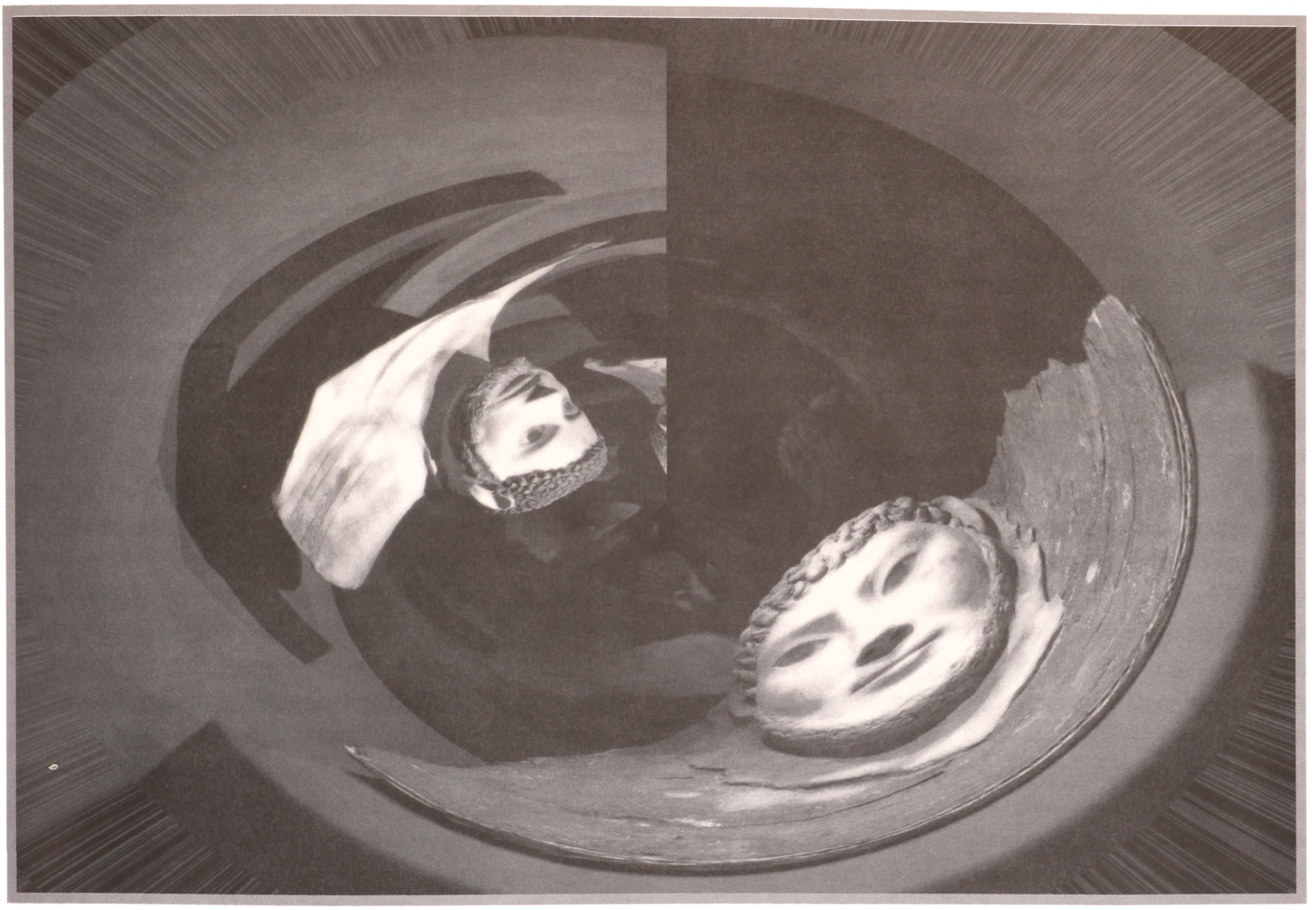
ΚΟΝΔΥΛΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ.
Η ΔΙΑΜΑΧΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΣΧΕΤΙΚΙΣΜΟ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ[1]

Δημητρης Καρυδας, Γιωργος Φαρακλας



Μία κοινή συνθήκη, δύο αντίθετες επιλογές

Όταν τα πολιτικά διακυβεύματα της φιλοσοφίας καταλήγουν να τρέφουν τον δημόσιο διάλογο, έχουμε την αίσθηση μιας αναγκαιότητας του φιλοσοφικού αναστοχασμού. Αυτό συνέβη με τον Παναγιώτη Κονδύλη (1943-1998) και τον Κοσμά Ψυχοπαίδη (1944-2004), τους δύο επιφανέστερους φιλοσόφους της γενιάς τους, των οποίων η παρουσία εντός της ελληνικής πραγματικότητας δείχνει ότι η φιλοσοφία μπορεί να παίξει το δημόσιο ρόλο τον οποίο επιθυμεί.

Όμως η πνευματική ατμόσφαιρα μέσα στην οποία διαμορφώθηκαν, στις αρχές του 1960, ήταν ιδεολογικά τόσο βεβαρυμμένη, ώστε δεν ετίθετο τέτοιο ζήτημα. Οι ελεύθερα σκεπτόμενοι εκπατρίζονταν αναγκαστικά. Ο ηλικιακά μεγαλύτερος Πουλαντζάς και η πλειοψηφία των διανοουμένων μέχρι και τη δεκαετία του 1980 πήγαιναν στη Γαλλία. Αυτοί οι δύο, αντίθετα, πήγαν στη Γερμανία. Η γενιά τους, για να επανακτήσει επαφή με την ευρωπαϊκή σκέψη μετά από μία μεγάλη παρένθεση (δικτατορία του Μεταξά, κατοχή, εμφύλιος), έπρεπε να διαφοροποιηθεί από μία αριστερά γαντζωμένη στην ορθοδοξία της λόγω ήττας και απομόνωσης. Για να

Ο Δημήτρης Καρύδας είναι εταίρος του Ινστιτούτου Κριτικής Θεωρίας του Βερολίνου.

Ο Γιώργος Φαράκλας διδάσκει πολιτική φιλοσοφία στο Τμήμα Πολιτικής Επιστημής και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστήμιου. Πρόσφατα κυκλοφόρησε από τις εκδόσεις Εστία το βιβλίο του Νόημα και κυριαρχία.

βγουν από τον κλοιό αυτό, οι αντιδογματικοί θα στραφούν προς τον επιστημονισμό –θετικιστικό, διαψευσιοκρατικό, ιστορικιστικό ή σχετικιστικό– επικαλούμενοι συχνά την αλτουσεριανή αυθεντία. Ο Κονδύλης και ο Ψυχοπαίδης αντέδρασαν διαφορετικά: Η βασική τους θεματολογία υπήρξε η σχέση της θεωρίας με το κοινωνικό (η πολιτική φόρτιση των μεταφυσικών εννοιών, η σχέση ανάμεσα στη θεωρία και την πολιτική), ενώ και οι δύο επικαλούνταν τον Διαφωτισμό. Π.χ., όταν θα παρέμβουν στη συζήτηση γύρω από τον μεταμοντερνισμό, η οποία είχε εδώ μεγαλύτερη διάρκεια και απήχηση απ ό,τι στη Γαλλία, θα τον συσχετίσουν και οι δύο με την κρίση των κοινωνικών συνθηκών της νεωτερικότητας. Γενικώς, η αξιολογική συγκρότηση της κοινωνίας και του λόγου θα είναι το πεδίο στο οποίο θα παραγάγουν πρωτότυπο έργο και ο ένας και ο άλλος. Σημείο διαφωνίας τους υπήρξε η δυνατότητα ή μη θεμελίωσης ορθολογικών ρυθμιστικών κανόνων· σ' αυτό το σημείο θα επικεντρωνόταν η νεοελληνική φιλοσοφική συζήτηση.

Ο Ψυχοπαίδης είναι ένας μαρξιστής προσανατολισμένος στην κλασική γερμανική φιλοσοφία. Σε αυτήν οφείλει τον κανονιστικό ορισμό του λόγου και τα εργαλεία εξέτασης της ιστορίας της φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της θεμελίωσης του κοινωνικού. Επηρεασμένος από τον Horkheimer και τον Adorno κατά τη διάρκεια των σπουδών του στη Φραγκφούρτη, γύρω στο 1968, αρνείται την απαισιοδοξία τους: Ο λόγος μπορεί να υπερβεί τη «διαλεκτική» του. Πολιτικά ενεργός ενάντια στη Δικτατορία, θα εξακολουθήσει να είναι ακόμα και μετά την επιστροφή του, καθώς θα εργαστεί για τον εκδημοκρατισμό του Πανεπιστημίου, σημαδεύοντας μία μεγάλη ομάδα συνεργατών. Ο Κονδύλης, από τη μεριά του, αρνείται κάθε στράτευση. Πρώην τροτσκιστής, έχοντας συνείδηση της σοβιετικής πραγματικότητας και των αδιεξόδων της αριστερής αντιπολίτευσης, γίνεται σκεπτικός απέναντι σε κάθε κανονιστικότητα: Όλοι οι σχεδιασμοί απελευθέρωσης υποκρύπτουν βούληση για κυριαρχία. Στις απαρχές της δεκαετίας του '70, σπουδάζει στη Χαϊδελβέργη κοντά στον Gadamer, στον Heinrich και τον Koselleck. Στη συνέχεια, ζει μεταξύ Γερμανίας και Ελλάδος, όπου και δημοσιεύει μεταφράσεις μεγάλων έργων της νεωτερικής σκέψης στις φιλοσοφικές σειρές που διευθύνει. Η απαισιόδοξη ανθρωπολογία του προσελκύει τους απογοητευμένους της επανάστασης: Αφού αυτή απέτυχε, η ιστορία επαναλαμβάνει ανεντελώς τις σχέσεις κυριαρχίας και δουλείας.

Ωστόσο, η απογοήτευση των ελπίδων της δεκαετίας του 1960 έφερε πρώτα πάλι σε επικαιρότητα τη σκέψη των απογοητευμένων της Γαλλικής Επανάστασης: Αφού η κοινωνία και το υποκείμενο, η πολιτική και η ηθική είναι ασύμβατες, είναι καιρός να ενσκύψουμε σε αυτή τη στιγμή του παρελθόντος όπου η διαλεκτική είχε κληθεί να ξεπεράσει τα ερωτηματικά αυτά. Αυτό έπραξαν οι δύο συγγραφείς, μόνο που ο Ψυχοπαίδης παίρνει το μέρος του Hegel, ενώ ο Κονδύλης στοιχίζεται εναντίον του. – Όντως, στο ύστερο έργο του για τον νεαρό Hegel,[2] ο Ψυχοπαίδης δείχνει ότι η διαλεκτική συνδέεται με το παίγνιο της ατομικής ιδιοκτησίας και του συμφέροντος στο οποίο θεμελιώνεται η αστική κοινωνική ολότητα, και εξηγεί με ποιον τρόπο ανασκευάζει τον υποκειμενισμό και τον σχετικισμό αυτής της κοινωνίας, αναδεικνύοντας τον κεκρυμμένο δογματισμό τους. Ο Ψυχοπαίδης υιοθέτησε αυτή τη σκόπευση, η οποία καταλήγει σε μία ιδέα διαλεκτικής του λόγου, σύμφωνα με την οποία η κανονιστικότητα οφείλει να μεσολαβείται από το άλλο της. Αυτό σημαίνει ότι ασκεί κριτική στον σχετικισμό για να θεμελιώσει «την αξία και την πράξη»[3] και την ίδια στιγμή τον επικαλείται ενάντια στον δογματισμό. Σύμφωνα με την ίδια λογική, η θεωρία θέτει αναστοχαστικά τις ίδιες της τις αξιολογικές προϋποθέσεις, ώστε να μπορέσει να ασκήσει κριτική «στους όρους συγκρότησης και αναπαραγωγής των καπιταλιστικών κοινωνιών ως πραγματικών ολοτήτων».[4] Ιδού λοιπόν που ο Kant και ο Hegel τίθενται στην υπηρεσία της κριτικής θεωρίας: Ο Ψυχοπαίδης αναζητά μία κανονιστική και διαλεκτική θεωρία των κοινωνικών αντινομιών που να καθοδηγήσει την υπέρβασή του. – Στη διδακτορική του διατριβή, *Η γένεση της διαλεκτικής*,[5] ο Κονδύλης από την πλευρά του, δεν επιτρέπει στον εαυτό του να επηρεαστεί. Η ανακατασκευή του εννοιολογικού πλέγματος των απαρχών του γερμανικού ιδεαλισμού πάσχει μάλλον από την άρνησή του να αναγνωρίσει στη σκέψη μία αξία άλλη εκτός της εργαλειακής. Για παράδειγμα, σπεύδει να επανεγγράψει τις κριτικές της μεταφυσικής μέσα στην ίδια τη μεταφυσική, διότι κάθε θεωρητική κατασκευή υποκρύπτει μόνο μία βούληση για δύναμη, κάτι που χαρακτηρίζει τη «μεταφυσική». Ακυρώνοντας a priori οποιαδήποτε δέσμευση λόγω της κοινωνική πάλης για επιβίωση, ο Κονδύλης διατηρεί τη μόνη ακόμα δυνατή στάση: Ιστορικός των ιδεών, μάρτυρας της διαμάχης των κοσμοεικόνων.

Οι μαθητές του Ψυχοπαίδη[6] είναι περισσότεροι και λιγότερο ανομοιογενείς από αυτούς του Κονδύλη,[7] και η επιθεώρηση του Κονδύλη *Θεωρία και κοινωνία* δεν διήρκεσε πολύ (1990-1991), την ίδια στιγμή που αυτή του Ψυχοπαίδη, τα *Αξιολογικά*, εκδίδεται περίπου δεκαπέντε έτη (1990-2005). Όμως, η απήχηση του Κονδύλη είναι υψηλότερη. Άραγε, συμβαίνει αυτό λόγω του ότι ο πρώτος υπήρξε καθηγητής, ενώ ο δεύτερος, αφού απορρίφθηκε μια φορά από το Πανεπιστήμιο Αθηνών, δεν έθεσε ξανά υποψηφιότητα; Συμβαίνει λόγω του ότι το ύφος γραφής του Ψυχοπαίδη είναι πολύ δύσκολο; Πιστεύουμε ότι αυτό ανάγεται στη διαφορά των σκοπεύσεών τους: Το

πρόγραμμα του Κονδύλη εμφανίζεται περισσότερο δημοφιλές, του Ψυχοπαίδη περισσότερο αυστηρό.

Καίτοι ανήκουν σε αντίθετες σχολές, ο Κονδύλης στον *ντεσιζιονισμό* και ο Ψυχοπαίδης στην *κριτική θεωρία,* υπογραμμίζουν τα ίδια θέματα. Ο *κονδυλικός* ντεσιζιονισμός απορρίπτει τους κανόνες και τις αξίες χάριν του σχετικισμού· η *κατά Ψυχοπαίδη* κριτική θεωρία είναι μία θεωρία αξιών η οποία μάχεται τον σχετικισμό προς όφελος των κανόνων· ο ένας πιστεύει στην αξιολογική ουδετερότητα, ο άλλος όχι. Για τον έναν, η γνώση οφείλει να είναι αποκαθαρμένη από κάθε κανόνα και αξία για να ερευνήσει τα εμποτισμένα με αξίες κανονιστικά κοινωνικά φαινόμενα. Για τον άλλο, το πλαίσιο σκέψης της κοινωνικής γνώσης οφείλει να αξιολογήσει τις κοινωνικές αξίες, ώστε να αποφανθεί για το ποιες μπορούν να εξασφαλίσουν την αντικειμενικότητα σε μία γνώση η οποία καθίσταται έτσι κανονιστική, άρα κριτική αναφορικά με το ίδιο το αντικείμενό της. Είναι σαφές ότι η σύμπτωση των ενδιαφερόντων των δύο συγγραφέων –η οποία μας επιτρέπει να μιλάμε για *διαμάχη του σχετικισμού*, ακόμα και αν κανένας διάλογος μεταξύ των δύο δεν έλαβε χώρα– προϋποθέτει την κοινή τους αναφορά στον Weber, ο οποίος υποστήριξε ότι η γνώση *οφείλει* να είναι αξιολογικά ουδέτερη, αλλά *δεν μπορεί*, καθώς πρέπει αρχικά να *αξιολογήσει* το δεδομένο, άρα μα ταχθεί υπέρ ορισμένων αξιών του κοινωνικού «πολυθεϊσμού». Σε αυτή την αντινομία, ο Κονδύλης επιλέγει τη θέση, ο Ψυχοπαίδης την αντίθεση. Ο ένας συνηγορεί υπέρ ενός βεμπεριανισμού επιτέλους αξιολογικά ουδέτερου, ο άλλος φιλοδοξεί να θεμελιώσει αξιολογικά τον μαρξισμό ενάντια στον Weber, επικαλούμενος την αξιολογική συγκρότηση *κάθε* θεωρίας, που είχε αναγνωριστεί από τον ίδιο τον Weber.

Ένας αξιολογικά ουδέτερος ντεσιζιονισμός

Στο *Ισχύς και απόφαση*, ο Κονδύλης βεβαιώνει ότι η «έσχατη πραγματικότητα» είναι οι σχέσεις ισχύος: Υπάρχουν μόνο *αξιώσεις ισχύος* (Machtansprüche), «υπάρξεις, άτομα ή ομάδες, που αγωνίζονται για την αυτοσυντήρηση τους και μαζί, αναγκαστικά, για τη διεύρυνση της ισχύος τους_ γι' αυτό και συναντώνται ως φίλοι ή ως εχθροί και αλλάζουν τους φίλους και τους εχθρούς ανάλογα με τις ανάγκες του αγώνα για την αυτοσυντήρησή τους και τη διεύρυνση της ισχύος τους».[8] Εφ' όσον για τον ίδιο «η γνώση εκκινεί από ορισμένες αξιολογήσεις»,[9] το πνεύμα δεν είναι παρά ένα εργαλείο των αξιώσεων ισχύος.[10] Και το ίδιο ακριβώς ισχύει και για τις φυσικές επιστήμες.[11]

Με κάθε αξίωση ισχύος συναρθρώνεται μία «κοσμοεικόνα», η οποία, εν όψει των αξιών που ευνοούν αυτή την αξίωση ισχύος, αποφασίζει τι είναι σημαντικό στον «προκαταρκτικό κόσμο».[12] Αυτές τις «κοσμοεικόνες» ο Κονδύλης τις ονομάζει «αποφάσεις», και φροντίζει να αντιτάξει τη δική του «περιγραφική θεωρία της απόφασης», η οποία αρνείται τη διάκριση αυθεντικών και αναυθεντικών αποφάσεων, στις «υπαρξιστικές» θεωρίες, οι οποίες τη θεωρούν θεμελιώδη.[13]

Αυτές οι αποφάσεις παραπέμπουν, πριν από τους στοχαστές των Weltanschauungen[14], στις *ερμηνείες* του Nietzsche, αλλά ο Κονδύλης δεν θέλει να υπάγεται σ' αυτόν. Στα μάτια του, η κανονιστική πλευρά της νιτσεϊκής σκέψης (υπέρβαση του μηδενισμού) απάδει προς τη θεωρητική επιστημονικότητα που προσφέρει μία ανάλυση με όρους συσχετισμού δυνάμεων.[15] Δεν θέλει να υπάγεται ούτε στον Schmitt, στον οποίο παραπέμπει το αποφασιοκρατικό πλαίσιο ως τέτοιο, όχι μόνο επειδή ο τελευταίος αγνοεί τη νεωτερική και όχι «συντηρητική» φύση του ντεσιζιονισμού,[16] αλλά κυρίως επειδή η σχέση φίλου-εχθρού δεν ορίζει μόνο τον πολιτικό χώρο αλλά όλες τις ανθρώπινες σχέσεις.[17]

Όπως μπορούμε να διακρίνουμε σε μία από τις πρώτες του εργασίες, ο Κονδύλης αφορμάται από την ιδέα ότι η αποτυχία του κομμουνιστικού πειράματος σημαίνει ότι μία κοινωνία άνευ συσχετισμών δυνάμεων είναι αδύνατη· όλες τους υπακούουν στη «λογική της ισχύος».[18] Ονομάζει αυτή τη θέση «συνεπή ιστορικισμό» και «ηθικό σχετικισμό», έπειτα «συνεπή μηδενισμό». Την εντοπίζει στον Sade και στον La Mettrie,[19] οι οποίοι, έχοντας ζήσει στη μεσοβασιλεία δύο ιδεολογιών, όταν η πίεση του κοινωνικού ψεύδους είναι ασθενέστερη,[20] μπόρεσαν να σκίσουν το «κανονιστικό πέπλο» του ψεύδους αυτού, το οποίο, κάτω από την πολιτιστική ποικιλία, κρύβει πάντα όμοιες σχέσεις δύναμης.[21] Ο Κονδύλης επιδιώκει να συντάξει τη θεωρία αυτής της ανθρώπινης ουσίας –καίτοι η διάκριση ουσίας-φαινομένου είναι στα μάτια του ιδεολογική–[22] ώστε να εξηγήσει τη συγκρότηση των διαφόρων ιδεολογιών.[23]

Οι ιδεολογίες σχηματίζονται βάσει «πολεμικής συγκρότησης»: Υποστηρίζουμε το όχι α επειδή οι εχθροί μας υποστηρίζουν το α.[24] Δεν επιλέγουμε μία ομάδα λόγω των ιδεών της, αλλά τις ιδέες λόγω της ομάδας.[25] Τα έργα ιστορίας των ιδεών του Κονδύλη πάνω στη *Γένεση της διαλεκτικής*, τον *Ευρωπαϊκό διαφωτισμό*, την *Κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τα βιβλία του για την ιστορία του πολιτισμού αναφορικά με το πέρασμα στον αστικό πολιτισμό (*Συντηρητισμός*) και στη μαζική δημοκρατία (*Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*), τα πολιτικά του έργα (*Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο* και *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα*)[26] αναδεικνύουν εκάστοτε αυτό τον τύπο παραγωγής ιδεών. Το να πιστεύω στην αιτιοκρατία και στην ελευθερία, π.χ., είναι μια έλλειψη «λογικής συνέπειας», αφού η αιτιοκρατία είναι ασύμβατη με την ελευθερία, αλλά υπακούει στην «πολεμική συνέπεια»[27] ότι, αν οι εχθροί μου πιστεύουν στα θαύματα και στην υποταγή

στον Θεό, εγώ πιστεύω στην αιτιοκρατία ως αντίθετο των θαυμάτων και στην ελευθερία ως αντίθετο της υποταγής στον Θεό. Μόνο οι Sade και La Mettrie παύουν να αποκαθιστούν το επέκεινα εν μέσω αμφισβήτησής του και παραδέχονται τον μηδενισμό, ο οποίος τρόμαζε ως και τους καλύτερους προκατόχους τους.[28] Κατακτούν έτσι την εξωηθική σκοπιά της επιστήμης: την αξιολογική ουδετερότητα. Βλέπουμε έτσι πώς ο Κονδύλης αυτοδικαιώνεται μέσω της ιστορίας των ιδεών, πράγμα που του επιτρέπει να αποφανθεί ότι τα ιστοριογραφικά έργα του αποδεικνύουν τη θέση του.[29] Το ίδιο ισχύει για την ανασυγκρότησή του της ευρωπαϊκής ιστορίας. Όταν διακρίνει το Παλαιό Καθεστώς από τον φιλελευθερισμό και τη μαζική δημοκρατία, αντιπαραθέτει το σχήμα του «ιεραρχημένου όλου», το οποίο συνδέεται με την ολιστική «συνθετική-εναρμονιστική» σκέψη, και το σχήμα των αυθαίρετα συνδυάσιμων στοιχείων, το οποίο αρμόζει στην ατομικιστική σκέψη «αναλυτικού-συνδυαστικού» τύπου, η οποία αντικατέστησε παντού την παλαιότερη περί το 1920: στην τέχνη, στις θετικές επιστήμες και, βεβαίως, στις κοινωνικές. Όμως, η τελευταία αυτή αλλαγή είναι η εμφάνιση της βεμπεριανής κοινωνιολογίας, στην οποία ο Κονδύλης επιδιώκει να δώσει ένα θεμέλιο.[30]

Τα πολιτικά του έργα ενισχύουν τη σκοπιά του με διαφορετικό τρόπο: Προσφέρονται να δείξουν ότι αυτή οδηγεί σε αποτελεσματικότερες προβλέψεις και αποφάσεις. Ο Κονδύλης ασκεί εδώ κριτική σε κάθε κοσμοπολιτική σκέψη, στη φιλελεύθερή της εκδοχή, που υποστηρίζει ότι το εμπόριο εμποδίζει την πολεμική σύρραξη,[31] στη σοσιαλιστική εκδοχή της, η οποία τοποθετεί τις διαμάχες ανάμεσα στις τάξεις υπεράνω εκείνων μεταξύ των εθνών,[32] και στη νομική της εκδοχή με σημείο αναφοράς τον Ο.Η.Ε.[33] Επιπροσθέτως, δείχνει εδώ κατά πόσο οι ιστοριογραφικές εργασίες του είχαν κάθε λόγο να υποστηρίζουν ότι σήμερα, αντίθετα με ό,τι πίστευαν φιλελεύθεροι και μαρξιστές, είναι το κράτος εκείνο το οποίο κυριαρχεί επί της οικονομίας και όχι το αντίθετο. Πράγμα που ενισχύει, για ακόμα μία φορά, μία από τις γενικές του θέσεις η οποία αναπτύσσεται στη *Θεωρία του πολέμου* και στο *Το πολιτικό και ο άνθρωπος* (το opus magnum του που διακόπηκε εξαιτίας του θανάτου του), περισσότερο συγκεκριμένα απ' ό,τι στο *Ισχύς και απόφαση*. Η πολιτική κυριαρχεί *πάντοτε* επί της οικονομίας, κατά βάθος επειδή η σύγκρουση είναι το γένος, του οποίου η οικονομία και ο πόλεμος αποτελούν τα είδη,[34] και επειδή η αξίωση ισχύος εκφράζεται πριν από όλα υπό την πολιτική της μορφή.[35]

Μία κριτική θεωρία των αντικειμενικών αξιών

Στις πρώτες του μελέτες,[36] ο Ψυχοπαίδης επαναδιεκδικεί την εγελιανή και καντιανή κληρονομιά προς όφελος της κοινωνικής θεωρίας εντοπίζοντας δομικές αντιστοιχίες ανάμεσα στην κοινωνικοπολιτική θεωρία του Kant και του Hegel και στη γνωσιολογία τους.[37] Οι γνωσιολογικές αποφάσεις –π.χ. ο χωρισμός της διάνοιας από τον λόγο– εκφράζουν στα μάτια του μία δομή του κοινωνικοπολιτικού πεδίου, η οποία αντανακλάται στη θεωρία.[38] Αυτό αλλάζει στο πρόγραμμα του ώριμου έργου του. Το *Ιστορία και μέθοδος*[39] απορρίπτει τις δομές για χάρη των αξιών. Αφορά την κατανόηση του πώς γεννώνται οι κοινωνικά ισχύουσες έννοιες και την επανεγγραφή τους εντός της θεωρίας, ώστε να ασκηθεί κριτική στην κοινωνία στο όνομα εννοιών αναγνωρισμένων από αυτήν.

Αυτό ενισχύει τη σημασία του Kant και του Hegel: Η διερεύνηση των όρων δυνατότητας της γνώσης και η διαλεκτική χρησιμεύουν εφ' εξής στο να θεμελιώσουν την κοινωνική θεωρία σε μία θεωρία της παραγωγής και δικαιολόγησης των αξιών, για να απαντηθεί έτσι η επιστημολογική κριτική του Weber ενάντια στον Marx. Το εγχείρημα συνίσταται ούτε λίγο ούτε πολύ στο να αντιστρατευθούμε τον Weber βάσει της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, όταν το βεμπεριανό μοντέλο κυριαρχεί σήμερα στις κοινωνικές επιστήμες, με τίμημα τον χωρισμό γεγονότων και αξιών, που ο Κονδύλης κατά μία έννοια δεν εκπροσωπεί παρά την ακραία του εκδοχή. Είτε το γνωρίζουν είτε όχι, όσοι αποδοκιμάζουν τη σύνδεση μεταξύ γνώσης και κριτικής από τον Marx, οι ίδιοι που τον κατηγορούν ότι ανάγει την κοινωνία στον οικονομικό παράγοντα, οφείλουν επίσης να δεχτούν τη βεμπεριανή προκείμενη αυτών των θέσεων, ότι *κάθε* κοινωνική θεωρία είναι ένα τέτοιο εγχείρημα, ένας ιδεότυπος, διότι, σύμφωνα με το συγκεκριμένο πλαίσιο σκέψης, η επιλογή των αξιών, που προϋποθέτει, δεν της επιτρέπει να είναι αντικειμενική,[40] αν όμως ενέχει αξίες, ασκεί κριτική στο αντικείμενό της θέλοντας και μη. Σε αυτό το πλαίσιο σκέψης αντιτίθενται ο Kant και ο Hegel, οι οποίοι, όπως ο Marx, προτίθενται να χρησιμοποιήσουν τη γνώση της κοινωνίας ώστε να ασκήσουν κριτική σε αυτή, και μπορούν συνεπώς να υποβοηθήσουν εμάς τους μεταβεμπεριανούς να διαχειριστούμε την ούτως ή άλλως αναπόφευκτη ανάμιξη των αξιών στα γεγονότα.

Ο Weber αναγνωρίζει την προκαταβολική ύπαρξη αξιών στον επιστήμονα, αλλά βλέπει σ' αυτό ένα τυφλό σημείο για την ίδια την επιστήμη του, το οποίο δεν μπορεί να φωτιστεί παρά μόνο με αφετηρία μία άλλη επιστήμη, έχουσα διαφορετικές αξίες. Υπάρχει εδώ ένας ηθικός και γνωσιολογικός σχετικισμός, στον οποίο επιτίθεται η κριτική επιστημολογία. Του αντιπαραβάλει τη νόμιμη μετάβαση από τους όρους ύπαρξης του κοινωνικού αντικειμένου στην κριτική της μορφής ύπαρξής του, η οποία επιτρέπει να του ασκηθεί κριτική εκ των έσω. Πράγματι, σύμφωνα με τον Ψυχοπαίδη, οι κοινωνικά ισχύουσες έννοιες αφορούν τους «όρους κοινωνικής αναπαραγω-

γής»: Όταν αυτοι οι όροι τίθενται εν κινδύνω από τη μορφή της κοινωνίας, εμφανίζονται μέσα της ως αξίες.[41] Ο καθαρός αέρας σπανίζει; Εμφανίζεται ως όρος ύπαρξης και διεκδικείται ως αξία. Η συνυφασμένη με την κοινωνία αλληλεγγύη απειλείται από την ατομικιστική μορφή της κοινωνίας; Διεκδικείται ως αξία στο όνομα της επιβίωσης του κοινωνικού συνόλου.

Οι βεμπεριανές ενστάσεις προϋποθέτουν συγχρόνως τον επιστημονισμό και τον ιστορικισμό. Μόνο ένα απαγωγικό επιστημονικό πρότυπο υποβάλλει την ιδέα ότι οι αρχές είναι απρόσιτες για τις προτάσεις που συνάγονται από τις αρχές αυτές. Και καθώς δεν μπορούμε τότε να διορθώσουμε το περιεχόμενο των αρχών, το αφήνουμε να ισχύει εντός της ιστορικής του γεγονικότητας.[42] Έτσι ο Weber, ο οποίος «οδηγεί [την αξιακή συγκρότηση της επιστήμης] μέχρι την ακραία σχετικιστική της συνέπεια [...] ταυτόχρονα αμφισβητεί τη δυνατότητα να συγκροτηθεί το κοινωνικό αντικείμενο μέσα από μια διαδικασία αναστοχασμού πάνω στις αξιακές βάσεις [...] των αξιολογικών θεμελίων των επιστημονικών θεωρητικοποιήσεων».[43] Ο Kant, ο Hegel και ο Marx μας απεγκλωβίζουν από αυτή τη δογματική και συγχρόνως σκεπτικιστική παγίδα.

Ο Ψυχοπαίδης συνδέει και τους τρεις. Η εκδοχή του μαρξισμού η οποία χρησιμοποιεί τον Hegel ενάντια στον Kant όπως αυτή που στρέφει τον Kant εναντίον του Hegel αντιμετωπίζουν και οι δύο τον Hegel ως την επιστροφή της οντολογίας έναντι της γνωσιολογικής στροφής του Kant. Μόνο αν κατανοηθεί ο Hegel ως υπερβατολογικός στοχαστής, όπως κάνει η Κριτική Θεωρία, μπορούμε να τους σκεφτούμε μαζί, και μαζί με αυτούς και τον Marx: Η διαλεκτική ανακατασκευή των προϋποθέσεων της επιστήμης επεκτείνει εδώ την αναστοχαστική κρίση και καταλήγει στην έκθεση των εννοιών στο *Κεφάλαιο*. Αυτό είναι το πρόγραμμα του Ψυχοπαίδη, ο οποίος επιδιώκει να θεμελιώσει έτσι μία εσωτερική κριτική του κοινωνικού αντικειμένου. Για να το κάνει αυτό, στηρίζεται στην ιδέα της *τελεολογίας*.

Με βάση την *εσωτερική* σκοπιμότητα ο Kant νομιμοποίησε την αναστοχαστική χρήση της τελεολογίας, που την αρνείται η νεωτερική επιστήμη προς όφελος της αιτιότητας· αυτήν υιοθετεί και ο Hegel, ο οποίος αντιπαραθέτει τη μηχανιστική και την τελεολογική συγκρότηση του αντικειμένου. Εν αντιθέσει με τη εξωτερική σκοπιμότητα, η οποία δικαίως απορρίπτεται,[44] η εσωτερική είναι η αλήθεια του μηχανισμού, εφόσον φανερώνει τη συγκροτητική αλληλεξάρτηση των ίδιων των εννοιών. Αυτήν προϋποθέτει και η μηχανιστική τους συγκρότηση, αλλά δεν εμφανίζεται μέσα του, καθώς η αιτιότητα αποτελεί μονόπλευρη εξάρτηση. Η τελεολογία επεξηγεί την αποτελεσματικότητά της και εκείνη του μηχανισμού, ο οποίος δεν μπορεί ο ίδιος να επεξηγήσει τη δική του. Αποτελεί συνεπώς την προϋπόθεση της αντικειμενικότητας. Ο Ψυχοπαίδης θα αποφανθεί ότι η συγκρότηση του αντικειμένου πάνω στη βάση της εσωτερικής σκοπιμότητας παράγει το *αναστοχαστικό πλαίσιο* κάθε συγκρότησης αντικειμένου, και επιτρέπει έτσι την προσέγγιση ενός ικανοποιητικού επιπέδου προσδιορισμού του αντικειμένου. Όπως δείχνει σε πολυάριθμα παραδείγματα, η μηχανιστική συγκρότηση παράγει μία απροσδιοριστία του κοινωνικού αντικειμένου.[45] Ο αυξανόμενος στη νεωτερικότητα κοινωνικός «εξορθολογισμός» (Weber) σημαίνει βέβαια ότι η μηχανιστική συγκρότηση εφαρμόζεται τώρα όλο και καλύτερα, αλλά ωστόσο δεν καταλήγει ποτέ στη διαπίστωση νομοτελειών,[46] καθώς η κοινωνία δεν είναι ποτέ πλήρως αναλύσιμη με μηχανιστικούς όρους. Έναντι αυτού, αντί να προσφύγουμε στον αγνωστικισμό του Hayek, ο οποίος κατηγορεί την *πολυπλοκότητα* των αιτιακών σχέσεων για την άγνοιά μας, απαγορεύοντας έτσι τη συνειδητή διόρθωση της κοινωνίας, ας περάσουμε καλύτερα σε *μία άλλη κατηγορία* από αυτήν της αιτίας.

Η αποφασιοκρατική στιγμή του –αντισχετικιστικού– ψυχοπαιδικού προτύπου συνίσταται, απέναντι σε μία συνθήκη απροσδιοριστίας όπως αυτή την οποία παράγει η επιβολή του μηχανισμού στην κοινωνία, στο *να αποφασίζει κανείς υπέρ του λόγου,* τουτέστιν υπέρ της προϋπόθεσης της αντικειμενικότητας.[47] Έτσι, έναντι μίας κοινωνίας η οποία (λόγω του ότι είναι ατομικιστική και συνεπώς φαινομενικά κατάλληλη για τον «μεθοδολογικό ατομικισμό») δεν γνωρίζει εάν θα πρέπει να προτιμήσει τη μηχανιστική ή τελεολογική εξήγηση, οφείλουμε να επιλέξουμε τη δεύτερη, τη μόνη της οποίας το αναστοχαστικό πλαίσιο εξηγεί τόσο τον υπάρχοντα μηχανισμό όσο και την υπάρχουσα σκοπιμότητα, δηλαδή τόσο τον καπιταλιστικό ψευδοορθολογισμό όσο και τη δυναμική της όντως ορθολογικής υπέρβασής του.

Τέτοιου είδους είναι η «παράξενη πρακτική ανακλαστικότητα» της καντιανής θεωρίας της πράξης:[48] Μεταξύ *δύο* επιλογών πρέπει να προκρίνεται εκείνη που περιέχει το αναστοχαστικό πλαίσιο των *δύο,* άρα να *τίθεται η προϋπόθεση* των δύο (σύμφωνα με το εγελιανό σχήμα του αναστοχασμού). Γι' αυτό τον διαλεκτικό υλισμό που λαμβάνει υπ' όψιν τις ενστάσεις του Weber,[49] εκείνο που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη *υλικότητα* της κοινωνίας είναι λοιπόν αυτές οι *προϋποθέσεις* που περιέχει το αναστοχαστικό πλαίσιο, οι αξίες (αναπνεύσιμος αέρας, αλληλεγγύη...) που λέγαμε, άνευ των οποίων η κοινωνία δεν θα υπήρχε και στο όνομα των οποίων νομιμοποιούμαστε λοιπόν να ασκήσουμε κριτική στη μορφή ύπαρξής της.[50] Ο Weber είχε δίκιο λέγοντας ότι κάθε θεωρία βασίζεται σε μία αξιολογική απόφαση, αλλά η απόφαση αυτή δεν είναι απαραίτητα αυθαίρετη: Η προκαταβολική επιλογή

αξιών αποβαίνει πιο *αντικειμενική* και πιο *δίκαιη* εάν οι αξίες αυτές συνθέτουν το αναστοχαστικό πλαίσιο της κοινωνίας, χωρίς το οποίο η κοινωνία θα εξαφανιζόταν.

Αλλά όταν «θέτω τη προϋπόθεση», *αλλάζω* ό,τι θέτω. Διεκδικώ τη διασφάλιση ενός όρου αναπαραγωγής της κοινωνίας που απειλείται από την ίδια[51] –αυτό που ο Ψυχοπαίδης ονομάζει *αξιογένεση*–[52] σημαίνει, όντως, ότι θέλω να μετασχηματίσω πρακτικά την κοινωνία έτσι ώστε να πάψει να σοβεί αυτή την απειλή. Αυτός ο μετασχηματισμός δεν είναι αυθαίρετος: μετασχηματίζει την κοινωνία *σε αυτό που θα όφειλε να είναι.*

Η πιο εντυπωσιακή αλλαγή όμως προκύπτει από την πλευρά της θεωρίας: Μη όντας πλέον σκοπός η αξιολογική ουδετερότητα αλλά η σωστή αξιολογική συγκρότηση, γνωρίζουμε αντικειμενικά αν υποβάλλουμε το κοινωνικό αντικείμενο σε μία «*ανόρθωση*» και περιγράφουμε τις επιβλαβείς για την κοινωνία κοινωνικές πραγματικότητες ως *υπό άρσιν,* χρησιμοποιώντας την κατηγορία του «αντί να».[53] Πράγματι, σύμφωνα με μία ιδέα της Κριτικής Θεωρίας που ο Ψυχοπαίδης έχω βάλει σκοπό να θεμελιώσει,[54] μία ορθή περιγραφή μίας αντικειμενικά *εσφαλμένης* κοινωνίας δεν αληθεύει. Άρα θα ήταν αληθής εάν διορθωνόταν το υπάρχον αντικείμενο. Αυτή η εξήγηση αποβαίνει *eo ipso* χειραφετητική.

Οι επιταγές αυτές (συγκρότηση του αναστοχαστικού πλαισίου της γνώσης με αφετηρία τους όρους αναπαραγωγής της κοινωνίας· επιλογή υπέρ του λόγου σε περίπτωση αιτιακής απροσδιοριστίας· θέση της προϋπόθεσης ως «ανόρθωση» του αντικειμένου, όπου ό,τι είναι μέσα του αντίθετο προς το ίδιο του το αναστοχαστικό πλαίσιο τίθεται ως «υπό άρσιν» και ως υπάρχον «αντί να» υπάρχει εκείνο που δεν θα απειλούσε την ύπαρξή του), αποτελούν στοιχεία της επιθυμητής αξιολογικής συγκρότησης της γνώσης. Πράγματι, τα τρία βιβλία ιστορίας της πολιτικής φιλοσοφίας του Ψυχοπαίδη, *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, το οποίο καλύπτει ολόκληρη τη νεωτερική και σύγχρονη σκέψη, και *Χέγκελ*,[55] ζητούν να δείξουν ότι η συγκρότηση της κοινωνικής γνώσης, αναγκαίο προαπαιτούμενο της κριτικής σκέψης που φθάνει στον Marx, περιέχει τέτοιο είδους γνωρίσματα.

Μελετώντας για παράδειγμα τον Montaigne, ο οποίος για τον Κονδύλη ήταν ένας πρόδρομος του μηδενισμού, αναδεικνύει πώς ο ίδιος, όταν αμφιβάλλει, αποφασίζει υπέρ του λόγου (υπέρ της καλής πίστης του άλλου, εν προκειμένω), πως «ανορθώνει» τις αιτιακές αναλύσεις του («το πολιτικό συγκροτείται στο σημείο αποδοχής του τυχαίου με την έννοια της αξίας ανόρθωσης του αιτιακού»), τη χρήση του «αντί να» (καταπίεση αντί του διαλόγου), και καταλήγει έτσι σε έναν «κανονιστικό Montaigne» ο οποίος σχετικοποιεί τον σχετικισμό μέσω του ιδίου.[56]

Αυτή η οπτική προκαταλαμβάνει τη μορφή των νόμιμων κοινωνικών διεκδικήσεων: Κοινωνικά προοδευτική είναι μία πράξη αλλαγής, η οποία δίνει στον εαυτό της ως περιεχόμενο κάποιον τυπικό όρο της κοινωνίας (η διεκδίκηση των καθολικών δικαιωμάτων περιέχει αυτόν τον τύπο κοινωνικών όρων).[57] Πρόκειται συνεπώς για μία πράξη, η οποία, κατά μία έννοια *εγγράφει εντός της κοινωνίας το αναστοχαστικό πλαίσιο το οποίο επιτρέπει να τη γνωρίσουμε.* Όπως σε θεωρητικό επίπεδο, το είπαμε, η τελεολογική συγκρότηση θέτει ως περιεχόμενό της τις τυπικές προϋποθέσεις κάθε συγκρότησης του αντικειμένου.

Ο Κονδύλης, αντιθέτως, προτάσσει ως τεκμήριό της αξιολογικής του ουδετερότητας, πέραν του ότι απέχει από κάθε πολιτική στράτευση, το γεγονός ότι, σύμφωνα με τον ίδιο, το θεωρητικό πλαίσιο το οποίο προτείνει δεν δύναται ποτέ να εγγραφεί το ίδιο στο κοινωνικό επίπεδο (να γίνει ιδεολογία μίας ανθρώπινης ομάδας).[58]

Μετάφραση: Πέτρος Λάζος

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Georges Faraklas-Dimitris Karydas, «Kondylis et Psychopedis. Le conflit du relativisme dans la philosophie grecque actuelle», *Rue Descartes*, 51, 2006, σ. 35-46.

2 Hegel, *Από τα πρώτα νεανικά κείμενα στη* Φαινομενολογία του Πνεύματος, Αθήνα 2003.

3 *Ό.π.*, σ. 14.

4 «Ιστοριογραφική μέθοδος και κριτική κοινωνική επιστήμη», *Πολίτης* 109, 2003, σ. 38.

5 *Die Entstehung der Dialektik*. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802, Stuttgart 1979.

6 Φιλόσοφοι, κοινωνιολόγοι, ιστορικοί, θεωρητικοί της πολιτικής, του δικαίου και της οικονομίας. Έχουν επηρεαστεί από την σκέψη του Ψυχοπαίδη οι μελέτες: Στ. Ιωαννίδης, *Ανταγωνισμός, αγορά και δημοκρατία*, Αθήνα 1993, Μ. Αγγελίδη, *Η γένεση του φιλελευθερισμού*, Αθήνα 1994, Δ. Δρόσου, *Αγορά και κράτος στον A. Smith*, Αθήνα 1994, Ι. Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes*, Αθήνα 1995, Δ. Γράβαρη, *Κρίση του κοινωνικού κράτους και νεωτερικότητα*, Αθήνα 1997) Δ. Χαραλάμπη, *Δημοκρατία και Παγκοσμιοποίηση*, Αθήνα 1998, Κ. Σταμάτη, *Δίκαιο και Δικαιοσύνη στην εποχή των ορίων*, Αθήνα 2000, Θ. Γκιούρα, *Φορολογία και Πολιτική*, Αθήνα 2000, Γ. Φαράκλα, «*Αυτό το πράγμα*», Αθήνα 2001, Στ. Δημητρίου, *Θεμελίωση και ανασκευή*, Αθήνα 2003, Θ. Νουτσόπουλου, *Διαλεκτική και Αξίες*, Αθήνα 2005, Α. Πανταζή, *Γένεση του μεθοδολογικού ατομισμού*, Αθήνα 2005.

7 Όπου συνυπάρχουν μία ιστορικός της φιλοσοφίας, ένας ερμηνευτής της ελληνικής κοσμοεικόνας, ένας συμβατιστής επιστημολόγος, ένας διεθνολόγος: Γ. Αποστολοπούλου, «Ο Κονδύλης και το ζήτημα της κοσμοεικόνας», στο συλλογικό *Π. Κονδύλης. Για την «κοινωνική οντολογία»*, Αθήνα, 2001· Θ. Ζιάκας, *Έκλειψη του υποκειμένου*, Αθήνα 2001· Αι. Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, πόλεμος, πολιτική*, Αθήνα 2005· Π. Ήφαιστος, *Ο πόλεμος και τα αίτιά του*, Αθήνα 2002.

8 *Macht und Entscheidung*. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage, Stuttgart, 1984· *Ισχύς και απόφαση*. Η διαμόρφω-

ση των κοσμοεικόνων και το ζήτημα των αξιών, Αθήνα, 1991, σ. 213.

9 *Ό.π.*, σ. 55.

10 *Ό.π.*, μέρος III.

11 «Wissenschaft, Macht, und Entscheidung», στο H. Stachowiak (επ.), *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, τ. 5, Hamburg 1995· «Επιστήμη, Ισχύς και Απόφαση», *Δευκαλίων* 12/2, 1994. Πού στηρίζεται τότε η αξίωση της ίδιας της κονδυλικής θεωρίας ότι είναι επιστημονική; Οι εξηγήσεις του Κονδύλη φαίνονται αρκετά προβληματικές σε αυτό το σημείο. Βλ. *Ισχύς και απόφαση*, *ό.π.*, σ. 18-19, 219, και «Οφειλόμενες απαντήσεις», *Λεβιάθαν*, 15, 1994, σ. 109-110.

12 *Ισχύς*, ό.π., σ. 32 κ.ε.

13 *Ό.π.*, σελ. 9, 40-52. Ο Κονδύλης δεν κατονομάζει κάποιον, αλλά πρέπει προπαντός να σκεφτούμε τον Schmitt, βλ. σχετικά τα επιλεγόμενα στην *Πολιτική θεολογία*, Λερβιάθαν, Αθήνα, 1994· «Jurisprudenz. Ausnahmenzustand und Entscheidung», *Der Staat*, 34, 1995, και *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, Αθήνα, 1998, σ. 109.

14 Βλ. την εισαγωγή στο *Der Philosoph und die Macht*, Hamburg 1992· «Οι φιλόσοφοι και η ισχύς», στο Π. Κονδύλης, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Αθήνα 1992, σ. 87, για στους Scheler και Plessner.

15 *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990, σ. 538-539. Γι' αυτό και δεν μιλά για *βούληση* για δύναμη αλλά για *αξίωση* για δύναμη: Η βούληση, ως άμεσα διακρινόμενη από τη σκέψη, είναι μία έννοια εμποτισμένη από ιδεολογική κανονιστικότητα (*Ισχύς*, ό.π., σ. 52).

16 Βλ. τα επιλεγόμενα στον Schmitt, *ό.π.*

17 *Χρονολόγιο*, ό.π., σ. 105. «Οφειλόμενες απαντήσεις», *ό.π.*, σ. 109. Επιλεγόμενα στην *Πολιτική θεολογία*, *ό.π.*, σ. 161. *Das Politische und der Mensch*. Grundzüge der Sozialontologie, τόμ. I, Berlin, 1999, σ. 209 (*Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, Αθήνα 2007).

18 Εισαγωγή στο Μακιαβέλλι, *Έργα*, Αθήνα, 1971. *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης*, *ό.π.*, σ. 47-48.

19 Εισαγωγή στο Μακιαβέλλι, *ό.π.*, σ. 164. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, 2η έκδ., München 1986· *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Θεμέλιο, Αθήνα 1987, τ. 2, σ. 184-202. Εισαγωγή στο *Der Philosoph und die Lust*, Frankfurt 1991· «Οι φιλόσοφοι και η ηδονή», στο Π. Κονδύλης, *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, ό.π., σ. 35-36.

20 *Ισχύς*, *ό.π..*, σ. 104. *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, ό.π., τ. 2, σ. 17, 18, 31, 38, 64.

21 *Χρονολόγιο*, ό.π., σ. 22.

22 *Ισχύς*, ό.π., σ. 114, 218.

23 *Ισχύς*, ό.π., σ. 69.

24 *Ισχύς*, ό.π., σ. 173 («Κάθε θεωρητική θέση γεννιέται ως αντίθεση»). *Χρονολόγιο*, ό.π., σ. 24-25.

25 *Ισχύς*, ό.π., σ. 173: «Το υπαρξιακό πρόβλημα της εχθρότητας προηγείται του θεωρητικού ερωτήματος της αλήθειας».

26 *Die Entstehung der Dialektik*, ό.π. *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, ό.π. *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Αθήνα, 1983_ γερμ. επηυξ. μτφρ.: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, *ό.π. Konservativismus*. Geschichtlicher Gehalt und Untergang, Stuttgart, 1986. *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*. Die liberale Moderne und die Massendemokratische Postmoderne, Weinheim, 1991· *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή κι από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία, Αθήνα, 1991, 2η επηυξ. έκδ. 1995. *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Berlin 1992· *Πλανητική πολιτική μετά τον ψυχρό πόλεμο*, Αθήνα, 1992. *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα*. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000, Αθήνα 1998.

27 Για την αντίθεση λογικής/πολεμικής συνέπειας βλ. *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, ό.π., τ. 1, σ. 232, 250, 308-311, 313, 336, 405.

28 *Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, *ό.π.*, τ. 1, σ. 169 κ.ε., βλ. σ. 154, 157-158, 194 (Hobbes), 231 (Descartes).

29 *Χρονολόγιο*, *ό.π..*, σ. 75· *Theorie des Krieges*. Clausewitz, Marx, Engels, Lenin, Stuttgart 1998· ελλ. επηυξ. έκδ. *Θεωρία του πολέμου*, Αθήνα 1997, σ. 17· «Οφειλόμενες απαντήσεις», ό.π., σ. 105.

30 Η κοινωνιολογία δείχνει ότι δεν μπορούμε να υπερβούμε τον σχετικισμό των αξιών και τον προοπτικισμό, ότι οι «κοσμοεικόνες» αποτελούν ιδεολογίες στην υπηρεσία της αξίωσης ισχύος, και ότι οι αξίες εκφράζουν αυτές τις αξιώσεις... (*Η παρακμή*, ό.π., σ. 191).

31 *Πλανητική Πολιτική*, ό.π., σ. 32, 38, 56. *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 41, 69, 75-81, 136-137 (βλ. *Η παρακμή*, ό.π., σ. 332, και *Θεωρία του πολέμου*, ό.π., σ. 14-15, 137, 139, 172, 206, 239, 366, 404).

32 Οι πόλεμοι οφείλονται κυρίως στην αύξηση του πληθυσμού (*Από τον 20ό στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 79· *Θεωρία του πολέμου*, ό.π., σ. 388), κάτι που παραπέμπει στο πρωτείο του έθνους έναντι της τάξης (και των διεθνών σχέσεων έναντι της εσωτερικής πολιτικής, *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 85), κάτι το οποίο οι Marx και Engels παραδέχονται και οι ίδιοι αλληλογραφία τους (εισαγωγή στο Marx-Engels, *Η Ελλάδα, η Τουρκία και το ανατολικό ζήτημα*, Αθήνα 1985).

33 *Από τον 20ό στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 125-134.

34 Η πρώτη ανθρώπινη αρετή όντας το θάρρος (*Θεωρία του πολέμου*, ό.π., σ. 44, 32-33).

35 Η κοινωνική οντολογία ανάγει τα πάντα σε τρείς μη αναγώγιμους παράγοντες: την «κοινωνική σχέση», δηλαδή το φάσμα των θέσεων ανάμεσα σε φίλο και εχθρό (συσχετισμοί δυνάμεων)· το «πολιτικό», η μία μορφή της ανθρώπινης πράξης και ο ιδεότυπος όλων των ανθρώπινων πράξεων (αξίωση ισχύος)_ και τον «άνθρωπο», δηλαδή την γνωστή από τους ανθρωπογνώστες ανθρώπινη καρδιά (ανθρώπινη φύση). Βλ. *Das Politische und der Mensch*, *ό.π.*, σ. 207, 236, 217.

36 «*Die Möglichkeit der Gesellschaftstheorie bei Hegel*», *Gesellschaft*, 5, 1975. «Hegels Theorie der politischen Institutionen», *Neue Politische Literatur*, 23/1, 1978. *Το πρόβλημα της θεμελίωσης μίας κριτικής του θεσμικού λόγου και η καντιανή διαλεκτική*, Αθήνα 1976, τωρα και στο *Untersuchungen zur Politischen Theorie von I. Kant*, Göttingen, 1980, ελλ. αναθ. έκδ. *Κριτική Φιλοσοφία και λογική των θεσμών*. Έρευνες πάνω στην πολιτική φιλοσοφία του Kant, Αθήνα 2001.

37 Πρόλογος στο *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, ό.π., σ. 31.

38 Αυτή η προσσέγγιση ήταν κοινή και σε άλλους ερευνητές της εποχής· βλ. H. Schnädelbach, «Zum Verhältnis von Logik und Geselschaftstheorie bei Hegel», στο O. Negt (επ.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1970.

39 *Geschichte und Methode*. Begründungstypen und Interpretationskritieren der Gesellschaftstheorie, Frankfurt-New York, 1984· *Ιστορία και Μέθοδος*, Αθήνα 1994.

40 Βλ. *Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα 1993, σ. 51.

41 Αυτό ονομάζει «μετάβαση από τον όρο στην αξία». *Ιστορία και μέθοδος*, ό.π., σ. 82, 93, 131. «Προβλήματα θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών», στο Γ. Κουζέλης- Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*, Αθήνα 1994, 21996, σ.

555. *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα 1997, σ. 29, 71, 74, 80, 180, 190, 195, 202, 203, 213, 219.

42 Βλ. «Φορμαλισμός, ιστορισμός και αξιολογία στη θεμελίωση της πολιτικής οικονομίας, (Schmoller, Menger, M. Weber)», *Αξιολογικά*, 4, 1992 και 5, 1993.

43 *Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών...*, ό.π.

44 Η Θεία Πρόνοια, βλ. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, τ. 6, Frankfurt 1969, σ. 436-438.

45 «Στρατηγικές ένταξης του σχετικισμού σε έλλογα πλαίσια και το πρόβλημα της απροσδιοριστίας», *Πολίτης δεκαπενθήμερος*, 8, 1995.

46 Κατά την ομολογία του ίδιου του Weber, βλ. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, 5η έκδ., 1972, σ. 9.

47 *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, ό.π., σ. 76, 114, 119. «Η διαλεκτική του λόγου και οι αντινομίες της κριτικής της», επίμετρο στο Horkheimer-Adorno, *Η Διαλεκτική του λόγου*, Αθήνα 1996, σ. 448.

48 *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, ό.π, σ. 85, 88, 90.

49 «Για μιά σύγχρονη θεωρία του διαλεκτικού υλισμού», *Βήμα των κοινωνικών επιστημών*, 2, 1990, σ. 7.

50 *Ό.π.*, σ. 14-15.

51 Βλ. το συμπέρασμα του «Crisis of Theory in the Contemporary Social Sciences», στο W. Bonefeld-J, Holloway (επ.), *Post Fordism and Social Form*, Λονδίνο 1991. «Dialectical Theory. Problems of Reconstruction», *Open Marxism* 1, 1992, σ. 5. «Emancipating Explanation», *Open Marxism* 3, 1995, σ. 20.

52 «Τελεολογικές κρίσεις στην καντιανή κριτική», επίμετρο στο Kant, *Η πρώτη εισαγωγή στην κριτική* της κριτικής δύναμης, Αθήνα 1996, σ. 166-167, 174, 189. «Η διαλεκτική του Λόγου», ό.π., σ. 447.

53 «Dialectical Theory», *ό.π.*, σ. 39. «Emancipating Explanation», *ό.π.*, σ. 23.

54 *Ιστορία και μέθοδος*, ό.π., σ. 243, 244, 247, 248, 262, 266. *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, Αθήνα 1999, σ. 46. «Η διαλεκτική του λόγου», *ό.π.*, σ. 443.

55 Εκδόθηκαν στην Αθήνα το 1999 τα δύο πρώτα και το 2003 το τρίτο.

56 «Κανονιστικός Montaigne», *Λόγου Χάριν*, 3, 1992 (τώρα και στο *Κανόνες και αντινομίες*, ό.π., σ. 588-508), σ. 35-36, 44, 46, 40.

57 «Das politische Element in der Darstellung dialektischen Kategorien», στο *Kritik der Politik, J. Agnoli zum 75 Geburtstag*, Freiburg 2000, σ. 260.

58 *Ισχύς*, ό.π., σ. 15, 222.

Η ΑΥΓΗ
ΠΡΩΙΝΗ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ ΤΗΣ ΑΡΙΣΤΕΡΑΣ