Signum

Ἀριθμός 9 — Ὀκτώβριος 1979

ΤΡΙΜΗΝΙΑΙΟ ΔΕΛΤΙΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΛΟΓΙΚΗΣ, ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ ΓΙΑ ΤΟΥΣ ΣΠΟΥΔΑΣΤΕΣ. – ΕΚΔΙΔΕΤΑΙ ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΔΡΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ Ε.Μ. ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟΥ – 28ης ΟΚΤΩΒΡΙΟΥ 42, ΑΘΗΝΑΙ (147).

A QUARTERLY BULLETIN IN PHILOSOPHY, LOGIK, SOCIOLOGY AND EPISTEMOLOGY, PUBLISHED BY THE CHAIR OF PHILOSOPHY OF THE ATHENS NATIONAL UNIVERSITY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY – 42, 28th OCTOBER ST., ATHENS (147).

BULLETIN TRIMESTRIEL DE PHILOSOPHIE, DE LOGIQUE, DE SOCIOLOGIE ET D' EPISTÉMOLOGIE, PUBLIÉ PAR LA CHAIRE DE PHILOSOPHIE DE L' ECOLE POLYTECHNIQUE D' ATHÈNES, 42, RUE DU 28 OCTOBRE, ATHÈNES (147).

Ἡ θεωρητικὴ σκέψη καὶ γενικότερα ὁ στοχασμὸς ἔχει περάσει ἐπανειλημμένα στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ περιόδους παρακμῆς καὶ καταπίεσης. Μεγάλα ἐπιτεύγματα στὴ Φιλοσοφία, στὴ Θεωρία τῆς Ἐπιστήμης καὶ τῆς Τέχνης, στὰ Μαθηματικά, στὴν Αἰσθητική, στὴν Ψυχολογία, στὴ Θεωρία τῶν Ἰδεῶν καὶ τῶν Κοινωνικῶν ἀγώνων κλπ., ἔργα ποὺ ἄφησαν ἐποχή, παραμένουν ἄγνωστα στὸν τόπο μας.

Μὲ τὴν ἔκδοση αὐτή, ὅσο μικρὴ καὶ μετριόφρων κι ἂν εἶναι, ἐπιθυμοῦμε νὰ συντελέσουμε στὴν πραγματοποίηση, στὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, μιᾶς συνάντησης καὶ τοῦ δικοῦ μας σπουδαστικοῦ κόσμου μὲ τὰ θέματα αὐτὰ τοῦ μεγάλου καὶ ὑπεύθυνου στοχασμοῦ.

Φιλοδοξία τοῦ μικροῦ αὐτοῦ ἐντύπου εἶναι ἀκόμα ν' ἀξιωθεῖ νὰ παρουσιάσει πρωτότυπα ἑλληνικὰ κείμενα ἑνὸς αὐθεντικοῦ ἀνθρωπισμοῦ.

Τὸ Signum, θέλοντας νὰ εἶναι ἐπιστημονικὰ ἀκέραιο, παρουσιάζει μελέτες ὅλων τῶν τάσεων μὲ μοναδικὸ κριτήριο τὴν ἐπιστημονικότητα καὶ ἀνθρώπινη ὠφελημότητά τους.

Ὁ καθηγητὴς τῆς Ἕδρας Δ. Γ. Νιάνιας

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

IZYDORA BAMBSKA: Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ
JÜRGEN HABERMAS: ΤΙ ΧΡΕΙΑΖΕΤΑΙ ΑΚΟΜΑ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
Η. Π. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗΣ: Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΟΙ ΒΑΡΒΑΡΟΙ
MAX WEBER: Η ΠΟΛΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ

IZYDORA BAMBSKA

Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ

[Ὁμιλία τῆς πολωνέζας καθηγήτριας τῆς Φιλοσοφίας καὶ μέλους τῆς Πολωνικῆς Ἀκαδημίας τῶν Ἐπιστημῶν στὴν 31η Ἑβδομάδα Σύνθεσης (Ἰούνιος 1973) μὲ θέμα *οἱ Ἕλληνες πρόγονοι τῆς σκέψης τοῦ Κοπέρνικου.* Τὸ θέμα τῆς ὁμιλίας ἀναφέρεται στὶς μεταεπιστημονικὲς ἰδέες τοῦ Πτολεμαίου πού, καθὼς καὶ οἱ ἐπιστημονικές θεωρίες τοῦ ἀστρονόμου, ἔγιναν ἀντικείμενο ἐπανεξέτασης, ἀποδοχῆς ἢ ἀμφισβήτησης στούς πρό, κατά καί μετά τόν Κοπέρνικο ἐπιστημονικούς κύκλους].

Ὁ Πτολεμαῖος ἐξέθεσε τίς φιλοσοφικές του σκέψεις γιά τήν ἐπιστήμη καί τίς μεθόδους της ὄχι μόνο στά ἐπιστημονικά καί τεχνικά του ἔργα (Ἡ Μεγίστη, Οἱ ὑποθέσεις τῶν πλανητῶν, Ἡ Ἁρμονική, Ἡ Ὀπτική, Ἡ Γεωγραφία, Ἡ Τετράβιβλος) ἀλλά ἐπίσης καί σέ μιά φιλοσοφική πραγματεία, πού σπάνια μνημονεύεται, *Περί κριτηρίου καί ἡγεμονικοῦ.* Στό μικρό αὐτό πόνημα ἐκλεκτικῆς φύσης, ὅπου διασταυρώνονται οἱ ἐπιδράσεις τοῦ Πλάτωνα, τῶν Περιπατητικῶν καί τῶν Στωικῶν, ἀναπτύσσονται οἱ ἰδέες τοῦ Πτολεμαίου γιά τή γνώση γενικά καί γιά τή φύση τοῦ ἀνθρώπινου λογικοῦ. Σ' ἕνα σημεῖο τοῦ λόγου του ὁ Πτολεμαῖος ἀντιτίθεται στούς Στωικούς: Ἀμφισβητεῖ τήν κυρίαρχη ἰδέα τῆς στωικῆς διαλεκτικῆς γιά τό ρόλο τῆς σημαντικῆς ἀνάλυσης στή θεωρία τῆς ἀλήθειας. Κατακρίνοντας τούς διαλεκτικούς πού ἐπιβάλλουν στή φιλοσοφία τό καθῆκον νά διατυπώσει τούς κανόνες τῆς γλώσσας, πού ἀγαποῦν τούς καθαρά νομιναλιστικούς ὁρισμούς καί τίς ἀντιδικίες σχετικά μέ τίς λέξεις (Φωνομαχίαι)*, πού ὑποβιβάζουν τή θεωρία τοῦ κριτηρίου σ' ἐκείνη τοῦ σημείου καί τοῦ σημαινόμενου, ὁ Πτολεμαῖος ὑποστηρίζει ὅτι ἡ γλώσσα δέν εἶναι παρά ἕνα ὄργανο τῶν ἐγχειρημάτων τοῦ ἀνθρώπι-

* Ἑλληνικά στό γαλλικό κείμενο (Σ.Μ.).

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

JÜRGEN HABERMAS

ΤΙ ΧΡΕΙΑΖΕΤΑΙ ΑΚΟΜΑ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ;

[Ὁ Jürgen Habermas γεννήθηκε τό 1929, ὑπῆρξε ἀρχικά καθηγητής τῆς Φιλοσοφίας καί Κοινωνιολογίας στό πανεπιστήμιο τῆς Χαϊδελβέργης καί ἐν συνεχεία στό πανεπιστήμιο τῆς Φρανκφούρτης ὅπου καί παραμένει μέχρι σήμερα. Θεωρεῖται ὁ κατεξοχήν συνεχιστής τοῦ ρεύματος πού εἶναι γνωστό μέ τ' ὄνομα Σχολή τῆς Φρανκφούρτης, τῆς ὁποίας οἱ σημαντικότεροι ἐκπρόσωποι ὑπῆρξαν οἱ Horkheimer, Adorno καί Marcuse.

Στό ἄρθρο πού ἀκολουθεῖ ὁ J.H. θέτει τό πρόβλημα τῆς θέσης τῆς φιλοσοφίας στή σημερινή κοινωνία. Ἡ ἀπάντησή του εἶναι ὅτι τό καθῆκον μιᾶς πραγματικά μοντέρνας φιλοσοφίας συνίσταται στή διατήρηση ἑνός ὀρθοῦ λόγου: τοῦ λόγου πού ἔχει ἀκριβῶς ἀνάγκη ἡ δημοκρατία γιά νά μπορέσει νά λειτουργήσει. Τό ἰδανικό μιᾶς τέτοιας φιλοσοφίας εἶναι ἡ *χειραφέτηση*, τό μέσο γιά τήν πραγματοποιήσή του ἡ καθιέρωση τῆς *ἐπικοινωνίας*, μιᾶς ἐπικοινωνίας χωρίς σύνορα καί χωρίς ἐπιβολή τοῦ ἰσχυρότερου στόν ἀδύνατο.

Τό ἄρθρο αὐτό περιέχεται στό J. Habermas, Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971 (ἀγγλική μετάφραση, E.B. Ashton, in *Social Research,* 1971(38), No 4, σελ. 633-54· γαλλική μετ., F.Dastur (κι ἄλλοι), in Profils philosophiques et politiques, Gallimard, Paris, 1974 καί ἰσπανική μετ. in *Teorema,* 1975(5), No 2, σελ. 189-211. Ἡ Ἑλληνική ἀπόδοση βασίστηκε κυρίως στήν ἔξοχη μετάφραση τοῦ Ashton].

Πρίν ἀπό δέκα περίπου χρόνια, στήν ἐρώτηση γιατί θά ἔπρεπε νά μήν ὑπάρχει πλέον ἡ φιλοσοφία, ἀπαντοῦσε ὁ Adorno μ'αὐτό τόν τρόπο: «Ἡ μόνη φιλοσοφία τῆς ὁποίας μποροῦμε ν' ἀναλάβουμε τήν εὐθύνη μετά

ου πνεύματος, κι ὅτι αὐτό πού ἐπιτρέπει τή θεμελίωση μιᾶς πρόσφορης εωρίας τῶν κριτηρίων τοῦ εἰδέναι εἶναι ἀποκλειστικά μιά ἀνάλυση τῶν υνατοτήτων του κι ὄχι τῶν ὀργάνων του.

Ἀναλύοντας τή διαδικασία τῆς γνώσης πρέπει, κατά τόν Πτολεμαῖο, ά διακρίνουμε πέντε παράγοντες: 1) Τό ἀντικείμενο τῆς γνώσης, 2) τήν λήθεια δηλαδή τόν ἀντίκειμενικό σκοπό τῆς γνώσης, 3) τό πνεῦμα, δηαδή τό ὑποκείμενο τῆς γνώσης, 4) τήν αἰσθησιακή σύλληψη καί τό λό-ο, δηλαδή τά φυσικά ὄργανα τῆς γνώσης καί 5) τόν τρόπο χρησιμοτοίησης αὐτῶν τῶν ὀργάνων, δηλαδή τή μέθοδο.

Τό Εἶναι καί ἡ ἀλήθεια ἀποτελοῦν τούς δύο πόλους τῆς γνώσης: τό Εἶναι, γιατί δέν μποροῦμε νά ἐκφέρουμε μιά ὁρισμένη κρίση γιά κάτι τού δέν εἶναι· ἡ ἀλήθεια, γιατί ἀποτελεῖ τό ἔσχατο τέλος τῶν γνωστικῶν ἐπιχειρημάτων. Ἀνάμεσα στούς δύο αὐτούς πόλους εἶναι διαταγμένοι οἱ τρεῖς ἄλλοι παράγοντες: τό ὑποκείμενο τῆς γνώσης, τά ὄργανά της καί ὁ τρόπος τῆς χρησιμοποίησής τους. Ἀπό τά δύο αὐτά ὄργανα, ἡ σύλληψη παρέχει τά δεδομένα στό πνεῦμα, τό ὁποῖο, μέσω τοῦ ἐσωτερικοῦ λόγου, τά ἐξετάζει, τ' ἀποτιμάει καί διενεργεῖ τίς πράξεις εἰκασίας καί γνώσης.

Τό πνεῦμα (νοῦς)*, πού ὁ Πτολεμαῖος χωρίζει, ἀκολουθώντας τόν Ἀριστοτέλη, σέ θεωρητικό καί πρακτικό, δέν προσδιορίζεται στή δραστηριότητά του, ἀποκλειστικά ἀπό τά δεδομένα τῶν αἰσθήσεων· ἐνεργεῖ ἐλεύθερα χάρη σέ μιά θεωρητική δημιουργικότητα πού τό χαρακτηρίζει.

Χωρίς αὐτό νά σημαίνει ὅτι οἱ γνωστικές του πράξεις καταλήγουν πάντοτε στήν ἀλήθεια· μπορεῖ μάλιστα νά μήν εἶναι αὐτή ὁ ἄμεσος σκοπός του.

Ἡ τελευταία αὐτή γνώμη ὑπονοεῖται κυρίως στίς μεταθεωρητικές σκέψεις τίς περιεχόμενες στ' ἀστρονομικά ἔργα τοῦ Πτολεμαίου. Στήν εἰσαγωγή τοῦ ἔργου του *Μαθηματική σύνταξις*, ὁ Πτολεμαῖος ἐκθέτει τίς ἰδέες του γιά τά Μαθηματικά καί τό ρόλο τους στήν ἐπιστήμη. Ἀπό τίς τρεῖς θεωρητικές ἐπιστῆμες πού διακρίνει ὁ Ἀριστοτέλης (*Μετ.* ΣΤ', 1,1026, α, β): Φυσική, Μαθηματικά καί Θεολογία, ἡ Θεολογία καί ἡ Φυσική ὀφείλουν νά περιορίζονται στίς συγκυρίες, ἡ πρώτη ἐξ αἰτίας τοῦ ἀσύληπτου τοῦ ἀντικειμένου της, ἡ δεύτερη ἐξ αἰτίας τῆς ἀστάθειας τῆς ὕλης. Μόνο τά Μαθηματικά, πού καθορίζουν κι ἐξετάζουν τίς ἀφηρημένες μορφές τοῦ Εἶναι καταλήγουν σέ μιά τέλεια γνώση. Καί εἶναι αὐτά πού μποροῦν νά προσφέρουν πολύτιμες ὑπηρεσίες στή Φυσική (καθότι οἱ ποιοτικές ἰδιότητες τῆς ὕλης πού αὐτή ἐξετάζει, καθορίζονται ἀπό κινήσεις τῶν ὁποίων ἡ ἀφηρημένη μορφή περιγράφεται ἀπό τά Μαθηματικά) καί στή Θεολογία (καθότι τά Μαθηματικά μελετοῦν ἀνεξάρτητες νοητικές μορφές τῆς ὕλης, πού ἀποτελοῦν ἐνδείξεις γιά τήν ὕπαρξη μιας καθαρῆς ἐνέργειας).

Περνώντας σ' ἕνα πεδίο καθαρά περιγραφικό, δείχνει ὁ Πτολεμαῖος ὅτι τά Μαθηματικά ἀποτελοῦν ἐπίσης τό θεμέλιο τῆς Γεωγραφίας πού τήν ὁρίζει ὡς τήν τέχνη τῆς γεωμετρικῆς ἀναπαράστασης τῶν γνωστῶν μερῶν τῆς Γῆς, μέ ὅλα ἐκεῖνα πού κατά ἕνα γενικό τρόπο συνάπτονται σ' αὐτή (*Γεωγρ. ὑπόθ.*, Α,1) Ἡ Γεωγραφία δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό τή χαρτογράφηση πού ἀναπαριστᾶ τή μορφή τῆς Γῆς, τή θέση της στόν κόσμο, τά μέρη της καί τίς διατάξεις της (configurations). Ἀποτελεῖ γιά τόν Πτολεμαῖο τό ἔργο τῆς ὡραιότερης θεωρίας, γιατί ἀφοῦ ἡ Γῆ δέν προσφέρεται, ὅπως καί τ' ἄλλα οὐράνια σώματα, ὡς σφαίρα, στή σύλληψη (οἱ κοσμικές πτήσεις δέν εἶχαν προβλεφθεῖ ἀπό τό μεγάλο ἀστρονόμο), ἡ γενική της φυσιογνωμία πρέπει νά ἐξαχθεῖ ἀπό μαθηματικές ἀρχές τῆς ἀστρονομίας. Τά Μαθηματικά ἀσκοῦν ἐπίσης ἐπιρροή καί στίς πρακτικές ἐπιστῆμες, ἰδίως στήν Ἠθική, γιατί ἀναπτύσσουν σ' αὐτούς πού τά καλλιεργοῦν τόν ἔρωτα τῆς θείας ὁμορφιᾶς τῶν νοητικῶν μορφῶν, καί κατά συνέπεια παρέχουν στούς ἀνθρώπους μιά δεύτερη φύση, πολύ πιό εὐγενή. Οἱ πλατωνικοί αὐτοί τόνοι συζευγμένοι μέ νεοπυθαγόρεια στοιχεῖα, εἶναι ὁλοφάνεροι στό τελευταῖο ἔργο τοῦ Πτολεμαίου, δηλαδή στήν *Ἁρμονική του*, ὅπου ἀναπτύσσει μιά φιλοσοφική θεωρία τῆς ἁρμονίας ὡς ἀρχῆς τοῦ σύμπαντος κι ὅπου ὑποστηρίζει ὅτι τά Μαθηματικά δέν περιορίζονται στήν κατασκευή μιᾶς θεωρίας τῶν νοητικῶν μορφῶν καί στή θεώρηση τῆς ὁμορφιᾶς τους, ἀλλ' ὅτι βρίσκουν μέσα ἀπό ἄλλες ἐπιστῆμες μιά ὁρισμένη ἐφαρμογή στό πεδίο τῆς πρακτικῆς καί τῶν τεχνῶν.

Ἡ ἀστρονομία πού ἀντιμετωπίζεται ἀπό τόν Πτολεμαῖο στό θεωρητικό της μέρος ὡς μαθηματική ἐπιστήμη, ἐπιζητεῖ νά διατυπώσει ἀκριβεῖς ὑποθέσεις ἱκανές νά ἐξηγήσουν τά αἰσθησιακά φαινόμενα. Οἱ ὑποθέσεις αὐτές πού ἀφοροῦν τίς μορφές, τίς κινήσεις καί τίς ἀμοιβαῖες σχέσεις τῶν οὐρανίων σωμάτων, περιγράφουν στό βάθος ὁρισμένες καθαρά θεωρητικές κατασκευές. Ὁρισμένοι ἐπιστήμονες, ὅπως π.χ. ὁ Ἄδραστος ὁ

* Ἑλληνικά στό γαλλικό κείμενο (Σ.Μ.)

(Συνέχεια στή σελ. 9)

ἀπ' ὅσα τελικά ἔχουν συμβεῖ δέ θά μποροῦσε πιά νά ἰσχυριστεῖ ὅτι κατέχει τό ἀπόλυτο. Θά ἔπρεπε μάλιστα ν' ἀποφύγει ἀκόμα καί νά τό σκεφτεῖ ἀπό τό φόβο μήπως προδώσει τή σκέψη - ἐπιπλέον δέ θά πρέπει νά ἐπιτρέψει στόν ἑαυτό της ν' ἀπατηθεῖ ἀπό καμιά ἀπό τίς ἐμφατικές ἔννοιες τῆς ἀλήθειας. Ἡ ἀντίφαση αὐτή ἀποτελεῖ τό στίγμα της»[1].

Ἡ ἀντίφαση ὅμως αὐτή ὑπῆρξε τό στίγμα κάθε φιλοσοφίας, ἄξιας τοῦ ὀνόματός της, ἀπό τό θάνατο τοῦ Hegel καί μετά. Τό ἐρώτημα πού ἔθεσε ὁ Adorno δέν ἦταν δικιά του ἰδέα· συνοδεύει μόνιμα τό φιλοσοφεῖν σά σκιά ἀπό τό τέλος τῆς μεγάλης φιλοσοφίας. Καί εἶναι ἀλήθεια ὅτι μέσα σ' αὐτή τή σκιά κατάφεραν νά ἐπιβιώσουν στόν ἀφορισμό τοῦ Μάρξ γιά τήν ἀκύρωση τῆς φιλοσοφίας τέσσερες ἤ πέντε γενιές φιλοσόφων. Ἡ ἐρώτηση πού θά μᾶς ἀπασχολήσει τώρα εἶναι κατά πόσο ἡ μορφή τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος ἔχει γιά δεύτερη φορά ἀλλάξει. Ἂν ἐκεῖνες οἱ μέρες γνώρισαν τό τέλος αὐτοῦ πού ἀναδρομικά ὀνομάστηκε «μεγάλη» φιλοσοφία, σήμερα εἶναι οἱ ἴδιοι οἱ μεγάλοι φιλόσοφοι πού φαίνεται νά συμμερίζονται αὐτή τήν τύχη.

Τόν τελευταῖο ἐνάμισι αἰώνα, ἀφότου ἐγκαταλείφτηκε ὁ συστηματικός ἰσχυρισμός γιά τήν ἐξακολούθηση τῆς philosophia perennis, ὁ τύπος τῆς φιλοσοφίας πού πραγματοποιήθηκε ἀπό τούς δασκάλους (καί συγγραφεῖς) ἐξακολούθησε νά ἰσχύει. Σήμερα ὅμως ὅλο καί περισσότερα σημάδια μᾶς δείχνουν, ὅτι αὐτός ὁ τύπος σκέψης, πού συνδεόταν μέ τίς ἀτομικές περιπτώσεις αὐθεντίας, ἔχει φτάσει στό τέλος του.

Τά ὀγδοντάχρονα γενέθλια τοῦ Heidegger, ὑπῆρξαν ἕνα ἁπλό ἰδιωτικό γεγονός· ὁ θάνατος τοῦ Jaspers δέν ἄφησε ἴχνη, ὁ Bloch φαίνεται νά ἐνδιαφέρει κυρίως τούς θεολόγους· ὁ Adorno ἄφησε μιά χαώδη κατάσταση· τό τελευταῖο βιβλίο τοῦ Gehlen στήν οὐσία δέν ἔχει παρά βιογραφική μόνο ἀξία. Πρόκειται φυσικά ἐδῶ γιά τή γερμανική προοπτική, πού εἶναι χαρακτηριστικά ἐπαρχιακή. Γιατί ἄν δέν κάνω λάθος, ἡ φιλοσοφία στίς Ἀγγλο-Σαξωνικές χῶρες καί στή Ρωσία ἔχει ἀπό δεκαετίες ἤδη μετατοπιστεῖ στό στάδιο πού μέ τ' ὄνομά του βάφτισαν καί τήν ἐπίσημη γερμανική φιλοσοφική ἐφημερίδα[2] – στό στάδιο τῆς «ἔρευνας», τῆς συλλογικῆς ὀργάνωσης τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου. Δέ θά ἤθελα μέ κανένα τρόπο νά θρηνήσω γι' αὐτή τήν κατάσταση, αὐτός ὅμως εἶναι ἕνας λόγος πού δικαιολογεῖ μιά ἀρχική συγκέντρωση τῆς προσοχῆς μας στό γερμανικό παράδειγμα. Ἐδῶ τό φαινόμενο πού μᾶς ἐνδιαφέρει παρουσιάζεται μέ ἰδιαίτερη ἔξαρση: πρόκειται γά τή μεταμόρφωση τοῦ πνεύματος πού μέχρι χθές κινιόταν, γιά νά ἐκφραστοῦμε ἔτσι, στά πλαίσια τῆς παραδοσιακῆς φιλοσοφίας. Ἀσφαλῶς, βέβαια, δέν καταγίνομαι μέ τήν ἐρώτηση αὐτή γιά τήν εὐχαρίστηση μιᾶς ἐποικοδομητικῆς ἀναδρομῆς.

Στόχος τῶν σκέψεών μου αὐτῶν δέν εἶναι ἕνας ἐπικήδειος γιά τή φιλοσοφία ἀλλά μιά ἐξερεύνηση τῶν προκλήσεων πού νόμιμα ἀντιμετωπίζει σήμερα ἡ φιλοσοφική σκέψη - σήμερα πού ἔχει φτάσει τό τέλος ὄχι μόνο γιά τή μεγάλη παράδοση ἀλλά, ὑποθέτω, καί γιά τόν τρόπο φιλοσοφικῆς σκέψης πού εἶναι δεμένος μέ τήν ἀτομική μόρφωση καί τήν προσωπική πνευματική ἰδιοσυγκρασία.

(I).

Θά ἤθελα νά ξεκινήσω ἀπό τέσσερες παρατηρήσεις πού ἀφοροῦν τή γερμανική φιλοσοφία τῶν τελευταίων 50 χρόνων.

α) Ἡ πιό χτυπητή ἀπό τίς τέσσερες καί πού ἀξίζει νά μᾶς ἀπασχολήσει πρῶτα εἶναι ἡ ἐκπληκτική συνέχεια τῶν σχολῶν καί τῶν βασικῶν προβλημάτων. Τά βασικά θεωρητικά δεδομένα πού κυριάρχησαν στό φιλοσοφικό διάλογο τῆς δεκαετίας τοῦ 50 καί τοῦ 60 στίς χῶρες τῆς γερμανικῆς γλώσσας, ἀνέρχονται στή δεκαετία τοῦ 20. Ἐκείνη τήν περίοδο πέντε κύρια φιλοσοφικά ρεύματα ὑπερίσχυσαν τοῦ αὐτοκρατορικοῦ καθεστῶτος τοῦ νεοκαντιανισμοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ ἐπιρροή ξεπερνοῦσε κατά πολύ τά γερμανικά σύνορα. Τό πρῶτο ἀπό αὐτά τά ρεύματα ἦταν ἡ ἐν μέρει ὑπερβατο-λογική κι ἐν μέρει ὀντολογικά προσανατολισμένη φαινομενολογία τοῦ Husser καί τοῦ Heidegger· τό δεύτερο, πού ἀντιπροσωπευόταν ἀπό τούς Jaspers, Litt καί Spranger, ἦταν μιά φιλοσοφία τῆς ζωῆς πού ἀνάγεται στό Dilthey καί παρουσιάζει τόσο μιά ὑπαρξιστική ὅσο καί μιά νεο-χεγκελιανή ἀπόχρωση· τό τρίτο ρεῦμα ἦταν ἡ φιλοσοφική ἀνθρωπολογία τοῦ Scheler καί τοῦ Plessner (καί κατά κάποιο τρόπο τοῦ Cassirer)· χαρακτηριστικοί ἀντιπρόσωποι τοῦ τέταρτου ρεύματος εἶναι ὁ Lukács, ὁ Bloch, ὁ Benjamin, ὁ Korsch καί ὁ Horkheimer, ὀπαδοί μιᾶς κριτικῆς κοινωνικῆς φιλοσοφίας μέ ρίζες στό Marx καί τό Hegel· τό πέμπτο τέλος ρεῦμα ἦταν ὁ λογικός θετικισμός μέ πυρήνα του τόν «κύκλο τῆς Βιέννης» τῶν Wittgenstein, Carnap καί Popper. Ὅλες αὐτές οἱ φιλοσοφικές παραδόσεις συνεχίστηκαν χωρίς ρῆγμα μετά τό δεύτερο

1. T.W. Adorno, Eingriffe, Frankfurt/Main, 1963, σελ 14.
2. Zeitschrift für philosophische Forschung.

(Συνέχεια στή σελ. 11)

Δρα Η. Π. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗ

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ ΟΙ «ΒΑΡΒΑΡΟΙ»

Β. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ἂν τό μεγαλεῖο ἑνός ἔργου κρίνεται ἀπό τ' ἀποτελέσματα καί προκειμένου γιά τό ἔργο ἑνός φιλόσοφου ἀπό τή θεωρητική ἐπίδρασή του, τότε ὁ Ἀριστοτέλης κατέχει νόμιμα τά πρωτεῖα. Ἐπί δύο χιλιάδες χρόνια ὁ Λόγος του ἴσχυσε σά νομοθεσία τοῦ Πνεύματος, ἡ ἐπιστημονική του διδασκαλία ταυτίστηκε μέ τήν Ἐπιστήμη καί χρησίμεψε σάν ἐπίσημος θεωρητικός ὁδηγός τῆς ἀνθρωπότητας. Τό ἴδιο θά προέκυπτε ἄν ἡ ἀποτίμηση γινόταν μέ κριτήριο τήν ποσότητα, τήν ἀντιφατικότητα κι ἐπιθετικότητα τῶν σχολιασμῶν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει τό μοναδικό ἴσως προνόμιο νά τόν διεκδικοῦν ἀντίπαλες θεωρητικές καί ἰδεολογικές παρατάξεις. Χωρίς αὐτό νά ἔχει ἐμποδίσει, ἄν δέ διευκόλυνε κιόλας τήν παρερμηνεία καί κατασυκοφάντηση τοῦ ἰδίου καί τῆς σκέψης του. Ἡ κυριότερη πηγή τῶν προσωπικῶν ἐπιθέσεων ἐναντίον του φαίνεται ὅτι εἶναι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, πού προφανῶς τόν θεώρησαν σάν τόν κατεξοχή εἰδωλολάτρη. Ἀλλά καί τῶν παρερμηνειῶν ἡ πηγή δέ βρίσκεται λιγότερο στούς (δυτικούς αὐτή τή φορά) κόλπους τῆς Ἐκκλησίας πού θέλησε νά τόν ἐκχριστιανίσει.

Στίς γραμμές πού ἀκολουθοῦν θά μᾶς ἀπασχολήσουν τρεῖς κατηγορίες ἐναντίον του: Ἐκεῖνες πού θεωροῦν τόν Ἀριστοτέλη ἀφενός ὑπέρμαχο τῆς δουλείας καί τῆς διάκρισης τοῦ κόσμου σ' Ἕλληνες καί Βάρβαρους κι ἀφετέρου ἐκείνη πού τόν θεωρεῖ ἐχθρό τῆς δημοκρατίας.

1. Ἀριστοτέλης καί δουλεία

Τό διαλεκτικό ζευγάρι κύριος - δοῦλος μετέχει τῆς ἱστορικότητας, ἀποτελεῖ δομή τῆς ἱστορίας. Αὐτό πού ἀλλάζει στό χρόνο εἶναι ὁ τύπος: ἐπινοοῦνται νέοι τύποι δουλείας, κρυφότεροι, φαινομενικά λιγότερο βαρβαρικοί. Ὁ ὀρθολογικός, αἰσθητικός κι ἀνθρώπινος πολιτισμός τῆς Ἑλληνικῆς Ἀρχαιότητας, δέν μπόρεσε, οὔτ' αὐτός, ν' ἀποφύγει τήν «ἀνθρώπινη» καί συνάμα βαθύτατα ἀντιανθρώπινη αὐτή «ἀναγκαιότητα». Αὐτό δέ σημαίνει ὅμως ὅτι δέ διακρίνεται, καί στό σημεῖο αὐτό, ἡ κλασική Ἑλλάδα ἀπό τόν ὑπόλοιπο κόσμο. Ὁ δοῦλος δέν ὀνομάστηκε ποτέ πράγματι ἐκεῖ res, ὅπως συνέβη στή νομική Ρώμη. Ὁ Ἡρόδοτος μᾶς πληροφορεῖ μάλιστα ὅτι γιά πολύ καιρό οἱ ἑλληνικές πόλεις ἀγνοοῦσαν τό δουλικό θεσμό. Ὁ Ὅμηρος ἐξ ἄλλου, ἡ ἐκπληκτική αὐτή σύνοψη τοῦ πρώτου ἑλληνισμοῦ, μαρτυρεῖ ὅτι ὁ «δοῦλος» (τ' ὁμηρικό λεξιλόγιο ἀγνοεῖ τόν ὅρο «δουλεία») ἀποτελεῖ μέλος τοῦ οἰκογενειακοῦ οἰκονομικοῦ ὀργανισμοῦ καί τῆς οἰκογένειας πού βρίσκεται ἐπί κεφαλῆς του. Οἱ ὁμηρικοί δοῦλοι γελοῦν, κλαῖνε ἀγκαλιά μέ τό δεσπότη! Στά ἑλληνικά ὀρυχεῖα συναντᾶμε ἐλεύθερους καί δούλους νά κάνουν τήν ἴδια ἐργασία, κάτω ἀπό τίς ἴδιες συνθῆκες, μέ τούς ἴδιους σχεδόν ὅρους. Στά Σχολεῖα τῆς ἐποχῆς φοιτοῦν καί δοῦλοι, ὅπως ὁ Ἑρμείας στήν Ἀκαδημία καί ὁ Μύς στή Σχολή τοῦ Ἐπίκουρου. Ἡ νομοθεσία τοῦ Σόλωνα καταργεῖ ὁρισμένες αἰτίες δουλείας, ἐνῶ ὁ Περίανδρος τῆς Κορίνθου ἀπαγορεύει κάθε ἰδιοκτησία δούλων. Ἡ κυβέρνηση τῆς Ἀθήνας χρησιμοποιεῖ δούλους ὡς ἔμμισθους «δημόσιους ὑπάλληλους», π.χ. ὡς χωροφύλακες. Ἡ συμμετοχή δούλων στή δημοκρατική ἐξέγερση τοῦ Πειραιᾶ ἐναντίον τῶν Τριάντα Τυράννων, εἶχε ὡς συνέπεια ν' ἀνακηρυχτοῦν, μετά τήν ἀποκατάσταση τῆς Δημοκρατίας, Ἀθηναῖοι πολίτες. Ἡ Ἀθήνα ἦταν ἕτοιμη νά καταργήσει τή δουλεία. Τήν ἐμπόδισε ὁ Φίλιππος πού ἀπαίτησε νά μπεῖ στήν ἱδρυτική συνθήκη τῆς Ἑλληνικῆς Συνομοσπονδίας μιά διάταξη ἀπαγορευτική τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν δούλων. Ὁ μέσος Ἕλληνας, στήν πράξη, μεταχειρίζεται τό δοῦλο μέ καλοσύνη, σχεδόν σάν οἰκογενειακό μέλος. Ἴσως ἐξηγεῖ αὐτό ἐν μέρει γιατί ἡ ἱστορία δέν ἔχει καταγράψει καμιά ἐπανάσταση δούλων, ἐκτός ἄν πρόκειται, πράγμα ἀπίθανο ὅμως, γιά συνωμοτική παρασιώπηση...

Ἡ ἑλληνική θεωρία εἶναι ἐξ ἄλλου σέ κάθε περίπτωση λιγότερο φιλοδουλική ἀπό τήν πράξη. Οἱ σοφιστές π.χ. εἶναι θερμοί κήρυκες τῆς ἰσότητας τῶν ἀνθρώπων. Ὁ Σωκράτης εἰσήγαγε στόν κόσμο τήν ἔννοια τοῦ ἐλεύθερου ἀτομικοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Ἀριστοφάνης τῶν τελευταίων ἔργων ἀνεβάζει στή σκηνή μαζύ μέ τούς ἐλεύθερους καί δούλους. Οἱ κυνικοί δείχνουν ἔμπρακτα ὅτι ὁ δοῦλος, ὡς ἀπόσπασμα τῆς ἀνθρωπότητας, μπορεῖ, ὅπως συνέβη στό πρόσωπο τοῦ Διογένη τῆς Κορίνθου, νά μετέχει στήν ἀνθρώπινη οὐσία πολύ περισσότερο ἀπό τόν ἀφέντη. Στόν Προμηθέα, τέλος, οἱ καταπιεσμένοι, οἱ ἀδικημένοι, ἀναγνωρίζουν τόν Ἀπελευθερωτή.

Ὁ Ἀριστοτέλης κατηγορεῖται ἀντίθετα, ἀπό τήν πολιτισμένη χριστιανική διανόηση, ὡς θεωρητικός, ὡς ἀπολογητής τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας. Ἡ κατηγορία εἶναι ἀσφαλῶς ὑπερβολική, ἄν θεωρηθεῖ ὅτι δέν ἀποτελεῖ «ὕβριν». Ἐνπρώτοις, τή δουλεία τή δέχεται κι ὁ χριστιανισμός — πού ἀνέχεται μάλιστα Χριστιανός δοῦλος ν' ἀνήκει σέ Χριστιανό δεσπότη (Παῦλος, *πρός Φιλήμονα*, 15-16). Αὐτό βέβαια δέν ἐλαφρύνει τή θέση τοῦ Σταγειρίτη, πού θεωρεῖ τή δουλεία *κοινωνικά* ἀναγκαία καί *φυσικά* ἀναπότρεπτη. Αὐτό ἀντίθετα πού ἔχει σημασία — καί πρέπει νά τονιστεῖ, εἶναι ὅτι μιά παρόμοια θέση δέν ἀποτελεῖ ἰδεολογία ἀλλά ἐπιστημονική κρίση. Ἡ κατάφαση τῆς δουλείας ἀπό τόν Ἀριστοτέλη δέν ἔχει ταξικά κίνητρα οὔτε κι ἀποτελεῖ καθαρή ὑποκειμενική σύλληψη, ἀλλ' ἀπορρέει ἀπό τήν παρατήρηση τῶν πραγμάτων, ἀπό τή σπουδή τῆς φυσικῆς καί ἱστορικῆς ἀντικειμενικότητας. Ἡ «Ἀργώ», χωρίς δούλους στά κουπιά, σέ μιά ἐποχή πού πρωταρχική κινητήρια δύναμη εἶναι ἡ ἀνθρώπινη φυσική δύναμη, θά ἔμενε μόνιμα ἀγκυροβολημένη, ἡ Ἀργοναυτική ἐκστρατεία ἀπραγματοποίητη καί τό χρυσόμαλλο δέρας ἀπρόσκτητο. Ἡ «Ἀργώ» εἶναι ἡ Πόλη, ἡ ἱστορία. Ὁ Ἀριστοτέλης διαπιστώνει ὅτι ἡ κινητήρια δύναμη τοῦ καιροῦ του, αὐτῆς τῆς περιόδου τῆς ἀνθρώπινης Ἱστορίας, εἶναι ὁ δοῦλος. Ὁ Μάρξ θά θεωρήσει τό δουλοκτητικό τρόπο παραγωγῆς ὡς «νομοθετημένη», ὡς ἀντικειμενική κι ἐπομένως ὡς ἀναπόφευκτη φάση τῆς κοινωνικῆς πορείας τῆς ἀνθρωπότητας· ἐνῶ ὁ Ἔνγκελς θά ὑποστηρίξει ὅτι ἡ εἰσαγωγή τῆς δουλείας στήν Ἀρχαιότητα ἀποτελεῖ ἕνα μεγάλο βῆμα πρός ἐμπρός. Ὅσο τό ἐργαλεῖο τῆς τεχνικῆς περιορίζεται στή μυϊκή δύναμη τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο οἱ φυσικές δυνάμεις παραμένουν ἄγνωστες, ἡ δουλεία εἶναι ἀναπόφευκτη. Μέ τόν ὅρο βέβαια ὅτι δέν ἔχει γιά περιεχόμενο τήν ἀνθρωποθυσία. Γιατί στήν ἀντίθετη περίπτωση ὁ Ἀριστοτέλης θά προτιμοῦσε ἀσφαλῶς τόν παροπλισμό τῆς «Ἀργῶς». Ἡ φύση τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας εἶναι πάντως *ἀντιδουλική*. Γιατί ἔχει προορισμό νά ἐξασφαλίσει ὄχι μόνο τό «ζῆν», ἀλλά καί τό «εὖ ζῆν» τοῦ μεγαλύτερου δυνατοῦ μέρους τοῦ πληθυσμοῦ καί τελικά τοῦ συνόλου τῶν κοινωνῶν. Ἀντιδουλική ὅμως εἶναι καί ἡ γενική πορεία τῶν πραγμάτων. Γιατί ἡ συνεχής τεχνολογική πρόοδος μειώνει, ἐκτοπίζει τή δουλεία. Ἡ δουλεία γιά τόν Ἀριστοτέλη εἶναι λοιπόν *φαινόμενο συγχρονικό, δέν πρόκειται γι' ἀπαράγραπτο ἐμπράγματο δικαίωμα, ἀλλά γιά σύνδρομο τῆς τεχνολογικῆς καθυστέρησης*. Ἀποτελεῖ σύμπτωμα κι ὄχι οὐσία τῆς ἀνθρώπινης καί κοινωνικῆς φύσης. Ὑπάρχει ἕνα περίφημο χωρίο τῶν *Πολιτικῶν*, πού δέ φαίνεται νά τοῦ ἔχει δοθεῖ ἡ δέουσα σημασία, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο, ἄν τά διάφορα ὄργανα μποροῦσαν νά λειτουργοῦν μέ μιά ἁπλή ἐντολή ἤ αὐτόματα (ὅπως φαίνεται ὅτι συνέβαινε μέ τά «ρομπότ» τοῦ Δαίδαλου καί τούς τρίποδες τοῦ Ἥφαιστου πού, κατά τόν Ὅμηρο, ἐκτελοῦσαν αὐτόματα τήν ἐργασία τους στό ἐργαστήριο τοῦ θεοῦ), ἄν οἱ ἀργαλιοί ὕφαιναν μόνοι τους, τότε οἱ ἀρχιτεχνίτες δέ θά χρειαζόντουσαν ἐργάτες οὔτε δούλους οἱ δεσπότες (*Πολ.* Α, 4, 1263β, 38-43, 125α, 1).

Θά μποροῦσε ὅμως παρόλα αὐτά νά ὑποστηριχτεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δέν πιστεύει στή δυνατότητα μιᾶς παρόμοιας τεχνολογικῆς ἐπανάστασης, ἐπομένως ὅτι θεωρεῖ τή δουλεία αἰώνια κι ἀμετακίνητη δομή τῆς κοινωνικῆς ὀργάνωσης. Μιά παρόμοια γνώμη δύσκολα ἐντούτοις συμβιβάζεται μέ τό Ἀριστοτελικό τελολογικό «γίγνεσθαι», μέ τό νόμο τῆς ἐντελέχειας πού διέπει τήν ἐξέλιξη τῶν πραγμάτων. Ἡ σημερινή τεχνολογική ἐπανάσταση, ἐπαληθεύοντας τό περιεχόμενο τοῦ Ἀριστοτελικοῦ χωρίου, ἄν δέν ἀποτελεῖ ἀπόδειξη τοῦ ἐπιστημονικοῦ χαρακτήρα τῆς «πρόβλεψης» τοῦ ἀναγνώστη τῶν πραγμάτων, τουλάχιστο μᾶς πείθει γιά τό πραγματοποιήσιμο τῆς «εὐχῆς» του ἤ ἔστω γιά τή διάψευση τῆς «ἀπαισιοδοξίας» του. Ὅτι συνδέει ἐξ ἄλλου τή δουλεία μέ τήν τεχνολογική πρόοδο καταφαίνεται, ἐκτός ἀπό τό παραπάνω χωρίο, κι ἀπό τό γεγονός ὅτι ὀνομάζει τό δοῦλο «ἔμψυχο ἐργαλεῖο» καί «ὁμιλοῦσα μηχανή».

Ἂν ὁ Ἀριστοτέλης δέν πιστεύει στή δυνατότητα μιᾶς παρόμοιας ἐπαναστατικῆς τεχνολογικῆς προόδου, τουλάχιστο εὔχεται τήν ἔλευσή της κι ὁπωσδήποτε δέ θ' ἀρνιόταν μιά διάψευσή του ἀπό τήν ἱστορία. Ἂν ἡ «Ἀργώ» μπορεῖ πρακτικά νά κινηθεῖ μέ τόν ἀτμό ἤ τήν πυρηνική ἐνέργεια, ὁ Ἀριστοτέλης δέν ἔχει καμιά θεωρητική ἀνάγκη τούς δούλους. Ἡ Ἀριστοτελική δουλεία τελειώνει ἐκεῖ πού ἀρχίζει ἡ τεχνολογική πρόοδος. Ἡ ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ἀντιδουλική. Στήν ἀντίθετη περίπτωση θά ὑπῆρχε ἀντίφαση μέ τήν Ἀριστοτελική φορά τῶν πραγμάτων πρός τήν τελείωση. Ἡ δουλεία εἶναι τελικά, γιά τόν Ἀριστοτέλη, τό τίμημα πού κατέβαλε ἡ ἀνθρωπότητα στήν πρόοδο. Τό ἐρώτημα ὅμως παραμένει σχετικά μέ τό ποιός ἀποφασίζει γιά τό τίμημα, ποιός τό καταβάλλει καί ποιός καταναλώνει τήν πρόοδο! Ἡ ἀνθρωπότητα δέν μπορεῖ στό θέμα αὐτό νά ἔχει ἡσυχη τή συνείδησή της. Ἡ κραυγή πόνου τῶν ἀδικημένων κυριαρχεῖ στή διαχρονική ἀνθρώπινη φωνητική... Ἐξ ἄλλου τό πρόβλημα τί ἀποτελεῖ «πρόοδο», οὐσιαστική, ποιοτική πρόοδο, παραμένει ἀνοιχτό.

Ἡ ἐμπεριστατωμένη ἀνάγνωση τῆς φύσης ὁδηγεῖ τόν Ἀριστοτέλη στή διαπίστωση ὅτι ὑπάρχουν καί φύσει δοῦλοι, ἄνθρωποι δηλαδή πού

γεννιοῦνται δοῦλοι. Οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ θεωρητικοῦ ἀνθρωπισμοῦ, οἱ θεωρητικοί ὑποστηρικτές τῆς ἰσότητας τῶν ἀνθρώπων, χαρακτηρίζουν αὐτή τή θεωρία του, τή θεωρία τῆς φυσικῆς δουλείας, ὡς «ὕβριν» κατά τῆς ἀνθρωπότητας. Τή θεωρία — κι ὄχι τή φυσική πραγματικότητα πού τήν ἐμπνέει, οὔτε, ἔστω, τήν κοινωνική πραγματικότητα πού τήν ὑπαγορεύει. Φαίνεται νά ἔχει λιγότερη σημασία ἡ δουλεία ὡς φυσική καί κοινωνική κατάσταση, ὡς ἱστορική πρακτική, ἀπ' ὅτι ἔχει ὡς θεωρία. Ἡ Ἀριστοτελική θεωρία τῆς φυσικῆς δουλείας δέ διαφέρει ὅμως στήν οὐσία, ἄν τηρηθοῦν οἱ ἀναλογίες, ἀπό τή θεωρία τοῦ Adam Smith γιά τόν «καταμερισμό τῆς ἐργασίας». Αὐτό πράγματι πού ἀλλάζει εἶναι τό *πλαίσιο ἀναφορᾶς*, ὁ «τρόπος παραγωγῆς». Στό δουλοκτητικό τρόπο παραγωγῆς, ἡ κατανομή τῆς ἐργασίας γίνεται ἀπό τή *φυσική οἰκονομία* κι ὄχι ἀπό τήν *πολιτική οἰκονομία*, ὅπως συμβαίνει στόν κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγῆς. Δέ θά μποροῦσε ὅμως, ἴσως, νά θεωρηθεῖ ὅτι εἶναι περισσότερο ἀσφαλισμένη κατά τῆς αὐθαιρεσίας μιά φυσική κατανομή τῆς ἐργασίας; Κάτι πού ἔχει διαφύγει τήν προσοχή τῶν σχολιαστῶν εἶναι ὅτι μέ τή θεωρία τῆς φυσικῆς δουλείας δέ θεμελιώνεται μέ τρόπο ἀπόλυτο ὁ δουλικός θεσμός ἀλλ' ἀποκλείεται κυρίως ὁ ἁπλά *πολιτικός* καί *νομικός* θεμελιωμός του, πού θά συνεπαγόταν ὑποχρεωτικά αὐθαιρεσίες. Ὅταν τό κριτήριο τῆς διάκρισης τῶν ἀνθρώπων σ' ἐκείνους πού ὁδηγοῦν καί σ' ἐκείνους πού ὁδηγοῦνται εἶναι ἡ φυσική τους κατάσταση καί ἰδιοσυγκρασία κι ὄχι ἡ καταγωγή, τό φύλο, ἡ ἰδεολογία, ὁ πλοῦτος, ἡ φυλή κλπ., τότε οἱ πιθανότητες ἀδικίας περιορίζονται σημαντικά. Ὁ Ἀριστοτέλης πάντως δέν ἀφήνει καμιά ἀμφιβολία γιά τό ὅτι συνδέει τή διάκριση δοῦλοι - ἐλεύθεροι κυρίως μέ τήν ἐργασιακή σχέση. Θεωρεῖ ὅτι ἔχει συναφθεῖ μιά *φυσική «συλλογική σύμβαση ἐργασίας»*, σύμφωνα μέ τήν ὁποία οἱ μέν εἶναι ἐργοδηγοί καί οἱ δέ ἐργάτες, ὅτι ἐκεῖνοι ἀποφασίζουν κι αὐτοί ἐκτελοῦν. Λέγει χαρακτηριστικά ὅτι ὁ προορισμός π.χ. τῆς γυναίκας ἤ τοῦ δούλου ἔχει καθοριστεῖ ἀπό τή φύση, γιατί ἡ φύση τίποτα δέ δημιουργεῖ μέ τόν τρόπο πού οἱ χαλκουργοί κατασκευάζουν τό Δελφικό μαχαίρι (πού φαίνεται ὅτι μποροῦσε νά χρησιμοποιηθεῖ ὄχι μόνο σά μαχαίρι ἀλλά καί σάν πριόνι, ρίνη καί σφυρί), ἀλλά δίνει σέ κάθε πράγμα ἕνα καί μοναδικό σκοπό, γιατί ἕνα ὄργανο εἶναι ἀποτελεσματικότερο ὅταν χρησιμοποιεῖται ὄχι γιά πολλές ἐργασίες, ἀλλά γιά μία καί μοναδική (*Πολ.* Α΄ 2 1252α 37 - 38 καί 1252β 1 - 4).

Ὅποιος γεννιέται δοῦλος -κι αὐτό δέ σημαίνει ὁπωσδήποτε δουλική καταγωγή, ἀλλά φυσικό προσανατολισμό ὡς πρός τόν τρόπο συμμετοχῆς του στήν κοινωνική παραγωγή- δέν παραμένει ὑποχρεωτικά δοῦλος σέ ὅλη του τή ζωή. Ἡ φυσική «καταδίκη» δέν ἰσοδυναμεῖ μέ ἰσόβια καταναγκαστικά ἔργα — χωρίς δυνατότητα μετατροπῆς ἤ μείωσης τῆς «ποινῆς». Ὁ δοῦλος δέν παύει, κατά τόν Ἀριστοτέλη, νά εἶναι ἄνθρωπος. Δέν ἐξορίζεται ἀπό τήν ἀνθρωπότητα, δέν ἐμπραγματώνεται, ὅπως συμβαίνει μέ τό δοῦλο τῆς Ρώμης. Ὡς ἄνθρωπος εἶναι ὑποχρεωτικά δυνάμει ἀπελεύθερος. Ἡ φύση μεταβάλλεται ἀπό τόν ἴδιο τόν ἑαυτό της, ἀλλά κι ἀπό τόν ἄνθρωπο. Ὁ ἀπό τή φύση προορισμός ὁρισμένου ἀτόμου νά ἐκτελεῖ, νά «δουλεύει», μπορεῖ νά βελτιωθεῖ καί νά γίνει ἱκανότητα ν' ἀποφασίζει, ν' ἄρχει. Ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει στήν ἀπελευθέρωση τῆς ἀνθρωπότητας ἀπό τή νομική καί φυσική δουλεία, στήν κατάργηση ἐπομένως τῆς δουλείας, τό δείχνει ἔμπρακτα, μέ τρόπο ἁπλά ἀνθρώπινο καί συνάμα παγκόσμια συμβολικό: Ἀπελευθερώνει μέ τή διαθήκη του ἀπό τά νομικά δεσμά τούς δούλους του ἤ ἔστω ὁρισμένους ἀπ' αὐτούς· ἀπελευθερώνει μέ τή διδασκαλία του τό δοῦλο μαθητή του Ἑρμεία, καί τόν ἀπελευθερώνει μ' ἕνα ἀκόμα οὐσιαστικότερο τρόπο, ὅταν συνδέεται μαζί του μέ βαθύτατη φιλία. Ὁ ἀπελεύθερος Ἑρμείας θά γίνει ἕνας χρηστός ἡγέτης πού θά δολοφονηθεῖ ἀπό τίς μυστικές ὑπηρεσίες ἑνός ἀπολυταρχικοῦ καθεστῶτος. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει συμβάλλει ὅσο κανείς στήν ἀπελευθέρωση τῆς ἀνθρωπότητας. Δέν ὕμνησε σά θεό ἕνα πρώην δοῦλο; Δέν νυμφεύτηκε, «προκαλώντας» τήν Ἀθηναϊκή κοινωνία, ὄντας ὁ ἴδιος εἶναι μέτοικος, τήν ἀνηψιά αὐτοῦ τοῦ πρώην δούλου;

Ἄν πρέπει λοιπόν νά κατηγορήσουμε κάποιον γιά τή φυσική ἀνισότητα τῶν ἀνθρώπων, γιά τή φυσική κατανομή τῶν ρόλων, αὐτή εἶναι ἡ φύση πού ἐπιβάλλει μιά τέτια κατανομή, ἀλλά κυρίως ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία πού τή διατηρεῖ καί τήν ἐπαυξάνει· ὄχι ὅμως ὁ Ἀριστοτέλης, πού εἶναι παρατηρητής (θύμα) τῆς μιᾶς καί τῆς ἄλλης. Δοκίμασε καί ὁ ἴδιος τή φυσική ἀνισότητα μέ τό μειονεκτικό παρουσιαστικό του καί τήν κοινωνική ἀνισότητα μέ τήν κατάσταση τοῦ μέτοικου. Ἄν ἀληθεύει, ὅτι θέλησε νά καλύψει τή φυσική του ἀσχήμια μέ πολυτελῆ ἐνδύματα, τότε μπορεῖ νά τοῦ καταλογιστεῖ, ὅτι παρέλειψε νά πράξει τό ἴδιο καί μέ τήν ἀσχήμια τοῦ δούλου: Μποροῦσε νά τήν «καλύψει» μέ μιά θεωρητική καταδίκη τῆς θεσμοποίησης τῆς δουλείας· μέ τήν κατάθεση μιᾶς προσφυγῆς στό δικαστήριο τοῦ χρόνου μέ τήν ὁποία νά ζητάει τήν ἀπό ἐπιείκεια κι ἀνθρώπινη οἰκονομία ἀπάλειψη τῆς ἀνισότητας τῶν ἀνθρώπων. Δέ θ' ἀρκοῦσε ὁ ρεαλισμός του γιά νά δικαιολογήσει μιά παρόμοια παράλειψη, ὅπως δέν ἀρκεῖ ὁ οὐτοπικός χαρακτήρας μιᾶς παρόμοιας προσφυγῆς γιά νά τήν ἀκυρώσει.

2. Ἀριστοτέλης καὶ βάρβαροι

Ὅταν ἔβγαιναν οἱ Ἀθηναῖοι ἀπό μιά παράσταση τραγωδίας, συνήθιζαν νά χτυποῦν δυνατά μέ τίς γροθιές τίς κρεμασμένες ἀσπίδες, φωνάζοντας «πατρίδα! πατρίδα!». Θά μποροῦσε νά θεωρηθεῖ ὡς ἐξωτερική ἔκφραση αὐτῆς τῆς φωνῆς, τό γνωστό «πᾶς μή Ἕλλην, βάρβαρος», κάτι πού ἀκούστηκε σέ ὁλόκληρη τήν ἱστορία. Μιά παραλλαγή τῆς ἴδιας ἰδέας, πού φαίνεται ν' ἀντιπροσωπεύει καί τήν κοινή γνώμη τῆς ἐποχῆς, βρίσκεται στό ἐπίσης γνωστό «βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός». Ἡ διάκριση τῶν ἀνθρώπων — ἐκείνης τῆς ἱστορίας, σ' Ἕλληνες καί Βάρβαρους δέ θά ἔπρεπε ἐντούτοις νά ἐκληφθεῖ ὡς ρατσισμός, ὡς φυλετικός ἰμπεριαλισμός, ἀλλά πρέπει ν' ἀναγνωριστεῖ ὅτι ἁπλῶς ἐκφράζει μιά *συγχρονική πολιτιστική ὑπεροχή*. Δέν πρόκειται δηλαδή γιά διάκριση φυσική, φυλετική, βιολογική ἤ θεολογική (ὅπως ὁ «ἐκλεκτός λαός»), ἀλλά γιά διάκριση κοινωνική, πολιτιστική· πρόκειται, ὄχι γιά φυλετική, ἀλλά γιά *πολιτική* ὑπεροχή. Κάτι πού ἰσοδυναμεῖ, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, μέ τή διάκριση τοῦ καιροῦ μας σέ πολιτισμένους λαούς καί μή ἤ σέ ἀναπτυγμένες καί ὑπανάπτυκτες χῶρες. Μόλις στίς μέρες μας ἡ Ἐθνολογία ἀγωνίζεται νά περάσει σέ μιά Ἀνθρωπολογία ἐπαναπατρισμοῦ τῶν λεγόμενων πρωτόγονων, προλογικῶν, ἄγριων πληθυσμῶν. Τό «πᾶς μή Ἕλλην, βάρβαρος» θά μποροῦσε ἴσως νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀποτελεῖ οὐσιαστικά λεκτική ἔκφραση τοῦ στρατιωτικοῦ ἐγχειρήματος τοῦ Ἀλέξανδρου πού, ἀφοπλίζοντας μέ μιά προληπτική κατάκτηση τήν Ἀνατολή, ἀπέτρεψε ἕνα κατακλυσμό τῆς Δύσης. Αὐτό πού τό «πᾶς μή Ἕλλην, βάρβαρος» ἀποκλείει εἶναι νά γίνει ὁ Ἕλληνας βάρβαρος. Κι αὐτό ἀποτελεῖ νόμιμη πολιτιστική ἄμυνα. Αὐτό, ἀντίθετα, πού δέν ἀποκλείει εἶναι νά γίνει ὁ βάρβαρος Ἕλληνας. Κι αὐτό ἀποτελεῖ ἤ ἔστω κατ' οἰκονομία νόμιμη πολιτιστική «ἐπίθεση», ἐπιχείρηση πολιτισμοῦ: *ἀνθρωπιστική ἐπέμβαση*.

Τό «πᾶς μή Ἕλλην, βάρβαρος» δέν ἀποτελεῖ λοιπόν ἕνα εἶδος δόγμα Μονρόε, δέν ἀπομονώνει τήν Ἑλλάδα ἀπό τόν ὑπόλοιπο κόσμο, δέν κλείνει τούς ἄλλους λαούς ἔξω ἀπό τίς πύλες τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Σέ καμιά περίπτωση δέν μπορεῖ νά συγκριθεῖ μέ τό γερμανικό ἐθνικοσοσιαλιστικό «ρατσισμό» ἤ τό φασιστικό ἐπεκτατισμό ἤ ἀκόμα μέ τό σταλινικό ἰδεολογικό ἰμπεριαλισμό.

Ὅσον ἀφορᾶ στόν Ἀριστοτέλη, εἶναι ἄδικη ἡ κατηγορία, ὅτι, κατά τό παράδειγμα τοῦ Ἰσοκράτη, ὑπῆρξε κήρυκας τῆς ὑποδούλωσης τῶν βαρβάρων καί τῆς ἐγκαθίδρυσης τῆς Ἑλληνικῆς Ἡγεμονίας. Ἐν πρώτοις, γιά ἕνα «τεχνικό» λόγο, γιά τό λόγο ὅτι ὁ θεωρητικός τῆς «μεσότητας» εἶναι ἐναντίον τῆς Αὐτοκρατορίας, τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ Κράτους: Μιά πόλη μέ ὑπερπληθυσμό καί τεράστια ἔκταση μοιάζει, γιά τόν Ἀριστοτέλη, μέ μιά Ἀργώ 350 μέτρων, μιά παρόμοια Ἀργώ πῶς θά μποροῦσε ὅμως νά ταξειδέψει στήν ἐποχή τῶν κουπιῶν ἤ ἔστω τοῦ ἀνέμου; Ἐξ ἄλλου κανένας ρήτορας, οὔτε ὁ ἴδιος ὁ Στέντορας, δέν μπορεῖ ν' ἀκουστεῖ ἀπό ἕνα τεράστιο ἀκροατήριο, κανένας στρατηγός δέν μπορεῖ νά διοικήσει ἕνα τόσο μεγάλο στρατό. Ἕνα ἀπό τά γνωρίσματα πού διακρίνουν τό βαρβαρικό «ἔθνος» ἀπό τήν ἑλληνική «πόλη» εἶναι ἀκριβῶς ὁ μεγάλος πληθυσμός καί ἡ μεγάλη ἔκταση τοῦ πρώτου. Ὅταν ἐπομένως ὁ Ἀριστοτέλης διακηρύττει ὅτι τό γένος τῶν Ἑλλήνων «δύναται ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας», θά μποροῦσε νά θεωρηθεῖ, ὅτι αὐτό πού ἀποκλειστικά τόν ἐνδιαφέρει εἶναι τό «μιᾶς τυγχάνον πολιτείας», ἡ πολιτειακή (συνταγματική) δηλαδή ἑνότητα τῶν Ἑλλήνων, τῶν διαφόρων ἑλληνικῶν Πόλεων· κι ὅτι τό «ἄρχειν πάντων» ἀποτελεῖ ἁπλό ρητορικό σχῆμα, ἁπλή μεταφορά γιά νά τονιστεῖ ἡ σημασία αὐτῆς τῆς ἑνότητας, πού ἀποτελεῖ αὐτοσκοπό κι ὄχι μέσο γιά τήν πραγματοποίηση ἑνός ὁρισμένου σκοποῦ (τοῦ «ἄρχειν πάντων»). Τό τελευταῖο αὐτό ἀποτελεῖ ἀντίθετα (ρητορικό) μέσο γιά τήν πραγματοποίηση ἑνός σκοποῦ: τήν ἀποδοχή τῆς θέσης γιά τήν ἐθνική ἤ σωστότερα, κατά τόν Ἀριστοτέλη, τήν πολιτειακή (κι ἐνγένει πολιτιστική) ἑνότητα τῶν Ἑλλήνων. Ὅτι ἡ πρόταση αὐτή δέν ἰσοδυναμεῖ μέ τή θεωρητική γένεση τοῦ ἰμπεριαλισμοῦ, προκύπτει κι ἀπό τήν οὐσιαστικά ταυτόσημη πρόταση «δοκεῖ δι' ἡ νῆσος (Κρήτη) καί πρός τήν ἀρχήν τήν Ἑλληνικήν πεφυκέναι καί κεῖσθαι καλῶς». Ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ γεωγραφική θέση τῆς Κρήτης εὐνοεῖ τήν ἐπιβολή μιᾶς ναυτικῆς Αὐτοκρατορίας, δέν ἔχει κανονιστικό χαρακτήρα, δέν ἀποτελεῖ ἠθική κρίση, πολιτική θέση ἤ ἰδεολογία, ἀλλ' ἀνάγνωση τῶν πραγμάτων, καθαρή ἑρμηνεία, ἁπλή ἐξήγηση τῆς πραγματικότητας. Ὁ Ἡρόδοτος εἶχε ἐπίσης πεῖ ὅτι οἱ Θράκες, ἄν ἑνωνόντουσαν,

θά ἦταν ἀνίκητοι (Ε, 3) κι ὁ Θουκιδίδης εἶχε πεῖ κάτι ἀνάλογο γιά τούς Σκύθες (Β, 97, 6). Ἀλλ' οὔτε καί μπορεῖ ἐξ ἄλλου ν' ἀντληθεῖ ἐπιχείρημα ἀπό τήν ἱστορία πού «ἔγραψε» ὁ Ἀλέξανδρος γιά νά ὑποστηριχτεῖ ὅτι ἐφαρμόστηκε κατά γράμμα ἡ κοσμοκρατορική θεωρία τοῦ Δάσκαλου. Δέν εἶναι καθόλου βέβαιο ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐνέκρινε τήν Ἀσιατική στρατηγική τοῦ Ἀλέξανδρου. Θά μποροῦσε μάλιστα νά θεωρηθεῖ ὅτι εἶχε ἀντίθετα ἀντιτάξει σ' αὐτή μιά *ἑλληνική στρατηγική:* τήν ὀχύρωση τοῦ πολιτειακά ἑνωμένου Ἑλληνισμοῦ στά πάτρια ἐδάφη. Στόν ἐνθουσιασμό καί ρομαντισμό ἑνός ἀσυγκράτητου κατακτητῆ, πού ἤθελε νά γίνει παγκόσμιος ἄνδρας καί νά διαδώσει τό ἑλληνικό φῶς στά πέρατα τοῦ κόσμου, μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὅτι εἶχε ἀντιτάξει τό ρεαλισμό καί τήν ἐπιστημονική σύνεση ἑνός σοφοῦ τῆς *ἐπιβίωσης* πού ἤθελε νά διαφυλάξει ἄσβεστη τήν Ἑλληνική ἑστία. Ἄν εἶχε τελικά ἐπικρατήσει ἡ στρατηγική τοῦ Ἀριστοτέλη, ἴσως ὁ Ἑλληνισμός νά εἶχε ἀποφύγει τήν ἐκδίκηση τῆς Τροίας. Νά εἶχε ἀποτραπεῖ ἡ Ρωμαϊκή Αὐτοκρατορία. Νά εἶχε γίνει τέλος ἡ οἰκονομία, γιά τήν ἀνθρωπότητα, τοῦ Μεσαίωνα... Ἀκόμα ὅμως κι ἄν ὑποτεθεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐνέκρινε, ὅτι ἐνθάρρυνε, ὅτι ἐνέπνευσε τήν κατάκτηση τῆς Ἀνατολῆς, ἡ ἐκπολιτιστική τακτική τοῦ Ἀλέξανδρου καί ἰδίως ἡ ἐξομοίωση Ἑλλήνων καί Βαρβάρων, ἡ ἔμπρακτη δηλαδή ἀναγνώριση τῆς ἰσότητας ἀνθρώπων διαφορετικῆς φυλῆς, γλώσσας, θρησκείας καί διαφορετικοῦ πολιτισμοῦ, ἀποτελεῖ τή μεγαλύτερη διάψευση τῆς ἑλληνικῆς διάκρισης τοῦ κόσμου σ' Ἕλληνες καί Βάρβαρους. Ὁ τρόπος πού ὁ Ἀλέξανδρος (ὁ Ἑλληνισμός) ἀντιμετώπισε τούς βάρβαρους ἦταν ἀνέκδοτος καί παρέμεινε ἀνεπανάληπτος, ἀποτελεῖ κορυφαῖο παράδειγμα γιά τό τί σημαίνει *ἑλληνικός ἀνθρωπισμός* (αὐθεντικός ἀνθρωπισμός): *ἡ μή περιφρόνηση* τοῦ νικημένου, τοῦ ὑποδεέστερου, τοῦ δυστυχισμένου. Αὐτό πού ἔκανε ὁ Ἀλέξανδρος πράξη, ἡ σημερινή ἱστορία τ' ἀγνοεῖ ἤ μόλις πού κατορθώνει νά τό διατυπώσει σέ μιά γλώσσα προνομική, ὅπως ἡ πρόσφατη διακήρυξη τοῦ Ἐλσίνκι. Ὁ Ἀλέξανδρος πραγματοποίησε αὐτό πού πραγματικά σήμαινε τό «πᾶς μή Ἕλλην, βάρβαρος»: Δέ συμπεριφέρθηκε, ὡς κατακτητής, βαρβαρικά, ἔκανε τούς Βάρβαρους Ἕλληνες, ἐξομοίωσε τούς Βάρβαρους μέ τούς Ἕλληνες. Ἡ συμβολή ἐδῶ τοῦ Ἀριστοτέλη ὅσο κι ἄν ἀμφισβητεῖται —ὑποστηρίζεται ἡ ἄποψη ὅτι διαφώνησε μέ τήν ἐξομοίωση αὐτή— δέν μπορεῖ πάντως ν' ἀναιρεθεῖ ἀπό τά ἴδια του τά λόγια, ὅπως φαντάζονται ὁρισμένοι σχολιαστές.

Ὁ Ἀριστοτέλης δέν ὑποστήριξε ποτέ ὅτι οἱ βάρβαροι δέν εἶναι ἄνθρωποι. Τούς ἐξομοίωσε μέ φύσει δούλους, γιατί κυβερνιώντουσαν βασιλικά, ἀπολυταρχικά, ἀνελεύθερα. Φύσει δοῦλοι ὑπάρχουν ὅμως καί μεταξύ τῶν Ἑλλήνων. Ὅπως, ἐκτός ἀπό τίς ἑλληνικές πόλεις, ὑπάρχουν κι ἑλληνικά «ἔθνη», ὑποτελεῖς δηλαδή πληθυσμοί σ' ἕνα ἀπόλυτο μονάρχη. Αὐτό ἑπομένως πού ξεχωρίζει οὐσιαστικά τά βαρβαρικά ἔθνη ἀπό τίς ἑλληνικές πόλεις εἶναι τό *πολίτευμα,* τό Σύνταγμα πού ὑπάρχει στίς τελευταῖες καί λείπει ἀπό τά πρῶτα. Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅμως ὅτι, ὅσο κι ἄν εἶναι δύσκολη ἡ ἀπόκτηση Συντάγματος («πολιτεία οὐ ράδιον ὑπάρχειν»), τά βαρβαρικά ἔθνη δέν ἀποκλείονται μέ τρόπο ὁριστικό ἀπό ἕνα τέτιο ἐνδεχόμενο. Ἀντίθετα, δέ θά ἦταν καθόλου ὑπερβολή νά ὑποστηριχτεῖ ὅτι πιστεύοντας στήν προοπτική τῆς πολιτειοποίησης, τῆς πολιτιστικῆς προαγωγῆς τῶν βαρβάρων, βλέπει μέ συμπάθεια τήν ἐγκαθίδρυση μιᾶς *παγκόσμιας πολιτείας.* Ἔτσι πρέπει νά ἐννοηθεῖ ἡ διακήρυξή του ὅτι τό γένος τῶν Ἑλλήνων εἶναι ἱκανό νά κυβερνήσει ὁλόκληρο τόν κόσμο. *Τό ἑλληνικό πολιτικό πρότυπο, τό ἑλληνικό «μοντέλο» διακυβέρνησης ἐννοοῦσε ὅτι ἦταν ἄξιο νά κατακτήσει τόν κόσμο.* Κατάκτηση πολιτική, πολιτιστική ἐννοοῦσε ὁ Ἀριστοτέλης. Ὅ,τι ἀκριβῶς συνέβη.

Οἱ κατακτημένοι, οἱ «βάρβαροι», ἀνάμεσά τους ὁ Κάντ, ὁ Χέγκελ, ὁ Χοῦσσερλ, ὁ Χάιντεγγερ..., ἀλλά κι ὁ Μάρξ, τιμοῦν σήμερα μιά ἐπέτειο αὐτῆς τῆς κατάκτησης...

(Συνεχίζεται στό ἑπόμενο)

MAX WEBER

Η ΠΟΛΗ
(συνέχεια)

ΦΡΟΥΡΙΟ ΚΑΙ ΣΤΡΑΤΟΠΕΔΟ

Εἶναι πολύ χαρακτηριστικό ὅτι ἡ πόλη στό παρελθόν στήν Ἀρχαιότητα καί στό Μεσαίωνα, ἔξω καί μέσα στήν Εὐρώπη, ἀποτελοῦσε ἐπίσης εἰδικό φρούριο ἤ στρατόπεδο. Σήμερα, αὐτή ἡ ἰδιότητα τῆς πόλης ἔχει ἐντελῶς χαθεῖ ἀλλά ἀκόμα καί στό παρελθόν δέν ἦταν καθολική. Στήν Ἰαπωνία γιά παράδειγμα δέν ἦταν ὁ κανόνας. Μαζί μέ Rathgen θά μποροῦσε κανείς ν' ἀμφιβάλει γιά τήν ὕπαρξη διοικητικά, πόλεων σ' αὐτή τήν περίπτωση.

Ἀντίθετα μέ τήν Ἰαπωνία, στήν Κίνα, κάθε πόλη περιβαλλόταν ἀπό τεράστια τείχη. Ἀκόμα καί πολλές οἰκονομικά ἀγροτικές περιοχές, πού δέν ἦταν πόλεις μέ τή διοικητική ἔννοια τοῦ ὅρου, εἶχαν τείχη σέ ὅλες τίς ἐποχές χωρίς ν' ἀποτελοῦν ἕδρα κρατικῆς ἐξουσίας.

Σέ πολλές περιοχές τῆς Μεσογείου ὅπως στή Σικελία, ἔξω ἀπό τά τείχη τῆς πόλης δέ ζεῖ σχεδόν κανείς ὡς ἀγρεργάτης ἤ κάτοικος τῆς ὑπαίθρου. Αὐτό εἶναι ἀπόρροια μιᾶς ἀνασφάλειας πού διήρκεσε αἰῶνες. Ἀντίθετα στήν Ἀρχαία Ἑλλάδα, ἡ Σπαρτιατική πόλη ἔλαμπε ἀπό τήν ἀπουσία τειχῶν, ἄν καί συνέβαινε ν' ἀποτελεῖ ἕνα «στρατόπεδο-πόλη». Ἡ Σπάρτη δέν εἶχε ἀνάγκη ἀπό τείχη, γιά τόν ἁπλούστατο λόγο ὅτι ἦταν συνεχῶς ἕνα μόνιμο ἀνοικτό στρατιωτικό στρατόπεδο.

Ἄν καί ἀκόμα ἀμφισβητεῖται γιά τό πόσο καιρό ἡ Ἀθήνα παρέμεινε χωρίς τείχη, ὅπως καί ὅλες οἱ ὑπόλοιπες ἑλληνικές πόλεις, ἐκτός βέβαια τῆς Σπάρτης, διέθετε στήν Ἀκρόπολη ἕνα κάστρο κτισμένο σέ βράχο κατά τόν ἴδιο τρόπο ὅπως στά Ἐκβάτανα καί τήν Περσέπολη πού ἦταν βασιλικά κάστρα περιβαλλόμενα ἀπό οἰκισμούς. Τό κάστρο ἤ τό τεῖχος ἀνῆκε φυσιολογικά στίς Ἀνατολικές καθώς ἐπίσης καί στίς ἀρχαῖες μεσογειακές καί συνήθεις μεσαιωνικές πόλεις.

Ἡ πόλη μέ τήν πιό πάνω ἔννοια, δέν ἦταν τό μοναδικό οὔτε τό ἀρχαιότερο φρούριο. Σέ ἀμφισβητούμενες περιοχές συνόρων καί στή διάρκεια χρόνιων καταστάσεων πολέμου, κάθε χωριό ὀχυρωνόταν. Ἀπό τό συνεχή κίνδυνο ἐπίθεσης, στήν περιοχή τῶν ποταμῶν Elbe καί Oder, οἱ σλαβικοί οἰκισμοί ἦταν ὀχυρωμένοι. Ἡ ἐθνική τυπική μορφή τοῦ ἀγροτικοῦ χωριοῦ φαίνεται ὅτι ἀπό νωρίς πῆρε τή σταθερή μορφή μιᾶς «περίφρακτης» κυκλικῆς περιοχῆς μέ μιά μοναδική εἴσοδο πού θά μποροῦσε νά κλειδωθεῖ καί μέσω τῆς ὁποίας, ὅταν νύχτωνε τά ζῶα πού ἔβοσκαν ἔξω ἀπό τά τείχη ὁδηγοῦνταν γιά ἀσφάλεια μέσα στό χωριό. Παρόμοια ὀχυρωμένοι οἰκισμοί πάνω σέ λόφους εἶναι σκορπισμένοι σέ ὅλο τόν κόσμο ἀπό τόν ἰσραηλινό ἀνατολικό Ἰορδάνη μέχρι τίς περιοχές τῆς Γερμανίας. Στούς ὀχυρωμένους αὐτούς οἰκισμούς ὁ ἄμαχος πληθυσμός καί τά ζῶα εὕρισκαν καταφύγιο σέ περίπτωση κινδύνου. Οἱ ὀνομαζόμενες «πόλεις» τοῦ Ἐρρίκου τοῦ Α΄ στήν ἀνατολική Γερμανία ἦταν ἁπλῶς συστηματικά ὀχυρωμένα φρούρια τέτιου εἴδους.

Στήν Ἀγγλία, στήν ἀγγλοσαξωνική ἐποχή, ἡ μικρή ὀχυρωμένη πόλη («Burgh») ἀνῆκε σ' ἕνα ὁρισμένο τόπο τοῦ ὁποίου ἔπαιρνε καί τό ὄνομα. Τό στρατιωτικό καθῆκον γιά φρούρηση, ἡ παλιότερη ὑποχρέωση τοῦ πολίτη, ἦταν δεμένο μέ ὁρισμένα ἄτομα ἤ τμήματα γῆς. Ὅταν σέ καιρό εἰρήνης αὐτά τά φρούρια κατεχόντουσαν, παρέμεναν ἐκεῖ φρουροί ἤ ὑποτακτικοί σά μόνιμη φρουρά καί πληρωνόντουσαν μέ μισθό ἤ μέ γῆ. Μεσολάβησαν πολλές μεταβατικές καταστάσεις ἀπό τά μόνιμα ὀχυρωμένα φρούρια ὡς τήν ἀγγλοσαξωνική Burgh, τήν πόλη-φρούριο στήν ἔννοια τῆς θεωρίας τοῦ Maitland, δηλαδή τήν πόλη μέ πολίτες πού ἔχουν πλήρη δικαιώματα κατοίκων. Ὁ πολίτης αὐτός μέ τά πλήρη δικαιώματα (burgess) πῆρε τό ὄνομά του ἀπό τήν πολιτική του θέση ἡ ὁποία, ὅπως καί ἡ νομική φύση τῆς γῆς του καί τῆς οἰκιακῆς του περιουσίας, καθοριζόταν ἀπό τό καθῆκον νά συντηρεῖ καί νά προστατεύει τό φρούριο.

Πάντως, ἱστορικά οὔτε τά ὀχυρωμένα χωριά, οὔτε καί ἡ ἐπείγουσα ὀχύρωση ἦτανε οἱ κύριοι πρόδρομοι τῆς ὀχύρωσης τῶν πόλεων ἀλλά μᾶλλον τό φεουδαρχικό κάστρο. Τό φεουδαρχικό κάστρο ἦταν ἕνα φρούριο ὅπου ἔμεναν ὁ εὐγενής καί οἱ πολεμιστές του πού τόν ὑπάκουαν ὡς ἀξιωματοῦχοι ἤ ὡς προσωπικό ἀκολουθίας μαζί μέ τίς οἰκογένειές τους καί τούς ὑπηρέτες τους.

Ἡ κατασκευή κάστρων γιά στρατιωτικούς σκοπούς εἶναι πολύ παλιά, ἀναμφίβολα παλιότερη ἀπό τή χρήση γιά στρατιωτικούς σκοπούς τοῦ ἅρματος καί τοῦ ἀλόγου. Ὅπως καί μέ τό πολεμικό ἅρμα, ἡ σπουδαιότητα τοῦ κάστρου καθοριζόταν ἀπό τά κατωρθώματα τῶν ἱποτῶν καί εὐγενῶν. Αὐτό γίνεται ὁλοφάνερο στήν ἀρχαία Κίνα ἀπό τά κλασικά της τραγούδια, στήν Ἰνδία ἀπό τίς Βέδες, στήν Αἴγυπτο, στή Μεσοποταμία, στήν Καναά, στό Ἰσραήλ στήν ἐποχή τοῦ τραγουδιοῦ τοῦ Deborah,

στήν Ἑλλάδα τήν ἐποχή τῶν ὁμηρικῶν ἐπῶν. Ἀκόμα καί ἀνάμεσα στούς Ἐτρούσκους, τούς Κέλτες καί Ἰρλανδούς ἡ ἀνέγερση κάστρων καί τό πριγκιπάτο -φρούριο ἦταν γενικά διαδεδομένη. Παλιές αἰγυπτιακές πηγές ὁμιλοῦν γιά κάστρα καί γιά τούς διοικητές τους καί μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὅτι προσαρμόστηκαν ἀκριβῶς ὅπως καί πολλοί μικροί πρίγκηπες. Ἀπό παλιά κείμενα μπορεῖ νά συναχθεῖ ὅτι στή Μεσοποταμία ἡ ἀνάπτυξη τῶν ἐπαρχιακῶν βασιλείων προηγήθη ἀπό τό πριγκηπικό φρούριο-παλάτι, σάν αὐτά πού ὑπῆρχαν στή Δυτική Ἰνδία στήν ἐποχή τῶν Βεδῶν καί στό Ἰράν τήν πολύ παλιότερη ἐποχή τῶν Gathas. Τό κάστρο ἦταν ἀσφαλῶς καθολικά διαδεδομένο σέ ὅλη τή Βόρεια Ἰνδία τοῦ Γάγγη τήν ἐποχή τῶν πολιτικῶν ἀνακατατάξεων. Σέ αὐτή τή φάση, οἱ παλιοί Kshatriyas, τῶν ὁποίων ἡ καταγωγή φαίνεται νά τοποθετεῖται μεταξύ βασιλέως καί εὐγενῶν, ἦταν προφανῶς πρίγκηπες.

Στήν ἐποχή τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἡ κατασκευή κάστρων, εἶχε φτάσει ὡς τή Ρωσία. Κάστρα συναντᾶμε ἐπίσης στή Συρία κατά τή διάρκεια τῆς δυναστείας Thutmose καί στήν ἐποχή τῆς Ἰσραηλινῆς συνομοσπονδίας (Abmilech). Ἡ ἀρχαία κινεζική φιλολογία παρέχει ἐπίσης ἀναντίρητες μαρτυρίες γιά τήν ἀρχαϊκή παρουσία κάστρων.

Τό παραθαλάσσιο κάστρο, τόσο τό ἑλληνικό ὅσο καί τῆς Μ. Ἀσίας, ἦταν τόσο διαδεδομένο ὅσο καί ἡ πειρατεία. Ἐδῶ θά πρέπει νά μεσολάβησε μιά μεγάλη περίοδος ἀπόλυτης εἰρήνης ἡ ὁποία ἐπέτρεψε νά κτιστοῦν τά κρητικά παλάτια στή θέση τῶν γνωστῶν κάστρων. Στήν περιοχή αὐτή μεταγενέστερα κάστρα, ὅπως τό κάστρο τῆς Δεκέλειας, τόσο σημαντικό στόν Πελοποννησιακό πόλεμο, ἦταν ἀρχικά φρούριο εὐγενῶν οἰκογενειῶν.

Ἡ Μεσαιωνική ἐξέλιξη ἑνός πολιτικά ἀνεξάρτητου γένους ἄρχισε μέ τά castelli τῆς Ἰταλίας. Στή Βόρεια Εὐρώπη διάφοροι ὑποτακτικοί, πού ἀπέκτησαν ἀνεξαρτησία, ἔκτισαν, ὅπως τό ἔδειξε ὁ Below, πελώρια κάστρα. Ἀκόμα καί σήμερα ἡ ὑψηλή κοινωνική θέση ἑνός ἀτόμου ἐξαρτᾶται στή Γερμανία ἀπό τήν οἰκογενειακή κατοχή ἑνός κάστρου, ἔστω κι ἂν πρόκειται μόνο γιά ἐλάχιστα ἐρείπια. Ἡ κατοχή ἑνός κάστρου σήμαινε ἀρχικά στρατιωτική κυριαρχία σέ μιά ὁλόκληρη περιοχή. Ἡ μόνη ἐρώτηση ἦταν: σέ ποιανοῦ τά χέρια; Θά μποροῦσε νά ἦταν στά χέρια μεμονωμένων εὐγενῶν ἤ συνασπισμῶν ἱπποτῶν τῶν ἀξιωματούχων ἤ τῶν ἀξιωματικῶν.

Η ΠΟΛΗ ΩΣ ΕΝΩΣΗ ΤΟΥ ΦΡΟΥΡΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΓΟΡΑΣ

Στό πρῶτο στάδιο τῆς ἐξέλιξής της σέ μιά εἰδική πολιτική μορφή, ἡ ὀχυρωμένη πόλη ἐνσωματώθηκε ἢ ἐξαρτήθηκε ἀπό ἕνα κάστρο, τό φρούριο ἑνός βασιλιά, ἑνός εὐγενοῦς ἤ ἑνός συνασπισμοῦ ἱπποτῶν. Αὐτοί οἱ εὐγενεῖς, εἴτε ἔμεναν στό κάστρο οἱ ἴδιοι, εἴτε διατηροῦσαν ἐκεῖ μιά φρουρά ἀπό μισθοφόρους ὑπηρέτες ἤ ὑποτακτικούς. Στήν Ἀγγλοσαξωνική Ἀγγλία τό δικαίωμα κατοχῆς ἑνός ὀχυρωμένου σπιτιοῦ ἦταν προνόμιο ὁρισμένων ἰδιοκτητῶν γῆς. Στήν ἀρχαιότητα καί στή μεσαιωνική Ἰταλία τό σπίτι στήν πόλη κάποιου εὐγενῆ θεωριόταν σάν προέκταση τοῦ κάστρου πού διατηροῦσε στήν ὕπαιθρο. Οἱ μόνιμοι ἢ προσωρινοί κάτοικοι τοῦ κάστρου μερικες φορές ὅλοι, ἄλλοτε πάλι εἰδικά στρώματα, συνδεόντουσαν σάν πολίτες (Burgess) μέ τήν ἐκτέλεση ὁρισμένων στρατιωτικῶν καθηκόντων, ὅπως ἀνέγερση καί ἐπισκευή τῶν τειχῶν, φρούρηση, ὑπεράσπιση καί κατά καιρούς μέ ἄλλες στρατιωτικές ὑπηρεσίες, ὅπως ἐξασφάλιση ἐπικοινωνίας καί τροφοδοσίας γιά τούς ἀστούς στρατιωτικούς εὐγενεῖς. Σ' αὐτή τή φάση ὁ πολίτης, ἐφ' ὅσον συμμετέχει στή στρατιωτική ὀργάνωση τῆς πόλης, εἶναι μέλος τῆς τελευταίας αὐτῆς.

Ὁ Maitland, τό ἔδειξε αὐτό, προκειμένου γιά τήν Ἀγγλία, μέ ἐξαιρετική σαφήνεια Τά σπίτια τοῦ «Burgh» βρίσκονταν στήν κατοχή ἐκείνων πού εἶχαν τήν ὑποχρέωση νά συντηροῦν τήν ὀχύρωση. Αὐτό ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ ὅ,τι συνηθίζεται στό χωριό. Στή διάρκεια τῆς βασιλικῆς ἢ ἐγγυημένης ἀπό τήν ἀριστοκρατική τάξη οἰκονομικῆς εἰρήνης, ἐμφανίζεται καί ἡ στρατιωτική δικαιοδοσία. Τό πολιτικά προσανατολισμένο κάστρο καί ἡ οἰκονομικά προσανατολισμένη ἀγορά μαζί μέ τό κομμάτι τῶν πόλεων στό ὁποῖο ἐκτείνεται ἐξυπηρετώντας κατά καιρούς ταυτόχρονα τόσο τά στρατιωτικά γυμνάσια καί τή στρατοπέδευση τοῦ στρατοῦ, ὅσο καί τήν εἰρηνική ἀνταλλαγή οἰκονομικῶν ἀγαθῶν, συχνά ἀποτελοῦν τό ἕνα δίπλα στό ἄλλο ἕνα εὔπλαστο δυϊσμό.

Τό στρατιωτικό πεδίο ἀσκήσεων καί ἡ ἀγορά δέν εἶναι παντοῦ, ἐδαφικά χωρισμένα. Ἡ πνύκα τῆς Ἀττικῆς ἀντιπροσωπεύει μιά πολύ μεταγνέστερη ἐξέλιξη ἀπό τήν ἀγορά ἡ ὁποία ἀρχικά ἐξυπηρετοῦσε τόσο τήν οἰκονομική διακίνηση ὅσο καί τίς πολιτικές καί θρησκευτικές δραστηριότητες. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, στή Ρώμη, τά comitium καί campus martiris ἀπό τά παλιά χρόνια χωρισμένα ἀπό τήν οἰκονομική fora, ὅπως στό Μεσαίωνα ἡ piazza del campo τῆς Σιένας (ἕνας ἀθλητικός χῶρος

ἀκόμα χρησιμοποιούμενος σήμερα γιά τή διεξαγωγή ἀθλοπαιδιῶν), πού βρίσκεται στό μπροστινό μέρος τῆς κεντρικῆς πλατείας, εἶναι χωρισμένη ἀπό τήν ἀγορά (mercato) πού βρίσκεται στό πίσω μέρος.

Ἀνάλογα παρουσιάζονται τά πράγματα στίς ἰσλαμικές πόλεις, ὅπου τό kasbeh, ὀχυρωμένο στρατόπεδο πολεμιστῶν, ἦταν ἐδαφικά χωρισμένο ἀπό τό bazaar. Στή Νότια Ἰνδία, ἡ πολιτική πόλη τῶν σημαντικῶν προσώπων ἐμφανίζεται στή διάρκεια τοῦ χρόνου χωρισμένη ἀπό τήν οἰκονομική πόλη.

Ἡ σχέση ἀνάμεσα στή φρουρά τοῦ πολιτικοῦ φρουρίου καί στόν οἰκονομικό πληθυσμό τῆς πόλης εἶναι περίπλοκη, ἀλλά πάντοτε ἀποφασιστικῆς σημασίας γιά τήν σύνθεση τῆς πόλης. Ὅπου ὑπῆρχε κάστρο, ἔρχονταν χειροτέχνες ἤ καί ἐγκαθίστονταν ἐκεῖ γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν ἀπαιτήσεων τῶν κυρίων καί τῶν ἀναγκῶν τῶν πολεμιστῶν. Ἡ καταναλωτική δύναμη τοῦ στρατιωτικοῦ οἴκου ἑνός πρίγκηπα, καί ἡ προστασία πού αὐτός ἐξασφάλιζε προσέλκυαν τούς ἐμπόρους.

Ἐπί πλέον ὁ φεουδάρχης ἐνδιαφερόταν νά προσελκύσει αὐτές τίς τάξεις, γιατί μέσω αὐτῶν θά εἶχε καί κέρδη εἴτε φορολογώντας τό ἐμπόριο, ἐσωτερικό κι ἐξωτερικό, εἴτε μετέχοντας σ' αὐτό μέ τά κεφάλαιά του. Κατά καιρούς ὁ φεουδάρχης ἀσχολιόταν μέ τό ἐμπόριο αὐτός ὁ ἴδιος καί γιά λογαριασμό του, μάλιστα κάποτε μονοπωλόντας το. Σέ παραθαλάσσια κάστρα, ὡς πλοιοκτήτης ἤ κυβερνήτης τοῦ λιμανιοῦ, ὁ φεουδάρχης ἦταν σέ θέση νά ἐξασφαλίσει ἕνα μερίδιο στά κέρδη πού ἀποχτήθηκαν στή θάλασσα μέ πειρατικό ἤ εἰρηνικό τρόπο. Οἱ ἀκόλουθοί του ἤ καί οἱ ὑποστατικοί του πού διέμειναν ἐκεῖ, ἦταν ἐπίσης σέ θέση νά κερδίσουν εἴτε γιατί μέ τή θέλησί του τούς ἔδινε τήν ἄδεια εἴτε γιατί ἐξαρτώμενος ἀπό τήν καλή τους θέληση, ἦταν ἀναγκασμένος νά τό κάνει.

Οἱ μαρτυρίες γιά τή συμμετοχή τῶν ἀρχόντων τῶν παλαιῶν πόλεων στίς ἐμπορικές δραστηριότητες εἶναι πολλές. Ἀγγεῖα ἀπό ἀρχαῖες ἑλληνικές πόλεις, ὅπως στήν Κυρήνη, ἀναπαριστοῦν τό βασιλιά νά ζυγίζει ἀγαθά. Στήν Αἴγυπτο ἐξ ἄλλου στήν ἀρχή τῶν ἱστορικῶν χρόνων ἀναφέρεται ἕνας ἐμπορικός στόλος τοῦ Φαραώ τῆς κάτω Αἰγύπτου.

Εὐρύτατα διαδομένο σ' ὅλο τόν κόσμο, ἀλλά ἰδίως σέ ναυτικές «πόλεις», ὅπου τό διαμετακομιστικό ἐμπόριο ἐλέγχεται εὔκολα, τό οἰκονομικό συμφέρον τῶν ἐγκαταστημένων στρατιωτικῶν οἰκογενειῶν ἄνθιζε κοντά στό μονοπώλιο τοῦ διοικητῆ τοῦ κάστρου, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς προσωπικῆς συμμετοχῆς τους στά ἐμπορικά κέρδη. Ἡ ἱκανότητά τους νά μετέχουν στήν οἰκονομική δραστηριότητα συχνά κατέστρεφε τό μονοπώλιο (ἂν ὑπῆρχε) τοῦ πρίγκηπα. Ὅταν συνέβαινε αὐτό, ὁ πρίγκηπας ἀντιμετωπιζόταν μόνο ὡς primus inter pares στόν ἡγετικό κύκλο ἤ ἁπλά σάν ἴσος. Ὁ ἡγετικός κύκλος συμπεριλάμβανε τούς ἀστούς συγγενεῖς τῶν στρατιωτικῶν οἰκογενειῶν πού εἶχαν ἐγατασταθεῖ σέ ἰδιοκτησίες γῆς καί ἀποκόμιζαν κεφάλαια ἀπό ἕνα εἶδος εἰρηνικοῦ ἐμπορίου, κυρίως τό commenda κεφάλαιο στό Μεσαίωνα, ἤ ἀκόμα καί ἀπό προσωπική συμμετοχή στίς πειρατεῖες ἤ σέ θαλάσσιους πολέμους. Συχνά ὁ πρίγκηπας ἐκλεγόταν γιά σύντομο χρονικό διάστημα καί σέ κάθε περίπτωση εἶχε περιορισμένες ἐξουσίες. Τά ἐτήσια κοινοτικά συμβούλια τῶν ἀρχαίων ναυτικῶν πόλεων κάνουν βαθμιαία τήν ἐμφανισή τους ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ὁμήρου. Ἐντελῶς παρόμοιοι σχηματισμοί παρατηροῦνται συχνά στίς ἀρχές τοῦ Μεσαίωνα. Στή Βενετία ἀποτελοῦν τό ἀντίβαρο στούς δόγηδες, μολονότι μέ πολύ διαφορετικές ἀρχηγικές θέσεις, ἀνάλογα μέ τό ἂν κάποιος εὐγενής ἤ ἐπίσκοπος ἤ ἄλλος ἦταν κύριος τῆς πόλης. Ἀνάλογες ἐξελίξεις ἐμφανίζονται ἐπίσης καί σέ ἄλλες τυπικές ἐμπορικές πόλεις.

Ἔτσι στήν πρώιμη ἀρχαιότητα καί στό Μεσαίωνα οἱ ἀστοί ἔμποροι κεφαλαιοκράτες, οἱ χρηματοδότες τοῦ ἐμπορίου, τά ἰδιαίτερα διακεκριμένα πρόσωπα τῆς πόλης, πρέπει βασικά νά διαχωριστοῦν ἀπό τούς κατοίκους πού κατέχουν τούς ἐμπορικούς «οἴκους», τούς καθαυτό ἔμπορους. Βέβαια συχνά τό ἕνα στρώμα ἀναμιγνυόταν μέ τό ἄλλο. Ἀλλά πάνω σ' αὐτό τό θέμα θά ἀκολουθήσουν ἐκτενέστερες ἐξηγήσεις.

Στήν ὕπαιθρο, στούς ἁλιευτικούς χώρους, στούς σταθμούς, στούς κόμβους, ποταμῶν ἤ δρόμων τῶν καραβανιῶν (π.χ. στή Βαβυλώνα) μποροῦσαν νά γίνουν οἰκισμοί μέ τήν πιό πάνω ἐξέλιξη. Κατά καιρούς ξεσποῦσε ἕνας ἀνταγωνισμός ἀνάμεσα στόν ἱερέα τοῦ ναοῦ καί στό θρησκευτικό ἀρχηγό τῆς πόλης, γιατί περιοχές μέ ναούς ἐνδόξων θεῶν παρεῖχαν ἱερή προστασία σέ διεθνικά στοιχεῖα. Σέ τέτοιες περιοχές μποροῦσαν νά δημιουργηθοῦν οἰκισμοί γιά πολιτικά ἀπροστάτευτο ἐμπόριο. Ἔτσι μιά πόλη οἱονεί ἐγκατάσταση, πού στηριζόταν οἰκονομικά στά ἔσοδα τοῦ ναοῦ, μποροῦσε νά προσκολληθεῖ στήν περιοχή τοῦ ναοῦ μέ παρόμοιο τρόπο ὅπως οἱ ὑπήκοοι ἑνός πρίγκηπα προσκολλοῦνταν στόν πρίγκηπα.

Διαχωρίζονται ἀκόμα διάφορες περιπτώσεις ἀνάλογα μέ τό βαθμό πού τό ἐνδιαφέρον τοῦ πρίγκηπα γιά χρηματικά εἰσοδήματα κυριαρχοῦσε κα-

Ἡ πόλη MAX WEBER

τά τήν παραχώρηση προνομίων γιά τήν ἄσκηση ἐμπορίας καί βιομηχανίας, ἀνεξάρτητα ἀπό τόν οἶκο τοῦ ἄρχοντα καί τήν ὑποβαλλόμενη φορολογία ὑπέρ τοῦ τελευταίου αὐτοῦ. Ἐξ ἄλλου ὁ ἄρχοντας μποροῦσε νά ἐνδιαφέρεται γιά τήν ἱκανοποίηση τῶν δικῶν του ἀναγκῶν, ἐνεργώντας μέ τρόπο πού ν' αὐξάνεται ἡ δύναμή του καί νά μονοπωλεῖ τό ἐμπόριο. Ὅταν προσείλκυε ξένους, παραχωρώντας τους διάφορα προνόμια, ὁ φεουδάρχης ἔπρεπε ἐπίσης νά λαμβάνει ὑπόψη του τά συμφέροντα καί τήν «καθιερωμένη» ἱκανότητα (πού ἦταν σημαντική καί γιά τόν ἴδιο προσωπικά) ἐκείνων πού ἤδη εἶχαν ἐγκατασταθεῖ στήν περιοχή του καί πού ἐξαρτώνταν ἀπό τήν πολιτική του προστασία ἤ ἀπό τίς ἀποθῆκες τοῦ ἀνεφοδιασμοῦ.

Σ' αὐτή τήν ποικιλία πιθανῆς ἐξέλιξης πρέπει νά προστεθοῦν οἱ ἐπιδράσεις τῆς πολιτικοστρατιωτικῆς δομῆς τῆς κυριαρχούσας ὁμάδας, μέσω τῆς ὁποίας γινόταν ἡ ἵδρυση ἤ ἡ ἐξέλιξη τῆς πόλης. Πρέπει νά λάβουμε ὑπόψη τίς βασικές ἀντιθέσεις στήν ἐξέλιξη τῶν πόλεων πού πηγάζουν ἀπό ἐκεῖ.

ΙΔΙΟΜΟΡΦΙΕΣ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗΣ ΚΑΙ ΚΑΘΕΣΤΩΤΟΣ ΔΥΤΙΚΗΣ ΠΟΛΗΣ.

Οὔτε ἡ «πόλη», στήν οἰκονομική της ἔννοια, οὔτε τό φρούριο, οἱ κάτοικοι τοῦ ὁποίου διέπονται ἀπό εἰδικές πολιτικοδιοικητικές δομές, ἀποτελοῦν ἀπαραίτητα μιά «κοινότητα». Μία ἀστική κοινότητα μέ τήν πλήρη ἔννοια τῆς λέξης, ἐμφανίζεται ὡς γενικό φαινόμενο μόνο στή Δύση. Εὐκαιριακά μερικές ἐξαιρέσεις ἐμφανίστηκαν στήν ἐγγύς Ἀνατολή (Συρία, Φοινίκη καί Μεσοποταμία), ἀλλά μόνο σποραδικά.

Γιά νά ἀποτελέσει πλήρη ἀστική κοινότητα ἕνας οἰκισμός πρέπει ν' ἀσκεῖ μία σχετική κυριαρχία στίς ἐπαγγελματο-ἐμπειρικές σχέσεις καί νά διαθέτει τ' ἀκόλουθα στοιχεῖα :1. ὀχύρωση, 2. μιά ἀγορά, 3 ἕνα δικαστήριο καί ἐν μέρει τουλάχιστο ἕνα αὐτόνομο δίκαιο, 4. μία σχετική μορφή συγκρότησης καί 5. τουλάχιστον μερική αὐτονομία καί αὐτοκυριαρχία, καθώς ἐπίσης καί μιά διοίκηση ἀπό ἀρχές στήν ἐκλογή τῶν ὁποίων συμμετέχουν οἱ ἀστοί.

Στό παρελθόν, δικαιώματα σάν αὐτά πού ὁρίζουν τήν ἀστική κοινότητα, ἀποτελοῦσαν φυσιολογικά προνόμια τῶν τάξεων (estates). Οἱ ἰδιόμορφες πολιτικές ἰδιότητες τῆς ἀστικῆς κοινότητας ἐμφανίστηκαν μόνο μέ τήν παρουσία ἑνός εἰδικοῦ κοινωνικοῦ στρώματος, μιᾶς καθαρά νέας τάξης. Μέ βάση αὐτό τόν κανόνα οἱ «πόλεις» τοῦ δυτικοῦ Μεσαίωνα μόνο ἐν μέρει χαρακτηρίζονται πόλεις, ἀκόμα καί οἱ πόλεις τοῦ 18ου αἰώνα μόνο σέ μικρό βαθμό ἦταν ἀληθινές ἀστικές κοινότητες. Τελικά, στή βάση αὐτοῦ τοῦ κανόνα, μέ λίγες δυνατές ἐξαιρέσεις, οἱ πόλεις τῆς Ἀσίας δέν ἦταν καθόλου ἀστικές κοινότητες παρά τό γεγονός ὅτι ὅλες εἶχαν ἀγορά καί κι ἀποτελοῦσαν φρούρια.

Ὅλες οἱ μεγάλες ἕδρες ἐργασίας καί ἐμπορίου στήν Κίνα καί οἱ περισσότερες ἀπό τίς μικρότερες ἦταν ὀχυρωμένες. Αὐτό ἀληθεύει ἐπίσης καί γιά τήν Αἴγυπτο, τήν Ἐγγύς Ἀνατολή καί τήν Ἰνδία. Ὄχι σπάνια τά μεγάλα ἐμπορικά κέντρα καί κέντρα ἐργασίας αὐτῶν τῶν χωρῶν ἀποτελοῦσαν χωριστές δικαιοδοσιακές περιοχές. Στήν Κίνα, Αἴγυπτο, Ἐγγύς Ἀνατολή καί Ἰνδία, τά μεγάλα ἐμπορικά κέντρα ὑπῆρξαν ἐπίσης ἕδρες μεγάλων πολιτικῶν συναθροίσεων-φαινόμενο πού δέν χαρακτηρίζει τίς μεσαιωνικές πόλεις τῆς Δύσης, ἰδίως αὐτές τοῦ Βορρᾶ.

Ἔτσι, συναντιόντουσαν ὁρισμένα ἀλλά ὄχι ὅλα τά οὐσιώδη χαρακτηριστικά στοιχεῖα τῆς ἀληθινῆς ἀστικῆς κοινότητας. Πάντως, ἡ ὕπαρξη στούς ἀστικούς πληθυσμούς ἑνός εἰδικοῦ οὐσιαστικοῦ ἤ δικονομικοῦ δικαίου ἤ δικαστηρίων αὐτόνομα συγκροτούμενων ἀπό αὐτούς, ἦταν πράγματα ἄγνωστα στίς Ἀσιατικές πόλεις. Στό μέτρο μόνο πού διάφορες ἑνώσεις ἤ κάστες (στήν Ἰνδία) ἦταν ἐγαταστημένες στίς πόλεις, δημιουργοῦσαν δικαστήρια καί ἕνα ἰδιαίτερο δίκαιο. Ἡ ἀστική ἐγατάσταση αὐτῶν τῶν ἑνώσεων ἦταν νομικά τυχαία. Ἡ αὐτοδιοίκηση ἦταν ἄγνωστη ἤ μόνο σέ κατάσταση στοιχειώδη.

Ὁπωσδήποτε, ἀκόμη πιό σπουδαῖο κι ἀπό τή σχετική ἀπουσία τῆς αὐτοδιοίκησης, ἡ ἐμφάνιση στήν πόλη μιᾶς ἕνωσης ἀστῶν σέ ἀντίθεση μέ τή συνάθροιση τῶν κατοίκων τῆς ὑπαίθρου, ἦταν κι αὐτή σχεδόν ἀνύπαρχτη. Ὁ Κινέζος ἀστός κάτοικος, ἀνῆκε νόμιμα στήν οἰκογένειά του καί στό χωριό πού γεννήθηκε ὅπου ἔστεκε ὁ ναός τῶν προγόνων του καί στό ὁποῖο ἐνσυνείδητα ἦταν προσηλωμένος. Τό ἴδιο ἰσχύει στά ρωσικά συναδελφοχώρια (village-comrade), ὅπου ἄτομα ἀπό χωριά κερδίζουν τήν ζωή τους στήν πόλη, νομικά ὅμως παραμένουν ἀγρότες. Ὁ Ἰνδός ἀστός κάτοικος παρέμενε μέλος τῆς κάστας του. Σάν κανόνας, οἱ ἀστοί κάτοικοι ἦταν ἐπίσης μέλη τοπικῶν ἐπαγγελματικῶν ἑνώσεων, ὅπως οἱ ἑνώσεις «ἐγκεφάλων» (crafts) καί ἐργατῶν (guilds). Τελικά ἀνῆκαν αὐτοί σέ διοικητικά διαμερίσματα, ὅπως τά τμήματα πόλης (wards) καί σύνολα δρόμων (streets districts), στά ὁποῖα ἦταν χωρισμένη ἡ πόλη ἀπό τήν ἀστυνομική διεύθυνση.

Μέσα στά ὅρια τῶν διοικητικῶν μονάδων τῆς πόλης, στά τμήματα καί στίς περιοχές τῶν δρόμων, οἱ ἀστοί κάτοικοι εἶχαν ξεκάθαρα καθήκοντα καί μερικές φορές ἐπίσης καί δικαιώματα. Στήν προσπάθεια νά ἐξασφαλιστεῖ ἡ εἰρήνη, τά τμήματα τῆς πόλης καί οἱ περιοχές δρόμων, μποροῦσαν νά εἶναι λειτουργικά ὑπεύθυνα συλλογικά, γιά τήν ἀσφάλεια ἀτόμων ἤ καί γιά ἄλλους σκοπούς τῆς ἀστυνομίας. Ἔτσι γινόταν δυνατό γι' αὐτά νά συγκροτηθοῦν σέ κοινότητες μέ ἐκλεγμένους ἀξιωματούχους ἤ γέροντες πού ἔπαιρναν τό ἀξίωμα κληρονομικά. Αὐτό συνέβαινε στήν Ἰαπωνία, ὅπου ἕνα ἤ περισσότερα ἀστικοδιοικητικά σώματα (machi-bugyo) καθιερώθηκαν ὡς ἰσχυρότερα ἀπέναντι στίς αὐτοδιοικούμενες κοινότητες τῶν περιοχῶν δρόμων. Ὅμως ἕνα δίκαιο γιά τήν πόλη, παρόμοιο μ' ἐκεῖνο τῆς Ἀρχαιότητας ἤ τοῦ Μεσαίωνα ἔλειπε. Ἡ πόλη σάν σῶμα per se ἦταν ἄγνωστη. Φυσικά ἡ πόλη ὡς σύνολο ἀπετέλεσε ἐνδεχομένως μιά ξεχωριστή διοικητική περιοχή, ὅπως στήν μαροβιανή καί καρολιανή Αὐτοκρατορία, ἀλλά καθώς ἦταν ἀκόμα ἡ περίπτωση στή μεσαιωνική καί ἀρχαία Δύση, ἡ αὐτονομία καί συμμετοχή τῶν κατοίκων στήν τοπική διοίκηση ἦταν ἔξω ἀπό κάθε συζήτηση. Γεγονός ἦταν, ὅτι ἡ τοπική συμμετοχή στήν αὐτοδιοίκηση ἦταν συχνά πολύ πιό ἐξελιγμένη στήν ὕπαιθρο παρά στή σχετικά μεγάλη ἐμπορικά καί ὀργανωμένη πόλη.

Στό χωριό, π.χ. στήν Κίνα, σέ πολλές ὑποθέσεις ἡ συνέλευση τῶν γερόντων ἦταν στήν πράξη παντοδύναμη καί οἱ ἀρχηγοί μεγάλων οἰκογενειῶν (pao-Chia), ἐξαρτώνταν ἀπό αὐτούς, ἄν καί αὐτό δέν εἶχε νομικό ἔρεισμα. Ἐπίσης στήν Ἰνδία, ἡ κοινότητα τοῦ χωριοῦ εἶχε σχεδόν πλήρη αὐτονομία στίς πιό σημαντικές ὑποθέσεις. Στή Ρωσία, τά χωριά (mir) ἀπολάμβαναν πλήρη αὐτονομία πρίν ἀπό τήν εἰσαγωγή τῆς γραφειοκρατίας ἀπό τόν Ἀλέξανδρο III. Στό σύνολο τῆς Ἐγγύς Ἀνατολῆς οἱ «γέροντες» (στό Ἰσραήλ, sekenim) ἀρχικά τῆς οἰκογένειας καί ἀργότερα οἱ ἀρχηγοί τῶν εὐγενῶν τάξεων ἦταν ἀντιπρόσωποι καί διοικητές περιοχῶν καί δικαστές τῶν τοπικῶν δικαστηρίων. Αὐτό δέν μποροῦσε νά συμβεῖ στήν Ἀσιατική πόλη γιατί αὐτή ἦταν συνήθως ἡ ἕδρα ἑνός ὑψηλοῦ ἀξιωματούχου ἤ πρίγκηπα καί ἔτσι, κάτω ἀπό τήν ἄμεση παρακολούθηση τῶν σωματοφυλάκων του. Ὅμως ἡ πόλη αὐτή ἦταν ἕνα πριγκηπικό κάστρο καί διοικεῖτο ἀπό τούς βασιλικούς ἀξιωματικούχους (στό Ἰσραήλ, Sartim) πού ἀσκοῦσαν τή δικαστική ἐξουσία.

Στό Ἰσραήλ ἡ συνύπαρξη ἀξιωματούχων καί γερόντων ἔχει τά ἴχνη της στή βασιλική περίοδο. Παντοῦ στά γραφειοκρατικά βασίλεια θριάμβευαν οἱ βασιλικοί ἀξιωματοῦχοι. Παρόμοιοι βασιλικοί γραφειοκράτες δέν ἦταν παντοδύναμοι ἀλλά ὑπόκειντο στήν κοινή γνώμη, συχνά μάλιστα σ' ἕνα ἐκπληκτικό βαθμό. Σάν κανόνας οἱ κινέζοι ἀξιωματοῦχοι ἦταν ἐντελῶς ἀνίσχυροι ἀπέναντι στίς τοπικές ὀργανώσεις, ὅπως φυλετικές καί ἐπαγγελματικές ἑνώσεις, ἀκόμα δέ περισσότερο ὅταν ἦταν ἑνωμένες γιά κάποια συγκεκριμένη ὑπόθεση. Σέ κάθε σοβαρή ἑνωμένη ἀντίθεση τῶν φυλετικῶν καί τῶν ἐπαγγελματικῶν ἑνώσεων ὁ ἀξιωματοῦχος ἔχανε τή θέση του. Ἐναντίωση, μποϋκοτάζ, κλείσιμο τῶν μαγαζιῶν καί ἀπεργίες τῶν χειροτεχνῶν καί ἐμπόρων ὡς ἀπάντηση στήν καταπίεση, ἦταν κάτι πού συνέβαινε καθημερινά, θέτοντας ὅρια στήν ἐξουσία τῶν ἀξιωματούχων.

Ὅμως τά ὅρια αὐτά στήν ἐξουσία τῶν ἀξιωματούχων εἶχαν ἕνα ἐντελῶς ἀπροσδιόριστο χαρακτήρα.

Στήν Κίνα καί τήν Ἰνδία τά guilds καί οἱ ἄλλες ἐπαγγελματικές ἑνώσεις εἶχαν ἁρμοδιότητες πού συχνά οἱ ἀξιωματοῦχοι ἦταν ἀναγκασμένοι νά ὑπολογίσουν. Ὁ Πρόεδρος τῶν τοπικῶν ἑνώσεων ἀσκοῦσε συχνά μιά ἐκτεταμένη ἀναγκαστική ἐξουσία, ἀκόμα καί κατά τρίτων. Πάντως ὅλες αὐτές οἱ ἐξουσίες τους συνεπάγονταν ὁρισμένες μόνο ἁρμοδιότητες μιᾶς ἰδιαίτερης ἕνωσης σχετικά γιά εἰδικά θέματα συγκεκριμένου ὁμαδικοῦ ἐνδιαφέροντος. Ἐπί πλέον δέν ὑπῆρχε κανονικά ὁρισμένη ἕνωση πού ν' ἀντιπροσωπεύει τούς ἀστούς τῆς πόλης per se, ἦταν ἐντελῶς ἀπούσα κι αὐτή ἀκόμα ἡ ἔννοια μᾶς παρόμοιας δυνατότητας.

Ἡ ἰδιότητα τοῦ πολίτη σάν μία καταστατική ἰδιότητα τοῦ ἀστοῦ λείπει. Στήν Κίνα, Ἰαπωνία καί Ἰνδία οὔτε ἀστική κοινότητα οὔτε ἡ ἰδιότητα τοῦ πολίτη ἀπαντῶνται πουθενά καί μόνο ἴχνη τους ἐμφανίζονται στήν Ἐγγύς Ἀνατολή.

Στήν Ἰαπωνία, ἡ ὀργάνωση τῶν τάξεων ἦταν καθαρά φεουδαρχική. Οἱ samurai καί kasi, ἐξουσιοδοτημένοι ἀξιωματοῦχοι ἀντιμετώπιζαν τούς χωρικούς (no) καί τούς ἐμπόρους καί τούς ἐπαγγελματίες πού ἦταν ἐν μέρει ὀργανωμένοι σέ ἐπαγγελματικές ἑνώσεις. Ὅμως, καί ἐδῶ ἐπίσης, οἱ ἔννοιες τῆς «ἀστικῆς κοινότητας» καί τῆς «ἰδιότητας τοῦ πολίτη» ἀπουσιάζουν. Αὐτό ἀληθεύει ἐπίσης γιά τήν Κίνα στή Φεουδαρχική της περίοδο.

Μετά τή φεουδαρχική περίοδο στήν Κίνα, μιά γραφειοκρατική διοίκηση, ἀπό μορφωμένους ἐξειδικευμένους γιά δημόσιες ὑπηρεσίες στή βάση

ἐξετάσεων πού ὁδηγοῦσαν στήν ἀπόκτηση ἀκαδημαϊκῶν τίτλων, ἀντιμετώπιζε τά ἀμόρφωτα στρώματα τοῦ πληθυσμοῦ ἀνάμεσα στά ὁποῖα ἐμφανίζονταν οἰκονομικά προνομιοῦχα σωματεῖα ἐμπόρων καί ἐπαγγελματικές ἑνώσεις. Ἀλλά καί κατ' αὐτή τήν περίοδο στήν Κίνα ἀπουσιάζουν οἱ ἰδέες τῆς «ἀστικῆς κοινότητας» καί τοῦ «ἀστοῦ πολίτη». Αὐτό ἀληθευε, παρόλο ὅτι τά ἐπαγγελματικά σωματεῖα, τόσο στήν Κίνα ὅσο καί στήν Ἰαπωνία, ἦταν αὐτοδιοικούμενα. Ἀκόμα, ἐνῶ τά χωριά ἦταν αὐτοδιοικούμενα, οἱ πόλεις δέν ἦταν. Στήν Κίνα, ἡ πόλη ἦταν ἕνα φρούριο καί ἐπίσημη ἕδρα τῶν αὐτοκρατορικῶν ἀρχῶν σέ μιά ἔννοια ὁλότελα ἄγνωστη στήν Ἰαπωνία.

Οἱ πόλεις τῆς Ἰνδίας ἦταν ἕδρες βασιλέων ἤ ἐπίσημα κέντρα τῆς βασιλικῆς διοίκησης καθώς ἐπίσης καί φρούρια καί ἀγορές. Ὑπῆρχαν σωματεῖα ἐμπόρων καί κάστες πού συνέπιπταν συχνά μέ ἐπαγγελματικές ἑνώσεις καί πού ἀπολάμβαναν μιά σημαντική αὐτονομία, ἰδιαίτερα καθότι ἀφοροῦσε στή νομική τους ἁρμοδιότητα καί τή δικαιοσύνη.

Ἐν τούτοις ὅμως τό κληρονομικό σύστημα καστῶν τῆς Ἰνδικῆς κοινωνίας ἀπέκλειε μέ τό λειτουργικό της διαχωρισμό τῶν ἐπαγγελμάτων τήν ἐμφάνιση τῆς ἀστικῆς κοινότητας καί τῆς ἔννοιας τοῦ πολίτη.

Ἄν καί ὑπῆρχαν πολυπληθεῖς κάστες καί ὑποκάστες ἐμπόρων καί χειροτεχνῶν δέν μποροῦν αὐτές νά θεωρηθοῦν στό σύνολό τους ὅτι ἰσοδυναμοῦν μέ τά δυτικά ἀστικά στρώματα. Οὔτε καί ἦταν δυνατό γιά τίς ἐμπορικές καί χειροτεχνικές κάστες τῆς Ἰνδίας νά ἑνωθοῦν σέ μιά μορφή ἀντίστοιχη μέ τίς μεσαιωνικές ἀστικές συντεχνίες, γιατί ἡ μεγάλη ἀποξένωση τῶν καστῶν μεταξύ τους ἐμπόδιζε κάθε διακαστική ἀδελφοποίηση.

Βέβαια στήν Ἰνδία, τήν ἐποχή τῶν μεγάλων λυτρωτικῶν θρησκειῶν ἐμφανίστηκαν σωματεῖα μέ κληρονομικούς γέροντες (schreschths) πού σέ πολλές πόλεις ἑνώνονταν σέ συνασπισμούς.

Ὑπόλειμμα αὐτῆς τῆς περιόδου εἶναι ὅτι σήμερα σέ μερικές πόλεις ὁ ἀστός schreschth (γέροντας) ἀντιστοιχεῖ στό δυτικό δήμαρχο. Ἀκόμα στήν περίοδο πρίν ἀπό τά μεγάλα γραφειοκρατικά βασίλεια, ὑπῆρχαν μερικές πολιτικά αὐτόνομες πόλεις στήν Ἰνδία, διοικούμενες ἀπό ἕνα πατριάρχη πού προερχόταν ἀπό οἰκογένειες πού προμήθευαν ἐλέφαντες στό στρατό.

Ἀργότερα τό φαινόμενο αὐτό ἐξαφανίστηκε σχεδόν τελείως. Ὁ θρίαμβος τῆς λειτουργικῆς ἀποξένωσης τῶν καστῶν κατέστρεψε τάς ἐπαγγελματικές ἑνώσεις καί τίς βασιλικές γραφειοκρατίες σέ συμμαχία μέ τούς Βραχμάνους καί σάρωσε ἐκτός ἀπό ὁρισμένα ἴχνη, παρόμοιες τάσεις γιά ἀστική κοινότητα καί ἰδιότητα πολίτη στή βορειοδυτική Ἰνδία.

Στήν ἀρχαία αἰγυπτιακή Ἐγγύς Ἀνατολή, οἱ πόλεις ἦταν ὀχυρά καί ἐπίσημα διοικητικά κέντρα μέ βασιλικά προνόμια ἀγορᾶς. Ὅμως, στήν περίοδο τῆς κυριαρχίας τοῦ Μεγάλου βασιλείου δέν εἶχαν αὐτονομία, κοινοτικές ὀργανώσεις καί προνομιακή τάξη πολιτῶν. Στήν Αἴγυπτο, κατά τήν περίοδο τῆς Μέσης Αὐτοκρατορίας ὑπῆρχε ἕνας ἐπίσημος φεουδαρχισμός· στή Νέα Αὐτοκρατορία, ἐμφανίστηκε μιά γραφειοκρατική διοίκηση ἀπό ὑπαλλήλους. «Ἀστικά προνόμια» ἀπονεμήθηκαν σέ φεουδαρχικούς ἀξιωματούχους παρόμοια μέ τά προνόμια τῶν ἐπισκόπων στήν παλιά Γερμανία. Ὅμως τ' ἀστικά δικαιώματα δέν ἐξασφάλιζαν μιά αὐτονομη ἰδιότητα τοῦ πολίτη, κι οὔτε κάν μάλιστα ἀποτέλεσαν ἀπαρχή μιᾶς «πατρίκιας πόλης» (city patriciate).

Ἀντίθετη μέ τήν ὁλοκληρωτική ἀπουσία τῆς ἰδιότητας τοῦ πολίτη στήν ἀρχαία Αἴγυπτο, ἦταν τά φαινόμενα στή Μεσοποταμία, στή Συρία καί ἐδιαίτερα στή Φοινίκη, ὅπου σέ μιά πρώιμη ἐποχή τυπικές πόλεις-βασίλεια ἀναδύθηκαν σέ σημεῖα διασταυρώσεων θαλάσσιας συγκοινωνίας καί συγοινωνίας καραβανιῶν. Τ' ἀστικά αὐτά βασίλεια εἶχαν ἕνα ἔντονο ἱερατικό χαρακτήρα. Τυποποιούντουσαν ἐπίσης ἀπό τήν ἀνερχόμενη δύναμη τῶν οἰκογενειῶν τῶν πατρικίων στό «σπίτι πόλη» (Bitu) τήν ἐποχή τοῦ ἅρματος. Στήν κανααvική πόλη ἐμφανίστηκε μιά ἕνωση ἁρματομάχων ἱππotῶν πού κατεῖχαν ἀστικές κατοικίες. Τό σῶμα αὐτό τῶν ἱππotῶν κρατοῦσε τούς ἀγρότες γεωργούς σέ μιά κατάσταση δουλείας λόγω χρεῶν καί πελατείας, ὅπως στίς πρώιμες Ἑλληνικές πόλεις. Προφανῶς ἀνάλογα ἴσχυαν στή Μεσοποταμία, ὅπου ὁ «πατρίκιος» ὡς γαιοκτήμονας ἀστός, οἰκονομικά πρόσφορος γιά πολεμική ὑπηρεσία διαχωρίζεται ἀπό τόν ἀγρότη. Ἀσυλίες καί προνόμια παραχωροῦνταν σ' αὐτή τήν τάξη ἀπό τό βασιλιά.

Ὅμως, μέ τήν ἀνερχόμενη στρατιωτική δύναμη τῆς κυβέρνησης ἐξαφανίστηκε καί αὐτό. Πολιτικά αὐτόνομες πόλεις καί ἕνα ἀστικό στρῶμα δυτικοῦ τύπου εἶναι τόσο σπάνια πράγματα στή Μεσοποταμία, ὅσο εἶναι κι ἕνα εἰδικό ἀστικό δίκαιο στή διάρκεια τῆς ἰσχύος τοῦ βασιλικοῦ δικαίου.

Μόνο στή Φοινίκη, οἱ γαιοκτήμονες πατρίκιοι κατόρθωσαν, ρίχνοντας τά κεφάλαιά τους στό ἐμπόριο, νά διατηρήσουν τήν κυριαρχία τους πάνω στήν πόλη-κράτος. Ἐν τούτοις, τά νομίσματα τῆς περιόδου am Sôr καί am Karthadast στήν Τύρο καί στήν Καρχηδόνα ἐλάχιστα δείχνουν τήν παρουσία ἑνός κυβερνῶντος «δήμου», καί ἄν κάτι τέτοιο συνέβαινε ἦταν πολύ ἀργότερα. Ἔτσι μιά ἀληθινή ἰδιότητα πολίτη ἐξελίχτηκε μόνο μερικά. Στό Ἰσραήλ, ἡ Ἰουδαία ἔγινε μιά πόλη-κράτος ἀλλά οἱ γέροντες (sekenim) οἱ ὁποῖοι στήν πρώιμη περίοδο διέθεταν τήν διοίκηση ὡς ἀρχηγοί τῶν οἰκογενειῶν τῶν πατρικίων, παραμερίστηκαν ἀπό τή βασιλική διοίκηση. Οἱ gibborim (ἱππότες) ἔγιναν βασιλικοί διαχειριστές καί στρατιῶτες. Σέ ἀντίθεση μέ τήν ὕπαιθρο. οἱ βασιλικοί ἀξιωματιοῦχοι (sarim) κυβερνοῦσαν στίς μεγάλες πόλεις. Μόνο μετά τήν ἐξορία, ἐμφανίστηκε ἡ κοινότητα (kahal) ἤ ἡ συντροφιά (cheler) σάν ἕνας θεσμός μέ θρησκευτική βάση πού βρισκόταν κάτω ἀπό τή διακυβέρνηση ἱερατικῶν οἰκογενειῶν.

Ὅμως, ὅλα αὐτά τά φαινόμενα δείχνουν ὅτι ἐδῶ, στίς ἀκτές τῆς Μεσογείου καί στόν Εὐφράτη, ἐμφανίστηκαν οἱ πρῶτες ἀληθινές ἀναλογίες μιᾶς πολιτικῆς ἐξέλιξης ἀνάλογης μ' ἐκείνη τῆς Ρώμης, τήν ἐποχή τῆς ὑποδοχῆς τοῦ γένους Claudia. Ἡ πόλη κυβερνιέται ἀπό μιά τάξη πατρικίων πού κατοικοῦν στήν πόλη καί τῆς ὁποίας ἡ δύναμη στηρίζεται στό χρηματικό πλοῦτο πού κερδίθηκε, κατά πρῶτο λόγο ἀπό τό ἐμπόριο καί κατά δεύτερο, ἀπό ἐπενδύσεις στήν ἰδιοκτησία γῆς, σέ δούλους ἀπό χρέη καί σέ δούλους ἀπό πολέμους. Ἡ στρατιωτική δύναμη τῆς ἀστικῆς τάξης τῶν πατρικίων ἦταν προϊόν τῆς ἐκπαίδευσής της γιά τό ἱππotικό ἄξίωμα, μιά ἐκπαίδευση πού συχνά συνίστατο στήν ἐπίθεση τοῦ ἑνός φέουδου κατά τοῦ ἄλλου. Οἱ πατρίκιοι ἦταν διασκορπισμένοι στή χώρα καί ἑνωμένοι μέ τό βασιλιά ἤ τό schofeten ἤ τό sekenim ὡς primus inter partes. Μιά τέτοια τάξη πατρικίων, ὅπως ἡ ἀριστοκρατία τῆς Ρώμης μέ τούς συγκλητικούς, ἀπειλιόταν ἀπό τήν τυραννία τοῦ χαρισματικοῦ πολεμάρχη βασιλιᾶ πού στηριζόταν σέ στρατολογημένους μισθοφόρους (Abimelech, Jepthan, David). Πρίν ἀπό τήν ἑλληνιστική περίοδο αὐτή ἡ φάση τῆς ἀστικῆς ἐξέλιξης δέν εἶχε πουθενά ξεπεραστεῖ ὁριστικά.

Προφανῶς μιά τέτοια τάξη πατρικίων κυριαρχοῦσε ἐπίσης στίς πόλεις τῶν ἀραβικῶν ἀκτῶν τήν ἐποχή τοῦ Μωάμεθ καί ἐξακολούθησε νά ὑπάρχει σ' ἐκεῖνες τίς Ἰσλαμικές πόλεις, ὅπου ἡ αὐτονομία τῆς πόλης καί τῆς τάξης τῶν πατρικίων της δέν καταστράφηκαν τελείως, ὅπως στό εὐρύτερο κράτος. Κάτω ἀπό τήν Ἰσλαμική κυριαρχία οἱ ἀνατολικές συνθῆκες τῆς ἀρχαιότητας συχνά διατηρήθηκαν ἐκεῖ πού ἐμφανίζεται μιά σχέση αὐτονομίας μεταξύ τῶν ἀστικῶν οἰκογενειῶν καί τῶν πριγκηπικῶν ἀξιωματούχων. Οἱ οἰκογένειες πού ἔμεναν στήν πόλη, ἀπολάμβαναν μιά θέση ἰσχύος πού βασιζόταν στόν πλοῦτο ἀπό ἀστικές οἰκονομικές εὐκαιρίες καί ἀπό ἐπενδύσεις σέ γῆ καί δούλους. Χωρίς τυπική νομική ἀναγνώριση οἱ πρίγκηπες καί οἱ ἀξιωματοῦχοι τους ἔπρεπε νά ὑπολογίζουν τή δύναμη τῶν πατρικίων μέ τόν ἴδιο τρόπο πού οἱ Κινέζοι Pao Chia ὄφειλαν νά ὑπολογίζουν τήν ἐναντίωση τῶν ἑνώσεων τῶν γερόντων τῶν χωριῶν καί τίς ἐμπορικές καί ἐπαγγελματικές συντεχνίες. Ὅμως, ἡ πόλη δέ συγκροτιόταν γι' αὐτό ἀναγκαστικά σέ μιά ἀνεξάρτητη ἕνωση. Συχνά συνέβαινε τό ἀντίθετο, ὅπως μπορεῖ νά ἐξηγηθεῖ μέ παραδείγματα .

Οἱ ἀραβικές πόλεις, ὅπως ἡ Μέκκα, ἦταν ἐγκαταστάσεις φυλῶν, ὅπως ἐκεῖνες πού παρέμειναν τυπικές ὡς τό Μεσαίωνα καί ὡς τίς ἀρχές τῆς ἐποχῆς μας. Ὁ Snouck Hurgronje ἀπέδειξε ὅτι ἡ πόλη τῆς Μέκκας περιβαλλόταν ἀπό bilad πού ἀντιπροσώπευαν τή φεουδαρχική ἰδιοκτησία ἑνός μέλους μιᾶς οἰκογενείας μέ θεϊκή καταγωγή, ὅπως ἡ οἰκογένεια hasnaidic. Τό bilad κατεχόταν ἀπό ἀγρότες, πελάτες καί προστατευόμενους Βεδουίνους. Τά Bilads πολύ συχνά ἦταν ἀναμεμειγμένα. Ἕνας dewis ἦταν κάθε συγγενής πού εἶχε πρόγονο σερίφη.

Ἀπό τό 1200 ὁ σερίφης ὁ ἴδιος χωρίς καμιά ἐξαίρεση ἀνῆκε στήν λιδική οἰκογένεια Katadahs. Νομικά ὁ σερίφης ἔπρεπε νά πάρει τό ἀξίωμά του ἀπό τόν κυβερνήτη τοῦ χαλιφάτου (πού ἦταν πάντοτε ἐλεύθερος καί μάλιστα κάποτε ἐπί Harun al Rashid ἦταν βερβερός δοῦλος). Ὅμως στήν πραγματικότητα, ὁ σερίφης ἐκλεγόταν ἀπό τήν κατάλληλη οἰκογένεια μέ ἐκλογές τῶν ἀρχηγῶν τῶν dewis πού ἔμεναν στή Μέκκα. Γιά αὐτό τό λόγο, καθώς ἐπίσης κι ἐπειδή ἡ διαμονή στή Μέκκα προσέφερε εὐκαιρίες ἐκμετάλλευσης τῶν πιστῶν, οἱ ἡγέτες τῆς τάξης (emirs) ἔμεναν στήν πόλη. Μεταξύ τους μερικές φορές γίνονταν συμμαχίες καί συμφωνίες γιά τή διατήρηση τῆς εἰρήνης καί γιά τόν καθορισμό τῶν ποσοστῶν συμμετοχῆς στή μοιρασιά τῶν εὐκαιριῶν κέρδους. Τέτοιες συμμαχίες ἔληγαν ἀνά πάσα στιγμή καί ἡ λήξη σήμαινε τήν ἀρχή μιᾶς ρήξης μέσα καί ἔξω ἀπό τήν πόλη. Στρατιές δούλων χρησιμοποιούνταν σέ τέτοιες μάχες καί ἡ νικημένη μερίδα ἐξοριζόταν ἀπό τήν πόλη. Ὅμως παρά τήν ἤττα, τό κοινό συμφέρον τῶν ἐχθρικῶν οἰκογενειῶν, ὅπως ἡ ἀντιμετώπιση τῶν ἐξωτερικῶν τους ἐχθρῶν, ὁδηγοῦσε στή διατήρηση τῶν ἀγαθῶν καί τῶν ζωῶν τῶν μελῶν τῶν νικημένων οἰκογενειῶν καί τῆς πελατείας τῶν ἐξορίστων. Τέτοιες ἀβρότητες ἐπιβαλλόντουσαν ἀπό τό φόβο γενι-

κῆς ἐξέγερσης τῶν ὁπαδῶν κάθε στρατοπέδου... Στούς νεότερους χρόνους ἡ πόλη τῆς Μέκκας ἀναγνωρίζει τῆς ἀκόλουθες ἐπίσημες ἀρχές:

1. Τυπικά τό συλλόγικό διοικητικό συμβούλιο (Medschlis), πού ἱδρύθηκε ἀπό τούς Τούρκους, ἐμφανίζεται ὡς ἡ κύρια ἀρχή.

2. Στήν πραγματικότητα, ὁ Τοῦρκος κυβερνήτης εἶναι ἡ πραγματική ἀρχή, κατέχοντας τή θέση τοῦ προστάτη (σέ προγενέστερους καιρούς συνήθως ὁ κυβερνήτης τῆς Αἰγύπτου).

3. Ἡ ἐξουσία μοιράζεται ἀνάμεσα σέ τέσσερις cadis τῶν ὀρθοδόξων δικαίων, πού εἶναι πάντοτε εὐγενεῖς τῆς Μέκκας, οἱ πιό διακεκριμένοι (schafitic) γιά αἰῶνες ὁρίζονταν ἀπό μιά οἰκογένεια, ἀπό τό σερίφη ἤ προτείνονταν ἀπό τόν προστάτη.

4. Ὁ σερίφης εἶναι ταυτόχρονα κεφαλή τῶν ἀστικῶν συνδέσμων τῶν εὐγενῶν.

5. Οἱ ἑνώσεις, ἰδιαίτερα τῶν ὁδηγῶν cicerones, ἀκαλουθούμενες ἀπό ἐκείνες τῶν κρεοπωλῶν, τῶν ἐμπόρων καλαμποκιοῦ καί ἄλλων.

6. Ἡ φρουρά τῆς πόλης μέ τούς γέροντες εἶναι ἐν μέρει αὐτόνομη.

Αὐτές οἱ ἀρχές ἀνταγωνίζονται μεταξύ τους μέ διάφορους τρόπους χωρίς καθορισμένες ἁρμοδιότητες. Ὁ διάδικος σέ μιά νομική διαφορά ἐπιλέγει τήν ἀρχή πού τοῦ ἐμφανίζεται ἡ πιό εὐνοϊκή ἤ τῆς ὁποίας ἡ ἐξουσία ἐναντίον τοῦ κατηγορούμενου φαίνεται νά εἶναι πιό ἰσχυρή. Ὁ κυβερνήτης ἦταν ἀνίκανος νά ἐμποδίσει μιά προσφυγή στόν cadi πού τόν ἀνταγωνιζόταν σ' ὅλα τά θέματα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Ὁ σερίφης θεωριόταν ὁ ἀποκλειστικά ἁρμόδιος γιά τούς ντόπιους ἰδιαίτερα γιά ὅλα τά θέματα πού ἀφοροῦσαν τούς Βεδουίνους καί τά καραβάνια τῶν πιστῶν. Ὁ κυβερνήτης ἐξαρτιόταν ἀπό τήν καλή θέληση τοῦ σερίφη στό νά συνεργαστεῖ μαζί του.

Τελικά ἐδῶ, ὅπως καί σέ Ἀραβικές περιοχές καί ἰδιαίτερα στίς πόλεις, ἡ συνεργασία τῆς τάξης τῶν εὐγενῶν ἦταν ἀποφασιστική γιά τήν ἀποτελεσματικότητα τῆς ἐξουσίας.

Στόν 9ο αἰώνα σημειώθηκε μιά ἐξέλιξη, πού θύμιζε τίς δυτικές συνθῆκες, ὅταν μέ τή φυγή τῶν Tuluniden καί Deschafariden, ἡ θέση τῶν πλουσιώτερων σωματείων, ἐκείνων τῶν κρεοπωλῶν καί τῶν ἐμπόρων καλαμποκιοῦ στή Μέκκα διατήρησε τήν ἰσορροπία δυνάμεων. Ὅμως ἦταν γεγονός ὅτι τήν ἐποχή τοῦ Μωάμεθ, μόνο οἱ εὐγενεῖς οἰκογένειες τῶν Koreischitic ἦταν πολιτικά καί στρατιωτικά σημαντικές, ἔτσι πού ποτέ ἐκεῖ δέν ὑπῆρξε κυβέρνηση σωματείων. Στρατεύματα δούλων συντηρούμενα ἀπό μέρη ντόπιων ἀστικῶν οἰκογενειῶν, ὑποστήριζαν ἀδιάκοπα τήν ἐξουσία τους. Μέ παρόμοιο τρόπο στίς Μεσαιωνικές ἰταλικές πόλεις ἡ ἐξουσία ἔτεινε συνεχῶς νά περάσει στά χέρια τῶν ἱπποτικῶν οἰκογενειῶν ὡς ἐκπροσώπων τῆς στρατιωτικῆς ἰσχύος.

Ἡ ἰδέα μιᾶς ἐνσωμάτωσης πού θά ἔνωνε τήν πόλη σέ ἕνα ἐνιαῖο σύνολο, ἔλειπε στή Μέκκα. Αὐτό ἀποτελοῦσε τή χαρακτηριστική διαφορά ἀνάμεσα στήν ἀρχαία πόλη καί τήν ἰταλική μεσσαιωνική κοινότητα. Ὅμως, μετά ἀπό ὅλα αὐτά, αὐτή ἡ ἀραβική κατάσταση — φυσικά κάνοντας ἀφαίρεση τῶν εἰδικῶν ἰσλαμικῶν γνωρισμάτων ἤ ἀντικαθιστῶντας τά μέ τ' ἀντίστοιχα χριστιανικά — μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὅτι τυποποιεῖ τήν περίοδο πού προηγήθηκε τῆς δημιουργίας τῆς ἀστικῆς κοινότητας ἕνωσης. Εἶναι ἐπίσης τυπική γιά Δυτικές ἐμπορικές ναυτικές πόλεις.

Ὡς ἐκεῖ πού φτάνουν οἱ πληροφορίες μας, στούς ἀστικούς καί ἀνατολικούς οἰκισμούς ἑνός ἀστικοῦ οἰκονομικοῦ χαρακτῆρα, φυσιολογικά μόνον μεγάλες οἰκογένειες καί ἐπαγγελματικές ἑνώσεις ἦταν φορεῖς κοινοτικῶν δραστηριοτήτων. Οἱ κοινοτικές δραστηριότητες δέν ἦταν προϊόν μιᾶς ἀστικῆς τάξης πολιτῶν. Οἱ μεταβατικές καταστάσεις εἶναι βέβαια ρευστές, ἀλλά ἀκριβῶς οἱ μεγαλύτεροι οἰκισμοί μέ ἑκατοντάδες χιλιάδες κι ἀκόμα μ' ἑκατομύρια κατοίκους, ἀποδείχνουν ἀκριβῶς αὐτό τό φαινόμενο. Στή Μεσαιωνική βυζαντινή Κωνσταντινούπολη, οἱ ἀντιπρόσωποι τῶν ἀστικῶν περιοχῶν ἦταν ἡγέτες κομματικῶν παρατάξεων πού ὀργάνωναν ἀγῶνες στόν ἱππόδρομο. Ἡ στάση τοῦ Νίκα ἐπί Ἰουστινιανοῦ ἦταν ἀποτέλεσμα παρόμοιων τοπικῶν ὁμαδοποιήσεων στήν πόλη. Ἐπίσης στήν Κωνσταντινούπολη ἀπό τήν ἐποχή τοῦ Ἰσλαμικοῦ Μεσαίωνα μέχρι τό 16ο αἰώνα, μόνο ἔμποροι, συνεταιρισμοί καί σωματεῖα ἐμφανίζονται σάν ἀντιπρόσωποι τῶν συμφερόντων τῶν πολιτῶν, παράλληλα μέ καθαρά στρατιωτικά σώματα ὅπως τά Janischaren καί Sipahis καί θρησκευτικές ὀργανώσεις ὅπως Ulemas καί Dervisches. Ὅμως στήν Κωνσταντινούπολη τοῦ 16ου αἰώνα, δέν ὑπάρχει ἀκόμα πραγματικότητα πόλης. Παρόμοια στήν τελευταία Βυζαντινή Ἀλεξάνδρεια, ἐκτός ἀπό τή δύναμη τῶν πατρικίων, πού στηρίζονταν στούς πανίσχυρους Καλόγερους, καί τήν ἀνταγωνιστική δύναμη τοῦ κυβερνήτη πού στηριζόταν σέ μιά μικρή φρουρά, δέν ὑπῆρχε κανένα ἄλλο εἶδος πολιτικοφυλακῆς στά διάφορα τμήματα τῆς πόλης. Στά διάφορα τμήματα τῆς πόλης, μόνο οἱ φατρίες τοῦ ἱπποδρόμου, οἱ «πράσινοι» καί οἱ «γαλάζιοι», ἀντιπροσώπευαν τίς ἡγετικές ὀργανώσεις.

(Μετάφραση ἀπό τό ἀγγλικό κείμενο Μαρίας Ἀμπάτζογλου, τελειόφητου Σχολῆς Ἀρχιτεκτόνων. Ἐπιμέλεια Δρα Η.Π. Νικολούδη)

(Συνέχεια ἀπό τή σελ. 2)

IZYDORA BAMBSKA Η ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ

Ἀφροδισιεύς καί ὁ Θέων ὁ Σμύρνιος, πίστευαν ὅτι οἱ ἀστρονομικές ὑποθέσεις ἔπρεπε νά συμμορφώνονται μέ τή φύση τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ἔχοντας καταλάβει ὅτι συχνά ἦταν ἀσυμβίβαστες μέ τίς ἀρχές τῆς φυσικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη (πού θεωριόταν ὡς ἡ ἀληθινή θεωρία τῆς φύσης τοῦ κόσμου), δεχόντουσαν ὡς κριτήριο αὐτῆς τῆς συμμόρφωσης, τή δυνατότητα κατασκευῆς μηχανικῶν μοντέλων πού ν' ἀναπαριστάνουν τίς ἰδιότητες τῶν οὐρανίων σωμάτων πού ἔχουν καθοριστεῖ ἀπό τίς ὑποθέσεις[1]. Ὁ Πτολεμαῖος, ἀπορρίπτοντας — ὅπως τό ἔχομε δεῖ — τήν ἰδέα ὅτι ἡ Φυσική θά μποροῦσε ν' ἀποκαλύψει τήν πραγματική φύση τῶν πραγμάτων ἦταν ἐπίσης ἐπιφυλακτικός κι ὅσον ἀφορᾶ τό γνωστικό ρόλο τῶν μοντέλων στήν ἀστρονομία. Μολονότι στίς *Ὑποθέσεις* δέχεται τή διδακτική χρησιμότητα τῶν ὀργάνων καί τῶν μηχανισμῶν πού ἀντιπροσωπεύουν τίς κινήσεις τῶν οὐράνιων σωμάτων, ἀντιτίθεται στό βιβλίο ΙΓ΄ τῆς Μεγίστης στήν ἰδέα ν' ἀντλήσει ἐπιχειρήματα σχετικά μέ τίς ἀστρονομικές ὑποθέσεις, χρησιμοποιώντας αὐτές τίς κατασκευές τίς τόσο ἀτελεῖς κι ἀπομακρυσμένες ἀπό τά πράγατα πού ὀφείλουν ν' ἀναπαραστήσουν.

Ποιό εἶναι λοιπόν, κατά τόν Πτολεμαῖο, τό κριτήριο πού ἐπιτρέπει νά διαλέξουμε ἀνάμεσα σέ δύο ὑποθέσεις, ἄν καί οἱ δύο ἐξηγοῦν μέ ὀρθολογικό τρόπο τά συγκεκριμένα φαινόμενα; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Πτολεμαίου διατυπώνεται μέ τρόπο πού δέν ἀφήνει καμιά ἀμφιβολία γιά τήν ἄποψή του στό 4ο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου Γ΄ τῆς Μεγίστης, μέ τήν εὐκαιρία μιᾶς σύγκρισης πού κάνει ἀνάμεσα σέ δύο ὑποθέσεις σχετικές μέ τή φαινομενική κίνηση τοῦ Ἡλιου: τήν ὑπόθεση τῶν ἐπικύκλων κί ἐκείνη τῶν ἐξωκεντρικῶν κύκλων. Ὁ Πτολεμαῖος βρίσκει ὅτι εἶναι «πολύ πιό λογικό νά διαλέξουμε τήν ὑπόθεση τῶν ἐξωκεντρικῶν κύκλων, πού εἶναι πιό ἁπλή, γιατί αὐτή ἐπιτυγχάνει τόν ἴδιο σκοπό, ἀποδεχόμενη μία κι ὄχι δύο κινήσεις» *(εὐλογώτερον δ' ἄν εἴη περιαφθῆναι τῇ κατ' ἐκκεντρότειτα ὑποθέσει ἁπλουστέρα οὖσα καί ὑπό μίας, οὐχί δέ ὑπό δύο κινήσεων συντελουμένη)*.

Ἀνάμεσα στίς διάφορες θεωρίες πού ἐξηγοῦν τά ἴδια φαινόμενα ὁ ἀστρονόμος ὀφείλει νά ἐπιλέξει τήν πιό ἁπλή καί κατά τήν ἄποψη τοῦ Πτολεμαίου ἡ πιό ἁπλή εἶναι ἡ θεωρία ἐκείνη πού ἀπαιτεῖ τίς λιγότερες βοηθητικές ὑποθέσεις (*Μαθημ. σύντ.* ΙΓ΄,2). Συμπληρώνει ὅμως ὅτι ἀπό τή μεθοδολογική αὐτή ἀρχή δέν προκύπτει παρά ὅτι ὁ ἀστρονομος δέν εἶναι ὑποχρεωμένος κάποτε νά περιπλέξει μιά θεωρία, ἁπλή στήν ἀρχή, ἄν ἀποδεικνύεται ἀδύναμη νά «περισώσει τίς φαινομενικότητες». «Πρέπει — γράφει — στό μέτρο τοῦ δυνατοῦ νά προσαρμόσει στίς οὐράνιες κινήσεις τίς πιό ἁπλές ὑποθέσεις, ἀλλ' ἄν αὐτό δέν μπορεῖ νά ἐπιτευχθεῖ, πρέπει νά ἐπιλέγονται ἄλλες (*Μαθημ. σύντ.* ΙΓ΄, 2). Γιατί αὐτή ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς ἁπλότητας εἶναι σχετική.

«Ἡ ἁπλότητα τῶν οὐράνιων σωμάτων — προσθέτει ὁ Πτολεμαῖος — δέν μπορεῖ νά κριθεῖ στή βάσει αὐτοῦ πού ἐδῶ κάτω μᾶς φαίνεται ἁπλό — ἀκόμα κι ἐδῶ αὐτό πού εἶναι ἁπλό, δέν παρουσιάζεται σέ ὅλους μ'ἕνα καί μοναδικο τρόπο [...]. Πρέπει πρῶτα νά ὑποθέσουμε τή σταθερότητα τῶν οὐράνιων σωμάτων καί τῶν κινήσεών τους· στήν ἔννοια αὐτή, θά παρουσιαστοῦν ὅλα σάν ἁπλά, μάλιστα ἀκόμα πιό ἁπλά ἀπό τά πράγματα πού μᾶς φαίνονται ἐδῶ κάτω ὡς τέτοια, δεδομένου ὅτι δέν μπορεῖ κανείς νά θεωρήσει καμιά προσπάθεια οὔτε καί κανένα ἐμπόδιο δυνατό στίς τροχιές πού πραγματοποιοῦνται ἀπό τά σώματα αὐτά».

Νάμαστε μπροστά σέ μιά ἄλλη ἑρμηνεία τῆς ἁπλότητας, διαφορετική ἀπό ἐκείνη τῆς οἰκονομίας τῆς σκέψης. Φαίνεται νά ὑπονοεῖ τήν ἀρχή τοῦ Πτολεμαίου σύμφωνα μέ τήν ὁποία τό ἀντικείμενο τῆς ἀστρονομίας ὡς μαθηματικῆς ἐπιστήμης συνίσταται σέ ὑπαρκτά σώματα, δηλαδή σέ ἀντικείμενα ὁριζόμενα ἀπό θεωρητικές ὑποθέσεις. Στό νοητικό αὐτό κόσμο τῆς θεωρίας, διαφορετικά ἀπό τόν κόσμο τῶν αἰσθητῶν φαινομένων βασιλεύει μιά τέλεια κι ἀναγκαία σταθερότητα. Ἡ ἁπλότητα τή φορά αὐτή — χαρακτηρίζοντας ὄχι τήν ἴδια τή θεωρία, ἀλλά τόν καθορισμένο ἀπό τή θεωρία ἀντικειμενικό τόπο — εἶναι ἡ σταθερότητα ἤ ἀναγκαιότητα αὐτή τοῦ νοητικοῦ κόσμου, συνδεμένη στόν κόσμο τῶν φαινομένων ἀπό τήν ἑρμηνευτική λειτουργία της, πού ἐγκαθιδρύεται ἀπό τήν ἐπιστήμη. Δέν ὑπάρχουν, σέ μιά ἐμπειρική ἔννοια, οὔτε ἐπικύκλοι οὔτε ἐξωκεντρικοί κύκλοι, ἀλλ' ἄν τούς δέχεται κανείς καθ' ὑπόθεση, καταφέρνει νά ἐξηγήσει διάφορα παρατηρήσημα φαινόμενα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Κι αὐτό ἀποτελεῖ τό μοναδικό ἀντικειμενικό σκοπό κάθε ἀστρονομικῆς θεωρίας.[2]

1. Συγκ. P. Duhem, Σώζειν τά φαινόμενα. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris, 1908, σελ. 16.

2. Ὁ P. Duhen δέχεται μιά παρόμοια ἑρμηνεία ἀπό τήν ἄποψη Πτολεμαίου (Op. cit., 18-19), ἀλλά προτείνει (Le système du monde, t. 2. σελ. 98), ὅτι ὁ Πτολεμαῖος ἐγαταλείπει στίς *Ὑποθέσεις* τή συμβατική ἄποψη πού διατυπώνει στή

Ἀξίζει νά ἐπισημανθεῖ ὅτι οἱ ἰδέες αὐτές, γιά τό συμβατικό χαρακτήρα τῶν ὑποθέσεων καί γιά τό κριτήριο τῆς ἐπιλογῆς τους, θά ἐπανεμφανιστοῦν στίς μετα-επιστημονικές συζητήσεις τῶν σοφῶν τῆς Ἀναγέννησης καί τοῦ 17ου αἰώνα. Ὁ Osiander, στόν πρόλογό του στό ἔργο τοῦ Κοπέρνικου (Ad lectorem de hypothesibus hujus operis) — ἀντίθετα πρός τά αἰσθήματα τοῦ ἴδιου τοῦ ἀστρονόμου ὑποστήριξε τή μεταεπιστημονική ἄποψη τοῦ Πτολεμαίου καί μάλιστα ὑπερθεμάτιζε ὅταν ἔγραφε «Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, imo verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculun observationibus, congruentem exhibea» (Οὔτε καί εἶναι πράγματι ἀναγκαῖο οἱ ὑποθέσεις αὐτές νά εἶναι ἀληθινές, οὔτε κἄν μάλιστα στήν πραγματικότητα ἀληθοφανεῖς ἀλλ' ἀρκεῖ αὐτό τό ἕνα, ἄν δείχνουν τή συμμορφία ἑνός συνόλου παρατηρήσεων). Καί ὁ Ντεκάρτ θά σταθεῖ ἀλληλέγγυος ἰδίως μέ τά ἔργα του Dioptrique καί Principia philosophiae, ὅταν συγκρίνοντας (Βιβλίο III, 17,26-29) τίς ἀστρονομικές ὑποθέσεις τοῦ Κοπέρνικου καί τοῦ τοῦ Tycho Brahe, θά βρεῖ τήν πρώτη ἀνώτερη λόγω τῆς μεγαλύτερης ἁπλότητάς της, κι ὅταν θά προτείνει τήν ἀντικατάσταση καί τῶν δυό μέ τή θεωρία του τῶν κυκλόνων «Quae omnium simplicissima et ad phaenomena intelligenda [...] accomodatissima esse videatur (III, 19).

Ἄς ἔρθουμε ὅμως στόν Πτολεμαῖο κι ἄς ἀναρωτηθοῦμε τώρα ποιός εἶναι, κατ' αὐτόν, ὁ ρόλος τοῦ πειράματος στίς ἐπιστῆμες. Στήν πραγματεία *Περί κριτηρίου* καί στήν *Ἁρμονική*, περιορίζει τό ρόλο τῆς ἀντίληψης στήν ἐξασφάλιση (*κατά ἄγγελος*) τῶν ἀκατέργαστων δεδομένων πού ἡ λογική ἐπιδιώκει νά ἐξηγήσει ἐπιλέγοντας ἕνα σύστημα ὅρων τῶν ὁποίων τά δεδομένα αὐτά δέν εἶναι γιά μᾶς παρά ἁπλά σήματα. Στή *Γεωγραφία* του, ἐπισύρει τήν προσοχή σέ δύο κατηγορίες ἐμπειριῶν, πού περιέχουν τ' ἀναγκαῖα δεδομένα στό χαρτογράφο. Οἱ πρῶτες συνίστανται σέ παρατηρήσεις καί ἄμεσες καταμετρήσεις τῶν τοπογραφικῶν ἀποστάσεων καί πραγματοποιοῦνται συνήθως ἀπό ναυτικούς καί ταξιδιῶτες· οἱ ἄλλες πραγματοποιοῦνται ἀπό τούς ἐπιστήμονες μέ τή χρησιμοποίηση ἀστρονομικῶν ὀργάνων πού ἐπιτρέπουν τόν καθορισμό τῶν γεωγραφικῶν μηκῶν καί πλατῶν καί τῶν εἰδικῶν σχέσεων, ἐξεταζόμενων σέ ἀναφορά μέ τούς πόλους καί τούς μεσημβρινούς, ὑποθέτοντας ὅτι ἡ ἐπιφάνεια τῶν ὠκεανῶν καί τῶν ἠπείρων εἶναι συνεχής κι ὅτι Γῆ καί ἡ οὐράνια σφαίρα εἶναι κύκλοι ὁμόκεντροι. Οἱ καταμετρήσεις αὐτές εἶναι ἰδίως σημαντικές γιά τήν ἐπιστήμη, ἐνῶ τά ἐμπειρικά δεδομένα πού καταγράφονται ἀπό τούς ταξειδιῶτες πρέπει νά ἀντιμετωπίζονται μέ πολλή προσοχή καί νά ὑποβάλονται σέ μιά θεμελιωμένη ἐπιλογή. Τό ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Πτολεμαῖος στίς ἔρευνές του κατέφυγε ὄχι μόνο σέ ἐξονυχιστικές παρατηρήσεις τῶν φαινομένων ἀλλά χρησιμοποίησε καί πειράματα σοφά ὀργανωμένα κι ὅτι κατέγραψε τ' ἀποτελέσματα πού προέκυψαν κατ' αὐτό τόν τρόπο σέ μιά μαθηματική γλώσσα, ἀντιλαμβάνεται κανείς καλύτερα ὅταν μελετήσει τήν *Ὀπτική* του. Περιέχει αὐτή περιγραφές τῶν πειραμάτων του καί τῶν καταμετρήσεών του, πού ἀφοροῦν στή διοπτρική ὅραση, καί τῶν φαινομένων ἀντανάκλασης καί διάθλασης, πειραμάτων ὀργανωμένων γιά νά ἐπαληθέψουν τίς γεωμετρικές ἀρχές πού γίνονται δεχτές στή θεωρία του[3].

Αἰσθάνεται κάποτε κανείς κατάπληξη ἀπό τό γεγονός ὅτι ὁ Πτολεμαῖος, πνεῦμα κριτικό κι ἐπιστημονικό σέ σχέση μέ τίς σκεπτικιστικές τάσεις τῆς ἐποχῆς του, ἀφιέρωνε ἕνα μέρος τοῦ χρόνου του στήν ἐξαγωγή ἀστρολογικῶν προγνώσεων πράγμα, πού παρουσίασε συνοπτικά σ' ἕνα ἐγχειρίδιο ἀπό τά περισσότερο γνωστά στήν Ἀρχαιότητα καί τό Μεσαίωνα.[4]

Ὅταν ὅμως διαβάζει κανείς προσεχτικά τήν εἰσαγωγή τοῦ ἀστρονόμου στά *ἀποτελεσματικά του* ἀντιλαμβάνεται ὅτι κι ἐκεῖ τηρεῖ τήν ἴδια ἐπιστημονική στάση πού τηρεῖ κι ἀλλοῦ. Μιά κριτική κάθε θεοποιητικῆς τέχνης ἦταν διαδομένη στόν καιρό τοῦ Πτολεμαίου χάρη στά γραπτά τῶν ὀπαδῶν τῆς Ἀκαδημίας καί τῶν πυρρονιστῶν. Ὁ Πτολεμαῖος χωρίς ἄλλο ἐπιζητεῖ νά καταδείξει τή σπουδαιότητα τῶν ἀστρολογικῶν προγνώσεων. Διακρίνει τή μαθηματική ἀστρονομία, σκοπός τῆς ὁποίας εἶναι ἡ θεωρητική ἐξήγηση τῶν φαινομενικῶν διατάξεων καί κινήσεων τῶν οὐράνιων σωμάτων, καί τήν ἐφαρμοσμένη ἀστρονομία (αὐτό πού

ὀνομάζομε «ἀστρολογία») ἡ ὁποία ἐκφράζει τίς ἀλλαγές πού προκαλοῦνται ἀπό τίς διατάξεις αὐτές στόν πλανήτη μας. Ἄν καί διαπιστώνει τήν ἀβεβαιότητα τῆς ἀστρολογίας, ὡς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης, ὁ Πτολεμαῖος θέλει νά δείξει, πρῶτο, ὅτι εἶναι δυνατή (πού σημαίνει ὅτι μπορεῖ νά δώσει ἔγκυρες πληροφορίες γιά τά μελλοντικά συμβάντα) καί δεύτερο, ὅτι εἶναι χρήσιμη. Ἡ δυνατότητά της ἀποδεικνύεται ἀπό τή συχνά διαπιστούμενη ἐπίδραση τῶν ἄστρων στά γήινα φαινόμενα πού μπορεῖ κανείς νά τά προβλέψει ἄν γνωρίζει τήν ἀστρολογία (παρόμοιες προβλέψεις γίνονται καθημερινά ἀπό τούς ναυτιλομένους, τούς γεωργούς κι ἀκόμα ἀπό τά ζῶα πού καθοδηγοῦνται ἀπό τό ἔνστικτό τους)· ἡ χρησιμότητά της ἀποδεικνύεται ἀπό τή δυνατότητα νά προλαβαίνει ὁρισμένα νοσηρά συμβάντα· γιατί, ἀντίθετα μέ τούς Στωϊκούς, πρέπει νά διακρίνουμε σύμφωνα μέ τόν Πτολεμαῖο τό θεῖο κι ἀναλλοίωτο πεπρωμένο (*εἱμαρμένη θεία καί ἀμετάπτωτος*) *καί τό φυσικό καί μεταβαλλόμενο πεπρωμένο (εἱμαρμένη φυσική καί μεταπτωτή)*, ἴδιο τοῦ γήινου κόσμου ἀποτέλεσμα διαφόρων ἀλληλοδιασταυρούμενων αἰτιῶν, πράγμα πού ἐπιτρέπει, ἔχοντας σχετική συνείδηση, ν' ἀλλάξουμε τό ροῦ τῶν μελλοντικῶν συμβάντων . Χωρίς αὐτό δέ θά ὑπῆρχε ἰατρική τέχνη, ἡ ὁποία — προσθέτει ὁ Πτολεμαῖος — συνδέεται στενότατα μέ τήν τέχνη τῶν ἀστρολογικῶν προγνώσεων.

Συνοψίζοντας τίς λίγες αὐτές παρατηρήσεις γιά τήν ἐπιστημολογία τοῦ Πτολεμαίου μποροῦμε νά ποῦμε ὅτι οἱ μεταεπιστημονικές ἰδέες του ἀποτελοῦν ἔκφραση ἑνός συνειδητοῦ καί κριτικοῦ στοχασμοῦ, σχετικά μέ τή φύση τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης κι ἀποτελοῦν ἕνα δοκίμιο ἄξιο προσοχῆς γιά τόν καθορισμό τοῦ χαρακτήρα, τῶν μεθόδων καί τῆς ἀξίας τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας. Στή θεωρία του τῆς ἐπιστήμης τονίζεται ὁ συμβατικός κι ἀφηρημένος χαρακτήρας τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν καί ὑποθέσεων καί ὁ ρόλος τῶν νοητικῶν κατασκευῶν στό πλαίσιο τῆς ἐξήγησης τῶν ἐμπειρικῶν φαινομένων.

Ὅπως πρίν ἀπ' αὐτόν ὁ Πλάτωνας καί πολύ ἀργότερα ὁ Poincaré, ὁ Πτολεμαῖος ἐπιμένει πάνω στό θέμα τῆς ὁμορφιᾶς καί τῆς ἁρμονίας τοῦ κόσμου τῶν ἀντικειμένων τῶν Μαθηματικῶν. Ἡ ἐπιστημονική ἔρευνα καί ἡ δημιουργική πνοή, πού βρίσκεται στήν ἀφετηρία τοῦ ἔργου τοῦ σοφοῦ, τόν ἔκαναν εὐτυχισμένο. Ἄς εἶναι μάρτυρας αὐτοῦ τό ἀκόλουθο δίστιχο πού οἱ ἀρχαῖες παραδόσεις τοῦ ἀπέδιδαν, καί πού τό ἀναφέρω γιά νά τελειώσω τήν ὁμιλία μου:

«Εἶμαι θνητός κι ἐφήμερος
Μά σάν παρατηρῶ μέ τό νοῦ
Τίς τροχιές τῶν ἄστρων καί τῶν πλανητῶν,
Λησμονῶ τή Γῆ καί κάθε τι ἔξω ἀπ' αὐτή
Χορταίνω ἀπό οὐράνιες τροφές»

(Cod. Marc. 313, Cod Vat 180, Anthol. Palat. IX, 577)

Μετάφραση Η.Π. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗ

Μεγίστη. Ὁ Duhen τό λέγει μέ τήν εὐκαιρία τῶν παρατηρήσεων τοῦ Πτολεμαίου γιά τά μοντέλα ἀλλά μοῦ φαίνεται — ὅπως τό ἐξήγησα παραπάνω — ὅτι ὁ Πτολεμαῖος τούς ἀπέδιδε ἕνα διδακτικό μόνο ρόλο κι ὄχι, ἀντίθετα ἀπό τόν Ἄδριστο, ἕνα γνωστικό ρόλο κριτηρίου.

3. Συγκ. A. Lejeune, Euclide et Ptolémée. Deux stades de l'optique géométrique grecque, Louvain, 1948, καί La science grecque, a-t-elle atteint le stade experimental? in *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, 1957.

4. Αὐτό θά μποροῦσε μάλιστα νά θεωρηθεῖ ἕνα ἐπιχείρημα κατά τῆς αὐθεντικότητας τῆς «Τετραβίβλου» (R. Wolf καί Fr. Hultsch), πλήν ὅμως διάφορα ἐπιχειρήματα τόσο φιλολογικά ὅσο καί ἱστορικά (Boll, Fischer, Lammert) πείθουν ὅτι συγγραφέας της εἶναι ὁ Πτολεμαῖος.

(Συνέχεια από τή σελ. 2)

παγκόσμιο πόλεμο, μετά δηλαδή τήν περίοδο τῆς ἐξορίας καί καταπίεσης τοῦ ἐκλεκτότερου μέρους τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας. Θά λέγαμε μάλιστα ὅτι οἱ ἴδιες θεωρίες καί σχολές ἐπανῆλθαν σέ μιά ἐλαφρά μόνο ἀλλαγμένη μορφή καί τίς περισσότερες φορές μέ τά ἴδια πρόσωπα. Μόνη ἐξαίρεση στάθηκε ὁ νεο-θετικισμός, τοῦ ὁποίου ἡ ἀσυνήθιστα γόνιμη ἀνάπτυξη καί διαφοροποίηση τόν μετέβαλε στό μεταξύ σέ κυριάρχη φιλοσοφία στίς Ἀγγλο-Σαξωνικές χῶρες. Ἐπρόκειτο γιά ἕνα κίνημα πού ἄσκησε καί πάλι στή δεκαετία τοῦ 50 μεγάλη ἐπίδραση στή Γερμανία ἀπό τό ἐξωτερικό, κατακυριαρχώντας στά ἐκεῖ φιλοσοφικά σεμινάρια - πράγμα πού ἔγινε ἔμμεσα, γιατί κανένας ἀπό τούς ἐπιτυχημένους «Βιεννέζους» μετανάστες δέν ἐπέστρεψε. Πάντως, ὅλες οἱ βασικές μορφές πού σημάδεψαν τή γερμανική φιλοσοφική σκηνή στίς δύο τελευταῖες δεκαετίες μποροῦν νά ἐνταχθοῦν χωρίς δυσκολία στό μοντέλο τῶν παραδόσεων τῆς δεκαετίας τοῦ 20: Heidegger καί Jaspers, Gehlen, Bloch καί Adorno, Wittgenstein καί Popper.

β)Ἡ ἐνίσχυση τῆς συνέχειας αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης ἀποτελεῖ ἕνα μεταγενέστερο στάδιο: τό στάδιο τῆς ἀρραγοῦς προσωποποιημένης παρουσίας τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης. Δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι τά φιλοσοφικά ρεύματα χαρακτηρίζονται τόσο εὔκολα μέ ὀνόματα. Μέχρι σήμερα ἡ φιλοσοφική σκέψη ἔχει ἀκολουθήσει μιά τέτοια κατεύθυνση πού ἡ μορφή παρουσίασης δέν εἶναι ξένη στό περιεχόμενο τῆς σκέψης. Αὐτό πού μέχρι τώρα ἔχει ἐκφραστεῖ σ' αὐτό τό εἶδος ἐξατομικευμένης σκέψης εἶναι μιά πραγματική ἑνότητα θεωρητικοῦ καί πρακτικοῦ λόγου, πού χρειάζεται νά κοινοποιηθεῖ, ὄχι μόνο στό ἐπίπεδο τοῦ προτασιακοῦ περιεχομένου ἀλλά συνάμα στό μετα-ἐπικοινωνιακό ἐπίπεδο τῶν διαπροσωπικῶν σχέσεων. Μέ αὐτή τήν ἔννοια ἡ φιλοσοφία δέν ὑπῆρξε ποτέ ἐπιστήμη· ἦταν πάντα δεμένη μέ τό πρόσωπο τοῦ δάσκαλου τῆς φιλοσοφίας καί τοῦ συγγραφέα. Τό γεγονός ὅτι ἡ φιλοσοφία διατηρεῖ ἀκόμα στή Γερμανία τό ρητορικό της στοιχεῖο (ἀκόμα κι ἀνάμεσα σέ ἀνθρώπους πού ἐξεγείρονται ἐναντίον του στ' ὄνομα μιᾶς ἐπιστημονιστικῆς φιλοσοφίας)[3] ἀποτελεῖ μιά ἀξιοσημείωτη περίπτωση, ὅπως καταδεικνύεται ἀπό τίς διεθνεῖς συγκρίσεις. Καί στή Γερμανία βέβαια παρουσιάζονται σημεῖα ἀποπροσωποποίησης τῆς φιλοσοφίας. Σέ λίγα χρόνια ὁ ρητορικός τρόπος τοῦ φιλοσοφεῖν πού ἐπικρατοῦσε στίς περασμένες δεκαετίες, θά φαίνεται πιθανῶς ξεπερασμένος — ἀναφέρομαι στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο οἱ Heideggers καί Japersες, οἱ Gehlens, Blochs καί Adornos, ὡς ἀκαδημαϊκοί δάσκαλοι, θέλησαν νά διαδώσουν καί νά ὑποβάλουν τίς σκέψεις τους στούς σπουδαστές τους καί στό φιλολογικό κοινό, στίς πολιτικές δημοσιεύσεις κι ἀκόμα στά μέσα ἐνημέρωσης. Αὐτό μέ κανένα τρόπο, ὅπως φαίνεται ἀπό τό παράδειγμα τοῦ Jaspers, δέν προϋποθέτει ἀναγκαία πάντοτε μιά γλώσσα ἐκφραστική ἤ ἰδιαίτερα ἐπιμελημένη, ὅσο κι ἄν ἡ σημασία τῶν ἐπιλεγόμενων φιλοσοφικῶν λέξεων-κλειδιά δέν εἶναι ποτέ καθαρά ὁρολογική, ὅσο κι ἄν μπορεῖ νά εἶναι ἀλλιώτικη ἡ τραχειά ὁμιλούμενη Γερμανική ὅταν ἀκούγεται ἀπό τίς πανεπιστημιακές ἕδρες. Ἡ ἐπιλογή τῶν ὅρων ἔχει πάντα ἐντούτοις μιά ἐκφραστική ποιότητα πού ἐπιβάλλεται ἀπό τήν ἔμμεση ἐπικοινωνία. Γιά τή μάζα τοῦ κοινοῦ μιά φιλοσοφία πού ἦταν προϊόν ἀντιπροσωπευτικῶν ἀτόμων μπορεῖ σύντομα νά ἐκτοπιστεῖ ἀπό μιά σύνθετη ἐπιστημονική «εἰκόνα τοῦ κόσμου», τῆς ὁποίας κατασκευάζονται νέες ἐκδοχές εἴτε ἀπό ἐκλαϊκευτές τῶν εἰδικῶν ἐπιστημῶν, εἴτε ἀπό εἰδικούς ἐπιστημονικούς δημοσιογράφους.

γ) Ἕνα ἄλλο ἀξιοπαρατήρητο γνώρισμα τῶν φιλοσοφικῶν ἐξελίξεων στή Γερμανία εἶναι ἡ συνύφανσή τους μέ τό σύγχρονο ἱστορικό φαινόμενο τοῦ ναζισμοῦ. Ἡ μεγάλη ἐπίδραση αὐτοῦ τοῦ ἀντικειμενικοῦ γεγονότος ἔχει πολώσει ὅλα τά στρατόπεδα. Οἱ φιλόσοφοι καί οἱ φιλοσοφίες τῆς δεκαετίας τοῦ 20 κι ἀκόμη τῶν ἀρχῶν τῆς δεκαετίας τοῦ 30, ἀναγκαστικά ἐντάσσονται στήν προοπτική τῆς πνευματικῆς προϊστορίας τοῦ ναζισμοῦ: δέν μποροῦν νά ἐπικαλεστοῦν τήν ἀδιαφορία τους γιά ὅ,τι ἐπακολούθησε. Ἀπό τό 1945 καί μετά ἡ ἀθωότητα τῆς οὐδετεριστικῆς νοοτροπίας θεωρεῖται κάτι τό ἐντελῶς παρωχημένο .Ἡ ἱστορία τῆς πολιτικῆς ζωῆς τῶν ἐξόριστων (κι αὐτῶν πού ἐπέστρεψαν), ὅπως ὁ Bloch, ὁ Horkheimer καί ὁ Adorno, τούς διαχωρίζει ἀπό τίς διάφορες περιπτώσεις «ἐσωτερικῶν» μεταναστῶν ὅπως ὁ Jaspers καί ὁ Litt, κι ἀπό τούς πνευματικούς προδρόμους ἤ προσωρινούς συνεργάτες τοῦ καθεστῶτος, ὅπως ὁ Heidegger, ὁ Freger κι ὁ Gehlen. Αὐτή ἡ βιογραφική ὑποθήκη δέ θά μποροῦσε ἀσφαλῶς νά ἔχει διατηρήσει τό βάθος της γιά δύο δεκαετίες, ἄν δέν ὑπῆρχε πρόβλημα ἔμμεσης πνευματικῆς εὐθύνης γιά τά πολιτικά ἐγκλήματα καί γιά τά πρακτικά ἐπακόλουθα καί τίς ἐπενέργειες τοῦ φιλοσοφεῖν ἐν γένει, ἤ ἄν τό πρόβλημα αὐτό δέν εἶχε παραμείνει ἀδιευθέτητο ὡς συστηματικό ἐρώτημα.

3. σγκ. π.χ., H. Albert, «Plädoyer für kritischen Rationalismus», in C. Grossner (κι ἄλλοι, ἐκδότες), Das 98, Jahrzent, Hamburg, 1969, σελ. 277-305.

Παρά τή συζήτηση γά τήν ἐνοχή καί τή συλλογική εὐθύνη πού ξεκίνησε μέ τό Jaspers καί γρήγορα ἐγκαταλείφτηκε, κανένας ἀπ' ὅσους ἀναμείχτηκαν δέ διερεύνησε τήν πνευματική αἰτιότητα ἀνάμεσα στήν οὐσία μιᾶς φιλοσοφικῆς θεωρίας καί τή λειτουργική της ἱκανότητα νά νομιμοποιεῖ τίς πράξεις ἄλλων πού τήν ἐπικαλοῦνται· οὔτε κάν μάλιστα ἤρθαν ποτέ στήν ἐπιφάνεια παραδείγματα οὐδετερότητας ὅπως τοῦ Rousseau ἤ τοῦ Nietzsche, προκειμένου νά χρησιμέψουν σέ μιά τέτοια μελέτη. Ἀπό μιά ἄποψη δέν μπορεῖ ν' ἀποδοθεῖ εὐθύνη γι' ἀπρόθετες συνέπειες — ὑποκειμενική εὐθύνη, ὅπως μᾶς ἀρέσει νά τό διατυπώνουμε — σ' ἕνα δάσκαλο φιλοσοφίας περισσότερο ἀπό ὅ,τι σ' ἕνα ἄλλο συγγραφέα: κι ἐξ ἄλλου, ἀκόμα, τό ἀντικειμενικό πλέγμα τῶν ἱστορικῶν συνεπειῶν δέν εἶναι περισσότερο ἐξωτερικό σ' ἕνα φιλοσοφικό ἔργο ἀπ' ὅ,τι σέ ὁποιοδήποτε ἄλλο. Αὐτό μποροῦμε ἀκριβῶς νά τό κατανοήσουμε μέ τή βοήθεια τῆς διάκρισης τοῦ Hegel ἀνάμεσα στήν ἠθική καί στά ἤθη ἤ τῆς κατηγορίας τοῦ Marx γιά τήν ψευδή συνείδηση.

Τί συμβαίνει ὅμως ὅταν ἡ βιογραφική συνείδηση τοῦ συγγραφέα καί ἡ ἱστοριογραφική ἐκείνων πού γεννήθηκαν ἀργότερα δέν τυχαίνει νά χωρίζονται ἀπό τό χρόνο καί τόν κοινωνικό ρόλο - τί συμβαίνει ἄν ἡ θεωρία καί ἡ ἐμπειρία τῶν ἀπρόθετων πολιτικῶν συνεπειῶν της συμπίπτουν στήν αὐτοσυνείδηση ἑνός καί τοῦ ἰδίου προσώπου καί πρέπει νά τίς ἐπεξεργαστεῖ ἐξαντλητικά ἐν ὄψει μιᾶς μελλοντικῆς πρακτικῆς; Πῶς εἶναι δυνατή ἡ ριζοσπαστική σκέψη καί μιά θεωρία μέ πολιτικές συνέπειες, καί μάλιστα ἔτσι πού οὔτε θά ὑπερθεματίζει ἠθικολογικά σχετικά μέ τήν εὐθύνη του (καί θά παραλύει ἀπό φόβο γιά τά ἀπροσδιόριστα πράγματα πού προεικάζει), οὔτε θά ὑποκύπτει στήν ἀντικειμενική ἀνευθυνότητα (καί θά ἐνεργεῖ ἐπιπόλαια, εἴτε στήν ἔννοια τοῦ ἀκτιβισμοῦ εἴτε σ'ἐκείνη τῆς πρακτικῆς ἀποχῆς); Μόνο μιά ἱκανοποιητική ἀπάντηση σ' αὐτή τήν ἐρώτηση θά μᾶς ἔδινε τή δυνατότητα νά πιστοποιήσου τά λάθη πού διαπράχτηκαν ἀπό τή φιλοσοφική σκέψη στό ἀβέβαιο ἐπίπεδο τῆς ἱστορικῆς αἰτιότητας, καί τή δυνατότητα νά μάθουμε πῶς νά ἐλέγχουμε τόν κίνδυνο νά διαπραχτοῦν παρόμοια λάθη.

Ὡς τώρα λοιπόν, ἀκόμα καί ἡ ἀποδοχή τῶν λαθῶν φαίνεται νά κυρώνεται μέ τήν ἀπώλεια τῆς ταυτότητας — μιά ἐξήγηση πού ἀπορρέει τελικά ἀπό τήν ἰδιαίτερα ἐπίμονη συμπεριφορά ὅλων ἐκείνων πού μπορεῖ νά ἔχουν προσφέρει σέ μιά ἰδέα πού δέν πίστευαν.

δ) Τελικά, τό φιλοσοφεῖν στή Γερμανία σφραγίζεται ἀπό τήν κριτική συσχέτισή του μέ τόν καιρό του, πράγμα πού ἔρχεται σέ ἀντίθεση μέ τόν ἀκαδημαϊσμό του. Γιά τίς σχολές πού αἰσθάνονται δεμένες στήν ἀκαδημαϊκή παράδοση κι ἐννοοῦν νά στρατεύονται σέ πράγματα ὅπως «καθαρή» φιλοσοφία εἴτε μέ τό νά συνεχίζουν τήν ὀντολογία (ὅπως οἱ νεο-σχολαστικοί ἤ ὁ Nicolas Hartmann), σέ σύζευξη μέ τή στοχαστική φιλοσοφία (ὅπως τά παρακλάδια τοῦ νεο-καντιανισμοῦ), εἴτε προβαίνοντας στήν κωδικοποίηση τῆς νεότερης ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας — ἄν ἐξαιρεθοῦν ὁρισμένοι χρήσιμοι ἐρευνητές, οἱ σχολές αὐτές δέν ἔχουν παραγάγει ὑψηλῆς στάθμης ἑρμηνεῖες καί πραγματικά παραγωγικά μυαλά, ὅπως τά φιλοσοφικά ρεύματα πού δέν καλλιεργοῦν ἕνα τόσο ὑπεροπτικό φόβο γιά τίς ἐπαφές. Οἱ πιό παραγωγικές σχολές ἀπαρνήθηκαν τό αἴτημα αὐτονομίας, βασική διεκδίκηση μιᾶς φιλοσοφίας τῶν ἀρχῶν πού καυχᾶται ὅτι δύναται νά ἐξιχνιάσει τά ἔσχατα θεμέλια τῶν πραγμάτων. Φιλόσοφοι ἀνθρωπολόγοι, καί στά πλαίσια τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας κριτικοί κοινωνικοί φιλόσοφοι, προσπαθοῦν νά ἐνσωματώσουν τά διάφορα ἀντικείμενα τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἑρμηνευτική φαινομενολογία κι ὁ ὑπαρξισμός ἀνατινάζουν τό οἰκοδόμημα τῆς αὐτάρκους θεωρητικῆς φιλοσοφίας ἀκόμα κι ἐκεῖ ὅπου ρητά εἶναι δεμένοι μέ παραδοσιακά ἐρωτήματα (ὅπως αὐτό τῆς ὕπαρξης τῆς ὀντότητας γιά παράδειγμα). Ἀκόμα καί οἱ νεο-θετικιστικές θεωρίες τῆς ἐπιστήμης καί τῆς γλωσσολογίας, παρόλο τόν ἐπιστημονιστικό τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἔγιναν ἀντιληπτές ἀπό τούς θιασῶτες τους, ἔχουν ἀρχικά ἐκφράσει ἕνα πρακτικό ἐνδιαφέρον γιά τή διαφώτιση (Aufklärung) καί γιά μιά ὀρθολογιστική στάση ζωῆς. Δέν ὑπῆρξε φιλοσοφική θέση ἄξια μνείας πού νά μή συνδέθηκε τουλάχιστο σιωπηρά μέ ὅ,τι θά μποροῦσε κανείς νά ὀνομάσει «κανονιστική» φιλοσοφία τῆς σύγχρονης ἐποχῆς. Σέ ἀντίθεση μέ τίς ἀκαδημαϊκά οἰκιακοποιημένες δραστηριότητες τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας σέ ἄλλα μέρη τοῦ κόσμου, οἱ κυρίαρχες θεωρίες στή μεταπολεμική Γερμανία περιεῖχαν (συχνά σέ βάρος τῆς ἀναλυτικῆς τους σαφήνειας), τήν ἐκρηκτική δυνατότητα μιᾶς κριτικῆς τῶν καιρῶν, ἐκτεινόμενη ἀπό τή θεσμοποιημένη αὐθεντικότητα, καί διαμέσου μιᾶς κριτικῆς τοῦ πολιτισμοῦ ὑπό μορφή ἱστορίας τοῦ Εἶναι καί τοῦ ἀριστεροῦ πολιτισμικοῦ ἀπαισιοδοξισμοῦ (Kulturpessimismus), σέ μιά οὐτοπική ριζική κριτική τῆς κοινωνίας. Αὐτή ἡ κριτική τῆς σύγχρονης ἐποχῆς βρίσκεται σέ μιά περίεργη ἀντίθεση μέ τίς ἀντικειμενικές ἐξελικτικές φάσεις τῆς ἐποχῆς μας. Καμιά ἀπό τίς φιλοσοφίες πού ἀναφέρομε δέ συμμορφώνεται στίς

βαθύτερές της προθέσεις μέ τήν ὑπάρχουσα κοινωνική καί πολιτική τάξη· αὐτό ἀληθεύει τόσο γιά τίς ἀνορθολογιστικές τάσεις τοῦ Heidegger καί τοῦ Gehlen, ὅσο καί γιά τή διαλεκτική κριτική τοῦ Bloch καί τοῦ Adorno. Πάντως δέν εἶναι μόνο ὀπισθοδρομική φυγή πρός τήν ἀμεσότητα τοῦ Εἶναι ἡ τῶν μεγάλων θεσμῶν οὔτε μόνο ὁ προοδευτικός ὑπερβατικός καί χειραφετητικός τρόπος σκέψης πού στερεῖται τή γαλήνη μιᾶς φιλοσοφίας πού νά αἰσθάνεται ἕνα μέ τήν πρόοδο τῆς ἐποχῆς καί νά ἔχει μέ ἀσφάλεια ἐγατασταθεῖ στό σωστό μέτρο (juste milieu) ἢ πού νά ἔχει μέ αὐτοϊκανοποίηση ἐπιστρέψει στήν ἔρευνα μέ ἀντικείμενο τόν καταμερισμό τῆς ἐργασίας. Στήν πατρίδα μας παρόμοιες ταυτοποιήσεις εἶναι ξένες ἀκόμα καί στή φιλελεύθερη σκέψη. Αὐτό φαίνεται τόσο στόν κρυφό Ἰακωβινισμό ἑνός Jaspers ὅσο καί στήν ἀφηρημένα διαφωτιστική αὐστηρότητα ἐκείνων πού ἐπηρεάστηκαν ἀπό τόν Popper (γιά παράδειγμα στόν Topisch καί τόν Adler).

Αὐτή ἡ τέταρτη παρατήρηση (δ) καθώς καί ἡ προηγούμενη (γ) παραπέμπει στό εἰδικά γερμανικό πνευματικό κλίμα, ὅπου μπόρεσε νά διατηρηθεῖ, στή διάρκεια τοῦ τελευταίου μισοῦ τοῦ αἰώνα ἕνας εἰδικός τρόπος σκέψης πού ἔχει ἤδη ξεπεραστεῖ ἀλλοῦ. Αὐτό τό εἰδικό ἀμάλγαμα μιᾶς ἐνδεχόμενης ἐσωτερικότητας κι ἑνός ἐσωστρεφισμοῦ, ἐκεντρικότητας κι εὐαισθησίας, ἀνήκει στό κλίμα μιᾶς ἐξέλιξης πού τή χαρακτηρίζουν καθυστέρηση κι ἀσυγχρονότητα. Τρεῖς συγγενεῖς θεωρίες τῆς ἀσυγχρονότητας ἑρμηνεύουν τά ἴδια αὐτά φαινόμενα πού χαρακτηρίζονται ὡς «τυπικά γερμανικά», ἡ θεωρία τῆς καθυστερημένης ἀνάπτυξης τοῦ καπιταλισμοῦ[4], ἡ θεωρία τοῦ ἀργοπορημένου ἔθνους[5] καί ἡ θεωρία τοῦ βραδυπορημένου ἐκσυγχρονισμοῦ[6]. Σ' αὐτά τά πλαίσια ἐντάσσονται οἱ εἰδικές εἰκασίες γιά τήν κοινωνική καταγωγή καί τήν πολιτική συμπεριφορά τῆς διανοούμενης γερμανικῆς ἀστικῆς τάξης (Bildungsbürgertum) καί εἰδικότερα τῆς ὑπαλληλοποιημένης διανόησης[7]. Φαινόμενα-κλειδιά γιά ὅλες αὐτές τίς θεωρίες εἶναι: ἡ ἥττα τῆς ἀγροτικῆς ἐπανάστασης, ἡ ἐγκαθίδρυση ἑνός κυβερνητικοῦ Προτεσταντισμοῦ μέ μιά κρατική ἐκκλησία σέ κάθε πριγκιπάτο, ὁ ἐδαφικός κατακερματισμός τῆς Αὐτοκρατορίας καί ἡ ἀργοπορημένη ἐπίτευξη τῆς ἐθνικῆς ἑνότητας, ἡ βραδεία διάδοση τῶν νέων μεθόδων παραγωγῆς, ἡ ἀνάπτυξη τοῦ βιομηχανικοῦ καπιταλισμοῦ ἀρχικά μέ ἀργό κι ἔπειτα μ' ἐκρηκτικό ρυθμό, ὁ ταξικός συμβιβασμός μιᾶς ἀστικῆς τάξης χωρίς πολιτική ἀνεξαρτησία καί μιᾶς ἀριστοκρατίας τῆς ὁποίας τά κοινωνικά θεμέλια καί οἱ γραφειοκρατικο-στρατιωτικές θέσεις ἰσχύος παρέμειναν ἀκλόνητες γιά πολύ καιρό, ἕνα ὑποκατάστατο θρησκείας, ἀποτέλεσμα τῆς μεταβολῆς τῆς λυτρωτικῆς λειτουργίας σ' ἕνα πνευματικό ἀνθρωπισμό, μιά ριζοσπαστικοποιημένη ἀλλ' ἀπολιτική ἐσωτερικότητα, μιά γραφειοκρατική τροχοπέδηση τοῦ μυαλοῦ, ὁ διανοητικός ἀριστοκρατισμός καί ἡ κρατική ἰδεολογία, ἡ αὐταρχικότητα τῆς δομῆς τῶν ἀστικῶν οἰκογενειῶν, ἡ παρεμπόδιση τῆς δημιουργίας πόλεων καί ἄλλα ἀνάλογα. Ὁ κατάλογος τῶν ἐπιφανειακῶν χαρακτηριστικῶν αὐτῶν συνθημάτων μπορεῖ νά συνεχιστεῖ ὅσο θέλομε. Τά τελευταῖα αὐτά περιγράφουν ἕνα πλέγμα ἱστορικῶν ἐξελίξεων οἱ ὁποῖες σέ σύγκριση μέ τίς διαδικασίες ἐκσυγχρονισμοῦ στή Γαλλία καί Ἀγγλία φαντάζουν σά γεωλογικά λάθη. Ἄν οἱ θεωρίες τοῦ μή ἐκσυγχρονισμοῦ, σέ συνδυασμό μέ τίς παράλληλες ἐξελίξεις στίς γειτονικές χῶρες πού ἀποτελοῦν φυσιολογικό μοντέλο, εἶναι ὀρθές, τότε μᾶς ἐπιτρέπουν νά συλλάβουμε μιά ἀμφινομία γιά τήν ὁποία ὁ Adorno βρῆκε αὐτή τήν ὀξύτατη διατύπωση:

«Τό γεγονός ὅτι οἱ θηλιές τοῦ ἐκπολιτιστικοῦ διχτύου — τῆς ἀστικοποίησης — στή Γερμανία δέν ἦταν πράγματι καί τόσο σφιχτοπλεγμένες στή διάρκεια μακρῶν περιόδων τῆς πρώιμης ἀστικῆς ἱστορίας, εἶχε σάν ἀποτέλεσμα νά παραμείνει ἀνέπαφο ἕνα ὑπόλοιπο ἀπό ἀδέσμευτες φυσικές δυνάμεις. Προῆλθε ἀπ' αὐτό τόσο ἕνα ἄκαμπτο ριζοσπαστικό πνεῦμα ὅσο καί μιά μόνιμη δυνατότητα ὀπισθοδρόμησης. Αὐτό ἀσφαλῶς δέν εἶναι λόγος γιά νά δοῦμε στό Hitler τό πεπρωμένο τοῦ γερμανικοῦ ἐθνικοῦ χαρακτήρα, ἀλλ' οὔτε ὅμως καί ἦταν τυχαῖο τό ὅτι ἀναδείχτηκε αὐτός στή Γερμανία. Ἄν ὄχι τίποτα ἄλλο ἀλλά ἔλειπε μόνο ὁ γερμανικός ζῆλος — ὁ ζῆλος πού πηγάζει ἀπό τό πάθος τοῦ ἀπόλυτου καί χωρίς τόν ὁποῖον τό καλύτερο δέ θά ὑπῆρχε — ὁ Χίτλερ δέ θά μποροῦσε νά πετύχει. Στίς Δυτικές χῶρες, ὅπου οἱ κοινωνικοί κανόνες τοῦ παιχνιδιοῦ εἶναι βαθύτερα ριζωμένοι στίς μάζες, θά εἶχε γελοιοποιηθεῖ».[8]

4. G. Lukács, «Ueber einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entvicklung Deutschlands», in *Die Zerstö*rung der Vernunft, Berlin, 1955, σελ. 31-74.
5. H. Plessner, Die verspätete Nation, Stuttgart, 1959.
6. R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, Munich, 1965.
7. F.K. Ringer The Decline of the German Mandarins, Cambridge, Mass., 1969.
8. T. W. Adorno, «Auf die Frage: Was ist deutsch»,? in *Stichworte*, Frankfurt/Main, 1969, σελ. 106.

Ἡ ἴδια ἀμφινομία ἐκφράζεται καί στό φιλοσοφικό πνεῦμα. Ἡ ἀμφίρροπη στάση ἀπέναντι σέ μιά διαδικασία κοινωνικοποίησης πού παρεκκλίνει ἀπό τήν ὁμαλή πορεία ἐξέλιξης τοῦ καπιταλισμοῦ, σχηματισμοῦ τοῦ ἔθνους-κράτους καί ἐκσυγχρονισμοῦ, καθιστᾶ αὐτό τό πνεῦμα εὐαίσθητο στήν ἀπώλεια τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας πού βίαια ὁ ἀναπτυσσόμενος ρασιοναλισμός ἀπορρίπτει ἀπό μιά κοινωνία πού σέ κάθε περίπτωση φυτοζωεῖ μέσα σ' ἕνα κλίμα φυσιολογικά αὐξανόμενων ἀνταγωνισμῶν — κάνει ὅμως ἀκόμα τό πνεῦμα νά αἰσθάνεται τήν ἀνάγκη νά ἐπιταχύνει ἀφύσικα τό ρυθμό αὐτῆς τῆς προόδου σέ μιά καθυστερημένη χώρα, νά μειώσει τή βαρβαρότητα ἡ ὁποία στούς ἀρχαϊκούς τομεῖς τῆς ζωῆς θ' ἀντισταθεῖ τόσο περισσότερο ὅσο μεγαλύτερα εἶναι τ' ἀποθέματα μιᾶς δυνατῆς ὀρθολογιστικοποίησης. Ἡ λεπτή ἰσορροπία τῶν ταυτόχρονα ἀπαιτούμενων αὐτῶν διεισδήσεων, πράγμα πού σημαίνει διείσδηση στή διαλεκτική τοῦ διαφωτισμοῦ (Dialektik der Aufklärung) ἐπιτυγχάνεται φυσικά δυσκολότατα ἐκεῖ ἀκριβῶς πού ἡ φιλοσοφία δέν μπορεῖ νά ἐκτιμήσει τόν ἑαυτό της καί τή στάση της ἀπέναντι στήν πραγματική ἱστορική πορεία. Γιατί μιά φιλοσοφία πού ἀποδίδει στόν ἑαυτό της τή δύναμη νά ἐλέγχει τήν ἀπόλυτη ἀρχή τῶν πραγμάτων, μιά φιλοσοφία πού αὐτοθεωρεῖται δημιουργικός φορέας, δέν μπορεῖ νά μήν ἀπωλέσει τήν κατανόηση τῆς διαλεκτικῆς τῆς ἐνόρασής της. Ἔτσι ἐν ὀνόματι μιᾶς ἁπλῆς ἐπίκλησης προτερότητας ἢ βαθύτητας ἢ ἀπόστασης ἢ ἰσχύος ἡ φιλοσοφία ὀχυρώνεται ἐνάντια στήν αὔξηση τῆς ὀρθολογιστικότητας, εἰδάλλως ἐν ὀνόματι ἑνός πληθωρικοῦ λογισμοῦ θά θυσιάσει τή διάνοια στά οὐτοπικά της ὁράματα — ἕνα ἄλλο λείψανο τῆς μυστικιστικῆς ἔκστασης. «Ἕνας ἱερός ζῆλος», λέγει ὁ Adorno, τελειώνοντας τή σκέψη του, «μπορεῖ νά ἐκφυλιστεῖ σ' ἕνα ζωώδη ζῆλο τοῦ ὁποίου ἡ ὕβρις ἔγκειται στή διεκδίκηση τοῦ ἀπόλυτου, ἕνα ζῆλο πού μαίνεται ἐνάντια σέ κάθε τι πού δέν κατορθώνει νά συμμορφωθεῖ μέ αὐτή του τήν ἀξίωση».[9]

Στή Γερμανία ἀρκετά συχνά, αὐτή ἡ φιλοσοφούσα μανία, ὑπῆρξε τό τίμημα πού καταβλήθηκε γιά μιά ἐπίγνωση πού ἀσφαλῶς ἦταν, λόγω τῆς παραπάνω ἀμφίρροπης στάσης, εὐκολότερο νά ἐπιτευχθεῖ ἐδῶ παρά ὁπουδήποτε ἀλλοῦ. Βασίλευε θριαμβευτικά ὁ κοινός νοῦς: ἡ ἐπίγνωση ὅτι ὁ ἀπόλυτος χαρακτήρας τῆς ἴδιας τῆς διάνοιας θά μετατρέψει τή μέθοδο σέ τρέλλα.

Ἄν θά μποροῦσε πραγματικά νά ὑπάρχει μιά σχέση ἀνάμεσα στίς παρατηρούμενες ἰδιοτυπίες τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας καί στήν ἰδιαιτερότητα τῆς κοινωνικοοικονομικῆς καί πολιτικῆς ἐξέλιξης πού οἱ θεωρίες τῆς ἀσυγχρονότητας ἰσχυρίζονται πώς ἐξηγοῦν, τότε ἡ ὑποψία ὅτι αὐτός ὁ τύπος σκέψης γρήγορα θά τελειώσει, θά προσλάμβανε τό κύρος μιᾶς πρόγνωσης. Γιατί ἐν τῷ μεταξύ κατά τή διάρκεια τῆς περιόδου τῆς ἀναδιοργάνωσης — προετοιμασμένης σχετικά κατά εἰρωνικό τρόπο ἀπό τίς ἀνακατατάξεις στήν κοινωνική δομή πού ἔγιναν ὑπό τό ναζιστικό καθεστώς - ἡ Ὁμοσπονδιακή Δημοκρατία πλήρωσε τό καινό τῆς ἱστορικῆς της καθυστέρησης. Κάτω ἀπό συνθῆκες ἑνός διοικητικά θεσμοποιημένου καπιταλισμοῦ, αὐτό τό κομμάτι τῆς Γερμανίας, γιά πρώτη φορά στούς αἰῶνες, γίνεται σύγχρονο τώρα μέ τή Δυτική Εὐρώπη. Ἔχομε ἀκόμα ἕνα μαζικό ψόβο, λέγοντας κάτι τέτοιο, κι ὅμως ζοῦμε σήμερα σ' ἕνα ἀπό τά ἕξη ἢ ἑφτά περισσότερο ἐλεύθερα κράτη, καί σ' ἕνα ἀπό τά ἕξη ἢ ἑφτά συστήματα μέ τίς λιγότερες ἐσωτερικές ἀντιθέσεις (ὁσοδήποτε ἰσχυρές κι ἄν εἶναι αὐτές). Ἀντιθέσεις πού συνέβαινε νά εἶναι χαρακτηριστικά γερμανικές καί πού μποροῦσαν ἴσως νά συγκριθοῦν μόνο μ' ἐκεῖνες τῆς Ἰταλίας, ἔχουν σχεδόν ὁλότελα ἐξαφανιστεῖ παρά τό νέο διχασμό τοῦ ἔθνους. Καί ὅσο γιά τίς τάσεις πού εἶχαν ὁδηγήσει στίς ἀντιθέσεις καί πού σέ μιά δεδομένη στιγμή ὑπῆρξαν πνευματικά παραγωγικές - μ' ἄλλα λόγια αὐτές πού ἐπηρέασαν τά εὐαίσθητα πνεύματα τοῦ καιροῦ τους, πού μετατράπηκαν σέ κίνητρα καί προκλήσεις τοῦ νοῦ - αὐτές οἱ τάσεις τώρα, πού ἡ Εὐρώπη φαίνεται νά ἐγκαθίσταται ἄνετα σ' ἕνα εἶδος ἐλβετοποίησης (Verschweizerung), ἔχουν πιά μεταποτιστεῖ στήν Ἀμερική· σέ κάθε περίπτωση, πολλοί στίς Ἑνωμένες Πολιτεῖες ὁμιλοῦν γιά πολιτισμικό ἐξευρωπαϊσμό, στήν κυριολεξία γιά ἐκγερμανισμό[10]. Κάτι πού βλέπει κανείς ν' αὐξάνεται ἐκεῖ, ἀνάμεσα στ' ἄλλα, εἶναι ἕνα περίεργο ἐνδιαφέρον γιά τίς παραδόσεις καί τίς μορφές ἔρευνας στίς ὁποῖες ἀναγνωρίζομε φιλοσοφικά στοιχεῖα τῆς δεκαετίας τοῦ 20.

Ἄν αὐτή ἡ πρόγνωση εἶναι σωστή — καί δέν μποροῦμε ἀσφαλῶς νά διεκδικήσουμε γιά σκέψεις τόσο χαλαρά συνυφασμένες τίποτα περισσότερο ἀπό μιά ὁρισμένη ἐπιδοκιμαστικότητα — ἡ ἐρώτηση γιατί ἡ φιλοσοφία πρέπει νά συνεχιστεῖ τίθεται ξανά καί μάλιστα τόσο ἐπειγόντως ὅσο ποτέ ἄλλοτε. Ἄν τά προβλήματα τῶν συνθηκῶν κάτω ἀπό τίς ὁποῖες

9. Ibid.
10. Π.χ., C.E. Schorske, «Weimar and the Intellectuals», in *Της Νες Υορκ Ρεωιες οφ Βοοκσ, Μαυ.* 7,1970.

δημιουργήθηκε (καί διατηρήθηκε) μιά εἰδικά «γερμανική παράδοση σκέψης δέ θά ἔπρεπε νά εἶναι ὀξέα, τότε ἕνα καθαρά κριτικό ἐνδιαφέρον θά μποροῦσε νά ἱκανοποιεῖται μέ τήν προοπτική ὅτι τό φιλοσοφεῖν στή χώρα μας θά γίνει λιγότερο ἐνδιαφέρον καί ταυτόχρονα λιγότερο ἐπικίνδυνο. Πέρα ἀπό τήν καλή διάθεση ν' ἀπαλλαγοῦμε ἀπό τίς ἐθνικές ἰδιοσυγκρασίες, αὐτό πού παραμένει ὁπωσδήποτε ἀνικανοποίητο εἶναι τό μεγάλο ἀνησυχητικό ἐνδιαφέρον γιά τήν ἐρώτηση κατά πόσο, μετά τήν κατάρρευση τῆς συστηματικῆς φιλοσοφίας, καί τώρα μετά τήν παραίτηση αὐτῶν τῶν ἴδιων τῶν φιλοσόφων, εἶναι ἀκομα *δυνατό* τό φιλοσοφεῖν — κι ἄν εἶναι, γιά πιό σκοπό παραμένει *ἀναγκαῖο* νά φιλοσοφοῦμε. Γιατί ἡ φιλοσοφία δέ θά ἔπρεπε, ὅπως ἡ τέχνη καί ἡ θρησκεία, νά πέσει θύμα τῆς παγκόσμιας ἱστορικῆς διαδικασίας (weltgeschichtlich) τῆς ὀρθολογιστικοποίησης πού περιγράφηκε ἱστοριακά (historisch) ἀπό τό Max Weber καί κατανοήθηκε στή διαλεκτική της ἀπό τό Horkheimer καί τόν Adorno; Γιατί δέ θά ἔπρεπε καί ἡ φιλοσοφία νά ἐκπνεύσει στό Γολγοθά ἑνός πνεύματος πού δέν μπορεῖ πιά ἄλλο νά θεωρεῖ τόν ἑαυτό του, καί νά ἐπιβάλεται, σάν ἀπόλυτο; Γιατί θά ἔπρεπε ἡ φιλοσοφία νά ἐπιζήσει σήμερα καί αὔριο;

II

Γιά νά βρεθεῖ μιά ἀρχή τουλάχιστο ἀπάντησης, θά ἔπρεπε νά ἐξακριβώσουμε τίς δομικές ἀλλαγές πού συντελέστηκαν στή φιλοσοφική σκέψη ἀπό τό ρήγμα στήν παράδοση πού ἐπισημάνθηκε μέ τό θάνατο τοῦ Hegel κι ἔχει διερευνηθεῖ ἀπό τό Löwith (Von Hegel zu Nietzsche — Ἀπό τό Χέγκελ στό Νίτσε) καί τό Marcuse (Reason and Revolution - Λόγος καί Ἐπανάσταση). Γιά τό σκοπό αὐτό θά ἤθελα νά διατυπώσω καί νά διευκρινήσω τέσσερες κάπως ὑπεραπλουστευμένες θέσεις γιά τή φιλοσοφία καί εἰδικότερα γιά τίς βασικές προθέσεις ἀπό τίς ὁποῖες συνοδεύτηκε ἡ φιλοσοφία ἀπό τή γέννησή της μέχρι τό Hegel. Οἱ θέσεις αὐτές στηρίζονται βέβαια στήν πολύ γνωστή ἑρμηνεία ὅτι ἡ ἑλληνική φιλοσοφία, ὡς ἀντιτιθέμενη στό μυθικό τρόπο ἐξήγησης τοῦ κόσμου, ἦταν ἡ πρώτη πού ἐπικύρωσε τό «αἴτημα τοῦ λόγου» — ὁτιδήποτε κι ἄν μπορεῖ νά σημαίνει αὐτό. Ἡ φιλοσοφία, ὅπως καί ἡ μυθολογία, εἶναι ἕνα ἑρμηνευτικό σύστημα πού καλύπτει καί τή φύση καί τήν ἀνθρώπινη πραγματικότητα: κατανοεῖ τόν «κόσμο», ὅλα ὅσα ὑπάρχουν. Στήν ἔννοια αὐτή, ἡ φιλοσοφία μπορεῖ ν' ἀντικαταστήσει τούς μύθους παρόλο ὅτι δέν εἶναι μιά ἀφελής διήγηση ἱστοριῶν ἀλλά μιά μεθοδική ἔρευνα τῆς αἰτιότητας. Ἡ φιλοσοφία ποτέ δέν ἀπέρριψε ὁλοκληρωτικά τά κοινωνικομορφικά χαρακτηριστικά τῶν μυθικῶν εἰκόνων τοῦ κόσμου (Topitsch), κι ἀκόμη ἡ ἀποπροσωποποίηση τῆς ἐξήγησης τοῦ κόσμου ἀποτελεῖ μιά ἀναγκαία συνέπεια τοῦ θεωρητικοῦ της αἰτήματος. Γιατί αὐτό πού διεκδικεῖ ὅτι ἐξηγεῖ, δέν εἶναι πιά ὅτι τά φαινόμενα πού ἔχουν ἀνάγκη ἐξήγησης θά ἐνταχθοῦν στά πλέγματα ἀλληλεπίδρασης οἱονεί προσώπων πού δροῦν καί ὁμιλοῦν καί εἶναι προικισμένα μέ ἀνώτερες δυνάμεις. Ἡ φιλοσοφία πρέπει ἀκόμα νά πάψει νά συνδυάζει τή μυθική διήγηση μέ τήν τελετουργική πράξη. Μιά ὁρισμένη λατρευτική πρακτική ἐπιβιώνει πράγματι σ' ἐξαιρετικά ὑπεροχοποιημένες μορφές, ἀκόμα μέχρι καί στίς δραστηριότητες τῶν πανεπιστημιακῶν σεμιναρίων· ἀλλά ὡς θέμα δέν εἶναι πιά ἀποδεχτή. Ἡ φιλοσοφία δέν μπορεῖ γι' αὐτό ν' ἀντικαταστήσει τή μυθική λειτουργία σταθεροποίησης τῆς πρακτικῆς ζωῆς. Ἀντίθετα οἱ δικές της σχέσεις μέ τήν πρακτική θά πρέπει ἔμμεσα νά ἐξασφαλίζονται μέ τή φιλοσοφική παρότρυνση σ' ἕνα θεωρητικό τρόπο ζωῆς.

Ξεκινώντας ἀπό τά γενικότατα αὐτά σημεῖα, θά ἤθελα νά ὑποστηρίξω τίς πιό κάτω θέσεις:

α) Πρίν τό Hegel, ἡ ἑνότητα φιλοσοφίας καί ἐπιστήμης ποτέ δέν εἶχε ἀμφισβητηθεῖ ὡς ἀρχή. Ἡ ἀντίληψη τῆς θεωρητικῆς γνώσης, μιᾶς γνώσης γιά τήν ἐγκυρότητα τῆς ὁποίας μποροῦν νά δοθοῦν ἐπιχειρήματα, ἀναπτύχτηκε στή διάρκεια τῶν ἀπαρχῶν τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης· εἶναι πέρα ἀπό κάθε ἀμφισβήτηση ὅτι ἐπιστήμη καί φιλοσοφία ἦταν ἕνα. Ἡ ἔφοδος τῆς ἐξειδίκευσης σέ ἰδιαίτερους τομεῖς γνώσης συνεχίστηκε σάν ἐσωτερική διαφοροποίηση ὡς τό τέλος τοῦ Μεσαίωνα· ὅσο κλάδοι, ὅπως τά Μαθηματικά ἤ ἡ Φυσική, μποροῦσαν νά διατυπώνουν θεωρητικά αἰτήματα, παρέμεναν τμήματα τῆς φιλοσοφίας, ἐνῶ οἱ ἐπιστῆμες πού περιορίστηκαν στήν περιγραφή τοῦ ἀντικειμένου τους, ὅπως ἡ Γεωγραφία καί ἡ Ἱστορία, ἐκτοπίστηκαν στ' ἄδυτα ἑνός μή θεωρητικοῦ ἐμπειρισμοῦ καί ὁρίστηκαν ἀκριβῶς ἀπό αὐτή τήν ἀρνητική σχέση τους μέ τή φιλοσοφία, ὡς ἡ πραγματική ἐπιστήμη. Ὅλα αὐτά ἄλλαξαν μόνο μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς σύγχρονης φυσικῆς ἐπιστήμης πού ἀρχικά μποροῦσε ἀκόμα νά γίνει ἀντιληπτή σά φυσική φιλοσοφία (philosophia naturalis)[11]. Ὅμως ἀκόμα καί σέ σχέση μ' αὐτές τίς ἐπιστῆμες, ἡ φιλοσοφία δέν ἀποσύρθηκε σέ τυπικά ἐπιστημονικές δικαιοδοσίες ἤ σέ βοηθητικές περιοχές, ὅπως ἡ Ἠθική, ἡ Αἰσθητική ἤ ἡ Ψυχολογία. Ἀρχικά διατήρησε τή διεκδίκηση μέ τήν ὁποία ἡ μεταφυσική στέκεται ἤ πέφτει, τή διεκδίκηση νά ἐξασφαλίσει τά ἔσχατα θεμέλια γιά κάθε θεωρητική γνώση. Μέχρι καί τό μεγαλύτερο μέρος τοῦ 19ου αἰώνα, ἡ φιλοσοφία παρέμεινε ἡ ἐπιστήμη τῶν θεμελίων.

β) Πρίν τό Hegel, ἡ ἑνότητα φιλοσοφικῆς θεωρίας καί κοινωνικῆς παράδοσης στήν ἔννοια τῆς νομιμοποίησης τοῦ ἐλέγχου, βασικά ποτέ δέν ἀμφισβητήθηκε. Ἡ φιλοσοφία εἶναι μιά μορφή τοῦ πνεύματος πού ἐμφανίζεται μόνο σ' ἕνα κλίμα ἀναπτυγμένου πολιτισμοῦ (hochkulturell), μ' ἄλλα λόγια σέ κοινωνικά συστήματα ὅπου ἡ κυβερνητική ἐξουσία εἶναι συγκεντρωμένη σέ κράτος. Ἐδῶ ἡ ἀνάγκη νομιμοποίησης τοῦ συστήματος, ἱκανοποιεῖται γενικά μέ εἰκόνες τοῦ κόσμου πού ἔχουν μυθική ἤ ἔντονα θρησκευτική καταγωγή. Παρόλο πού ἡ ἀπαίτηση τῆς φιλοσοφίας νά εἶναι ἀληθινή συγκρούεται μέ τήν ἀπαίτηση αὐτῶν τῶν παραδόσεων νά εἶναι ἔγκυρες — καί παρόλο πού ὁρισμένες φιλοσοφίες βρίσκονται σέ συνεχή ἀντιδικία ἀκόμα καί σέ ἀνοιχτή ἀντιδικία μέ συγκεκριμένες ἀπαιτήσεις τῆς παράδοσης — ἡ φιλοσοφική κριτική ποτέ δέν ἀποσπάστηκε ἐντελῶς ἀπό τό παραδοσιακό περιβάλλον. Γιατί ὅσο ἡ φιλοσοφία ἐξακολουθεῖ νά διεκδικεῖ τήν κατανόηση τῆς ὁλότητας τοῦ εἶναι, μᾶς ἐπιτρέπει νά συναγάγουμε βασικές ὑποθέσεις γιά τήν κοινωνία καί τόν κόσμο, πού μποροῦν αὐτές οἱ ἴδιες ν' ἀναλάβουν τή λειτουργία τῆς νομιμοποίησης τοῦ ἐλέγχου. Στήν ἀστική κοινωνία τό ὀρθολογιστικό φυσικό δίκαιο τοῦ 17ου αἰώνα ἔχει πάρει τή θέση κι αὐτῆς ἀκόμα τῆς χριστιανικῆς νομιμοποίησης τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας.

c) Πρίν τό Hegel, ἡ φιλοσοφία καί ἡ θρησκεία ἰσχυρίζονταν πάντα ὅτι ἐκπληροῦσαν διαφορετικές λειτουργίες. Ἀπό τά τέλη τῆς ἀρχαιότητας ἔγινε ἀπαραίτητο γιά τή φιλοσοφική σκέψη νά καθορίσει τίς σχέσεις της μέ τή σώζουσα ἀλήθεια τῆς Ἰουδαϊκο-Χριστιανικῆς λυτρωτικῆς θρησκείας. Οἱ θεωρητικές λύσεις ποικίλουν, κυμαινόμενες ἀπό τήν κριτική τῶν ἀρχῶν τῆς βιβλικῆς παράδοσης σέ δηλώσεις ἀδιαφορίας καί ἀσυμβίβαστου καθώς καί στίς μεγάλες προσπάθειες νά ταυτιστεῖ ἡ φιλοσοφική γνώση μέ τήν ἀποκάλυψη ἤ ἡ ἀποκάλυψη μέ τή φιλοσοφική γνώση. Ὅμως σέ καμιά περίπτωση, ὅσο κι ἄν τό θέλησε ὁ Boëtius, δέν μπόρεσε ἡ φιλοσοφία, πού εἶχε πάρει στά σοβαρά τίς ἀξιώσεις της σχετικά μέ τήν ἐξασφάλιση τῆς λύτρωσης, ν' ἀντικαταστήσει τή θρησκευτική πίστη. Ἡ φιλοσοφία δέν ἐγγυήθηκε ποτέ τή λύτρωση, δέν ὑποσχέθηκε ποτέ τήν ἐλπίδα οὔτε πρόσφερε ποτέ τήν παρηγοριά. Ὅταν ὁ Montaigne εἶπε, ὅτι μελετώντας τή φιλοσοφία μαθαίνω νά πεθαίνω, ἁπλῶς ἐπαναλάμβανε στήν πραγματικότητα ἕνα κοινό τόπο: πλήν ὅμως αὐτό πού ἐκφράζει ἡ στωική προετοιμασία γιά τό θάνατο εἶναι ἀκριβῶς τό γεγονός ὅτι ἡ φιλοσοφική σκέψη στήν οὐσία εἶναι ἀντιπαρηγορητική.

δ) Ἡ φιλοσοφία ἦταν ὑπόθεση μιᾶς πνευματικῆς ἀριστοκρατίας· ποτέ δέ διαδώθηκε στίς μάζες. Ἡ φιλοσοφική ἱστορία ἔφερε ἀλλαγές στήν ὀργάνωση τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας καί στήν κοινωνική σύνθεση τῶν ἀποδεχτῶν της· πάντως στήν πραγματικότητα, καθώς ἐπίσης καί μέ τόν τρόπο πού ἐννόησαν αὐτό οἱ φιλόσοφοι — ἡ φιλοσοφία συνδέθηκε ἀπό τά πρῶτα της βήματα μέ τούς ἀνθρώπους πού διέθεταν ἐλεύθερο χρόνο, δηλαδή μ' ἐκείνους πού εἶχαν ἀπαλλαγεῖ ἀπό τόν παραγωγικό μόχθο. Ἡ προκατάληψη μιᾶς ἀριστοκρατίας τῆς σκέψης, ὅτι οἱ πολλοί ἦταν ἀπό τή φύση τους ἀνίκανοι γιά μιά φιλοσοφική διείσδυση συνόδεψε τή φιλοσοφία μέχρι τό Hegel. Στό 18ο αἰώνα βέβαια αὐτή ἡ προκατάληψη διακοπτόταν κάποτε ἀπό τούς ἀντιπρόσωπους τῆς φιλοσοφίας τοῦ διαφωτισμοῦ, ἀλλά ἐκεῖνο τόν καιρό, ὁπότε ἀπουσίαζε κάθε συστηματική γενική ἐκπαίδευση, τό πρόγραμμά τους ἦταν ὁπωσδήποτε χωρίς πραγματική βάση.

Ἄν θεωρηθοῦν αὐτές οἱ σφαιρικές δηλώσεις σωστές, διερωτᾶται κανείς τί ἄλλαξε ἀπό τό θάνατο τοῦ τελευταίου συστηματικοῦ φιλόσοφου μιᾶς ἀδιαφιλονίκητης κλάσης. Τί δομικές ἀλλαγές δικαιολογοῦν τή θέση γιά τό τέλος τῆς «μεγάλης» φιλοσοφίας; Θά προσπαθήσω ν' ἀπαντήσω σ' αὐτή τήν ἐρώτηση, σχολιάζοντας τίς τέσσερες προτάσεις πού ἀναφέρθηκαν.

α) Ἡ ἑνότητα τῆς φιλοσοφίας καί τῆς ἐπιστήμης ἔχει ἔκτοτε καταστεῖ προβληματική. Ἡ ἀπαίτηση τῆς φιλοσοφίας ν' ἀποτελεῖ τή βασική ἐπιστήμη, χρειάστηκε νά ἐγαταλειφθεῖ, γιά χάρη τῆς φυσικῆς, ἀπό τή στιγμή πού ἡ φιλοσοφία ἔχασε τήν ἱκανότητα ν' ἀναπτύξει καί νά δικαιολογήσει μιά κοσμολογία μέ τά δικά της μέσα — κι ὄχι αὐτό πού συνέβη σ' ἐξάρτηση ἀπό τίς ἔρευνες καί τ' ἀποτελέσματα τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης τοῦ Hegel ἀντιπροσωπεύει τήν τελευταία τοῦ εἴδους. Στή διάρκεια τῶν νεότερων χρόνων ἡ φιλοσοφία ἀντέδρασε ἐντούτοις στήν ἄνοδο τῆς μοντέρνας ἐπιστήμης μέ μιά ἐπιστημολογική με-

11. Πρόσφατα ἐντούτοις ἀκόμα ὁ Jacques Monod ἔβαζε σάν ὑπότιτλο στό πολύκροτο βιβλίο του, Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne (δοκίμιο γιά τή φυσική φιλοσοφία τῆς σύγχρονης βιολογίας), Seuil, Paris, 1971 καί ἑλληνική μετάφραση (Σ.Μ.).

ταμφίεση τῆς διεκδίκησης ἐξασφάλισης τῶν ἔσχατων θεμελίων. Μετά τό Hegel πάντως, ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχῶν δέν μποροῦσε πιά νά ὑποστηριχτεῖ οὔτε κάν σ' αὐτή τή γραμμή ὑποχώρησης. Στό θετικισμό, ἡ ἐπιστημολογία ἀρκεῖται στό νά γίνει μιά θεωρία τῆς ἐπιστήμης — μ' ἄλλα λόγια μιά ex post facto (a posteriori, ἐκ τῶν ὑστέρων) ἀνασυγκρότηση τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου.

β) Ἡ ἑνότητα τῆς φιλοσοφίας καί τῆς παράδοσης ἔχει ἐπίσης ἔκτοτε καταστεῖ προβληματική. Μετά τήν ἀπελευθέρωση τῆς φυσικῆς ἀπό τή φιλοσοφία τῆς φύσης καί μετά τήν κατάρρευση τῆς μεταφυσικῆς, ἡ θεωρητική φιλοσοφία εἴτε παλινδρόμησε σέ μιά μορφή θεωρίας τῆς ἐπιστήμης, εἴτε μετατράπηκε ἡ ἴδια σέ μιά τυπική ἐπιστήμη. Αὐτό σπάει τό δεσμό ἀνάμεσα στήν πρακτική καί τή θεωρητική φιλοσοφία. Μέ τούς Νέους-Χεγκελιανούς, μέ τίς συστηματικές κινητροποιήσεις πού ἔγιναν μετέπειτα ἀντικείμενο ἀναπτύξεων στά πλαίσια τοῦ μαρξισμοῦ, τοῦ ὑπαρξισμοῦ καί τοῦ ἱστορικισμοῦ ἡ πρακτική φιλοσοφία ἀπέκτησε ἀνεξαρτησία. Ἀποδῶ καί μπρός, ἀπουσιάζει τ' ὀντολογικό θεμελίωμα πού ὑπῆρξε τρέχον θέμα γιά τήν Πολιτική καί τήν Ἠθική ἀπό τόν καιρό ἤδη τοῦ Ἀριστοτέλη· ἐξ ἄλλου ἔχει ἐγκαταλειφθεῖ ἡ βαρύγδουπη θεωρητική διεκδίκηση στή βάση τῆς ὁποίας ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας εἶχε τοποθετήσει τή σφαίρα τῶν ἀνθρώπινων ὑποθέσεων (ἀντί ἐκείνη τῆς φύσης) στό ἐπίκεντρο τῶν ἐνδιαφερόντων της (Vico). Ἔτσι κατέστη ἀδύνατο στή φιλοσοφία νά ἐξακολουθήσει νά χρησιμεύει σάν ὑποστήριγμα γιά τίς κοινωνικοκοσμικές ἀναπαραστάσεις τοῦ σύμπαντος: μέχρι τώρα δέν μποροῦσε νά μετατραπεῖ σέ ριζική κριτική. Ἡ μόλις ἀνεξάρτητη πρακτική φιλοσοφία ἐνεπλάκη στή διαδικαστική εὐθυγράμμιση τῶν εὐρωπαϊκῶν ἐμφυλίων μετώπων. Ἀπό τότε πού ἄρχισε αὐτή ἡ εὐθυγράμμιση, ὑπάρχει κάτι πού θά μποροῦσε νά χαρακτηριστεῖ ἐπαναστατική φιλοσοφία (κι ἐπίσης ἀντιδραστική φιλοσοφία).

γ) Ἡ περίπλοκη καί πολυποίκιλη συγγένεια φιλοσοφικῆς σκέψης καί θρησκείας ἔχει ἐπίσης ἀλλάξει ἀπό τό Hegel καί μετά. Ἐδῶ πρέπει νά ἐξετάσουμε δύο κινήματα Ἀπό μιά μεριά, ἄν μιά φιλοσοφία δέ διεκδικοῦσε πιά νά ἐξασφαλίσει τά ἔσχατα θεμέλια καί εἶχε ἔτσι ἐγκαταλείψει τήν ἰδέα τοῦ Ἑνός ἤ τοῦ Ἀπόλυτου, αὐτή ἡ φιλοσοφία θά ἦταν ἐπίσης ἀναγκασμένη νά ὑποβάλει τήν ὕπατη θρησκευτική ἰδέα τοῦ Ἑνός Θεοῦ σέ μιά πιό ριζική κριτική ἀπό αὐτή πού εἶχε προσφερθεῖ ὡς τότε ἀπό μιά μεταφυσική πού βρισκόταν στήν πιό πλεονεκτική θέση, προκειμένου εἴτε νά ὑποκατασταθεῖ στήν ἀνταγωνιστική μορφή ἐξήγησης τοῦ κόσμου, εἴτε νά τήν περιορίσει στήν οὐσία της (ἔτσι ὥστε νά τήν ἀφομοιώσει). Στή μετα-μεταφυσική σκέψη δέν ἀρνιόμαστε συγκεκριμένους θεολογικούς ἰσχυρισμούς· ἰσχυριζόμαστε μόνο ὅτι δέν ἔχουν νόημα. Θέλομε ν' ἀποδείξουμε ὅτι στά πλαίσια τοῦ συστήματος τῶν βασικῶν ἐννοιῶν ὅπου ἡ Ἰουδαϊκο-Χριστιανική παράδοση δογματοποιήθηκε (κι ἐπομένως ὀρθολογιστικοποιήθηκε), δέν μποροῦν θεολογικά μέ κανένα τρόπο νά παραχτοῦν προτάσεις πού νά ἔχουν νόημα. Αὐτή ἡ κριτική δέν εἶναι πιά ἐνύπαρχτη (Immanent) στό ἀντικείμενό της· χτυπάει στίς ρίζες τῆς θρησκείας κι ἀνοίγει τό δρόμο γιά μιά ἱστορική — κριτική διάλυση αὐτῶν καθαυτῶν τῶν δογματικῶν περιεχομένων, διάλυση πού ἄρχισε τό 19ο αἰώνα. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, ἡ μόλις ἀνεξάρτητη πρακτική φιλοσοφία συνέβη νά διαδεχτεῖ τή λυτρωτική θρησκεία ἐκεῖ ὅπου ἡ μεταφυσική δέν εἶχε ποτέ μπορέσει νά διεκδικήσει νά λειτουργήσει σάν τό ὑποκατάστατό της ἤ σάν ὁ ἀνταγωνιστής της. Ὁ τρόπος εἰσβολῆς τῶν λυτρωτικῶν αἰτημάτων στή φιλοσοφία εἶχε προετοιμαστεῖ ἀπό τόν ἀμφιλεγόμενο σύνδεσμο ἀνάμεσα στήν παράδοση τῆς Αὐγουστιανικῆς καί Γιοασσιμιτικῆς Θεολογίας τῆς ἱστορίας καί τῆς ἀστικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας πού ἀναπτύχτηκαν στό 18ο αἰώνα· ἀλλά μόνο ἀφοῦ θρυμματίστηκε, τόσο ἡ κοσμολογική ὅσο καί ἡ ὑπερκειμενική φιλοσοφική βάση πού ἔνωνε πρακτική καί θεωρητική φιλοσοφία, κι ἀφοῦ ὁ χῶρος τῶν ἔσχατων θεμελίων καταλήφτηκε ἀπό ἕνα αὐτοστοχασμό (Selbstreflexion)[12] πού περιοριζόταν στή σφαίρα τῆς ἱστορίας τοῦ εἴδους, τότε μόνο ἡ φιλοσοφία, ἀφοῦ πραγματοποίησε μιά ἀποφασιστική στροφή πρός τόν οὐτοπισμό καί τήν πολιτική, ἔφτασε στό σημεῖο νά δείξει ἐνδιαφέρον γιά τή χειραφέτηση καί τή συμφιλίωση πού μέχρι τότε ἑρμηνευόταν μέ θρησκευτικό τρόπο.

δ) Γονιμοποιητική ὑπῆρξε στή φιλοσοφία ἀπό τήν ἀρχή ἡ ἀντίφαση ἀνάμεσα στό λογικό αἴτημα ὅτι ἡ γνώση εἶναι καθολική καί στόν πνευματικοαριστοκρατικό περιορισμό τῆς πρόσβασης στό φιλοσοφεῖν στούς λίγους. Ἀπό τόν Πλάτωνα καί μετά αὐτή ἡ ἀντίφαση ἐκφράστηκε συχνά μέ τή μορφή μιᾶς πολιτικῆς φιλοσοφίας ἡ ὁποία διεκδικεῖ τήν ἐξουσία γιά τούς προνομιούχους τῆς εὐφυΐας, προκειμένου αὐτοί νά παράσχουν, ἀφενός μιά φιλοσοφική νομιμοποίηση στό κατεστημένο σύστημα, κι ἀφετέρου νά ἐξασφαλίσουν στή φιλοσοφική γνώση μιά δογματική παγκοσμιότητα. Ὅπως ἔδειξαν ὁρισμένες ἔρευνες ἀνάμεσα σέ σπουδαστές, ὁ σχηματισμός μιᾶς πνευματικά θεμελιωμένης ἀριστοκρατίας ἐξακολουθεῖ νά παραμένει μέχρι σήμερα ἕνα ἀποδεχτό κίνητρο μέσα στίς ἀντιλήψεις μιᾶς κοινωνίας πού χαρακτηρίζεται ἀπό τήν παρουσία στούς κόλπους της μιᾶς σπουδαγμένης οὐμανιστικῆς κάστας. Αὐτά καθαυτά τ' ἀποτελέσματα αὐτῶν τῶν ἐρευνῶν ἀποτελοῦν ἀσφαλῶς ἐνδείξεις μιᾶς ἐξέλιξης πού ἄρχισε μέ τήν ἐξάπλωση τό 19ο αἰώνα τοῦ συστήματος τῆς ἀνώτατης παιδείας, τοῦ ὁποίου τό πρωτότυπο ἦταν ἡ Γερμανία. Διά μέσου τῆς ἐκπαίδευσης τῶν δασκάλων τῶν λυκείων πού γινόταν στίς φιλοσοφικές σχολές (philosophische Fakultäten) τῶν νέων πανεπιστημίων, ἐπηρεασμένων ἀπό τίς μεταρρυθμίσεις τοῦ Humboldt, ἡ φιλοσοφία, πού εἶχε αὐτοεγκαθιδρυθεῖ ὡς κλάδος καί ἰδεολογικό ὑπόβαθρο τῶν ἀνερχόμενων πνευματικῶν ἐπιστημῶν (Geisteswissenschaften)[13], διαδώθηκε εὐρύτατα στίς διάφορες κατηγορίες τοῦ ἀστικοῦ κοινοῦ πού θεωροῦσαν τόν ἑαυτό τους ὡς τήν πνευματική ἀστική τάξη (Bildungsbürgertum). Χωρίς ν' ἀναθεωρήσει τόν τρόπο πού ἡ σπουδαγμένη αὐτή élite ἀντιλαμβανόταν τόν ἑαυτό της, ἄρχισε, τή στιγμή ἀκριβῶς πού ἡ φιλοσοφία εἶχε ἐγκαταλείψει τό πραγματικό συστηματικό της αἴτημα, ἡ θεσμικά προστατευμένη διάδοση τῆς ἀκαδημαϊκῆς φιλοσοφίας. Πάνω σέ μιά τέτοια βάση ἡ ἀκαδημαϊκή φιλοσοφία χρησίμεψε σάν προζύμι γιά τή διαμόρφωση τῶν ἀστικῶν ἰδεολογιῶν. Ἡ φιλοσοφία ἀπέκτησε στά πλαίσια τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, ἀκολουθώντας τό δρόμο τοῦ Μάρξ, μιά ἐντελῶς διαφορετική πραγματικότητα: ἐδῶ τελικά οἱ ἐπιλεκτικιστικοί φραγμοί, πού εἶχαν φέρει τή φιλοσοφία ἀντιμέτωπη μέ τόν ἑαυτό της, φάνηκαν νά καταρρίπτονται. Αὐτό ἴσως νά ὑπῆρχε καί στό μυαλό τοῦ Μάρξ, ὅταν ὑποστήριζε, ὅτι, ἄν ἡ φιλοσοφία χρειάζεται νά πραγματοποιηθεῖ, πρέπει νά καταργηθεῖ.

Ἡ φιλοσοφική σκέψη μετά τό Hegel πέρασε σ' ἕνα νέο χῶρο. Μιά φιλοσοφία πού μᾶς βοηθάει νά συνειδητοποιήσουμε τίς τέσσερες δομικές ἀλλαγές πού ἀναφέρθηκαν πιό πάνω δέν μπορεῖ πιά νά θεωρεῖται φιλοσοφία, ἀλλά πρόκειται γιά Κριτική. Κριτική τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀρχῶν, ἀπαρνιέται τήν ἀναζήτηση τῶν ἔσχατων θεμελίων καί μιᾶς καταφατικῆς ἐξήγησης τοῦ ὄντος στό σύνολό του. Κριτική τοῦ παραδοσιακοῦ ὁρισμοῦ τῆς σχέσης θεωρίας καί πρακτικῆς, κατανοεῖται ὡς τό διανοητικό στοιχεῖο τῆς κοινωνικῆς δραστηριότητας. Κριτική τῆς ὁλότητας πού διεκδίκησε ἐξίσου ἡ μεταφυσική γνώση καί ἡ θρησκευτική ἑρμηνεία τοῦ κόσμου, μεταστρέφει τή ριζική της κριτική κατά τῆς θρησκείας σέ μιά βάση ἀποδοχῆς τοῦ οὐτοπισμοῦ, ἀκόμα καί τῆς θρησκευτικῆς παράδοσης καί τοῦ χειραφετητικοῦ κινήτρου πού ὁδηγεῖ τή γνώση (erkenntnis leitend). Κριτική τέλος τοῦ ἀριστοκρατικοῦ τρόπου μέ τόν ὁποῖο ἡ παραδοσιακή φιλοσοφία γινόταν ἀντιληπτή, ἡ νέα φιλοσοφία ἐπιμένει στήν ἀναγκαιότητα μιᾶς παγκόσμιας διαφώτισης, συμπεριλαμβανόμενης καί τῆς διαφώτισης γιά τόν ἴδιο τόν ἑαυτό της. Αὐτή ἡ αὐτοδιαφώτιση εἶναι ἐκεῖνο πού ὁ Adorno καί ὁ Horkheimer ἐννοοῦσαν μέ «διαλεκτική τῆς διαφώτισης» (Dialektik der Aufklärung)[14]· ἐκεῖνο πού κατέληξε στήν *Ἀρνητική Διαλεκτική* (Negative Dialektik) τοῦ Adorno.

Στό σημεῖο αὐτό ἀσφαλῶς ἐγείρεται τό ἐρώτημα κατά πόσο τό φτάσιμό της στήν κριτική κι αὐτοκριτική δέν ἀπογύμνωσε τή φιλοσοφία ἀπό τό περιεχόμενό της — κατά πόσο τελικά ἀντίθετα ἀπό τήν ἰδέα πού ἔχει γιά τόν ἑαυτό της μιά «κριτική θεωρία τῆς κοινωνίας»,[15] ἡ θεωρία αὐτή δέν ἀποτελεῖ μιά μάταιη ἄσκηση αὐτοστοχασμοῦ. Μήπως καταπιάνεται μόνο μέ τό ἀντικείμενο τῆς δικῆς της παράδοσης χωρίς νά εἶναι πιά ἱκανή γιά μιά δικιά της συστηματική σκέψη;[16] Καί ἄν ἔτσι εἶναι γιατί θά ἔπρεπε νά συνεχιστεῖ ἡ φιλοσοφία;

III.

Στίς τελευταῖες δεκαετίες, ἡ φιλοσοφία ἔφτασε στό σημεῖο νά ἐξασκεῖ μιά μεγάλη πολιτική ἐπιρροή στή δημόσια συνείδηση μολονότι οἱ ἴδιοι οἱ φιλόσοφοι, καί στή συμπεριφορά καί στή σκέψη, ἦταν προσηλωμένοι

12. Δές σχετικά τόν πρόλογο τοῦ J-R. Ladmiral στό βιβλίο τοῦ J. Habermas, La technique et la science comme «ideologie», Galimard, Paris, 1973, σελ. XLIX, n. 26 (Σ.Μ).

13. Τίτλος βασικοῦ ἔργου τοῦ Horkheimer κι Adorno, πρώτη ἔκδοση Social Studies Association, Inc. N.Y, 1944, γερμανική ἔκδοση S. Fischer Verl. Frankfurt/Main, 1969, γαλλική μετάφρ., Gallimard, Paris, 1974 (Σ.Μ).

14. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1973, ἀγγλική μετάφρ., Routledge and Kegan Paul, London, 1973, γαλλική μετάφρ., Pajot, Paris, (1979) (Σ.Μ).

15. A. Wellmer, Kritische Gesells chaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/-Main, 1969.

16. B. Willms, «Theorie, Kritik, Dialektik» in *Ueber Th. Adorno* Frankfurt/-Main, 1968, σελ. 44 ἐπ. — R. Bubner, «Was ist Kritische Theorie?», in *Hermeneutik und Ideologie Kritik,* Frankfurt/Main, 1971.

περισσότερο στό παραδοσιακό περιεχόμενο καί τρόπο παρά στό συστηματικό αἴτημα τῆς μεγάλης φιλοσοφίας. Ἡ φιλοσοφική σκέψη στό στάδιο τῆς κριτικῆς, ἀνεξάρτητα ἀπό τό ἄν οἱ διανοητές εἶχαν συνείδηση τῆς κριτικῆς τους στάσης — ἔχει παρασιτικά τραφεῖ ἀπό τήν κληρονομιά της. Τήν ἴδια στιγμή πάντως, μιά νέα διάσταση ἄνοιξε γιά τά κινήματα τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης: ἡ διάσταση μιᾶς ὑλικῆς (material) κριτικῆς τῆς ἐπιστήμης.

Ἀποφασιστικός γιά τήν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας στούς Νεότερους χρόνους ὑπῆρξε ὁ ἴδιος ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο οἱ φιλόσοφοι ὅρισαν τή σχέση τους μέ τή μοντέρνα ἐπιστήμη. Ἀπό τό 17ο αἰώνα καί μετά, οἱ παρορμήσεις πού ἦταν ἡ αἰτία τοῦ σχηματισμοῦ καί τῆς ἔκρηξης τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων εἶχαν γενικά προκληθεῖ ἀπό ἐπιστημολογικά προβλήματα. Ὅμως ἀπό τά μέσα τοῦ 19ου αἰώνα, μετά τήν κατάρρευση τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀρχῶν ἀκόμα καί στήν ἐπιστημολογική της μορφή, ἡ θεωρία τῆς γνώσης παραχώρησε τή θέση της σέ μιά θεωρία τῆς ἐπιστήμης. Μέ «θεωρία τῆς ἐπιστήμης» (Wissenschaftstheorie) ἐννοῶ μιά μεθοδολογία στήν ὁποία οἱ ἐπιστῆμες κατανοοῦνται ἐπιστημονικά· καί μέ «ἐπιστημισμό» ἐννοῶ τήν πίστη τῆς ἐπιστήμης στόν ἑαυτό της, τήν πεποίθηση ὅτι ἡ ἐπιστήμη δέν πρέπει πιά ν' ἀντιμετωπίζεται σά μιά μορφή δυνατῆς γνώσης, ἀλλ' ὅτι ἡ γνώση πρέπει νά ταυτιστεῖ μέ τήν ἐπιστήμη.[17] Ἐπιστημισμός εἶναι ἡ προσπάθεια νά δικαιολογηθεῖ τό γνωστικό μονοπώλιο τῶν ἐπιστημῶν καί στήν ἔννοια αὐτή νά σταθεροποιηθεῖ ἡ μεταθεωρητική ἀντίληψη πού οἱ ἐπιστῆμες ἔχουν γιά τόν ἑαυτό τους. Σήμερα αὐτή ἡ προσπάθεια συνεχίζεται σ' ἕνα ἐπίπεδο λεπτεπίλεπτης ἐπιχειρηματολογίας ἀπό ἐκεῖνες τίς σχολές τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας πού ἀκολουθοῦν ἀκόμα πιστά τίς βασικές κατευθύνσεις τοῦ κύκλου τῆς Βιέννης.

Μόλις πρίν ἀπό ὁρισμένες δεκαετίες ἦταν ἀκόμα θεμιτή ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ ἐπιστημισμοῦ σάν ἕνα ἐσωτερικό ἀκαδημαϊκό θέμα. Αὐτό ἔχει ἀλλάξει τώρα πιά, ἀφότου σημαντικές κοινωνικές λειτουργίες ἀναλήφτηκαν ἀπό τίς ἐπιστῆμες πού παράγουν γνώσεις μέ τεχνολογική χρησιμότητα. Στά προαγμένα βιομηχανικά συστήματα, ἡ οἰκονομική ἀνάπτυξη καί ἡ δυναμική τῆς συνολικῆς κοινωνικῆς ἐξέλιξης ἔχουν καταλήξει νά ἐξαρτῶνται σέ μεγάλο ποσοστό ἀπό τήν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης καί τῆς τεχνολογίας. Στό βαθμό πού ἡ «ἐπιστήμη» γίνεται τώρα ἡ πιό βαρύνουσα ἀπό τίς παραγωγικές δυνάμεις, στό βαθμό πού τά ὑποσυστήματά της, ἡ ἔρευνα καί ἡ ἐκπαίδευση ἀποκτοῦν λειτουργική προτεραιότητα στόν προσανατολισμό τῆς κοινωνικῆς ἐξέλιξης (Luhmann), πολλά πράγματα ἀποκτοῦν μιά ἄμεση πολιτική σημασία: οἱ ἔννοιες — τῆς θεωρητικῆς γνώσης, τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου, τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου — πού παρέχουν ἕνα προσανατολισμό δράσης· οἱ δεσμοί ἀνάμεσα στήν τεχνολογική χρησιμότητα καί τήν πρακτική διαφώτιση· ἡ μετάφραση γενικά τῆς ἐπιστημονικῆς πληροφορίας σέ πρακτικά βιώματα· ἡ ἑρμηνεία τῶν σχέσεων ἐμπειρίας-θεωρίας καί τῆς διαλογικῆς διαμόρφωσης τῆς θέλησης. Εἶναι τόσες πολλές οἱ πολιτικές συνέπειες πού ἀπορρέουν ἀπό τήν ἐπιστημική ἑρμηνεία τῆς ἐπιστήμης ὅσο κι ἐκεῖνες πού ἀπορρέουν ἀπό τήν κριτική της.

Αὐτή ἡ κριτική προκύπτει ἀπό δύο ἀπόψεις θεώρησης. Ἐν πρώτοις ὁ ἐπιστημισμός ἀποτυγχάνει νά δικαιώσει τήν πρακτική ἔρευνα πού ἀναλαμβάνεται στίς ἱστορικές καί κοινωνικές ἐπιστῆμες. Γιά ὅσο καιρό τό πεδίο τῶν συμβολικῶν ἀντικειμένων δέ διέθετε ἕνα γόνιμο θεωρητικά σύστημα βασικῶν ἐννοιῶν, κατασκευασμένων εἰδικά γι' αὐτό, ἕνα σύστημα πού νά μπορεῖ νά καταστεῖ ἐπιχειρησιακό, ὅπως οἱ βασικές ἔννοιες οἱ καθιερωμένες στό πεδίο τῶν κινητῶν σωμάτων καί τῶν ἐπιδεχτικῶν παρατήρησης γεγονότων, εἶναι ἀναπόφευκτο νά προκύψει ὁρισμένη καθυστέρηση ἀπό μιά ψευδοκανονιστική ἐπιστημολογία στήν ὁποία ἡ διαφορετική σύσταση τῶν διαφόρων πεδίων ἀντικειμένων δέν ἐπιτρέπεται οὔτε κάν σά δυνατότητα σ' ἕνα ἀναλυτικό ἐπίπεδο. Σέ κάθε περίπτωση, μιά τέτοια θεωρία πρέπει νά καθυστερεῖ τήν ἀνάπτυξη τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, κι ἐννοῶ βέβαια τή γνώση πού προσανατολίζει τήν πράξη (handlungsorientierend), κι ὄχι τή γνώση πού μπορεῖ ν' ἀξιοποιηθεῖ τεχνολογικά. Ἡ πρώτη ἀποτελεῖ ἀκριβῶς τήν κατηγορία γνώσης πού χρειάζεται λειτουργικά, γιά νά προσανατολίσει τήν παραγωγική δύναμη πού ὀνομάζεται ἐπιστήμη, μαζί μέ τά ἄμεσα κι ἔμμεσα κοινωνικά της ἐπακόλουθα, σέ μιά ὀρθολογιστική πρακτικά κατεύθυνση.

Ἀπό μιά δεύτερη ἄποψη ὁ ἐπιστημισμός ἐνισχύει μιά γενική ἀντίληψη γιά τήν ἐπιστήμη, πού νομιμοποιεῖ τούς τεχνοκρατικούς μηχανισμούς ἐλέγχου κι ἀποκλείει τίς ὀρθολογιστικές διαδικασίες ἀποσαφήνισης τῶν πρακτικῶν προβλημάτων. Ἀλλ' ἄν τά πρακτικά προβλήματα δέ θεωροῦνται πιά ἱκανά νά παραγάγουν τήν ἀλήθεια, κι ἄν οἱ ἀπαντήσεις στά προβλήματα πού εἶναι ἱκανά νά παραγάγουν τήν ἀλήθεια δέν μποροῦν παρά νά παράσχουν μόνο πληροφορίες τεχνολογικά ἀξιοποιήσημες — μ' ἄλλα λόγια στοιχεῖα γιά τόν προσανατολισμό τῆς προδιαγραμμένης ὀρθολογιστικῆς (zweckrational) πράξης (σέ συμφωνία μέ τίς βασικές παραδοχές τοῦ ἐπιστημισμοῦ) — τότε ὁ δεσμός ἀνάμεσα στήν ἐπιστημονικο-τεχνολογική πρόοδο καί στήν κοινωνική πρακτική, δεσμός πού κατέληξε νά εἶναι σήμερα οὐσιαστικός, ἤ εἶναι ἕνα γεγονός ἐμπειρικῆς ἀνάλυσης καί τεχνολογικοῦ ἐλέγχου ἤ στερεῖται κάθε ὀρθολογιστικότητα καί εἶναι ἔργο μιᾶς αὐθαίρετης ἐπιλογῆς ἤ φυσικῆς αὐτορρύθμισης (naturwüchsig). Τό πλέγμα ἀκριβῶς τῶν προβλημάτων πού εἶναι κεντρικό γιά τήν ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας στό σύνολό της θά εἶχε ἔτσι μετατοπιστεῖ ἀπό τό χῶρο τῶν προβλημάτων πού εἶναι προσιτά στή διαλογική διασαφήνιση καί στήν ὀρθολογιστική διαμόρφωση τῆς θέλησης. Τό ἀναπόφευκτο ἀποτέλεσμα θά ἦταν ἕνας καταμερισμός ἐργασίας ἀνάμεσα στόν τεχνοκρατικό προγραμματισμό τῶν κρατικῶν γραφειοκρατιῶν καί τῶν γιγαντιαίων ὀργανισμῶν ἀπό τή μιά πλευρά, καί στήν περισσότερο ἤ λιγότερο αὐτοδίδακτη ἐκπαιδευτική σύνθεση τῶν μεμονωμένων ἐπιστημῶν ἤ ἐπιστημονικῶν συγγραφέων (πού πρέπει νά διατηρήσουν τή νομιμοποιό δύναμη τῆς ἐπιστημικῆς ἀντίληψης τῆς ἐπιστήμης) ἀπό τήν ἄλλη.

Ἄν παρόλα αὐτά, δέν ἀποκλείεται ἐκ τῶν προτέρων ἕνας δημοκρατικός προγραμματισμός ὡς μηχανισμός ἐλέγχου γι' ἀναπτυγμένα κοινωνικά συστήματα, τότε μιά κριτική πού θά αἰσθανόταν κληρονόμος τῆς φιλοσοφίας, θά ὄφειλε (ἀνάμεσα στ' ἄλλα) ν' ἀναλάβει τρία ἐπίγοντα καθήκοντα. Θά ἔπρεπε νά ὑποβάλει σέ κριτική τήν ἀντικειμενιστική ἰδέα πού ἔχουν οἱ ἐπιστῆμες γιά τόν ἑαυτό τους, καθώς καί τήν ἐπιστημιστική ἀντίληψη γιά τήν ἐπιστήμη καί τήν ἐπιστημονική πρόοδο. Εἰδικότερα, θά ἔπρεπε ν' ἀσχοληθεῖ μέ τά βασικά μεθοδολογικά προβλήματα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, ἔτσι πού νά συντείνει κι ὄχι νά σταθεῖ ἐμπόδιο στήν ἐπεξεργασία τῶν πρόσφορων βασικῶν ἐννοιῶν γιά τά ἐπικοινωνιακά συστήματα πράξης. Τέλος, θά ἔπρεπε νά διευκρινίσει τό βαθμό στόν ὁποῖο ἡ λογική τῆς ἔρευνας καί τῆς τεχνολογικῆς προόδου ἐκδηλώνει τό δεσμό της μέ τή λογική τοῦ ποιητικοῦ λόγου, πράγμα πού σημαίνει τῶν ἐπικοινωνιῶν πού ὑπηρετοῦν τή διαμόρφωση τῆς θέλησης. Ἡ οὐσία, ἑπομένως, μιᾶς τέτοιας κριτικῆς — οὐσία πού θά προέρχεται ἀπό ἐπιστῆμες μ' ἐμπειρική ὑπόσταση κι ἀπό παραδόσεις οὐτοπικοῦ περιεχομένου — θά εἶχε ἀνάγκη ἀπό μιά ἐπιβεβαίωση πάνω σέ μιά ἰδιαίτερη βάση· σύμφωνα μέ τίς παραδοσιακές ἀντιλήψεις, θά ἦταν ταυτόχρονα μιά θεωρία τῶν ἐπιστημῶν καί μιά πρακτική φιλοσοφία.

Στήν πραγματικότητα μποροῦμε αὐτή τή στιγμή νά διακρίνουμε τρία φιλοσοφικά ρεύματα πού χαρακτηρίζονται ἀπό αὐτή τήν ἕνωση. Ὑπάρχει ὁ κριτικός ρασιοναλισμός τοῦ Popper, πού ἀνακύπτει ἀπό τήν αὐτοκριτική τοῦ λογικοῦ θετικισμοῦ γιά ἐμπειριστική καί γλωσσολογικόδομικιστική στενότητα. Ὑπάρχει ἡ μεθοδολογική φιλοσοφία τοῦ P. Lorenzen καί τῆς σχολῆς Erlangen, πού ἀκολουθεῖ ἀπόψεις τοῦ H. Dingler, ὅταν ὑποστηρίζει τόν πρακτικό, κανονιστικό χαρακτήρα τῶν θεμελίων τῶν ἐπιστημῶν καί τῆς ὀρθολογιστικῆς διαμόρφωσης τῆς θέλησης. Καί τέλος, ἀκολουθώντας τό Horkheimer, τό Marcuse καί τόν Adorno, ὑπάρχει ἡ ἀποκαλούμενη κριτική Θεωρία στήν ὁποία τό πρόγραμμα μιᾶς θεωρίας τῆς γνώσης ἀκολουθεῖται μέ τή μορφή μιᾶς θεωρίας τῆς κοινωνίας.

Ἄν θά ἔπρεπε νά ὑπάρχει μιά φιλοσοφία πού νά ἐξουδετερώνει τήν ἐρώτηση ποιά εἶναι ἡ ἀνάγκη πιά τῆς φιλοσοφίας γενικά, θά ἔπρεπε σήμερα νά εἶναι, σύμφωνα μέ τίς σκέψεις μας, μιά μή ἐπιστημονιστική φιλοσοφία τῆς ἐπιστήμης. Στό πλαίσιο τοῦ ταχύτατα ἐξαπλώμενου πανεπιστημιακοῦ μας συστήματος, θά ἔπρεπε — μέ τόν ὅρο ὅτι θά ἐπικοινωνοῦσε μέ τίς ἐπιστῆμες καί τούς ἐπιστήμονες — νά βρεῖ μιά εὐρύτερη βάση γιά μιά μεγαλύτερη ἀποτελεσματικότητα ἀπ' ὅ,τι ποτέ εἶχε ἄλλη φιλοσοφία. Δέ θά χρειαζόταν πιά νά ὀργανωθεῖ σέ μιά θεωρία κατά τό πρότυπο τῶν «μεγάλων φιλοσόφων». Ἐπιτιθέμενη κατά τῆς διπλῆς ἀνορθολογικότητας, τῆς θετικιστικῆς στενότητας μέ τήν ὁποία οἱ ἐπιστῆμες αὐτοπροσδιορίζονται καί τῆς τεχνοκρατικῆς ἀποκοπῆς τῆς διοίκησης ἀπό μιά κοινή γνώμη πού νά διαμορφώνεται στή βάση ἑνός δημόσιου διαλόγου, μιά τέτοια φιλοσοφία θά εἶχε νά ἐπιτελέσει ἀκόμα καί καθήκοντα πολιτικῆς σημασίας. Ἀλλά γι' αὐτόν ἀκριβῶς τό λόγο εἶναι πάνω ἀπό τίς ἐνὑπαρχτες δυνάμεις μιᾶς ἐξειδικευμένης φιλοσοφικῆς συζήτησης νά πεῖ κατά πόσο τ' ἀναγνωρίσημα τήν παρούσα στιγμή στοιχεῖα μιᾶς θεωρίας τῶν ἐπιστημῶν μέ πρακτικές προθέσεις θ' ἀναπτυχθοῦν κατά τρόπο πού νά προκύψουν πρακτικά ἀποτελέσματα.

Μιά φιλοσοφία πού σ' ἕνα ἰδεαλιστικό ὕφος θ' ἀναγνώριζε στόν ἑαυτό της αὐτή τή δύναμη, θά εἶχε λησμονήσει τήν ἐντολή, πού γι' αὐτή μό-

17. Συγκ. Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/Main, 1968 (καί γαλλική μετάφρ.. Gallimard, 1976).

χθησαν οἱ φιλόσοφοι ἐνάμισι αἰώνα πρίν καταφέρουν νά περάσουν στήν ἐποχή τῆς κριτικῆς. Μέ αὐτή τήν ἔννοια τό μέλλον τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης εἶναι θέμα πρακτικῆς πολιτικῆς.

Ἡ φιλοσοφική σκέψη, βέβαια, ἀντιμετωπίζει ὄχι μόνο τήν καθήλωση τῆς τεχνοκρατικῆς συνείδησης, ἀλλά καί τήν ταυτόχρονη ἀποσύνθεση τῆς θρησκευτικῆς συνείδησης. Τώρα μόνο ἔγινε φανερό ὅτι ἡ στενή φιλοσοφική ἑρμηνεία τοῦ κόσμου ἀπό μιά διανοητική ἀριστοκρατία ἐξαρτιόταν ἄμεσα ἀπό τή συνύπαρξη μέ μιά εὐρύτατα ἰσχύουσα θρησκεία. Ἀκόμα καί μετά τήν οἰκειοποίηση τῶν οὐτοπικῶν παρορμήσεων τῆς Ἰουδαϊκο-Χριστιανικῆς παράδοσης, ἡ φιλοσοφία στάθηκε ἀνίκανη νά ὑπερνικήσει (ἤ νά ξεπεράσει) τό γεγονός ὅτι δέν ὑπάρχει κανένα νόημα στόν ἐνδεχόμενο θάνατο, στόν ἀτομικό πόνο, στήν ἀπώλεια τῆς προσωπικῆς εὐτυχίας, στήν ἀρνητικότητα τῶν ὑπαρξιακῶν κινδύνων, στήν ἱστορία γενικά τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς· στάθηκε ἀνίκανη ν' ἀντιμετωπίσει αὐτή τήν ἀνοηματικότητα (ἔλλειψη νοήματος) μέ παρηγοριά κι ἐμπιστοσύνη, ὅπως ἦταν ἱκανή νά τό κάνει ἡ θρησκευτική ἐλπίδα γιά λύτρωση. Στίς βιομηχανικές κοινωνίες παρατηροῦμε σήμερα — γιά πρώτη φορά σάν ἕνα γενικό φαινόμενο — τήν ἀπώλεια κάθε πίστης στή λύτρωση καί τή συγχώρηση πού μέχρι τώρα κρατοῦσε ἄν ὄχι χάρη στήν ἐκκλησία τουλάχιστο χάρη στίς βαθιά ριζωμένες παραδόσεις πίστης. Γιά πρώτη φορά συμβαίνει νά εἶναι ὁ λαός πού κλονίζεται στά πιό βαθιά του πιστεύω, ἐκεῖνα πού ἐξασφάλιζαν τήν ταυτότητά του. Εἶναι οἱ μάζες τώρα πού σέ ὁριακές καταστάσεις δέν μποροῦν νά ξεφύγουν ἀπό τήν ἐξολοκλήρου ἀποπνευματοποιημένη καθημερινή συνείδηση κι οὔτε πλέον μποροῦν νά καταφύγουν σέ θεσμοθετημένες ἤ τουλάχιστο βαθιά ριζωμένες βεβαιότητες. Μερικές ἐνδείξεις ὑποδηλώνουν τό περίγραμμα ἑνός νέου Ἑλληνισμοῦ, ὡς ἀντίδραση στή μαζική ἀπώλεια τῆς θρησκευτικῆς ἐγγύησης γιά λύτρωση, ἀλλιῶς εἰπωμένο τό περίγραμμα μιᾶς παλινδρόμησης πίσω ἀπό τό στάδιο στό ὁποῖο εἶχαν κατορθώσει νά φτάσουν οἱ μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκεῖες, τό στάδιο μιᾶς ταυτότητας διαμορφωμένης ἀπό τήν ἐπικοινωνία μέ τόν Ἕνα Θεό. Τά πολλά μικρά

ὑποπολιτισμικά ὑποκατάστατα θρησκειῶν ἀναπτύσσονται σέ περιθωριακές ὁμάδες καί δόγματα πού σφραγίζονται ἀπό μιά ἐξαιρετικά μεγάλη γεωγραφική, οὐσιαστική καί κοινωνική διαφοροποίηση. Ποικίλουν ἀπό τήν ὑπερκειμενική περισυλλογή μέχρι τίς τελετουργίες τῶν νέων κοινοτήτων καί τά ἡμιεπιστημονικά ἐκπαιδευτικά προγράμματα, ἀπό τούς ὀργανισμούς συλλογικῆς αὐτοβοήθειας, τῶν ὁποίων οἱ ἐπιδιώξεις φαίνονται συχνά ἐντελῶς πραγματοποιήσιμες, μέχρι τή ριζοσπαστική ἰδεολογία μικρῶν ἀκτιβιστικῶν (aktionistisch) συμμοριῶν πού ἐπιζητοῦν ν' ἀλλάξουν τόν κόσμο στ' ὄνομα μιᾶς πολιτικῆς θεολογίας τοῦ ἀναρχισμοῦ ἤ τῆς σεξουαλικῆς πολιτικῆς. Εἶναι πιθανό ὅλες αὐτές οἱ ὑποκουλτοῦρες νά στηρίζονται πάνω σέ μιά ἀνάλογη κινητροποιό δομή. Στά μάτια τῆς θεολογικῆς παράδοσης, οἱ νέες ἑρμηνεῖες τοῦ κόσμου καί τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης παρουσιάζονται σάν ἕνας νέος παγανισμός (εἰδωλολατρισμός, πολυθεϊσμός) πού ἐκφράζεται σ' ἕνα πλῆθος εἰδωλολατρειῶν καί τοπικῶν μυθολογιῶν. Τέτοιες ἀναδρομικές συγκρίσεις εἶναι ἐπικίνδυνες. Δέν βλέπουν τήν ἰδιαίτερη ἀμφιβολία πού κρύβεται στίς «νέες» δυνατότητες συγκρούσεων πού προβάλλουν στόν ὁρίζοντα: ἐννοῶ τήν ἀμφιβολία τῆς ἀποκινητροποίησης καί τῆς ἀμφισβήτησης, τήν ἀμφιβολία τῆς καινοτομίας καί τῆς ὀπισθοδρομικῆς ἀδιαφοροποίησης — ἀμφιβολίες πού θά μποροῦσαν πιθανῶς νά καταδειχτοῦν τόσο στό δομικό ἐπίπεδο τῆς προσωπικότητας, ὅσο καί στό δομικό ἐπίπεδο τῆς ὁμάδας, συνδέοντας συμπληρωματικές δυνατότητες. Ὅλα ἐκεῖνα πού μιά εὐρύτατα διαδεδομένη φιλοσοφική σκέψη, σ' ἐπικοινωνία μέ τίς ἐπιστῆμες, θά μποροῦσε νά συγκεντρώσει ἐνάντια στ' ἀμφίνομα αὐτά φαινόμενα ἀποσωμάτωσης τῶν προσωπικῶν κι ὁμαδικῶν ταυτοτήτων, πού ἀναπτύχτηκαν στά μεγάλα πολιτισμικά συστήματα, εἶναι ἡ εὔθραυστη ἑνότητα τοῦ λόγου, δηλαδή ἡ ἑνότητα τῆς ταυτότητας μέ τό ἀταυτόσημο, πράγμα πού ἀποτελεῖ ἐπακόλουθο τῆς ρασιοναλιστικῆς συζήτησης.

(μετάφραση Κ. ΜΩΡΑΪΤΗ)
Ἐπιμέλεια Δρα Η.Π. ΝΙΚΟΛΟΥΔΗ.