φιλελευθερισμό και τον σοσιαλισμό, έγραψε κάποτε: «Χωρίς τον Χριστό ο άνθρωπος θα ήταν ένα υποδεέστερο ον, ένα σκουλήκι, το οποίο μπορεί κανείς να ποδοπατήσει» – θρησκευτικός αντιανθρωπισμός. Ο Hegel, αντιθέτως, ισχυρίζεται πως, από ηθικής άποψης «ο εγκληματίας βρίσκεται πολύ ψηλότερα από την αθωότητα των φυτών και από την αιώνια τάξη του ουρανού» (μια υποδήλωση για τον Kant), «διότι αυτό που έχει σφάλει στον εγκληματία, συνεχίζει

* Εννοείται το *Syllabus Errorum*, το οποίο δημοσιεύθηκε με εντολή του Πάπα Πίου Θ' στις 8.12.1864, ως παράρτημα στην εγκύκλιο *Quanta cura*. Παρουσιάζει ογδόντα σφάλματα και αιρέσεις, που θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη κατά τη διδασκαλία της καθολικής εκκλησίας.

να είναι πνεύμα». Εδώ χαράζεται ήδη ένα θεωρητικό μέλλον, στο οποίο η εγγελιανή διαλεκτική υπόκειται σε μια βαθιά μεταβολή. Ενώ ο Hegel αρνήθηκε στη φιλοσοφία τη δυνατότητα να οδηγεί στο μέλλον, και θεώρησε ως σύμβολό της τη γλαύκα της Αθηνάς, η οποία ξεκινά την πτήση της με το λυκόφως, ο Karl Marx θα αντικαταστήσει λίγο αργότερα τη γλαύκα με τον αλέκτορα της Γαλλικής Επανάστασης.

Μεταξύ επανάστασης και συντήρησης
Hegel: «κρατικός φιλόσοφος» ή «δρακοσπορά»;

Η πρόταση, να γίνει λόγος για τη φιλοσοφία του Hegel ως «δρακοσποράς», προσέκρουσε σε αντίρρηση: πώς είναι δυνατόν, να αποτιμά κανείς έτσι τον Hegel, τον «Πρώσο φιλόσοφο» αυτόν καθεαυτόν, ως ριζοσπάστη, και μάλιστα να τον τοποθετεί μεταξύ επανάστασης και συντήρησης, δηλαδή κατά κάποιο τρόπο μεταξύ της παλινόρθωσης του Metternich και της επανάστασης του Ιουλίου 1830; Από την άλλη πλευρά, δεν παρουσιάζω τον Hegel ως επαναστάτη, αλλά δείχνω έναν Hegel, ο οποίος βρίσκεται μεταξύ δύο πόλων. Θα ήταν εξάλλου ανόητο, να θέλει κανείς να κάνει τον Hegel επαναστάτη ενάντια στην ίδια του την ομολογία, παρά τη ρήση του Χέρτσεν. Το βασικό πρόβλημα βρίσκεται ακριβώς στη διαπίστωση, εάν ήταν όντως ο φιλόσοφος της παλινόρθωσης. Ως ιστορική σημείωση αρκεί να πούμε, ότι η έκφραση «δρακοσπορά» είναι ευγενούς καταγωγής. Διατυπώθηκε από τον Φρειδερίκο Γουλιέλμο Δ΄ της Πρωσίας, ο οποίος κάλεσε τον Schelling στην έδρα της φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου, ακριβώς για να επανορθώσει τις υποτιθέμενες βλάβες που είχε προκαλέσει η φιλοσοφία του Hegel – σίγουρα όχι μόνο θεωρητικές, αλλά και πολιτικές βλάβες. Ενώ λοιπόν ο νεαρός Fichte σε μια από τις πρώτες πραγματείες του ανέλαβε να διορθώσει τις προκαταλήψεις του κοινού για την Γαλλική Επανάσταση, τώρα η δική μου αποστολή είναι, να διορθώσω ορισμένες τρέχουσες προκαταλήψεις για τη θεωρία του Hegel περί πολιτικής. Η διόρθωση αυτή δεν θα μετατρέψει φυσικά τον Hegel σε εχθρό του κράτους. Πολύ περισσότερο, θα γίνει η προσπάθεια να αποστρέψουμε τη ματιά από την υποτιθέμενη αποθέωση του κράτους από τον Hegel, και να παρουσιάσουμε τη θεωρία του με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταστούν ορατά και τα στοιχεία της ρήξης, μια προοπτική, την οποία εκπροσωπεί φέρ' ειπείν και ο Manfred Riedel, η πραγματεία του οποίου *Μελέτες για τη Φιλοσοφία του δικαίου του Hegel* (1969) δημοσιεύθηκε στην Ιταλία στην άψογη μετάφραση του Enzo Tota. Ο Riedel διαπιστώνει, ότι στην ανάλυση του κράτους ο Hegel εφαρμόζει αρχές, οι οποίες προέρχονται από δύο νεωτερικές επαναστάσεις: την πολιτική, δηλαδή την γαλλική, και την οικονομική και βιομηχανική, δηλαδή την αγγλική. Είναι γνωστό, ότι ο Hegel ήταν ένας επισταμένος αναγνώστης των κλασικών Άγγλων οικονομολόγων. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι η μορφή περί της αποθέωσης του κράτους είναι εντελώς αβάσιμη: ο Hegel βρίσκει το τελεσίδικο σημείο αναφοράς του, δηλαδή τη σύνθεση της πολιτικής, στο κράτος. Αυτό

όμως οδηγεί σε εσφαλμένες ερμηνείες. Διότι, όταν γίνεται λόγος για τον «Πρώσο φιλόσοφο», σκέφτεται κανείς αυτομάτως τους Χαλυβδόκρανους, τον Bismarck ή τον αυτοκράτορα Γουλιέλμο, χωρίς να αναρωτηθεί, εάν αυτό είναι το (πρωσικό) κράτος για το οποίο κάνει λόγο ο Hegel.

Η προκατάληψη περί της αποθέωσης του κράτους οδήγησε ιδιαίτερα στα τρέχοντα ιταλικά εγχειρίδια σε διαπιστώσεις παράδοξης, για να μην πούμε διαπιστώσεις που σε αφήνουν άναυδο. Ένα μόνο παράδειγμα: σύμφωνα με τους Abbagnano/Accornero ο Hegel είχε οδηγήσει στην Φαινομενολογία του πνεύματος την συνολική φαινομενολογική ανάπτυξη στην «κρατική ειρήνη», και προς απόδειξη παραπέμπουν από ένα βιβλίο 400 σελίδων σε δώδεκα όλες κι όλες αράδες, στις οποίες γίνεται όντως λόγος για το κράτος. Το χωρίο στο οποίο αναφέρονται, μπορεί κανείς να το συνοψίσει ως εξής: απέναντι στην ανεπάρκεια του μεμονωμένου ατόμου, το οποίο θέλει να έχει έναν νομοθετώντα Λόγο, υπάρχει μια ηθική ανωτερότητα του κράτους. Αυτό που δεν αναφέρεται, είναι η συνάφεια αυτής της δήλωσης, η οποία τονίζει την ανωτερότητα των νόμων του κράτους απέναντι στον ατομικό νομοθετώντα Λόγο. Ο Hegel αναφέρεται στον «νομοθετώντα Λόγο» του Kant. Και αναφέρεται κυριολεκτικά στη γνωστή θέση του Kant, σύμφωνα με την οποία είναι ανήθικο να μην λείει κανείς την αλήθεια, ακόμη και εάν έτσι απειλείται μια ανθρώπινη ζωή. Στην επιχειρηματολογία του Hegel δεν υπάρχει ουδεμία αποθέωση του κράτους, ο Hegel ισχυρίζεται μόνο, ότι το μεμονωμένο άτομο βρίσκει στους νόμους του κράτους περισσότερη ασφάλεια απ' ό,τι στους κανόνες που τίθενται από το Λόγο του μεμονωμένου ατόμου. Αυτή δεν είναι κάποια πρωτότυπη σκέψη· είναι ο πυρήνας της επιχειρηματολογίας του Vico, ο οποίος στην πραγματεία του *De uno universi iuris principio et fine uno* [Περί της μίας αρχής και του ενός τέλους του παγκόσμιου δικαίου], αντιπαραθέτει το *verum* στο *certum legis*, τον οντικό χαρακτήρα στη βεβαιότητα των νόμων, η οποία είναι αναγκαία για τον ανθρώπινο βίο. Οι συγγραφείς ισχυρίζονται επιπλέον, ότι για τον Hegel η τέχνη, η θρησκεία και η φιλοσοφία μόνο στο κράτος θα μπορούσαν να ανθίσουν· ενώ αντιθέτως, για τον Hegel η τέχνη, η θρησκεία και η φιλοσοφία δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν στο κράτος, το οποίο είναι μόνο αντικειμενικό πνεύμα, διότι αποτελούν συγκεκριμενοποιήσεις του απόλυτου πνεύματος. Βεβαίως, θα πρέπει να προστεθεί, ότι η υπαιτιότητα γι' αυτή την εσφαλμένη αποτίμηση βρίσκεται εν μέρει στον ίδιο τον Hegel, μια και αυτός μιλά για το κράτος ως την «εμφάνιση του Θεού επί της γης». Γνωρίζουμε ωστόσο, ότι ο Hegel προτιμούσε τολμηρές

μεταφορές, ας σκεφτεί κανείς μόνο τον Ναπολέοντα ως το «έφιππο παγκόσμιο πνεύμα»! Εμφάνιση του Θεού επί της γης σημαίνει την ηθικο-πολιτική πραγματικότητα του εξαντικειμενικευμένου πνεύματος, το αποτέλεσμα μιας ιστορικής ανάπτυξης. Προσθέτω εδώ, ότι στη Φαινομενολογία του πνεύματος μπορεί κανείς να διαβάσει σαφώς σημαντικότερα και καταπληκτικά χωρία περί της ανωτερότητας του κράτους απέναντι στο άτομο (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 338 κ.ε.) – παρόλο που και εδώ δεν θα έπρεπε κανείς να ξεχνά τον φαινομενολογικό χαρακτήρα του κράτους: είναι μια προσωρινή «όψη», η οποία, παρόλο που «είναι προικισμένη με τον πλήρη πλούτο του πνεύματος» (ό.π., II, 611), συνεχίζει ωστόσο να υπόκειται στην «αναίρεση».

Ένα ενδιαφέρον ιστορικό συμβάν θα μπορούσε να αποτελέσει την αφορμή εάν όχι να αντιστρέψει κανείς την αντίληψη που έχει για τον Hegel, τότε σίγουρα να την διορθώσει. Το 1830, ένα χρόνο πριν τον θάνατό του, ασχολήθηκε σε μια εκτεταμένη πραγματεία με την αγγλική εκλογική μεταρρύθμιση· το πρώτο τμήμα της δημοσιεύθηκε στο Κριτικό περιοδικό της φιλοσοφίας· το δεύτερο απαγορεύτηκε να δημοσιευθεί: ο βασιλιάς της Πρωσίας απαγόρευσε τη δημοσίευση. Πέραν τούτου, η αλήθεια είναι πως ο Hegel, πραγματική «δρακοσπορά», επί μακρόν δεν θεωρούνταν Πρώσος κρατικός φιλόσοφος. Έπρεπε κανείς να περιμένει μέχρι το 1857, έως ότου ο Rudolf Heym να ορίσει στις παραδόσεις του για τον Hegel και την εποχή του, τον Hegel ως «επιστημονικό περίβλημα του πνεύματος της πρωσικής αντίδρασης». Το ότι ο Hegel δεν ήταν ακριβώς ένας εχθρός του κράτους, προκύπτει από δύο πολύ γνωστά αποσπάσματα από τη Φιλοσοφία του δικαίου (του θεμελιώδους κειμένου της θεωρίας του κράτους) στην βερολινέζικη εκδοχή του 1820, τα οποία αναφέρονται διαρκώς ως απόδειξη του συντηρητικού, έως και αντιδραστικού χαρακτήρα του: Παρ. 257: «Το κράτος είναι η πραγματικότητα της ηθικοπρακτικής Ιδέας – [είναι] το ηθικοπρακτικό πνεύμα ως η καταφανής, σαφής ως προς τον εαυτό της και ουσιώδης βούληση». Παρ. 258: «Το κράτος, ως πραγματικότητα της ουσιαστικής βούλησης, την οποία [πραγματικότητα] έχει η ιδιαίτερη αυτοσυνείδηση που έχει ανυψωθεί στη γενικότητά της» (η αυτοσυνείδηση του μεμονωμένου ατόμου ανυψωμένη σε γενικότητα μέσα από το κράτος), «είναι το καθαυτό και διεαυτό έλλογο». Όταν κανείς συνδυάσει την εμφάνιση του Θεού επί της γης με τη γενικότητα της ηθικοπρακτικής πραγματικότητας, τότε μπορεί να καταλάβει γιατί το κράτος, όπως ήδη αναφέρθηκε, αποτελεί για τον Hegel το τελεσίδικο σημείο αναφοράς της πολιτικής φιλοσοφίας του. Δεν θα έπρεπε όμως να μπερδευτεί

κανείς σ' αυτές τις δύο παραγράφους, οι οποίες εγκαινιάζουν το κεφάλαιο για το κράτος. Πρέπει κανείς να διαβάσει παρακάτω, για να κατανοήσει την θεσμική πλευρά της Φιλοσοφίας του δικαίου, στις παραγράφους όπου ο Hegel εξηγεί πώς λειτουργούν οι κρατικοί θεσμοί, πώς αρθρώνεται η εσωτερική και εξωτερική πολιτική του κράτους, για να αναρωτηθεί ακολούθως, ποιο κράτος εννοεί ουσιαστικά ο Hegel, όταν κάνει λόγο για την πραγματικότητα της καθολικής ηθικότητας – για να διαπιστώσει στο τέλος, ότι το κράτος του διαφέρει ουσιαστικά τόσο από την πρωσική πραγματικότητα όσο και από την ευρωπαϊκή της παλινόρθωσης του Metternich. Ο Iring Fetscher, ο οποίος ασχολείται προ πολλού με τον Hegel, καταλήγει σε μια διαπίστωση, η οποία αλλάζει αρκετές παραμέτρους της τρέχουσας έννοιας περί του σύγχρονου κράτους, στο οποίο ζούμε. Συνήθως ανατρέχει κανείς για την θεσμική ιδιοσυστασία της πολιτικής μορφής του στο φιλελεύθερο πρότυπο που έχει σχεδιάσει ο Locke, ενώ σύμφωνα με τον Fetscher, όσο αφορά την εσωτερική δομή και τις σχέσεις των θεσμών του μεταξύ τους, η ιδιοσυστασία αυτή βρίσκεται πολύ εγγύτερα στον Hegel.

Υπάρχει και κάτι άλλο που πρέπει να σημειωθεί. Από τη Φιλοσοφία του δικαίου γνωρίζαμε μέχρι πρότινος μόνο την έκδοση του 1821, με την οποία δημοσιεύθηκαν οι παραδόσεις που είχε εκφωνήσει το 1820 ο Hegel στο Βερολίνο. Το 1983 ανακαλύφθηκαν και δημοσιεύθηκαν οι παραδόσεις που είχε εκφωνήσει με το ίδιο θέμα το 1817-18 στη Χαϊδελβέργη και το 1818-19 στο Βερολίνο. Μεταξύ αυτών των κειμένων υπάρχουν καθοριστικές διαφορές. Στην τελευταία έκδοση, του Βερολίνου, ο Hegel ισχυρίζεται το εξής, όταν μιλά για την αστική κοινωνία, τις τέχνες, τα επιτηδεύματα και τα επαγγέλματα: «Θεμέλιο της άσκησης του επιτηδεύματος και των επαγγελμάτων είναι μια ταχεία και σαφής απονομή δικαιοσύνης». Στην έκδοση της Χαϊδελβέργης του 1817-18 το αντίστοιχο απόσπασμα έχει ως εξής: «Για την άνθιση κάθε αστικού επιτηδεύματος το απόλυτο μέσο προώθησης εν γένει είναι μια ταχεία, σαφής, αστική και πολιτική ελευθερία. (...) Η αστική ελευθερία (...) και η πολιτική ελευθερία αποτελούν αναγκαίες στιγμές. (...) Η πολιτική ελευθερία είναι πολύ σημαντική, εκεί δε όπου λείπει, όπου καταπιέζεται, καταπίπτει το κράτος» (παρ. 120). Περιγράφοντας το κράτος ως μια σύνθεση της οικογένειας, ο Hegel έκανε λόγο το 1820 για μια «οικουμενική βούληση»· στο κείμενο του 1817 ο Hegel πραγματεύεται τη σύνθεση μεταξύ των συμφερόντων των μεμονωμένων οικογενειών και των ιδιαίτερων συμφερόντων της κοινωνίας, αντικαθιστώντας τη γενική βούληση με το γενικό συμφέρον: «Η άμεση ή αυτοαισθανόμενη υποστασιακότητα της κοινωνίας,

(...) μεταβαίνει δι' εαυτήν στην αστική κοινωνία, οι ιδιαίτεροι σκοποί και τα συμφέροντα της οποίας αναλύονται σε ένα γενικό συμφέρον για έναν σκοπό» (παρ. 122) – και συνεχίζει, εισάγοντας στη θέση της οικουμενικής βούλησης τη «γενική βούληση» του Rousseau: το κράτος παραμένει η πραγματικότητα του ηθικοπρακτικού πνεύματος, αλλά ως πραγματοποίηση της φανεράς, γενικής βούλησης (παρ. 123). Στην πολιτική φιλοσοφία του Hegel απαντούν συνεπώς τάσεις, οι οποίες δεν μπορούν επ' ουδενί να συνδυαστούν με την παλινόρθωση του Metternich· όπως ήδη στην περίπτωση του Kant, μπορούν μάλλον να ανατρέξουν στις δημοκρατικές θεωρίες που έρχονται από τη Γαλλία.

Προσφάτως έχει γίνει σχετικά μεγάλη συζήτηση για τη σημασία και για τους λόγους αυτών των διαφορών. Η πιθανότερη εξήγηση μου φαίνεται πως είναι εκείνη του Karl-Heinz Ilting, ο οποίος επιμελήθηκε την έκδοση του κειμένου της Χαϊδελβέργης. Μεταξύ [της περιόδου της] Χαϊδελβέργης και του Βερολίνου υπάρχει το Διάταγμα του Κάρλσμπαντ, το οποίο εφαρμόστηκε το 1819 – ο περιβόητος νόμος του Metternich ενάντια στις «δημαγωγικές δραστηριότητες», ο οποίος μεταξύ άλλων εισήγαγε και πάλι τη λογοκρισία, και απαγόρευσε τη χρήση «επαναστατικών» εκφράσεων, που θα μπορούσαν με κάποιο τρόπο να συνδυαστούν με την Γαλλική Επανάσταση. Και το κείμενο της Χαϊδελβέργης είναι όντως έμπλεο με τέτοιες εκφράσεις. Ο Hegel προσαρμόστηκε δια της λογοκρισίας. Δεν έμοιαζε καθόλου με τον Fichte, αλλά ήταν περισσότερο προσεκτικός και επιφυλακτικός, όπως καταμαρτυρούν οι ομολογίες των μαθητών του όπως και του Heine. Επίσης, δεν είχε χαρακτήρα, για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Fichte, συνεπώς δεν ήταν «καθαρός» Γερμανός.

Εφόσον γίνεται λόγος για έναν Hegel μεταξύ επανάστασης και συντήρησης, θα πρέπει τώρα να προσπαθήσουμε να αναδείξουμε ορισμένους από τους σπόρους αυτής της «δρακοσποράς», οι οποίοι έχουν ενσωματωθεί στην περαιτέρω ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας, αλλά και της πράξης, αναπτυσσόμενοι και γινόμενοι θεόρατα δέντρα. Ορισμένα από αυτά τα δέντρα αργότερα έπεσαν, αλλά ένα πεπρωμένο των δέντρων είναι να παρέρχονται. Τρεις είναι οι διαστάσεις που λαμβάνονται εδώ υπόψη: το πρόβλημα της θρησκευτικής συνείδησης, το πρόβλημα που ονομάζουμε σήμερα εκείνο των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής, και το οποίο στον Hegel ονομάζεται η σχέση κυρίου και δούλου· και τέλος, η ανάπτυξη της αστικής-κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας. Πρόκειται εδώ για προβλήματα, τα οποία είναι επίσης σημαντικά για την κατανόηση της διαλεκτικής νόησης.

Ας ξεκινήσουμε με τη θρησκευτική συνείδηση. Για τον Hegel αυτή θεωρούνταν ως μια «δυστυχισμένη συνείδηση», ως μια «ενεαυτή διχασμένη συνείδηση», ως «μια πραγματικότητα σπασμένη στα δύο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 159, 166). Κατά βάση ο Hegel αποδίδει έναν άκρως δραματικό χαρακτήρα σε μια έννοια και σε μια μορφή διανόησης, η οποία απαντά ήδη στον Kant και στη γερμανική φιλοσοφία. Είναι γνωστό, ότι ο Λόγος στον Kant πάσχει υπό την υποστασιοποίηση, ότι τείνει να θεωρεί το διανόημα ως υπαρκτό αντικείμενο, και προς τούτο, να προβάλλει προς τα έξω την ιδέα του Θεού ως αντικειμενική πραγματικότητα. Συνεχίζοντας αυτή την επιχειρηματολογία, ο Hegel διαπιστώνει, ότι η συνείδηση χάνεται μέσα σε τούτη την υποστασιοποίηση. Στην φαινομενολογική ανάπτυξη του πνεύματος η θρησκευτική συνείδηση έχει φτάσει στην πρώτη βαθμίδα της αυτοσυνείδησης εφόσον έχει συνειδητοποιήσει την δική της ύπαρξη. (Εγώ είμαι αυτός που πιστεύει στον Θεό). Αυτή θα μπορούσε να είναι μια συνείδηση, η οποία απολαμβάνει την απολυτότητα της ίδιας ύπαρξης, που απολαμβάνει το γεγονός να είναι το ίδιο το Είναι. Αλλά μέσα στη θρησκευτικότητα της η συνείδηση προβάλλει το Απόλυτο που έχει καθεαυτή, στην εξωτερικότητα μιας επίσης απόλυτης υπερβατικότητας: στο επέκεινα ως το απολύτως Άλλο. Η εξαντικειμενίκευση μετατρέπεται σε αποξένωση. Ενώ η υποστασιοποίηση δεν είναι για τον Kant τίποτε περισσότερο από μια αναγκαία μεν, αντικειμενικά όμως μη πραγματική στιγμή του Λόγου, στον Hegel, στην έννοια της δυστυχισμένης συνείδησης εμφανίζεται το «επέκεινα» ως απόλυτη δύναμη, ως ατέρμονη εξουσία του Θεού απέναντι στην ανθρώπινη περιοριστικότητα. Στην πραγματικότητα του Είναι μετατρέπεται η απόλαυση να γνωρίζει κανείς ότι είναι πραγματικός και ότι υπάρχει, στην οδύνη της πλήρους υποταγής σε έναν υπερβατικό Θεό (ό.π., 173).

Η τρέχουσα ερμηνεία ταυτίζει ιστορικά τη «δυστυχισμένη συνείδηση» με την μεσαιωνική θρησκευτικότητα – πράγμα που δεν είναι απολύτως εσφαλμένο. Ωστόσο, ο ίδιος ο Hegel δεν θεωρεί πως πρώτα με το Διαφωτισμό πραγματοποιείται η απελευθέρωση της συνείδησης από την οδύνη, αλλά ήδη με την Μεταρρύθμιση του Λούθηρου, ως υπέρβαση του μεσαιωνικού καταναγκασμού και ως πρώτη εμφάνιση της νεωτερικής ελευθερίας. Δεν είναι εδώ άλλωστε που βρίσκεται το πρόβλημα. Η έννοια της δυστυχισμένης συνείδησης περιέχει μια εξαιρετικά ανατρεπτική στιγμή, η οποία θα αναπτυχθεί περαιτέρω αργότερα από τον Feuerbach, ο οποίος συνεπείστατα επιχειρηματολογεί ως εξής: Εφόσον η πραγματικότητα της συνείδησης είναι διχασμένη, τότε η αποστολή έγκειται στην αποκατάσταση της ενότητάς της. Ο

Feuerbach θέλει να επιστρέψει στη συνείδηση τον εαυτό της, να ξαναβρεί την πραγματικότητά της, η οποία χάθηκε κατά την εγγελιανή υπέρβαση της δυστυχίας στην υπερβατικότητα – μια ρητή «αναίρεση». Εφόσον η συνείδηση είναι δυστυχισμένη, επειδή ενάντια στην ευτυχία της μετατίθεται στον αντικειμενικό Θεό, τότε αυτή η δυστυχία δεν είναι η αλήθεια της συνείδησης, μια και ο υπερβατικός Θεός παρασταίνει μόνο το προϊόν της. Η αποκατάσταση της ενότητάς της σημαίνει συνεπώς, ότι ο Θεός θα πρέπει εκ νέου να ενωθεί με τον άνθρωπο. Εφόσον για τον Hegel η συνείδηση την οποία έχει ο άνθρωπος για τον Θεό, αποκαλύπτεται ως η αυτοσυνείδηση του Θεού, τότε ο Feuerbach αντλεί από εδώ τη διαπίστωση, ότι ο άνθρωπος δημιουργεί τον Θεό σύμφωνα με την δική του, του ανθρώπου, εικόνα.

Ο ίδιος ο Hegel δεν διατυπώνει αυτή τη διαπίστωση, παρόλο που στην αντιστροφή της σχέσης μεταξύ ανθρώπου και Θεού πραγματοποιείται η πραγματική άρνηση της δυστυχισμένης συνείδησης. Σαφώς, από καθαρά τυπική άποψη, η θρησκευτικότητα ως πηγή της οδύνης «υπερβαίνεται» μέσα από μια περαιτέρω μορφή του πνεύματος, σαφώς, από καθαρά τυπική άποψη, η νέα μορφή στην ανάπτυξη του πνεύματος: η «παρατηρώσα συνείδηση», η οποία στρέφεται προς τη φύση, υπερβαίνει σύμφωνα με την ερμηνεία του Hegel τη θρησκευτική συνείδηση. Αλλά αυτή η νέα μορφή δεν συμφιλιώνει, δεν συνθέτει πραγματικά την εσώτερη αντίφαση της προηγούμενης μορφής. Ο Hegel σταματά στο κατώφλι της πραγματικής «αναίρεσης»· διαπιστώνει τους όρους της τελεσιδικής ρήξης με τη δυστυχία, ανακαλώντας όμως τις δικές του σκέψεις, καθώς υποβιβάζει την άρνηση σε μια απλή διαφορά. Η παρατηρώσα συνείδηση δεν υπερβαίνει τη δική της δυστυχία με την διαλεκτική έννοια του όρου, παρά απλώς παίρνει τη θέση της. Η συνείδηση του Hegel παραμένει στη δυστυχία, η σπορά του αναπτύσσεται μόνο σε άλλους στοχαστές.

Καθοριστικότερη είναι η φαινομενολογική μορφή της θεμελιώδους κοινωνικής σχέσης, η οποία παρουσιάζεται από τον Hegel ως συνάντηση δύο συνειδησιακών μορφών, μια σχέση που συρρικνώνεται σε μια δραματική σύγκρουση δύο υποκειμένων. Εδώ πρόκειται σαφώς για μια καθοριστική μετάβαση της φιλοσοφικής νόησης. Η ανάλυση της σχέσης καταλήγει στην προβληματική του παρόντος. Εννοείται το κεφάλαιο περί Κατεξουσιασμού και υποτέλειας – ένα κεφάλαιο, το οποίο είχε και λογοτεχνικές συνέπειες. Στο έργο του Ο κύριος Πουντίλα και ο δούλος του Μάττι [1940], ο Bert Brecht έχει ανορθώσει την εγγελιανή σκέψη σε λογοτεχνία και την έχει φέρει στο θέατρο, φυσικά με τυπικά μπρεχτικές ιδιομορφίες. Ο πλήρης τίτλος του κεφαλαίου

έχει ως εξής: Αυτοτέλεια και ετεροκαθορισμός της αυτοσυνείδησης· κατεξουσιασμός και υποτέλεια.

Ήδη κατά την εισαγωγή των δύο υποκειμένων ο Hegel προβαίνει σε μια διαπίστωση, η οποία αποτελεί ορόσημο στην ανάπτυξη της νεωτερικής νόησης: η υποκειμενικότητα συνειδητοποιεί τον εαυτό της μόνο όταν αναγνωριστεί από έναν άλλο, και αναγνωρίζει εαυτήν στον άλλο. Μια συνείδηση υπάρχει συνεπώς μόνο «καθεαυτή» (αυτό είναι το αρχικό ΕΓΩ του Fichte) και δεν μπορεί να είναι αυτοσυνείδηση, δεν μπορεί να είναι «δι' εαυτήν», εάν δεν βλέπει τον εαυτό της σε μια άλλη συνείδηση απέναντί της. Το υποκείμενο χρειάζεται ένα απέναντι, το οποίο δεν είναι μόνο αντικείμενο, αλλά από την πλευρά του είναι υποκείμενο. Αναγνωρίζει λοιπόν κανείς εαυτόν, όταν έχει αναγνωριστεί [από άλλον]. Για να εξηγήσει αυτή την αμοιβαιότητα ακριβέστερα, ο Hegel χρησιμοποιεί μια έννοια ενδεχομένως προβληματική, αλλά πολύ δυναμική: η συνείδηση θέλει να γίνει πραγματική δι' εαυτήν, και συνεπώς ωθείται από τον «πόθο» για αναγνώριση. Τούτο είναι ένα στοιχείο, που θυμίζει την «αναγκαιότητα» του Fichte. Μόνο που για τον Hegel, σε πολύ μεγαλύτερο βάθος, το αντικείμενο είναι στην πραγματικότητα ένα άλλο υποκείμενο. Μετά από αυτό το πρώτο βήμα ο Hegel βαθαίνει τη διαδικασία γνώσης, εισάγοντας ένα αρνητικό στοιχείο. Η συνείδηση, η οποία θέλει και πρέπει να αναγνωριστεί από τον αυτοσυνείδητο άλλο, ποθεί να θεωρηθεί όχι ως ίση αλλά ως υποστασιακή: ο ένας πρέπει να δει στον άλλο ένα υποστασιακό στοιχείο της ανθρωπίνης ύπαρξης γενικά και της δικής του ιδιαίτερα. Η αμοιβαιότητα συνεπώς υπόκειται σε άρνηση. Στη σχέση αυτήν, όπου δεν υπάρχει καμία αμοιβαία αναγνώριση στο ίδιο επίπεδο, διαλύεται η φιλελεύθερη αισιοδοξία, η οποία στρέφεται στον αμοιβαίο σεβασμό δύο υποκειμένων, όπως και η φιλελεύθερη έννοια της ελευθερίας του μεμονωμένου ατόμου, η οποία περιορίζεται μόνο από την ελευθερία του άλλου: η ειρηνική σχέση της τυπικής ισότητας. Δεδομένου ότι η συνείδηση επιδιώκει το Απόλυτο (θυμίζουμε τη διαλεκτική της δυστυχισμένης συνείδησης), το υποκείμενο θέλει να αναγνωριστεί από έναν άλλο ως το μοναδικό ον, και με τον τρόπο αυτόν υποβιβάζει τον άλλο σε μια απλή τυχειότητα. Σε τελική ανάλυση όμως, πρόκειται πάντα για δύο υποκείμενα· γι' αυτό και όλα αυτά δεν είναι ένα παιχνίδι, αλλά ένας «αγώνας ζωής και θανάτου». (Ας σκεφτεί κανείς την ζωτική σημασία του θανάτου για τον Hegel: το πνεύμα ζει μόνο τότε πραγματικά, όταν αντιπαρατίθεται στον θάνατο).

Στη διαδικασία της αναγνώρισης υπάρχει η δυνατότητα της φαινομενικής, της «φαύλης» γνώσης, η οποία έγκειται ακριβώς στην φιλική αμοιβαιότητα,

106

αλλά δεν αντιστοιχεί στην πραγματική σύγκρουση των υποκειμένων, δηλαδή στην προσπάθεια καθενός εξ αυτών να υπερασπιστεί την δική του ουσιαστικότητα ενάντια στο άλλο. Ο αγώνας προκύπτει ακριβώς από την προσπάθεια καθενός να υποβιβάσει όλα τα άλλα σε μια δευτερεύουσα ποιότητα. Δεδομένου ότι πρόκειται για έναν αγώνα ζωής και θανάτου, θα μπορούσε να λήξει και με τον θάνατο: το νικητήριο υποκείμενο θα μπορούσε να σκοτώσει το ηττημένο υποκείμενο και να τεθεί ως η μοναδική ύπαρξη, ως Απόλυτο, το οποίο αναλύει εντός του και τα δύο. Τούτο όμως θα ήταν το Απόλυτο, το οποίο, όπως δείχνει και η Λογική, καταλήγει στο Μηδέν ως απλό Είναι. Είναι λοιπόν προς το συμφέρον του νικητή, να αφήσει το ηττημένο υποκείμενο να ζήσει, διότι αλλιώς θα είχε ηττηθεί και ο δικός του πόθος και η αναγνώριση θα είχε εκμηδενιστεί. Από την άλλη πλευρά έχει και το ηττημένο υποκείμενο ένα ιδιαίτερο συμφέρον: την επιβίωσή του. Η σύγκρουση μεταξύ του νικητήριου υποκειμένου, το οποίο ανορθώνεται ως υποστασιακότητα του ανθρώπινου βίου, και του ηττημένου υποκειμένου ως συμβεβηκότος, αναλύεται σε μια συγκεχυμένη ανταλλαγή. Και τα δύο ενδιαφέρονται για τον βίο, ο οποίος είναι δυνατός μόνο μέσα από αυτή την ανταλλαγή. Το νικητήριο υποκείμενο θέλει να επιβιώσει το άλλο ως όρος της αναγνώρισης και να υποταχθεί· στο ηττημένο υποκείμενο ο πόθος της επιβίωσης είναι εντονότερος από εκείνον του να αναγνωριστεί ουσιαδώς, και έτσι αποδέχεται την υποταγή. Από αυτό που δεν επρόκειτο να είναι κάτι άλλο από μια διαδικασία γνώσης και αναγνώρισης προκύπτει η διαρρύθμιση μιας ιεραρχίας μεταξύ των ανθρώπων: ο ένας είναι ο κύριος, και ο άλλος ο δούλος. Η αρχική σχέση αποδεικνύεται ήδη εξαρχής ως συγκρουσιακή, προκύπτει από έναν αγώνα και όχι από διαπραγματεύσεις μεταξύ μεμονωμένων ατόμων, όπως θα ήθελε η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, ή μια ειρηνική διαδικασία ανάπτυξης. Η σύγκρουση ως διαμορφωτική στιγμή του κοινωνικού βίου: το παλαιό ρητό του Ηρακλείτου αναδύεται και πάλι: «πόλεμος πατήρ πάντων».

Η υποταγή σημαίνει υποδούλωση, αλλά μια υποδούλωση με ιδιαίτερες ιδιότητες, οι οποίες χαρακτηρίζονται καλύτερα με τον γερμανικό όρο *Knecht*, παρά με τον ιταλικό *servo* [υπηρέτης], στον οποίο δεν εμφανίζεται το στοιχείο του αντικειμενικού καταναγκασμού. Ο *servo* μπορεί να είναι πιστός στον κύριό του, ο οποίος μάλιστα μπορεί μέχρι κάποιο βαθμό να τον θεωρεί ως φίλο του· ο δούλος είναι μόνο ένας υποταγμένος. (Στην κωμωδία του Brecht, ο Πουντίλα επιδεικνύει αισθήματα φιλίας για τον Μάττι μόνο όταν

είναι μεθυσμένος). Στην έννοια «δούλος» υπάρχει επιπλέον ένα περιεχόμενο, το οποίο ωθεί περαιτέρω τη διαλεκτική διαδικασία. Συνεχίζει να πρόκειται μόνο για τη διαλεκτική, ανεξαρτήτως εάν αυτή πραγματοποιείται με το διχασμό στο επίπεδο της συνείδησης (η οποία για τον Hegel σε κάθε περίπτωση αποτελεί την πραγματικότητα) ή στο επίπεδο της ιστορικής-κοινωνικής πραγματικότητας. Στη διαλεκτική αυτήν η εκάστοτε θέση του κυρίου και του δούλου δεν είναι οριστική. Ο δούλος είναι σύμφωνα με τη φύση του εκείνος που εργάζεται. (Η έννοια του δούλου που εργάζεται θα οδηγήσει αργότερα στον προσανατολισμό του Marx στον Hegel, στην αποτίμησή του ως τον φιλόσοφο, ο οποίος αναγνώρισε την εργασία ως ένα στοιχείο διαμορφωτικό του ανθρώπου). Δουλεία σημαίνει κατά πρώτον εργασία – βεβαίως, εργασία ως συνέπεια της αναγνώρισης του κυρίου. Ο δούλος δεν εργάζεται για τον εαυτό του· καθώς είναι δούλος, εργάζεται για τον κύριο, εργάζεται για εκείνον, ο οποίος ζει στην υποστασιακότητα που κατάκτησε στον αγώνα, ο οποίος απολαμβάνει τα προϊόντα του ηττημένου υποκειμένου. Καθώς απολαμβάνει την εργασία του δούλου, έχει το δικαίωμα να προστάξει τι θα πρέπει να παραχθεί, και να καταναλώνει αυτό που έχει παραχθεί. Σε τούτο δε τον ισχυρισμό του κατεξουσιασμού του κυρίου, στο ότι δηλαδή η ουσιαστικότητα του βίου βρίσκεται στην πλευρά του κυρίου, βρίσκεται η βάση της ανατροπής. Η υποστασιακότητα του κυρίου αποκαλύπτεται στην προσταγή και στην κατανάλωση, στην απόλαυση του βίου μέσα από την κατανάλωση των προϊόντων της εργασίας άλλων. Αυτό ωστόσο σημαίνει, ότι για την ύπαρξη του κυρίου, δηλαδή για την κατανάλωση, υπάρχει ένας ουσιώδης όρος: ότι εν γένει παράγεται κάτι. Η υποστασιακότητα του κυρίου καταλήγει εν τέλει στην απόλαυση ενός πράγματος, το οποίο πρέπει να παραχθεί, μια και χωρίς την παραγωγή τόσο η δυνατότητα της προσταγής όσο και της κατανάλωσης, δηλαδή η υποστασιακότητα του κυρίου, θα κατέπιπταν. Εδώ φαίνεται η αντιστροφή.

Ο ανθρώπινος μεταβολισμός με τη φύση, ο ανθρώπινος βίος, συγκεκριμενοποιείται καθημερινά στην παραγωγή αυτού που είναι ζωτικό. Ωστόσο, με τον μεταβολισμό αυτόν εκείνος που επεξεργάζεται τη φύση, ο δούλος, παρόλο που δεν είναι το καθοριστικό υποκείμενο των κοινωνικών σχέσεων, αναδεικνύεται ως το καθοριστικό υποκείμενο στη σχέση με τη φύση. Στον κύριο λείπει η διαμεσολάβηση, η επαφή με τη φύση, και συνεπώς ο ουσιώδης βιοτικός όρος. Η διαμεσολάβηση αυτή ανήκει στον δούλο. Εάν όμως η εργασία αποδεικνύεται ως *conditio sine qua non* της ύπαρξης, τότε ο κύριος

χάνει τα δικαιώματά του, η υποστασιακότητά του γίνεται τυχαία, μια αδιάφορη ύπαρξη, η οποία δεν αλλάζει τον κόσμο, μια και δεν επεξεργάζεται τη φύση. Η απόλαυσή του εξαρτάται από κάποιον άλλο. Έτσι γίνεται υποστασιακός ο δούλος.

Αλλά η διαδικασία συνεχίζει. Έχουμε δει, ότι ο κύριος κατακτά την υποστασιακότητά του αναγνωριζόμενος από έναν άλλο, ο οποίος του υποτάσσεται. Η αξία του κυρίου εξαρτάται συνεπώς από το ότι αναγνωρίζεται ως τέτοιος από έναν δούλο, ο οποίος θυσιάζει την δική του αξία στην επιβίωση. Η συνειδητοποίηση του δούλου πραγματοποιείται μέσα από αντιθέσεις: αναγνωρίζει τον εαυτό του, χωρίς να έχει την ανάγκη να αναγνωριστεί ως υποστασιακός από τον κύριο. Αναγνωρίζει εαυτόν μέσα από την εργασία – «Μέσα από την εργασία όμως, έρχεται στον εαυτό του» (ό.π., 148). Ο κύριος αναγνωρίζει τον δούλο μόνο ως την τυχειότητα της εργασίας: ο δούλος όμως αναπτύσσει την αυτογνωσία και την αυτοσυνείδηση, συνεπώς την καθεαυτό υποστασιακότητα στην κοινωνική σχέση. Ως έσχατη συνέπεια ο δούλος αποδεικνύει την υποστασιακότητά του, μια και η παραγωγή είναι απαραίτητη για τον βίο. Ο κύριος δεν γίνεται μόνο ένα συμβεβηκός, γίνεται περιττός.

Στο τέλος της ποιητικής μεταγραφής του Hegel ο Brecht διαπιστώνει ακριβώς αυτή τη συνέπεια: Ο δούλος Μάττι αφήνει τον κύριο Πουντίλα στη μοίρα του, αποχωρεί και χειραφετείται. Η αρχή της χειραφέτησης βρίσκεται σε τούτη τη φάση της ανάπτυξης του πνεύματος. Αλλά και εδώ προσκρούει κανείς στον ίδιο φραγμό της επιχειρηματολογίας, σε έναν Hegel, ο οποίος αποστασιοποιείται από τις ίδιες τις διαπιστώσεις του, και αποφεύγει την «ανάληψη» της αντίφασης μεταξύ κυρίου και δούλου σε μια ανώτερη σχέση. Σίγουρα, ο δούλος δεν είναι πλέον δούλος, και είναι απελευθερωμένος από τον κατεξουσιασμό. Η ελευθερία αυτή ωστόσο εμπίπτει σε μια διαλεκτική διαδικασία, η οποία είναι μόνο φαινομενική: ο δούλος γίνεται ελεύθερος μόνο με μια στωική και σκεπτικιστική έννοια του όρου, δεν αναγνωρίζει πλέον κανέναν κύριο και αποσύρεται σε μια αφηρημένη διαφωτιστικότητα. Τούτη η έννοια της ελευθερίας ουσιαστικά σβήνει τη σημασία της διαδικασίας που έχει αναπτύξει ο ίδιος ο Hegel, δηλαδή της μετάβασης της υποστασιακότητας από τον ένα πόλο στον άλλο στη σχέση δύο υποκειμένων. Ο Hegel δεν είναι σε θέση να δει αυτή τη μετάβαση, ενδεχομένως δεν το θέλει.

Στο κεφάλαιο Κατεξουσιασμός και υποτέλεια της Φαινομενολογίας του πνεύματος, ο Hegel προοικονομεί θεωρητικές και πολιτικές θέσεις, οι οποίες θα αναδειχτούν αργότερα. Στις παρατηρήσεις του για τη διαδικασία της συνείδησης

μέχρι την αυτοσυνείδηση υπάρχει ήδη η ιδέα μιας κοινωνικής τάξης, η οποία αποκτά συνείδηση του εαυτού της, και απαρνείται την υποτέλεια και την υποταγή. Αντιθέτως, στη Φιλοσοφία του δικαίου ο Hegel παρουσιάζει όχι μόνο μια θεωρητική προσοικονόμηση, αλλά μια κανονική ανάλυση της αστικής-κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτό ο Hegel ανατρέχει στις γνώσεις του της οικονομολογικής γραμματολογίας. Μπορεί μάλιστα να διαπιστωθεί, ότι η κοινωνία την οποία αναλύει, μόνο εν μέρει ταυτίζεται με την κοινωνική πραγματικότητα της Γερμανίας της εποχής του, αλλά μάλλον με εκείνη της Αγγλίας. Ο Hegel μιλά όντως για έναν τρόπο παραγωγής και για μια κοινωνική δομή, η οποία προσιδιάζει στην κεφαλαιοκρατία, μια κεφαλαιοκρατία, η οποία δεν υπήρχε εισέτι στη Γερμανία.

Η καθαρά θεωρητική διάκριση της φαινομενολογίας μεταξύ δύο υποκειμένων (θα πρέπει να θυμίσουμε ότι η φαινομενολογία ασχολείται με τον βίο του πνεύματος) γίνεται στη Φιλοσοφία του δικαίου μια σύγκρουση εντός της κοινωνικής πραγματικότητας και μετατρέπεται σε ταξική αντίθεση. Εξετάζοντας με πιο συγκεκριμένο τρόπο τα προβλήματα των κοινωνικών σχέσεων, ο Hegel καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η αστική κοινωνία είναι ανίκανη να λύσει και να θεραπεύσει τα προβλήματά της, την ίδια την εσωτερική αποδιάρθρωσή της (δηλαδή, σύμφωνα με την σύγχρονη διατύπωση: με τις αυτοθεραπευτικές δυνάμεις της αγοράς). Εδώ επιβάλλεται να ανατρέξουμε στην ιστορική κατάσταση. Στο πλαίσιο της κατασταλτικής πολιτικής του Metternich υπήρχε η προσπάθεια πολιτικής επανόρθωσης της κοινωνικής και κρατικής οργάνωσης, των ηθικοπρακτικών και πολιτισμικών αρχών, οι οποίες κυριαρχούσαν πριν την Γαλλική Επανάσταση. Σε τούτη τη διαδικασία κοινωνικής μορφοποίησης ήταν κυρίαρχες οι οικονομικές ιδέες ενός Mandeville, ενός Smith ή ενός Ricardo, και ο συνδυασμός των ιδιαίτερων συμφερόντων με την γενική ευημερία θεωρούνταν ως η ειδική ιδιότητα και το ιδιαίτερο προτέρημα της κεφαλαιοκρατίας. Απέναντι σ' αυτό ο Hegel έδειξε μια εντελώς άλλη πραγματικότητα: μια κοινωνία στην οποία η παραγωγή του πλούτου συνδυάζεται με την παραγωγή της φτώχειας, μια κοινωνία όπου η επιτυχία μιας κοινωνικής ομάδας οδηγεί στον αποκλεισμό των μαζών και, όπως λέει ο Hegel, στο σχηματισμό του όχλου.

Θα ήθελα τώρα να σας παρακαλέσω να συγκρίνετε το ακόλουθο, κατ' εξαίρεση κάπως μεγαλύτερο παράθεμα, με τις τρέχουσες γνώσεις που έχουμε περί της κοινωνιολογίας, της οικονομίας, της πολιτικής, της ταξικής οργάνωσης κ.λπ.: «Παρ. 196. Η διαμεσολάβηση προς προετοιμασία και απόκτηση εξατομικευμένων μέσων που αρμόζουν στις εξατομικευμένες ανάγκες

είναι η εργασία, (...) έτσι ώστε ο άνθρωπος στην κατανάλωσή του έχει να κάνει κατά κύριο λόγο με ανθρώπινα προϊόντα, και αυτό που καταναλώνει είναι αποτέλεσμα τέτοιων προσπαθειών». Η βιομηχανική κοινωνία δηλαδή, στην οποία αυτό που καταναλώνουμε δεν έχει παραχθεί από τη φύση, αλλά από την ανθρώπινη εργασία. «Παρ. 198. Το γενικό και αντικειμενικό στοιχείο στην εργασία βρίσκεται, όμως, στην αφαίρεση» (τούτη την αφαίρεση θα πραγματευτεί αργότερα ο Marx) «που προκαλεί την εξειδίκευση των μέσων και των αναγκών, εξειδικεύοντας έτσι και την παραγωγή και προκαλώντας τον καταμερισμό της εργασίας. Η εργασία του μεμονωμένου ατόμου καθίσταται μέσω του καταμερισμού απλούστερη και μέσω αυτού αυξάνεται η επιδεξιότητα στην αφηρημένη του εργασία όπως και η ποσότητα των προϊόντων του. (...) Επιπλέον, ο αφαιρετικός χαρακτήρας της παραγωγής καθιστά την εργασία όλο και πιο μηχανική, ώσπου στο τέλος καθίσταται δυνατός ο παραμερισμός του ανθρώπου και η τοποθέτηση της μηχανής στη θέση του». Και όλα αυτά εν έτει 1820! Κατά την μετάβαση στην ανάλυση του κοινωνικού πλούτου ο Hegel στοχεύει ευθέως στην κεφαλαιοκρατία και στις συνέπειές της. «Παρ. 200. Η δυνατότητα συμμετοχής στη γενική περιουσία, [δηλαδή] η ιδιαίτερη περιουσία, ισχύει όμως υπό όρους, εν μέρει μέσω άμεσης ιδίας βάσης (κεφάλαιο), εν μέρει μέσω της επιδεξιότητας [ενός ατόμου], η οποία με τη σειρά της καθορίζεται από το κεφάλαιο, αλλά και από τυχαίες συνθήκες, η ποικιλομορφία των οποίων παράγει τη διαφοροποίηση στην εξέλιξη των, ήδη διεαυτές άνισων, φυσικών σωματικών και πνευματικών καταβολών. [...] Το αντικειμενικό δικαίωμα της ιδιαιτερότητας του πνεύματος που περιέχεται στην Ιδέα, όχι μόνον δεν αίρει την τιθέμενη από τη φύση (...) ανισότητα των ανθρώπων στην αστική κοινωνία, αλλά την παράγει από το πνεύμα και την ανυψώνει σε ανισότητα της επιδεξιότητας, της περιουσίας και ακόμη αυτής της διανοητικής και ηθικής μόρφωσης». Αφού ο Hegel αναπτύξει το σχηματισμό των «καθολικών μαζών», δηλαδή των κοινωνικών τάξεων, και έχει αναλύσει την ειδική κατάστασή τους, και αφού έχει αναδείξει τον θεμελιώδη ρόλο του δικαίου και των νόμων (στην παρ. 237 ο Hegel σημειώνει την αντίφαση μεταξύ ενός εκ γενετής ίσου δικαιώματος στον πλούτο αφενός, και στην άνιση κατανομή στην «υποκειμενική» πλευρά αφετέρου, η οποία εξαρτάται από τους όρους της «επιδεξιότητας, της υγείας, του κεφαλαίου κ.λπ.»), μεταβαίνει στην ανάδειξη της αστικής κοινωνίας στη βάση μιας σειράς έως και προφητικών παραγράφων – ενδεχομένως των γνωστότερων παραγράφων της Φιλοσοφίας του δικαίου.

«Παρ. 243. Όταν η αστική κοινωνία βρίσκεται σε κατάσταση ακώλυτης ενεργητικότητας, αναπτύσσει εντός της διαρκώς αυξανόμενο πληθυσμό και βιομηχανία. – Μέσω γενίκευσης της συνάφειας των ανθρώπων δια των αναγκών τους και των τρόπων προετοιμασίας και απόκτησης των μέσων ικανοποίησής τους, πολλαπλασιάζεται αφ' ενός η συσσώρευση του πλούτου – διότι από αυτή τη διπλασιασμένη γενικότητα παράγεται το μεγαλύτερο κέρδος –, ενώ, αφετέρου, αυξάνεται η εξατομίκευση και ο περιορισμός της [εκάστοτε] ιδιαίτερης εργασίας και, ως εκ τούτου, η εξάρτηση και η δυσχέρεια της τάξης που είναι δεσμευμένη σ' αυτή την εργασία, μια κατάσταση με την οποία, ακολούθως, συνδυάζεται η ανικανότητα διαίσθησης και απόλαυσης των περαιτέρω ελευθεριών και ιδιαίτερα των πνευματικών πλεονεκτημάτων της αστικής κοινωνίας». Αυτό δε, λέει ακολούθως η παρ. 244 «προκαλεί τη γέννηση του όχλου, η οποία με τη σειρά της συνεπιφέρει [ως άλλο άκρο] την μεγαλύτερη ευκολία συγκέντρωσης δυσανάλογα μεγάλου πλούτου σε λίγα χέρια». Καθοριστική είναι ακολούθως η παρ. 245: «Εάν τα άμεσα μέσα προς διατήρηση του συνηθισμένου βιοτικού επιπέδου των μαζών που ολισθαίνουν στην ένδεια» επρόκειτο να διατηρηθούν, και η διαβίωση αυτή «μπορούσε να μεσολαβηθεί από εργασία [...] τότε θα αυξανόταν το μέγεθος της παραγωγής, ενώ το κακό, που απλώς αυξάνεται και με τις δύο μεθόδους, έγκειται ακριβώς στην υπερπληθώρα των προϊόντων και στην έλλειψη ενός αντίστοιχου συνόλου καταναλωτών που είναι οι ίδιοι παραγωγοί. Καθίσταται εδώ σαφές ότι παρ' όλη την υπερπληθώρα του πλούτου η αστική κοινωνία δεν είναι αρκετά πλούσια, δηλαδή δεν κατέχει αρκετή από την ιδιαίτερη περιουσία της, που θα της επέτρεπε να ελέγξει τη διόγκωση της ένδειας και τη γέννηση του όχλου». (Ο Hegel προσθέτει εδώ: «Τα φαινόμενα αυτά μπορούν να μελετηθούν σε ευρεία κλίμακα στο παράδειγμα της Αγγλίας»). «Παρ. 246. Μέσω αυτής της διαλεκτικής της η αστική κοινωνία ωθείται πέρα από τον εαυτό της, εν πρώτοις τουλάχιστον μια συγκεκριμένη [αστική] κοινωνία, στην αναζήτηση άλλων καταναλωτών και, ως εκ τούτου, των απαραίτητων μέσων διαβίωσης σε λαούς που δεν έχουν το ίδιο επίπεδο μέσων στα οποία αυτή έχει υπερπληθώρα, ή εν γένει υπολείπονται σε φιλοτεχνία κ.λπ.». (Τούτο εννοεί ακριβώς την πολιτική, την οποία ασκούν οι κεφαλαιοκρατικές χώρες στα υπανάπτυκτα μέρη του κόσμου). Αυτές είναι εμβληματικές σελίδες για έναν Hegel, ο οποίος βρίσκεται μεταξύ συντήρησης και επανάστασης.

Έτσι η αστική κοινωνία ωθείται πέρα από τον εαυτό της, προς την κατεύθυνση μιας πραγματικής σύνθεσης, η οποία συμφιλιώνει την εσωτερική αποσάθρωση: στο κράτος. Μπορεί όμως κανείς να σκεφτεί μια άλλη συνέπεια. Εάν η αστική κοινωνία καθεαυτή δεν κατέχει την ικανότητα να λύνει τις αντιφάσεις της. εάν είναι ικανή να παράγει πλούτο μόνο παράγοντας συγχρόνως και ένδεια, εάν μάλιστα στερεί από την εργατική τάξη μέχρι και το αίσθημα της αξιοπρέπειας (παρ. 244),^{*} τότε η δύναμη που γεννιέται από τη συνειδητοποίησή της θα έπρεπε να οδηγήσει σε επανάσταση. Και εδώ ανακύπτει πάλι ο φραγμός, τον οποίο διαπιστώσαμε ήδη στο πρόβλημα της δυστυχισμένης συνείδησης και στη σχέση κυρίου και δούλου. Μόνο που εδώ ο Hegel βρίσκει επιτέλους τη σύνθεση, τη συνάρθρωση της διχασμένης κοινωνίας στο κράτος, η ειδική αποστολή του οποίου έγκειται στην υπέρβαση της συγκρουσιακής κατάστασης και στην αποκατάσταση της κοινωνικής ειρήνης. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο ο Fetscher θεωρεί τον σύγχρονο τύπου κράτους μάλλον υπό την έννοια του Hegel για το κράτος παρά στο αισιόδοξο και φιλελεύθερο πρότυπο του Locke. Ποια άλλη λειτουργία έχει τάχα το σύγχρονο κράτος, εάν όχι την ουδετεροποίηση των συγκρούσεων, την επαναφορά τους σε μια θεσμικότητα και τη διασφάλιση μιας ει δυνατόν ειρηνικής και νομικά ρυθμισμένης κοινωνικής αναπαραγωγής; Δεν θα έπρεπε ωστόσο να ξεχάσουμε την συντηρητική πλευρά του Hegel – για παράδειγμα, την παρ. 320, η οποία πραγματεύεται το σβήσιμο του υποστασιακού χαρακτήρα της υποκειμενικότητας, η οποία επανευρίσκει εαυτήν μόνο όταν ταυτιστεί με την ηθικότητα του κράτους.

Ο Abbagnano έχει συνεπώς δίκιο: το μεμονωμένο άτομο βρίσκει την ειρήνη του στο κράτος, όχι όμως με την φαινομενολογική έννοια του όρου, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος, αλλά με εντελώς συγκεκριμένο τρόπο στην θεσμική εγγύηση της αναπαραγωγής. Μόνο που αυτό το κράτος δεν ταυτίζεται με την Πρωσία του τότε, την οποία κυβερνούσε ένας μονάρχης, ο οποίος είχε τεθεί πλήρως υπέρ της αποκατάστασης της απόλυτης μοναρχίας. Εξάλλου ο Φρειδερίκος Γουλιέλμος Δ΄ αναγνώρισε τις συνέπειες της εγγελιανής φιλοσοφίας στους πολιτισμικούς διχασμούς εντός του πρωσικού κράτους. Το σχέδιο του Hegel περιείχε και άλλες αβάσταχτες όψεις, όχι μόνο για τον μο-

^{*} Στην παρ. 244 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel μιλά για «απώλεια του αισθήματος του δικαίου, της ειλικρίνειας και της τιμής» (Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre), και δεν χρησιμοποιεί τον όρο Würde (αξιοπρέπεια) που αναφέρει ο Agnoli.

νάρχη, αλλά και για την πρωσική Αυλή, ενδεχομένως για τον συνολικό γραφειοκρατικό μηχανισμό, και τελικά για την συνολική τάξη που στήριζε την μοναρχία: τους Junker. Ήδη ο τρόπος με τον οποίο ο Hegel όριζε τον μονάρχη, δεν μπορούσε παρά να είναι απαράδεκτος. Για τον Hegel ο μονάρχης ήταν μόνο «ο τόνος πάνω στο ί και τίποτε άλλο» [παρ. 280]. Σ' αυτό προστίθεται ακόμη ένα σημαντικότερο πρόβλημα. Ιδιαίτερα σε μια περίοδο παλινόρθωσης, σε μια ιστορική περίοδο όπου φαινόταν τάχα πως θα πραγματοποιηθεί το όνειρο του Novalis για ένα κράτος της αγάπης και της ελπίδας, στο οποίο κάθε πολίτης θα ήταν αξιωματούχος του κράτους, ο οποίος «αισθάνεται» την τάση να υπακούει τον βασιλιά του – σε τούτη την περίοδο ξεσπούν παντού στην Ευρώπη ταραχές, εξεγέρσεις και επαναστάσεις.

Η διαλεκτική του Hegel μετατρέπεται ευθέως σε πολιτικό αγώνα, και πέραν τούτου διαρρηγνύει την διανοητική ενότητα της γερμανικής κουλτούρας, η οποία συγκροτήθηκε από τον Kant, διαπιστώθηκε από τον Fichte και ενσαρκώθηκε από κλασικές μορφές όπως ο Goethe και ο Schiller. Τούτη η πνευματική ομοιογένεια διαλύεται εν μέρει ως συνέπεια της θεωρίας του Hegel, η οποία είχε ενισχύσει βαθιές αποσαθρώσεις ήδη κατά τη διάρκεια της δραστηριότητάς του στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου: από τη μία πλευρά θρησκευτικότητα, από την άλλη αθεϊσμός, εδώ φιλομοναρχικά αισθήματα, εκεί προσπάθειες ρεπουμπλικανικού Διαφωτισμού. Τι δουλειά έχει ο Hegel σε μια τέτοια περίοδο παλινόρθωσης; Ο Φρειδερίκος Γουλιέλμος δηλώνει ρητά, ότι ο Hegel σπέρνει το σπόρο της διχόνοιας, μια «δρακοσπορά». Για να αποκρούσει τη «δρακοσπορά», ο βασιλιάς αποφασίζει, προς αποκατάσταση της τάξης, να καλέσει τον Schelling ακριβώς στην έδρα που στελέχωνε ο Hegel.

Άλλη μια τελευταία, ρητά κριτική παρατήρηση για τον Hegel. Δεν θα ασχοληθώ με τις συνήθεις κριτικές, με τις προειλημμένες και ηθελημένες αρνήσεις, για τις οποίες είναι εμβληματικός ο Karl Popper, αλλά θα περιοριστώ σε μια λεπτομέρεια, η οποία εκπίπτει από την θεωρητική παρουσίαση με την αυστηρή έννοια του όρου. Ο ίδιος ο Hegel μιλά για την αξία και την εγκυρότητα της ευτυχίας και ισχυρίζεται, ότι την αναζητά ο άνθρωπος ως τέτοιος. Ακολουθεί εν προκειμένω το νήμα, το οποίο ξεκινά με τον γαλλικό Διαφωτισμό και περνά μέσα από τον Kant. Ο ίδιος όμως ο Hegel, ο οποίος στη *Φιλοσοφία της ιστορίας* (πέντε πανεπιστημιακές σειρές διαλέξεων από το 1822 έως το 1831) ασχολείται με την ιστορία και αναδιατυπώνει την κατάσταση της κοινωνικής σύγκρουσης σε μια διεθνή σύγκρουση, ο οποίος βλέ-

πει στον πόλεμο ένα προοδευτικό στοιχείο, απαρνείται τη θέση του και διαπιστώνει, ότι στην ιστορία «οι περίοδοι της ευτυχίας (...) είναι ξεραμένα φύλλα». Εμείς όμως, αφού αναγκαστήκαμε να δούμε αναρίθμητες μορφές δυστυχίας, έχουμε αποκτήσει μια άλλη σχέση με την ευτυχία. Μου φαίνεται, πως εμείς, είτε στην ιστορία είτε στον καθημερινό βίο, βιώνουμε τις σύντομες στιγμές της ευτυχίας όχι ως ξεραμένα φύλλα, αλλά ως μια πολύ βαθιά και ανθρώπινη πραγματικότητα.



G.W. Fr. Hegel – 1831 (Από τον Jakob Schlesinger)

Ταυτότητα και συμφιλίωση:
Η επιστροφή του Schelling στο παρελθόν

Στο τρίπτυχο του γερμανικού ιδεαλισμού ο Schelling τίθεται συνήθως μεταξύ του Fichte και του Hegel. Αυτό έχει την καλή αιτία του, καθώς ο Hegel είχε ξεκινήσει το φιλοσοφείν του μεταξύ άλλων με ένα κριτικό κείμενο για τον Fichte και τον Schelling. Ωστόσο, εγώ προτείνω τον Schelling ως το τελικό σημείο ενός ιστορικού κύκλου διανόησης, και αμφισβητώ συνεπώς την αντίληψη εκείνη που αναδιατυπώνει την ιστορική τριάδα ως μια συστηματική ανάπτυξη, στην οποία ο Fichte θεωρείται ως μια θέση (η εξυποκειμενικευμένη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου), ο Schelling η αντίθεση (η εξαντικειμενικευμένη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου), και ο Hegel η σύνθεση των δύο θέσεων στο απόλυτο πνεύμα – μια τριάδα, η οποία διατυπώθηκε από τον ίδιο τον Hegel. Θεματικά ο Fichte, ο Schelling και ο Hegel έχουν πολλά κοινά μεταξύ τους: τη διαλεκτική, την κεντρικότητα της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου, τη σχέση νόησης και Είναι, τις αναφορές στην ιστορική πραγματικότητα, στην οποία έδρασαν. Ωστόσο, μου φαίνεται ότι ο Schelling αποτελεί με μια συγκεκριμένη έννοια του όρου ένα *membrum disjunctum* [αποκομμένο μέλος] στο πεδίο του ιδεαλισμού. Αυτό μπορεί να δείχτει, εάν συγκρίνει κανείς βήμα το βήμα τις διαφορετικές θέσεις.

Ο Schelling έχει και κάτι άλλο κοινό με τον Hegel: και οι δύο είναι Σουηβοί και όποιος γνωρίζει τη Γερμανία, ξέρει ότι οι Σουηβοί είναι κάτι ιδιαίτερο. Σύμφωνα με μια περιβόητη σουηβική παροιμία λέγεται ότι «οι Schelling και οι Hegel, οι Schiller και οι Hauff, είναι σ' εμάς κανόνες, δεν ξεχωρίζουν διόλου».* Φαίνεται, ως εάν οι Σουηβοί να είναι ένας ιδιοφυής μικρός λαός.

Ο Schelling έχει μια ιδιοφυΐα που τον ξεχωρίζει από τους άλλους φιλοσόφους μας: η ιδιοφυΐα του είναι πιο άμεση και πιο αυτοφυής. Με τον Hegel τον συνέδεε την περίοδο του Εγκαθιδρύματος του Τύμπινγκεν μια φιλία, η οποία σύντομα διαλύθηκε, για να καταλήξει ακολούθως σε αμοιβαία αποστροφή. (Σε αντίθεση με αυτό, η φιλία μεταξύ Hegel και Hölderlin κράτησε μια ζωή, παρόλο που και εδώ υπήρχε ανάμεσά τους μια διαφορά: ο Hölderlin παρέμεινε γοητευμένος από την ελληνική 'πόλιν', ενώ ο Hegel στράφηκε αργότερα σε άλλες πολιτικές μορφές). Ήδη βιογραφικά ο Schelling διαφοροποιείται από τους άλλους. Όπως είπαμε, ο Hölderlin περιέγραψε τον

* Στα γερμανικά το γνωμικό έχει ομοιοκαταληξία: «Die Schelling und die Hegel, die Schiller und die Hauff, die sind bei uns die Regel, die fallen gar nicht auf».

Hegel ως έναν «εκ γενετής ενήλικο», έναν άνθρωπο που δεν είχε καμία χαρωπή νεότητα, ήταν πάντα σοβαρός. Αντιθέτως, ο Schelling αναδείχτηκε ως πρόωρα αναπτυγμένος, ως μια διανόηση που δεν ξεπέρασε ποτέ τη νεότητα, ακόμη και με την στενή βιογραφική έννοια του όρου: έγραψε τα βασικά έργα του πριν να κλείσει τα 32. Το 1794, σε ηλικία 19 ετών, δημοσίευσε το πρώτο σύγγραμμά του, *Περί του ΕΓΩ ως αρχής της φιλοσοφίας*, με την πρόθεση της περαιτέρω ανάπτυξης της φιλοσοφίας του Fichte. Ένα χρόνο αργότερα δημοσιεύθηκε ένα δεύτερο έργο, οι *Επιστολές περί δογματισμού και κριτικισμού*. Το 1797 ακολουθούν οι *Ιδέες για μια φιλοσοφία της φύσης*, το 1798 *Περί της ψυχής του κόσμου*, το 1799 ένα *Πρώτο περίγραμμα ενός συστήματος της φιλοσοφίας της φύσης*, και το 1800 το *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού* (το οποίο ισχύει ως το βασικό έργο του). Το 1801 δημοσιεύεται η *Παρουσίαση του συστήματός μου ως όλου*. το 1802 το σύγγραμμα *Bruno, ή περί της φυσικής και θείας αρχής των πραγμάτων*, και τέλος το 1804 το τελευταίο μεγάλο σύγγραμμά του: *Φιλοσοφία και θρησκεία*, στο οποίο αναδεικνύεται ήδη ένας Schelling, ο οποίος έχει σαλπάρει για τις όχθες του μυστικισμού. Στα 34 σταματά με τη φιλοσοφία. Ο Heine, στην *Ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας στη Γερμανία*, περιγράφει την φιλοσοφική πορεία του Schelling και μιλά εν προκειμένω για τα έτη πριν το 1804 ως την περίοδο «όπου ο Schelling ήταν ακόμη φιλόσοφος».

Το 1803 ο Schelling παντρεύτηκε την Caroline Schlegel, την διαζευγμένη σύζυγο του στενού φίλου του Schlegel. Ενδεχομένως ήταν ακριβώς αυτός ο γάμος η ώθηση που έστρεψε τον Schelling στην κατεύθυνση του μυστικισμού. Η Caroline Schlegel δεν ήταν μόνο μια γυναίκα με πλούσιες επαφές: ήταν επίσης μια μεγάλη συγγραφέας, σε έντονη σχέση με τον ρομαντισμό, η συγγραφέας των *Επιστολών του πρώιμου ρομαντισμού*, οι οποίες είχαν ασκήσει μεγάλη επίδραση.

Ο Schelling εμφανίζεται ως ένας φιλόσοφος πολύ εύκολα κατανοητός, αλλά πολύ δύσκολα παρουσιάσιμος. Εύκολος, διότι το ύφος του δεν γνωρίζει ούτε την σκληρή και διεισδυτική ρητορεία του Fichte ούτε την ενίοτε περίπλοκη και έμπληη μεταφορών γλώσσα του Hegel. Είναι μάλλον ποιητικός και συγχρόνως σαφής, ωστόσο δύσκολος, διότι δεν καταφέρνει κανείς πάντα να συλλάβει το πραγματικό φιλοσοφικό νόημα των διατυπώσεών του. Χαρακτηρίστηκε επίσης ο Πρωτέας του ιδεαλισμού ή της φιλοσοφίας: η θεωρία του λαμβάνει διαρκώς διαφορετικές όψεις, μεταβαίνει από τη μία θέση στην άλλη, αλλάζει διαρκώς την οπτική. Ακριβώς αυτή η ατέρμονη περιπλάνηση αναδεικνύει μια θεμελιώδη τάση: ο Schelling είναι ο αληθινός φιλόσοφος

του γερμανικού ρομαντισμού, ο μοναδικός από τους μεγάλους Γερμανούς φιλοσόφους, τον οποίο μπορεί κανείς να κατατάξει χωρίς ενδιασμό στους ρομαντικούς. Αποκλίνει σημαντικά από τον Fichte και τον Hegel, δεν γνωρίζει καμία «επιστημονική» αξίωση, βλέπει στην τέχνη την ουσία, το κέντρο της φιλοσοφίας. Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί, εάν ο ρομαντισμός του Schelling έχει επίπτωση και στις πολιτικές παραστάσεις του, εάν δηλαδή υπήρξε πολιτικός φιλόσοφος, όπως ήταν ο Kant, ο Fichte και ο Hegel. Το να είσαι ρομαντικός με την πολιτική έννοια του όρου, σήμαινε να συμπορεύεσαι με το αντιδραστικό κίνημα ενάντια στο Διαφωτισμό και την Γαλλική Επανάσταση, με την αποθέωση ενός νέου μεσαίωνα και με τον προσανατολισμό σε χριστιανικά ιδεώδη – στη βάση των ιδεών του Novalis ή του Adam Müller. Παρόλο που ανήκει σ' αυτή την κατεύθυνση, ο Schelling δεν είναι πολιτικός φιλόσοφος. Η κλήση του στο Βερολίνο, για να καταστρέψει εκεί τη «δρακοσπορά», ανατρέχει σε μια παρανόηση. Ο Schelling ενδιαφερόταν για την αισθητική, για τη φιλοσοφία της φύσης, για το θείο και το ανθρώπινο, ήταν δηλαδή κυριολεκτικά απολιτικός, ακόμη και όταν η γνωσιοθεωρητική θέση του τον ένωνε συγχρόνως με το μεσευρωπαϊκό κίνημα του συντηρητισμού και της αντίδρασης.

Η φιλοσοφία του βαίνει αρχικά από το πρόβλημα της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου· δεν γνωρίζει ωστόσο την υπερβατολογική γενίκευση του υποκειμένου, όπως αυτή προσιδιάζει στους άλλους φιλοσόφους. Δεν γνωρίζει επίσης την ένταση των εσωτερικών αντιφάσεων, η οποία ανατρέχει στην ενίοτε δραματική αντιπαράθεση υποκειμένου και αντικειμένου. Ο Schelling τείνει εξ αρχής σε μια συμβιωτική ενότητα, στην οποία η πραγματική διαδικασία δεν εκδιπλώνεται μέσα από αντιφάσεις, αλλά μέσα από τη διαφορετικότητα. Στη διαφορετικότητα αυτήν εκφράζεται μια διαπλοκή – εννοιακά μέν ακαθόριστη, αλλά αισθητικά ωραία (ακριβώς, ρομαντική) – μεταξύ του Απόλυτου και της υποκειμενικότητας, μεταξύ της τέχνης και της θρησκευτικότητας, μεταξύ του ποιητικού και του οραματισμού. Στη διαπλοκή αυτήν απαντά και πάλι η κεντρικότητα, η οποία κατά την άποψη του Schelling συμπίπτει με την πρόθεση του Fichte: η κεντρικότητα του υποκειμένου και εντός του υποκειμένου, η οποία γίνεται αντιληπτή ως ουσία της άνευ όρων ανθρώπινης ύπαρξης, ακριβώς του ΕΓΩ ως «αρχής» της φιλοσοφίας. Ωστόσο αυτή η διαπλοκή, η οποία συμβαίνει με τέτοιο τρόπο ήδη στην απαρχή της διαδικασίας, χαρακτηρίζει τον τρόπο του Schelling να νοεί τη φύση. Χωρίς να υπεισέλθω στα μεμονωμένα περιεχόμενα της θεωρίας του, η οποία είναι έμπληη απροσδιοριστίας και αμφισημίας, θα προσπαθήσω να

αναδείξω τον πυρήνα της συμβίωσής του. Στη φιλοσοφία της φύσης ο Schelling κάνει μια μονοσήμαντη επιλογή, η οποία δύσκολα συνδυάζεται με τη βεβαιότητά του πως είναι ο αληθινός διάδοχος του Fichte, και πως οδηγεί στην ολοκλήρωση τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Για τον Fichte και τον Hegel η πραγματικότητα εκδιπλώνεται στη διαλεκτική μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ ανθρώπου και φύσης, μεταξύ φύσης και πνεύματος και στις διαμεσολαβήσεις τους· αλλά η βασική αρχή της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας παραμένει σταθερή. Ο Schelling δεν αναγνωρίζει ούτε μια καθαρά υποκειμενική κεντρικότητα ούτε μια διαλεκτική εμμενή σ' αυτήν, διότι δεν βαίνει από μια αναγκαία και επώδυνη σύγκρουση μεταξύ του υποκειμένου και της αποξένωσής του στον εξωτερικό κόσμο. Σύμφωνα με τον Schelling εμποδίζει ακριβώς αυτή η αντίφαση τη σύλληψη της αληθινής σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, επειδή η αντίφαση αυτή παραγνωρίζει την υποστασιακότητα της φύσης, η οποία πραγματοποιείται στον συγκεκριμένο χαρακτήρα του υποκειμένου. Έτσι ο Schelling απαιτεί την πρωταρχικότητα της φύσης, και ανακτά γι' αυτήν την πλήρη φιλοσοφική αξιότητα. Η φύση παύει να είναι μια απλή εξωτερικότητα, η αναγκαία αποξένωση του πνεύματος, το οποίο εξαντικειμενικεύεται για να βρει εαυτό· δεν είναι πλέον δημιουργία του Θεού, ο οποίος πρέπει να δημιουργήσει για να υπάρξει, ή ο περιορισμός που είναι αναγκαίος για την ελευθερία του ΕΓΩ. Η φύση είναι μια πραγματικότητα υπάρχουσα δι' εαυτήν και ενεαυτή, άμεσα δεδομένη, η οποία δεν χρειάζεται ούτε τις διαμεσολαβήσεις ούτε μια «αναγκαιότητα» εξωτερική προς την ίδια. Ο Schelling μεταβιβάζει την κεντρικότητα του υποκειμένου στη φύση ως «ασυνείδητο υποκείμενο». Με τον τρόπο αυτόν διατηρείται με μια συγκεκριμένη έννοια το υπερβατολογικό υποκείμενο. Ο Schelling εντάσσεται έτσι όντως στο μεγάλο ρεύμα του γερμανικού ιδεαλισμού. Ισχυρίζεται πολύ περισσότερο, ότι έχει επιτέλους ανακαλύψει το αληθινό υπερβατολογικό υποκείμενο: όχι το πνεύμα, όχι το ΕΓΩ, αλλά την ίδια τη φύση, η οποία ως ασυνείδητο υποκείμενο αναπτύσσεται με έναν φαντασμαγορικό τρόπο γεννώντας τελικά από μέσα της τα μεμονωμένα συνειδητά υποκείμενα. Δεν είναι το πνεύμα που ξαναβρίσκει εαυτό με αποξενωμένη μορφή ως φύση, αλλά είναι η φύση εκείνη που παράγει τη συνείδηση. Η γένεση του πνεύματος χωρεί από τη φύση, ο βίος του παραμένει τμήμα της φύσης. Αυτή είναι η απόλυτη ταύτιση του ΕΓΩ και του ΜΗ ΕΓΩ. Η φύση γίνεται από αντικείμενο μητέρα μιας ανθρώπινης πραγματικότητας, η οποία γνωρίζει την εξατομίκευση, αλλά όχι το διχασμό.

Στο πλαίσιο αυτό, φαίνεται ως εάν να έρχεται στο προσκήνιο η σκέψη του Spinoza. Και έτσι, ορισμένες φορές έγινε λόγος για κάποιον κρυπτοϋλισμό του Schelling, όπως το έκανε ο Georg Lukács. Ο Schelling φαίνεται να ισορροπεί μεταξύ ύλης και πνεύματος, όπως ο Spinoza με την έννοια της υπόστασης. Πρόκειται όμως για μια τρόπον τινά αυθαίρετη ερμηνεία. Η φύση ως υποκείμενο δεν είναι όμοια με μια «ύλη», η οποία – είτε με την έννοια του κλασικού υλισμού, είτε με την έννοια του μαρξικού – αποκτά συνείδηση του εαυτού της, μιας ύλης η οποία αναπτύσσει μέσα από τη δραστηριότητα των σωματικών οργάνων τις ιδιότητες του Λόγου, της διάνοιας και της αίσθησης. Ο Schelling δεν εννοεί μια ύλη που εκδιπλώνεται σε πνεύμα. Πολύ περισσότερο, η έννοιά του περί της φύσης βασίζεται – και γίνεται έτσι κατανοητή – στην έννοια της *natura naturans*, όπως αυτή είχε επικρατήσει στο σχολαστικισμό του πρώιμου μεσαίωνα: η φύση, η οποία, ασυνείδητα μεν, δημιουργεί παρόλ' αυτά εαυτήν, πάντα ως πνευματική. Ιδιαίτερα δε στη φύση, η οποία δημιουργεί εαυτήν, απαντά κανείς μια ολοκληρωτική ταύτιση, η οποία δεν έχει προβλεφθεί από την ιδεαλιστική διαλεκτική. Εάν λείπει η αρχική και κατ' αρχήν αντίφαση, η κατάσταση της σύγκρουσης και της τραγικής αποδιάρθρωσης, εν πολλοίς η «σχέση», τότε η ίδια η διαλεκτική μεταβάλλεται σε μια απλώς τυπική πράξη. Στην ταύτιση πραγματοποιείται μια υποκειμενικότητα, η οποία είναι πλήρης αντικειμενικότητας: η πραγματικότητα αναδεικνύεται ως εξαντικειμενευμένη υποκειμενικότητα, και το ΕΓΩ, ο άνθρωπος χάνει την ουσιώδη διάστασή του (μην ξεχνάμε, πως όταν κάνουμε λόγο για τον κρυπτοϋλισμό του Schelling, θα πρέπει να έχουμε υπόψη, ότι προσπαθεί με τρόπο αδέξιο μεν, αλλά όχι όπως ο Hegel παρ' αίτιον, να ενσωματώσει συμβολικά στη φιλοσοφία του της φύσης επίσης τα επιτεύγματα της σύγχρονης φυσικής επιστήμης: τον ηλεκτρισμό, τον μαγνητισμό ως θεμελιώδη νόμο της φύσης κ.λπ. Στην πραγματικότητα όμως, ακριβώς οι φυσικές επιστήμες θεώρησαν τη φυσική φιλοσοφία του Schelling ως έναν ιδεολογικό αντίμαχο, τον οποίο έπρεπε να καταπολεμήσουν).

Στο Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού ο Schelling αναστοχάζεται τη συμβίωση και την ολοκληρώνει. Αυτό που στη φυσική φιλοσοφία εμφανίστηκε ως μια χρονική εκδίπλωση, ως ένα γίγνεσθαι το οποίο άφηνε χώρο για εφήμερες αντιθέσεις, για απρόβλεπτες συγκυρίες, γίνεται μια δομική σχέση, η οποία εκμηδενίζει κάθε δυνατότητα εσωτερικής αποδιάρθρωσης. Με άλλα λόγια: η διαδικαστική μετάβαση από το ασυνείδητο υποκείμενο στη συνείδηση ξεπερνιέται από μια ταυτότητα που είναι αυτή η ίδια υπερ-

βατολογική: η ταύτιση εννοούμενη ως αρμονία, ως πραγματικότητα που έχει ήδη συμφιλιωθεί ενεαυτή. Ακόμη και η τυπική σχέση υποκειμένου και αντικειμένου καταλήγει τελικά εκτός ορίων: ο Schelling ανακαλύπτει την αμοιβαία «αδιαφορία» τους. Χωρώντας από αυτή την αδιαφορία, καταλήγει κανείς στη θεμελιώδη συστηματική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία, όπως στη φύση είναι ήδη ενσωματωμένη η συνείδηση, έτσι και η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου έχει ήδη αναλυθεί εμμενώς στο Απόλυτο. Κυβερνά η απόλυτη ταυτότητα, η «νύχτα στην οποία όλες οι αγελάδες είναι γκρίζες», όπως θα πει ο Hegel.

Αυτό το σύστημα, το οποίο είναι κάτι περισσότερο από ένα σύστημα, μάλλον μια διαρκής ανάπτυξη θέσεων νέων, διαφορετικών, αλλά ποτέ αντιθετικών, μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε ως εξυποκειμενικευμένο σπινοζισμό. Όπως ο Hegel ισχυρίστηκε την αναγκαιότητα να νοήσει το Είναι όχι μόνο – ακολουθώντας εν προκειμένω τον Spinoza – ως υπόσταση, αλλά και ως υποκείμενο, έτσι και ο Schelling αναφέρεται σύμφωνα με τις διατυπώσεις του σε ένα υποκείμενο, χωρεί και αυτός από την μορφική σύνδεση μεταξύ υπόστασης και υποκειμένου. Ωστόσο, τούτο το υποκείμενο είναι ένα Απόλυτο, το οποίο δεν γνωρίζει ούτε περιορισμό ούτε «αναγκαιότητα». Το Απόλυτο δεν αποδέχεται καμία «άρνηση», η οποία θα μπορούσε να το καθορίσει και να το αναγάγει στη σχετικότητα των αντιφάσεων. Επειδή είναι ένα απεριόριστο και άνευ όρων Απόλυτο, συγχρόνως όμως ένα ενιαίο υποκείμενο, επανευρίσκει εαυτό σε μια υποκειμενικότητα, η οποία δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από – τον Θεό.

Στο σύγγραμμα για τον Bruno αναδεικνύεται τελικά η ειδικά διαφορετική ιδιοσυστασία μιας υπερβατολογικότητας, η οποία με μονοσήμαντο τρόπο αφήνει πίσω της την ιδεαλιστική θέση, και γίνεται υπερβατικότητα. Στο σύγγραμμά του *Dell'infinito Universo e Mondi* [1584], ο Bruno είχε επιχειρήσει την καθολικότητα του εμπρόσωπου Θεού, δηλαδή, με την εγελιανή ορολογία, την «αναίρεσή» του. Αντιθέτως, ο Schelling, στρεφόμενος πλήρως στην υπερβατικότητα, μας παρουσιάζει έναν Bruno, ο οποίος οδηγεί την πανθεϊστική καθολικότητα και πάλι πίσω σε έναν εμπρόσωπο Θεό. Ο αρχικός προσανατολισμός του Schelling στον σπινοζισμό διαπερνά την καθολικότητα του Bruno, για να καταλήξει ξανά στην παραδοσιακή νόηση. Σε μια κατοπινή περίοδο θα μιλήσει κανείς για την μετάβαση του φιλοσόφου Schelling στον θεόσοφο Schelling. Στη θεοσοφική προοπτική αντιστρέφεται και πάλι στην άλλη κατεύθυνση η καμπή, η οποία οδηγούσε το Είναι στη νόηση, ε-

παναστατικοποιώντας έτσι την παράδοση. Η νόηση γίνεται και πάλι μια ιδιότητα, αν και η ουσιώδης ιδιότητα, του Είναι. Εδώ βρίσκεται η φιλοσοφική επιστροφή στο παρελθόν. Η εγγενής στον ιδεαλισμό ώθηση του Διαφωτισμού, η ώθηση εκείνη που είχε οδηγήσει στον ενθουσιασμό για την Γαλλική Επανάσταση, εξαφανίζεται. Ωστόσο, αρχικά είχε ενθουσιαστεί και ο Schelling με την Γαλλική Επανάσταση. Χόρεψε και αυτός γυμνός γύρω από το δέντρο της ελευθερίας στο Τύμπινγκεν· ήταν μάλιστα ο πρώτος που μετέφρασε τη Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου στα γερμανικά· αυτό δεν ήταν τίποτε περισσότερο από μια «νεανική αμαρτία». Η επιστροφή του στο παρελθόν απορρίπτει επίσης την κληρονομιά του Kant, για να μεταβεί σε μια ρητά μυστικιστική αντίληψη της πραγματικότητας. Όντως, ο συγκαρινός φιλόσοφος στον οποίο βρισκόταν εγγύτερα ο Schelling, δεν ανήκει στο ρεύμα του ιδεαλισμού: ήταν ο Franz Xavier Baader (1765-1841). Αυτός σχετιζόταν άμεσα με τον μυστικισμό, την Καββάλα και τα οράματα του Jakob Böhme. Απαντούμε ξανά τον γερμανικό μυστικισμό, τούτη τη φορά όμως με καθοριστική σημασία: δεν είναι πλέον απλώς κάποια μυστικιστικά πρότυπα, τα οποία εμπλουτίζουν τον ιδεαλισμό· αλλά είναι ο μυστικισμός, ο οποίος περιβάλλεται με ένα ιδεαλιστικό ένδυμα.

Έχει γίνει μεγάλη συζήτηση γι' αυτή την μετάλλαξη του φιλοσόφου Schelling στον όψιμο θεόσοφο Schelling, όπου όμως τονίστηκαν υπερβολικά τα στοιχεία της ρήξης. Δίχως άλλο, μπορεί κανείς να μιλήσει για μια διαφορά, ωστόσο πολύ σημαντικότερα είναι τα στοιχεία της συνέχειας. Αυτή αναδεικνύεται με αξιοθαύμαστο τρόπο σε ένα επίπεδο, το οποίο φαινομενικά δεν έχει καμία σχέση με την μετατροπή του υπερβατολογικού συστήματος σε καθαρό μυστικισμό: στη γνωσιοθεωρία. Ως γνωστόν, η αφετηρία της φιλοσοφίας του καθαρού Λόγου βρίσκεται στη γνωσιοθεωρία. Αυτό ισχύει τόσο για την κριτική του καθαρού Λόγου, όσο και για την επιστημολογία του Fichte, η οποία βαίνει από την *a priori* συνεπαγωγή των κατηγοριών, αλλά ισχύει και για τη νοητική πορεία του Hegel στη Φαινομενολογία του πνεύματος, η οποία συχνά χαρακτηρίστηκε φαινομενική. Το ουσιώδες βασικό ερώτημα της γνώσης αφορά το εργαλείο και τη μέθοδο, δια των οποίων μπορούμε να γνωρίσουμε την πραγματικότητα. Προς καλύτερη κατανόηση, ας ανακεφαλαιώσουμε συνοπτικά την πορεία του ιδεαλισμού. Όλοι, ο Kant, ο Fichte και ο Hegel, εξετάζουν αυτό το ερώτημα από τη σκοπιά του συνδυασμού ή της αντιπαράθεσης του τρόπου δράσης του Λόγου και της διάνοιας. Ο Kant βλέπει στη διάνοια την ικανότητα πραγματικής γνώσης της πραγματικότητας των φαινομένων· για τον Fichte, ακόμη δε περισσότερο για τον Hegel, η

διάνοια λαμβάνει απέναντι στο Λόγο έναν υποδεέστερο χαρακτήρα: η διάνοια μάς βοηθά να γνωρίσουμε το περατό, το εμπειρικό φαινόμενο· μόνο ο Λόγος μας οδηγεί στη γνώση εκείνου που πραγματικά υπάρχει. Ο Schelling παρουσιάζει τη γνωστική διαδικασία και τη σχέση μεταξύ των μεμονωμένων ανθρώπινων ικανοτήτων με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Δεν ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη σχέση μεταξύ διάνοιας και Λόγου, διότι την θεωρεί ως διαμεσολαβημένη σχέση: ένα εμπόδιο για την αληθινή γνώση. Σύμφωνα με τον Kant η διάνοια γνωρίζει την πραγματικότητα διαμέσου των *a priori* μορφών και κατηγοριών· για τον Fichte η γνώση εκδιπλώνεται μέσα από τη διαρκή διαμεσολάβηση του ΕΓΩ και του ΜΗ ΕΓΩ· ο Hegel, τέλος, μας δείχνει τη διαμεσολάβηση ως ενσάρκωση της ολότητας – αντιθέτως, ο Schelling δεν αρνείται τη λειτουργία της διάνοιας και του Λόγου στη γνωστική διαδικασία, αλλά μάλλον την ισχύ και το αδήριτο της διαμεσολάβησής τους. Η γνώση συλλαμβάνει την πραγματικότητα, το νόημα των πραγμάτων, μόνο μέσα από την υπέρβαση κάθε διαμεσολαβημένης θέσης: στην αμεσότητα της απλής εντύπωσης – τι μεγάλη διαφορά από τη συνεπαγωγή των κατηγοριών, από τις τροπές των αντιφάσεων και των αρνήσεων! Ο άνθρωπος είναι σε θέση να γνωρίζει χωρίς την εργασία της διάνοιας ή την «εργασία της έννοιας» (Hegel), διαμέσου ενός «οργάνου», το οποίο είναι ικανό να συλλάβει άμεσα την αλήθεια. Το όργανο αυτό είναι η «διανοητική εποπτεία». Βεβαίως, η διανοητική εποπτεία είναι μια έννοια κοινή στον γερμανικό ιδεαλισμό, αλλά εδώ τίθεται σε μια τελείως διαφορετική οπτική. Για τον Kant ανήκει στο πεδίο των αντινομιών του Λόγου. Ο Fichte αναγνώρισε στην αμεσότητά της την αφετηρία της αυτοδημιουργικής διαδικασίας της γνώσης, όχι όμως εισέτι την ίδια τη γνώση, ενώ για τον Hegel αυτή ήταν η απεικόνιση της ανικανότητας χρήσης του Λόγου. Επίσης όμως εκτός του ιδεαλισμού η διανοητική εποπτεία είναι μια παράσταση, η οποία διαπερνά τον κόσμο του ρομαντισμού. Αποστρεφόμενη κάθε σχέση με τον ορθολογισμό, η ρομαντική αντίληψη βρίσκει το ειδικό πεδίο της όχι στο Λόγο ή στη διάνοια, όχι στη φιλοσοφία ή στην επιστήμη, αλλά στην τέχνη και την ποίηση. Τούτη δε την ρομαντική αντίληψη, την αμεσότητα της γνώσης του Ωραίου και συνεπώς της ουσίας του Είναι, δεν την βρίσκουμε ενδεχομένως τόσο πολύ στον Novalis, αλλά μάλλον στον «λυρικότερο» ρομαντισμό της γερμανικής λογοτεχνίας, φέρ' ειπείν στον [Joseph von] Eichendorff:

Ήταν, λες κι είχε ο ουρανός
Τη γη στα σιωπηλά φιλήσει,
Κι' αυτή, σ' ένα λουλούδισμα αχνό,

Μέσα σε όνειρο τον είχε προσεγγίσει.*

Η ίδια διανοητική εποπτεία εντοπίζεται και στη φιλοσοφία της θρησκείας, για παράδειγμα στον Schleiermacher. Επίσης στον Schleiermacher η γνώση του Θεού δεν προκύπτει από μια προσπάθεια της διάνοιας ή του Λόγου, αλλά από την άμεση επαφή με τον Θεό, από το Είναι που «βρίσκεται άμεσα στον Θεό». Μόνο όταν υπερβαίνει τα όρια της διάνοιας και τους δομικούς φραγμούς του Λόγου, είναι η νόηση σε θέση να συλλάβει την ουσία των πραγμάτων· και όχι μόνο είναι σ' αυτή τη θέση, αλλά είναι επίσης ικανή να «θεαθεί» τον Θεό – μια καθαρά εσωτερική όραση, με τον εσώτερο οφθαλμό. Πάντα όμως πρόκειται για το εσώτερο, ούτως ώστε ο Schelling δικαίως κατατάσσεται στον γερμανικό ιδεαλισμό.

Ένα πρόβλημα ωστόσο παραμένει άλυτο, ακριβώς αυτό που παλαιόθεν έχει βασανίσει τους φοιτητές της ιστορίας της φιλοσοφίας. Παρόλο που αποτελεί ο ίδιος τμήμα του γερμανικού ιδεαλισμού, ο Schelling παραπέμπει όλο και περισσότερο στην υπερβατική – και όχι πλέον υπερβατολογική – ενότητα μεταξύ του ΕΓΩ και του Θείου, μια ενότητα η οποία στην πραγματικότητα διαφεύγει της αμεσότητας της διάνοιας, όπως και των διαμεσολάβησεων του Λόγου. Ωστόσο, και στον Schelling υπάρχει μια διαμεσολάβηση. Η ικανότητα να βλέπει κανείς την ουσία των πραγμάτων, δεν προσιδιάζει τόσο πολύ στη φιλοσοφία, και δεν αποτελεί ικανότητα της επιστήμης, αλλά διαμεσολαβείται από την τέχνη. Εδώ ξεκινά και η ερμηνεία που ανάγεται στον Engels, και ακολούθως επαναλήφθηκε από τον Lukács, η οποία βλέπει μια τομή μεταξύ του πρώιμου και του όψιμου Schelling· ενός Schelling δηλαδή, ο οποίος αφενός βρίσκεται στη συνήθη σειρά της «κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας» (Engels), αφετέρου όμως μεταβαίνει από τη φιλοσοφική διάσταση στην ποιητική. Ωστόσο, πρόκειται εδώ για μια αβάσιμη ερμηνεία. Στην πραγματικότητα, ήδη κατά την πρώτη περίοδο ο Schelling θεωρούσε την τέχνη ως εργαλείο της αληθινής γνώσης. Ιδιαίτερα δε η έννοια της «διανοητικής εποπτείας» συνδυάζει τις δύο φάσεις, οι οποίες κατά βάση εφάπτονται σε ένα πλαίσιο συνέχειας. Στις *Επιστολές περί δογματισμού και κριτικισμού* του 1795, ο Schelling ισχυρίζεται: «Υπάρχει σε όλους μας μια κρυφή και θαυμαστή ικανότητα, να αποσυρόμαστε από τις εκάστοτε διακυμάνσεις

* Στίχοι από το ποίημα *Mondnacht* (πρώτη δημοσίευση 1837, συμπεριλήφθηκε στη συλλογή *Geistliche gedichte*, 1841): «Es war, als hätt der Himmel / Die Erde still geküßt, / Daß sie im Blütenschimmer / Von ihm nun träumen müsst».

του εσώτερου Εγώ μας, και απεκδυόμενοι ο,τιδήποτε προέρχεται έξωθεν, να θωρούμε με αμετάβλητο τρόπο το Αιώνιο εντός μας» (*Sämtliche Werke* I, 242· εδώ εμφανίζεται και πάλι το «sub specie aeternitatis» [υπό τη σκοπιά της αιωνιότητας] του Spinoza). Βεβαίως, στην δεύτερη φάση η θρησκεία προστίθεται στην τέχνη. Εάν ωστόσο διαβάσει κανείς τα σπαράγματα του Schelling για τη θρησκεία, θα διαπιστώσει σύντομα, ότι η μυστικιστική σύνθεσή του με τον άνθρωπο και τον Θεό είναι ένα καλλιτέχνημα· δεν πρόκειται εδώ συνεπώς για μια θεολογική πράξη, η οποία ως τέτοια θα παρέμενε ορθολογική. Επίσης η έννοια ενός προσωποποιημένου Θεού συνδυάζεται με το καλλιτέχνημα. Όπως η τέχνη είναι μια προφανής εκδήλωση του Θεού, έτσι ο Θεός αποδεικνύεται συγχρόνως ως υπέρτατος καλλιτέχνης, ως απόλυτος ποιητής.

Αυτό οδηγεί τον Schelling πίσω στην φιλοσοφική παράδοση, η οποία είχε προηγηθεί του υπερβατολογικού ιδεαλισμού. Ενώ στον ιδεαλισμό είτε του Fichte είτε του Hegel είδαμε την αναίρεση του εμπειρικού υποκειμένου στο Απόλυτο, διαπιστώνουμε στον Schelling ένα «ναυάγιο», την μετάφραση του προπατορικού αμαρτήματος με φιλοσοφικούς όρους: ο άνθρωπος δεν καταλήγει στο Απόλυτο, αλλά αποκόπτεται αμαρτάνων από τον Θεό, και πρέπει να ξαναβρεί την ειρήνη του με τον Θεό. Δεν πρόκειται μόνο για μια επιστροφή η οποία εγκαταλείπει τον ιδεαλισμό, αλλά για μια επιστροφή η οποία ανακαλεί το Διαφωτισμό επίσης σ' αυτό το σημείο, ανακτώντας την φιλοσοφική αξιότητα της πίστης. Βαίνοντας από την αδιαφορία ταυτότητα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, βρίσκει την διαφοροποιημένη μεν, αλλά απόλυτη ειρήνη μεταξύ του ανθρώπου, που έχει γίνει και πάλι δημιουργήμα, και του Θεού, που έχει γίνει και πάλι Δημιουργός.

Η ρήξη με το Διαφωτισμό – μια επιστροφή στο παρελθόν, η οποία στον Schelling δεν είναι πολιτικής αλλά πολιτισμικής χροιάς – φαίνεται ακόμη σαφέστερα υπό μια άλλη οπτική, εκείνη του συνδυασμού τέχνης και γνώσης. Εάν υπάρχει μια σφιχτή σύνθεση μεταξύ της άμεσης θέασης της αλήθειας και του καλλιτεχνήματος, και εάν αυτή η σύνθεση εντάσσεται στην θρησκευτική αμεσότητα, τότε διατυπώνεται το ερώτημα, ποιος λοιπόν είναι σύμφωνα με τον Schelling ικανός να επιτελέσει αυτό το χειρισμό, ποιος δηλαδή θα ήταν το υποκείμενο της διανοητικής εποπτείας. Επίσης εδώ δεν διαφέρει ο δεύτερος Schelling από τον πρώτο. Σε αντίθεση με τον Kant, τον Fichte ή τον Hegel, δεν είναι πλέον ο επιστήμονας ή ο φιλόσοφος εκείνος που προωθεί τη γνώση, αλλά η ιδιοφυΐα. Η ιδέα της ιδιοφυΐας ως του μονα-

δικού φορέα της γνώσης αντιφάσκει βαθύτατα με αυτό που μπορεί να οριστεί ως επίτευγμα της νεωτερικής φιλοσοφίας: την κοινότητα της γνώσης, τη γνώση ως ικανότητα καθενός – είτε υπό την προοπτική ενός «φυσικού δικαίου» είτε υπό την προοπτική του Διαφωτισμού. Ο Diderot έκανε λόγο για την αναγκαιότητα «να διδαχτεί ο λαός να μαθαίνει»· ο Kant και ο Hegel αντιλήφθηκαν τη γνώση ως μια γνώση κοινή για όλους. Ο Schelling, αντιθέτως, περιορίζει τη γνώση στην ιδιοφυΐα: μόνο η ιδιοφυΐα είναι ικανή να «θε-αθεί» διανοητικά. Η θέση αυτή, η οποία αποκλείει τους συνηθισμένους ανθρώπους από τη γνώση της αλήθειας, οδηγεί σ' αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί γνωσιοθεωρητική αντίληψη της ελίτ.

Η διαλεκτική, τα ιστορικά άλματα και οι συγκρούσεις της, φαίνεται πως πλήττουν τον ίδιο τον γερμανικό ιδεαλισμό. Ξεκινώντας από τον Kant, τρόπον τινά έναν γνήσια διαφωτιστικό ορθολογιστή, ο ιδεαλισμός περνά στον Fichte και στο Σύστημα του Λόγου, και επιτυγχάνει με τον Hegel τον «πανλογισμό», ο οποίος επιπλέον εμπεριέχει μια ριζική περιφρόνηση κάθε φιλοσοφίας, η οποία βασίζεται σε αισθήματα αντί σε ορθολογικότητα. Αλλά στον Schelling ο ιδεαλισμός μεταστρέφεται σε ρητό ανορθολογισμό. Αυτό δεν σημαίνει, ότι τάχα ο ιδεαλιστικός ορθολογισμός ήταν μόνο ένας αφηρημένος και ψυχρός Διαφωτισμός. Ο Hegel, ο οποίος θέτει τον Λόγο απόλυτα, δεν αποκλείει παρόλ' αυτά την περιπάθεια: «Δεν υπάρχει τίποτε μεγάλο στην ιστορία, που να μην έγινε με πάθος»·* ο δε Fichte, με όλη την ορθολογιστική τροπή του, ήταν στην πραγματικότητα κυριευμένος από το πάθος του Λόγου. Στον Schelling, αντιθέτως, βρίσκουμε μια περιπάθεια χωρίς ορθολογικότητα. Και αυτό είναι, κατά την άποψή μου, ένας από τους λόγους για την ιστορική σημασία του και ένα κίνητρο της επικαιρότητάς του.

Στην κατακλείδα θα πρέπει να γίνει λόγος για τη σημασία της γερμανικής φιλοσοφίας για την κουλτούρα και την κοινωνία της Ευρώπης. Πρόκειται για θεωρητικές δυνάμεις, οι οποίες τελικά γέννησαν πολιτικά κινήματα. Ως γνωστόν, υπάρχει μια εγελιανή Δεξιά και μια εγελιανή Αριστερά· έχουμε ένα ρεύμα, το οποίο φτάνει από τον Kant μέχρι τον Karl Popper. Το ίδιο ισχύει όμως και για τον Schelling. Η φιλοσοφία του βρίσκει σήμερα κάποια απήχηση, όχι όμως μόνο πολιτισμική, αλλά και με τη μορφή μια ανησυχητικής

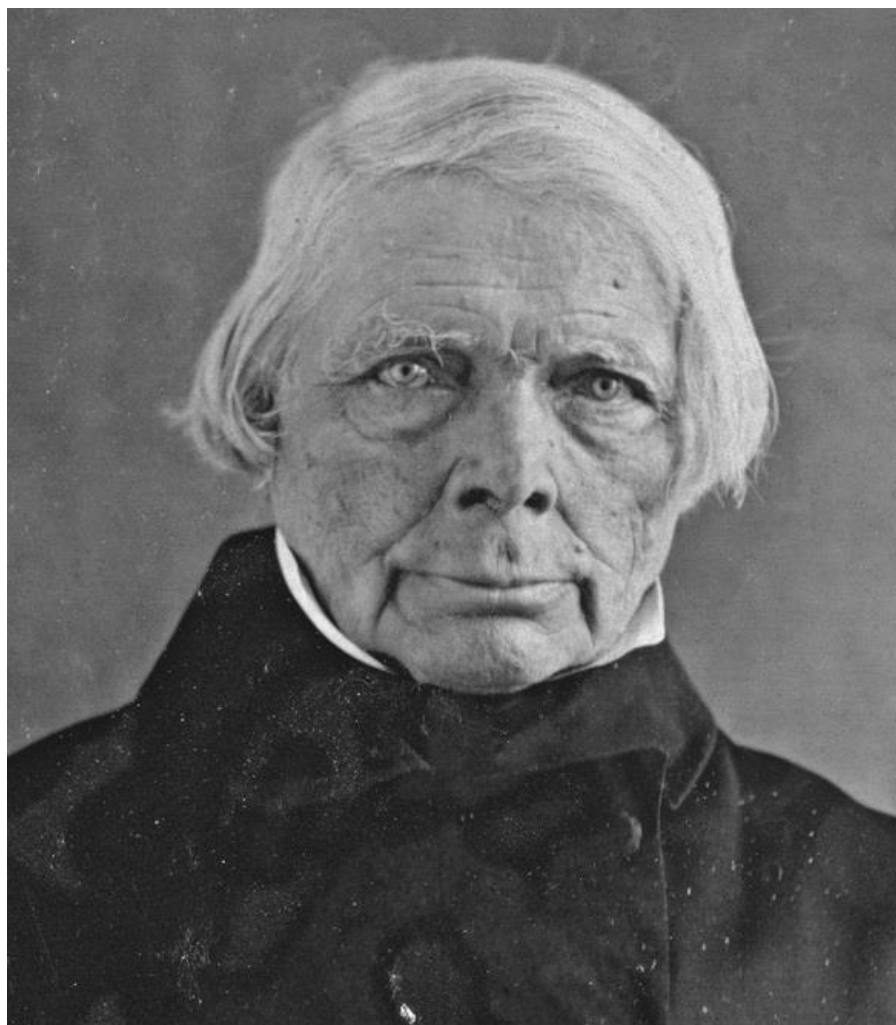
* Ρήση από την παρ. 474 της Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών.

άρνησης της ορθολογικότητας, η οποία προσιδιάζει σε πολλά πολιτικά και φιλοσοφικά κινήματα. Ο υπαρξισμός έχει συμβάλλει επίσης σ' αυτό το ξέσπασμα της ανορθολογικότητας, παρόλο που θα ήταν σωστό να διακρίνουμε τις διάφορες εκδοχές του: ο Jaspers δεν σκέφτεται όπως ο Heidegger, ενώ ο Sartre ανακαλύπτει στην Κριτική του διαλεκτικού Λόγου ξανά τον ορθολογισμό. Υπάρχει μια άλλη, εντελώς διαφορετική και καλοθεμελιωμένη σκοπιά της κριτικής του Λόγου: η κριτική θεωρία της «Σχολής της Φραγκφούρτης», και η από πλευράς της άρνηση του εργαλειακού Λόγου. Μια θεωρία που στρέφεται στο καυτό πρόβλημα της σύγχρονης επιστήμης: τη χρήση του Λόγου ως εργαλείου γνώσης όπως και πράξης για το σκοπό της εξουσίας, την έρευνα και την τεχνική πρόοδο, οι οποίες δεν αντιμετωπίζουν το πρόβλημα των συνεπειών τους. Ωστόσο, στο πολιτισμικό τοπίο του σήμερα υπάρχει ένα πολυσχιδές κίνημα, το οποίο τείνει να υποβαθμίσει το Λόγο ως τέτοιο στον απλώς εργαλειακό Λόγο, για να ανοίξει το δρόμο για την πρωτοκαθεδρία της ανορθολογικότητας: την πρωτοκαθεδρία της αμεσότητας, του αισθήματος, της μανιακής ευθιξίας χάριν αυτής της ιδίας. Ας μην ξεχνάμε, πως δίπλα στον εργαλειακό Λόγο υπάρχει και μια εργαλειοποίηση του αισθήματος για το σκοπό της εξουσίας. Σε κάθε περίπτωση, σίγουρα δεν είναι το αίσθημα, αλλά ο Λόγος η δύναμη εκείνη που μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση την ισχύ συγκεκριμένων συστημάτων καταναγκασμού της κοινωνικής αναπαραγωγής. Και ακριβώς γι' αυτό το λόγο επισύρει εχθρικές συμπεριφορές απέναντί του.

Ξεκίνησα με τον Kant και θα κλείσω με τον Hegel τον κύκλο του γερμανικού ιδεαλισμού, ο οποίος προασπίζει το δικαίωμα του ανθρώπινου Λόγου. Στον Πρόλογο στη Φιλοσοφία του δικαίου του 1820 (Φιλ. Δ., VII, 11 κ.ε.) ο Hegel αποκρούει την προσπάθεια να αποδοθεί στο αίσθημα «αυτό που αποτελεί την υπερχλιετή εργασία του Λόγου και της διανοίας του», και αφήνοντας τη γνώση να συντήκεται «στο χυλό της 'καρδιάς, της φιλίας και του ενθουσιασμού'». Για το σκοπό αυτόν παραπέμπει (από μνήμης και όχι εντελώς σωστά) στα λόγια του Μεφιστοφελή από τον Φάουστ του Goethe. Ο Μεφιστοφελής είναι όντως «μια καλή αυθεντία», η οποία γνωρίζει τι είναι γνώση, η οποία γνωρίζει τα μέσα και τους τρόπους που φέρνουν τους ανθρώπους σε απόγνωση και οδηγούν στην Κόλαση. Σε έναν φοιτητή που ζητά συμβουλή, ο Μεφιστοφελής απαντά:

Για λογική και για επιστήμη νιώσε συ καταφρόνια,
τούτα που' ναι του ανθρώπου η δύναμη η υψηλή, η αιώνια –
Για το χαμό του κι αν ο Διάβολος δεν φρόντιζε,

Μόνος του τον εαυτό του αυτός θα καταπόντιζε!».*



Friedrich Wilhelm Joseph Schelling-1848 (Δαγκεροτυπία)

* Στίχοι 1855-56 και 1866-67 από τον Φάουστ (μετ. Κ. Σαμέλης, Διώνη, Αθήνα, 2006). Ο Μεφιστοφελής δεν απευθύνει αυτά τα λόγια στον πρωτοετή φοιτητή που έχει έρθει στο γραφείο του καθηγητή Φάουστ για συμβουλή, αλλά αποτελούν περιεχόμενο του δικού του μονολόγου, αφού έχει συνάψει τη συμφωνία με τον Φάουστ (ο οποίος έχει αποχωρήσει), και πριν δεχτεί ο ίδιος τον φοιτητή, υποδύομενος τον καθηγητή.

Βιβλιογραφία

Immanuel Kant (1724-1804)

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [die als Wissenschaft wird auftreten können], 1783

Critik der reinen Vernunft, 1781 (A) 1787 (B)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785

Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen, 1785

Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berlinische Blätter I, 1797

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793

Zum ewigen Frieden, 1795

Der Streit der Fakultäten, 1798.

Nachgelassene Schriften, επιμ. Hartenstein, 1838 κ.ε., τόμ. VIII

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792

Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische. Revolution, 1793

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794

Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung, 1798

Appellation an das Publikum [gegen die Anklage des Atheismus], 1799

Die Bestimmung des Menschen, 1800

Der geschlossene Handelsstaat, 1800

Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1801

Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, 1801

Darstellung der Wissenschaftslehre, 1801

Über das Wesen des Gelehrten [und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit] 1806

Die Staatslehre [oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche], 1813

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1830)

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801

Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der. Subjektivität,
1802

Phänomenologie des Geistes, 1807

Wissenschaft der Logik, Erster Teil 1812

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817

[Grundlinien der] Philosophie des Rechts, 1821

System der Philosophie, 1830

Über die englische Reformbill, Allgemeine preußische Staatszeitung,
1831

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1838 (μεταθανάτια έκδοση)

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833 (μεταθανάτια έκδοση)

Vorlesungen über die Ästhetik, 1835 (μεταθανάτια έκδοση)

Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854)

Gesammelte Werke in 14 Bänden, 1856 κ.ε.

Max Stirner

Der Einzige und sein Eigentum, 1845

Wilhelm Windelband

Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1891

Διαφωτισμός και Δημοκρατία:
ο Condorcet, ο Robespierre
και το Σύνταγμα του 1793

Φρέντυ Σταϊνχάουερ*

Το γαλλικό Σύνταγμα του 1793 κατέχει μια ιδιαίτερη θέση στην πολιτική ιστορία. Πρώτο δημοκρατικό σύνταγμα της Γαλλίας και δεύτερο της νεωτερικότητας, μετά από αυτό των Η.Π.Α. του 1787-88, το κείμενο αυτό, το πιο καινοτόμο και δημοκρατικό από όλα τα συντάγματα της επαναστατικής περιόδου, δεν εφαρμόστηκε βέβαια ποτέ. Επισκιάστηκε δε από το Θερμιδωριανό σύνταγμα του 1795 (έτους ΙΙΙ), το οποίο και αποτέλεσε υπόδειγμα για αρκετές χώρες της Ευρώπης.¹ Οι ρηξικέλευθές του διατάξεις προκάλεσαν, ωστόσο, τη διαχρονική προσοχή αρκετών ριζοσπαστών πολιτικών στοχαστών και νομικών, από τον Ρήγα Φεραίο ως τους σοβιετικούς συνταγματολόγους των δεκαετιών 1920-1930, ενώ προσελκύουν το ενδιαφέρον ακόμα και στις μέρες μας.²

* Επίκουρος καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης.

¹ Jacques Godechot, *La grande nation*, Aubier Montaigne, Παρίσι 1983, σ. 331 κ.ε.

² Πρβλ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης, *Ρήγας Φεραίος*. Εκδ. Βουλής των Ελλήνων, Αθήνα, 1998· Bernard Chantebout, *Droit constitutionnel et science politique*. 7^η έκδ. Armand Colin, Παρίσι 1986· Miguel Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος. Ο Μαρξ και η μακιαβελική στιγμή*. Μτφ. εισ. Β. Ιακώβου, Στάσει εκπίπτοντες, Αθήνα 2019.

Ο λόγος αυτού του ενδιαφέροντος έγκειται σαφώς στο ότι το σύνταγμα του 1793, στην προμετωπίδα του οποίου βρίσκουμε μια Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη (όπως και στα συντάγματα του 1791 και του 1795), ιδρύει στην πραγματικότητα ένα λαοκρατικό πολίτευμα, το οποίο έχει χαρακτηριστεί από τους συνταγματολόγους ως μια μορφή ημι-άμεσης δημοκρατίας.³ Αλλά το κείμενο διαθέτει ταυτόχρονα και ένα φιλοσοφικό ενδιαφέρον, καθώς συνιστά μια άμεση σύνδεση της Επανάστασης με τον ώριμο γαλλικό Διαφωτισμό. Πράγματι, ο κύριος νομοθέτης της Α΄ Γαλλικής δημοκρατίας είναι ο μαθητής και ακόλουθος των D'Alembert, Voltaire και Turgot, μαρκήσιος του Condorcet, ως πρόεδρος της Επιτροπής συντάγματος της Συμβατικής Εθνοσυνέλευσης και κύριος συντάκτης του κειμένου. Τέλος, η ιστορία του έχει και ένα καθαρά πολιτικό ενδιαφέρον, καθώς η τελική του μορφή, αυτή που υπερψηφίστηκε από τη Συμβατική στις 24 Ιουνίου 1793, φέρει την σφραγίδα των Ιακωβίνων και των Ορεινών, των ριζοσπαστικότερων μερίδων της Γαλλικής επανάστασης. Τέλος, στο επίπεδο την πολιτικής νομιμοποίησης, είναι το πρώτο συνταγματικό κείμενο που υποβάλλεται σε δημοψήφισμα, τον Ιούλιο της ίδιας χρονιάς, με τη συμμετοχή όλων των πολιτών –άλλη μια ριζική καινοτομία.

Γιατί όμως αυτή η ιστορική συνάντηση του διαφωτισμού με την δημοκρατία δεν έχει εξερευνηθεί περισσότερο; Γιατί αυτή η πολιτική παρακαταθήκη του διαφωτισμού απορρίπτεται μάλιστα από εκείνους που τον επικαλούνται συχνότερα, ενώ ταυτόχρονα οι ιδέες του εργαλειοποιούνται ανενδοίαστα στη σύγχρονη συγκυρία;⁴ Σε αυτό συνδράμουν, δίχως άλλο, μια σειρά από λόγοι. Από την μια το Σύνταγμα αυτό φέρει την σφραγίδα των Ιακωβίνων, άρα ανήκει, σύμφωνα με την –ακόμα πολιτικά κυρίαρχη– ρεβιζιονιστική σχολή του François Furet, στην προϊστορία του «ολοκληρωτισμού».⁵ Ωστόσο, σύγχρονοι συνταγματολόγοι όπως ο Κώστας Χρυσόγονος, παρόλο που το θεωρούν «ακραφινώς» δημοκρατικό, δεν μπορούν παρά να τονίσουν την καινοτομία των διατάξεών του.⁶

³ Πρβλ. Chateaubout, ό.π., σ. 183.

⁴ Dan Hind, *Ποιος απειλεί τον Διαφωτισμό;* Μτφ. Γ. Αβραμίδης, Γ. Αυγέρης, Επ. θεώρηση Σ. Μαρκέτος, Εκδ. Θύραθεν, Αθήνα 2008.

⁵ «Οι μπολσεβίκοι είχαν Ιακωβίνους προγόνους και οι Ιακωβίνοι είχαν κομμουνιστικές προϋδεάσεις», François Furet, *Penser la Révolution française*. Gallimard, Παρίσι 1978, σ. 20. Για τη θέση του Furet στην ιστοριογραφία της γαλλικής Επανάστασης βλ. Michel Vovelle, «Η ιστοριογραφία της γαλλικής επανάστασης πριν την διακοσιαετηρίδα» στο *Επαναστάσεις (1776-1830). Σύγχρονες ιστοριογραφικές προσεγγίσεις*. Θεωρία και Μελέτες Ιστορίας 22, Ε.Μ.Ν.Ε. Μνήμων, Αθήνα 2021, σ. 25-70.

⁶ Κώστας Χρυσόγονος, *Το κράτος ως μορφή οργάνωσης των ανθρώπινων κοινωνιών*. Εκδ. Σάκκουλα, 2η έκδοση, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2020, σ. 443.

Από την άλλη, σε μια σειρά από θεωρήσεις αυτή η κρίσιμη στιγμή συνάντησης του διαφωτισμού με την δημοκρατία απλώς παραλείπεται. Έτσι, σε σημαντικές μεταπολεμικές αποτιμήσεις του αιώνα των φώτων, ο Διαφωτισμός είτε καθίσταται υπεύθυνος, λόγω του εγγενούς ουτοπισμού του, για έναν μόνιμο εμφύλιο πόλεμο, όπως αποφαίνεται ο ντεσιζιονιστής Reinhart Koselleck⁷ είτε, στο μέτρο που η πρόοδος μεταβάλλεται σε μύθο, θεωρείται πως βρίσκεται σε μια τροχιά αυτοκαταστροφής, όπως δηλώνουν οι μαρξιστές Max Horkheimer και Theodor Adorno.⁸ Αλλά παρά τις όποιες κριτικές που του έχουν απευθυνθεί, ο Διαφωτισμός παραμένει το κανονιστικό θεμέλιο του νεωτερικού πολιτισμού, και έτσι ένα αναπόφευκτο σημείο -τουλάχιστον στον ερμηνευτικής- αναφοράς.⁹

Σαφώς, η σχέση μεταξύ του διαφωτισμού και της νεωτερικής πολιτείας δεν είναι μονοδιάστατη. Ένα πρώτο πρόβλημα είναι πως οι «φιλόσοφοι», στην πλειοψηφία τους και με την αξιοσημείωτη εξαίρεση του Rousseau, παραμένουν προσκολλημένοι στην απόλυτη μοναρχία, αλληλογραφώντας, για παράδειγμα, με τους φωτισμένους δεσπότες του 18^{ου} αιώνα, ενώ, όταν ενδιαφέρονται για τις μεταρρυθμίσεις, συνήθως τάσσονται με το πλευρό του μονάρχη. Χαρακτηριστικές εδώ είναι η στάση του Voltaire ενάντια στα παρλαμέντα κατά το βασιλικό πραξικόπημα του Maupeou το 1770 και η σχέση του Diderot με την Μεγάλη Αικατερίνη. Γενικά οι διαφωτιστές βασίζονται, για την επιτυχία του προγράμματός τους, στους απόλυτους μονάρχες.¹⁰ Ωστόσο, η συνάντηση διαφωτισμού-μοναρχίας φτάνει σε αδιέξοδο κατά την υπουργική θητεία του διαφωτιστή Turgot στα 1774-1776. Ένα δεύτερο πρόβλημα είναι πως, πριν το 1776 και την κήρυξη της Αμερικάνικης Επανάστασης, η δημοκρατία θεωρείται ασύμβατη αφενός με τα μεγάλα έθνη, και αφετέρου -και άμεσα σε σχέση με την πρώτη πτυχή- με την αρχή της αντιπροσώπευσης.¹¹

Τέλος, καίριες μορφές της επανάστασης που ενέπνευσαν διαχρονικά τον ριζοσπαστισμό, όπως ο Robespierre, απαξίωσαν την συμβολή των διανοούμενων στην επανάσταση:

Γενικά, οι άνθρωποι των γραμμάτων ατιμάστηκαν στην επανάσταση αυτή... Πολέμησαν την επανάσταση, από τη στιγμή που φοβήθηκαν πως αυτή εξύψωνε το λαό πάνω από όλες τις επιμέρους ματαιοδοξίες.

⁷ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*. Suhrkamp, Φρανκφούρτη/Μ. 1976.

⁸ Max Horkheimer - Theodor Adorno, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Μτφ. Α. Αναγνώστου, Επίμ. Κ. Ψυχοπαίδης. Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 22.

⁹ Antoine Lilti, *L'héritage des Lumières*. EHESS, Gallimard, Seuil, Παρίσι 2019, σ. 18-19.

¹⁰ Philippe Raynaud, *Trois révolutions de la liberté: Angleterre, Amérique. France*. Presses Universitaires de France, Παρίσι 2009, σ. 213.

¹¹ Raynaud, *ό.π.*, σ. 244.

Οι μεν χρησιμοποίησαν το πνεύμα τους για να διαφθείρουν τις ρεπουμπλικανικές αρχές και να εκμαυλίσουν την κοινή γνώμη, πουλήθηκαν στις φράξιες και στο κόμμα των Ορλεανιστών. Οι δε κλείστηκαν σε μια δειλή ουδετερότητα... Άνθρωποι μικροί και μάταιοι, κοκκινίστε, εάν αυτό σας είναι δυνατόν. Τα θαύματα που κατέστησαν την εποχή αυτή αθάνατη έγιναν δίχως εσάς και παρά την αντίθεσή σας.¹²

Οστόσο, μια διερώτηση της πολιτικής φιλοσοφίας που θα σταματούσε σε αυτά, θα παρέλειπε το ουσιώδες: δηλαδή ότι το Σύνταγμα του 1793 συνιστά ταυτόχρονα σταθμό στην συνταγματική ιστορία και επίδικο μιας σύγκρουσης εντός των διάφορων τάσεων και ρευμάτων του επαναστατικού Διαφωτισμού, στην πρώτη μείζονα προσπάθεια πρακτικού καθορισμού, δηλαδή θέσμισης, μιας δημοκρατικής πολιτείας.¹³ Αυτή ακριβώς η διαδικασία, τόσο της συνάντησης του Διαφωτισμού με τη δημοκρατία όσο και των τριβών στο εσωτερικό του επαναστατικού ριζοσπαστισμού θα αποτελέσει τον πυρήνα της μελέτης αυτής.

Έτσι, υιοθετώντας μια προσέγγιση που επιδιώκει να αποφύγει, όσο είναι δυνατόν, τα προβλήματα μιας εκ των υστέρων θεώρησης, θα δούμε στο σύνταγμα αυτό μια καταστατική περίπτωση διαπλοκής θεωρίας και πράξης. Θα εξετάσουμε, έτσι, την συνταγματική πράξη όχι αφηρημένα αλλά ως κόμβο στο πολιτικό γίγνεσθαι, σχετιζόμενο δηλαδή αφενός, με συγκεκριμένα ζητήματα που θέτουν οι πρακτικές, δηλαδή ιστορικοκοινωνικές συνθήκες, αφετέρου εξαρτώμενο από τους διαθέσιμους πνευματικούς πόρους, δηλαδή τις υπάρχουσες θεωρητικές προσεγγίσεις. Η επιμονή στη διαπλοκή συμβάντων, ιδεών και λόγων με τα πραγματικά προβλήματα που αντιμετωπίσαν οι δρώντες της επαναστατικής διαδικασίας -ή του επαναστατικού συμβάντος-, στοχεύει στην αποφυγή ορισμένων από τους κινδύνους των αναγωγισμών, που αποστειρώνουν τα μαθήματα του παρελθόντος καθηλώνοντάς τα οριστικά εκεί, ως αναγκαία αλλά ανεπαρκή προαπαιτούμενα του παρόντος.

Θα εκκινήσουμε, λοιπόν, από το ιστορικο-φιλοσοφικό επίπεδο, καθώς αντιμετωπίζουμε εδώ ένα μείζον πρόβλημα της ιστορίας των ιδεών, αυτό της σχέσης του Διαφωτισμού με τη νεωτερική πολιτεία, ή της πολιτικής φιλοσοφίας, θέτοντάς το με καντιανούς όρους, της διαμόρφωσης των όρων που θέτει ο ορθός λόγος, ώστε να δύναται να προβεί στην πολιτική του αυτοπραγμάτωση. Στη συνέχεια, θα περάσουμε σε μια σύντομη επισκόπηση των

¹² Maximilien Robespierre, «Λόγος στη Συμβατική Εθνοσυνελευση, 7 Μαΐου 1794» στο Μαρά, Σεν-Ζιστ, Ροβεσπιέρος: Κείμενα. Επιλ. Μτφ. Προλ. Μ. Βερέττας, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1989, σ. 269, τροποποιημένη μετάφραση.

¹³ Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas*. Princeton University Press, Πρίνστον, 2014, σ. 346.

κύριων διατάξεων του συντάγματος αυτού και της Διακήρυξης που το προλογίζει, τονίζοντας εκείνες που διασφαλίζουν τον λαοκρατικό του χαρακτήρα. Ακολούθως θα τονίσουμε ορισμένες βασικές αδυναμίες του, όπως τις ανέδειξαν οι αντίπαλοί του και η μετέπειτα πολιτειακή εμπειρία. Τέλος θα επισημάνουμε και θα σχολιάσουμε τις κύριες τροποποιήσεις που επέφερε στο αρχικό σχέδιο η Επιτροπή που σύστησε η εκκαθαρισμένη από τους Γιρονδίνους Συμβατική Εθνοσυνέλευση, υπό την επίδραση του Robespierre και της Επιτροπής Δημόσιας Σωτηρίας (Comité de Salut Public). Συνδυάζοντας στοιχεία της μεθόδου ανάλυσης της πολιτικής φιλοσοφίας της σχολής του Κέμπριτζ¹⁴ και ενοράσεις της ιστορίας των ιδεών του Koselleck¹⁵ θα ισχυριστούμε, εν κατακλείδι, πως μια εστίαση στο συγκεκριμένο κείμενο, το πρώτο δημοκρατικό σύνταγμα της Γαλλίας, το Σύνταγμα του 1793 δύναται να καταδείξει α) τον ριζοσπαστικό χαρακτήρα του ώριμου Διαφωτισμού β) τις δυναμικές που εμπεριέχει η ριζοσπαστική αστική σκέψη και γ) τα όρια που αυτή θέτει, ήδη από τις ιστορικές της απαρχές. Τέλος, θα αμφισβητήσουμε την κατηγορία του «ολοκληρωτισμού» της σκέψης αυτής, συνοψίζοντας τα καίρια στοιχεία που καταδεικνύουν τον ουσιαστικά δημοκρατικό - αλλά και ίσως ουτοπικό - χαρακτήρα της.

1) Διαφωτισμός, επανάσταση, δημοκρατική πολιτεία: οι καίριες ορίζουσες μιας σχέσης

Η σχέση που συνδέει το Διαφωτισμό με τη Δημοκρατία δεν είναι μια σχέση αμιγώς θεωρητική αλλά εμπεριέχει και μια ισχυρή διάσταση εμπειρίας. Έτσι ο Διαφωτισμός συνδέεται με τη δημοκρατία ή μάλλον με το καθεστώς που αποκλήθηκε *république* ή *republic* το οποίο δύναται να αποδοθεί και ως *πολιτεία* και το οποίο στη σημερινή του μορφή ονομάζεται αβασίλευτη κοινοβουλευτική δημοκρατία, με την διαμεσολάβηση των τριών μεγάλων επαναστάσεων που διανοίγουν ιστορικά την εποχή της νεωτερικότητας. Αφήνοντας την περίπτωση της Αγγλίας, μιας κοινοβουλευτικής μοναρχίας που δεν παρήγαγε, αυστηρώς ειπείν, ένα σύνταγμα, τόσο το σύνταγμα των Η.Π.Α. του 1787, όσο και το πρώτο σύνταγμα της Γαλλίας του 1791, που αρθρώνει τις αρχές της μετριοπαθούς συνταγματικής μοναρχίας, διέπονται από τις αρχές του φυσικού δικαίου, της νομικής θεωρίας που έθεσε τις αρχές του ατομικισμού και του υποκειμενικού δικαίου στα θεμέλια της έννομης τάξης.¹⁶ Αυτές δε οι επαναστάσεις, ιδιαίτερα η δεύτερη, έθεσαν τις βάσεις

¹⁴ Quentin Skinner, *Τα θεμέλια της νεότερης πολιτικής σκέψης*. Μτφ. Μ. Σαρηγιάννης, Επ. Θεώρηση Σ. Μαρκέτος, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2005.

¹⁵ Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Surhrkamp, Φρανκφούρτη/Μ. 1979.

¹⁶ Βλ. ενδεικτικά τα θεμελιώδη Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*. PUF, Παρίσι 2003 και Harold J. Berman, *Law and Revolution II, The Impact of*

για την πολιτική νεωτερικότητα και το νομικό δόγμα της κατίσχυσης των δικαιωμάτων του ανθρώπου.¹⁷

Ωστόσο, στη Γαλλία, καθώς εξελισσόταν η διαδικασία της σύγκλησης της Συνέλευσης των τάξεων και των διαδοχικών Εθνοσυνελεύσεων από το 1789 ως το 1792, η διασάφηση της αναδυόμενης έννοιας της εθνικής κυριαρχίας απαιτούσε την επίλυση δύο διαφορετικών ζητημάτων για τα οποία η λύση δεν μπορούσε να είναι ενιαία. Το πρώτο ζήτημα αφορούσε την αληθινή φύση της ανεξάρτητης πολιτικής ταυτότητας του έθνους, ενώ το δεύτερο τη σχέση μεταξύ αυτής της πολιτικής ταυτότητας και τις αξιώσεις της εθνικής αντιπροσώπευσης. Οι απαντήσεις στα ζητήματα αυτά αναζητήθηκαν στους θεωρητικούς πόρους της εποχής. Στις απαρχές της επανάστασης, τρία ρεύματα πολιτικής φιλοσοφίας ήταν διαθέσιμα στους Γάλλους, ενώ ένα τέταρτο παρέμενε ενεργό αλλά λανθάνων: 1) η κλασική θεωρία της απόλυτης μοναρχίας, με κύριο εκφραστή τον Bossuet, 2) η θεωρία της μετριασμένης, κατά το αγγλικό πρότυπο, μοναρχίας, με κύριο εκφραστή τον Montesquieu, και 3) η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, εντός της οποίας τοποθετείται και ο Rousseau.¹⁸ Μια τέταρτη παράδοση ήταν αυτή της φυσιοκρατίας, της οποίας, ωστόσο, το πολιτικό σκέλος, το πολίτευμα της «νόμιμης δεσποτείας», είχε απαξιωθεί ήδη από την δεκαετία του 1770.¹⁹ Παρ' όλα αυτά, η φυσιοκρατία παρουσίαζε το πολιτικό σώμα τόσο ως ενιαίο όσο και ως αλληλεξαρτώμενο, μέσω των οικονομικών λειτουργιών, ενώ, όπως και μετά από αυτήν ο Adam Smith, απέρριπτε την ύπαρξη των προνομιούχων τάξεων και του νομοταξικού συστήματος.²⁰

Έτσι, για να απαντήσουν στο ζήτημα της πολιτικής ταυτότητας, οι επαναστάτες ακολούθησαν τον Rousseau και τους φυσιοκράτες διαλύοντας τη

Protestant Reformations on the Western Legal Tradition. Harvard University Press, Χάρβαρντ (Μασσ.) 2006.

¹⁷ Κώστας Δουζίνας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*. Μτφ. Η. Νικολούδης, Εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2006, σ. 131.

¹⁸ Michel Baridon, «Le mouvement scientifique et la problématique des droits de l'homme.» *Dix-Huitième Siecle* 22, 1990, σ. 329.

¹⁹ Για τη φυσιοκρατία ενδεικτικά βλ. εκτός από το, ακόμα αξεπέραστο, έργο του Georges Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (1756- 1770)*, Félix Alcan, 2 τόμοι, Παρίσι 1910 (διαθέσιμο στο www.gallica.bnf.fr), το πιο πρόσφατο του Arnaud Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, CNRS Éditions, Παρίσι 2011. Για την επίδρασή της, βλ. Michael Sonenscher, *Before the Deluge: Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution*, Princeton University Press, Πρίνστον και Οξφόρδη 2007.

²⁰ Baridon, ό.π., σ. 232. Το νομοταξικό σύστημα στηρίζεται στην ύπαρξη νομοκατεστημένων τάξεων, δηλαδή νομικά διακεκριμένων κοινωνικών ομάδων, όπως οι ευγενείς, οι εκκλησιαστικοί και η «Τρίτη τάξη», με διαφορετικά έννομα δικαιώματα και υποχρεώσεις.

νομοταξική διάταξη του παλαιού καθεστώτος σε μια πλειάδα ατόμων και μετά ανασυνθέτοντας την εθνική πολιτική ύπαρξη στη βάση της συμμετοχής των επιμέρους ατόμων στην κοινή κυριαρχία, εκλαμβάνομενη ως έκφραση της γενικής βούλησης. Όμως αυτή η απάντηση στο πρώτο ερώτημα κατέστησε το δεύτερο ακόμα πιο προβληματικό. Αποδεχόμενοι τη θεωρία του Rousseau ως βάση για τις αξιώσεις της πολιτικής ταυτότητας, οι επαναστάτες έπρεπε να ανατρέψουν την απόρριψη της πρακτικής της αντιπροσώπευσης.²¹

Αυτό διότι για τον Rousseau, όπως ξέρουμε, η αντιπροσώπευση θεωρείται ως το αντίθετο της γενικής βούλησης: «.. η βούληση είτε είναι γενική είτε δεν είναι. Είτε είναι η βούληση ολόκληρου του σώματος του λαού είτε ενός μέρους του. Στην πρώτη περίπτωση η εκδήλωση αυτή είναι μια πράξη κυριαρχίας και δημιουργεί νόμο. Στη δεύτερη, είναι μονάχα μια επιμέρους βούληση, ή μια διοικητική πράξη· το πολύ-πολύ ένα διάταγμα».²² Στον Rousseau η κυριαρχία της γενικής βούλησης συνυφαίνεται έτσι άρρηκτα με την άμεση δημοκρατία. Η πεποίθηση αυτή αφενός συνάδει με έναν κοινό τόπο της πολιτικής φιλοσοφίας της εποχής του. Διαβάζουμε, έτσι, στο άρθρο «Αντιπρόσωποι» στην *Εγκυκλοπαίδεια* των Diderot-D'Alembert, που συγγράφει ο βαρώνος d'Holbach:

Σε ένα καθαρά δημοκρατικό κράτος το έθνος, μιλώντας κυριολεκτικά, δεν εκπροσωπείται διόλου· όλος ο λαός διατηρεί το δικαίωμα να καθιστά γνωστές τις βουλήσεις του σε γενικές συνελεύσεις που αποτελούνται από όλους τους πολίτες. Ωστόσο, άπαξ και ο λαός επιλέξει αξιωματούχους (magistrats) τους οποίους καθιστά εντολοδόχους της εξουσίας του, αυτοί γίνονται αντιπρόσωποι· και ανάλογα με την περισσότερη ή λιγότερη εξουσία που διατηρεί ο λαός, η κυβέρνηση καθίσταται μια αριστοκρατία ή παραμένει δημοκρατία.²³

Αφετέρου, όμως, ο Rousseau επιτελεί μια καινοτομία: στην πολιτική επιστήμη του «διαχωρίζει την λαϊκή κυριαρχία, η οποία αφορά αυστηρά μόνον τη δραστηριότητα του νομοθετικού, από την πολιτεία, η οποία είναι μια

²¹ Keith Michael Baker, «Representation» στο K.M. Baker (επ.): *The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Οξφόρδη-Νέα Υόρκη 1987, σ. 477.

²² Ζαν-Ζακ Ρουσσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*. Μτφ. Β. Νικολαΐδου-Α. Σταϊνχάουερ, Ε-πιμ. Β. Νικολαΐδου, Εκδ. Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 75.

²³ D'Holbach, «Representants» στο Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert (επ.): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, τ. 14, Νεσατέλ χ.χ., σ. 143 (διαθέσιμο στο www.gallica.bnf.fr).

μορφή κυβέρνησης, δηλαδή οργάνωσης της εκτελεστικής εξουσίας».²⁴ Η διάκριση αυτή, επιτρέπει την αποσύνδεση δύο στοιχείων που προηγουμένως θεωρούνταν αλληλένδετα. Έτσι, για τον Rousseau, καθώς στη δημοκρατία ο κυρίαρχος λαός είναι ταυτόχρονα νομοθέτης και κάτοχος της εκτελεστικής εξουσίας, «το δίκαιο και η πράξη θα ήταν τόσο συγκεχυμένα ώστε δεν θα ξέραμε τί είναι νόμος και τί δεν είναι» και το πολιτικό σώμα, εκφυλισμένο κατ' αυτόν τον τρόπο, θα κατέληγε βορά της βίας...».²⁵ Έτσι, παρότι αναδιατυπώνει και ενισχύει την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας, βάσει του ιδεώδους ενός ισοκρατικού νόμου, ο Rousseau επιτρέπει την αποσύνδεση του κυρίαρχου από τις πρακτικές της δημοκρατίας εφόσον οι πράξεις του αφορούν την τήρηση και όχι την δημιουργία των νόμων. Μπορεί, κατ' αυτόν τον τρόπο, στα νομοθετικά του σχέδια, να ανέχεται ακόμα και την εδραίωση μιας μοναρχίας, όπως στην περίπτωση της Πολωνίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ενώ η ιδέα της γενικής βούλησης διέθετε το δυναμικό που απαιτούσε η πτώση της μοναρχίας, το πολιτικό ισοδύναμο της έννοιας ήταν δύσκολο να βρεθεί, καθώς, όπως είδαμε, στο Κοινωνικό συμβόλαιο η γνησιότητα της γενικής βούλησης εξαρτάται από την αμεσότητα της συμμετοχής όλων των πολιτών στη διαμόρφωσή της. Και στη Γαλλία, μια χώρα με μεγάλη έκταση και πληθυσμό για τον 18^ο αιώνα, η δόμηση ενός αμεσοδημοκρατικού καθεστώτος φάνταζε ανέφικτη.

Είναι σήμερα γενικά αποδεκτό ότι στην πρώτη περίοδο, που κορυφώνεται με το σύνταγμα της βασιλευόμενης μοναρχίας του 1791, η λύση δόθηκε από τις παρεμβάσεις του αββά Sieyès, συγγραφέα του περίφημου έργου *Τί είναι η τρίτη τάξη*; Το έργο αυτό, πράγματι, αποτέλεσε τον θεωρητικό και ρητορικό πυλώνα βάσει του οποίου οι αντιπρόσωποι της τρίτης τάξης διεκδίκησαν το 1789 και κέρδισαν την μετατροπή της Συνέλευσης των Τάξεων σε Εθνοσυνέλευση.²⁶ Ο Sieyès, επίγονος του μεταρρυθμιστικού κινήματος της φυσιοκρατίας και του Turgot, αφομοιώνοντας στοιχεία της ρουσσωικής πολιτικής επιστήμης, πέτυχε να γεφυρώσει την αντιπροσώπευση με την γενική βούληση με την έννοια της εθνικής βούλησης (*volonté nationale*). Ταυτόχρονα,

²⁴ Raynaud, ό.π., σ. 244. Αυτή τη διάκριση θα εφαρμόσει στη συνέχεια και ο Καντ στο περίφημο δοκίμιό του για την θεωρία και την πράξη. Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριάσμός στην πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας». *Δευκαλίων* 11/2 (Φεβρ. 1993), σ. 87.

²⁵ Ρουσσώ, ό.π., σ. 163.

²⁶ «Η κεντρική μορφή, ο νικητής της πρώτης επανάστασης είναι ο Emmanuel Sieyès, ο οποίος, από την το πραξικόπημα της 17 Ιουνίου ως την διαμάχη για το βασιλικό βέτο, οδηγεί την πολιτική διαδικασία που ξεκίνησε με την σύγκληση των Γενικών Τάξεων.» Pasquale Pasquino, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*. Odile Jacob, Παρίσι 1998, σ. 54), βλ. και Jacques Guilhaumou, «Nation, individu et société chez Sieyès». *Genèses* 26, 1997, σ. 4, καθώς και William H. Sewell Jr., *A Rhetoric of Bourgeois Revolution*. Duke University Press, Ντέραμ και Λονδίνο 1994.

με ρουσσικό τρόπο, εισάγει την καίρια διάκριση μεταξύ συντακτικής και συντεταγμένης εξουσίας (*pouvoir constituant* και *pouvoir constitué*).

Δομώντας και αυτός πάνω σε μια φυσικοδικαϊκή μεθοδολογική βάση, ο Sieyès καθορίζει, κάπως ρουσσικά, το έθνος ως μοναδική πηγή νομιμότητας των νόμων: «Το έθνος υπάρχει πριν απ' όλα και είναι η πηγή των πάντων. Η βούλησή του είναι πάντα νόμιμη, είναι ο ίδιος ο νόμος.» Ωστόσο, σε αυτή την ρουσσική ιδέα προστίθεται, αμέσως μετά, και η φυσιοκρατική ιδέα του πρωτείου του φυσικού νόμου που εδραιώνει την ατομική ιδιοκτησία. Γιατί συνεχίζει: «Πριν από αυτό και υπεράνω αυτού, δεν υπάρχει παρά ο φυσικός νόμος».²⁷ Ο Sieyès, σε μια παραλλαγή του εξελικτικού σχήματος των κοινωνιών που αντλεί από τον Adam Smith,²⁸ διακρίνει τρεις περιόδους εθνικής συγκρότησης της εθνικής βούλησης: της «άμεσης», της «ειδικής αντιπροσωπευτικής» και εντέλει της «αντιπροσωπευτικής» βούλησης. Στην τελευταία περίοδο το έθνος, απλά αποφασίζει, βάσει της θεμελιώδους του συντακτικής ισχύος που πηγάζει από το φυσικό δίκαιο, να αλλάξει την θετική νομοθεσία, μέρος της οποίας είναι η κυβέρνηση: «Εάν ένα έθνος έπρεπε να περιμένει, για να καταστεί έθνος, έναν θετικό τρόπο ύπαρξης, δεν θα είχε υπάρξει ποτέ. Το έθνος διαμορφώνεται μέσω του φυσικού δικαίου και μόνον. Η κυβέρνηση, αντιθέτως, δεν δύναται παρά να αποτελεί μέρος του θετικού δικαίου».²⁹

Το ζήτημα της συγκρότησης της πολιτείας, έτσι όπως παρουσιάζεται από τον Sieyès, επιλύεται με την παρουσίασή του ως προβλήματος ορθού συνδυασμού δύο βασικών παραγόντων: της αντιπροσώπευσης και του καταμερισμού της εργασίας. Η μεταφορά της δεύτερης έννοιας από την πολιτική οικονομία στην πολιτική και ο συνδυασμός της με την αντιπροσώπευση καθιστά τον Sieyès έναν από τους μείζονες -και τους πιο παραγνωρισμένους- στοχαστές του δημοσίου δικαίου στην νεότερη ιστορία.³⁰

Στο πλαίσιο της σκέψης του, λοιπόν, η αντιπροσώπευση της βούλησης του έθνους είναι πλέον ένα ζήτημα καταμερισμού των εργασιών. Στο ιστορικο-φιλοσοφικό σχήμα του Sieyès η τρίτη εποχή έρχεται όταν οι κοινωνικοί εταίροι δυσκολεύονται, λόγω του πλήθους και των αποστάσεων, να διαμορφώσουν μια κοινή βούληση (*volonté commune*). Τότε, αναθέτουν ένα μέρος της «εκείνο που είναι αναγκαίο για την επιτήρηση και φροντίδα της δημόσιας μέριμνας» και «αναθέτουν την εξουσία αυτή σε ορισμένους ανάμεσά

²⁷ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état?* Flammarion/Champs, Παρίσι 1998, σ. 127.

²⁸ Βλ. για την προέλευση αυτού του εξελικτικού σχήματος, Φρέντυ Σταϊνχάουερ, «Η παράδοση της θεωρίας του φυσικού δικαίου και ο Σαμουήλ Πούφεντορφ» *Αξιολογικά* 21, 2009, σ. 90.

²⁹ Sieyès, *ό.π.*, σ. 129.

³⁰ Pasquino, *ό.π.*, σ. 36.

τους».³¹ Η βούληση δε αυτή έχει δύο «απαράγραπτα» χαρακτηριστικά: «1ο Αυτή η βούληση δεν είναι πλήρης και απεριόριστη στο πλήθος των αντιπροσώπων· δεν είναι παρά ένα μέρος της μεγάλης κοινής εθνικής βούλησης. 2ο Οι εκπρόσωποι δεν την ασκούν διόλου ως προσίδιο δικαίωμα, διότι αποτελεί το δικαίωμα άλλων· η κοινή βούληση δεν βρίσκεται εκεί παρά ως εντεταλμένη».³² Το τελευταίο στοιχείο, εντάσσει δε και την θεωρία του καταπιστεύματος, λοκιανής έμπνευσης, καθώς ενέχεται η έννοια μιας εντολής των αντιπροσωπευόμενων. Αυτή η εντολή δίνεται από τη «συντακτική» εξουσία του λαού, που θα δούμε στη συνέχεια.

Το σχήμα του Sieyès, έτσι, συνδυάζει τη ρουσσωική, τη λοκιανή και την φυσιοκρατική θεωρία κυριαρχίας, εισάγοντας ως καίριο όρο της συμφιλίωσης αυτής την έννοια της «εθνικής βούλησης», την οποία εκφράζουν αντιπρόσωποι διαπιστευμένοι από το έθνος. Ωστόσο οι τελευταίοι δεσμεύονται από το σύνταγμα, το οποίο παραμένει στα χέρια του έθνους: «Έτσι, το σώμα των αντιπροσώπων, στο οποίο ανατίθεται είτε η νομοθετική εξουσία είτε η άσκηση της κοινής βούλησης, δεν υφίσταται παρά με τον τρόπο που θέλησε να της δώσει το έθνος. Δεν είναι τίποτε δίχως τις συντακτικές της μορφές· δεν πράττει, δεν κατευθύνεται και δεν διοικεί παρά διά αυτών».³³ Αυτή συνιστά την περίφημη διάκριση μεταξύ συντακτικής (*pouvoir constituant*) και συντεταγμένης εξουσίας (*pouvoir constitué*), με την πρώτη να βρίσκεται πάντα στα χέρια του έθνους. Αυτή η ιδέα -επίσης λοκιανής προέλευσης-, προϋποθέτει την ύπαρξη μιας προϋπάρχουσας πολιτικής κοινότητας και μια προϋπάρχουσας πολιτικής τάξης, την οποία έχει διαταράξει ο απολυταρχισμός.³⁴ Εκφράζοντας την ιδέα αυτή με οiwονεί ρουσσωικούς όρους, ο Sieyès καθιστά, σε ένα σημαντικό κείμενο του 1789, το Προοίμιο του συντάγματος, την «κοινή βούληση» αυτής της προπολιτικής κοινότητας κυρίαρχη ως «συντακτική εξουσία». Ωστόσο, αυτή η εξουσία δεν είναι συνεχής, αλλά εμφανίζεται μόνο «σε στιγμές ίδρυσης ή ρήξης ενός παραδοσιακού συστήματος νομιμοποίησης».³⁵

³¹ Sieyès, ό.π., σ. 124.

³² Sieyès, ό.π., σ. 125.

³³ Sieyès, ό.π., σ. 126.

³⁴ Pierre-Yves Quiviger, «Sieyès as a reader of John Locke: metaphysics, politics and law» στο Christophe Miquieu & Mason Chamie (επ.), *Locke's political liberty: readings and misreadings*. Voltaire Foundation, Οξφόρδη 2009, σ. 137. Βλ. και το απόσπασμα του Sieyès «*Limites de la souveraineté*»: «Λέω ότι αυτή η ομόφωνη και πρωταρχική βούληση συνιστά ένα ουσιώδες μέρος της πράξης του συνεταιρισμού ή προηγείται αυτής», στο Pasquino, ό.π., σ. 178.

³⁵ Pasquale Pasquino, «Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le “gouvernement des modernes”», *Revue française de science politique*, Vol. 37, n. 2 (Απρίλιος 1987), σ. 226.

Στη σύνθεση του Sieyès, διαφυλάσσονται έτσι δύο βασικά στοιχεία της ρουσσωικής αντίληψης: πρώτον, η αντίληψη περί ελευθερίας όπου αυτή ορίζεται ως υποταγή στον νόμο που έχουμε δώσει στον εαυτό μας και δεύτερον μια αντίληψη των αντιπροσώπων (ως μεταφορά του σώματος των πολιτών) όχι ως φορείς επιμέρους συμφερόντων αλλά ως εκφραστές της γενικής βούλησης.³⁶ Αυτά τα δύο στοιχεία, και παρά την κυριάρχηση της έννοιας της αντιπροσώπευσης, δίνουν στην γαλλική εμπειρία, σε σχέση με την Βρετανική και την Αμερικανική, μια πολύ πιο δημοκρατική τροπή. Επιπλέον, στη Γαλλία, εμφανίζεται από πολύ νωρίς, πλάι στην αντιπροσωπευτική παράδοση, που εμπνέεται από τον Sieyès και μια δεύτερη, ανταγωνιστική παράδοση. Ενώ την πρώτη εμπνέουν τα παραδείγματα των πρώτων δύο μεγάλων αστικών επαναστάσεων και εκπροσωπούν οι Γιρονδίνιοι, η δεύτερη, η δημοκρατική παράδοση, αντλεί τα υποδείγματά της από την αρχαιότητα και την κοινωνική ιστορία της χώρας και εκπροσωπείται από τους Cordeliers, τους προγόνους των Ιακωβίνων.³⁷ Ο Condorcet προσεγγίζει το πρώτο ρεύμα, αναπτύσσοντας μια στενή σχέση συνεργασίας με τον Sieyès, παρότι εντάσσεται από πολύ νωρίς και στους Ιακωβίνους.³⁸

Ωστόσο, η εφαρμογή των ιδεών αυτών στο σύνταγμα του 1791, που εδραίωνε το πολίτευμα της βασιλευόμενης πολιτείας, προσέκρουσε σε σημαντικά προβλήματα, τα οποία κλήθηκε να αντιμετωπίσει η δεύτερη μεγάλη εθνοσυνέλευση, η Νομοθετική, που ονομάζεται έτσι καθώς κύριο έργο της θα ήταν η νομοθέτηση της βασιλευόμενης πολιτείας. Η απόπειρα φυγής του Λουδοβίκου ΙΣΤ΄ το 1791 υπονόμωσε εξ αρχής το κύρος του πολιτεύματος, ενώ τόσο η χρήση του βασιλικού βέτο σε καίρια θέματα όσο και οι συνεχείς προσπάθειες ανατροπής της πολιτείας από τις κλίκες του παλατιού και των ευγενών δυσχέραιναν συνεχώς τις σχέσεις του βασιλέα με τη Νομοθετική εθνοσυνέλευση.³⁹ Καθώς οι δυνάμεις που συγκέντρωναν οι εξόριστοι αριστοκράτες με την βοήθεια των μεγάλων ηγεμόνων ενισχύονταν και η νομοθέτηση είτε καθυστερούσε είτε συναντούσε μεγάλα προβλήματα στην εισαγωγή της, όπως στο ζήτημα της πολιτικής οργάνωσης του κλήρου, η Νομοθετική αντιμετώπιζε όλο και πιο έντονα προβλήματα.

Εντέλει, το 1792 η πτώση της μοναρχίας δημιούργησε ένα σύνθετο πολιτικό πρόβλημα καθώς, καταλύοντας τον κύριο πυλώνα του εκτελεστικού και

³⁶ Raynaud, ό.π., σ. 245-6.

³⁷ Patrice Guennifey, «Cordeliers and Girondins: the prehistory of the republic?» στο Fontana, Biancamaria (επ.), *The Invention of the Modern Republic*. Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1994, σ. 87-88.

³⁸ Elisabeth Badinter, & Robert Badinter, *Condorcet (1743-1794). Un intellectuel en politique*. Fayard, Παρίσι 1988, σ. 325-326.

³⁹ Annie Jourdain, *Νέα ιστορία της γαλλικής επανάστασης*. Μτφ. Κ. Γαγανάκης, Πόλις, Αθήνα 2023, σ. 122-124.

ταυτόχρονα το κομβικό σημείο αναφοράς της κρατικής υπόστασης της Γαλλίας, παρέδιδε το σύνολο της εξουσίας αφενός στην επαναστατική Εθνοσυνέλευση, αφετέρου στο εξεγερμένο πλήθος, κυρίως εκείνο της κομμούνας του Παρισιού. Το καίριο διακύβευμα της επαναστατικής πολιτικής σκέψης ήταν ο καθορισμός του κέντρου (locus) της εξουσίας, το σημείο του καθορισμού της συνολικής βούλησης του έθνους.⁴⁰ Για να κατανοήσουμε τη σημασία της καθάιρεσης του Λουδοβίκου ΙΣΤ΄ για την πολιτική συνείδηση και γλώσσα της εποχής, αρκεί να θυμηθούμε την αντίληψη περί αντιπροσώπευσης που θεμελιώνει ο Hobbes στο 16^ο κεφάλαιο του *Λεβιάθαν*:

Ένα πλήθος ανθρώπων γίνεται ένα πρόσωπο, όταν εκπροσωπείται από έναν άνθρωπο ή πρόσωπο, κι αφού δοθεί η ιδιαίτερη συγκατάθεση καθενός από όσους συναπαρτίζουν το πλήθος. Πράγματι, είναι η ενότητα του αντιπροσώπου και όχι η ενότητα των αντιπροσωπευόμενων εκείνη που καθιστά αυτό το πρόσωπο ένα. Ο αντιπρόσωπος είναι φορέας ενός προσώπου και μάλιστα ενός και μοναδικού. Η ενότητα του πλήθους είναι αδύνατο να γίνει κατανοητή με διαφορετικό τρόπο.⁴¹

Το τέλος της μοναρχίας, στις 10 Αυγούστου 1792, έθεσε ως καίριο το ζήτημα της άρθρωσης των βουλήσεων και των συμφερόντων που θα μπορούσε να υποκαταστήσει την κυριαρχία του μονάρχη. Η αγγλική πολιτειακή οδός έκλεισε, ενώ θα έπρεπε πλέον να βρεθούν οι τρόποι με τους οποίους θα λειτουργούσε ένα καθεστώς στηριγμένο αποκλειστικά στη λαϊκή βούληση, όπως αυτή εκφραζόταν στην εθνοσυνέλευση. Και αυτό υπήρξε το έργο που ανέλαβε να πραγματοποιήσει η τρίτη μεγάλη επαναστατική εθνοσυνέλευση, η Συμβατική, έχοντας κύριο έργο το πρώτο αβασίλειτο σύνταγμα της χώρας. Η επιλογή του ονόματος δε της Συμβατικής (Convention) παραπέμπει σαφώς τόσο στην Αγγλική διευθέτηση του 1688, την «Ενδοξη επανάσταση», όσο και στην Αμερικανική εμπειρία.

Ο Condorcet εκλέγεται σ' αυτήν ως βουλευτής του Παρισιού και στις 27 Σεπτεμβρίου 1792 παρουσιάζει τον εαυτό του στους εκλογείς του ως συνειδητό φορέα των ιδεωδών του Διαφωτισμού:

Κύριοι, δίχως άλλο τιμήσατε σε εμένα τη μνήμη των επιφανών αντρών των οποίων είχα την τιμή να είμαι φίλος και τους ανταμείψατε, στο πρόσωπο ενός μαθητή που αγαπούσαν, για όλα όσα έκαναν ώστε να προετοιμάσουν και να επιταχύνουν την έλευση της βασιλείας του λόγου και της ελευθερίας. Πιστός στις αρχές τους, θα προσπαθήσω να αποκριθώ

⁴⁰ «Η Επανάσταση... εισήγαγε μια ριζική μεταμόρφωση της δομής της πολιτικής αρχής. Η μοναρχική κυριαρχία αντικαταστάθηκε από την εθνική κυριαρχία», Pasquino, ό.π., σ. 125.

⁴¹ Χομπς, *Λεβιάθαν*. Μτφ. Γ. Πασχαλίδης, Αιμ. Μεταξόπουλος. Γνώση, Αθήνα 1989, Α΄ σ. 232.

σε τούτο το τόσο ένδοξο σημάδι της εμπιστοσύνης σας, διατηρώντας την απόλυτη ανεξαρτησία των απόψεών μου, πασχίζοντας με κάθε τρόπο να αναζητώ την αλήθεια, ενώ όλη μου η πολιτική θα συνίσταται στο να τη λέω.⁴²

Στις 11 Οκτωβρίου 1792, λοιπόν, ο Condorcet, ήδη αντιπρόεδρος της Συμβατικής, εκλέγεται ως τακτικό μέλος της δεκαπενταμελούς Επιτροπής του Συντάγματος.⁴³ Η κυριαρχία των Γιρονδίνων στην Εθνοσυνέλευση διαμορφώνει μια επιτροπή όπου αυτοί πλειοψηφούν, ενώ δίνει και το όνομα με το οποίο θα χαρακτηριστεί τελικά το σχέδιο συντάγματος που θα παραχθεί από αυτή.⁴⁴ Στις 19 Οκτωβρίου, η επιτροπή ζητά από τη Συμβατική να προσκαλέσει τους πολίτες να εκφέρουν την άποψή τους για το μελλοντικό σύνταγμα, αναλαμβάνοντας τα έξοδα εκτύπωσης όλων των σχετικών προτάσεων, εφαρμόζοντας το διαφωτιστικό πρόταγμα της κυριαρχίας της δημοσιότητας. Καλώντας σε συμμετοχή τους πολίτες, η επιτροπή αποπειράται να προσφέρει μια δομική απάντηση σε ένα καίριο πρόβλημα που βρίσκεται στην βάση της θεωρίας της εθνικής κυριαρχίας ενός λαού. Δηλαδή του πώς να οργανωθεί μια αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση κατά έναν τρόπο που αφενός να μπορεί να βρίσκεται σε αντιστοιχία με τη λαϊκή βούληση, αφετέρου να είναι συμβατή με μια υπεύθυνη και ορθολογική άσκηση της λαϊκής κυριαρχίας.⁴⁵

2) Ο σχεδιασμός της δημοκρατικής πολιτείας: το συνταγματικό σχέδιο του Condorcet

Ο Condorcet εντάσσεται, παρότι είναι πρώην μέλος των Ιακωβίνων, στην «γιρονδίνικη» άποψη. Οι κύριοι στοχαστές της, οι Condorcet, Brissot και Vergniault, διαθέταν, κατά τον πρώτο χρόνο της βασιλευόμενης πολιτείας (1789-90), ένα σαφές θεωρητικό πλεονέκτημα απέναντι στην ανερχόμενη «ιακωβίνικη» παράδοση. Τούτο διότι διέθεταν ένα συμπαγές πλέγμα ιδεών πολιτειακής διακυβέρνησης προερχόμενο από τον ύστερο Διαφωτισμό, ενώ

⁴² Παρατίθεται στο Léon Cahen, *Condorcet et la révolution française*. Félix Alcan, Παρίσι 1904, σ. 277 (διαθέσιμο στο www.numelyo.bm-lyon.fr).

⁴³ Τα 9 τακτικά μέλη της επιτροπής ήταν οι Sieyès, Thomas Paine, Brissot (τον οποίο αντικατέστησε αργότερα ο Barbaroux), Petion, Vergniaud, Gensonné, Barère, Danton, Condorcet. Τα 6 αναπληρωματικά ήταν οι Barbaroux, Hérault de Sechelles, Lanthenas, Jean Debry, Fauchet, Lavicomterie. Βλ. Frank Allengry, *Condorcet, guide de la Révolution française, théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale*. V. Giard & E. Brière, Παρίσι 1904, σ. 190 (διαθέσιμο στο www.gallica.bnf.fr).

⁴⁴ Jourdain, ό.π., σ. 151.

⁴⁵ Keith Michael Baker, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*. The University of Chicago Press, Σικάγο 1975, σ. 320-321.

συνδέονταν και με ένα ευρύτερο κύκλο στοχαστών που συνέστησαν τον Οκτώβρη του 1789, μια πρωτοποριακή «δεξαμενή σκέψης», την *Εταιρεία* του 1789. Τότε, λέει ο Condorcet,

κάποιοι πολίτες, από τους οποίους οι περισσότεροι δεν περίμεναν την αναγγελία της σύγκλησης των Γενικών Τάξεων για να στοχαστούν πάνω στις αρχές των πολιτικών επιστημών, δημιούργησαν μια εταιρεία, εντός της οποίας θα ασχολούνταν με την αποκατάσταση της τάξης, τη διατήρηση της ειρήνης και την παροχή στους γαλλικούς νόμους της τελειότητας που δύνανται να μας παρέχουν οι πρόοδοι της κοινωνικής τέχνης.⁴⁶

Η ομάδα αυτή, την οποία ίδρυσαν οι La Fayette, Condorcet, ο καρδινάλιος La Rochefoucauld και άλλοι, συστήθηκε ώστε να βρεθεί ένας τρόπος επίτευξης της κοινωνικής ειρήνης, που ξεκίνησε να κλονίζεται όσο οξυνόταν η κρίση της μοναρχίας δίχως, ωστόσο, να επιδιώκει την αποκατάσταση του παλαιού καθεστώτος. Αποτέλεσε, έτσι, τη ριζοσπαστικότερη πλευρά της αστικής σκέψης, ενώ έπαιξε έναν σημαντικό ρόλο στη μετέπειτα ανάπτυξη των κοινωνικών επιστημών.⁴⁷ Η σκέψη αυτή συναρθώνει τρία κύρια στοιχεία: έναν στοχασμό πάνω στα διδάγματα της αμερικανικής, αλλά και της αγγλικής, επανάστασης, τα πολιτικά συμπεράσματα που εξήχθησαν από την διακυβέρνηση του διοικητικού και φιλόσοφου Turgot και αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί ο «εκδημοκρατισμός» της φυσιοκρατικής σκέψης.⁴⁸ Αυτό το γαλλικό μοντέλο δημοκρατικής πολιτειακής συγκρότησης, που θα αναπτύξουμε στη συνέχεια, διαφέρει σημαντικά από το αγγλικό μοντέλο αντιπροσώπευσης των συμφερόντων, καθώς βασίζεται σε μια ορθολογική πολιτειακή μηχανική. Στα πλαίσια αυτά, η μορφή του Condorcet, μαθητή και συνεργάτη του Turgot, έχοντας ασχοληθεί από την δεκαετία του 1770 με το πολιτειακό ζήτημα και κατόπιν μελετήσει και σχολιάσει την Αμερικανική επανάσταση καθώς και την επίδρασή της στην Ευρώπη, αναδεικνύεται ως καίρια στη νομοθετική παραγωγή της επανάστασης.⁴⁹ Και, ενώ στην πρώτη Εθνοσυνέλευση ο ρόλος του υπήρξε περιθωριακός, καθώς δεν είχε εκλεγεί, στη Νομοθετική είχε ήδη αρχίσει να εφαρμόζει τις ιδέες του στο

⁴⁶ Condorcet «À Monsieur *** sur la Société de 1789» στο, *Oeuvres de Condorcet*. Επιμ. A. Condorcet O'Connor & M.F. Arago. Firmin Didot Frères, (εφεξής O.C.) τ. 10, Παρίσι 1847, σ. 69 (διαθέσιμα στο www.archive.org).

⁴⁷ Keith Michael Baker, «Politics and social science in eighteenth-century France: the 'Société de 1789'» στο Boshier, J. F. (επ.), *French Government and Society 1500-1850*. Athlone Press, Λονδίνο 1973.

⁴⁸ Raynaud, ό.π., σ. 231.

⁴⁹ Condorcet, *De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe* (1786) στο O.C. τ. 8, 1847, σ. 3-113· βλ. και Φωτεινή Βάκη, *Η πρόοδος στον Διαφωτισμό*. Ευρασία, Αθήνα 2012, σ. 71.

προτεινόμενο νομοσχέδιο για την δημόσια παιδεία.⁵⁰ Στη Συμβατική, τέλος, τίθεται επικεφαλής της κορυφαίας επιτροπής της βουλής, που έχει ως έργο την σύνταξη του πρώτου δημοκρατικού συντάγματος της Γαλλίας. Πρωτοστατώντας σε αυτό το έργο, ο Condorcet συντάσσει «μακράν το δημοκρατικότερο σύνταγμα που επινοήθηκε κατά την γαλλική επανάσταση και οπουδήποτε αλλού πριν τον 20ό αι.»⁵¹

Σίγουρα, στις εργασίες της Επιτροπής του Συντάγματος (Comité de Consitution), της οποίας τα πρακτικά δεν έχουν διασωθεί, έπαιξαν σημαντικό ρόλο και άλλα μέλη της, όπως ο Thomas Paine, αλλά και εξωτερικοί συνεργάτες όπως ο Άγγλος ιερέας David Williams, ωστόσο είναι βέβαιο ότι ο Condorcet ήταν αυτός που καθόρισε την πορεία της σύνταξης, παρακινώντας και τον Sieyès.⁵² Μετά από μια περίοδο τριών μηνών, που σηματοδεύονται από τη διαρκή επιδείνωση των πολιτικών συνθηκών, η επιτροπή καταθέτει το σχέδιό της στις 15 και 16 Φεβρουαρίου 1793. Το σχέδιο αποτελείται από μια «Διακήρυξη των φυσικών, αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων του ανθρώπου» με 33 άρθρα και το κυρίως Σύνταγμα που περιλαμβάνει 366 άρθρα σε 13 κεφάλαια και προλογίζεται από μια εισαγωγή που εκθέτει την πολιτική φιλοσοφία του νέου σχεδίου. Ο Condorcet, ακολουθώντας σε αυτό την μεθοδολογία του Turgot, προλογίζει το σχέδιο με μια μακροσκελή Έκθεση των αρχών και των κινήτρων του σχεδίου που παρουσιάζεται στην εθνοσυνέλευση από την επιτροπή του συντάγματος. Ο στόχος, που δηλώνεται σαφώς από τις πρώτες γραμμές του προοιμίου, είναι:

να συνδυάσουμε τα μέρη του Συντάγματος αυτού κατά τρόπο ώστε τόσο η ανάγκη της υποταγής στους νόμους όσο και αυτή της υποταγής των ατομικών βουλήσεων στη γενική βούληση, να αφήνουν να υφίστανται στην πλήρη έκτασή τους τόσο η λαϊκή κυριαρχία όσο και η ισότητα μεταξύ των πολιτών και η άσκηση της φυσικής ελευθερίας.⁵³

Από μόνο του το Σχέδιο για τη διακήρυξη των φυσικών, αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων του ανθρώπου του 1793, που ακολουθεί, θα άξιζε έναν εκτενέστερο σχολιασμό, τον οποίο δεν θα επιχειρήσουμε εδώ. Διότι, όχι μόνον ανάμεσα στα φυσικά δικαιώματα περιλαμβάνονται η κοινωνική εγγύηση και η αντίσταση στην καταπίεση (άρθρο I), όχι μόνον η βασική παιδεία θεωρείται ως υποχρέωση του κράτους προς όλους τους πολίτες (άρθρο XXIII),

⁵⁰ Βλ. Κοντορσέ, *Αναφορά και σχέδιο διατάγματος επί της γενικής οργάνωσης της δημόσιας παιδείας*. Μτφ. και Εισ. Φ. Σταϊνχάουερ, Επίμ. Κ. Μπατσιλάς, Νήσος, Αθήνα 2023.

⁵¹ Israel, *ό.π.*, 347.

⁵² Allengry, *ό.π.*, 227.

⁵³ Condorcet, *Exposition des principes et des motifs du plan présenté à la Convention nationale par le comité de constitution*. Imprimerie Nationale, Παρίσι 1793, σ. 1 (διαθέσιμο στο www.gallica.bnf.fr).

αλλά και εισάγονται και οι «δημόσιες βοήθειες», δηλαδή τα κοινωνικά δικαιώματα, ως «ιερό χρέος της κοινωνίας»⁵⁴ (άρθρο XXIV), ενώ η κυριαρχία «εδράζεται σε όλο τον λαό και ο κάθε πολίτης έχει ένα ίσο δικαίωμα να συνδράμει στην άσκησή της» (άρθρο XXVII). Τέλος, στο άρθρο XXXII ορίζονται οι μορφές της πολιτικής καταπίεσης, ενώ δηλώνεται ότι «οι πράξεις αντίστασης θα πρέπει να ρυθμίζονται συνταγματικά».⁵⁵ Αφήνοντας αυτή την διακήρυξη, η μελέτη μας επικεντρώνεται στο ίδιο το κείμενο του συντάγματος, καθώς στόχος της είναι να αναδείξει τους μηχανισμούς και τη φιλοσοφία της λαοκρατικής διακυβέρνησης που αυτό περιέχει.

Ο Condorcet, παρότι αποδέχεται τη σημασία της αντιπροσώπευσης, όπως ο Sieyès, και λαμβάνοντας υπόψη τα μεγέθη της Γαλλίας, επιδιώκει να εγκαθιδρύσει εντός του πολιτεύματος μια σειρά από μηχανισμούς που θα διασφαλίζουν την μέγιστη άμεση συμμετοχή του λαού. Διαγράφει, λοιπόν, τις αρχές του συνοπτικά ως εξής: «Η λαϊκή κυριαρχία, η ισότητα μεταξύ των ανθρώπων, η ενότητα της πολιτείας (*république*), αυτές είναι οι αρχές που, πάντα παρούσες στη σκέψη μας, μας οδήγησαν στην επιλογή των συνδυασμών που υιοθετήσαμε...».⁵⁶

Ο Condorcet προσδιορίζει, ακολούθως, τα πέντε συστατικά που απαιτεί μια δημοκρατική πολιτεία: «λαϊκή κυριαρχία, ισότητα νομικού καθεστώτος, ατομική ελευθερία, ελευθερία έκφρασης και διακυβέρνηση για το κοινό καλό»,⁵⁷ ένα κοινό καλό που ορίζεται από την ικανοποίηση όλων των κοινωνικών αναγκών υπό το πρίσμα του ορθού λόγου και μόνον. Στην ανάπτυξη που εισάγει το κείμενο αυτό, ο Condorcet δεν παραλείπει να δείξει πως το Σύνταγμα αποτελεί ένα προϊόν της πολύ ιδιαίτερης πολιτικής συγκυρίας στην οποία βρίσκεται η Γαλλία των ημερών του, σε μια γλώσσα που αντλεί το ύφος της από τον λόγο της πολιτικής κοινωνιολογίας του Montesquieu:

Πρέπει το νέο Σύνταγμα να ταιριάζει σε έναν λαό στο οποίο το επαναστατικό κίνημα ολοκληρώνεται και παρόλα αυτά να είναι εξίσου καλό για έναν ειρηνευμένο λαό· πρέπει, ηρεμώντας τις ταραχές δίχως να εξασθενίσει τη δραστηριότητα του δημόσιου πνεύματος, να επιτρέψει στο κίνημα να γαληνέψει δίχως να το καταστήσει πιο επικίν-

⁵⁴ Οι διατυπώσεις αυτές ανευρίσκονται ήδη στις εισηγήσεις του Sieyès για την αρχική διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη του 1789, βλ. Stephane Rials, (επ.) *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette/Pluriel, Παρίσι 1988, σ. 140.

⁵⁵ Condorcet, *Projet de déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*. Imprimerie Nationale, Παρίσι 1793, σ. 5 (διαθέσιμο στο www.gallica.bnf.fr).

⁵⁶ Condorcet, *Exposition des principes ...* 1793, ό.π., σ. 48.

⁵⁷ Israel, ό.π., σ. 347.

δυνο καταστέλλοντάς το, και δίχως να το διαιωνίσει με κακοσχεδιασμένα και αβέβαια μέτρα, που θα μετέτρεπαν αυτή την προσωρινά ωφέλιμη θέρμη σε ένα πνεύμα αποδιοργάνωσης και αναρχίας.⁵⁸

Ωστόσο στις διατάξεις του, το σχέδιασμα συντάγματος του αντιβαίνει πολύ στις αρχές του συγγραφέα του *Πνεύματος των νόμων*. Ο Condorcet απορρίπτει την ομοσπονδιακή μορφή της πολιτείας, λέγοντας ότι «χρειάστηκε να αποφανθούμε ότι η Γαλλία θα αποτελέσει μια ενιαία και αδιαίρετη Πολιτεία».⁵⁹ Ταυτόχρονα προκρίνεται, εξαιτίας του μεγέθους της επικράτειας της Γαλλίας, η αντιπροσωπευτική μορφή. Ωστόσο και αυτή, κατά τον Condorcet, οφείλει να περιοριστεί τόσο με την συχνή αντικατάσταση των αντιπροσώπων όσο και με την τοποθέτηση ορίων στις νομοθετικές τους πρωτοβουλίες. Στο επίπεδο αυτό, ο φιλόσοφος επινοεί μία εξαιρετικά πρωτότυπη διάρθρωση, η οποία στοχεύει όχι στη συγκέντρωση αλλά στη μέγιστη διασπορά της εξουσίας. Η τόλμη του σχεδίου του Condorcet έγκειται στο ότι ο διαφωτιστής μαθηματικός και φιλόσοφος οραματίζεται μια πολιτειακή διαρρύθμιση όπου όλοι οι πολίτες αναλαμβάνουν έναν ενεργό ρόλο.

A) Η θεσμοθέτηση της άμεσης δημοκρατίας: οι πρωτογενείς συνελεύσεις

Ο κύριος άξονας γύρω από τον οποίο αρθρώνονται οι εξουσίες που ορίζει το Σύνταγμα είναι οι πρωτογενείς συνελεύσεις (*assemblées primaires*), που περιγράφονται στο Κεφάλαιο 3, το μεγαλύτερο του *Σχεδίου συντάγματος*. Αυτές οι συνελεύσεις, στις οποίες συναθροίζεται η ολότητα των πολιτών, διαθέτουν ευρύτατες εξουσίες καθώς εκλέγουν 1) τα μέλη της νομαρχιακής διοίκησης 2) τους βουλευτές του νομοθετικού και 3) τα μέλη της κυβέρνησης, ενώ διαθέτουν τόσο συνταγματικές όσο και ακυρωτικές εξουσίες. Οι εξουσίες τους διακρίνονται, έτσι, σε εξουσίες που ο λαός εκχωρεί στους εκλεγμένους αντιπροσώπους του (σύνταξη και εφαρμογή των νόμων, διοίκηση κτλ.) και σε εξουσίες που παρακρατεί και ασκεί πρωτογενώς (νομοθετική πρωτοβουλία, βέτο, δημοψήφισμα, συνταγματική αναθεώρηση).⁶⁰

Στο πολύ λεπτομερές σχέδιο του Condorcet, οι πρωτογενείς συνελεύσεις οργανώνουν τους πολίτες σε σύνολα που κυμαίνονται από τα 450 ως τα 900 άτομα. Σε αυτές εγγράφονται όλοι οι άρρενες πολίτες άνω των 21 ετών, ενώ διαθέτουν ένα αιρετό προεδρείο που τηρεί το κατάστιχο των ψηφοφόρων και ρυθμίζει τις ψηφοφορίες (Κεφ. 3, άρθρο VII). Αυτή η αντιπροσώπευση είναι καθολική, στο μέτρο που κάθε άτομο, εφόσον θα κατοικεί πάνω από ένα έτος στο έδαφος της Γαλλίας, θα θεωρείται Γάλλος πολίτης και θα απο-

⁵⁸ Condorcet, *Exposition des principes ...* 1793, ό.π., σ. 2.

⁵⁹ Condorcet, *Exposition des principes ...* 1793, ό.π., σ. 4.

⁶⁰ Allengry, ό.π., σ. 423.

κτά αυτομάτως δικαίωμα συμμετοχής (κεφάλαιο 2, άρθρο 1). Οι συνελεύσεις αυτές έχουν ως βασικό λειτουργήμα την οργάνωση των εκλογών για τις νομαρχιακές διοικήσεις, το νομοθετικό και το εκτελεστικό. Η ψηφοφορία στις πρωτογενείς συνελεύσεις διασπάται σε δύο μέρη:

1) Ψήφος παρουσίας: Κάθε πολίτης γράφει ή υπαγορεύει στο ψηφοδέλτιό του έναν αριθμό ονομάτων ίσων με αυτόν των θέσεων που πρέπει να πληρωθούν. Η διοίκηση του νομού καταγράφει τους ψήφους και εδραιώνει μια λίστα παρουσίας περιορισμένη που αποτελείται από όσους είχαν τις περισσότερες ψήφους σε αριθμό τριπλάσιο των θέσεων προς πλήρωση. Όπως γράφει ο Condorcet στον εισαγωγικό λόγο του, αυτή η μορφή διαβούλευσης «δεν απαιτεί καθόλου την συνάθροιση των ατόμων στην ίδια συνέλευση».⁶¹

2) Οριστική ψήφος: Η λίστα παρουσίας αποστέλλεται στις πρωτογενείς συνελεύσεις που επιλέγουν τους λειτουργούς προς εκλογή και δεν μπορούν να επιλέξουν παρά από αυτή τη λίστα. Ο αριθμός των τριών υποψηφίων για κάθε θέση είναι θεμελιώδης, καθώς αυτό επιτρέπει να εφαρμοστεί το ιδιότυπο σύστημα ψηφοφορίας που επινοεί ο Condorcet. Συνεχίζοντας μια γραμμή προβληματισμού που είχε εγκαινιάσει το 1785 στο *Δοκίμιο για την εφαρμογή της ανάλυσης των πιθανοτήτων στις αποφάσεις που λαμβάνονται κατά πλειοψηφία* η εκλογή περιλαμβάνει ένα σύστημα διπλής προτίμησης. Οι πολίτες θα έπρεπε να δύνανται να επιλέγουν μεταξύ τριών και όχι δύο υποψηφίων, βάζοντας και έναν δεύτερο σταυρό προτίμησης, ελαχιστοποιώντας την πιθανότητα να σφάλουν, καθώς έτσι καταγράφεται πληρέστερα η έκφρασή τους.⁶² Αυτές οι εκλογές καθορίζουν κατά πρώτο λόγο τις εξουσίες που εκχωρούν οι πρωτογενείς συνελεύσεις σε άλλους θεσμούς. Στο σημείο αυτό, ο Condorcet υιοθετεί το σύστημα κλιμακωτών συνελεύσεων που είχε εισάγει ο Turgot στο *Μνημόνιο για τους δήμους του 1775*.⁶³ Έτσι οι πρωτογενείς συνελεύσεις εκλέγουν α) τα νομαρχιακά συμβούλια, β) τα μέλη της εθνοσυνέλευσης και γ) τα κορυφαία πολιτειακά αξιώματα που απαρτίζουν το εκτελεστικό. Έτσι, όλες οι εκλογές διενεργούνται καταρχάς στις πρωτογενείς συνελεύσεις (κεφ. 3, τμήμα II, άρθρο I).⁶⁴

Στις συνελεύσεις αυτές, η συζήτηση διασπάται σε περισσότερα στάδια. Το στάδιο της συζήτησης των αρχών και εκείνο της εξέτασης των συνεπειών της νομοθεσίας διακρίνονται ως προς τη μεθοδολογία της διαδικασίας. Ο

⁶¹ Condorcet, *Exposition des principes ...* 1793, ό.π., σ. 6.

⁶² Η μαθηματική θεμελίωση του συστήματος βρίσκεται στο πρωτοποριακό έργο του Condorcet για την εφαρμογή της θεωρίας των πιθανοτήτων στη λήψη αποφάσεων στις συνελεύσεις βλ. Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Imprimerie Royale, Παρίσι 1785 σ. lvi κ.ε. (διαθέσιμο στο www.gallica.bnf.fr).

⁶³ Baker, ό.π., σ. 324.

⁶⁴ Βλ. και Allengry, ό.π., σ. 455.

Condorcet φανταζόταν πως το πρώτο στάδιο θα ξεκινούσε από ατομικές επιμέρους τοποθετήσεις που θα δημοσιεύονταν και θα εξετάζονταν καθ' ιδίαν, ενώ το δεύτερο θα μπορούσε να γίνει το αντικείμενο συζήτησης, η οποία θα προσέγγιζε τις επιμέρους απόψεις απλοποιώντας το ζήτημα σε επιμέρους ερωτήματα, που θα ήταν εντέλει δυνατόν να απαντηθούν θετικά ή αρνητικά (κεφ. III, τμήμα III, άρθρο II). Έτσι φιλοδοξεί να καταστήσει τις πρωτογενείς συνελεύσεις βασικό άξονα για τον εξορθολογισμό της πολιτικής ζωής στη Γαλλία, καθώς ο μηχανισμός που περιγράφεται ισχύει για τις εκλογές όλων των σωμάτων σε όλα τα επίπεδα της διακυβέρνησης. Αυτό το περίπλοκο, αλλά και χρονοβόρο, σύστημα λήψης αποφάσεων αποτέλεσε έναν από τους κύριους στόχους των ριζοσπαστών βουλευτών καθώς πίστευαν ότι, στο μέτρο που στο πρώτο στάδιο, αυτό της ψήφου παρουσίασης, οι δηλώσεις ήταν επώνυμες, οι τοπικές αριστοκρατίες θα έβρισκαν εύκολα έναν τρόπο να επηρεάσουν τους εκλογείς και έτσι να καθορίσουν τους καταλόγους των αιρετών του δεύτερου σταδίου.⁶⁵

Ο Condorcet, αντιθέτως, πρεσβεύει ότι τη στιγμή της ψηφοφορίας θα ήταν δυνατόν να επιτευχθεί μια ορθολογική συναίνεση πάνω στην καλύτερη δυνατή λύση. Με αυτόν τον τρόπο, οι συνελεύσεις στο σχέδιό του δεν έχουν μόνον μια εκλογική λειτουργία αλλά ταυτόχρονα επιτελούν και μια παιδευτική λειτουργία, βοηθώντας τους πολίτες, με την τριβή τους στα δημόσια ζητήματα, να διαμορφώσουν παράλληλα και τις βάσεις μιας έλλογης δημοσιότητας πάνω σε αυτά. Έτσι, η λειτουργία της δημοκρατίας θα συνέβαλλε στον ευρύτερο εξορθολογισμό της κοινωνίας, ακολουθώντας τις επιταγές και τις προόδους της κοινωνικής τέχνης, μιας εφαρμοσμένης, δηλαδή πρακτικής, πολιτικής και κοινωνικής επιστήμης.⁶⁶

Οι ευρύτατες εξουσίες των πρωτογενών συνελεύσεων προσδίδουν στο σύνταγμα του 1793 αυτή την ιδιότητα της ημι-άμεσης δημοκρατίας στο βαθμό που, όπως βλέπουμε, οι παρεμβάσεις των πρωτογενών συνελεύσεων εκτείνονται πολύ ευρύτερα από τον ρόλο τους ως προετοιμασία των εκλογών για το νομοθετικό. Ωστόσο, η ανωφερής εξουσία των πρωτογενών συνελεύσεων συμπληρώνεται με την κατωφερή εξουσία στο επίπεδο του νομού. Έτσι το σύστημα του Condorcet περιλαμβάνει δύο δομές ανάδρασης, μια από κάτω προς τα πάνω, η οποία είναι και κυρίαρχη, και μια από πάνω προς τα κάτω, η οποία κατέχει έναν βασικά συντονιστικό και ενοποιητικό ρόλο.

⁶⁵ Albert Mathiez, «La Constitution de 1793». *Annales Historiques de la Révolution Française* 30 (Νοε.-Δεκ. 1928), σ. 506.

⁶⁶ Baker, ό.π., σ. 333.

Β) Οι εκχωρημένες εξουσίες: εκτελεστικό, διοίκηση και νομοθετικό

Η εκτελεστική εξουσία στο σχέδιο του Condorcet από τη μία πλευρά φαίνεται αποδυναμωμένη. Πράγματι, η κεντρική κυβέρνηση, το Εκτελεστικό συμβούλιο της πολιτείας αποτελείται από μόλις 7 υπουργούς και έναν γραμματέα (Κεφάλαιο 5, μέρος I, άρθρο I). Οι υπουργοί είναι: 1) νομοθεσίας, 2) πολέμου, 3) εξωτερικών, 4) ναυτικών, 5) εμπορίου και βιοτεχνιών, 6) δημοσίων συνεισφορών, 7) αρωγής, έργων, δημοσίων ιδρυμάτων, επιστημών και τεχνών (άρθρο II). Η προεδρία του συμβουλίου είναι κυλιόμενη μεταξύ των υπουργών, και έτσι ο κάθε υπουργός προΐσταται του συμβουλίου για 15 ημέρες (άρθρο III). Είναι υπόλογο έναντι του νομοθετικού σώματος και το έργο του συνίσταται στο να εκτελεί το περιεχόμενο των νόμων και των διαταγμάτων του νομοθετικού (άρθρα IV και VI). Αποτελεί, ωστόσο, την κορυφή της διοικητικής πυραμίδας: ελέγχει την δημόσια διοίκηση και εποπτεύει την δικαιοσύνη, ενώ ελέγχει τη νομιμότητα των πράξεων των διοικητικών στελεχών και δύναται να τις ακυρώνει (άρθρα VII και VIII). Τέλος, μπορεί να παύει δημόσιους λειτουργούς, δίνοντας ωστόσο λόγο γι' αυτό στο νομοθετικό (άρθρο IX). Από την άλλη η κυβέρνηση, παρότι υπόλογη στο νομοθετικό δεν αποτελεί δημιούργημά του (όπως στο αγγλικό μοντέλο), ενώ το νομοθετικό δεν δύναται να καθαιρέσει μέλη της δίχως την έγκριση ενός αιρετού λαϊκού σώματος ενόρκων (μέρος II, άρθρα XXII-XXVI). Η αδυναμία όμως της εκτελεστικής εξουσίας δεν συνάδει με τον βαθμό νομιμοποίησής της, η οποία είναι ισχυρή, καθώς τα μέλη της κυβέρνησης εκλέγονται άμεσα από τις πρωτογενείς συνελεύσεις ακολουθώντας την διαδικασία που περιγράψαμε παραπάνω (κεφ. 5, μέρος II, άρθρο I). Αυτή ακριβώς η ανεξαρτησία της κυβέρνησης από το νομοθετικό έγινε αντικείμενο έντονων επικρίσεων από τα έδρανα των Ορεινών. Ο Saint-Just τόνιζε, έτσι, ότι το σχέδιο Condorcet θα εγκαθίδρυε μια «τυραννία των υπουργών».⁶⁷ Πόσο μάλλον που η κυβέρνηση προΐσταται σε ένα βασικό τμήμα του κράτους, στο διοικητικό σώμα.

Στο κεφάλαιο 4 του σχεδίου συντάγματος, αναπτύσσεται η διοίκηση των νομών, το σταθερότερο τμήμα του θεσμικού οικοδομήματος, καθώς εκεί οι εκλογές είναι τετραετείς.⁶⁸ Είναι, επίσης, και αυτό στο οποίο οι Ιακωβίνοι και οι Ορεινοί βουλευτές άρθρωσαν τις ισχυρότερες αντιρρήσεις, καθώς θεωρούσαν -ίσως όχι άδικα- ότι η νομαρχιακή διοίκηση θα διέλυε, στα πλαίσια των νομών, την ισχύ των κοινοτήτων των πόλεων, όπου αυτοί είχαν και την

⁶⁷ Παρατίθεται από τον Mathiez, ό.π., σ. 503.

⁶⁸ Baker, ό.π., σ. 324.

μεγαλύτερη ισχύ.⁶⁹ Εκεί, ορίζεται ότι σε κάθε νομό θα υπάρχει ένα διοικητικό συμβούλιο 18 μελών, εκ των οποίων τα 4 θα αποτελούν το διευθυντήριο του. Αυτά τα συμβούλια θα υπάγονται στην εθνική κυβέρνηση, δηλαδή στο Εκτελεστικό Συμβούλιο, σε ότι σχετίζεται με την εκτέλεση των νόμων και τη γενική διοίκηση, παραμένοντας, ωστόσο, αιρετά, και αυτά από τις πρωτογενείς συνελεύσεις (κεφ. 4, μέρος II, άρθρο 1). Τα καθήκοντά τους, δε, θα είναι η συλλογή των φόρων και η εποπτεία της οικονομικής διαχείρισης των κοινοτήτων (κεφ. 4, μέρος I, άρθρο X). Η κεντρική εξουσία θα εκπροσωπείται στις διοικήσεις του νομού από έναν εθνικό *επίτροπο*, ο οποίος θα επιλέγεται από τα μέλη των διοικήσεων αυτών. Ο εθνικός αυτός *επίτροπος* αποτέλεσε και τη βάση του συστήματος των νομαρχών, το οποίο εδραιώθηκε στο ναπολεόντειο σύνταγμα του έτους VIII (1799). Ο νομάρχης, στο τελευταίο, ορίζεται ως *επίτροπος* της κεντρικής εξουσίας.⁷⁰ Ωστόσο, όπως είδαμε, στο σύστημα του Condorcet όλες οι αρχές απορρέουν εντέλει από τις πρωτογενείς συνελεύσεις. Το ίδιο ισχύει φυσικά και για το νομοθετικό.

Το νομοθετικό σώμα συγκροτείται σε μια βουλή (κεφ. 7, τμήμα I, άρθρο I). Εκλέγεται και αυτό από τις πρωτογενείς συνελεύσεις, οργανωμένες στο επίπεδο του νομού με μια ετήσια θητεία (άρθρο I). Μόλις συγκροτηθεί, η συνέλευση εκλέγει ένα προεδρείο (γραφείο), του οποίου η θητεία περιορίζεται σε ένα μήνα (άρθρο XII). Οι βουλευτές κατά την διάρκεια της θητείας τους διαθέτουν ασυλία (άρθρο XIII), η οποία δεν δύναται να αρθεί παρά για την διάπραξη εγκλημάτων, αλλά και πάλι η δίωξή τους δεν δύναται να γίνει παρά με έγκριση της βουλής (άρθρο XIV). Το νομοθετικό τους έργο διακρίνεται σε νόμους και διατάγματα (τμήμα II, άρθρα III και IV), τα οποία προσδιορίζονται λεπτομερώς (άρθρα V και VI). Το προεδρείο, το οποίο και αυτό είναι αιρετό με την ίδια μέθοδο που διενεργούνται οι εκλογές στις πρωτογενείς συνελεύσεις και στο οποίο δεν επιτρέπεται να ορίζονται τα ίδια μέλη πάνω από μια φορά για κάθε βουλευτική περίοδο (τμήμα IV, άρθρο V), επιφορτίζεται με την σύνταξη αναφορών για κάθε νόμο που υιοθετείται ή προτείνεται, κατά τον μήνα που προεδρεύει. Σημαντικό εδώ είναι το στοιχείο της μείωσης της ισχύος του νομοθετικού, καθώς ο Condorcet θεωρούσε πως τα καθήκοντά του θα ήταν σχετικά απλά. Σε ένα σημαντικό κείμενο που δημοσίευσε κατά την διάρκεια σύνταξης του συντάγματος, ο διαφωτιστής επιμένει:

Αυτό το σώμα [το νομοθετικό] δεν επιφορτίστηκε παρά με την λειτουργία να αναζητεί αυτό που είναι λογικό και δίκαιο, και με το δικαίωμα να το διακηρύττει. Δεν δέχθηκε το δικαίωμα να λέει: 'Ίδού τί πιστεύει ως

⁶⁹ Mathiez, ό.π., σ. 504-505.

⁷⁰ Allengry, ό.π., σ. 466.

εύλογο η πλειοψηφία του έθνους', Ένα τέτοιο δικαίωμα θα ήταν παράλογο, καθώς η απόφαση του σώματος αυτού δεν δύναται να αντλεί την ισχύ της παρά από μια άρρητη ή ρητή αποδοχή από την πλειοψηφία.⁷¹

Όλο αυτό το οικοδόμημα, λοιπόν, χωρίς να υπόκειται σε μια παραδοσιακού τύπου διάκριση των εξουσιών, διαχέει την εξουσία εντός του κρατικού μηχανισμού, ενώ ταυτόχρονα την καθιστά υπόλογη σε διάφορα σώματα που είναι εξίσου αιρετά από όλους τους πολίτες. Η επικράτηση του μηχανισμού της ψηφοφορίας σε δύο στάδια διασφαλίζει ότι τα εκάστοτε διακυβεύματα έχουν γίνει κατανοητά και έχουν συζητηθεί από τους πολίτες, ενώ τα κρατικά όργανα είναι αυστηρά περιορισμένα από τον νόμο και κύριο έργο τους παραμένει η εκτέλεση των νόμων και διαταγμάτων. Παρόλα αυτά, το σύνταγμα του 1793 δεν σταματά σε αυτό, αλλά διαφυλάσσει ορισμένες εξουσίες που συνεχίζουν να ασκούνται άμεσα από τις πρωτογενείς συνελεύσεις.

Γ) Οι παρακρατούμενες εξουσίες

Οι συνελεύσεις διέθεταν επιπλέον συνταγματικές εξουσίες που περιγράφονται στο τρίτο και στο όγδοο τμήμα του Σχεδίου: 1) την έγκριση ή την απόρριψη ενός σχεδίου συντάγματος (κεφ. ΙΙΙ, τμήμα ΙΙ, άρθρο 1), 2) τη λήψη απόφασης για την σύγκληση συντακτικής συνέλευσης (κεφ. ΙΙΙ, τμήμα ΙΙ, άρθρο 2), 3) τη διατύπωση γνώμης για κάποιο νομοθετικό ζήτημα κατόπιν αιτήματος της εθνοσυνέλευσης (κεφ. ΙΙΙ, τμήμα ΙΙ, άρθρο 3 και τμήμα ΙΙΙ, άρθρο XXX), 4) την υποβολή ενός αιτήματος για εξέταση προς την εθνοσυνέλευση (τμήμα ΙΙΙ, άρθρα XXXI και XXXII), 5) την άσκηση λαϊκής αναίρεσης (*censure du peuple*) στη νομοθεσία της εθνοσυνέλευσης για λόγους συνταγματικότητας (τμήμα ΙΙΙ, άρθρα XXVII και XXVIII) και, τέλος, τον έλεγχο των πράξεων των δημόσιων αξιωματούχων (τμήμα ΙΙΙ, άρθρο XXXIII). Οι εξουσίες αυτές έχουν ως στόχο να ενισχύσουν την επίβλεψη του νομοθετικού και του εκτελεστικού με την συνεχή άσκηση της λαϊκής εποπτείας. Καθώς έγραφε, ήδη το 1792, ο Condorcet, «σε κάθε λαοκρατικό πολίτευμα, ο λαός εκχωρεί τις εξουσίες του, αλλά δεν εκχωρεί τη λογική του.. παραχωρεί το δικαίωμα δράσης αλλά διατηρεί αυτό του να εξετάζει εάν οι άνθρωποι που ενεργούν γι' αυτόν και στο όνομά του ασκούν τους νόμους και μεριμνούν για τα συμφέροντά του».⁷²

Αυτές οι συνταγματικές εξουσίες είναι πράγματι σημαντικές, καθώς ο λαός, αποτελούμενος από όλους τους ενήλικες (μόνον άρρενες) Γάλλους, θα μπορούσε με τις δύο πρώτες να επηρεάσει την ίδια την δομή της πολιτείας. Στις

⁷¹ Condorcet, «De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre», O.C., τ.10, 1847, σ. 592.

⁷² Condorcet, «Adresse de l'Assemblée nationale aux Français», O.C. 10, 1847, σ. 341.

τρεις δε τελευταίες το πλήθος των πολιτών φαίνεται να παίζει ρόλο στη νομοθέτηση. Ωστόσο, το σχέδιο του Condorcet δεν παραχωρούσε στον λαό κάποιο δικαίωμα άμεσης νομοθέτησης, καθώς η τελευταία ήταν έργο του νομοθετικού και του εκτελεστικού (αντίστοιχα νόμοι και διατάγματα). Αποτέλούσε, από αυτήν την άποψη, την δημιουργία ενός μηχανισμού «διηλεκούς συνεννόησης» μεταξύ της βουλής και των αντιπροσώπων τους.⁷³ Ως εκ τούτου, στο σύνταγμα του Condorcet «η άσκηση της κυριαρχίας μοιράζεται σε τρεις τομείς: 1) στους αντιπροσώπους όταν κάνουν νόμους ή διατάγματα της διακυβέρνησης (με τον χαρακτήρα του επείγοντος), βλέπε όταν συντάσσουν ένα σύνταγμα (...), 2) στους πολίτες όταν καλούνται για δημοψήφισμα, 3) στους πολίτες πάλι, όταν ασκούν το δικαίωμα αναίρεσης πάνω σε ένα νόμο του νομοθετικού σώματος ή όταν προτείνουν ένα αντικείμενο που δεν έχει προβλέψει ο νομοθέτης».⁷⁴ Οι πολίτες, έτσι, αποτελούν την κατακλείδα της λειτουργίας του συστήματος. Ωστόσο ο λόγος γι' αυτό δεν είναι κοινωνικής φύσης αλλά επιστημονικής, καθώς η κυριαρχία του λαού θεωρείται ότι επιφέρει τη βασιλεία της αλήθειας.

Δ) Ο στόχος της ημι-άμεσης δημοκρατίας: η κυριαρχία της αλήθειας δια του νόμου

Όπως είδαμε, με το σχέδιο αυτό, ο Condorcet αναπτύσσει ένα είδος φιλελεύθερου ριζοσπαστισμού που τον απομακρύνει από την Αγγλική κοινοβουλευτική παράδοση. Η επιμονή στην συναίνεση ολόκληρου του λαού για την υιοθέτηση των νόμων και τα ευρεία δικαιώματα των πρωτογενών συνελεύσεων παραπέμπουν σε μια ιδιαίτερη οδό της επίλυσης του συνταγματικού προβλήματος που θέτει η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας. Βέβαια, είναι αλήθεια ότι με την κίνηση αυτή θεσμοποιεί την τοπική κοινή γνώμη, όπως γράφει ο Benjamin Israel.⁷⁵ Ωστόσο δεν είναι μόνον -ούτε καν κυρίως- αυτό η λειτουργία της δημοκρατικής πολιτείας στον Condorcet δεν προάγει απλά την εκπροσώπηση του τοπικού αλλά την οργανική του ένταξη σε ένα ευρύτερο πλέγμα διαμόρφωσης μιας ορθολογικής πολιτείας. Πράγματι, εάν το σχέδιο του Condorcet οφείλει πολλά στον ρουσσισμό, η ιδιαιτερότητά του συνίσταται στο ότι συνδυάζει με αυτόν ορισμένα καίρια στοιχεία της φυσιοκρατικής παράδοσης, επιτελώντας τη σύνθεση των αυταρχικών και των ριζοσπαστικών ιδεών υπό την αιγίδα ενός καρτεσιανισμού της ενάργειας (evidence). Εντασσόμενος στη «γιρονδίνικη» σκέψη, το συνταγματικό του

⁷³ Michel Pertué, «La censure du peuple dans le projet de constitution de Condorcet» στο Pierre Crépel & Christian Gilain (επ.), *Condorcet mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*. Minerve, Παρίσι 1989, σ. 325.

⁷⁴ Lucien Jaume, «Individu et souveraineté chez Condorcet» στο Crépel & Gilain ό.π., σ. 300.

⁷⁵ Israel, ό.π., σ. 348.

σχέδιο συνδυάζει μια φιλελεύθερη οικονομική σκέψη με έναν ρεπουμπλικανισμό στηριγμένο στο υπόδειγμα μιας φωτισμένης δημόσιας σφαίρας η οποία υπόκειται στον «δεσποτισμό» της αλήθειας.⁷⁶

Προσεγγίζοντας σε ορισμένα σημεία την καντιανή άποψη, τα επιστημολογικά θεμέλια της σκέψης του Condorcet, ωστόσο, διαφέρουν σημαντικά από αυτήν. Πράγματι, ενώ στην πολιτειακή σκέψη του Kant ο κυρίαρχος λαμβάνει υπόψη τα κελεύσματα μιας φωτισμένης κοινής γνώμης η οποία ρυθμίζεται βάσει των εν γένει απαιτήσεων του υπερβατικού υποκειμένου, στον Condorcet η αλήθεια εμφανίζεται, αντιθέτως με την σύνθεση της πλειονότητας των απόψεων σε κυριαρχικές αποφάσεις. Εδώ πρέπει να δοθεί προσοχή στην διαφορά μεταξύ του πιθανοκρατικού πνεύματος της ανάλυσης του Condorcet με την αφαίρεση του πρακτικού λόγου στον Kant. Στο σημείο αυτό, κίριο ρόλο παίζει η αμφισημία της έννοιας του λόγου. Όπως λέει η Cathérine Kinzler, μια από τις βασικότερες μελετήτριες του Condorcet: «Ενώ ο Kant βλέπει [στον Λόγο] την έκφραση μιας μορφής, αυτής της απλής καθολικότητας, ο Condorcet σκέπτεται πάντα ‘τον λόγο’ μέσω της εφαρμογής του σε αντικείμενα: καθώς δεν υφίσταται γι’ αυτόν παρά στην πραγματικότητα των γνωσιακών ενεργημάτων, περιλαμβάνει προφανώς αυτό που ο Kant ονομάζει νόηση».⁷⁷ Πράγματι, για τον Kant «όλες οι προτάσεις του δικαίου είναι a priori προτάσεις, επειδή είναι νόμοι του Λόγου» (Kant, 2013:71).⁷⁸ Για τον Condorcet, αντιθέτως, οι νόμοι δεν δύνανται να είναι απλά καθαρές εκφορές του πρακτικού λόγου, θεμελιωμένες στην ηθική αλλά, καθώς αφορούν πάντα συγκεκριμένα αντικείμενα, δεν δύνανται να είναι ποτέ απόλυτοι, στο μέτρο που η γνώση για το αντικείμενό τους μεταβάλλεται.⁷⁹ Έτσι, στη βάση της πολιτικής του βρίσκεται η απόλυτη κυριαρχία της αλήθειας. Σε αυτόν, «δεν υφίσταται καμία πρότερη, ουσιώδης κυριαρχία, ανεξαρτήτως της έδρας της. Το μόνο αποδεκτό κίνητρο μπροστά στο οποίο ένας άνθρωπος δύνανται να υποκύψει, το μόνο κίνητρο που μπορούμε να προτάξουμε για να απαιτήσουμε την υποταγή είναι μια μορφή αλήθειας. Μόνον αληθείς ή πιθανόν αληθείς αποφάσεις... δύνανται να αξιώσουν το καθεστώς του νόμου».⁸⁰

⁷⁶ Raynaud, ό.π., σ. 231. Για τις φυσιοκρατικές καταβολές και τις πολιτικές συνέπειες του υποδείγματος αυτού βλ. και τον σχολιασμό της Hannah Arendt, «Αλήθεια και πολιτική», στο Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, μτφ. Γ.Ν. Μέρτικας, Στάσει εκπίπτοντες, Αθήνα 2012, σ. 77.

⁷⁷ Cathérine Kinzler, *Condorcet, l'instruction publique et la naissance du citoyen*. 3^η έκδ. Minerve, Παρίσι 2017, σ. 54.

⁷⁸ Immanuel Kant, *Μεταφυσική των ηθών*. Μτφ. Εισ. Επιλ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα 2013, σ. 71.

⁷⁹ Kinzler, ό.π., σ. 54.

⁸⁰ Cathérine Kinzler, «Condorcet et la lettre des lois» στο Crépel & Gilain ό.π., σ. 282.

Επιμένοντας στα περιεχόμενα της ευνομίας, ωστόσο, ο Condorcet χαράζει και τις βάσεις μιας ριζοσπαστικής αστικής πολιτικής, επινοώντας μια νομοθεσία ικανή να αντιμετωπίσει τις κοινωνικές συγκρούσεις που επιφέρει μοιραία η επέκταση της οικονομίας της αγοράς. Έτσι, τροποποιεί σημαντικά το φιλελεύθερο υπόδειγμα με δημοκρατικά στοιχεία, όπως το πρόταγμα «για την όσο ευρύτερη κατανομή της έγγειας και κινητής ιδιοκτησίας, με την θεωρία του προοδευτικού φόρου και τα γραπτά του για ένα διευρυμένο σε όλους δικαίωμα ψήφου».⁸¹ Ο Condorcet, πάλι, έβλεπε με ευμένεια το θέμα της γυναικείας ψήφου, ωστόσο στο σχέδιο αυτό το μέτρο αυτό παραλείπεται, σαφώς καθώς ο φιλόσοφος πίστευε πως, στη χρονική εκείνη στιγμή, δεν θα είχε την δυνατότητα να γίνει αποδεκτό.⁸²

Επιπλέον, το όραμα του Condorcet ενέχει μια ριζική διάχυση της εξουσίας, σε σημείο του να αλλάζει τον ίδιο τον ορισμό της. Πράγματι, στο σχεδιασμό του, όλοι οι πολίτες κινούνται από την αυθεντία του λόγου και όχι από τον καταναγκασμό της εξουσίας.⁸³ Στοχεύει έτσι καταρχάς στον μέγιστο περιορισμό της ισχύος της δημόσιας εξουσίας: «Σε έναν λαό που θέλει να είναι ελεύθερος και ειρηνικός, χρειάζονται θεσμοί που να περιορίζουν όσο το περισσότερο δυνατόν την κυβερνητική δράση».⁸⁴ Καθώς όλοι συμμετέχουν στη διαμόρφωση της πολιτείας, ο κάθε πολίτης, για να δύναται να αγαπά και να σέβεται τους νόμους, ακόμα και αυτούς με τους οποίους δεν συμφωνεί, πρέπει να έχει την πεποίθηση ότι δύναται να τους αλλάξει, ακόμα και στο επίπεδο του συντάγματος. Διότι μόνο τότε «μην έχοντας να φοβηθεί ούτε εγχειρήματα ενάντια στην ελευθερία του, ούτε μια διαρκή αδικία να αφεθεί άφοβα σε τούτο το συναίσθημα του ενσυνείδητου σεβασμού για τους εδραιωμένους νόμους, της υποταγής στις νομιμοποιημένες αρχές, δίχως το οποίο κάθε κοινωνία τείνει συνεχώς σε καινούριες επαναστάσεις».⁸⁵ Σε αυτό το σημείο, ωστόσο, ο Γάλλος φιλόσοφος δεν συνδέει την ηθική βελτίωση του πολίτη με τη γενικότερη ανόρθωση του ήθους της ανθρωπότητας, όπως θα παρατηρήσει στη συνέχεια ο Schlegel, διαβάζοντας τον Πίνακα των προόδων του ανθρώπινου γένους: «Αυτός [ο Condorcet] δεν θεωρεί την ηθική παιδεία (*sittliche Bildung*) ως ένα συγκεκριμένο καταστατικό μέρος της συνολικής ανθρώπινης παιδείας, αλλά ως ένα προσάρτημα της διανοητικής

⁸¹ Marcel Dorigny, «Condorcet, liberal et girondin», στο Crépel & Gilain ό.π., σ. 336.

⁸² Το 1790 είχε γράψει ένα δοκίμιο, που υπέβαλλε στην εθνοσυνέλευση, «Για την αποδοχή των γυναικών στο πολιτειακό δίκαιο», βλ. Condorcet, «Sur l'admission des femmes au droit de cite», O.C. 10, 1847.

⁸³ Baker, ό.π., σ. 325.

⁸⁴ Condorcet, «De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre», ό.π., σ. 607.

⁸⁵ Condorcet, «De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre», ό.π., σ. 608.

και πολιτικής παιδείας». ⁸⁶ Το σχέδιο αυτό, παράλληλα, επιμένοντας σε μια ατομικιστική πολιτική λογική, παραβλέπει τόσο τις πολιτικές ομαδώσεις που κατέστησε απαραίτητες η δημοκρατική πολιτική, δηλαδή τα κόμματα, όσο και τη σχέση τους με τις ταξικές διαιρέσεις που δημιουργούσε ο ανερχόμενος καπιταλισμός.

Ε) Τα όρια της συνταγματικής σκέψης του Condorcet

Είδαμε πώς ο Condorcet δημιουργεί ένα σύνταγμα στο οποίο η συμμετοχή της ολότητας των πολιτών και το πρωτείο της αλήθειας θα διαμόρφωναν τις βάσεις για μια συναινετική και περιεκτική πολιτική. Ωστόσο, στο σημείο αυτό αξίζει να αναρωτηθούμε για το πόσο ένα τέτοιο σχέδιο περιέχει ορισμένα ουτοπικά στοιχεία, τα οποία πρέπει και να επισημανθούν. Καίρια εδώ είναι, όπως έχει επισημάνει ο Philippe Raynaud, είναι η γενικότερη υποτίμηση της σημασίας του πολιτικού στοιχείου, και συγκεκριμένα της αντιπαλότητας που ενέχεται πάντα στην πολιτική. Όπως λέει ο Raynaud για τις αντιλήψεις των Turgot και Condorcet: «μου φαίνονται να παρουσιάζουν δύο μείζονα στοιχεία: ωθούν ως τα ύστατα όριά τους ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του γαλλικού Διαφωτισμού, την αποσύνδεση μεταξύ των φιλελεύθερων διεκδικήσεων και τη συνεισφορά της αγγλο-σαξονικής πολιτικής παράδοσης, ενώ τονίζουν μονομερώς τη διαμόρφωση του λόγου, αφήνοντας παράμερα, στην πολιτική, το στοιχείο της ισχύος και της βούλησης». ⁸⁷

Ένα πολύ χαρακτηριστικό στοιχείο της αντίληψης αυτής φαίνεται στη δυσχέρεια διάγνωσης και αποδοχής του κομματικού φαινομένου. Ήδη κατά το δεύτερο έτος της επανάστασης, ο Condorcet εκθέτει τη δυσπιστία του προς το γεννώμενο κομματικό φαινόμενο στην *Εταιρεία του 1789*. Ξεκινά την έκθεση των αρχών της εταιρείας διακρίνοντας δύο τρόπους αντιμετώπισης των πολιτικών φαινομένων: «την πρώτη που συνίσταται να ακολουθείς την πορεία των συμβάντων, να παίρνεις, σε κάθε ζήτημα που ανακύπτει, το μέρος που φαίνεται το πιο αποτελεσματικό... να εντυπωσιάζεις τα πνεύματα και να τα ενώνεις γύρω σου...» ⁸⁸ και την δεύτερη, εκείνων «που αναζητούν αναλλοίωτες και καθολικές αρχές. .. που βλέπουν το μέλλον μέσα στο παρόν και που, σε κάθε επιμέρους ζήτημα, εξετάζουν το συνολικό σύστημα της κοινωνικής τάξης». ⁸⁹ Την τελειώνει τονίζοντας ότι σε μια «ανεξάρτητη και ελεύθερη κοινωνία» δεν θα πρέπει να υφίστανται ηγέτες, ενώ θα πρέπει να διώκονται μόνο οι «συνωμοτικές μετριοότητες» αυτοί «οι άνθρωποι που θέλουν

⁸⁶ Friedrich Schlegel, «Über die Fortschritte des menschlichen Geistes. Condorcet-Rezension» στο *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. Εισ. και σημ. A. Arndt & J. Zorko, Felix Meiner Verlag, Αμβούργο 2007, σ. 5.

⁸⁷ Raynaud, ό.π., σ. 234.

⁸⁸ Condorcet «À Monsieur *** sur la Société de 1789», ό.π., σ. 70.

⁸⁹ Condorcet «À Monsieur *** sur la Société de 1789», ό.π., σ. 71.

να είναι ηγέτες κόμματος διότι δεν μπορούν να είναι ηγέτες της γνώμης και να κυβερνούν με επιδεξιότητα εκείνους που δεν μπορούν να κυβερνηθούν στο όνομα του λόγου». ⁹⁰ Και πάλι εδώ, το φαινόμενο της συλλογικής πολιτικής δράσης εξαλείφεται, στον ορίζοντα μιας αστικής πολιτικής που περιορίζει το πολιτικό στη γενική διαχείριση των ελεύθερα δρώντων ατόμων.

Ωστόσο, στη ροή της επανάστασης, ξεκίνησε τη σταδιοδρομία του στην ηπειρωτική Ευρώπη και το κομματικό φαινόμενο, αναδυόμενο από το πεδίο της αστικής δημοσιότητας του 18^{ου} αι. Ένας μικρός σύλλογος του Παρισιού, ξεκινώντας από το μοναστήρι των Ιακωβίνων, κληρονομεί τη δημοκρατική παράδοση των Cordeliers και οργανώνεται πανεθνικά με τοπικούς συλλόγους της *Εταιρείας των Φίλων του Συντάγματος*. Καθώς η επανάσταση πιέζεται από παντού, αναλαμβάνει δράση, καθώς η πτώση της μοναρχίας διανοίγει τους ορίζοντες της πολιτικής πράξης. Έτσι, το σχέδιο του Condorcet, καθώς προϋποθέτει μια χώρα σε διαφορετική κατάσταση από ότι ήταν η Γαλλία την άνοιξη του 1793, όταν η επανάσταση απειλείται τόσο εξωτερικά όσο και εσωτερικά, καθίσταται ένα από τα διακυβεύματα μιας πολιτικής σύρραξης στο εσωτερικό της Συμβατικής που λύνεται δραματικά στις 2 Ιουνίου της ίδιας χρονιάς.

3) Η αντίδραση των Ιακωβίνων και το «ορεινό» σύνταγμα

Η κατάθεση του συνταγματικού σχεδίου στη Συμβατική Εθνοσυνέλευση συμβαίνει εν μέσω μιας πολιτικής αναταραχής που θα σφραγίσει και την τύχη του. Τα Κοινοβουλευτικά Αρχεία της Γαλλίας, που περιέχουν τα πρακτικά της Συμβατικής, μαρτυρούν τις δραματικές στιγμές κατά τις οποίες ψηφίζεται και τροποποιείται το Σύνταγμα. Γιατί η εκτέλεση του Λουδοβίκου ΙΣΤ΄ στις 21 Ιανουαρίου 1793 πυροδοτεί την εμφύλια σύρραξη, που ξεσπά στις αρχές Φεβρουαρίου. Έτσι, η παρουσίαση του συνταγματικού σχεδίου στην εθνοσυνέλευση στις 15 Φεβρουαρίου συναντά την απογοήτευση ή την αδιαφορία. Ο Condorcet, στη μέση της ανάγνωσης του μεγάλου προοιμίου του, αποσύρεται κουρασμένος, και συνεχίζει ο Barrère. ⁹¹ Τον διαδέχεται στο βήμα ο Gensonné, που ολοκληρώνει με την παρουσίαση της Διακήρυξης των ανθρωπίνων, αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων και του Σχεδίου συντάγματος. Στο τέλος της έκθεσης, την επόμενη ημέρα, η συνέλευση, η οποία παράλληλα νομοθετεί και για την διεξαγωγή του εμφυλίου και διεθνούς πολέμου,

⁹⁰ Condorcet «À Monsieur *** sur la Société de 1789», ό.π., σ. 75.

⁹¹ Jérôme Mavidal / Emile Laurent (επ.), *Archives parlementaires, de 1787 à 1860, première série, (1787-1799)*, τ. 58, P. Dupont, Παρίσι 1900, σ. 586 (διαθέσιμα στο www.gallica.bnf.fr).

διατάσσει την εκ νέου συζήτηση του συντάγματος, αποφασίζοντας να τυπώσει όλα τα σχέδια συντάγματος που είχαν υποβληθεί.⁹²

Στις 4 Απριλίου η Συμβατική διορίζει μια νέα εξαμελή επιτροπή για να αποτιμήσει το σχέδιο, λαμβάνοντας υπόψη και όλα τα άλλα σχέδια που είχαν υποβληθεί στην αρχική επιτροπή.⁹³ Δύο μέρες αργότερα, σε μια πολύ δυσχερή στιγμή για την επανάσταση, η εθνοσυνέλευση διορίζει την περίφημη *Επιτροπή Δημόσιας Σωτηρίας*. Από την στιγμή αυτή και μετά, το κείμενο γίνεται το επίκεντρο μιας σφοδρής αντιπαράθεσης μεταξύ Γιρονδίνων, Ιακωβίνων και Ορεινών, από τις 17 έως τις 26 Απριλίου, ενώ η συζήτηση ξεκινά ξανά στις 26 Μαΐου. Παράλληλα, διάφορα σχέδια συντάγματος παρουσιάζονται στην εθνοσυνέλευση, όπως του μέλους της συνταγματικής επιτροπής Jean Debry στις 24 Απριλίου,⁹⁴ ενώ στη συζητούνται τα σημεία του σχεδίου του Condorcet. Την ίδια μέρα ο Robespierre προτείνει ορισμένες προσθήκες στο σχέδιο *Διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη*, οι οποίες θα ενσωματωθούν αργότερα στην δική του εκδοχή της *Διακήρυξης*.

Στον σημαντικό αυτό λόγο ο Robespierre τονίζει την ανάγκη του περιορισμού, αλλά καθόλου της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας: «... δεν χρειαζόταν δίχως άλλο η επανάσταση για να διδάξει στο σύμπαν ότι η άκρα δυσαναλογία των περιουσιών είναι πηγή πολλών δεινών και πολλών εγκλημάτων, δεν είμαστε όμως λιγότερο πεισμένοι ότι η ισότητα των αγαθών είναι μια χίμαιρα».⁹⁵ Αφού όμως αποδεχθεί, ως ακατάλυτη αρχή της κοινωνικής συνύπαρξης, την ιδιοκτησία, ο Robespierre θέτει ως αίτημα την αρχή του περιορισμού της:

Ορίζοντας την ελευθερία, το πρώτο αγαθό του ανθρώπου, ως το ιερότερο δικαίωμα που αντλεί από τη φύση, είπατε δικαίως ότι είχε ως όριο την ελευθερία του άλλου. Γιατί δεν εφαρμόσατε αυτή την αρχή στην ιδιοκτησία, η οποία είναι κοινωνικός θεσμός, ωσάν οι αιώνιοι

⁹² Mavidal / Laurent 1900, ό.π., σ. 696.

⁹³ Τα έξι μέλη της επιτροπής ήταν οι Debry, Mercier, Valaze, Barrère, Lanjuinais και ο Romme, ενώ αναπληρωματικά οι Rabault Saint- Etienne, Jeanbon Saint Andre, Delmas και Danton. Βλ. Allengry, ό.π., σ. 253.

⁹⁴ Jérôme Mavidal / Emile Laurent (επ.), *Archives parlementaires, de 1787 à 1860, première série*, (1787-1799), τ. 63, P. Dupont, Παρίσι 1903, σ. 236-241 (διαθέσιμα στο www.gallica.bnf.fr).

⁹⁵ Maximilien Robespierre, «Περί ιδιοκτησίας και πλήρες σχέδιο για τη διακήρυξη των Δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, Λόγος στη Συμβατική Εθνοσυνέλευση 24 του Απρίλη 1793» στο Μαρά, Σεν-Ζιστ, Ροβεσπιέρος: *Κείμενα*. Επιλ. Μτφ. Προλ. Μ. Βερέττας, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1989. Ολόκληρος ο λόγος και η διακήρυξη των δικαιωμάτων του Robespierre έχει μεταφραστεί στις σ. 195-202, το παράθεμα σ. 195.

νόμοι της φύσης να ήταν λιγότερο απαραβίαστοι από τις συμβάσεις των ανθρώπων;⁹⁶

Στις συζητήσεις της εθνοσυνέλευσης, οι Ιακωβίνοι και οι Ορεινοί έφεραν σημαντικές ενστάσεις στο σχέδιο του Condorcet, κυρίως φοβούμενοι, όπως είπαμε, το ότι ο τρόπος λειτουργίας των πρωτογενών συνελεύσεων, θα τις καθιστούσε ένα πεδίο όπου θα κυριαρχούσαν οι αριστοκράτες και οι προύχοντες. Πολύ προβληματική, όπως είδαμε επίσης, θεωρούσαν την ανεξαρτησία του εκτελεστικού από το νομοθετικό, καθώς και τα δύο εκλέγονταν πρωτογενώς από τον λαό. Έτσι το εκτελεστικό, που στο «ιακωβίνικο» σύνταγμα υπάγεται στο νομοθετικό, καθίσταται όργανο των επιτροπών της βουλής, προσεγγίζοντας κάπως το βρετανικό υπόδειγμα.

Κύριο σημείο τριβής αποτέλεσε ακόμα η θέσπιση της λαϊκής μορφής. Δίχως να αποτελεί ένα εργαλείο άμεσης δημοκρατίας, καθώς η επεξεργασία των νόμων αποτελούσε πάντα προνόμιο της Εθνοσυνέλευσης, η διαδικασία αυτή επέτρεπε την εισαγωγή της λαϊκής βούλησης στην νομοθετική διαδικασία, με τίμημα όμως μακρές περιόδους αλλεπάλληλων ψηφοφοριών. Ο Marat ειρωνευόταν γι' αυτό: «Ποιος θα πίστευε πως για να προταθεί ένας καινούριος νόμος ή για να ανακληθεί ένας παλιός, θα βρισκόταν στο πόδι ένας λαός πέντε εκατομμυρίων για έξη εβδομάδες; Είναι ένα χαρακτηριστικό τρέλας, που εξασφαλίζει στους συνταγματικούς νομοθέτες μας μια θέση στο Δαφνί».⁹⁷ Οι Ιακωβίνοι θα καταγγείλουν αυτό τον περίπλοκο μηχανισμό και στο «ορεινό» σύνταγμα θα υπάρχει η πρόβλεψη ότι, για να εκκινήσει η διαδικασία λαϊκής μορφής, θα πρέπει να παρίστανται πάνω του 50% των εκλογέων, ένα μέτρο διασφάλισης της λαϊκής φύσης της. Τέλος, οι ριζοσπάστες θα αμφισβητήσουν την διατύπωση του δικαιώματος της αντίστασης του σχεδίου, διακηρύσσοντας το ακατάλυτο δικαίωμα στην εξέγερση. Ο Robespierre, στο δικό του σχέδιο της Διακήρυξης δικαιωμάτων θα καταδικάσει ρητά την διατύπωση του Condorcet: «Η δέσμευση σε νόμιμες μορφές της αντίστασης στην καταπίεση είναι η τελευταία εκλέπτυνση της τυραννίας» (άρθρο 24).⁹⁸

Στις 10 Μαΐου, ο Robespierre εκφωνεί έναν σημαντικό λόγο για τις συνταγματικές αρχές, όπου συνοψίζει τα πιστεύω του: «Το να προσδώσουμε στην κυβέρνηση την απαραίτητη δύναμη ώστε οι πολίτες να σέβονται πάντα τα δικαιώματα των πολιτών και να κάνουμε έτσι ώστε η κυβέρνηση να μη δύναται ποτέ να τα παραβιάζει η ίδια: ιδού, κατά την άποψή μου, το διπλό

⁹⁶ Robespierre, «Περί ιδιοκτησίας...» ό.π., σ. 196, τροποποιημένη μετάφραση.

⁹⁷ Παράτιθεται στο Pertuέ, ό.π., σ. 327.

⁹⁸ Robespierre, «Περί ιδιοκτησίας...» ό.π., σ. 201. Για τον Καρλ Σμιτ, ο προσδιορισμός νόμιμων μέσων αντίστασης υποβιβάζει το ατομικό δικαίωμα στην άμυνα σε ένα απλό νομικό μέσο. Βλ. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*. Dunker & Humblot, 8^η έκδοση, Βερολίνο 1993, σ. 164.

πρόβλημα που οφείλει να επιδιώξει να επιλύσει ο νομοθέτης».⁹⁹ Οι απόψεις του αδιάφθορου ηχούν εκπληκτικά κοντά σε εκείνες του τελευταίου διαφωτιστή, ιδίως σε ό,τι αφορά την δυσπιστία προς τα όργανα της κυβέρνησης. Ωστόσο, στο στόμα του Robespierre οι φιλελεύθερες ριζοσπαστικές αρχές παίρνουν μια εντελώς άλλη τροπή:

Ποτέ τα δεινά της κοινωνίας δεν προέρχονται από το λαό, αλλά από την κυβέρνηση. Και πώς θα ήταν αλλιώς; Το συμφέρον του λαού είναι το δημόσιο καλό. Το συμφέρον ενός εγκάθετου είναι ένα ιδιωτικό συμφέρον. Για να είναι καλός, ο λαός δεν χρειάζεται παρά να προτιμά τον εαυτό του από κάτι που δεν είναι ο ίδιος. Για να είναι καλός, ο λειτουργός πρέπει να θυσιάζει τον εαυτό του στο λαό.¹⁰⁰

Έτσι, ενώ υποστηρίζει πολλές πτυχές του σχεδίου του Condorcet, όπως την ιδέα των πρωτογενών συνελεύσεων, των σύντομων θητειών των υπουργών, τον περιορισμό των εκτελεστικών οργάνων, εισάγει και ορισμένες νέες, όπως η αυστηρή διάκριση των καθηκόντων των λειτουργών, ώστε να μην συσσωρεύουν υπερβολική εξουσία, και την αυστηρή επιτήρησή τους όχι από τους πολίτες αλλά από τον κυρίαρχο. Τέλος, όπως και ο Condorcet, υπερασπίζεται μια μειωμένη εποπτεία της κυβέρνησης στον ατομικό και συλλογικό βίο:

Αποφύγετε την αρχαία μανία των κυβερνήσεων που θέλουν να κυβερνούν υπερβολικά. Αφήστε στα άτομα, αφήστε στις οικογένειες το δικαίωμα να κάνουν οτιδήποτε δεν βλάπτει τους άλλους. Αφήστε στις κοινότητες την εξουσία να ρυθμίζουν από μόνες τους τις δικές τους υποθέσεις σε όλα όσα δεν αφορούν αναγκαστικά τη γενική διοίκηση της πολιτείας. Με μια λέξη, αποδώστε στην ατομική ελευθερία όλα όσα δεν ανήκουν στην δημόσια αρχή· έτσι θα μειώσετε τα ερείσματα της φιλοδοξίας και της αυθαιρεσίας (Robespierre, 1989c:210, τροποποιημένη μετάφραση).¹⁰¹

Πράγματι, τα λόγια του Robespierre απέχουν πολύ από την εικόνα του προπάτορα του ολοκληρωτισμού που παρουσιάζει η ρεβιζιονιστική ιστορία ακολουθώντας τον Furet, ενώ η σύνδεση της αρετής με τον τρόμο, που τον στιγματίσει, δεν έχει ακόμα διαμορφωθεί στη σκέψη του.¹⁰² Η καταστροφή

⁹⁹ Maximilien Robespierre, «Για την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση. Λόγος στη Συμβατική, Εθνοσυνέλευση, 10 Μαΐου 1794» στο Μαρά, Σεν-Ζίστ, Ροβεσπιέρος: Κείμενα. Επιλ. Μτφ. Προλ. Μ. Βερέττας, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1989, σ. 203, τροποποιημένη μετάφραση.

¹⁰⁰ Robespierre, «Για την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση...» ό.π., σ. 204, τροποποιημένη μετάφραση.

¹⁰¹ Robespierre, «Για την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση...» ό.π., σ. 210, τροποποιημένη μετάφραση.

¹⁰² Βλ. τον λόγο που συνοδεύει το κείμενο αυτό στον τόμο.

των Γιρονδίνων, έτσι, δεν αποτελούσε μέρος μιας ευρύτερης στρατηγικής ιδεολογικής κυριαρχίας εκ μέρους του, αλλά μάλλον μια πολιτική στρατηγική.¹⁰³

Στα τέλη Μαΐου οι Ορεινοί, με την βοήθεια των αβράκωτων του Παρισιού, εκκαθαρίζουν την Συμβατική από την αντιπολίτευση των Γιρονδίνων της οποίας ηγείται ο Brissot. Στις 2 Ιουνίου ξεκινά η δίωξή τους και 27 βουλευτές της Συμβατικής συλλαμβάνονται και καταδικάζονται ως εχθροί της Πολιτείας. Εν τω μεταξύ, στις 29 Μαΐου το ζήτημα του συντάγματος ανατίθεται σε πέντε νέα μέλη, όλα Ορεινούς, που προσαρτώνται στην Επιτροπή Δημόσιας Σωτηρίας με την εντολή να ετοιμάσουν το νέο σύνταγμα το συντομότερο δυνατόν.¹⁰⁴ Υπό τον Héroult de Sechelles η νέα επιτροπή ξαναγράφει το σύνταγμα, περικόπτοντας το αρχικό σχέδιο του Condorcet, και το υποβάλλει στην Συμβατική στις 10 Ιουνίου. Η τελευταία το ψηφίζει, με ελάχιστη συζήτηση, στις 24 του μήνα.¹⁰⁵ Τελικά, το πρώτο δημοκρατικό σύνταγμα της Γαλλίας είναι ένα κείμενο που αποτελείται από δύο στρώσεις:

A) Το υπόστρωμα, το «Σχέδιο συντάγματος που παρουσιάστηκε στην Συντακτική συνέλευση στις 15 και 16 Φεβρουαρίου 1793» είναι ένα προϊόν του ώριμου Διαφωτισμού. Πολιτικά, αυτό αποτελεί και την «γιρονδίνικη» πτυχή του Συντάγματος.

B) Το εποικοδόμημα, είναι οι διορθώσεις και οι τροποποιήσεις που επέφερε στο αρχικό σχέδιο συντάγματος η πενταμελής επιτροπή που επιφορτίστηκε με το έργο αυτό από την Επιτροπή Εθνικής Σωτηρίας. Πολιτικά, τούτο παραπέμπει στην «ορεινή» ή «ιακωβίνικη» πτυχή του Συντάγματος.

Το τελικό σχέδιο (με 35 Δικαιώματα του Ανθρώπου και του Πολίτη και 124 άρθρα) σε πάρα πολλά σημεία ακολουθεί τόσο τη δομή όσο και τη φρασεολογία του παλιού, όμως εμφανίζει σε ορισμένα σημεία καίριες διαφορές:

1) Τα «κοινωνικά δικαιώματα» αφαιρούνται από τον κατάλογο των βασικών φυσικών δικαιωμάτων, ωστόσο εισάγονται στα άρθρα 9 και 33-36 του συντάγματος.

2) Ιδρύεται ο θεσμός των εκλεκτόρων, που εκλέγονται από τις πρωτογενείς συνελεύσεις σε αναλογία ένας εκλέκτορας ανά 200 πολίτες και επιλέγουν τους υποψήφιους του εκτελεστικού (άρθρο 37).

¹⁰³ David P. Jordan, «The Robespierre problem» στο Haydon, Colin & Doyle, William (επ.) *Robespierre*. Cambridge University Press, Κέμπριτζ και αλ., 1999, σ. 25.

¹⁰⁴ Allengry, ό.π., σ. 307, Jérôme Mavidal / Emile Laurent (επ.) *Archives parlementaires, de 1787 à 1860, première série, (1787-1799)*, τ. 65, P. Dupont, Παρίσι 1904, σ. 580 (διαθέσιμα στο www.gallica.bnf.fr).

¹⁰⁵ Allengry, ό.π., σ. 311-326.

3) Οι νόμοι υποβάλλονται για έγκριση στις πρωτογενείς συνελεύσεις, οι οποίες πρέπει να αποφασίσουν εντός 40 ημερών εάν θα διατυπώσουν ένσταση (άρθρο 59).

4) Το εκτελεστικό συμβούλιο έχει 24 μέλη, και εκλέγεται από την εθνοσυνέλευση βάσει του καταλόγου που υποβάλλουν οι εκλέκτορες (άρθρα 62 και 63).

5) Τέλος, η συνέλευση επικαλείται, στη διακήρυξη των δικαιωμάτων που προλογίζει το σύνταγμα, την «παρουσία του Υπέρτατου Όντος».¹⁰⁶

Στο σχέδιο των Ορεινών, το πρωτείο έχει πλέον η νομοθετική εξουσία, τα μέλη της οποίας εκλέγονται με απόλυτη πλειοψηφία σε μια άμεση ψηφοφορία, ενώ αν δεν επικρατήσει κάποιος, ορίζεται ένας δεύτερος γύρος όπου ανταγωνίζονται οι δύο επικρατέστεροι υποψήφιοι. Όπως έγραφε ο Camille Desmoulins: «Ευτυχισμένος αυτός που φαντάστηκε να κάνει τους εκπροσώπους του λαού να εκλέγονται άμεσα από αυτόν και τους υπόλοιπους δημόσιους λειτουργούς έμμεσα από τα εκλεγμένα σώματα! Αυτός είχε τη χαρμόσυνη ιδέα που αφαίρεσε όλο το δηλητήριο από το σχέδιο του Condorcet».¹⁰⁷

Αντιτιθέμενος στις τροποποιήσεις αυτές, ο Condorcet δημοσιεύει στις 24 Ιουνίου το κείμενο *Στους Γάλλους πολίτες, για το νέο σύνταγμα*. Στο κείμενο αυτό ο διαφωτιστής, αναλύοντας τις διαφορές των δύο σχεδίων, εντοπίζει τις ρωγμές στο εσωτερικό της ριζοσπαστικής σκέψης. Αρχικά, καταγγέλλει τις παρατυπίες της σύστασης της τελευταίας συνταγματικής επιτροπής, αναφέροντας τις συνθήκες στις οποίες επιτελέστηκε το έργο της:

Σε μια στιγμή όπου η ελευθερία των εκπροσώπων του λαού είχε παραβιαστεί απροκάλυπτα και όπου αυτοί, περικυκλωμένοι από στρατιώτες, καθηλωμένοι με την δύναμη των όπλων στους τόπους των συναθροίσεών τους, εξαναγκάστηκαν, για να αποφύγουν μεγαλύτερα εγκλήματα, να διατάξουν τη σύλληψη 27 συναδέλφων τους... όταν η ελευθερία του τύπου αφανίστηκε από τη λογοκρισία μιας ιερής εξέτασης, με τη ληλασία των τυπογραφείων, και όταν η μυστικότητα των επιστολών παραβιάστηκε με ένα θράσος που δεν είχε γνωρίσει ποτέ ο δεσποτισμός.¹⁰⁸

Ωστόσο, στην ανάπτυξη της σύγκρισης, φανερώνεται ο βαθμός στον οποίο το σχέδιο της επιτροπής των Ορεινών τηρεί τις βασικές αρχές του σχεδίου του Condorcet. Όπως παρατηρεί και ο ίδιος:

¹⁰⁶ Jacques Godechot, *Les constitutions de la France depuis 1789*. Garnier-Flammarion, Παρίσι 1970, σ. 80.

¹⁰⁷ Παρατίθεται στο Mathiez, *ό.π.*, σ. 512.

¹⁰⁸ Condorcet, «Aux citoyens français sur la nouvelle constitution». O.C., 12, 1847 σ. 654.

Στο θέμα της νομικής ισότητας μεταξύ των πολιτών, στην ευκολία απόκτησης της [ιδιότητας του πολίτη], στη διάκριση των πρωτογενών συνελεύσεων όπου ο λαός ασκεί την κυριαρχία, μαζί με άλλες τις άλλες πολιτικές συγκεντρώσεις, στην ενότητα του νομοθετικού σώματος, στη συχνή ανανέωση των δημόσιων αξιωματούχων, στο εύρος που δίνεται στις εκλογές από το λαό, στην εκλεξιμότητα σε όλες τις θέσεις, στην απεριόριστη επανεκλογιμότητα, στις προφυλάξεις ενάντια στις καταχρήσεις της ένοπλης ισχύος, σε αυτά τα αντικείμενα τα δύο σχέδια συμφωνούν.¹⁰⁹

Αυτή η συμφωνία, ωστόσο, γίνεται με τη θυσία των λεπτομερών διαρρυθμίσεων του σχεδίου του Condorcet. Έτσι ο φιλόσοφος κατηγορεί τις ασάφειες και τις αβλεψίες του σχεδίου των Ορεινών: την παράλειψη των οργανωτικών διατάξεων για την λειτουργία των πρωτογενών συνελεύσεων, για την άσκηση του δικαιώματος της λαϊκής αναίρεσης, και στην αλλαγή του τρόπου ψηφοφορίας. Μέμφεται και την κατάργηση της βουλευτικής αποζημίωσης που προέβλεπε το σχέδιό του. Ακολουθώντας, τονίζει πως οι αρμοδιότητες και το μέγεθος του εκτελεστικού αυξάνονται, ενώ η αρμοδιότητα του διορισμού των ελεγκτών που θα το επέβλεπαν αφαιρείται από τον λαό. Ανησυχεί, λοιπόν, για την δημιουργία μιας σειράς ανεξέλεγκτων εξουσιών: «Αυτά τα άρθρα αφαιρούνται, και τίποτα δεν τα αντικαθιστά. Έτσι τίποτα δεν διασφαλίζει ούτε τους πολίτες ενάντια στην καταπίεση των αξιωματούχων και των δικαστών, ούτε τους δημόσιους αξιωματούχους ενάντια στην τυραννία των νομοθετικών σωμάτων.¹¹⁰

Τέλος, καταγγέλλει το σχέδιο για συγκέντρωση της εξουσίας στις πόλεις, όπου είναι περισσότερο ενεργοί οι επαναστατικοί πυρήνες των Φίλων του Συντάγματος. Συγκρίνοντας και πάλι τα δύο σχέδια λέει: «Το ένα έχει ως στόχο την πληρέστερη ισότητα επιρροής. Θελήσαμε η εμπράγματη ισότητα να υλοποιήσει την ισότητα των δικαιωμάτων· το άλλο δίνει όλη την επιρροή στις πόλεις, διότι αυτή η ένωση [οι Φίλοι του Συντάγματος] ελπίζει να διατηρήσει εκεί περισσότερη εξουσία».¹¹¹

Το άρθρο αυτό, προκάλεσε τελικά την προγραφή και του ίδιου του συντάκτη του, που περνά στην παρανομία στις 8 Ιουλίου 1793, μετά από την καταγγελία του ορεινού βουλευτή Chabot.¹¹² Το τροποποιημένο Σύνταγμα υιοθετείται τελικά από τη Συμβατική στις 24 Ιουνίου του 1793, μαζί με μια Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη που προσεγγίζει περισσότερο την αρχική διατύπωσή του Condorcet, ενώ δεν ενσωματώνει τις

¹⁰⁹ Condorcet, «Aux citoyens français sur la nouvelle constitution», ό.π., σ. 655-656.

¹¹⁰ Condorcet, «Aux citoyens français sur la nouvelle constitution», ό.π., σ. 665.

¹¹¹ Condorcet, «Aux citoyens français sur la nouvelle constitution», ό.π., σ. 672.

¹¹² Allengry, ό.π., σ. 313.

προτάσεις του Ροβεσπιέρου. Το σύνταγμα αυτό υπήρξε το πρώτο που υποβλήθηκε σε δημοψήφισμα, με φανερή ψήφο, και που διεξήχθη στις πιο δύσκολες στιγμές της επανάστασης, μεταξύ του Αυγούστου και του Δεκεμβρίου 1793, ενώ εγκρίθηκε με ένα αποτέλεσμα 1,801,918 υπέρ, 11,610 κατά και τουλάχιστον 4,300,000 αποχές. Αφού η ψήφισή του εορταστεί συμβολικά στις 10 Αυγούστου, τη πρώτη επέτειο της πτώσης της μοναρχίας, το Σύνταγμα ενταφιάζεται τελετουργικά σε μια κέδρινη κιβωτό στα πόδια του βάθρου του ομιλητή, με την υπόσχεση να εφαρμοστεί «μόλις επανέρθει η ειρήνη».¹¹³ Αυτό δεν θα γίνει ποτέ, γιατί μετά τον Τρόμο οι πολιτικές συνθήκες θα απαιτήσουν την υιοθέτηση ενός νέου Συντάγματος, το οποίο θα υλοποιήσει τελικά η θερμιδωριανή αντίδραση δύο χρόνια μετά.

Συμπεράσματα

Η εξέταση της δημιουργίας, της διατύπωσης και των τροποποιήσεων του γαλλικού συντάγματος του 1793 μας δίνει ένα πανόραμα του επαναστατικού ριζοσπαστισμού στις πιο δραματικές του στιγμές. Σε ένα πρώτο επίπεδο, αυτό που απορρέει είναι η διαπίστωση της σύγκλισης σε μεγάλο βαθμό των ιδεών του ώριμου διαφωτισμού με τον επαναστατικό ριζοσπαστισμό των Ιακωβίνων. Πράγματι, οι Ιακωβίνοι και οι Ορεινοί βουλευτές θα τηρήσουν τις βασικές αρχές που σχεδίασε ο Condorcet, ιδίως στο επίπεδο των συνελεύσεων βάσης και της σύντομης θητείας των δημόσιων λειτουργών. Απλοποιώντας, ωστόσο, τα διαδικαστικά μέρη, δημιουργούν έναν πιο αποτελεσματικό μηχανισμό διατύπωσης της λαϊκής βούλησης, με κόστος τη θυσία τόσο του παιδευτικού μέρους της διαδικασίας όσο και της εξουσίας των πυρήνων της βάσης, των πρωτογενών συνελεύσεων.¹¹⁴

Παρ' όλα αυτά, δεν αποχωρούν ουσιαστικά από το θεμελιώδες σχήμα που διέγραψε η αστική σκέψη, αυτό της προστασίας του ατόμου και της προαγωγής των θεμελιωδών «φυσικών» δικαιωμάτων του. Σημαντικό, από αυτήν την άποψη, είναι ότι οι περιορισμοί στο δικαίωμα ιδιοκτησίας, που διατύπωσε ο Robespierre, δεν εμφανίζονται στην τελική Διακήρυξη. Έτσι, δύσκολα θα μπορούσε κανείς, όπως το επιθυμούν οι ρεβιζιονιστές ιστορικοί και πολιτικοί φιλόσοφοι, να ανιχνεύσει εκεί τα σπέρματα ενός υποθετικού «ολοκληρωτισμού».¹¹⁵ Ωστόσο είναι σημαντικό να τονιστεί ότι η ιδέα ενός κράτους που θα αναλαμβάνει την εκπαίδευση και την πρόνοια των πολιτών του υφίσταται ήδη στις διατάξεις του.

¹¹³ Godechot, ό.π., σ. 76.

¹¹⁴ Raynaud, ό.π., σ. 247.

¹¹⁵ Βλ. για παράδειγμα Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right*. The University of Chicago Press, Σικάγο 2009.

Συνεπώς, μπορούμε να καταλήξουμε σε τρία πορίσματα. Πρώτον, ότι στο σημείο αυτό της διαμόρφωσης του αστικού κράτους αρθρώνεται μια βάση «προοδευτικών» ιδεών, των οποίων το Σύνταγμα του 1793 συνιστά μια περιληψη και που δεν έχουν ακόμα επιτευχθεί, ιδίως το ιδεώδες μιας περιεκτικής πολιτείας όπως την οραματιζόταν ο Condorcet. Δεύτερον, πως η ριζοσπαστική σκέψη, στην ιστορική αυτή στιγμή, δεν φαίνεται να διέθετε έναν ορίζοντα υπέρτερο των αστικών αυτών προσδοκιών, αλλά μια έντονη αντίληψη «ενάρετου» πολιτικού βίου χωρίς μια διακριτή θεσμική άρθρωση. Αυτό, πάλι, στρέφει τον πολιτικό βίο προς μια ηθικιστική αντίληψη της πολιτικής, άρα και προς μια πολιτική του συναισθήματος και όχι προς μια πολιτική του ορθολογισμού, όπως την είχε φανταστεί ο ύστερος διαφωτισμός. Τρίτον, πως η γραμμή που διακρίνει την «γιρονδίνικη» από την «ορεινή» πλευρά, δηλαδή το εάν η ατομική ιδιοκτησία είναι «φυσικό» ή «κοινωνικό» δικαίωμα, δεν εμφανίζεται καν στο τελικό κείμενο του συντάγματος του 1793, πράγμα που καθιστά την «ολοκληρωτική» ερμηνεία των πράξεων της Συμβατικής εξαιρετικά προβληματική.

Εντέλει, η παρούσα ανάλυση μας επιτρέπει να δούμε στο σύνταγμα αυτό, με τις ιδέες περί περιεκτικής λαϊκής εκπροσώπησης και κοινωνικών δικαιωμάτων, ένα γνήσιο τέκνο του ώριμου διαφωτισμού που δύναται, ακόμα και σήμερα, να μας προσφέρει πολύτιμες ιδέες για τη βελτίωση της πολιτειακής συγκρότησης. Ιδίως η ιδέα της κατωφερούς διασποράς της κρατικής εξουσίας στην κοινωνία, θα μπορούσε να λειτουργήσει ως ανάχωμά απέναντι στον θανάσιμο κίνδυνο που απειλεί τη σημερινή πολιτεία, την απεριόριστη συσσώρευση άνωθεν εξουσιών.



Nicolas de Condorcet

Καθηγητές, παπατζήδες και ηγεμονίσκοι
Κριτική, εξουσία και κοινωνική μορφή
στον Immanuel Kant

Θανάσης Γκιούρας

1. Το 1798 δημοσιεύθηκε στο Καίनिγκσμπεργκ της Πρωσίας ένα βιβλίο με τίτλο *Η διένεξη των σχολών, σε τρία μέρη*, με συντάκτη τον καθηγητή Λογικής και Μεταφυσικής Immanuel Kant. Σύμφωνα με τη δήλωση του ίδιου του συντάκτη στον Πρόλογο, το βιβλίο αυτό είχε σχηματιστεί αναδρομικά από τα τρία μέρη που το απαρτίζουν, η δε δημοσίευσή του είχε καταστεί δυνατή με το θάνατο του βασιλιά της Πρωσίας Φρειδερίκου Γουλιέλμου Β΄ το 1797. Τούτο δε, επειδή ο βασιλιάς είχε υποχρεώσει τον καθηγητή να σταματήσει τις δημοσιεύσεις και τις αναφορές του στο Χριστιανισμό. Με το θάνατο του βασιλιά ο Kant θεώρησε πως δεν ήταν πλέον δεσμευμένος από κάποια υπόσχεση από πλευράς του, και προέβη στη δημοσίευση.¹

¹ Δεδομένου ότι έχω παρουσιάσει, με σχετικά διεξοδικό τρόπο, το συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο γένεσης του εν λόγω συγγράμματος, στρέφωμαι απευθείας σε μια περιοχόμενη ανάλυσή του. Βλ. Immanuel Kant, *Η διένεξη των σχολών*. Εισαγωγή-μετάφραση Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα, 2004· η αναφορά στο έργο αυτό θα γίνεται με τη λέξη *Διένεξη* και με τον αριθμό σελίδας. Η βιβλιογραφία που παρατίθεται στην εισαγωγή του έργου αυτού λαμβάνεται ως γνωστή και για την παρούσα ανάλυση.

2.1. Η συγκρότηση και διατύπωση της κριτικής φιλοσοφίας αυτοκατανοείται, ως προς την κύρια πρόθεσή της, ως μια ιστορική (δηλαδή, βαθύτατα πρακτική) τομή στην εκδίπλωση των ειδικά ανθρώπινων δυνατοτήτων χειραφέτησης και αυτοπροσδιορισμού, στρεφόμενη με μάχιμο τρόπο (ήδη πριν την Κριτική του καθαρού Λόγου) στην καταπολέμηση των φανακισμών και των φαντασμαγοριών (Blendwerk) που στοιχειώνουν τόσο τη γνώση του φυσικού κόσμου όσο και τον κοινωνικό βίο. Η διενεκτική αυτή χωροθέτηση δύναται να ληφθεί ως πρίσμα το οποίο ταυτόχρονα συγκεντρώνει τις πρακτικές προθέσεις του κριτικού οικοδομήματος αφενός και εκπέμπει ορθοπρακτικά αιτήματα σε πολλαπλά πεδία του ανθρώπινου βίου αφετέρου, από τη θεσμική συνοχή της κοινωνικής μορφής μέχρι την έλλογη καλλιέργεια της ανθρώπινης φυσιολογίας και ψυχικής αρετής.² Η αρχική παραδοχή των ανά χείρας παραθέσεων, είναι ότι η καντιανή κριτική φιλοσοφία αυτοκατανοείται μέσα από τη μεθοδικότητα του συνολικού έργου της ως μία ενιαία και μεγαλειώδης κίνηση κριτικής αποστασιοποίησης από την γνωσιακή προκατάληψη και αγκύλωση της υστερομεσαιωνικής μεταφυσικής και, ακολούθως, στην ανασυγκρότηση ενός συστήματος έλλογης κριτικής γνώσης (δηλαδή συγκεκριμένων περιεχομένων) μέσα από το πλαίσιο που προέκυψε από την κριτική³ – αυτή την πορεία περιγράφει συνοπτικά ο ίδιος ο Kant σε επιστολή της 11.9.1787 στον

² Σημαντικές ως προς αυτή την πρόσληψη, η οποία αφορά άμεσα τη Διένεξη, είναι οι αναλύσεις των Gilles Deleuze, *Kant's critical philosophy. The doctrine of the faculties* [1963]. Λονδίνο, 1984, J. Agnoli (Politik und Geschichte. Schriften zur Theorie. Φράιμπουργκ 2001, σ. 131 κ.ε.), J. Derrida ("Mochlos" or, *The conflict of the faculties* στη συλλογή κειμένων: Richard Rand (επιμ.), *Logomachia, The conflict of the faculties*. University of Nebraska Press 1992), Ψυχοπαίδη («On the logic of the realization of Reason in society and history». *Kant: Making Reason intuitive*, επιμ. K. Goudeli, P. Kontos, I. Patelli. Palgrave 2007) και βεβαίως η συστηματική ανάλυση του Reinhard Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants 'Streit der Fakultäten'. Mit einem Anhang zu Heideggers 'Rektorsrede'*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 5, Βερολίνο 2003, απέναντι στην οποία υπολείπεται σαφώς η συλλογή κειμένων Volker Gerhardt (Επιμ.), *Kant im Streit der Fakultäten*. Βερολίνο / Νέα Υόρκη 2005. Η ενδεχομένως πρώτη, πολεμική χρήση της Διένεξης, γίνεται από τον Karl Rosenkranz το 1844, με εφελτήριο την υπόθεση Bruno Bauer (βλ. το κείμενο *Περί της παρουσίας από τον Kant του αναγκαίου ανταγωνισμού μεταξύ των τριών ανώτερων και της κατώτερης σχολής των πανεπιστημίων μας*, αναδημοσιευμένο στο Karl Rosenkranz, *Neue Studien. Bd. 2: Studien zur Literaturgeschichte*. Λιψία 1875. Για το ιστορικό πλαίσιο βλ. Wilhelm Dilthey, «Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung» [1890], *Gesammelte Schriften*, τ. 4, Λιψία/Βερολίνο 1925, Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften. Bd. VI. Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine "Religionslehre" und seine Konflikt mit der preussischen Regierung. Zwei kleinere Aufsätze*, Βερολίνο 1909, Giuseppe Landolfi Petrone, *L'ancella della ragione. Le origini di Der Streit der Fakultäten di Kant*. Νάπολη 1997.

³ Βλ. ενδεικτικά Αλίκη Λαβράνου, *Γνώση και πράξη. Για τη σχέση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου στον Ιμμάνουελ Kant*. Πόλις, Αθήνα 2010.

Ludwig Heinrich Jakob, όταν αναφέρει ότι μετά τη συγγραφή της τρίτης Κριτικής (που εδώ ακόμη έχει τον τίτλο *Κριτική της καλαισθησίας*), θα έχει ολοκληρώσει την κριτική ενασχόλησή του για να προχωρήσει στην 'δογματική'.⁴ Στη βάση αυτού του προγράμματος, η κριτική φιλοσοφία χωρεί στη συγκρότηση, ή τουλάχιστον στη σκιαγραφία ενός εμπράγματος και πρακτικού πλαισίου ανάλυσης αναφορικά με την κατανόηση του πανεπιστημιακού θεσμού ως θεσμού καλλιέργειας της κοινωνικής γνώσης και αυτογνωσίας, καθώς και με τη συγκρότηση του δημόσιου χώρου ως ενός άκρως δυναμικού πλαισίου ανθρωπίνης επαφής, το οποίο (δύναται να) προπαρασκευάζει τα αντίστοιχα υποκείμενα για τη χειραφέτησή τους – και να φιλοξενεί την κριτική στις αποφάσεις της πολιτικής εξουσίας.

2.2. Η δυναμική ανάπτυξη του κριτικού καντιανού επιχειρήματος που οριοθετεί τον τόπο της δραστηριοποίησής του βρίσκεται σε 'ανιχνευτική' σχέση με την ανάπτυξη της κλασικής πολιτικής οικονομίας, η οποία πραγματοποιείται την ίδια περίοδο.⁵ Η ανιχνευτική αυτή επαφή, από πλευράς Kant, έχει σημαντικές συνέπειες για την αρχική σύλληψη και έκφραση του τόπου της κριτικής: «Δεν ήταν άσχημη η σκέψη εκείνου που πρώτος είχε την ιδέα και την πρότεινε προς δημόσια εφαρμογή, να μεταχειριστεί το σύνολο της γνώσης (κατ' ουσίαν τις κεφαλές που ασχολούνται με αυτήν) με εργοστασιακό τρόπο, μέσω καταμερισμού των εργασιών, όπου θα διορίζονταν τόσοι δημόσιοι διδάσκαλοι, καθηγητές, σε όσες ειδικεύσεις των επιστημών υπάρχουν, ως θεματοφύλακές τους, οι οποίοι θα αποτελούσαν ένα είδος μορφωμένης κοινότητας ονόματι *πανεπιστήμιο* ... που θα είχε την αυτονομία της (διότι περί ειδημόνων μόνον ειδήμονες μπορούν να διατυπώσουν κρίση)».⁶ Είναι ιδιαίτερα ενδεικτικό, ότι η εργασιακά καταμερισμένη οργάνωση της παραγωγής γνώσης δεν ανάγεται σε κάποια 'καθαρά' εξελικτική αντίληψη περί της κοινωνίας και των θεσμών της, αλλά είναι ήδη εξαρχής διαμεσολαβημένη από αναστοχαστική δραστηριότητα – ενός κάποιου, ανώνυμου πλέον, στοχαστή – και από τη δημοσιοποίηση και δημόσια αποδοχή του θεσμού παραγωγής γνώσης. Το πανεπιστήμιο είναι αποδεκτό όχι απλώς και μόνο επειδή υπάρχει ιστορικά, αλλά

⁴ Βλ. Kant's *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Τόμ. 10 *Briefwechsel, erster Band, 1747-1788*. Βερολίνο/Λιψία 1922, σ. 494 (εφεξής *Briefwechsel*).

⁵ Για ορισμένες γραμματολογικές παρατηρήσεις αναφορικά με την ανάγνωση του σμιθιανού έργου από τον Kant, ιδιαίτερα της *Θεωρίας των ηθικών συναισθημάτων* (καθώς είναι σαφής η ανάγνωση του *Πλούτου των εθνών*), πρβλ. Samuel Fleischacker, «Philosophy in Moral Practice: Kant and Adam Smith». *Kant-Studien*, τόμ. 82, τχ. 3, 1991, και του ιδίου, «Values behind the market: Kant's response to the *Wealth of Nations*». *History of political thought*, τόμ. 17, τχ. 3, 1996. Για μια περιεχομενική προσέγγιση του σμιθιανού έργου, η οποία αναδεικνύει τις προκείμενες της ηθικοπρακτικής θεωρίας, πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο Adam Smith και η κριτική μέθοδος της Πολιτικής Οικονομίας». *Αξιολογικά*, τχ. 1, 1990.

⁶ Διένεξη σ. 103.

επειδή αντεπεξέρχεται ορθώς (με στοιχεία αυτονομίας) στην καλλιέργεια της γνώσης (και στη δυνατότητα της κριτικής). Η θεσμοποίηση του οικοδομήματος του Λόγου, ή αλλιώς η υποστασιοποίησή του σε ιστορικό χρόνο, λαμβάνει τις διαστάσεις του συσχετισμού δημόσιο-ιδιωτικό, ενσωματώνοντας ταυτόχρονα την οικονομική εδραίωσή του. Μια προϋπόθεση που λανθάνει εδώ από την πλευρά του Kant, είναι ότι η αντίστοιχη παραγωγή γνώσης, από το οργανωμένο και κριτικό πανεπιστήμιο, διασταυρώνεται με τις χρηματικές ροές που συνέχουν το σώμα της αστικής κοινωνίας, ενισχύοντας την πραγματοποίηση αξιών που δεν είναι οικονομικές, και δεν αποφεύγουν – από τη σκοπιά του Kant – να αντιπαρατεθούν με τις οικονομικές αξίες.

Ο διαχωρισμός δημόσιου και ιδιωτικού προέρχεται εδώ από τον κοινωνικό εργασιακό καταμερισμό και αποτελεί άλλωστε μία από τις πάγιες προκείμενες της διένεξης, καθώς το κριτικό επιχείρημα αντιμετωπίζει διαρκώς απόπειρες υπέρβασης τού εν λόγω ορίου και από τις δύο πλευρές. Αυτή η δυναμική και αντιθετική βάση μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού αποτελεί ένα από τα βαθύτερα θεμέλια της Διένεξης. Σαφώς, η ρήση για την «εργοστασιακή» οργάνωση του συνόλου των ειδημόνων δεν είναι απαραίτητο να ανάγεται σε άμεση ‘επιρροή’ της θεωρίας του Adam Smith, αλλά θα μπορούσε να αποτελεί κριτική μετεξέλιξη καμεραλιστικών απόψεων, οι οποίες έχουν πλούσια παράδοση στον κεντροευρωπαϊκό χώρο, όπως άλλωστε ίχνη τους απαντούν και στο καντιανό έργο. Ωστόσο, η κριτική διάσταση του επιχειρήματος αναδεικνύεται ως η κυρίαρχη επίσης και στη σύλληψη του εργασιακού καταμερισμού, καθώς το όλο επιχείρημα περί του πανεπιστημίου, της δημοσιότητας και της εξουσίας διατυπώνεται από μια σκοπιά που δεν ταυτίζεται με την (κλασικά καμεραλιστική) αύξηση της ευημερίας των υπηκόων, αλλά η οποία θρέφει το διττό αίτημα: καλλιέργειας της αλήθειας (ως διαφορετικής από την ευημερεύουσα ή μη ιδιοτέλεια) και της δυνατότητας πρακτικού αυτοκαθορισμού. Είναι άλλωστε γνωστό, ότι μία από τις κύριες βάσεις της καντιανής κριτικής είναι η ριζική απόσταση από την ευδαιμονία (όχι η απόρριψή της), με σκοπό τον ριζικό έλεγχο των δυνατοτήτων γνώσης και πράξης του ίδιου του υποκειμένου στο οποίο αναφέρεται, με οιονεί αυταπόδεικτο τρόπο, η ευδαιμονία. Ήδη από αυτή την άποψη μπορεί να γίνει λόγος για μια υπόρρητη ‘κριτική’ της οικονομίας (όχι: της πολιτικής οικονομίας, αλλά με την πολιτική οικονομία), καθώς το σύστημα των παραδοσιακών οικονομικών σκοπών δύναται πλέον να συλληφθεί από την κριτική φιλοσοφία ως τόσο ‘διαλεκτικό’ (δηλαδή, σύμφωνα με την καντιανή ορολογία, απατηλό, φαντασμαγορικό) όσο και οι διάφορες απόψεις περί της ύπαρξης ή ανυπαρξίας του Θεού. Το 1781 ο Kant θα διατυπώσει τα εξής άκρως διαφωτιστικά επιστολιμαία σχόλια τόσο αναφορικά με τη σκοποθεσία του κριτικού οικοδομήματος όσο και αναφορικά με τις τακτικές κινήσεις της κριτικής στο φάσμα που περιλαμβάνει το πανεπιστήμιο (ως τόπο των ‘σχολών’) και τον ‘κόσμο’ – αποδέκτης της επιστολής είναι ο Marcus

Herz: «Από την πλευρά μου δεν επιδίωξα πουθενά να δημιουργήσω φαντασμαγορίες και να διατυπώσω οιονεί λόγους [Scheingründe] για να μπαλώσω το σύστημά μου, αλλά άφησα καλύτερα να περάσουν χρόνια για να καταλήξω σε μια ολοκληρωμένη άποψη, η οποία μου φαινόταν πλήρως επαρκής, στην οποία εν τέλει κατέληξα, ούτως ώστε (κάτι που δεν συνέβη ποτέ με κάποιο από τα άλλα συγγράμματά μου) ακόμη και τώρα δεν υπάρχει τίποτε που θα ήθελα να αλλάξω, όσο αφορά το κυρίως θέμα, [...]. Τούτο το είδος έρευνας θα παραμείνει δύσκολο, διότι περιέχει την μεταφυσική της μεταφυσικής, αν και συλλογίζομαι ένα σχέδιο σύμφωνα με το οποίο μπορεί να γίνει δημοφιλές· ωστόσο θα ήταν άσχημο να μπει αυτό εξαρχής, μια και έπρεπε πρώτα να ξεκαθαρίσει η βάση, πολύ περισσότερο καθώς έπρεπε να είναι σαφές στην ολότητά του και σε όλες τις διαρθρώσεις του αυτό το είδος γνώσης· αλλιώς, θα έπρεπε να ξεκινήσω μόνο από αυτό που παρουσίασα υπό τον τίτλο της αντινομίας του κ. Λ., πράγμα που θα μπορούσε να γίνει με μια πολύ ανθηρή παρουσίαση και θα είχε προκαλέσει ευχαρίστηση στον αναγνώστη να διερευνά πίσω από τις πηγές αυτής της διένεξης. Ωστόσο, πρέπει πρώτα να αναγνωρίσει κανείς το δικαίωμα της σχολής,⁷ και κατόπιν μπορεί να δει κατά πόσο ζει για να ευχαριστεί τον κόσμο».⁸ Η κριτική στη φαντασμαγορία αποτελεί αφετηριακό και συνάμα συγκροτησιακό στοιχείο της κριτικής φιλοσοφίας του Kant, όπως εξάλλου τονίζει ο ίδιος ήδη από το 1765 στον Johann Heinrich Lambert.⁹

Η διάκριση μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας χρήσης του Λόγου παραπέμπει σε μια πολύπλοκη πραγματικότητα η οποία αποκτά τις δομικές και ορθοπρακτικές προϋποθέσεις της από την ενεργοποίηση του συνολικού οικοδομήματος της κριτικής γνώσης. Το συμπέρασμα αυτό διατυπώνεται σχεδόν ρητά στην *Ανθρωπολογία* (1798). Εξετάζοντας τη γνωστική δύναμη (*Erkenntnisvermögen*) από τη διανοητική πλευρά της ο Kant συνοψίζει: «Μια ορθή διάνοια, μια εξασκημένη κριτική δύναμη και ένας θεμελιώδης Λόγος αποτελούν το πλήρες εύρος της διανοητικής γνωστικής δύναμης· κυρίως εφόσον αυτή η δύναμη κρίνεται ως ικανότητα για την προώθηση του πρακτικού στοιχείου, δηλαδή για σκοπούς».¹⁰ ακολούθως, αυτό το πλέγμα των γνωστικών ικανοτήτων επαναδιατυπώνεται επεξηγηματικά μέσα από ένα πλαίσιο ιεραρχικών σχέσεων, το οποίο με τη σειρά του φωτίζει την εσωτερική (ρητά πρακτική) λειτουργία της κριτικής φιλοσοφικής πρόθεσης: «Ο οικιακός υπηρέτης ή ο δημόσιος υπάλληλος που τελεί υπό αντίστοιχες εντολές χρειάζεται να έχει απλώς διάνοια· ο αξιωματικός, στον οποίο έχουν προδιαγραφεί οι γενικοί κανόνες για την ανατιθέμενη δραστηριότητα και τώρα είναι μόνος του για να αποφασίσει τι πρέπει να γίνει στην εκάστοτε περίπτωση, χρειάζεται κριτική

⁷ Schule· εννοείται η σχολαστική παράδοση.

⁸ Briefwechsel σ. 269-270, η όποια έμφαση στο πρωτότυπο.

⁹ Briefwechsel σ. 55.

¹⁰ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werkausgabe*, τόμ. 12. Επιμ. W. Weischedel, Φραγκφούρτη/Μάιν 1968, σ. 507.

δύναμη· ο [δε] στρατηγός που πρέπει να κρίνει τις δυνατές περιπτώσεις και να διανοηθεί ο ίδιος τους κανόνες που τις διέπουν, πρέπει να κατέχει Λόγο». ¹¹ Μέσα από αυτούς τους συσχετισμούς τίθεται αφενός σε κριτική προοπτική η υφιστάμενη κατάσταση πραγμάτων, καθώς οι εκάστοτε (άνισες) κοινωνικές και πολιτικές θέσεις εξηγούνται όχι ως προς την απατηλή αυταξία (ή απαξία) τους, αλλά αναφορικά με το κοινό δεσμευτικό στοιχείο τους που φαίνεται να εξαυλώνεται μέσα από τις αισθητηριακές προσκολλήσεις του, ενώ αφετέρου η κριτική φιλοσοφία 'κτίζει' το 'δικό' της κράτος, το οποίο δεν είναι άλλο από το υπάρχον κράτος, εφόσον αυτό έχει διαμεσολαβηθεί από την κριτική και έχει προσανατολιστεί στο Λόγο. Είναι δε άκρως ενδεικτικό, ότι αυτή η ιεράρχηση δεν ισχύει για το πεδίο της ηθικότητας, και συγκεκριμένα της θρησκευτικής πίστης, στην οποία κάθε άτομο οφείλει να αναπτύξει το δικό του Λόγο (και την δική του ευθύνη).

Η σχετικοποίηση των οικονομικών στόχων (με την έννοια της ριζικής πολυσχιδίας, τόσο ατομικής όσο και συμφεροντολογικής που πηγάζει από τον εργασιακό καταμερισμό της αστικής κοινωνίας), επιβάλλει σε όλους τους θεσμούς που υπόκεινται σε κριτικό έλεγχο, άρα και στο πανεπιστήμιο, την αναδρομή στους όρους των εκάστοτε σκοπών και αρχών, ως θεμελιώδη κίνηση διαμεσολάβησης και αναθεμελίωσης των περιεχομένων της κοινωνικής δυναμικής. Η κυκλοφορία της γνώσης τείνει να προσλάβει διαστάσεις της χρηματικής κυκλοφορίας, μεταδίδοντας τις ορθές (χρυσές) αξίες στους συνδιαλεγόμενους συναλλασσόμενους. Ο τρόπος εν γένει της σύλληψης της ανθρωπίνης κοινότητας αποτελεί ένα από τα κλειδιά ερμηνείας της Διένεξης. Η αντίληψη αυτή θα πρέπει να ληφθεί κατά κυριολεξία, καθώς η έννοια της κοινότητας στον Kant τίθεται ρητά ως δυναμική κοινότητα συναλλαγών: «Η λέξη κοινότητα στη γλώσσα μας είναι δίσημη, και μπορεί να σημαίνει τόσο *communio* όσο και *commercium*. Εδώ θα την χρησιμοποιούμε με την τελευταία έννοια, ως μια δυναμική κοινότητα [*dynamischen Gemeinschaft*], χωρίς την οποία δεν θα μπορούσε να γνωσθεί ποτέ ούτε ακόμη και η χωρική συνεύρεση (*communio spatii*)». ¹² Το πρότυπο της δυναμικής κοινότητας ισχύει τόσο για τη σύλληψη του

¹¹ *Anthropologie* σ. 508.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe*, τόμ. 3-4. Επιμ. W. Weischedel, Φραγκφούρτη/Μάιν 1968, σ. B260 (εφεξής KrV). Η παρατήρηση αυτή, από την τρίτη αναλογία της εμπειρίας στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, λέει πολύ περισσότερα απ' ό,τι θα μπορούσε να υποτεθεί σε μια πρώτη ανάγνωση: Από την πλευρά της ιστορικής συγκρότησής του, ο όρος *commercium* (ο ευρύτερος από τους δύο που αναφέρει ο Kant) έχει αρχικά κοσμική σημασία αναφερόμενος στο εμπόριο, στη συναλλαγή, στην εμπορευματική ανταλλαγή (αργότερα αποκτά δογματική-θρησκευτική σημασία για την «μίξη» και την «κράση» του θείου και του ανθρώπινου στοιχείου). Κυριολεκτικά συνώνυμά του είναι *mercatura*, *action comercandi*, *commutatio*, *auctio*, *conductio*, *emptio*, *locatio*, *negotiatio*, *venditio*, *comercion* (η δυνατότητα, το δικαίωμα αγοραπωλησίας), *forum*, *merx*, όπως και τα ελληνικά 'συνάλλαγμα', 'συναλλαγή', 'συνωνή' και 'επιμιξία'. τα δε μεταφορικά συνώνυμα του όρου φανερώνουν ευρύτερες

κοινωνικού σώματος το οποίο θα πραγματοποιήσει τις αξίες του πρακτικού ορθού Λόγου, όσο και για την ορθή λειτουργία του πανεπιστημίου καθεαυτό, εκτείνεται δε ως αξίωση μέχρι και στο πεδίο της πολιτικής εξουσίας. Το καντιανό πανεπιστήμιο είναι ένα εργοστάσιο παραγωγής διάφορων επιπέδων γνώσης, εντασσόμενο σε ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας.

3. Επιστρέφοντας από την υπερβατολογική θεμελίωση στην εμπράγματοι και έμπρακτη κριτική, το καντιανό επιχείρημα αποκτά περαιτέρω συνθετότητα με τρόπο ο οποίος επιτρέπει τον εντοπισμό του Νέου (δηλαδή του αιτήματος

πτυχές της νοηματοδότησής του: *conversatio, communitas, consuetudo, pactum, contractus, societas, facultas, potestas, coetus, collegium, colloquium, consensus, consortium, conspiratio, convivium, transitus, usus* (πρβλ. *Thesaurus Lingua Latina* 3: 1871-1879). Αντίστοιχα, ο όρος *communio* έχει ήδη από τον 4ο-5ο αιώνα θρησκευτικό περιεχόμενο, αναφερόμενος είτε στην κοινότητα των αγίων, είτε στην ευχαριστιακή κοινότητα η οποία συμμετέχει 'από κοινού' στην ευχαριστία, χωρίς όμως να αποτελεί μια ένωση. Η λογική συγκρότηση της καντιανής κοινότητας μέσα από την επιλογή των σημασιών του *communio* και του *commercium*, πέρα από τη χρησιμότητα που θα μπορούσε να έχει για τη φυσική επιστήμη, δεν τονίζει απλώς τη δυναμική διάσταση της ανθρώπινης συνεύρεσης – μέσα από τον τονισμό των συναλλαγών, εμπορικών και πνευματικών, που εκφράζει το *commercium*, μια ιδέα που απαντά ήδη στον Spinoza – αλλά οροθετεί και συγκροτησιακές 'προτιμήσεις' από την πλευρά του Λόγου μεταξύ διάφορων μορφικών πεδίων, καθώς η *communio* παραπέμπει σε εκκλησιαστικές συνενυρέσεις της θείας ευχαριστίας, δηλαδή σε κοινότητες οι οποίες είναι ετερόνομες και υποταγμένες σε μια εξωτερική σκοποθεσία. Το γεγονός ότι η κοινότητα είναι πρωτίστως κοινότητα συναλλαγών και όχι κοινότητα πιστών αναδεικνύει τη νεωτερική, αστική ταυτότητα της κοινωνίας που αναδύεται μέσα από το καντιανό επιχείρημα. Αντιστρόφως, δεδομένου ότι αυτή η παρατήρηση διατυπώνεται στην Κριτική του καθαρού Λόγου, η οποία κυρίως (αλλά όχι αποκλειστικά) επαναθεμελιώνει τη δυνατότητα γνώσης της φύσης, μπορεί να υποτεθεί ότι η καντιανή 'φύση' μεσολαβείται στους σχηματισμούς της από τη δυναμική της αστικής, συναλλακτικής κοινωνίας. Με αφορμή αυτή την εννοιολόγηση αξίζει να σημειωθεί εδώ, χωρίς περαιτέρω σχολιασμό, η ιστορικότητα που χαρακτηρίζει και την ίδια: ο εντοπισμός από τον Kant του θεμελιώδους χαρακτηριστικού της ανθρώπινης *Gemeinschaft* στο δυναμικό *commercium*, το οποίο απέχει μεν αρκετά αλλά δεν είναι αποκομμένο από την μαρξική ανταλλαγή ποσών αφηρημένης εργασίας, αποτελεί για την αντίστοιχη περίοδο μια ριζοσπαστική και προοδευτική αντίληψη, η οποία καθιστά δυνατές περαιτέρω κριτικές αναζητήσεις. Έναν αιώνα αργότερα, όταν ο ιστορικός ορίζοντας έχει αναδείξει πληθώρα περιεχομένων και δυνάμεων αυτού του *commercium*, η επισήμανση της *Wechselwirkung*, της αλληλεπίδρασης ή αλληλεπενέργειας από τον Simmel (Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe* τόμ. 11, Φραγκφούρτη/Μάιν 1992, σ. 42 κ.ε.) ως θεμελιώδους σχέσης (αλλά και από τον Friedrich Engels στην περιβόητη πραγματεία του ενάντια στον Dühring), αποτελεί υπαναχώρηση του κριτικού Λόγου (συγκρινόμενη έστω και με τις κατασκευές του Tönnies). Από τον επαναστατικό φορμαλισμό στον περιγραφικό φορμαλισμό χάνεται ακριβώς το περιεχόμενο της ριζοσπαστικής πράξης.

του Λόγου) σε ένα δυναμικό σύστημα μεταβολής. Η δε ‘επιστροφή’ αυτή σε εμπειρικές καταστάσεις (όπως αυτές που περιγράφονται στη Διένεξη) δεν είναι αποτέλεσμα αυθαίρετης απόφασης του συγγραφέα ή παρέκκλιση από μια ‘ο-χυρωμένη’ υπερβατολογία, αλλά είναι προδιαγεγραμμένη από την ίδια τη δομή του ορθού Λόγου: επανειλημμένα κατά την ανάλυση της Κριτικής του καθαρού Λόγου ο Kant τονίζει ότι το πλαίσιο των εννοιών και των κατηγοριών που παραθέτει η κριτική σκοπεύει μόνο στην δυνατότητα «εμπειρικής γνώσης»,¹³ η οποία, ακριβώς, μέσω της κριτικής δεν υπόκειται στην ‘άμεση’ υπαγόρευση περιεχομένων από την εμπειρία, αλλά ακριβώς αντίστροφα, εξασφαλίζει την αλήθεια του περιεχομένου της εμπειρίας ανατρέχοντας στους δυνατούς όρους του.¹⁴ Η σύλληψη του Kant προωθεί μια αντίληψη των κοινωνικών πρακτικών στις οποίες το πρότυπο της συνολικής πολιτικής λειτουργίας της κοινωνίας αναπαράγεται, μικρογραφικά και – εν μέρει – μεταφορικά στον μεμονωμένο θεσμό, ιδιαίτερα στο πανεπιστήμιο, το οποίο διέπεται και αυτό από ‘διαίρεση εξουσιών’ ή ορθότερα, από διαίρεση αρμοδιοτήτων: οι ανώτερες σχολές δραστηριοποιούνται, κυρίως αλλά όχι αποκλειστικά, εκτός πανεπιστημίου («και, ενώ δεν έχουν μεν στο πεδίο τους τη νομοθετική εξουσία, έχουν σίγουρα μέρος της εκτελεστικής»¹⁵), ενώ η κατώτερη σχολή διαμένει στο πανεπιστήμιο, δεν στρέφεται άμεσα στο λαό, και ασκεί ελεγκτική-δικαστική λειτουργία στα διδάγματα των υπόλοιπων σχολών, και όπου χρειαστεί, τους «μαδά χωρίς οίκτο όλα τα λαμπρά φτερά που [έχουν] δανειστεί από την κυβέρνηση».¹⁶

Το συνολικό κοινωνικό πλέγμα που αναδύεται μέσα από τους στοχασμούς για τη λειτουργία και τη θέση του πανεπιστημίου μπορεί, όπως αναφέρθηκε, να ανασυγκροτηθεί ως ένα πρισματικό πλαίσιο τα άκρα του οποίου καταλαμβάνουν το (εν εαυτώ διαφοροποιημένο και καταμερισμένο) πανεπιστήμιο αφενός και ο ηγεμονικός εξουσιαστικός φορέας αφετέρου, ενώ το μέσο, τρόπον τινά το ‘πλήρωμα’ του πλαισίου είναι η αστική κοινωνία. Η όλη ανάπτυξη συνεπώς θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένας σύνθετος συλλογισμός, στον οποίο η αντικατάσταση του μέσου από τους εκάστοτε εμπλεκόμενους φορείς καταλήγει σε διαφορετικά είδη γνώσης, διόλου ισότιμα από την πλευρά της κριτικής. Μεταξύ των τριών αυτών φορέων αναπτύσσονται σχέσεις οι οποίες έχουν τη δυνατότητα να αναπαράγουν τόσο αποκλεισμούς (ως προς τη σύλληψη των άλλων σχέσεων και, πολύ περισσότερο, του συνολικού πλαισίου) όσο και χειραφετικά επιχειρήματα, τα οποία στον Kant έλκονται από τη γενική μορφή των σχέσεων που διαγράφεται εδώ κατ’ αρχήν ως δυνητική.

¹³ KrV B147· επίσης B269 κ.ε.

¹⁴ Βλ. ενδεικτικά KrV B863-867.

¹⁵ Διένεξη σ. 105.

¹⁶ Διένεξη σ. 115.

4. Εν πρώτοις, το πανεπιστήμιο αναπαράγει εντός του τους κοινωνικούς διαχωρισμούς, ως καθαρά κρατικός, εξουσιαστικός θεσμός. Αυτή η σύλληψη επιτρέπει στον Kant την κριτική πραγμάτευση του πανεπιστημίου, με τρόπο ο οποίος αφενός δεν έτυχε της δέουσας προσοχής από τις διάφορες ‘καντιανές’ παραδόσεις που αναπτύχθηκαν τον 19ο και τον 20ό αιώνα, και ο οποίος αφετέρου προσφέρει μέχρι σήμερα αρκετές λαβές αντιμετώπισης του φαινομένου. Η διατομή του πανεπιστημίου βασίζεται εν πρώτοις σε «πάγια συνήθεια»,¹⁷ δηλαδή σε κάποια ιστορική διαδικασία που παγιώθηκε σε συγκεκριμένη θεσμική μορφή. Για άλλη μια φορά γίνεται σαφές ότι ο Kant δεν σχεδιάζει ένα ιδεατό και ιδεώδες πανεπιστήμιο *ex nihilo*, αλλά στρέφεται στην ανίχνευση των αξιακών δυνατοτήτων στις υπάρχουσες ιστορικές δομές που βασίζονται σε ένα πλαίσιο κοινωνικού καταμερισμού εργασίας.¹⁸ Ο βασικός διαχωρισμός του πανεπιστημίου αναπαράγει την εξουσιαστική τοπογραφία του άνω και του κάτω, τοποθετώντας τρεις σχολές στο ‘άνωτερο επίπεδο’ και μια σχολή στο ‘κάτωτερο’. Ο διαχωρισμός αυτός αναπαράγει ήδη μορφικά το βαθύτερο εξουσιαστικό υπόβαθρο στο οποίο βασίζεται με εμπράγματο τρόπο το συνολικό πανεπιστήμιο. Οι τρεις ανώτερες σχολές είναι ανώτερες όχι λόγω περιεχομένου αλλά λόγω του ότι βρίσκονται – για τους προαναφερθέντες λειτουργικούς και νομιμοποιητικούς λόγους – εγγύτερα στον κυρίαρχο ηγεμόνα ο οποίος είναι ταυτόχρονα και εργοδότης των αποφοίτων τους (σαφώς, δεν πρόκειται για το σύγχρονο μαζικό πανεπιστήμιο). Οι δίαυλοι επικοινωνίας των ανώτερων σχολών με την εξουσία είναι με τη σειρά τους παγιωμένοι σε διαφορετικά σύνολα γραπτών κανόνων. Η ανάδειξη του γραπτού λόγου ως κοινής βάσης για τη στοιχειοθέτηση της λειτουργίας των ανώτερων σχολών αποτελεί μια μορφική δέσμευση για σχέσεις που διαπερνούν το συνολικό πλαίσιο που αναφέρθηκε αρχικά. Η γραπτή μορφή των κανόνων εξασφαλίζει τη σταθερότητά τους σε πλαίσιο γενικότητας «καθώς, χωρίς τη γραφή, δεν θα υπήρχε κανένα πρότυπο, βατό σε όλους, προς το οποίο θα μπορούσε καθένας να προσανατολιστεί»¹⁹ – σημειωτέον, οι κανόνες αυτοί του θρησκευτικού δόγματος, του θετικού δικαίου και των υγειονομικών διατάξεων δεν έχουν υπαγορευτεί από το Λόγο αλλά, όπως αναφέρθηκε, προέρχονται αρχικά από ιστορική «πάγια συνήθεια» (ο Λόγος ανασυγκροτεί σε ένα δεύτερο επίπεδο την όποια αξιακή βάση τους). Η γενικότητα των γραπτών κανόνων επιτρέπει ακολούθως τη δεσμευτικότητα των πράξεων σε κοινωνικό επίπεδο, καθώς η μεν πηγή των κανόνων είναι η «προαίρεση ενός ανώτερου φορέα»,²⁰ αλλά η γραπτή παγίωση επιτρέπει τη σταδιακή καλλιέργεια ερμηνειών των κανόνων, ούτως ώστε ήδη μέσω της γραπτής μορφής να προοικονομεί μια διαδικασία

¹⁷ Διένεξη σ. 105.

¹⁸ Βλ. εδώ το Παράρτημα, για το πρόγραμμα σπουδών στο δικό του, πραγματικό, πανεπιστήμιο.

¹⁹ Διένεξη σ. 113.

²⁰ Διένεξη σ. 113.

δημοσιότητας, η θεμελίωση της οποίας αναφέρθηκε προηγουμένως (με άλλα λόγια, το ελάχιστο επίπεδο της αστικής δημοσιότητας είναι η διάδοση του εναλφαβητισμού). Η γραπτή μορφή επιτρέπει επίσης την ανάπτυξη ερμηνευτικών μεθόδων, οι οποίες, όπως κάθε μέθοδος, δρουν αμφίδρομα φωτίζοντας όχι μόνο το προς ανάλυση αντικείμενο (φέρ' ειπείν τη Βίβλο ή τον εκάστοτε νομικό κώδικα), αλλά το ίδιο το υποκείμενο που τη χρησιμοποιεί (αυτό γίνεται πλήρως σαφές στο τρίτο κείμενο της Διένεξης, όπου ουσιαστικά το κριτικό υποκείμενο 'ερμηνεύει' τον φυσιολογικό εαυτό του). Τέλος, η γραπτή μορφή των κανόνων προετοιμάζει και δεσμεύσεις της ίδιας της εξουσίας υπό τη μορφή ενός γραπτού και κυρωμένου (από τον ορθό Λόγο) Συντάγματος. Οι τρεις ανώτερες σχολές μεριμνούν για την λυσιτελή καλλιέργεια των νομοποιητικών λόγων της ηγεμονίας υπό την διπλή εξουσιαστική προοπτική, ότι αφενός οι κεφαλές τους διορίζονται γι' αυτόν το λόγο από την κυβέρνηση και αφετέρου ότι οι ίδιες δεν κατέχουν ένα επιπλέον κριτήριο για την ορθότητα των διδασκαλιών τους πέρα από τις απαιτήσεις της εξουσίας.

Οι τρεις ανώτερες σχολές, το ιστορικά πιο βαρυσήμαντο τμήμα του πανεπιστημίου, τείνουν να αναπαράγουν τυφλώσεις, οι οποίες έχουν την καταβολή τους όχι απλώς στην ιστορία, αλλά στο συγκεκριμένο εξουσιαστικό πλαίσιο που διέπει την αστική κοινωνία. Αυτές δε οι τυφλώσεις δεν είναι μονοσήμαντες, καθώς αφενός γενικεύουν την μονοδιάστατη άποψη του ηγεμόνα για τη διατήρηση της εξουσίας και αφετέρου, από τη στιγμή που βυθίζονται στην κοινωνία, μέσω των αποφοίτων τους, έλκονται από την ιδιοτέλεια που προσιδιάζει σ' αυτή την κοινωνία, ώστε οι απόφοιτοι δύνανται να υποστούν οι ίδιοι οβιδιακές μεταμορφώσεις και να μετατραπούν από βοηθοί των ιδιωτών σε ιδιοτελείς καθοδηγητές τους. Μέσα στην κοινωνία πραγματοποιούνται διαρκείς μετατροπές των μέσων σε (αυτο)σκοπούς: συνεχίζοντας, τουλάχιστον σ' αυτό το επίπεδο, μια μακρόπνοη φιλοσοφική παράδοση, ο Kant εμφανίζει εν πρώτοις την κοινωνία ως τόπο στρέβλωσης, πράγμα που αποτελεί την ουσιαστική βάση της καντιανής διαλεκτικής η οποία ανακαλύπτει την τάση για στρεβλώσεις στην ίδια τη δομή του καθαρού Λόγου. Η δε εγγύτητα των ανώτερων σχολών στην εξουσία αποτελεί περαιτέρω 'εγγύηση' για τη στρεβλωτική συμπεριφορά τους, καθώς τα μέσα άσκησης της εξουσίας μπορούν εύκολα να συμμετάσχουν στη λαμπρότητα του εξουσιαστικού αυτοσκοπού και να ταυτιστούν με αυτόν. Μέχρι εδώ, αυτό που έχει ανορθωθεί μέσα στην καντιανή παράθεση είναι ένας πολιτικός μηχανισμός ο οποίος αναπαράγει τον εαυτό του ως τέτοιο, εκπέμποντας τόσο από την κορυφή του όσο και από τους λειτουργούς του απαιτήσεις υπακοής και υποτέλειας.

Μέσα από την αλληλοδιαπλοκή των ανώτερων σχολών έρχονται στο φως δεσμευτικές σχέσεις που καθορίζουν την μορφή της αστικής κοινωνίας: η διατήρηση της ενσώματης υπόστασης επιτελείται ως έργο της ιατρικής σχολής, η οποία ολισθαίνει σε διατύπωση 'μηχανικών' και αθροιστικών λύσεων για τον

βίο· η διατήρηση της αναφοράς στους εμπράγματους όρους του βίου ανατίθεται, κατ' ανάγκην, στους νομικούς οι οποίοι, εξίσου κατ' ανάγκην, διατυπώνουν φορμαλιστικές λύσεις για εμπράγματα προβλήματα· η δε αναζήτηση του νοήματος του βίου ολισθαίνει διαρκώς στα χέρια του «παπαδαριού» το οποίο, ήδη από την αρχαία Ιουδαία (όπως θα διαπιστώσει με οργή ο Nietzsche), δεν παραλείπει να εκμεταλλευτεί προς ίδιον όφελος αυτήν τη θεμελιώδη αναζήτηση. Το κριτικό στοιχείο σ' αυτή τη διατύπωση, το οποίο θα βρει και αυτό τον τόπο του εντός του μηχανισμού (δηλαδή εντός της ιστορίας) βρίσκεται εν πρώτοις στο ότι η ίδια η παράθεση δεν ταυτίζεται με τον εξουσιαστικό μηχανισμό, αλλά αποπειράται να αναδείξει το 'λόγο' του, αυτό που συγκροτεί την ουσιώδη υφή του μέσω αποστασιοποίησης από την εμπειρία. Η κριτική αντιμετώπιση αποδεικνύει εδώ άλλη μια αποστασιοποίηση της 'χομπσιανής' θέσης καθώς υποστηρίζεται, ότι εάν ο μηχανισμός της κυριαρχίας περιοριστεί απλώς στην αναπαραγωγή του, θα τείνει να απωλέσει την ίδια τη βάση της εξουσίας, εν πρώτοις λόγω της γενίκευσης των τυφλωτικών χωρισμών τόσο εντός της κοινωνίας όσο και μεταξύ ιδιωτών και κυβέρνησης. Είναι όμως, σημαντικό ότι δεν απορρίπτεται συλλήβδην ο μηχανισμός, αλλά ότι η κριτική πραγματέυσή του βαίνει έσωθεν (με αφετηρία τη φιλοσοφία του Λόγου) προς ανάδειξη των ορθών, ουσιαστικών γενικών δυνατοτήτων.

5. Μέσα από αυτές τις διαπιστώσεις του Kant εντοπίζεται, κυριολεκτικά, η κριτική πρωτίστως και πάλι μέσα από τη δυνατότητα της οπτικής: ο Λόγος βλέπει τους αγώνες των μεσαιωνικών ιπποτών χωρίς να συμμετάσχει σ' αυτούς, αλλά με σαφή επίγνωση της αλληλοακύρωσης των φορέων τους,²¹ αναλαμβάνοντας, πολύ περισσότερο, το ρόλο του «αμερόληπτου κριτή».²² Το δεδομένο που είχε ωθήσει στην ανάδειξη του νεωτερικού φυσικοδικαϊκού κανονιστικού προτύπου για την ειρηνική ανθρώπινη συμβίωση, δηλαδή ο άκρως πραγματικός κίνδυνος της γενικευμένης πολεμικής σύρραξης – ο οποίος λαμβάνεται στο καντιανό έργο ως κορύφωση της εξουσιαστικής τύφλωσης – ενσωματώνεται στο κριτικό επιχείρημα ως θεμελιωτική βάση του και μάλιστα με διττό τρόπο: όχι μόνο μέσω της διαπίστωσης της φθοράς και της θανάτωσης των υποκειμένων, αλλά και από τη διαπίστωση, ότι οι δαπάνες του πολέμου βρίσκονται σε αντιστρόφως ανάλογη σχέση προς τις δαπάνες της παιδείας (μεταξύ άλλων, της συντήρησης του ίδιου του πανεπιστημίου και των δυνατοτήτων του).

Ο Kant υπογράμμισε την αντιστρόφως ανάλογη σχέση μεταξύ της φιλοσοφικής κριτικής αφενός και της εμπόλεμης πολιτικής των συγκαιρινών κρατών αφετέρου, δύο χρόνια πριν τη δημοσίευση της Διένεξης, στην δεύτερη έκδοση της μικρής πραγματείας του για την Αιώνια ειρήνη. Σε ένα 'μυστικό άρθρο' που

²¹ KrV B450.

²² «unparteiische Kampfrichter», KrV B451.

πρόσθεσε στην έκδοση αυτή, ο Kant συνηγορεί ρητά υπέρ του δημοσίου διαλόγου των φιλοσόφων ως μακρόπνοης θεραπείας των διακρατικών πολέμων, υπό την προϋπόθεση, η οποία θα αναπτυχθεί διεξοδικά στη Διένεξη, ότι οι ίδιοι δεν ασκούν με οποιονδήποτε τρόπο εξουσία (όπως, συν τοις άλλοις, ορισμένοι νομικοί, που συναρπάζονται από το ξίφος που κρατά η δικαιοσύνη). Στο ίδιο αυτό πλαίσιο διατυπώνεται ένας ρητά νεωτερικός αποχωρισμός από κάθε είδους πλατωνικές αντιλήψεις περί των φιλοσόφων-βασιλέων: «Το ότι οι βασιλιάδες θα φιλοσοφούν ή ότι οι φιλόσοφοι θα γίνουν βασιλιάδες, δεν μπορεί να προσδοκάται, αλλά δεν είναι και επιθυμητό: επειδή η κατοχή της εξουσίας αναπόφευκτα διαφθείρει την ελεύθερη κρίση του Λόγου. Το ότι όμως οι βασιλιάδες ή οι βασιλικοί λαοί (εκείνοι που αυτοκυβερνώνται σύμφωνα με νόμους ισότητας) δεν ωθούν την τάξη των φιλοσόφων σε εξαφάνιση ή στη σιωπή, αλλά τους αφήνουν να μιλήσουν δημοσίως, είναι απαραίτητο και στους δύο για τη διαφώτιση της δραστηριότητάς τους, και επειδή η τάξη αυτή είναι σύμφωνα με τη φύση της ανίκανη για σχηματισμό συμμοριών και πολιτικών συλλόγων, δεν επισύρει την υποψία της δυσφήμισης ότι προπαγανδίζει».²³

6.1. Η σχέση του πανεπιστημίου – του τόπου της συστηματικής παραγωγής της γνώσης – με την εξουσία συλλαμβάνεται από τον Kant πρωτίστως από το θεσμικό και νομιμοποιητικό πλαίσιο που του προσφέρει η ιστορικά δεδομένη εξουσία, ιδιαίτερα δε μέσω της επίσης συστηματικής και διαρκούς ανάγκης της εξουσίας να διασφαλίσει κάποιες ουσιώδεις λειτουργίες της. Το καντιανό πανεπιστήμιο αρθρώνεται ενόψει της παραδοσιακής ηγεμονικής εξουσίας, αλλά και ως βάση της κριτικής της.²⁴ Η ιδεατή (κριτική) συγκρότηση του πανεπιστημίου «συμπίπτει επιτυχώς» με την υφιστάμενη ιστορική δομή του πρωτονεωτερικού πανεπιστημίου «αν και δεν θέλω, γι' αυτόν το λόγο, να συνηγορήσω υπέρ αυτής της τελευταίας ως εάν να ήταν αλάνθαστη».²⁵ Όπως και σε άλλες περιπτώσεις, έτσι και εδώ, ο Λόγος αφομοιώνει το προϋπάρχον υλικό, αποδίδοντάς του κυριολεκτικά αξία μέσα από την κριτική ανάλυσή του. Το ιδιάζον χαρακτηριστικό στις σχέσεις μεταξύ διενεκτικού μεν αλλά ορθολογικού πανεπιστημίου αφενός και του ηγεμόνα αφετέρου είναι ότι ο Λόγος (επιδιώκει να) είναι ταυτόχρονα κριτικός και νομιμόφρων. Το γεγονός και μόνο ότι η έδρα της εξουσίας και η πηγή της γνώσης είναι διακριτές στο πλαίσιο του εργασιακού καταμερισμού, αποτελεί την δομική προϋπόθεση για τη δυνατότητα άσκησης μιας κριτικής της εξουσίας (δηλαδή της πολιτικής θεωρίας),

²³ Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1. Werkausgabe, τόμ. 11. Επιμ. W. Weischedel, Φραγκφούρτη/Μάιν 1968, σ. 228.

²⁴ Για μια ιστορική αναδρομή βλ. εντελώς ενδεικτικά, Marc Raeff, «The Well-ordered Police State and the development of modernity in seventeenth- and eighteenth-century Europe: An attempt at a comparative approach». *The American historical review*, τόμ. 80, τχ. 5, 1975.

²⁵ Διένεξη σ. 111.

καθώς 'πλέον' η γνώση είναι 'απέναντι' στην εξουσία, η δε φιλοσοφική σχολή, ως κατώτερη, τοποθετείται στο απώτερο (σε σχέση με την εξουσία) άκρο του κοινωνικού φάσματος που αναπτύσσει η Διένεξη. Η δε σύλληψη του περιεχομένου της κυριαρχίας από τον Kant, εφόσον αυτή ασκείται από την ηγεμονική κυβέρνηση όπως υποτίθεται στο εισαγωγικό σχήμα της Διένεξης, αποκτά την κριτική λαβή της και αναδεικνύει τον ταυτόχρονα νεωτερικό και ρεαλιστικό χαρακτήρα της από τον τονισμό ότι: «Η κυβέρνηση ... ενδιαφέρεται σε μεγάλο βαθμό γι' αυτό που της εξασφαλίζει την εντονότερη και διαρκέστερη επιρροή επί του λαού»,²⁶ δηλαδή ενδιαφέρεται πρωτίστως για τη διατήρηση αυτής καθεαυτήν της εξουσιαστικής σχέσης.²⁷ Ακριβώς αυτό το «ενδιαφέρον» της κυβέρνησης, το οποίο συμπίπτει με το ζωτικό συμφέρον της, αποτελεί και μια αφετηρία για τη θέσπιση ενός «σχεδίου» (Διένεξη 111) καλλιέργειας της γνώσης μέσα από τα πανεπιστήμια προς όφελος της κυβέρνησης. Οι πανεπιστημιακές σχολές, ως θεσμικά τμήματα της κυριαρχίας, καλλιεργούν και αναπαράγουν τη γνώση που απαιτεί το συμφέρον της κυβέρνησης. Το περιεχόμενο της γνώσης υπαγορεύεται κατ' αρχάς από την εξουσία ή, με άλλα λόγια, η εξουσία καθιστά το περιεχόμενο της πανεπιστημιακής, συστηματικής γνώσης λειτουργικό-εργαλειακό στόχο της άσκησης της. Ο διαχωρισμός αυτός μεταξύ εξουσίας και δημόσια οργανωμένης γνώσης εμπεριέχει επίσης και τις πραγματικές υποδοχές για τη σχέση προς τους υπόλοιπους φορείς του κοινωνικού σώματος (το λαό), καθώς και αναδεικνύει τα όρια του εκάστοτε φορέα μέσα από τη (δυνητική) παρέμβαση του άλλου: οι διδάσκαλοι (των ανώτερων σχο-

²⁶ Διένεξη σ. 107.

²⁷ Η παρουσίαση αυτή του Kant για τη συμπεριφορά της κυβέρνησης διατυπώνεται σε επιχειρηματολογικό επίπεδο κατώτερο από την κανονιστική σύλληψη της κυβέρνησης καθεαυτήν. Κατά τη θεμελίωση της κυβερνητικής (εκτελεστικής) εξουσίας, στη *Μεταφυσική των ηθών*, ο Kant τονίζει τα εξής, με φρασεολογία που παραπέμπει τόσο στη ρουσοϊκή περί κυριαρχίας αντίληψη, όσο και στην δική του υπηρεσιακή αλληλογραφία με το βασιλιά της Πρωσίας για το ζήτημα της λογοκρισίας που αναφέρεται στον Πρόλογο της Διένεξης: «Ο ηγεμόνας του κράτους (*rex, princeps*) είναι εκείνο το (ηθικό ή φυσικό) πρόσωπο, στο οποίο ανήκει η εκτελεστική εξουσία (*potestas executoria*). (...) Ως ηθικό πρόσωπο ονομάζεται το Διευθυντήριο, η κυβέρνηση. Οι διαταγές του στο λαό και τους συμβούλους, και τους ανώτερους τους (υπουργοί) στους οποίους εναπόκειται η κρατική διοίκηση (*gubernatio*), είναι διατάγματα, αποφάσεις (όχι νόμοι), διότι αφορούν μία συγκεκριμένη περίπτωση και θεωρούνται μεταβλητές. Μια κυβέρνηση η οποία θα ήταν συγχρόνως και νομοθετική θα ονομαζόταν δεσποτική σε αντίθεση προς την πατριωτική, ως πατριωτική όμως δεν εννοείται μια πατερναλιστική (*regimen paternale*), καθώς αυτή είναι η πλέον δεσποτική όλων (μεταχειριζόμενη τους πολίτες ως παιδιά), αλλά μια κυβέρνηση της πατρίδας (*regimen civitatis et patriae*) [...]» (Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe*, τόμ. 8. Επιμ. W. Weischedel, Φραγκφούρτη/Μάιν 1968, παρ. 49, εφεξής MS).

λών) συναινούν στην υπόδειξη των ορίων τους από την κυβέρνηση (καθώς διορίζονται από αυτήν²⁸), η δε κυβέρνηση αντιλαμβάνεται ότι δεν πρέπει «αυτοπροσώπως να υποδυθεί τον ειδήμονα», διότι έτσι θα έχανε «τον προσήκοντα σεβασμό της»,²⁹ ο δε λαός έχει εδώ τον κατ' εξοχήν ισοπεδωτικό ρόλο απέναντι σε όποιον δεν αντεπεξέλθει στα έστω και τόσο ιδιοτελή αιτήματά του.

6.2. Μέσα από τη σχέση πανεπιστημίου και εξουσίας αναπαράγονται πολλαπλά επίπεδα αλήθειας, τα οποία χαρακτηρίζουν τον αναπτυγμένο κοινωνικό σχηματισμό που έχει μπροστά της η κριτική φιλοσοφία. Η καλλιέργεια της γνώσης δεν διαφεύγει κατ' αρχάς από το 'στενό' πλαίσιο της διανοητικής καλλιέργειας, οι αρχές της οποίας είναι πολιτικές· ο «σεβασμός» που προσήκει στην κυβέρνηση αποκτά εύθραυστα χαρακτηριστικά όταν εμπλακεί στην αναζήτηση της αλήθειας, δηλαδή μιας αρχής διαφορετικής από την ίδια· επίσης, ακριβώς μέσα από αυτούς τους διανοητικούς διαχωρισμούς, οι οποίοι είναι και θεσμικοί χωρισμοί, ανακύπτει το ζήτημα της ορθής ανεύρεσης και θεμελίωσης των αρχών που διέπουν αυτό το δυναμικό σύστημα. Η ιδιόμορφη πλευρά του καντιανού επιχειρήματος που αποκαλύπτεται μέσα από αυτόν το στοιχειώδη συσχετισμό, ανατρέχει στη δυνατότητα (ορθότερα: στην προϊούσα αδυναμία) νομιμοποίησης του εργαλειακού Λόγου και στην αναγκαιότητα (ιδιαίτερα από την πλευρά της χειραφετικής αξίας) αναδιατύπωσης του περιεχομένου της γνώσης. Μία από τις βαθύτερες βάσεις της διένεξης είναι η απειλή που προδιαγράφεται από την πλημμυρίδα του εργαλειακού Λόγου, ο οποίος φαίνεται να ξεχύνεται τόσο από το πεδίο της ατομικής *pursuit of happiness*, όσο και από την πλευρά της ηγεμονικής εξουσίας. Διατυπώνεται, με άλλα λόγια, στο καντιανό έργο μια αμφιβολία ως προς τη λυσιτέλεια της εμπειρικά πραγματικής αστικής κοινωνίας να πραγματώσει τις αξιακές απαιτήσεις του Λόγου· μια αμφιβολία που θα διατυπωθεί με διαφοροποιημένους όρους τόσο από τον Adam Smith όσο και από τον G. W.F. Hegel.

Ήδη αυτοί οι εμπράγματοι συσχετισμοί καθιστούν απαραίτητη την ανεύρεση ενός σημείου, ενός τόπου ο οποίος θα παρέχει εγγυήσεις ορθότητας για όλες τις επιμερισμένες σκοπιές. Ο εντοπισμός του σημείου αυτού είναι και η 'γενέ-

²⁸ Μια από τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο διαφωτιστικό πρόγραμμα του Kant (Ciaran Cronin, «Kant's politics of Enlightenment». *Journal of the history of philosophy*, τόμ. 41, τχ. 1, 2003) τονίζει το γεγονός ότι ο διαχωρισμός δημόσιου και ιδιωτικού αναπαράγεται αναφορικά με τους ίδιους τους φορείς της γνώσης οι οποίοι, όντες απόφοιτοι του πανεπιστημίου, ασκούν το επάγγελμά τους εντός της αστικής κοινωνίας, δεσμευμένοι μέσω εργασιακής σύμβασης με τον ηγεμόνα. Το πρόσταγμα για τη δημόσια και ιδιωτική χρήση του Λόγου από τον Kant, στο γνωστό κείμενο του 1784 για τον Διαφωτισμό, αναπαράγει τον εν λόγω διαχωρισμό (ουσιαστικά, έστω και υπό άλλη μορφή, το διαχωρισμό *bourgeois* και *citoyen*), χρησιμοποιώντας τον ως εφαλτήριο για την εκδίπλωση του Διαφωτισμού.

²⁹ Διένεξη σ. 107.

θλια' τοπολογική εστία της κριτικής φιλοσοφίας, η οποία αναδεικνύεται μαχητικά, διενεκτικά εντός του πάλαι ποτέ πεδίου της δογματικής μεταφυσικής, δηλαδή της μεταφυσικής η οποία λειτουργούσε (και θα συνέχιζε να λειτουργεί) με ανεξέλεγκτες ουσιολογικές προαποφάσεις για τη ρύθμιση του ανθρώπινου κόσμου. Η διενεκτική διάνοιξη του τόπου της κριτικής δεν απειλεί, όμως τα ανθρώπινα συμφέροντα, αλλά απλώς εκείνους τους φορείς που ασκούσαν τη χειραγωγή τους: «Διότι πάντα υπήρχε μια μεταφυσική στον κόσμο και θα συνεχίσει άλλωστε να υπάρχει σ' αυτόν, μαζί της βέβαια και μια διαλεκτική του καθαρού Λόγου που της προσιδιάζει κατά φυσικό τρόπο. Η πρώτη και σημαντικότερη υπόθεση της φιλοσοφίας είναι λοιπόν να αφαιρέσει άπαξ δια παντός την αρνητική επίδραση της μεταφυσικής, σφραγίζοντας την πηγή των σφαλμάτων. Με αυτή την σημαντική μεταβολή στο πεδίο των επιστημών και την απώλεια που πρέπει να υποστεί ο θεωρησιακός Λόγος στην κτήση που μέχρι τώρα φανταζόταν ότι είχε, παραμένει εντούτοις οτιδήποτε αφορά την ανθρώπινη υπόθεση και το όφελος που αντλούσε μέχρι τώρα ο κόσμος από τις διδασκαλίες του ορθού Λόγου στην ίδια ευνοϊκή κατάσταση που ήταν και πριν, και η απώλεια πλήττει μόνο το μονοπώλιο των σχολών αλλά επ' ουδενί το συμφέρον των ανθρώπων».³⁰ Η διένεξη των ορίων των σχολών δεν οφείλεται λοιπόν απλώς στις υπονομευτικές μεθοδεύσεις του Wöllner και της βασιλικής εξουσίας, αλλά ελλοχεύει ήδη στη θεμελίωση της κριτικής του καθαρού Λόγου. Στην καντιανή πολιτική φιλοσοφία δεν επιτρέπεται μεν η αντίσταση στον ηγεμόνα· φαίνεται, όμως, ότι όχι μόνο επιτρέπονται, αλλά επιβάλλονται μικρές επαναστάσεις στα curricula των πανεπιστημιακών σχολών.

6.3. Η σχέση γνώσης και εξουσίας διαμεσολαβείται πλέον από ένα αναπτυσσόμενο, εργασιακά καταμερισμένο θεσμικό σύστημα· με τη σύλληψη αυτή ο Kant επαναδιατυπώνει σε νεωτερική βάση ένα από τα αρχαιότερα προβλήματα του φιλοσοφικού λόγου: σε ένα από τα γνωστότερα και πιο σχολιασμένα σημεία της πλατωνικής *Πολιτείας*, όπου ο Σωκράτης έχει καταλήξει, μαζί με τον υπομονετικό Γλαύκωνα, στην ανεύρεση της δικαιοσύνης ως θεμελιώδους πολιτικής αρετής, επαναδιατυπώνει το αίτημα του τεράστιου 'κύματος' που έχει γεννήσει η αναζήτηση της δίκαιης πολιτείας: «ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, ... οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ... ταῖς πόλεσι».³¹ Ο συνδυασμός που απαιτεί η πλατωνική πολιτική θεωρία, ανατρέχει, όπως και η καντιανή, τόσο σε οικονομικο-κοινωνικές όσο και σε ψυχικές, 'εσωτερικές' προκείμενες, οι οποίες κορυφώνονται μέσω της φιλοσοφικής αναζήτησης στην ι-

³⁰ KrV Bxxxix-xxxii.

³¹ Πλάτων, *Πολιτεία*. Εισαγωγή-μετάφραση-ερμ. σημειώματα Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα 2002, 473c11-d3.

δέα του Αγαθού. Ωστόσο, στον Πλάτωνα η ανάδειξη του Αγαθού επιτυγχάνεται μέσα από μια διεξοδική τοποθέτηση ορίων τόσο στο κοινωνικό σώμα καθεαυτό (ένα είδος πρόληψης των συνεπειών του εργασιακού καταμερισμού με ταυτόχρονη εργαλειοποίησή του για την ανάδειξη των σώματος των φιλοσόφων-φυλάκων, δηλαδή του πολιτικού φορέα), όσο και στην ίδια τη διαδικασία της γνώσης, ενώ η διαλεκτική εξασφαλίζει ακριβώς την ανύψωση της φιλοσοφικής θέασης σε τόπο «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»,³² σε μια αρχή που είναι ταυτόχρονα οντολογική, γνωστική, ηθική και αισθητική. Η γνωστική ανάδειξη του Αγαθού υποδηλώνει λοιπόν μια ουσιολογική προσοικειώση από την πλευρά της φιλοσοφίας, η νουνεχής εφαρμογή της οποίας αποτελεί την ιδιαίτερα πολιτική πράξη επί των κοινωνιών. Η ανωτερότητα του φιλοσοφικού απέναντι στον εξουσιαστικό Λόγο, η οποία θεμελιώνεται στον Πλάτωνα, διατηρείται και στον Kant, καθώς η φιλοσοφική σχολή οφείλει να έχει γνώμη για όλες τις διαταγές και να τις κρίνει,³³ αλλά μόνο εφόσον δεν εμπλέκεται στην πολιτική δραστηριότητα. Η βαθύτερη, ωστόσο, διαφορά μεταξύ της αρχαίας και της σύγχρονης αντίληψης έγκειται ακριβώς στο αίτημα του Διαφωτισμού των υποκειμένων, η αξία του οποίου συμπυκνώνεται στη γενικότητα ή μάλλον στη γενικευσιμότητά του, χωρίς να καταφεύγει διόλου σε πλατωνικές μεταθανάτιες συνεννέσεις και στην επιλογή των Μοιρών – αντιθέτως, η ετυμηγορία για τον ατομικό βίο λαμβάνει στον Kant αυστηρά ενδοκοσμικά, γήινα χαρακτηριστικά. Το ζήτημα της χειραφέτησης των υποκειμένων που διατυπώνεται από εδώ δεν έχει ρίζες στην πλατωνική μεθόδευση της θεμελίωσης του πολιτικού, ακριβώς λόγω της οντολογικής συστοιχίας των μικρών και μεγάλων γραμμάτων στην πολιτική φιλοσοφία.³⁴ Το χειραφετικό αίτημα του Διαφωτισμού – το οποίο αποτελεί το ενδότερο σκοπολογικό πρόγραμμα της κατώτερης σχολής στο καντιανό πανεπιστήμιο – έχει ως ρητή προϋπόθεση την κατ' αρχάς απαλλαγή από οντολογικές δεσμεύσεις και τον έλεγχο κάθε 'οντολογικής' απαίτησης ως προς την ορθοπρακτική διάστασή της (πολύ περισσότερο: η 'οντολογία' αρχίζει να ελέγχεται ως προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, ως οντολογία του δρώντος υποκειμένου, κάτι που θα αποτελέσει προγραμματικό στόχο του Hegel). Η δε ορθοπρακτική αυτή διάσταση έχει ριζικές συνέπειες για το ίδιο το πολιτικό υποκείμενο, για τον πάλοι ποτέ πλατωνικό 'βασιλέα', η νομοποίηση του οποίου πρέπει να ανατρέξει σε θεμελιωδώς διαφορετικούς όρους από τον καντιανό κυβερνήτη.

Με μια βαθύτερη αντιστροφή της έννοιας του Αγαθού, ο Kant ουσιαστικά υποστηρίζει ότι ο πλατωνικός φιλόσοφος-βασιλέας μπορεί να επιβιώσει στη νεωτερικότητα μόνο ως δημόσιο σύστημα εξουσίας και γνώσης, διαχωρισμένο εν

³² Πολιτεία 509b.

³³ Διένεξη σ. 109.

³⁴ Σαφώς, θα μπορούσε να υποστηριχτεί, ότι αρύεται σημαντικές επιχειρηματολογικές τροπές από την αριστοτελική αντίληψη.

εαυτώ και οργανωμένο θεσμικά στη βάση γενικών αξιών. Οι χωρισμοί εδώ αποτελούν όρους – όχι απλά λειτουργικούς – νομιμοποίησης. Μέσα από αυτή τη συγκρότηση του νεωτερικού, κριτικού και εξουσιαστικού ταυτόχρονα πανεπιστημίου, τίθεται και ένα – όχι απλώς μορφολογικό – όριο απέναντι σε μορφές καλλιέργειας της γνώσης όπως η αρχαία ελληνική, η οποία επίσης αποπειράται να δώσει απάντηση στο ζήτημα της σχέσης γνώσης και εξουσίας. Η ουσιώδης διαμεσολαβητική λειτουργία του Αγαθού στον Πλάτωνα ως υπέρτατη βάση της πολιτικής συνοχής αντιμετωπίζει τους ποιητικούς φορείς της ανεξέλεγκτης γέννησης εικαστικών και λεκτικών μορφών ως επικίνδυνες αποκλίσεις, τις οποίες και αποκλείει από το ιδεώδες πολιτικό σώμα.³⁵ Ακριβώς η οντολογική πλήρωση της πλατωνικής πολιτικής έχει ανατραπεί από την κριτική του καθαρού Λόγου, καθώς στην πολιτική που προασπίζεται το κριτικό αίτημα δεν προϋποτίθεται με οντική ισχύ ούτε η θεία ύπαρξη, ούτε και η αθανασία της ψυχής. (Αντιστρόφως, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η προγραμματική εμμονή του Kant στην δυνατότητα κοινοποίησης σκέψεων ως βασικό πρότυπο του Διαφωτισμού, διασώζει, ως απόμακρο ίχνος, την πλατωνική πεποίθηση ότι η θέαση και γνώση του Αγαθού έχουν ήδη συμβάλλει στην πραγματοποίησή του· εντούτοις, και εδώ, ιδιαίτερα εδώ, η διαφορά βρίσκεται στην επιμονή της πρακτικής δυνατότητας, η οποία προδιαγράφεται από τον Kant και θα αποτελέσει την προγραμματική βάση της εγελιανής φιλοσοφίας).

Προσέτι η καντιανή ‘απάντηση’ στην αρχαία αντίληψη της πολιτικής συγκρότησης του Αγαθού αναδεικνύει τα ίχνη της πορείας ενσωμάτωσης του κλασικού επιχειρήματος σε ένα πλαίσιο ώριμης επίγνωσης της ιστορικότητας: σε ένα άλλο στάδιο επιχειρηματολογίας, όταν έχει πλέον επιτελέσει την περιγραφή του τυραννικού ανθρώπου, ο Σωκράτης επιστρέφει σε μια θεμελιώδη ‘τυπολογία’ των ανθρώπων: «διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνικον, φιλοκερδές;» (Πολιτεία 581c3-4). Μέσα από αυτούς τους τρεις τύπους, οι οποίοι έχουν ήδη αναλυθεί σε προηγούμενα μέρη της Πολιτείας, διατυπώνεται με τελεσίδικο τρόπο η υπεροχή του «φιλοσόφου» στο πεδίο απόκτησης «ευδαιμονίας» και «ηδονής», καθώς, από όλες τις δυνατές ηδονές «τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεας, οἷαν ἡδονὴν ἔχει, ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῖσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ» (Πολιτεία 582c7-9), ακριβώς δηλαδή η οντολογική θέαση του Αγαθού, που έχει διανύσει τόσο δρόμο μέσα στην Πολιτεία, παρέχει και την ανώτερη ηδονή στον φιλόσοφο άνθρωπο. Μετά από είκοσι περίπου αιώνες ο φιλόσοφος, ο φιλόνικος και ο φιλοκερδής ξανασυναντώνται (εάν ποτέ είχαν χωριστεί ριζικά) σε ένα πλαίσιο της αναδυόμενης αστικής κοινωνίας με πιο συγκεκριμένους, και ιστορικά βεβαρημένους ρόλους, καθώς ο φιλόσοφος είναι πανεπιστημιακός καθηγητής, ο φιλόνικος είναι ηγεμόνας (ή ηγεμονίσκος) και επικεφαλής ενός γραφειοκρατικού μηχανισμού, και

³⁵ Για μια ανάλυση βλ. Θ. Νουτσόπουλος, *Αξία και Πολιτεία. Η χρηματική μορφή στον Πλάτωνα*. Παπαζήσης, Αθήνα, 2011.

ο φιλοκερδής επιδίδεται σε διαρκείς διασφαλίσεις της ιδιοκτησίας του (και, ει δυνατόν, της αύξησής της) μέσα από ένα σύστημα συναλλαγών και τυπικών νομικών κανόνων. Η επέκταση ακριβώς αυτής της δυναμικής έχει υποχρεώσει τον φιλοσοφικό λόγο σε πολλαπλές αναδιπλώσεις, καθώς αυτό που ήθελε να περιορίσει ο Πλάτωνας ανορθώνεται μέσα από το καντιανό επιχείρημα όχι μόνο ως ιδιοτελής κριτής της πανεπιστημιακής παραγωγής, αλλά και ως δυνάμει υποκείμενο χειραφέτησης, ως πολίτης ο οποίος αντιστοίχως θα ελέγξει τον «φιλόνικο» ηγεμόνα του ως προς τους ακόμη πιο δαπανηρούς σε χρήμα και σε ανθρώπους πολέμους του. Το πλατωνικό ιδεώδες, δηλαδή η αναστοχαστική αναζήτηση της αξιακής βάσης της πολιτείας ενσωματώνεται στην κριτική ανασυγκρότηση του ορθού Λόγου (κατόπιν απόρριψης των «μυστικών συναγωγών» και των «υποστασιοποιήσεων» των ιδεών) και μεθερμηνεύεται ως αίτημα ελευθερίας κατά την εξέταση κάθε πολιτεύματος: «Ένα σύνταγμα της υπέρτατης ανθρώπινης ελευθερίας σύμφωνα με νόμους οι οποίοι επιτυγχάνουν ότι η ελευθερία του καθενός μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία των άλλων (όχι ένα πολίτευμα της υπέρτατης ευδαιμονίας, διότι αυτή θα προκύψει αφεαυτής), είναι τουλάχιστον μια αναγκαία Ιδέα, την οποία πρέπει να θέσει κανείς ως θεμέλιο όχι μόνο στο αρχικό σχέδιο ενός κρατικού συντάγματος, αλλά σε όλους τους νόμους, και στην οποία θα πρέπει κανείς κατ' αρχάς να αφαιρέσει από τα παρόντα εμπόδια, τα οποία ενδεχομένως δεν πηγάζουν αναπόφευκτα από την ανθρώπινη φύση όσο, πολύ περισσότερο, από την αμέλεια των γνήσιων Ιδεών στη νομοθεσία».³⁶ Το αίτημα της ελευθερίας καταγράφεται εδώ ως βασικό συντακτικό πρόσταγμα της κοινωνίας, με τρόπο ο οποίος χαρακτηρίζει περισσότερο από οτιδήποτε άλλο τη διαφορά της κριτικής φιλοσοφίας από την αρχαία κλασική προσέγγιση της ελευθερίας: διόλου συμπτωματικά, στο θεμελιώδες πλατωνικό έργο η επιλογή της ελευθερίας, η ελεύθερη επιλογή γίνεται σε μυστικό, μεταθανάτιο πλαίσιο, υπό την αιγίδα της Λάχησης και με την αντιστικτική ετυμολογία: «θεὸς ἀναίτιος».³⁷ ο δρόμος από αυτή την επιλογή της αρετής μέχρι την ανθρώπινη κοινωνία είναι άκρως δύσκολος, αυτή είναι όμως η μεθόδευση η οποία σύμφωνα με την κριτική φιλοσοφία, από τον Kant μέχρι τον Marx, πρέπει να πραγματοποιηθεί εντός της κοινωνίας και από τα ίδια τα μέλη της: «Ελευθερία (ανεξαρτησία από την εξαναγκαστική αυθαιρεσία ενός άλλου), εφόσον μπορεί να συνυπάρξει με την ελευθερία οποιουδήποτε άλλου σύμφωνα με ένα γενικό νόμο, είναι αυτό το μοναδικό, πρωταρχικό δικαίωμα που ανήκει σε κάθε άνθρωπο λόγω της ανθρώπινης ιδιότητάς του».³⁸ Η Λάχησης έχει υποχωρήσει τελεσίδικα στο πεδίο του μύθου. Όσο για την «ηδονή» του φιλοσόφου – αυτό μόνο να σημειωθεί μπορεί εδώ – φαίνεται ότι η ιστορικότητα απαιτεί και εδώ το χρέος της, καθώς η θέαση όχι του όντος αλλά

³⁶ KrV B373.

³⁷ Πολιτεία 617e5.

³⁸ MS σ. 345, πρβλ. και KrV B561-562.

του άκρως αφηρημένου συστήματος του καθαρού Λόγου καθιστά τον φιλόσοφο «ανάπηρο»,³⁹ και μάλιστα πιο γρήγορα από ό,τι τον σπουδαστή κάποιου άλλου επιστημονικού κλάδου (άλλη μια διαπίστωση για το διαφορετικό βάρος του καταμερισμού της εργασίας εντός του φιλοσοφικού λόγου).

Η διαλεκτική σχέση μεταξύ ηγεμόνα και πανεπιστημίου συνίσταται στο ότι καθένας αποτελεί για τον άλλο υλικό για διαφορετικό σκοπό: ο ηγεμόνας χρειάζεται το πανεπιστήμιο για τη σταθεροποίηση της νομιμότητάς του, και το πανεπιστήμιο – μέσα από το διχασμό των σχολών του – θεωρεί και τον ηγεμόνα ως στόχο παιδείας. Μέσα σ' αυτό το παιχνίδι οπτικής το πανεπιστήμιο λειτουργεί κατ' αρχήν ως θεματοφύλακας της επίγνωσης των χωρισμών, πράγμα που αντιστοίχως έχει επίπτωση τόσο στον τρόπο εφαρμογής όσο και στο περιεχόμενο της γνώσης.

7.1. Η σχέση πανεπιστημίου και κοινωνίας διαγράφεται από τον Kant με τον ίδιο δυναμικό τρόπο, ο οποίος χαρακτηρίζει και τη σχέση πανεπιστημίου και ηγεμόνα, δηλαδή είναι ουσιαστικά μια σχέση παιδείας, πάντα εντός του πλαισίου νομιμότητας. Εάν εξεταστεί από την πλευρά της κοινωνίας, η σχέση αυτή αναπαράγει ένα πλαίσιο ωφελιμισμού και εργαλειοποίησης που φαίνεται να συνέχει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα.⁴⁰ Παραδόξως, η αρχή του εργασιακού καταμερισμού που έχει εφαρμοστεί εξ αρχής για τη λογική λειτουργίας και για την τελεολογία του πανεπιστημίου δεν εφαρμόζεται για την εξήγηση της δραστηριότητας της κοινωνίας ως βάση της, αλλά συλλαμβάνεται ως προς το

³⁹ Διένεξη σ. 299.

⁴⁰ Οι στρατηγικές κινήσεις του Kant αναφορικά με την κοινωνία, εάν αναλυθούν στη βάση του συνολικού ώριμου έργου, ουσιαστικά την περίοδο που προετοιμάζει τη Διένεξη, αναδεικνύουν με αναπόφευκτο τρόπο εντασιακά χαρακτηριστικά μεταξύ της κανονιστικής και της 'ρεαλιστικής' περιγραφής του κοινωνικού σώματος. Σε κείμενα όπως η *Μεταφυσική των ηθών* και το κείμενο *Περί του κοινού αποφθέγματος*: Αυτό μπορεί να είναι ορθό στη θεωρία, αλλά δεν ισχύει στην πράξη, οι κοινωνικοί περιγράφονται ως φορείς δικαιωμάτων, ουσιαστικά ως υποκείμενα ελευθερίας, το συνεκτικό πλαίσιο των οποίων αποτελεί και την πηγή της κυριαρχίας και της πατριωτικής κυβέρνησης – σε ρητή, και στα δύο κείμενα, αντιπαράθεση προς το αυταρχικό πρότυπο της «πατρικής» κυβέρνησης, η οποία απαθανατίζεται στην βασιλική επιστολή που παρατίθεται στην αρχή της Διένεξης. Οι αρχικές περιγραφές του «λαού» στη Διένεξη, δεν βαίνουν όμως, από αυτές τις προκείμενες αλλά φαίνονται να ενσαρκώνουν το υλικό της ευδαιμονίας (και της στενομυαλιάς) που έχει αφαιρεθεί μεθοδικά από την κριτική φιλοσοφία (ουσιαστικά αυτή η αφαίρεση αποτελεί την στρατηγική κίνηση της *Κριτικής του πρακτικού Λόγου*). Η ένταση αυτή δεν αποτελεί αναντιστοιχία του καντιανού επιχειρήματος, αλλά πρόκληση αναδιατύπωσής του σε πλαίσιο κριτικής φιλοσοφίας της ιστορίας: ιδιαίτερα μέσα από τη Διένεξη, πρωτίστως μέσα από το δεύτερο κείμενο που αφορά τη νομική σχολή, αυτό που αναζητείται είναι η ιστορική δυνατότητα που θα επιτρέψει στον 'ιδιοτελή' λαό να ανέλθει στο επίπεδο του διαφωτισμένου υποκειμένου – και αυτή η δυνατότητα είναι η Γαλλική Επανάσταση.

αποτελέσμά της, καθώς οι κοινωνοί, οι ιδιώτες, λαμβάνονται κυρίως ως ατομικοί ιδιοκτήτες, προετοιμάζοντας μέσα από τις περιπακτικές έως και αρχικά περιφρονητικές διαπιστώσεις του Kant αυτό που ο Marx θα ονομάσει «bourgeois Form», μικρόμυαλη μορφή συνείδησης. Παράλληλα όμως, με αυτή τη σύλληψη η κοινωνία λαμβάνεται εδώ από την κριτική εξέταση με το ίδιο ιστορικό ίχνος με το οποίο είναι βεβαρημένο και το πανεπιστήμιο, ώστε μπορεί και εδώ να ισχύσει για την κοινωνική δομή η επιφύλαξη που διατύπωσε ο Kant για την πανεπιστημιακή δομή – ότι «δεν θέλω ... να συνηγορήσω υπέρ αυτής ... ως εάν να ήταν αλάνθαστη».⁴¹ Η κοινωνία που απλώνεται μπροστά στο πανεπιστήμιο, και στην οποία ενεργοποιούνται οι απόφοιτοί του, είναι μια κοινωνία ιδιοκτησιακής εξατομίκευσης, η οποία χρειάζεται διαρκώς δικηγόρους για την προάσπιση των ιδιοκτησιακών ορίων ενώπιον των δικαστηρίων του ηγεμόνα, είναι μια κοινωνία που διέπεται από κάποια σωτηριολογικά συνθήματα, τα οποία συμβάλλουν –εμβαλωματικά, και πάντα υπό αίρεση – στον ψυχικό εφησυχασμό των ατόμων, όπως και είναι μια κοινωνία με στοιχειώδεις ιατρικές γνώσεις για την ‘ορθή’ διαγωγή του βίου, αν και ήδη το αίτημα της μακροβιότητας, μέσα από τον κυρίως ποσοτικό καθορισμό του, εγείρει ερωτήματα για τη δυνατή αξιακή πλήρωση (ή αποκένωση) αυτού του βίου. Φαίνεται ως εάν η εργασιακά καταμερισμένη δομή του πανεπιστημίου να ‘εκφράζεται’ στην κοινωνία, κυρίως αναφορικά με αυτό που αργότερα ο Hegel θα ονομάσει ‘σύστημα αναγκών’, και πάλι χωρίς η αντίληψη του Kant να ταυτίζεται με αυτό. Στις δραστηριοποιήσεις αυτές των ιδιωτών θα μπορούσε να εντοπιστεί μια ιδιαίτερη καντιανή θεωρία της ιδεολογίας, με την έννοια της περιορισμένης συνείδησης.⁴² Η εμμονή στη βάση της εξατομίκευσης αναφορικά με τα ‘λειτουργικά’ αγαθά της σωτηρίας, της ιδιοκτησίας και της υγείας (ορθότερα: της μακροζωίας) δεν παρέχει και τα κριτήρια της ‘ορθής’ αναζήτησης και άσκησης τους από τους ίδιους τους ιδιώτες – οι οποίοι, ως επί το πλείστον, σ’ αυτό το στάδιο, κρίνουν απλώς από το αποτέλεσμα και όχι από το περιεχόμενο – και γι’ αυτό το λόγο τα κριτήρια αυτά ‘παρέχονται’ στην κοινωνία από το ευρύτερο εργασιακά καταμερισμένο πλαίσιο που την διέπει μέσω πολλών συμφερόντων: αποτελεί ‘ορθό’ συμφέρον του ιδιώτη να ακολουθεί τα κελεύσματα και τις παραινέσεις των αποφοίτων του πανεπιστημίου, διότι έτσι

⁴¹ Διένεξη σ. 111.

⁴² Πρβλ. τη συνοπτική αναφορά (Διένεξη σ. 105), ότι οι απόφοιτοι των σχολών οι οποίοι έχουν αναλάβει ένα δημόσιο αξίωμα, «ενδέχεται» να ξεχάσουν πολλά από αυτά που έμαθαν «όσον αφορά τη θεωρία» και να ολισθήσουν στο επίπεδο των εμπειροτεχνών. Από την άποψη αυτή η κοινωνία εμφανίζεται ως πεδίο σταδιακής απόκρυψης των ουσιαστικών (θεωρητικών) περιεχομένων της γνώσης· πρβλ., όμως, την παρατήρηση στην Κριτική του καθαρού Λόγου (KrV B172-173), ότι ένας γιατρός, ένας δικαστής και ένας πολιτικός, δηλαδή άνθρωποι που έχουν αποφοιτήσει από το πανεπιστήμιο, έχουν ασκήσει σ’ αυτό μεν τη διάνοιά τους, αλλά η τριβή με τις εμπειρικές εφαρμογές της γνώσης τους θα οξύνει την κριτική δύναμή τους – εδώ η κοινωνία εμφανίζεται ως πεδίο κριτικής παιδείας.

επιτυγχάνει ομαλότερη συμβίωση στο συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο, στο οποίο ελλοχεύουν όχι απλώς οι αβλαβείς ερασιτέχνες της γνώσης,⁴³ αλλά πολύ περισσότερο οι διάφοροι σεκταριστές, ψευδοπροφήτες, παπατζήδες, δικολάβροι, κομπογιαννίτες και εθνοσωτήρες, οι οποίοι θρέφονται από την ίδια την εξατομικευτική τύφλωση.⁴⁴

Αποτελεί συμφέρον του ηγεμόνα να διατηρεί τους ιδιώτες υπηκόους στα όρια που καλλιεργούν οι δημόσιοι αξιωματούχοι του όχι απλώς για λόγους καμεραλιστικής ευημερίας, αλλά για λόγους εμπράγματος διατήρησης της ίδιας της εξουσίας του (η ιδεολογική τύφλωση του ηγεμόνα ορίζεται εδώ ως προς την τήρηση των εξατομικευτικών χωρισμών της κοινωνίας, οι οποίοι και διευκολύνουν την κυβέρνησή του)· αποτελεί τέλος, συμφέρον του πανεπιστημίου να παρέχει τα ορθά κριτήρια της εξατομικευτικής δράσης, τόσο προς διατήρηση της σκοπιμότητας απασχόλησης των αποφοίτων όσο και – πράγμα σημαντικό από την πλευρά της κατώτερης σχολής – για τη διατήρηση μιας δυνατότητας υπέρβασης αυτών των χωρισμών ως προς την πολιτική πλευρά τους. Το ενδιαφέρον και η δυσκολία του καντιανού διενεκτικού επιχειρήματος είναι ότι επιχειρεί να διατυπώσει το ορθοπρακτικό αίτημα στρεφόμενο σε πραγματικές διαδικασίες και απορρίπτοντας ρητά⁴⁵ τις ‘καθαρές’ κατασκευές κρατών, με τρόπο ο οποίος επιτρέπει να αντικρίζουμε στις παραθέσεις της Διένεξης αρχικά πρότυπα για τη σύλληψη της αστικής κοινωνίας στην εγγεληνή Φιλοσοφία του δικαίου. Ωστόσο, η ίδια η σύλληψη της αστικής κοινωνίας και του (σκοπούμενου) πολιτεύματός της δεν είναι επ’ ουδενί μια απλή εμπειρική περιγραφή της υπάρχουσας αλλά – προσοικονομώντας και πάλι αντίστοιχες κατασκευές του Hegel όσο και του Marx – είναι η λογική ανασυγκρότησή της με εμπράγματους κατηγοριακούς όρους. Ο ίδιος ο Kant δεν θα παραλείψει να υπογραμμίσει τον συλλογιστικό χαρακτήρα της κατασκευής του κανονιστικά βαρύνοντος πολιτεύματος, της πολιτείας, σε μια προσπάθεια που χαρακτηρίζει ρητά (και αγωνι-

⁴³ Διένεξη σ. 105.

⁴⁴ Η απαρίθμηση των απατεώνων που ενεργοποιούνται μέσα στο λαό παράγοντας ψευδαισθήσεις θα μπορούσε να συνεχιστεί με τις αναφορές της *Ανθρωπολογίας* (*Anthropologie* 441), όπου γίνεται λόγος για εγγαστρίμυθους και θεράποντες της μαύρης μαγείας, με άμεση αναφορά στους γνωστούς εκείνη την περίοδο Johann Joseph Gaßner και Franz Anton Messmer. Επίσης, η προσκόλληση των ανθρώπων σε φορείς απατηλών υποσχέσεων δεν κρίνεται από την πλευρά της διανοητικής αδυναμίας τους, αλλά από την πλευρά της ηθικής φαυλότητάς τους: «Το γεγονός ότι οι άνθρωποι αφήνονται να εξαπατηθούν από θησαυροθήρες, αλχημιστές [Goldmachern] και παπατζήδες [Lotteriehändlern] δεν οφείλεται στη βλακεία αλλά στην κακή βούλησή τους, να γίνουν πλούσιοι σε βάρος άλλων χωρίς αντίστοιχο δικό τους κόπο» (*Anthropologie* 517). Βλ. για το θέμα αυτό Marian Füssel, «‘Charlataneria Eruditorum’. Zur sozialen Semantik des gelehrten Betrugs im 17. und 18. Jahrhundert». *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, τόμ. 27, 2004.

⁴⁵ Διένεξη σ. 257.

στικά) τις πολιτικές αντιλήψεις του στην όψιμη περίοδό του· στην Ανθρωπολογία λέγεται ρητά: «Η ελευθερία και ο νόμος (από τον οποίο περιορίζεται η πρώτη) είναι οι δύο αρμοί, γύρω από τους οποίους περιστρέφεται η αστική νομοθεσία. – Για να είναι όμως αυτή η τελευταία αποτελεσματική και όχι μια απλή εξύμνηση, θα πρέπει να προστεθεί και ένα μέσο,⁴⁶ δηλαδή η βία [Gewalt], η οποία συνδυασμένη με αυτήν, βοηθά τις αρχές εκείνες να επιτύχουν. – Μπορεί τώρα κανείς όμως να διανοηθεί τέσσερις συνδυασμούς της τελευταίας με τα δύο προηγούμενα:

- A. Νόμος και ελευθερία χωρίς βία (αναρχία).
- B. Νόμος και βία χωρίς ελευθερία (δεσποτισμός).
- Γ. Βία χωρίς ελευθερία και νόμο (βαρβαρότητα).
- Δ. Βία με ελευθερία και νόμο (πολιτεία).

Βλέπουμε, ότι μόνο ο τελευταίος αξίζει να χαρακτηριστεί ένα αληθινό αστικό πολίτευμα· εν προκειμένω όμως, δεν αποσκοπεί κανείς σε μια από τις τρεις κρατικές μορφές (δημοκρατία), αλλά υπό τον όρο πολιτεία [Republik] εννοεί μόνο ένα κράτος εν γένει [...].⁴⁷

7.2. Ούσα λοιπόν πλέγμα συμφερόντων, η κοινωνία αποτελεί και πεδίο πραγματοποίησης της εξουσίας, τόσο των άμεσων ηγεμονικών αποφάσεων, οι οποίες (δέον όπως) αναφέρονται στη γενικότητα των ιδιωτών, όσο και των έμμεσα εξουσιαστικών χειρισμών των δημοσίων αξιωματούχων οι οποίοι συντηρούν, τρόπον τινά, την καθημερινότητα της εξουσίας στον άμβωνα, στο δικαστήριο, στο ιατρείο, και εντείνοντας τον λανθάνοντα ετεροκαθορισμό του κοινωνικού σώματος. Από εδώ διαγράφεται το άλλο σκέλος της δυνατότητας που επισημάνθηκε για το πανεπιστήμιο: ακριβώς όπως η δραστηριοποίηση των πανεπιστημιακών αποφοίτων καθιστά δυνατή τη μεθόδευση ορθοπρακτικών αιτημάτων στο πλαίσιο του νόμου, έτσι και η επαφή των ιδιωτών με τους λόγιους δύναται να γενικεύσει ή τουλάχιστον να διαδώσει αναστοχαστικά ανακρούσματα για την ίδια την κοινωνία μέσα από τη διάσταση της δημοσιότητας, δηλαδή εν πρώτοις της κοινοποίησης (και νομιμοποίησης) αυτών των ίδιων των μεθοδεύσεων.

Για τη δημοσιότητα όμως, θα έπρεπε να ισχύει το ίδιο μεθοδικό αίτημα της θεμελίωσης μιας έννοιας που ισχύει για κάθε έννοια στο καντιανό έργο: η αναδρομή στους όρους της θα μπορούσε να αποκαλύψει εσωτερικούς συσχετισμούς της κριτικής φιλοσοφίας, οι οποίοι λειτουργούν ως τροχοδείκτες για την κατοπινή πορεία της κριτικής. Επισημάνθηκε ήδη ότι για τον Kant η έννοια της κοινότητας συγκροτείται σε δυναμική βάση η οποία περιλαμβάνει το commercium τόσο των αγαθών όσο και των ιδεών· η ιδέα αυτή αναπτύσσεται

⁴⁶ Εδώ ο Kant θέτει την εξής υποσημείωση: «Κατ' αναλογία με τον medius terminus σε έναν συλλογισμό, ο οποίος, συνδυαζόμενος με το υποκείμενο και το κατηγορήμα της κρίσης, μας δίνει τα 4 σχήματα του συλλογισμού»

⁴⁷ *Anthropologie* σ. 686.

διεξοδικά στη Μεταφυσική των ηθών, καθώς, αναφορικά με τις μορφές των συμβάσεων, ενσωματώνει μορφές συναλλαγών που έχουν διατυπωθεί από το ρωμαϊκό δίκαιο. Αμέσως μετά την παρουσίαση των συμβασιακών μορφών, δηλαδή ενός βασικού πλέγματος κτητικών και ιδιοκτησιακών σχέσεων που διατρέχει τη συνολική κοινωνία, ο Kant παραθέτει ένα άκρως ενδιαφέρον, μικρό κεφάλαιο με τίτλο *Τι είναι το χρήμα*;

«Το χρήμα είναι ένα πράγμα, η χρήση του οποίου είναι δυνατή μόνο μέσω της εκποίησης του. Αυτό είναι μια καλή ονομαστική εξήγηση [Namenerklärung] του χρήματος (σύμφωνα με τον Achenwall), δηλαδή επαρκής για τη διαφοροποίηση αυτού του είδους των αντικειμένων της προαίρεσης από όλα τα άλλα· αλλά δεν μας παρέχει κανένα συμπέρασμα για τη δυνατότητα ενός τέτοιου πράγματος. Ωστόσο, από εδώ μπορεί να δει κανείς το εξής: ότι, πρώτον, αυτή η εκποίηση εντός της συναλλαγής δεν αποσκοπείται ως δωρεά, αλλά ως αμοιβαίος πορισμός (...)· δεύτερον, ότι εφόσον εννοείται ως ένα γενικά προτιμητέο απλό μέσο του εμπορίου (σε ένα λαό), το οποίο καθεαυτό δεν έχει καμία αξία, σε αντίθεση προς ένα πράγμα ως εμπόρευμα (δηλαδή, ενός πράγματος που έχει μια τέτοια αξία και αναφέρεται στην ιδιαίτερη ανάγκη αυτού ή εκείνου μέλους του λαού), [τότε] αντιπροσωπεύει όλα τα εμπορεύματα.

Μια οκά σιτάρι έχει την μεγαλύτερη άμεση αξία [directen Werth] ως μέσο [i-κανοποίησης] ανθρώπινων αναγκών. [...] Αντιθέτως, η αξία του χρήματος είναι μόνο έμμεση. Δεν μπορεί κανείς να το απολαύσει άμεσα, ή να το χρησιμοποιήσει άμεσα κάπου ως τέτοιο· αλλά πάντα είναι ένα μέσο το οποίο έχει την μεγαλύτερη χρησιμότητα [Brauchbarkeit] από όλα τα πράγματα.

Επ' αυτού μπορεί προσωρινά να θεμελιωθεί ένας πραγματικός ορισμός [Realdefinition] του χρήματος: είναι το γενικό μέσο συναλλαγής της φιλοπονίας των ανθρώπων μεταξύ τους, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο ώστε: ο εθνικός πλούτος, στο βαθμό που μπορεί να αποκτηθεί μέσω του χρήματος, είναι ουσιαστικά μόνο το σύνολο της φιλοπονίας με την οποία αλληλοαμείβονται οι άνθρωποι, και η οποία αντιπροσωπεύεται από το χρήμα που κυκλοφορεί στο λαό.

Το πράγμα λοιπόν που πρέπει να ονομαστεί χρήμα, θα πρέπει να έχει κοστίζει τόση φιλοπονία για τη γέννησή του ή για τον πορισμό του από άλλους ανθρώπους, ώστε αυτή να είναι ίση με τη φιλοπονία μέσω της οποίας πρέπει να αποκτώνται τα εμπορεύματα (ως φυσικά ή τεχνητά προϊόντα) και έναντι της οποίας ανταλλάσσεται εκείνη η πρώτη φιλοπονία. Διότι, εάν ήταν ευκολότερο να προμηθευτεί κανείς το υλικό που ονομάζεται χρήμα σε σύγκριση με το εμπόρευμα, τότε θα ερχόταν περισσότερο χρήμα στην αγορά απ' όσο προσφέρεται εμπόρευμα, και επειδή ο πωλητής θα έπρεπε να αποδώσει στο εμπόρευμά του περισσότερη φιλοπονία απ' ότι ο αγοραστής ο οποίος έχει περισσότερο χρήμα: τότε θα αφανιζόταν και θα μειωνόταν η φιλοπονία της παρασκευής των εμπορευμάτων, όπως και εν γένει το επιτήδευμα και η ποριστική

φιλοπονία, η οποία έχει ως συνέπεια το δημόσιο πλούτο. – Για το λόγο αυτόν τα τραπεζογραμμάτια και τα χρηματούγραφα δεν μπορούν να θεωρούνται χρήμα, έστω και αν το υποκαθιστούν για ένα συγκεκριμένο διάστημα: διότι η δημιουργία τους δεν κοστίζει σχεδόν καθόλου εργασία, και η αξία τους θεμελιώνεται απλώς στην άποψη της περαιτέρω διάρκειας για την μέχρι τώρα επιτυχημένη μετατροπή τους σε ρευστό, η οποία [άποψη] αφανίζεται ξαφνικά και καθιστά αναπόφευκτη την αδυναμία πληρωμής όταν γίνει μια κάποια ανακάλυψη ότι δεν υπάρχει αρκετό ρευστό για εύκολη και ασφαλή συναλλαγή. [...]

Πώς είναι όμως, δυνατό ότι αυτό που αρχικά ήταν εμπόρευμα κατέληξε στο τέλος να γίνει χρήμα; Όταν ένας μεγάλος και ισχυρός καταναλωτής [...] δηλαδή όταν ένας χωροδεσπότης απαιτεί τις εισφορές των υπηκόων του σ' αυτό το υλικό (ως εμπόρευμα), και ακολούθως αμείβει αυτούς τους ίδιους, η φιλοπονία των οποίων για την προμήθευσή του πρέπει να υποκινηθεί με αυτό τον τρόπο, ακριβώς με το ίδιο υλικό σύμφωνα με τις διατάξεις των συναλλαγών μεταξύ τους και προς αυτούς τους ίδιους (σε μια αγορά ή σε μια εμπορική έκθεση). – Μόνο έτσι (σύμφωνα με την άποψή μου) μπόρεσε να γίνει ένα εμπόρευμα νόμιμο μέσο συναλλαγής της φιλοπονίας των υπηκόων μεταξύ τους και συνεπώς επίσης του κρατικού πλούτου, δηλαδή *χρήμα*.

Η νοητική έννοια του χρήματος, στην οποία υπάγεται η εμπειρική έννοιά του, είναι λοιπόν η έννοια ενός πράγματος το οποίο, εμπλεκόμενο σε κυκλοφορία της νομής (*permutatio publica*), καθορίζει την τιμή όλων των άλλων πραγμάτων (εμπορευμάτων), στα οποία συγκαταλέγονται μάλιστα και επιστήμες, εφόσον αυτές δεν διδάσκονται δωρεάν: ώστε η ποσότητά του σε ένα λαό αποτελεί την ευμάρειά του (*opulentia*). Διότι τιμή (*pretium*) είναι η δημόσια κρίση για την αξία (*valor*) ενός πράγματος σε σχέση με την αναλογική ποσότητά του προς αυτό που είναι το γενικό μέσο αντιπροσώπευσης της αμοιβαίας ανταλλαγής της φιλοπονίας (της κυκλοφορίας). – [...] Τα δύο πρώτα μέταλλα, όταν όχι απλώς ζυγίζονται αλλά επίσης σφραγίζονται, δηλαδή όταν αποκτούν ένα σημάδι ως προς τη μονάδα ισχύος τους, είναι νόμιμο χρήμα, δηλαδή *νόμισμα*.

“Το χρήμα είναι λοιπόν” (σύμφωνα με τον Adam Smith) “εκείνο το σώμα η εκποίηση του οποίου είναι ταυτόχρονα το μέσο και το μέτρο της φιλοπονίας, με το οποίο οι άνθρωποι και οι λαοί επιτελούν τις μεταξύ τους συναλλαγές”.⁴⁸ – Η εξήγηση αυτή οδηγεί την εμπειρική έννοια του χρήματος στη νοητική έννοιά του μέσω του ότι βλέπει μόνο τη μορφή των αμοιβαίων αποδόσεων στην επαχθή σύμβαση (και αφαιρεί από το υλικό της) (...).⁴⁹

⁴⁸ Από το τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου της Έρευνας για τη φύση και τα αίτια του πλούτου των εθνών.

⁴⁹ MS σ. 400-404.

Η συνοπτική αυτή παράθεση του Kant – μια από τις πιο ‘οικονομολογικές’ σε όλο το έργο του – συμπυκνώνει ένα πλήθος απόψεων σχετικά με τη συγκρότηση μιας θεμελιώδους πλευράς των κοινωνικών σχέσεων. Η συμπάρθεση του Gottfried Achenwall⁵⁰ και του Adam Smith από τον Kant στο πλαίσιο μιας χρηματικής θεωρίας, θα έπρεπε να ληφθεί εδώ με άκρως δυναμικό τρόπο, καθώς η νεοπαγής κριτική φιλοσοφία εντοπίζει τη θέση και το εύρος της παραδοσιακής καμεραλιστικής επιστήμης, αποδεχόμενη ως συμβατή με τη δική της αντίληψη την ανερχόμενη πολιτική οικονομία. Στην παρουσίαση αυτή, το χρήμα συλλαμβάνεται από τον Kant ως «αντιπρόσωπος» των εμπορευμάτων, ως γενικός μεσολαβητής του εμπορευματικού κόσμου, και συγκεκριμένα της «φιλοπονίας» (Fleiß) η οποία είναι η γενετική δύναμη πίσω από τα εμπορεύματα, ώστε το συνολικό συναλλακτικό πλαίσιο της κοινωνίας εμφανίζεται ως συναλλαγή ποσών «φιλοπονίας», αλλά και ως – κλασικά φιλελεύθερο – σύστημα εξισορρόπησης διαφορετικών ατομικών φορέων εργατικότητας («η φιλοπονία να ανταγωνίζεται τη φιλοπονία»). Ενδεικτική είναι επίσης τόσο η απόρριψη των χρηματογράφων, τα οποία ήδη κυκλοφορούν στην επαναστατική Γαλλία την ίδια περίοδο, όσο και η απόπειρα γενετικής εξήγησης του χρήματος μέσω πολιτικής απόφασης (η οποία όμως, αποσκοπεί στην αφύπνιση της φιλοπονίας των υπηκόων). Σημαντική είναι, περαιτέρω, η άκρως συνοπτική αναφορά στη δυνατότητα των επιστημών να καταστούν οι ίδιες εμπόρευμα «εφόσον δεν διδάσκονται δωρεάν». Η επισήμανση αυτή, συμπεριλαμβάνει in nuce τόσο την πάλαι ποτέ δυνατότητα της σοφιστικής πραγμάτευσης της γνώσης ως αγαθού προς πώληση, όσο και τη δυνατότητα της δημοσιονομικής θεμελίωσης του πανεπιστημίου, το οποίο θα διδάσκει «δωρεάν». Πρόκειται ουσιαστικά για ‘υποδοχές’ νεωτερικών επιχειρημάτων στο καντιανό οικοδόμημα, οι οποίες όμως, παραμένουν ανεκμετάλλευτες από το ίδιο.

Ενδεικτικές ως προς αυτό είναι οι παρατηρήσεις που γίνονται στην Ανθρωπολογία για την κοινωνική εκτίμηση των ιδιοτήτων ενός χαρακτήρα: διακρίνοντας μεταξύ ιδιοσυγκρασίας (Temperament) και χαρακτήρα ως δύο βάσεις ιδιοτήτων εκ των οποίων η πρώτη αναφέρεται στη φυσική ιδιοσυστασία, ενώ η δεύτερη στην ηθική (αυτό-)σύσταση του υποκειμένου, ο Kant επισημαίνει: «Όλες οι άλλες καλές και χρήσιμες ιδιότητες του υποκειμένου έχουν μια τιμή [Preis], η οποία τους επιτρέπει να ανταλλάσσονται με άλλες που παρέχουν ακριβώς το ίδιο ποσό χρησιμότητας [die eben so viel Nutzen schaffen]· το

⁵⁰ Ο Achenwall ήταν ένας από τους σημαντικότερους συγγραφείς του προεπαναστατικού (ουσιαστικά: προκαντιανού) φυσικού δικαίου, διδάσκοντας από το 1749 στο πανεπιστήμιο του Γκέτινγκεν φυσικό, δημόσιο και διεθνές δίκαιο, πολιτικής ιστορία, στατιστική και πολιτική (η τελευταία περιλάμβανε τη δημόσια οικονομία και την καμεραλιστική). Τα εγχειρίδια παραδόσεων του Achenwall αποτελούσαν τη βάση πανεπιστημιακών παραδόσεων στη Γερμανία, όπως άλλωστε και ο Kant είχε χρησιμοποιήσει το εγχειρίδιο *Elementa juris naturae* (1750) για δικές του παραδόσεις.

ταλέντο έχει μια *αγοραία τιμή* [Marktpreis], διότι ο χωροδεσπότης ή ο γαιοδεσπότης μπορεί να χρησιμοποιήσει έναν τέτοιο άνθρωπο με πολλούς τρόπους· – η ιδιοσυγκρασία έχει μια *αισθηματική τιμή* [Affectionspreis]· μπορεί κανείς να κουβεντιάσει άνετα με αυτό το άτομο, είναι ένας ευχάριστος συζητητής· – αλλά – ο χαρακτήρας έχει μια *εσωτερική αξία* [Werth] και είναι υπεράνω κάθε τιμής»⁵¹ – εν προκειμένω, η σχέση μεταξύ αξίας και τιμής αρθρώνεται ως μια φέρουσα ένταση μεταξύ δύο, και δη περιεχομενικά άνισων, πεδίων της κοινωνικής δράσης, ακριβώς η κλασικά καντιανή ένταση μεταξύ χρησιμότητας και αξίας.⁵²

Η σημασία αυτής της παράθεσης γίνεται σαφής όταν ληφθεί υπόψη ότι το χρήμα αποτελεί για τον Kant τον ένα δίαυλο συναλλαγών στην αστική κοινωνία, ενώ ο άλλος δίαυλος είναι τα βιβλία: «Αλλά θα φανεί, ότι η έννοια εκείνη [= του χρήματος] του μεγαλύτερου και χρησιμότερου όλων των μέσων της συναλλαγής των ανθρώπων με πράγματα, ονομαζόμενη αγορά και πώληση (εμπόριο), όπως και εκείνη ενός βιβλίου, ως της μεγαλύτερης συναλλαγής των σκέψεων, μπορεί όντως να αναλυθεί σε σαφείς νοητικές σχέσεις, ώστε δεν χρειάζεται να λερώσει τον πίνακα των καθαρών συμβάσεων με εμπειρική ανάμειξη».⁵³ Μέσα από τη δημοσιότητα η αστική κοινωνία αναζητά την ταυτότητά

⁵¹ Anthropologie σ. 634.

⁵² Εντούτοις, περιλαμβάνει μια αντίληψη «διαβάθμισης» της ανθρώπινης αξίας, όπως γίνεται σαφές στην γλαφυρή υποσημείωση που επισυνάπτεται στο προηγούμενο παράθεμα της Ανθρωπολογίας και αξίζει να παρατεθεί εδώ, καθώς περιλαμβάνει και παρατηρήσεις για τη διένεξη των σχολών: «Ένας ναυτικός άκουσε σε μια ομήγυρη τη διένεξη που διεξήγαγαν οι ειδήμονες για την ιεράρχηση [Rang] των σχολών τους. Την έλυσε με τον δικό του τρόπο, δηλαδή ρωτώντας πόσο θα του απέφερε ένας άνθρωπος στην αγορά του Αλγερίου εάν τον απήγαγε και τον πουλούσε εκεί. Τον θεολόγο και τον νομικό δεν μπορεί να τον χρησιμοποιήσει κανείς εκεί· αλλά ο γιατρός ξέρει μια τέχνη και μπορεί να αγοραστεί τοις μετρητοίς [kann für baar gelten]. – Ο βασιλιάς Ιάκωβος Α΄ της Αγγλίας έλαβε μια παράκληση από την παραμάνα που τον είχε θηλάσει, να κάνει τον γιο της έναν gentleman (έξοχο άνδρα). Ο Ιάκωβος απάντησε: “Δεν μπορώ να το κάνω αυτό· μπορώ να τον κάνω βέβαια βαρόνο, αλλά gentleman θα πρέπει να γίνει από μόνος του”. – Ο Διογένης (ο Κυνικός) απήχθη (όπως λέει αυτή η υποθετική ιστορία) κατά τη διάρκεια ενός θαλασσινού ταξιδιού στην Κρήτη και προσφέρθηκε προς πώληση σε ένα δουλοπάζαρο. “Τι μπορείς να κάνεις, τι γνωρίζεις;” τον ρώτησε ο μεσίτης που τον είχε τοποθετήσει σε ένα βάθρο. “Γνωρίζω να κυβερνώ, απάντησε ο φιλόσοφος, κι εσύ να μου βρεις έναν αγοραστή που χρειάζεται έναν κύριο”. Ο έμπορος, στοχαζόμενος αυτή την παράξενη σκέψη, συμφώνησε με την ασυνήθιστη πρόταση δίνοντας στον Διογένη τον γιο του για εκπαίδευση, να τον κάνει ο,τι ήθελε, αλλά ο ίδιος έλειψε για κάποια χρόνια στην Ασία εμπορευόμενος, και όταν γύρισε παρέλαβε τον προηγούμενως απαίδευτο γιο του εκπαιδευμένο ως ένα επιδέξιο, ευήθη και ενάρετο άνθρωπο. – Έτσι περίπου μπορεί κανείς να εκτιμήσει τη διαβάθμιση [Gradation] της ανθρώπινης αξίας» (Anthropologie σ. 634).

⁵³ MS σ. 400.

της, την οποία υποσκάπτει η ίδια. Η δυναμικότητα του commercium διαμεσολαβείται στις υλικές και πνευματικές διαστάσεις της από το χρήμα και από βιβλία, τα οποία κοινοποιούν στα μέλη της κοινωνίας τις μεταξύ τους απόψεις. Από εδώ μπορεί να ανακατασκευαστεί το θεμέλιο της έννοιας της δημοσιότητας στον Kant, η οποία αναδεικνύεται ως συγκροτημένη κατ' αναλογία προς την χρηματική συναλλακτική κυκλοφορία, ως ένα πλαίσιο αρχικά φιλοπονίας και αλληλοσυμπλήρωσης, η σύλληψη του οποίου (μπορεί να υποτεθεί) προϋποθέτει ένα «σχηματισμό της έννοιας», με την έννοια που αποκτά αυτός ο όρος στην Κριτική του καθαρού Λόγου.⁵⁴

Είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική εν προκειμένω η διατύπωση, από την Ανθρωπολογία, σύμφωνα με την οποία η κοινωνική επαφή, δηλαδή το δίκτυο των σχέσεων που αποτελεί την αστική κοινωνία, αρθρώνεται ως ένα δίκτυο επιφάσεων και (αυτ)απατών, μέσα από το οποίο δοκιμάζεται η αρετή: «Σοφά η φύση εμφύτευσε στον άνθρωπο την τάση να απατάται ευχαρίστως, για να σώσει αυτή την ίδια την αρετή ή για να οδηγήσει προς αυτήν. [...] Κάθε ανθρώπινη αρετή είναι στη συναλλαγή ένα κέρμα [Scheidemünze]· και είναι παιδί εκείνος που την θεωρεί ατόφιο χρυσάφι. — Είναι όμως καλύτερο, να έχει κανείς σε κυκλοφορία κέρματα παρά κανένα τέτοιο μέσο, διότι τελικά μπορεί, αν και με μεγάλη απώλεια, να μετατραπεί σε χρυσό τοις μετρητοίς [in baares Gold umgesetzt werden]. Το να την ξοδεύει κανείς ως μάρκες παιχνιδιού, που δεν έχουν καμία αξία, [...] αποτελεί εσχάτη προδοσία εις βάρος της ανθρωπότητας. Ακόμη και η επίφαση του αγαθού σε άλλους ανθρώπους πρέπει να έχει αξία για εμάς: διότι από αυτό το παιχνίδι των προσποιήσεων, οι οποίες κερδίζουν σεβασμό χωρίς ενδεχομένως να τον αξίζουν, μπορεί τελικά να γίνει κάτι σοβαρό. — Αρκεί να σβήσει δίχως άλλο η επίφαση του αγαθού σ' εμάς τους ίδιους, και να σχιστεί το πέπλο με το οποίο η προσεαυτόν αγάπη καλύπτει τα ηθικά ελαττώματά μας [...)].⁵⁵

Στις αναπτύξεις της Κριτικής του καθαρού Λόγου ο «σχηματισμός» λαμβάνεται ως «τυπικός και καθαρός όρος της αισθητηριακότητας» ή «των αισθητηριακών εννοιών», οι οποίες ουσιαστικά δεν βασίζονται «σε εικόνες των αντικειμένων, αλλά σε σχήματα».⁵⁶ Ο δε σχηματισμός αυτός «αναφορικά με τα φαινόμενα και την απλή μορφή τους, είναι μια κρυφή τέχνη [verborgene Kunst] στα βάθη της ανθρώπινης ψυχής, τους χειρισμούς της οποίας [τέχνης] δεν θα μπορούσαμε μάλλον ποτέ να τους αποσπάσουμε από τη φύση και να τους θέσουμε απροκάλυπτους προ οφθαλμών».⁵⁷ Στη βάση αυτής της ερμηνευτικής προσέγ-

⁵⁴ KrV B178 κ.ε.

⁵⁵ Anthropologie, σ. 444.

⁵⁶ KrV B180.

⁵⁷ KrV B180-181. Οι διατυπώσεις αυτές του Kant επρόκειτο να αποτελέσουν τη βάση για διεξοδικές αντιπαραθέσεις μέχρι βαθιά τον 20ό αιώνα. Για έναν σχετικά πρόσφατο

γησης, η δημοσιότητα, με την έννοια της δυνατότητας της βασικής κοινοποίησης ιδεών και απόψεων μεταξύ σκεπτόμενων φορέων, είναι ένας κοινωνικός «σχηματισμός» ο οποίος δύναται να γενικεύσει αξιακά περιεχόμενα (ουσιαστικά: την ελευθερία), εφόσον η εμπειρική πραγματικότητα προσαρμοστεί στις δομικές προϋποθέσεις του (και όχι το αντίστροφο). Αποτελεί δε μια από τις μεγαλύτερες προκλήσεις της κριτικής φιλοσοφίας εν γένει, ότι η προσπάθεια απόσπασης του μυστικού *tétoion* σχηματισμών όχι από τα «βάθη της ανθρώπινης ψυχής», όπως υπέθετε ο Kant, αλλά από τα βάθη της ανθρώπινης ιστορίας θα αποτελούσε το πρώτο μέλημα του Marx στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*, ακριβώς κατά την κοπιώδη ανάδειξη της αξιακής μορφής, δηλαδή της πραγματικής δυνατότητας ενός «αντιπροσώπου των εμπορευμάτων». Η αστική κοινωνία αποτελεί όχι απλώς ένα ακόμη αλλά πολύ περισσότερο το κύριο αντικείμενο του πανεπιστημίου (και πάλι: μέσα από το διχασμό των σχολών του), καθώς ο ίδιος ο συσχετισμός των φορέων υποθέτει διαφορετικές παιδευτικές πολιτικές για τον ηγεμόνα και για τους ιδιώτες. Αντιστρόφως, το πανεπιστήμιο αποτελεί για την κοινωνία τον τόπο της παραγωγής εργαλειώδους γνώσης, ενώ τα ζητήματα της «επιστημονικής» αλήθειας βρίσκονται πέραν των ενδιαφερόντων (και – προς το παρόν – των ικανοτήτων) των ιδιωτών.

8. Η σχέση, τέλος, αστικής κοινωνίας αφενός και ηγεμόνα αφετέρου, φαίνεται να εξαντλείται σε αμοιβαία αν και ανισομερή δέσμευση: ο ηγεμόνας μεριμνά, μέσα από το θεσμικό πλαίσιο που συντηρεί, για τη διατήρηση των εξατομικευτικών ορίων, τα οποία φαίνονται να αποτελούν τη βαθύτερη βάση της κυριαρχίας του. Η εξουσιαστική σχέση μεταξύ ηγεμόνα και υπηκόων στη Διένεξη φαίνεται να αρθρώνεται – κατ' αρχάς – περισσότερο σε κάποιες άρρητες έως και ενστικτώδεις παραδοχές, παρά σε κάποιες ρητά συμφωνημένες αρχές. Άλλωστε, οι ιδιώτες κατατάσσουν τις σχολές σύμφωνα με το ένστικτο,⁵⁸ ξεκινώντας από τη διατήρηση της αισθητηριακής υπόστασης και βαίνοντας – με καχυποψία, και υπό το καθεστώς της ανάγκης του θανάτου, της θανάσιμης ανάγκης – στην επίκληση του ανθρώπινου, πολύ ανθρώπινου ιερέα (σε ένα φάσμα συμπεριφορών που κάθιστά δύσκολη την πραγματική ή υποτιθέμενη διάκριση μεταξύ παπά και παπατζή). Στις συμπεριφορές αυτές αναμειγνύονται φόβος, ιδιοτέλεια και στενομυαλιά, αλλά επίσης ελπίδα, διαρκής αναψηλάφηση ορίων και – έστω εργαλειοκά περιορισμένη – ελεγκτική διάθεση των εκάστοτε πρακτικών συνταγών. Ο Kant θέτει το επιχείρημα του σε μια δύσκολη βάση, σε μια βάση προωθημένης και σταθεροποιημένης ηγεμονικής εξουσίας, καθώς ο ηγεμόνας εγγυάται συγκεκριμένα περιεχόμενα του βίου και απαιτεί υπακοή.

σχολιασμό, βλ. Dimitris Karydas, *Begriffliche Form und gesellschaftlicher Gehalt. Studien zu Hegels Sozialphilosophie*, Nissos, Αθήνα 2020, σ. 86 κ.ε.

⁵⁸ Διένεξη σ. 111.

Πέρα από την αρχική 'οπτική' αποστασιοποίηση, η φιλοσοφική σχολή του πανεπιστημίου, ο θεματοφύλακας της φιλοσοφίας του καθαρού Λόγου, 'νομιμοποιείται' στη λειτουργία της και από το ότι δεν ταυτίζεται με τα θεσπίσματα της εξουσίας αλλά στρέφεται στην καλλιέργεια της «αλήθειας». Η πολιτική θεωρία, ως θεωρία της αλήθειας για την πολιτική, δηλαδή η δυνατότητα αναδρομής της πολιτικής στους ορθολογικούς όρους της, διατυπώνεται από το πανεπιστήμιο (την κατώτερη σχολή), όπου το «από» δεν σημαίνει εδώ μόνο το φορέα διατύπωσης αλλά και την τοπολογική προέλευση του επιχειρήματος. Ήδη από αυτή την άποψη έχει ενδιαφέρον το πρόγραμμα σπουδών της φιλοσοφικής σχολής: «Η φιλοσοφική, λοιπόν, σχολή έχει δύο τμήματα, το μεν της ιστορικής γνώσης (όπου ανήκουν η ιστορία, η γεωγραφία, οι ξένες γλώσσες, η ανθρωπιστική σπουδή μαζί με ό,τι είδους εμπειρική γνώση προσφέρει η φυσική επιστήμη)· το δε άλλο των γνώσεων του καθαρού Λόγου (των καθαρών μαθηματικών και της καθαρής φιλοσοφίας, της μεταφυσικής της φύσης και των ηθών), καθώς και τα δύο μέρη της [αντίστοιχης] γνώσης στην αμοιβαία σχέση τους. Εκτείνεται έτσι, σε όλα τα μέρη της ανθρώπινης γνώσης (περιλαμβάνοντας, από ιστορική άποψη, τα μαθήματα των ανώτερων σχολών), με τη διαφορά ότι δεν τα καθιστά όλα (δηλαδή, τις ιδιαίτερες διδασκαλίες ή τις προστάγες των ανώτερων σχολών) περιεχόμενό της αλλά αντικείμενο της εξέτασης και της κριτικής με σκοπό το προτέρημα των επιστημών».⁵⁹ Ενδεικτική είναι εδώ η συμπερίληψη πραγματολογικών δομών στο αντικείμενο της φιλοσοφικής σχολής, η έμφαση στην ιστορία (τόσο της κοινωνίας όσο και των επιστημών), όσο και ο διάυλος εσωτερικού ελέγχου τον οποίο θεσπίζει η ίδια η κριτική φιλοσοφία μέσω της αποδοχής «ό,τι είδους εμπειρική(ς) γνώση(ς)» προσφέρει η φυσική επιστήμη (από το σημείο αυτό επρόκειτο να γενικευτεί μια θεμελιώδης ανατροπή στο πανεπιστημιακό σκηνικό του 19ου αιώνα). Μέσα από αυτό το πρόγραμμα σπουδών η φιλοσοφική σχολή είναι ο θεμελιώδης (ή αντιστρόφως, ο ύστατος) εγγυητής μιας ουσιώδους δημοσιότητας.

9. Η διένεξη των σχολών στο καντιανό πανεπιστήμιο οφείλεται κατ' αρχήν στην αναπαραγωγή των κοινωνικών χωρισμών εντός του ίδιου του πανεπιστημίου. Αυτή δε η αναπαραγωγή αναδιπλασιάζεται από τον Kant σε παράνομη και νόμιμη διένεξη. «Παράνομη είναι μια δημόσια διένεξη των απόψεων, δηλαδή μια διένεξη ειδημόνων, είτε λόγω του υλικού της· [όταν δηλαδή] δεν επιτρέπεται η διένεξη επί μιας δημόσιας πρότασης, διότι δεν επιτρέπεται διόλου η δημόσια κρίση επ' αυτής και επί της αντίθετής της· είτε λόγω της μορφής της· όταν [δηλαδή] ο τρόπος με τον οποίο διεξάγεται δεν έγκειται σε αντικειμενικούς λόγους, που απευθύνονται στον ορθό Λόγο του αντιπάλου, αλλά σε υποκειμενικές κινητήριες αιτίες, που καθορίζονται από προδιάθεση, με σκοπό να έρθει [ο αντίπαλος] σε συμφωνία μέσω δόλου (στον οποίο ανήκει και η

⁵⁹ Διένεξη σ. 125. (Αξίζει εν προκειμένω και πάλι μια αναφορά στο πραγματικό πρόγραμμα σπουδών στο Πανεπιστήμιο του Καϊνιγκσμπεργκ την εποχή του Kant – βλ. στο Παράρτημα).

δωροδοκία) ή βίας (απειλής)».⁶⁰ Η διατύπωση περί της παρανομίας ή της νομιμότητας της διένεξης δεν κρίνεται αποκλειστικά από την αντιστοιχία του διενεκτικού θέματος στις προσταγές της κυβέρνησης, αλλά αναφέρεται σε μια κλίμακα χωρισμών, από τους πιο σκοτεινούς (δόλος και βία σε ένα επιστημονικό διάλογο) μέχρι εκείνους που αρμόζουν σε μια επιστημονική πραγμάτευση, όπως η πειθώς (η αναφορά στον «ορθό Λόγο του αντιπάλου»). Η δε νομιμότητα της «νόμιμης» διένεξης δεν προέρχεται από την απόφαση του ηγεμόνα, αλλά πηγάζει από το ίδιο το δικαίωμα της ελεγκτικής-δικαστικής λειτουργίας του Λόγου, ο οποίος έχει ως αντίπαλο τις «δογματικές αρνήσεις»:⁶¹ «επειδή αυθαίρετα θεσπίσματα, έστω και εγκεκριμένα από την ανώτατη αρχή, δεν θα συμπίπτουν αυτονόητα με τις διδασκαλίες που θεωρεί αναγκαίες ο ορθός Λόγος – η διένεξη μεταξύ των ανώτερων και της κατώτερης σχολής θα είναι εν πρώτοις αναπόφευκτη και, κατά δεύτερον, νόμιμη. Αυτή δε η διένεξη δεν θα αποτελεί απλώς μια αρμοδιότητα αλλά, πολύ περισσότερο, ένα καθήκον της κατώτερης σχολής, εάν όχι να λείπει την πλήρη αλήθεια δημοσίως, τότε να μεριμνά πως ό,τι λέγεται και τίθεται δημοσίως ως αξίωμα είναι αληθινό».⁶² Ουσιαστικά η διάκριση μεταξύ παράνομης και νόμιμης διένεξης των σχολών είναι η πραγμάτευση της σχέσης των δύο τμημάτων του πανεπιστημίου (εντός του 'πρισματικού' πλαισίου στο οποίο συμμετέχουν ο λαός και η κυβέρνηση ως επιπλέον φορείς διαφοροποιημένων συμφερόντων) κάθε φορά με αφετηρία τις προθέσεις των ανώτερων ή της κατώτερης σχολής: Η κριτική σύλληψη του Kant περιλαμβάνει επίσης το δεδομένο ότι η στρέβλωση που μπορούν να υποστούν οι ανώτερες σχολές λόγω της επαφής τους με την κυβέρνηση και με την ιδιοτέλεια των κοινωνιών μπορεί να εκταθεί μέχρι σημείου απόπειρας ολόθρευσης ή καθυποταγής εκείνης της σχολής που δεν εμπίπτει σε τέτοια τύφλωση, ενώ η «νομιμότητα» της διένεξης, δηλαδή η δυνατότητα να συνεχίζεται διαρκώς η ελεγκτική παρέμβαση της φιλοσοφικής («Η διένεξη αυτή δεν μπορεί ποτέ να παύσει»⁶³), ερμηνεύεται ως κατ' αρχήν βαίνουσα από την κατώτερη σχολή προς όφελος όχι απλώς της ίδιας αλλά όλων των υπόλοιπων φορέων. Ήδη από αυτές τις παραθέσεις θα έπρεπε να γίνει σαφές ότι ένας φορμαλισμός που εμφανίζεται ως «δικαστής» έχει σαφώς μεγαλύτερη περιεχομενική πλήρωση από εκείνον που ανατρέχει απλώς σε επιστημολογικές προκείμενες ή σε πέπλα άγνοιας και παρόμοιες καταστάσεις.

Με βάση αυτόν το συσχετισμό εισάγεται και το ζήτημα του περιεχομένου της κριτικής καθώς και των ανασχέσεων ενάντια στις οποίες συγκροτείται το δια-

⁶⁰ Διένεξη σ. 129.

⁶¹ Βλ. KrV B767. Γενικά, το κεφάλαιο της Κριτικής του καθαρού Λόγου για την «πολεμική χρήση» του Λόγου (KrV B766 κ.ε.) μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως περαιτέρω βάση ερμηνείας της Διένεξης – πράγμα που ισχύει και αντίστροφα.

⁶² Διένεξη σ. 135.

⁶³ Διένεξη σ. 137.

φωτιστικό επιχείρημα. Η καταπολέμηση, η οποία κορυφώνει το κριτικό επιχείρημα, έχει ως θετική βάση τα ίδια τα υποκείμενα που υφίστανται την καταδολίευση της φαύλης αυθυπαρξίας του εκάστοτε ηγεμονικού φορέα: είτε πρόκειται για τον κόσμο και το Θεό που τον κυβερνά, είτε πρόκειται για τις «πατρικές απόψεις» των εκάστοτε ηγεμόνων, είτε πρόκειται για τα φαντάσματα που γεννά η ίδια η υποκειμενική τάση για μακροβιότητα ως καθαρά ποσοτικού καθορισμού του βίου. Το σύνολο αυτής της κριτικής, η οποία διατρέχει το συνολικό καντιανό οικοδόμημα, θα μπορούσε να συνοψιστεί υπό το χαρακτηρισμό: κριτική της θεολογίας. Η έννοια της θεολογίας δεν περιλαμβάνει εδώ απλώς την αντίστοιχη σχολή, αλλά οποιαδήποτε τάση ή απαίτηση καθιέρωσης μιας αρχής χωρίς αναδρομή σε νομιμοποιητικές προκείμενες που περιλαμβάνουν την αξιακή υπόσταση των υποκειμένων στα οποία αναφέρονται. Θεολογία είναι εδώ η απόκρυψη των πραγματικών προϋποθέσεων μιας αρχής – μια αντίληψη που θα διατηρηθεί, με διαφορετικές μορφές, από τον Hegel, από τον Feuerbach, από τις «θεολογικές ιδιοτροπίες» που περιέχει το εμπόρευμα στο μαρξικό Κεφάλαιο, και επίσης, ιδιαίτερα απροκάλυπτα από τον Max Weber.⁶⁴ Η ανάδειξη της κριτικής αιχμής σ' αυτή τη 'θεολογική' ή μάλλον 'αντιθεολογική' βάση, διαπερνά όλη τη θεωρία του Kant για το πανεπιστήμιο και για την κοινωνία, εφόσον φέρει στην προμετωπίδα της το χειραφετικό σύνθημα του Διαφωτισμού. Αρνητικά διατυπωμένος, ο Διαφωτισμός είναι η αποδίωξη της θεολογίας από τις ουσιώδεις πλευρές του ανθρώπινου βίου. Στην πανεπιστημιακή 'μικρογραφία' του, το κριτικό επιχείρημα στρέφεται από την κατώτερη 'αληθοκρατική' σχολή στις ανώτερες 'έξουσιοπαγείς' ή 'έξουσιομανείς' σχολές τονίζοντας

α) την ερμηνευτική προσέγγιση του θρησκευτικού Κανόνα, στη συγκεκριμένη περίπτωση: της Βίβλου, με τρόπο ο οποίος ελέγχει την ιστορική συγκρότηση, τη συντακτική-λεκτική δομή, την πιθανολογία για τους συντάκτες, το φιλολογικό βάθος του (ουσιαστικά μια διαδικασία που διαρκεί μέχρι σήμερα, και θα συνεχίσει). Η μετατόπιση αυτή του (ιστορικού) θεμελίου της πίστης ισοδυναμεί για τον Kant με επανάσταση. Η δυνατότητα και αναγκαιότητα της θρησκευτικής ερμηνευτικής στον Kant συνδέεται με το πρόγραμμα σπουδών της κατώτερης σχολής και, αδήριτα, με το ορθοπρακτικό αίτημα που (δέον όπως) απευθύνεται στους πιστούς του εκκλησιάσματος.⁶⁵

⁶⁴ Βλ. την κατακλείδα στο άρθρο του 1909 *Η ακαδημαϊκή ελευθερία στα πανεπιστήμια*, στη συλλογή Max Weber, *Έργα 1894-1920. Μια ανθολογία*. Μετ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2021, σ. 733.

⁶⁵ Πρβλ. τη συνοπτική παράθεση της πορείας αυτής στην Εισαγωγή στην *Κοινωνιολογία της θρησκείας* του Max Weber (τρίτος τόμος της ελληνικής έκδοσης του έργου *Οικονομία και κοινωνία*, μετ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα 2006).

β) Το κριτικό πανεπιστημιακό επιχείρημα τονίζει ακολούθως την επαναστατική, ορθοπρακτική βάση του δικαίου, θέτοντας υπό έλεγχο το εκάστοτε νομικό – ουσιαστικά: εξουσιαστικό – σύστημα· ο δε έλεγχος αυτός νομιμοποιείται εσωτερικά από τη ρητή αποφυγή του πολεμικού κινδύνου, τον οποίο προκαλούν όλο και περισσότερο οι ηγεμόνες της περιόδου (και όχι μόνον αυτής της περιόδου), και επιπλέον από την αυθορμησία και τον ενθουσιασμό που αναδεικνύουν τα κατά τα άλλα ιδιοτελή υποκείμενα απέναντι στην έλευση του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος.⁶⁶ Το περιεχόμενο διδασκαλίας της νομικής σχολής χάνει την εν είδει «μαγικής δύναμης» αυθυπαρξία του και αποκτά τα κανονιστικά κριτήριά του, δηλαδή την χειραφετική μεθόδευση, από τη φιλοσοφική σχολή – η οποία εν τωιαύτη περιπτώσει είναι η άκρως πολιτική σχολή, είναι η σχολή της πολιτικής επιστήμης.

Τέλος, γ) η κριτική προσέγγιση στην ιατρική σχολή χαράζει το δρόμο για μια χειραφετική ανθρωπολογία, στην οποία το νεωτερικό υποκείμενο δεν εξαρτάται από το γιατρό για τον ουσιώδη καθορισμό του βίου του (καθώς μια τέτοια βαρύνουσα εξάρτηση τείνει να μετατρέψει το γιατρό σε εξουσιαστή και να τον διαστρέψει σε μάγο θεραπευτή) αλλά ο καθορισμός του βίου εναποτίθεται στο ίδιο το ζων υποκείμενο, το οποίο, αναπαράγοντας εντός του την καντιανή αποστασιοποίηση από την (παθογενετική) εμπειρία του, νομοθετεί επί του εαυτού του, όχι μόνο «διαιτητικά», αλλά με τρόπο ο οποίος ορίζει την ίδια τη σχέση του ανθρώπου προς τα θεμελιώδη ζητήματα του περιεχομένου του βίου και του θανάτου. Με τρόπο ο οποίος δεν έχει προσεχθεί επαρκώς, ο Kant εισπράττει μέσα από τη «διένεξη» (πρόκειται περισσότερο για συμπόρευση) με την ιατρική, με τη «σχολή που βρίσκεται πιο κοντά στη φιλοσοφία», το αρχικό και πανάρχαιο αίτημα της αντιμετώπισης του θανάτου από την πλευρά μιας κανονιστικής θεωρίας: εδώ βρίσκουν τη θέση τους οι αντίστοιχες θεωρίες της όψιμης αρχαιότητας, στωικές και επικούρειες, μέσα σε ένα πλαίσιο πραγματοποίησης των αξιών του βίου (τη δυνατότητα των οποίων έχει υποδείξει ο Λό-

⁶⁶ Το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα στον Kant εισάγεται αφενός ως αντίστιξη σε άμεσα δημοκρατικές λύσεις, οι οποίες απορρίπτονται μεταξύ άλλων και λόγω της εποπτικής-εμπειρικής απροσδιοριστίας που μπορούν να γενικεύσουν, και αφετέρου ως αναστοχαστική θεμελίωση της κυριαρχικής εγγύησης της ιδιοκτησίας σε πλαίσιο δικαιωμάτων. Η αντίληψη αυτή, που διατυπώνει με κλασικό τρόπο το φιλελεύθερο ατομικό ιδεώδες, δεν θα έπρεπε να ερμηνεύεται από την πλευρά των λεγόμενων checks and balances του βορειοαμερικανικού πολιτεύματος, ούτε και από την αντίληψη της διαίρεσης της εξουσίας ως εγγύηση ελευθερίας – μια αντίληψη την οποία ο Kant, σε ομοφωνία με τον Rousseau, απορρίπτει. Μια ενδιαφέρουσα, πρώτη αντιπαράθεση με την άποψη του Kant για τον ρεπουμπλικανισμό πραγματοποιεί ο Friedrich Schlegel το 1797, με το κείμενο *Δοκίμιο για την έννοια του ρεπουμπλικανισμού με αφορμή το καντιανό σύγγραμμα για την Διηνεκή ειρήνη*. βλ. στο παρόν τεύχος για το κείμενο αυτό – για το ιστορικό πλαίσιο, βλ. Reidar Maliks, «Revolutionary epigones. Kant and his radical followers». *History of political thought*, τόμ. 33, τχ. 4, 2012.

γος) το οποίο και στερεί από το θάνατο την τρομακτική σημασία του (ο θάνατος ως αρνητικό φετίχ) αποδίδοντας πραγματικό, πρακτικό βάρος στην ανθρώπινη αξία του αυτοκαθορισμού και της ελευθερίας ως πλήρωσης του βιοτικού περιχομένου. Από αυτές τις ελλειπτικές παραθέσεις του Kant δημιουργείται η άποψη ότι μεταξύ θανάτου και αξιών υπάρχει μια σχέση κυμαινόμενης ισοδυναμίας, ούτως ώστε η πραγματοποίηση των αξιών στερεί από το θάνατο την απειλητική εμφάνισή του και τον υποβιβάζει σε φυσιολογικό δεδομένο· αντιστρόφως, η μη πραγματοποίηση των αξιών, ένας βίος χωρίς την αξία της ελευθερίας, ένας ανελεύθερος βίος, επιφέρει τον ουσιαστικό θάνατο ακόμη και πριν τον βιολογικό τερματισμό του υποκειμένου. Με βάση τέτοιου είδους συσχετισμούς για το υποκείμενο που υπάρχει πίσω από τη συνολική κριτική φιλοσοφία, και το οποίο καταλήγει να στοχάζεται 'πλέον' για τον ελεύθερο τρόπο ζωής του, θα μπορούσε να ερμηνευθεί το κριτικό οικοδόμημα από το τέλος προς την αρχή του, θα μπορούσε δηλαδή, όπως επισήμανε ο Derrida,⁶⁷ να χρησιμοποιηθεί η «διένεξη» μεταξύ φιλοσοφίας και ιατρικής ως «μοχλός» (ανατροπής της παραδοσιακής άποψης αφενός και περιστροφής της κριτικής άποψης αφετέρου). Με προϋπόθεση το «σηματισμό» των συναλλαγών – ουσιαστικά: τη μορφοποίηση της πρώιμης αστικής κοινωνίας – η κατώτερη σχολή του πανεπιστημίου είναι όντως το υπομόχλιο, το αρχιμήδείο σημείο από το οποίο μπορεί να ξεκινήσει (να συνεχιστεί) η μεταρρύθμιση του ίδιου του πανεπιστημιακού θεσμού, όπως και να λάβει εναρκτήρια ώθηση ο λαϊκός Διαφωτισμός μέσα από τον συνολικό μηχανισμό που περιγράφηκε.

10. Από το καντιανό πανεπιστήμιο λοιπόν, και συγκεκριμένα από την κατώτερη σχολή του, διακτινίζονται μηνύματα ελευθερίας: ελεγκτικά μέσα στις υπόλοιπες σχολές, δημοσιοποιητικά μέσα στην κοινωνία, συμβουλευτικά στην εξουσία (με αυτό τον τρόπο ενσωματώνεται η αντίληψη του πολιτικο-κοινωνικού μηχανισμού στην επιτέλεση της διάδοσης της αξίας). Η μορφή της δημοσιότητας είναι ο τρόπος ανάδειξης της πολιτικής αξίας στην καντιανή φιλοσοφία. Το περιεχόμενο, η κατευθυντήρια αρχή της δημοσιότητας, είναι αυτό που ορίστηκε ως πρόγραμμα του Διαφωτισμού, το καινοτόμο περιεχόμενο του οποίου στον Kant αναφέρεται πρωτίστως στο ότι δεν πραγματοποιείται στο πλαίσιο ενός μορφωτικού συλλόγου ή μιας κλειστής 'εταιρείας' αλλά αποσκοπεί, με άκρως πολιτικό τρόπο, να διαπεράσει και να διαποτίσει τη συνολική κοινωνική μορφή. Το αίτημα της δημοσιότητας: πρωτίστως, η δυνατότητα της κοινοποίησης των απόψεων των κοινωνιών μεταξύ τους και ακολούθως ο δημόσιος, διαφανής χαρακτήρας των νόμων που ρυθμίζουν τις ανθρώπινες σχέσεις, ενσωματώνει τα στοιχεία που έχουν αναφερθεί σε σχέση με το πρισματικό πλαίσιο πανεπιστήμιο-λαός-ηγεμόνας, εφόσον ο δημόσιος διαφωτισμός και το πολίτευμα προς το οποίο στρέφεται έχει ρητά απορρίψει την (άμεση) «δημοκρατία» και ασπάζεται το ρεπουμπλικανισμό. Με έμφαση στη

⁶⁷ Πρβλ. το κείμενο "Mochlos" κ.λπ., υποσημ. 2.

δημοσιότητα – το περιεχόμενο της οποίας εκχέεται, τουλάχιστον αρχικά, από τη φιλοσοφική σχολή – (υπάρχει η ελπίδα πως) αναδεικνύεται ο μικρόμυαλος χαρακτήρας των ιδιοτελών κοινωνικών χωρισμών (αφού κάθε ανταλλαγή απόψεων σημαίνει υπέρβαση των εξατομικευτικών ορίων), όπως και περιορίζεται μέχρις σημείου εκμηδενισμού η οποιαδήποτε *arsana* της εξουσίας (με άλλα λόγια απορρίπτεται έναν αιώνα πριν τη διατύπωσή της η θεωρία του Carl Schmitt για την κυριαρχία). Η ρεπουμπλικανική πεποίθηση του Kant ενισχύει την αντίληψη περί της δημοσιότητας ως διαύλου πραγματοποίησης των πολιτικών αξιών, ακριβώς επειδή δεν ταυτίζεται με την (άμεσα δημοκρατική) εμπειρική υπόστασή τους, αλλά λειτουργεί με βάση την αξιακή υπόστασή τους· διατηρεί δηλαδή μια απόσταση από την εμπειρία αλλά ταυτόχρονα και τη μεθόδευση της χειραφετικής προώθησής της. Εκπαιδεύοντας τα μέλη του λαού να ασκούν την αυτοδύναμη κριτική ικανότητά τους και να την κοινοποιούν μεταξύ τους, η καντιανή φιλοσοφική σχολή στοχεύει στην παιδείωση και καλλιέργεια ενός φορέα ο οποίος θέτει εξ ιδίων τις προϋποθέσεις της δραστηριότητάς του – αυτός, όμως, είναι το πέραν της αιτιοκρατίας των φαινομένων «ον καθ' εαυτό» («Wesen an sich selbst»,⁶⁸ πρβλ. και ό.π., σ. 220 «Ding an sich selbst»). Έχοντας αποκαθάρει την παραδοσιακή οντολογία η καντιανή κριτική χαράζει το δρόμο συγκρότησης του «όντος καθ'εαυτό», το οποίο δεν είναι κανένα άλλο από το ελεύθερο, αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο. Η υπερβατολογία απομακρύνθηκε σε τέτοιο βαθμό από τις στρεβλές μορφές του κόσμου – ώστε τοποθετήθηκε στο πρακτικό επίκεντρό του.

Για τον αναγνώστη του 21ου αιώνα είναι σχεδόν αυτονόητο ότι με τη μεταβολή της ιστορικότητας την οποία αποσκοπούσε να εκφράσει η καντιανή δημοσιότητα, θα μεταβαλλόταν και αυτή η ίδια, ερχόμενη συχνά σε αντινομική σχέση προς τις προκείμενες που είχε προδιαγράψει ο καθηγητής του Κένιγκσμπεργκ. Πράγματι, όλοι οι όροι που συνδυάζονται στο καντιανό επιχείρημα για την ανάδειξη της δημοσιότητας ως λαϊκού Διαφωτισμού έμελλε να υποστούν ριζικές μεταλλάξεις, οι οποίες βρίσκονταν πολύ πιο πέρα από τον ορίζοντα του Kant:⁶⁹ η αστική κοινωνία έμελλε να γεννήσει δυνητικότητες και προοπτικές οι οποίες θα απειλούσαν ή, το λιγότερο, θα σχετικοποιούσαν έντονα τη λειτουργία του πανεπιστημίου ως κριτικού θεσμού· ο μηχανισμός διατήρησης της εξουσίας θα αναπτυσσόταν σε βαθμό που θα καθιστούσε δύσκολο και ενίοτε αδύνατο τον 'δημόσιο' έλεγχό του· οι φυσικές επιστήμες επρόκειτο να διέλθουν ασύλληπτη ανάπτυξη, με βαρύνουσες επιπτώσεις στο πρόγραμμα σπουδών της πάλαι ποτέ κατώτερης σχολής· τέλος, με την ανάπτυξη και διαφοροποίηση των κοι-

⁶⁸ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Werkausgabe*, τόμ. 7. Επιμ. W. Weischedel, Φραγκφούρτη/Μάιν 1968, σ. 110).

⁶⁹ Για την περιβόητη 'χουμπολντιανή' εκδοχή του πανεπιστημίου, βλ. την παρουσίαση στο Θ. Γκιούρας, «Ο Wilhelm von Humboldt, το νεωτερικό πανεπιστήμιο και η πολιτική». *Αξιολογικά*, τχ. 29, 2015.

νωνικών επιστημών αφενός, και την ανάδειξη βαθύτερων πρακτικών διαχωρισμών εντός του κοινωνικού σώματος αφετέρου, αυτή η ίδια η φιλοσοφία δεν θα μπορούσε να διατηρήσει την δικαστική ταυτότητά της.⁷⁰

Η προβληματική φύση της καντιανής δημοσιότητας δεν ελλοχεύει όμως, απλώς στον ιστορικό ορίζοντα μπροστά στον οποίο έγραφε ο Kant, όντας από τους ελάχιστους που είχαν το θάρρος να λάβουν θέση υπέρ της επαναστατικής ανασυγκρότησής του· η προβληματική φύση βρίσκεται στην ίδια τη θεμελίωση του αιτήματος της δημοσιότητας η οποία, παρά και μέσω των πρακτικών ‘δεικτών’ του επιχειρήματος, παραμένει ‘απλώς’ πολιτική, και πιο συγκεκριμένα θεολογικο-πολιτική. Ενώ η διττή ταυτότητα του νεωτερικού υποκειμένου ως *bourgeois* και ως *citoyen* ενσωματώνεται στο καντιανό επιχείρημα, ο ούτως ή άλλως φαινός *citoyen* παίρνει την μερίδα του λέοντος στην κανονιστική θεώρηση, ωθώντας τον ήδη στα τέλη του 18ου αιώνα προβληματικό *bourgeois* σε ένα οριακό σημείο, το οποίο αποτελεί, κατ’ ανάγκην, ομφάλιο λώρο για περιεχομενικές αναλύσεις που θα αναλάβει ο Hegel και ήδη ο νεαρός Marx. Η καντιανή φιλοσοφική θεώρηση της δημοσιότητας αντιστοιχεί σε μια περίοδο ‘συναλλακτικής’ ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας, όπως το έργο του Adam Smith αντιστοιχεί στην περίοδο της χειροβιοτεχνίας – οι αναγνώστες που θα ήθελαν να θεωρήσουν κακόγουστες αυτές τις παρατηρήσεις περί ‘αντιστοιχίας’ του φιλοσοφικού λόγου σε κοινωνικά δεδομένα, καλά θα έκαναν να αναστοχαστούν εν πρώτοις ποια θα ήταν τον 21ο αιώνα εκείνα τα εμπόδια ενός λαϊκού Διαφωτισμού που καθιστούν δυσχερέστατη τη διεκπεραίωσή του, καθώς και να εφαρμόσουν στους εαυτούς τους τον ιστορικό αναστοχασμό που είχε εφαρμόσει ο Kant, για να δούν: ότι ο Wöllner και οι ροδοσταυρίτες κρετίνοι δεν είναι σήμερα μια γραφική ‘εταιρεία’, αλλά

⁷⁰ Αρκεί εδώ η αναφορά, και μόνο ορισμένων εργασιών για κάποιες από τις ιστορικές διαστάσεις αυτής της ανάπτυξης: για την ιατρική βλ. τα κείμενα των Thomas Bro-man, «Rethinking professionalization: Theory, practice, and professional ideology in eighteenth-century German medicine». *The Journal of modern history*, τόμ. 67, 1995· Jennifer Radden, «Lumps and bumps: Kantian faculty psychology, phrenology, and twentieth-century psychiatric classification». *Philosophy, psychiatry & psychology*, τόμ. 3.1., 1996· και Marshall Brown, «From the transcendental to the supernatural: Kant and the doctors». *Bucknell Review*, τόμ. 39, τχ. 2, 1996· για τη φυσική επιστήμη βλ. την σημαντική εργασία του Frederick Gregory, «Kant, Schelling and the administration of science in the romantic era». *Osiris*, 2η σειρά, τόμ. 5, 1989, η οποία δείχνει ακριβώς την ανάσχεση της εμπειρικής φυσικής επιστήμης που αναζητά ο Kant από την θεωρησιακή φυσική επιστήμη του Schelling, το πρώτο μισό του 19ου αιώνα· στο ίδιο πλαίσιο η πλούσια εργασία της Lee Ann Hansen, «From Enlightenment to *Naturphilosophie*: Marcus Herz, Johann Christian Reil, and the problem of border crossings». *Journal of the history of biology*, τόμ. 26, τχ. 1, 1993. Για μια ευρύτερη χαρτογράφηση της ανάπτυξης των κοινωνικών επιστημών τον 19ο αιώνα, βλ. Peter Wagner, *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980*. Φραγκφούρτη/Νέα Υόρκη, 1990.

ολόκληρος μηχανισμός με προεκτάσεις μέσα στο πολιτικό σύστημα και μέσα στην κοινωνία. Πέραν αυτής της ανάδειξης των προβληματικών ορίων της δημοσιότητας, ένα άλλο στοιχείο είναι ότι ο κριτικός φορέας της δημοσιότητας, το πανεπιστήμιο, μετέχει στη διαλεκτική των θεσμών, καθώς το ίδιο αποτελεί μέρος του πολιτικού συστήματος, άρα συμμερίζεται και τα όρια αυτού του συστήματος. Το πανεπιστήμιο ως ένας – και στην ακραία περίπτωση: ο μοναδικός – φορέας της αλήθειας αποτελούσε όντως την προϋπόθεση για μια συναλλακτική δημοσιότητα. Το ζήτημα, όμως, ήταν η προϋπόθεση της προϋπόθεσης, τι ήταν αυτό «που κρυβόταν μέσα στο σκύλο». Παρόλη την σημαντική διαφοροποίηση της κοινωνίας του 21ου αιώνα από εκείνη του Kant και της διένεξής του, οι ουσιώδεις θεματικές παραμένουν οι ίδιες, όπως εύστοχα είχε διατυπώσει ο Μανόλης Αγγελίδης το 2006: «Θεωρώ ότι η υπονόμευση του δημοσίου χαρακτήρα του πανεπιστημίου επιδρά με άμεσο τρόπο στην ενότητα των γνωστικών αντικειμένων κατά επιστημονικό κλάδο και ενισχύει τις διαδικασίες κατακερματισμού και προσαρμογής τους στις αναπτυσσόμενες αγοραίες λογικές, υπονομεύοντας έτσι το αίτημα για την καθολική κοινωνικοποίηση της παραγόμενης γνώσης».⁷¹

⁷¹ «Απορρύθμιση» γνωστικών αντικειμένων, Εισήγηση στο Πανελλήνιο Επιστημονικό Συνέδριο «Το πανεπιστήμιο των ημερών μας: Αναδιάρθρωση των δομών και απώλεια της αυτονομίας;», Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 28-29.3.2006.

Παράρτημα

Το πρόγραμμα σπουδών του Πανεπιστημίου του Καίνιγκσμπεργκ την περίοδο του Kant:⁷²

I. Εξάμηνο

I. *Linguae*, αρχαίες και ζωντανές γλώσσες.

α) Λατινικά, ελληνικά, ανατολίτικες γλώσσες μαζί με στοιχειώδη ερμηνευτικά μαθήματα και ασκήσεις.

β) Ζωντανές γλώσσες: Γερμανικά, γαλλικά, ιταλικά.

II. *Φιλοσοφία*.

α) Φιλοσοφική και γενική εγκυκλοπαιδεία

β) Λογική.

γ) Αισθητική

III. *Μαθηματικά*.

α) Μαθηματική εγκυκλοπαιδεία

β) *Mathesis pura*.

IV. *Ιστορία*.

α) Θεωρία της ιστορίας και της βιογραφίας.

β) *Historia litteraria*.

γ) *Historia universalis*.

V. Οικονομικά και πολιτική επιστήμη.

α) Εγκυκλοπαιδεία όλων των επιστημών της οικονομίας, της πολιτικής και της δημόσιας οικονομίας.

β) Σύστημα αυτών των επιστημών.

II. Εξάμηνο.

I. Φιλολογία, γλώσσες, καλές τέχνες

α) Θεωρία των καλών τεχνών.

β) Αρχαιολογία και γνώση της αρχαιότητας.

II. *Φιλοσοφία*.

α) *Μεταφυσική*.

III. *Μαθηματικά*.

α) *Analysis finitorum et infinitorum*.

IV. *Ιστορία*.

α) Ιστορία των ευρωπαϊκών αυτοκρατοριών και κρατών.

β) *Διπλωματία*.

V. Οικονομικές-πολιτικές επιστήμες

α) Θεωρία της αγροτικής οικονομίας στην πληρότητά της

III. Εξάμηνο.

I. Φιλολογία, γλώσσες κ.λπ.

α) Μαθήματα ερμηνευτικής και ασκήσεις ερμηνείας σε κλασικούς, Έλληνες και Ρωμαίους συγγραφείς και

β) στα ιστορικά και ηθικά βιβλία της Βίβλου.

II. *Φιλοσοφία*.

α) Φυσική.

III. *Μαθηματικά*.

α) *Mathesis applicata*.

IV. *Ιστορία*.

α) Ιστορία του γερμανικού αυτοκρατορικού δικαίου

β) Οικοσημολογία

γ) Νομισματική

V. Οικονομικές-πολιτικές επιστήμες

α) Το σύνολο των πολιτικών επιστημών.

IV. Εξάμηνο

I. Φιλολογία.

α) Συνέχιση των μαθημάτων ερμηνευτικής.

II. *Φιλοσοφία*

⁷² Βλ. Riccardo Pozzo (2000) – «Kant's Streit der Fakultäten and conditions in Königsberg». *History of Universities*, τόμ. 16, 2000, σ. 120-122.

α) Το σύνολο της πρακτικής φιλοσοφίας.

β) Φυσικό και γενικό δίκαιο.

III. Μαθηματικά.

α) Μεμονωμένα τμήματα των εφαρμοσμένων μαθηματικών.

IV. Ιστορία.

α) Ιστορία των μεμονωμένων γερμανικών κρατών.

β) Ιστορία της πρωσικής δυναστείας, της αυτοκρατορίας και των κρατών της.

V. Οικονομικές-πολιτικές επιστήμες.

α) Θεωρία της βιοτεχνίας, των φυτών, των εργαστηρίων, των τεχνών, του εμπορίου κ.λπ.

V. Εξάμηνο.

I. Φιλολογία.

α) Θεωρία και πράξη της τέχνης της ομιλίας και της ποιητικής.

β) Η κριτική και η θεωρία της.

γ) Συνέχιση των μαθημάτων ερμηνευτικής.

II. Φιλοσοφία.

α) Ηθική.

β) Πολιτική.

III. Μαθηματικά.

α) Μεμονωμένα τμήματα των εφαρμοσμένων μαθηματικών.

IV. Ιστορία.

α) Ευρωπαϊκή και γερμανική πολιτική γεωγραφία ή στατιστική.

β) Ιστορία της γνώσης.

γ) Ιστορία των [κρατικών] συνθηκών και των συμφωνιών.

δ) Σύγχρονη ιστορία του 16ου και 17ου αιώνα.

V. Οικονομικές-πολιτικές επιστήμες.

α) Δημόσια οικονομία και καμεραλιστική στο σύνολό τους.

β) Φυσική ιστορία αναφορικά με τη γεωργία, την όρυξη, τις τεχνικές, τις τέχνες και τις βιοτεχνίες.

VI. Εξάμηνο.

I. Φιλολογία.

α) Συνέχιση των μαθημάτων ερμηνευτικής.

II. Φιλοσοφία.

α) Φυσική ιστορία στο πλήρες εύρος της, και ειδικά ορυκτολογία.

III. Μαθηματικά.

α) Μεμονωμένες μαθηματικές επιστήμες.

IV. Ιστορία.

α) Ιστορία της φιλοσοφίας

V. Οικονομικές-πολιτικές επιστήμες.

α) Μεμονωμένα τμήματα των οικονομικών και πολιτικών επιστημών, δηλαδή

θεωρία του εμπορίου στο σύνολό της, θεωρία των βιοτεχνιών και των φυτών,

θεωρία φορολογίας,

θεωρία της διαχείρισης των βασιλικών κτημάτων

θεωρία των τελών

β) Πρακτικές ασκήσεις σ' αυτές τις επιστήμες.

Το 1795 ο Immanuel Kant, παρακολουθώντας συστηματικά από το πρωσικό Κένιγκσμπεργκ τα επαναστατικά δρώμενα στη Γαλλία, δημοσιεύει ένα σύγγραμμα 104 σελίδων με τον τίτλο *Για την αιώνια ειρήνη*. Ένα φιλοσοφικό σχέδιο. Στο σύγγραμμα αυτό, το οποίο αποτελεί, κατά πρώτον, μια φιλοσοφική παρέμβαση στις πολεμικές διαμάχες που έχουν ξεσπάσει γύρω από την επαναστατημένη Γαλλία, ο Kant θα παρουσιάσει εκ νέου τις αντιλήψεις του περί του ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος, το οποίο υπαγορευόταν από τον ορθό Λόγο, αλλά είχε πλέον αποκτήσει πραγματικές διαστάσεις στη Γαλλία. Το πρόβλημα τώρα ήταν η διασφάλιση ενός ειρηνικού μέλλοντος για τις πολιτικά οργανωμένες κοινωνίες στον αστερισμό του ρεπουμπλικανισμού, πολύ περισσότερο καθώς ο πυρήνας της καντιανής πρακτικής φιλοσοφίας υπαγόρευε την πολιτική μορφοποίηση της (ανορθολογικής) βίας με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτή να καταλήξει να εξυπηρετήσει τους σκοπούς της ελευθερίας, ισότητας και αυτονομίας που προδιέγραφε το ρεπουμπλικανικό ιδεώδες. Το σύγγραμμα αυτό επρόκειτο πολλές δεκαετίες αργότερα να απολαύσει μεγάλη πρόσληψη,¹ ιδιαίτερα μετά την εμπειρία παγκόσμιων πολέμων, απέναντι στους οποίους οι επαναστατικοί πόλεμοι της Γαλλίας

σαφώς υπολείπονταν όχι απλώς σε μέγεθος αλλά και σε καταστροφικό μένος.

Αυτό που ενδιαφέρει ωστόσο εδώ δεν είναι η πορεία αυτού του συγγράμματος, αλλά μια από τις πρώτες κριτικές για την οποία το ίδιο αποτέλεσε την αφορμή. Τον Αύγουστο του 1796 ο εικοσιτετράχρονος Friedrich Schlegel μετακομίζει στην Ιένα από την Δρέσδη, όπου τα προηγούμενα χρόνια είχε εντυπώσει συστηματικά στην ιστορία της αρχαίας ελληνικής ποίησης. Από τις μελέτες αυτές θα προκύψει όχι μόνο μια σειρά έργων, αλλά και μια νέα αντίληψη για την πρόσληψη και ερμηνεία της αρχαίας γραμματολογίας, οι επιπτώσεις της οποίας θα συνεχίσουν μέχρι και τον 20ό αιώνα. Στην Ιένα ο Schlegel θα έρθει σε επαφή με τον φιλόσοφο Johann Gottlieb Fichte, ο οποίος την περίοδο εκείνη αποτελεί το δεύτερο σημαντικότερο όνομα της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, μετά τον Immanuel Kant.² Ο Schlegel είναι ήδη μελετητής της νέας, κριτικής φιλοσοφίας, καθώς θα είναι ο πρώτος που θα αποπειραθεί να εφαρμόσει την αισθητική θεωρία του Kant στην αρχαία γραμματεία (ερχόμενος σταδιακά σε αντιπαράθεση με τον Schiller). Παράλληλα ωστόσο, τα ενδιαφέροντά του δεν περιορίζονται διόλου στην αρχαιότητα, πολύ περισσότερο καθώς την περίοδο

¹ Για μια περιεκτική επισκόπηση της πρόσφατης γραμματολογίας (με περαιτέρω βιβλιογραφικές αναφορές), η οποία ωστόσο ελάχιστα αναφέρει τον επαναστατικό ορίζοντα του κειμένου, βλ. Ralph Alexander Lorz, «Die dauerhafte Aktualität des ewigen Friedens. Neuere Entwicklungen zur Interpretation der Friedensschrift Kants». *Der Staat*, τόμ. 37, 1998.

² Για λεπτομέρειες βλ. Ernst Behler, «Friedrich Schlegels erster Aufenthalt in Jena: Vom 6. August 1796 bis zum 3. Juli 1797». *Modern Language Notes*, τόμ. 102, τχ. 3, 1987, σ. 547, 556-557. Για μια περιεκτικότερη βιογραφική παρουσίαση, βλ. Ernst Behler, *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Rowohlt, Αμβούργο 1966.

εκείνη, με το δεδομένο της επανάστασης στο βασίλειο της Γαλλίας, η ενασχόληση με την αρχαιότητα θέτει (ξανά) επιτακτικά το ζήτημα κατανόησης της ιστορικής δυναμικής που διακρίνει την αρχαιότητα από τη νεωτερικότητα – μέχρι τον κανονιστικό πυρήνα της.

Ο Schlegel θα έχει την ευκαιρία να εντρυφήσει στην πολιτική πλευρά της φιλοσοφίας, καθώς, εκτός από την τριβή με την πρακτική φιλοσοφία του Fichte, θα έρθει σε επαφή με τον γνωστό μουσικό (και ριζοσπάστη) Johann Friedrich Reichardt, ο οποίος την εποχή εκείνη εξέδιδε το περιοδικό *Γερμανία* (*Deutschland*). Ενθουσιασμένος από τις μέχρι τότε φιλολογικές επιδόσεις του Schlegel, ο Reichardt έθεσε στη διάθεσή του τις σελίδες του περιοδικού του, το πρώτο τεύχος του οποίου, από το ίδιο έτος, έχοντας ένα επιτίτλιο από το αναφερθέν σύγγραμμα του Kant («*Fiat justitia, pereat mundus!*»), ξεκινούσε με την εξής διατύπωση: «Ελευθερία για όλους! Για όλους – όσοι με πλήρη σοβαρότητα θέλουν αληθινή ελευθερία».³ Στο περιοδικό αυτό, το οποίο σύντομα θα αποκτούσε τη φήμη του ρεπουμπλικανικού και θα προσέκρουε στις απαγορεύσεις της κρατικής λογοκρισίας, ο Friedrich Schlegel θα δημοσιεύσει (στον τρίτο τόμο), ένα «Δοκίμιο για την έννοια του ρεπουμπλικανισμού, Με αφορμή το καντιανό σύγγραμμα *Προς την αιώνια ειρήνη*».

Παράλληλα με το *Δοκίμιο*, ο Schlegel είχε συντάξει μια βιβλιοκριτική για το σύγγραμμα του Condorcet, *Σχέδιο για έναν ιστορικό πίνακα της προόδου του ανθρώπινου πνεύματος* (*Esquisse d'un tab-*

leau historique des progrès de l'esprit humain), το οποίο είχε δημοσιευθεί ως μεταθανάτια έκδοση το 1795. Η βιβλιοκριτική δημοσιεύθηκε το 1795 στο Φιλοσοφικό περιοδικό μιας εταιρείας *Γερμανών λογίων* (*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*), υπό τη διεύθυνση του Friedrich Niethammer.⁴ Ο Schlegel θα επαινούσε εξ αρχής τον πνευματώδη χαρακτήρα του εν λόγω συγγράμματος, μη παραλείποντας ωστόσο να επισημάνει τις ασάφειες κυρίως αναφορικά με τη θεμελίωση των εννοιών – μια επισημάνση με ιδιαίτερη βαρύτητα, αν ληφθεί υπόψη ότι ο Schlegel, σε κατ' αρχήν συμφωνία με τον Condorcet, θεωρεί ότι η ιστορία πρέπει να γίνει επιστήμη, και αυτό σημαίνει κατά βάση την ανάδειξη των νόμων που την διέπουν. Επίσης εδώ, όπως και στο *Δοκίμιο*, ο Schlegel θα αξιοποιήσει την αναλυτική διάκριση μεταξύ (εμπειρικής) ιστορίας και καθαρής επιστήμης. Αυτή η τελευταία, θα τονίσει, «ασχολείται μόνο με την καθαρά θεωρητική ενεργοποίηση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων μέσω της εξωτερικής ώθησης του πεπρωμένου (...), με την οποία αρχίζει η συνείδηση και ο ίδιος ο χρόνος. Η ιστορία της ανθρωπότητας, αντιθέτως, αφορά την πραγματική ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνατοτήτων στον εξωτερικό κόσμο και στο χρόνο. Οι σταθερές ιδιότητες του ανθρώπου αποτελούν αντικείμενο της καθαρής επιστήμης, ενώ οι αλλαγές του ανθρώπου, τόσο του ατόμου όσο και του συνόλου, αποτελούν αντικείμενο μιας επιστημονικής ιστορίας της ανθρωπότητας».⁵ Ωστόσο, σύμφωνα με τον Schlegel, ο Condorcet δεν παρουσιάζει την εσωτερική αναγκαιότητα

³ *Deutschland*, τόμ. 1, 1796, σ. 7, «Για το νέο έτος».

⁴ Για το ίδιο περιοδικό προοριζόταν αρχικά και το *Δοκίμιο*, κάτι το οποίο δεν τελεσφόρησε, παρά την αποδοχή των παρατηρήσεων του Niethammer από την πλευρά του Schlegel.

⁵ Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. Επμ. A. Arndt / J. Zovko, Felix Meiner Verlag, Αμβούργο 2007, σ. 5.

της «εσωτερικής ανάπτυξης» των ανθρώπινων δυνατοτήτων (μια κριτική που θα επαναληφθεί και απέναντι στον Kant), παρά μόνο μια εξωτερική παρουσίασή τους: «συνήθως, αντί για την συνολική βάση, μας δίνει μόνο μια αφορμή ή και μια επινοημένη αιτία».⁶ Παράλληλα, ο Schlegel δεν θα αμελήσει να τονίσει και ορισμένα θετικά στοιχεία: «Με ικανοποίηση σημειώνω την τουλάχιστον εν σπέρματι σημαντική έννοια της αλληλεπίδρασης της μόρφωσης».⁷ Η έννοια της αλληλεπίδρασης, υψωμένη στο επίπεδο της διανοητικής κατηγορίας από τον Kant (στην κατηγορία της κοινότητας), θα τονιστεί επίσης από τον Fichte στην δική του θεωρία περί της ανάπτυξης του Εγώ, και θα αποτελέσει τη βάση για την αντίληψη του Schlegel όχι μόνο για την μόρφωση, αλλά για την ίδια τη συγκρότηση του κοινωνικού ιστού, όπως θα το αναφέρει συνοπτικά στο *Δοκίμιο*. Για τον Schlegel, η αλληλεπίδραση μεταξύ φυσικών δυνάμεων και ιστορικών καταστάσεων γεννά τη μορφή και το περιεχόμενο της μόρφωσης, η οποία δεν περιορίζεται στο πεδίο της γνώσης, αλλά αφορά την ίδια τη διαπλαστική δύναμη της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Προσυπογράφοντας την αντίληψη του Condorcet για την πρόοδο του ανθρώπινου πνεύματος, ο Schlegel, έχοντας υπόψη του τις μελέτες του για την αρχαία γραμματεία, θα τονίσει παράλληλα πως «Το ιδιαίτερο πρόβλημα της ιστορίας είναι η ανισότητα

των προόδων στα διάφορα συστατικά της συνολικής ανθρώπινης μόρφωσης, ... ιδιαίτερα όμως η μεγάλη, πλήρης οπισθοδρόμηση της συνολικής μόρφωσης των Ελλήνων και των Ρωμαίων».⁸ Μέσα από αυτή την κριτική προβληματική, ο Schlegel εικάζει (και εύχεται) πως κάποια στιγμή θα βρεθεί ο Newton που θα ερμηνεύσει την ανθρώπινη ιστορία, αναδεικνύοντας τους νόμους της, συνδυάζοντας το καθολικό με το μοναδικό, επεξεργαζόμενος την «τραχιά μάζα έως ότου βρει φως, συμφωνία, συνάφεια και τάξη».⁹ Η ανάδειξη της δυναμικής της πραγματικής ιστορίας είναι το κοινό πλαίσιο που συνδέει την βιβλιοκριτική στον Condorcet με το *Δοκίμιο* για τον Kant.

Το δοκίμιο του Schlegel αναπτύσσει τα επιχειρήματά του συχνά σε άμεση αναφορά των αντίστοιχων καντιανών απόψεων, συμπεριλαμβάνοντας ωστόσο ή τονίζοντας εκ νέου, συγκεκριμένες θεωρητικές προκείμενες, οι οποίες συνοψίζουν βασικά στοιχεία του πολιτικοθεωρητικού λόγου της περιόδου: Το υπόβαθρο της συνολικής αντίληψης αποτελεί η θεώρηση της ανθρώπινης υπόστασης ως ενός φορέα δυναμικού, ως ενός φορέα που αποτελεί ο ίδιος ένα σύνθετο *Vermögen*, μια δυνατότητα έκφρασης και επέμβασης στην πραγματικότητα, η οποία εκδηλώνεται με διάφορες δυνάμεις, ανάλογα με το πεδίο δραστηριοποίησής της.¹⁰ Το σύνθετο αυτό πλαίσιο, περιέχει σύμφωνα με τον Schle-

⁶ Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. ό.π., σ. 6-7.

⁷ Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. ό.π., σ. 9-10.

⁸ Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. ό.π., σ. 8. Την ιδιαίτερα σημαντική αυτή τροπή της αναζήτησης των αρνητικών διαδικασιών στην ιστορία τονίζει ο Andreas Arndt, «Naturgesetze der menschlichen Bildung. Zum geschichtssphilosophischen Programm der Frühromantik bei Friedrich Schlegel». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, τόμ. 48, 2000, σ. 97.

⁹ Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. ό.π., σ. 7.

¹⁰ Βλ. και το κείμενο της Friederike Rese, «Republikanismus, Geselligkeit und Bildung. Zu Friedrich Schlegels "Versuch über den Begriff des Republikanismus"», *Athenäum*, τόμ. 7, 1997, σ. 39.

gel όχι μόνο τις δυνάμεις (ή: ενορμήσεις) της γνώσης, αλλά επίσης τη φαντασία και το συναίσθημα. Η έννοια του *Vermögen* θα συνεχίσει την πορεία της στην κριτική σκέψη (έχοντας ήδη αναφορές στην καντιανή φιλοσοφία), εντασσόμενη αφενός ρητά στην εγγελιανή Φιλοσοφία του δικαίου, και αφετέρου οριοθετώντας την υλική πλαισίωση βάθους της κριτικής της πολιτικής οικονομίας ως *Arbeitsvermögen*, ως εργασιακή δυνατότητα, ως εν γένει δυνατότητα εργασιακής δραστηριοποίησης (ο Marx θα βάλει τον όρο σε δεύτερη θέση από τα τέλη της δεκαετίας του 1850, προτιμώντας τον έτερο της *Arbeitskraft* για την εργασιακή δύναμη). Η αφετηρία αυτή του Schlegel θα του επιτρέψει να μιλήσει στο δοκίμιό του για μια (επίσης) εμπειρικά πλαισιωμένη πολιτική φιλοσοφία, η οποία θα λαμβάνει υπόψη τις εκάστοτε συγκεκριμένες δυνάμεις που διαμορφώνουν και αφορούν το περιεχόμενό της. Με αυτόν τον τρόπο ο Schlegel έρχεται να συναντήσει βασικές θεωρητικές προκείμενες του J. J. Rousseau (ο οποίος αποτελεί μια βασική αφετηρία επίσης για τον Kant), καθώς οι εκάστοτε πολιτικές δραστηριότητες, εξεταζόμενες από την κριτική σκοπιά ενός ρεπουμπλικανικού πολιτεύματος, υπάγονται στη γενική βούληση. Ο Schlegel δεν αφήνει αμβιβολία εδώ: «Η ισότητα και η ελευθερία απαιτούν, η γενική βούληση να αποτελεί τη βάση όλων των ιδιαίτερων πολιτικών δραστηριοτήτων (όχι μόνο

των νόμων, αλλά και των εφαρμοστικών αποφάσεων και της εκτέλεσης). Αυτό όμως είναι ακριβώς το χαρακτηριστικό του ρεπουμπλικανισμού».

Τονίζοντας τον κανονιστικό πυρήνα του ρεπουμπλικανισμού ο Schlegel δεν περιπίπτει σ' αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί δογματική θέση της έννοιας – κάτι το οποίο φαίνεται να ανιχνεύει όχι στην πρόθεση αλλά στον ίδιο τον φορμαλισμό της καντιανής ανάπτυξης – αλλά διαμεσολαβεί αυτόν τον κανονιστικό πυρήνα με την πορεία του στην ιστορία, αναδεικνύοντας έτσι διαβαθμίσεις του σκοπούμενου πολιτεύματος στον ιστορικό χρόνο. Όπως έχει τονίσει η έρευνα,¹¹ ο Schlegel αποσκοπεί να αποδείξει την εσωτερική αναγκαιότητα των βασικών εννοιών ελευθερία και ισότητα, υπερβαίνοντας τον συλλογισμό του Kant ότι οι εν λόγω έννοιες προκύπτουν από την ιδέα του αρχικού συμβολαίου και, πολύ περισσότερο, από μια εγγύηση της φύσης.¹²

Με τον τρόπο αυτόν θεματοποιείται το ζήτημα της προόδου όχι ως μιας νομοτελειακής πορείας αλλά ως μιας δυναμικής προσέγγισης μεταξύ 'άκρων' του εννοιακού προσδιορισμού, τα οποία κατά πρώτον αρθρώνονται λογικά. Οι αρνητικοί όροι μιας θέσης αναδιατυπώνονται ως όρια της πραγματοποίησής της: εν προκειμένω, η δυναμική τελειοποίηση της ανθρωπίνης υπόστασης (μια πορεία ατέρμονη, όπως θα επισημάνει και ο Kant) γενικεύει μέσα από την ίδια την εκδήλωσή

¹¹ F. Rese, *ό.π.*, σ. 47-48. Βλ. επίσης, σ. 62, όπου η «ενόρμηση της επικοινωνίας» απαντά σε αντίστοιχο κείμενο του Fichte.

¹² Ο Kant κάνει λόγο για εγγύηση της φύσης αναφορικά με την επίτευξη της αιώνιας ειρήνης. Ωστόσο, η διατύπωση αυτή δεν τον εντάσσει σε κάποια μονοσήμαντα φυσικοδικαϊκή σκοπιά, καθώς εδώ η έννοια της φύσης πλαισιώνεται με υποθετικούς αναστοχασμούς, οι οποίοι στοιχειοθετούν την 'εκ του πράγματος' δυνατότητα επίτευξης ειρήνης εντός και μεταξύ των κρατών. Με τον τρόπο αυτόν, ο Kant προοικονομεί αναπτύξεις που θα πραγματοποιηθούν ήδη από τις αρχές του 19ου αιώνα. Πρβλ. Arndt, «Naturgesetze der menschlichen Bildung», *ό.π.*, σ. 100, Bernd Ludwig, «Zum Frieden verurteilt? Was „garantiert“ die Natur in Kants Traktat vom Ewigen Frieden?», *Jahrbuch für Recht und Ethik*, τόμ. 13, 2005.

της τους όρους της επίσης γενικευμένης ελευθερίας και ισότητας. Με τον τρόπο αυτόν, το Απόλυτο συνδυάζεται με το επιμέρους, μέσα σε ένα πεδίο διαρκούς αναδρομής στις προκείμενες, και πέρα από αυτές. Συνδυάζοντας την καντιανή και την φιχτιανή φιλοσοφία, ο Schlegel αναδιατυπώνει την κανονιστική επιτακτικότητα που (πρέπει να) περιβάλλει τη συγκρότηση κοινωνικών θεσμών, συγκεκριμένης δυναμικής και περιεχομένου. Η διατύπωση πως το «Εγώ πρέπει να επικοινωνεί» είναι στα πρωτότυπο διατυπωμένη ως: «das Ich soll mitgetheilt werden», το Εγώ πρέπει να διακοινώνεται, να κοινοποιείται, να εμπλέκεται σε σχέσεις κοινωνίας, να αρθρώνεται ως κρίση. Εν προκειμένων, η σύγχρονη έρευνα έχει επισημάνει: «Ο όρος “κοινοποίηση” [Mitteilung] δεν αποσκοπεί τόσο στο να υποδηλώσει μια επικοινωνιακή διάσταση της φιλοσοφίας, όσο στο να επισημάνει το χαρακτηριστικό του ‘υπό όρους’ ως κάτι περατό, δηλαδή ως αντίθετο ή διαιρεμένο-αντιπροσωπεύει συνεπώς, τη διαμεσολάβηση στο περατό. Η διαμεσολάβηση αυτή, στην στοιχειώδη μορφή της ως κρίση, στοχεύει στην ταυτότητα και την καθολικότητα, υπερβαίνοντας έτσι το πεδίο του υπό όρους: η διαμεσολάβηση στο περατό αναφέρεται αναγκαστικά στο άπειρο, και είναι έτσι ταυτόχρονα διαμεσολάβηση προς το άπειρο (έστω και ως υπέρβαση ορίων κατά την έννοια του Schlegel)».¹³

Από εδώ – με σαφές φιχτιανό ίχνος – προκύπτει η «πολιτική προσταγή», ότι δηλαδή το Εγώ πρέπει να εισέλθει – για λόγους επικύρωσης και πραγμάτωσης της ταυτότητάς του – σε μια πολιτικά οργανωμένη κοινωνία. Με

τον τρόπο αυτόν σημασιοδοτείται η περαιτέρω εννοιολογία του *Δοκίμιου*.

Μέσα από αυτή την βασική πρόσληψη, η «ιερή» λαϊκή βούληση αρθρώνεται δυναμικά, τόσο ως προς τη γένεσή της όσο και ως προς τη λειτουργία της. Αποτελεί ιδιαίτερο χαρακτηριστικό τόσο της επιχειρηματολογίας του Schlegel, όσο και του πολιτικού ιδιώματος της περιόδου, ότι δεν διστάζει να επιστρατεύσει την έννοια της δικτατορίας για να πλαισιώσει τη θεμελίωση της συντακτικής εξουσίας. Η δικτατορία εδώ, χαρακτηριζόμενη ως «ευφυής ελληνική εφεύρεση», διατηρεί το ίχνος της ως ενός οργάνου του συνολικού πολιτεύματος και όχι ως αυθαίρετη ανατροπή του (αυτό εκφράζεται με άλλη έννοια, βλ. παρακάτω), σηματοδοτεί τη στιγμή συγκρότησης του ‘μόνιμου στοιχείου’ του πολιτεύματος, το οποίο στο *Δοκίμιο* έχει το όνομα του Συντάγματος. «Η συντακτική εξουσία είναι αναγκαστικά δικτατορική: διότι θα ήταν αντιφατικό να θέλουμε να εξαρτήσουμε την ικανότητα των πολιτικών αρχών, η οποία αποτελεί τη βάση όλων των υπόλοιπων πολιτικών προσδιορισμών και ικανοτήτων, από αυτές τις ίδιες και ακριβώς γι’ αυτό είναι μόνο προσωρινή. Χωρίς την πράξη της αποδοχής, η πολιτική εξουσία δεν θα αντιπροσωπευόταν, αλλά θα εκχωρούνταν, κάτι που είναι αδύνατο. – Το Σύνταγμα αφορά τη μορφή της πλασματικής κατασκευής και τη μορφή της αντιπροσώπευσης».¹⁴

Με το (δικτατορικά θεμελιωμένο) Σύνταγμα έχει τεθεί το νέο πλαίσιο εκδήλωσης της πολιτικής λογικής (ή ορθότερα, της λογικής του Πολιτικού), καθώς η οργάνωση αυτή, αναφερόμενη μέσα από την καθολικότητα των κανόνων και των γνωμώνων της, και

¹³ Andreas Arndt, «Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801». *Archiv für Begriffsgeschichte*, τόμ. 35, 1992, σ. 262.

¹⁴ Παραδόξως, η ανάλυση της Rese, ό.π., δεν αναφέρει διόλου την έννοια της δικτατορίας στο *Δοκίμιο*.

πλαισιωμένη από τη διακρίβωση της σχέσης μεταξύ καθολικού και ατομικού, ονομάζεται κράτος: «Κάθε ανθρώπινη κοινωνία, σκοπός της οποίας είναι η κοινότητα της ανθρωπότητας (η οποία είναι σκοπός καθεαυτή, ή σκοπός της οποίας είναι η ανθρώπινη κοινωνία), ονομάζεται κράτος». Με τρόπο ιδιαίτερα χαρακτηριστικό για την διαλεκτική φιλοσοφία, στην οποία ρητά εντάσσεται ο Schlegel,¹⁵ η εννοιολόγηση του πολιτικού, εν προκειμένω, πεδίου δεν διακρίνει μεταξύ αναλυτικών και κανονιστικών εννοιών, αλλά επισημαίνοντας τα συντακτικά στοιχεία της έννοιας, καταδεικνύει τη δυναμική της μέσα στην ιστορία, ανιχνεύοντας έτσι δυναμικές πραγματοποίησης αξιακών περιεχομένων, τα οποία δεν είναι εγκλωβισμένα σε κάποιο θεωρησιακό επίπεδο, αλλά μπορούν να καταδείξουν ήδη κάποια ιστορικά ίχνη. Ένα συμπέρασμα από αυτή την εννοιολόγηση, το οποίο θα έχει ενδιαφέρουσα σταδιοδρομία μέχρι και τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα, είναι ότι δύναται να υπάρξουν εξουσιαστικά μορφώματα, τα οποία να διαθέτουν τα 'τεχνικά' χαρακτηριστικά του κράτους (μέγεθος, διοίκηση), αλλά ελλείψει της συγκεκριμένης κανονιστικής πλήρωσης να μην είναι κράτη. Ο Schlegel θα δώσει ένα παράδειγμα προς τούτο στο τέλος του *Δοκμίου*.

Αναφορικά με τον εσωτερικό μηχανισμό λειτουργίας του ρεπουμπλικανισμού, ο Schlegel μιλά ρητά για ένα «νομικό πλάσμα», *fictio juris*, τη συγκρότηση δηλαδή της βούλησης του λαού ως γενικής βούλησης, σύμφωνα με την οποία παρέχεται νομιμοποίηση στις εσωτερικές διαφοροποιήσεις του πολιτεύματος. Η διατύπωση αυτή ενσωματώνει τις διαπιστώσεις

τόσο του Rousseau για τον αφηρημένο χαρακτήρα της γενικής βούλησης, όσο και του Kant για την φορμαλιστική συνοχή της. Η παραμονή στο θεωρησιακό επίπεδο καθιστά ωστόσο την πραγματοποίηση του περιεχομένου της αδύνατη, γι' αυτό και ο Schlegel την αναδιαιτυπώνει ως νομικό πλάσμα, καταλήγοντας να την ξαναβρίσκει (δυνητικά) ως υποκατάστατο, στην πλειοψηφία των κοινωνιών. Βασικός μηχανισμός εν προκειμένω είναι η αντιπροσώπευση, η οποία για τον Schlegel σηματοδοτείται ως ιδιαίτερα ριζοσπαστική ατραπός, ωθώντας σε μια από τις σημαντικότερες διατυπώσεις όχι μόνο του *Δοκμίου*, αλλά της συνολικής ιστορικής περιόδου: «Η βούληση της πλειοψηφίας πρέπει να ισχύει ως υποκατάστατο της γενικής βούλησης. Ο ρεπουμπλικανισμός είναι επομένως αναγκαστικά δημοκρατικός, και το αναπόδεδicto παράδοξο ..., ότι ο δημοκρατισμός είναι αναγκαστικά δεσποτικός, δεν μπορεί να είναι σωστό».

Ο συνδυασμός αυτός της Republik και της δημοκρατίας υπερβαίνει τις καντιανές διακρίσεις, οι οποίες ρητά τονίζουν ότι ο ρεπουμπλικανισμός (ως κανονιστικό πλαίσιο) δεν κυβερνάται δημοκρατικά (ως ποσοτικό κριτήριο). Εξάλλου, ο Kant έχει τονίσει ήδη το 1793 το ζήτημα της (βιοποριστικής/ιδιοκτησιακής) αυτοτέλειας ως προαπαιτούμενου για το δικαίωμα ψήφου, αποκλείοντας παράλληλα από το ίδιο τις γυναίκες (ως εξαρτημένες/άπορες υπάρξεις). Ο Schlegel δεν αφήνει εδώ καμία αμφιβολία για την δική του αντίληψη: «Η φτώχεια και η υποτιθέμενη εξαγορά [της ψήφου], η γυναικεία φύση και η υποτιθέμενη αδυναμία [της] δεν αποτελούν νόμιμους λόγους για τον πλήρη αποκλεισμό από το δικαίωμα ψήφου» – θα πρέπει

¹⁵ Ορθότερα, την αναδιαιθυπώνει από τους πρώτους ως φιλοσοφία ανεύρεσης της αλήθειας δια της διαλεκτικής: πρβλ. Andreas Arndt, «Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel», *ό.π.*, σ. 269.

να περάσει πάνω από ένας αιώνας για να πραγματοποιηθεί η απαίτηση αυτή του Schlegel.¹⁶

Η αρνητική πλαίσισή αυτής της θεμελίωσης, η οποία δεν απορρίπτει το σκεπτικό του Kant, αλλά του αποδίδει ριζοσπαστικές διαστάσεις, ορίζεται με την έννοια του δεσποτισμού. Μέχρι τη στιγμή που γράφει ο Schlegel, ο δεσποτισμός έχει απασχολήσει την (γαλλική κυρίως) διανόηση επί σειρά ετών, καθώς, όπως επρόκειτο να συμβεί συχνά στη νεωτερικότητα, η αναδιατύπωση και ανανοηματοδότηση της πολιτικής εννοιολόγησης στοιχειοθετούσε επίσης πραγματικές κινήσεις (σε μια αναδυόμενη, τότε, δημοσιότητα) κριτικής της απόλυτης μοναρχίας.

Προερχόμενη, και αυτή, από την πηγή των αριστοτελικών Πολιτικών, η έννοια του δεσπότη θα περάσει από διάφορες περιπέτειες, λιγότερο στην Βυζαντινή Αυτοκρατορία και περισσότερο στην Δυτική Ευρώπη, μέσα από αλληπάλληλες μεταφράσεις. Αναφορικά με τον ορίζοντα της νεωτερικότητας, ο Bodin θα διακρίνει την μοναρχική κυβέρνηση από την *seigneurial* (όπως έχει αποδοθεί ο δεσπότης), αλλά και από την τυραννική.¹⁷ Η διατύπωση του Hobbes για την *despotical dominion* (στο Λεβιάθαν) θα έχει σημαντική απήχηση, επίσης στην ηπειρωτική Ευρώπη, καθώς από τις αρχές του 18ου αιώνα ο όρος θα αρχίσει να χρησιμοποιείται στη Γαλλία από τα *parlements* ενάντια στην μοναρχική

εξουσία. Στη διάρκεια της επανάστασης θα γίνει λόγος για *despotisme de la liberté*.¹⁸

Για τον Schlegel ο δεσποτισμός προκύπτει κατά πρώτον από μια αναδιάρθρωση των συντακτικών όρων του πολιτεύματος, δηλαδή μέσα από την ατραπό της δικτατορίας. Τονίζοντας τον χρονικό περιορισμό του εν λόγω θεσμού (ο οποίος, ωστόσο, επρόκειτο να παραβιαστεί ήδη στην αρχαιότητα, αρχικά από τον Σύλλα), ο Schlegel επισημαίνει: «Η έννοια μιας *dictatura perpetua* είναι επομένως τόσο αντιφατική, όσο και αυτή ενός τετράγωνου κύκλου. – Η μεταβατική δικτατορία όμως, είναι μια πολιτικά δυνατή αντιπροσώπηση – δηλαδή μια μορφή ρεπουμπλικανική, ουσιαστικά διαφορετική από τον δεσποτισμό». Η δικτατορία συνεπώς, δεν ταυτίζεται με τον δεσποτισμό, αλλά ολισθαίνει σ' αυτόν δια της στρέβλωσης των περιεχομενικών (κανονιστικών) όρων της, και πιο συγκεκριμένα δια της αυτοαναφοράς του φορέα εξουσίας, με κατάπιξη της όποιας γενικής βούλησης. Υπό αυτή την οπτική – και πάλι με τρόπο που προοικονομεί θεωρητικές αναλύσεις, οι οποίες θα αναπτυχθούν πολλές δεκαετίες αργότερα – ο Schlegel αρνείται στον δεσποτισμό την έννοια του κράτους, όπως αυτή ορίστηκε παραπάνω. Ο δεσποτισμός ανήκει σαφώς στο πλαίσιο της πολιτικής εννοιολόγησης, αλλά βρίσκεται εκτός τόσο του κράτους όσο και της πολιτείας· ταξινομείται μόνο φυσικά, δηλαδή αναφορικά με τον αριθμό των

¹⁶ Philipp Hölzing, «Von Kant zu Schlegel. Georg Forsters Republikanismus». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, τόμ. 99, τχ. 1, 2013, σ. 32: «Ο ριζοσπαστικά δημοκρατικός ρεπουμπλικανισμός του Schlegel φαίνεται συν τοις άλλοις στο ότι, διαφορετικά από τον Kant, αναγνωρίζει ενεργητικό πολιτικό δικαίωμα επίσης στις γυναίκες και στην εξαρτημένη εργασία».

¹⁷ Βλ. Hella Mandt, «The classical understanding: tyranny and despotism», στο *Totalitarianism and Political Religions*, τόμ. III. *Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*. Μετ. Jodi Bruhn, επιμ. Hans Maier, Routledge 2003, σ. 37.

¹⁸ Βλ. Richard Koebner, «Despot and despotism: Vicissitudes of a political term». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, τόμ. 14, τχ. 3-4 1951, σ. 285 κ.ε.

φορέων της αντίστοιχης εξουσίας – μια αναδιατύπωση της αριστοτελικής διάκρισης των πολιτευμάτων. Πολύ περισσότερο, στο πλαίσιο της διαλεκτικής ανάπτυξης όπου παρουσιάζει τις δοκιμακές παρατηρήσεις του, ο Schlegel θα τονίσει: «Ο απόλυτος δεσποτισμός δεν είναι καν ένα ψευδοκράτος, αλλά μάλλον ένα αντικράτος, και (αν και ίσως πιο ανεκτό στη φυσική διάσταση) ένα πολιτικό κακό πολύ μεγαλύτερο από την ίδια την αναρχία. Αυτή είναι απλώς μια άρνηση του πολιτικά θετικού· εκείνος μια θέση του πολιτικά αρνητικού». Μέσα από αυτή την εννοιολόγηση, η οποία υπερβαίνει τη σκοπιά της καντιανής πολιτικής φιλοσοφίας (όχι ως κάθετα αντίθετης, αλλά ως λιγότερο ριζοσπαστικής, και υπό αυτή την έννοια λιγότερο διαλεκτικής), ο Schlegel θα τονίσει με τρόπο ιδιαίτερα ευανάγνωστο για τους παροικούντες την πολιτική Ιερουσαλήμ της περιόδου, πως ο βασικός κίνδυνος δεν είναι η οχλοκρατία, η οποία συνοδεύει (εννοιακά) την δημοκρατία ήδη από τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες ως κατ' εξοχήν παραφθορά του πολιτεύματος, και χαρακτηρίζεται από τον Schlegel «το μεγαλύτερο φυσικό κακό μεταξύ όλων των πολιτικών παραμορφώσεων», αλλά η ολιγαρχία, καθώς η ίδια μπορεί να αποκτήσει «μια κολοσσιαία σταθερότητα».

Έχοντας συνεπώς συναγάγει τη δυναμική των πολιτειακών μορφών από τη λογική των εσωτερικών μηχανισμών τους (ακριβώς μέσα από την

εξέταση της εκδήλωσης των δυνάμεων που τα συγκροτούν),¹⁹ ο Schlegel θα προβεί στην τελευταία και σημαντικότερη ίσως υπέρβαση της καντιανής σκοπιάς, εγκρίνοντας δια του θεωρητικού λόγου τη νομιμότητα μιας εξέγερσης, όταν αυτή στρέφεται ενάντια στον δεσποτισμό και αποσκοπεί στην (δικτατορική) θεμελίωση μιας πολιτείας: «Είναι λοιπόν νόμιμη εκείνη η εξέγερση, το κίνητρο της οποίας είναι η καταστροφή του Συντάγματος, η κυβέρνηση της οποίας είναι απλώς προσωρινό όργανο και ο σκοπός της οποίας είναι η οργάνωση του ρεπουμπλικανισμού». Η ιστορική βία στρατεύεται εδώ υπέρ του ρεπουμπλικανισμού (εδώ μια ρητή διαφορά από τον Kant), ενσωματώνοντας τις έννοιες της εξέγερσης και της δικτατορίας, και εκτοπίζοντας τον δεσποτισμό στο πεδίο της καθαρής άρνησης. Η εννοιακή αυτή κίνηση προοικονομεί διατυπώσεις που θα παρουσιαστούν μετά από μισό αιώνα από τον Karl Marx ενόψει μιας άλλης επανάστασης (ή ενός νέου επεισοδίου της ίδιας επανάστασης).

Μια σημασία του κειμένου του Schlegel, και όχι η μικρότερη, είναι η έμμεση, πλην σαφέστατη, πρόταση θεμελίωσης μιας πολιτικής επιστήμης, η οποία δεν αντλεί τα περιεχόμενά της αποκλειστικά από τις αρχές του Λόγου, αλλά τις συνδυάζει με ευρήματα της πραγματικής ιστορίας: «Μόνο από τις ιστορικές αρχές της πολιτικής παιδείας, από τη θεωρία της πολιτι-

¹⁹ Η έμφαση στις εσωτερικές διεργασίες ενός πεδίου ως ατραπού της εξήγησης για την κίνηση και ανάπτυξή του, αποτελεί βασικό στοιχείο της (πρώιμης) ρομαντικής διανόησης. Επ' αυτού σημειώνει η έρευνα: «Για τους ρομαντικούς στοχασμούς περί της ποίησης, της πολιτικής και της οικονομίας ως αυτοκινούμενων συστημάτων, οι πρώιμες εργασίες του Schelling για τη φιλοσοφία της φύσης αποτελούν συγκροτησιακές στιγμές της παράδοσης. Ρυθμιστική είναι για τον Schelling η παράσταση ενός πρωταρχικού Απόλυτου, το οποίο εξαντικειμενικεύεται στη φύση και την ιστορία», πρβλ. Detlef Kremer, «Selbstorganisation in der romantischen Ästhetik und Theorie des Staates: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Schlegel und Adam Müller». *Modern Language Notes*, τόμ. 123, τχ. 3, 2008, σ. 555· βλ. επίσης Arndt, «Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel», ό.π., σ. 265.

κής ιστορίας, μπορεί να εξαχθεί ένα ικανοποιητικό συμπέρασμα σχετικά με τη σχέση του πολιτικού Λόγου και της πολιτικής εμπειρίας». ²⁰ Η αρχή αυτή, την οποία ο Schlegel θα ακολουθήσει επίσης στις συστηματικές μελέτες του για την αρχαία γραμματολογία και αισθητική, θα πορευτεί μέσα στον 19ο αιώνα, προωθώντας μια από τις πιο ενδιαφέρουσες στοιχειοθετήσεις της κριτικής (υπό αυτή την έννοια = επιστημονικής) ανάλυσης της πολιτικής, αρθρωμένη ρητά σε διαλεκτικό πλαίσιο.

Δύο χρόνια μετά τη δημοσίευση του *Δοκιμίου*, ο Kant θα δημοσίευε το σύγγραμμα *Η διένεξη των σχολών*, στο οποίο θα περιλάμβανε μια απάντηση στην κριτική του Schlegel, χωρίς να αναφέρει το όνομά του. Στο δεύτερο μέρος της *Διένεξης*, το οποίο αφορά τη νομική σχολή, και συνεπώς ζητήματα του δικαίου και της κρατικής συγκρότησης, ο Kant θα επισήμαινε εκ νέου την εντασιακή διάσταση μεταξύ φυσικής αναγκαιότητας και δεδομενικότητας αφενός και της ύπαρξης αυτόβουλων όντων, όπως οι άνθρωποι, αφετέρου, πράγμα που καθιστούσε αδύνατη την πρόβλεψη της ιστορικής πορείας. Η διάσταση αυτή – στην οποία είχε επικεντρώσει την κριτική του ο Schlegel – απαγόρευε βέβαια οποιαδήποτε δεσμευτική διατύπωση για την πρόοδο του ανθρώπινου γένους. Ωστόσο, τόνισε ο Kant, «θα πρέπει να υπάρχει κάποια εμπειρία στο ανθρώπινο γένος, η οποία, ως συμβάν, να αναφέρεται στην ιδιοσυγκρασία και ιδιότητά του να είναι αιτία της προώθησής του προς το καλύτερο και ... αυτουργός της προώθησης αυτής· αλλά

από μια δεδομένη αιτία μπορεί να προβλεφθεί ένα περιστατικό ως αποτέλεσμα της όταν έχουν πραγματοποιηθεί οι συνεπιδρώσεις συνθήκες. (...). – Πρέπει λοιπόν να αναζητηθεί ένα συμβάν που υποδεικνύει την ύπαρξη μιας τέτοιας αιτίας, καθώς και της αποτελεσματικότητάς της στο ανθρώπινο γένος, χωρίς να είναι χρονικά προσδιορισμένο, και από το οποίο θα μπορούσε να συναχθεί η πρόοδος προς το καλύτερο ως αναπόφευκτη συνέπεια. Το δε συμπέρασμα αυτό θα μπορούσε επίσης να επεκταθεί στην ιστορία του παρελθόντος (ότι βρισκόταν πάντα σε πρόοδο), με τέτοιον τρόπο ώστε εκείνο το συμβάν θα μπορούσε να θεωρηθεί όχι ως αιτία της ιστορίας αλλά απλώς ως υπόδειξη, ως ιστορικό σημείο (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), και έτσι θα μπορούσε να αποδείξει την τάση του ανθρώπινου γένους στο σύνολό του, ...». ²¹ Με αυτή την επαγωγική παραχώρηση στην απαγωγική διατύπωση του περιεχομένου της ανθρώπινης ιστορίας, ο Kant θα έβρισκε το σημείο αυτό στην συνάμα ανιδιοτελή και ενθουσιώδη υποδοχή της Γαλλικής Επανάστασης από το που είχε ενημερωθεί γι' αυτήν από τη δημοσιότητα. Η απόδειξη για την ικανότητα του ανθρώπινου γένους να προοδεύσει προς μια κοινωνία ελευθερίας και ισότητας, αποδεικνύονταν μέσα από τη διαπίστωση ενός εμπειρικού αισθήματος, όπως ο ενθουσιασμός – μια τροπή, η οποία διανοίγει ενδιαφέρουσες διαστάσεις πραγμάτευσης της ιστορίας με τον τρόπο που είχε προτείνει ο Schlegel. ²²

²⁰ O Hölzing, ό.π., σ. 33 επισημαίνει ότι η αντίληψη της εμπειρικής, κατά πρώτον, θεμελίωσης της πολιτικής επιστήμης, απαντά ρητά στον ριζοσπάστη Georg Forster, το έργο του οποίου γνωρίζει ο Schlegel. Μεταξύ άλλων, ο Forster θα επιχειρήσει μια μετάφραση των *Δικαιωμάτων του ανθρώπου* του Thomas Paine στα γερμανικά.

²¹ Immanuel Kant, *Η διένεξη των σχολών*. Μετ. Θ. Γκιούρας, Σαββάλας, Αθήνα 2004, σ. 241.

²² Βλ. και Arndt, «*Naturgesetze der menschlichen Bildung*», ό.π., σ. 101 για το ελλειπές της απάντησης του Kant.

Υπογραμμίζοντας ωστόσο το γεγονός ότι μεταξύ «εννοιών του καθάρου Λόγου», οι οποίες υπαγορεύουν το ορθό (= ρεπουμπλικανικό) πολίτευμα, και των εμπειρικών πολιτευμάτων, τα οποία προσεγγίζουν τον ορθολογικό στόχο «μόνον κοπιωδώς μετά από πολύπλοκες διαμάχες και πολέμους», ο Kant θα επέμενε στη πολιτειακή διάκριση που είχε διατυπώσει στο σύγγραμμα για την Αιώνια Ειρήνη: «Η είσοδος σε ένα τέτοιο σύνταγμα αποτελεί συνεπώς καθήκον, αλλά προσωρινά (διότι το σύνταγμα αυτό δεν πραγματοποιείται τόσο σύντομα) είναι καθήκον των μοναρχών, αν και κυριαρχούν αυτοκρατικά εντούτοις να κυβερνούν ρεπουμπλικανικά

(όχι δημοκρατικά), δηλαδή να μεταχειρίζονται το λαό σύμφωνα με αρχές που αντιστοιχούν στο πνεύμα των νόμων της ελευθερίας (όπως θα τους προδιέγραφε για τον εαυτό του ένας λαός με ώριμο Λόγο), αν και σύμφωνα με το γράμμα τους δεν έχει ζητηθεί η έγκρισή του».²³

Η σύζευξη της δημοκρατίας με τον ρεπουμπλικανισμό είχε ακόμη μεγάλη πορεία μπροστά της. Επίσης μεγάλη πορεία είχε και η διαλεκτική πολιτική επιστήμη που είχε σκιαγραφήσει ο Schlegel στο δοκίμιό του – μια πορεία που ουσιαστικά συνεχίζεται μέχρι σήμερα.

²³ Immanuel Kant, *Η διένεξη των σχολών*. ό.π., σ. 255.

Friedrich Schlegel

Δοκίμιο για την έννοια του ρεπουμπλικανισμού
Με αφορμή το καντιανό σύγγραμμα *Προς την
αιώνια ειρήνη*
(1796)*

Το πνεύμα που αποπνέει το καντιανό σύγγραμμα *Προς την αιώνια ειρήνη*, θα πρέπει να ενθαρρύνει κάθε φίλο της δικαιοσύνης, ενώ επίσης ο κατοπινός κόσμος θα θαυμάζει σε τούτο το μνημείο το μεγαλοπρεπές φρόνημα του αξιότιμου σοφού. Η γενναία και επάξια παρουσίαση είναι απροκατάληπτη και καλόκαρδη, διανθιζόμενη ευχάριστα με εύστοχα αστεία και πνευματώδη διάθεση. Περιέχει ένα πλούσιο πλήθος παραγωγικών σκέψεων και νέων απόψεων για την πολιτική, την ηθική και την ιστορία της ανθρωπότητας. Για εμένα η άποψη του συντάκτη αναφορικά με τη φύση του ρεπουμπλικανισμού και για τη σχέση του με άλλα είδη και άλλες καταστάσεις του κράτους, ήταν ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα. Η εξέτασή της με ώθησε να στοχαστώ εκ νέου για τούτο το αντικείμενο. Έτσι γεννήθηκαν οι ακόλουθες σημειώσεις.

* Τίτλος πρωτοτύπου: *Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden*. Το άρθρο δημοσιεύθηκε το 1796 στο περιοδικό *Deutschland* (τόμ. 3, τχ. 7), το οποίο δημοσιεύονταν στο Βερολίνο από τον Johann Friedrich Reichardt. Η μετάφραση έγινε από τη συλλογή Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*. Επιμ.-εισαγ. A. Arndt / J. Zovko, Felix Meiner Verlag, Αμβούργο 2007. Για τα παραθέματα του Kant ο Schlegel παραπέμπει στην πρώτη έκδοση της *Αιώνιας ειρήνης* (Καίνιγκσμπεργκ 1795): προς διευκόλυνση παρατίθενται εδώ τα λεγόμενα του Kant σε υποσημείωση, καθώς ενίοτε ο Schlegel περιορίζεται σε σύνοψή τους χωρίς να προβαίνει σε ακριβή παράθεση. Για το κείμενο του Kant τα παραθέματα βασίζονται στην μετάφραση του Κ. Σαργέντη (Πόλις, Αθήνα 2006).

«Το πολιτειακό καθεστώς», λέει ο Kant, «σε κάθε κράτος πρέπει να είναι ρεπουμπλικανικό. – Το πολίτευμα που έχει συσταθεί, πρώτον, σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας των μελών μιας κοινωνίας (ως ανθρώπων), δεύτερον, σύμφωνα με αρχές της εξάρτησης όλων από μια μοναδική κοινή νομοθεσία (ως υπηκόων), και τρίτον, σύμφωνα με το νόμο της ισότητας των ιδίων (ως πολιτών) είναι το ρεπουμπλικανικό». Η εξήγηση αυτή δεν μου φαίνεται ικανοποιητική. Εάν η δικαϊκή εξάρτηση ενυπάρχει ήδη στην έννοια του κρατικού συντάγματος εν γένει (σ. 21, σημ.), τότε δεν μπορεί να είναι κριτήριο του ειδικού χαρακτήρα του ρεπουμπλικανικού καθεστώτος. Δεδομένου ότι δεν παρέχεται καμία αρχή για τη διαίρεση του πολιτεύματος εν γένει στα διάφορα είδη του, τίθεται το ερώτημα αν τα χαρακτηριστικά της ελευθερίας και της ισότητας εξαντλούν την πλήρη έννοια ενός ρεπουμπλικανικού συντάγματος. Αμφότερα δεν είναι κάτι θετικό, αλλά μόνο αρνήσεις. Καθώς τώρα κάθε άρνηση προϋποθέτει μια θέση, κάθε όρος κάτι οριζόμενο, πρέπει να υπάρχει κάποιο χαρακτηριστικό που λείπει από τον ορισμό (και μάλιστα το σημαντικότερο, που περιέχει τη βάση των άλλων δύο). Το δεσποτικό πολίτευμα δεν γνωρίζει τίποτε από αυτά τα δύο αρνητικά χαρακτηριστικά (ελευθερία και ισότητα): συνεπώς, θα διακρίνεται από το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα μέσω κάποιου θετικού χαρακτηριστικού. Το ότι ο ρεπουμπλικανισμός και ο δεσποτισμός δεν είναι είδη του κράτους αλλά του συντάγματος, προϋποτίθεται χωρίς απόδειξη, και δεν εξηγείται τι είναι ένα σύνταγμα. – Η υποδηλωμένη συνεπαγωγή του ρεπουμπλικανισμού, οριζόμενου με αυτόν τον τρόπο, είναι εξίσου λίγο ικανοποιητική όσο και ο ίδιος ο ορισμός. Φαίνεται τουλάχιστον ότι στη σ. 20 υποστηρίζεται: το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα είναι πρακτικά απαραίτητο, διότι είναι το μόνο που απορρέει από την ιδέα της αρχικής σύμβασης.* Αλλά σε τι βασίζεται αυτή η ιδέα, εάν όχι στην αρχή της ελευθερίας και της ισότητας; Δεν είναι αυτό ένας κυκλικός συλλογισμός; – Όλες οι αρνήσεις αποτελούν τα όρια μιας θέσης, και η συνεπαγωγή της ισχύος τους αποδεικνύει ότι η ανώτερη θέση, από την οποία συνάγεται η θέση που περιορίζεται από αυτές, θα αυτοαναιρούταν χωρίς τούτο τον όρο. Η πρακτική αναγκαιότητα της πολιτικής ελευθερίας και ισότητας πρέπει επομένως να συναχθεί από την ανώτερη πρακτική θέση, από την οποία συνάγεται το θετικό χαρακτηριστικό του ρεπουμπλικανισμού.

* «Παρομοίως, η εξωτερική (δικαϊκή) ισότητα σε ένα κράτος είναι εκείνη η σχέση των πολιτών στην οποία κανένας δεν μπορεί να δεσμεύσει με όρους δικαίου τον άλλο σε οτιδήποτε, χωρίς ο ίδιος να υποτάσσεται συγχρόνως στο νόμο, σύμφωνα με τον οποίο θα ήταν δυνατό κατά τον ίδιο τρόπο να δεσμεύεται αμοιβαία από τον άλλο»

* «Το πολίτευμα που έχει συσταθεί, πρώτον, σύμφωνα με αρχές της ελευθερίας των μελών μιας κοινωνίας (ως ανθρώπων), δεύτερον, σύμφωνα με αρχές της εξάρτησης όλων από μια μοναδική κοινή νομοθεσία (ως υπηκόων), και τρίτον, σύμφωνα με το νόμο της ισότητας των ιδίων (ως πολιτών) είναι το ρεπουμπλικανικό, και τούτο είναι το μοναδικό που απορρέει από την ιδέα του πρωταρχικού συμβολαίου, στην οποία πρέπει να είναι θεμελιωμένη κάθε δικαϊκή νομοθεσία ενός λαού».

Την εξήγηση της δικαϊκής ελευθερίας: ότι δηλαδή είναι η εξουσιοδότηση να κάνει κανείς ό,τι θέλει, αρκεί να μην αδικεί κανέναν· ο συγγραφέας την χαρακτηρίζει ως κενή ταυτολογία και την εξηγεί, αντίθετα, ως «την εξουσιοδότηση να μην υπακούει κανείς σε εξωτερικούς νόμους, εκτός από εκείνους στους οποίους το άτομο θα μπορούσε να έχει δώσει τη συγκατάθεσή του».

– Και οι δύο εξηγήσεις μου φαίνονται σωστές [μεν], αλλά μόνο υπό όρους σωστές. Η πολιτειακή ελευθερία είναι μια ιδέα που μπορεί να γίνει πραγματικότητα μόνο μέσω μιας προόδου που βαίνει επ' άπειρον. Όπως σε κάθε πρόοδο υπάρχει ένα πρώτο, ένα τελευταίο και ένα μεσαίο στάδιο, έτσι και στην άπειρη πρόοδο προς αυτή την ιδέα υπάρχει ένα ελάχιστο, ένα μέσο και ένα μέγιστο. Το ελάχιστο της πολιτειακής ελευθερίας περιλαμβάνεται στην εξήγηση του Kant. Το μέσο της πολιτειακής ελευθερίας είναι η εξουσιοδότηση να μην υπακούει κανείς σε εξωτερικούς νόμους, εκτός από εκείνους που η (αντιπροσωπευόμενη) πλειοψηφία του λαού έχει πραγματικά θελήσει, και τους οποίους η (νοητή) γενικότητα του λαού θα μπορούσε να θέλει. Το (απρόσιτο) μέγιστο της πολιτειακής ελευθερίας είναι η επικριθείσα δήλωση, η οποία θα ήταν ταυτολογία μόνο αν αναφερόταν στην ηθική και όχι στην πολιτική ελευθερία. Η ανώτατη πολιτική ελευθερία θα ήταν ισοδύναμη με την ηθική, η οποία είναι εντελώς ανεξάρτητη από όλους τους εξωτερικούς καταναγκαστικούς νόμους, και περιορίζεται μόνο από τον νόμο της ηθικής. Ομοίως, αυτό που ο Kant ορίζει εν γένει ως εξωτερική δικαϊκή ισότητα, δεν είναι παρά το ελάχιστο στην άπειρη πρόοδο προς την απρόσιτη ιδέα της πολιτικής ισότητας. Το μέσο συνίσταται στο να μην υπάρχει καμία άλλη διαφορά στα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των πολιτών, εκτός από εκείνη που έχει πραγματικά επιθυμήσει η πλειοψηφία του λαού, και που θα μπορούσε να θελήσει το σύνολο του λαού. Το μέγιστο θα ήταν η απόλυτη ισότητα των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων των πολιτών, η οποία θα έθετε τέλος σε κάθε μορφή εξουσίας και εξάρτησης. – Αλλά δεν είναι άραγε αυτές οι αλληλένδετες έννοιες ουσιαστικά χαρακτηριστικά του κράτους εν γένει; – Η προϋπόθεση ότι η βούληση όχι όλων των μεμονωμένων πολιτών θα συνάδει πάντοτε με τη γενική βούληση, είναι ο μόνος λόγος της πολιτικής εξουσίας και εξάρτησης. Όσο γενικά και αν ισχύει, το αντίθετό της είναι τουλάχιστον νοητό. Επιπλέον, αποτελεί απλώς έναν εμπειρικό όρο, ο οποίος προσδιορίζει μεν με μεγαλύτερη ακρίβεια την καθαρή έννοια του κράτους, αλλά ακριβώς γι' αυτόν το λόγο δεν μπορεί να αποτελεί ο ίδιος χαρακτηριστικό της καθαρής έννοιας. Η εμπειρική έννοια προϋποθέτει μια καθαρή έννοια, η πιο συγκεκριμένη προϋποθέτει μια πιο απροσδιόριστη, από την οποία και έχει συναχθεί. Επομένως, δεν περιλαμβάνει κάθε κράτος (σ. 30^{*)} τη σχέση ενός ανώτερου προς έναν κατώτερο, αλλά μόνο εκείνο που καθορίζεται εμπειρικά από το συγκεκριμένο πραγματικό δεδομένο. Ωστόσο, είναι δυνατόν να εννοηθεί ένα διεθνικό κράτος [Völkerstaat] χωρίς αυτή τη σχέση,

* «εφόσον κάθε κράτος ενέχει τη σχέση ενός ανώτερου (νομοθετούντος) προς έναν κατώτερο (υπακούοντα, δηλαδή τον λαό)».

και χωρίς τα διάφορα κράτη να πρέπει να συντηχθούν σε ένα μόνο: μια κοινωνία που δεν αποσκοπεί σε κάποιο συγκεκριμένο σκοπό, αλλά επιδιώκει έναν αόριστο στόχο (όχι υποθετικά, αλλά θετικά σκόπιμο), στη σχέση της ελευθερίας των μεμονωμένων ατόμων και της ισότητας όλων, υπό μια πλειοψηφία ή μια μάζα πολιτικά ανεξάρτητων λαών. Η ιδέα μιας παγκόσμιας πολιτείας έχει πρακτική ισχύ και χαρακτηριστική σημασία.

Το προσωπικό της κρατικής εξουσίας (σ. 25¹), ο αριθμός των κυβερνώντων, μπορεί να είναι μια αρχή διάκρισης μόνο όταν όχι η γενική αλλά μια μεμονωμένη βούληση αποτελεί τη βάση των πολιτειακών νόμων (στον δεσποτισμό). – Πώς συνάδει ο ισχυρισμός, ότι «ο ρεπουμπλικανισμός είναι η κρατική αρχή του διαχωρισμού της εκτελεστικής εξουσίας από τη νομοθετική» με τον ορισμό που δόθηκε αρχικά, και με τη φράση «ότι ο ρεπουμπλικανισμός είναι εφικτός μόνο μέσω της αντιπροσώπευσης» (σ. 29²); – Εάν η συνολική κρατική εξουσία δεν ήταν στα χέρια των αντιπροσώπων του λαού, αλλά ήταν κατανεμημένη μεταξύ ενός κληρονομικού ηγεμόνα και μιας κληρονομικής αριστοκρατίας, έτσι ώστε ο πρώτος να κατέχει την εκτελεστική και η δεύτερη τη νομοθετική εξουσία, τότε, παρά το διαχωρισμό, το πολίτευμα δεν θα ήταν αντιπροσωπευτικό, δηλαδή (σύμφωνα με τη δήλωση του ίδιου του συντάκτη) θα ήταν δεσποτικό, δεδομένου ότι ούτως ή άλλως η κληρονομικότητα των κρατικών αξιωμάτων (σ. 22, 23, σημ.) είναι ασυμβί-

¹ «Για να μην συγχέει κανείς (όπως συμβαίνει συνήθως) το ρεπουμπλικανικό πολίτευμα με το δημοκρατικό, πρέπει να σημειωθεί το εξής. Οι μορφές πολιτείας (*civitas*) μπορούν να χωριστούν είτε ανάλογα με τα πρόσωπα που κατέχουν την ανώτατη πολιτική εξουσία, είτε ανάλογα με τον τρόπο κυβέρνησης του λαού από τον ανώτατο άρχοντα, όποιος και αν είναι αυτός. Η πρώτη ονομάζεται, για την ακρίβεια, η μορφή της κυριαρχίας (*forma imperii*), και είναι μόνο τρεις εκδοχές της δυνατές, εφόσον την εξουσία μπορούν να κατέχουν είτε μόνο ένας, είτε μερικοί συνενωμένοι μεταξύ τους, είτε όλοι μαζί, όσοι αποτελούν την κοινωνία των πολιτών (*αυταρχία*) αριστοκρατία και δημοκρατία, εξουσία του ηγεμόνα, εξουσία των ευγενών και εξουσία του λαού). Η δεύτερη είναι η μορφή της κυβέρνησης (*forma regiminis*) και αφορά τον επί του συντάγματος (του ενεργήματος της καθολικής βούλησης, δια του οποίου το πλήθος γίνεται λαός) βασιζόμενο τρόπο με τον οποίο το κράτος κάνει χρήση της απόλυτης εξουσίας του: και από αυτήν τη σκοπιά είναι ή ρεπουμπλικανική ή δεσποτική».

² «Όμως στο είδος κυβέρνησης, αν θέλει να είναι σύμφωνο με την έννοια του δικαίου, αρμόζει το αντιπροσωπευτικό σύστημα, στο οποίο είναι δυνατό μόνο ένα ρεπουμπλικανικό είδος κυβέρνησης, ...»

³ «Όσο όμως αφορά το δικαίωμα της ισότητας όλων των πολιτών ως υπηκόων, η απάντηση στο ερώτημα για το αν είναι αποδεκτή η κληρονομική αριστοκρατία εξαρτάται μόνο από το αν η προσδιόδυμενη από την πολιτεία περιωπή (διά της οποίας ο ένας υπήκοος αποκτά υπεροχή έναντι του άλλου) θα έπρεπε να προηγείται της προσωπικής αξίας, ή αν η αξία θα έπρεπε να προηγείται της περιωπής. - Είναι τώρα προφανές ότι, εάν η περιωπή συνδέεται με τη γέννηση, τότε είναι εντελώς αβέβαιο το κατά πόσο θα ακολουθήσει και η αξία (ικανότητα και αφοσίωση στο αξίωμα). τούτο θα ήταν σαν να αποδιδόταν στον ευνοημένο το δικαίωμα (να διοικεί) χωρίς να το αξίζει,

βαστη με τον ρεπουμπλικανισμό. – Ο νομοθέτης, ο εκτελεστής (και ο δικαστής) είναι βεβαίως διαφορετικά πολιτικά πρόσωπα (σ. 26^{*)}), αλλά είναι φυσικά δυνατόν ένα φυσικό πρόσωπο* να ενώνει μέσα του αυτά τα διαφορετικά πολιτικά πρόσωπα. Είναι επίσης πολιτικά δυνατό, δηλαδή δεν είναι αντιφατικό, η γενική βούληση του λαού να αποφασίσει να μεταβιβάσει (όχι να εκχωρήσει) σε κάποιον όλη την κρατική εξουσία για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα. Είναι αδιαμφισβήτητο ότι ο διαχωρισμός των εξουσιών αποτελεί τον κανόνα του ρεπουμπλικανικού κράτους· ωστόσο, η εξαίρεση από τον κανόνα, η δικτατορία, μου φαίνεται τουλάχιστον δυνατή. (Η εξαιρετική χρησιμότητά της γίνεται εμφανής κυρίως από την αρχαία ιστορία. Το ανθρώπινο γένος οφείλει σε τούτη την ευφυή ελληνική εφεύρεση πολλά από τα πιο θαυμάσια δημιουργήματα που έχει ποτέ γεννήσει το πολιτικό πνεύμα). Η δικτατορία είναι όμως, αναγκαστικά μια μεταβατική κατάσταση: διότι, εάν όλη η εξουσία μεταβιβαζόταν για αόριστο χρονικό διάστημα, τότε αυτό δεν θα ήταν αντιπροσώπευση, αλλά παραχώρηση της πολιτικής εξουσίας. Μια παραχώρηση της κυριαρχίας είναι όμως πολιτικά αδύνατη: διότι η γενική βούληση δεν μπορεί να αυτοκαταστραφεί μέσω μιας πράξης της ίδιας της γενικής βούλησης. Η έννοια μιας *dictatura perpetua* είναι επομένως τόσο αντιφατική, όσο και αυτή ενός τετράγωνου κύκλου. – Η μεταβατική δικτατορία όμως, είναι μια πολιτικά δυνατή αντιπροσώπευση – δηλαδή μια μορφή ρεπουμπλικανική, ουσιαστικά διαφορετική από τον δεσποτισμό.

Γενικά, ο συγγραφέας δεν υποδηλώνει καν την αρχή που διέπει την ταξινόμηση των μορφών και των συστατικών στοιχείων του κράτους. – Η παρακάτω προσωρινή απόπειρα μιας συνεπαγωγής του ρεπουμπλικανισμού και μιας πολιτικής ταξινόμησης *a priori*, μου φαίνεται ότι αξίζει να εξεταστεί από τον αναγνώστη.

Μέσω του συνδυασμού της ανώτατης πρακτικής θέσης (η οποία αποτελεί το αντικείμενο της βασικής πρακτικής επιστήμης) με το θεωρητικό δεδομένο του εύρους και των ειδών της ανθρώπινης δυνατότητας [*des menschlichen Vermögens*], η καθαρή πρακτική προσαγή αποκτά τόσες ειδικά διαφορετικές τροποποιήσεις, όσες και οι ειδικά διαφορετικές δυνάμεις που εμπεριέχει η συνολική ανθρώπινη δυνατότητα· και καθεμία εξ αυτών των τροποποιήσεων αποτελεί το θεμέλιο και το αντικείμενο μιας ειδικής πρακτικής επιστήμης. Μέσω του θεωρητικού δεδομένου, ότι στον άνθρωπο, εκτός από τη δυνατότητα που διαθέτει το καθαρά μεμονωμένο άτομο ως τέτοιο,

κάτι που ποτέ δεν πρόκειται να αποφασίσει η καθολική βούληση του λαού σε ένα πρωταρχικό συμβόλαιο (το οποίο όμως είναι η αρχή από όπου απορρέουν όλα τα δικαιώματα)».

* «Κάθε μορφή κυβέρνησης που δεν είναι αντιπροσωπευτική, είναι στην πραγματικότητα δίχως μορφή, διότι ένα και το αυτό πρόσωπο δεν μπορεί να είναι συγχρόνως ο νομοθέτης και ο εκτελεστής της βούλησής του».

* Χρησιμοποιείται εδώ, και επαναλαμβάνεται στο κείμενο, ο όρος *physisch*, ο οποίος αφορά την απτή σωματική ύπαρξη.

προστίθεται επίσης, σε σχέση με άλλα άτομα του είδους του, η δυνατότητα της επικοινωνίας (των δραστηριοτήτων όλων των υπόλοιπων δυνατοτήτων)-[μέσω του] ότι τα ανθρώπινα άτομα βρίσκονται πράγματι, ή τουλάχιστον μπορούν να βρίσκονται, διαρκώς σε σχέση αμοιβαίας φυσικής επιρροής – αποκτά η καθαρή πρακτική προσταγή μια νέα, ειδικά διαφορετική τροποποίηση, η οποία γίνεται το θεμέλιο και το αντικείμενο μιας νέας επιστήμης. Η φράση: «το Εγώ πρέπει να υπάρχει» σημαίνει, σ' αυτόν τον συγκεκριμένο προσδιορισμό: η κοινότητα της ανθρωπότητας πρέπει να υπάρχει ή, το Εγώ πρέπει να επικοινωνεί. Αυτή η συνεπαγόμενη πρακτική θέση είναι το θεμέλιο και το αντικείμενο της πολιτικής, με την οποία δεν εννοώ την τέχνη της χρήσης του μηχανισμού της φύσης για την κυβέρνηση των ανθρώπων (σ. 71'), αλλά (όπως οι Έλληνες φιλόσοφοι) μια πρακτική επιστήμη, με την καντιανή έννοια του όρου, το αντικείμενο της οποίας είναι η σχέση των πρακτικών ατόμων και των ειδών. Κάθε ανθρώπινη κοινωνία, σκοπός της οποίας είναι η κοινότητα της ανθρωπότητας (η οποία είναι σκοπός καθεαυτή, ή σκοπός της οποίας είναι η ανθρώπινη κοινωνία), ονομάζεται κράτος. Επειδή όμως το Εγώ δεν πρέπει να υπάρχει μόνο στη σχέση όλων των ατόμων, αλλά και σε κάθε μεμονωμένο άτομο, και μπορεί να υπάρχει μόνο υπό την προϋπόθεση της απόλυτης ανεξαρτησίας της βούλησης, τότε η πολιτική ελευθερία αποτελεί απαραίτητο όρο της πολιτικής προσταγής και ουσιαστικό χαρακτηριστικό της έννοιας του κράτους: διότι διαφορετικά η καθαρή πρακτική προσταγή, από την οποία συνάγονται τόσο η ηθική όσο και η πολιτική, θα αναιρούσε τον εαυτό της. Η ηθική και η πολιτική προσταγή δεν ισχύουν μόνο για τούτο ή εκείνο το άτομο, αλλά για κάθε άτομο· γι' αυτό και η πολιτική ισότητα αποτελεί απαραίτητο όρο της πολιτικής προσταγής, καθώς και ουσιαστικό χαρακτηριστικό της έννοιας του κράτους. Η πολιτική προσταγή ισχύει για όλα τα άτομα· γι' αυτό, το κράτος περιλαμβάνει μια αδιάσπαστη μάζα, ένα συνυπάρχον και διαδοχικό συνεχές ανθρώπων, το σύνολο εκείνων που βρίσκονται σε σχέση φυσικής επιρροής, για παράδειγμα, όλους τους κατοίκους μιας χώρας ή τους απογόνους μιας φυλής. Το χαρακτηριστικό αυτό είναι το εξωτερικό κριτήριο, μέσω του οποίου το κράτος διακρίνεται από πολιτικές τάξεις και ενώσεις, οι οποίες έχουν ιδιαίτερους σκοπούς, και επομένως αφορούν μόνο ορισμένα ιδιαίτερα τροποποιημένα άτομα. Όλες αυτές οι κοινωνικές ενώσεις [Gesellschaften] δεν περιλαμβάνουν μια μάζα, ένα συνολικό συνεχές, παρά συνδυάζουν μόνο μεμονωμένα διάσπαρτα μέλη. – Η ισότητα και η ελευθερία απαιτούν, η γενική βούληση να αποτελεί τη βάση όλων των ιδιαίτερων πολιτικών δραστηριοτήτων (όχι μόνο των νόμων, αλλά και των εφαρμοστικών αποφάσεων και της εκτέλεσης). Αυτό όμως είναι ακριβώς το χαρακτηριστικό του ρεπουμπλικανισμού. Ο αντίθετος προς αυτόν δεσποτισμός, όπου η

* «Εάν βεβαίως δεν υπάρχει ελευθερία και ηθικός νόμος θεμελιωμένος πάνω της, αλλά ό,τι συμβαίνει ή μπορεί να συμβεί είναι απλώς μηχανισμός της φύσης, τότε η πολιτική (ως η τέχνη αξιοποίησης αυτού τού μηχανισμού για την κυβέρνηση των ανθρώπων) είναι ολόκληρη η πρακτική σοφία και η έννοια του δικαίου είναι κενό διανόημα».

ιδιωτική βούληση αποτελεί τη βάση της πολιτικής δραστηριότητας, δεν θα ήταν λοιπόν στην πραγματικότητα διόλου ένα αληθινό κράτος; Έτσι είναι πράγματι, με την αυστηρότερη έννοια του όρου. Επειδή όμως, κάθε πολιτικό μόρφωμα πηγάζει από έναν ιδιαίτερο σκοπό, από τη βία (βλ. την εξαιρετική ανάλυση στη σ. 69¹) και από μια ιδιωτική βούληση – από τον δεσποτισμό – και επομένως κάθε προσωρινή κυβέρνηση δεν μπορεί παρά να είναι δεσποτική· επειδή ο δεσποτισμός σφετερίζεται το φαίνεσθαι της γενικής βούλησης, και ανέχεται τη δικαιοσύνη τουλάχιστον για ορισμένες αστικές και ποινικές υποθέσεις που τον ενδιαφέρουν· επειδή διακρίνεται από όλες τις άλλες κοινωνικές ενώσεις μέσω του χαρακτηριστικού της συνέχειας των μελών που προσιδιάζει στο κράτος· επειδή, εκτός από τον ιδιαίτερο σκοπό του,¹ προάγει, τουλάχιστον παράπλευρα, το ιερό συμφέρον της κοινότητας, και ενάντια στη γνώση και τη βούλησή του φέρει μέσα του τον σπόρο ενός γνήσιου κράτους, φέρνοντας σταδιακά τον ρεπουμπλικανισμό σε ωριμότητα: έτσι θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα ψευδοκράτος, όχι ως γνήσιο είδος, αλλά ως παραλλαγή του κράτους.

Αλλά, πώς είναι δυνατός ο ρεπουμπλικανισμός, αφού η γενική βούληση αποτελεί τον απαραίτητο όρο του, ενώ η απόλυτα γενική (και επομένως και απόλυτα σταθερή) βούληση δεν μπορεί να υφίσταται στο πεδίο της εμπειρίας, αλλά υπάρχει μόνο στον κόσμο των καθαρών διανοημάτων. Το μεμονωμένο και το γενικό χωρίζονται γενικά μεταξύ τους από ένα άπειρο χάσμα, το οποίο μπορεί κανείς να υπερβεί μόνο με ένα θανάσιμο άλμα. Δεν μένει εδώ τίποτε άλλο, παρά να θεωρηθεί μέσω μιας πλασματικής κατασκευής μια εμπειρική βούληση ως υποκατάστατο της *a priori* εννοούμενης απόλυτα γενικής βούλησης· δεδομένου δε ότι η καθαρή επίλυση του πολιτικού προβλήματος είναι αδύνατη, θα αρκεστούμε στην προσέγγιση αυτού του πρακτικού x. Καθώς τώρα η πολιτική προσταγή είναι κατηγορηματική, και μπορεί να

* «Και επειδή λοιπόν πέρα από τη διαφορετικότητα των ιδιαίτερων βουλήσεων όλων πρέπει να προστεθεί και μια ενοποιητική αιτία ώστε να προκύψει μια κοινή βούληση, κάτι που κανένα άτομο μόνο του δεν μπορεί να το επιτύχει, γι' αυτό κατά την εφαρμογή εκείνης της ιδέας (στην πράξη) δεν πρέπει να υπολογίζουμε σε καμία άλλη απαρχή της δικαϊκής κατάστασης παρά μόνο σε εκείνη της εξουσίας [Gewalt], στον εξαναγκασμό της οποίας θα θεμελιωθεί αργότερα το δημόσιο δίκαιο· κάτι που βέβαια (επειδή, ούτως ή άλλως, λίγο μπορεί εδώ κανείς να υπολογίζει στο ηθικό φρόνημα του νομοθέτη, ότι δηλαδή μετά τη συνένωση του άτακτου πλήθους σε λαό, θα δώσει σε αυτόν τη δυνατότητα να συστήσει ένα δικαϊκό πολίτευμα μέσω της κοινής του βούλησης) μας επιτρέπει να αναμένουμε στην πραγματική εμπειρία ήδη εκ των προτέρων μεγάλες αποκλίσεις από εκείνη την ιδέα (της θεωρίας)».

¹ Κάθε κράτος που έχει έναν ιδιαίτερο σκοπό, είναι δεσποτικό, ακόμη και εάν αρχικά ο σκοπός αυτός εμφανίζεται τόσο αθώος. Πόσοι δεσπότες δεν ξεκίνησαν από τον σκοπό της φυσικής διατήρησης; Ωστόσο, σταδιακά αυτός, με μια αίσια έκβαση, εκφυλίστηκε στην καταπίεση. Ο πρακτικός φιλόσοφος δεν απορεί με τις φοβερές συνέπειες κάθε, έστω και καλοπροαίρετης, σύγχυσης του καθορισμένου και του ακαθόριστου. Το περατό δεν μπορεί να σφετερίζεται ατιμώρητο τα δίκαια του άπειρου.

γίνει πραγματικότητα μόνο με αυτόν τον τρόπο (σε μια ατέρμονη προσέγγιση): τότε αυτή η ανώτατη *fictio juris* δεν είναι μόνο δικαιολογημένη, αλλά και πρακτικά απαραίτητη· ωστόσο, ισχύει μόνο στην περίπτωση που δεν έρχεται σε αντίθεση με την πολιτική προσταγή (η οποία αποτελεί το θεμέλιο των αξιώσεών της) και με τους ουσιαστικούς όρους της. – Δεδομένου ότι κάθε εμπειρική βούληση (σύμφωνα με τα ρητά του Ηράκλειτου) βρίσκεται σε διαρκή ροή, δεν απαντά απόλυτη γενικότητα σε καμία· έτσι, η δεσποτική αλαζονεία να επικυρώνει κανείς την δική του (πατρική ή θεία) ιδιωτική βούληση ως την ίδια τη γενική βούληση, ως απόλυτα ισοδύναμη με αυτήν, δεν αποτελεί μόνο ένα αληθινό μέγιστο της αδικίας, αλλά και καθαρή ανοησία. Αλλά και η πλασματική κατασκευή ότι η ατομική ιδιωτική βούληση, φέρ' ειπείν μιας συγκεκριμένης οικογένειας, θα πρέπει να ισχύει για όλες τις μελλοντικές γενιές ως υποκατάστατο της γενικής βούλησης, είναι αντιφατική και άκυρη: διότι θα αναιρούσε την πολιτική προσταγή (της οποίας ουσιαστικός όρος είναι η ισότητα), το ίδιο της το θεμέλιο, και επομένως τον εαυτό της. Η μοναδική έγκυρη πολιτική πλασματική κατασκευή είναι αυτή που θεμελιώνεται στο νόμο της ισότητας: Η βούληση της πλειοψηφίας πρέπει να ισχύει ως υποκατάστατο της γενικής βούλησης. Ο ρεπουμπλικανισμός είναι επομένως αναγκαστικά δημοκρατικός, και το αναπόδεικτο παράδοξο (σ. 26'), ότι ο δημοκρατισμός είναι αναγκαστικά δεσποτικός, δεν μπορεί να είναι σωστό. Υπάρχει βέβαια ένας νόμιμος αριστοκρατισμός, ένα γνήσιο σώμα πατρικών, εντελώς διαφορετικό από τον κακόγουστο κληρονομικό ευγενή, την απόλυτη παρανομία του οποίου έχει αποδείξει τόσο ικανοποιητικά ο Kant (σ. 22, 23, σημ.): αλλά αυτά είναι δυνατά μόνο σε μια δημοκρατική πολιτεία. Η αρχή δηλαδή, να καθορίζεται η ισχύς των ψήφων όχι με βάση τον αριθμό, αλλά και με βάση το βάρος (με βάση τον βαθμό της προσέγγισης κάθε άτομου στην απόλυτη γενικότητα της βούλησης), είναι απολύτως συμβατή με το νόμο της ισότητας. Δεν πρέπει όμως να προϋποτίθεται, αλλά πρέπει να αποδειχτεί αυθεντικά, ότι ένα άτομο δεν έχει διόλου ελεύθερη βούληση, ή ότι η βούλησή του δεν έχει διόλου γενικότητα· όπως η έλλειψη ελευθερίας εξαιτίας της παιδικής ηλικίας και της παραφροσύνης, η έλλειψη γενικότητας εξαιτίας ενός εγκλήματος ή μιας άμεσης αντίφασης με τη γενική βούληση. (Η φτώχεια και η υποτιθέμενη εξαγορά [της ψήφου], η γυναικεία φύση και η υποτιθέμενη αδυναμία [της] δεν αποτελούν νόμιμους λόγους για τον πλήρη αποκλεισμό από το δικαίωμα ψήφου). Εάν η πολιτική πλασματική κατασκευή θεωρούσε ένα άτομο ως πολιτικό μηδέν, ένα πρόσωπο ως πράγμα, τότε

* «Από τις τρεις μορφές πολιτείας, αυτή της δημοκρατίας είναι με την καθαυτό έννοια της λέξης κατ' αναγκαιότητα δεσποτισμός, επειδή θεμελιώνει μια εκτελεστική εξουσία, όπου όλοι αποφασίζουν για τον ένα και σε περίπτωση ανάγκης ενάντια στον ένα (ο οποίος επομένως δεν συμφωνεί μαζί τους), συνεπώς αποφασίζουν όλοι, που ωστόσο δεν είναι όλοι, με αποτέλεσμα η γενική βούληση να αντιφάσκει προς τον ίδιο της τον εαυτό και προς την ελευθερία».

* Βλ. παραπάνω σε υποσημείωση για το αντίστοιχο παράθεμα.

θα εμπόδιζε ακριβώς με αυτόν τον τρόπο το αντίθετο της αυθαίρετης προϋπόθεσης, και έτσι θα ερχόταν σε αντίθεση με την ηθική προσταγή· πράγμα που είναι αδύνατο, επειδή και τα δύο βασίζονται στην καθαρά πρακτική προσταγή. Η γενική λαϊκή βούληση δεν μπορεί ποτέ να αποφασίσει ότι τα άτομα είναι τα ίδια αρμόδια να κρίνουν τον βαθμό στον οποίο η ιδιωτική βούλησή διέπεται από γενικότητα, και ότι έχουν το δικαίωμα να αυτοανακηρύσσονται πατρίκιοι. Η πλειοψηφία του λαού θα πρέπει να έχει ορίσει το σώμα των πατρικίων, τα προνόμιά του και τα πρόσωπα που θα θεωρούνται πολιτικοί ευγενείς (αυτοί των οποίων η ιδιωτική βούληση προσεγγίζει κατά κύριο λόγο την υποτιθέμενη γενική βούληση). Θα μπορούσε ίσως να παραχωρήσει στους αιρετούς ευγενείς κάποιο μερίδιο στην εκλογή των μελλοντικών, αλλά με την επιφύλαξη να αποφασίζει σε τελική ανάλυση: διότι η κυριαρχία δεν μπορεί να εκχωρηθεί.

Το να δρα όμως πολιτικά η πλειοψηφία του λαού αυτοπροσώπως είναι σε πολλές περιπτώσεις αδύνατο, και σχεδόν σε όλες εξαιρετικά επιζήμιο. Μπορεί εξάλλου να επιτευχθεί πολύ αποτελεσματικά μέσω εντολοδόχων και επιτρόπων. Ως εκ τούτου, η πολιτική αντιπροσώπευση αποτελεί σαφώς ένα απαραίτητο όργανο του ρεπουμπλικανισμού. – Αν διαχωρίσει κανείς την αντιπροσώπευση από την πολιτική πλασματική κατασκευή, τότε μπορεί να υπάρξει ρεπουμπλικανισμός (αν και τεχνικά εξαιρετικά ατελής) επίσης χωρίς αντιπροσώπευση· αν όμως εννοεί κανείς με τον όρο αντιπροσώπευση επίσης την πλασματική κατασκευή, τότε αδικεί τις αρχαίες πολιτείες αρνούμενος εκεί την ύπαρξή της. Η τεχνική ατέλειά της είναι γνωστή. Τόσο πιο συγκεχυμένες είναι οι γενικά επικρατούσες έννοιες για την εσωτερική αρχή της αναπόφευκτης διαφθοράς· τόσο πιο στρεβλές είναι οι κρίσεις για την πολιτική αξία αυτών των αξιοθαύμαστων, όχι απλώς υποτιθέμενων, αλλά πραγματικών πολιτειών, που βασίζονται στην έγκυρη πλασματική κατασκευή της ολότητας μέσω της πλειοψηφίας της βούλησης. Όσο αφορά την κοινότητα των ηθών, η πολιτική κουλτούρα των σύγχρονων βρίσκεται ακόμη σε παιδικό στάδιο σε σύγκριση με εκείνη των αρχαίων, και κανένα κράτος δεν έχει επιτύχει εισέτι μεγαλύτερο βαθμό ελευθερίας και ισότητας από το βρετανικό.* Η άγνοια της πολιτικής παιδείας των Ελλήνων και των Ρωμαίων αποτελεί πηγή ανείπωτης σύγχυσης στην ιστορία της ανθρωπότητας, αλλά είναι επίσης πολύ επιζήμια για την πολιτική φιλοσοφία των σύγχρονων, οι οποίοι έχουν ακόμη πολλά να μάθουν από τους αρχαίους σε τούτο το θέμα. – Επίσης, η υποτιθέμενη έλλειψη αντιπροσώπευσης δεν είναι απόλυτα αλη-

* Παρόλο που οι περισσότερες εκδόσεις του *Δοκιμίου* ακολουθούν την πρώτη έκδοση η οποία έχει εδώ τον όρο *britische*, η νεότερη έρευνα έχει υποστηρίξει πως πρόκειται για τυπογραφικό σφάλμα, και πως η ορθή λέξη, όπως προκύπτει και από τα συμφραζόμενα είναι *attische*, το πολίτευμα της αρχαίας Αθήνας. Σε κανένα σημείο του *Δοκιμίου* δεν προκύπτει κάποια προτίμηση του Schlegel για το βρετανικό πολίτευμα της εποχής του, όπως άλλωστε οι αμέσως προηγούμενες αναπτύξεις εξαίρουν την αρχαιότητα απέναντι στο νεωτερικό παρόν.

θής. Ούτε ο λαός της Αττικής μπορούσε να ασκήσει αυτοπροσώπως την εκτελεστική εξουσία: στη Ρώμη, τουλάχιστον ένα μέρος της νομοθετικής και της δικαστικής εξουσίας ασκούσαν από αντιπροσώπους του λαού (πραιτόρες, τριβούνιοι, τιμητές, ύπατοι).

Η δύναμη της πλειοψηφίας του λαού, ως το πλησιέστερο προς την ολότητα και ως υποκατάστατο της γενικής βούλησης, είναι η πολιτική εξουσία. Η ανώτατη ταξινόμηση των πολιτικών φαινομένων (όλων των δυναμικών εκδηλώσεων αυτής της εξουσίας), όπως και όλων των φαινομένων [εν γένει], είναι αυτή που βασίζεται στη διάκριση μεταξύ του μόνιμου και του μεταβαλλόμενου. Το Σύνταγμα είναι η επιτομή των μόνιμων σχέσεων της πολιτικής εξουσίας και των ουσιαστικών συστατικών της. Η κυβέρνηση, αντιθέτως, είναι η επιτομή όλων των παροδικών εκδηλώσεων δύναμης της πολιτικής εξουσίας. Τα συστατικά στοιχεία της πολιτικής εξουσίας σχετίζονται μεταξύ τους και με το σύνολό τους, όπως τα διάφορα συστατικά στοιχεία της γνωστικής ικανότητας μεταξύ τους και με το σύνολό τους. Η συντακτική εξουσία αντιστοιχεί στον Λόγο, η νομοθετική στη διάνοια, η δικαστική στην κριτική δύναμη και η εκτελεστική στην αισθητηριακότητα, στην ικανότητα της εποπτείας. Η συντακτική εξουσία είναι αναγκαστικά δικτατορική: διότι θα ήταν αντιφατικό να θέλουμε να εξαρτήσουμε την ικανότητα των πολιτικών αρχών, η οποία αποτελεί τη βάση όλων των υπόλοιπων πολιτικών προσδιορισμών και ικανοτήτων, από αυτές τις ίδιες· και ακριβώς γι' αυτό είναι μόνο προσωρινή. Χωρίς την πράξη της αποδοχής, η πολιτική εξουσία δεν θα αντιπροσωπευόταν, αλλά θα εκχωρούνταν, κάτι που είναι αδύνατο. – Το Σύνταγμα αφορά τη μορφή της πλασματικής κατασκευής και τη μορφή της αντιπροσώπευσης. Στον ρεπουμπλικανισμό υπάρχει μεν μόνο μία αρχή της πολιτικής πλασματικής κατασκευής, αλλά δύο διαφορετικές κατευθύνσεις της μίας αρχής, στην μέγιστη δε δυνατή απόκλισή τους όχι τόσο δύο καθαρά είδη, όσο δύο αντίθετα άκρα του ρεπουμπλικανικού Συντάγματος: το αριστοκρατικό και το δημοκρατικό. Υπάρχουν άπειρες διαφορετικές μορφές αντιπροσώπευσης (όπως μίξεις δημοκρατισμού και αριστοκρατισμού), αλλά κανένα καθαρό είδος και καμία αρχή *a priori* ταξινόμησης. Το Σύνταγμα είναι η επιτομή κάθε πολιτικής μονιμότητας· δεδομένου δε ότι ένα φαινόμενο ταξινομείται με βάση τα μόνιμα χαρακτηριστικά του και όχι τις παροδικές τροποποιήσεις του, θα ήταν παράλογο να κατηγοριοποιήσουμε το γνήσιο (ρεπουμπλικανικό) κράτος σύμφωνα με τη μορφή της κυβέρνησης. – Στον δεσποτισμό δεν μπορεί να υπάρχει στην πραγματικότητα πολιτικό, αλλά μόνο φυσικό Σύνταγμα: όχι σχέσεις της πολιτικής εξουσίας και των ουσιαστικών συστατικών της, οι οποίες πρέπει να είναι απολύτως σταθερές, αλλά μάλλον εκείνες που είναι σχετικά σταθερές. Όπου δεν υπάρχει πολιτικό Σύνταγμα, μπορεί κανείς να ταξινομήσει δυναμικά μόνο τη μορφή της κυβέρνησης: διότι οι φυσικές τροποποιήσεις δεν δίνουν καθαρές τάξεις. Η μόνη καθαρή ταξινόμηση παρέχεται από την μαθηματική αρχή της αριθμητικής ποσότητας του δεσποτικού προσωπικού.

Η μόνη (φυσική) μόνιμη ιδιότητα του δεσποτισμού καθορίζει τη δυναμική (όχι πολιτική) μορφή της δεσποτικής κυβέρνησης. Αυτή είναι είτε τυραννική, είτε

ολιγαρχική, είτε οχλοκρατική, ανάλογα με το αν κυβερνά ένα άτομο, μια τάξη (τάγμα, σώμα, κάστα) ή μια μάζα. Αν όλοι κυβερνούν (σ. 25, 26¹), ποιος τότε κυβερνάται; – Εξάλλου, η έννοια της δημοκρατίας που δίνει ο Kant φαίνεται να ταιριάζει στην οχλοκρατία. Η οχλοκρατία είναι ο δεσποτισμός της πλειοψηφίας επί της μειοψηφίας. Το κριτήριό της είναι μια προφανής αντίφαση της πλειοψηφίας ως πολιτικής πλασματικής κατασκευής, με τη γενική βούληση, υποκατάστατο της οποίας υποτίθεται ότι είναι. Είναι – ωστόσο μαζί με την τυραννία: διότι οι Νέρωνες μπορούν κάλλιστα να ανταγωνιστούν με τους αβράκωτους [Sansculottismus] – το μεγαλύτερο φυσικό κακό μεταξύ όλων των πολιτικών παραμορφώσεων (σ. 29²).² Η ολιγαρχία, από την άλλη πλευρά – ο ανατολικός δεσποτισμός των καστών, το ευρωπαϊκό φεουδαρχικό σύστημα – είναι πολύ πιο επικίνδυνη για την ανθρωπότητα: διότι ακριβώς το βραδυκίνητο του τεχνητού μηχανισμού, το οποίο παραλύει τη φυσική της βλαπτικότητα, της προσδίδει μια κολοσσιαία σταθερότητα. Η συγκέντρωση όσων συνδέονται με κοινά συμφέροντα απομονώνει την κάστα από το υπόλοιπο ανθρώπινο γένος και δημιουργεί ένα πεισματώδες esprit de corps. Η πνευματική τριβή του πλήθους φέρνει σε πρόωρη ωριμότητα την κολασμένη τέχνη του να καθιστά αδύνατο τον εξευγενισμό της ανθρωπότητας.

Με καχύποπτο βλέμμα, η ολιγαρχία ανιχνεύει κάθε αναδυόμενη κίνηση της ανθρωπότητας και την καταστέλλει εν τη γενέσει της. Η τυραννία, αντίθετα, είναι ένα αμέριμνο τέρας, το οποίο συχνά παραβλέπει σε μεμονωμένα σημεία την απόλυτη ελευθερία, ακόμη και την απόλυτη δικαιοσύνη. Όλη η λασκαρισμένη μηχανή κρέμεται από ένα μόνο ελατήριο· και αν αυτό είναι αδύναμο, καταρρέει με την πρώτη ισχυρή κρούση. – Αν η μορφή της κυβέρνησης είναι δεσποτική, αλλά το πνεύμα της είναι αντιπροσωπευτικό ή ρεπουμπλικανικό (βλ. την εύστοχη παρατήρηση στη σ. 26³), τότε προκύπτει η μοναρχία.

¹ Βλ. παραπάνω την υποσημείωση για το αντίστοιχο παράθεμα.

² «Αλλά για τον λαό ασυγκρίτως μεγαλύτερη σημασία έχει το είδος κυβέρνησης από τη μορφή πολιτείας (όσο και αν έχει πολύ μεγάλη σημασία η μεγαλύτερη ή μικρότερη καταλληλότητά της ως προς εκείνον το σκοπό). Όμως στο είδος κυβέρνησης, αν θέλει να είναι σύμφωνο με την έννοια του δικαίου, αρμόζει το αντιπροσωπευτικό σύστημα, στο οποίο είναι δυνατό μόνο ένα ρεπουμπλικανικό είδος κυβέρνησης, και χωρίς το οποίο (όποιο κι αν είναι το πολίτευμα) το είδος κυβέρνησης είναι δεσποτικό και βίαιο. – Κανένα από τα αρχαία κράτη που αποκαλούνταν ρεπουμπλικανικά δεν είχε επίγνωση αυτού του γεγονότος, και γι' αυτό ξέπεφταν στον απόλυτο δεσποτισμό, ο οποίος, στο βαθμό που τελεί υπό την ανώτατη εξουσία ενός και μόνο προσώπου, είναι και ο πιο υποφερτός από όλους τους άλλους δεσποτισμούς».

³ Αν είχαμε χώρο, δεν θα ήταν δύσκολο να εξηγήσουμε εδώ, γιατί στους αρχαίους η οχλοκρατία μετέβαινε πάντα στην τυραννία, και να αποδείξουμε με την μεγαλύτερη προφάνεια, ότι στους νεότερους δεν μπορεί παρά να μεταβεί στον δημοκρατισμό, συνεπώς είναι λιγότερο επικίνδυνη από την ολιγαρχία.

⁴ Βλ. παραπάνω την υποσημείωση για το αντίστοιχο παράθεμα.

(Στην οχλοκρατία, το πνεύμα της κυβέρνησης δεν μπορεί να είναι ρεπουμπλικανικό, αλλιώς θα έπρεπε αναγκαστικά να είναι και η μορφή του κράτους. Στην καθαρή ολιγαρχία, το πνεύμα της νομοκατεστημένης τάξης δεν μπορεί παρά να είναι δεσποτικό, εφόσον η μορφή δεν πρόκειται να μεταβεί σε έναν νόμιμο δημοκρατικό αριστοκρατισμό· το ρεπουμπλικανικό πνεύμα μεμονωμένων μελών δεν βοηθά, διότι κυβερνά η νομοκατεστημένη τάξη, ως τέτοια). Η τύχη μπορεί να μεταβιβάσει σε έναν δίκαιο μονάρχη δεσποτική εξουσία. Αυτός μπορεί να κυβερνά ρεπουμπλικανικά και όμως να διατηρεί την δεσποτική μορφή του κράτους, όταν δηλαδή το επίπεδο της πολιτικής κουλτούρας ή η πολιτική κατάσταση ενός κράτους καθιστούν απολύτως απαραίτητη μια προσωρινή (δηλαδή δεσποτική) κυβέρνηση, και η ίδια η γενική βούληση θα μπορούσε να την εγκρίνει. Το κριτήριο της μοναρχίας (το οποίο την διακρίνει από τον δεσποτισμό) είναι η μέγιστη δυνατή προώθηση του ρεπουμπλικανισμού. Ο βαθμός προσέγγισης της ιδιωτικής βούλησης του μονάρχη στην απόλυτη γενικότητα της βούλησης καθορίζει τον βαθμό της τελειότητάς της. Η μοναρχική μορφή είναι συνεπώς απόλυτα κατάλληλη σε ορισμένα στάδια της πολιτικής κουλτούρας, καθώς η ρεπουμπλικανική αρχή είτε βρίσκεται ακόμη σε εμβρυακό στάδιο (όπως στην ηρωική αρχαιότητα) είτε έχει εκλείψει εντελώς (όπως την εποχή των Ρωμαίων Καισάρων)· παρέχει δε, στην σπάνια αλλά υπαρκτή περίπτωση των Φρειδερίκων και των Μάρκων Αυρηλίων, τόσο προφανή και μεγάλα πλεονεκτήματα, ώστε να γίνεται κατανοητό γιατί υπήρξε και εξακολουθεί να είναι η αγαπημένη τόσων πολιτικών φιλοσόφων. – Σύμφωνα όμως με την εύστοχη υπενθύμιση του Kant (σ. 28, σημ.*), δεν πρέπει να καταλογίζουμε το πνεύμα της κυβέρνησης στην κακή (και παράνομη, σ. 22, 23, σημ.*) μορφή κράτους.

Ιερό είναι αυτό που μπορεί να προσβληθεί μόνο απεριόριστα, όπως η ελευθερία και η ισότητα: η γενική βούληση. Δεν καταλαβαίνω λοιπόν, πώς ο Kant μπορεί να θεωρεί παράταιρη την έννοια της λαϊκής μεγαλοπρέπειας. Η πλειοψηφία του λαού, ως το μοναδικό έγκυρο υποκατάστατο της γενικής βούλησης, είναι επίσης ιερή σ' αυτή τη λειτουργία της πολιτικής πλασματικής κατασκευής, και κάθε άλλη πολιτική αξιοπρέπεια και μεγαλοπρέπεια δεν είναι παρά απόρροια της λαϊκής ιερότητας. Ο υπεράγιος τριβούνος, για πα-

* «O Mallet du Pan επαίρεται, με τον στομφώδη, αλλά ρηχό και ανούσιο λόγο που τον διακρίνει, ότι η πείρα που απέκτησε μετά από πολλά χρόνια τον βοήθησε τελικά να πειστεί για την αλήθεια της γνωστής ρήσης του Pore: “Για την καλύτερη κυβέρνηση αφήστε τους τρελούς να μαλώνουν· η καλύτερα διοικούμενη είναι η καλύτερη”. Εάν με αυτό θέλει να πει ότι η καλύτερα διοικούμενη κυβέρνηση διοικείται καλύτερα, τότε, κατά την έκφραση του Schwift δάγκωσε ένα καρύδι που τον αντάμειψε με ένα σκουλήκι· αν όμως εννοεί ότι είναι και το καλύτερο είδος κυβέρνησης, δηλαδή το καλύτερο πολίτευμα, τότε έχει πέρα για πέρα λάθος· διότι παραδείγματα καλών κυβερνήσεων δεν αποδεικνύουν τίποτα για το είδος της κυβέρνησης».

* Βλ. παραπάνω σε υποσημείωση για το αντίστοιχο παράθεμα.

ράδειγμα, ήταν τέτοιος μόνο εν ονόματι του λαού, όχι του δικού του· εκπροσωπεί την ιερή ιδέα της ελευθερίας μόνο έμμεσα· δεν είναι υποκατάστατο, αλλά μόνο αντιπρόσωπος της ιερής γενικής βούλησης. –

Το κράτος πρέπει να υπάρχει, και πρέπει να είναι ρεπουμπλικανικό. Τα ρεπουμπλικανικά κράτη έχουν από μόνα τους απόλυτη αξία, ακριβώς επειδή επιδιώκουν τον ορθό και κατ' εξοχήν επιτακτικό σκοπό. Από αυτή την άποψη, η αξία τους είναι η ίδια. Μπορεί όμως να διαφέρει σημαντικά ανάλογα με το βαθμό προσέγγισης του απρόσιτου σκοπού. Από αυτή την άποψη, η αξία τους μπορεί να προσδιοριστεί με δύο τρόπους.

Η τεχνική τελειότητα του ρεπουμπλικανικού κράτους χωρίζεται στην τελειότητα του Συντάγματος και της κυβέρνησης. Η τεχνική τελειότητα του Συντάγματος καθορίζεται από τον βαθμό προσέγγισης της συγκεκριμένης μορφής της πλασματικής κατασκευής και της αντιπροσώπευσης προς την απόλυτη (αλλά αδύνατη) αντιστοιχία του πλάστη και του πλάσματος, του αντιπροσώπου και του αντιπροσωπευόμενου. (Αυτό συμφωνεί με την οξυδερκή παρατήρηση στη σ. 27,* εφόσον ο συντάκτης εννοεί με τον όρο αντιπροσώπευση επίσης την πλασματική κατασκευή. Μακάρι ένας πραγματιστής πολιτικός [pragmatischer Politiker] να πληρώσει ένα σημαντικό κενό της επιστήμης μέσω μιας θεωρίας των μέσων που θα διευρύνουν τόσο εκτενώς όσο και εντατικά την πλασματική κατασκευή και την αντιπροσώπευση! – Η καντιανή παρατήρηση σχετικά με το προσωπικό της κρατικής εξουσίας (σ. 27') θα πρέπει να ισχύει μόνο για την εκτελεστική εξουσία και, υπό ορισμένες συνθήκες, ίσως και για τη συντακτική εξουσία: για τη νομοθετική και τη δικαστική εξουσία, αντιθέτως, η εμπειρία φαίνεται να έχει αποδείξει ότι η μορφή των συλλογικών οργάνων και των ενόρκων είναι η καλύτερη). Η αρνητική τεχνική τελειότητα της κυβέρνησης καθορίζεται από τον βαθμό αρμονίας με το Σύνταγμα· η θετική από τον βαθμό της θετικής δύναμης με την οποία το Σύνταγμα εφαρμόζεται πραγματικά.

Η πολιτική αξία ενός ρεπουμπλικανικού κράτους καθορίζεται από την έκταση και την ένταση της κοινότητας, της ελευθερίας και της ισότητας που έχουν πραγματικά επιτευχθεί. Βεβαίως, η καλή ηθική μόρφωση του λαού δεν είναι δυνατή αν το κράτος δεν είναι οργανωμένο με ρεπουμπλικανικό τρόπο, και δεν έχει επιτύχει τουλάχιστον έναν ορισμένο βαθμό τεχνικής τελειότητας (σ. 61'): αλλά, από την άλλη πλευρά, η *κυρίαρχη* ηθική είναι ο απαραίτητος όρος

* «Ως εκ τούτου μπορεί κανείς να πει: όσο λιγότερο το προσωπικό της κρατικής εξουσίας (ο αριθμός των κυβερνώντων) και όσο μεγαλύτερη, αντιθέτως, η αντιπροσώπευσή της, τόσο περισσότερο συμφωνεί το πολίτευμα με τη δυνατότητα του ρεπουμπλικανισμού, και μπορεί να ελπίζει ότι με βαθμιαίες μεταρρυθμίσεις θα υψωθεί τελικά στο επίπεδο του».

* Βλ. την προηγούμενη υποσημείωση.

* «Και στα πραγματικά υφιστάμενα, ακόμη πολύ ατελώς οργανωμένα κράτη μπορεί κανείς να δει ότι στην εξωτερική τους συμπεριφορά προσεγγίζουν ήδη πολύ αυτό

για την απόλυτη τελειότητα (το μέγιστο της κοινότητας, της ελευθερίας και της ισότητας) του κράτους, μάλιστα ακόμη και για κάθε ανώτερο επίπεδο πολιτικής αριστείας.

Μέχρι τώρα γινόταν λόγος μόνο για τον μερικό ρεπουμπλικανισμό ενός μεμονωμένου κράτους και λαού. Όμως, μόνο μέσω ενός καθολικού ρεπουμπλικανισμού μπορεί να ολοκληρωθεί η πολιτική προσταγή. Αυτή η έννοια λοιπόν, δεν είναι μια φαντασίωση ονειροπόλων λήρων, αλλά πρακτικά αναγκαία, όπως και η ίδια η πολιτική προσταγή. Τα συστατικά της είναι:

- 1) Πολιτικοποίηση* όλων των εθνών.
- 2) Ρεπουμπλικανισμός όλων των πολιτικοποιημένων.
- 3) Αδελφοσύνη όλων των ρεπουμπλικάνων.
- 4) Αυτονομία κάθε μεμονωμένου κράτους και ισονομία όλων.

Μόνο ένας οικουμενικός και τέλειος ρεπουμπλικανισμός θα αποτελούσε ένα έγκυρο, αλλά και το μοναδικό επαρκές Οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη. – Όσο το Σύνταγμα και η κυβέρνηση δεν είναι απολύτως τέλεια, θα παραμένει τουλάχιστον δυνατός ένας άδικος και περιττός πόλεμος, ακόμη και σε ρεπουμπλικανικά κράτη, την ειρηνική τάση των οποίων έχει δείξει τόσο εύστοχα ο Kant. Το πρώτο καντιανό Οριστικό άρθρο για την αιώνια ειρήνη απαιτεί μεν τον ρεπουμπλικανισμό όλων των κρατών: όμως ο ομοσπονδισμός, η εφικτότητα του οποίου αποδεικνύεται τόσο συνοπτικά στη σ. 35,* δεν μπορεί, ήδη από την έννοιά του, να περιλαμβάνει όλα τα κράτη· αλλιώς θα ήταν, ενάντια στην άποψη του Kant (σ. 36 – 38), ένα οικουμενικό διεθνές κράτος. Ο σκοπός της Ένωσης Ειρήνης, να διασφαλίσει την ελευθερία των ρεπουμπλικανικών κρατών (σ. 35'), προϋποθέτει έναν κίνδυνο γι'

που επιτάσσει η ιδέα του δικαίου, παρότι ο εσώτερος πυρήνας της ηθικότητας δεν είναι βεβαίως η αιτία γι' αυτό».

* Ο όρος *Polizierung*, που χρησιμοποιείται εδώ, και από τον οποίο προκύπτουν μετοχές, εννοεί την είσοδο σε μια οργανωμένη, πολιτικά συνταγμένη κοινωνία.

* «Η συμμαχία ειρήνης δεν επιζητεί να αποκτήσει τη δύναμη που έχει το κράτος, αλλά απλώς να διατηρήσει και να εξασφαλίσει την ελευθερία ενός αυτόνομου κράτους και συγχρόνως άλλων συμμάχων κρατών, χωρίς ωστόσο αυτά να επιτρέπεται γι' αυτόν το λόγο (όπως οι άνθρωποι στη φυσική κατάσταση) να υποτάσσονται σε δημόσιους νόμους και στον εξαναγκασμό τους. - Η εφαρμοσιμότητα (αντικειμενική πραγματικότητα) αυτής της ιδέας της ομοσπονδίας, η οποία οφείλει βαθμιαία να επεκταθεί σε όλα τα κράτη, οδηγώντας έτσι στην αιώνια ειρήνη, μπορεί να εξεικονιστεί. Διότι αν η τύχη τα φέρει έτσι ώστε ένας ισχυρός και διαφωτισμένος λαός να συστήσει ένα ρεπουμπλικανικό πολίτευμα (που από τη φύση του πρέπει να ρέπει προς την αιώνια ειρήνη), τότε τούτο θα αποτελέσει το επίκεντρο της ομοσπονδιακής ένωσης για άλλα κράτη που θα θέλουν να ενταχθούν σε αυτήν προκειμένου να διασφαλιστεί έτσι η κατάσταση ελευθερίας των κρατών σύμφωνα με την ιδέα του διεθνούς δικαίου».

* Βλ. την προηγούμενη υποσημείωση.

αυτά, δηλαδή κράτη με πολεμικές τάσεις, δηλαδή δεσποτικά κράτη. Η κοσμοπολίτικη φιλοξενία, την προέλευση και την αιτία της οποίας μέσα από το εμπορικό πνεύμα αναπτύσσει τόσο πνευματωδώς ο Kant (σ. 64'), φαίνεται όμως να προϋποθέτει ακόμη και λαούς χωρίς πολιτική μορφή. Όσο όμως εξακολουθούν να υπάρχουν δεσποτικά κράτη και μη πολιτικοποιημένοι λαοί, θα παραμένουν και τα αίτια του πολέμου.

- 1) Ο ρεπουμπλικανισμός των καλλιεργημένων εθνών.
- 2) Ο ομοσπονδισμός των ρεπουμπλικανικών κρατών.
- 3) Η κοσμοπολίτικη φιλοξενία των ομόσπονδων.

Θα ήταν συνεπώς μόνο έγκυρα Οριστικά άρθρα στην πρώτη και διαρκή, αν και μόνο επιμέρους ειρήνη, αντί για τις μέχρι τώρα εσφαλμένα ονομαζόμενες συμφωνίες ειρήνης, [που είναι] ουσιαστικά ανακωχές, σ. 104.*

Μπορεί κανείς να τα θεωρήσει επίσης ως προκαταρκτικά άρθρα για την αιώνια ειρήνη, την οποία επιδιώκουν, και την οποία δεν μπορεί καν να διανοηθεί κανείς πριν από την πρώτη γνήσια ειρήνη. – Ο οικουμενικός και τέλειος ρεπουμπλικανισμός και η αιώνια ειρήνη είναι αδιαχώριστες αμοιβαίες έννοιες. Η δεύτερη είναι εξίσου πολιτικά αναγκαία όσο και ο πρώτος. Αλλά τι γίνεται με την ιστορική αναγκαιότητα ή δυνατότητά της; Ποια είναι η εγγύηση της αιώνιας ειρήνης;

«Αυτό που παρέχει τούτη την εγγύηση δεν είναι τίποτε λιγότερο από τη μεγάλη καλλιτέχνηδα, τη φύση», λέει ο Kant στη σ. 47. Όσο ευφυής και αν είναι η ανάπτυξη αυτής της εξαιρετικής σκέψης, θα ομολογήσω ειλικρινά τι μου λείπει από αυτήν. Δεν αρκεί να επιδεικνύονται τα μέσα της δυνατότητας, οι εξωτερικές αιτίες του πεπρωμένου για την πραγματική σταδιακή επίτευξη της αιώνιας ειρήνης. Περιμένουμε μια απάντηση στο ερώτημα: Μήπως η εσωτερική ανάπτυξη της ανθρωπότητας οδηγεί προς τα εκεί; Η (νοητή) σκοπιμότητα της φύσης (όσο όμορφη, μάλιστα, όσο απαραίτητη και αν είναι αυτή η άποψη σε άλλη σχέση) είναι εδώ εντελώς αδιάφορη: μόνο οι (πραγματικοί) αναγκαίοι νόμοι της εμπειρίας μπορούν να εγγυηθούν μια μελλοντική επιτυχία. Οι νόμοι της πολιτικής ιστορίας και οι αρχές της πολιτικής μόρφωσης είναι τα μόνα δεδομένα από τα οποία μπορεί να αποδειχθεί «ότι η αιώνια ειρήνη δεν είναι μια κενή ιδέα, αλλά ένα έργο που σταδιακά επιλύεται και πλησιάζει συνεχώς τον

* «Είναι το πνεύμα του εμπορίου, που δεν μπορεί να συνυπάρχει με τον πόλεμο, και που αργά ή γρήγορα κυριεύει κάθε λαό».

* «Αν είναι καθήκον και συνάμα υπάρχει βάσιμη ελπίδα να γίνει πραγματικότητα η κατάσταση ενός δημοσίου δικαίου, έστω και μόνο σε μια προοπτική απείρων διαρκούς προσεγγίσεως, τότε η αιώνια ειρήνη που προκύπτει από τις ως τώρα λανθασμένα ονομαζόμενες συνθήκες ειρήνης (κατ' ουσίαν ανακωχές), δεν είναι κενή ιδέα, αλλά αποστολή η οποία, εκτελούμενη σιγά σιγά, θα έρχεται ολοένα και πιο κοντά στο στόχο της (επειδή τα χρονικά διαστήματα που απαιτούνται για να σημειώνονται παρόμοια βήματα προόδου θα γίνονται, όπως ελπίζουμε, ολοένα και βραχύτερα)».

στόχο του» (σ. 104), σύμφωνα με τα οποία η μελλοντική πραγματικότητα της ειρήνης, και μάλιστα ο τρόπος προσέγγισης, αν και δεν μπορούν να προφητευτούν (σ. 65') – θετικά και σύμφωνα με όλες τις περιστάσεις του χρόνου και του τόπου – μπορούν ωστόσο ίσως θεωρητικά (αν και μόνο υποθετικά) να προσδιοριστούν εκ των προτέρων με βεβαιότητα. – Ο Kant, βέβαια, δεν κάνει εδώ (όπως είναι αναμενόμενο) καμία υπερβατική χρήση της τελεολογικής αρχής στην ιστορία της ανθρωπότητας (πράγμα που έχουν επιτρέψει στον εαυτό τους ακόμη και κριτικοί φιλόσοφοι): ωστόσο, σε ένα σημείο μου φαίνεται ότι η πρακτική έννοια της απόλυτης ελευθερίας της βούλησης έχει μεταφερθεί άδικα στο θεωρητικό πεδίο της ιστορίας της ανθρωπότητας. – Αν η ηθική θεολογία μπορεί και πρέπει να θέσει το ερώτημα: ποια είναι η νοητή αιτία της ανηθικότητας; – αν μπορεί και πρέπει, το αφήνω εδώ ανοιχτό – τότε δεν γνωρίζω άλλη απάντηση παρά την κληρονομική αμαρτία κατά την έννοια του Kant. Αλλά η ιστορία της ανθρωπότητας ασχολείται μόνο με τις εμπειρικές αιτίες του φαινομένου της ανηθικότητας· η νοητή έννοια της αρχικής κακίας είναι κενή και χωρίς κανένα νόημα στον τομέα της εμπειρίας. – Το ισχυριζόμενο γεγονός (σ. 80, σημ.*), ότι δεν υπάρχει διόλου πίστη στην ανθρώπινη αρετή, είναι αναπόδεικτο· και πώς μπορεί η προφανής κακία στις εξωτερικές σχέσεις των κρατών (σ. 79, σημ.*) – η ανηθικότητα μιας μικρής τάξης ανθρώπων, η οποία για εύκολα κατανοητούς λόγους αποτελείται κατά μέσο όρο από το απόβλητο του ανθρώπινου γένους – να αποτελεί επιχείρημα κατά της ανθρώπινης φύσης γενικά; –

* «Με αυτό τον τρόπο εγγυάται η φύση μέσω του μηχανισμού των ιδίων των ανθρώπινων κλίσεων την αιώνια ειρήνη· βέβαια με μια σιγουριά που δεν είναι επαρκής για να προφητέψουμε (θεωρητικά) το μέλλον της ειρήνης, αλλά αρκεί από πρακτική άποψη και επιβάλλει ως καθήκον να δουλεύουμε για την επίτευξη αυτού του (όχι απλώς χιμαιρικού) σκοπού».

* «Επειδή όμως ο καθένας λόγω της καλής του γνώμης για τον εαυτό του προϋποθέτει την ύπαρξη του κακού φρονήματος σε όλους τους άλλους, όλοι τους εκφέρουν για τους άλλους την κρίση ότι στην πραγματικότητα αξίζουν λίγο (το πού οφείλεται αυτό, θα το αφήσουμε εδώ ασχολίαστο, αφού στη φύση του ανθρώπου ως ελεύθερου όντος δεν μπορεί βέβαια να αποδοθεί ευθύνη). Επειδή όμως και ο σεβασμός για την έννοια του δικαίου, τον οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να αρνηθεί παντελώς, επικυρώνει με τρόπο πανηγυρικό τη θεωρία περί της ικανότητας να συμμορφώνεται προς αυτήν, ο καθένας βλέπει ότι από τη δική του μεριά πρέπει να πράττει σύμφωνα με αυτήν, ανεξάρτητα από το πώς συμπεριφέρονται οι άλλοι».

* «Μολονότι θα μπορούσε να αμφισβητηθεί ότι μια ορισμένη κακοήθεια των ανθρώπων που ζουν μαζί σε ένα κράτος έχει τις ρίζες της στην ανθρώπινη φύση, και μολονότι θα μπορούσε, αντ' αυτής, να θεωρηθεί η ανεπάρκεια ενός όχι ακόμη αρκετά εξελιγμένου πολιτισμού (η βαρβαρότητα) με κάποιο βαθμό αληθοφάνειας ως αιτία των ενάντιων προς το νόμο εκδηλώσεων του τρόπου σκέψης τους, εντούτοις στις εξωτερικές σχέσεις μεταξύ των κρατών η κακοήθεια αυτή γίνεται φανερή εντελώς απροκάλυπτα και αναντίρρητα»

Είναι άσκοπο εδώ να θεωρούμε το τέλει πολίτευμα όχι ως φαινόμενο της πολιτικής εμπειρίας, αλλά ως πρόβλημα της πολιτικής τέχνης (σ. 60^{*)}: δεδομένου ότι δεν επιθυμούμε να διδαχθούμε για τη δυνατότητά του, αλλά για τη μελλοντική πραγματικότητά του, καθώς και για τους νόμους της πορείας της πολιτικής μόρφωσης προς τον στόχο αυτόν.

Μόνο από τις ιστορικές αρχές της πολιτικής παιδείας, από τη θεωρία της πολιτικής ιστορίας, μπορεί να εξαχθεί ένα ικανοποιητικό συμπέρασμα σχετικά με τη σχέση του πολιτικού Λόγου και της πολιτικής εμπειρίας. Αντ' αυτού, ο Kant αφιέρωσε ένα ξεχωριστό παράρτημα στις διαμάχες για τα όρια μεταξύ ηθικής και πολιτικής, οι οποίες δεν είναι ουσιώδεις, αλλά προέκυψαν τυχαία λόγω αδεξιότητας. Δεν εννοεί δηλαδή, με τον όρο πολιτική την πρακτική επιστήμη, θεμέλιο και αντικείμενο της οποίας είναι η πολιτική προσταγή, ούτε την καθαυτό πολιτική τέχνη, δηλαδή την ικανότητα να κάνει αυτή την προσταγή πραγματικότητα, αλλά την δεσποτική δεξιότητα, η οποία δεν είναι αληθινή τέχνη, αλλά πολιτική αδεξιότητα. Τα δύο καθαρά είδη όλων των πιθανών πολιτικά αναγκαίων ή πιθανών μορφών είναι ο ρεπουμπλικανισμός και ο δεσποτισμός. Επιπλέον όμως, υπάρχουν και δύο άμορφες πολιτικές καταστάσεις, που εκ πρώτης όψεως φαίνονται πολύ παρόμοιες, αλλά στην ουσία είναι εντελώς διαφορετικές, η έννοια των οποίων δεν πρέπει να παραβλεφτεί ως οριακή έννοια κατά την ανάλυση του ρεπουμπλικανισμού. Μόνο η μία είναι πολιτικά δυνατή, η άλλη είναι απλώς ιστορικά δυνατή.

Η εξέγερση δεν είναι πολιτικά αδύνατη ή απολύτως παράνομη (όπως υποστηρίζεται στις σ. 94–97^{*)}: διότι δεν είναι απολύτως ασυμβίβαστη με τη δημοσιότητα. Για τον (ίσως παράνομο) ηγεμόνα (σ. 96) ισχύει αυτό που λέει ο

* «Το πρόβλημα της ίδρυσης κράτους μπορεί, όσο σκληρό κι αν ακούγεται, να λυθεί ακόμα και για έναν λαό διαβόλων (αρκεί να έχουν νου) και συνίσταται στο εξής: “Να οργανωθεί ένα σύνολο έλλογων όντων τα οποία όλα μαζί απαιτούν καθολικούς νόμους για τη διατήρησή τους, καθένα από τα οποία όμως έχει την τάση να εξαιρεί κρυφά απ’ αυτούς τον εαυτό του, και να ρυθμιστεί το πολίτευμά τους με τέτοιο τρόπο, ώστε, παρότι αυτά ως προς τα ιδιωτικά τους φρονήματα έρχονται μεταξύ τους σε αμοιβαία σύγκρουση, να αλληλοελέγχονται, και το αποτέλεσμα στη δημόσια συμπεριφορά τους να είναι το ίδιο, σαν να μην είχαν τέτοια κακά φρονήματα”».

* «Όσον αφορά το πολιτειακό δίκαιο (*ius civitatis*), δηλαδή το δίκαιο στο εσωτερικό ενός κράτους, γεννάται το ερώτημα, το οποίο πολλοί θεωρούν δύσκολο να απαντηθεί και το οποίο λύνει πολύ εύκολα η υπερβατολογική αρχή της δημοσιότητας: “Είναι η εξέγερση ένα νόμιμο μέσο που επιτρέπεται να χρησιμοποιήσει ένας λαός για να αποτινάξει την καταπιεστική εξουσία ενός λεγόμενου τυράννου (*non titulo, sed exercitio talis*)”; Τα δικαιώματα του λαού θίγονται, και αυτός (ο τύραννος) διόλου δεν αδικείται με την εκθρόνισή του ως προς τούτο δεν χωρεί αμφιβολία. Παρά ταύτα είναι στον μέγιστο βαθμό άδικο εκ μέρους των υπηκόων να γυρεύουν το δίκιο τους με αυτό τον τρόπο, και επ’ ουδενί δεν μπορούν να παραπονιούνται για αδικία αν νικηθούν σε αυτήν τη διαμάχη και στη συνέχεια πρέπει λόγω αυτής της ήττας να τιμωρηθούν σκληρότητα.

Εάν θέλει κανείς να διευθετήσει το επίμαχο ζήτημα με τη βοήθεια μιας δογματικής παραγωγής των αρχών του δικαίου, μπορούν να προβληθούν πολλά επιχειρήματα

Kant στη σ. 101: «Όποιος κατέχει την καθοριστική υπέρτατη εξουσία, δεν χρειάζεται να αποκρύπτει τις αρχές του». – Ένα Σύνταγμα που θα επέτρεπε σε κάθε άτομο να εξεγερθεί, εφόσον αυτό του φαινόταν νόμιμο, θα αυτοαναιρούνταν βεβαίως. Ένα Σύνταγμα, αντιθέτως, που θα περιείχε ένα άρθρο το οποίο σε ορισμένες προκύπτουσες περιπτώσεις θα διέταζε κατηγορηματικά την εξέγερση, δεν θα αυτοαναιρούνταν βεβαίως, αλλά αυτό το μοναδικό άρθρο θα ήταν άκυρο: διότι το Σύνταγμα δεν μπορεί να διατάξει τίποτα όταν δεν υπάρχει πλέον διόλου· η εξέγερση όμως, μπορεί να είναι νόμιμη μόνο όταν το Σύνταγμα έχει καταστραφεί. Είναι όμως πολύ πιθανό, ένα άρθρο του Συντάγματος να καθορίζει τις περιπτώσεις στις οποίες η συνταγμένη εξουσία θεωρείται *de facto* ακυρωμένη, και η εξέγερση να επιτρέπεται επομένως σε κάθε άτομο. Τέτοιες περιπτώσεις είναι, για παράδειγμα, όταν ο δικτάτορας διατηρεί την εξουσία του πέραν του καθορισμένου χρόνου· όταν η συνταγμένη εξουσία καταστρέφει το Σύνταγμα, το θεμέλιο της νομικής ύπαρξής της, και επομένως καταστρέφει τον εαυτό της κ.λπ. Δεδομένου ότι η γενική βούληση δεν μπορεί να επιθυμεί μια τέτοια καταστροφή του ρεπουμπλικανισμού μέσω σφετερισμού, και επιθυμεί αναγκαστικά τον ρεπουμπλικανισμό, τότε πρέπει επίσης να μπορεί να επιτρέψει τα μόνα μέσα για την εξάλειψη του σφετερισμού (εξέγερση) και την εκ νέου οργάνωση του ρεπουμπλικανισμού (προσωρινή κυβέρνηση). Είναι λοιπόν νόμιμη εκείνη η εξέγερση, το κίνητρο της οποίας είναι η καταστροφή του Συντάγματος, η κυβέρνηση της οποίας είναι απλώς προσωρινό όργανο και ο σκοπός της οποίας είναι η οργάνωση του ρεπουμπλικανισμού. – Το δεύτερο έγκυρο κίνητρο της νόμιμης εξέγερσης είναι ο απόλυτος δεσποτισμός, δηλαδή ένας που δεν είναι προσωρινός, ώστε να μπορεί να επιτραπεί υπό όρους, αλλά ένας που επιδιώκει να καταστρέψει και να διαλύσει την ίδια την ρεπουμπλικανική αρχή της μόρφωσης (μέσω της ελεύθερης ανάπτυξης της οποίας και μόνο μπορεί να γίνει πραγματικότητα σταδιακά η πολιτική προσταγή) και την ίδια την τάση της, και επομένως είναι απολύτως απαράδεκτος, δηλαδή δεν μπορεί ποτέ να γίνει αποδεκτός από τη γενική βούληση. Ο απόλυτος δεσποτισμός δεν είναι καν ένα ψευδοκράτος, αλλά μάλλον ένα αντικράτος, και (αν και ίσως πιο ανεκτό στη φυσική διάσταση) ένα πολιτικό κακό πολύ μεγαλύτερο από την ίδια την αναρχία. Αυτή είναι απλώς μια άρνηση του πολιτικά θετικού· εκείνος μια θέση του πολιτικά αρνητικού. Η αναρχία είναι είτε ένας ρευστός δεσποτισμός, στον οποίο τόσο το προσωπικό της κυρίαρχης εξουσίας όσο και τα όρια της κυριαρχούμενης μάζας αλλάζουν συνεχώς, είτε μια ψευδής και διαρκής εξέγερση: διότι η γνήσια και πολιτικά δυνατή είναι κατ' ανάγκη προσωρινή.

υπέρ και κατά· μόνο η υπερβατολογική αρχή της δημοσιότητας του δημοσίου δικαίου μπορεί να μας γλιτώσει από αυτή την απεραντολογία»



Friedrich Schlegel, 1790

Από τον Ριζοσπαστικό Ρεπουμπλικανισμό
στην Κοινωνική Κριτική:
Ο Thomas Paine στα τέλη του 18ου αιώνα

Αγγελική Παπαθανασίου*

Ι. Επιρροές και Κατευθύνσεις

Ο Thomas Paine ζει και γράφει μεταξύ Αγγλίας, Αμερικής και Γαλλίας κατά το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα. Η καταλυτική επίδραση των πολιτικών και κοινωνικών ιδεών του κατά την περίοδο που προηγείται της συγκρότησης της αγγλικής εργατικής τάξης ως τέτοιας,¹ σταδιακά καταλαμβάνει στη βιβλιογραφία τον χώρο που της αναλογεί, πλάι στον –από καιρό– πολυσυζητημένο πολιτικό ρόλο του στον Αμερικανικό Πόλεμο της Ανεξαρτησίας και στη Γαλλική Επανάσταση. Τα γραπτά του τυγχάνουν πλέον ευρείας αποδοχής, επιχειρείται δε από μέρος της βιβλιογραφίας η κατάδειξη του συστηματικού χαρακτήρα της θεώρησής του, στον αντίποδα της αποτίμησής της ως ευκαιριακής παράθεσης θεωρητικοφανών κοινοτοπιών ή και –«νομίμων» και μη– δανείων από συγκαιρινούς του στοχαστές.²

* Επίκουρη καθηγήτρια, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Κρήτης. Πλείστα σημεία της παρούσας εργασίας αναπτύσσονται διεξοδικότερα στη μονογραφία Αγγελική Παπαθανασίου, *Λόγος, κυριαρχία και ιδιοκτησία στη σκέψη του Thomas Paine*, μάτι, 2024. Όλα τα παραθέματα αντλούνται από τη μονογραφία, ενώ σημειώνονται επιμέρους σημεία της που έχουν αναπαραχθεί εδώ.

¹ Η έκφραση παραπέμπει βεβαίως στο έργο του E.P. Thompson, *Η συγκρότηση της αγγλικής εργατικής τάξης*, μτφ. Γ. Παπαδημητρίου, Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς, Αθήνα 2018 και αυτό στο μέτρο που ο ίδιος Thompson ρητώς ενσωματώνει στη γενεαλογία της εν λόγω συγκρότησης το πρόσωπο και την ευρέως διαδεδομένη κοινωνική και πολιτική θεώρηση του Paine στις κατώτερες τάξεις της Αγγλίας κατά την τελευταία δεκαετία του 18ου αιώνα.

² Βλ. Ενδεικτικά Carine Lounissi, «Thomas Paine's Reflections on the Social Contract: A Consistent Theory?», στο Scott Cleary και Ivy Linton Stabell (επιμ.), *New Directions in Thomas Paine Studies*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2016· Carine Lounissi, (2018), *Thomas Paine and the French Revolution*, Palgrave Macmillan 2018· Mark Philp, «Preface», στο Karen M. Ford (επιμ.) *Property, Welfare, and Freedom in the Thought of Thomas Paine. A Critical Edition*, The Edwin Mellen Press, Νέα Υόρκη 2001.

Αναγνωρίζεται παράλληλα ολοένα και πιο σταθερά, η ανάπτυξη στο έργο του κοινωνικών περιεχομένων τα οποία συνδέονται με το πρόβλημα της ένδειας ως ουσιώδους όρου οργάνωσης της αστικής κοινωνίας, και τα οποία – ήδη στις απαρχές της τυπικής συγκρότησης του αστικού κράτους– αξιώνουν την δια της ρύθμισης αντιμετώπισή τους.³

Ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας του έργου του Paine συνίσταται σε μία διπλή θεωρητικό-πολιτική στόχευση την οποία επιχειρεί και η οποία –με αποκορύφωμα τη δεκαετία του 1790– αναφέρεται σχηματικά στην κανονιστική διασύνδεση ρεπουμπλικανικών πολιτικών αιτημάτων και κοινωνικών διεκδικήσεων· πρόκειται δε για κίνηση η οποία μετατοπίζει τους όρους του θεωρητικό-πολιτικού διαλόγου, αντανakλώντας την ιστορική πραγματικότητα των κατώτερων τάξεων και βρίσκοντας ως εκ τούτου ευρεία απήχηση στους κόλπους τους. Στην κατεύθυνση αυτή και με αναφορά στις καταβολές της σκέψης του, ο Bernard Bailyn ανιχνεύει στο έργο του –κατά τα λοιπά– πολιτικά «αδαούς» και θεωρητικά «απείθαρχου» Paine εκείνες τις

ακροαριστερές πολιτικές απόψεις που είχαν αναπτυχθεί κατά την περίοδο του αγγλικού εμφυλίου πολέμου ως επαναστατικός ρεπουμπλικανισμός και ριζοσπαστική δημοκρατία και που είχαν επιβιώσει, αν και μόνο υπόγεια, μέσω της Ένδοξης Επανάστασης και του εφησυχαστικού καθεστώ του Walpole· τον προφητικό αιρετικό ηθικισμό που πήγαζε από Πουριτανικές ρίζες του δέκατου έβδομου αιώνα και που είχε διατηρηθεί ζωντανός στην πολεμική των ριζοσπαστών Βαπτιστών και των ασυμβίβαστων Κουακέρων που ο Paine γνώριζε τόσο καλά· και τέλος, και σημαντικότερο, την αγανάκτηση και την οργή των αποστερημένων, που ζουν στο περιθώριο της αξιοσέβαστης κοινωνίας και κρέμονται επισφαλώς πάνω από την άβυσσο της φυλακής των οφειλετών, απειλούνται [δε] σε κάθε στροφή με μια ανεπανόρθωτη κάθοδο στην κόλαση που αποτύπωσε ο Hogarth τόσο γλαφυρά και τόσο καταναγκαστικά στις άγριες ηθικές ιστορίες του [...].⁴

Στα γραπτά του Paine απαντούν κλασικές εννοιολογήσεις της *res publica*, ως της αρχής» ή του «αντικειμένου» της κυβέρνησης, ως οι «δημόσιες υποθέσεις ενός έθνους» ή το «δημόσιο καλό», ενώ διατηρείται η, υπό τη στενή ερμηνεία, κατάφαση του ρεπουμπλικανισμού στην αντίθεσή του προς την κληρονομική μοναρχία· τέλος, επιχειρείται σε αυτά η συστηματική σύνδεσή των εν λόγω εννοιολογήσεων με την αντιπροσωπευτική μορφή διακυβέρνησης, και δη στην αμερικανική εκδοχή της.⁵ Έχει εξάλλου εκτενώς συζητηθεί η επιρροή της αμερικανικής εμπειρίας στον αγγλικό

³ Ίσως αρχής γενομένης με το έργο του Gregory Clays, *Thomas Paine: social and political thought*, Unwin Hyman, Βοστώνη 1989.

⁴ Bernard Bailyn, «Thomas Paine 'Prepare in Time an Asylum for Mankind'», *Faces of Revolution* 1990, σ. 82-83. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick (επιμ.), *Thomas Paine*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2018, σ. 55-72].

⁵ Βλ. Thomas Paine, [1792] «Rights of Man. Part Second», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure Daniel Conway, τόμος II 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο, 1894, σ. 422-424 και Paine, Thomas [1786] (f), «Dissertations on Government; The Affairs of the Bank; and Paper Money», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure

ριζοσπαστισμό της περιόδου –του οποίου το εννοιολογικό και πολιτικό πλαίσιο ούτως διευρύνεται– και έχει καταγραφεί στο πλαίσιο αυτό η κοινωνική διάσταση του έργου του Paine.⁶ Πλάι στην άποψη ότι η δημιουργία της νέας republic της Αμερικής άλλαξε τη μορφή και τα περιεχόμενα του κλασικού ρεπουμπλικανισμού, και με κύρια περίοδο αναφοράς τη δεκαετία του 1790, η βιβλιογραφία επίσης καταγράφει την προϊούσα αποδιάθρωση του αγγλικού ρεπουμπλικανικού λόγου, ως ενιαίου θεωρητικό-πολιτικού corpus, σε ένα ευρύ φάσμα δυνητικά αποκλινουσών πολιτικών και φιλοσοφικών θέσεων.⁷ Σε αυτό το πλαίσιο ερμηνεύεται και η –προ των Στοχασμών για την Επανάσταση στη Γαλλία (1790) και του πρώτου μέρους των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (1791)– φιλία των Edmund Burke και Thomas Paine, με τον δεύτερο να κομίζει την πλέον ριζοσπαστική εκδοχή του όρου. Ενσωματώνοντας το στοιχείο της λαϊκής κυριαρχίας, όπως αναδείχθηκε κατά την περίοδο του αγγλικού εμφυλίου πολέμου, και συνδέοντάς το με την αρχή της (δημοκρατικής) αντιπροσώπευσης, ο Paine θέτει εν αμφιβόλω βασικές προκειμένες της παράδοσης του Παλαιού Ουιγισμού, της Κοινοπολιτείας ή του Country Party. Υποστηρίζεται εν προκειμένω ότι η σημασία της θεωρητικής συνεισφοράς του έγκειται εν τέλει, όχι απλώς σε μια οριακή ριζοσπαστική εκδοχή του ρεπουμπλικανισμού, αλλά στη μετατόπιση της συζήτησης προς ένα ουσιαστικό δημοκρατικό πολιτικό εξισωτισμό.⁸

Η επιρροή των ιδεών του Paine σε ένα πλήθος Άγγλων ριζοσπαστών που εξαναγκάζονται σε μετανάστευση στην Αμερική –ιδίως κατά τη δεκαετία του 1790 οπότεν εντείνεται η κρατική καταστολή ως συνέπεια των εξελίξεων στην αντίπερα όχθη της Μάγχης– αποτυπώνεται στον ιδιόμορφο πολιτικό λόγο τους, που αναπαράγει την κριτική της παραδοσιακής μοναρχίας και υπερασπίζεται την ισότητα, τη δυνατότητα της προόδου, το εμπόριο, και εν τέλει στοιχεία της κλασικής πολιτικής οικονομίας, τα οποία υιοθετεί σε μεγάλο βαθμό το Ρεπουμπλικανικό κόμμα του Jefferson.⁹ Ήδη

Daniel Conway, τόμος II 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1894, σ. 137-138. Πρβλ. Jack P. Greene, «Paine, America, and the “Modernization” of Political Consciousness», *Political Science Quarterly* 93, 1978, σ. 87, 92.

⁶ Βλ. Arthur Sheps, «The American Revolution and the Transformation of English Republicanism», *Historical Reflections* 2, 1975, σ. 28. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, ό.π., σ. 285-310].

⁷ Βλ. Karen M. Ford, «Εισαγωγή», στο Karen M. Ford (επιμ.) *Property, Welfare, and Freedom in the Thought of Thomas Paine. A Critical Edition*, ό.π., σ. 27-32. Πρβλ. Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1990. Βλ. και Mark Philp, «English Republicanism in the 1790s», *Journal of Political Philosophy* 6, 1998, σ. 235-62. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick (επιμ.), ό.π., σ. 241-262].

⁸ Βλ. Mark Philp, ό.π., σ. 244, 247, 252. Πρβλ. David Wootton, «Introduction: The Republican Tradition From Commonwealth to Common Sense», στο D. Wootton (επιμ.), *Republicanism, Liberty, and Commercial Society: 1649-1776*, Stanford University Press, Στάνφορντ 1994, σ. 1-41.

⁹ Βλ. Michael Durey, «Thomas Paine's Apostles: Radical Emigrés and the Triumph of Jeffersonian Republicanism», *William and Mary Quarterly* 44, 1987, σ. 686. [Ανατύπωση στο

στα πρώιμα γραπτά του Paine, απαντούν αναπτύξεις που ρητώς αναφέρονται στη νεότερη φυσικοδικαική και συμβολαϊκή παράδοση και οι οποίες, πέραν της θεμελίωσης ριζοσπαστικών πολιτικών αιτημάτων (βλ. για παράδειγμα το λοκιανό δικαίωμα αντίστασης στην κακή διακυβέρνηση), βρίσκονται στη βάση αναπτύξεων της πολιτικής οικονομίας της περιόδου.¹⁰ Πέραν τούτου, παραπέμποντας στις καταστατικές αρχές του ωφελιμισμού και του Σκωτικού Διαφωτισμού, το έργο του Paine θέτει το ζήτημα της σχέσης μεταξύ ρεπουμπλικανισμού και φιλελευθερισμού.¹¹ Το ερώτημα αν η εν λόγω διάκριση δύναται να αποτυπώσει τη θεωρητικό-πολιτική πραγματικότητα του 18ου αιώνα στην Αμερική, ή αν ο ίδιος ο Paine οδηγείται εν τέλει σε μια νέα εκδοχή ρεπουμπλικανισμού η οποία ενσωματώνει στοιχεία της φιλελεύθερης παράδοσης (στη διάκρισή της από την αμιγώς φιλελεύθερη θεωρία του 19ου αιώνα), αποτιμάται ως μάλλον δευτερεύον για την προβληματική που αναπτύσσεται εδώ.¹² Στον αντίποδα, η κριτική της εν λόγω διάκρισης ως μη διαφωτιστικής των θεωρητικών μεταβάσεων που συντελούνται στα τέλη του 18ου αιώνα και

Bruce Kuklick, *ό.π.*, σ. 187-214]. Πρβλ. Harvey J. Kaye, «Radicals and the Making of American Democracy: Toward a New Narrative of American History», *History Teacher* 28, 1995, σ. 217-25. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, *ό.π.*, σ. 463-471].

¹⁰ Για τη συζήτηση αναφορικά με τη σχέση Paine και Locke, η οποία έχει σε μεγάλο βαθμό απασχολήσει τους μελετητές του πρώτου βλ. ενδεικτικά Robert A. Ferguson, «The Commonalities of Common Sense», *William and Mary Quarterly* 57, 2000, σ. 474-475. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, *ό.π.*, σ. 363-402]. Michael Durey, *ό.π.*, σ. 676-677. Richard J. Ellis, «Radical Lockeanism in American Political Culture», *Western Political Quarterly* 45, 1992, σ. 825-849. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, *ό.π.*, σ. 215-239]. A. O. Aldridge, *Thomas Paine's American ideology*, University of Delaware Press και University Presses, Νιούαρκ και Λονδίνο 1984. A. J. Ayer, *Thomas Paine*, Atheneum, Νέα Υόρκη 1988. Jack Jr. Fruchtman, «Nature and Revolution in Paine's Common Sense», *History of Political Thought* 10, 1989, σ. 421-438. Moncure Daniel Conway, «The Life of Thomas Paine», στο *Complete Works of Thomas Paine*, Delphi Classics, Χέιστινγκς 2018, σ. 2753. Gilbert Vale, *The Life of Thomas Paine, Author of Common Sense, Rights of Man, Age of Reason, Etc. etc., With critical and explanatory Observations on His Writings*, έκδοση του συγγραφέα, Νέα Υόρκη 1853, σ. 170, Karen Ford *ό.π.*, σ. 27. Οι Άγγλοι ριζοσπάστες την περίοδο σε μεγάλο βαθμό θεμελιώνουν τις αναλύσεις τους στο λοκιανό έργο. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Richard Price, ιερέα και πολιτικού ριζοσπάστη, του οποίου Το Κήρυγμα για την αγάπη της πατρίδας μας του, το οποίο εκφώνησε ο ίδιος εκ μέρους της Επαναστατικής Εταιρείας στο πλαίσιο του εορτασμού για την 101^η επέτειο της Ένδοξης Επανάστασης, μετατρέποντας τον εορτασμό της τελευταίας σε πανηγυρικό για την Γαλλική Επανάσταση, ήταν που παρακίνησε, όπως έχει θεωρηθεί, τον Burke να γράψει τους Στοχασμούς για την Επανάσταση στη Γαλλία: Βλ. Richard Price, *Sermon on the Love of our country*, T. Cadell, Λονδίνο 1789. Πρβλ. Edmund Burke [1790], *Στοχασμοί για την επανάσταση στη Γαλλία*, μτφρ.-επ.-εισ. Χ. Γρηγορίου, Σαββάλας, Αθήνα 2010, σ. 55. Χρήστος Γρηγορίου, «Εισαγωγή», στο Edmund Burke, *Στοχασμοί για την επανάσταση στη Γαλλία*, μτφρ.-επ.-εισ. Χ. Γρηγορίου, Σαββάλας, Αθήνα 2010, σ. 21. Μανόλης Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2008, σ. 115.

¹¹ Βλ. Thomas Paine, «Rights of Man. Part Second», *ό.π.*, σ. 406-407. Πρβλ. Karen Ford, *ό.π.*, σ. 57-61, 65. Πρβλ. Jack Jr. Fruchtman, *ό.π.*, σ. 435.

¹² Βλ. Gordon S. Wood, «Ideology and the Origins of Liberal America», *William and Mary Quarterly* 44, 1987, σ. 634. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, *ό.π.*, σ. 271-283]. Πρβλ. Karen

συναφώς ο προσανατολισμός προς μία ανασυγκρότηση της έννοιας του ριζοσπαστισμού της περιόδου –ο Gregory Claeys κάνει λόγο για «πληβειακό ριζοσπαστισμό» (plebeian radicalism)– μάλλον βρίσκεται πιο κοντά στην κοινωνική και πολιτική θεωρία του Paine.¹³

Σε ευρωπαϊκό έδαφος και προϋούσης της επαναστατικής συνθήκης, ο Paine τοποθετείται στον αντίποδα θεωρήσεων που, και οι ίδιες ενσωματώνοντας κοινωνικά και πολιτικά περιεχόμενα, το πράττουν, αντιθέτως, από μια νεωτερική συντηρητική σκοπιά, την οποία είναι αδύνατο να αγνοήσουν επίγονοι στοχαστές που, κατά το μάλλον ή ήττον, αναγνωρίζουν εαυτούς ως συνεχιστές της εν λόγω παράδοσης. Ο λόγος σαφώς για τον Edmund Burke, άλλοτε φιλελεύθερο Ουίγο και, σύμφωνα με την κριτική, απολογητή των κυρίαρχων τάξεων στην Αγγλία της Γαλλικής Επανάστασης, του οποίου η σκοπιά σαφώς καταφάσκει τις ιστορικά παγιωμένες δομές κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας. Με αναφορά στην έννοια του «λαού», το ύστερο έργο του ρητώς τοποθετεί τον τελευταίο ως «φύσει» αδαή και συνεπώς ως στερούμενο κάθε δυνατότητας αυτοκυβέρνησης, άλλως, ως «εμπαθή μάζα» η τιθάσευση της οποίας είναι δυνατή χάρη στη συνδρομή της θρησκευτικής προκατάληψης.¹⁴ Το ενδιαφέρον της θεώρησής του συνίσταται στην υπεράσπιση της συνέχειας της ιστορικής πορείας της αγγλικής μοναρχίας και παράλληλα του γαιοκτητικού και εν γένει κεφαλαίου που τείνει ακμάζον στα τέλη του αιώνα και το οποίο προσδιορίζεται ως ο πλέον ουσιώδης όρος της κοινωνικής αναπαραγωγής. Στο πλαίσιο της

Ford, ό.π., σ. 27-32 και 86-95 και Joyce Appleby, «Republicanism in Old and New Contexts», *William and Mary Quarterly, Third Series*, 43(1), 1986, σ. 20-34.

¹³ Gregory Claeys, «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805», *Journal of Modern History* 66, 1994, σ. 249-251.

¹⁴ Βλ. Thomas Paine, [1791] «Rights of Man», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure Daniel Conway, τόμος II 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1894, σ. 358-359. Η πιο συστηματική κριτική του Paine στη θρησκεία αρθρώνεται στο ύστερο έργο του *Η Εποχή του Λόγου*, το τελευταίο συστηματικό και πλέον ρηζικέλευθο έργο του, όπου ο ίδιος καταδεικνύει τον ανορθολογισμό των επίσημων εκκλησιαστικών δογμάτων και παράλληλα τη σχέση θρησκείας και χρήματος: βλ. Thomas Paine, [1794] «The Age of Reason. First Part», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure Daniel Conway, τόμος IV 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1896· Thomas Paine, [1795] «The Age of Reason. Second Part», *The writings of Thomas Paine*, ό.π. Για μια κριτική συζήτηση του έργου, βλ. Ian Harris, «Paine and Burke: God, Nature and Politics», στο M. Bentley (επιμ.), *Public and Private Doctrine: Essays in British History presented to Maurice Cowling*, 1992, σ. 34-62. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, ό.π., σ. 119-147· Robert Lamb, *Thomas Paine and the idea of human rights*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2015, σ. 179-199· Mark Philp, *Paine*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1989, σ. 94-113· Gregory Claeys, *Thomas Paine: social and political thought*, ό.π., σ. 177-95 και Jack Fruchtman, *The political philosophy of Thomas Paine*, John Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2009, σ. 28-40. Για το ζήτημα της πρόσληψης του έργου βλ. Franklyn K. Prochaska, «Thomas Paine's The Age of Reason Revisited», *Journal of the History of Ideas* 33(4), 1972, σ. 561-576 και Patrick W. Hughes, «Irreligion Made Easy: The Reaction to Thomas Paine's The Age of Reason», στο Scott Cleary και Ivy Linton Stabell, ό.π., σ. 109-131.

θεώρησής του, τα συμπεράσματα της κλασικής πολιτικής οικονομίας ωθούνται, από την άλλη, στις πλέον ακραίες συνέπειές τους, απηχώντας εν πολλοίς πτυχές των πλέον συντηρητικών εκδοχών της (πρβλ. τη μαλθουσιανή θέση περί πληθυσμού).¹⁵

Αποτελεί βεβαίως κοινό τόπο η διαπίστωση ότι ο Paine δεν συγκαταλέγεται στους ακραίους κοινωνικούς επαναστάτες της εποχής του. Ήδη στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, η θεωρία αναστοχάζεται, όπως έχει υποστηρίξει ο Αγγελίδης με κύρια αναφορά τον Α. Smith, ως αντινομική τη σχέση πλούτου και φτώχειας.¹⁶ Ωστόσο, παραμένουν περιθωριακές οι φωνές εκείνες που θεωρούν την πολιτική ρύθμιση ως τη λύση για την αντιμετώπιση των συνεπειών της εν λόγω σχέσης. Το έργο του Paine κινείται σε αυτή την κατεύθυνση, ωστόσο χρήζει προσοχής το γεγονός ότι, στο σύνολό του, η ατομική ιδιοκτησία δεν παύει να καταφάσκει ως κοινωνική αξία· πρόκειται δε για θεωρητικό-πολιτική στάση η οποία έχει ερμηνευτεί από ποικίλες αντικρουόμενες σκοπιές, ορισμένες εκ των οποίων συχνά οδηγούν με ακρίβεια σε σοβαρές παρερμηνείες του έργου του ως του κατεξοχήν маниφέστου της ελεύθερης οικονομίας.¹⁷ Ασφαλώς ο Paine δεν προσυπογράφει σε καμία στιγμή της θεωρητικό-πολιτικής πορείας του το αίτημα της απαλλοτρίωσης της ατομικής ιδιοκτησίας, θέτει ωστόσο στο επίκεντρο των ερευνών του το ζήτημα των δικαιωμάτων της ένδειας και της εργασίας αναζητώντας τρόπους θεμελίωσης και πραγμάτωσης της κοινωνικής ισότητας και δικαιοσύνης. Το κοινωνικό ζήτημα τον απασχολεί εξαρχής, είναι άλλωστε γνωστό το κείμενό του προς το αγγλικό Κοινοβούλιο σχετικά με την υπεράσπιση των εργασιακών δικαιωμάτων των φοροεισπρακτόρων κατά την περίοδο που κι ο

¹⁵ Θα παρουσίαζε ενδιαφέρον η αντιπαραβολή των συναφών θέσεων των Edmund Burke και Thomas Robert Malthus και δη εκείνες που απαντούν αντιστοίχως στα κείμενά τους Edmund Burke, [1795] «Thoughts and details on scarcity», *Select Works of Edmund Burke*, τ. 4, επανεκτύπωση της έκδοσης Payne, προλ. Francis Canavan, Liberty Fund, Ινδιανάπολη 1999 και Thomas Robert Malthus, *An Essay on the Principle of Population, as it affects the future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*, J. Johnson, Λονδίνο 1798.

¹⁶ Βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση και δημοκρατία*, Εξάντας, Αθήνα 2000, σ. 16.

¹⁷ Στο πλαίσιο αυτό, είναι ενδεικτικές οι ερμηνείες της δημόσιας τοποθέτησης του Paine στα 1786 υπέρ της τράπεζας της Βορείου Αμερικής και ενάντια στις αιτιάσεις της Συνέλευσης της Πενσιλβάνια αναφορικά με το ζήτημα των «μοιραίων» επιπτώσεων της τραπεζικής πρακτικής στην κοινότητα που συνδέεται ρητώς με τις στρεβλώσεις του χρηματοπιστωτικού συστήματος: Βλ. Isaac Kramnick, *ό.π.*, σ. 158-159· Joseph Dorfman, «The Economic Philosophy of Thomas Paine», *Political Science Quarterly* 53(3), 1938, σ. 372-386· Karen M. Ford, «Can a Democracy Bind Itself in Perpetuity? Paine, the Bank Crisis, and the Concept of Economic Freedom», *Proceedings of the American Philosophical Society* 142(4), 1998, σ. 557-577. Ευρισκόμενος περίπου στην ίδια γραμμή σκέψης με την Karen Ford, ο Gareth Stedman Jones εξαίρει τη διάσταση του οικονομικού φιλελευθερισμού στη σκέψη του Paine, επισημαίνοντας τη θεωρητική του συγγένεια με τον Condorcet καθώς και την επιρροή του Adam Smith στη σκέψη των δύο στοχαστών: βλ. Gareth Stedman Jones, «An end to poverty: the French Revolution and the promise of a world beyond want», *Historical Research* 78, 2005, σ. 193-207.

ίδιος εργάζεται ως φοροεισπράκτορας.¹⁸ Για τον ίδιο, ο νομοθέτης –που δεν είναι άλλος από τον κυρίαρχο λαό– οφείλει να διασφαλίσει τη συνέχεια της κοινωνικής αναπαραγωγής με όρους δικαιοσύνης, επιφυλάσσοντας «έναν αξιοπρεπή βιοπορισμό» για την τάξη της εργασίας.¹⁹

Το αίτημα της νομικό-πολιτικής ρύθμισης στο έργο του Paine αποκτά βαρύνουσα σημασία δεδομένης ακριβώς, στα τέλη του 18ου αιώνα, της αποστέρησης του γενικού πρώτο-βιομηχανικού εργατικού πληθυσμού από ιδιοκτησιακά και πολιτικά δικαιώματα.²⁰ Σε μία περίοδο που ο ρεπουμπλικανικός λόγος καθίσταται αντικείμενο πολεμικής, ως αποτέλεσμα του «τρόμου» που γέννησε στις κυρίαρχες τάξεις της Αγγλικής κοινωνίας η επαναστατική αλλαγή στη Γαλλία, το έργο του Paine εκτείνεται μέχρι του σημείου της συμπερίληψης, όχι μόνο του αιτήματος καθολικού εκλογικού δικαιώματος (για τον ανδρικό πληθυσμό), αλλά και κοινωνικών δικαιωμάτων για τις τάξεις της εργασίας και δη για εκείνες που τίθενται στο περιθώριο της κοινωνικής αναπαραγωγής. Υπερβαίνοντας τα συμπεράσματα της κλασικής πολιτικής οικονομίας, η ανάλυσή του αναδεικνύει το ζήτημα της ένδειας ως τεχνητής συνθήκης ιστορικά παραγόμενης στο πλαίσιο του αστικού ορίζοντα και σαφώς ενσωματώνει, στο μέτρο αυτό, στοιχεία της αγγλικής ριζοσπαστικής παράδοσης.²¹ Πλάι στους Godwin, Hall και Thelwall, ο Paine, υποστηρίζει ο Claeys διατυπώνει μια σειρά ριζοσπαστικών αιτημάτων που έχουν ως επίδικο την εργασία, συμβάλλοντας στην ανανέωση του ρεπουμπλικανικού λόγου και επεκτείνοντας τον στις εργατικές τάξεις, επιδεικνύοντας εν τέλει αυξημένη επίγνωση του προβλήματος της ένδειας και των αιτημάτων των εργατικών τάξεων, τα οποία δεν απαντούν στον βρετανικό ριζοσπαστισμό πριν από τη δεκαετία του 1790.²² Ο νέος δημοκρατικός ριζοσπαστισμός εστιάζει για πρώτη φορά στο πρόβλημα της ένδειας, πρόκειται δε για έναν μετασχηματισμό που αποδεικνύεται κεντρικός στη ριζοσπαστική και σοσιαλιστική σκέψη του 19ου

¹⁸ Βλ. Thomas Paine, [1772] «Case of the Officers of Excise; with remarks on the qualifications of officers, and on the numerous evils arising to the revenue, from the insufficiency of the present salary: Humbly addressed to the members of both Houses of Parliament», *The writings of Thomas Paine*, Moncure Daniel Conway (επιμ.), τόμος IV 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1896.

¹⁹ Βλ. Thomas Paine, «Rights of Man. Part Second», ό.π., σ. 503.

²⁰ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 2003. Πρβλ. Christopher Hitchens, *Τα δικαιώματα του Ανθρώπου. Το θεμέλιο των δημοκρατικών ελευθεριών*, μτφ. Άννα Πλατάκη, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009.

²¹ Πέραν της αναφοράς του ίδιου του Paine σε επαναστατικές μορφές της αγγλικής ιστορίας, όπως για παράδειγμα εκείνης του Wat Tyler, ο οποίος πρωτοστάτησε, μαζί με τον John Ball, στην Εξέγερση των Χωρικών του 1381, η βιβλιογραφία έχει αναδείξει γραμμές συνέχειας μεταξύ των κοινωνικό-πολιτικών ιδεών του Paine και εκείνων της αγγλικής επανάστασης του 17^{ου} αιώνα: βλ. Thomas Paine, ό.π., σ. 476 και ενδεικτικά Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Penguin, Νέα Υόρκη 1991, σ. 381.

²² Gregory Claeys, «The Origins of the Rights of Labor: Republicanism, Commerce, and the Construction of Modern Social Theory in Britain, 1796-1805», ό.π., σ. 252-254, 257.

αίωνα. Πρόκειται ως εκ τούτου για ένα από τα κύρια σημεία καμπής στη διαμόρφωση της σύγχρονης κοινωνικής και πολιτικής σκέψης.

II. Το Εκλογικό Δικαίωμα και η Είσοδος της Κοινωνίας στην Πολιτική

Η πολιτική θεωρία του Paine προσανατολίζεται κανονιστικά στην κατάδειξη του κυρίαρχου λαού ως του κατεξοχήν υποκειμένου της ιστορίας ήδη από την περίοδο της συγγραφής του *Common Sense* (1776) τις παραμονές του αμερικανικού πολέμου της Ανεξαρτησίας. Ως άμεση απάντηση στην πολιτική πρακτική της άνευ όρων συσπείρωσης στην αμερικανική υπόθεση εκ μέρους του επιφυλλιδογράφου Paine, φωνές όπως εκείνη του John Adams αποτιμούν το *Common Sense* ως «υπερβολικά δημοκρατικό», απορρίπτοντας εξάλλου την απροϋπόθετη λαϊκή κυριαρχία ως επικίνδυνη.²³ Η πολιτική στάση του Paine στην Αμερική, σημειώνει η βιβλιογραφία, είναι δυνατό να ερμηνευθεί με ταξικούς όρους, ιδίως αν ληφθεί υπόψη πως μέχρι το 1771, σχεδόν το 30% του ενήλικου ανδρικού πληθυσμού σε πόλεις όπως η Βοστώνη και η Φιλαδέλφεια αποτελούνται από πλανόδιους εργάτες, ναυτικούς και ανειδίκευτους τεχνίτες χωρίς ιδιοκτησία.²⁴

Αποτυπώνοντας τον ιστορικό του ορίζοντα, το έργο του Paine θεματοποιεί το ζήτημα των πολιτικών δικαιωμάτων και της συνάρτησής τους από ιδιοκτησιακά κριτήρια. Μετακινούμενος ο ίδιος προς διαρκώς προοδευτικότερες θέσεις, διατυπώνει σταθερά τη θεώρησή του από την σκοπιά της προσανατολισμένης προς το δημόσιο καλό αντιπροσωπευτικής δημοκρατικής αρχής (*res publica*) ως όρου της ορθώς συγκροτημένης πολιτείας. Η αντιπροσωπευτική μορφή διακυβέρνησης θεμελιώνεται στο κοινωνικό συμβόλαιο (προκαθορισμένες συντακτικές αρχές), υποκείμενό της είναι ο λαός και σκοπός της η διασφάλιση των κοινωνικών συμφερόντων, των οποίων ωστόσο τις διαφοροποιήσεις αναγνωρίζει –και σε ένα βαθμό αποδέχεται– ο ίδιος ο Paine. Στο σύνταγμα μιας καλώς οργανωμένης πολιτείας αποτυπώνονται τα ατομικά, πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματα των πολιτών της, τα οποία διασφαλίζουν την κοινωνική αναπαραγωγή και συνοχή της πολιτείας, ενώ, μεταξύ αυτών, το εκλογικό δικαίωμα κατανοείται ως αναφαίρετο ή «έμφυτο δικαίωμα του λαού», το οποίο θέτει κανονιστικά την ισότητα ως όρο της καλώς συντεταγμένης πολιτείας: σε αυτήν κανένα άτομο και καμία κοινωνική τάξη δεν έχει τη νομιμοποίηση να αποκλείει κάθε άλλη από την άσκηση των πολιτικών της δικαιωμάτων. Κάθε τέτοια απόπειρα αποκλεισμού προσδιορίζεται ως πράξη βίας –ο λόγος δε κυρίως για την τάξη των ιδιοκτητών– η οποία αυτομάτως ενεργοποιεί κατά απόλυτο τρόπο το δικαίωμα της αντίστασης των αποκλεισμένων (λαός).

²³ Robert A. Ferguson, «The Commonalities of Common Sense», *William and Mary Quarterly* 57, 2000, σ. 488. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, *ό.π.*, σ. 363-402]. Πρβλ. John Adams, «Thoughts on Government», στο Charles S. Hyneman and Donald S. Lutz, (επιμ.), *American Political Writing during the Founding Era (1760-1805)*, τ. 1, Ινδιανάπολη 1983, σ. 403.

²⁴ Βλ. Robert A. Ferguson, *ό.π.*, σ. 495 και James Henretta, *The Evolution of American Society, 1700-1815. An Interdisciplinary Analysis*, Heath, Λέξινγκτον 1973, σ. 96-97.

Σύμφωνα με τον Philp, το αίτημα της καθολικότητας του εκλογικού δικαιώματος, αποσυνδεδεμένο από το ιδιοκτησιακό κριτήριο ή με την ιδιοκτησία αναγόμενη στην ικανότητα για εργασία, εμφανίζεται ως τέτοιο στην αγγλική πολιτική σκηνή ήδη από τις αρχές της Αμερικανικής Επανάστασης, εμπεδώνεται δε κατά τη δεκαετία του 1790 ως πάγιο αίτημα της ριζοσπαστικής πολιτικής ατζέντας μέχρι και τις αρχές του 19ου αιώνα, ενίοτε δε απαντά στη σύνδεσή του με ένα μείγμα ετερογενών αιτημάτων (καταγωγική μορφή του Αγγλοσαξονικού συντάγματος, φυσικό δίκαιο, ωφελισμός, κ.λπ.).²⁵ Πλάι στον Richard Price και πέραν της μετριοπαθέστερης στάσης του Joseph Priestley, το ώριμο έργο του Paine αναφέρεται στο εκλογικό δικαίωμα ως εμπεριέχον το στοιχείο της καθολικότητας και εννοιολογείται ως «ατομική ιδιοκτησία» «του πιο ιερού είδους», αντιπαραβάλλεται δε ως τέτοιο στην ατομική ιδιοκτησία υπό την υλική διάσταση του όρου. Το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας έπεται αξιακά εκείνου της προστασίας του προσώπου, δεδομένης δε της ανισότητας της ιδιοκτησίας, αναδεικνύεται ως κρίσιμο το ζήτημα της προστασίας της εργασίας ως όρου διασφάλισης της κοινωνικής αναπαραγωγής και συνοχής.

Κρίσιμο όρο της αντιπροσώπευσης συνιστά η ισότητα των πολιτικών δικαιωμάτων ανεξαρτήτως ταξικών διαχωρισμών, ώστε «Οι πλούσιοι δεν έχουν κανένα δικαίωμα να αποκλείουν τους φτωχούς από το δικαίωμα της ψηφοφορίας, ή του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, όπως και οι φτωχοί να αποκλείουν τους πλούσιους».²⁶ Κάθε απόπειρα αποκλεισμού κατανοείται ως πράξη βίας που αυτομάτως ενεργοποιεί το δικαίωμα αντίστασης των αποκλεισμένων. Το πολιτικό πεδίο κατανοείται ως εκ τούτου ως τόπος σύγκρουσης και διεκδίκησης μεταξύ κοινωνικών τάξεων, όπως μαρτυρεί η διαρκής επιδίωξη των ιδιοκτητριών τάξεων –που «Επενδύουν τους εαυτούς τους με εξουσίες ως αυτοδημιούργητο μέρος της κοινωνίας»²⁷– να αποκλείουν από το εκλογικό δικαίωμα τις τάξεις των μη-ιδιοκτητών. Πρόκειται για διχαστικό, αντικοινωνικό πράττειν που σαφώς θέτει –αν και με όρους αποκατάστασης της κοινωνικής δικαιοσύνης– σε διακινδύνευση την ίδια την κοινωνική αναπαραγωγή:

Εάν το άθροισμα ή η αξία της ιδιοκτησίας επί της οποίας πρόκειται να δοθεί το δικαίωμα είναι αξιοσημείωτη, θα αποκλείσει την πλειοψηφία του λαού και θα τον ενώσει με κοινό συμφέρον ενάντια στην κυβέρνηση και εναντίον εκείνων που το υποστηρίζουν· και καθώς η εξουσία είναι πάντα με την πλειοψηφία, μπορούν να ανατρέψουν μια τέτοια κυβέρνηση και τους υποστηρικτές της όποτε τους ευχαριστεί.²⁸

Η βιβλιογραφία έχει καταγράψει την προοδευτική μετατόπιση του Paine προς την απροϋπόθετη υπεράσπιση του καθολικού εκλογικού δικαιώματος, από την περίοδο του *Common Sense* μέχρι την πραγματεία του *Αγροτική Δικαιοσύνη* (1795). Έτσι, έχει

²⁵ Mark Philp, «English Republicanism in the 1790s», ό.π., σ. 243-244.

²⁶ Thomas Paine, [1795] «Dissertation on First principles of Government», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure Daniel Conway, τόμος III 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1895, σ. 265.

²⁷ Ό.π., σ. 266.

²⁸ Ό.π.

επισημανθεί πως το επιχείρημα εμφανίζεται μετριασμένο μέχρι και το πρώτο μέρος των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, όπου ωστόσο –οφείλει να σημειωθεί– διατυπώνεται με σαφήνεια η αρνητική αποτίμηση ενός ελάχιστου ορίου ιδιοκτησίας ως κριτηρίου για το δικαίωμα του εκλέγειν και εκλέγεσθαι, στο μέτρο που ένα τέτοιο όριο υπονομεύει την καθολικότητα της ελευθερίας τοποθετώντας τη στο ίδιο επίπεδο με την τυχειότητα της ιδιοκτησίας.²⁹ Στα 1792, το ιδιοκτησιακό δικαίωμα (των λίγων) αντιδιαστέλλεται στο ίδιο το πολιτικό δικαίωμα (των πολλών) που μοιάζει, στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης, να λειτουργεί εξισορροπητικά του πρώτου σε επίπεδο πολιτείας, ώστε στη σχέση μεταξύ φτώχειας και πλούτου, «πάντα θα διαπιστώνεται ότι όταν οι πλούσιοι προστατεύουν τα δικαιώματα των φτωχών, οι φτωχοί θα προστατεύουν την περιουσία των πλουσίων. Αλλά η εγγύηση, για να είναι αποτελεσματική, πρέπει να είναι κοινοβουλευτικά αμοιβαία».³⁰

Η καλώς συγκροτημένη στη βάση των αρχών του Λόγου πολιτεία εξοβελίζει ως εκ τούτου την αναγκαιότητα προσφυγής στη βία διά της πολιτικά ισότιμης συμπερίληψης των ενδεών. Η τελευταία συγκροτείται ως ουσιώδης προϋπόθεση για τη διασφάλιση της κοινωνικής συνοχής και αναπαραγωγής. Στη βάση των κατακτήσεων της Γαλλικής Επανάστασης, η κριτική καταφάσκει την ενσωμάτωση της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας στο επαναστατικό σύνταγμα, τοποθετώντας το εκλογικό δικαίωμα ως «έμφυτο δικαίωμα του λαού».³¹ Η δικαιοσύνη δεν συνίσταται λοιπόν στην κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, αλλά στην θεσμική αναγνώριση και κατοχύρωση της πολιτικής ισότητας ως δικαιώματος που προπορεύεται εκείνου της ατομικής ιδιοκτησίας. Η μη εκπλήρωση των ανωτέρω, αντιθέτως, ή

Η αφαίρεση αυτού του δικαιώματος σημαίνει υποβιβασμό ενός ανθρώπου στη δουλεία, γιατί η δουλεία συνίσταται στην υποταγή στη βούληση ενός άλλου, και αυτός που δεν έχει ψήφο στην εκλογή αντιπροσώπων εμπίπτει στην περίπτωση αυτή. Επομένως, η πρόταση να αποστερηθεί οποιαδήποτε τάξη ανθρώπων των

²⁹ Βλ. Thomas Paine, [1791] «Rights of Man», ό.π., σ. 312-313 και Thomas Paine, [1795] «Dissertation on First principles of Government», ό.π., σ. 267. Έτσι και στα 1792, ο Paine θα υποστηρίξει πως στο μέτρο που αποδίδονται φόροι, θεμελιώνεται αυτομάτως το δικαίωμα του εκλέγειν, είναι όμως κρίσιμο να σημειωθεί πως, για τον ίδιο, είναι ακριβώς οι κατώτερες τάξεις εκείνες που επωμίζονται το μεγαλύτερο αναλογικά μέρος της φορολογίας: βλ. Thomas Paine, [1792] «Letter addressed to the Addressers on the late proclamation», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure Daniel Conway, τόμος III 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1895, σ. 88. Είναι χαρακτηριστικό ότι για τον ίδιο, το κατεχόμενη παράδειγμα απόλυτης δεσποτικής μοναρχίας είναι το γερμανικό, αφού σε αυτό η «αυθάδης» και «περιφρονητική» προς τους υπηκόους μοναρχική διοίκηση συνδέεται με την υπερφορολόγηση της τάξης της εργασίας: βλ. Thomas Paine, [1791] «Rights of Man», ό.π., σ. 362.

³⁰ Thomas Paine, [1792] «Letter addressed to the Addressers on the late proclamation», ό.π., σ. 89.

³¹ Βλ. Thomas Paine, [1791] «Rights of Man», ό.π., σ. 329. Πρβλ. Thomas Paine, [1792] «Rights of Man. Part Second», ό.π., σ. 510.

πολιτικών δικαιωμάτων της είναι εξίσου εγκληματική με την πρόταση κατάσχεσης της ιδιοκτησίας.³²

Η πολιτική θεώρηση του ζητήματος οδηγεί το επιχείρημα στο τέλος του, αποτυπώνοντας παράλληλα την ιστορική του διάσταση: η διασφάλιση της πολιτειακής μορφής προϋποθέτει τη λαϊκή συναίνεση, ώστε

Είναι δυνατόν να αποκλειστούν άνθρωποι από το δικαίωμα ψήφου, αλλά είναι αδύνατο να αποκλειστούν από το δικαίωμα να επαναστατήσουν ενάντια σε αυτόν τον αποκλεισμό· και όταν αφαιρούνται όλα τα άλλα δικαιώματα, το δικαίωμα της εξέγερσης καθίσταται απόλυτο.³³

Στα 1795 (*Dissertation on First principles of Government*), το λοκιανό δικαίωμα της αντίστασης εμπλουτίζεται ως εκ τούτου περαιτέρω με κοινωνικά περιεχόμενα:

Αλλά όταν η άγνοια έχει παρέλθει, και η προκατάληψη μαζί της· όταν αντιλαμβάνονται την επιβολή που έχει επιδράσει πάνω τους· όταν συλλογίζονται ότι ο καλλιεργητής και ο παραγωγός είναι τα κύρια μέσα όλου του πλούτου που υπάρχει στον κόσμο, πέρα από αυτό που παράγει αυθόρμητα η φύση· όταν αρχίσουν να αισθάνονται τη σημασία της χρησιμότητάς τους και το δικαίωμά τους ως μέλη της κοινωνίας, τότε δεν είναι πλέον δυνατό να τους κυβερνούν όπως πριν [...].³⁴

Με δεδομένη την αδιαμφισβήτητη ανισότητα της ατομικής ιδιοκτησίας, ο Paine δεν παραλείπει παράλληλα να καταδείξει την «καταπίεση» ως εσωτερική προϋπόθεσή της. Στο έργο του εισάγεται η αντίστιξη μεταξύ της ατομικής ιδιοκτησίας ως δικαιώματος που δεν προηγείται αξιολογικά εκείνου του προσώπου: το δικαίωμα της «προστασίας του προσώπου ενός ανθρώπου είναι πιο ιερό από την προστασία της ιδιοκτησίας».³⁵ Στην περίπτωση σύγκρουσης των δύο, προκρίνεται λοιπόν ρητώς και ευθέως το πρώτο, συνδέεται δε με τον –λοκιανής προέλευσης– προσδιορισμό της ιδιοκτησίας ως ικανότητας προς εργασία και αυτοσυντήρηση. Στο μέτρο που εισάγονται –σε επίπεδο συντακτικών αρχών της πολιτείας– ως όροι οργάνωσης και λειτουργίας της ίδιας της πολιτικής κοινωνίας, κριτήρια όπως η ατομική ιδιοκτησία, της οποίας οι όροι χαρακτηρίζονται από υψηλό βαθμό αυθαιρεσίας ή/και τυχειότητας, και συντείνουν στην εμπέδωση χωρισμών του κοινωνικού και πολιτικού σώματος, τότε τα εν λόγω κριτήρια, όχι μόνο επιτρέπουν την άρνησή τους, αλλά μάλλον τη δικαιώνουν.³⁶ Η κριτική αναφέρεται περαιτέρω στην απομάκρυνση της ατομικής ιδιοκτησίας από «κάθε ηθική αρχή ελευθερίας», στο μέτρο που «[...] αποδίδει δικαιώματα στην απλή ύλη, και καθιστά τον άνθρωπο το μέσο (agent) αυτής της ύλης»,³⁷ εν πολλοίς προκαταλαμβάνοντας αναπτύξεις του 19ου αιώνα, όπως για πα-

³² Thomas Paine, [1795] «Dissertation on First principles of Government», ό.π.

³³ Ό.π., σ. 267-268.

³⁴ Ό.π., σ. 268.

³⁵ Ό.π.

³⁶ Ό.π., σ. 272.

³⁷ Ό.π.

ράδειγμα την κριτική του νεαρού Marx στις ηθικές διαστάσεις της χρηματοπιστωτικής σχέσης.³⁸ Οι εν λόγω θέσεις συγκροτούν δε το υπόστρωμα επί του οποίου ο Paine θα εμβαθύνει την κριτική του σε πτυχές του σύγχρονου του αστικού κοινωνικού κόσμου.

III. Η Αστική Κοινωνία και η Κριτική της

Υιοθετώντας τη φιλελεύθερη επιχειρηματολογία ενάντια στα συντεχνιακά μονοπώλια και τις λοιπές προαστικές μορφές προνομίων (όπως για παράδειγμα τον θεσμό της πρωτογένειας), που παραμένουν στα τέλη του 18ου αιώνα ουσιώδεις όροι οργάνωσης και λειτουργίας του αγγλικού πολιτικού συστήματος, ο Paine υποστηρίζει το αίτημα κατάργησης των εν λόγω μορφών, προκαταλαμβάνοντας τη σκοπιά της κοινωνίας.³⁹ Προς τούτο, επιστρατεύονται στην ανάλυσή του οι αναπτύξεις του Adam Smith, τη στιγμή που ο ίδιος συντάσσεται με τη φιλελεύθερη κριτική του κρατικού παρεμβατισμού, συναρτώντας την ελευθερία της αγοράς με ειρηνευτικά και κοσμοπολιτικά περιεχόμενα.⁴⁰ Ο Paine δεν ταυτίζει όμως την αγορά, την οποία διακηρυκτικά υπερασπίζεται ήδη από τα πρώιμα γραπτά του, με έναν τόπο ηθικό-πρακτικών εκδηλώσεων· αναγνωρίζει πως στο εσωτερικό της δεν φέρει εγγενώς ηθικές αξίες αφού η πραγματοποίησή της έχει επιτευχθεί με μέσα που «δεν απορρέουν ευθέως από ηθικές αρχές».⁴¹ Το έργο του υπερβαίνει εν τέλει το αίτημα της απροϋπό-

³⁸ Βλ. ό.π., σ. 267. Πρβλ. Karl Marx, [1844] «Από το Βιβλίο του James Mill *Éléments d'Économie politique*», στο Karl Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840 – μια ανθολογία*, μτφ. Θ. Γκιούρας, επιμ. Θ. Γκιούρας, Θ. Νουτσόπουλος, ΚΨΜ, Αθήνα 2014, σ. 328.

³⁹ Βλ. Thomas Paine, [1791] «Rights of Man», ό.π., σ. 321-322. Πρβλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, ό.π., σ. 118.

⁴⁰ Ο Kramnick εσφαλμένα εξισώνει τις θέσεις των Joseph Priestley, Thomas Paine και Adam Smith, υποστηρίζοντας πως ο Paine μακράν απέχει από τον χαρακτηρισμό του ως «ιδεολόγου της εργατικής τάξης», αντιθέτως, αποτελεί έναν κατεξοχήν ιδεολογικό εκφραστή της αστικής τάξης· βλ. Isaac Kramnick, «Religion and Radicalism: English Political Theory in the Age of Revolution», *Political Theory* 5, 1977, σ. 512-513 και 527. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, ό.π., σ. 311-340]. Την ίδια στιγμή αποσιωπά την κριτική του Paine στο κοινωνικό ζήτημα, την οποία θα αναγνωρίζει εν μέρει αργότερα, εμμένοντας ωστόσο στην πάγια θέση του για τον Paine: βλ. Isaac Kramnick, *Republicanism and Bourgeois Radicalism*, ό.π., σ. 154, 156). Πρβλ. Michael Foot και Isaac Kramnick «Εισαγωγή», στο Michael Foot, Isaac Kramnick (επιμ.), *The Thomas Paine Reader*, Penguin Books, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1987, σ. 26-28, καθώς και την κριτική του Pocock στον Kramnick: J. G. A. Pocock, «Review of Republicanism and Bourgeois Radicalism: Political Ideology in Late Eighteenth-Century England and America, by I. Kramnick», *Eighteenth-Century Studies* 25(2), 1991, σ. 219-227. Πρβλ. John W. Seaman, «Thomas Paine: Ransom, Civil Peace, and the Natural Right to Welfare», *Political Theory* 16, 1988, σ. 140. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, ό.π., σ. 149-171]. Βλ. και Richard J. Ellis, «Radical Lockeanism in American Political Culture», ό.π., σ. 830-1.

⁴¹ Βλ. Thomas Paine, [1792] «Rights of Man. Part Second», ό.π., σ. 456. Πρβλ. William Christian, «The Moral Economics of Tom Paine», *Journal of the History of Ideas* 34, 1973, σ. 377-378. [Ανατύπωση στο Bruce Kuklick, ό.π., σ. 41-54].

θετης ελευθερίας της αγοράς, στο μέτρο που σε αυτό καταλαμβάνει ολόένα και περισσότερο χώρο το αίτημα της γενικής (σε επίπεδο πολιτείας) αντιμετώπισης του προβλήματος της ένδειας που την περίοδο εκείνη συνδέεται ευθέως και με την ραγδαία εκβιομηχάνιση της οικονομίας. Στη συζήτηση επιστρατεύεται η ιστορική εμπειρία της Βορείου Αμερικής, ως παράδειγμα λελογισμένης και προάγουσας την κοινωνική συνοχή πολιτείας, όπου

[...] οι φτωχοί δεν καταπιέζονται, οι πλούσιοι δεν είναι προνομιούχοι. Η φιλοπονία (industry) δεν συνθλίβεται από την λαμπρή σπατάλη μιας Αυλής που εξεγείρεται εις βάρος της. Οι φόροι τους είναι λίγοι, γιατί η κυβέρνησή τους είναι δίκαιη: και καθώς δεν υπάρχει τίποτα που να τους εξαθλιώνει, δεν υπάρχει τίποτα που να προκαλεί εξεγέρσεις και αναταραχές.⁴²

Κάθε κυβερνητική λειτουργία που προσανατολίζεται προς την κατεύθυνση της εισαγωγής κοινωνικών χωρισμών και διακρίσεων («μεταξύ φυλακών και παλατιών, μεταξύ φτώχειας και μεγαλοπρέπειας»), απορρίπτεται αφ' ενός ως αντιβαίνουσα στις ίδιες τις συγκροτητικές προϋποθέσεις της καλώς οργανωμένης πολιτείας, και αφ' ετέρου ως θέτουσα σε διακινδύνευση την κοινωνική συνοχή και εν τέλει την ίδια την κοινωνική αναπαραγωγή: Η συγκρότηση της αγγλικής πολιτικής σκηνής, συντηρώντας τα ιδιαίτερα συμφέροντα και συναρτώντας τα με ίδιες κρατικές λειτουργίες (φορολογική πολιτική) αποτελεί κατεξοχήν παράδειγμα τέτοιας στρεβλής πολιτειακής μορφής.⁴³ Η θεωρητικό-πολιτική έγνοια του Paine στρέφεται τότε στην τάξη της εργασίας, αναγνωρίζοντας τη θέση της: «Είναι στις βιοτεχνικές πόλεις και στα εργατικά χωριά που εκείνα τα βάρη πιέζουν περισσότερο».⁴⁴ Η κριτική μοιάζει να προκαταλαμβάνει τη σκοπιά της φτώχειας, αξιώνοντας έτσι την εμφάνιση στο προσκήνιο του αθέατου ακόμα στα τέλη του 18ου αιώνα κόσμου της σύγχρονης ένδειας:

Όταν, σε χώρες που ονομάζονται πολιτισμένες, βλέπουμε τα γηρατεία να οδηγούνται στο πτωχοκομείο και τα νιάτα στην αγχόνη, κάτι πρέπει να είναι λάθος στο σύστημα διακυβέρνησης. Φαίνεται, από την εξωτερική εμφάνιση τέτοιων χωρών, ότι όλα ήταν ευτυχία· αλλά υπάρχει κρυμμένη από το μάτι της κοινής παρατήρησης, μια μάζα αθλιότητας, που δεν έχει σχεδόν άλλη ευκαιρία, παρά να εκπνεύσει μέσα στη φτώχεια ή την ατιμία. Η εισοδός της στη ζωή σημαδεύεται με το προμήνυμα της μοίρας της· και μέχρι να διορθωθεί αυτό, είναι μάταιο να τιμωρούμε. [...] «Γιατί δεν εκτελούνται σχεδόν ποτέ άλλοι παρά μόνο οι φτωχοί; Το γεγονός είναι μια απόδειξη, μεταξύ άλλων, της αθλιότητας της κατάστασής τους. Μεγαλωμένοι χωρίς ηθική και ριγμένοι στον κόσμο χωρίς προοπτική, είναι η εκτεθειμένη θυσία της φαυλότητας και της νομικής βαρβαρότητας».⁴⁵

Η επανόρθωση της εν λόγω συνθήκης περιλαμβάνεται κανονιστικά στους σκοπούς της κυβέρνησης, με το παράδειγμα της επαναστατικής Γαλλίας να κατανοείται ως

⁴² Thomas Paine, ό.π., σ. 410.

⁴³ Βλ. ό.π., σ. 448, 468, 471.

⁴⁴ Ό.π., σ. 469.

⁴⁵ Ό.π., σ. 461-462.

προνομιακός τόπος πραγμάτωσης της εν λόγω ιστορικής δυνατότητας. Ο εξορθολογισμός της φορολογικής πολιτικής συγκροτεί σημείο εκκίνησης για ένα πρόγραμμα κοινωνικής πολιτικής, προϋποθέτει δε πρωτίστως την αναμόρφωση της κρατικής σφαίρας στην κατεύθυνση κοσμοπολιτικών περιεχομένων στο εξωτερικό και ηθικοπρακτικών αιτημάτων στο εσωτερικό. Η συναφής αξιολογία εκτείνεται στο πεδίο της οικονομικής πολιτικής στην κατεύθυνση της αναστοχαστικής κριτικής της, στο μέτρο που το «δημόσιο χρήμα» προσδιορίζεται όχι απλώς ως προϊόν του πλούτου, αλλά της σκληρής εργασίας και της ένδειας, ακόμα και εκείνου του μέρους της κοινωνίας που βρίσκεται στα όρια της κοινωνικής αναπαραγωγής. Η κατηγορία των δημοσίων εσόδων, ως προερχόμενων από τις ανωτέρω πηγές, εισάγει ως εκ τούτου το ζήτημα της προέλευσης του πλούτου στη συζήτηση περί της σχέσης κοινωνίας-πολιτείας, με την τελευταία να επιφορτίζεται με την αναγκαιότητα διασφάλισης των όρων αναπαραγωγής της πρώτης.⁴⁶

Σε αυτό το πλαίσιο, υποστηρίζεται πως η ένδεια αποτελεί κανονιστικά αντικείμενο σχεδιασμένης κρατικής ρύθμισης κατά τρόπο ώστε η «θεραπεία» να είναι σχεδόν απόλυτη και οι εξαιρέσεις συμπτωματικές και τυχαίες.⁴⁷ Στο πλαίσιο δε αυτής της θεώρησης, η κρατική κοινωνική πολιτική δεν αντιστοιχεί στην τάξη της φιλανθρωπίας, αλλά του δικαιώματος. Πλάι στα ατομικά και πολιτικά δικαιώματα, ο Paine εισηγείται το αίτημα της θεσμικής διασφάλισης κοινωνικών δικαιωμάτων, στη βάση της ισότητας των πολιτών, που εξισορροπεί σε γενικό επίπεδο την υλικότητα της ανισότητας των ιδιαίτερων όρων του βίου.⁴⁸ Η διασφάλιση της προστασίας της εργασίας εγγράφεται στους οργανικούς σκοπούς της πολιτείας, και δη στο μέτρο που αναγνωρίζονται ως τέτοιες οι προϋποθέσεις της ιστορικά εμπεδωμένης υλικής ανισότητας: η ανεπάρκεια των μέσων αναπαραγωγής της εργασίας οφείλεται στην δυσανάλογη διανομή του παραγόμενου προϊόντος ή, με τα λόγια του Paine, στο γεγονός ότι οι μισθοί της εργασίας υπολείπονται των κερδών της ιδιοκτησίας.⁴⁹

[...] διότι, αν εξετάσουμε την υπόθεση λεπτομερώς, θα διαπιστωθεί ότι η συσσώρευση προσωπικής περιουσίας είναι, σε πολλές περιπτώσεις, το αποτέλεσμα της

⁴⁶ Βλ. Αγγελική Παπαθανασίου, *ό.π.*, σ. 221-222.

⁴⁷ Βλ. Thomas Paine, *ό.π.*, σ. 485-487, 490. Σύμφωνα με τον Αγγελίδη, οι αντινομικές σχέσεις που αναπτύσσονται στην ιστορική πορεία της αστικής κοινωνίας είναι κεντρικής σημασίας για τη νεότερη πολιτική θεωρία ήδη από τον Hobbes, ο οποίος απορρίπτει ένα μη δεσμευτικό σύστημα πρόνοιας που στηρίζεται στην ιδιωτική φιλανθρωπία, υποστηρίζοντας ότι είναι αναγκαίο να αναλάβει τις λειτουργίες της πρόνοιας ο κυρίαρχος: βλ. Μανόλης Αγγελίδης, *Κοινωνική απορρύθμιση και δημοκρατία*, *ό.π.*, σ. 50. Πρβλ. Thomas Hobbes, [1651] *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μιας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής Κοινότητας*, μτφ. Γ. Πασχαλίδης, Α. Μεταξόπουλος, Γνώση, Αθήνα 2000, σ. 403.

⁴⁸ Βλ. Thomas Paine, *ό.π.*, σ. 488-493. Πρβλ. Karen Ford, *ό.π.*, σ. 24-5, όπου σημειώνεται ότι η αρχή της ισότητας συγκροτεί, στη θεωρία του Paine, τη βάση για την κριτική των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων, χωρίς ωστόσο να θεμελιώνει εξισωτικά αιτήματα, αφού ο ίδιος δεν ενδιαφέρεται να θεμελιώσει μια αυστηρή υλική ισότητα, αλλά μόνο ισότητα δικαιωμάτων, μία θέση που εν μέρει παραγνωρίζει τις υλικό-πρακτικές μέριμνες του ίδιου του Paine.

⁴⁹ Βλ. Thomas Paine, *ό.π.*, σ. 492.

πολύ μικρής πληρωμής για την εργασία που την παρήγαγε· η συνέπεια του οποίου είναι ότι το εργατικό χέρι χάνεται στα γεράματα και ο εργοδότης αφθονεί σε ευημερία.⁵⁰

Στο μέτρο αυτό, η κριτική εισηγείται την –με όρους επανόρθωσης– εισαγωγή μέτρων κοινωνικής πολιτικής, στα οποία συγκαταλέγεται η φορολόγηση της «πολυτέλειας», με την έννοια να γνωρίζει μια μετατόπιση: παρά τα φαινόμενα, η πραγματική πολυτέλεια συνίσταται στα μέσα παραγωγής.⁵¹

Στην πραγματεία του *Αγροτική Δικαιοσύνη*, γραμμένη τον χειμώνα του 1795-1796 και δημοσιευμένο το 1797 –εν μέρει ως απάντηση στον πολιτικό και θεωρητικό αντίπαλό του Watson, επίσκοπο του Llandaff⁵²– η κριτική του Paine οδηγείται στις ακρότατες συνέπειές της. Οι Conway και Claeys υποστηρίζουν αμφότεροι ότι το έργο επηρεάζεται από την άνοδο του σοσιαλισμού στη Γαλλία και δη των πιο ριζοσπαστικών εκδοχών του (βλ. F. N. Babeuf) και ειδικότερα από την κριτική στο ιδιοκτησιακό εκλογικό κριτήριο και βέβαια στο πρόβλημα της ένδειας που παραμένει στη Γαλλία άλυτο.⁵³ Εδώ επιχειρείται μια αναστοχαστική κριτική της ιστορικής θεμελίωσης υλικής ανισότητας και προς τούτο επιστρατεύεται το σχήμα της διπλής υπόστασης της

⁵⁰ Thomas Paine, [1797] «Agrarian Justice», *The writings of Thomas Paine*, επιμ. Moncure Daniel Conway, τόμος III 1779-1792, The Knickerbocker Press, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 1895, σ. 340. Για τον Seaman, η εν λόγω επιχειρηματολογία απηχεί τον ισχυρισμό του Locke ότι η φυσική ιδιοκτησία ενός ατόμου στην εργασία του, του αποδίδει και δικαιώματα στο τελικό προϊόν και συνεπώς, η όποια δυσαναλογία μεταξύ του μισθού της εργασίας και των κερδών που αυτή παράγει αποτελεί κατεξοχήν απόδειξη ότι η ιδιοκτησία του εργάτη στην εργασία του έχει παραβιαστεί: βλ. John W. Seaman, «Thomas Paine: Ransom, Civil Peace, and the Natural Right to Welfare», ό.π., σ. 132. Σχετικά με τον βαθμό ενσωμάτωσης της λοκιανής θεώρησης της ιδιοκτησίας στην *Αγροτική Δικαιοσύνη* βλ. Robert Lamb, «Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights», *The Review of Politics* 72(3), 2010, σ. 483-511 και Robert Lamb, *Thomas Paine and the idea of human rights*, ό.π., σ.: 111-151.

⁵¹ Βλ. Thomas Paine, [1792] «Rights of Man. Part Second», ό.π., σ. 496.

⁵² Βλ. το κήρυγμα του Watson υπό τον τίτλο «Η Σοφία και η Καλοσύνη του Θεού, καθώς έπλασε πλούσιους και φτωχούς· με ένα Παράρτημα, που περιέχει προβληματισμούς για την παρούσα κατάσταση της Αγγλίας και της Γαλλίας» (1785) και το έργο του *Μια απολογία για τη Βίβλο* που δημοσιεύτηκε ως απάντηση στο δεύτερο μέρος της *Εποχής του Λόγου* (1796): βλ. Thomas Paine, ό.π., σ. 327.

⁵³ Βλ. Thomas Paine, [1797] «Agrarian Justice», ό.π., σ. 323. Πρβλ. Moncure Daniel Conway, ό.π., σ. 1230. Για τον Claeys, ο Paine αναμφίβολα εμπνέεται από τις απόψεις του Γάλλου κομμουνιστή Gracchus Babeuf, οι οποίες έγιναν ευρέως γνωστές μετά την αποτυχημένη συνωμοσία του το 1795-96, και οι οποίες συνέβαλαν στην εδραίωση της πεποίθησης του πρώτου αναφορικά με την προέλευση της ένδειας: τα αίτια της έπρεπε να αναζητηθούν μάλλον στους ανεπαρκείς μισθούς και στην οικονομική καταπίεση στην οποία συμμετείχαν όλοι οι εργοδότες, όχι απλώς διεφθαρμένα δικαστήρια και αριστοκράτες, και λιγότερο στη βαριά φορολογία στην οποία εστίαζε ο ίδιος σε προηγούμενα γραπτά. Σύμφωνα με τον Claeys, η εν λόγω μετατόπιση συμβάλλει στην αυξανόμενη ανησυχία των κυρίαρχων τάξεων για τις εργατικές τάξεις γενικά και πλέον όχι μόνο για τους ενδεείς: βλ. Gregory Claeys, ό.π., σ. 259.

ιδιοκτησίας: από τη μία αναγνωρίζεται η ιδιοκτησία στη «φυσική» της διάσταση και από την άλλη γίνεται λόγος περί «τεχνητής» ή «αποκτηθείσας» ιδιοκτησίας, που θεμελιώνεται στην ανθρώπινη επινόηση και η οποία αποκλείει την ισότητα. Εκείνο που ενδιαφέρει όμως την κριτική για τη θεμελίωση του επιχειρηματός της – η οποία σαφώς ανατρέχει εκ νέου στη φυσικοδικαιική παράδοση – είναι το πρώτο είδος ιδιοκτησίας το οποίο ακριβώς στη βάση της ισότητας θεμελιώνει, σε επίπεδο πολιτείας, την άνευ όρων ισότητα των πολιτικών δικαιωμάτων (και δη του εκλογικού δικαιώματος): «[...] ακόμα κι αν αυτό το δικαίωμα (της ψήφου) ήταν εγγενές στην ιδιοκτησία, το οποίο αρνούμαι», σημειώνει ο Paine, «το δικαίωμα ψήφου θα εξακολουθούσε να ανήκει σε όλους εξίσου, επειδή, όπως είπα, όλα τα άτομα έχουν νόμιμα δικαιώματα από τη γέννησή τους σε ένα συγκεκριμένο είδος ιδιοκτησίας».⁵⁴

Η κριτική του γαλλικού Συντάγματος στη βάση της εισαγωγής κοινωνικών χωρισμών στο πολιτικό πεδίο, εισάγει στη συζήτηση την εννοιολόγηση του εκλογικού δικαιώματος ως αυταξίας και επιτρέπει συναφώς την κριτική στο πολιτειακό έλλειμμα διασφάλισης των όρων αναπαραγωγής της ίδιας της πολιτείας. Η διμέτωπη επίθεση στο δημοκρατικό συνταγματικό κεκτημένο, τόσο από την πλευρά δυνάμεων της παλινόρθωσης, όσο και από το αντίθετο πολιτικό άκρο της *Συνωμοσίας των Ίσων*, θέτει επί τάπητος την απαρέγκλιτη προϋπόθεση θέσμιση του καθολικού εκλογικού δικαιώματος ως ουσιώδους θεμελίου και της πολιτείας και της ασφάλειάς της. Στο ίδιο πλαίσιο, η κριτική απερίφραστα εναντιώνεται στην ιδέα της φυσικότητας της φτώχειας και του πλούτου, υποστηρίζοντας περαιτέρω ότι μάλλον μένουν ανολοκλήρωτα τα αιτήματα της διαφωτιστικής θεωρίας:

Από τη μία, ο θεατής θαμπώνεται από τις λαμπρές εμφανίσεις· από την άλλη, συγκλονίζεται από τις ακρότητες της αθλιότητας· αμφότερα τα έχει οικοδομήσει. [...] Το τραχύ πρόσωπο της κοινωνίας, διαμορφωμένο από τα άκρα της ευμάρειας και της ανέχειας, αποδεικνύει ότι έχει διαπραχθεί επ' αυτής κάποια εξαιρετική βία και καλεί τη δικαιοσύνη για επανόρθωση. Η μεγάλη μάζα των φτωχών σε όλες τις χώρες έχει γίνει μια κληρονομική φυλή και είναι σχεδόν αδύνατο για τους

Περαιτέρω, ο Claeys υποστηρίζει ότι μια ιδέα κοινωνικής υποχρέωσης απέναντι στους φτωχούς, των οποίων η θέση είχε επιδεινωθεί σταθερά στη Γαλλία του 18ου αιώνα, συμπεριλαμβανομένης της αναγνώρισης ενός βασικού δικαιώματος στην εργασία, τέθηκε στο προσκήνιο στους κόλπους της Επανάστασης, σημειώνοντας την έμφαση των Ιακωβίνων στο δικαίωμα στην επιβίωση (*le droit à la subsistence*) και δη του Ροβεσπιέρου στο δικαίωμα στην εργασία, εγγράφει δε τις προτάσεις κοινωνικής πολιτικής του Paine στο πλαίσιο αυτό: βλ. Gregory Claeys, «Paine's Rights Reconsidered», στο Scott Cleary και Ivy Linton Stabell, *ό.π.*, σ. 100.

⁵⁴ Thomas Paine, *ό.π.*, σ. 325. Ο Lamb θεωρεί ως συνέπεια της υπεράσπισης του δικαιώματος της ζωής το δικαίωμα της αναπαραγωγής της, συνδέοντας το με την ιδέα της προοδευτικής ιστορικής κίνησης. Για τον Lamb, στη θεωρία του Paine υπονοείται ότι τα άτομα πρέπει να απολαμβάνουν πρωτίστως, ένα απαραβίαστο δικαίωμα στη ζωή ή στην αυτοσυντήρηση ή, πιο συγκεκριμένα, «ένα δικαίωμα στους πόρους που είναι απαραίτητοι για τη διατήρηση της ζωής» και το οποίο τίθεται ως προϋπόθεση για όλα τα παρεπόμενα δικαιώματα (πολιτικής) φύσης: βλ. Robert Lamb, «Liberty, Equality, and the Boundaries of Ownership: Thomas Paine's Theory of Property Rights», *ό.π.*, σ. 492.

ιδίους να βγουν από αυτή την κατάσταση. Θα πρέπει επίσης να παρατηρηθεί ότι αυτή η μάζα αυξάνεται σε όλες τις χώρες που καλούνται πολιτισμένες.⁵⁵

Η θεραπεία των δεινών του πολιτισμού αναφέρεται σε μία δέσμη κανονιστικών αρχών οι οποίες τοποθετούνται στον αντίποδα της ιστορικής εμπειρίας της ακραίας επιδείνωσης της θέσης του γενικού πληθυσμού στην πορεία αυτής της εξέλιξης. Η κοινή στους ριζοσπαστικούς κύκλους της εποχής ιδέα περί πρωταρχικής κοινοκτημοσύνης της γης (Πρβλ. Locke), θεμελιώνοντας αφ' ενός την απόρριψη φεουδαλικών και αριστοκρατικών γαιοκτητικών αξιώσεων, και αφ' ετέρου, το γενικευμένο αστικό ιδιοκτησιακό δικαίωμα, αποτελεί τη βάση και της θεώρησης του Paine. Ο Paine παρακολουθεί κατ' εξακολούθηση τη λοκιανή επιχειρηματολογία περί εργασίας, ωθώντας τη στις ακρότατες συνέπειές της: η απόδοση ενός μεριδίου (ground-rent) από τον ιδιοκτήτη προς την κοινότητα προσδιορίζεται ως οφειλή προς την κοινωνία έναντι της γης την οποία η έγγειος ιδιοκτησία κατέχει, η αξιοποίηση της οποίας πραγματοποιείται με γνώμονα ακριβώς αυτήν την απουσία ατομικής ιδιοκτησίας.⁵⁶ Η θέση του θεμελιώνεται κανονιστικά ανατρέχοντας σε μια επιχειρηματολογία ρουσσωικού τύπου: «Αρχικά δεν θα μπορούσε να υπάρχει κάτι τέτοιο όπως η γαιοκτησία. Ο άνθρωπος δεν έφτιαξε τη γη και, παρόλο που είχε φυσικό δικαίωμα να την καταλάβει, δεν είχε δικαίωμα να τοποθετήσει ως ιδιοκτησία του κανένα μέρος της στο διηνεκές».⁵⁷ Η κοινωνική και πολιτική κριτική του Paine απηχεί ως εκ τούτου πτυχές της ρουσσωικής κριτικής της ιδιοκτησίας, όπως αποτυπώνεται στον *Λόγο περί Ανισότητας*, προκαταλαμβάνει δε στοιχειωδώς τις μαρξικές αναπτύξεις περί πρωταρχικής συσσώρευσης.⁵⁸

Στο έργο του Paine, ρητώς αναγνωρίζεται πως στους κόλπους της πολιτικής κοινωνίας δεν θεμελιώνεται κανένα δικαίωμα κοινοκτημοσύνης στη γη, αντιθέτως, και με δεδομένη την «εμπέδωση του συστήματος» (της ιδιοκτησίας), η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί κεκτημένο είτε εκείνων που προσέθεσαν αξία δια της εργασίας ή εκείνων που κληρονόμησαν ή αγόρασαν τη γη.⁵⁹ Στο σημείο αυτό εντοπίζει κανείς και τα όρια της φυσικοδικαϊκής παράδοσης στο εγχείρημα της κριτικής της ατομικής ιδιοκτησίας: ο Paine ρητώς και αδιακρίτως υπερασπίζεται «εξίσου το δικαίωμα του κατόχου στο μέρος που είναι δικό του».⁶⁰ Η αντινομία μεταξύ ιδιοκτησίας και μη-ιδιοκτησίας συγκροτείται ως γενική και ουσιώδης: παρά τον εν γένει προοδευτικό της

⁵⁵ Thomas Paine, *ό.π.*, σ. 328, 339.

⁵⁶ Πρβλ. Gregory Claeys, «Paine's Agrarian Justice (1796) and the Secularisation of Natural Jurisprudence», *ό.π.*, σ. 21.

⁵⁷ Thomas Paine, *ό.π.*, σ. 330. [Πλάγια στο πρωτότυπο].

⁵⁸ Βλ. Thomas Paine, [1792] «Rights of Man. Part Second», *ό.π.*, σ. 411 και [1795] «Dissertation on First principles of Government», *ό.π.*, σ. 270-271. Πρβλ. Jean-Jacques Rousseau, *Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους*, μτφ. Μ. Αλεξίου-Καναγκίνη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2006, σ. 113 και Karl Marx, [1867] *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, μτφ. Θ. Γκιούρας, επιμ. Θ. Γκιούρας, Θ. Νουτσόπουλος, Δ. Γράβαρης, ΚΨΜ, Αθήνα 2016.

⁵⁹ Thomas Paine, [1797] «Agrarian Justice», *ό.π.*, σ. 331.

⁶⁰ *Ό.π.*

χαρακτήρα, η έγγειος ιδιοκτησία «έχει παραγάγει το μεγαλύτερο κακό»: «Έχει αποστερήσει από περισσότερους από τους μισούς κατοίκους κάθε έθνους από τη φυσική τους κληρονομιά, χωρίς να τους παρέχει, όπως θα έπρεπε, μια αποζημίωση για αυτήν την απώλεια, και έτσι έχει δημιουργήσει ένα είδος φτώχειας και εξαθλίωσης που δεν υπήρχε πριν».⁶¹ Αυτός ο τύπος κριτικής βρίσκει την πλήρη έκφρασή του στον 19^ο αιώνα,⁶² ενώ στις προϋποθέσεις του συγκαταλέγεται η κατανόηση της θεμελίωσης των δικαιών της ένδειας υπό τη μορφή του δικαιώματος στον αντίποδα προαστικών μορφών πρόνοιας (φιланθρωπία):

Συνηγορώντας υπέρ της υπόθεσης των ατόμων που κατ' αυτόν τον τρόπο βρέθηκαν αποστερημένοι, [υποστηρίζω ότι] είναι δικαίωμα και όχι φιланθρωπία αυτό το οποίο αιτούμαι. Είναι όμως δικαίωμα εκείνου του είδους που, ενώ αρχικώς αγνοήθηκε, δεν θα μπορούσε έπειτα να έχει καταστεί αντικείμενο διεκδίκησης έως ότου ο ουρανός άνοιξε το δρόμο με μια επανάσταση στο σύστημα της κυβέρνησης.⁶³

Η ιστορική στρέβλωση της ιδιοκτησιακής «κλοπής», με τη συνδρομή του «αγροτικού νόμου του σπαθιού», της βίας, θεραπεύεται, προϊόντος του, διαμεσολαβημένου από τις επαναστατικές κατακτήσεις, ιστορικού χρόνου: η ατομική ιδιοκτησία καταφάσκεται ως κοινωνική αξία, εισάγονται ωστόσο όρια τα οποία διασφαλίζουν τη – δια της θεσμικής ρύθμισης – γενική ευημερία. Ο λόγος για κρατικό προϋπολογισμό στη βάση των αναπτύξεων της κλασικής πολιτικής οικονομίας και διοχέτευση των δημοσίων πόρων στην κάλυψη των αναγκών της κοινωνίας. Τα συμπεράσματα της «πολιτικής οικονομίας» του Paine φαίνεται όμως να υιοθετούν τη σκοπιά της ένδειας:

Δεν είναι φιланθρωπία, αλλά δικαίωμα, όχι γενναιοδωρία (bounty) αλλά δικαιοσύνη, αυτό υπέρ του οποίου αιτούμαι. Η σημερινή κατάσταση του πολιτισμού είναι τόσο απεχθής όσο και άδικη. Είναι εντελώς το αντίθετο από αυτό που θα έπρεπε να είναι, και είναι απαραίτητο να γίνει μια επανάσταση σε αυτό. Η αντίθεση ευμάρειας και αθλιότητας που διαρκώς συναντιούνται και προσβάλλουν το μάτι, είναι σαν νεκρά και ζωντανά σώματα αλυσσοδεμένα μεταξύ τους. Αν και νοιάζομαι τόσο λίγο για τα πλούτη, όσο κάθε άνθρωπος, είμαι φίλος των ιδιών

⁶¹ Ό.π. Πρβλ. Richard J. Ellis, («Radical Lockeanism in American Political Culture», ό.π., σ. 829-830.

⁶² Βλ. Karl Marx, [1842] «Συζητήσεις για το νόμο περί υλοκλοπής. [Από έναν Ρηνανό]», στο Karl Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840 – μια ανθολογία*, ό.π. Πρβλ. Θωμάς Νουτσόπουλος, *Η φιλοσοφία ως ανταποκριτής. Ο νεαρός Marx και τα όρια της πολιτικής θεωρίας 1842-1843*, ΚΨΜ, Αθήνα 2019, σ. 113-148. Ας σημειωθεί πως, σε αντίθεση με την κριτική του στον Burke ως συντηρητικό απολογητή των κυρίαρχων τάξεων, η αναφορά του Marx στον Paine αποτιμά θετικά την επίδραση του τελευταίου ως συγγραφέα των *Δικαιωμάτων του Ανθρώπου*, έργο το οποίο, δεδομένης της αγγλικής (όχι μόνο) αντίδρασης «δεν προκαλεί έκπληξη» ότι «καιγόταν δημοσίως σε αυτή την ελεύθερη και ευλογημένη χώρα»: βλ. Karl Marx, «The state of Europe», *The New York Daily Tribune*, 9 Αυγούστου 1854, τ. XIV, αρ. 4152, σ. 6.

⁶³ Thomas Paine, ό.π.

γιατί είναι ικανά για καλό. Δεν με νοιάζει πόσο εύποροι μπορεί να είναι μερικοί, υπό την προϋπόθεση ότι κανένας δεν είναι εξαθλιωμένος ως συνέπεια αυτού.⁶⁴

Στη βάση αυτής της κατανόησης βρίσκεται η ιδέα της κοινωνικής προέλευσης και θεμελίωσης της ατομικής ιδιοκτησίας που στο έργο στοχαστών του αιώνα που ακολουθεί θα συνδεθεί ακριβώς με τη θεώρηση της εργασίας ως κοινωνικής συνεργασίας:

Διαχωρίστε ένα άτομο από την κοινωνία, και δώστε του ένα νησί ή μια ήπειρο να κατέχει, και δεν μπορεί να αποκτήσει ατομική ιδιοκτησία. Δεν μπορεί να είναι πλούσιος· «Επομένως, όλη η συσσώρευση προσωπικής περιουσίας, πέρα από αυτά που παράγουν τα ίδια τα χέρια ενός ανθρώπου, προέρχεται από τη ζωή στην κοινωνία· και οφείλει αυτός [να επιστρέφει], στη βάση κάθε αρχής της δικαιοσύνης, της ευγνωμοσύνης και του πολιτισμού, ένα μέρος αυτής της συσσώρευσης πίσω στην κοινωνία από όπου προήλθε το όλο.⁶⁵

Η ίδια η κοινωνία προσδιορίζεται εδώ ως θεματοφύλακας του κοινού ταμείου και επιφορτίζεται με το πολιτικό καθήκον της διασφάλισης μιας δέσμης κοινωνικών δικαιωμάτων. Έχοντας καταδείξει τα όρια της –άδικης ως προς τις «αρχές» και «φρικαλέας» ως προς τις συνέπειές της– της «πολιτισμένης» συνθήκης, που ως τέτοια «κάνει τους κατόχους ιδιοκτησίας να τρέμουν κάθε ιδέα μιας επανάστασης», η κριτική εισηγείται τη διαμόρφωση μιας μετεπαναστατικής πολιτικής κοινωνίας η οποία θα εξαιρεί από τους κόλπους της κάθε όρο διακινδύνευσης της συνοχής της, υπερβαίνοντας προς τον σκοπό αυτό τους χωρισμούς του προαστικού κόσμου:

Το δεισιδαίμον δέος, η υποδουλωτική ευλάβεια, που προηγουμένως περιέβαλε την ευημερία, υποχωρεί σε όλες τις χώρες και αφήνει τον κάτοχο της ιδιοκτησίας στον σπασμό των ατυχημάτων. Όταν ο πλούτος και το μεγαλείο, αντί να συναρπάζουν το πλήθος, διεγείρουν συναισθήματα αηδίας· όταν, αντί να προκαλεί θαυμασμό, θεωρείται ως προσβολή κατά της αθλιότητας· όταν η επιδεικτική εμφάνιση που κάνει χρησιμεύει για να αμφισβητήσει το δικαίωμά του, η υπόθεση της ιδιοκτησίας καθίσταται κρίσιμη και μόνο σε ένα σύστημα δικαιοσύνης ο κάτοχος μπορεί να αναλογιστεί την ασφάλεια.⁶⁶

Έχει υποστηριχθεί ότι μεταξύ των επαναστατικών ιδεών που αναδύονται κατά τη διάρκεια του εμφυλίου πολέμου στην Αγγλία και της θεώρησης του Paine εντοπίζονται κοινά στοιχεία, τα οποία, προϊούσης της ιστορικής εξέλιξης, αποκρυσταλλώνονται σε κοινωνικά και πολιτικά αιτήματα τον αιώνα που ακολουθεί.⁶⁷ Έχοντας πλέον

⁶⁴ Ό.π., σ. 337.

⁶⁵ Ό.π., σ. 340.

⁶⁶ Ό.π., σ. 341.

⁶⁷ Βλ. Ενδεικτικά Gregory Claeys, *Thomas Paine: social and political thought*, ό.π.· Norbert J. Gossman, «The Origins of Modern British Radicalism: The Case for the Eighteenth Century», *Newsletter: European Labor and Working Class History* 7, 1975, σ. 19-23· Christopher Hill, ό.π.· E. P. Thompson, ό.π.· Arthur Sheps, ό.π., σ. 26-7.

ο ριζοσπαστικός λόγος συνδέσει, στα τέλη του 18ου αιώνα, το ζήτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης με εκείνο της συνταγματικής μεταρρύθμισης, παρακολουθεί την σταδιακή ανάδυση μιας συλλογικής συνείδησης στους κόλπους της εργατικής τάξης, που στο πέρασμα του χρόνου θα συγκροτηθεί υπό τη μορφή εργατικών ενώσεων στις δύο πλευρές του Ατλαντικού. Στα μέσα του αιώνα, η Ευρώπη θα συγκλονιστεί εκ νέου, κι όμως παροδικά, από τις πρώτες επαναστάσεις στις οποίες η ίδια αυτή τάξη πρωτοστατεί ως τέτοια, φέροντας στη φαρέτρα της, μεταξύ άλλων, τα αιτήματα της κοινωνικό-πολιτικής θεώρησης του Paine, και μαθαίνοντας πως η προστασία των δικαιών της μπορεί να κατακτάται διαρκώς και εκ νέου στο εσωτερικό μιας ιστορικά εμπεδωμένης «αντινομίας», εκείνης μεταξύ των «δικαίων» του εαυτού της και των «δικαίων» του κεφαλαίου που τη θέτει σε κίνηση εκμεταλλευόμενό τη, άλλως ειπείν, ως «δικαίωμα ενάντια σε δικαίωμα»· για να κατανοήσει εν τέλει ότι ανάμεσα σε δύο ίσα δικαιώματα αποφασίζει η βία».⁶⁸

⁶⁸ Βλ. Karl Marx, [1867] *Το Κεφάλαιο*, ό.π., σ. σ. 206.



Thomas_Paine, 1792 (Από τον Laurent Dabos)

Σελιδοποίηση: Πελαγία Τσακίρακη

