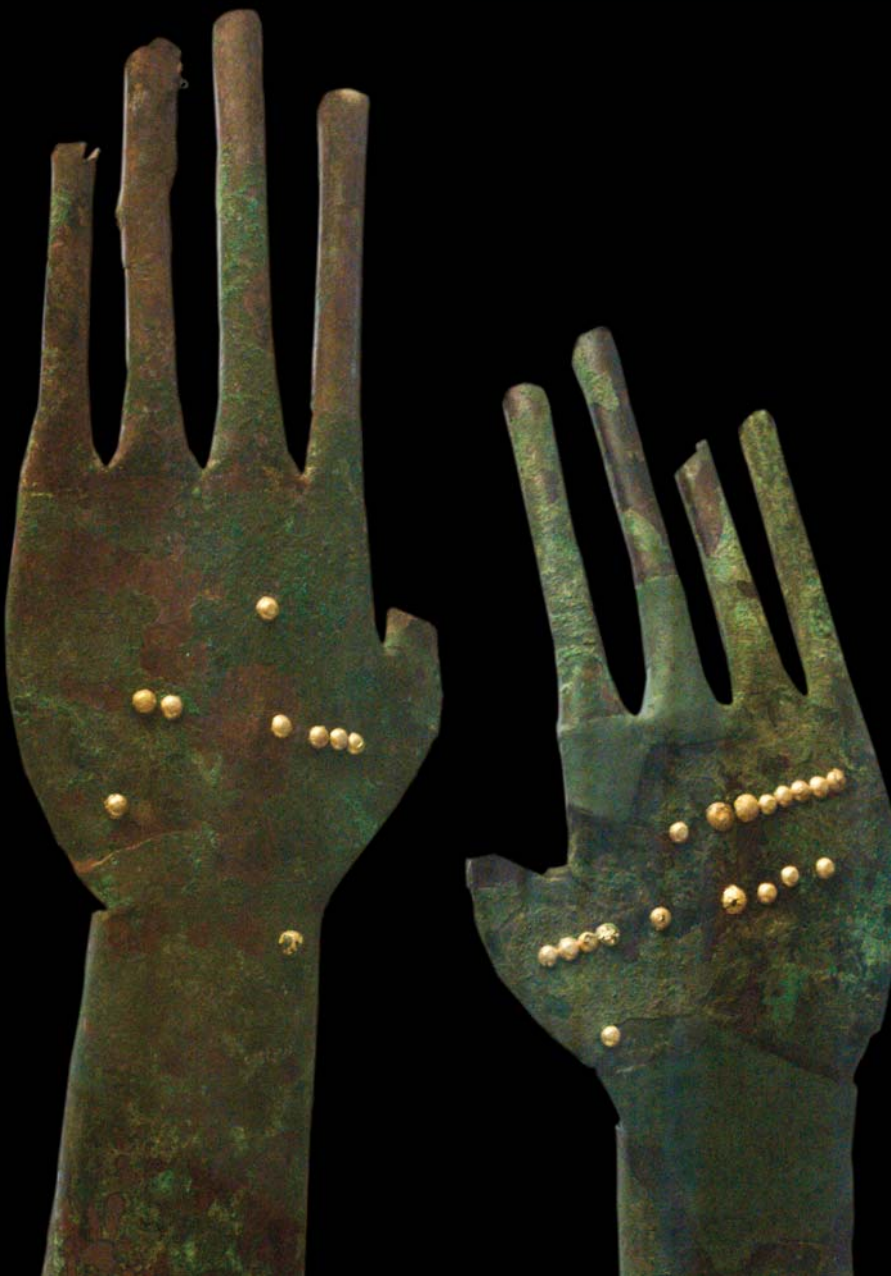
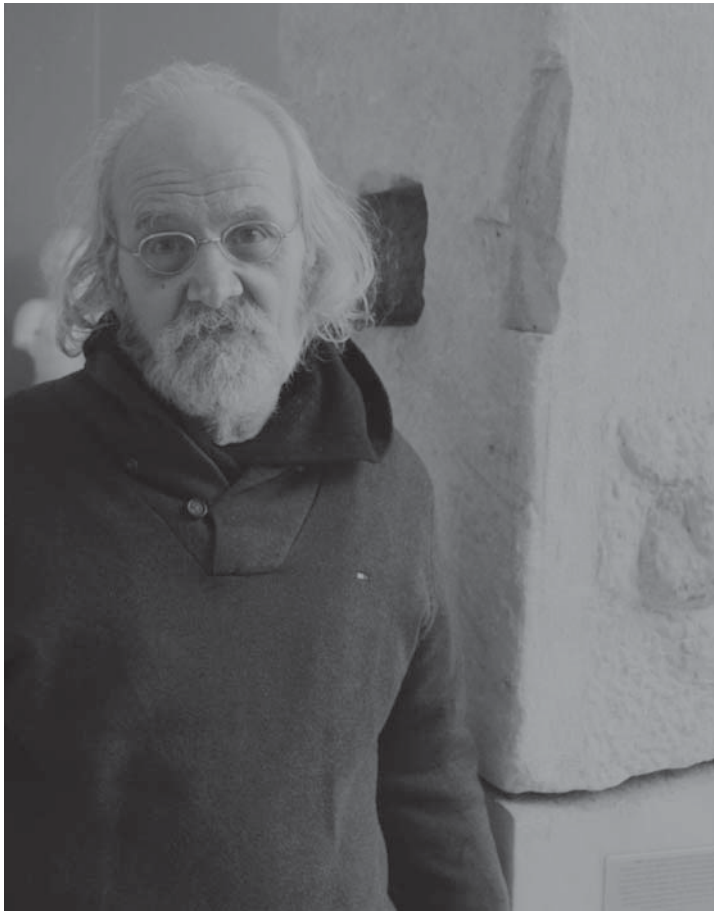
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ 3

Τόποι: αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο

Επιμέλεια
Βασω Κινθη, Χλοη Μπαλλα, Γιωργος Φαρακλας



Αριάδνη



ΑΡΙΑΔΝΗ
Επιστημονικό περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Κρήτης
Παράρτημα - 3

Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:

Βασω Κινθη

Χλοη Μπαλλα

Γιωργος Φαρακλας

Φιλοσοφικη Σχολη, Πανεπιστημιο Κρητης

Ρέθυμνο 2019

Εξώφυλλο: Ζεύγος χεριών, 7ος αι. π.Χ., έλασμα ορειχάλκου με επίθετη διακόσμηση χρυσού, πιθανόν από το Vulci, μουσείο Βατικανού © Genevra Kornbluth, www.KornbluthPhoto.com

© 2019 Τα πνευματικά δικαιώματα ανήκουν στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης και στους μεμονωμένους συγγραφείς αυτού του τόμου

Η έκδοση χρηματοδοτείται από το Κληροδότημα Ιωάννας Σφακιανάκη στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης.

Παραρτήματα Αριάδνης Παραρτήματα στην *Αριάδνη*, Επιστημονικό Περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης, 2019

Τόμος 3 (2019)

ISSN 2653-9608 (ebook)
ISSN 2623-4726 (hard copy)
ISBN 978-618-82229-6-0 (ebook)
ISBN 978-618-82229-5-3 (hard copy)

Στοιχειοθεσία & σελιδοποίηση
mare creative service (*info@mare.gr*)

Σχεδίαση εξωφύλλου
Δημήτρης και Αριάδνη Καλοκύρη (*pencilcase.gr*)

Εκτύπωση & βιβλιοδεσία
ΑΛΦΑΒΗΤΟ ΑΕΒΕ (*info@alphabet.gr*)
Βριλησσού 80, 11476 Αθήνα
Τηλ. 210 6466086

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα 7

Οι συντελεστές του τόμου 9

Μέρος Α. Κρίση και επιχείρημα
Παύλος Σούρλας: Επιχείρημα, συλλογισμός, θεμελίωση:
Το παράδειγμα των νομικών κρίσεων 13
Γιάννης Α. Τασόπουλος: Το ήθος του δικαστή 35
Φώτης Παπαγεωργίου: Περί του να εξασκεί κανείς την οικεία
του κρίση 67
Κώστας Περεζούς: Γράφοντας την ιστορία της «κρίσης»:
Μια κριτική στον Koselleck 87
Αφροδίτη Θεοδωρακάκου: Η συμβολή του Παντελή Μπασάκου
στη θεωρία του επιχειρήματος 103

Μέρος Β. Λόγος και δημοκρατία
Γρηγόρης Μολύβας: Το ιδεώδες της ισότητας 113
Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου: Οι μεταπτώσεις της ισότητας:
Από την πολιτική ρητορική στην πολιτική φιλοσοφία 143
Βίκυ Ιακώβου: Όλοι μπορούν να μιλούν, αλλά λίγοι να αληθολογούν.
Για τη φουκωική προβληματοποίηση της δημοκρατίας 171
Σωτήρης Βανδώρος: Μεταξύ εθνοφυλετισμού και κοινότοπου
εθνικισμού. Ο ιδεολογικός λόγος της Χρυσής Αυγής 199

Μέρος Γ. Ρητορική και διαλεκτική στους Αρχαίους
Βασίλης Κάλφας: Πλάτων και Θουκυδίδης 227
Χλόη Μπάλλα: Only *λόγοι* left alive: Η σωκρατική νίκη
επί των αντιλογικών στον *Φαίδωνα* 245
Κατερίνα Ιεροδιακόνου: Γιατί η στωική λογική είναι μέρος
και όχι όργανο της φιλοσοφίας; 271
Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη: Η σιωπή ως ρητορικό σχήμα λόγου:
Η περίπτωση του Ζήνωνα του Κιτιέα 291
Βούλα Τσούνα: Πυρρώνειοι Λόγοι 311

Άννα Τηγάνη: Ο ακριβής *τόπος* των δογματικών φιλοσόφων και
ο *τόπος* του καθ' ημέραν βίου: Μια πυρρώνεια οροθέτηση 337
Παύλος Καλλιγάς: Μετά την Ακαδημία: Η διδασκαλία
του Πλατωνισμού κατά τους πρώτους τρεις αιώνες μ.Χ. 369
Έμιλυ Κρητικού: Η τοπική της *προσβολής* 381

Μέρος Δ. Ρητορική και διαλεκτική στους Νεότερους
Βάσω Κιντή: Η πειθώ στο έργο του Kuhn 417
Γεράσιμος Κουζέλης: Ρητορική και διαλεκτική στην επιστήμη 447
Παναγιώτης Πούλος: Το πρότυπο της μετάφρασης και
η εκφορά του ενδιάθετου λόγου 459
Γιώργος Καράμπελας: Το υποκείμενο στον Βάλτερ Μπένγιαμιν 471
Γιώργος Φαράκλας: Λόγος στην ιστορία ή λόγος της ιστορίας;
Η απάντηση του Έγελου στον Μαρξ 491
Στέλιος Βιρβιδάκης: Η διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ Αναλυτικής
και Ηπειρωτική φιλοσοφίας: Γεφυρώνοντας το χάσμα 511

Παντελής Μπασάκος: μια συνέντευξη 545

Εισαγωγικό σημείωμα

Ο παρών τόμος αφιερώνεται στον Παντελή Μπασάκο, έναν χαρισματικό δάσκαλο και πρωτότυπο στοχαστή, ο οποίος υπηρετεί τη φιλοσοφία με αφοσίωση, επιμέλεια και ευθύνη. Περιέχει κείμενα μαθητών του, συναδέλφων και φίλων του, και απηχεί το φάσμα των ενδιαφερόντων του. Κυρίως όμως αντανακλά έναν ιδιαίτερο τρόπο του φιλοσοφείν, εκείνον που ο ίδιος καλλιεργεί με τρόπο συστηματικό και γνήσιο: μια ελεγκτική προσέγγιση θέσεων και επιχειρημάτων. Με διαφορετικούς τρόπους, οι συμβολές που φιλοξενούνται στον τόμο διασταυρώνονται με τη σκέψη και τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα. Ως κατακλείδα θελήσαμε να συμπεριλάβουμε μια συνέντευξη με τον ίδιο, στην οποία αποτυπώνονται οι σταθμοί και τα εμπόδια της δικής του διαδρομής, που παρακολουθεί τις περιπέτειες της φιλοσοφίας στη χώρα μας.

Η σκέψη του Παντελή Μπασάκου, έχοντας ως οδηγό την έννοια της αμφισβήτησης και της κρίσης, διατρέχει την ιστορία της φιλοσοφίας: από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη έως τον Husserl, τον Wittgenstein, την Anscombe και τον Derrida. Μελετώντας και αναβαθμίζοντας τη ρητορική έναντι του νεωτερικού επιστημονιστικού αποκλεισμού της, ο Παντελής Μπασάκος επιστρέφει στον Αριστοτέλη, αλλά και στον Ερμαγόρα και τον Ερμογένη, τον Κικέρωνα, τον Κοϊντιλιανό, τον Petrus Ramus, τον Hobbes, τον Descartes. Στρέφει τους μαθητές του στην κριτική ανάλυση του πολιτικού λόγου, με εργαλείο τη φιλοσοφικά αναστοχασμένη ρητορική.

Την ευθύνη για τη συγκέντρωση των κειμένων είχαμε από κοινού οι τρεις επιμελητές – παλιοί φίλοι και συνεργάτες του Παντελή Μπασάκου. Η ανταπόκριση υπήρξε μεγάλη και το έργο του συντονισμού και της επιμέλειας απαιτητικό. Για πρακτικούς λόγους, συχνά επιλέξαμε την εσωτερική συνέπεια στο κάθε κείμενο έναντι της συνολικής ομοιομορφίας.

Καθοριστική για την υλοποίηση της έκδοσης του βιβλίου υπήρξε η

απόφαση της Κοσμητείας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης να το εντάξει στη σειρά των παραρτημάτων του περιοδικού Αριάδνη (με την ευγενή χορηγία του κληροδοτήματος Ι. Σφακιανάκη), καθώς και η γενναιόδωρη προσφορά της Μαρίας Καΐρη να συμβάλει στη γλωσσική επιμέλεια και τη διόρθωση των δοκιμίων.

Ο τίτλος του τόμου παραπέμπει ασφαλώς στα *Τοπικά* του Αριστοτέλη και την παράδοση που το έργο αυτό εκπροσωπεί για την ιστορία της φιλοσοφίας.

Οι επιμελητές

Νοέμβριος 2019

Οι συντελεστές του τόμου

Σωτήρης Βανδώρος: Λέκτορας Πολιτικής Επιστήμης, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σχέσεων, Πανεπιστήμιο Πελοποννήσου

Στέλιος Βιρβιδάκης: Καθηγητής Γνωσιολογίας και Ηθικής Φιλοσοφίας, Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Αφροδίτη Θεοδωρακάκου: Διδάκτωρ Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο

Βίκυ Ιακώβου: Επίκουρη Καθηγήτρια Πολιτικής Φιλοσοφίας, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου

Παύλος Καλλιγάς: Διευθυντής Ευρωπαϊκού Κέντρου Δελφών

Βασίλης Κάλφας: Καθηγητής Φιλοσοφίας, Τμήμα Φιλοσοφίας και Παιδαγωγικής, ΑΠΘ

Γιώργος Καράμπελας: Διδάκτωρ Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο

Βάσω Κιντή: Καθηγήτρια Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Τμήμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Γεράσιμος Κουζέλης: Καθηγητής Επιστημολογίας και Κοινωνιολογίας της Γνώσης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Έμιλυ Κρητικού: Υποψήφια Διδάκτωρ Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο

Ιρηγόρης Μολύβας: Καθηγητής Πολιτικής Θεωρίας, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Χλόη Μπάλλα: Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Αρχαίας Φιλοσοφίας, Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου: Καθηγητής Φιλοσοφίας του Δικαίου, Νομική Σχολή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Φώτης Παπαγεωργίου: Διευθυντής, Μητροπολιτικό Κολλέγιο Πειραιά, Διδάκτωρ Τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο

Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη: Διευθύντρια του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Ακαδημία Αθηνών

Κώστας Περεζούς: Διδάκτωρ Τμήματος Επικοινωνίας και Μέσων Μαζικής Επικοινωνίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Παναγιώτης Πούλος: Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας και Αισθητικής, Τμήμα Θεωρίας και Ιστορίας της Τέχνης, Ανωτάτη Σχολή Καλών Τεχνών

Παύλος Σούρλας: Ομότιμος Καθηγητής, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Γιάννης Τασόπουλος: Καθηγητής Δημοσίου Δικαίου, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Άννα Τηγάνη: Διδάκτωρ φιλοσοφίας, διδάσκουσα του Τμήματος Ιστορίας και Φιλοσοφίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Βούλα Τσούνα: Καθηγήτρια Αρχαίας Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Καλιφόρνιας, Σάντα Μπάρμπαρα

Γιώργος Φαράκλας: Καθηγητής Πολιτικής Φιλοσοφίας, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο

Επιχείρημα, συλλογισμός, θεμελίωση: Το παράδειγμα των νομικών κρίσεων

Παύλος Κ. Σούρλας

I.

«Η σύγχρονη συζήτηση για τον προσδιορισμό της έννοιας του επιχειρήματος κατά κανόνα αρχίζει με (και αρκετές φορές εξαντλείται σε) μια προσπάθεια οροθέτησης της περιοχής του επιχειρήματος από αυτήν της τυπικής λογικής. Το προϋποτιθέμενο, ή και εκφερόμενο, εισαγωγικό ερώτημά της είναι "σε τι διαφέρει η θεωρία του επιχειρήματος από τη λογική;"» (Μπασάκος 1999: 75). Η παρατήρηση αυτή του Παντελή Μπασάκου, αν αποδίδω ορθά το πνεύμα της, συνοδεύεται από έναν υπόρρητο επικριτικό τόνο εναντίον νεότερων προσπαθειών που προέρχονται κυρίως από τον χώρο της αναλυτικής φιλοσοφίας,[1] ο οποίος μάλλον έχει να κάνει με το ότι ο τρόπος προσέγγισης που χαρακτήριζε μέχρι πρόσφατα τη σχετική συζήτηση φαινόταν αρκετά επιφανειακός, ή πάντως αθεράπευτα μερικός, σε σύγκριση με την αναγκαία θεώρηση του προβλήματος του επιχειρήματος κάτω από το εξαιρετικά αποκαλυπτικό φως μιας αναδρομής στην παλαιότερη φιλοσοφική συζήτηση, την οποία ο ίδιος ο τιμώμενος φίλος και συνάδελφος με έξοχο πράγματι τρόπο επαναφέρει στο προσκήνιο.

Μεταξύ των γνωρισμάτων του επιχειρήματος, που κατά τον Μπασάκο

[1] Βασικό έργο που αναβίωσε τη συζήτηση περί του επιχειρήματος υπό τους όρους της αγγλοαμερικανικής αναλυτικής παράδοσης, έστω και αν εμφορείται από κριτική διάθεση προς τις πλέον τυποκρατικές εκδοχές της, υπήρξε το βιβλίο του Stephen Toulmin *The Uses of Argument* (1958), του οποίου τις βασικές θέσεις ο Μπασάκος παρουσιάζει στις σελ. 32 επ. Ας σημειωθεί βέβαια ότι σήμερα, μιλώντας για αναλυτική παράδοση, εννοούμε κάτι πολύ ευρύτερο και χαλαρότερα συγκροτημένο από ό,τι εννοούσαμε μερικές δεκαετίες πριν.

η ιστορική αναδρομή αφήνει να αναδειχθούν, καταλέγονται ιδίως η τοπικότητα, το προς έτερον και το αγωνιστικό στοιχείο της διαλεκτικής (Μπασάκος 1999: 11 επ.). Τοπικότητα σημαίνει ότι το επιχείρημα βασίζεται σε προκείμενες που δεν διεκδικούν απολυτότητα, που απλώς στηρίζονται σε μια περισσότερο ή λιγότερο ευρεία αποδοχή εντός ορισμένου, αποφασιστικού γιά τις εκάστοτε ανάγκες της επιχειρηματολογίας, κύκλου προσώπων (*ένδοξα*) και είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν δοκιμαστικά, έτσι ώστε, αν αποτύχει η εξ αυτών συναγωγή του επιδιωκόμενου συμπεράσματος, να μπορούν να εγκαταλειφθούν προς χάριν άλλων καταλληλότερων. Το προς έτερον σημαίνει ότι το επιχείρημα είναι πάντοτε εκφορά απευθυντέα, δηλαδή χρησιμοποιείται πάντα προς συγκεκριμένους αποδέκτες, και είναι, όπως θα λέγαμε σήμερα, διαλογικό ή δευτέρου προσώπου, και όχι πρώτου προσώπου ή μονολογικό. Ο επιχειρηματολογών δεν κάνει λόγο απευθείας για ένα αντικείμενο αλλά μεσολαβημένα, δηλαδή συνυπολογίζοντας το πώς αντιλαμβάνονται ή θα μπορούσαν να αντιληφθούν το αντικείμενο αυτό εκείνοι προς τους οποίους απευθύνει τα επιχειρήματά του. Τέλος, το επιχείρημα έλκει την καταγωγή του από την ιδέα του διαλεκτικού αγώνα, κατά τον οποίο η ανταλλαγή επιχειρημάτων αφορά ένα προκαθορισμένο αρχικό ερώτημα της μορφής «το Α είναι Β ή όχι;», που δημιουργεί δύο αντίπαλες επιχειρηματολογικές θέσεις, με την ανταλλαγή των επιχειρημάτων να αποβλέπει στην ανάδειξη εκείνου από τα δύο μέρη που θα παρουσιάσει τα ισχυρότερα επιχειρήματα (του «νικητή») σε σύγκριση και σε αντιπαράθεση με εκείνα του ανταγωνιστή του.

Βέβαια εξίσου παλαιά με την προσπάθεια ανάδειξης των ιδιαίτερων γνωρισμάτων του επιχειρήματος είναι και η αντιδιαστολή του προς την «ἀπόδειξιν», δηλαδή τον απαγωγικό συλλογισμό,[2] καθόσον απαντά ήδη στο *Όργανον* του Αριστοτέλη. Κατά τον Αριστοτέλη, επιχείρημα και απαγωγή έχουν έναν κοινό πυρήνα: την ελεγχόμενη μετάβαση από τις προκείμενες στο συμπέρασμα, γι᾽ αυτό και το επιχείρημα, ακόμη και στη ρητορική του χρήση, προσδιορίζεται ως «συλλογισμός τις».[3] Κατά

[2] Προτιμώ τον όρο «απαγωγικός», και όχι «παραγωγικός», όπως λέγεται συνήθως, ο οποίος δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι με τον συλλογισμό παράγεται κάτι νέο, ενώ ισχύει το αντίθετο. Συνεπέστερος προς την αριστοτελική παράδοση είναι βέβαια ο όρος «αποδεικτικός συλλογισμός», που χρησιμοποιεί ο Π. Μπασάκος.

[3] Η έκφραση εμφανίζει βέβαια μια δισημία: μπορεί να εννοεί είτε «μια μορφή συλλογισμού» είτε «κάτι σαν συλλογισμός»· επ᾽ αυτού Μπασάκος 1999: 62 επ. Ανοιχτό παραμένει συνεπώς το ερώτημα: τι είναι αυτό που εξασφαλίζει το κύρος της μετάβασης, είναι το ίδιο ακριβώς όπως στον συλλογισμό ή κάτι διαφορετικό;

τα λοιπά, όμως, υπάρχουν σημαντικές διαφορές. Η *απόδειξις* δεν χωρεί εξ ενδόξων, αλλά από των «ἀρχῶν» ή των «καθόλου»:[4] οι προκείμενες πρέπει να αποτελούν τις πρωταρχές (τα αξιώματα) του πεδίου στο οποίο εντάσσεται το αντικείμενο του λόγου, να συνιστούν αλήθειες προφανείς, οι οποίες δεν μπορούν να αναχθούν σε άλλες υπέρτερες. Περαιτέρω, ο απαγωγικός συλλογισμός δεν είναι κατ' ανάγκη *προς έτερον*. Ο συλλογιζόμενος επιλαμβάνεται απευθείας του αντικειμένου του και υιοθετεί τη στάση κάποιου που το εξετάζει και το κρίνει χωρίς τη μεσολάβηση του τρόπου θεώρησής του από άλλους. Δεν απαιτείται να απευθύνεται σε κάποιο ειδικό ακροατήριο, ούτε η εγκυρότητα του ενεργήματός του εξαρτάται ή επηρεάζεται από την οπτική γωνία του οποιουδήποτε αποδέκτη· και στόχος του είναι η αλήθεια καθ' εαυτήν, η veritas ipsa, στη θεμελίωση της οποίας αποβλέπει, και δεν στρέφεται πρωτίστως προς τις γνώμες άλλων, τους οποίους να επιδιώκει να κατανικήσει ή να μεταπείσει και να κερδίσει με το μέρος του, επειδή αυτοί είναι είτε οι ίδιοι οι αντιλέγοντες είτε τρίτοι κριτές της διαλεκτικής διαμάχης.

Η πλατωνική παράδοση, στην οποία ανήκει και ο Αριστοτέλης, είναι βέβαια με το μέρος της *αποδείξεως*. Ο Σταγειρίτης αποκλίνει ωστόσο από τον διδάσκαλό του σε ένα σημαντικό σημείο: δέχεται ότι πάντως στο πεδίο του πρακτικού λόγου ο απαγωγικός συλλογισμός είναι δύσκολο –αν όχι αδύνατο– να τύχει εφαρμογής, επειδή στα ζητήματα του αγαθού και του πρακτέου τα πράγματα «ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν»,[5] και έτσι πρέπει κανείς να είναι προετοιμασμένος για το ενδεχόμενο οι προκείμενές του να απορριφθούν και να χρειαστεί άλλες να πάρουν τη θέση τους. Το πεδίο του ηθικού και πολιτικού λόγου αποβαίνει έτσι ο προνομιακός χώρος της «βουλεύσεως» ως τρόπου ορθολογικής λήψης πρακτικών αποφάσεων, δηλαδή εν τέλει της θεμελίωσής τους βάσει επιχειρημάτων.

II.

Στην περιοχή του πρακτικού λόγου, κατεξοχήν κοιτίδα του επιχειρήματος, ανήκει και ο δικανικός λόγος. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι ο δικανικός λόγος αποτέλεσε σε μεγάλο βαθμό το πρότυπο επί τη βάσει του οποίου αναπτύχθηκε η θεωρία του επιχειρήματος. Οι διαλεκτικοί

[4] *Ἀναλυτικά ὕστερα* 80a40 επ.: «ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου».
[5] *Ηθικά Νικομάχεια* 1140a1.

αγώνες είχαν, κατά κύριο λόγο, αντικείμενό τους νομικές υποθέσεις, που είναι υποθέσεις και κατά κυριολεξία: αφορούν υποθετικές και όχι πραγματικές νομικές διαφορές, αν και συνήθως, όσο πιο κοντά στην πραγματική ζωή βρίσκονται οι υποθέσεις αυτές, τόσο επιτυχέστερο είναι το αγώνισμα.

Στις εικονικές αυτές δίκες, όπως μπορούμε να τις χαρακτηρίσουμε, προβάλλονται έτσι ισχυρισμοί αντίστοιχοι με αυτούς των πραγματικών δικών· και σε αυτούς απαντούν τα τρία βασικά γνωρίσματα που προαναφέραμε. Ας αρχίσουμε από το τρίτο. Η δίκη είναι μια οργανωμένη σειρά ενεργειών που αποβλέπει στην αυθεντική επίλυση ενός πρακτικού προβλήματος με βάση τον λόγο και τον αντίλογο, εμφανίζοντας έτσι (αντ)αγωνιστικό χαρακτήρα. Στρέφεται γύρω από ένα βασικό ερώτημα με δύο αντιφάσκοντα σκέλη, της μορφής: «είναι ο Α ένοχος για το έγκλημα το οποίο του αποδίδει ο κατήγορος ή όχι;» ή «οφείλει ο Α να καταβάλει στον Β το χ χρηματικό ποσό ή όχι;». Η ανταλλαγή των επιχειρημάτων διεξάγεται εντός ενός σταθερού πλαισίου, στο οποίο οι πρωταγωνιστές είναι δύο (οι διάδικοι ή «μέρη», partes, της δίκης), τελούν σε σχέση αντιπαλότητας (κατήγορος – κατηγορούμενος, ενάγων δανειστής – εναγόμενος οφειλέτης) και αποβλέπουν ο καθένας στην κατανίκηση του άλλου. Περαιτέρω, τα επιχειρήματα που αντιπροβάλλουν δεν αποβλέπουν στο να αποδειχθεί –ανεξάρτητα από τις προθέσεις του αντιδίκου και τον πρακτικό ορίζοντα των κριτών– η αλήθεια του κάθε προβαλλόμενου ισχυρισμού καθ' εαυτήν, αλλά υπακούουν στη στρατηγική και την τακτική αφενός της επιτυχούς αντίκρουσης των πράγματι προβληθέντων, ή εκ των προτέρων εικαζόμενων, ισχυρισμών του αντίπαλου μέρους και αφετέρου της πρόσφορης παρουσίασης ώστε να επιτευχθεί η συμφέρουσα ετυμηγορία. Γι' αυτό και οι προκείμενες της επιχειρηματολογίας δεν είναι αξιώματα ή γενικές πρακτικές αρχές, αλλά εμφανίζουν χαρακτήρα «τοπικό»: στηρίζονται στα *ένδοξα* που επιπολάζουν εντός του κύκλου όσων ασχολούνται με τέτοιου είδους ζητήματα, δηλαδή όσων μετέχουν στην κρατούσα δικανική πρακτική και έχουν οικειοποιηθεί ορισμένους βασικούς τρόπους θεώρησης των συναφών με αυτήν πραγμάτων.

Πρέπει πάντως να επισημάνουμε ότι τα γνωρίσματα αυτά της νομικής επιχειρηματολογίας και του πλαισίου διεξαγωγής της εναρμονίζονται περισσότερο με τις παραδοσιακές αντιλήψεις περί δικαίου και δίκης. Σύμφωνα με αυτές, δίκαιο και δίκη δεν διαχωρίζονται πλήρως, με την έννοια ότι η δίκη είναι εκείνη που μας κάνει να αντιληφθούμε τι είναι

το δίκαιο και όχι αντίστροφα το δίκαιο είναι εκείνο που καλείται η δίκη να εφαρμόσει. Το δίκαιο γίνεται έτσι αντιληπτό πρωτίστως από τη σκοπιά της δικονομίας. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του ρωμαϊκού δικαίου: ο κατά βάση δικονομικός χαρακτήρας του εμφαίνεται στο ότι θεμελιώδης έννοιά του είναι η actio (αγωγή), δηλαδή το ένδικο βοήθημα που χορηγείται στους Ρωμαίους πολίτες ανάλογα με εκείνο από τα διάφορα είδη διαφορών (ερίδων) στο οποίο εμπλέκονται κάθε φορά – και όχι το δικαίωμα: στο ρωμαϊκό δίκαιο είναι άγνωστη η ιδέα ότι πριν από την προσβολή που ισχυρίζεσαι ότι υπέστης έχεις αξίωση παράλειψής της ως απόρροια ενός δικαιώματός σου· μόνο η *συντελεσθείσα* προσβολή προσδιορίζει τη νομική σου θέση, η οποία συνίσταται στο ότι σου χορηγείται η ευχέρεια να ζητήσεις την εκάστοτε κατάλληλη δικαστική προστασία.[6]

Ο διαλεκτικός–αγωνιστικός χαρακτήρας της δίκης ενισχύεται μάλιστα και από άλλα δύο χαρακτηριστικά της. Πρώτον, δεν υπάρχουν επαγγελματίες δικαστές αλλά μόνο ένορκοι, επομένως οι διάδικοι δεν επιχειρηματολογούν προς επαΐοντες απευθείας περί νομικών αληθειών, αλλά πρωτίστως προκειμένου να πείσουν τους –μη ειδικούς περί το αντικείμενο– κριτές τους ώστε να ψηφίσουν υπέρ αυτών· έχουν συνεπώς κάθε λόγο να ξεκινούν από τα *ένδοξα*, από γενικές πρακτικές παραδοχές ή και γνωμικά για τα οποία εικάζουν ότι ελκύουν περισσότερο τους ακροατές–κριτές τους. Δεύτερον, στη δίκη τα πάντα είναι ζήτημα πρωτοβουλίας των διαδίκων και πειστικής τεκμηρίωσης εκ μέρους τους απέναντι στους κριτές τους: όχι μόνο τα πραγματικά γεγονότα, το τι ακριβώς έχει συμβεί (quid facti), αλλά και το νομικά υποστατό της αγωγής/αξίωσης, δηλαδή η ύπαρξη ειδικής actio που να προσιδιάζει στη συγκεκριμένη περίπτωση (quid juris), πρέπει να προκύψει από την επιχειρηματολογική αντιπαράθεση των διαδίκων.[7]

---

[6] Βλ. Bernhard Windscheid 1856: 3: «[…] η actio παίρνει τη θέση του δικαιώματος. Η έννομη τάξη δεν λέει στο άτομο: έχεις αυτό κι αυτό το δικαίωμα, αλλά: έχεις αυτή κι αυτή την actio. Δεν λέει: σε αυτή τη σχέση η βούλησή σου αποτελεί νόμο για τα άλλα άτομα, αλλά: σε αυτή τη σχέση μπορείς να επιβάλεις στα άλλα άτομα τη βούλησή σου δικαστικά. Η έννομη τάξη δεν είναι η τάξη των δικαιωμάτων, είναι η τάξη των δικαστικά επιδιώξιμων αξιώσεων. Απονέμει δικαιώματα με το να χορηγεί τη δυνατότητα προσφυγής στα δικαστήρια. Η actio δεν αποτελεί τη συνέπεια, είναι κάτι το πρωταρχικό και αυτοτελές» (μετάφραση δική μου).

[7] Η αρχή jura novit curia, που βασίζεται στην ύπαρξη επαγγελματιών δικαστών και τεθειμένου δικαίου και απαλλάσσει τους διαδίκους από το καθήκον να αποδείξουν αυτοί το ισχύον δίκαιο, απαντά για πρώτη φορά τον ύστερο Μεσαίωνα (από τον 11ο έως τον 13ο αιώνα) στους Γλωσσογράφους του Corpus juris civilis και πρέπει να υποθέσουμε ότι ήταν άγνωστη στο κλασικό ρωμαϊκό δίκαιο, όπως ακριβώς είναι μέχρι σήμερα άγνωστη στην παράδοση του common law.

Νέες ωστόσο ιδέες για το τι είναι το δίκαιο και οι νομικές κρίσεις αρχίζουν να διαμορφώνονται ήδη από την εποχή του Ουμανισμού, φτάνοντας σιγά-σιγά μέχρι το σημείο να αποτελέσουν το κυρίαρχο υπόδειγμα κατά την εποχή του Διαφωτισμού. Η βαθμιαία διαμόρφωση μιας νέας juris scientia στη θέση της παραδοσιακής jurisprudentia και η εκπόνηση σχεδίων κωδικοποιημένης νομοθεσίας, βασισμένης όχι μόνο κατά την ουσία αλλά και ως προς τα τυπικά χαρακτηριστικά της στον ορθό λόγο, άλλαξαν και τις αντιλήψεις περί του σκοπού της δίκης και περί του τρόπου θεμελίωσης των δικανικών κρίσεων. Παρατηρείται έτσι μια χαρακτηριστική αντιστροφή: ενώ παραδοσιακά η εύρεση του δικαίου που ισχύει στην υπό κρίση περίπτωση έπρεπε να διέλθει από το δικονομικό δοκιμαστήριο της διαλεκτικής αντιπαράθεσης, η ανταλλαγή ισχυρισμών εκ μέρους των διαδίκων γίνεται πλέον υπό το πρίσμα της εύρεσης της νομικής αλήθειας, την ex ante ύπαρξη της οποίας εγγυώνται οι κώδικες και η νομική επιστήμη, η οποία πρέπει κατά το δυνατόν να διαμορφωθεί more geometrico. Τη θέση του επιχειρήματος διεκδικεί και εν τέλει κατακτά και στο δίκαιο ο απαγωγικός συλλογισμός.[8]

III.

Την απόλυτη κυριαρχία του ο απαγωγικός συλλογισμός έχει πλέον κατακτήσει κατά τον 19ο αιώνα. Θεωρείται ο βασικός, αν όχι ο μοναδικός τρόπος θεμελίωσης των δικανικών κρίσεων, κάτι στο οποίο ανταποκρίνεται ακόμη και η εξωτερική διάρθρωση των δικαστικών αποφάσεων. Η εξέλιξη αυτή συνδέεται με τη δημιουργία των μεγάλων κωδικοποιήσεων του δικαίου στις έννομες τάξεις της ηπειρωτικής Ευρώπης. Η θέσπιση των μεγάλων κωδίκων, αλλά και γενικότερα η επικράτηση του γραπτού νόμου ως βασικής πηγής του δικαίου, επηρέασε άμεσα και τις αντιλήψεις περί του βασικού ερωτήματος ενώπιον του οποίου βρίσκεται ο νομικός, που αποτελεί την αφετηρία για την κατανόηση τού τι είναι το δίκαιο και τι σημαίνει δίκη ως διαδικασία της θεσμικά έγκυρης εφαρμογής του. Σε κάθε νομική υπόθεση το ζητούμενο θεωρείται ότι είναι η ανεύρεση της νομικής αλήθειας, έργο του κρίνοντος δικαστή, ο οποίος θα πρέπει

[8] Εξαιρετική εικόνα του μεταβατικού σταδίου μεταξύ εγκατάλειψης των παραδοσιακών αντιλήψεων περί «τοπικής» μεθόδου και διαμόρφωσης της νεωτερικής νομικής επιστήμης και της μεθόδου της παρέχει ο Aldo Mazzacane (1998). Ειδικότερα για τις απόπειρες του Leibniz να καταστρώσει μια νέα μέθοδο της νομικής επιστήμης, βλ. Gerhard Otte (1983) και Roger Berkowitz (2005).

αφενός να αποκτήσει βεβαιότητα για τα facta που γέννησαν τη συγκεκριμένη αντιδικία και αφετέρου να ανασύρει από τον κώδικα (ή κάποιο ειδικότερο νομοθέτημα) τον αρμόζοντα γενικό κανόνα δικαίου και από αυτόν στη συνέχεια να εξαγάγει κατά τον ασφαλέστερο δυνατό τρόπο την κρίση που επιλύει σύννομα την ένδικη ατομική διαφορά. Η θεμελίωση της τελικής κρίσης πρέπει να γίνεται με μέσα αντικειμενικά και απρόσωπα, έτσι ώστε να μην παρακάμπτεται η νομοθετική βούληση, αλλά και η κρίση να αποβαίνει πειστική erga omnes. Η οργάνωση της δίκης αποβλέπει ακριβώς στο να δημιουργήσει τις κατάλληλες προς τον σκοπό αυτό συνθήκες, ενώ η αντιδικία (η εκδίκαση της υπόθεσης «κατ' αντιμωλίαν») απλώς βοηθά τον δικαστή στο έργο του και παράλληλα προστατεύει καλύτερα και τα (προϋφιστάμενα της δίκης) δικαιώματα των διαδίκων.

Η μεθοδολογική διδασκαλία που ανέλαβε να υποδείξει τον κατάλληλο τρόπο επίτευξης όλων αυτών των στόχων χαρακτηρίστηκε ως νομική τυποκρατία. Δύο είναι τα μέσα που, κατά τη διδασκαλία αυτή, συγκροτούν από κοινού τη νομική μέθοδο: ο δικανικός συλλογισμός και το σύστημα των νομικών εννοιών. Και τα δύο μέσα έχουν κοινό γνώρισμα ότι επιτρέπουν στον δικαστή να σχηματίσει και να θεμελιώσει την κρίση του χωρίς να αναγκαστεί να πάρει θέση σε ζητήματα που αφορούν την ουσία της κρινόμενης διαφοράς: ο μεν συλλογισμός αυταπόδεικτα λόγω του αναλυτικού χαρακτήρα του, το δε σύστημα των νομικών εννοιών επειδή ο δικαστής πρέπει να το χρησιμοποιήσει ως ήδη συντεθειμένο, να προσφύγει δηλαδή στους ορισμούς των εννοιών που προσφέρει η ακαδημαϊκή διδασκαλία.

Ειδικότερα, ο δικανικός συλλογισμός έχει χαρακτήρα απαγωγικό και θεωρείται ότι συνιστά τον σκελετό της θεμελίωσης. Έχει ως μείζονα πρόταση την πρόταση που αποδίδει τον εφαρμοζόμενο γενικό κανόνα δικαίου και ως ελάσσονα πρόταση την απόφανση ότι τα αποδειχθέντα πραγματικά περιστατικά της επίδικης διαφοράς εμπίπτουν στον εφαρμοζόμενο κανόνα, έτσι ώστε το συμπέρασμα (η απόφανση περί της γένεσης ή της απόσβεσης ενός δικαιώματος, ή της επέλευσης μιας κύρωσης στη συγκεκριμένη περίπτωση) να προκύπτει κατά λογική ακολουθία από τις δύο προκείμενες. Εξάλλου η σύνθεση του συστήματος των νομικών είναι έργο της νομικής επιστήμης. Ο δικαστής, που έχει εξοικειωθεί με αυτό χάρις στη νομική παιδεία του, το ακολουθεί επειδή έτσι θα εξασφαλίσει την αλήθεια της ελάσσονος πρότασης του συλλογισμού: ενώ η μείζων πρόταση μπορεί εύκολα να ελεγχθεί ως προς το αν είναι αληθής

(με την επιβεβαίωση ότι ο κανόνας δικαίου περιέχεται στον κώδικα), η ελάσσων πρόταση απαιτεί την κατάδειξη ότι τα γνωρίσματα της κρινόμενης ατομικής περίπτωσης ικανοποιούν τις εννοιολογικές προϋποθέσεις που ο εφαρμοζόμενος κανόνας δικαίου καθορίζει ρητά, ή υπονοεί με τη γλωσσική διατύπωσή του, τα οποία παρέχουν τα κριτήρια προσδιορισμού του κύκλου των περιπτώσεων που καταλαμβάνει. Έτσι, η εννοιολογική ανάλυση του κανόνα δικαίου παρέχει τον *μέσο όρο,* που είναι αναγκαίος για τη λογική μετάβαση από τον εφαρμοζόμενο γενικό κανόνα δικαίου στην προς θεμελίωση ατομική δικανική κρίση.

Δεν θα ασχοληθώ εδώ με την πληθώρα των προβλημάτων που κρύβει το απλοϊκό αυτό σχήμα (τα οποία συνδέονται με το ότι η ελάσσων πρόταση του δικανικού συλλογισμού είναι πρόταση ενική, με το ότι οι δύο τουλάχιστον από τις τρεις προτάσεις του έχουν χαρακτήρα δεοντικό, με το αν η εύρεση του εφαρμοστέου κανόνα λαμβάνει χώρα με μια απλή διαπίστωση, με το αν είναι δυνατή, ή πάντως αρκετή, η εννοιολογική ανάλυση του κειμένου του νόμου, ώστε από αυτή να μπορεί να προσδιοριστεί ο κύκλος των περιπτώσεων που εμπίπτουν στο ρυθμιστικό πεδίο του κανόνα, και πολλά άλλα). Θα αναφερθώ μόνο πολύ σύντομα, πρώτον, στη σημερινή εκδοχή της νομικής τυποκρατίας και, δεύτερον, σε μια αντίπαλή της θεωρία της νομικής επιχειρηματολογίας που επιδιώκει να θέσει υπό ριζική αμφισβήτηση τον απαγωγικό-συλλογιστικό χαρακτήρα της θεμελίωσης των νομικών κρίσεων.

IV.

Η σύγχρονη τυποκρατική μέθοδος, στην οποία βασίζεται η και σήμερα κρατούσα μεταξύ των νομικών μεθοδολογική διδασκαλία, έχει ως έναν βαθμό περιορίσει (όχι όμως και εγκαταλείψει πλήρως) τη φιλοδοξία της να προσφέρει στον δικαστή τα μέσα, ώστε αυτός να διευθετεί τις υποθέσεις που του ανατίθενται, κατά το δυνατόν χωρίς καμία αναφορά στην ουσία της εκάστοτε κρινόμενης διαφοράς. Προς τον σκοπό αυτόν ακολουθεί τρεις μεγάλες διακρίσεις, ξεχωρίζοντας: την «εσωτερική» από την «εξωτερική» θεμελίωση, τις ευχερείς από τις δυσχερείς περιπτώσεις και την εύρεση από τη θεμελίωση της απόφασης. Ως εσωτερική θεμελίωση χαρακτηρίζει τη λογική συναγωγή της τελικής δικανικής κρίσης από τον εφαρμοζόμενο κανόνα δικαίου μέσω του απαγωγικού δικανικού συλλογισμού, τον οποίο εξακολουθεί να θεωρεί αναγκαίο, όπως ακριβώς

και η παλαιότερη τυποκρατία. Διαφοροποιούμενη όμως από εκείνην, παραδέχεται ότι η τέλεση του συλλογισμού, ενώ αποτελεί αναγκαίο βήμα της θεμελίωσης, δεν είναι και επαρκής. Πρέπει να συμπληρωθεί από την εξωτερική θεμελίωση, που εξασφαλίζει την αλήθεια των προκειμένων του συλλογισμού.[9] Και ως προς μεν τη μείζονα πρόταση δέχεται ότι δεν υπάρχουν ιδιαίτερες δυσκολίες, εκτός εάν συμβαίνει να απουσιάζει από την έννομη τάξη ο κατάλληλος κανόνας δικαίου («κενό του δικαίου») ή εαν υπάρχει αντινομία· σε σχέση με την ελάσσονα πρόταση, προσφεύγει και πάλι στην εννοιολογική ανάλυση του νομοθετικού κειμένου, υποστηρίζοντας μάλιστα ότι αποφασιστικοί είναι οι ορισμοί των εννοιών του νόμου που προκύπτουν οιονεί εμπειρικά από τη συμβατική χρήση των αντίστοιχων γλωσσικών εκφράσεων. Παραδέχεται όμως ότι, πέρα από τις περιπτώσεις στις οποίες τα μέσα αυτά αρκούν (ευχερείς περιπτώσεις), υπάρχουν και άλλες στις οποίες οι ορισμοί αυτοί αποδεικνύονται ανεπαρκείς, επειδή καταλείπουν σοβαρές αμφιβολίες ως προς το ακριβές νόημα του νόμου. Στις περιπτώσεις αυτές, που μαζί με τα κενά του δικαίου καταλέγονται στις δυσχερείς, χρειάζεται η προσφυγή και σε άλλα μεθοδολογικά μέσα, τα οποία πλέον εμπλέκουν και εκτιμήσεις σχετικές με τα ουσιαστικά ζητήματα της κρινόμενης διαφοράς, η χρήση των οποίων θεωρείται ότι χωρεί κατ' εξαίρεση και πάντως κείται πέρα από τα όρια της αυστηρά νομικής μεθόδου.

Το ερώτημα είναι αν μια τέτοια προσέγγιση εκχωρεί κάποιο πεδίο δράσης και στο επιχείρημα. Ασφαλώς η συντριπτική υπεροχή του συλλογισμού δεν αφήνει σε αυτό πολλά περιθώρια. Παρ' όλα αυτά, στην κρατούσα διδασκαλία παρατηρείται μια –πάντως μάλλον επιφανειακή– τάση εξασφάλισης ενός χώρου και για την επιχειρηματολογία. Ορισμένοι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι το πεδίο των επιχειρηματολογικών θεμελιώσεων είναι εκείνο της εξωτερικής θεμελίωσης,[10] άλλοι ότι υπάρχουν και απαγωγικά επιχειρήματα, και συνεπώς ο δικανικός συλλογισμός αποτελεί και αυτός ένα είδος επιχειρήματος·[11] άλλοι, τέλος, ακολουθώντας

[9] Ο πρώτος που έκανε λόγο για εσωτερική (συλλογιστική) και εξωτερική (διασφαλιστική της αλήθειας των προκειμένων) θεμελίωση των νομικών κρίσεων υπήρξε ο Jerzy Wróblewski 1974: 39 επ. Τον Wróblewski ακολουθούν, μεταξύ άλλων, ο Robert Alexy 1978: 273 και στην Ελλάδα ο Ιωάννης Γιαννίδης 1989, 141 επ.

[10] Αυτή είναι η γραμμή του Alexy (προηγούμενη σημ.), που όμως κατά το μεγαλύτερο μέρος απλώς ενσωματώνει στη θεωρία του νομικού επιχειρήματος την τρέχουσα διδασκαλία περί ερμηνείας του νόμου ως τρόπου εξασφάλισης της αλήθειας της ελάσσονος πρότασης του δικανικού συλλογισμού.

[11] Έτσι, ιδίως Neil MacCormick 1978: 21, όπου γίνεται ρητά λόγος περί απαγωγικών επιχειρημάτων.

μια αυστηρή διάκριση μεταξύ της εύρεσης της δικανικής κρίσης και της θεμελίωσής της,[12] θα ήσαν διατεθειμένοι να δεχθούν ότι τα επιχειρήματα έχουν έναν ρόλο στο ζητητικό μόνο στάδιο, στο οποίο ο δικαστής δοκιμάζει διάφορες ενδεχόμενες λύσεις μέχρι να καταλήξει στην οριστική κρίση του, η ορθότητα της οποίας δεν εξασφαλίζεται όμως από τα επιχειρήματα αλλά από τη θεμελίωσή της, εσωτερική (με βάση τον δικανικό συλλογισμό) και εξωτερική, κατά τα διδασκόμενα από την κρατούσα σήμερα θεωρία.

Ο εξοβελισμός ή, πάντως, η υποβάθμιση της σημασίας των επιχειρημάτων ως μέσου θεμελίωσης των νομικών κρίσεων από την κρατούσα διδασκαλία δέχθηκε ωστόσο σφοδρή επίθεση από ορισμένους συγγραφείς λίγο μετά τα μέσα του 20ού αιώνα. Οι συγγραφείς αυτοί, που σύντομα δημιούργησαν τη δική τους σχολή, δεν αρκέστηκαν στο να επαναφέρουν στο προσκήνιο τα επιχειρήματα, επιδιώκοντας να αναβιώσουν την παράδοση που συνέδεε τη νομική σκέψη με τη διαλεκτική ή και με τη ρητορική, αλλά και αμφισβήτησαν ριζικά, τουλάχιστον για το πεδίο του δικαίου, τη θεμελιωτική ικανότητα της απαγωγικής μεθόδου.[13] Ο τρόπος δικαιολόγησης του αιτήματος επιστροφής στο επιχείρημα έχει δύο σκέλη, ένα αρνητικό και ένα θετικό. Πρώτον, ο δικανικός συλλογισμός αποτελεί σχεδόν ένα παίγνιο, που δεν έχει καν σχέση με την αριστοτελική συλλογιστική και είναι τόσο άχρηστος όσο άχρηστο είναι και το να (νομίσουμε ότι) θεμελιώνουμε το συμπέρασμα ότι ο Σωκράτης είναι θνητός από τις δύο προκείμενες του σχολικού συλλογιστικού παραδείγματος, ότι δηλαδή όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί και ότι ο Σωκράτης είναι άνθρωπος· επίπλέον (και κυρίως), έρχεται απλώς *εκ των υστέρων* να αποδώσει, και μάλιστα με συσκοτίζουσα συνοπτικότητα, το αποτέλεσμα μιας ήδη τετελεσμένης θεμελίωσης, της οποίας τα επιχειρηματολογικά χαρακτηριστικά παραμένουν άδηλα.[14] Δεύτερον, η παράδοση της σύλληψης του τρόπου του νομικώς σκέπτεσθαι μέσω του επιχειρήματος εντάσσεται σε μια εξαιρετικά μακραίωνη ιστορική

[12] Τη διάκριση αυτή εισήγαγε στη νομική συζήτηση ο Richard A. Wasserstrom 1961: 25 επ.

[13] Theodor Viehweg (1974), Chaïm Perelman (1976β). Είχε προηγηθεί το γενικότερης εμβέλειας βασικό έργο του *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (πρώτη έκδοση 1958, Paris: Presses Universitaires de France, και 3η έκδοση 1976, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, μαζί με τη L. Olbrechts-Tyteca). Ο Viehweg έδωσε μεγαλύτερο βάρος στην προέλευση των επιχειρημάτων ενώ ο Perelman στην απήχησή τους στο ακροατήριο. Τις ιδέες του Perelman εφάρμοσε στην αμερικανική νομική παράδοση ο George C. Christie (2000).

[14] Βλ. λ.χ. Rolf Gröschner 2005: 203 επ. Κάπως πιο συγκρατημένος, ο Perelman 1976β: 176, υποστηρίζει ότι ο δικανικός συλλογισμός χρησιμεύει απλώς στην εκ των υστέρων σχηματική έκθεση των βασικών σημείων της πορείας προς τη θεμελίωση.

παράδοση, εκείνην της jurisprudentia, ώστε η θεώρησή του από τη σκοπιά της λογικής και των εννοιολογικών συστημάτων δεν μπορεί παρά να αποτελεί ένα σύντομο ιστορικό επεισόδιο, η υπέρβαση του οποίου υπαγορεύεται από τον τοπικό, διαλογικό και πρακτικό χαρακτήρα του ίδιου του δικαίου.[15]

Δεν νομίζω ότι η προϊστορία της νομικής σκέψης αρκεί ως λόγος παραδοχής του επιχειρηματολογικού χαρακτήρα των θεμελιώσεων στο δίκαιο. Παρ' όλα αυτά συμμερίζομαι την κριτική στον δικανικό συλλογισμό, η οποία και αποτελεί το πρώτο βήμα για τη στροφή προς το επιχείρημα. Γι' αυτό είμαι της γνώμης ότι μια προσεκτική σύγκριση συλλογισμού και επιχειρήματος έχει ακόμη αρκετά να μας διδάξει. Προς την κατεύθυνση αυτή κινούνται άλλωστε νεότερες μελέτες που αναδύθηκαν από τον ευρύ ταμιευτήρα της αναλυτικής φιλοσοφίας.

V.

Είναι αλήθεια ότι στη νομική συζήτηση υπάρχει ήδη ένα σοβαρό προηγούμενο διαμάχης γύρω από τη θεμελιωτική αξία του δικανικού συλλογισμού, η οποία έχει διεξαχθεί με όρους αναλυτικούς και όχι απλώς ιστορικούς. Στη διαμάχη αυτή η μία πλευρά, εκείνη που αρνήθηκε τη θεμελιωτική ικανότητα του δικανικού συλλογισμού, δεν υπήρξε απλώς απόλυτη στην άρνησή της, αλλά και στηρίχθηκε σε γνήσια αναλυτικά επιχειρήματα.[16] Υποστήριξε ότι η αδυναμία του δικανικού συλλογισμού να συμβάλει έστω και κατ' ελάχιστο στη θεμελίωση των νομικών κρίσεων οφείλεται στον αυστηρά αναλυτικό χαρακτήρα της λογικής, που στην περίπτωση αυτή θα οδηγούσε σε μια ταυτολογική και άρα απλώς ψευδεπίγραφη συναγωγή του συμπεράσματος από τις προκείμενες. Ενώ η θεμελίωση πρέπει να προσθέτει κάτι νέο στις γνώσεις μας, η τέλεση του συλλογισμού απλώς συνιστά προβολή ενός ισχυρισμού που περιεχόταν ευθύς εξαρχής στις προκείμενες, κάνοντας έκδηλο εκείνο που

[15] Βλ. προπάντων Ottmar Ballweg (1970), Rolf Gröschner (1982).

[16] Ο Ulfrid Neumann 1980: 19 επ. στηρίζει την κριτική του κατά του δικανικού συλλογισμού στη γενικότερη περί επιχειρηματολογίας διδασκαλία του Stephen Toulmin (1958) ιδίως στα γραφόμενα στις σελ. 107 επ. Στην κριτική του Neumann αντέδρασαν έντονα οι υποστηρικτές της τυποκρατίας· βλ. προπάντων Joachim Koch και Helmut Rüßmann 1982: 59 επ., και Joachim Koch 1990: 69 επ. Για τη διαμάχη αυτή βλ. επίσης Γιαννίδη 1989: 156 επ., σημ. 11, και Κώστα Μ. Σταμάτη 2009: 132 επ., που παίρνουν θέση υπέρ της θεμελιωτικής αξίας του δικανικού συλλογισμού, καταφάσκοντας την αναγκαιότητα της «εσωτερικής θεμελίωσης».

εκεί απλώς ελάνθανε και το μόνο που έλειπε ήταν να διατυπωθεί ρητά.[17] Η πρόταση ότι όλοι οι δράστες ανθρωποκτονίας οφείλουν να τιμωρηθούν, σε συνδυασμό και με την πρόταση ότι και ο Α είναι δράστης ανθρωποκτονίας, δεν *θεμελιώνει* την πρόταση ότι ο Α οφείλει να τιμωρηθεί, αλλά απλώς την *ισχυρίζεται* και μάλιστα ευθύς εξαρχής (αναλυτικά). Διότι η γενική πρόταση (που δηλώνει τον ποινικό κανόνα) δεν είναι τίποτε άλλο παρά η σύζευξη ενός αόριστου αριθμού ενικών προτάσεων και δεν μπορούμε να γνωρίζουμε κατά πόσον αυτή η ίδια είναι αληθής, αν δεν γνωρίζουμε ήδη προηγουμένως την αλήθεια του συμπεράσματος (μαζί με την αλήθεια και όλων των άλλων ενικών προτάσεων, η σύζευξη των οποίων μας δίνει τη γενική πρόταση της πρώτης προκείμενης), από τη στιγμή που θα αρκούσε έστω και μία περίπτωση μη αξιόποινης ανθρωποκτονίας ώστε να μην μπορεί η μείζων πρόταση να χρησιμοποιηθεί ως προκείμενη του απαγωγικού συλλογισμού. Αν λοιπόν χρησιμοποιήσουμε τον δικανικό συλλογισμό σαν να ήταν επιχείρημα, δεν θα κάνουμε τίποτε άλλο από το να υποπέσουμε σε λήψη του ζητουμένου.[18] Πραγματική θεμελίωση είναι δυνατή μόνο αν τον εφαρμοζόμενο κανόνα δικαίου τον χρησιμοποιήσουμε επιχειρηματολογικά αντί λογικά: ο Α, δράστης μιας πράξης που συνιστά ανθρωποκτονία, οφείλει να τιμωρηθεί, *επειδή* από την έννομη τάξη μας, και ειδικότερα τον Ποινικό Κώδικα, συνάγουμε ότι κατά το ισχύον δίκαιο η τέλεση ανθρωποκτονίας συνιστά λόγο τιμώρησης του δράστη.[19]

Η θεώρηση της επίκλησης του εφαρμοζόμενου κανόνα δικαίου ως επιχειρήματος ξενίζει βέβαια τους νομικούς της πράξης, που έχουν εμποτιστεί από την κρατούσα μεθοδολογική διδασκαλία περί δικανικού

---

[17] Ο Neumann 1980: 30-31 υπογραμμίζει εύστοχα ότι άλλο είναι η δήλη έκφραση ενός εξυπακουόμενου ισχυρισμού («die Explikation einer impliziten Behauptung») και άλλο η θεμελίωσή του. Η διαφορά έγκειται στο ότι η δεύτερη, σε αντίθεση προς την πρώτη, *προσθέτει κάτι νέο* στις γνώσεις μας. Φυσικά ορισμένες φορές έχει αξία να γίνεται δήλος ένας εξυπακουόμενος ισχυρισμός, ιδίως όταν δεν είναι από την αρχή χωρίς άλλο προφανές ότι εξυπακούεται· έτσι Jochen Bung 2005: 148 κατά του Neumann. Αυτό όμως δεν παύει να μη συνιστά θεμελίωση, καθ' όσον αφορά τυπικές σχέσεις μεταξύ προτάσεων και όχι ουσιαστικές σχέσεις μεταξύ ισχυρισμών και λόγων στους οποίους αυτοί βασίζονται, οι οποίες να ενισχύουν τη βεβαιότητα του συμπεράσματος και να *βελτιώνουν* τη θέση του ως υποψηφίου να αποτελέσει περιεχόμενο μίας πεποίθησής μας.

[18] Σε αυτό οι υποστηρικτές της σύγχρονης τυποκρατίας απαντούν ότι με τη διάκριση που εισάγουν μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής θεμελίωσης λαμβάνουν επαρκώς υπόψη τους ότι ο δικανικός συλλογισμός δεν *αρκεί* για τη θεμελίωση και ότι απαιτείται και η θεμελίωση και των προκειμένων του ως ορθών. Η απάντηση αυτή αφήνει ωστόσο άθικτο τον πυρήνα της κριτικής: ότι ο δικανικός συλλογισμός δεν αποτελεί ποτέ, ούτε καν εν μέρει, μέσο θεμελίωσης, επειδή έχει καθαρά αναλυτικό χαρακτήρα, και έτσι αδυνατεί να *προσθέσει* κάτι στις γνώσεις μας για το δίκαιο.

[19] Neumann 1980: 21 επ.

συλλογισμού. Η κριτική ωστόσο κατά της θεμελιωτικής δύναμης του συλλογισμού, άσχετα αν η προαναφερθείσα εκδοχή της είναι απόλυτα ακριβής, μπορεί να ενισχυθεί σε δύο παράλληλα μέτωπα: πρώτον, με τη διευκρίνιση τού τι ακριβώς μπορεί να σημαίνει η χρήση του κανόνα δικαίου ως επιχειρήματος και, δεύτερον, με την αξιοποίηση νεότερων ερευνών γύρω από τον αναλυτικό χαρακτήρα του συλλογισμού σε σύγκριση με τον συνθετικό χαρακτήρα των επιχειρημάτων.

(i) Η τρέχουσα διδασκαλία περί του κανόνα δικαίου τον αντιλαμβάνεται ως λογική σύζευξη ενός περιγραφικού μέρους (της περιγραφής ενός ορισμένου είδους πράξης) με ένα κανονιστικό αποτέλεσμα, την επέλευση μιας έννομης συνέπειας. Ο κανόνας που προβλέπει π.χ. την τιμώρηση της ανθρωποκτονίας από πρόθεση έχει, κατά την άποψη αυτή, τη λογική μορφή της συνεπαγωγής $A \rightarrow B$, έτσι ώστε, αν τεκμηριωθεί ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η πράξη του δράστη εμφανίζει όλα τα χαρακτηριστικά μιας ανθρωποκτονίας από πρόθεση, είναι δηλαδή του είδους A, τότε ως προς αυτήν επέρχεται οπωσδήποτε η συνέπεια B (η υποχρέωση επιβολής της ποινής της ισόβιας κάθειρξης).[20] Τα πράγματα αλλάζουν ριζικά αν γίνει σαφές ότι ο κανόνας δικαίου δεν συνιστά μια λογική συνεπαγωγή αλλά τη σύνδεση λόγου και ακολουθίας: ο δράστης δεν τιμωρείται απλώς *εάν* (si) διαπράξει μιά ανθρωποκτονία, αλλά *επειδή* (quia) τη διέπραξε. Επιπλέον, πρέπει να γίνει αντιληπτό ότι ο κανόνας δικαίου, προκειμένου να αποτελέσει ο ίδιος λόγο επέλευσης ορισμένων νομικών αποτελεσμάτων, πρέπει να θεωρηθεί συνοπτική περίληψη μιας δέσμης *υποκείμενων λόγων*, που δικαιολογούν –για να μείνουμε στο παράδειγμά μας– τόσο τη διαμόρφωση του ποινικού συστήματος συνολικά όσο και την ποινικοποίηση του συγκεκριμένου είδους πράξεων, δηλαδή των ανθρωποκτονιών από πρόθεση. Υπό τις προϋποθέσεις αυτές, το ζητούμενο της θεμελίωσης της τελικής νομικής κρίσης δεν είναι να δειχθεί ότι η τελική ατομική κρίση συνάγεται απαγωγικά από τον γενικό κανόνα δικαίου με τη μεσολάβηση εννοιολογικών αναλύσεων, αλλά να τεκμηριωθεί ότι οι γενικοί αυτοί λόγοι που συμπυκνώνονται στον κανόνα είναι ενεργοί και στη συγκεκριμένη υπό κρίση περίπτωση, ζήτημα βέβαια ούτε εμπειρικό ούτε λογικό ούτε εννοιολογικό, αλλά ευθέως κανονιστικό.

[20] Αρκούμαστε εδώ σε αυτή την κατά προσέγγιση αποτύπωση και αφήνουμε κατά μέρος ζητήματα τα οποία σχετίζονται με τα ειδικότερα προβλήματα που προκαλούνται από τον κανονιστικό χαρακτήρα της έννομης συνέπειας και τον τρόπο με τον οποίο τα αντιμετωπίζει η τρέχουσα διδασκαλία. Για πολλά από αυτά βλ. Paul Sourlas 2011: 70 επ.

(ii) Την πρόσφατη φιλοσοφική συζήτηση έχει ιδιαίτερα απασχολήσει το ζήτημα του αναλυτικού χαρακτήρα της λογικής (ιδίως του συλλογισμού) σε σύγκριση προς τον συνθετικό χαρακτήρα της επιχειρηματολογίας.[21] Όπως τονίσαμε ήδη, και οι δύο αποτελούν μεταβάσεις από τις προκείμενες προς το συμπέρασμα. Ενώ όμως η λογική μετάβαση διατηρεί, με απόλυτη βέβαια ασφάλεια, εκείνη ακριβώς την αξία που τυχαίνει να έχουν οι προκείμενες (απόλυτη ή και καμία) κατά τη μεταφορά της στο συμπέρασμα, μη αφαιρώντας αλλά και μη προσθέτοντας το παραμικρό (salva veritate), με συνέπεια στο συμπέρασμα να αναπαράγονται οι προκείμενες χωρίς το ίδιο να αποκομίζει κάτι νέο, η μετάβαση μέσω επιχειρημάτων, παρότι όχι τόσο ασφαλής όσο η λογική, προσθέτει κάτι στο συμπέρασμα, δεν αποτελεί απλή αναπαραγωγή των προκειμένων κατά τον συνδυασμό τους αλλά ενέργημα που προσδίδει σε αυτό έναν μεγαλύτερο βαθμό βεβαιότητας. Πώς συμβαίνει αυτό;

Το επιχείρημα διαφέρει από τον συλλογισμό κυρίως κατά το ότι, σε αντίθεση με εκείνον, δεν έχει άμεση σχέση με την αλήθεια των προτάσεων που διατυπώνουμε αλλά με τη βεβαιότητα των πεποιθήσεων που ενστερνιζόμαστε ή εγκαταλείπουμε. Αληθείς ή ψευδείς είναι, τουλάχιστον κατά την πιο διαδεδομένη θεωρία, προτάσεις που ανταποκρίνονται ή όχι στα πράγματα. Η λογική μεταφέρει την αλήθεια που (υποτίθεται ότι) διαθέτουν ορισμένες προτάσεις σε κάποιες άλλες, οι οποίες αποτελούν μετασχηματισμούς τους. Όποιος παραβιάσει τους κανόνες της λογικής περιπίπτει σε αντίφαση. Αντίθετα, οι πεποιθήσεις, θεωρητικές και πρακτικές, είναι καταστάσεις του νου τις οποίες αποφασίζουμε να υιοθετήσουμε με ένα ενέργημά μας, το οποίο έχει κανονιστικά θεμέλια καθ' όσον βασίζεται σε *λόγους* – και οφείλει να βασίζεται στους καλύτερους από αυτούς. Επιχειρήματα είναι ακριβώς οι επικλήσεις τέτοιων λόγων. Όποιος πεισθεί αβασάνιστα από ένα επιχείρημα και ακολουθήσει έναν λόγο που δεν είναι ο καλύτερος, ή δεν εναρμονίζεται με άλλους λόγους που κατά τα λοιπά ακολουθεί σταθερά, δεν αντιφάσκει προς τα λεγόμενά του,[22] αλλά κρίνει και δρα μη ορθολογικά. Φυσικά, βεβαιότητα και αλήθεια δεν είναι εντελώς άσχετες μεταξύ τους. Όσο μεγαλύτερη η βεβαιότητα που πετύχαμε, τόσο εγγύτερα προς την αλήθεια νομιμοποιούμαστε να

[21] Το βιβλίο που εγκαινίασε τον νέο τρόπο ανάλυσης του επιχειρήματος σε σύγκριση προς τον συλλογισμό και τη λογική γενικότερα είναι αυτό του Gilbert Harman (1986, καθώς και Harman 2002 και 2011). Βλ. επίσης John Broome (2013). Μια καλή εισαγωγή στη νεότερη συζήτηση προσφέρει ο Bart Streumer (2010).

[22] Niko Kolodny (2008).

εκλάβουμε ότι βρισκόμαστε, οπότε οι πεποιθήσεις μας μπορούν στη συνέχεια να μεταμορφωθούν σε σημασιολογικό περιεχόμενο αντίστοιχων προτάσεων. Όλο το βάρος φέρουν όμως οι πεποιθήσεις και οι λόγοι στους οποίους αυτές στηρίζονται.

Το περαιτέρω ερώτημα είναι μήπως, παρά τη σύνδεση των επιχειρημάτων με τη βεβαιότητα πεποιθήσεων και όχι απευθείας με την αλήθεια προτάσεων, η λογική μπορεί και αυτή να συμβάλει στη διαμόρφωση των πεποιθήσεών μας. Αν, λόγου χάριν, έχω πεισθεί για κάποιους λόγους ότι Α, το οποίο συνεπάγεται λογικά το Β (όπου Α και Β είναι προτάσεις που αποτυπώνουν πεποιθήσεις), είμαι άραγε υποχρεωμένος, επί ποινή ανορθολογικότητας, να σχηματίσω και την πεποίθηση ότι Β; Παρά την πρώτη εντύπωση, η απάντηση είναι, τουλάχιστον για το πεδίο του πρακτικού λόγου, αρνητική. Διότι ενδέχεται να υπάρχουν *άλλοι λόγοι*, και μάλιστα ισχυρότεροι, ώστε να απορρίψω το Β (δηλαδή να δεχθώ ~Β), και το ορθολογικότερο είναι να στραφώ και πάλι προς τους αρχικούς λόγους που με έκαναν να αποδεχθώ το Α, συνεξετάζοντάς τους με εκείνους που με ωθούν να απορρίψω το Β, προκειμένου να καταλήξω σε ποιον ή σε ποιους θα αναγνωρίσω μεγαλύτερη δεσμευτικότητα. Η σύγκρουση μεταξύ διαφόρων λόγων σχηματισμού πεποιθήσεων δεν είναι λογική αντίφαση, ενώ η ανάγκη εναρμόνισης των λόγων που ενστερνίζομαι είναι –όσο το επιβάλλει το κάθε πεδίο– αίτημα πρακτικό και όχι λογικό.[23] Η λογική αντίφαση, στο παράδειγμά μας, μεταξύ Α και ~Β ούτε ακυρώνει το όλο σύστημα των πεποιθήσεών μου ούτε κάνει δυνατή τη συναγωγή της οποιασδήποτε περαιτέρω υποψήφιας πεποίθησης σύμφωνα με την αρχή ex falso quodlibet,[24] απλώς κρούει τον κώδωνα του κινδύνου ότι οι λόγοι στους οποίους βάσισα τις πεποιθήσεις μου χρειάζονται επανεξέταση. Και πάντως, ακόμη και σε τομείς του λόγου όπου η λογική μετάβαση από πρόταση σε πρόταση έχει μεγαλύτερη πρακτική βαρύτητα, η νέα μου πε-

[23] Στην ηθική το αίτημα της εναρμόνισης των λόγων που ενστερνίζομαι επιλέγοντας τι θα πράξω ή πώς θα διαμορφώσω τη ζωή μου είναι το αίτημα της προσωπικής ακεραιότητας. Αντίστοιχο στο δίκαιο είναι το αίτημα της συνοχής και συνέχειας της έννομης τάξης (της θεσμικής ακεραιότητας).

[24] Κατά τον Harman (1986: 5-6, σημ. 23), ακριβώς η μη ισχύς της αρχής ex falso quodlibet στην (πρακτική) επιχειρηματολογία δείχνει τη διαφορά μεταξύ λογικής συνεπαγωγής και επιχειρηματολογικής συναγωγής: η πρόθεσή μου να τελέσω ορισμένη πράξη βάσει κάποιων λόγων μπορεί να αντιφάσκει προς την πρόθεσή μου να μην την τελέσω βάσει κάποιων άλλων, το συμπέρασμα όμως δεν μπορεί να είναι το οτιδήποτε (π.χ. ότι «οφείλω να διατηρήσω την αρχική μου πρόθεση ή η σελήνη αποτελείται από τυρί»), όπως θα μας έλεγε η λογική. Για τη μη ισχύ της αρχής αυτής στη νομική επιχειρηματολογία βλ. Ulfrid Neumann 2008: 56 επ., που πάντως επιχειρεί να στηριχθεί σε άλλα συστήματα λογικής πέραν της «κλασικής».

ποίθηση που αναφέρεται στο συμπέρασμα δεν παράγεται αυτόματα, καθ' όσον ο σχηματισμός μιας πεποίθησης με το συγκεκριμένο περιεχόμενο απαιτεί ένα νοητικό ενέργημα εκ μέρους μου, για την επιτέλεση του οποίου ενδέχεται να μη διαθέτω γνωστικά ή άλλα πρακτικά κίνητρα.[25]

Το επόμενο ερώτημα είναι τι εγγυάται την επιτυχή επιχειρηματολογική μετάβαση από τις προκείμενες στο συμπέρασμα, αν αυτό δεν είναι η τυπική λογική (με τη μεσολάβηση και εννοιολογικών αναλύσεων). Πολλοί νεότεροι συγγραφείς συνηθίζουν να κάνουν λόγο για συναγωγή (inference), σε αντιδιαστολή προς τη συνεπαγωγή (implication). Η διαφορά έγκειται στο ότι η πρώτη δεν είναι μετάβαση τυπική αλλά ουσιαστική: είναι μεταφορά *περιεχομένου*, που δικαιολογείται από αυτό το ίδιο, όχι μιας τυπικής αλήθειας, που να επιτρέπει την αντικατάσταση των προτάσεων από σύμβολα (εκτός εάν το *ειδικό* περιεχόμενο του λόγου τυχαίνει να είναι, όπως στα μαθηματικά, τυπικές και μόνο αλήθειες).[26] Έτσι, το τι ακριβώς συνιστά επιτυχή μετάβαση δεν είναι ανεξάρτητο από το ειδικό αντικείμενο για το οποίο γίνεται λόγος. Αν αυτό είναι εμπειρικού χαρακτήρα, τότε τη μετάβαση μπορούν να στηρίζουν είτε απλές εμπειρικές παρατηρήσεις, όπως αρκεί κατά κανόνα στην καθημερινή ζωή, είτε πολύπλοκες εμπειρικές θεωρίες, όπως συμβαίνει στον χώρο των φυσικών επιστημών. Στο πεδίο πάντως του πρακτικού λόγου, στον οποίο ανήκει και ο νομικός, η μετάβαση από την κρινόμενη βιοτική σχέση στο κανονιστικό συμπέρασμα (στην περίπτωση των δικανικών κρίσεων: στο διατακτικό των αποφάσεων) με τη μεσολάβηση κάποιων γενικών κανόνων είτε μπορεί να στηρίζεται σε προφανείς κανονιστικές παραδοχές, όπως όταν ένας πυροβολισμός σε ενέδρα επιφέρει ακαριαία τον θάνατο του θύματος με το οποίο ο δράστης είχε κτηματικές διαφορές, οπότε δεν χωρεί αμφιβολία ότι η πράξη εμφανίζει in concreto όλα τα κανονιστικά στοιχεία που δικαιολογούν την απαξία της ως ανθρωποκτονίας από πρόθεση, είτε έχει ανάγκη μιας πολύπλοκης κανονιστικής θεωρίας, όπως όταν πρόκειται να δικαιολογηθεί η πεποίθηση ότι τα βασανιστήρια προσβάλλουν βάναυσα την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ακόμη και όταν προσδοκάται από αυτά ένα πρόδηλα επωφελές αποτέλεσμα (π.χ. η ομολογία σχεδιαζόμενου εγκλήματος).[27]

---

[25] Broome 2013: 154 επ.

[26] Έτσι εξηγείται, κατά τη γνώμη μου, ότι κάποιοι συγγραφείς, που ξεκινούν από την έννοια της συναγωγής ως αναφερόμενης όχι σε προτάσεις αλλά σε πεποιθήσεις, δέχονται παρ' όλα αυτά την ύπαρξη απαγωγικών συναγωγών· βλ. π.χ. Paul Boghossian 2014: 5, ο οποίος άλλωστε ρητά εξαιρεί από την ανάλυσή του τις συναγωγές στο πεδίο του κανονιστικού (ηθικού) λόγου.

[27] Βλ., μεταξύ άλλων, την εξαιρετική ανάλυση του David Sussman (2005).

Η νεότερη αυτή θεωρία του επιχειρήματος, για τη σύνθεση της οποίας υπήρξε καθοριστική η αντιδιαστολή του προς τον απαγωγικό συλλογισμό, δεν σημαίνει και την υιοθέτηση όλων εκείνων των απόψεων που διατυπώθηκαν παλαιότερα από τη σκοπιά της ανασύνδεσης με την αριστοτελική ή και άλλες παραδόσεις τοπικού, ρητορικού, ενθυμηματικού ή άλλου παραπλήσιου τρόπου θεώρησης των επιχειρημάτων. Αυτό δεν ισχύει ούτε καν αν περιοριστούμε αυστηρά στον πρακτικό ή και, ειδικότερα, στον δικανικό λόγο. Οι προσπάθειες αυτές εμφορούνταν πράγματι από την πεποίθηση ότι στα ειδικά αυτά πεδία δεν μπορεί να επιτευχθεί ποτέ η απόλυτη βεβαιότητα που η αντίπαλη, «συλλογιστική» πλευρά πρέσβευε ότι εξασφάλιζε, ακόμη και σε αυτά, η απαγωγική μέθοδος. Γι' αυτό και επικέντρωσαν την προσοχή τους στις συλλογιστικές προκείμενες, επιμένοντας ότι αυτές (και όχι τόσο το ίδιο το ενέργημα της μετάβασης από αυτές προς το συμπέρασμα) είναι η βασική πηγή της διαφοράς, επειδή είναι αλλού λιγότερο και αλλού περισσότερο σχετικές, και συνεπώς διαθέτουν πάντως μειωμένη βεβαιότητα σε σχέση με τα αξιώματα άλλων πεδίων του λόγου.

Είμαι ωστόσο της γνώμης ότι η κρίσιμη διαφορά –και η ορθή ερμηνεία του αριστοτελικού «ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν»– βρίσκεται αλλού. Το ότι, για παράδειγμα, το απαραβίαστο της ανθρώπινης αξιοπρέπειας ή η ισότητα ενώπιον του νόμου αποτελούν θεμελιώδεις αρχές του νομικού και του πολιτικού μας συστήματος είναι εξαιρετικά δύσκολο –αν όχι αδύνατο– να αμφισβητηθεί, και έτσι δεν διαθέτει μειωμένη βεβαιότητα σε σύγκριση με πολλές από τις γενικού χαρακτήρα παραδοχές των φυσικών επιστημών. Το πώς όμως λειτουργούν οι αρχές αυτές όταν τις επικαλούμαστε ως επιχειρήματα (ή ως πηγές επιχειρημάτων), και όχι ως προκείμενες απαγωγικών συλλογισμών, και πώς από αυτές μπορούμε να μεταβούμε σε πιο εξειδικευμένα συμπεράσματα, άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο ασφαλή, είναι ένα ζήτημα που δεν αφορά ούτε την ανταγωνιστική σχέση προς τον αντίδικο ούτε τα ειθισμένα σε έναν κύκλο προσώπων (το «ακροατήριο», δηλαδή τη συγκεκριμένη δικαστική ή ευρύτερη νομική κοινότητα), αλλά την ουσία του εκάστοτε κρινόμενου ζητήματος. Τα κριτήρια της αντιδικίας και της πειστικότητας σε σχέση με το συγκεκριμένο ακροατήριο ενέχουν ένα στοιχείο ex post: το καλύτερο επιχείρημα είναι ταυτόσημο με το πιο αποτελεσματικό. Το ζητούμενο όμως, όταν μιλάμε για τη θεμελιωτική δύναμη ενός επιχειρήματος, έχει να κάνει με την ex ante ικανότητά του να αναδεικνύει την ευνοούμενη από αυτό λύση του κρινόμενου ζητήματος ως την πιο εύλογη erga omnes, ως τη στηριζόμενη στους καλύτερους δυνατούς *λόγους*, σε σύγκριση προς τις εναλλακτικά προσφερόμενες.

Εναλλακτικά προσφερόμενες –εδώ βρίσκεται η καρδιά του προβλήματος– δεν είναι εκείνες οι (λιγότερο συμφέρουσες για τον προβάλλοντα) λύσεις που προτείνουν άλλοι, αλλά εκείνες που ευνοούνται αντικειμενικά από διαφορετικές αρχές και διαφορετικά επιχειρήματα. *Η θεμελίωση βάσει επιχειρημάτων είναι πάντοτε ολιστική*. Ολισμός των λόγων προς το πράττειν και των συναφών επιχειρημάτων σημαίνει δύο πράγματα από κοινού: πρώτον, ότι στα πρακτικά τουλάχιστον ζητήματα, κατά κανόνα, εμπλέκονται περισσότεροι του ενός λόγοι και ότι αυτοί συχνά είναι αντίρροποι· και, δεύτερον, ότι αίτημα της θεμελίωσης είναι η συνεξέταση αυτών των λόγων, υπό την έννοια όχι απλώς της αναζήτησης τρόπου, ώστε να προκριθεί ο πλέον «βαρύνων» στη συγκεκριμένη περίπτωση και οι υπόλοιποι να παραμεριστούν (κάτι που θα προσέδιδε αστάθεια στην κανονιστική δύναμη του καθενός, θεωρούμενου χωριστά από τους άλλους),[28] αλλά της ερμηνείας του καθενός από αυτούς υπό το πρίσμα της συρροής του με τους υπολοίπους, έτσι ώστε τη λύση να υποδείξει η καλύτερη δυνατή εναρμόνισή τους στην προοπτική της μεγαλύτερης δυνατής συνοχής αλλά και συνέχειας (σταθερότητας) των ηθικών και νομικών πεποιθήσεών μας προοπτικά. Οι κρίσιμοι σε κάθε περίπτωση λόγοι ανευρίσκονται αναστοχαστικά, ενώ η κατά τα προηγούμενα συνερμηνεία τους (στην οποία συμβάλλει η συναφής με την ουσία του εξεταζόμενου ζητήματος καλύτερη δυνατή κανονιστική *θεωρία*),[29] αλλά και η σφαιρική επανερμηνεία τους, αν το απαιτήσει μια και-

[28] Αυτή είναι η σημασία που αποδόθηκε αρχικά στον ολισμό των λόγων προς το πράττειν. Βλ. ιδίως Jonathan Dancy 1993: 60 επ. Κατά τον Dancy, μόνο σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση και ενόψει των ιδιαίτερων κανονιστικά κρίσιμων γνωρισμάτων της μπορούμε να κρίνουμε ποιος από τους εμπλεκόμενους λόγους είναι τελικά ο επικρατέστερος, με συνέπεια στην ηθική οι λόγοι προς το πράττειν να μη διαθέτουν σταθερή και εκ των προτέρων ευδιάγνωστη κανονιστική δύναμη. Η θεωρία του αυτή αποκλήθηκε moral particularism (που θα μπορούσε να αποδοθεί στα ελληνικά ως «ηθική ιδιοκρατία»). Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα ανέφερε το εξής: Δανείζομαι ένα βιβλίο από κάποιον γνωστό μου και, όταν έρχεται η χρονική στιγμή να του το επιστρέψω, διαπιστώνω ότι το έχει κλέψει από μια δημόσια βιβλιοθήκη· η αρχή ότι πρέπει να επιστρέφουμε τα αντικείμενα που δανειστήκαμε σε εκείνον που μας τα χρησιδάνεισε εκτοπίζεται στη συγκεκριμένη περίπτωση από την αρχή ότι τα κλεμμένα αντικείμενα πρέπει να επιστρέφονται στον ιδιοκτήτη τους. Η ανάλυση αυτή δεν είναι όμως ακριβής. Ενώ το βιβλίο του παραδείγματος οφείλει πράγματι να επιστραφεί στη βιβλιοθήκη, η αρχή της επιστροφής του χρησιδανεισθέντος αντικειμένου σε εκείνον που το χρησιδάνεισε δεν εκτοπίζεται εντελώς στη συγκεκριμένη περίπτωση· αντίθετα, εξακολουθεί να ισχύει, επιβάλλοντάς μου, ως υποκατάστατο της «συνήθους» υποχρέωσης επιστροφής του βιβλίου σε αυτόν, το καθήκον να τον ειδοποιήσω ότι επέστρεψα το βιβλίο στη βιβλιοθήκη. Βλ. διεξοδικότερα Sourlas 2011: σημ. 22, 164 επ.

[29] Επ' αυτού βλ. Ronald Dworkin 2005: 49 επ. Ο Dworkin είναι εκείνος ο φιλόσοφος που τόνισε με τη μεγαλύτερη δυνατή έμφαση την ανάγκη εναρμονισμένης συνερμηνείας των πρακτικών αρχών μας. Βλ. ιδίως Dworkin (2011).

νοφανής περίπτωση, αποσκοπούν στην αμοιβαία και αμφίδρομη εξισορρόπησή τους, μαζί και με τις περιπτώσεις εφαρμογής τους. Η μέθοδος της θεμελίωσης των πρακτικών ζητημάτων βάσει επιχειρημάτων συνίσταται λοιπόν σε αυτό που εδώ και πενήντα σχεδόν χρόνια υπέδειξε ο John Rawls: αναστοχαστική ισορροπία.

Βιβλιογραφία

Alexy, R. 1978. *Theorie der juristischen Argumentation*. Suhrkamp. Φρανκφούρτη (Μάιν).

Ballweg, O. 1970. *Rechtswissenschaft und Jurisprudenz.* Helbing u. Lichtenhahn. Βασιλεία.

Berkowitz, R. 2005. *The Gift of Science: Leibniz and the Modern Legal Tradition.* Harvard University Press. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Boghossian, P. 2014. "What Is Inference?", *Philosophical Studies* 169: 1, 1-18.

Broome, J. 2013. *Rationality through Reasoning*. Wiley Blackwell. Οξφόρδη.

Bung, J. 2005. *Subsumtion und Interpretation.* Nomos. Μπάντεν-Μπάντεν.

Γιαννίδης, Ι. 1989. *Η αιτιολόγηση των αποφάσεων των ποινικών δικαστηρίων*, τεύχος Α΄. Αντ. Ν. Σάκκουλας. Αθήνα – Κομοτηνή.

MacCormick, N. 1978. *Legal Reasoning and Legal Theory*. Clarendon Press. Οξφόρδη.

Christie, G. C. 2000. *The Notion of an Ideal Audience in Legal Argument.* Kluwer. Ντόρντρεχτ.

Dancy, J. 1993. *Moral Reasons*. Blackwell. Οξφόρδη.

Dworkin, R. 2005. "In Praise of Theory", στο *Justice in Robes*. The Belknap Press of Harvard University Press. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης. 49-74.

Dworkin, R. 2011. *Justice for Hedgehogs*. The Belknap Press of Harvard University Press. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Gröschner, R. 1982. *Dialogik und Jurisprudenz. Die Philosophie des Dialogs als Philosophie der Rechtspraxis*. Mohr. Τύμπινγκεν.

Gröschner, R. 2005. "Justizsyllogismus? Jurisprudenz!", στο K. D. Lerch, επιμ., *Recht verhandeln: Argumentieren, Begründen und Entscheiden im Diskurs des Rechts*. Berlin: de Guyter. Βερολίνο. 203-217.

Harman, G. 1986. *Change in View: Principles of Reasoning*. MIT-Press. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Harman, G. 2002. "Internal Critique: A Logic Is Not a Theory of Reasoning and a Theory of Reasoning Is Not a Logic", στο D. M. Gabbay et al., επιμ., *Handbook of the Logic of Argument and Inference: The Turn Towards the Practical*, τόμ. I. Elsevier. Άμστερνταμ. 171-86.

Harman, G. 2011. "Notes on Practical Reasoning", *Cogency: Journal of*

Reasoning and Argumentation 3: 4, 127-45.
Koch, J. & Rüßmann, H. 1982. *Juristische Begründungslehre*. Beck. Μόναχο.
Koch, J. 1990. "Deduktive Entscheidungsbegründung" στο O. Behrends et al., επιμ., *Rechtsdogmatik und praktische Vernunft. Symposion zum 80. Geburtstag von Franz Wieacker*. Vandenhoeck & Ruprecht. Γκέτινγκεν. 69 επ.
Kolodny, N. 2008. "The Myth of Practical Consistency", *European Journal of Philosophy* 16: 3, 366-402.
Mazzacane, A. 1998. "Methode und System in der deutschen Jurisprudenz des 16. Jahrhunderts", στο J. Schröder, επιμ., *Entwicklung der Methodenlehre in Rechtswissenschaft und Philosophie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. Franz Steiner. Στουτγάρδη. 27-136.
Μπασάκος, Π. 1999. *Επιχείρημα και κρίση*. Νήσος. Αθήνα.
Neumann, U. 1980. *Juristische Argumentationslehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Ντάρμστατ.
Neumann, U. 2005/2008. "Ex falso numquam quodlibet. Eine Skizze zum Verhältnis von Logik und Argumenantion" στο *Recht als Struktur und Argumentation*. Nomos. Μπάντεν-Μπάντεν. 56-63.
Otte, G. 1983. "Leibniz und die juristische Methode", *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte* 5: 1-21.
Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca L. 1958/1976a. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Éditions de l'Université de Bruxelles. Βρυξέλλες.
Perelman, C. 1976b. *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique.* Dalloz. Παρίσι.
Sourlas, P. 2011. *Rechtsprinzipien als Handlungsgründe: Studien zur Normativität des Rechts.* Nomos. Μπάντεν-Μπάντεν.
Σταμάτης, Κ. Μ. 2009. *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*, 8η έκδ. Εκδόσεις Σάκκουλα. Θεσσαλονίκη.
Streumer, B. 2010. "Practical Reasoning", στο T. O'Connor & C. Sandis, επιμ., *A Companion to the Philosophy of Action*. Blackwell. Οξφόρδη. 244-51.
Sussman, D. 2005. "What's Wrong with Torture?", *Philosophy & Public Affairs* 33:1, 1-33.
Toulmin, S. 1958. *The Uses of Argument.* Cambridge University Press. Κέιμπριτζ.
Viehweg, T. 1953/1974. *Topik und Jurisprudenz*, 5η έκδ. Beck. Μόναχο.

Wasserstrom, R. A. 1961. *The Judicial Decision*. Stanford University Press. Stanford.

Windscheid, B. 1856. *Die Actio des römischen Rechts, vom Standpunkte des heutigen Rechts*. Julius Buddeus. Ντύσελντορφ.

Wróblewski, J. 1974. "Legal Syllogism and Rationality of Judicial Decision", *Rechtstheorie* 14: 5, 33-46.

Το ήθος του δικαστή

Γιάννης Α. Τασόπουλος

1. Εισαγωγή

Ο δικαστής B. Cardozo, στην αρχή του κλασικού έργου του *The Nature of the Judicial Process* (1921: 10), θέτει ορισμένα υπαρξιακά ερωτήματα τα οποία τον βασάνιζαν όταν η δυσκολία μιας υπόθεσης τον ωθούσε σε ενδοσκόπηση:

> Τι κάνω όταν αποφαίνομαι σε μία υπόθεση; Σε τι πηγές πληροφοριών στρέφομαι για καθοδήγηση; Σε ποιο βαθμό τις αφήνω να επηρεάσουν το αποτέλεσμα; Εάν ένα νομολογιακό προηγούμενο ισχύει, πότε αρνούμαι να το ακολουθήσω; Εάν δεν υπάρχει νομολογία, πώς καταλήγω στον κανόνα που θα καταστεί η θέση της νομολογίας στο μέλλον; Εάν επιζητώ τη λογική συνέπεια, τη συμμετρία της νομικής δομής, σε ποια έκταση πρέπει να το κάνω αυτό; Σε ποιο σημείο θα πρέπει αυτή η αναζήτηση να σταματήσει από κάποιο αποκλίνον έθιμο, από την εκτίμηση της κοινωνικής ευημερίας, από τα δικά μου μέτρα της δικαιοσύνης και της ηθικής;

Η φιλοσοφία του δικαστή παρουσιάζει ενδιαφέρον ως αντικείμενο επιστημονικού στοχασμού, ακαδημαϊκής έρευνας πάνω στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του έργου του δικαστή, τις αρχές που το διέπουν, τους σκοπούς της κ.ο.κ. Από την έρευνα αυτή διαφέρει η *«φιλοσοφία» του δικαστή ως γνώρισμα του έργου του* (της δικαστικής λειτουργίας) και *πρακτικό ζήτημα*· εάν είναι η απονομή της δικαιοσύνης ή η εφαρμογή του νόμου, για να αναφερθούμε σε δύο γνώριμες διατυπώσεις, διαμορφώνει και επηρεάζει όχι απλώς τη θεωρητική αντίληψη του δικαστή για το επάγ-

γελμά του και τα καθήκοντα που συνοδεύουν τη δικαστική ιδιότητα, αλλά ιδίως το τι δικαστής είναι. Δεν είναι ίδιοι ούτε όμοιοι όλοι οι δικαστές. Υπάρχουν λοιπόν πολλών λογιών δικαστές, ανάλογα με τον *τρόπο* που αντιλαμβάνονται και ασκούν τα καθήκοντά τους! Μία ή ένας *εν ενεργεία δικαστής,* άνθρωπος της δικαστικής δράσης και πράξης, μπορεί να μην έχει ξεκάθαρη φιλοσοφία, δεν μπορεί όμως να στερείται δικαστικού ήθους και χαρακτήρα στο μέτρο που *δικάζει*, δηλαδή συζητεί υποθέσεις, διευθύνει την ακροαματική διαδικασία, κρίνει διαφορές και εκδίδει αποφάσεις. Το ήθος του δικαστή καταλαμβάνει τις ενέργειες, τις τυπικές ή άτυπες πράξεις του, σε καθένα από τα στάδια της δικαιοδοτικής λειτουργίας και στο σύνολό της. Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι να σκιαγραφήσει τις κύριες όψεις που συνθέτουν την έννοια και την προβληματική του δικαστικού ήθους. Η συζήτηση αυτή δεν γίνεται σε βάθος στην Ελλάδα, όπου πολλά θέματα θεσμικής ευπρέπειας (Τασόπουλος 2006: 90) και δεοντολογίας έχουν αναχθεί σε ζητήματα ιδεολογίας (π.χ. οι εκχυδαϊσμένες λογομαχίες βουλευτών που υπερβαίνουν τα κοινοβουλευτικά εσκαμμένα), ενώ κανονικά αφορούν εφαρμοσμένο συνταγματικό δίκαιο: τη δημοκρατία, την ελευθερία, το κράτος δικαίου.

2. Η έννοια του δικαστικού ήθους

Το ήθος του δικαστή επηρεάζεται από την ηθική του (Williams 1993: 174), αλλά δεν πρέπει να συγχέεται με αυτή. Το ήθος του δικαστή αφορά τις ιδιότητες του χαρακτήρα, και μάλιστα τις αρετές (Böckenförde 2011: 7, 11, 12) που διακρίνουν έναν διακεκριμένο και ολοκληρωμένο δικαστή, ο οποίος αποτελεί πρότυπο *και* υπόδειγμα επαγγελματικής (Roussel 2007: 25-46, 28), δικαστικής συμπεριφοράς. Στην αφηρημένη του έννοια, το δικαστικό ήθος συνθέτει το πρότυπο που έως έναν βαθμό *εξιδανικεύει* τα χαρακτηριστικά του καλού και αγαθού δικαστή, θέτοντας μέτρα υψηλού επιπέδου και αριστείας, τα οποία τον καθιστούν *αξιέπαινο*. Επιβάλλεται όμως να επισημανθεί πως η εξιδανίκευση αυτή τελεί κάτω από τον περιορισμό ότι *δεν αναφέρεται* σε εξωπραγματικά ή υποθετικά πρότυπα, αλλά σε υποδείγματα συμπεριφοράς και χαρακτήρα που έχουν δοκιμασθεί και καταξιωθεί στην πράξη, από το ίδιο τους το έργο και την προσωπική τους στάση. Κάθε δικαστής, ατομικά, κρίνεται και αξιολογείται για το *συγκεκριμένο ήθος* του με βάση τα μέτρα του *αφηρημένου ήθους* του δικαστή. Συνεπώς, το ήθος του δικαστή δεν έχει απλώς έντονο το στοιχείο της *ιστορικής εμπειρίας*, των ποικίλων επιρροών και συνθηκών που απηχούν το πνεύμα των καιρών και διαμορφώνουν το περι-

βάλλον μέσα στο οποίο κάθε δικαστής καλείται να επιτελέσει το έργο του, αλλά επιπλέον της *συνειδητής στάσης* που εκδηλώνει ατομικά με συνέπεια και διάρκεια στην προσωπική διαδρομή του. Η *συνείδηση του δικαστή* αποτελεί το κρίσιμο θεμέλιο της προσωπικής του *ευθύνης* και είναι ο ακρογωνιαίος λίθος του προσωπικού του ήθους.

Το ήθος του δικαστή είναι *ολιστικό* στη συγκρότησή του (Annas 2011: 3) και προκύπτει από την ώσμωση και την αλληλεπίδραση των παραγόντων που το διαμορφώνουν και επηρεάζουν την αντίληψη για τα επαγγελματικά καθήκοντα του δικαστή, όχι απλώς τα στενώς υπηρεσιακά, αλλά και τα συνταγματικά, τα οποία είναι ευαίσθητα, σύνθετα και σπουδαία, γιατί αφορούν την εγγύηση του κράτους δικαίου και τα θεμελιώδη δικαιώματα των πολιτών. Καθώς αφορά τη *δεοντολογία της δικαστικής πράξης*, το ήθος του δικαστή καθορίζεται από τον τρόπο που αυτός ασκεί το κυρίως έργο του, την απονομή της δικαιοσύνης. Πάντως, κρίσιμα γνωρίσματα του δικαστικού ήθους είναι *η συνέπεια, το σταθερό σθένος* και *η αξιοπιστία*. Πρόκειται για χαρακτηριστικά τα οποία παρέχουν ασφάλεια και αποτελούν εγγύηση για το παρόν και το μέλλον, συναγόμενη με βάση τη στάση και τη συμπεριφορά του δικαστή στο παρελθόν. Το ήθος, λοιπόν, δεν προκύπτει από την ευκαιριακή ή συμπτωματική και συγκυριακή πράξη. Το ήθος, καθώς είναι αμάλγαμα ετερόκλητων στοιχείων που έχουν αφομοιωθεί δημιουργικά –με όση ιδεαλιστική έξαρση ανέχεται ο ρεαλισμός–, αποκτάται με την *αγωγή, την παιδεία* και *την εμπειρία* του δικαστή. Το υπόβαθρο αυτό επιτρέπει στον δικαστή να κρίνει ορθά, με ευφυΐα και σύνεση, *τον σωστό τόνο για κάθε υπόθεση,* το αρμόζον ύφος και το προσήκον ήθος για κάθε εκκρεμές νομικό ζήτημα. Ο δικαστής, αν και φορά ανέκφραστη μάσκα, χωρίς να εκδηλώνεται, δεν σημαίνει ότι παραμένει απαθής, ψυχρός ή αδιάφορος απέναντι στα δρώμενα. Η δυνατότητά του να αποστασιοποιείται, να σκέφτεται ψύχραιμα, νηφάλια, λογικά και κριτικά, συνεκτιμώντας αντικειμενικά όλα τα δεδομένα, δεν αποκτά αξία μέσα από την αναλγησία, τον κυνισμό ή την ουδέτερη αδιαφορία, αλλά από το *έμπρακτο ενδιαφέρον* και την *προσήκουσα ανταπόκριση* του στους ισχυρισμούς και τα αιτήματα των διαδίκων (Τασόπουλος 2006: 63).

Αυτός ο εμποτισμός του ήθους με τους χυμούς της ζωής, με την έκθεση στον κόσμο και την απόκτηση του αναγκαίου προσωπικού σθένους μέσα από την καθημερινή *αγωνιστική εξάσκηση* στο σκληρό και κακοτράχαλο έδαφος της κοινωνικοπολιτικής συμβίωσης, με τις διαμάχες και τις συγκρούσεις της, διαφοροποιεί το ήθος από τον αναχωρητισμό και δείχνει

τη βαθύτερη συνάφεια, την εκλεκτική συγγένειά του με τη *ρητορική*, την τέχνη της *πειθούς*, με την οποία «μια πρακτική συλλογιστική μετατρέπεται από προσωπική σκέψη του ρήτορα σε κτήμα των πολλών, έτσι ώστε να μπορεί να κριθεί και εφαρμοστεί στο συλλογικό επίπεδο» (Τασόπουλος 2017: 472).

3. Δικαστικό και ρητορικό ήθος: μεταξύ σκεπτικού και διατακτικού της δικαστικής απόφασης

Προηγουμένως, το ήθος του δικαστή ορίστηκε σε συνάρτηση με τον τρόπο με τον οποίο αυτός ασκεί τα καθήκοντά του· μπορεί όμως να υποστηριχθεί ότι καθοριστική γι' αυτό είναι η *ισχύς*, με την οποία εξοπλίζουν τον ίδιο και την απόφασή του η αυθεντία και το κύρος της δικαστικής εξουσίας (όπως στο ποδόσφαιρο οι παίκτες σέβονται τον διαιτητή, επειδή είναι ο «άρχοντας του αγώνα», και υπακούουν στις αποφάσεις του χωρίς διαμαρτυρίες (Μανωλεδάκης 1992: 38. Siegel 2007: 701). Με αυτήν την έννοια, το ήθος του δικαστή συνυφαίνεται με την ιδιότητα του ανώτατου κρατικού λειτουργού, αντλείται από την *αυθεντία* (Ανδρουλάκης 1978: 20, 22· Garver 2004: 118, 124) του *θεσμού* της δικαιοσύνης και σε αυτήν πρέπει να επιστρέφει ως αντίδωρο, ενισχύοντας τη θεσμική αξιοπιστία της. Όταν οι δικαστικές αποφάσεις είναι σεβαστές και εμπεδώνεται η συμμόρφωση σε αυτές, τότε αναβαθμίζεται το κύρος της δικαιοσύνης και τονώνεται η εμπιστοσύνη των πολιτών στη νομιμότητα. Το ήθος του δικαστή και το κύρος της δικαιοσύνης είναι συγκοινωνούντα δοχεία. Απαξιώνονται ή καταξιώνονται μαζί, στο μέτρο που οι θεσμοί υπάρχουν μέσα από τους λειτουργούς τους και το έργο τους. Κατά συνεκδοχή, το δικαστικό ήθος είναι το κύρος και η αυθεντία της δικαστικής εξουσίας. Ο συνδυασμός σεβασμού της ανεξαρτησίας του δικαστή και συμμόρφωσής του στις δικαστικές αποφάσεις αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο του ήθους των δικαστών!

Οι δύο εκδοχές του ήθους του δικαστή, αφενός *ο τρόπος άσκησης* των καθηκόντων του, όπως ιδίως αποτυπώνεται στην αιτιολογία των αποφάσεών του, και αφετέρου *το κύρος, η υπόληψη* που συνοδεύει το πρόσωπό του λόγω της δικαστικής ιδιότητας, είναι διακριτές αλλά *παραπληρωματικές*, καθώς επηρεάζουν την αποδοχή και την αξιοπιστία των δικαστικών αποφάσεων, αντανακλώντας στη νομιμοποίηση και την αποτελεσματικότητα της δικαστικής εξουσίας. Οι δύο όψεις του δικαστικού ήθους αντιστοιχούν στα δύο κύρια μέρη της δικαστικής απόφασης, τα οποία καθορίζουν και τη φύση της: το *σκεπτικό* και το *διατακτικό*.

Η δικαστική απόφαση είναι *κρίση* που έχει *δεσμευτική δύναμη*. Αυτό περνά συνήθως απαρατήρητο, αφού σπάνια αναλύουμε τη σημασία του δισυπόστατου χαρακτήρα της δικαστικής απόφασης για τη ρητορική της αποτελεσματικότητα, δηλαδή για τη δυνατότητά της να παράγει πειθώ.

Η θεώρηση της δικαστικής απόφασης από ρητορική άποψη εγείρει πιεστικά το ερώτημα: από πού αντλεί την πειθώ η δικαστική απόφαση; Ο κυνικός –και ιστορικά τέτοιος είναι ο νομικός θετικιστής– θα απαντήσει, ανασηκώνοντας τους ώμους, ότι «ανάγκα και θεοί πείθονται». Η πειθώ της δικαστικής απόφασης βρίσκεται στο διατακτικό της· *στο κύρος της εξουσίας*. Εκεί είναι ο παλμός της ζωής, όχι όμως ολοκληρωμένος και αυτούσιος, επειδή δεν αρκεί το κείμενο: για να τελειώσει η δουλειά και να ολοκληρωθεί, για να γίνουν τα λόγια έργα, χρειάζεται η πραγματική απειλή της κύρωσης και του καταναγκασμού (Μάνεσης 1980: 29), δηλαδή η αναγκαστική εκτέλεση.

Αντίθετα, ο αντίπαλος του νομικού θετικισμού –ας τον ονομάσουμε υποστηρικτή της ηθικοπολιτικής άποψης για το δίκαιο– τείνει να αναζητεί την πειθώ της δικαστικής απόφασης στο σκεπτικό της, να υπογραμμίζει τη σημασία της αιτιολογίας (Τασόπουλος 1998: 339) και να υποβαθμίζει τον ρόλο του διατακτικού, ανάγοντάς το στη *λογική αναγκαιότητα και πειθώ του σκεπτικού*! Η αναγκαστική εκτέλεση διαδραματίζει οπωσδήποτε σπουδαίο ρόλο, αλλά γεγονός είναι ότι στη μεγάλη πλειοψηφία των περιπτώσεων η συμμόρφωση στις δικαστικές αποφάσεις είναι εθελούσια, και αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η τύχη ανθρώπων δεν παίχτηκε στα ζάρια, αλλά κρίθηκε στη δύναμη των επιχειρημάτων, και καλώς ή κακώς ο δικαστής, ως αμερόληπτος τρίτος, δέχθηκε τα επιχειρήματα του νικητή διαδίκου, αντί του ηττημένου. Αυτή είναι η αλήθεια αναφορικά με τη νομιμοποίηση των δικαστικών αποφάσεων και το κύρος της δικαιοσύνης.

Το ήθος του δικαστή αμφιταλαντεύεται μεταξύ σκεπτικού και διατακτικού (Cover 1986: 1601). Η αντίληψη του Ισοκράτη συνδέει το ρητορικό ήθος με τον χαρακτήρα του ρήτορα, όπως αποτυπώνεται στην υπόληψή του, ενώ αντίθετα για τον Αριστοτέλη «το ήθος δεν είναι πρωτίστως συνδεδεμένο με την υπόληψη του ρήτορα, ότι είναι σοφός και τίμιος, αλλά με την πραγματική ρητορική δεινότητα όπως παρουσιάζεται στον λόγο του» (Hyde 2011: 31, 33· Spatharas 2005: 192). «Χαρακτήρα έχουν εκείνοι οι λόγοι στους οποίους είναι εμφανείς οι επιλογές του ομιλητή». Στο πρωτότυπο: «ἦθος δὲ ἔχουσιν οἱ λόγοι ἐν ὅσοις δήλη ἡ προαίρεσις» (Αριστοτέλης, *Ρητορική* 1395 b13-14). Αυτή η διαφορο-

ποίηση στη θεώρηση του ρητορικού ήθους είναι σπουδαία. Το ήθος, δηλαδή ο χαρακτήρας, του ρήτορα αποτελεί το ένα από τα τρία μέσα της ρητορικής, δίπλα στον λόγο και το πάθος (Μπασάκος 2016: 85). Όπως εξηγεί ο Π. Μπασάκος:

> Το *ήθος της ρητορικής* έχει να κάνει με την εικόνα που σχηματίζουμε για τον χαρακτήρα του ομιλητή, και αυτή η εικόνα είναι κατά το πλείστον ανεξάρτητη από την ηθικότητα. […] όταν ο Αριστοτέλης εισηγείται την έννοια του *ήθους,* ως μέσου της πειθούς, θα επιμείνει στην επισήμανση πως ο χαρακτήρας του ομιλητή είναι κάτι που πρέπει να προκύπτει από τα λεγόμενά του και όχι από την αντίληψη που έχουμε, εκ των προτέρων, σχηματίσει για το ποιόν του. […] το ήθος, το πρόσωπο δηλαδή που θέλει ο ρήτορας να δείξει στο ακροατήριό του, σχηματίζεται από το όλον του ρητορικού λόγου, και με μέσα που μπορεί να είναι μεταξύ τους αντίθετα και αντιφατικά (Μπασάκος 2016: 33).

Ο Μπασάκος τονίζει ότι «η πειθώ ενδιαφέρει ως τέχνη τού να κάνεις υπάκουο τον ακροατή, δηλαδή παθητικό υπήκοο του τυράννου, για τον οποίο κάνει λόγο η Εκάβη», όταν χαρακτηρίζει την πειθώ δυνάστη των ανθρώπων. «Το να έχεις πεισθεί είναι σαν να είσαι υπό την επήρεια φαρμάκων – η πλήρης παθητικότητα» (*Ρητορική* 1356a 2). Σε αυτήν την παραδοσιακή αντίληψη για τη ρητορική αντιδιαστέλλεται η αριστοτελική άποψη: «Ο λόγος για τον οποίο η αριστοτελική τέχνη της ρητορικής στρέφεται στο μεθοδικό πρότυπο της διαλεκτικής είναι το ότι θέλει να είναι θεωρία της κρίσης και όχι της υπακοής», σύμφωνα με τον Μπασάκο, ο οποίος τονίζει: «Το αν είναι στραμμένος ο λόγος προς το αντικείμενό του (ή αν ασχολείται με πράγματα εκτός θέματος, όπως ο επηρεασμός του κριτή) είναι το πρώτο και κύριο γνώρισμα που, κατά τον Αριστοτέλη, ξεχωρίζει την ορθή ρητορική τέχνη από την ημαρτημένη (ήτοι: τη νέα, αριστοτελική τέχνη από την παραδοσιακή)» (Μπασάκος 2016: 61).

Στην αμφιταλάντευση του ήθους του δικαστή μεταξύ σκεπτικού και διατακτικού αντιστοιχεί η αμφιταλάντευση της ρητορικής μεταξύ αιτιολογημένης κρίσης και υπακοής. Η αντιστοιχία αυτή είναι διαφωτιστική και προσφέρεται για να εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους η *ενιαία* εξουσία του δικαστή, δηλαδή η *δικαιοδοσία* του να *κρίνει αιτιολογημένα* τη διαφορά *και* να *αποφανθεί δεσμευτικά*, πολώνεται και διχάζεται μεταξύ σκεπτικού και διατακτικού,

κρίσης και υπακοής. Αιτία είναι ότι η δικαιοδοτική πράξη θέτει τον δάκτυλον επί τον τύπον των ήλων· *αφορά τη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας*. Χωρίς τη δικαστική εξουσία, η εκτελεστική και η νομοθετική εξουσία κινδυνεύουν να ταυτισθούν με την ωμή επιβολή της πολιτικής δύναμης και της κρατική βίας, στερούμενες το νομιμοποιητικό κύρος που συνεισφέρει το ανεξάρτητο και αμερόληπτο δικαστικό ήθος, στο πιο ευαίσθητο σημείο της συγκεκριμενοποίησης του δικαίου: την επίλυση των διαφορών και τη συνταγματική ερμηνεία στις αμφισβητούμενες και επίμαχες περιπτώσεις.

Ακριβώς, το υψηλό διακύβευμα για την αυταρχική πολιτική εξουσία εξηγεί γιατί αυτή θέλει και επιθυμεί το ήθος του δικαστή να ταυτίζεται με τη ρητορική της υπακοής, αντί για τη ρητορική της αιτιολογημένης κρίσης. Αντιστρόφως ανάλογο όμως είναι το διακύβευμα για την ελευθερία. Δικαστικό ήθος επικεντρωμένο στο σκεπτικό της δικαστικής απόφασης και στη ρητορική της αιτιολογημένης κρίσης είναι στην υπηρεσία της ελευθερίας των πολιτών και αποτελεί την αντίρροπη ηθικοπολιτική δύναμη και εγγύηση απέναντι στην τάση της αυταρχικής εξουσίας να κάμψει το ελεύθερο φρόνημα του δικαστή, εθίζοντάς τον στη ρητορική της υπακοής, έτσι ώστε η εξουσία να ελέγχει όσο μπορεί το διατακτικό της απόφασής του, εξουδετερώνοντας την κριτική αιχμή της αιτιολογίας του.

Γενικότερα, τίθεται το ζήτημα της διάκρισης μεταξύ των διαφόρων μέσων της πειθούς και της σχέσης τους με το δικαιοδοτικό έργο και τη διαδικασία της δίκης. Ο *λόγος*, το *ήθος* και το *πάθος* δεν είναι καταρχήν εξίσου νομιμοποιημένα στο πλαίσιο της δίκης. Η φύση της δικαστικής απόφασης ως κρίσης βάζει σε προνομιακή θέση τον λόγο, ενώ η σκέψη ότι «συναίσθημα είναι εκείνο το πράγμα που μεταβάλλει τους ανθρώπους και τους κάνει να αλλάζουν τις κρίσεις τους» (*Ρητορική* 1378a 19-20) δεν αποκλείει το πάθος, αλλά το καθιστά εξαιρετικό μέσο πειθούς, προορισμένο να υποκινήσει την αναθεώρηση της κρίσης ή να δώσει το κίνητρο για να διαταραχθούν η ησυχία και η στασιμότητα, προκαλώντας το ενδιαφέρον και τη συμπάθεια ή την αγανάκτηση. Η κύρια όμως συνεισφορά του πάθους στη δίκη έγκειται στην εμπαθητική κατανόηση του δικαστή (Noonan 2002: 133-134). Σε ό,τι αφορά το ήθος, αυτό μένει –θα λέγαμε– μετέωρο ανάμεσα στις διαφορετικές αντιλήψεις του Ισοκράτη και του Αριστοτέλη γι᾽ αυτό. Εάν η αμφισβήτηση του ήθους, ως υπόληψης, πρόκειται να οδηγήσει σε προσβολές μεταξύ των δικαστών, τότε είναι καλύτερα να αποκλεισθεί από τον νομικό μας πολιτισμό· ας παραμείνει απαράδεκτο και ανομιμοποίητο! Αντίθετα, το ήθος του δικαστή αποκτά τελείως άλλη αξία, αν συνδεθεί με τον λόγο

του ρήτορα, αντί για την υπόληψή του. Η αμφισβήτηση του ήθους του δικαστή δεν στοχεύει πλέον στο πρόσωπο του δικαστή, αλλά αφορά τον λόγο του όπως αναπτύσσεται στο σκεπτικό, την αιτιολογία και τη θεμελίωση των αποφάσεών του, κλονίζοντας εν τέλει την ετυμηγορία και το διατακτικό.

Πράγματι, η αριστοτελική αντίληψη του ήθους οδηγεί σε αναζήτηση και κριτική του ήθους των επιχειρημάτων (Μπασάκος 1999: 12, 19) στα οποία βασίζει την κρίση του ο δικαστής, δηλαδή του *είδους* τους (αν π.χ. περιορίζονται στο πραγματικό της υπόθεσης ή ανάγονται σε θέματα αρχής –*arrêt de principe*– ή θέτουν ζητήματα ουσιαστικής δικαιοσύνης (Garver 2004: 79), του *τόνου* και του *τρόπου* έκφρασης του νομικού συλλογισμού, με *προσωπικό* και χαρακτηριστικό *ύφος* ή *απρόσωπα* και ουδέτερα (Chapuis 2015: 61). *Το ήθος του δικαστή είναι το ήθος της επιχειρηματολογίας του*· συνδέεται άρρηκτα με την έλλογη φύση της δικαστικής απόφασης ως κρίσης. Το ήθος του δικαστή αποτυπώνεται στα επιχειρήματα και τις αιτιολογίες που, κατά την εκτίμησή του, θεμελιώνουν με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την ουσιαστική κρίση και ετυμηγορία του.

Βασική προϋπόθεση του ήθους του δικαστή είναι η ειλικρινής και καλόπιστη συμμετοχή στη διαλεκτική της δίκης, *χωρίς υπεκφυγές* απέναντι στους νομικούς και πραγματικούς ισχυρισμούς των διαδίκων. Στους μετασχηματισμούς των λόγων ή των ισχυρισμών πρέπει να αποφεύγεται η παρερμηνεία, «η ερμηνεία που διαστρέφει το νόημα ενός λόγου», όπως τονίζει ο Μπασάκος, επειδή στην κίνηση αυτή *«υπάρχει μία έννοια δόλου ή βίας, ένα "παρά τη θέληση του μεταβιβαζομένου"*», μία «εξαπάτηση των ακροατών» (Μπασάκος 1999: 88-92) του δικαστή, η οποία τον μετατρέπει από *διαλεκτικό* σε *σοφιστή*!

Πέρα από την καλόπιστη απάντηση και το προσωπικό ή απρόσωπο ύφος, ο δικαστής εισάγει στο δίκαιο στοιχεία από την κοσμοθεωρία του, στο μέτρο που αυτή τον οδηγεί στην «εύρεση» (Μπασάκος 1999: 46), ανάμεσα στο πλήθος των περιστάσεων που περιλαμβάνονται στον φάκελο της υπόθεσης, εκείνων των κρίσιμων πτυχών της πραγματικότητας, τις οποίες ο δικαστής τονίζει και αναδεικνύει στο σκεπτικό του. Ανάλογα με τα περιθώρια που κάθε νομική παράδοση αφήνει στον δικαστή να εξυφάνει στις αποφάσεις του έναν αφηγηματικό ιστό που να αποδίδει την πραγματικότητα, όπως στη λογοτεχνία ο συγγραφέας δημιουργεί τη μυθιστορηματική πλοκή (Τασόπουλος 2014: 499), ο δικαστής μπορεί με σχετική διαφάνεια να προσκομίσει με τα επιχειρήματά του πληροφορίες (Μπασάκος 1996: 75) με αποχρώσα, κατά την κρίση του, σημασία

για την επίλυση των κανονιστικών ζητημάτων. Συχνά, η *διαφωνία* των δικαστών αφορά το *τι επιτάσσει το ήθος* του δικαστή. Ας δούμε τι συνάγεται από το Σύνταγμα για το δικαστικό ήθος.

4. Τα συνταγματικά θεμέλια του δικαστικού ήθους

Η ανεξαρτησία του δικαστή, η αμεροληψία του και η κρίση κατά συνείδηση αποτελούν τα συνταγματικά θεμέλια του δικαστικού ήθους. Η *ανεξαρτησία* αφορά τη σχέση του δικαστή με τις *πολιτικές* εξουσίες, τη νομοθετική και την εκτελεστική. Η δικαστική *ανεξαρτησία* θεμελιώνεται στη διάκριση των λειτουργιών (άρθ. 26 παρ. 3[1] «*Η δικαστική λειτουργία ασκείται από τα δικαστήρια· οι αποφάσεις τους εκτελούνται στο όνομα του Ελληνικού Λαού*»), όπως εξειδικεύεται στην αρχή της ανεξαρτησίας των δικαστών (άρθ. 87 «1. *Η δικαιοσύνη απονέμεται από δικαστήρια συγκροτούμενα από τακτικούς δικαστές, που απολαμβάνουν λειτουργική και προσωπική ανεξαρτησία*»), την εγγύηση των δικαστικών ασυμβίβαστων (άρθ. 89 παρ. 4 «*Απαγορεύεται στους δικαστικούς λειτουργούς η συμμετοχή στην Κυβέρνηση*») και την κομματική ουδετερότητα των δικαστών (άρθ. 29 παρ. 3 «*Απαγορεύονται απολύτως οι οποιασδήποτε μορφής εκδηλώσεις υπέρ ή κατά πολιτικού κόμματος στους δικαστικούς λειτουργούς*»).

Η *αμεροληψία* είναι εγγενής με την ιδιότητα του δικαστή και το έργο της απονομής της δικαιοσύνης και της επίλυσης των διαφορών, το οποίο είναι το κύριο περιεχόμενο του δικαστικού λειτουργήματος. Προκύπτει όμως και από το δικαίωμα παροχής δικαστικής προστασίας (άρθ. 20 παρ. 1 «*Καθένας έχει δικαίωμα στην παροχή έννομης προστασίας από τα δικαστήρια και μπορεί να αναπτύξει σ' αυτά τις απόψεις του για τα δικαιώματα ή συμφέροντά του, όπως νόμος ορίζει*») σε συνδυασμό με την ισότητα των πολιτών ενώπιον του νόμου (άρθ. 4 παρ. 1) και τις επιταγές των άρθ. 87 παρ. 2 και 93 παρ. 4 Σ. που ορίζουν αντίστοιχα ότι «*οι δικαστές κατά την άσκηση των καθηκόντων τους υπόκεινται μόνο στο Σύνταγμα και στους νόμους και σε καμία περίπτωση δεν υποχρεούνται να συμμορφώνονται με διατάξεις που έχουν τεθεί κατά κατάλυση του Συντάγματος*» και ότι «*τα δικαστήρια υποχρεούνται να μην εφαρμόζουν νόμο που το περιεχόμενό του είναι αντίθετο προς το Σύνταγμα*». Στη δικονομία, η αμεροληψία του δικαστή προστατεύεται με τον θεσμό της *εξαίρεσης* των δικαστών (άρθ. 52 ΚΠολΔ).

Το δικαστικό ήθος είναι ταυτισμένο με την αμεροληψία του δικαστή,

[1] Άρθρα του Συντάγματος, εκτός αν υπάρχει άλλη ένδειξη.

η οποία επιβάλλει η κρίση του δικαστή, ακόμη και εάν δέχεται επί της ουσίας τους ισχυρισμούς ενός διαδίκου, να παραμένει ανεπηρέαστη από το πρόσωπο των διαδίκων (που είναι αδιάφορο για την έκβαση της δίκης), να μην ευνοεί ορισμένους εις βάρος άλλων και να τηρεί ίσες αποστάσεις από όλους. Η ανεξαρτησία, υπάρχει χάριν της αμεροληψίας (Τασόπουλος 2014: 108). Ο δικαστής απολαμβάνει τις εγγυήσεις της ανεξαρτησίας, για να μπορεί να κρίνει ανεπηρέαστα και αμερόληπτα. *Η αμεροληψία του δικαστή αποτελεί την κορυφαία εκδήλωση του ήθους του*.

Θεμελιώδες γνώρισμα του ήθους του δικαστή είναι η ανεξαρτησία του απέναντι στην εξουσία. Αυτή διαμορφώνει αγέρωχο φρόνημα, ασυμβίβαστο με την κολακεία, το δέος απέναντι στην εξουσία και τον συγχρωτισμό, όπου ανταλλάσσονται χάρες και εύνοια. Ένα μεγάλο μειονέκτημα του συστήματος επιλογής της ηγεσίας των Ανώτατων Δικαστηρίων της χώρας μας από το Υπουργικό Συμβούλιο (άρθ. 90, παρ. 5) είναι ότι υπονομεύει το δικαστικό ήθος, επειδή θέτει τον πειρασμό στους δικαστές να είναι σήμερα βολικοί με την εξουσία, για να της είναι αύριο αρεστοί. Θα έπρεπε να αρκούν η ακεραιότητα και η αξία των δικαστών: το ότι είναι ικανοί, λογικοί και αδέκαστοι. Το ήθος του δικαστή, το οποίο εξειδικεύει η δικαστική δεοντολογία (Σακελλαροπούλου 2016: 23-28), δεν είναι μόνο γνώμονας συμπεριφοράς του ίδιου του δικαστή, αλλά και συνταγματικός *πυρήνας της ανεξαρτησίας του δικαστή*. Στην ουσία του πυρήνα αυτού βρίσκεται ο *σεβασμός της αιτιολογημένης κρίσης του δικαστή*. Ο πειθαρχικός έλεγχος του δικαστή αφορά το αναιτιολόγητο ή την ανακολουθία της συλλογιστικής του, δηλαδή ελαττώματα που καθιστούν το συμπέρασμά του *αυθαίρετο*, βρίσκει όμως το συνταγματικό όριό του στην *ανεξαρτησία της αιτιολογημένης κρίσης του δικαστή*, η οποία παραμένει *πειθαρχικά ανέλεγκτη* και μπορεί να ελεγχθεί και να διορθωθεί μόνο μέσα από τα *ένδικα μέσα,* με άλλη αιτιολογημένη κρίση ανώτερου δικαστηρίου (Ράικος 2008: 305-308). Αποτελεί ακραία παρέκβαση του πειθαρχικού ελέγχου, αν αυτός, αντί να περιφρουρεί την αιτιολογημένη κρίση, πιέζει για να επιβάλει *το «ήθος» της υπακοής*. Η περιφρούρηση του δικαστικού ήθους δεν είναι μόνο ζήτημα θεσμικών εγγυήσεων υπέρ των διαδίκων (για να μην είναι ο δικαστής περιδεής), αλλά συνταγματικό καθήκον και πολιτειακή ευθύνη του ίδιου του δικαστή. Ο δικαστής είναι ανεξάρτητος και έναντι των συναδέλφων του, από τους οποίους δεν πρέπει να δέχεται πιέσεις που θίγουν και προσβάλλουν την ανεξαρτησία της κρίσης και του φρονήματός του.

Η αρνητική λειτουργία του ήθους του δικαστή θέτει όρια στον ρη-

τορικό λόγο και τη συμπεριφορά των άλλων εξουσιών (κυβέρνησης και Βουλής) απέναντι στους δικαστές. Στην Ελλάδα, η υποβάθμιση ή και η συνειδητή περιφρόνηση της *θεσμικής ευπρέπειας και δεοντολογίας* που αρμόζει στις σχέσεις μεταξύ ισότιμων εξουσιών, σε συνδυασμό με τη σπαργανώδη ανάπτυξη του προβληματισμού για το ήθος του δικαστή, δεν διευκολύνει τη βελτίωση της κατάστασης στον τομέα αυτόν.

Ο πολιτικός λόγος, η ρητορική της κυβέρνησης απέναντι στη δικαιοσύνη, απαγορεύεται από το Σύνταγμα να έχει τον χαρακτήρα επέμβασης, χειραγώγησης και γενικά απόπειρας επηρεασμού της δικαιοσύνης κατά την άσκηση των καθηκόντων της. Το ήθος του δικαστή θέτει αντίστοιχα περιορισμούς στους διαύλους επικοινωνίας, το πνεύμα και το περιεχόμενο των επαφών και τοποθετήσεων της κυβέρνησης και των βουλευτών γύρω από τα θέματα της δικαιοσύνης, ιδίως αν αφορούν εκκρεμείς υποθέσεις. Επιβάλλεται η αποφυγή κάθε πράξης ή ενέργειας ασυμβίβαστης με τον σεβασμό του κύρους και του ήθους των δικαστών: *της εξουσίας να εκφέρουν αιτιολογημένη κρίση, κατά τον έλεγχο του νόμου, ως τελευταίοι ερμηνευτές του Συντάγματος*. Γενικότερα, η αρχή της διάκρισης των εξουσιών απαιτεί μετριοπάθεια στην αντιμετώπιση των άλλων εξουσιών και αναγνώριση του θεμιτού πεδίου δράσης τους.

Αντιθέτως, επειδή οι αποφάσεις των δικαστηρίων «εκτελούνται στο όνομα του ελληνικού λαού» (άρθ. 26 παρ. 3), ο οποίος και υφίσταται τις συνέπειες από την άσκηση της δικαστικής εξουσίας, η ελευθερία κριτικής των δικαστικών αποφάσεων από τους πολίτες τίθεται σε τελείως διαφορετική συνταγματική και ηθικοπολιτική βάση, σε σύγκριση με τους κυβερνώντες. Σε σχέση με τους πολίτες, στο ήθος του δικαστή αρμόζουν *η ταπεινότητα απέναντι στην κριτική και η ανωτερότητα απέναντι σε ενδεχόμενη προσβολή*.

Το ήθος του δικαστή φαίνεται από τον τρόπο με τον οποίο αυτός αντιδρά στην κριτική. Ως ανώτατος κρατικός λειτουργός, ο δικαστής είναι φορέας εξουσίας. Με τις αποφάσεις του π.χ. στερεί την ελευθερία, καταδικάζοντας σε κάθειρξη τον κατηγορούμενο στην ποινική δίκη, ή καταστρέφει οικονομικά τον εναγόμενο, επιδικάζοντας υψηλή αποζημίωση στον ενάγοντα. Μπορεί να επηρεάζει την πολιτική ζωή και τα δικαιώματα των πολιτών. Η εξουσία που ασκεί ο δικαστής τον υποχρεώνει να ανέχεται κριτική για τις αποφάσεις του, αλλά και τη συνειδησιακή απόρριψη που εκδηλώνει ο πολίτης, όταν αισθάνεται αδικημένος, ακόμη και αν αδυνατεί να την εκφράσει με διανοητικές σκέψεις. *Περιύβριση* της δικαστικής εξουσίας (Ανδρουλάκης 1978: 101) νοείται όπου προ-

στατεύεται το ήθος του δικαστή ως κύρος και αυθεντία φορέα της κρατικής εξουσίας που αξιώνει υπακοή. Αλλά η *auctoritas* συνιστά «*έλλογη σχέση* υποκειμένων δικαίου»· είναι η «*διαλογική* όψη της εξουσιαστικής σχέσης» (Τασόπουλος 2001 β: 150-151). Οι πολίτες δικαιούνται να αμφισβητήσουν με την επιχειρηματολογία τους τη δικαστική εξουσία, στο μέτρο μάλιστα που η ειδική και εμπεριστατωμένη αιτιολογία έχει αναχθεί σε κριτήριο κύρους και αυθεντίας της δικαστικής κρίσης (άρθ. 93 παρ. 3). Κάθε φορέας εξουσίας υπόκειται σε κριτική· ο δικαστής δεν αποτελεί εξαίρεση!

Η προσωπική *ευθιξία* και η ευαισθησία του δικαστή, όπως και κάθε άλλου φορέα εξουσίας, πρέπει να υποχωρούν απέναντι σε απαξιωτικούς χαρακτηρισμούς, όταν ανάγονται στον τρόπο με τον οποίο αυτός ασκεί τα καθήκοντά του, εφόσον δεν υπάρχει εξύβριση ή συκοφαντική δυσφήμησή του. Η ιδιαιτερότητα του δικαστικού λειτουργήματος, η οποία αποβαίνει καθοριστική για το δικαστικό ήθος, έγκειται στο γεγονός ότι ο δικαστής δεν μπορεί –δεν πρέπει κανονικά– να απαντήσει, όπως κάθε άλλος πολίτης, απέναντι στην κριτική που του ασκείται, εμπλεκόμενος άμεσα στην πολιτική αντιπαράθεση. *Το ήθος του δικαστή απαιτεί υψηλό βαθμό ανωτερότητας*. Το σκεπτικό της απόφασής του μιλά για εκείνον και κανονικά δεν χρειάζεται υποστήριξη. Εάν η κριτική είναι δικαιολογημένη, οφείλει να τη δεχθεί· εάν νομίζει ότι αδικείται, είναι ενδεδειγμένο να αντιδράσει με *αυτοσυγκράτηση*, γιατί διαφορετικά, εφόσον εμπλακεί σε προσωπική διαμάχη, κινδυνεύει να καταστεί από ουδέτερος τρίτος σε εμπλεκόμενο μέρος μιας αντιδικίας και *να πάψει να είναι δικαστής*!

Η αμεροληψία του δικαστή έχει όμως μία πρόσθετη κρίσιμη έκφανση, πέρα από την ανεξαρτησία έναντι της εκτελεστικής ιδίως εξουσίας, δηλαδή της κυβέρνησης. Η αμεροληψία συνδέεται με τη δικαιοσύνη απέναντι στους διαδίκους σε ένα σύστημα αντιδικίας, όπου τα διάδικα μέρη συνηγορούν υπέρ των θέσεών τους με τα καλύτερα δυνατά επιχειρήματα, σε *ίση αντιλογία*. Η σύνδεση της αμεροληψίας με την αντιδικία είναι δομική. Η αμεροληψία είναι παράγωγη της αντιδικίας, συγκροτείται τρόπο τινά από το δίπολό της (Τασόπουλος 2014: 145-149), ως απροσωπόληπτη, αντικειμενική και, με την έννοια αυτή, ουδέτερη θέση, για χάρη της δικαιοσύνης.

Η αμεροληψία τίθεται στην υπηρεσία της δικαιοσύνης, και έτσι στερεί τους διαδίκους από τη δυνατότητα να διαθέσουν το αντικείμενο της δίκης κατά το δοκούν, εάν η δίκη αφορά και αλλότρια συμφέροντα· δεν ευνοεί τον συμβιβασμό (Fiss 1984: 1073) που γίνεται με βάση τον συγ-

κυριακό συσχετισμό δυνάμεων των μερών και διαφέρει από τη διαμεσολάβηση που ως σκοπό έχει τη διευθέτηση της διαφοράς, αντί για την επικράτηση του δικαίου. *Το ήθος του δικαστή επιβάλλει την επικράτηση της ουσιαστικής νομιμότητας και του κράτους δικαίου·* τη συμμόρφωση των εξουσιών που ελέγχουν ορισμένο πεδίο εννόμων σχέσεων στις επιταγές του δικαίου, έτσι ώστε η κατάσταση που θα προκύψει να είναι κατά το δυνατόν σύμφωνη με το δίκαιο, και πάντως όχι τέτοια που δεν ανέχεται ή αποδοκιμάζει το δίκαιο.

5. Η ιστορική διαμόρφωση του δικαστικού ήθους και οι νομικές παραδόσεις

Ιστορικά, η έμφαση στο ήθος της υπακοής ή, μάλλον, της υποταγής του δικαστή στη θέληση του νομοθέτη έχει συνδεθεί με τα νομικά συστήματα της ηπειρωτικής Ευρώπης (Merryman 1985: 34), μεταξύ αυτών και το ελληνικό, ενώ η έμφαση στον λόγο του δικαστή, ως κυρίαρχο μέτρο του δικαστικού ήθους, έχει συνδεθεί με την αγγλοσαξονική παράδοση του κοινοδικαίου, που αναγνωρίζει τον δικαιοπλαστικό και πρωταγωνιστικό ρόλο του δικαστή, με αποκορύφωμα τη ρήση του Άγγλου αρχιδικαστή Sir Edward Coke στην απόφαση Bohnam (1610), ότι ο νόμος είναι ανίσχυρος όταν είναι «against common right and reason» (Fuller 1964: 99-101). Είναι αξιοσημείωτο ότι η διαφοροποίηση αυτή απέκτησε οργανωτικό χαρακτήρα και θεσμική έκφραση στην «ιεραρχική» δομή της δικαστικής εξουσίας, σε συνδυασμό με το ανακριτικό σύστημα ποινικής δικονομίας, στην ηπειρωτική Ευρώπη, καθώς και στο «συντονιστικό» πρότυπο, σε συνδυασμό με το συζητητικό σύστημα της αντιδικίας, το οποίο επικράτησε στον αγγλοσαξονικό κόσμο, όπως έδειξε ο Mirjan Damaska, επηρεάζοντας τρία (3) στοιχεία καθοριστικά για τον δικαστικό θεσμό: τις ιδιότητες του δικαστή, με έμφαση στον επαγγελματισμό των τακτικών δικαστών ή στους ενόρκους· την ιεραρχική σχέση μεταξύ των δικαστών σε μία πυραμίδα αποτελεσματικού ελέγχου (περιλαμβανομένου και του πειθαρχικού), που περιορίζει τα περιθώρια κίνησης και εν τέλει την ανεξαρτησία του δικαστή· και, τέλος, τη λήψη αποφάσεων βάσει τεχνικά επεξεργασμένων πηγών του δικαίου ή, αντίθετα, κανόνων που διαμορφώνουν οι ίδιοι οι δικαστές μέσα από την πρακτική επίλυση των διαφορών που γεννά η εξέλιξη των βιοτικών σχέσεων (Damaska 1986: 16).

Ειδικότερα, από την άποψη του ήθους του δικαστή, η παράδοση του Ρωμαϊκού δικαίου παρουσιάζει ενδιαφέρον, επειδή σε ορισμένη στιγμή

εκφράζει το αίτημα για την «εξαφάνιση» του ήθους του δικαστή, όχι βέβαια με σκοπό να επικρατήσουν αήθεις δικαστές, αλλά το ακριβώς αντίθετο: να ελέγχεται τόσο στενά ο δικαστής, ώστε ο ρόλος του να είναι λογικά και θεσμικά αυτοματοποιημένος, σε βαθμό που να μην τίθεται καν θέμα «καλού» ή «κακού» ήθους του δικαστή· να αποκλειστεί απολύτως η έκφραση *οποιουδήποτε* ήθους που διαφέρει από αυτό της υπακοής στον νόμο. Για την εξάλειψη του δικαστικού ήθους ξεχωριστή σημασία έχει ο Ιουστινιάνειος Κώδικας, το περίφημο Corpus Juris Civilis (Βιβλ. Α΄.14). Σχολιάζοντας την Ιουστινιάνεια νομοθεσία, ο John Dawson, στο κλασικό έργο του *The Oracles of the Law*, αναδεικνύει τη σημασία της ρήτρας *non exemplis sed legibus iudicandum est*, η οποία περιόριζε τη νομολογία ακόμη και των ανώτατων δικαστών στο status των παραδειγμάτων, χωρίς δεσμευτική ισχύ (Dawson 1986: 123). Αναμφίβολα, οι δικαστές υποτάσσονταν αποκλειστικά στην αυτοκρατορική θέληση.

Σε διαφορετική οπτική, το αίτημα για την πλήρη εξάλειψη του ήθους του δικαστή ως ενεργού παράγοντα που επηρεάζει το ισχύον δίκαιο δεν προβάλλεται, βέβαια, υπέρ της απεριόριστης εξουσίας των κυβερνώντων, αλλά από φόβο για τη δύναμη του δικαστή και για τον κίνδυνο κατάχρησής της, εάν αυτός ταυτισθεί με τα συμφέροντα μιας κοινωνικής ή επαγγελματικής κάστας ή αφεθεί στην προσωπική ιδιοσυγκρασία του. Σε αντιστοιχία με την έννοια του ήθους, το αντίθετο του δικαστικού ήθους δεν είναι η ανηθικότητα, αλλά ο λογικός αυτοματισμός του δικαστή! Εκφράζοντας ανάλογες ανησυχίες, ο Montesquieu (1995: 337-338) θέλει τον δικαστή να εκστομίζει τα λόγια του νόμου: «la bouche qui prononce les paroles de la loi».

Η επιδίωξη να εξοβελισθεί η επιρροή που ασκεί το υποκειμενικό ήθος από την κρίση του δικαστή έχει ως σκοπό να τονίσει και να τονώσει την κανονιστικότητα του νόμου. Οι ηθικές αξιολογήσεις και οι προαιρέσεις, οι δεσμευτικές αξίες τις οποίες ο δικαστής αποδέχεται ως καθοδηγητικές για τη ζωή του και αποφασιστικές για τη συμπεριφορά του φαίνεται να έρχονται σε αντίθεση με τη δέσμευσή του από τον νόμο και την αμεροληψία του. Η θετικότητα του δικαίου μπορεί να συγκρούεται με την προσωπική ηθική του δικαστή, η οποία διαποτίζει το ήθος του. Η πολιτική συναίνεση της δημοκρατίας σε μια νόμιμη, αλλά άδικη ή λανθασμένη λύση που επιβάλλει ο νόμος, επειδή αυτή είναι η βούληση της πλειοψηφίας, δεν πρέπει να τίθεται σε διακινδύνευση με βάση το προσωπικό ήθος του δικαστή, αλλά μόνο το αυστηρό και τυπικό Σύν-

ταγμα, γιατί διαφορετικά θίγεται η λαϊκή κυριαρχία (Friedman 1998: 333, 343). Η νομιμοποίηση και η νομιμότητα διαφέρουν από τη δικαιοσύνη και την ηθική (τουλάχιστον έως ένα όριο· Radbruch 1946: 107, 105-108). Άλλο το κράτος δικαίου και άλλο το δίκαιο κράτος.

Αλλά ισχύει και το αντίστροφο: *Το όποιο ηθικό έλλειμμα του νόμου δεν μπορεί να χρεώνεται στον δικαστή.* Ο δικαστής δεν μπορεί να φέρει επί της αρχής προσωπική ηθική ευθύνη για τις εσφαλμένες ηθικές επιλογές ενός συνταγματικού νόμου, τον οποίο οφείλει να εφαρμόσει. Εάν αναγνωρισθεί το ήθος του δικαστή, τότε αναπόφευκτα θα πρέπει να αντιμετωπισθεί το πρόβλημα σύγκρουσης της προσωπικής του ηθικής με τις επιταγές του δικαίου, σε οριακές έστω περιπτώσεις, όπως αυτές που αφορούν τη θανατική ποινή στις ΗΠΑ (βλ. τις σκέψεις του Δικαστή Brennan (1972), σε Furman v. Georgia, 408 U.S. 238).

6. Το επιστημονικό ήθος του δικαστή

Μπορεί ο δικαστής να αποφύγει τον αδιέξοδο υποκειμενισμό του δικαστικού ήθους και να οδηγηθεί σε ένα ξέφωτο αντικειμενικότητας, εάν προοδεύσει στον δύσβατο δρόμο της επιστήμης; Κρίσιμη παράμετρος του ήθους του δικαστή είναι η *επιστημονική συνείδηση*. Δεν πρόκειται απλώς για επιστημονική γνώση και κατάρτιση, αλλά για *το ήθος της επιστήμης*, το κριτικό πνεύμα της έρευνας και ανεξαρτησίας για την απόκτηση της γνώσης και την αναζήτηση της αλήθειας, το οποίο είναι στοιχείο του ήθους του επαγγελματία δικαστή. Ανεξάρτητα από τις επιστημολογικές διαφοροποιήσεις, μεταξύ π.χ. καρτεσιανής ή εμπειρικής (νευτώνειας) μεθοδολογίας (Janiak 2014: παρ. 4), και την επιρροή (βλ. κατωτέρω # 8) που ασκούν στο δικαστικό ήθος τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής του, ο δικαστής *συνάγει επιστημονικά πορίσματα* με συστηματική και μεθοδική λογική διαδικασία για την *ισχύ* των κανόνων δικαίου και την *ερμηνεία* τους, προκειμένου να αποσαφηνίσει το νόημά τους, σύμφωνα με τις αρχές της νομικής επιστήμης (Reimann 1990: 837, 874). Το Σύνταγμα, όπως και κάθε νόμος, είναι κατεξοχήν το σύνολο των δεοντικών προτάσεων κανονιστικού περιεχομένου που συνάγονται ερμηνευτικά και «αποδελτιώνουν» το νόημα των διατάξεών του.

Η ελεύθερη έρευνα (άρθ. 16 παρ. 1) και η κριτική αμφισβήτηση είναι τα θεμέλια της *επιστημονικής πειθαρχίας,* που διαφέρει ριζικά από την υπάκουη πειθαρχία στην ιεραρχική προσταγή. Ο δικαστής οφείλει να εφαρμόσει το νομικό περιεχόμενο του κανόνα, έτσι ώστε αυτός να έχει τον χαρακτήρα επιστημονικού πορίσματος, όχι στιγμιαίας ροπής της

ιδιοσυγκρασίας του (Hutcheson 1929: 274). Η επιστήμη και το δικαστικό ήθος διασυνδέονται διπλά: Αφενός, ο *γλωσσικός χαρακτήρας* του δικαίου έχει ως συνέπεια οι έννοιές του να χρησιμοποιούνται στην πρακτική ζωή και λειτουργία της έννομης τάξης με παγιωμένες χρήσεις, οι οποίες, στο μέτρο που ακολουθούνται και εφαρμόζονται, αποκτούν κανονιστικότητα και δεσμευτικότητα, παρά το γεγονός ότι οριακά είναι ανοικτές σε αμφισβητήσεις (Stavropoulos 2001: 59, 60-61). Αφετέρου, η αρχή του κράτους δικαίου παρέχει δικαιοπολιτικό θεμέλιο στην *ασφάλεια δικαίου και την προστασία της εμπιστοσύνης* στη σταθερότητα των έννομων καταστάσεων (ΣτΕ 1508/2002, ΣτΕ 1624/2012)· αρκεί να σκεφτούμε την καθοριστική έννοια της *αρμοδιότητας*. Από τον χαμηλόβαθμο υπάλληλο μέχρι τον πρωθυπουργό, η αρμοδιότητα πλαισιώνει νομικά τη βούληση κάθε κρατικού οργάνου· όσο μικρή ή μεγάλη και αν είναι η εξουσία που ασκεί, την εξορθολογίζει και την υποτάσσει στην αρχή της νομιμότητας. Η σημασία της είναι προφανής σε σχέση με τη λεπτή και ευαίσθητη θέση του δικαστή, ο οποίος υπόκειται στον νόμο αλλά συγχρόνως τον ελέγχει με βάση το Σύνταγμα, επειδή επιτρέπει στον μεν δικαστή να αποκρούσει τη μομφή της αυθαιρεσίας, στον δε διάδικο ή κάθε τρίτο να εξετάσει τη δικαστική απόφαση από την άποψη της επιστημονικής ορθότητάς της. Η νομική επιστήμη τυποποιεί τις βάσεις της νομικής ευθύνης όχι μόνον των πολιτών, αλλά και των οργάνων του κράτους.

Αλλά και αντιστρόφως, *το ήθος του δικαστή επιβάλλει την αποφυγή χειραγώγησης της επιστήμης*, δηλαδή της απόπειρας επένδυσης πολιτικών και δη κομματικών επιδιώξεων παραταξιακού χαρακτήρα, αρεστών στην εξουσία και επιθυμητών από εκείνη, με τη μορφή επιστημονικά αναγκαίων πορισμάτων. Η στάση αυτή προδίδει και το επιστημονικό αλλά και το πολιτειακό και προσωπικό ήθος του δικαστή. Χωρίς εντιμότητα, ο δικαστής γίνεται εξουσιαστής που εξαπατά τους πολίτες και την πολιτεία, με την πρόταξη αθέμιτων σκοπιμοτήτων και με τη διαστρέβλωση της αλήθειας μέσα από τη συγκάλυψη «άβολων» γεγονότων, όπως τονίζει ο Weber (1922: 11). Ο δικαστής οφείλει να μην εκβιάζει τις νομικές λύσεις, θέτοντας τα νομικά δεδομένα σε προκρούστεια κλίνη (άλλο πράγμα όμως η, νομικά δόκιμη, σύμφωνη με το ευρωπαϊκό δίκαιο ερμηνεία του Συντάγματος ΣτΕ Ολομ. 3470/2011 ή του νόμου με το Σύνταγμα). Το ήθος του δικαστή έχει λοιπόν να κάνει με το ήθος του ως διανοουμένου και σκεπτόμενου πνευματικού ανθρώπου που σέβεται τον εαυτό του, που έχει το θάρρος της επιστημονικής άποψής του και που υπερασπίζεται την επιστημονική ακεραιότητά του.

Η ανεξαρτησία του δικαστή και ο σεβασμός της επιστημονικής του άποψης και κρίσης αποτυπώνονται στην επιταγή να *δημοσιεύεται υποχρεωτικά η γνώμη της μειοψηφίας* (άρθ. 93 παρ. 3), και μάλιστα ονομαστικά (Henderson 2007). *Το ήθος του δικαστή εξαρτάται από το αν είναι συναδελφικός, χωρίς να γίνεται πειθήνιος*. Αλλά το δικαστήριο, σε αντίθεση με τη Βουλή, δεν αρκεί να διαφωνεί. Οφείλει να αναζητεί την ορθή νομική απάντηση στις διαφορές. Το ήθος του δικαστή, ως μέλους του δικαστηρίου, εκδηλώνεται στον τρόπο με τον οποίο αυτός αρθρώνει τον δικό του λόγο, εναρμονίζοντάς τον διαλεκτικά με τον λόγο των υπολοίπων δικαστών, ακόμη και όταν αποτελεί μειοψηφία.

7. Η αμφισβήτηση του δικαστικού ήθους

Στις ΗΠΑ, η επιρροή των ιδεολογικοπολιτικών πεποιθήσεων του δικαστή θεωρείται δεδομένη, αλλά επικρίνεται ζωηρά [Bush v. Gore, 531 U.S. 98 (2000) και Balkin & Levinson 2001: 1045]. Πέρα από το πρόδηλο, η σύγχρονη συζήτηση τονίζει τη σημασία που έχει η προσωπική ιδιοσυγκρασία στη διαμόρφωση του δικαστικού ήθους. Διακρίνονται διάφοροι τύποι δικαστικών προσωπικοτήτων (judicial personalities), όπως ο «φιλολαϊκός δικαστής» (Black), ο «δημοκρατικός ελιτιστής» (Frankfurter), ο «ορκισμένος ατομιστής» (Douglas) κ.ο.κ. (Ray 2002: 193). Ο Jeffrey Rosen (2016: 61, 343) στο βιβλίο *Το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ – Οι προσωπικότητες και οι αντιπαραθέσεις που διαμόρφωσαν την Αμερική* ανάγει την ιδιοσυγκρασία των δικαστών, και ιδίως την αντιπαράθεση δυνατών προσωπικοτήτων, σε παράγοντα που έκρινε καθοριστικά σημαντικές υποθέσεις στις ΗΠΑ.

Πράγματι, η πιο δραματική απόδειξη της *ρητορικής λειτουργίας* του δικαστικού ήθους είναι οι προσωπικές επικρίσεις δικαστών κατά συναδέλφων τους, των οποίων *το δικαστικό ήθος αμφισβητούν, για να κλονίσουν την αξιοπιστία της κρίσης τους*. Σε αυτήν την εξαιρετικά αμφιλεγόμενη πρακτική κατέφευγε με οξύτητα ο δικαστής Antonin Scalia, με αποκορύφωμα ίσως τη μειοψηφία του στην υπόθεση *Obergefell v. Hodges*, που κατοχύρωσε συνταγματικά τον γάμο των ομόφυλων ζευγαριών με οριακή πλειοψηφία 5-4 [576 U.S. – (2015)]. Ο Scalia σκιαγράφησε την προσωπικότητα των δικαστών του Ανώτατου Δικαστηρίου με αναφορά σε δεδομένα, όπως ο τόπος καταγωγής, η θρησκεία τους, τα κορυφαία πανεπιστήμια όπου φοίτησαν, και ισχυρίστηκε ότι ανήκουν σε μια νομική ελίτ ελάχιστα αντιπροσωπευτική και άρα μη νομιμοποιούμενη να επιβάλει στην αμερικανική κοινωνία ανατροπές πάνω σε επίμαχα θέματα, με την επίδειξη ακραίου δικαστικού βολονταρισμού.

Η διαφωνία δεν περιορίζεται στην ορθότητα της νομικής ερμηνείας, αλλά στη φύση της απόφασης του δικαστή ως πράξης «ύβρεως» και ωμής εξουσιαστικής επιβολής, η οποία υφαρπάζει την εξουσία από τον λαό και ισοδυναμεί με «δικαστικό πραξικόπημα», όπως κατήγγειλε ο Scalia στη μειοψηφία του («But what really astounds is the hubris reflected in today's judicial Putsch»)! Τόσο ο Scalia όσο και ο αρχιδικαστής Roberts, στη δική του μειοψηφία, υπογράμμισαν την αντίθεση μεταξύ θεμελιωμένης κρίσης και αθέμιτης αξίωσης υπακοής, την αμφιταλάντευση του ήθους του δικαστή μεταξύ σκεπτικού και διατακτικού. Αυτήν την επαμφοτερίζουσα σχέση εκφράζει αριστοτεχνικά ο Roberts στην κατακλείδα των σκέψεών του:

> Εάν είστε μεταξύ των πολλών Αμερικανών, ανεξαρτήτως σεξουαλικού προσανατολισμού, που ευνοούν την επέκταση του γάμου στα ομόφυλα ζευγάρια, οπωσδήποτε να χαρείτε τη σημερινή απόφαση. Να γιορτάσετε την επίτευξη του επιθυμητού σκοπού. Γιορτάστε την ευκαιρία νέας έκφρασης της αφοσίωσης προς έναν σύντροφο. Γιορτάστε την απόκτηση νέων ωφελειών. Αλλά μη γιορτάσετε το Σύνταγμα. Δεν έχει τίποτα να κάνει με αυτό. Με όλον τον σεβασμό, μειοψηφώ.

Οι προηγούμενες φράσεις του Roberts αποτελούν υψηλό δείγμα ρητορικής του δικαστή: Απευθύνεται στους νικήσαντες διαδίκους, στους κερδισμένους της δικαστικής μάχης, και την ίδια στιγμή, ενώ τους προτρέπει να χαρούν για τη νίκη τους στον αγώνα και για το έπαθλό του, σχολιάζει με γλυκόπικρη ειρωνεία και λεπτό σαρκασμό τους λόγους για τους οποίους μπορεί να χαίρονται. Απονομιμοποιεί το σκεπτικό της απόφασης, λέγοντας ότι δεν έχει καμία σχέση με το Σύνταγμα. Δεν αμφισβητείται το αποτέλεσμα, η νίκη – το διατακτικό είναι δεδομένο. Αμφισβητείται όμως *το ήθος της νίκης*, ως αυθαίρετης πράξης εξουσιαστικής επιβολής, που υποχρεώνει σε υπακοή, όπως αμφισβητείται και *το κύρος του νέου δικαιώματος* του αμερικανικού συνταγματικού δικαίου, όσον αφορά τη θεμελίωσή του στο Σύνταγμα. Αυτή η αμφισβήτηση του σκεπτικού δηλώνει ρητά ότι ο *μαχητός* χαρακτήρας (Μπασάκος 1999: 13) του επιχειρήματος και της αιτιολογίας της απόφασης καθιστά *επισφαλές* το νέο δικαίωμα και αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο *επανελέγχου* του, σε μελλοντική ευκαιρία. Το θετικό δίκαιο ισχύει και υποχρεώνει σε συμμόρφωση, το διατακτικό είναι αναμφισβήτητο στο όνομα της ασφάλειας

δικαίου. Αλλά, εάν η απόφαση δεν *πείθει* ως θεμελιωμένη κρίση του δικαστή με βάση το Σύνταγμα, τότε η ίδια *υπονομεύεται από το γεγονός ότι ακολουθεί τη ρητορική της υπακοής αντί για τη ρητορική της αιτιολογημένης κρίσης*. Το ζήτημα δεν διευθετήθηκε· συγκατάθεση δεν δόθηκε· η «δυνατότητα του συλλογίζεσθαι τα ενάντια» (*ό.π.*) παραμένει. Η προτροπή του αρχιδικαστή Roberts προς τους νικητές του αγώνα να χαρούν τη σημερινή τους νίκη ηχεί ως υπόμνηση ότι η χαρά τους μπορεί να είναι σύντομη!

Η αντίρρηση του Roberts δεν οφείλεται στη μειωμένη πειστικότητα των λόγων υπέρ της χορήγησης στα ομόφυλα ζευγάρια του δικαιώματος γάμου, αλλά αφορά το *πεδίο* της επιχειρηματολογίας, το οποίο είναι εξαρχής ακατάλληλο και απρόσφορο για τη διεξαγωγή του αγώνα. Ακόμη και αν έχουν δίκιο και το επιχείρημά τους πείθει ότι είναι σωστό, αυτό δεν ενδιαφέρει εν προκειμένω, επειδή προβάλλεται στο πεδίο του Συντάγματος, ενώ πρόσφορη είναι η αρένα της πολιτικής. Η πολεμική των επιχειρημάτων είναι ανάλογη των στρατιωτικών επιχειρήσεων (Μπασάκος 1999: 12). Η νικηφόρα έκβαση της μάχης μπορεί να οφείλεται στη στρατηγική *παραπλάνηση* του δικαστηρίου, την αποτελεσματική *σοφιστεία του ρήτορα δικαστή,* ο οποίος που συμπαρασύρει το ακροατήριό του (τους συναδέλφους του που μετέχουν στη «σύνθεση» και τους διαδίκους, βλ. κατωτέρω # 9) στην περιπλάνηση και το αναγκάζει να δώσει τον αγώνα σε λάθος γήπεδο, σε ανώμαλο έδαφος, όπως το ιππικό σε απότομους λόφους, εκεί όπου κανονικά δεν έχει θέση η διαμάχη με νομικούς όρους και επιχειρήματα!

8. Ουσιαστικές διαφοροποιήσεις του δικαστικού ήθους

Το ερώτημα βέβαια είναι πού αρχίζει και πού τελειώνει το πεδίο του δικαίου, για να οριοθετηθεί η *νομική* επιχειρηματολογία. Ο ερμηνευτής του δικαίου θα ξεκινήσει προφανώς από τις γραπτές πηγές, το δεσμευτικό κείμενο που θα πρέπει να εφαρμοσθεί στην ένδικη διαφορά. Τόσο ο *νόμος* όσο και τα *πράγματα* διαμορφώνουν αρχικά τα νομικά και ουσιαστικά περιθώρια κίνησης του δικαστή. Εάν οι διατάξεις περιλαμβάνουν νομικές έννοιες με τυποποιημένους όρους, π.χ. ότι η σύμβαση απαιτεί σύμπτωση βουλήσεων, τότε η δικαστική κρίση μπορεί να λάβει τη μορφή νομικού συλλογισμού, στον οποίο το συμπέρασμα παράγεται κατά λογική αναγκαιότητα από τη μη αμφισβητούμενη προκείμενη (Κουσούλης 2001: 45-48). Τελείως σχηματικά, μπορεί να αναφερθεί ότι η αντίληψη πως το δίκαιο ταυτίζεται με την έννομη τάξη, ένα σύνολο κανόνων συ-

στηματικά οργανωμένων, οι οποίοι περιλαμβάνουν νομικές έννοιες, αναλυτικά τυποποιημένες από τη νομική δογματική, ώστε το νομικό συμπέρασμα να αποκτά μορφή παραγωγικού συλλογισμού, συνοψίζει τον φορμαλισμό της κρατούσας νομικής θεωρίας και πράξης (Σούρλας 1989: 27). Αποτέλεσμα είναι ότι η πλειονότητα των νομικών, άρα και των τακτικών δικαστών, διαμορφώνει ανάλογο ήθος μέσα από τη γνώση της νομικής ορολογίας, τη χρήση και την εξοικείωση με τη νομική γλώσσα. Η χρησιμότητα τού να *μιλάς νομικά*, να συνεννοείσαι στη νομική γλώσσα, οφείλεται στο γεγονός ότι, εξαιτίας της μακραίωνης και σχολαστικής επεξεργασίας τους, «τα νομικά» αποτελούν εμπεδωμένο και πρόσφορο εργαλείο επικοινωνίας, που επιτρέπει συγχρόνως την καθοδήγηση των αποδεκτών του νόμου, αλλά και τον έλεγχο της δράσης του κράτους, μέσα από τις αρχές του κράτους δικαίου και της νομιμότητας της διοικητικής δράσης.

Αλλά κάθε χαρακτήρας (του δικαστικού μη εξαιρουμένου) με σταθερά γνωρίσματα και έντονη ιδιοσυγκρασία, με αρχές αλλά και ισχυρές ροπές, προτιμήσεις και ευαισθησίες, αναπόφευκτα, είναι εκτεθειμένος σε αδυναμίες, αντίστοιχες με τα γνωρίσματά του, σε περίπτωση που χαθεί το μέτρο. Το δικαστικό ήθος του νομικού φορμαλισμού μπορεί να καταλήξει στην απωθητική, απροσπέλαστη για τον απλό πολίτη, γλώσσα του νόμου· στο στρυφνό ύφος με τις σχοινοτενείς προτάσεις και τον μακροπερίοδο λόγο· στη γραφειοκρατική κουλτούρα, όπου ο νομικισμός γίνεται αυτοσκοπός, παραμερίζοντας κάθε άλλη πτυχή των πραγμάτων. Οι εγγενείς παθογένειες του νομικού φορμαλισμού αφορούν τον δογματισμό του, τη συντεχνιακή υποστήριξη της επαγγελματικής τάξης των νομικών και την τάση τους να φετιχοποιούν τη γλώσσα της σύγχρονης εξουσίας (Gordon 2010), που είναι η γλώσσα της γραφειοκρατίας, με συνέπεια να τίθενται προσκόμματα στην επίτευξη των σκοπών που θα έπρεπε να επιδιώκουν οι δημόσιες πολιτικές μιας σύγχρονης διοίκησης. Επίσης, ο νομικός φορμαλισμός αποτελεί κρίσιμη παράμετρο του νομικού θετικισμού (Austin 1973: 473: «Every *law* or *rule* […] is a *command)*, ο οποίος ταύτιζε την πίστη στον νόμο με την τυφλή υπακοή στον νομοθέτη, ούτως ώστε να αποδυναμώνονται τελείως τα θεμελιώδη δικαιώματα της ελευθερίας, της ισότητας και της δικαιοσύνης απέναντι στην κρατική εξουσία. Γι' αυτό ο σύγχρονος νομικός φορμαλισμός –καλώς εννοούμενος και στη μετριοπαθή εκδοχή του, λ.χ. του H. L. A. Hart [1961: 126-132, 141-142 (judicial discretion)]– δεν ταυτίζει το δίκαιο με την προσταγή του κυρίαρχου ούτε απορρίπτει *a priori* τη δικαιοπλα-

στική όψη του δικαστικού ήθους. Ακόμη όμως και αν τα όρια της νομιμότητας δεν είναι αμετάβλητα και έχουν γκρίζες ζώνες, η διακριτική ευχέρεια του δικαστή δεν είναι ποτέ τόσο μεγάλη, κατά την άποψη του αρχιδικαστή Roberts, όσο αυτή που διεκδίκησε η πλειοψηφία του Ανώτατου Δικαστηρίου των ΗΠΑ, στην υπόθεση Obergefell.

Αν για το δικαστικό ήθος του νομικού φορμαλισμού η πίστη στον νόμο ισοδυναμεί με πίστη στις *γραφές*, στο γραπτό κείμενο που κωδικοποιεί το δεσμευτικό περιεχόμενο του δικαίου, στο τυπικό Σύνταγμα, νοούμενο ως καταστατικό χάρτη και Κώδικα (Fletcher 2005: 111), μία άλλη σπουδαία και εξίσου ένδοξη παράδοση για το δικαστικό ήθος αντιδιαστέλλει στο γράμμα του νόμου τον *λόγο*, τον *σκοπό* που επιδιώκει ο νόμος να επιτύχει στην κοινωνική συμβίωση, και υποστηρίζει ότι η τελεολογική ερμηνεία (Σούρλας 1989: 43), αντί για τη γραμματική, αρμόζει καλύτερα στη φύση του δικαίου. «Cessante ratione legis, cessat et ipsa lex» ή, κατά την κλασική διατύπωση του Lord Coke, «Ratio legis est anima legis» [Milborn's Case, 7 Coke 7a (K.B. 1609)]. Το βλέμμα του δικαστή από το γράμμα του νόμου στρέφεται στην πραγματικότητα που ρυθμίζει ο νόμος. Το ευαίσθητο νεύρο του νόμου είναι οι *γενικές ρήτρες* του δικαίου (Παπανικολάου 2000: 297-298), όπως η καλή πίστη, τα χρηστά ήθη, η κατάχρηση δικαιώματος, το δημόσιο συμφέρον και οι γενικές αρχές του δικαίου, ιδίως δε οι *θεμελιώδεις αρχές* (Dworkin 1977: 128) του Συντάγματος. Εδώ και όχι στις δογματικές λογικές επεξεργασίες των νομικών εννοιών πάλλεται το δίκαιο και *ανθεί το ήθος του δικαστή*.

Σε αντιστοιχία προς την έμφαση στον πρακτικό λόγο, διαμορφώνεται και το *ύφος* του δικαστή. Η προτίμηση του δικαστή που αναζητεί την προσαρμογή της κοινωνικής πραγματικότητας στον λόγο του δικαίου δεν είναι προς τη λογική παραγωγή, αλλά προς την επαγωγική σκέψη και την αναλογία. Χρησιμοποιεί το *παράδειγμα*, την επιτυχή τυπική και χαρακτηριστική περίπτωση στην οποία δοκιμάστηκε και δόθηκε η πρέπουσα λύση σε κάποιο θέμα που προβληματίζει την κοινωνική συμβίωση (Rubenfeld 2006: 1977, 1988). Ανάλογη προς τις νέες ευαισθησίες και προτεραιότητες είναι και η γλώσσα που χρησιμοποιεί ένας δικαστής αυτού του ήθους: στη θέση της λογικής ανάλυσης των εννοιών αναζητεί τα συμφέροντα που συνθέτουν την κοινωνική δυναμική του προβλήματος και εξετάζει τις πλέον πρόσφορες και προσήκουσες λύσεις, έτσι ώστε οι συνέπειες της δικαστικής απόφασης να είναι όσο γίνεται λειτουργικές, αποτελεσματικές και ωφέλιμες. Το ήθος του δικαστή, στην αντίληψη αυτή, επιβάλλει να γεφυρώνεται το συνταγματικό δέον με το

κοινωνικοπολιτικό είναι. Στην αναζήτηση της συνταγματικής πραγματικότητας, αποκτούν βαρύτητα οι περιστάσεις της πραγματικής κατάστασης, η εμβάθυνση στην αντίθεση των συμφερόντων. Προφανώς, η ιστορικότητα των θεσμών, η αδράνεια της κοινωνίας απέναντι στις αλλαγές, η κοινή πείρα που εκφράζει τη συλλογική συνείδηση και ενσωματώνει τις κρατούσες αντιλήψεις και αξιολογήσεις της κοινωνίας –ευμετάβλητες στο πνεύμα των καιρών– συμπληρώνουν τα εμπειρικά δεδομένα των κοινωνικών επιστημών και ανοίγουν τον ορίζοντα της νομικής επιχειρηματολογίας, με αφετηρία όχι επιστημονικές βεβαιότητες, όπως επιδιώκει ο νομικός φορμαλισμός, αλλά τους κοινούς τόπους, *τα διδάγματα της κοινής πείρας* (Τασόπουλος 2014: 510). Τα ένδοξα διεκδικούν μεν κύρος έναντι της απλής γνώμης (*δόξας*), αλλά η τιμή της αλήθειας τους είναι μόνο σχετική, προσεγγίζοντας έναν μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό πιθανότητας. Εδώ, ξεδιπλώνεται η σχέση μεταξύ διαλεκτικής και ρητορικής, η συνάφεια, αλλά και η διαφορά τους, επειδή τα ένδοξα δεν αποκλείεται να διαψευσθούν από την επιστημονική γνώση. Πράγματι, όπως έγραψε ο Holmes, «Certitude is not the test of certainty» (Holmes 1920: 310, 311). Ο σκεπτικισμός αυτός οφείλεται στην επίγνωση των επιστημολογικών ορίων και δυνατοτήτων της ρητορικής· αυτό όμως ουδόλως επηρεάζει ή ακυρώνει την αξία της νομικής επιχειρηματολογίας, ως παραδείγματος ρητορικού λόγου, ενόψει των πρακτικών σκοπών που εξυπηρετεί ο θεσμός της δίκης και της αποστολής του δικαστή: της κοινωνικής ειρήνευσης και της δίκαιης επίλυσης των διαφορών, με βάση τα κριτήρια της φιλελεύθερης και δημοκρατικής έννομης τάξης. Το κρίσιμο δεδομένο είναι ότι τόσο η ρητορική όσο και η επιστήμη έχουν *κοινό* γενικό προσανατολισμό προς την αλήθεια (*Ρητορική* 1355a 15-77: «Οι άνθρωποι είναι από τη φύση τους προικισμένοι για να βρίσκουν την αλήθεια, και τις περισσότερες φορές το πετυχαίνουν»)! Αν και η δέσμευση της πρώτης εμφανίζεται να είναι πολύ χαλαρότερη, στο μέτρο που ο άμεσος στόχος της ρητορικής είναι η πειθώ, εν τούτοις η αλήθεια δεν παύει να είναι το κανονιστικό κριτήριο και της ρητορικής πειθούς, γιατί κανένας ρήτορας δεν ομολογεί ότι η επιχειρηματολογία του έχει ως σκοπό την εξαπάτηση του ακροατή, παρουσιάζοντας την αλήθεια ως ψέμα ή το ψέμα ως αλήθεια, επειδή αυτό θα τον ακύρωνε ως ρήτορα (Μπασάκος 2016: 34).

Η *ορθολογικότητα* του δικαστή που ακολουθεί το πνεύμα του νομικού συλλογισμού και της παραγωγής τίθεται σε ευθεία αμφισβήτηση από τον δικαστή που ενδιαφέρεται για τη ratio του νόμου. Συνεπής προς την τελε-

ολογική ερμηνεία είναι ο έλεγχος της σχέσης των μέσων προς τους επιδιωκόμενους σκοπούς, η επιλογή των κατάλληλων μέσων με φρόνηση και σύνεση για τα αποτελέσματα κάθε λύσης, με εκτίμηση όλων –κατά το δυνατόν– των κρίσιμων παραμέτρων και με ευαισθησία για την αμοιβαία ισορροπία των εκατέρωθεν συμφερόντων, σύμφωνα με τις βασικές αξιολογήσεις του δικαίου. *Το ήθος του δικαστή αφορά τον πρακτικό λόγο* (Τασόπουλος 2014: 70, 420). Η αλλαγή που συντελείται είναι δραματική ιδίως σε σχέση με τον κλειστό ή ανοικτό χαρακτήρα του νομικού συστήματος και της επιχειρηματολογίας με βάση το αυστηρό Σύνταγμα. Προηγουμένως, ο δικαστής ενδιαφερόταν πάνω από όλα για τις προπαρασκευαστικές εργασίες του νόμου, από όπου αντλούσε πληροφορίες για τη βούληση του ιστορικού νομοθέτη. Τώρα, αποστολή του είναι να εξετάσει το εύλογο της κρίσης του νομοθέτη, την αναλογικότητα του νόμου που περιορίζει δικαιώματα (άρθ. 25 παρ. 1), την ορθή και ισόρροπη στάθμιση των αντιτιθέμενων συμφερόντων ενόψει των αρχών και των σκοπών του Συντάγματος. Στον έλεγχο αυτόν, οποιαδήποτε πληροφορία φέρνει στη δίκη στοιχεία που διαφωτίζουν την ένδικη πραγματική κατάσταση αποκτά συνάφεια και είναι δυνατόν να διαμορφώσει ένα επιχείρημα που από μόνο του ίσως να μην είναι αποφασιστικό, αλλά σε συνδυασμό με όλα τα άλλα μπορεί να βαρύνει την πλάστιγγα προς τη μία ή την άλλη πλευρά.

Η στροφή από τη λογική προς την εμπειρία όχι μόνο προδιαγράφει τις καινοτομίες και τα πλεονεκτήματα του νέου δικαστικού ήθους, σε σχέση με τον νομικό φορμαλισμό, από το άνοιγμα του δικαίου στην κοινωνιολογία και γενικά στις κοινωνικές επιστήμες, αλλά επίσης προοιωνίζεται και τις εγγενείς αδυναμίες του (Kantorowicz 2006: 11). Η στροφή από τον νόμο προς τα πράγματα είναι δυνατόν να φτάσει μέχρι το ακραίο σημείο να εγκαταλειφθούν η φρόνηση και η σύνεση του πρακτικού λόγου. Ο σκεπτικισμός για το δίκαιο αποκτά στον πιο ριζοσπαστικό νομικό ρεαλισμό (Τασόπουλος 1992: 359, 368-373) τη μορφή της ταύτισης του δικαίου με τη στιγμιαία υποκειμενική ψυχολογική προδιάθεση του δικαστή ή με την ιδιοσυγκρασία του. Εξάλλου, το ήθος του δικαστικού εμπειρισμού μπορεί να στραφεί σε άλλες κατευθύνσεις. Ενδέχεται λοιπόν να προσλάβει τα χαρακτηριστικά ενός πραγματισμού, ο οποίος τείνει να υποβαθμίσει τη φορμαλιστική κανονιστικότητα του νόμου, για να προκρίνει τη λύση που φαίνεται δίκαιη, ωφέλιμη και λειτουργική στον ίδιο τον δικαστή και με τη σειρά που αυτός ορίζει τις προτεραιότητές του (Ely 1980: 44. Τασόπουλος 2014: 554-559). Η απρόβλεπτη υποκειμενικότητα και η συνακόλουθη ανασφάλεια δικαίου μετατρέπουν τη νο-

μολογία σε ένα συνονθύλευμα *περιπτωσιολογικών*, *ad hoc λύσεων*, χωρίς συνοχή, ειρμό και συνέχεια. *Οι σταθμίσεις του δικαστή καθιστούν τις αποφάσεις του ανέλεγκτες, και για τούτο αλάθητες* (Aleinikoff 1987: 943)!

Αντίθετα, στην εκδοχή της οικονομικής θεωρίας του δικαίου, ο πραγματισμός οδηγεί στη μεγιστοποίηση του πλούτου, της οικονομικής αποδοτικότητας και αποτελεσματικότητας των νομικών λύσεων, με συνέπεια το δικαστικό ήθος να τείνει να εξομοιώσει τον νομικό με τον οικονομικό ορθολογισμό (Coleman 1982), και κατ' επέκταση να αποκλείεται η εύλογη κρίση του δικαστή στην επίλυση των διαφορών και να οδηγούμαστε σε *άλλου τύπου φορμαλισμό*.

Στον μεταπολεμικό κόσμο, ο τελεολογικός προσανατολισμός του δικαστικού ήθους συνέχισε να αμφισβητεί τον παραδοσιακό νομικό φορμαλισμό. Παράλληλα, όμως, η αρχή της *αξιοπρέπειας του ανθρώπου* (Χάμπερμας 2012: 17· Dupré 2015: 82) εισήλθε με ορμή στον νομικό πολιτισμό και οδήγησε στην ανάπτυξη ενός νέου δεοντοκρατικού δικαστικού ήθους, το οποίο έθεσε ως νομιμοποιητικό σκοπό του δικαστή την αποκατάσταση της *ισοτιμίας των δικαιωμάτων* και τη διασφάλιση *ίσου status* για όλους τους συμπολίτες της συνταγματικής πολιτείας. Χαρακτηριστική της τάσης αυτής είναι η απάντηση του Ανώτατου Δικαστηρίου των ΗΠΑ στο ερώτημα εάν ο γάμος των ομόφυλων ζευγαριών αποτελεί θεμελιώδη ελευθερία τους, η οποία πρέπει να αναγνωρισθεί για τη νόμιμη έκφραση της ταυτότητάς τους, χωρίς δυσμενείς διακρίσεις έναντι των ετερόφυλων ζευγαριών. Στην απόφαση Obergefell, ο δικαστής Kennedy έθεσε τέσσερις άξονες στη συνταγματική ανάλυση του γάμου των ομόφυλων ζευγαριών: α) την αυτονομία του προσώπου, β) την αναγνώριση του θεμελιώδους χαρακτήρα του γάμου, γ) τη συνάφεια του γάμου με την ανατροφή των παιδιών και δ) τον κεντρικό ρόλο του γάμου στην αμερικανική κοινωνία, που εκδηλώνεται με διάφορες προστατευτικές και ευνοϊκές νομικές ρυθμίσεις. Ο δικαστής Kennedy τόνισε τη δυναμική μεταξύ της προστασίας των θεμελιωδών ελευθεριών και της αρχής της ισότητας. Η δυναμική αυτή συνίσταται στο γεγονός ότι πρόσωπα που προηγουμένως αποκλείονταν από την απόλαυση μιας ελευθερίας, λόγω διακρίσεων, προστατεύονται στη συνέχεια, μέσα από τον συνδυασμό της ισότητας με την ελευθερία, προκειμένου να αποκατασταθεί η ισοτιμία τους με τους αναγνωρισμένους φορείς των δικαιωμάτων. Ο σκοπός της αποκατάστασης της αδικίας με την επέκταση της ελευθερίας σε εκείνους που την είχαν στερηθεί ίσχυε, για το Δικαστήριο, σε σχέση και με τον γάμο. Η τάση που παρατηρείται είναι η εξάλειψη

των διακρίσεων λ.χ. μεταξύ άντρα και γυναίκας και η επικράτηση της ισότητας μεταξύ των συζύγων. Τα ομόφυλα ζευγάρια δεν δικαιολογείται να αποτελούν εξαίρεση στον κανόνα, στερούμενα την αναγνώριση και τα πλεονεκτήματα που συνοδεύουν τον γάμο. Το συμπέρασμα του Δικαστηρίου ήταν ότι το δικαίωμα σύναψης γάμου είναι θεμελιώδες και ότι τα ομόφυλα ζευγάρια στερούνται την ίση προστασία του νόμου σε αυτό το θεμελιώδες δικαίωμά τους. Παραβιάζεται *η υπόσχεση του Συντάγματος να αναγνωρίζεται σε όλους ίση αξιοπρέπεια*. Η δυναμική του συνταγματικού μας συστήματος, τόνισε ο Kennedy στην πιο κρίσιμη σκέψη του, είναι τέτοια ώστε «τα άτομα δεν χρειάζεται να περιμένουν τη νομοθετική δράση πριν από την εξασφάλιση ενός δικαιώματός τους. Τα *δικαστήρια της χώρας είναι ανοικτά στους πολίτες*, που μπορεί να προσφύγουν σε αυτά για να διεκδικήσουν τα δικά τους άμεσα και προσωπικά συμφέροντα με βάση τον θεμελιώδη νόμο μας. *Το άτομο μπορεί να επικαλεστεί το δικαίωμα συνταγματικής προστασίας, όταν βλάπτεται, ακόμη και εάν το ευρύτερο κοινό διαφωνεί ή ο νομοθέτης αρνείται να δράσει*».

Ο δικαστής που αντιλαμβάνεται την *ισονομία των δικαιωμάτων* ως απόρροια της *ισοτιμίας των προσώπων* αμφισβητεί την αθροιστική λογική του ωφελιμιστικού τρόπου σκέψης (Τασόπουλος 2014: 67). Η στάθμιση συμφερόντων και η έμφαση στις συνέπειες από την εφαρμογή του νόμου παραβλέπουν ότι ο ίσος σεβασμός της αξιοπρέπειας των προσώπων αποτελεί *ζήτημα συνταγματικής δικαιοσύνης*.

Αλλά η αξιοπρέπεια του ανθρώπου είναι δυνατόν να οδηγήσει και στον *πατερναλισμό* της πλειοψηφίας εις βάρος της ελεύθερης έκφρασης των μειοψηφιών και του πλουραλισμού της κοινωνίας, εάν ο δικαστής καλλιεργήσει *το ήθος του θεματοφύλακα* των παραδοσιακών και πατροπαράδοτων αξιών, τις οποίες ανάγει σε περιεχόμενο της αξίας του ανθρώπου και των χρηστών ηθών (Τασόπουλος 2014: 544-548).

Η τελευταία σπουδαία και συναρπαστική μετάλλαξη του δικαστικού ήθους αφορά την *πρακτική του διαλόγου* (Maduro 2007: 2) αφενός των συνταγματικών ή ανώτατων δικαστηρίων και αφετέρου των ευρωπαϊκών δικαστηρίων του Στρασβούργου και του Λουξεμβούργου. Ο νομικός πλουραλισμός, που ενισχύθηκε από την παγκοσμιοποίηση, θέτει νέες προκλήσεις για το ήθος του δικαστή, οι οποίες υπερβαίνουν τα όρια της μελέτης αυτής. Αλλά ο διάλογος των εθνικών με τα υπερεθνικά δικαστήρια αναδεικνύει ένα σημείο-κλειδί για την εκτίμηση του δικαστικού ήθους: το *ακροατήριο* του δικαστή.

9. Δικαστικό ήθος και ακροατήριο του δικαστή

Το ακροατήριο αποτελεί καθοριστική προϋπόθεση του ρητορικού λόγου (Τασόπουλος 2001: 271, 272-276, παραπομπή στον Perelman) γιατί αυτό είναι που επιχειρεί να πείσει ο ομιλητής, επειδή (το ακροατήριο) έχει την εξουσία της αποφασιστικής κρίσης (Μπασάκος 2016: 26-27). Στον δικανικό λόγο, οι διάδικοι απευθύνονται στο δικαστήριο. Εάν λοιπόν το επιχείρημα είναι «στραμμένο προς έτερον» (Μπασάκος 1999: 14), εκείνον που αποφαίνεται, τότε πώς γίνεται να μιλάμε για ακροατήριο του δικαστή και ποιο είναι αυτό; Ο διάλογος των ανώτατων εθνικών με τα υπερεθνικά δικαστήρια προσφέρει μια απάντηση (π.χ. η ευρωπαϊκή υπόθεση για τη συμβίωση των ομόφυλων ζευγαριών – Oliari and others v. Italy 18766/11 36030/11, Judgment 21.7.2015). Εκτός αυτού, η κατοχυρωμένη από το Σύνταγμα δημοσιότητα της δίκης και η απαγγελία των αποφάσεων σε δημόσια συνεδρίαση (άρθ. 93 παρ. 3) δείχνουν ότι το ακροατήριο του δικαστή αποτελεί εγγύηση για την αμερόληπτη διεξαγωγή της δίκης. Επίσης, η δικαστική απόφαση οφείλει να απαντά στους ισχυρισμούς των διαδίκων (π.χ. άρθ. 559 παρ. 9 ΚΠολΔ). Εκτός αυτού, στο πλαίσιο των σχέσεων με τις άλλες εξουσίες, η δικαστική απόφαση μπορεί με την ερμηνεία του Συντάγματος να συγκεκριμενοποιεί το κανονιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο οφείλουν να κινηθούν ο κοινός νομοθέτης και η διοίκηση. Εξάλλου, ο νομικός τύπος και η κοινότητα των νομικών σχολιάζουν τη νομολογία, την οποία μελετούν οι δικηγόροι για να συντάξουν τα δικόγραφά τους· αλλά και δικαστές του ίδιου δικαστηρίου εξετάζουν κριτικά τις σκέψεις συναδέλφων τους, αναζητώντας τις κατευθύνσεις της νομολογίας (Chemerinsky 2002: 2008, 2022-2023) και, εφόσον μετέχουν στην ίδια σύνθεση, ενδέχεται να μειοψηφούν (άρθ. 93 παρ. 3), ενώ η απόφαση προσβάλλεται με ένδικα μέσα (π.χ. κατά αποφάσεων των πρωτοβάθμιων δικαστηρίων προβλέπεται έφεση, άρθ. 511 ΚΠολΔ). Φυσικά, οι πολίτες και τα ΜΜΕ κρίνουν τις αποφάσεις των δικαστηρίων (άρθ. 14). Ο ρητορικός χαρακτήρας της δικαστικής απόφασης αποτελεί σήμερα κοινό τόπο.

Απέναντι σε αυτό το ευρύ φάσμα δυνητικών ακροατών, *το ήθος του δικαστή εισάγει κριτήρια διαφοροποίησης*, αντίστοιχα προς τα διακριτικά γνωρίσματα του δικαστικού ήθους, όπως συνοψίσθηκαν στην προηγούμενη ενότητα (φορμαλισμός, τελεολογική μέθοδος, δικαιώματα και ισονομία, διάλογος των δικαστηρίων κ.λπ.). *Το ήθος του δικαστή αναδεικνύει τους προνομιακούς συνομιλητές του*: αυτούς που αναγνωρίζει ως ιδανικούς κριτές και απώτερους αποδέκτες της απόφασής του, τους οποίους

επιχειρεί να πείσει· ο φορμαλιστής δικαστής απευθύνεται κυρίως στον νομοθέτη και τους νομικούς επιστήμονες, ο πραγματιστής στους κοινωνούς του δικαίου, ο δικαστής της ηθικοπολιτικής άποψης στους αδικημένους πολίτες κ.ο.κ. Πασχίζοντας να γράψει το σκεπτικό της απόφασής του όσο καλύτερα μπορεί, ο δικαστής έρχεται σε νοερό διάλογο με το ακροατήριό του για να μαντέψει τον αντίλογο, το επιχείρημα που του διαφεύγει, ώστε να διορθώσει τις ατέλειες. Όσο διευρύνεται ο κύκλος των προσώπων που περιλαμβάνει το ακροατήριο του δικαστή, τόσο περισσότερο ο τελευταίος υποθέτει τα γνωρίσματα του ακροατηρίου του και στην ουσία το «κατασκευάζει», προβάλλοντας σε αυτό *εξιδανικευμένα* τα ποιοτικά χαρακτηριστικά που αντιστοιχούν στο δικαστικό ήθος του (Τασόπουλος 2001: 273).

Το ήθος του δικαστή φωτίζεται κριτικά μέσα από το πρίσμα των ακροατηρίων που του αντιστοιχούν. Το ήθος του δικαστή κρίνεται από το ποιους *εξαιρεί* και ποιους *περιλαμβάνει* στο ακροατήριό του· από το εάν η αιτιολογημένη κρίση του διεκδικεί *γενική* και *καθολική* ισχύ, εφόσον είναι σε θέση να πείσει κάθε λογικό και καλόπιστο τρίτο: τον «αμερόληπτο παρατηρητή» του Adam Smith (1790: III.i.6) ή το «ιδανικό ακροατήριο» (Christie 2000: 1-12) του Chaim Perelman. Η δικαστική ανεξαρτησία αποκλείει πάντως να είναι προνομιακό ακροατήριο του δικαστή ο πρωθυπουργός και οι υπουργοί της κυβέρνησης…

10. Αντί επιλόγου: Τι *δεν* είναι το ήθος του δικαστή

Η ουσία του δικαστικού ήθους είναι ο δικαστής να απονείμει δικαιοσύνη στους διαδίκους, *σεβόμενος τα νόμιμα δικαιώματά τους, σύμφωνα με το Σύνταγμα*. Πέρα από τις θεμελιώδεις αρχές της ανεξαρτησίας και της αμεροληψίας, το δικαστικό ήθος, από την ίδια την πρακτική φύση του, δεν προσφέρεται για *a priori*, αφηρημένη επιλογή, αλλά πρέπει να ανταποκρίνεται στην ανάγκη ορθής νομικής επίλυσης των διαφορών. Καθώς οι διάφορες ειδικότερες αντιλήψεις για το ήθος του δικαστή αναζητούν *τα διακριτικά τους γνωρίσματα* σε κρίσιμες όψεις του έργου του (π.χ. εφαρμογή του νόμου με βάση το γράμμα ή τον σκοπό του), η αιτιολογημένη κρίση του δικαστή για *το ήθος που επιβάλλει μια ορισμένη υπόθεση* μπορεί να δοθεί μόνο μετά την εκδίκαση και τη συζήτησή της, όταν ο δικαστής θα διαθέτει πλήρη εικόνα για τα πραγματικά και νομικά δεδομένα της. Ο δικαστής που περιχαρακώνεται με δογματισμό σε κάποια μονοσήμαντη ουσιαστική αντίληψη για το δικαστικό ήθος γίνεται προκατειλημμένος και άκαμπτος· πάνω από όλα όμως *πλανάται,* αν νο-

μίζει ότι η *διακηρυγμένη εμμονή* του αποδεικνύει την ακεραιότητά του και ενισχύει την αξιοπιστία του. Το ήθος του δικαστή δεν είναι σημαία που ανεμίζει ή υψωμένο λάβαρο που περιφέρεται δίχως σεμνότητα· δοκιμάζεται στην πράξη, *από υπόθεση σε υπόθεση,* και διαπιστώνεται από το *καθημερινό έργο* του.

Βιβλιογραφία

Aleinikoff, A. 1987. "Constitutional Law in the Age of Balancing", *Yale L.J*. 96: 943.
Ανδρουλάκης, Ν. 1978. *Ανθεντία και Περιύβριση*. Αντ. Ν. Σάκκουλας.
Annas, J. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford.
Αριστοτέλης. 2016. Π. Μπασάκος (επιμ.). *Τέχνη Ρητορική*. Νήσος.
Balkin, J. & Levinson, S. 2001. "Understanding the Constitutional Revolution", *Virginia L. Rev*. 87: 1045.
Böckenförde, E.-W. 2011. *Vom Ethos der Juristen*. Duncker & Humblot.
Cardozo, B. 1921. *The Nature of the Judicial Process*. Yale.
Chapuis, L. 2015. « Ethos impartial dans les arrêts de la cour de cassation », *Anales de Filología Francesa* 23: 61.
Chemerinsky, E. 2002. "The Rhetoric of Constitutional Law", *Michigan L.R*. 100: 2008.
Christie, G. 1973. *Jurisprudence*. West Publishing.
Christie, G. 2000. *The Notion of an Ideal Audience in Legal Argument*. Kluwer.
Coleman, J. 1982. "The Normative Basis of the Economic Analysis of Law", *Faculty Scholarship Series*: Paper 4200. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/4200.
Cover, R. 1986. "Violence and the World". *Yale L.J*. 95: 1601.
Damaska, M. 1986. *The Faces of Justice and State Authority*. Yale.
Dawson, J. 1986. *The Oracles of the Law*. W. Hein.
Dupré, C. 2015. *The Age of Dignity*. Hart.
Dworkin, R. 1977. *Taking Rights Seriously*. Harvard.
Ely, J. H. 1980. *Democracy and Distrust*. Yale.
Fiss, O. 1984. "Against Settlement", *Yale L.J*. 93: 1073.
Fletcher, G. & Sheppard, S. 2005. *American Law in a Global Context – The Basics*. Oxford.
Friedman, B. 1998. "The History of the Countermajoritarian Difficulty, Part One: The Road to Judicial Supremacy", *NYU L.R*. 73: 333.
Fuller, L. 1964. *The Morality of Law*. Yale.
Garver, E. 2004. *For the Sake of Argument*. Chicago.
Gordon, R. 2010. "The Role of Lawyers in Producing the Rule of Law: Some Critical Reflections", *Faculty Scholarship Series*. Paper: 1397. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/1397.

Hart, H. L. A. 1961. *The Concept of Law*. Clarendon.
Henderson, T. 2007. "From Seriatim to Consensus and Back Again: A Theory of Dissent". http://www.law.uchicago.edu/files/files/363.pdf.
Holmes, O. W. 1920. "Natural Law", στο *Collected Legal Papers*. Harcourt Brace. 310.
Hutcheson, J. Jr. 1929. "Judgment Intuitive The Function of the Hunch in Judicial Decision", *Cornell L. Rev*. 14: 274.
Hyde, M. 2011. "Ethics, Rhetoric, and Discourse", στο *The Handbook of Communication Ethics*. Routledge. https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203890400.ch3. 31.
Janiak, A. "Newton's Philosophy", στο E. Zalta, επιμ., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition): παρ. 4. URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/newton-philosophy
Kantorowicz, H. (Gnavius Flavius). 2006. "The Battle for Legal Science", *German L.J.* 12: # 11.
https://wlulawfaculty.files.wordpress.com/2012/09/the-battle-for-legal-cience.pdf.
Κουσούλης, Σ. 2001. *Η αριστοτέλεια συλλογιστική*. Εκδόσεις Σάκκουλα.
Krugman, R. 2002. "Judicial Personality: Rhetoric and Emotion in Supreme Court Opinions", *Washington & Lee L. Rev*. 59: 193.
Maduro, L. M. P. 2007. "Interpreting European Law: Judicial Adjudication in a Context of Constitutional Pluralism", *European Journal of Legal Studies* 1: 2.
Μάνεσης, Αρ. 1980. *Συνταγματικό δίκαιο Ι*. Εκδόσεις Σάκκουλα.
Μανωλεδάκης, Ι. 1992. *Η περιύβριση των δικαστικών αρχών*. Αντ. Ν. Σάκκουλας.
Merryman, J. 1985 (2η έκδ.). *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Europe and Latin America*. Stanford.
Montesquieu. 1995. *De l'esprit des lois*, τόμ. 1. Gallimard.
Μπασάκος, Π. 1999. *Επιχείρημα και κρίση*. Νήσος.
Noonan, J. 2002. *Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson, and Wythe as Makers of the Masks*. Berkeley.
Παπανικολάου, Π. 2000. *Μεθοδολογία του Ιδιωτικού Δικαίου και Ερμηνεία των Δικαιοπραξιών*. Αντ. Ν. Σάκκουλας.
Radbruch, G. 1946. "Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht", *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1: 105.

Ράικος, Δ. 2008. *Δικαστική ανεξαρτησία και αμεροληψία*. Εκδόσεις Σάκκουλα.

Reimann, M. 1990. "Nineteenth Century German Legal Science", *B.C.L. Rev*. 31: 837.

Rosen, J. 2016. *Το Ανώτατο Δικαστήριο των ΗΠΑ – Οι προσωπικότητες και οι αντιπαραθέσεις που διαμόρφωσαν την Αμερική*. Παπαζήσης.

Roussel, V. 2007. «Les changements d'ethos des magistrats», στο J. Commaille & M. Kaluszynski, επιμ., *La fonction politique de la justice*. La Découverte. 25.

Rubenfeld, Jed. 2006. "The Paradigm-Case Method", *Yale L.J.* 115: 1977, 1988.

Σακελλαροπούλου, Αικ. 2016. «Δικαστική Δεοντολογία», στο Κ. Μενουδάκος, Χρ. Ράμμος κ.ά., *Δικαστική Δεοντολογία, ελευθερία του λόγου και προστασία της προσωπικότητας*. Εκδόσεις Σάκκουλα. 23.

Siegel, N. 2007. "Umpires at Bat: On Integration and Legitimation", *Constitutional Commentary* 24: 701.

Smith, A. 1790 (6η έκδ.). *The Theory of Moral Sentiments*. London.

Σούρλας, Π. 1989. *Η διαπλοκή δικαίου και πολιτικής και η θεμελίωση των νομικών κρίσεων.* Αντ. Ν. Σάκκουλας.

Spatharas, D. 2005. "Ekaterina V. Haskins, *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*" (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004), *Bryn Mawr Classical Review*: 192. http://bmcr.brynmawr.edu/2005/2005-03-20.htm

Stavropoulos, N. 2001. "Hart's Semantics", στο J. Coleman, επιμ., *Hart's Postscript*. Oxford. 59.

Τασόπουλος, Γ. 1992. «Ο Αμερικανικός Νομικός Ρεαλισμός. Ένα ρεύμα εκσυγχρονισμού του δικαίου», *Επιθεώρηση Δημοσίου Δικαίου και Διοικητικού Δικαίου* 36: 359.

Τασόπουλος, Γ. 1998. «Ο ρόλος του δικαστή κατά τον έλεγχο της συνταγματικότητας των νόμων: δικαστικός ακτιβισμός ή αυτοπεριορισμός;», *Το Σύνταγμα – Επιστημονικά Συνέδρια: Τα Εικοσάχρονα του Συντάγματος 1975*: 339.

Τασόπουλος, Γ. 2001. «Μαχόμενοι διά του λόγου: Το ιδανικό ακροατήριο, η συνέπεια και η πρόοδος στο έργο του George C. Christie, *The Notion of an Ideal Audience in Legal Argument*» (Kluwer Academic Publishers, 2000, σ. 223), *Ισοπολιτεία*: 271.

Τασόπουλος, Γ. 2001 (β). *Το ηθικοπολιτικό θεμέλιο του Συντάγματος*. Αντ. Ν. Σάκκουλας.

Τασόπουλος, Γ. 2006. *Η Κοινωνία και το Σύνταγμα στην Ελλάδα – Μεταξύ πολιτικού ενθουσιασμού και ευπρέπειας*. Εκδόσεις Σάκκουλα.
Τασόπουλος, Γ. 2014. *Η λαϊκή κυριαρχία και η πρόκληση της αμεροληψίας*. Κριτική.
Χάμπερμας, Γ. 2012. Για ένα Σύνταγμα της Ευρώπης. Εκδόσεις Πατάκη.
Weber, Max. 1922. *Science as a Vocation*: 11 http://anthropos-lab.net /wp/wp-content/uploads/2011/12/Weber-Science-as-a-Vocation.pdf.
Williams, B. 1993. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana.

Περί του να εξασκεί κανείς την οικεία του κρίση[1]

Φώτης Παπαγεωργίου

Οι άνθρωποι, ακούμε, διαθέτουν μια «φυσική» ικανότητα να κρίνουν τα πράγματα μόνοι τους. Το να εγκαταλείπει κανείς την οικεία του κρίση συνιστά, κατ' επέκταση, στάση απολύτως αξιοκαταφρόνητη. Ίδιον του σοφού, υποστηρίζει ο Κικέρων, είναι να παραμένει πιστός στις δικές του κρίσεις (suis stare iudiciis, *Disputationes Tusculanae*, 5, 28, 81). Δεν πρέπει να εμπιστεύεται κανείς την κρίση κάποιου άλλου, τονίζει ο Λουκιανός, αλλά να φυλάσσει για τον εαυτό του την εξέταση της αλήθειας (*οὐ δεῖ τοίνυν πιστεύειν ἀλλοτρίᾳ κρίσει,* […] *ἀλλ' ἑαυτῷ τὴν ἐξέτασιν φυλακτέον τῆς ἀληθείας, Περί του μη ραδίως πιστεύειν διαβολή*, 31). Να εμπιστεύεται κανείς τη δική του φυσική κρίση, συμβουλεύει στην αυγή του Διαφωτισμού και ο Hobbes (you should rely on your own natural judgment, *Leviathan, 1, 5*). Πραγματικά, ελάχιστη συμπάθεια φαίνεται να επιφυλάσσεται για εκείνους οι οποίοι αποποιούνται το υψηλό λειτούργημα της κρίσης, πολύ λιγότερη δε για τους τρίτους που παρεμποδίζουν την ελεύθερη εξάσκησή της.

Όταν συζητείται η προτροπή να ασκεί και να εμπιστεύεται κανείς την οικεία του κρίση, το πρώτο και κύριο σημείο που πρέπει να διευκρινιστεί είναι ότι η διερεύνηση ουδόλως αφορά τη μέθοδο (πώς κρίνεται κάτι), το μέσον (εκείνο διά του οποίου κρίνεται κάτι), τη συγκυρία (πότε πρέπει να ασκεί κανείς τη δική του κρίση) ή το αντικείμενο (το κρινόμενο, εκείνο που προσφέρεται σε κρίση). Η συζήτηση αφορά αποκλειστικά το *ποιος* ασκεί την κρίση ή, σε ελληνιστική ορολογία, το *ὑφ' οὗ* «*γίνεται*

[1] Σε έναν άνθρωπο ο οποίος, όσο λίγοι, με βοήθησε να εξασκώ την κρίση μου σκέφθηκα πως θα ήταν χαριτωμένο να αφιερώσω ένα δοκίμιο που αμφισβητεί ακριβώς την ορθολογικότητα της προτροπής να εξασκεί κανείς την οικεία του κρίση.

ή κρίσις». Και, σύμφωνα με την προτροπή αυτή, οι άνθρωποι πρέπει να ασκούν την κρίση τους οι ίδιοι, αυτοί καθ' εαυτούς.

Η προτροπή φαντάζει εκ πρώτης όψεως σαφής, σχεδόν απέριττη. Τι το προβληματικό υπάρχει άραγε στην παραίνεση να αναλαμβάνει καθένας την ευθύνη της σκέψης και των αποφάσεών του; Ποιος μπορεί να αρνηθεί ότι η υποταγή στην αυθεντία αποτελεί κακό σύμβουλο της γνώσης; Προτάσσοντας τη δική μου κρίση, προτάσσω πρωτίστως το δικαίωμα να σκέφτομαι και να αποφασίζω ελεύθερα, ανεμπόδιστος από εσωτερικούς περιορισμούς, απαλλαγμένος από αγκυλώσεις που προκαλεί η πρόσδεση στα κεκριμένα και τις βουλές των άλλων.

Σε δεύτερη ανάγνωση, πρέπει να αντιληφθεί κανείς ότι τα παραπάνω αποτελούν περισσότερο συνθήματα παρά επιχειρήματα. Στις επόμενες ενότητες θα προσπαθήσω να δείξω ότι η προτροπή είναι μαχητή αφενός εννοιολογικά –είναι δύσκολο δηλαδή να διατυπωθεί με τρόπο που να βγάζει ένα ξεκάθαρο ή άξιο υπεράσπισης νόημα, λαμβάνοντας κυρίως υπόψη την πολυσημία του όρου *κρίσις*–, αφετέρου φιλοσοφικά, είναι δηλαδή σαθρή, ακόμη και όταν μεταφράζεται σε όρους και επιχειρηματολογία που δεν σχετίζονται άμεσα με τον όρο *κρίσις* και τα παράγωγά του.

I. i

Η «κρίση», λοιπόν, αποτελεί μια κατεξοχήν πολύσημη φιλοσοφική έννοια, της οποίας μάλιστα οι επιμέρους υποδηλώσεις συχνά συναρθρώνονται, ωσάν η έννοια να αποτελείται από πολλά λεπτά στρώματα που ολισθαίνουν το ένα πάνω στο άλλο. Στο μέτρο, όμως, που μας βοηθά να κατανοήσουμε την προτροπή «ν' ασκεί κανείς την οικεία του κρίση», μπορούμε να διευκρινίσουμε ότι στην ελληνορωμαϊκή παράδοση τόσο ο ελληνικός όρος (*κρίσις*) όσο και ο λατινικός "iudicium" υποδηλώνουν ξεχωριστά και τουλάχιστον:[2]

α) Τον (δικαστικό, λογοτεχνικό, εκλογικό, φιλοσοφικό) «αγώνα» και, κυρίως, το αποτέλεσμά του: την «απόφαση» (την «ετυμηγορία»), την «εκλογή», την «επιλογή», κατά κόρον δε την επιλογή μεταξύ αδρών αντιθέτων.[3] Στην πολύτιμη παρέκβαση περί *κρίσεως,* στο κεφάλαιο Β. 18 της

[2] Ο όρος εκτείνεται πολύ πέραν των υποδηλώσεων που θα εκτεθούν στη συνέχεια. Όμως μόνον οι υποδηλώσεις που σχετίζονται με την προτροπή «να ασκεί κανείς την οικεία του κρίση» εξετάζονται εδώ.

[3] Koselleck 2006: 358-59.

Ρητορικής, ο Αριστοτέλης ξεκαθαρίζει ότι «η χρήση του πειστικού λόγου είναι στραμμένη προς την κρίση» (*ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική*, μτφρ. Π. Μπασάκος). Οι ρήτορες αγωνίζονται να πείσουν κάποιον μόνον στον βαθμό που αυτός καλείται να αποφασίσει κάτι. Το να πείσεις μάλιστα τον κριτή, εκείνον που άμεσα ή έμμεσα αποφασίζει, είναι ο ίδιος ο σκοπός της ρητορικής τέχνης.[4] Η υποδήλωση αυτή είναι τόσο ισχυρή στην αρχαιότητα, ώστε επισκιάζει και συχνά υπερκαθορίζει όλες σχεδόν τις υπόλοιπες.

β) Την «πεποίθηση». *Κρίνω*, εμφατικά και ήδη στον Θουκυδίδη (4, 60), σημαίνει «νομίζω», «έχω μια γνώμη». Η υποδήλωση αυτή, τόσο στα ελληνικά όσο και στα λατινικά, χρησιμοποιείται σε μη-θεωρητικά συγκείμενα, για να σημάνει όχι μόνον μια ισχυρή πεποίθηση αλλά και μια εφήμερη, τετριμμένη ή περιστασιακή παρατήρηση, άποψη ή αντίληψη. Πολύ εναργέστερα όμως, κατεξοχήν στις φιλοσοφικές συζητήσεις της ελληνιστικής εποχής και σε αισθητή συνάρτηση με την πρώτη υποδήλωση, η *κρίσις* υποδηλώνει ένα τελικό στάδιο γνώμης, την έκφραση μιας ολοκληρωμένης θεωρίας, την ύστατη αντίληψη περί του αληθούς.

γ) Την «κριτική ικανότητα», τον «έλεγχο», την ικανότητα, εν γένει, να προσδιορίζει κανείς την αλήθεια ή/και να ελέγχει το ψεύδος. Δεν υπάρχει ελπίδα να βρει κανείς την αλήθεια, γράφει ο Λουκιανός, παρά μόνον εάν διαθέτει την ικανότητα να κρίνει (*τὸ κρίνειν δύνασθαι*, *Ερμότιμος*, 68). Το πλήθος, σύμφωνα με τον Κλεάνθη, δεν έχει συνετή κρίση (*οὐ γὰρ πλῆθος ἔχει συνετὴν κρίσιν, SVF* I, 559). Οι Ακαδημεικοί, υπενθυμίζει ο Κικέρων, παροτρύνουν τους μαθητές τους να παρακολουθούν τις διαλέξεις και άλλων φιλοσοφικών σχολών, ώστε να μπορούν «να κρίνουν ευκολότερα πώς θα μπορούσαν να διαψευσθούν οι θεωρίες τους» (ut facilius iudicarem, quam illa bene refellerentur, *ND*, 1, 21, 59). Σε ένα όμορφο απόσπασμα από το *Περί Φυσικών Δυνάμεων*, ο Γαληνός αξιώνει ότι ένα φιλομαθές άτομο πρέπει να αφιερώνεται ωσάν εκστασιασμένος στη μελέτη όλων όσα είπαν και έγραψαν οι ενδοξότεροι από τους προγόνους:

> Κι αφού τα μάθει, πρέπει να τα κρίνει, να τα υποβάλλει σε έλεγχο και να στοχάζεται για πολύ χρόνο τι από αυτά βρίσκεται σε συμφωνία με τη φανερή αλήθεια και τι όχι (*ἐπειδὰν δ' ἐκμάθῃ, κρίνειν αὐτὰ καὶ βασανίζειν χρόνῳ παμπόλλῳ καὶ σκοπεῖν, πόσα μὲν ὁμολογεῖ τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις, πόσα δὲ διαφέρεται,* 3, 10).

[4] Μπασάκος 2016: 60.

Ο Κικέρων αξιοποιεί υπέροχα τον όρο "iudicium" με τη σημασία αυτή σε μια επιστολή προς τον επικούρειο φίλο του Παπίριο Παίτο, τον Ιούλιο του 46 π.Χ. Ο Παίτος είχε γράψει στον Κικέρωνα εκφράζοντας την ανησυχία του για τις φήμες που σπείρονται εναντίον του φίλου του και φθάνουν στον ίδιο τον Καίσαρα. Ο Κικέρων καθησυχάζει τον Παίτο· αν και δεν είναι εύκολο να διακρίνει κανείς τον αληθινό από τον πλαστό φίλο, ο ίδιος ωστόσο αναγνωρίζεται ως πραγματικός φίλος μεταξύ των προσώπων που απαρτίζουν τον στενό κύκλο του Καίσαρα (9, 16, 2). Όπως ένας φιλόλογος έχει αναπτύξει λεπτότατο αισθητήριο, ώστε να ξεχωρίζει τον γνήσιο από τον μη-γνήσιο στίχο ενός αρχαίου ποιητή

> έτσι και ο Καίσαρ διαθέτει οξύτατη κρίση […].
> Μπορεί εύκολα να απορρίψει λόγια που παρουσιάζονται ως δικά μου ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι. (sed tamen ipse Caesar habet peracre iudicium […]. Si quid adferatur ad eum pro meo, quod meum non sit, reicere solere, *Ad Fam*. 9, 16, 4.)

δ) Τον «διαχωρισμό». Σε πολυάριθμα φιλοσοφικά συγκείμενα *κρίνω* σημαίνει απλά «χωρίζω», «διακρίνω», «διαιρώ». Η υποδήλωση αυτή είναι η πιο αρχαϊκή και, στα ελληνικά, η πιο κοντινή στην ινδοευρωπαϊκή ρίζα (π.χ. Εμπεδοκλής, *κρινόμενον πῦρ*, DK B 62). Η κεντρική υποδήλωση (α) όμως στηρίζεται προφανώς στην υποδήλωση αυτή. Είναι μάλιστα ενδιαφέρον ότι η υποδήλωση (δ), παρότι παλαιότερη, δέχεται επιρροή από την υποδήλωση (α), της οποίας αποτελεί το υπόβαθρο. Χαρακτηριστικά, στην ελληνιστική εποχή συναντά κανείς λογίους που ειδικεύονται στη λογοτεχνική κριτική, τους *κριτικούς*, οι οποίοι αυτοπροσδιορίζονται ως ειδικοί να ξεχωρίσουν αδιαμφισβήτητα τα έργα με αξία και να αποφασίζουν, στη συνέχεια, ποιοι ποιητές αξίζουν να μνημονεύονται και ποιοι όχι. Οι αξιομνημόνευτοι διασώζονται, αποτελούν τους *ἐγκριθέντες* και συμπεριλαμβάνονται στον *κανόνα*.[5]

ε) Την «αυθεντία». Η παραγνωρισμένη αυτή υποδήλωση είναι σαφής, εμπεδωμένη και επανειλημμένη στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, ενώ, σύμφωνα με τη χαρακτηριστική μαρτυρία του Κοϊντιλιανού, η ρωμαϊκή "auctoritas" αντιστοιχεί σε αυτό που η ελληνική ρητορική παράδοση αποκαλεί «*κρίσιν*» (*Inst. Or.*, 5, 11, 36). Ομοίως, στη ρωμαϊκή ρητορική θεωρία ο όρος "iudicium" παρεμβάλλεται συχνά όταν αναλύονται η λειτουργία

[5] Nagy 1990: 43-59 και Ford 2004: 272-75.

και η επίκληση της αυθεντίας (*De Inventione* 1, 16, 22 / 1, 17, 24 / 1, 30, 48 / 1, 44, 83). Η υποδήλωση φαίνεται να ξεπηδά από τη χρήση, στη ρητορική πράξη, διάσημων δικαστικών αποφάσεων του παρελθόντος (των *κεκριμένων*), για να επεκταθεί, στη συνέχεια, στην επίκληση γενικά της γνώμης και του παραδείγματος άλλων, κατά κόρον ένδοξων προσωπικοτήτων, που χρησιμεύουν ως «μάρτυρες» υπεράσπισης της θέσης του ομιλητή. Οι όροι *κρίσις* / "auctoritas" συστηματοποιούνται περαιτέρω στην αρχαία ρητορική ως «τόποι» γένεσης επιχειρημάτων, ως εναύσματα, προκείμενες ή πρότυπα συλλογισμών που μπορεί να αξιοποιήσει ένας ομιλητής για να ισχυροποιήσει τη θέση του. Εάν, αναφέρει επί παραδείγματι ο Κικέρων, διαμφισβητείται πώς ακριβώς πρέπει να οριστεί ο περίδρομος (ambitus) ενός ναού, τότε σίγουρα μπορεί να επικαλεστεί κανείς την αυθεντία του κορυφαίου νομομαθούς Σκαιβόλα. Αυτό που όρισε ο Σκαιβόλας ως περίδρομο, επειδή ακριβώς το είπε εκείνος, πρέπει και να θεωρείται τελεσίδικο (*Topica*, 24).

I. ii

Στη νεότερη τώρα φιλοσοφία, η πολυσημία κυριαρχεί ακόμη, απορρέουσα από, αλλά και μεθερμηνεύουσα την αρχαία συζήτηση. Συνοπτικά, στους συναφείς όρους ("judgment", "Urteil", "jugement") αξιοθαύμαστα αναλλοίωτη παραμένει η υποδήλωση (α). Στις υποδηλώσεις (β) και (γ), όμως, μεταξύ αρχαιότητας και νεότερων χρόνων, παρατηρούνται σημαντικές σημασιολογικές μετατοπίσεις.

Παράλληλα με την υποδήλωση (β), η «κρίση» μπορεί να σημαίνει επίσης την ένωση δύο εννοιών, τη σύνθεση χονδρικά ενός υποκειμένου με ένα κατηγόρημα. Ένας όρος, λοιπόν, ο οποίος υποδήλωνε μια αποφαντική στάση χρησιμοποιήθηκε για να υποδηλώσει την «απόφανση» ή τη δυνατότητα να παράγει κανείς αποφάνσεις.[6] Κατέστη δε βασιλεύουσα βαθμίδα της νόησης, τοποθετούμενη συνήθως στο ενδιάμεσο μεταξύ της έννοιας (αναπαράστασης) και του συλλογισμού. Η σημασιολογική αυτή εξέλιξη υπήρξε τόσο εντυπωσιακή όσο και αξιοπερίεργη. Στο τρίτο βιβλίο του *Περί Ψυχής* (III, 6) και στο πέμπτο βιβλίο των *Μεταφυσικών* (V, 4) ο Αριστοτέλης τονίζει ότι το ψεύδος προϋποθέτει μια σύνθεση ή διαίρεση νοημάτων «ωσάν να ήταν ένα». Τη σύνθεση αυτή,

[6] Για την ανακατασκευή της κρίσης ως «πρότασης» στην αναλυτική φιλοσοφία, βλ. Μπασάκος 1999: 99-108.

τη σύναψη δηλαδή ενός κατηγορήματος με ένα υποκείμενο, την πραγματοποιεί ο νους. Εάν ο νους δεν έθετε σε κίνηση αυτήν τη λειτουργία, θα ήταν αδύνατον να τεθεί το ερώτημα εάν κάτι είναι αληθές *ή ψευδές*. Με πιο απλά λόγια, μια αδιαίρετη ή μεμονωμένη σύλληψη του νου, μια αναπαράσταση, είναι πάντοτε αληθής. Μόνον όταν συντίθενται ή διαιρούνται δύο συλλήψεις, καθίσταται δυνατόν να θέσει κανείς το ερώτημα της αλήθειας ή του ψεύδους: ένα κατηγόρημα, πάντοτε και όταν αποδίδεται σε ένα υποκείμενο, αποδίδεται είτε αληθώς είτε ψευδώς, και tertium non datur. Αν και πουθενά ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποίησε τον όρο *κρίσις* για να περιγράψει την παραπάνω λειτουργία, το έκανε όμως ο Ακινάτης, ο οποίος, αντλώντας από τον Bonaventura και, κυρίως, τον Πέτρο τον Ισπανό,[7] ανέδειξε σε δεύτερη (μετά την *apprehensio*) λειτουργία του νου (…) *την κρίση* της αλήθειας και του ψεύδους διά της σύνθεσης και της διαίρεσης (εμβληματικά: In intellectu autem primo et principaliter invenitur veritas et falsitas in iudicio componentis et dividentis, *De Veritate*, q. 1 art. 11). Και το γεγονός ότι το έκανε ο Ακινάτης φαίνεται πως ήταν αρκετό. Οι τρεις λειτουργίες (ενέργειες) του νου –«έννοια», «κρίση», «συλλογισμός»– στη συνέχεια συστηματοποιήθηκαν και αποτέλεσαν το κύριο πλαίσιο σύνταξης λογικών πραγματειών.[8] Μόνον πολύ αργότερα ο Hume βρήκε τη διαβάθμιση εξωφρενική (*Treatise*, I, III, 7).

Παράλληλα με την υποδήλωση (γ), ο όρος «κρίση» ανατιμήθηκε, ώστε να σημαίνει μια ιδιαίτερη ικανότητα, περισσότερο φυσική παρά διδακτή, να εντοπίζει κανείς το αληθές. Στη διαφωτιστική γραμματεία, στην ικανότητα αυτή δόθηκε η αστεία ονομασία «Secunda Petri», κυριολεκτικά: «το Δεύτερο του Πέτρου» (ή Altera Pars Petri). Πρόκειται για αναφορά στο δεύτερο μέρος της *Διαλεκτικής* του Pierre de la Ramée (Petrus Ramus), στο οποίο ο συγγραφέας αναλύει τους τρόπους και τα μονοπάτια που πρέπει κανείς να ακολουθεί για να κρίνει σωστά. Για τον ευήθη ή τον μωρό, λεγόταν περιπαικτικά ότι «δεν διάβασε» το Δεύτερο του Πέτρου.[9]

Η υποδήλωση (δ), «διαχωρισμός», είναι αισθητή σε κείμενα του Γερμανικού Ιδεαλισμού, αλλά δεν παρατηρείται ουσιαστική αντιστοιχία με τη γαλλική ή την αγγλική γραμματεία. Αυτό εξηγείται μάλλον εύκολα. Η υποδήλωση είναι λιγότερο ισχυρή στον λατινικό όρο, από τον οποίο προήλθαν τόσο ο αγγλικός όσο και ο γαλλικός. Στη δε γερμανική παράδοση, αξιοποιήθηκε η «κυριολεκτική» (αλλά εσφαλμένη) ετυμολογία

[7] Βλ. κλασικά Garceau 1968: 53-99 και Nissing 2005: 231-37.
[8] Βλ. σχετικά Menn 1998: 309-310.
[9] Brague 1999: 419-22.

του όρου "Urteil" (Ur-Teil, «πρωταρχικός διαχωρισμός»), και οπωσδήποτε σε συσχετισμό με την υποδήλωση (β). Δύσκολα θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι η ελληνική-ρωμαϊκή έννοια της κρίσης ως «διάκρισης» διαδραμάτισε σημαίνοντα ή/και απευθείας ρόλο στη διαμόρφωση των σχετικών συζητήσεων του Fichte, του Hölderlin και του Hegel.[10]

Έχει, τέλος, εν πολλοίς εκλείψει η υποδήλωση (ε). Τούτο εξηγείται εύκολα από το γεγονός ότι η υποδήλωση αυτή ήταν πολύ πιο ισχυρή στον ελληνικό όρο (*κρίσις*) απ' ό,τι στον λατινικό ("iudicium"), ο οποίος και έδωσε τους όρους που αποτέλεσαν τη βάση της νεότερης συζήτησης.

II. i

Ίσως τώρα είναι επιβεβλημένο να υπεισέλθουμε στις δυσκολίες που συναρτώνται με την πολυσημία του όρου *κρίσις*. Πραγματικά, με όποια υποδήλωση και αν συνδέσουμε την προτροπή, η τελευταία φαντάζει άλλοτε αντιφατική και άλλοτε αστήρικτη. Η δε απόπειρα δυσχεραίνεται σημαντικά από το γεγονός ότι στις πηγές παρατηρείται συχνότατα και ένα επιλεκτικό σύμφυρμα των υποδηλώσεων.

Εκτός συζήτησης τίθεται φυσικά η υποδήλωση (ε), «αυθεντία»: άλλωστε, ουδέποτε η προτροπή ετέθη με αυτό το νόημα. Αντιθέτως, με ασφάλεια μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι αυτήν ακριβώς την υποδήλωση καταπολεμά, συχνά φανερότατα, η προτροπή. Εκτός συζήτησης τίθεται επίσης η υποδήλωση (δ), «διάκριση», η οποία, αν και διόλου ασύνδετη με γνωσιολογικά προβλήματα, δεν συναρτάται μονοσήμαντα ή χαρακτηριστικά με την προτροπή να ασκεί κανείς την οικεία του κρίση.

Εάν, τώρα, η προτροπή σημαίνεται με την υποδήλωση (α), «απόφαση», καθίσταται αυτομάτως προβληματική. Ας δεχθούμε ότι η κρίση ως απόφαση αποτελεί μια μορφή δράσης/πράξης. Εάν η προτροπή ερμηνευθεί υπό το πρίσμα ακόμη και ενός ήπιου βολονταρισμού, τότε η υποστήριξή της όχι μόνον δεν είναι τετριμμένα αληθής, αλλά είναι καταχρηστική, αφού χάνει ουσιαστικά το κανονιστικό της νόημα. Εάν πρωτεύει η θέληση έναντι της νόησης, δεν δύναται να τεθεί υπό συζήτηση εάν ο άνθρωπος πρέπει να αποφασίζει μόνος του: ούτως ή άλλως, σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, το κάνει. Ήδη ο Ακινάτης δυσκολεύεται

[10] Ο Hölderlin μιλά για την κρίση ως «διαχωρισμό» στο "Urteil und Sein", ενδεχομένως αναπαράγοντας υλικό από διαλέξεις του Fichte και επηρεάζοντας στη συνέχεια αναμφίβολα τον Hegel. Βλ. Henrich 1966: 73-96 και Frank 1997: 699-700.

πραγματικά να εξοβελίσει τη θέληση από τη λειτουργία της κρίσης. Οι άνθρωποι μπορεί να οδηγούνται στη δράση από μια απόφαση της λογικής. Όμως, μια απόφαση της λογικής, τονίζει, εκτυλίσσεται στη σφαίρα της ελεύθερης εκλογής (iudicium rationis ad liberum arbitrium pertinet, *De Veritate*, q. 17, a. 1, arg. 4). Ακόμη πιο αποφασιστικά, για τον Descartes η κρίση έχει μεν σαφώς νοητικό υπόβαθρο, αλλά εκτείνεται κυρίως στη σφαίρα της ελεύθερης θέλησης (atque ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare; sed requiritur etiam voluntas, *Principia*, I, 34). Πώς αλλιώς θα μπορούσε να εξηγηθεί ότι οι άνθρωποι οδηγούνται άλλοτε σε εύστοχες και άλλοτε σε άστοχες αποφάσεις;

Εάν, πάλι, δεχθούμε ότι η λήψη μιας απόφασης είναι προϊόν αποκλειστικά νοητικής διεργασίας, για να ευσταθεί η προτροπή, θα πρέπει όχι μόνον να ταυτοποιηθεί επακριβώς η νοητική αυτή διεργασία, αλλά και να εξηγηθεί γιατί η διεργασία αυτή είναι σε κάθε άνθρωπο ανώτερη έναντι της ίδιας διεργασίας σε όλους τους άλλους ανθρώπους. Δεν είναι δυνατόν η ίδια διεργασία να είναι ταυτόχρονα ανώτερη επειδή αποφασίζω εγώ και κατώτερη επειδή αποφασίζουν και άλλοι επί του ιδίου πράγματος.

Ας περάσουμε στη δεύτερη υποδήλωση, εκείνη της «κρίσης» ως πεποίθησης. Η υποστήριξη της προτροπής με αυτήν την υποδήλωση δεν ενισχύει τίποτε λιγότερο από τον δογματισμό και την ισχυρογνωμοσύνη. Και με τη μετατόπιση που έχει όμως σημειωθεί, ήδη από τη μεσαιωνική σκέψη, διευρύνοντας δηλαδή το σημασιολογικό πεδίο του όρου, ώστε να συμπεριληφθεί η υποδήλωση «απόφανση», πάλι η προτροπή φαντάζει προβληματική. Προκειμένου να διαφοροποιηθεί από την υπεράσπιση του δογματισμού, η προτροπή θα έπρεπε να ωθεί την προσοχή στην ενέργεια –και όχι στο προϊόν– της κρίσης. Όμως το ερώτημα που θα προέκυπτε και πάλι είναι: πώς είναι δυνατόν κάποιος να *μην* παράγει τις δικές του κρίσεις; Η προτροπή θα παραβίαζε, και σε αυτήν την περίπτωση, ανοιχτές θύρες.

Η τρίτη υποδήλωση («ορθοκρισία, κριτική ικανότητα») υπόσχεται περισσότερα από όσα επί της ουσίας επιλύει. Στην αρχαία της εκδοχή είναι, ούτως ή άλλως, κάπως σπάνια, όσο και αρκετά ασαφής. Τι πάει να πει ακριβώς να χρησιμοποιεί κανείς την ορθοκρισία του; Σημαίνει προφανώς, ότι εξασκεί την ικανότητά του να κρίνει σωστά. Πρόκειται για μια ιδιότητα περισσότερο «ψυχολογική», ιντουισιονιστική παρά γνωσιολογική. Έτσι, αν και η Secunda Petri αποτελεί σύλληψη φιλοσοφικά αμήχανη, αυτήν ακριβώς, ωστόσο, την υποδήλωση μεθερμηνεύει ο Kant ως Urteilskraft:

> η κριτική ικανότητα είναι ένα ιδιαίτερο χάρισμα, που δεν μαθαίνεται παρά μόνο χρειάζεται εξάσκηση. Γι' αυτόν τον λόγο η κριτική ικανότητα είναι το ειδικό γνώρισμα της λεγόμενης φυσικής ευφυΐας, που την έλλειψή της δεν μπορεί να αναπληρώσει κανένα σχολείο» (A133 / B172, μτφρ. Α. Γιανναρά).

Η κριτική ικανότητα είναι η ικανότητα να εφαρμόζει κανείς επιτυχώς το γενικό στο ειδικό, να καθοδηγεί μια απόφανση από τη νομιμότητα στην αλήθεια, να κρίνει ακόμη και τις κρίσεις (de suo iudicio iudicare, γράφει ο Ακινάτης, *QDV*, Q. 24, a. 2). Και η έλλειψή της είναι, λέει ο Kant, η βλακεία: «και μια τέτοια ατέλεια δεν θεραπεύεται καθόλου» (*ό.π.*). Αναπαράγοντας τυπική διαφωτιστική ρητορεία, ο Kant θα δεχθεί ότι η τυφλή αναπαραγωγή ξένης γνώσης ουδόλως βοηθά την ανάπτυξη της κριτικής ικανότητας. Προτείνει να αξιοποιούνται τα παραδείγματα της εμπειρίας. Αλλά πουθενά δεν αφήνει να εννοηθεί ότι η άσκηση της οικείας κριτικής ικανότητας αποτελεί εγγύηση ότι η εγγενής ελαττωματικότητά της μπορεί να αναπληρωθεί. Στον Kant η κριτική ικανότητα είναι οικεία με μια έννοια τετριμμένη: κάθε άνθρωπος έχει τη δική του ευφυΐα και τη δική του κριτική ικανότητα. Προφανώς, είναι καλό να την ασκεί και να τη βελτιώνει. Προφανώς, δεν γίνεται και να μην την εξασκεί (αφού είναι εγγενής). Αλλά δεν μπορεί να ευσταθήσει μια καθολική προτροπή να στηρίζεται κανείς αποκλειστικά στη δική του φυσική ευφυΐα, όπως τούτη εκφράζεται μέσω της κριτικής ικανότητας. Τούτο θα ήταν ανθρωπολογικά αφελές. Είναι πραγματικά σημαντικό να τονιστεί ότι ακόμη και μια συνολικά θετική αποτίμηση της φυσικής κρίσης δεν συνεπάγεται αναγκαία και μια θετική συνολικά αποτίμηση της *οικείας* κρίσης, όπως έχει, άλλωστε, ήδη θαυμάσια σχολιάσει ο Charron (*De la Sagesse*, livre II, chap. II). Η άσκηση της κρίσης πολύ πιο συχνά δείχνει και τα ίδια τα όρια της ορθότητας της οικείας κρίσης. Πολύ χαρακτηριστικά και ο Locke πιστεύει ότι ο Θεός παρέσχε στους ανθρώπους την κρίση (judgment) για περιπτώσεις στις οποίες είναι δύσκολο να έχουν γνώση (knowledge). Μπορεί να είναι «φυσική», αλλά βέβαια άλλοτε αληθεύει και άλλοτε σφάλλει (*Essay*, IV, XIV, 3-4). Κι όμως, κανείς δεν κατηγορεί την κρίση του, σχολιάζει δηκτικά ο La Rochefoucauld (*Réflexions et sentences morales*, 89 / 1665).

II. ii

Αν και η προτροπή αποδεικνύεται αστήρικτη λαμβάνοντας υπόψη κάθε κύρια υποδήλωση του όρου, μπορεί κάποιος να μη θεωρήσει ακόμη το ζήτημα λήξαν. Διότι η κριτική αυτή ανταποκρίνεται μεν στην πολυσημία του όρου, αλλά όχι και στην αμφισημία του. Ένας υπερασπιστής της προτροπής ίσως να μην παραλείψει να τονίσει ότι το να ασκεί κανείς την οικεία κρίση δεν αποτελεί πράξη ή γνωστική διαδικασία μονοσήμαντη· αξιοποιούνται συχνά παραπάνω από μία υποδηλώσεις και η αποκατάσταση της ορθότητας απαιτεί μια λεπτοφυή συνδυαστική. Με τον φόβο της ομωνυμίας να ελλοχεύει, αντιλαμβάνεται κανείς ότι δεν μπορεί να υπερασπιστεί απροβλημάτιστα αυτήν την αρχή.

Είναι ίσως δυνατόν όμως να ομαδοποιήσουμε τις υποδηλώσεις. Η τακτική αυτή υπόσχεται περισσότερα. Αναγνωρίζοντας μια αυξημένη βαρύτητα στην υποδήλωση «απόφαση», θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η προτροπή υποστασιοποιεί μια χρήσιμη μετωνυμία, αξιοποιώντας δηλαδή τόσο τις υποδηλώσεις που σημαίνουν τη «διαδικασία» λήψης μιας απόφασης όσο και τις υποδηλώσεις που σημαίνουν το «αποτέλεσμά» της, την ετυμηγορία, το προϊόν της. Η κρίση ως «πεποίθηση» και η κρίση ως «απόφανση» ανήκουν στη δεύτερη ομάδα. Η κρίση ως «κριτική ικανότητα» και η κρίση ως «διάκριση» ανήκουν στην πρώτη ομάδα. Υπό αυτήν την έννοια, η άσκηση της κρίσης περιγράφει μια (γνωστική) διαδικασία σύμφωνα με την οποία καταλήγει κάποιος σε μια απόφαση. Η αντίρρηση που μπορεί να τεθεί απέναντι σε αυτήν την προσπάθεια ομαλοποίησης της πολυσημίας του όρου είναι ότι εξακολουθεί να μην αποκαθιστά την ορθότητα της προτροπής. Το πρόβλημα είναι διπλό. Αφενός δεν τεκμηριώνεται ότι η περιγραφή αυτή αντιστοιχεί σε ένα πρότυπο που μπορεί κάποιος να το αποποιηθεί. Εάν πρέπει να ασκεί κανείς την οικεία του κρίση, το επιχείρημα πρέπει πρωτίστως να δείξει ότι μπορεί να συμβαίνει και το αντίθετο. Αφετέρου, ερμηνευμένη κανονιστικά, δεν δύναται να σταθεί ως καθολική προτροπή.

III. i

Ας προσεγγίσουμε τώρα την προτροπή υπερβαίνοντας σχολαστικισμούς, που περισσότερο –θα αντιτείνει κάποιος– ενδιαφέρουν τον λεξικογράφο και λιγότερο τον φιλόσοφο. Και, πρώτα-πρώτα, ας διατυπώσουμε το

ερώτημα αντίστροφα. Τι σημαίνει και τι συμβαίνει, λοιπόν, όταν *δεν* ασκεί κάποιος την οικεία του κρίση; «Υποτάσσεται», σύμφωνα με μια παράδοση που ξεκινά από τον Πλάτωνα και εμπλουτίζεται θαυμαστά έως και τον Αυγουστίνο, στη «μαρτυρία» ή/και την κρίση/αυθεντία κάποιου τρίτου, ωσάν τα λεγόμενα του τελευταίου να ήταν υπεράνω ελέγχου, ωσάν να ήταν θέσφατα. Οι επικριτές, αντιθέτως, αυτής της στάσης είναι υπέρμαχοι της αρχής που πρόσφατα ο McMyler αποκάλεσε «επιστημική αυτονομία» (epistemic autonomy) και, σύμφωνα με την οποία,

> οι πλήρως ορθολογικοί νοητικοί δρώντες είναι πάντοτε και αποκλειστικά επιστημικά υπεύθυνοι για τη δικαιολόγηση των ίδιων τους των πεποιθήσεων.[11]

Είναι επιβεβλημένο, σύμφωνα με αυτήν τη στάση, να εστιάζει κανείς στο υπό συζήτηση ερώτημα, εξοβελίζοντας τους τρίτους και βασιζόμενος στην πραγματική γνώση που μπορούν να προσπορίσουν τα διαθέσιμα δεδομένα.

Αυτό ακριβώς φαίνεται να προτάσσει στον *Περί Παραπρεσβείας* (216) ο Δημοσθένης: προσκαλεί τους ακροατές να κρίνουν απολύτως μόνοι τους, βασιζόμενοι σε όσα ήδη οι ίδιοι γνωρίζουν. Θέτοντας κατά μέρος τους ομιλητές και τους ύποπτους δωροδοκίας μάρτυρες, πρέπει στη συνεδρίαση να εξετάσουν όχι τα λόγια αλλά τα πράγματα (*ἀλλ' ἀφ' ὧν ἴστ' αὐτοὶ τὰ πράγματα κρῖναι, μὴ τοῖς ἐμοῖς λόγοις μηδὲ τοῖς τούτου προσέχειν μηδέ γε τοῖς μάρτυσιν*).[12] Περνώντας στη φιλοσοφική γραμματεία, οι πηγές στις οποίες η άσκηση της οικείας κρίσης αντιπαραβάλλεται με την επιρροή και την περιστολή που μπορούν να ασκήσουν η κρίση και το κύρος ενός άλλου προσώπου είναι εκατοντάδες. Δεκάδες είναι μόνον στον Κικέρωνα. Σταχυολογώντας, στο *De Legibus* (1, 13, 35) ο Αττικός μέμφεται τον Κικέρωνα για τον σχολαστικισμό του με τα παρακάτω λόγια:

> – Και φυσικά σαν να απέπεμψες την ελευθερία σου στη συζήτηση, ή μήπως είσαι τέτοιος ώστε να διαλέγεσαι όχι ακολουθώντας τη δική σου κρίση αλλά υποτασσό-

[11] McMyler 2011: 142.

[12] Πολύ κοντά στη διατύπωση του Δημοσθένη, χωρίς ωστόσο να αξιοποιείται ο όρος *κρίσις*, είναι το διάσημο αθεϊστικό απόσπασμα (Fr. 286, Nauck) στον *Βελλεροφόντη*: *φησίν τις εἶναι δῆτ' ἐν οὐρανῷ θεούς; / οὐκ εἰσίν, οὐκ εἶσ', εἴ τις ἀνθρώπων θέλει / μὴ τῷ παλαιῷ μῶρος ὢν χρῆσθαι λόγῳ / σκέψασθε δ' αὐτοί, μὴ 'πὶ τοῖς ἐμοῖς λόγοις / γνώμην ἔχοντες.*

> μενος στην αυθεντία άλλων; (Et scilicet tua libertas disserendi amissa est, aut tu is es qui in disputando non tuum iudicium sequaris, sed auctoritati aliorum pareas!)

Την ελευθερία της κρίσης απέναντι στα παραγγέλματα των άλλων υπερασπίζεται εκτενώς ο Κικέρων και στον πρόλογο του δεύτερου βιβλίου (*Lucullus*) της πρώτης έκδοσης του *Academica* (45 π.Χ.):

> Εμείς λοιπόν [scil. οι Ακαδημεικοί] είμαστε πιο ελεύθεροι και ανεμπόδιστοι, διότι η δυνατότητά μας να κρίνουμε παραμένει ακέραιη και δεν δεσμευόμαστε από καμία υποχρέωση να υπερασπιζόμαστε τα γεγραμμένα ορισμένων [scil. διδασκάλων] ωσάν να ήταν παραγγέλματα. (Hoc autem liberiores et solutiores sumus quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta a quibusdam et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur, 2.3.8.)

Το 11ο κεφάλαιο του έργου, που έχει παραδοθεί υπό τον τίτλο *Τέχνη ρητορική* και το οποίο άστοχα έχει αποδοθεί στον Διονύσιο τον Αλικαρνασσέα, φέρει τον τίτλο *Περὶ λόγων ἐξετάσεως*. Φιλοδοξεί να θέσει τις βάσεις με τις οποίες πρέπει να κρίνει κανείς την αξία ενός ρητορικού λόγου. Προκαταρκτικά, ο συγγραφέας παρατηρεί ότι το πρόβλημα της ορθής αξιολόγησης των λόγων οξύνεται από το γεγονός ότι οι άνθρωποι διατυπώνουν απερίσκεπτα προσωπικές γνώμες. Και παρατηρεί:

> Γοητευόμαστε από τη δόξα των ομιλητών ή επικεντρωνόμαστε στο κύρος τους χωρίς να χρησιμοποιούμε την προσωπική μας κρίση. (*Ψυχαγωγούμεθα γὰρ τῇ δόξῃ τῶν ἀποφαινομένων ἢ πρὸς τὸ ἀξίωμα τὸ ἐκείνων ἀποβλέποντες, οὐκ οἰκείᾳ κρίσει χρώμενοι.*)

Και ο Ιωάννης Χρυσόστομος παρουσιάζεται επίσης αυστηρός απέναντι σε όσους είναι έτοιμοι να θυσιάσουν την οικεία τους κρίση, παρασυρόμενοι από τα λόγια τρίτων (*τὴν ἡμετέραν καταλύομεν κρίσιν, τοῖς ἐκείνων παραπειθόμενοι λόγοις*, *Patrologia Graeca*, 54, 683). Παρόμοιες σκέψεις, αντλώντας ευρέως από τις ελληνο-ρωμαϊκές πηγές, συναντά κανείς συχνότατα σε όλο το εύρος της αναγεννησιακής και διαφωτιστικής γραμματείας.

Μόνον αξιοπερίεργο όμως δεν είναι το γεγονός ότι, ήδη στην ελληνιστική σκέψη, διατυπώνονται επιφυλάξεις απέναντι σε διανοήματα που εξυμνούν την προσκόλληση στην άσκηση της οικείας κρίσης. Ο Φιλόδημος διαφύλαξε ένα ενδιαφέρον απόσπασμα του περιπατητικού Αρίστωνα του Κείου (ακμή 225 π.Χ.). Ο Αρίστων συζητά τη χαρακτηρολογία του *αὐθεκάστου*, δηλαδή του μνησίκακα φιλαλήθους ατόμου. Ο *αὐθέκαστος* παραμένει αδιάλλακτος, καθοδηγούμενος από την πεποίθηση ότι μόνον εκείνος σκέφτεται συνετά (*δι' οἴησιν δὲ τοῦ μόνος φρονεῖν ἰδιογνωμονῶν, fr.* 14, 2. 9), και φιλοδοξεί ότι θα κατορθώσει να πείσει όλους όσοι τον ακούνε. Πιστεύει δε «ότι θα οδηγηθεί σε σφάλμα εάν επικαλεσθεί επιπρόσθετα την κρίση κάποιου άλλου» (*ἁμαρτήσεσθαι δ' ἂν ἑτέρου κρίσει προσχρήσηται· στο ίδιο,* 10-11). Στον *Προτρεπτικό,* ο Γαληνός καταφέρεται εναντίον των αθλητών. Καταρτίζει την επικριτική του απέναντι στον (πρωτ)αθλητισμό στάση υπό το σχήμα της αντιπαράθεσης «μαρτύρων» (δηλαδή ποιητών, σοφών κτλ. που αποφαίνονται υπέρ ή κατά του αθλητισμού). Η επίκληση των δικών του «μαρτύρων» προλογίζεται με την παρατήρηση ότι, αντί για τη μαρτυρία του πλήθους, οφείλει κανείς να εμπιστεύεται τους σοφούς. Αναρωτιέται, λοιπόν, πώς μπορεί κανείς να αναθέτει στον εαυτό του τη δικαιοδοσία της κρίσης, αφαιρώντας την από εκείνους που είναι σοφότεροί του (*σαυτῷ διδοίης τῆς κρίσεως τὴν ἐξουσίαν, ἀφελόμενος αὐτὴν τῶν σοφωτέρων ἢ κατὰ σαυτόν, Προτρ.* 10, 9-10). Δεν είναι ηλίου φαεινότερο, παρατηρεί ομοίως ο Αυγουστίνος, ότι είναι υγιές και ωφέλιμο οι ευήθεις «να υποχωρούν στα παραγγέλματα των σοφών, από το να διάγουν τον βίο τους ακολουθώντας τη δική τους κρίση;» (praeceptis obtemperare sapientium, quam suo iudicio vitam degere, *De Utilitate Credendi*, 12, 27). Χαρακτηριστικότερα όλων, ωστόσο, η προτροπή να χρησιμοποιεί κανείς τη δική του κρίση αποτελεί αντικείμενο αμφισβήτησης στον πυρρώνειο σκεπτικισμό. Ο Σέξτος δύο φορές (*Πυρρ. Υποτ.* 1, 89-91 / *Προς Μαθηματικούς* 7, 263-313) επιτίθεται εκτενώς στη «φιλαυτία» των δογματικών, οι οποίοι αξιώνουν ότι οι ίδιοι και μόνοι κρίνουν τι είναι αληθές (*φιλαύτως οἱ δογματικοὶ ἄλλοις μὲν οὐ παραχωροῦσι τὴν τῆς ἀληθείας κρίσιν, μόνους δ' ἑαυτοὺς ταύτην εὑρηκέναι λέγουσιν, ΠΜ* 7, 314-16).

III. ii

Όλα αυτά μπορεί να είναι σωστά, σε κάθε όμως περίπτωση δεν έχει άραγε δίκιο να διερωτάται κανείς μαζί με τον Spinoza «αν είναι αντίθετο στις υπαγορεύσεις της λογικής να υποτάσσεται κανείς ολοκληρωτικά

στην κρίση ενός άλλου» (an non contra rationis dictamen est, se alterius iudicio omnino subiicere, *Tract. Polit.*, III, 6); Πράγματι, αυτό που αποτυγχάνουν να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά επιφυλάξεις όπως η παραπάνω είναι ότι, σε φιλοσοφικά συγκείμενα, η άσκηση της οικείας κρίσης ταυτίζεται, εμμέσως πλην σαφώς, με την άσκηση της λογικής. Ας μείνουμε στις αρχαίες πηγές, οι οποίες, εν προκειμένω, είναι εξόχως ενδιαφέρουσες. Η λογική ζωή, γράφει ο Αυγουστίνος, «κρίνει με βάση τον ίδιο της τον εαυτό» (rationalis vita secundum seipsam iudicat, *De Vera Religione*, 30, 54). Και υπερτερεί της αυθεντίας, επιμαρτυρεί ο Ιουλιανός του Aeclanum. «Εκείνο», μάλιστα, «που καταρρίπτει η λογική δεν μπορεί να το υπερασπισθεί η αυθεντία» (Quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare, *Opus Imperf.*, 2, 16). Η επίκληση, λοιπόν, της αυθεντίας έναντι της οικείας κρίσης προβάλλεται συχνά ως στάση κατεξοχήν ανορθολογική. Η κλασικότερη πηγή στην οποία συντάσσεται η αντιπαράθεση μεταξύ «λογικής» και «αυθεντίας» σύμπλοκα με την αντιπαράθεση οικείας και αλλότριας κρίσης βρίσκεται στον πρόλογο του έργου *De Natura Deorum*. Ομιλεί ο ίδιος ο Κικέρων και προσπαθεί, μεταξύ άλλων, να διασκεδάσει τις επικρίσεις που δέχεται για το γεγονός ότι αποφεύγει, στα φιλοσοφικά του γραπτά, να εκθέσει την προσωπική του άποψη:

> Εκείνοι που αναζητούν την προσωπική μου άποψη για τα ζητήματα τα οποία πραγματεύομαι επιδεικνύουν υπερβολική περιέργεια· σε έναν διάλογο, βέβαια, δεν πρέπει να επιζητείται τόσο η δύναμη της αυθεντίας όσο η δύναμη της λογικής. Πράγματι, η αυθεντία εκείνων που επιδιώκουν να διδάξουν αποδεικνύεται συχνά ανασταλτικός παράγων για όσους επιθυμούν να μάθουν: παύουν να χρησιμοποιούν τη δική τους κρίση και εκλαμβάνουν ως θέσφατο ό,τι βλέπουν πως έχει κρίνει ο δάσκαλος της προτίμησής τους. Δεν είμαι στ᾽ αλήθεια καθόλου διατεθειμένος να αποδεχθώ τη στάση που αποδίδεται στους Πυθαγορείους, οι οποίοι, όταν τους ζητείται να δικαιολογήσουν μία πεποίθηση που προβάλλουν σε έναν διάλογο, απαντούν μόνον *Αὐτὸς ἔφα*· «αυτός» εννοούν τον Πυθαγόρα. Τόσο ισχυρή παρουσιάζεται η κεκριμένη εκ των προτέρων δοξασία, ώστε ακόμη και χωρίς λογική υπερισχύει η αυθεντία. (Qui autem requirunt, quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt, quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerum-

> que iis, qui discere volunt, auctoritas eorum, qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum, quod ab eo, quem probant, iudicatum vident. Nec vero probare soleo id, quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid adfirmarent in disputando, cum ex iis quaereretur, quare ita esset, respondere solitos «ipse dixit»; ipse autem erat Pythagoras: tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas, *ND*, 1, 5, 10.)

Η αυθεντία παρουσιάζεται εδώ ως διαιωνιζόμενη από τη θέληση των δεκτών να «επικυρώνουν» και να «εκλαμβάνουν ως δεσμευτική» *ἐξ ὑποθέσεως* κάθε κρίση την οποία έχει εκφέρει ένας πομπός. Χάριν απλότητας, θα μπορούσαμε να τυποποιήσουμε συλλογιστικά την επίκληση στην αυθεντία, κατά το παράδειγμα των Πυθαγορείων, ως εξής:

> T1:
> (i) Όλοι οι ισχυρισμοί του (προσώπου, φορέα κ.ο.κ.) Χ είναι αληθείς
> (ii) Ο *p* είναι ισχυρισμός του Χ (άρα)
> (iii) Ο *p* είναι αληθής.

Ο συλλογισμός είναι σαφώς έγκυρος, αμφισβητείται όμως άμεσα πως είναι ορθός, αφού κάθε άλλο παρά προφανές είναι ότι αληθεύει η (i). Εάν κάποιος δεν λάβει σοβαρά υπόψη αυτήν την αντίρρηση, τότε παρασύρεται σε έναν συλλογισμό στον οποίο η (i) γίνεται σκανδαλωδώς αποδεκτή χωρίς δικαιολόγηση. Όμως πόσο αντιπροσωπευτική είναι ετούτη η στάση; Το να προτάσσει κανείς επιχειρήματα που βασίζονται στο πρότυπο T1, πολλώ δε μάλλον χωρίς επαρκή δικαιολόγηση της προκείμενης (i), συνιστά δογματισμό που σχεδόν δεν έχει ποτέ τολμήσει να πει το όνομά του.

Από την αρχαιότητα προέρχονται δύο τουλάχιστον τρόποι υπεράσπισης αυστηρών ή μετριοπαθών εκδοχών της (i). Στο *Academica* ο Κικέρων αναφέρει ότι όσοι γίνονται αντικείμενο μομφής για την αφελή και προπετή τους υπακοή στα διδάγματα του πνευματικού τους ηγέτη τονίζουν πως δεν πιστεύουν σε αυτά ακρίτως. Αντιθέτως:

> υποστηρίζουν ότι πιστεύουν καθ' ολοκληρία όσα δίδαξε εκείνος, για τον οποίο κρίνουν ότι υπήρξε σοφός (dicunt omnino se credere ei, quem iudicent fuisse sapientem).

Ο Κικέρων αντιτείνει: «μόνον ένας σοφός μπορεί να κρίνει ποιος είναι σοφός». Για να είναι δηλαδή κανείς σε θέση να προβεί στην (i), πρέπει να μπορεί ο ίδιος να γνωρίζει ότι οι ισχυρισμοί του Χ είναι αληθείς. Προαπαιτείται δηλαδή να γνωρίζει ποιοι ισχυρισμοί είναι αληθείς (πράγμα που ισοδυναμεί με τη θέση ότι προαπαιτείται να είναι σοφός). Η τοποθέτηση του Κικέρωνα είναι, πράγματι, εύλογη.

Ίσως όμως ο Κικέρων να αποτυγχάνει σοβαρά να διακρίνει μεταξύ της δικαιολόγησης της αξιοπιστίας και της δικαιολόγησης των ισχυρισμών ενός τρίτου. Η πρώτη στάση δεν συνεπάγεται τη δεύτερη. Αυτό ακριβώς φαίνεται να αντιλαμβάνεται ευκρινέστερα ο Αυγουστίνος, ο οποίος, σχεδόν απρόσμενα, αντιστρέφει εξ ολοκλήρου το ερώτημα. Στο *De Utilitate Credendi* τονίζει:

> Υπάρχουν τρία πράγματα που στον νου των ανθρώπων πλησιάζουν στενά το ένα το άλλο, αξίζει εν τούτοις να τα διαχωρίσουμε: η νόηση, η πίστη και η δοξασία. Εάν εξετάσουμε το καθένα ξεχωριστά, θα διαπιστώσουμε ότι το πρώτο δεν σφάλλει ποτέ, το δεύτερο σφάλλει κάποιες φορές, ενώ το τρίτο σφάλλει πάντοτε. (Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima: intellegere, credere, opinari. Quae si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio est; secundum, aliquando cum vitio; tertium, numquam sine vitio, *UC*, 11, 25.)

Αφήνοντας κατά μέρος την έννοια της δοξασίας, η διάκριση μεταξύ νόησης και πίστης δεν είναι δύσκολο να γίνει κατανοητή. Εάν γνωρίζω-(κατά)νοώ ότι *p*, έπεται πως το *p* είναι αληθές. Αντιθέτως, η πίστη προϋποθέτει μια κατανόηση από την πλευρά του υποκειμένου ότι δεν γνωρίζει:

> Δεν υπάρχει τίποτε το επιλήψιμο στο να πιστεύει κανείς πολλά πράγματα, υπό την προϋπόθεση ότι (κατά)νοεί πως δεν τα γνωρίζει. (In ceteris vero rebus si quis quid credit, si se id nescire intellegat, nulla culpa est, *ό.π.*)

Και διευκρινίζει:

> Εκείνο λοιπόν που (κατά)νοούμε το οφείλουμε στη λογική, εκείνο που πιστεύουμε στην αυθεντία. […] Όμως,

> κάθε ένας που (κατα)νοεί επίσης πιστεύει. […] Δεν (κατα)νοεί όμως κάθε ένας που πιστεύει. (Quod intellegimus igitur, debemus rationi: quod credimus, auctoritati: […] Sed intellegens omnis etiam credit, […] non omnis qui credit intellegit, *ό.π.*)

Για τον Αυγουστίνο, είναι απολύτως αφελές να ισχυρίζεται κανείς ότι δεν πρέπει να πιστεύουμε οτιδήποτε δεν γνωρίζουμε. Όλοι καταφεύγουμε, λιγότερο ή περισσότερο, στην αξιοποίηση της αυθεντίας, στην κρίση κάποιου τρίτου. Αυτό σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι πρέπει να δίνεται εύκολα πίστη σε κάποιον. Η αυθεντία υποχωρεί μπροστά στη λογική, αλλά και η δεύτερη δεν πρέπει να απουσιάζει από την πρώτη:

> Από την αυθεντία δεν απουσιάζει εντελώς η λογική, αφού πρέπει να εξετάζεται ποιον πρέπει να πιστέψουμε. (Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum, *De Vera Religione*, 24, 45.)

Η παρατήρηση αυτή είναι παραπάνω από κομβικής σημασίας για την όλη μας διερεύνηση. Τηρουμένων των αναλογιών, ο Αυγουστίνος θέτει λοιπόν μια αρχή την οποία θα μπορούσαμε να τυποποιήσουμε ως ακολούθως:

> Τ2. Εάν ο Χ δεν γνωρίζει ότι *p*, αλλά είναι σε θέση να δικαιολογήσει πως ο Ψ γνωρίζει ότι *p*, τότε η πεποίθησή του «ότι *p*» είναι δικαιολογημένη.

Μια κικερώνειας έμπνευσης ένσταση που θα ήταν δυνατόν να τεθεί εναντίον του Τ2 θα μπορούσε να αφορά την αντίφαση που προκύπτει όταν θεωρείται δικαιολογημένη μια πεποίθηση την οποία ο Χ ομολογεί εξαρχής ότι δεν γνωρίζει. Τίποτε λιγότερο από τη γνώση ότι *p* δεν μπορεί να δικαιολογήσει την πεποίθηση «ότι *p*». Την αντίρρηση αυτή δεν είναι δυνατόν να την αποφύγει ούτε μια μετατροπή της Τ2 στην Τ3:

> Τ3. Εάν ο Χ δεν γνωρίζει ότι *p*, αλλά είναι σε θέση να δικαιολογήσει πως ο Ψ μπορεί να δικαιολογήσει ότι *p*, τότε η πεποίθησή του «ότι *p*» είναι δικαιολογημένη.

Όμως η Τ3 μπορεί να συμπτυχθεί περαιτέρω στην Τ4:

> Τ4. Εάν ο Χ είναι σε θέση να δικαιολογήσει πως ο Ψ μπορεί να δικαιολογήσει ότι *p*, τότε η πεποίθησή του «ότι *p*» είναι δικαιολογημένη.

Και το απρόσμενο αποτέλεσμα της επεξεργασίας αυτής είναι ότι η αξιοπιστία ενός τρίτου καταδεικνύεται, τελικά, ως ορθολογική μέθοδος δικαιολόγησης μιας πεποίθησης. Ουδεμία αποχρώσα αναφορά γίνεται στην οικεία κρίση ή, τέλος πάντων, στις οικείες νοητικές *δυνάμεις,* ωσάν η αυτονομία και η προτεραιότητά τους να αποτελούν ικανές και αναγκαίες συνθήκες, ιερά κριτήρια ορθότητας. Πρώτα απ' όλα, *δεν* είναι και, κατά δεύτερον, αποδεικνύεται ότι το βασικό ερώτημα δεν πρέπει να αφορά κυρίως το *ὑφ' οὗ* της κρίσης αλλά τη μέθοδο, το πώς δικαιολογείται μια κρίση. Ίσως, δε, η πλέον δόκιμη φιλοσοφικά υποδήλωση του όρου «κρίση» να είναι απλώς «πεποίθηση».

IV.

Η μικρή αυτή διατριβή ξεκίνησε με τη διαπίστωση της συχνότητας με την οποία προτάσσεται η προτροπή «να εξασκεί κανείς την οικεία του κρίση». Στη συνέχεια αναλύθηκαν οι αρχαίες και σύγχρονες υποδηλώσεις του όρου «κρίση» που σχετίζονται με αυτήν την προτροπή. Εξήχθη το συμπέρασμα ότι με όποια από τις υποδηλώσεις –ξεχωριστά ή συνδυαστικά– και αν ερμηνεύσει κάποιος την προτροπή, η τελευταία δεν καθίσταται υποστηρίξιμη. Σε μια προσπάθεια επέκτασης του προβληματισμού πέραν του σημαίνοντος «κρίση», παρατηρήσαμε ότι το κεντρικό διακύβευμα που συνδέεται με την προτροπή «να ασκεί κανείς την οικεία του κρίση» δεν είναι άλλο από τον διαφαινόμενο συσχετισμό του κινδύνου υποστήριξης ψευδών πεποιθήσεων με την επίκληση ή την επιρροή της αυθεντίας. Διαπιστώθηκε όμως ότι εξίσου πιθανό είναι να συμβαίνει και το αντίθετο, όπως υποστηρίχθηκε όχι σπάνια και ήδη στην αρχαιότητα. Τέλος, λαμβάνοντας το έναυσμα από επισημάνσεις του Κικέρωνα και του Αυγουστίνου, υποστηρίξαμε ότι η αρχή της «επιστημικής αυτονομίας», η οποία υφέρπει στην προτροπή «να ασκεί κανείς την οικεία του κρίση», είναι αδόκιμη, αφού φαίνεται τελικά να προσανατολίζει άστοχα τη συζήτηση στο υποκείμενο και όχι στο αντικείμενο ή τη μέθοδο της δικαιολόγησης πεποιθήσεων.

Βιβλιογραφία

Μπασάκος, Π. 1999. *Επιχείρημα και Κρίση*. Αθήνα.
Μπασάκος, Π. 2016. «Εισαγωγή», στο *Τέχνη Ρητορική*, μτφρ. – εισ. – επιμ. Π. Μπασάκος. Αθήνα.
Brague, R. 1999. «Kant et la secunda Petri. Un contresens frequent», *Revue de Métaphysique et de Morale* 3: 419-22.
Ford, A. 2004. *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Πρίνστον.
Frank, M. 1997. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp.
Garceau, B. 1968. *Judicium: vocabulaire, sources et doctrine de saint Thomas d'Aquin*. Παρίσι.
Henrich, D. 1966. "Hölderlin über Urteil und Sein: Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus", *Hölderlin-Jahrbuch* 14: 73-96.
Koselleck, R. 2006. "Crisis", *Journal of the History of Ideas* 67: 357-400.
McMyler, B. 2011. *Testimony, Trust, and Authority*. Νέα Υόρκη.
Menn, S. 1998. *Descartes and Augustine*. Κέιμπριτζ.
Nagy, G. 1990. "The Crisis of Performance", στο J. Bender, D. E. Wellbery, επιμ., *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*. Stanford. 43-59.
Nissing, H-G. 2005. *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*. Λέιντεν.

Γράφοντας την ιστορία της «κρίσης»: Μια κριτική στον Koselleck

Κώστας Περεζούς

Η «κρίση» αποτελεί μία από τις κυρίαρχες ερμηνείες της ιστορίας, της κοινωνίας και του εαυτού, έχοντας αποκτήσει σταθερή ρηματική παρουσία στα περισσότερα πεδία της διανοητικής και κοινωνικής ζωής. Από τη μαζική κουλτούρα μέχρι σχολαστικούς ακαδημαϊκούς ορισμούς, η «κρίση» καθίσταται σλόγκαν. Σε σύγκριση με άλλους διαδεδομένους όρους του πολιτικού και κοινωνικού λόγου, διακρίνεται από μια ιδιάζουσα αοριστία. Σπανίως ανυψώνεται σε αντικείμενο πολιτικού ή φιλοσοφικού στοχασμού, δεν χαρακτηρίζει κάποια συγκεκριμένη ιδεολογία, βιβλία δεν γράφονται για να τεκμηριώσουν τον περήφανο βηματισμό της προς το μέλλον ή τον μοιραίο μαρασμό της. Συστατικό στοιχείο του καθημερινού λόγου, απογοητεύει συχνά με την αμφισημία της όλους εκείνους που θέλουν να παρουσιάσουν επιχειρήματα με τη σαφήνεια και την ακρίβεια που θεωρούν ότι αρμόζει.

Η γραφή της ιστορίας μιας τόσο διαδεδομένης λέξης συνιστά ένα εξαιρετικά απαιτητικό εγχείρημα. Δεν υπάρχει κάποιος διακεκριμένος συγγραφέας ή ένα μεμονωμένο σώμα κειμένων στο οποίο θα μπορούσε να βασιστεί κανείς προκειμένου να παρουσιάσει μια ενδελεχή και διαφωτιστική αφήγηση. Όλα πρέπει να ληφθούν υπόψη: η καθημερινή γλώσσα, ο επιστημονικός λόγος, οι ορισμοί των λεξικών και τα λήμματα των εγκυκλοπαιδειών, η λογοτεχνία, η πολιτική οικονομία, η ρητορική, φιλοσοφικές αναζητήσεις, ψυχολογικές και υπαρξιακές αναλύσεις κτλ. Επιπρόσθετες δυσκολίες δημιουργεί το γεγονός ότι η «κρίση» αριθμεί πάνω από δυόμισι χιλιάδες χρόνια ιστορίας, επομένως οι χρήσεις της δεν είναι εύκολο να εντοπιστούν/τεκμηριωθούν, δεδομένης μάλιστα της

σπάνης των προνεωτερικών πηγών και των εκάστοτε περιορισμών στην πρόσβαση του ερευνητή σε ένα ούτως ή άλλως λιγοστό υλικό.

Ιστορίες της «κρίσης»

Δεν είναι πολλοί αυτοί που έχουν επιχειρήσει τη συγγραφή μιας ιστορίας της «κρίσης». Το κείμενο του Gerhard Masur στο *Dictionary of the History of Ideas,* το 1973, αναφέρει τις χρήσεις της «κρίσης» στην οικονομία, στον Marx και στον Burckhardt, όπως και κάποιες πιο πρόσφατες εξελίξεις. Δεν ακολουθεί, ωστόσο, τη γενεαλογία της έννοιας, προσφεύγοντας αντ' αυτού σε ορισμούς λεξικών.[1]

Η πιο συστηματική και ευφυής ιστορία της «κρίσης» προ του Koselleck θα πρέπει να αναζητηθεί στο άρθρο του Randolph Starn στο περιοδικό *Past and Present*.[2] Ο Starn αφηγείται τις διαδρομές της «κρίσης» από την αρχαία Ελλάδα στα λατινικά και τις εθνικές γλώσσες της πρώιμης νεωτερικότητας, κάνοντας χρήση κλασικών κειμένων αλλά και λεξικογραφικών αναφορών, υποστηρίζοντας ότι η μεσαιωνική ιατρική-τεχνική χρήση της «κρίσης» είχε ήδη αποκτήσει γενική σημασία τον 16ο αιώνα. Έπειτα επικεντρώνεται στις σύγχρονες χρήσεις της «κρίσης» στον ιστορικό λόγο.

Ο Starn ισχυρίζεται ότι η ιπποκρατική ιατρική προσέδωσε νέο, τεχνικό νόημα στην *κρίσιν*, η οποία κατά τα άλλα χρησιμοποιούνταν ευρέως σε δικονομικά και πολιτικά πλαίσια. Ο Ιπποκράτης αρθρώνει την *κρίσιν* ως φάση στην πορεία της ασθένειας, όπου κρίνεται η έκβαση της νόσου (και η μοίρα του ασθενούς). Η ιπποκρατική αντίληψη της ιατρικής *κρίσεως* υιοθετήθηκε και έτυχε περαιτέρω επεξεργασίας από τον Γαληνό, ο οποίος την καθιέρωσε ως περιβόητο (και αργότερα διαβόητο) ιατρικό όρο της αρχαίας και της μεσαιωνικής ιατρικής. Τον 16ο και τον 17ο αιώνα αυτή η ιατρική περιχαράκωση διασπάστηκε και η «κρίση» δραπέτευσε προς άλλα συγκείμενα, συμπεριλαμβανομένων διαφόρων πολιτικών, κοινωνικών και ιστορικών συναρθρώσεων.[3]

Ο Starn θεωρεί ότι ο Θουκυδίδης ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε μεταφορικά την ιατρική έννοια της κρίσης, στην ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου. Αναφέρει μια παράγραφο στην οποία διαβάζουμε

[1] Masur 1973.
[2] Starn 1971: 3-22. Ο Starn έγραψε επίσης ένα σύντομο κείμενο για την «κρίση» στο Starn 2005.
[3] Starn 1971: 5-6.

ότι ο Περσικός πόλεμος «κρίθηκε γρήγορα»[4] σε δύο ναυμαχίες και δύο μάχες ξηράς, ή, όπως το θέτει ο Starn, οι μάχες αυτές «καθόρισαν την κρίση» (rendered the crisis).[5] Ο Θουκυδίδης όντως κάνει μεταφορική χρήση του «κρίνειν» στην προκειμένη περίπτωση, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι πρόκειται για *ιατρική* μεταφορά. Ο Starn στην ουσία προβάλλει αναχρονιστικά τη μετέπειτα ιατρική ηγεμονία της έννοιας στην όχι ακόμη ιατρικοποιημένη *κρίσιν* του αρχαιοελληνικού λόγου.[6]

Ο J. B. Shank, εκκινώντας από τον Starn, αξιοποιεί λεξικά και ψηφιακές βάσεις δεδομένων, προκειμένου να κατασκευάσει και αυτός με τη σειρά του μια ιστορία της «κρίσης».[7] Ο Shank υιοθετεί τη θέση του Starn ότι πριν από τον 16ο αιώνα η «κρίση» είχε τεχνική-ιατρική σημασία, ενώ μετέπειτα βλέπουμε μια όλο και περισσότερο «μεταφορική χρήση» της λέξης.[8] Αν και τεκμηριώνει την απο-ιατρικοποίηση της «κρίσης» στις εθνικές γλώσσες της νεωτερικότητας, ο Shank επιμένει να τη χρησιμοποιεί ως ειδικά ιατρική έννοια, συνδέοντάς τη με την ανάπτυξη της νέας επιστημονικής ορολογίας στις νεοσύστατες επιστήμες του ανθρώπου του 18ου αιώνα. Γιατί όμως οφείλουμε να αντιμετωπίζουμε την «κρίση», η οποία σημειωτέον είχε αποτινάξει το τεχνικό-ιατρικό της περίβλημα, ως a priori ιατρική μεταφορά ή επιστημονικό όρο; Ακόμη και εντός της ιατρικής, η «κρίση» είχε από καιρό απολέσει τον αυτονόητο χαρακτήρα της. Ο Shank υποστηρίζει μάλιστα ότι η χρήση της «κρίσης» προϋποθέτει ένα σύνολο παραδοχών, όπως

> την εννοιολογική σύνδεση με την αντίληψη της «κοινωνίας» ως σώματος του 17ου αιώνα, η οποία μπορεί να μελετηθεί επιστημονικά, όπως ακριβώς και τα υπόλοιπα φυσικά σώματα. Μπορεί ο ενδεχομενικός και τεχνητός χαρακτήρας αυτής της εννοιολογικής αναλογίας να μας είναι πλέον προφανής, η εγκυρότητά της όμως ήταν αδιαμφισβήτητη καθ' όλη τη διάρκεια της εμφάνισης της γενικής συζήτησης περί κρίσης.[9]

[4] «*ταχείαν τήν κρίσιν ἔσχεν*», Θουκυδίδου *Ιστορίαι* Α: 23.1.

[5] Starn 1971: 4.

[6] Η χρήση του "crisis" στη μετάφραση του Θουκυδίδη αποτελεί περαιτέρω απόδειξη της αναχρονιστικής αυτής ερμηνείας του Starn. Για μια συμβατική αγγλική απόδοση της έκφρασης βλ., για παράδειγμα, Thucydides 1919 & 1928: 40-41, όπου διαβάζουμε ότι ο Περσικός πόλεμος «was quickly decided».

[7] Shank 2008: 1090-1099. Για τη χρήση ψηφιακών βάσεων δεδομένων στην ιστορία των εννοιών βλ., μεταξύ άλλων, Burke 2005: 127-44 και Ifversen 2011: 65-88.

[8] Shank 2008: 1091.

[9] Shank 2008: 1094. Όπου δεν αναφέρεται μεταφραστής η μετάφραση είναι δική μας.

Κάτι τέτοιο θα ίσχυε αν η «κρίση» είχε παραμείνει εντός των τειχών του ιατρικού λόγου. Αφού όμως, όπως σημειώνει εξάλλου και ο ίδιος ο Shank, είχε αποκτήσει ένα γενικότερο, μη-ιατρικό νόημα το αργότερο μέχρι τον 16ο αιώνα, θα ήταν λανθασμένο να θεωρήσουμε κάθε χρήση της ως ιατρική μεταφορά, η οποία προϋποθέτει μια ψευδο-επιστημονική αντίληψη της κοινωνίας που βασίζεται σε βιολογικές αναλογίες. Αυτό μπορεί ενδεχομένως να συμβαίνει κάποιες φορές, αλλά από τον 17ο αιώνα και μετά η «κρίση» χρησιμοποιείται κυρίως ως νεκρή μεταφορά, δηλαδή ως μεταφορά που έχει χάσει τις αρχικές (ιατρικές) της συμπαραδηλώσεις.

Ούτε ο Masur ούτε οι Starn και Shank βλέπουν θεολογικούς συνειρμούς στην «κρίση». Οι ιστορίες τους δεν περιέχουν καμία απολύτως αναφορά στον χριστιανισμό. Η σύνδεση «κρίσης» και θεολογίας αποτελεί μία από τις καθοριστικές συμβολές του Koselleck.

Η «κρίση» του Koselleck: Χριστιανισμός, νεωτερικότητα, εκκοσμίκευση

Η «επιβλητική ιστορία της έννοιας της "κρίσης"»[10] του Koselleck θεωρείται υπόδειγμα της ιστορίας των εννοιών (Begriffsgeschichte). Η Janet Roitman στο πρόσφατο βιβλίο της *Anti-Crisis* αναφέρεται σε αυτήν ως την «ορθόδοξη» ή «συμβατική» ιστοριογραφία της έννοιας,[11] ως τη μόνη διαθέσιμη «έγκυρη» (authoritative)[12] εννοιολογική ιστορία της «κρίσης».

Ο Koselleck πραγματεύεται την «κρίση» σε τέσσερα κείμενα: στο βιβλίο του *Kritik und Krise,*[13] στο άρθρο "Krise" στο *Geschichtliche Grundbegriffe* (*GG*),[14] στο κείμενο για την "Krise" στο *Historisches Wörterbuch der Philosophie*[15] (το οποίο αποτελεί στην ουσία μια πολύ περιληπτική εκδοχή του άρθρου στο *GG*) και σε ένα μεταγενέστερο κείμενο με τίτλο "Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von 'Krise'".[16]

Η βασική διαφοροποίηση της δικής του προσέγγισης από την αντίστοιχη του Starn (πέραν της πληθώρας των πρωτογενών πηγών που παρουσιάζονται και αναλύονται) συνίσταται στην κατασκευή μεταθεω-

[10] Richter 2011: 2.
[11] Roitman 2014: 8 και 16.
[12] Roitman 2014: 7.
[13] Koselleck 1959. Αγγλική έκδοση: Koselleck 1988.
[14] Koselleck 1982. Αγγλική μετάφραση: Koselleck 2006β.
[15] Koselleck, Tsouyopoulos, Schönpflug 1976.
[16] Αρχικά δημοσιευμένο στο Michalski 1986. Αναδημοσιεύεται στο Koselleck 2006α (από όπου και οι αναφορές μας). Αγγλική μετάφραση: Koselleck 2002. Μια διαφορετική μετάφραση συναντάμε στο Witoszek και Trägårdh 1992.

ρητικών σημασιολογικών μοντέλων της «κρίσης». Τα μοντέλα αυτά αποτελούν στην ουσία μια κωδικοποίηση των διαφόρων χρήσεων της «κρίσης» που συναντάμε στη γενεαλογική χαρτογράφηση της έννοιας.

Η χριστιανική εσχατολογία παίζει σημαίνοντα ρόλο στην ανάλυση της νεωτερικής φιλοσοφίας της ιστορίας που επιχειρεί ο Koselleck. Η εκκοσμίκευση χριστιανικών αντιλήψεων αποτελεί σταθερό σημείο αναφοράς στο έργο του. Ο Koselleck δεν αποδέχεται την κριτική που ασκεί ο Blumenberg στην ιδέα της εκκοσμίκευσης[17] και «φαίνεται πως οι ασύμμετρες έννοιες που τον ενδιέφεραν τόσο πολύ έχουν όλες χριστιανική καταγωγή».[18] Στο *Kritik und Krise* ο Koselleck προσφέρει μια γενική περιγραφή της θέσης του: «Γνωρίζουμε καλά τη διαδικασία της εκκοσμίκευσης, η οποία αντικαθιστά την εσχατολογία με την ιστορία της προόδου. Αλλά με τον ίδιο τρόπο, συνειδητά και προμελετημένα, τα στοιχεία της θεϊκής κρίσης (göttlichen Gerichts) και της Τελικής Ημέρας εφαρμόστηκαν στην ίδια την ιστορία, κατά κύριο λόγο στον παροξυσμό της κρίσιμης κατάστασης (kritischen Situation)».[19] Ο αστός ηθικολόγος θεωρούσε ότι «όπως ο Θεός την Ημέρα της Κρίσης (jüngsten Tage), έτσι και ο ίδιος είχε το δικαίωμα να υποβάλει το σύμπαν στην ετυμηγορία του».[20] Η ηθική καταδίκη του δεσποτισμού από τον Raynal «φέρει την αύρα της Τελικής Κρίσης (Weltgerichtes)».[21] Η άποψη του Koselleck εκτίθεται αναλυτικότερα σε μια υποσημείωση:

> Με όρους ιστορίας των ιδεών, αυτό αποτελεί ασφαλώς έναν τρόπο εκκοσμίκευσης της χριστιανικής εσχατολογίας. Ο άνθρωπος υποκαθιστά τον Θεό ως ηθικός κριτής, αναλαμβάνει τα ηνία της ιστορίας και, μέσω της φιλοσοφίας της ιστορίας, θεωρεί ότι η ιστορική πορεία είναι προδιαγεγραμμένη και υπό τη δικαιοδοσία του· η Τελική Κρίση (das Jüngste Gericht) ενσωματώνεται στην προοδευτική πορεία της ιστορίας ως μια διαδικασία που βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη – αποκτώντας στον Raynal εντελώς εσχατολογική δομή.[22]

[17] Η αντιπαράθεση Löwith και Blumenberg για την εκκοσμίκευση και τη νομιμοποίηση της νεωτερικότητας θεωρείται πλέον κλασική. Βλ. Löwith 1985 και Blumenberg 1983.

[18] "Those asymmetrical concepts in which he was interested most seemed all to have a Christian pedigree", Junge 2011: 23-24.

[19] Koselleck 1959: 7.

[20] Koselleck 1959: 98.

[21] Koselleck 1959: 148.

[22] Koselleck 1959: 215, σημ. 154.

Ο Koselleck εντοπίζει στον Απόστολο Ιωάννη το πρότυπο της θεολογικής έννοιας της Ημέρας της Κρίσης. Όπως υποστηρίζει, αυτή υιοθετήθηκε από τους ηθικολόγους του Διαφωτισμού, μετασχηματίζοντας τη χριστιανική εσχατολογία σε ουτοπική φιλοσοφία της προόδου:

> Η Ιωάννεια εμπειρία της Τελικής Κρίσης (Jüngsten Gericht) αποτελεί το θεολογικό αντίστοιχο της αντίληψης ότι η ορθότητα της κριτικής (des kritischen Urteils) εμπεριέχει την υπέρβαση της κρίσης (der Krise). Αν και η Τελική Κρίση ακόμη αναμένεται, η απόφαση έχει ήδη ληφθεί με την Ενσάρκωση και τη Σταύρωση. Αυτό το φαινομενικά απλό γεγονός δείχνει τον μετασχηματισμό της χριστιανικής εσχατολογίας σε ουτοπία.[23]

Ο Koselleck επανέρχεται στην ιδέα αυτή στο άρθρο του στο *GG*, υποστηρίζοντας, για παράδειγμα, ότι ο Rousseau «μετασχηματίζει μια εσχατολογική έννοια σε φιλοσοφία της ιστορίας»,[24] ή όταν αποφαίνεται ότι ο Burckhardt καθιστά «τη μεταφορά της Τελικής Κρίσης (Weltgerichtsmetapher) ανθρωπολογική και ιστορική κατηγορία».[25] Στο τελευταίο του σημαντικό κείμενο περί «κρίσης», ο Koselleck ερμηνεύει την «επιτάχυνση της ιστορικής προόδου» ως εκκοσμίκευση της «αποκαλυπτικής σύντμησης του χρόνου».[26] ή, όπως γράφει αλλού, «μπορούμε να εντοπίσουμε μια ασυνείδητη εκκοσμίκευση της εσχατολογικής προσδοκίας»[27] στην εμπειρία της επιτάχυνσης.

Ιστορία της «κρίσης» και θεολογία

Ο Koselleck αξιοποιεί, λοιπόν, την έννοια της εκκοσμίκευσης, για να συσχετίσει τη χριστιανική εσχατολογία με τη νεότερη φιλοσοφία της ιστορίας και τη νέα εμπειρία του χρόνου. Επιπλέον, θέτει έναν ειδικό δεσμό μεταξύ θεολογίας και σύγχρονης «κρίσης», τον οποία καθιστά συστατικό παράγοντα των ιστορικών και σημασιολογικών του αναλύσεων.

Στα αρχαία ελληνικά, σύμφωνα με τον Koselleck, η *κρίσις* σήμαινε απόφαση, διάκριση, επιλογή και/ή κριτική ικανότητα, και αναφερόταν κυρίως στο δικαστικό σύστημα. Πέραν αυτής της δικονομικής αντίληψης

[23] Koselleck 1959: 213, σημ. 143.
[24] Koselleck 1982: 628.
[25] Koselleck 1982 640.
[26] Koselleck 2006α: 214.
[27] Koselleck 1979: 77. Αγγλική μετάφραση στο Koselleck 2004.

της *κρίσεως*, πιο εξειδικευμένες εννοιολογήσεις συναντάμε στην ιατρική (Ιπποκράτης και Γαληνός) και στη Βίβλο (στην Παλαιά Διαθήκη των Εβδομήκοντα και στην Καινή Διαθήκη). Στην ιατρική η *κρίσις* σηματοδοτεί το σημείο καμπής μιας ασθένειας, ενώ στη Βίβλο (ο Koselleck αναφέρει συγκεκριμένα το Ευαγγέλιο του Ιωάννη) υποδηλώνει την Τελική Κρίση και έχει «αποκαλυπτικούς» συνειρμούς.[28]

Οφείλουμε εδώ να κάνουμε μια παρέκβαση. Είναι σαφές ότι οι συνειρμοί μιας λέξης εξαρτώνται από τις συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες της γλώσσας στην οποία αναφερόμαστε. Όσον αφορά την «κρίση», πρέπει να διακρίνουμε την εκλατινισμένη μορφή, με την οποία τη συναντάμε στις εθνικές γλώσσες της νεωτερικότητας (crisis, crise, Krise), από τη μορφή της στα νέα ελληνικά («κρίση»), και αυτό διότι, με τον εκλατινισμό της λέξης σε ιατρικά και μόνο συγκείμενα, η πορεία της στις κυρίαρχες εθνικές γλώσσες της Δύσης (αγγλικά, γαλλικά, γερμανικά) είναι αυτόνομη και σε σημαντικό βαθμό διαφορετική.[29] Αυτό οφείλεται, ασφαλώς, στο ότι η θεολογική ιδέα της Τελικής Κρίσης που βρίσκουμε στη Βίβλο αποτελεί όντως σημαντικό τμήμα της γενεαλογίας της λέξης στα ελληνικά. Κάτι τέτοιο δεν ισχύει για τις γλώσσες που χρησιμοποιούν λατινικό αλφάβητο, το οποίο αποδεικνύεται εξάλλου και από το γεγονός ότι, αν γράφαμε ή μεταφράζαμε το άρθρο μας σε κάποια από αυτές, η εν λόγω διευκρινιστική παράγραφος θα ήταν περιττή.

Το αποφασιστικό σημείο για την ιστορία της έννοιας, επομένως, είναι το πέρασμα από την ελληνική λέξη *κρίσις* στο λατινικό "crisis", εφόσον υπό τη μορφή αυτή καθιερώθηκε και διαδόθηκε την εποχή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας και καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα. Χρησιμοποιούνταν, λοιπόν, το "crisis" σε θεολογικά συγκείμενα; Ο Koselleck αναφέρει ρητά και κατηγορηματικά: «Την εποχή του Μεσαίωνα ο όρος "crisis" περιοριζόταν στην ιατρική…».[30] Η θέση αυτή επαναλαμβάνεται στο άρθρο του στο *GG*:

> Τα δικονομικά και, κυρίως, τα θεολογικά νοήματα της «crisis» δεν κατάφεραν να περάσουν ούτε στα γενικά λεξικά για τους καλλιεργημένους του 18ου αιώνα ούτε σε εκείνα για τους μορφωμένους του 19ου αιώνα. Αν και μπο-

[28] "Bei Johannes gewinnt das wort κρίσις den Sinn des Jüngsten Gerichts", Koselleck 1959: 189, σημ. 155· Koselleck 1982: 617-19.

[29] Για μια συνοπτική εκδοχή της δικής μας προσέγγισης της ιστορίας της έννοιας στη Δυτική Ευρώπη, βλ. Περεζούς 2015.

[30] Koselleck 1959: 190.

> ρούμε να εικάσουμε ότι πολλοί μελετητές ήταν εξοικειωμένοι με τα νοήματα αυτά, φαίνεται ότι το βασικό σημείο εκκίνησης για την επέκταση του όρου στην πολιτική και οικονομική σφαίρα ήταν η ιατρική χρήση.[31]

Δεδομένης της ιατρικής ηγεμονίας της λατινικής λέξης "crisis" και της σχεδόν ολοκληρωτικής απουσίας του όρου στο υπόλοιπο μεσαιωνικό σύμπαν του λόγου, συμπεριλαμβανομένης της θεολογίας, θα περιμέναμε ότι ο Koselleck θα αρκούνταν στην επιβεβαίωση της ιατρικής γενεαλογίας της νεωτερικής «κρίσης» και θα περιόριζε τους θεολογικούς της συνειρμούς στην ελληνόγλωσση αρχαιότητα. Ο ίδιος επιμένει, ωστόσο, ότι η θεολογία εξακολουθεί να γονιμοποιεί τη νεωτερική αντίληψη:

> Περί τα τέλη του 18ου αιώνα, ο όρος απέκτησε ξανά θρησκευτικούς και θεολογικούς συνειρμούς· με την εφαρμογή του στα γεγονότα της Γαλλικής και της Αμερικανικής Επανάστασης, το αποκαλυπτικό όραμα της Τελικής Κρίσης (Jüngstes Gericht) αποκτά τώρα εγκόσμιο νόημα.[32]

Η έννοια της εκκοσμίκευσης, λοιπόν, δεν εφαρμόζεται μόνο στη νεωτερική εμπειρία του χρόνου και της ιστορίας αλλά και στην «κρίση». Όπως γράφει ο Pim Den Boer: «αρχικά ακαδημαϊκή έννοια, που στα τέλη του 18ου αιώνα αποκτά, σύμφωνα με τον Koselleck, θρησκευτικούς και "αποκαλυπτικούς" συνειρμούς».[33]

Ο Koselleck παραθέτει αρκετά παραδείγματα για να δείξει τον τρόπο λειτουργίας της λογικής αυτής. Στα μέσα του 17ου αιώνα η «κρίση» στον αγγλικό λόγο «χάνει την αποκλειστικά ιατρική της σημασία και επικαλείται περισσότερο τις θεολογικές της ρίζες», φέροντας όλο και περισσότερο «θεολογικούς συνειρμούς»· καθίσταται λέξη «γεμάτη θρησκευτικό νόημα».[34] Ο Montesquieu, από την άλλη, επιχειρεί να «απο-θεολογικοποιήσει την έννοια»,[35] ενώ στον Junius «τεκμηριώνεται το πέρασμα από τη θεολογική στην ιστορική διάσταση».[36] Η χρήση της «κρίσης» από τον Burke έχει ιατρικούς

[31] Koselleck 1982: 622.
[32] Koselleck 1982: 617.
[33] Boer 1996: 16.
[34] Koselleck 1982: 620.
[35] Koselleck 1982: 628, σημ. 57.
[36] Koselleck 1982: 629, σημ. 61.

συνειρμούς, σε αντιδιαστολή με τον Paine, ο οποίος βρίσκεται εγγύτερα στις «θεολογικές καταβολές»,[37] ενσωματώνοντας «τη θεολογική ιδέα της Τελικής Κρίσης».[38] Ο Koselleck συνοψίζει τη θέση του ως εξής:

> Από το δεύτερο μισό του 18ου αιώνα, ένας θρησκευτικός τόνος εισάγεται στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος. Αυτό συμβαίνει, ωστόσο, με έναν μετα-θεολογικό τρόπο, δηλαδή ως φιλοσοφία της ιστορίας. Την ίδια στιγμή, η μεταφορά της ασθένειας, όπως και η ισχυρή παρουσία της «Τελικής Κρίσης» και της «Αποκάλυψης», εξακολουθούν να επηρεάζουν τη χρήση του όρου, καθιστώντας αδιαμφισβήτητες τις θεολογικές καταβολές της νέας κατασκευασμένης έννοιας.[39]

Εφόσον οι θρησκευτικοί συνειρμοί της νεωτερικής έννοιας θεωρούνται δεδομένοι, η θεολογική «κρίση» παρουσιάζεται ως διακριτό ερμηνευτικό πλαίσιο: «Λαμβάνοντας υπόψη τη θεολογική υπόσχεση μιας μέλλουσας Τελικής Ημέρας, η "κρίση" μπορεί να οριστεί ως ένα εξαιρετικό τελικό σημείο, η υπέρβαση του οποίου θα άλλαζε εντελώς την ποιότητα της ιστορίας».[40] Όποτε, λοιπόν, μιλάμε για κάποια μοναδική και τελική κρίση, βρισκόμαστε εντός του πεδίου της εκκοσμικευμένης θεολογίας.

Είναι η «κρίση» θεολογική;

Το επιχείρημα του Koselleck είναι τουλάχιστον αμφιλεγόμενο. Έχει υποστηρίξει ότι το ιατρικό νόημα της «κρίσης» ήταν το μόνο που πέρασε στα λεξικά και γενικότερα στον λόγο της πρώιμης νεωτερικότητας. Ακόμη και σε θρησκευτικά συγκείμενα, ο όρος δεν φαίνεται να έχει θεολογικούς συνειρμούς, όπως αναφέρει και ο ίδιος. Για παράδειγμα, ο θρησκευτικός στοχαστής Schleiermacher «αντιλαμβάνεται τη "σπουδαία κρίση" με εγκόσμιο τρόπο»,[41] ενώ η αρνητική θεολογία του 20ού αιώνα αντιμετωπίζει την κρίση ως «εγγενή, μόνιμη κατάσταση του κόσμου»,[42] χωρίς να της προσδίδει κάποιο θρησκευτικό νόημα.

---

[37] Koselleck 1982: 631.
[38] Koselleck 1982: 630.
[39] Koselleck 1982: 626.
[40] Koselleck 1982: 627.
[41] Koselleck 1982: 634.
[42] Koselleck 1982: 648-49.

Γιατί, επομένως, ο Koselleck συνδέει τη νεωτερική έννοια της κρίσης με τη θρησκεία; Ποια κείμενα στηρίζουν τη θέση του; Αναφέρεται πουθενά η "crisis" ως θεολογική Τελική Κρίση στη Μεσαιωνική Ευρώπη; Χρησιμοποιήθηκε ποτέ η "crisis" στον λατινικό Μεσαίωνα ή στις εθνικές γλώσσες της πρώιμης νεωτερικότητας ως επίκληση της χριστιανικής αυτής έννοιας και των «αποκαλυπτικών» προσδοκιών;

Στην πραγματικότητα, δεν συναντάμε την "crisis" ούτε στη λατινική Vulgata ούτε σε κάποια άλλη δημοφιλή μετάφραση της Βίβλου (π.χ. στη γερμανική Βίβλο του Λουθήρου, στην αγγλική King James Bible ή ακόμη και στη γαλλική εκδοχή του Louis Segond).[43] Αναγκαστικά, λοιπόν, επιχειρώντας να τεκμηριώσει την υποτιθέμενη θεολογική έννοια της κρίσης, ο Koselleck επιστρατεύει την ελληνική γλώσσα:

> Η ιστορία της επίδρασης της θεολογικής χρήσης της *κρίσεως*[44] δεν έχει μελετηθεί. Πιθανόν ξεκινά με την ελληνική έκδοση της Καινής Διαθήκης από τον Έρασμο και έκτοτε ασκεί ίσως κάποια επιρροή στην εξέλιξη της νεότερης φιλοσοφίας της ιστορίας.[45]

Η εξαιρετικά επιφυλακτική αυτή διατύπωση έρχεται σε αντίφαση με τη βεβαιότητα με την οποία ο Koselleck διακηρύττει τις αναμφισβήτητα θεολογικές καταβολές της νεωτερικής «κρίσης». Στο κείμενο του 1986, ο Koselleck αφιερώνει ένα από τα τρία σημασιολογικά μοντέλα της «κρίσης» στη θρησκεία: η τελική κρίση του συνόλου της ιστορίας θεωρείται εκκοσμικευμένο «θεολογικό άρθρο πίστης».[46] «Πληθώρα θεολογικών στοιχείων», υποστηρίζει, «γονιμοποιούν τη νεωτερική εννοιολόγηση της "κρίσης"»:

> Η συνειρμική ισχύς της κρίσης του Θεού (Gottesgerichtes) και της Αποκάλυψης υπεισέρχεται διαρκώς στη χρήση της λέξης, ούτως ώστε δεν χωράει αμφιβολία σχετικά με τη θεολογική καταγωγή της νέας μορφής της έννοιας. Αυτό αποδεικνύεται και από το γεγονός ότι οι ιστορικο-φιλοσοφικές

[43] *Luther Bibel* 1545, *King James Version Bible* 1611, *Louis Segond Bible* 1910, ψηφιοποιημένες στο http://www.biblegateway.com.

[44] Ελληνικά στο πρωτότυπο.

[45] Koselleck 1982: 620, σημ. 14.

[46] Koselleck 2006α: 212. Τα άλλα δύο αναφέρονται στην κρίση ως μόνιμη κατάσταση και στην κρίση ως μοναδική, επιταχυνόμενη διαδικασία διάβασης κάποιου ιστορικού κατωφλιού.

> διαγνώσεις κρίσεων (Krisendiagnosen) συχνά λειτουργούν μέσα σε ένα πλαίσιο άκαμπτων αναγκαστικών εναλλακτικών, οι οποίες αποκλείουν κάποια διαφοροποιημένη διάγνωση και δείχνουν να αντλούν την αποτελεσματικότητα και την αξιοπιστία τους από προφητικές συνδηλώσεις.[47]

Οι δυϊστικές εναλλακτικές, ωστόσο, δεν αποτελούν ίδιον του χριστιανισμού. Τις συναντάμε επίσης, για παράδειγμα, στον λόγο της ιατρικής («ζωή ή θάνατος», «υγεία ή αρρώστια») ή του πολέμου («ελευθερία ή θάνατος», «νίκη ή ήττα»). Αλλά ακόμη και αν ο δυϊσμός περιοριζόταν στον χριστιανισμό, ο τελευταίος θα έπρεπε να χρησιμοποιεί ρητά την εκλατινισμένη «κρίση», για να μπορεί ο Koselleck να τον περιλάβει στην ιστορία της έννοιας. Κάτι τέτοιο όμως δεν συμβαίνει, όπως ο ίδιος ο Koselleck ισχυρίζεται νωρίτερα στο ίδιο κείμενο: «Από την αρχαιότητα μέχρι την πρώιμη νεωτερικότητα, η λέξη και η έννοια διατηρήθηκαν στη λατινική γλώσσα: "crisis" στα ιατρικά πεδία, "judicium" ή "judicium maximum" στη θεολογία».[48] Αν όμως δεν υπάρχει κάποια μετάφραση/απόδοση της (ελληνικής) θεολογικής *κρίσεως* ως *crisis* στα λατινικά ή στις εθνικές γλώσσες της πρώιμης νεωτερικότητας, τότε πώς μπορεί η νεωτερική έννοια να έχει χριστιανικό υπόβαθρο;

Η έσχατη προσπάθεια αιτιολόγησης της χριστιανικής γενεαλογίας της «κρίσης» από τον Koselleck περιλαμβάνει την επίκληση της σύντμησης του χρόνου που προηγείται της Τελικής Κρίσης, την οποία παραλληλίζει με τη νεότερη χρονική επιτάχυνση:

> Η γενική έννοια για την «αποκαλυπτική» σύντμηση του χρόνου που προηγείται της Τελικής Κρίσης (Jüngsten Gericht) και για την ιστορική επιτάχυνση είναι η «κρίση» (Krise). Είναι άραγε αυτό απλά ένα τυχαίο γλωσσικό γεγονός;[49]

Εξετάζοντας όμως τις παραπομπές του Koselleck στη Βίβλο (*Κατά Μάρκον* 13:20 και *Κατά Ματθαίον* 24:22), όχι μόνο δεν βρίσκουμε κάποια αναφορά σε "Krise" ή "crisis", αλλά ούτε καν τη λέξη *κρίσις* στο ελληνικό κείμενο. Στο ελληνικό πρωτότυπο, στη Γερμανική Βίβλο του Λουθήρου του 1545 και στην King James Version του 1611 διαβάζουμε αντίστοιχα:

[47] Koselleck 2006α: 207.
[48] Koselleck 2006α: 205.
[49] Koselleck 2006α: 215.

> Καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσε Κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας.
>
> Und so der HERR diese Tage nicht verkürzt hätte, würde kein Mensch selig: aber um der Auserwählten willen, die er auserwählt hat, hat er auch diese Tage verkürzt.
>
> And except that the Lord had shortened those days, no flesh should be saved: but for the elect's sake, whom he hath chosen, he hath shortened the days.
>
> Καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.
>
> Und wo diese Tage nicht verkürzt würden, so würde kein Mensch selig; aber um der Auserwählten willen werden die Tage verkürzt.
>
> And except those days should be shortened, there should no flesh be saved: but for the elect's sake those days shall be shortened.

Πέραν του Koselleck;

Η θέση του Koselleck περί εκκοσμίκευσης τείνει να καταστεί ηγεμονική ερμηνεία της ιστορίας της «κρίσης». Ο Hauke Brunkhorst στο άρθρο του για την «κρίση» στο *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*[50] αναπαράγει την ιδέα ότι η χρονική δομή του χριστιανισμού «μετατρέπει τη δικαστική απόφαση στην έσχατη κρίση (final crisis) της Τελικής Κρίσης (Last Judgment) του Κυρίου».[51] Η Roitman επαναλαμβάνει τη «θεολογική γενεαλογία» της έννοιας,[52] λέγοντας ότι η «κρίση» μετατράπηκε σε ιστορική έννοια μέσω του εγχρονισμού (temporalization) της Τελικής Κρίσης (Last Judgment), ενώ τον 18ο αιώνα οι θρησκευτικοί συνειρμοί πολλαπλασιάστηκαν με τον «μετα-θεολογικό

[50] Brunkhorst 1993.
[51] Brunkhorst 1993: 132.
[52] Roitman 2011 και Roitman 2014: 20.

τρόπο» της φιλοσοφίας της ιστορίας.[53]

Προκειμένου να αιτιολογήσει τους υποτιθέμενους θεολογικούς συνειρμούς της νεωτερικής «κρίσης», ο Koselleck επικαλείται διαδοχικά την πιθανή επίδραση της έκδοσης της ελληνικής Βίβλου από τον Έρασμο, τη χρήση άκαμπτων δυϊστικών εναλλακτικών και την «αποκαλυπτική» σύντμηση του χρόνου. Προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι η θέση του είναι ιστορικά και κειμενικά αυθαίρετη. Επιπλέον, η εστίαση στις δήθεν χριστιανικές καταβολές της «κρίσης» δεν του επιτρέπει να εξερευνήσει εναλλακτικές, ακόμη και εντελώς ασύμβατες, δυνατότητες και προοπτικές. Και αν η χρήση της «κρίσης» ήταν στην πραγματικότητα μια προσπάθεια ριζικής αποθεολογικοποίησης αντί εκκοσμίκευσης θεολογικών εννοιών; Υπάρχει καλύτερος σύμμαχος από την ιατρική για τις νεοσύστατες επιστήμες του ανθρώπου ή για μια πολιτική φιλοσοφία που επιθυμεί να απαλλαγεί από τις χριστιανικές προκαταλήψεις, δεδομένου ότι η ιατρική είναι ακρογωνιαίος λίθος του ευρωπαϊκού επιστημονικού και ανθρωπιστικού πολιτισμού, η οποία εξαγγέλλει τη γέννηση της αλήθειας της, αρνούμενη οποιοδήποτε θρησκευτικό νόημα στις νόσους των ανθρώπων; Μήπως οι ιατρικές και βιολογικές μεταφορές αποτελούσαν τα μέσα ενός νέου πολιτικού και κοινωνικού λόγου που προσπαθούσε να αποτινάξει τα θρησκευτικά βαρίδια του παρελθόντος; Τι *δεν* χρησιμοποιούσαν, όταν χρησιμοποιούσαν την «κρίση»; Ποιοι ρηματικοί τόποι αποφεύγονταν και ποιοι δημιουργούνταν; Αυτές οι ερωτήσεις και πολλές άλλες αποκλείονται από την έμφαση του Koselleck στη χριστιανική γενεαλογία της «κρίσης». Η κριτική μας, επομένως, θα πρέπει να ιδωθεί ως μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού και ανοίγματος νέων δυνατοτήτων και προοπτικών έρευνας σε μία από τις πιο διάσημες έννοιες της *Begriffsgeschichte*.

[53] Roitman 2014: 17-18.

Βιβλιογραφία

Περεζούς, Κ. 2015. «Διαδρομές της "κρίσης": από την αρχαία Ελλάδα στον πολιτικό λόγο της νεωτερικότητας», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 43: 109-131.

Blumenberg, H. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*, μτφρ. P. M. Wallace. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης – Λονδίνο.

Boer, P. 1998. "The Historiography of German Begriffsgeschichte and the Dutch Project of Conceptual History", στο I. Hampsher-Monk, K. Tilmans & Fr. Vree, επιμ., *History of Concepts: Comparative Perspectives*. Άμστερνταμ.

Brunkhorst, H. 1993. "Crisis", στο W. Outhwaite & T. Bottonmore, επιμ., *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* (2η έκδ.). Οξφόρδη – Μασαχουσέτη. 130-33.

Burke, M. J. 2005. "Conceptual history in the United States: a missing 'national project' ", *Contributions to the History of Concepts* 1(2): 127-44.

Ifversen, J. 2011. "About Key Concepts and How to Study Them", *Contributions to the History of Concepts* 6(1): 65-88.

Junge, K. 2011. "Self-concepts, Counter-concepts, Asymmetrical Counter-concepts", στο K. Junge & K. Postoutenko, επιμ., *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck*. Νιου Μπράνσγουικ – Λονδίνο.

King James Version Bible. 1611. (http://www.biblegateway.com – πρόσβαση 09/12/2017)

Koselleck, R. 1959. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Φράιμπουργκ – Μόναχο.

Koselleck, R., Tsouyopoulos, N. & Schönpflug, U., 1976. "Krise", στο J. Ritter & K. Gründer, επιμ., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τόμ. 4. Βασιλεία – Στουτγάρδη. 1235-45.

Koselleck, R. 1979. "Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs", στο R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag. Φρανκφούρτη (Μάιν).

Koselleck, R. 1982. "Krise", στο O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck, επιμ., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, τόμ. 3. Στουτγάρδη. 617-50.

Koselleck, R. 1988. *Critique and Crisis. Enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Koselleck, R. 1992. "Some questions regarding the conceptual history of crisis", στο N. Witoszek & L. Trägårdh, επιμ., *Culture and Crisis. The*

Case of Sweden and Germany. UK. 12-23.
Koselleck, R. 2002. "Some questions regarding the conceptual history of crisis", στο R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, μτφρ. T. S. Presner κ.ά. Stanford, Καλιφόρνια. 236- 47.
Koselleck, R. 2004. "Historical criteria of the modern concept of revolution", στο *Futures Past. On the semantics of historical time,* μτφρ. K. Tribe. Νέα Υόρκη.
Koselleck, R. 2006a. "Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von 'Krise' ", στο R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Φρανκφούρτη (Μάιν). 203-217.
Koselleck, R. 2006b. "Crisis", μτφρ. M. W. Richter, *Journal of the History of Ideas* 67(2): 343-56.
Michalski, K. (επιμ.). 1986. *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985.* Στουτγάρδη. 64-76.
Louis Segond Bible. 1910 (http://www.biblegateway.com – πρόσβαση 9/12/2017)
Löwith, K. 1985. *Το νόημα της ιστορίας*, μτφρ. Μ. Μαρκίδης. Αθήνα.
Luther Bibel. 1545 (http://www.biblegateway.com – πρόσβαση 09/12/2017)
Masur, G. 1973. "Crisis in History", *Dictionary for the History of Ideas*. (http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml;chunk.id=dv1-70;toc.depth=1;toc.id=dv1-70;brand=default;query=Dictionary%20of%20the%20History%20of%20Ideas#1 – πρόσβαση 09/12/2017)
Richter, M. 2011. "Introduction and Prefaces to the Geschichtliche Grund-begriffe", *Contributions to the History of Concepts* 6(1): 1-37.
Roitman, J. 2011. "Crisis", στο *Political Concepts: a critical lexicon*. http://www.politicalconcepts.org/2011/crisis. (πρόσβαση 09/12/2017).
Roitman, J. 2014. *Anti-Crisis*. Ντέραμ – Λονδίνο.
Shank, J. B. 2008. "Crisis: a useful category of post-social scientific historical analysis?", *The American Historical Review* 113(4): 1090-1099.
Starn, R. 1971. "Historians and crisis", *Past and Present* 52: 3-22.
Starn, R. 2005. "Crisis", στο *New Dictionary of the History of Ideas*, τόμ. 2. Ντυτρόιτ. 500-501.

Η συμβολή του Παντελή Μπασάκου στη θεωρία του επιχειρήματος

Αφροδίτη Θεοδωρακάκου

Η θεωρία του επιχειρήματος και η κλασική ρητορική θεωρία, έγραφε ο Παντελής Μπασάκος το 1993,[1] απευθύνονται, εν είδει εγχειριδίων, σε ομιλητές που βρίσκονται σε απορία κατά την προσπάθειά τους να πείσουν, δηλαδή να παρουσιάσουν λόγο αποδεκτό. Πράγματι, οι περισσότεροι ορισμοί του επιχειρήματος που θα εντοπίσει κανείς στη συναφή βιβλιογραφία περιέχουν ως κεντρικό σκοπούμενο την εξαγωγή αποδεκτών συμπερασμάτων[2] σε συνθήκες διαλόγου, διαβούλευσης,[3] δικανικής διαδικασίας, διαπραγματεύσεων ή και λήψης αποφάσεων: Οι van Eemeren κ.ά. (πραγματολογική-διαλεκτική προσέγγιση της σχολής του Άμστερνταμ) ορίζουν την επιχειρηματολογία ως τη χρήση της γλώσσας «για τη θεμελίωση ή την ανασκευή μίας θέσης, με σκοπό την εξασφάλιση συναίνεσης».[4] οι Perelman και Tyteca της «βελγικής σχολής» επικαλέστηκαν, ομολογουμένως αμφίθυμα, το 1958, ένα «καθολικό ακροατήριο»,[5] με αφαίρεση

---

[1] Μπασάκος 1993: 100-114.

[2] Ως προς τη συναινετική στόχευση, ενδιαφέρουσα η συζήτηση του Κ. Μ. Σταμάτη για την ορθότητα των νομικών κρίσεων στο Σταμάτης 2006, στη δε πολιτική θεωρία η ανάπτυξη από τον J. Rawls στο Freeman 1999. Για την προβληματική σχέση ορθολογικότητας και συναινετικής στόχευσης, βλ. Neumann 1996.

[3] Για παραδείγματα επιχειρηματολογίας σε περιβάλλον πολιτικής διαβούλευσης, βλ. Scollon 2008. Λόγω της, διακηρυκτικής τουλάχιστον, έμφασης που έχει δοθεί από τη δημόσια διοίκηση στη δημόσια διαβούλευση, θα είχε ενδιαφέρον μία μελέτη της διαδικασίας της, όπως αυτή περιγράφεται στο σχετικό θεσμικό πλαίσιο, και της εφαρμογής της, υπό το πρίσμα της θεωρίας του επιχειρήματος του Μπασάκου.

[4] Van Eemeren κ.ά. 1993.

[5] Perelman & Olbrecths-Tyteca 2000. Το «καθολικό ακροατήριο» σε αυτή την πραγματεία παρουσιάζεται, κατά περίπτωση, είτε ως ιστορικά και πολιτισμικά ποικίλο είτε ως ταυτισμένο με τη «διαφωτισμένη ανθρωπότητα».

από όλα τα ιδιαίτερα, τοπικά στοιχεία και συμπερίληψη μόνο εκείνων των στοιχείων του ακροατηρίου που θεωρούνται ως καθολικά· ο Habermas έθεσε ως προϋπόθεση αλήθειας την πιθανή συμφωνία όλων των άλλων.[6]

Το εν πολλοίς κοινό πρόταγμα της πραγματολογικής συνθήκης και της συναινετικής κανονιστικότητας επιτρέπει, εναντιωματικά, να τολμήσουμε εξαρχής να θέσουμε το ζητούμενο στη φιλοσοφική έρευνα του Μπασάκου για τη θεωρία του επιχειρήματος: Η διακύβευση του εγχειρήματός του είναι η νομιμότητα της διαφοράς σε μία θεωρία του επιχειρήματος ή, αλλιώς, η δυνατότητα του επανορισμού της ορθολογικής θεμελίωσης, κατά τέτοιο τρόπο ώστε, από τη μία πλευρά, η ταυτότητα να μην έχει τον τελευταίο λόγο,[7] δηλαδή η δεσμευτικότητα να μην προκύπτει με επίκληση ενός κλειστού εννοιολογικού συστήματος ή της συναίνεσης, και, από την άλλη πλευρά, το μεταμοντέρνο μη αποφασίσιμο να αναγνωσθεί «μέσα από το ορθολογικό πλαίσιο της διαλεκτικής…».[8]

Τι σημαίνει αυτή η ανανοηματοδότηση της ορθολογικότητας με τη νομιμοποίηση της ετερότητας; Σημαίνει ότι σε αυτήν το επιχείρημα «φέρει πληροφορία»,[9] δηλαδή αποκτά περιεχόμενο, εμπερικλείοντας στη διαδικασία της κρίσης την απροσδιοριστία και την ασυμμετρία, χωρίς να καταργείται το αίτημα της δεσμευτικότητας, η οποία στην τυπική λογική είναι ταυτολογική. Στην πραγματεία του για τη θεωρία του επιχειρήματος *Επιχείρημα και Κρίση*, ο Μπασάκος δείχνει πώς η επίμονη περιφρούρηση της ταυτότητας στην αριστοτελική διαλεκτική κληροδοτείται και λαμβάνει ιστορικά μία σειρά από μορφές, φτάνοντας μέχρι τον ολισμό· εξετάζοντας το επιχείρημα διαχρονικά, από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Habermas, με ενδιάμεσους σταθμούς τον Καρτέσιο και τον Toulmin (αλλά και τον Husserl, τον Quine και τον Wittgenstein), υπό το πρίσμα μιας θεωρίας της κρίσης, επισημαίνει την κυριαρχία του αριστοτελικού μοντέλου.

Αφετηρία για την έρευνα του Μπασάκου είναι η συστηματοποίηση των τριών χαρακτηριστικών του επιχειρήματος –της τοπικότητας (μερικότητας), του μαχητού και του προς έτερον (αποδεκτού)–[10] και η ανίχνευση της σύμμετρης σχέση τους προς το δίπολο ταυτότητας-ετερό-

[6] Ενδεικτικά, Habermas 1963.
[7] Bassakos 2015a και Bassakos 2015b.
[8] Φαράκλας 1999. Βλ. εδώ τη σύνδεση των επιστημονικών προγραμμάτων του Παντελή Μπασάκου και του Κοσμά Ψυχοπαίδη.
[9] Μπασάκος 1999: 75.
[10] Μπασάκος 1999: 9-14.

τητας. Η απουσία αυτής της ιδιότητας στον αναγμένο σε πρότυπο αποδεικτικό συλλογισμό συνεπάγεται ακριβώς την απομάκρυνση του (διαλεκτικού) επιχειρήματος από το ιδεώδες του, αναγκάζοντας τον Αριστοτέλη, λόγω του απορρέοντος κινδύνου ταύτισης του διαλεκτικού επιχειρήματος με τη σοφιστική, να λάβει ειδική μέριμνα διάκρισής τους, για λόγους όχι μόνο «παιδαγωγικούς», αλλά και για να «εξασφαλίσει [η διαλεκτική] τα όριά της, δηλαδή της ταυτότητάς της ως τέχνη».[11]

Προς τον σκοπό αυτό, λύση άλλη δεν μένει παρά να αναβαθμιστεί το επιχείρημα μέσω της αντιστοίχισης του αποδεκτού με την αλήθεια, αναγμένου σε έναν βαθμό αυτής, με αφετηρία τις κοινές αντιλήψεις, τα «ένδοξα», αναλόγως αντιστοιχισμένα με τα «αληθή και πρώτα» του αποδεικτικού συλλογισμού.

Ο Μπασάκος διαπιστώνει στον «τόπο» του ενδόξου μία εννοιακή σύνδεση με ανισοκατανομή της ισχύος καταφατικής και αρνητικής διατύπωσης τέτοια που η άρνηση να επιφέρει κόστος.[12] Έτσι, το επιχείρημα εντάσσεται σε ένα σύστημα περιχαράκωσης της σημασιολογικής ταυτότητας, για να αποτινάξει τον ενδεχόμενο ψόγο σοφιστικής: «η διαλεκτική θεωρία που σχηματίζει έτσι την έννοια του επιχειρήματος είναι υποχρεωμένη να το κατανοήσει ως πλεοναστική μορφή του συλλογισμού, σχεδόν ως απλή υπόθεση ύφους».[13]

Στη διαμορφωτική της αριστοτελικής διαλεκτικής θεωρίας αντιπαράθεση με τη σοφιστική, η έκβαση για την πρώτη είναι η θεμελιώδης ταυτοτική κανονιστικότητα που εξασφαλίζει την εκ των προτέρων συναίνεση για τη «φύση» του αντικειμένου. Το αίτημα της ακρίβειας ικανοποιείται στην αριστοτελική λογική, ενώ τα υπόλοιπα discours εμπίπτουν στο πεδίο των *Τοπικών* και της *Ρητορικής*, η δε τελευταία νοείται ως εδρασμένη σε μία πραγματολογική διασκευή του συλλογισμού προς παραγωγή πειθούς απέναντι σε ρητώς εκλαμβανόμενους ως υπολοιπόμενους δέκτες-ακροατές-κριτές.

Η εγκυρότητα του επιχειρήματος συναρτάται αυστηρά με τη διατήρηση αφενός «της ταυτότητας των όρων μεταξύ των λόγων των δύο διαλεγομένων», αφετέρου «των προκειμένων και του συμπεράσματος του συλλογισμού»,[14] και έτσι στα αριστοτελικά *Τοπικά* «η διαλεκτική θεωρία επιδιώκει να είναι ένα σύστημα σχηματισμένο κατά τέτοιον

[11] Μπασάκος 2006: 26.
[12] Μπασάκος 1993: 102.
[13] Μπασάκος 1999: 22.
[14] Μπασάκος 1999: 65.

τρόπο, ώστε να δικαιολογεί τη διαλεκτική πρακτική ως απόκλιση από αυτό».

Η αριστοτελική κίνηση να οριστεί το επιχείρημα ως κατώτερου βαθμού απόδειξη αποκτά στον Καρτέσιο χαρακτήρα καθαρού δίπολου κατά τέτοιον τρόπο, ώστε τα τρία βασικά χαρακτηριστικά του επιχειρήματος να οδηγούν στον αναγκαστικό διαχωρισμό (και υποβιβασμό) του εν σχέσει προς το ιδεώδες της θεμελιωμένης βεβαιότητας. Η βεβαιότητα προκύπτει από την επίκληση στην αυθεντία ή/και στο αυτονόητο, το δε πρότυπο της βεβαιότητας αυτής είναι το *cogito*, σε μία κρίση τη διαδικασία της οποίας αντικαθιστούν «διαυγείς και διακριτές έννοιες» ως υπεράνω αμφισβήτησης μαρτυρία. Η «συμπτυγμένη κρίση» στο καρτεσιανό μοντέλο ακολουθεί την πορεία από τη συντελεσμένη θεμελίωση στην αμφιβολία, και όχι από την αμφιβολία στη συντέλεση της θεμελίωσης.[15] Έτσι, καθίσταται αυτοαναφορική, υπό την έννοια ότι δεν απαιτεί τίποτε έξω από τον εαυτό της, και καθολική, χάρη στην εγγυημένη από τη θεία φώτιση συνείδηση.

Με τον Frege, η «πρωτοκαθεδρία της κρίσης», που καθιερώθηκε με τη φιλοσοφία του υποκειμένου, μεταβιβάζεται από το πεδίο της συνείδησης στο πεδίο της γλώσσας: η λέξη έχει νόημα μόνο στο πλαίσιο μίας πρότασης και η πρόταση έχει νόημα, χάρη στους κανόνες της γλώσσας στην οποία ανήκει. Αυτή η ολιστική εκδοχή της συμπτυγμένης κρίσης εκκαθολικεύει ως διαδικασία την επιχειρηματολογία μίας πλευράς: «Ο λογικισμός της πρώιμης γλωσσικής στροφής (Frege, κύκλος της Βιέννης), που ορίζει τη λογική ως γλώσσα, το κάνει με τρόπο που να αποκλείει από τη γλώσσα αυτή τη χρήση της. Το "έλλειμμα χρήσης" θα αποτελέσει το έναυσμα της κριτικής στη θεωρία της γλώσσας την οποία ο λογικισμός αυτός προϋποθέτει…».[16]

Η υπαγωγή του επιχειρήματος στον αποδεικτικό συλλογισμό καταργείται με τη «γλωσσική στροφή» μέσα από ένα σύστημα μετατοπίσεων που ο Μπασάκος συνοψίζει: «το μαχητό επαναξιολογείται ως διαψευσιμότητα, η τοπικότητα ως νοηματοδοτούν επιμέρους όλον (ολισμός), το προς έτερον –ως ουσιώδης "γλωσσικότητα" του επιχειρήματος– επαναξιολογείται στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας, ή ευρύτερα της γλωσσικής στροφής»,[17] της οποίας μονάδα αποτελεί η πρόταση εντός ενός συνόλου που τη νοηματοδοτεί και την καθιστά επιδεκτική χρήσης.

[15] Μπασάκος 1999: 113.
[16] Bassakos 2008.
[17] Μπασάκος 1999: 100-101.

Η χρήση του επιχειρήματος ως εργαλείου ορθολογικότητας, κατόπιν της διαπίστωσης ότι η παραδοσιακή λογική είναι ανεπαρκής, βρίσκεται στο κέντρο της έρευνας του Stephen Toulmin. Ο συγγραφέας της μελέτης *The Uses of Argument* προέβη σε μία νέα θεωρητικοποίηση του επιχειρήματος, η οποία βασίζεται σε δύο παραδοχές: αφενός ότι το νόημα του επιχειρήματος συναρτάται με ένα πεδίο (λ.χ. γνωστικό), αφετέρου ότι κάθε επιχείρημα αποτελεί δικαιολόγηση μίας αξίωσης. Τη σχέση στοιχείων και αξίωσης διαμεσολαβεί μία γενική αρχή, η οποία στον Toulmin ονομάζεται warrant: πρόκειται για την εγγυοδοτική γέφυρα που απαιτείται για να απαντηθεί το ερώτημα «πώς νομιμοποιείται κανείς να καταλήξει από τα δεδομένα στοιχεία στο δεδομένο συμπέρασμα;», με την ταυτόχρονη επίκληση μίας υποστήριξης η οποία θέτει τη δικαιοδοτική γέφυρα ως μη αμφισβητούμενη. Αυτή η υποστήριξη συνίσταται στην αναφορά σε συγκεκριμένο νομιμοποιητικό και νηματοδοτικό πεδίο ως πραγματολογική συνθήκη: «Η έννοια του πεδίου είναι η έννοια της μερικότητας του αριστοτελικού παραδείγματος, αναβαθμισμένη σε ολισμό».[18]

Η εκκαθολίκευση του μερικού πεδίου αναβαθμίζεται από τον Jürgen Habermas σε «γλώσσα θεμελίωσης» ή κατάλληλο εννοιακό σύστημα που καλείται να υπηρετήσει τη συναίνεση, αποτελώντας τελικά το ασύμμετρο εύλογο κάθε ομάδας.[19] Αν το αληθές ορίζεται ως έλλογο, και αυτό το τελευταίο εδράζεται στην «καταλληλότητα» του γλωσσικού συστήματος, τότε οι όροι που τίθενται ως προϋποθέσεις του διαλόγου (η ιδεώδης ομιλιακή κατάσταση) προδιαγράφουν την εξεύρεση του προσήκοντος πλαισίου, ενώ η έννοια της διυποκειμενικότητας στηρίζεται στη στρογγυλεμένη ιδέα του άλλου ως διαλογικού ετέρου και όχι ως άλλου που συγκροτείται ως άλλο εγώ εκτός και πέραν της διαλογικής διαδικασίας.

Η πραγματολογική συνθήκη, με τη μορφή είτε του ακροατηρίου είτε του γνωστικού/εννοιακού/γλωσσικού πεδίου είτε της συναινετικής αίρεσης, αποβάλλεται στη «διαλεκτική ρητορική» της μπασακικής θεωρίας του επιχειρήματος, η οποία αξιοποιεί το εννοιολογικό οπλοστάσιο του ερμαγόρειου μοντέλου των Στάσεων, για να το ανακατασκευάσει σε μία θεωρία της κρίσης, στον αντίποδα του αριστοτελικού υποδείγματος.

Αυτή η θεωρητική επεξεργασία πραγματοποιείται επί τη βάσει τριών αντιθέσεων: συλλογισμού-Στάσης, προβλήματος-κρινομένου, ανεπτυγμένης-συμπτυγμένης κρίσης.

---

[18] Μπασάκος 1999: 36.
[19] Φαράκλας 2004.

Το ερμαγόρειο ζήτημα ή κρινόμενον αποτελεί σύστοιχο του διαλεκτικού προβλήματος των αριστοτελικών *Τοπικών*· εντούτοις, ο σχηματισμός των δύο διαφέρει με τρόπο καθοριστικό για τη διαδικασία, επειδή το πρόβλημα, στην κλασική μορφή του, αποτελεί μία ερωτηματική εκφορά διαζευκτικής μορφής που περιμένει απάντηση, ενώ το ζήτημα ανάγεται απευθείας στη διαδικασία της κρίσης (λ.χ. στο δικαστήριο), εμπεριέχοντας (και μάλιστα γεννημένο από) την εγγενή αντίφαση των αντιθετικών αξιώσεων / αποφάνσεων, εντασσόμενο στο σχήμα: κρινόμενον – μαρτυρία – επιχείρημα – ετυμηγορία.[20]

Οι τέσσερις *Στάσεις* (στοχασμός, όρος, ποιότης, μετάληψις) εκκινούν τη ζήτηση και προσδιορίζονται από την περί-στασή τους, εκφράζοντας την αμφισβήτηση στην καρδιά της πρώτης. Η απόδοση του όρου *στάσις* στα λατινικά, "con-stitutio", είναι η σύ(ν)-στασις δύο εκφορών ευρισκομένων σε ένταση μεταξύ τους, και αυτή η συνάντηση των δύο στοιχείων στη Στάση τα μετασχηματίζει, επιφέροντας τη δημιουργία ενός τρίτου, νέου στοιχείου.

Η απουσία του ταυτοτικού όρου που θα ακύρωνε την αριστοτελική διαλεκτική διαδικασία εδώ τίθεται ως προϋπόθεση εκκίνησης: «Προκειμένου να δυνηθεί να αποφασίσει για το αληθές, η κρίση θα πρέπει να αποφασίσει συνάμα και για την ταυτότητα των αντικειμένων που, κατά τρόπο ουσιώδη, συνυφαίνονται με τη διαδικασία της κρίσης. Με αυτή την έννοια, στην κρίση –κατά το ερμαγόρειο πρότυπο– διακυβεύονται εν ταυτώ αξιώσεις αλήθειας και ταυτότητας».[21]

Η *ζήτησις*, η ορθολογική έκθεση και διαλεκτική επεξεργασία των ζητημάτων, με την καταστατική αμφισημία της δεν αφήνει χώρο για βεβαιότητα, επειδή τα αντικείμενα εμφανίζονται απαλλαγμένα ταυτοτήτων.[22] Αντικείμενο θεμελιωμένης, δηλαδή βασισμένης σε επιχειρήματα, κρίσης συνιστούν ταυτόχρονα η αλήθεια και οι ταυτότητες· ως εκ τούτου οι λογικές ιδιότητές τους εμφανίζονται μεταβεβλημένες, συμπαρασύροντας και τα υπόλοιπα στοιχεία, δηλαδή τη μαρτυρία και το επιχείρημα.

Κρινόμενον μπορεί να καταστεί το καθετί, δηλαδή «είναι δυνατόν να αμφιβάλλουμε για τα πάντα».[23] Εντούτοις, η αμφιβολία δεν συνίσταται στον ερωτηματικό τύπο μίας πρότασης, αλλά σε μία διαδικασία

[20] Μπασάκος 1999: 113.
[21] Μπασάκος 1999: 74.
[22] Μπασάκος 1999: 115.
[23] Μπασάκος 1999: 117.

η οποία δεν μπορεί να συνοψισθεί στην έκβαση ή ετυμηγορία: «Αυτό που καταφάσκεται στην ετυμηγορία, και συνάμα αυτό για το οποίο η ετυμηγορία μπορεί να γίνει αντικείμενο κριτικής, δηλαδή το περιεχόμενό της, δεν είναι απλώς η απόδοση ενός κατηγορήματος σε ένα υποκείμενο, αλλά και ο προσδιορισμός της ταυτότητας του υποκειμένου και του κατηγορήματος αυτού, στα οποία συνεργάζονται όλα τα μέρη της κρίσης».[24] «Δεν νοείται επιχείρημα χωρίς κρινόμενο»[25] λέει ο Μπασάκος, ήτοι δεν υπάρχει κρίση χωρίς αίτημα ταυτότητας, καθολικότητας και αληθούς. Ο όρος ύπαρξης του λόγου (discourse) είναι μία αμφιβολία,[26] άλλως η ετερότητα καθίσταται «έλλειμμα» το οποίο πρέπει να αποκατασταθεί, ώστε η ταυτότητα να ξανακερδίσει την πρωτοκαθεδρία της.[27]

Ο Μπασάκος εγκαινιάζει μία νέα θεωρία του επιχειρήματος, μέσω της ευθείας σύνδεσής της με την κρίση. Θέλοντας να «ξεμπερδέψει» με την ταυτολογία, την εκτοπίζει από το πεδίο της διαλεκτικής και εισηγείται την ανακατασκευασμένη ερμαγόρεια *ζήτησιν* σε ένα πρότυπο «ανεπτυγμένης κρίσης».[28]

Πρόκειται για ένα σχήμα ανεπτυγμένης κρίσης απαλλαγμένο από την κλειστή αυτοαναφορικότητα της συμπτυγμένης κρίσης: «η κρίση αυτού του τύπου [η συμπτυγμένη] είναι αυτοτελής: δεν εξαρτάται από κάτι έξω από αυτήν, αλλά περιέχει, η ίδια, ό,τι χρειάζεται για την απόφαση περί του αληθούς…».[29] Ζητητική ή ανεπτυγμένη κρίση σημαίνει ότι αυτή δεν ταυτίζεται με καμία πλευρά της επιχειρηματολογίας, αλλά συνιστά ανακατασκευή της *προεξάρχουσας* διαφοράς: «...[Ε]φόσον κάτι, λ.χ. η θρησκεία, κρίνεται, δεν έχει κάποια "φύση". Έχει κάποια "θέση" με δύο έννοιες: όταν την κρίνω, υιοθετώ μια "θέση" για λόγου της και της αποδίδω μια "θέση" μέσα στο σύνολο των προσδιορισμών».[30] Η έκβαση της κρίσης αποδίδει μοιραία μία ταυτότητα, η οποία συνιστά μία αφήγηση· μία *νέα* αφήγηση, όχι αναγκαία, εντούτοις αντικειμενική, ως προϊόν της κρίσης που αναφέρεται πάντα στο έτερον το οποίο εξαιρεί.

Εκεί που, στην ίδια ερευνητική κατεύθυνση, ο Michel Meyer με την

[24] Μπασάκος 1999: 119.
[25] Μπασάκος 1999: 127.
[26] Bassakos 2015b.
[27] Bassakos 2015a.
[28] Για την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα παιδαγωγική προέκταση, βλ. Μπασάκος 2001.
[29] Μπασάκος 1999: 122.
[30] Φαράκλας 1997: 159.

προβληματολογία του (problématologie)[31] αναπτύσσει μία «μεταφυσική» του νοήματος,[32] εντοπίζοντάς τη στη σχέση μεταξύ ερώτησης και απάντησης, εκεί που το ερευνητικό της ορθολογικότητας εγχείρημα θεμελιώθηκε κάποτε στην κριτική της συμφωνίας μέσω της επίκλησης αξιών της ανθρωπιστικής παράδοσης,[33] ο Μπασάκος καταρτίζει το δικό του πρόγραμμα ανανοηματοδότησης της ορθολογικότητας, εισηγούμενος τη ζητητική κρίση *εντός* της διαφοράς.

[31] Meyer 2008.
[32] Turnbull 2014.
[33] Βλ. ενδεικτικά το επιστημονικό πρόγραμμα στο Danblon 2002.

Βιβλιογραφία

Μπασάκος, Π. 1993. «Προλεγόμενα στο πολιτικό επιχείρημα», *Αξιολογικά* 5: 100-114.

Μπασάκος, Π. 1999. *Επιχείρημα και κρίση*. Αθήνα.

Μπασάκος, Π. 2001. «Η διδασκαλία της γραφής και της ανάγνωσης στο πανεπιστήμιο», στο Γ. Κουζέλης κ.ά., επιμ., *Ιραφή και ανάγνωση*. Αθήνα.

Μπασάκος, Π. 2006. *Τρεις γλώσσες*. Αθήνα.

Σταμάτης, Κ. Μ. 2006. *Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων*. Αθήνα.

Φαράκλας, Γ. 1997. *Θέση και αλήθεια*. Αθήνα.

Φαράκλας, Γ. 1999. «Βιβλία πολιτικής φιλοσοφίας», *Πολίτης* 68-69: 57.

Φαράκλας, Γ. 2004. «Θέματα ενός αριστερού φιλοσοφικού στοχασμού», *Πολίτης* 119: 34-37.

Bassakos, P. 2008. *Η ρητορική στη θέση της διαλεκτικής: για τη λογική θεωρία της Αναγέννησης*. https://www.academia.edu/4963786/Η_ρητορική_στη_θέση_της_διαλεκτικής.

Bassakos, P. 2015a. *Modernity and the in utramque partem*.
https://www.academia.edu/10357565/Modernity_and_the_in_utramque_partem.

Bassakos, P. 2015b. *Rationality without Identity, Prolegomena to Kari Palonen's 'Parliamentary theory of knowledge*.
https://www.academia.edu/5567508/Rationality_Without_Identity.

Danblon, E. 2002. *Rhétorique et rationalité*. Βρυξέλλες.

Meyer, M. 2008. *De la problématologie*. Παρίσι.

Neumann, U. 1996. *Θεωρία νομικής επιχειρηματολογίας*, επιμ. - μτφρ. Δ. Κιούπης και Τ. Τριανταφύλλου. Αθήνα.

Habermas, J. 1963. "Wahrheitstheorien", στο H. Fahrenbach, επιμ., *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz zum 60*. Geburstag, Pfüllingen. 211-65.

Perelman, C. & Olbrecths-Tyteca, L. 2000. *Traité de l'Argumentation: La Nouvelle Rhéthorique*. Βρυξέλλες.

Rawls, J. 1999. *Collected Papers*, επιμ. S. Freeman. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Scollon, R. 2008. *Analyzing public discourse*. Νέα Υόρκη.

Turnbull, N. 2014. *Michel Meyer's problematology*. Λονδίνο.

Van Eemeren κ.ά. 1993. *Reconstructing Argumentative Discourse*. Τουσκαλούζα, Αλαμπάμα.

Το ιδεώδες της ισότητας

Γ. Μολύβας

«Περισσότερα ΑΛΟΓΑ. Μεγαλύτερη ΜΗΧΑΝΗ.
Περισσότερος ΦΘΟΝΟΣ»[1]

Αν επιχειρούσαμε μια σύντομη ανασκόπηση της ιστορίας της πολιτικής σκέψης από τη σκοπιά της ισότητας, θα σταματούσαμε, απλουστεύοντας βέβαια, σε ενδιαφέροντες σταθμούς. Σύμφωνα με το αρχαίο δημοκρατικό ιδεώδες, κάθε πολίτης μπορεί εξίσου να εκφράσει τη γνώμη του για τα κοινά στην εκκλησία του δήμου· κατά το χριστιανικό δόγμα, οι ψυχές των ανθρώπων είναι ίσες ενώπιον του Θεού· ο Hobbes βλέπει τα άτομα περίπου ισοδύναμα ως προς την ικανότητα να προκαλέσουν το ύψιστο κακό, αφαιρώντας ο ένας τη ζωή του άλλου· ο Locke υπογραμμίζει τη λίγο-πολύ ίση πρόσβαση όλων στον ορθό λόγο, εφόσον θέλουν να τον συμβουλευτούν· ο Kant προβάλλει την ίση ηθική αξία των έλλογων όντων, ενώ ο Bentham μιλά για την ίση δεκτικότητά τους στην ηδονή και τον πόνο. Η ισότητα μοιάζει να είναι κοινός παρονομαστής ενός φάσματος διακριτών και εν μέρει διαμετρικά αντίθετων θεωρήσεων. Τι μένει άραγε από την ισότητα όταν αυτή μπορεί να υποστηρίξει τόσο διαφορετικές αντιλήψεις; Η εκάστοτε θεωρία εστιάζει πρωτίστως σε μία πλευρά σύγκρισης των ανθρώπων, παρακάμπτοντας ή αγνοώντας άλλες πλευρές, οι οποίες με βάση αντίθετες θεωρήσεις μπορεί να είναι σημαντικότερες. Τόσο το εύρος όσο και η σημασία για τον ανθρώπινο βίο των πλευρών σύγκρισης προσδιορίζουν τον εξισωτικό χαρακτήρα των θεω-

[1] Από τη διαφήμιση της Mercedes-Benz για το μοντέλο E 350 του 2006, στο Dahl 2007: 134.

ριών. Το ότι απορρίπτουμε ορισμένες ανισότητες δεν σημαίνει ότι δεχόμαστε ως αυτονόητη την πλήρη ισότητα ή ότι μπορούμε να συλλάβουμε τι σημαίνει αυτό. Υπάρχουν επιθυμητέες ανισότητες, αναπόφευκτες ανισότητες, αδιάφορες ανισότητες, κατακριτέες ανισότητες. Μόνο συντηρητικοί στοχαστές έχουν, παραδόξως, απαιτήσει το «όλα ή τίποτα» σε σχέση με την ισότητα,[2] χωρίς φυσικά και οι ίδιοι να μπορούν με συνέπεια να επιχειρηματολογήσουν στο άλλο άκρο του φάσματος το οποίο υπαινίσσονται.

Η προβληματική της ισότητας είναι η προβληματική των θεμιτών και αθέμιτων διακρίσεων. Η διάκριση βέβαια δεν έχει πάντοτε αρνητικό πρόσημο. Μιλάμε με θαυμασμό για διακεκριμένους καλλιτέχνες, επιστήμονες, δημιουργούς. Από την άλλη, κάνουμε διακρίσεις ανάμεσα στις διακρίσεις. Συμφωνούμε ότι πρέπει να υπάρχουν διαφορετικές τουαλέτες για άντρες και για γυναίκες, αλλά όχι για λευκούς και μαύρους ανθρώπους. Καταδικάζουμε τις επαγγελματικές διακρίσεις με βάση το θρήσκευμα και το χρώμα του δέρματος, αλλά όχι αν πρόκειται για τη στελέχωση μιας ιεραποστολής ή για την επιλογή του ηθοποιού που θα υποδυθεί τον ρόλο του Μπαράκ Ομπάμα. Παράλληλα, πολλά εξισωτικά αιτήματα λειτουργούν προς ανταγωνιστική κατεύθυνση. Πού πρέπει να δώσουμε προτεραιότητα από τη σκοπιά της ισότητας, στο δικαίωμα εργασίας του άντρα γυναικολόγου ή στο δικαίωμα της γυναίκας για το πώς θα εκθέσει το σώμα της, στα αντικειμενικά επαγγελματικά προσόντα των υποψηφίων ή στην ελευθερία του ιδιώτη εργοδότη να κάνει τις επιλογές που επιθυμεί; Σε ορισμένες περιπτώσεις τα όρια είναι ακόμη πιο λεπτά. Είναι ηθικά επιτρεπτό να αποφεύγω τη συναναστροφή κάποιου με βάση το χρώμα του δέρματος όπως θα απέφευγα έναν φλύαρο; Υπάρχει άραγε διαφορά ανάμεσα στον φλύαρο και τον ευτραφή; Μήπως η ταύτιση των δύο περιπτώσεων συνιστά αδικία για τον δεύτερο, αν θεωρηθεί ότι υπάρχει κοινωνική κατηγορία «παχύσαρκων» απέναντι στην οποία εκφράζονται προκαταλήψεις, ανάλογες με εκείνες που εκφράστηκαν κάποτε για τους μαύρους;[3]

Από πολλές πλευρές, οι κοινωνίες μας σήμερα είναι πιο εξισωτικές από αυτές του παρελθόντος. Αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες πραγματώνουν πληρέστερα και από κάθε πλευρά την ισότητα. Το τεράστιο άνοιγμα της εισοδηματικής ψαλίδας

[2] Χαρακτηριστικό δείγμα γραφής είναι τα δύο άρθρα του Lucas 1965: 296-307 και 1977: 255-80.
[3] Μολύβας 2010: 45-47 και ευρύτερα το κεφ. Ι.

στις χώρες του ανεπτυγμένου καπιταλισμού δεν αποτελεί καν είδηση. Σημαίνει όμως ότι το αίτημα για ισότητα έχει καταστεί κανονιστικά κυρίαρχο και τείνει όλο και περισσότερο να συνιστά ισχυρό έλεγχο νομιμοποίησης των κοινωνικοπολιτικών μας διαρρυθμίσεων, με συνέπεια η ισότητα να τείνει όλο και περισσότερο να ταυτίζεται με τη δικαιοσύνη. Όμως αυτή η σχέση είναι αρκετά περιπετειώδης.

Ο κοινωνικός στοχαστής ο οποίος διέγνωσε καλύτερα από κάθε άλλον την αδήριτη τάση των σύγχρονων μαζικών κοινωνιών προς την αποδόμηση των ιεραρχικών κοινωνικών δομών και την εμπέδωση του εξισωτικού ήθους των ανθρώπων είναι ο Tocqueville. Ονόμασε δε, παραπλανητικά, τον νεότερο αυτό τύπο κοινωνικής οργάνωσης που διέπεται από το ιδεώδες της ισότητας δημοκρατία.[4] Η δημοκρατία στα μάτια του –παρά τις όποιες αμφισημίες– δεν παραπέμπει τόσο ή μόνο στο πολιτικό σύστημα που αναγνωρίζει ως κυρίαρχη πηγή κάθε εξουσίας τον λαό, η οποία ασκείται από τους εκλεγμένους αντιπροσώπους του. Αυτό μπορεί να ισχύει, αλλά είναι υποπροϊόν μιας βαθύτερης διεργασίας, της αυξανόμενης και πανταχού παρούσας ισότητας των κοινωνικών συνθηκών. Ο Tocqueville φοβήθηκε ότι αυτός ο νέος τύπος κοινωνίας, παρά τις όποιες αρετές για την ευημερία των πολλών, θα επισωρεύσει αρκετά πρωτόγνωρα δεινά, όπως η υποχώρηση υψηλών μορφών τέχνης, η καλλιέργεια της μετριότητας, η υπονόμευση της ελευθερίας, η εσωστρέφεια, ο ατομικισμός και η προϊούσα ανασφάλεια, αν δεν υπάρξουν τα κατάλληλα αναχώματα. Αυτά δεν θα ανακόψουν βέβαια την επέλαση της ισότητας (τίποτε δεν μπορεί να το κάνει αυτό), αλλά πιθανόν να ελέγξουν τις παρεκτροπές της και να στρέψουν σε πιο δημιουργικές κατευθύνσεις τα ασίγαστα –από τη στιγμή που θα κινητοποιηθούν– εξισωτικά πάθη. Ο Tocqueville αφενός συμπυκνώνει μια μετριοπαθή συντηρητική κριτική στην ισότητα (αν και την πλαισιώνει με μια ριζοσπαστική κριτική στον ατομικισμό), αφετέρου προαναγγέλλει τον σφυγμό της εποχής μας όσον αφορά τα εξισωτικά φιλοσοφικά ιδεώδη που τελικά επικράτησαν.

Πράγματι, η πολιτική θεωρία τα τελευταία χρόνια αναμφισβήτητα κυριαρχείται από το ρεύμα του εξισωτισμού στις ποικίλες εκφάνσεις του. Το μνημειώδες έργο *Θεωρία της δικαιοσύνης* του John Rawls έθεσε τα θεμέλια του σύγχρονου φιλοσοφικού εξισωτισμού στον αγγλόφωνο

[4] «Θα ήταν συνετό να πιστέψουμε ότι μια κοινωνική κίνηση που έρχεται από τόσο μακριά μπορεί να ανασταλεί από τις προσπάθειες μιας γενεάς; Πιστεύει κανείς ότι η δημοκρατία, αφού κατέλυσε τη φεουδαρχία και νίκησε τους βασιλιάδες, θα υποχωρήσει μπροστά στους αστούς και τους πλούσιους;», Tocqueville χ.χ.: 44.

κόσμο.[5] Ο Ronald Dworkin αναβάθμισε την ισότητα σε «κυρίαρχη αρετή».[6] Ο Amartya Sen διακήρυξε ότι κάθε ηθικοπολιτική θεωρία που κατάφερε να αντέξει στον χρόνο «φαίνεται να απαιτεί την ισότητα *κάποιου πράγματος*» και επαφίεται σε εμάς απλώς να διακριβώσουμε ποιο είναι αυτό.[7] Έτσι, διέκρινε το ερώτημα «γιατί ισότητα;», το οποίο και θεώρησε επαρκώς απαντημένο, από το ερώτημα «ισότητα ως προς τι;», δηλαδή ποιο είναι το περιεχόμενο της ισότητας στη βέλτιστη δυνατή εκδοχή του.

Τα δύο ερωτήματα, αν και διακρίνονται αναλυτικά, δεν διαχωρίζονται πλήρως υπό ουσιαστική έννοια, γιατί, αν δεν προηγείται κάθε φορά η αντίληψη μιας ηθικώς σημαντικής διάστασης για τη συγκριτική αποτίμηση των υποκειμένων ως προς αυτή, δεν θα είχε νόημα η αναφορά στην ισότητα. Αν ο πλούτος, η ευζωία, η ευτυχία, τα πλεονεκτήματα, οι ευκαιρίες, το στάτους, οι ικανότητες ή κάτι ανάλογο δεν είχαν εγγενή ή εργαλειακή αξία, η ισότητα δεν θα είχε ενδιαφέρον πεδίο αναφοράς. Θα είχε τόση σημασία όση έχει το να συγκρίνουμε σε μέγεθος δύο βότσαλα όταν κάνουμε ηλιοθεραπεία. Όμως, όταν θέτουμε το αίτημα της ισότητας, υποθέτουμε σιωπηρά πολλές πλευρές δυνητικής σύγκρισης, θεωρώντας παράλληλα κάποιες από αυτές εξέχουσες και ηθικώς σημαντικές. Γι' αυτό άλλωστε μια μαθηματική κατά βάση έννοια έχει αποκτήσει τέτοια ηθική βαρύτητα και κοινωνικοπολιτική εμβέλεια, ώστε για κάποιους να φτάνει να εκφράζει την κορωνίδα των κοινωνικών αρετών.

I.

Γιατί η ισότητα έχει τόσο μεγάλη απήχηση; Μια πρώτη απάντηση είναι ότι η ισότητα είναι συνυφασμένη με (και δεν διακρίνεται επαρκώς από) έννοιες οι οποίες διεισδύουν στον σκληρό πυρήνα της (νεωτερικής) ηθικής σκέψης, όπως η καθολικευσιμότητα και η αμεροληψία.[8] Γνώρισμα των ηθικών προτάσεων θα πρέπει να είναι ότι καθολικεύονται. Για παράδειγμα, αν απαγορεύεται το κάπνισμα στη μονάδα εντατικής θεραπείας, απαγορεύεται για τον καθένα που εισέρχεται σε αυτό τον χώρο. Αν επιτρέπεται η είσοδος μόνο με συγκεκριμένο εξοπλισμό, αυτό επίσης αφορά όλους. Η καθολική εφαρμογή του κανόνα συνεπάγεται παράλληλα την ισότιμη αντιμετώπιση όσων εμπίπτουν στη ρυθμιστική του

[5] Rawls [1971/1999] 2001.
[6] Dworkin [2002] 2006.
[7] Sen 1992: 12.
[8] Βλ. ιδίως Temkin 2001: 330-31.

αρμοδιότητα. Στον βαθμό που δεν υπάρχει επαρκής δικαιολόγηση περί του αντιθέτου, δηλαδή κάποιο στοιχείο το οποίο αλλάζει τις περιστάσεις ενός υποκειμένου, ώστε το υποκείμενο αυτό να μην εμπίπτει στον κανόνα, η εξαίρεση από τον κανόνα συνιστά προσβλητική μορφή ανισότητας.

Κάποιοι θα προτιμούσαν πράγματι να περιορίσουν την ισότητα σε αυτόν τον παράγωγο μάλλον ρόλο, που τη βλέπει ως τυπική έκφραση της κανονιστικής ορθολογικότητας. Άλλοι, ωστόσο, θα αντέτειναν ότι το σημαντικό είναι να διακρίνουμε όχι πότε παράγεται ισότητα αλλά με ποιο σκεπτικό παράγεται, δηλαδή πότε διατυπώνονται γνήσια εξισωτικοί λόγοι που οδηγούν σε αυτό το αποτέλεσμα. Μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα την οπτική τους, αν σκεφτούμε με όρους απόλυτων και συγκριτικών αξιών.

Το προφανές παράδειγμα εδώ είναι τα φυσικά ή ηθικά δικαιώματα. Αν πιστεύουμε στα φυσικά δικαιώματα, θεωρούμε ότι κάθε άνθρωπος (ως άνθρωπος), εφόσον δεν διέπραξε αδίκημα, έχει αναφαίρετο δικαίωμα στη ζωή και την ελευθερία. Στο μέτρο που ισχύει αυτό, εξυπακούεται ότι υφίσταται ισότητα φυσικών δικαιωμάτων. Όμως η προσθήκη της λέξης «ισότητα» στη φράση «ισότητα φυσικών δικαιωμάτων» δεν προσθέτει κάτι στην ιδέα ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να απολαμβάνει το ένα ή το άλλο δικαίωμα ως άνθρωπος. Έτσι, αν παραβιαστούν τα δικαιώματα του Α ανθρώπου, αυτός δεν είναι λόγος για να παραβιαστούν και τα δικαιώματα του Β ανθρώπου. Αν δύο κλέφτες έχουν δικαίως καταδικαστεί στην ίδια ποινή κάθειρξης για το ίδιο έγκλημα και ο ένας έχει φυλακιστεί ενώ ο άλλος έχει παραμείνει ασύλληπτος, εξακολουθεί να υφίσταται απόλυτος λόγος να φυλακιστεί και ο δεύτερος, και όχι συγκριτικός λόγος να αποφυλακιστεί ο πρώτος επειδή έχει διαφύγει ο δεύτερος. Η κρίσιμη ιδέα σε τέτοιες και ανάλογες περιπτώσεις είναι ότι ο καθένας πρέπει να λαμβάνει αυτό που απολύτως του αξίζει ή του πρέπει· και, εφόσον αυτό συμβαίνει, προκύπτει εξ αντικειμένου μια κατάσταση ισότητας. Αν και πιστεύω ότι η συγκριτική διάσταση είναι πολύ σημαντικότερη από ό,τι υπαινίσσεται το πιο πάνω παράδειγμα –που θέτει το ζήτημα με απόλυτους όρους–, δεν θέλω να επιχειρηματολογήσω επί της ουσίας υπέρ ή κατά της μιας ή της άλλης θέσης (απόλυτης και συγκριτικής), αλλά να καταστήσω σαφή τη διαφορά του σκεπτικού στη μια και στην άλλη περίπτωση.

Η αναγωγή της ισότητας στην καθολικότητα (την οποία τρόπον τινά υποθέτει η ιδέα των ίσων δικαιωμάτων) δεν σημαίνει βέβαια ότι εσφαλμένα επικαλούμαστε την ισότητα σε τέτοια συμφραζόμενα. Ο

αδικαιολόγητος αποκλεισμός (ή εξαίρεση) από έναν καθολικής εφαρμογής κανόνα –δυνάμει κοινών γνωρισμάτων των υποκειμένων– συνιστά άνιση μεταχείριση των αποκλεισμένων. Σίγουρα θα φτώχαινε το κανονιστικό τοπίο η υποβάθμιση ή η παράκαμψη αυτής της ιδέας, στην οποία μάλιστα στηρίζεται μεγάλο μέρος των ιστορικών διεκδικήσεων στο όνομα της ισότητας. Σε αυτήν επίσης φαίνεται να ανάγεται και το τεκμήριο της ισότητας, μια από τις πλέον διαδεδομένες ενοράσεις της δυτικής παράδοσης.[9] Ωστόσο, η συγκριτική διάσταση της ισότητας είναι αναγκαία για να γίνει ισχυρότερη η σύνδεση με την ακριβοδικία, σύνδεση η οποία κυριαρχεί στην προβληματική της αναδιανεμητικής δικαιοσύνης και δυνητικά πυροδοτεί πολύ ισχυρότερα, από ουσιαστική σκοπιά, εξισωτικά αιτήματα. Έτσι, από *φιλοσοφικά* λιγότερο τετριμμένη σκοπιά, η ισότητα (ως μορφή ακριβοδικίας και όχι ως παρακολούθημα της πλήρους εφαρμογής ενός καθολικού κανόνα) συνεπάγεται ότι *ο λόγος για τον οποίο* κάποιος δικαιούται να έχει κάτι είναι ότι το έχουν επίσης και οι άλλοι. Αυτό σημαίνει ότι το τι δικαιούται να λάβει κάποιος αποτελεί συνάρτηση τού τι λαμβάνουν και οι άλλοι, σε ένα συγκριτικό ή «ολιστικό», όπως έχει αποκληθεί, πλαίσιο.

Αυτή η συγκριτική παράμετρος κατεξοχήν διαφοροποιεί την ισότητα από άλλες έννοιες, όπως η ωφελιμότητα ή η ελευθερία. Μπορώ να φανταστώ τον εαυτό μου ελεύθερο ή μη, δίχως αναφορά στους άλλους (αν και ομολογουμένως δεν θα ήταν ιδιαίτερα ελκυστική μια τέτοια αντίληψη ελευθερίας). Δεν είμαι ελεύθερος, αν –ας πούμε– είμαι ο τελευταίος επιζών μιας πυρηνικής καταστροφής και βρίσκομαι αλυσοδέσμιος στη φυλακή. Όμως κατά λογική αναγκαιότητα δεν είμαι απλώς ίσος, αλλά ίσος σε σύγκριση με άλλους (ως προς μία ή περισσότερες όψεις). Η συγκριτική διάσταση της ισότητας βρίσκεται στον πυρήνα τόσο των θετικών όσο και των αρνητικών αναγνώσεών της. Από θετική σκοπιά, παραπέμπει σε σχέσεις ακριβοδικίας στο πλαίσιο διυποκειμενικής δικαιολόγησης των αμοιβαίων ρυθμιστικών αρχών. Αυτή η οπτική έχει βέβαια πολλές αποχρώσεις στη σύγχρονη βιβλιογραφία, αλλά πάντως εύκολα θα συμφωνούσε κάποιος ότι η αναβίωση της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου από τον Rawls εξέφρασε μία από τις πιο ελκυστικές, γόνιμες και γνήσιες ερμηνείες της ισότητας (και) ως ακριβοδικίας. Στον αντίποδα, η συγκριτική διάσταση της ισότητας έχει δώσει έρεισμα σε πολλούς να υποστηρίξουν ότι οι εξισωτικές αξιώσεις κινητοποιούνται και ανατρο-

[9] Bedau 1967: 19.

φοδοτούνται από το αίσθημα του κοινωνικού φθόνου. Η συγκριτική διάσταση λοιπόν της ισότητας είναι ο κοινός παρονομαστής για τη σύνδεσή της αφενός με τη δικαιοσύνη ως εκδοχή ακριβοδικίας στο πλαίσιο της κοινωνικής συνεργασίας, αφετέρου με το υποπολιτικό ένστικτο του κοινωνικού φθόνου.

Ο Tocqueville, τον οποίο προαναφέραμε, εικονογραφεί πολύ εύγλωττα την ισοπέδωση ένεκα φθόνου, απηχώντας με μετριοπαθείς όρους μια σχεδόν αρχέγονη συντηρητική προβληματική.[10] Εμπλουτίζει κοινωνιολογικά και ψυχολογικά τη δομή της κοινωνικής σύγκρουσης που είχε συλλάβει ο Hobbes σε συνθήκες ισότητας. Εφόσον στις νεότερες μαζικές κοινωνίες έχουν καταργηθεί οι κληρονομικές διαφορές που όρθωναν αξεπέραστα εμπόδια στην πρόσβαση του κάθε πολίτη σε αγαθά, προνόμια και αξιώματα, όλοι υποτίθεται ότι έχουν πλέον τις ίδιες ελπίδες επιτυχίας. Πρόκειται για κοινωνίες ίσων ευκαιριών. Όμως σε ένα εξ ορισμού ανταγωνιστικό σύστημα κοινωνικής κινητικότητας δεν μπορούν να επιτύχουν όλοι. Συνεπώς, η εξισωτική κοινωνία παρέχει σε όλους τις ίδιες ελπίδες επιτυχίας, χωρίς όμως παράλληλα να εγγυάται την επιτυχία για όλους. Εφόσον όλοι πιστεύουν ότι θα μπορούσαν και οι ίδιοι να είναι στη θέση των επιτυχημένων, όσοι αποτυγχάνουν φθονούν τους διπλανούς τους, καθώς δεν θεωρούν ότι είναι υποδεέστεροι από αυτούς. Τη θέση της ψυχικής ηρεμίας που διασφάλιζε η διαιώνιση πάγιων καθιερωμένων πρακτικών παίρνει ο εσωτερικός αναβρασμός για την εκμετάλλευση των κάθε λογής ευκαιριών. Στη θέση του παραδοσιακού σεβασμού για τον κοινωνικά ανώτερο, του οποίου η ικανότητα δεν ετίθετο υπό αμφισβήτηση, εγκαθίσταται ο φθόνος απέναντι σε όποιον θα τα καταφέρει καλύτερα στον αγώνα της ζωής. Ο ψυχισμός που υποθάλπει τον κοινωνικό φθόνο στο πλαίσιο συγκεκριμένων αντικειμενικών συνθηκών μπορεί να οδηγήσει στην ισοπέδωση, διότι ο καθένας μπορεί να προτιμήσει να χάσει μαζί με τους άλλους παρά να ανεχθεί την υπεροχή των άλλων.[11]

Ο κίνδυνος ισοπέδωσης είναι πράγματι ένα από τα ακανθώδη ζητήματα της ισότητας. Η ισότητα από μόνη της επιτάσσει όλοι να έχουν το ίδιο (ή το ανάλογο) και, αν κάποιος έχει περισσότερο, αυτός είναι λόγος είτε να το αποκτήσουν και οι άλλοι είτε να το χάσει αυτός που το έχει. Η ιδέα της ισότητας από μόνη της δεν ιεραρχεί σε ανώτερο επίπεδο μια διανομή στην οποία όλοι έχουν από 10, σε σχέση με μια διανομή στην

[10] Βλ. την εκδίπλωσή της στο De la Mora 1987.

[11] Για μια πλουσιότερη τυπολογία βλ. Nozick 1974: 239 σημ.

οποία όλοι έχουν από 3, προκειμένου να μην έχουν κάποιοι 10 και κάποιοι 3. Παράλληλα, χρειάζεται κάποια άλλη αρχή να κατευθύνει το σκεπτικό μας, προκειμένου να επιλέξουμε ανάμεσα στο να έχουν όλοι από 10 και στο να έχουν όλοι από 3 ή από 1. Και αυτή η αρχή είναι η ωφελιμότητα, η ευημερία, το αγαθό και συναφείς έννοιες, αλλά όχι η ισότητα.

Η ισοπέδωση συνιστά δομικό πρόβλημα για την ισότητα και δεν είναι τυχαίο ότι οι περισσότεροι εξισωτιστές με τον έναν ή τον άλλο τρόπο ασπάζονται κάποιου είδους αξιακό πλουραλισμό.[12] Ωστόσο, δεν είμαι σίγουρος ότι η ψυχολογική διαλεκτική του φθόνου συλλαμβάνει ή συλλαμβάνει πλήρως το πρόβλημα της εξίσωσης προς τα κάτω. Το αίσθημα της ακριβοδικίας μπορεί να εξηγήσει επίσης, ή –να εξηγήσει και καλύτερα– την απώλεια κάποιου αγαθού, προκειμένου να διατηρηθεί ένας συγκεκριμένος τύπος σχέσης. Όταν, για παράδειγμα, μια μητέρα πετά στα σκουπίδια την καραμέλα, προκειμένου να μην τη δώσει στο ένα από τα δύο παιδιά που τη θέλουν εξίσου,[13] δεν ενδίδει στον παιδικό φθόνο, αλλά μάλλον κινητοποιείται από αίσθημα ακριβοδικίας, το οποίο θέλει να μεταδώσει και στα παιδιά της. Δεν επιθυμεί να δώσει την εικόνα ότι «χαρίζεται» ή ευνοεί το ένα παιδί σε σχέση με το άλλο. Προκειμένου να διασφαλίσει και να ενισχύσει αυτό το μη ευνοιοκρατικό ήθος, θυσιάζει ένα μικρό όφελος για το ένα από τα δύο παιδιά. Βέβαια, το κρισιμότερο ζήτημα στο παράδειγμα αυτό είναι τι αντιλαμβάνονται τα ίδια τα παιδιά. Και, ενώ όλοι οι γονείς γνωρίζουν πολύ καλά από τη συμπεριφορά των παιδιών τους ότι «τα καλύτερα παιχνίδια είναι τα παιχνίδια των άλλων παιδιών», εντούτοις συχνά εντυπωσιάζονται από το πηγαίο αίσθημα ακριβοδικίας των ίδιων των παιδιών. Το ζήτημα της γένεσης του φθόνου, όπως και του αισθήματος δικαιοσύνης, είναι εξαιρετικά σύνθετο για να το πραγματευτούμε εδώ. Ο Robert Dahl παρατηρεί ότι οι άνθρωποι εμφορούνται από ισχυρά αρνητικά συναισθήματα απέναντι στο να έχουν οι άλλοι και εφάμιλλοι με αυτούς περισσότερα, προσθέτοντας ότι δεν έχει σημασία αν αυτό το περιγράψουμε είτε ως αποστροφή στην αδικία είτε ως φθόνο ή ζήλια.[14] Νομίζω όμως ότι έχει, και κυρίως ότι είναι σκόπιμο να διατηρήσουμε τις επιφυλάξεις μας για τη μονόδρομη σύνδεση ισότητας και φθόνου.

[12] Βλ. π.χ. Temkin 2004: 354-55, 359.

[13] Θα μπορούσε φυσικά να ρίξει κλήρο, στην οποία περίπτωση δεν υφίσταται απώλεια αγαθού και άρα το πρόβλημα της εξίσωσης προς τα κάτω. Ευχαριστώ τη Σ. Σκαρβέλη για την επισήμανση (αλλά και για τις παρατηρήσεις της σε άλλα σημεία του κειμένου).

[14] Dahl 2007: 74.

Ας δούμε τώρα την ισότητα σε σχέση με άλλες αρχές με τις οποίες συνυπάρχει ή βρίσκεται σε ανταγωνισμό, όπως είναι η ελευθερία, η ωφελιμότητα (δηλαδή η μεγιστοποίηση του κοινωνικού πλούτου ή ευρύτερα αγαθού), η επάρκεια (δηλαδή η καταπολέμηση της φτώχειας) και η προτεραιότητα (δηλαδή η απόδοση δυσανάλογα μεγαλύτερης βαρύτητας σε όσους έχουν μεγαλύτερη ανάγκη).

Η ελευθερία και η ισότητα υπό μία έννοια είναι δίδυμες αδερφές. Στην παράδοση του νεότερου φυσικού δικαίου τα άτομα απεικονίζονται σε μια φυσική κατάσταση ως ίσα και ελεύθερα. Αυτή η συνύπαρξη των δύο αρχών δεν συνεπάγεται εξάλειψη όλου του φάσματος των διακρίσεων. Σημαίνει πρωτίστως ότι, εφόσον δεν υφίσταται φύσει ανώτερος, κανείς δεν υπάγεται δίχως τη συγκατάθεσή του στη δικαιοδοσία του άλλου. Όμως δεν εξαλείφονται διακρίσεις οι οποίες απορρέουν από την προσωπική αρετή, τα επιτεύγματα, τις συγγενικές σχέσεις, τις επιλογές και αμοιβαίες δικαιοπραξίες κ.ο.κ.[15] Με άλλα λόγια, η πολιτική/πολιτειακή ισότητα είναι συμβατή με μορφές κοινωνικής και οικονομικής ανισότητας, οι οποίες εν πολλοίς είναι δυνατόν να αντανακλούν τρόπους άσκησης της ατομικής ελευθερίας και να αποτελούν έκφρασή της. Από αυτή τη σκοπιά, πολλοί κλασικοί φιλελεύθεροι υποστήριξαν ότι ισότητα και ελευθερία μπορεί να λειτουργούν η μια εις βάρος της άλλης. Πρόβαλαν έτσι μια αντίληψη τυπικής ή, καλύτερα, μινιμαλιστικής ελευθερίας απέναντι σε μια ουσιαστική αντίληψη ισότητας και θεώρησαν την ελευθερία δεδομένη και μη δεκτική οριοθέτησης από περιεκτικά/ουσιαστικά εξισωτικά αιτήματα.[16]

Οι σύγχρονοι ελευθεριστές, όπως ο Nozick, τόνισαν ακόμη πιο εμφατικά ότι κάθε είδους εξισωτική αναδιανομή προσβάλλει τον πυρήνα των ατομικών ελεύθερων επιλογών. Ο Nozick μάλιστα έφτασε στο σημείο να ταυτίσει την επιβολή αναδιανεμητικής φορολογίας στο εισόδημα με την «αναγκαστική εργασία».[17] Από ελευθεριστική σκοπιά, η στοιχειώδης ισότητα ευκαιριών για πρόσβαση των ανθρώπων στην εργασία συγκρούεται με την ελευθερία των εργοδοτών να προβαίνουν δίχως δέσμευση στις επιλογές της αρεσκείας τους, για τους δικούς τους λόγους.

---

[15] Locke 2010: VI § 54.

[16] Για μια κριτική επισκόπηση του ευρύτερου φιλελεύθερου εγχειρήματος με άξονα τη σχέση των δύο εννοιών, βλ. Σταμάτης 2011: 285-300, 314-17, 328-66 και τις εκεί βιβλιογραφικές αναφορές.

[17] Nozick 1974: 169. Για μια κριτική προσέγγιση της θεώρησης του Nozick, βλ. Δημητρίου 2008, κεφ. IV, και για μια ενδελεχή πρόσφατη πραγμάτευση της θεωρίας του περί ιδιοκτησίας, βλ. Βασιλόγιαννης 2015.

Σε κάθε περίπτωση, η ιδέα της αμοιβαία συμβατής αρνητικής ελευθερίας (της ελευθερίας δηλαδή μη επέμβασης στον ιδιωτικό χώρο) εκφράζει το αποδεκτό μινιμαλιστικό σημείο συνάντησης ισότητας και ελευθερίας, σύμφωνα με αυτό το ελευθεριστικό δόγμα.

Αυτή η «αρνητική» αντίληψη περί ελευθερίας, αν και γοητευτική όσον αφορά την αντίστιξή της προς κάθε λογής εξωτερικό καταναγκασμό, είναι μάλλον ελλειμματική ως κοινωνικό ιδεώδες. Σε τελική ανάλυση, ένας άνθρωπος σε κώμα τον οποίον δεν πειράζει κανείς είναι, με βάση αυτή τη στενή αντίληψη, ελεύθερος στον υπέρτατο βαθμό![18] Και πράγματι πολλοί μεταγενέστεροι φιλελεύθεροι επιχείρησαν να αμβλύνουν την αντίθεση (τυπικής) ελευθερίας και (ουσιαστικής) ισότητας, την οποία που προσπάθησαν να εμπεδώσουν ακραίοι ή συντηρητικοί ελευθεριστές. Κατά τον Rawls, ο πρώιμος φιλελευθερισμός, τόσο σε επίπεδο ιδεολογίας όσο και σε επίπεδο πολιτικής πρακτικής, δεν στάθηκε στο ύψος των ιδεωδών που τον ενέπνευσαν στις ριζοσπαστικές του στιγμές. Ανταποκρίθηκε ελλειμματικά στο αίτημα της Γαλλικής Επανάστασης για ελευθερία, ισότητα και αδελφοσύνη. Ο Rawls επιχείρησε να θεραπεύσει αυτές τις αστοχίες με τις αρχές δικαιοσύνης που επεξεργάστηκε στο έργο του. Δεν κατήργησε τη διάκριση μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας, αλλά μίλησε με όρους ελευθερίας και αξίας της ελευθερίας. Οι αρχές δικαιοσύνης ενσωματώνουν αυτή τη διάκριση. Η αρχή της διαφοράς και η ακριβοδίκαιη ισότητα ευκαιριών παρέχουν τις προϋποθέσεις, ώστε για κάθε πολίτη να μπορεί να έχει αξία ο κατάλογος των βασικών ελευθεριών που κατοχυρώνει η πρώτη αρχή δικαιοσύνης. Στη φιλελεύθερη εξισωτική θεωρία του Dworkin επίσης βλέπουμε μια ακόμη εντονότερη θεωρητική αντιστροφή των παραδοσιακών προτεραιοτήτων. Αν είναι να συγκρουστούν ελευθερία και ισότητα –εισηγήθηκε–, χαμένη θα βγει η ελευθερία.[19] Ωστόσο, ο Dworkin δεν είδε τη σχέση τους συγκρουσιακά, όπως η ανωτέρω ρητορική τους αντιπαράθεση υπαινίσσεται, αλλά ερμηνευτικά. Η μια έννοια ερμηνεύει την άλλη, δεν την υπονομεύει. Ενόψει των διαφορετικών φιλοδοξιών και σχεδίων ζωής των ανθρώπων, υποστήριξε ο φιλόσοφος, δεν είναι δυνατόν να ορίσουμε καν τι σημαίνει γνήσια ισότητα στους πόρους τους οποίους πρέπει να έχουν στη διάθεσή τους τα άτομα, δίχως να προϋποθέσουμε κάποιο πλαίσιο ελευθεριών όσον αφορά το τι μπορούν να κάνουν με

[18] McCloskey 1965: 494.
[19] Dworkin 2002: κεφ. 3 και σε απλούστερη εκδοχή Dworkin 1996: 39-58.

αυτούς και τι όχι. Κάθε πόρος ή αγαθό αναπόφευκτα συνοδεύεται από μια (διευρυμένη ή συρρικνωμένη) δέσμη δικαιωμάτων και ελευθεριών που καθορίζουν το πώς επιτρέπεται να χρησιμοποιηθεί στην εκάστοτε κοινωνία. Σε επίπεδο ιδεώδους θεωρίας, η όσο το δυνατόν πιο διευρυμένη δέσμη ελευθεριών πρέπει να υπηρετεί και να έχει ως όριο την εμπέδωση της ισότιμης αντιμετώπισης των ανθρώπων. Για παράδειγμα, ας υποθέσουμε ότι δίνουμε σε δύο καλλιτέχνες ίσους ή ισοδύναμους εξωτερικά πόρους, προκειμένου να εργαστούν με τον τρόπο που εκφράζεται ατομικά ο καθένας. Αν ο ένας επιθυμεί να ζωγραφίζει τοπία και ο άλλος προτιμά να σχεδιάζει σατιρικά πορτρέτα, ενώ το πολιτικό μας σύστημα επιβάλλει λογοκρισία στη σάτιρα, είναι προφανές ότι δεν υφίσταται ισότιμη αντιμετώπιση, παρότι έχουν τους ίδιους ή ανάλογους πόρους. Οι πόροι για τον έναν από τους δύο καλλιτέχνες είναι εντελώς άχρηστοι για τα σχέδια ζωής του, όπως αυτός τα αντιλαμβάνεται. Και από αυτή τη σκοπιά, δεν μπορεί να ειπωθεί ότι αντιμετωπίζεται ισότιμα. Η ισότητα πόρων θα ήταν τέτοια μόνο κατ᾽ όνομα, λόγω ακριβώς της ανελευθερίας που θα συγκάλυπτε.

Οι εξισωτιστές, όταν επιμένουν στη σύνδεση ελευθερίας και ισότητας, έχουν απέναντί τους κυρίως τους ελευθεριστές, ενώ, όταν βρίσκονται αντιμέτωποι με την ιδέα της μεγιστοποίησης της κοινωνικής ευημερίας, έχουν απέναντί τους τούς ωφελιμιστές. Ωφελιμισμός είναι η θεωρία που πρεσβεύει ότι η ύψιστη αξία είναι η μεγιστοποίηση της ωφελιμότητας, του κοινού καλού ή της ευημερίας. Όλες οι άλλες αρχές, ακόμη και τα δικαιώματα, υπάγονται σε αυτή και αντλούν τη σπουδαιότητά τους από αυτήν. Ο ωφελιμισμός δεν είναι κατά βάση αντιεξισωτική θεωρία, ενώ πρακτικά μπορεί να έχει ισχυρά εξισωτικά αποτελέσματα, ιδίως εφαρμόζοντας την ιδέα της φθίνουσας οριακής ωφελιμότητας. (Αν μία μονάδα πλούτου αφαιρεθεί από έναν πλούσιο και δοθεί σε έναν φτωχό, θα αφαιρέσει ελάχιστη ευτυχία από τον πρώτο και θα δώσει μεγάλη ευτυχία στον αποδέκτη της· και αυτό λογικά συνεχίζεται σε μικρότερο βαθμό για την κάθε αμέσως επόμενη μονάδα, μέχρι το σημείο πλήρους εξίσωσης των εισοδημάτων.) Επιπλέον, είναι σημαντικό ο καθένας να είναι ευτυχής, να ικανοποιούνται οι επιθυμίες του, να υπηρετούνται τα συμφέροντά του κ.ο.κ., ανάλογα με την εκάστοτε προκρινόμενη εκδοχή ευημερίας. Κανείς δεν εξαιρείται από τον ωφελιμιστικό λογισμό, και αυτό παραπέμπει στην ιδέα της ίσης αντιμετώπισης των ατόμων ως φορέων ευημερίας. Όμως συνέπεια της ποσοτικοποίησης του αγαθού και του συμψηφισμού των ατομικών αξιώσεων είναι ότι η ισότητα συνιστά απλώς

αποτελεσματικό εργαλείο για τη μεγέθυνση της συνολικής ωφελιμότητας. Η αξία της δεν είναι εγγενής, αλλά συναρτάται με την επίτευξη αυτού του σκοπού. Οι υπερασπιστές της ισότητας θεωρούν, συνεπώς, ότι ο ωφελιμισμός προσφέρει ανεπαρκή διασφάλιση της ισότητας, διότι επί της αρχής δεν ενδιαφέρεται για τις αξιώσεις κάθε επιμέρους ατόμου, αλλά τις σταθμίζει ανάλογα με το πώς αυτές (αναμένεται να) συμβάλουν στο συνολικό αποτέλεσμα. Θα αναζητήσει να πραγματώσει το περισσότερο αγαθό οπουδήποτε ενοικεί αυτό. Σημασία έχει η ποσότητα, ανεξαρτήτως διανομής, ή η διανομή στο μέτρο που επηρεάζει τη συνολική ποσότητα. Εκατό μονάδες αγαθού ενός ανθρώπου μπορεί να ισοδυναμούν με μία μονάδα αγαθού εκατό ανθρώπων, ή το αντίστροφο. Έτσι το κρίσιμο ζήτημα είναι αν οι αξιώσεις στο όνομα της ισότητας είναι *ex ante* ή *ex post*. Γι' αυτό και οι συμβολαιοκρατικές κατασκευές θεωρείται ότι τιμούν την ισότητα βαθύτερα από τις όποιες εξισωτικές τάσεις του ωφελιμισμού και ανεξάρτητα από την όποια ενδεχομενική σύγκλισή τους με αυτόν.

Η αρχή της επάρκειας (sufficiency) θέτει διαφορετική πρόκληση για την ισότητα από ό,τι η αρχή της μεγιστοποίησης. Δεν έχει σημασία το να έχουν όλοι το ίδιο, αλλά έχει σημασία να έχει ο καθένας αρκετά.[20] Αν διαμορφώσουμε ένα σύστημα κοινωνικής δικαιοσύνης και ο καθένας βρίσκεται πάνω από το κατώφλι της επαρκούς ή, ακόμη καλύτερα, της άνετης διαβίωσης, είναι σε κάποιο βαθμό δεδομένο ότι θα μειωθούν οι ανισότητες. Η κοινωνία θα βαίνει προς πιο εξισωτική κατάσταση. Όμως αυτό είναι συνέπεια του γεγονότος ότι ο καθένας έχει επαρκείς πόρους για να ζήσει άνετα. Σε αυτή την περίπτωση η ισότητα ταυτίζεται (και ενίοτε συγχέεται) με την καταπολέμηση της φτώχειας. Όμως τα δύο ιδεώδη όχι απλώς δεν συμπίπτουν πάντοτε, αλλά δύνανται να αποκλίνουν αισθητά. Αν ενδιέφερε η ισότητα και όχι η επάρκεια των πόρων για τον καθένα, θα έπρεπε να θεωρούμε τόσο σημαντική τη διαφορά ανάμεσα στον πλούσιο και τον φτωχό όσο και την αντίστοιχη ανάμεσα στον πλούσιο και τον πιο πλούσιο.[21] Και όμως, ενώ θεωρούμε απαράδεκτο να ζει κάποιος με έσοδα 2.000 ευρώ τον χρόνο, όταν άλλοι έχουν 30.000 ή 50.000 ευρώ, δεν μας ενοχλεί η διαφορά ανάμεσα στο εισόδημα κάποιου που κερδίζει 1.000.000 ευρώ σε σχέση με κάποιον άλλον που κερδίζει 1.050.000 ευρώ ή ακόμη και 1.500.000 ευρώ. Αν η ισότητα κα-

[20] Βλ. ιδίως Frankfurt 1987: 21-22.
[21] Crisp 2003: 120.

θαυτήν είχε σημασία ανεξάρτητα από την καταπολέμηση της φτώχειας και τη διασφάλιση ενός ικανοποιητικού επιπέδου ζωής, θα έπρεπε να μας ενδιαφέρει και η δεύτερη απόκλιση.

Ενώ όσοι υπερασπίζονται την αρχή της επάρκειας θέλουν κυρίως να τονίσουν την αντιδιαστολή της προς την ισότητα, όσοι υπερασπίζονται την αρχή της προτεραιότητας (priority), αντιθέτως, θέλουν να την προκρίνουν ως γνήσια ερμηνεία της ισότητας. Η αρχή αυτή απαιτεί να δίνεται δυσανάλογα μεγαλύτερη βαρύτητα στους πιο αδύναμους, σε εκείνους που βρίσκονται σε δυσμενέστερη θέση. Ενώ η αρχή της επάρκειας εστιάζει τη σημασία στο να φτάσει ο καθένας –ανεξαρτήτως της θέσης από την οποία εκκινεί– στο ενδεδειγμένο κατώφλι, η αρχή της προτεραιότητας υποδεικνύει ότι πρώτα πρέπει να ληφθούν υπόψη τα συμφέροντα των πλέον αδυνάμων, έστω και αν αυτό απαιτεί συγκριτικά μεγαλύτερη θυσία για το αγαθό όλων των άλλων, είτε αυτοί βρίσκονται κάτω από το κατώφλι είτε πάνω από αυτό. Οι αξιώσεις των πρώτων έχουν ισχυρότερο βαθμό επιτακτικότητας (urgency), όπως συνήθως λέγεται, από αυτές των άλλων. Το αν η αρχή της προτεραιότητας ταυτίζεται περισσότερο ή λιγότερο με την ισότητα είναι επίδικο ζήτημα και οι απόψεις διίστανται. Με ένα απλό παράδειγμα μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε γιατί είναι δύσκολο να αποφανθούμε προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση. Σκεφτείτε ότι είστε σε μια σχολική τάξη, έχοντας απέναντί σας λίγους μαθητές με μαθησιακές αδυναμίες, ορισμένους μαθητές αρκετά ικανούς και κάποιους άλλους που θα χαρακτηρίζατε «αστέρια». Πώς πρέπει να διαχειριστείτε την κατάσταση, αν ο στόχος σας δεν είναι η αριστεία (η απάντηση εδώ είναι προφανής) αλλά η ισότητα; Ή σκεφτείτε ότι έχετε δύο παιδιά από τα οποία το ένα είναι εξαιρετικά ταλαντούχο ενώ το άλλο υπολείπεται κατά πολύ σε επίζηλα χαρίσματα ή αντιμετωπίζει κάποιο κινητικό πρόβλημα.[22] Πού θα νιώθατε ότι έπρεπε να δώσετε το μεγαλύτερο βάρος δίχως να αδικείτε κάποιο από τα δύο; Τι θα σήμαινε ισότιμη αντιμετώπιση σε αυτό το πλαίσιο; Μεγαλύτερη φροντίδα στον αδύναμο εις βάρος των εφοδίων που θα αποκόμιζε ο χαρισματικός ή ακριβώς ίδια αντιμετώπιση, και όποιος τα καταφέρει καλύτερα; Η απάντηση δεν είναι εύκολη. Το προς τα πού θα κλίνει η ζυγαριά εξαρτάται επιπλέον από παράγοντες όπως σε τι παραπέμπει η δυσμενής θέση στην οποία δίνουμε βάρος (μιλάμε λ.χ. για αναπηρία,

[22] Ο Nagel έθεσε ένα τέτοιο δίλημμα ως μέρος της ερμηνείας του τι απαιτεί η ισότητα· βλ. Nagel 1979: 123-24. Για τις ευρύτερες απόψεις του, βλ. Nagel 2011.

για οικονομικοκοινωνικό στρώμα ή για τάξη;) και ποια είναι η σοβαρότητά της. Διότι η έκταση της επένδυσης των πόρων που ενδέχεται να πρέπει να διατεθεί για τη βελτίωση των περισσότερο αδυνάμων μπορεί να έχει ή να μην έχει καταστροφικές συνέπειες για τους άλλους, ιδιαίτερα για όσους έχουν μεγαλύτερη δυνατότητα βελτίωσης, αλλά βρίσκονται σε συγκριτικά καλύτερη θέση από τους πολύ αδύναμους (αν και όχι σε αρκετά καλή θέση με απόλυτους όρους).

II.

Έως εδώ παρακολουθήσαμε αδρομερώς την ισότητα σε σχέση με ανταγωνιστικές ή (και μερικώς) συμπληρωματικές αρχές. Όμως, όντας δεσμευμένοι στην ισότητα, τι περιεχόμενο θα της δίναμε· με άλλα λόγια, πώς θα απαντούσαμε το ερώτημας; «ισότητα ως προς τι;»

Για άλλη μία φορά το προφανές σημείο εκκίνησης (και επανεκκίνησης) της σύγχρονης αγγλόφωνης συζήτησης είναι ο John Rawls, ο οποίος, μέσω ενός νοητικού πειράματος με στόχο τη διυποκειμενική δικαιολόγηση αρχών που θα διέπουν τη διαρρύθμιση της βασικής κοινωνικής δομής, προβάλλει ένα βαθιά εξισωτικό ιδεώδες.[23] Στόχος του Rawls είναι να εγκαθιδρύσει τις κοινωνικοπολιτικές εκείνες συνθήκες οι οποίες θα διασφαλίζουν ισότιμα στον καθένα από εμάς τις καλύτερες δυνατές προοπτικές ζωής, αν βρεθεί αντιμέτωπος με αντίξοες καταστάσεις, είτε αυτές προέρχονται από την επενέργεια της τύχης είτε από επιθετικά συμφέροντα και επιθυμίες των συνανθρώπων του. Οι συνθήκες αυτές (δηλαδή η οργάνωση της εύτακτης κοινωνίας) αναμένεται να προκύψουν μακροπρόθεσμα από την εφαρμογή αρχών τις οποίες θα συνομολογούσαμε από την οπτική της πρωταρχικής θέσης, δηλαδή την προνομιακή σκοπιά του πρακτικού λόγου, το επινόημα το οποίο υποκαθιστά τη «φυσική κατάσταση» της κλασικής παράδοσης του κοινωνικού συμβολαίου.

Παρότι ο Rawls δεν πρόβαλε την ισότητα αλλά τη δικαιοσύνη ως την πρώτιστη των κοινωνικών αρετών, η ισότητα ενέχεται αναμφίβολα

[23] Όπως χαρακτηριστικά τονίζει ένας ακραίος πολέμιός του, η επικρατούσα συναίνεση αναφορικά με τον Rawls δεν αφορά την αξία της θεωρίας του, αλλά «την επιτυχία της ως προς την άρθρωση της κοινής αυταπάτης των εξισωτιστών»· Kekes 2003: 43. Ο Rawls βέβαια έχει επικριθεί είτε διότι δεν έχει προχωρήσει αρκετά προς την κατεύθυνση της ισότητας είτε για το ακριβώς αντίθετο. Πάντως, αρκετοί είναι αυτοί που προσπάθησαν να αποσυνδέσουν τον Rawls από αυτό που αντιλαμβάνονται ως τη γνήσια παράδοση του κλασικού φιλελευθερισμού. Για ένα, αλλά όχι το αντιπροσωπευτικότερο, παράδειγμα προς αυτή την κατεύθυνση, βλ. Schaefer 2007.

και πολλαπλώς στη ρωλσιανή κατασκευή. Κατ΄αρχάς την υποθέτει η συμβολαιοκρατική οπτική της διυποκειμενικής δικαιολόγησης. Τα άτομα λογίζονται ίσα και ελεύθερα στο πλαίσιο ενός συνεργατικού εγχειρήματος. Ο καθένας έχει ένα εκ των προτέρων (ίσο) δικαίωμα στο κοινωνικό μέρισμα αλλά και μια εκ των προτέρων (ίση) αξίωση συμμετοχής στις συλλογικές διαδικασίες, προκειμένου να υποστηρίξει τα μακροπρόθεσμα καλώς εννοούμενα συμφέροντά του. Ο Rawls προσπαθεί να εξειδικεύσει και να ερμηνεύσει αυτή την αρχική δέσμευση στην ισότητα, καταλήγοντας μέσα από συστηματική επιχειρηματολογία σε δύο (επί της ουσίας τρεις) αρχές δικαιοσύνης. Οι αρχές αυτές διασφαλίζουν αφενός, την ισοπολιτεία του κράτους δικαίου, αφετέρου ακριβοδίκαια ίσες συνθήκες πρόσβασης σε ανταγωνιστικές ευκαιρίες και αγαθά, ενώ επιτρέπουν μόνο τις ανισότητες από τις οποίες επωφελούνται όλοι με αφετηριακό σημείο την κατώτερη κοινωνική τάξη. Η κατευθυντήρια ιδέα εδώ είναι ότι κανείς δεν (πρέπει να) αποδέχεται πλεονεκτήματα στα οποία σε κάποιο βαθμό δεν συμμετέχουν οι συνάνθρωποί του. Αν και αυτή η ιδέα (η αρχή της διαφοράς) ορίζεται ως δέσμευση στην αμοιβαία αποδεκτή παραγωγική ανισότητα, αφήνοντας φορμαλιστικά περιθώριο για μεγάλες ανισότητες, ο Rawls επιχειρεί να υπερασπιστεί τις μακροπρόθεσμα εξισωτικές τάσεις της (π.χ. ενότητα 17). Οι δε κριτικές που έχει δεχθεί, και οι οποίες τονίζουν την οικονομική ανισότητα στην ερμηνεία της αρχής της διαφοράς, μάλλον υπερερμηνεύουν το φορμαλιστικό σκέλος της ρωλσιανής επιχειρηματολογίας ή το απομονώνουν από την ευρύτερη αρχιτεκτονική της *Θεωρίας της δικαιοσύνης*. Όχι μόνο αγνοούν ή υποτιμούν παράλληλες διαδρομές προσέγγισης της ίδιας αρχής (π.χ. την κατανόηση της αρχής της διαφοράς ως τη μορφή κοινωνικής αλληλεγγύης[24] και όχι απλώς ως την οικονομική αρχή «maximin»), αλλά δεν θα μπορούσαν να δικαιολογήσουν πώς μια υπερασπιστική γραμμή ακραίων οικονομικών ανισοτήτων θα μπορούσε να ανταποκρίνεται στην «ιδιοκτησιακή δημοκρατία» ή στον «φιλελεύθερο σοσιαλισμό», δηλαδή στα μοντέλα κοινωνικοοικονομικής οργάνωσης που ο ίδιος ο Rawls θεωρεί ότι εξίσου ανταποκρίνονται στα ιδεώδη της θεωρίας του. Αν προσθέσει κανείς σε αυτά το ήθος που αναμένεται να καλλιεργηθεί στο πλαίσιο της εύτακτης κοινωνίας (την οποία ξεδιπλώνει στο τρίτο μέρος της *Θεωρίας*), εύκολα θα συνειδητοποιήσει το εύρος και τη διεισδυτική παρουσία της ισότητας στη σκέψη του Rawls.

[24] Για μια ανάγνωση που δίνει έμφαση σε αυτή τη διάσταση, βλ. Μολύβας 2016: 20-37.

Για τον Rawls το κλειδί για την υπεράσπιση μορφών ουσιαστικής ισότητας ήταν να αποτρέψει στοιχεία της ενδεχομενικότητας, όπως η οικογενειακή καταγωγή, η ταξική προέλευση, τα φυσικά χαρίσματα, από το να έχουν βαρύτητα στην επιλογή των αρχών δικαιοσύνης και κατ' επέκταση να καθορίζουν δραστικά τις προσδοκίες της ζωής των ανθρώπων. Αυτή η προσέγγιση ουσιαστικά εισήγαγε, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, μια τομή ανάμεσα σε συγκροτησιακά στοιχεία των υποκειμένων της δικαιοσύνης και εύλογα συμφέροντα, από τη μια μεριά, και σε στοιχεία κοινωνικής και φυσικής ενδεχομενικότητας, από την άλλη. Η τομή τούτη βρέθηκε στον πυρήνα των θεωρητικών αναζητήσεων του σύγχρονου εξισωτισμού. Σταδιακά αναοριοθετήθηκε ποικιλοτρόπως και οδήγησε σε ποικίλες εκφάνσεις του. Η μεταγενέστερη αντιπαράθεση ανάμεσα σε θεωρητικούς όπως ο Ronald Dworkin, ο G. A. Cohen, ο Richard Arneson, ο Amartya Sen, η Martha Nussbaum, ο Philippe Van Parijs, ο Joshua Cohen, ο Michael Walzer, ο Samuel Scheffler, η Elizabeth Anderson, ο Jonathan Wolff, για να μνημονεύσουμε μόνο κάποιους από τους βασικούς συνομιλητές, έχει ως γενικότερο υπόβαθρο τη ρωλσιανή παρακαταθήκη, αλλά ειδικότερα το πώς πρέπει να γίνει κατανοητή αυτή η τομή κατά τη βέλτιστη διατύπωση του εξισωτικού ιδεώδους. Οι φιλόσοφοι αυτοί προσπάθησαν να διατυπώσουν θεωρίες κοινωνικής δικαιοσύνης, αφενός συνυφαίνοντας στενότερα τη δικαιοσύνη με την ισότητα, αφετέρου προσδιορίζοντας ακριβέστερα το περιεχόμενο του εξισωτέου. Έτσι, μίλησαν για ισότητα ικανοτήτων, πόρων, πρόσβασης στο πλεονέκτημα, ευκαιριών για ευημερία, στάτους κ.ο.κ. Δεν θα υπεισέλθουμε φυσικά στις λεπτομέρειες αυτής της πλούσιας και πολύπτυχης αντιπαράθεσης, αλλά θα σκιαγραφήσουμε αδρομερώς το γενικότερο πλαίσιο της συζήτησης και μόνο για κάποιους πρωταγωνιστές.

Η συζήτηση πυροδοτήθηκε μέσα από μια σχεδόν παράλληλη κριτική του Sen και του Dworkin στα πρωταρχικά αγαθά, δηλαδή το κοινωνικώς διανεμητέο από τη σκοπιά του Rawls. Επισήμαναν ότι τα πρωταρχικά αγαθά ως δείκτες *ευ ζην* δεν ανταποκρίνονται πλήρως στο πνεύμα ακόμη και της δικής του θεωρίας, διότι, λειτουργώντας σε επίπεδο ευρέων κοινωνικονομικών κατηγοριών, δεν λαμβάνουν υπόψη τον τρόπο με τον οποίο οι ατομικές επιλογές προσδιορίζουν τη θέση στην κοινωνική και την οικονομική ιεραρχία, αλλά ούτε τα βάρη που επωμίζονται άτομα με αθέλητα μειονεκτήματα, όπως οι κάθε λογής αναπηρίες. Ο Sen εμφατικά υποστήριξε ότι, αν και υπερτερούν της ωφελιμότητας, στο μέτρο που τα πρωταρχικά αγαθά δεν λαμβάνουν υπόψη στις ιδιαίτερες αντίξοες

περιστάσεις των ατόμων, η ίση ποσότητα πρωταρχικών αγαθών ανάμεσα σε έναν αρτιμελή και σε έναν ανάπηρο δεν συνεπάγεται την ίση αντιμετώπισή τους, διότι ο ανάπηρος θα χρειάζεται περισσότερους πόρους για να καλύψει το μειονέκτημα λ.χ. κινητικότητάς του, πριν καν επιχειρήσει να κάνει άλλα πράγματα. Η ισότητα απαιτεί να του δοθούν εξαρχής αναλογικά περισσότεροι πόροι, προκειμένου να εξισωθούν όσο είναι δυνατόν οι πραγματικές ευκαιρίες τού να μπορεί να κάνει πράγματα. Και σε αυτό το σημείο στάθηκε. Αν μας ενδιαφέρει η ισότητα, μας ενδιαφέρει ως προς τη δυνατότητα των ανθρώπων να κάνουν πράγματα. Αυτό είναι το προσήκον εξισωτέο, το οποίο ονόμασε «ικανότητα για λειτουργία». Η ικανότητα είναι μια μορφή επιλογής (μια μορφή θετικής ελευθερίας) απέναντι σε ένα διαθέσιμο φάσμα αγαθών (λειτουργιών), ενώ οι ικανότητες για λειτουργίες προσδιορίζουν το εύρος της ουσιαστικής ελευθερίας των ατόμων. Συνιστά, θεώρησε ο Sen, έναν τρίτο δρόμο ανάμεσα στον φετιχισμό των πρωταρχικών αγαθών και τις στρεβλώσεις της ωφελιμότητας. Για παράδειγμα, το να έχει κάποιος ένα ποδήλατο είναι ένας εξωτερικός πόρος, το να ευχαριστιέται τη βόλτα με το ποδήλατο είναι μια μορφή ωφελιμότητας, το να μπορεί όμως να πάει βόλτα και να μετακινηθεί όποτε θελήσει αποτελεί τη σχετική ικανότητα για λειτουργία, και αυτή δεν ανάγεται στη χαρά που παίρνει από τη βόλτα ούτε εξαντλείται στη διάθεση συγκεκριμένου πόρου, δηλαδή στο ότι έχει ποδήλατο.[25] Αυτό θα του ήταν άχρηστο, αν δεν ήξερε να το χρησιμοποιεί ή αν δεν είχε δύο πόδια. Η θεωρία των ικανοτήτων επιχειρεί να συνδυάσει τα πλεονεκτήματα των πρωταρχικών αγαθών με αυτά του ωφελιμισμού, χωρίς να ενσωματώνει τα μειονεκτήματά τους, αναζητώντας τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες οι πόροι μετουσιώνονται σε ουσιαστικές ευκαιρίες για προσήκουσες λειτουργίες. Την προσέγγιση αυτή επεξεργάστηκε περαιτέρω η Nussbaum σε ένα πιο αμιγές πλαίσιο πολιτικής θεωρίας, διαμορφώνοντας μάλιστα έναν κατάλογο συγκεκριμένων ικανοτήτων που θεώρησε ότι προσιδιάζουν στα ανθρώπινα όντα ως τέτοια.[26]

Αν και η προσέγγιση των ικανοτήτων βρήκε τεράστια απήχηση, ιδίως στο πλαίσιο χάραξης πολιτικών και επεξεργασίας μαθηματικοποιημένων μοντέλων για τη μέτρηση των ανισοτήτων ακόμη και σε υπερεθνικό

[25] Sen 1999: 7.

[26] Η Nussbaum έχει επεξεργαστεί αυτή την ιδέα σε διάφορα έργα της, αλλά στην ελληνική γλώσσα κυκλοφορεί το *Φύλο και κοινωνική δικαιοσύνη*, το οποίο περιέχει τον κατάλογο των ικανοτήτων και μια συνοπτική θεωρητική του πλαισίωση, βλ. Nussbaum 2005: 93-120.

επίπεδο, η φιλοσοφικά πιο πρωτότυπη και δημιουργική προέκταση της ρωλσιανής θεωρίας, κατά την άποψή μου, δρομολογήθηκε από τον Dworkin. Ο Dworkin εξαρχής υποστήριξε ότι, αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη ρωλσιανή θεωρία, δεν πρέπει να μείνουμε στην ανάλυση των δύο αρχών δικαιοσύνης. Αυτές είναι παράγωγες του συμβολαίου. Πρέπει να διεισδύσουμε βαθύτερα σε ένα πιο θεμελιωτικό επίπεδο και να ερμηνεύσουμε τους όρους κατασκευής του συμβολαίου. Ο Dworkin υποστήριξε ότι η θεωρία του Rawls προϋποθέτει σε αυτό το βαθύτερο επίπεδο το δικαίωμα της ίσης μέριμνας και του ίσου σεβασμού. Η ερμηνεία αυτού του βαθύτερου δικαιώματος είναι που φέρει το βάρος της επιχειρηματολογίας, ενώ το συμβόλαιο δεν είναι παρά μια ζωηρή απεικόνισή της. Η ερμηνεία αυτή αποτέλεσε σταθμό τόσο ως ερμηνεία του Rawls (την οποία ο ίδιος δεν απεδέχθη ως προς τις προθέσεις του, αν και θεώρησε ευφυή ως ανασυγκρότηση του επιχειρήματός του) όσο και στο πλαίσιο του ευρύτερου θεωρητικού προγράμματος του ίδιου του Dworkin, στη βάση του οποίου μας κάλεσε «να πάρουμε τα δικαιώματα στα σοβαρά» στο βιβλίο του με τον ομώνυμο τίτλο.[27]

Παράλληλα, ο Dworkin επιχείρησε να ολοκληρώσει την κριτική που άσκησε ο Rawls στον ωφελιμισμό. Ενώ ο Rawls είχε επικρίνει τον ωφελιμισμό ως θεωρία μεγιστοποίησης του αγαθού, στη λογική τού ότι αδιαφορεί για τη διακριτότητα των προσώπων, ο Dworkin ήθελε να τον υπονομεύσει *και* ως θεωρία ισότητας. Μα τι πρόβλημα μπορεί να έχει μια θεωρία που ενδιαφέρεται να επιφέρει ίση ευημερία σε όλους; Τι πιο προφανές –σε μια εποχή που δεσμεύεται ακόμη και ανομολόγητα στην ισότητα, όπως είχε υποστηρίξει ο Sen– από το να θεωρείται ως πρωταρχικός σκοπός της πολιτείας το να εξισώνει τους ανθρώπους ως προς την ευημερία τους, αναδιανέμοντας τους πόρους προς αυτή την κατεύθυνση, προκειμένου να διασφαλίζει ανελλιπώς την ισότητα; Ο Dworkin απάντησε ότι, αν το καλοσκεφτούμε, θα διαπιστώσουμε ότι αυτή η ιδέα είναι αποδεκτή μόνο στον βαθμό που ανταποκρίνεται σε προϋπάρχουσες και ανεξάρτητες της ευημερίας αρχές δικαιοσύνης. Η ευημερία από μόνη της συνιστά ολισθηρό μονοπάτι. Ας πάρουμε για παράδειγμα, εισηγήθηκε, την πιο διαδεδομένη ερμηνεία της ευημερίας ως ικανοποίησης επιθυμιών δίχως άλλες προσμείξεις και ας δούμε πώς μπορούμε να συνδυάσουμε αυτή την αντίληψη περί αγαθού με την ισότητα. Τα δύστροπα και μίζερα άτομα, αυτά που ικανοποιούνται δύσκολα,

[27] Dworkin 1977: κεφ. 6.

θα χρειάζονται συγκριτικά πολύ περισσότερους πόρους για να έχουν ίδιο επίπεδο ικανοποίησης σε σχέση με τα καλόβολα και συμπονετικά, και αυτό μόνο και μόνο επειδή είναι δύστροπα και μίζερα! Αλλά δεν χρειάζεται να μπούμε καν σε συγκριτική αξιολόγηση διαθέσεων, αρκούν οι διαφορετικές πεποιθήσεις για να αναδείξουν το πρόβλημα. Προκειμένου να μην πέσει από το επίπεδο της ισότητας η ατομική ευημερία ενός ιδεολόγου αριστοκράτη που ζει σε δημοκρατική κοινωνία (ή και ενός δημοκράτη που ζει σε αριστοκρατική κοινωνία), θα πρέπει αυτός να αποζημιωθεί με επιπλέον πόρους για να μπορεί να ικανοποιήσει περισσότερες προσωπικές επιθυμίες, εφόσον θα έχει απώλεια από τη μη ικανοποίηση των πολιτικών του επιθυμιών. Αλλά αυτό είναι προφανώς διαισθητικά απαράδεκτο. Συρρικνώνοντας το ιδεώδες στις αμιγώς προσωπικές προτιμήσεις ώστε να αντιμετωπιστούν τέτοιου είδους μειονεκτήματα, καινούργια προβλήματα ανακύπτουν, τα οποία έχουν να κάνουν με το πώς αντιλαμβάνεται κανείς το επίπεδο ικανοποίησης της ζωής του, υπό το πρίσμα της όποιας κοσμοθεωρίας του. Αν κάποιος έχει εξαιρετικά υψηλές βλέψεις στη ζωή του, τα μέτρια επιτεύγματα θα του φαίνονται αποτυχίες, ενώ, αν κάποιος ικανοποιείται εύκολα, τα ίδια ή μικρότερα επιτεύγματα θα τον κάνουν πανευτυχή. Επομένως, δεν θα αξιολογήσουν ως το ίδιο επιτυχημένη τη ζωή τους ο ταπεινός βιοπαλαιστής και ο απαιτητικός δημιουργός. Αυτού του είδους όμως οι υποκειμενικές αξιολογήσεις, στο φως διαφορετικών φιλοσοφικών πεποιθήσεων των ατόμων, δεν πρέπει να συνιστούν λόγο αναδιανομής των πόρων προς τους εκάστοτε περισσότερο απαιτητικούς αλλά λιγότερο ικανοποιημένους, προκειμένου να ανέλθει το επίπεδο ευημερίας τους για την αποκατάσταση της ισότητας ευημερίας. Κάτι τέτοιο θα είχε ως αποτέλεσμα την εκ μέρους τους συνεχή εκμετάλλευση των άλλων. Ειδικότερα, αν κάποιος σκοπίμως αρχίσει να ακολουθεί έναν ακριβό τρόπο ζωής, η ζωή του θα πρέπει να επιδοτείται από τους άλλους, προκειμένου να μην υποχωρήσει το επίπεδο ευημερίας του. Αυτό είναι το περίφημο πρόβλημα με τα «ακριβά γούστα». Το ιδεώδες της ισότητας ως προς την ευημερία παρέχει περισσότερους πόρους τόσο στο άτομο με ακριβά γούστα όσο και στο άτομο με αναπηρίες, αλλά για τον ίδιο πάντοτε λανθασμένο λόγο, ότι δηλαδή είναι κακοί μετατροπείς πόρων σε ωφελιμότητα, παραβλέποντας όμως ότι οι λόγοι οι οποίοι διαφοροποιούν τις δύο κατηγορίες είναι δραματικά διαφορετικοί. Το κοινό τους στοιχείο στο οποίο εσφαλμένα επιμένει αυτή η θεώρηση, βιάζοντας το περί δικαίου αίσθημά μας, είναι ότι και για τις δύο περιπτώσεις απαιτούνται

δυσανάλογα περισσότεροι πόροι, προκειμένου να επιτύχουν το ίδιο επίπεδο ευημερίας με τον, ας πούμε, «μέσο» άνθρωπο, *ανεξαρτήτως της πηγής* του συγκριτικού τους μειονεκτήματος.

Ο Dworkin άρθρωσε τη δική του εναλλακτική πρόταση στη βάση μιας διττής αρχής την οποία εμπεριέχει το βασικό δικαίωμα της ίσης μέριμνας και του ίσου σεβασμού. Σύμφωνα με αυτήν, ο καθένας θα πρέπει να σέβεται τη ζωή των άλλων ως αντικειμενικά εξίσου σημαντική με τη δική του (απορρέει από την αρχή της ορθολογικότητας), αλλά και ο καθένας έχει προσωπική ευθύνη να ζήσει τη ζωή του με τρόπο που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως αυθεντικό και να μην τη χαραμίσει. Η ισότητα και η ευθύνη έτσι συμβαδίζουν. Κατά τον Dworkin, οποιαδήποτε ερμηνεία της ισότητας δεν ενσωματώνει την ατομική ευθύνη δεν μπορεί παρά να εξοκείλει σε απαράδεκτη θεωρία ισότητας ως προς την ευημερία, στο πλαίσιο της οποίας οι άνθρωποι συρρικνώνονται σε παθητικούς αποδέκτες ωφελημάτων, παράσιτα ή λαθρεπιβάτες. Έτσι, ως διέξοδο από τον ευημερισμό αλλά και εκλέπτυνση του Rawls, ο Dworkin εισηγήθηκε την ιδέα της ανάληψης ευθύνης για τις επιλογές, αλλά όχι για τις περιστάσεις της ζωής μας. Επεξεργάστηκε έτσι μια θεωρία ακριβοδίκαιων μεριδίων, η οποία μπορεί να εξηγήσει γιατί διαισθητικά επιδοκιμάζουμε την παροχή περισσότερων πόρων στους ανάπηρους, αλλά όχι στους φορείς των ακριβών γούστων. Από την άλλη μεριά, δεν είναι δυνατόν επί της αρχής οι κοινωνικοί πόροι να διατίθενται ολοσχερώς στη συνδρομή των όποιων μειονεκτούντων, δίχως να αφήνεται περιθώριο στους άλλους να ακολουθήσουν τα δικά τους θεμιτά σχέδια. Απαιτείται λοιπόν ένα μετρικό σύστημα που θα υπολογίζει πότε κάποιος –επιδιώκοντας τους στόχους και τις φιλοδοξίες του, αλλά και βρισκόμενος αντιμέτωπος με δυσμενείς συγκυρίες– δικαιούται περισσότερους πόρους από την κοινωνία και πότε ζει εις βάρος των συμπολιτών του.

Με άξονα αυτή την κατευθυντήρια ιδέα, ο Dworkin ανέπτυξε ένα σύνθετο θεωρητικό σχήμα με νοητικά πειράματα που εμπεριέχουν υποθετικές δημοπρασίες και ασφαλιστικές αγορές, με βάση το οποίο προσπαθεί να συλλάβει το γνήσιο κόστος ευκαιρίας που έχουν οι ατομικές επιλογές για τους άλλους, αλλά και πώς θα ασφαλίζονταν τα άτομα απέναντι στις αντιξοότητες των περιστάσεών τους. Αν, κάνοντας μια αφαίρεση από τις συνιστώσες της καθημερινότητάς μας, φανταστούμε τον εαυτό μας σε μια υποθετική κατάσταση στην οποία όλοι διαθέτουμε ακριβώς τα ίδια μέσα για να ικανοποιήσουμε τις επιθυμίες μας, δηλαδή τα ίδια χρήματα για να αγοράσουμε δέσμες αγαθών και κάθε λογής εξωτερικών πόρων, και (υπο-

θέτουμε προς στιγμήν) ότι κάποιες από τις περιστάσεις μας είναι όμοιες ή δεν τις γνωρίζουμε (π.χ. αναπηρίες), ποια θα ήταν η βέλτιστη –μη εξωτερικά επιβαλλόμενη– διανομή; Ο Dworkin εισηγείται ότι θα αυτή θα προέκυπτε από μια διαδικασία αλλεπάλληλων δημοπρασιών έως ότου επέλθει πλήρης ισορροπία και κανείς δεν θα επιθυμούσε τη δέσμη αγαθών οποιουδήποτε άλλου, καθώς αν την επιθυμούσε θα πλειοδοτούσε με κόστος κάτι άλλο για τον ίδιο. Η δημοπρασία υπό συνθήκες ισότητας μας ευαισθητοποιεί ακριβώς στην ιδέα ότι οι επιλογές μας έχουν κόστος: κόστος για εμάς, διότι ξοδεύουμε κάτι για να αποκτήσουμε αυτό που θέλουμε· κόστος για τους άλλους, διότι τους αποκλείουμε από το να έχουν πράγματα που κι εκείνοι (δηλαδή οι ισότιμοί μας) σε κάποιο βαθμό επιθυμούν, παρά τις όποιες επιμέρους εμπειρικές διαφορές ανάμεσά μας. Είναι, ας πούμε, μια πρώτη προσέγγιση της δικαιοσύνης με βάση τα ατομικά συμφέροντα, όπως μπορούν να τα ερμηνεύσουν τα άτομα ιδεωδώς από τη δική τους σκοπιά. Αλλά η κατάσταση δεν εξαντλείται εκεί. Αφενός διότι οι οικονομίες είναι δυναμικά συστήματα στο πλαίσιο των οποίων οι άνθρωποι κάνουν επιλογές, επενδύσεις, υφίστανται χτυπήματα της μοίρας, έχουν διαφορετικά παραγωγικά εφόδια, ενδέχεται να έχουν γεννηθεί με εγγενή μειονεκτήματα κ.λπ., αφετέρου διότι το ιδεώδες της κοινωνικής ισότητας δεν οργανώνεται μόνο στη βάση στάθμισης συμφερόντων, αλλά εμπεριέχει δέσμευση σε αρχές, όπως η αξιοπρέπεια, η ελευθερία, ο ενστερνισμός, η γνησιότητα της επιλογής, η ανεξαρτησία διαμόρφωσης των πεποιθήσεων. Σε σχέση με το πρώτο, ο Dworkin επιχειρεί να μεταφράσει σε ένα αναδιανεμητικό φορολογικό σύστημα το σκεπτικό που θα ανέπτυσσαν τα άτομα, προκειμένου να προστατευθούν απέναντι στα ενδεχόμενα της τύχης, δηλαδή απέναντι στο ενδεχόμενο φυσικών αναπηριών και ανεπαρκών παραγωγικών χαρισμάτων που θα μπορούσαν να μετατραπούν σε ικανό εισόδημα στην αγορά. Το ποσό το οποίο θα δεχόταν κανείς να πληρώσει, προκειμένου να ασφαλιστεί απέναντι στην πιθανότητα να μην υποστεί ένα νόσημα, μια αναπηρία ή να μην έχει το επίπεδο των προσοδοφόρων στην αγορά χαρισμάτων, ισοδυναμεί με το ποσό στο οποίο τεκμαίρεται ότι συναινεί να φορολογηθεί, για να συνδράμει τους συμπολίτες του, εφόσον αυτός πριμοδοτήθηκε από την τύχη ενώ εκείνοι ατύχησαν. Σε σχέση με το δεύτερο, ο Dworkin ερμηνεύει την ελευθερία και τις άλλες αξίες ως παραμέτρους νοηματοδότησης της ισότητας, εγγράφοντας παράλληλα το διανεμητικό μοντέλο σε ένα ευρύτερο θεωρητικό σχήμα, στο πλαίσιο του οποίου ερμηνεύει την καλή ζωή ως δημιουργική ανταπόκριση σε προκλήσεις με τις οποίες τα άτομα έχουν γνήσια αποδεχθεί να αναμετρηθούν, προκειμένου

να προσδώσουν νόημα και αξία στη ζωή τους. Η ζωή μπορεί να κριθεί ως μια προσωπική παράσταση, ως η δυνατότητα να επιτελέσει κάποιος με επιτυχία ό,τι θεωρεί αξιακά σημαντικό στη ζωή του, στο πλαίσιο των παραμέτρων που συνθέτουν εν μέρει την ταυτότητά του και έχοντας ως εφόδιο ένα ακριβοδίκαιο, δηλαδή ίσο, μέρισμα κοινωνικών πόρων, με την πλέον διευρυμένη ερμηνεία του όρου.

Η θεωρία του Dworkin στάθηκε σχεδόν ισότιμα πλάι σε αυτή του Rawls και δρομολόγησε ένα νέο ρεύμα αντιπαράθεσης, στο οποίο πρωταγωνίστησε αρχικά ένας κοινός τους αντίπαλος, ο πλέον διακεκριμένος εκφραστής του αναλυτικού μαρξισμού, ο G. A. Cohen.[28] Απέναντι στον Rawls ο Cohen υποστήριξε ότι θυσίασε τη δικαιοσύνη στο όνομα της αποτελεσματικότητας και απέναντι στον Dworkin υποστήριξε ότι δεν ακολούθησε με συνέπεια τις απολήξεις της δικής του ορθής σύνδεσης ισότητας και ευθύνης. Κατά τον Cohen, ο Rawls υπαναχώρησε από τις ευρύτερες εξισωτικές αξιώσεις της θεωρίας του, προσδένοντας την αναδιανεμητική του αρχή, την αρχή της διαφοράς, σε μια λογική βελτιστοποίησης κατά Pareto, στο πλαίσιο της οποίας τα άτομα κινητοποιούνται από μη εξισωτικά κίνητρα. Επειδή *όλοι* κερδίζουν (έστω και δυσανάλογα) από την ανισότητα, ο Rawls κατέληξε να υπερασπίζεται ως επιθυμητέα την (ακόμη και ακραία) ανισότητα, ενώ θα μπορούσε να συνδυάσει τη βελτίωση όλων σε ένα οικονομικά ανώτερο, αλλά ίσο, επίπεδο για όλους.[29] Με υποθετική αφετηρία τη διανομή 1:1:1, η προκρινόμενη νέα δίκαιη διανομή σε εξισωτική βάση θα έπρεπε να είναι 2:2:2, 3:3:3 ή 5:5:5 –ανάλογα με τις παραγωγικές δυνατότητες της εκάστοτε οικονομίας– αντί για 3:4:7, 4:5:10, ή να χαρακτηρίζεται από ακόμη μεγαλύτερες αποκλίσεις από αυτές που επιτρέπει η αρχή της διαφοράς. Έτσι, ο Cohen επιχείρησε να επανεπιβεβαιώσει την ισότητα ως γνήσια αρχή διανεμητικής δικαιοσύνης στη θέση της εξισωτικά κίβδηλης αρχής διανεμητικής αρχής του Rawls. Ισχυρίστηκε ότι άλλο είναι να αποφανθούμε τι απαιτεί η δικαιοσύνη και άλλο να καταλήξουμε συνολικότερα στο ποιες μπορεί να είναι οι ευρύτερα αποδεκτές ρυθμιστικές αρχές θεσμικής οργάνωσης μιας κοινωνίας· είδε δε την αρχή της διαφοράς ως απλώς μια τέτοια ρυθμιστική αρχή. Το χειρότερο μάλιστα είναι ότι η αποδοχή της εκ μέρους των πολιτών ενσταλάζει απαράδεκτο ήθος για μια γνήσια εξι-

[28] Για τη διαδρομή της σκέψης του Cohen γενικότερα, αλλά και για την κριτική του στον Rawls ειδικότερα, βλ. Βρούσαλης 2010.

[29] Ο G. A. Cohen ανέπτυξε αυτή την κριτική στο Cohen [2000] 2016 και πολύ συστηματικότερα στο Cohen 2008: μέρος Ι.

σωτική κοινωνία, διότι αυτό που καθιστά αναγκαία σε τελική ανάλυση την αρχή της διαφοράς είναι τα ίδια τα κίνητρα όσων επωφελούνται περισσότερο από την ανισότητα, με το να θέτουν εκβιαστικά τους όρους της κοινωνικής συνεργασίας που ανταμείβουν την πλεονεκτική τους θέση. Αν, αντιθέτως, οι προνομιούχοι εμφορούνταν από αυθεντικά κίνητρα δικαιοσύνης, θα καθιστούσαν την αρχή της διαφοράς περιττή. Θα δέχονταν να συνεισφέρουν στο κοινωνικό προϊόν αυτό που οι υπέρτερες δυνάμεις τους τους επιτρέπουν (όπως και υπό το καθεστώς που διέπεται από την αρχή της διαφοράς) δίχως όμως την επιπλέον αντιμοιβή που αξιώνουν (και την οποία η αρχή της διαφοράς τούς αναγνωρίζει). Θα ευθυγραμμίζονταν απλώς με τις απαιτήσεις της εξισωτικής δικαιοσύνης στο όνομα της οποίας υποτίθεται ότι λειτουργούν. Έστω και αν ρωλσιανά υποκείμενα αντιλαμβάνονται την αρχή της διαφοράς ως αρχή δικαιοσύνης, ο Cohen θέλει ακριβώς να δείξει ότι αυτό δεν μπορεί να ισχύει.

Όπως συνήθως όλες οι κριτικές αιτιάσεις του Cohen, έτσι και η αμφισβήτηση του εξισωτικού ιδεώδους της *Θεωρίας της δικαιοσύνης*, ενός έργου το οποίο ο ίδιος θεωρεί ότι υστερεί μόνο σε σύγκριση με την *Πολιτεία* του Πλάτωνα και τον *Λεβιάθαν* του Hobbes, είναι οξυδερκής και αμείλικτη. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι κατάφερε να αρθρώσει μια συνολικά πιο πειστική εναλλακτική πρόταση από αυτή που αποδομεί, άλλωστε ο προγραμματικός του στόχος δεν ήταν αυτός. Ωστόσο, πέτυχε να αναδείξει στο πλαίσιο του εξισωτικού του οράματος και του αξιακού πλουραλισμού τον οποίο ενστερνίζεται μια ισχυρότερη αντίληψη κοινότητας και αλληλεγγύης από αυτή που εκ πρώτης όψεως μπορεί να ενσωματώσει ο φιλελευθερισμός ακόμη και στην καλύτερη εκδοχή του, συνδέοντας την προβληματική του με την κριτική στα κίνητρα που καλλιεργεί η αγορά. Και αυτός είναι ο συνδετικός κρίκος με την κριτική που εξαπέλυσε και στον Dworkin.

Πράγματι, κοινός παρονομαστής των διαφορετικού περιεχομένου ενστάσεων του Cohen απέναντι στους δύο σημαντικότερους εκπροσώπους του σύγχρονου φιλελεύθερου εξισωτισμού είναι η αποσύνδεση της ισότητας τόσο από τα κίνητρα που καλλιεργεί η αγορά όσο και από τα δομικά της συστατικά, ακόμη και αν ιδωθούν υπό ιδεώδεις συνθήκες. Ενώ απέναντι στον Rawls ο Cohen προέταξε το τι απαιτεί η ίδια η ισότητα ως αρχή δικαιοσύνης έναντι άλλων αρχών, απέναντι στον Dworkin

[30] Cohen 1989: 906-944.

αμφισβήτησε την ερμηνεία του εξισωτέου.[30] Αρνήθηκε ότι η τομή του Dworkin ανάμεσα σε προσωπικότητα και σε περιστάσεις της ζωής είναι ικανή να συλλάβει τι επιλέγουμε και τι μας, συμβαίνει πέρα από τον έλεγχό μας, καθώς δεν διαμορφώνουμε όλες τις επιθυμίες μας ούτε απλώς ανακαλύπτουμε τα χαρίσματά μας χωρίς να συνεισφέρουμε στη διαμόρφωσή τους. Έτσι, από την πλευρά είτε των προτιμήσεων είτε των περιστάσεων, υπάρχουν εξίσου πράγματα που βρίσκουμε και πράγματα που επιλέγουμε. Άρα, συμπεραίνει ο Cohen, χρειάζεται να διακρίνουμε σε λογικά πιο συνεπή και στερεή βάση τη διάκριση επιλογή –τύχη–, την οποία ο ίδιος ο Dworkin εισήγαγε για να συλλάβει εκείνη ανάμεσα στο πρόσωπο και τις περιστάσεις του. Στο σχήμα του Cohen η ευθύνη ταυτίζεται με την επιλογή και στοιχειοθετεί τον αντίθετο πόλο για οτιδήποτε βρίσκεται πέρα από τον έλεγχο του ατόμου, είτε αυτό εμπίπτει στο πρόσωπο είτε στις περιστάσεις, στις οποίες περιλαμβάνονται και οι προτιμήσεις των άλλων, ανοίγοντας έτσι τον δίαυλο για την αμφισβήτηση του ρόλου που η ιδεώδης αγορά διαδραματίζει στον Dworkin αναφορικά με την ερμηνεία της ισότητας. Ό,τι βρίσκεται εκτός της αμιγούς επιλογής του ατόμου, κατά τον Cohen, αποτελεί τη σφαίρα του τυχαίου· και σε αυτήν –ανάμεσα σε άλλα– ανήκουν οι δυνάμεις της προσφοράς και της ζήτησης που διαμορφώνονται ελεύθερα στην οικονομία. Η δε αντιμετώπιση των δυσμενών συνεπειών αυτής της διευρυμένης τυχαιότητας θέτει κατεξοχήν ζήτημα πολιτικής ηθικής.

Η αναδιάταξη της τομής επιλογής – τύχης από τον Cohen άσκησε μεγάλη επίδραση και συνέτεινε στην παγίωση του λεγόμενου «σλόγκαν» του σύγχρονου φιλοσοφικού εξισωτισμού, της ιδέας δηλαδή ότι δεν είναι ακριβοδίκαιο να βρίσκεται κάποιος σε χειρότερη θέση από τους άλλους, χωρίς να φταίει ο ίδιος για την κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει και δίχως να το έχει επιλέξει. Δεδομένης όμως της ισχυρής παρουσίας της ευθύνης στη συντηρητική παράδοση, είναι σημαντικό σε αυτό το σημείο να τονιστεί ότι η έμφαση στην ευθύνη εκ μέρους των οπαδών του εξισωτισμού δεν έχει τον προσχηματικό χαρακτήρα που απαντάται συχνά στον συντηρητικό ελευθερισμό και στην ιδέα τού να στηρίζεται ο καθένας στις δικές του δυνάμεις, ανεξάρτητα από το κατά πόσο είναι πραγματικά σε θέση να το κάνει αυτό. Αντιθέτως, οι εξισωτιστές αποδύονται στην ανίχνευση των ουσιαστικών συνθηκών απόδοσης ευθύνης και, από αυτή τη σκοπιά, αντιλαμβάνονται τη γνήσια ευθύνη ως το απόλυτο αντίθετο του τυχαίου. Το ρεύμα αυτό μάλιστα αποκλήθηκε από τους πολέμιούς του «εξισωτισμός της τύχης» - ένας χαρακτη-

ρισμός, ωστόσο, τον οποίο δεν είχαν δυσκολία να αποδεχθούν οι υπερασπιστές του (με εξαίρεση τον Dworkin).

Παρά το βάθος των αναλύσεων και τις εξαιρετικά εκλεπτυσμένες αντιπαραθέσεις αναφορικά με την καλύτερη φιλοσοφική αποτύπωση αυτού του εξισωτικού οράματος, εντούτοις σε πολλούς φάνηκε ότι η τροπή που έλαβε η θεωρητική συζήτηση αποπροσανατόλισε σημαντικά το ενδιαφέρον από την πολιτικοκοινωνική διάσταση της ισότητας. Αυτόν τον αποπροσανατολισμό ήρθαν να θεραπεύσουν φιλόσοφοι όπως η Elizabeth Anderson, ο Samuel Scheffler, ο Joshua Cohen, ο Jonathan Wolff, ο Michael Walzer, η Iris Marion Young και άλλοι από παρόμοιες ή και συμπληρωματικές σκοπιές.[31] Επισήμαναν τις αρνητικές συνέπειες της αποπολιτικοποίησης του εξισωτικού ιδεώδους αλλά και τις επιπτώσεις για το εξισωτικό ήθος που επιφέρει η ενσωμάτωση της ευθύνης στην ερμηνεία της ισότητας. Αντλώντας στοιχεία από τη ρεπουμπλικανική, κοινοτιστική και ριζοσπαστική πολιτική παράδοση, επαναοριοθέτησαν τη σχέση της ισότητας με τη δημοκρατία, προασπίζοντας την απάλειψη των σχέσεων κυριάρχησης και μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους από το πεδίο του *ευ ζην* στο πεδίο των σχέσεων ανάμεσα στους πολίτες.[32] Προέταξαν τον τύπο των σχέσεων που συνθέτουν «την κοινωνία των ίσων» στη θέση της ανάσχεσης της δυσμενούς επίδρασης στη ζωή των ανθρώπων των παραγόντων εκείνων που βρίσκονται πέραν των επιλογών τους. Υποστήριξαν μάλιστα ότι η αποκλειστική ή υπερβολική έμφαση στο διανεμητικό υπόδειγμα ερμηνείας της ισότητας ενσταλάζει το ανταγωνιστικό ατομικιστικό ήθος, υπονομεύει τον σεβασμό στα πρόσωπα, καθώς συναρτά τα οφέλη με τη δημόσια απόδειξη των ατόμων ότι δεν επέχουν ευθύνη για τη μειονεκτική τους θέση, αλλά και υποθάλπει την κοινωνική αναλγησία για τα θύματα της δικής τους απρονοησίας. Σύμφωνα με το ιδεώδες της «δημοκρατικής ισότητας», όπως αποκάλεσε το θεωρητικό της σχήμα η Anderson, το διανεμητικό σχέδιο πρέπει να υπηρετεί το ισότιμο στάτους των πολιτών και δεν διαθέτει ανεξάρτητη δικαιολόγηση. Η οικονομική ισότητα πρέπει να διασφαλίζει την πολιτειακή, ενώ, στο μέτρο που η ισοπολιτεία δεν κινδυνεύει, οι οικονομικές ανισότητες –οι οποίες τόσο πολύ απασχόλησαν τον «εξισωτιστή της τύχης» Cohen– παραμένουν ηθικώς αδιάφορες. Έτσι, με οικονομικούς όρους το ρεύμα αυτό έτεινε προς την υπεράσπιση μιας

[31] Anderson 1999: 287-37· Scheffler 2003: 5-39· Cohen 1989: 727-51· Wolff 1998: 97-122· Walzer 1983· Young 1990.

[32] Ο Παπαγεωργίου 2015: 483-92 κινείται σε αυτή την κατεύθυνση.

θεωρίας επάρκειας των πόρων (και όχι ισότητας), ώστε να αποτρέπονται οι συνθήκες ένδειας που καθιστούν απαγορευτική την πλήρη ένταξη των πολιτών στα κοινά και υπονομεύουν την ισότητα ως προς το στάτους.

Η αντιπαράθεση των δύο αυτών πιο πρόσφατων ανταγωνιστικών ρευμάτων ως προς την ερμηνεία της ισότητας δεν φαίνεται να έχει καταλαγιάσει, ούτε να έχει κατασταλάξει.[33] Το εύρος των διαφοροποιήσεων είναι αρκετά εκτενές, ενίοτε δε ο πολεμικός τόνος και η ρητορική οξύνουν πλασματικά τις αντιθέσεις. Εν μέρει οι αποκλίσεις αντανακλούν τις προτεραιότητες των διαφορετικών φιλοσοφικών παραδόσεων εντός των οποίων έχουν διαμορφώσει το εννοιακό τους οπλοστάσιο οι συνομιλητές ένθεν κακείθεν. Αποτελεί ερώτημα, ωστόσο, αν τα δύο αντιθετικά ρεύματα αποτυπώνουν, το καθένα από τη σκοπιά του, ένα ισχυρό και αύταρκες κοινωνικό ιδεώδες. Και τα δύο ρεύματα ξεκίνησαν από στοιχεία που ανέδειξε η ρωλσιανή προβληματική, όπως ο εξοβελισμός της ενδεχομενικότητας από τις κανονιστικές ρυθμίσεις και το ιδεώδες των ισότιμων πολιτών.[34] Ενδεχομένως, ο Rawls, παρά τα όσα ελαττώματα εντόπισαν οι κριτικοί αναγνώστες και των δύο τάσεων (ή ένεκα αυτών!), κατάφερε να αμβλύνει την ένταση ανάμεσα σε ανταγωνιστικές αρχές και να πετύχει έστω και μια ασταθή ισορροπία, η οποία στη συνέχεια βέβαια αποτέλεσε αφορμή να αναπτυχθούν διαφορετικές θεωρήσεις για τις αναπτύξεις σε διαφορετική κατεύθυνση που ακολούθησαν. Αυτό φυσικά μαρτυρά την εμβέλεια της θεωρίας του Rawls, όταν διαπιστώνει κανείς ότι τα δύο κύρια αντίπαλα ρεύματα του σύγχρονου φιλελεύθερου εξισωτισμού μάχονται για το ποιο συλλαμβάνει πιστότερα τις διαισθήσεις του περί ισότητας. Παρέχει όμως επίσης την ελπίδα ότι μπορούν να τεθούν σε ισχυρότερη βάση οι όροι για κάτι περισσότερο από μια υβριδική συνύπαρξη εκτιμήσεων και ενοράσεων προς την κατεύθυνση σύνθεσης ενός συνεκτικότερου ιδεώδους της ισότητας σε ανώτερο επίπεδο αναστοχαστικής ισορροπίας.

[33] Για μια πρόσφατη αναοριοθέτηση της σχέσης των δύο ρευμάτων, βλ. Skarveli 2016.
[34] Βλ. π.χ. Segal 2010, συνδυαστικά τα σχόλια για τον Rawls στις σ. 10 και 11.

Βιβλιογραφία

Anderson, E. 1999. "What Is the Point of Equality?", *Ethics* 109: 287-337.

Βασιλόγιαννης, Φ. 2015. *Πρόσωπα, λόγοι και πράγματα: Ιδιοκτησία και μη διανεμητική δικαιοσύνη*. Αθήνα.

Bedau, H. A. 1967. "Egalitarianism and the Idea of Equality", *Nomos* 9: 3-27.

Cohen, G. A. 2009. *Γιατί όχι σοσιαλισμός;*, εισαγ. - μτφρ. Ν. Βρούσαλης. Αθήνα. 7-56.

Cohen, G. A. 1989. "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics* 99: 906-944.

Cohen, G. A. 2000. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης. (2016. *Αν θέλεις την ισότητα, γιατί είσαι τόσο πλούσιος;*, επιμ. Θ. Σαμαρτζής, μτφρ. Μ. Παπανικολάου, Α. Παπασυριόπουλος. Ηράκλειο.)

Cohen, G. A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Cohen, J. 1989. "Democratic Equality", *Ethics* 99: 727-51.

Crisp, R. 2003. "Egalitarianism and Compassion", *Ethics* 114: 119-26.

Dahl, R. 2007. *Περί πολιτικής ισότητας*, μτφρ. Μ. Μπαρπάτση. Αθήνα.

Δημητρίου, Σ. 2008. *Δίκαιο και ηθική: Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*. Αθήνα.

Dworkin, R. 1977. *Taking Rights Seriously*. Λονδίνο.

Dworkin, R. 1996. "Do Liberty and Equality Conflict?", στο P. Barker, επιμ., *Living as Equals*. Οξφόρδη. 39-57.

Dworkin, R. 2002. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης. (Έχουν μεταφραστεί τα δύο πρώτα κεφάλαια: 2006. [Ισότητα]: «Ισότητα ευημερίας» – «Ισότητα πόρων», μτφρ. Γ. Μολύβας. Αθήνα.)

Frankfurt, H. 1987. "Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98: 21-43.

Kekes, J. 2003. *The Illusions of egalitarianism*. Ithaca, Νέα Υόρκη.

Locke, J. 2010. *Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως: Δοκίμιο με θέμα την αληθινή αρχή, έκταση και σκοπό της πολιτικής εξουσίας*, μτφρ. Π. Κιτρομηλίδης. Αθήνα.

Lucas, J. R. 1965. "Against Equality", *Philosophy* 40: 296-307.

Lucas, J. R. 1977. "Against Equality Again", *Philosophy* 52: 255-80.

McCloskey, H. J. 1965. "A Critique of the Ideals of Liberty", *Mind* 74: 483-508.

Μολύβας, Γ. 2010. *Ηδονές, προτιμήσεις και ανάγκες: Διακυβεύματα δικαιοσύνης και ισότητας*. Αθήνα.

Μολύβας, Γ. 2016. «Αλληλεγγύη: Ανάμεσα στην αδελφοσύνη και την ευθύνη», στο Ο. Κωνσταντάς, επιμ., *Αλληλεγγύη: Δοκιμές*. Αθήνα.

Mora De la, G. F. 1987. *Egalitarian Envy: The Political Foundations of Social Justice.* Νέα Υόρκη.

Nagel, T. 1979. *Mortal Questions*. Κέιμπριτζ.

Nagel, T. 2011. *Ισότητα και μεροληψία*, μτφρ. Κ. Κουκουζέλης, Π. Φλέσσας. Αθήνα.

Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Νέα Υόρκη.

Nussbaum, M. 2005. *Φύλο και κοινωνική δικαιοσύνη*, επιμ. Κ. Παπαγεωργίου, μτφρ. Ν. Καλατζής. Αθήνα.

Παπαγεωργίου, Κ. 2015. «Ισότητα και Δημοκρατία», *Άρτος Ζωής* 5: 483-92.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης (1999, αναθεωρημένη 2η έκδ.). [2001. *Θεωρία της δικαιοσύνης*, συντ. Κ. Παπαγεωργίου, επιμ. Α. Τάκης, μτφρ. Φ. Βασιλόγιαννης κ.ά. Αθήνα.]

Schaefer, D. L. 2007. *Illiberal Justice: John Rawls vs. the American Political Tradition.* Κολούμπια, Μισούρι.

Scheffler, S. 2003. "What is Egalitarianism*?", Philosophy and Public Affairs* 31: 5-39.

Segal, S. 2010. *Health, Luck and Justice*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσυ.

Sen, A. 1992. *Inequality Reexamined.* Οξφόρδη. (2004. *Επανεξετάζοντας την ισότητα*, μτφρ. Κ. Γεωργοπούλου. Αθήνα.)

Sen, A. 1999. *Commodities and Capabilities*. Οξφόρδη.

Skarveli, S. 2016. *Social Egalitarianism, Responsibility and Luck* (διδακτορική διατριβή). University of Warwick.

Σταμάτης, Κ. 2011. *Κριτική θεωρία της δικαιοσύνης. Θεμελίωση αρχών*. Αθήνα.

Temkin, L. 2001. "Inequality: A Complex, Individualistic and Comparative Notion", *Philosophical Issues* 11: 327-53.

Temkin, L. 2004. "Thinking about the Needy, Justice and International Organizations", *Journal of Ethics* 8: 349-95.

Tocqueville De, A. Χ.χ. *Η δημοκρατία στην Αμερική*. Αθήνα.

Walzer, M. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Νέα Υόρκη.

Wolff, J. 1998. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", *Philosophy and Public Affairs* 27: 97-122.

Young, M. I. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσυ.

Οι μεταπτώσεις της ισότητας: Από την πολιτική ρητορική στην πολιτική φιλοσοφία[1]

Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου

1. Ιδιότητα του λόγου, αρετή ενώπιον της πόλης

Η φιλοσοφικά συγκροτημένη ηθική και πολιτική σκέψη δίνει, τουλάχιστον από τη νεωτερικότητα και ύστερα, περίοπτη θέση σε μια διάσταση της ισότητας –θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε *πρωτο-ισότητα*– που υπαγορεύεται από την αξίωση επαληθευσιμότητας των προτάσεων, την αξίωση αντικειμενικότητας των κρίσεων και την εκπλήρωση της αξίωσης αυτής μέσα από την ανταπόκριση σε ένα αίτημα καθολικής ισχύος. Όταν λέμε ότι μια πρόταση είναι αληθής (ή μια κρίση είναι αντικειμενική), εννοούμε ότι αυτή ισχύει απόλυτα και ισχύει για όλους, με την έννοια ότι όλοι έχουν λόγο να την αποδεχθούν ως τέτοια. Οι προτάσεις «ο υδράργυρος έχει θερμοκρασία τήξης –38,87°C και θερμοκρασία βρασμού 356,58°C» ή «ο Όλυμπος, με υψόμετρο 2.918μ., είναι το υψηλότερο

[1] Δυστυχώς δεν είμαστε σχεδόν ποτέ έτοιμοι να συνεισφέρουμε σε έναν τιμητικό τόμο ένα κείμενο αντάξιο του τιμωμένου. Στην περίπτωση του Παντελή Μπασάκου, που ενέπνευσε αλλά και στήριξε με γενναιόδωρο ενδιαφέρον τόσους και τόσους νεότερους από το σινάφι των φιλοσόφων και φιλοσοφούντων, η δυσκολία είναι μεγάλη επειδή ο ίδιος έθεσε ένα πάρα πολύ αυστηρό μέτρο με τα γραπτά του, τελείως à rebours, απέναντι στον συρμό και τον πληθωρισμό των ρηχών δημοσιεύσεων, χωρίς πόνο και προσωπικότητα. Το κείμενο που υποβάλλω εδώ ελπίζω να έχει κάποια αξία και για τις δικές του αναζητήσεις. Ελπίζω συνάμα να μπορέσω, όταν ο «καιρός» θα είναι ευνοϊκότερος, να γράψω για ένα θέμα που θα συνδέεται πιο άμεσα με την παλαιότερη αλλά και νεότερη έρευνά του. Τα ζητήματα είναι εκεί και μας περιμένουν, και ο Μπασάκος μάς τα έχει υποδείξει.

Θα ήθελα με την ευκαιρία να ευχαριστήσω τη Βάσω Κιντή για τα διεισδυτικά σχόλιά της στο κείμενο και την Ευίνα Γλαντζή για την επεξεργασία των παραπομπών.

ελληνικό βουνό» ισχύουν για όλους ή έναντι όλων. Αν είναι κακό να κάνεις έναν άνθρωπο ή ένα ζώο να πονάει χωρίς λόγο, αυτό ισχύει για τον οποιονδήποτε, δεν ισχύει μόνο για φιλάνθρωπους ή φιλόζωους. Ο οποιοσδήποτε μπορεί να καταλήξει εύκολα σε αυτές τις κρίσεις (αν και ασφαλώς δεν είναι όλες οι κρίσεις πάντοτε εύκολες), προβαίνοντας στις κατάλληλες αξιολογήσεις, συσχετίσεις και μετρήσεις. Υπάρχει άραγε ορθολογικός άνθρωπος που δεν γνωρίζει ότι είναι κακό να βασανίζεις ανθρώπους ή ζώα, υπάρχει άνθρωπος που θα μπορούσε, καλώς εχόντων των πραγμάτων, να πει ότι μια πρόταση είναι μεν αληθής αλλά δεν ισχύει για τον ίδιο;

Όπως επισημαίνει ο Ντεκάρτ στην πρώτη κιόλας παράγραφο του *Λόγου περί της μεθόδου*, «(η) ευθυκρισία (le bon sens) είναι το πράγμα που έχει μοιραστεί πιο δίκαια από κάθε άλλο πράγμα στον κόσμο: γιατί όλοι πιστεύουν ότι είναι τόσο καλά εφοδιασμένοι με αυτήν, ώστε, ακόμα και αν δύσκολα ικανοποιούνται με το μερίδιο που έχουν σε άλλα πράγματα, εδώ δεν ζητάνε περισσότερο από όσο έχουν [...]. Αυτό το τελευταίο επιβεβαιώνει ότι η δύναμη της ευθυκρισίας και της δυνατότητας να διακρίνουμε το αληθές από το ψευδές, που είναι ακριβώς αυτό που ονομάζουμε λόγο, είναι εκ φύσεως ίση σε όλους τους ανθρώπους· και η ποικιλία των γνωμών μας δεν οφείλεται στο ότι οι μεν διαθέτουν πιο πολύ λόγο από τους δε, αλλά μόνο στο γεγονός ότι καθοδηγούμε τη σκέψη μας από διαφορετικούς δρόμους και δεν δίνουμε τη δέουσα προσοχή στα ίδια τα πράγματα» (Descartes 1953: 126).[2] Η πρωτο-ισότητα αποτελεί λοιπόν εκδήλωση ή έκφραση του *κοινού λόγου* που επιτρέπει σε όλους εμάς να επιβεβαιώσουμε ή να διαψεύσουμε την αλήθεια κάποιων προτάσεων (όπως ότι «ο Όλυμπος είναι το ψηλότερο ελληνικό βουνό») και την ισχύ κάποιων κρίσεων (όπως ότι, «είναι κακό να βασανίζεις όντα που πονάνε»). Το γεγονός ότι, καλώς εχόντων των πραγμάτων, μπορούμε όλοι να αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο με τον ίδιο κατά βάση τρόπο μάς νομιμοποιεί στο να μπορούμε να προβάλλουμε τους ισχυρισμούς μας

[2] Ο Ερνστ Κασίρερ, σχολιάζοντας το συγκεκριμένο απόσπασμα, επισημαίνει ότι οι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού ανέπτυξαν την ιδέα των ίσων ανθρωπίνων δικαιωμάτων επηρεασμένοι από την πίστη τους στην ισότητα του λόγου. Ο Κασίρερ βλέπει μια ρήξη με αυτήν την παράδοση του Διαφωτισμού στον Φίχτε και φυσικά στον Κάρλαϊλ. Ιδιαίτερα ενδιαφέρον έχει η παρατήρησή του ότι για τον Φίχτε η ισότητα του λόγου είναι μια λογοκρατική προκατάληψη και ότι, αν ο λόγος είναι πρακτικός, τότε δεν διανέμεται ίσα. Εδώ βρίσκεται μια πηγή της μεταγενέστερης θέσης του Κάρλαϊλ για τη σημασία των ηρωικών προσωπικοτήτων στην ιστορία στο έργο του *Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*. Βλ. σχετικά Cassirer 1946: 215.

ως αληθείς έναντι των άλλων, αλλά και για τους ίδιους λόγους μπορούμε να διαψεύδουμε ισχυρισμούς ως αναληθείς. Νομιμοποιεί όχι απλώς εμάς αλλά ολόκληρα πεδία οργανωμένης θεωρητικής και εμπειρικής δραστηριότητας. Φυσικά μας νομιμοποιεί, αλλά και μας δεσμεύει. Δεν έχουμε διαφορετικά κριτήρια για να μετράμε τα ύψη των ορέων και τα βάθη των θαλασσών και, αν όντως έχουμε λόγους να δεχθούμε διαφορετικούς τρόπους μέτρησης, μένει πάλι έλλογα (δηλαδή με έναν τρόπο που να μπορεί να ισχύει για όλους) να καταδειχθεί. Αν είναι να μιλάμε για τον κόσμο με αξίωση αληθείας (και αυτό είναι αναγκαίο και επωφελές), ο ισχυρισμός μας δεν μπορεί να είναι αυθαίρετος (με κριτήρια που επιλέγουμε για οποιονδήποτε λόγο εμείς και μόνον) ούτε υποκειμενικός (μέσα από τη στενά προσωπική οπτική), αλλά θα πρέπει να συγκροτείται με τον τρόπο και τη μέθοδο του κοινού λόγου. Σε αυτόν τον τρόπο πρέπει να προστρέξουμε και με αυτόν να εναρμονισθούμε, ακόμη και αν θέλουμε να πούμε κάτι εξαιρετικά σπάνιο, ιδιαίτερο, μοναδικό ή πρωτάκουστο στον βαθμό που επιδιώκουμε να το προβάλουμε ως ισχυρό, ως αληθές έναντι όλων (κάτι που δεν ισχύει φέρ' ειπείν με αυτόν τον τρόπο για την ποίηση). Ο κοινός λόγος ανοίγει συνεπώς τη διάσταση της ισότητας μέσα από την ανάγκη υποστήριξης των ισχυρισμών μας ως αληθών. Είμαστε όντα που έχουν τη δυνατότητα να δουν τον κόσμο, στα βασικά του σημεία τουλάχιστον, με το ίδιο μάτι, ενώ η *αντιληπτική και γνωστική μας ισότητα* μας καθιστά ικανούς να μιλάμε για τον κόσμο με επάρκεια.

Η επέκταση του πεδίου ισχύος των προτάσεών μας σε όλα τα έλλογα όντα συντρέχει φυσικά και με μια *ανάγκη δικαιολόγησης* των κανονιστικών ισχυρισμών μας. Θα ήταν αδύνατο ακόμη και να επικοινωνήσουμε γύρω από τον υποκειμενικό και αντικειμενικό κόσμο χωρίς μια στοιχειώδη εγγύηση μη αυθαιρεσίας και αμεροληψίας. Η κανονιστικότητα αυτή είναι εγγεγραμμένη ως προϋπόθεση ακόμη και στην πιο στοιχειώδη απόπειρα επικοινωνίας, ακόμη και στην έκφραση ενός συναισθήματος. Όλοι πρέπει να μπορούμε να κατανοούμε κατά κάποιον τρόπο τι σημαίνει πόνος ή φόβος, για να έχει η εκδήλωση του συναισθήματος νόημα. Αυτό ισχύει κατά μείζονα λόγο για ισχυρισμούς και κρίσεις που έχουν να κάνουν με τη θέση μας στον κόσμο, τις σχέσεις μας με τους άλλους ή την εξουσία. Η ιστορία της πολιτικής φιλοσοφίας είναι μια ιστορία συγκρότησης και νομιμοποίησης τέτοιων ισχυρισμών. Αν η ζωή έχει αξία και αν υπάρχουν «φυσικά» δικαιώματα που δικαιούμαστε να υπερασπιστούμε, αυτό ισχύει για όλους. Αν είμαστε δημιουργήματα του

Θεού, προικισμένα με δικαιώματα, τότε αυτό το προνόμιο μας αφορά όλους. Αν δικαιούμαστε ως άνθρωποι να είμαστε ελεύθεροι ή να αναζητούμε την ευτυχία, αυτό ισχύει για όλους. Αν έχουμε λόγους να υπαχθούμε στην κρατική εξουσία, τότε οι λόγοι αυτοί ισχύουν έναντι όλων και δεσμεύουν όλους. Αν οι άνθρωποι έχουμε κάποια κοινή φύση, τότε ως προς αυτήν τουλάχιστον την κοινή φύση είμαστε ίσοι και μπορούμε να απαιτήσουμε από τους άλλους να μας αντιμετωπίζουν ανάλογα.

Η ισότητα είναι λοιπόν μια θεμελιώδης ιδέα, αλλά συνάμα είναι μια ιδέα με αμφιλεγόμενη καταγωγή, βάση και περιεχόμενο. Η πρωτο-ισότητα ως ιδιότητα της έλλογης αντίληψης ή σύλληψης του κόσμου, ή της έλλογης κρίσης γενικότερα, δεν αρκεί από μόνη της για να χαράξουμε το περίγραμμα της ισότητας στον ηθικό, κοινωνικό και πολιτικό κόσμο. Δεν είναι διόλου εύκολο να πούμε εκ προοιμίου από ποια πύλη θα ήταν καλύτερο να εξερευνήσουμε την ιδέα αυτή, ούτε είναι όλες οι πύλες εισόδου ισότιμες. Όχι μόνο δεν είναι ισότιμες, αλλά μπορούμε να πούμε ότι, αν δεν αλληλοαναιρούνται ευθέως, αντιμάχονται η μια την άλλη. Μια είσοδος προσφέρεται μέσα από την ιστορία της, μια άλλη από την πολιτική της σημασία και χρήση, μια τρίτη μέσα από τη φιλοσοφική της δικαιολόγηση. Αλλά τι δεσμευτικότητα μπορεί να διεκδικήσει από μόνη της η ιστορικότητα της ιδέας ή η πολιτική της χρήση; Αν και έχουμε, πιστεύω, κάθε λόγο να είμαστε πολύ επιφυλακτικοί ως προς την αξία μιας ιστορικής ή πολιτικής επίκλησης ως αυτόνομης διαδικασίας συγκρότησης και δικαιολόγησης της ιδέας, από την άλλη θα ήταν ιδιαίτερα άστοχο να μιλήσουμε για την ισότητα σαν να μην πρόκειται για μια ιδέα που έχει διατρέξει μια πορεία στον χρόνο και την οποία προσεγγίζουμε πάλι μέσα από μια ιστορική στιγμή. Όπως παρατηρεί ο Charles Larmore, «η φιλοσοφία κάνει λάθος όταν προσπαθεί να διαχωρίσει τη θέση της από τις μεταπτώσεις της ιστορίας», γιατί, όταν προσπαθούμε να εστιάσουμε στα καίρια φιλοσοφικά ερωτήματα, δεν μπορούμε παρά να καταφύγουμε στα δεδομένα που το ίδιο το ιστορικό πλαίσιο μας παρέχει.[3] Τούτο ισχύει κατεξοχήν για την

[3] Larmore 2008: 3: "Philosophy in general is wrong in aiming at standing free from the vicissitudes of history". Όπως εξηγεί ο Λάρμορ σε ένα άλλο σημείο του βιβλίου του (Larmore 2008: 165), το γεγονός ότι μια αρχή, όπως για παράδειγμα εκείνη του ίσου σεβασμού των άλλων, είναι καθολικά *δεσμευτική*, ισχύει δηλαδή ανεξαρτήτως χωρικά και χρονικά εστιασμένης οπτικής, δεν σημαίνει ότι είναι και καθολικά *δικαιολογήσιμη*. Για να είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε τη δεσμευτικότητά της, θα πρέπει να έχουμε διατρέξει και μια ικανή απόσταση ηθικής εμπειρίας και γνώσης. Ο Λάρμορ επισημαίνει, εύλογα κατά τη γνώμη μου, ότι η θεμελιώδης αρχή του ίσου σεβασμού μπορεί να υπηρετήσει τόσο μια φιλελεύθερη κριτική αναστοχαστικότητα όσο και μια αντίληψη περισσότερο πιστή στην παράδοση και το «αίσθημα του ανήκειν». Ακόμη και αν θεωρούμε συ-

ισότητα χωρίς, αυτό να συνεπάγεται την αποδοχή μιας ιστοριστικής οπτικής και τη σχετικοποίηση της ιδέας.[4] Ούτε συνδυάζεται με την παραδοχή κάποιας νομοτέλειας. Η ιστορική εμπέδωση εξηγεί απλώς (χωρίς να μας δεσμεύει)[5] το πώς και το γιατί κάποιες ιδέες ανέρχονται τη δεδομένη στιγμή στο προσκήνιο, με ποιες άλλες τάσεις ή ιδέες συνεργάζονται και ποιος είναι ο κανονιστικός τους ορίζοντας.

Εδώ δεν μπορούμε προφανώς να δοκιμάσουμε να εισέλθουμε ταυτόχρονα από όλες τις εισόδους. Το επιχείρημα που θα αναπτύξουμε στη συνέχεια θα προσπαθήσει ωστόσο να λάβει υπόψη του την ύπαρξη όλων αυτών των παραμέτρων. Ο λόγος είναι απλός. Όπως όλες οι θεμελιώδεις ηθικοπολιτικές έννοιες, έτσι και η ισότητα (και ίσως ιδιαίτερα η ισότητα) δεν είναι μια έννοια που μπορούμε να χειριστούμε σε ένα εννοιολογικό τοπίο καθαρό από ιστορικά βάρη και δουλείες, χωρίς ανθρωπολογικές, ψυχολογικές και κοινωνιολογικές συμπαραδηλώσεις, και πάνω απ᾽ όλα χωρίς ενδιαφέρουσες ηθικά και πολιτικά εμπειρίες.[6] Έχει, πιστεύω, ιδιαίτερη

στατικά και μη αναθεωρήσιμα κάποια στοιχεία του εαυτού μας, ιδίως εκείνα που καθορίζουν αποφασιστικά τις επιλογές μας, μπορούμε να αποδεχτούμε ότι για το κοινό ρυθμιστικό πλαίσιο οι αρχές που θα υιοθετηθούν θα πρέπει να είναι έλλογα αποδεκτές από όλους, δηλαδή ακόμη και από εκείνους που ενδέχεται να διακατέχονται από μια διάθεση κριτικής αναθεώρησης του εαυτού. Και είναι επίσης αληθές ότι η προβολή της ιδέας μιας κυριαρχικής και αυτοαναφορικής ατομικότητας εις βάρος των υπολοίπων μπορεί να οδηγεί στην υποτίμηση και την περιφρόνηση των πολλών. Ορθά υπογραμμίζει συνεπώς ο Λάρμορ: "A reverence for tradition is not inherently hostile to liberal ideas any more than the cultivation of individuality is intrinsically friendly to them" (*ό.π.*).

[4] Για τη σημασία της ιστορικότητας ως αιτήματος πρακτικού λόγου και όχι σχετικοποίησης, βλ. Παπαγεωργίου 1998: 11 επ. Ίσως η σημαντικότερη συμβολή της μελέτης των ιστορικών συμφραζομένων και της διάστασης του χρόνου είναι ότι μας βοηθά ακριβώς να απαλλαγούμε από ιστοριστικές και υπερορθολογικές ψευδαισθήσεις. Η ιστορική συνείδηση είναι, με άλλα λόγια ένας καταλύτης για την αποφόρτισή μας από τον ιστορισμό, αλλά και τον υπερορθολογισμό και την αναγνώριση ότι, αν και «δέσμιοι» του χρόνου, μπορούμε να αναθεωρούμε τις ζωές μας με γνώση και φρόνηση. Υπό την έννοια αυτή δεν συνιστά επίδειξη ηθικού σεβασμού η ηθική καταδίκη πρακτικών πολιτισμών με τους οποίους δεν έχουμε άμεση χρονική ή χωρική τουλάχιστον συσχέτιση. Έχει λίγη αξία να καταδικάσουμε τις ανθρωποθυσίες των Αζτέκων ή τις σκληρές πρακτικές των Σπαρτιατών, αλλά σίγουρα δεν είναι αδιάφορο το πώς φέρονται κάποιες μουσουλμανικές κοινωνίες στις γυναίκες ή πώς συμπεριφέρθηκαν Έλληνες στρατιώτες σε αμάχους στην πιο πρόσφατη ιστορία μας ή, αντιστοίχως για τους σημερινούς Γερμανούς πολίτες, το πώς τα στρατεύματα της ναζιστικής Γερμανίας μεταχειρίστηκαν αμάχους. Για ορισμένες εξαιρετικά βαθιές διαπιστώσεις για τη σημασία του ιστορικού χρόνου σε σχέση με το δίκαιο, βλ. Postema, G. (2015).

[5] Η ιστορική εμπέδωση έχει έναν χαρακτήρα εμπλουτισμού και εμβάθυνσης στη διερεύνηση των φιλοσοφικών προβλημάτων, όχι δουλικής υποταγής στα συμφραζόμενα ή καθήλωσης σε υποτιθέμενες νομοτέλειες. Για μια ανάλογη αντιδιαστολή στο πεδίο της ρητορικής, βλ. τις ειδικότερες παραπομπές στην υποσημείωση 7.

[6] Ποιες είναι ηθικά ενδιαφέρουσες εμπειρίες; Θα λέγαμε οι εμπειρίες που μας βοηθούν να ελέγξουμε, να κρίνουμε, να αναθεωρήσουμε τις ηθικές μας αρχές (και να διευρύνουμε ενδεχομένως το πεδίο εφαρμογής τους), οι εμπειρίες που μας φέρνουν ενώπιον διλήμματος, αν όχι αδιεξόδου, και μας βοηθούν να αναθεωρήσουμε τις απόψεις μας εις βάθος.

αξία να ξεκινήσουμε την έρευνά μας πάνω στην ιδέα αυτή επιχειρώντας, αν όχι να την αποκαθάρουμε τελείως, τουλάχιστον να την ουδετεροποιήσουμε έναντι κάποιων ιστορικών συμπαραδηλώσεων που έχουν την πηγή τους στις συζητήσεις πριν από τη Γαλλική Επανάσταση. Υπό μία έννοια δεν θα μπορούσε να είχε γίνει διαφορετικά. Αν η ισότητα είναι μια θεμελιώδης ιδέα, όπως πράγματι είναι, τότε είναι και μια έννοια που εξ ανάγκης κατεβαίνει από το στερέωμα των ιδεών και αναμειγνύεται με την πολιτική πραγματικότητα. Αυτό οφείλουμε να το λάβουμε υπόψη μας,[7] χωρίς ωστόσο να είμαστε προφανώς υποχρεωμένοι να πάρουμε τοις μετρητοίς τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο διαρθρώθηκε ή εξελίχθηκε η συζήτηση την επαύριο των μεγάλων επαναστάσεων. Η μαχητικότητα της ιδέας δεν συνιστά επιχείρημα παρά μόνον υπόμνηση της θεσμικής της σημασίας και αναγκαιότητας. Οι συγγραφείς και οι πολιτικοί που την επικαλέστηκαν τη συνέλαβαν με μαχητική πρόθεση και την ανέπτυξαν ενώπιον του πολιτικού τους ακροατηρίου περισσότερο με ρητορικό πάθος και λιγότερο με ρητορικό (ή φιλοσοφικό) λόγο.[8] Απέβλεπαν, με άλλα λόγια, περισσότερο στην «πειθώ» –με τη χρήση όλης της γκάμας των ρητορικών εργαλείων– και λιγότερο στην «κρίση», επεδίωκαν περισσότερο την υποταγή του ακροατηρίου σε μια άποψη και λιγότερο τη διαμόρφωση έγκριτης γνώμης μέσα από την αδέκαστη εξέταση των δεδομένων. Αδέκαστη γνώμη δεν είναι βεβαίως αυτή που κοιτάζει το αντικείμενό της από το πουθενά, αλλά εκείνη που λαμβάνει

[7] Αν αγνοήσουμε τα ιστορικά συμφραζόμενα και κυρίως τις πολεμικές περιστάσεις υπό τις οποίες διαμορφώθηκε η ισότητα ως νεωτερική ιδέα, δεν θα μπορέσουμε να απομονώσουμε τα ρητορικά της βάρη από τη φιλοσοφική της ουσία και θα ανακυκλώνουμε διαρκώς μια συγκεχυμένη ιδέα για πολύ διαφορετικούς λόγους. Το φαινόμενο αυτό έχει λάβει διαστάσεις επιδημίας την τελευταία δεκαετία, ιδιαίτερα σε κείμενα οικονομολόγων, δημοσιογράφων και πολιτικών από τις Ηνωμένες Πολιτείες. Το «πρόβλημα της ανισότητας», ως μια κοινότοπη πλέον εννοιολόγηση, αναφέρεται σε ένα υπαρκτό κοινωνικό και πολιτικό ζήτημα, το οποίο ωστόσο περιγράφεται με ανεπαρκή τρόπο, εξαιτίας του συμφυρμού ενός αόριστου αιτήματος ισότητας με παθολογίες του οικονομικού ή πολιτικού συστήματος.

[8] Για το πάθος και τον λόγο ως μέσα της πειθούς στην αριστοτελική ρητορική, βλ. τη θαυμάσια εισαγωγή του Παντελή Μπασάκου στο Μπασάκος (2016). Για τη διάκριση της παθητικής υπακοής από την πειθώ, μέσω της κινητοποίησης των δυνάμεων της κρίσης, ο Μπασάκος σημειώνει: «Δεν μπορείς να κατανοήσεις, ούτε και να κινητοποιήσεις, τέτοιου εύρους παραγωγή επιχειρημάτων, ενόσω ορίζεις την πειθώ ως υπακοή και ενόσω παραμένεις κλεισμένος στους όρους του καθαυτό επηρεασμού του ακροατή σου. Αυτήν την παραγωγή των επιχειρημάτων αξιώνει να μπορεί να κατανοήσει αλλά και να κινητοποιήσει η τέχνη, που με τη μέθοδό της διεκδικεί την πληρότητα, ως επίγνωση του συνόλου των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Ο λόγος για τον οποίο η αριστοτελική τέχνη της ρητορικής στρέφεται στο μεθοδικό πρότυπο της διαλεκτικής είναι το ότι θέλει να είναι θεωρία της κρίσης και όχι της υπακοής» (*ό.π.*: 61). Πρβλ. και τα ενδιαφέροντα σχόλια του Μπασάκου στο επίμετρό του για την ανάγνωση της αριστοτελικής ρητορικής από τον Χομπς στον τόμο Χομπς (2016: 115).

υπόψη της όλα τα δεδομένα και μπορεί να διακρίνει μέσα από τη συσσωρευμένη εμπειρία και περιπλοκότητα. Αν κάτι από αυτό το ρητορικό πάθος επιζεί εύλογα έως σήμερα, τότε έχουμε το καθήκον να διαμορφώσουμε την αναγκαία συνείδηση διδασκόμενοι από αυτό αλλά και απαλλάσσοντας την ιδέα από τα «πάθη» της.

Όπως θα δούμε, η πορεία εξέλιξης της ιδέας της ισότητας δεν υπήρξε γραμμική αλλά μάλλον τεθλασμένη, δεν προήλθε δηλαδή από μια καλά επεξεργασμένη φιλοσοφική επιχειρηματολογία, αλλά προέκυψε περισσότερο από πολιτική σκοπιμότητα και ανάγκη. Το γεγονός αυτό, όσο κατανοητό και αν είναι ιστορικά, είχε μια αρνητική συνέπεια. Πρόβαλε στο συγκεκριμένο ιδεώδες συμβολικές λειτουργίες σε έντονο πολιτικό ανταγωνισμό με το κοινωνικό και ιστορικό status quo, που παρεμπόδισαν ή υποβάθμισαν, παρά τις επιμέρους τοποθετήσεις φιλοσόφων του Διαφωτισμού, την ανάπτυξη μιας βαθύτερης θεώρησης του ιδεώδους αυτού ως προς τη θεμελιωτική και ρυθμιστική του διάσταση. Φυσικά θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτή είναι ακριβώς η φύση των ηθικοπολιτικών ιδεωδών· μεγαλώνουν στην πράξη και όχι στη θεωρία, και μετά ακολουθούν οι φιλόσοφοι. Ωστόσο μια εσφαλμένη εκκίνηση μπορεί να αποδειχθεί μοιραία για μια ιδέα που δικαιούται καλύτερη τύχη.

Ο Αριστοτέλης, εισάγοντας την κλασική διάκριση μεταξύ διορθωτικής (απονεμητικής) και διανεμητικής δικαιοσύνης στο V βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων,* αποδίδει στην ισότητα ρυθμιστικό ρόλο (*εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον*) για τη δικαιοσύνη.[9] Η σημασία ωστόσο της ισότητας ως προς το ζήτημα της δικαιοσύνης δεν είχε ακριβώς για τον Αριστοτέλη τον χαρακτήρα που έχει για εμάς σήμερα. Αν σήμερα συσχετίζουμε την έννοια της διανεμητικής δικαιοσύνης με το αίτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης και της δίκαιης διανομής αγαθών, αυτό οφείλεται στο ότι τη θεωρούμε ως αναγκαία βάση της κοινωνικής συνεργασίας σε μια δημοκρατική κοινωνία. Θεωρούμε ότι όλοι άνθρωποι, ή έστω οι πολίτες, έχουν μια αξίωση σε κάποια βασικά αγαθά, που δι-

[9] Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1130α10-15: ἐπεὶ δ' ὅ τ' ἄδικος ἄνισος καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, δῆλον ὅτι καὶ μέσον τι ἔστι τοῦ ἀνίσου. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον: ἐν ὁποίᾳ γὰρ πράξει ἔστι τὸ πλέον καὶ τὸ ἔλαττον, ἔστι καὶ τὸ ἴσον. εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον: ὅπερ καὶ ἄνευ λόγου δοκεῖ πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη. ἔστι δὲ τὸ ἴσον ἐν ἐλαχίστοις δυσίν. ἀνάγκη τοίνυν τὸ δίκαιον μέσον τε καὶ ἴσον εἶναι καὶ πρός τι καὶ τισίν, καὶ ᾗ μὲν μέσον, τινῶν «ταῦτα δ' ἐστὶ πλεῖον καὶ ἔλαττον», ᾗ δ' ἴσον, δυοῖν, ᾗ δὲ δίκαιον, τισίν. ἀνάγκη ἄρα τὸ δίκαιον ἐν ἐλαχίστοις εἶναι τέτταρσιν: οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο. καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς: ὡς γὰρ ἐκεῖνα ἔχει, τὰ ἐν οἷς, οὕτω κἀκεῖνα ἔχει: εἰ γὰρ μὴ ἴσοι, οὐκ ἴσα ἕξουσιν, ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ μὴ ἴσα ἴσοι ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμωνται.

καιολογούν σε γενικές γραμμές τη συμμετοχή τους σε ένα κοινωνικό σύστημα συνεργασίας (και νομιμοποιούν φυσικά το ίδιο). Η διανεμητική δικαιοσύνη στον Αριστοτέλη δεν αφορά όμως μια αντίληψη κοινωνικής και οικονομικής ισότητας για όλους, αλλά αναφέρεται στην εξασφάλιση της αντιστοιχίας προσφοράς και ανταμοιβής ως προς ένα καίριο ηθικοπολιτικά αγαθό. Αυτήν ακριβώς την ακριβοδίκαιη αντιστοιχία αφορά η ισότητα, και γι' αυτόν τον λόγο η δικαιοσύνη μπορεί να συνεπάγεται και ανισότητα – ανάλογα προς τη συνεισφορά του καθενός. Το κρίσιμο ερώτημα δεν είναι η ίση διανομή αλλά η *κατ' αξίαν,* διαφοροποιώντας τους πολίτες ως προς τα αξιώματα, τις τιμές και άλλα ενδεχομένως αγαθά, *ανάλογα* με την προσφορά τους στην πόλη και τις αξίες βάσει των οποίων την προσμετράμε.[10]

Στην αριστοτελική αντίληψη υπεισέρχεται όμως και μια άλλη διάσταση, που εξηγεί γιατί συμβαίνει αυτό. Η πόλη δεν είναι ένα ορθολογικό σύστημα συνεργασίας για τη λειτουργική εξυπηρέτηση του ατομικού συμφέροντος *tout court*, δεν επιβραβεύει απλώς όσους την ωφελούν ή της προσφέρουν ιδιαίτερες, ας πούμε, υπηρεσίες, αλλά αναδεικνύει την ατομική δεξιότητα ως δημόσια αρετή και επιβεβαιώνει ότι το ατομικό αγαθό είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με το κοινό. Το ζήτημα της δικαιοσύνης δεν είναι δηλαδή απλώς και μόνο ζήτημα «διανομής» μεταξύ ατόμων, αλλά αφορά το ίδιο το αγαθό της ζωής, το οποίο μόνο μέσα στην πόλη είναι δυνατόν να επιδιωχθεί και να εκπληρωθεί.[11] Μόνο μέσα από τους πολιτικούς μας ρόλους και τη συσχέτιση με τους άλλους μπορεί να αναδειχθεί και να εκπληρωθεί η αληθινή μας φύση. Κατά συνέπεια, η αριστοτελική προβληματική της ισότητας συνδέεται πρώτιστα με μια ιδέα του αγαθού και της ηθικοπολιτικής αρετής ενώπιον της πόλης. Άνισα, και κατά τούτο άδικα, θα αντιμετωπιζόταν εκείνος που θα δικαιούτο μια διαφοροποίηση σε αξιώματα και αγαθά, βάσει κάποιας ιδιαίτερης επίδοσης ως προς μια αξία που έχει σημασία για την πόλη (όποια και αν είναι αυτή) και την οποία για οποιονδήποτε λόγο δεν έλαβε. Αλλά κανένας δεν έχει αξίωση να αντιμετωπίζεται ισότιμα ως προς τα συγκεκριμένα αγαθά, αν δεν έχει ακριβώς να επιδείξει την ιδιαίτερη αυτή επίδοση. Η ίση μεταχείριση του ανίσου θα ήταν άδικη. Αυτό που έχει ίσως τη μεγαλύτερη σημασία να επισημάνουμε

[10] Βλ. *Ηθικά Νικομάχεια*, 1130α25-10: ἔτι ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦτο δῆλον: τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μέντοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες [ὑπάρχειν], ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἵ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετήν. ἔστιν ἄρα τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι.

[11] Βλ. τις καίριες επισημάνσεις του Taylor (1986: 37 επ.).

για τη αριστοτελική αντίληψη της ισότητας ως στοιχείου της διανεμητικής δικαιοσύνης είναι ότι η στόχευσή της δεν είναι η εξίσωση ατόμων ή πολιτών, αλλά η εξίσωση προσφοράς στην πόλη και ανταμοιβής από την πόλη.

Τελικά, από την αριστοτελική αντίληψη διανεμητικής πολιτικής επιβιώνει κάτι άλλο, πέρα από το όνομά της; Ο Charles Taylor πιστεύει πως αυτό που την κάνει τόσο διαφορετική και απόμακρη για εμάς, δηλαδή ο κοινωνικός της χαρακτήρας και η προτεραιότητα που εγκαθιδρύει για το κοινό αγαθό έναντι του ατόμου, είναι παραδόξως και μια βάση για μια πιο σύγχρονη αντίληψη της ισότητας.

> Το επιχείρημα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να αποκρουστούν ισχυρισμοί υπέρ της άνισης διανομής που βασίζονται σε ένα διαφορετικό κριτήριο, όπως για παράδειγμα ο βαθμός της οικονομικής συνεισφοράς. Το επιχείρημα θα μπορούσαμε να το διατυπώσουμε κάπως έτσι: παρά το γεγονός ότι ο βαθμός της οικονομικής συνεισφοράς των ατόμων σε μια κοινωνία μπορεί να είναι αισθητά διαφορετικός, εν τούτοις, ως μέλη μιας κοινότητας που διατηρούν μεταξύ τους κάποιες σχέσεις, πολιτικής ευπρέπειας, αμοιβαίου σεβασμού ή κοινής διαβούλευσης, διέπονται από ένα αίσθημα κοινής αφοσίωσης που είναι απολύτως αμοιβαίο, ή επαρκώς αμοιβαίο, ώστε παρόμοιες κρίσεις να θεωρούνται αδύνατες ή και προκλητικές. (Taylor 1986: 44)

Αυτό το επιχείρημα ενέχει δίχως άλλο έναν βαθμό αληθείας. Πράγματι, η σταθερή συνύπαρξη και συναλλαγή, η αλληλεξάρτηση σε μια κοινή μοίρα, παρά τις διαφορές, δημιουργεί δικαιολογημένες δεσμεύσεις, αλλά το ερώτημα είναι πόσο βαθιά πηγαίνουν οι δεσμεύσεις αυτές. Εδώ η αριστοτελική κοινωνική αντίληψη παραμένει πολύ διαφορετική από μια νεωτερική, εφόσον δεχόμαστε ότι η πρώτη θέτει το ατομικό αγαθό υπό την αιγίδα του κοινού, ενώ η δεύτερη το διαχωρίζει και βλέπει την οφειλή μόνο στο πλαίσιο της αμοιβαιότητας. Θα μπορούσαμε βέβαια να πούμε ότι αυτό που επιζεί από την αριστοτελική αντίληψη διανεμητικής δικαιοσύνης στη σύγχρονη συζήτηση μοιάζει να είναι ακριβώς εκείνη η πτυχή που σπρώχνει προς μια, ας πούμε, αξιοκρατική προσέγγιση και το αντίθετό της. Η αντίληψη αυτή είναι πράγματι πολύ διαδεδομένη και σήμερα. Προνόμια (όπως η κοινωνική υπόληψη, ο πλούτος ή η πολιτική ισχύς) δικαιούνται μόνον αυτοί που τα αξίζουν και, αν δεν

τα αξίζουν, δεν τα δικαιούνται. Αλλά, όταν υποστηρίζουμε μια τέτοια θέση, είναι αμφίβολο αν διατυπώνουμε ένα επιχείρημα που βασίζεται στην ιδέα της ισότητας ή κάτι ενδεχομένως τελείως διαφορετικό, το οποίο προσπαθεί να αναβιώσει μια αριστοτελική προσέγγιση για τον ρόλο και τις αρετές του πολίτη μέσα στην πόλη.[12]

2. Η γέννηση της ισότητας μέσα από το πνεύμα του Διαφωτισμού

Η εποχή του Διαφωτισμού είναι αυτή που προβίβασε την ισότητα σε μια θεμελιώδη ηθική ιδέα με κοινωνική και πολιτική στόχευση, αλλά παράλληλα την περιέπλεξε στις ιδεολογικές και πολιτικές περιπέτειες των μεγάλων επαναστάσεων. Ανάμεσα στους «φιλοσόφους[13] του Διαφωτισμού καταγράφονται τεράστιες διαφωνίες για την αξία και το πεδίο αναφοράς της ισότητας, και η σύγχυση αυτή φαίνεται για διάφορους λόγους να επιζεί μέχρι σήμερα. Η έννοια της ισότητας υπάρχει φυσικά ήδη στον Χομπς, αλλά αφορά κυρίως τον φόβο και την απειλή στη "φυσική κατάσταση"». Ως προς αυτό βρισκόμαστε όλοι στην ίδια μοίρα. Ο Λοκ[14] αντιλαμβανόταν την ισότητα κυρίως με θεολογικούς όρους και την εντόπιζε στην ευθύνη του κάθε ατόμου για τη σωτηρία της ψυχής του. Αυτήν την έννοια εσωτερικής ισότητας τη διέκρινε από εκείνη που αφορά την κοινωνική και πολιτική του θέση. Η ιδέα της ισότητας έλαβε μια διαφορετική τροπή στον *αι-*

[12] Τις τελευταίες δύο δεκαετίες έχει σχεδόν μονοπωλήσει το ενδιαφέρον μια ομάδα θεωριών οι οποίες προσπαθούν να περιορίσουν τον παράγοντα τύχης στις «διανομές», και οι θεωρίες αυτές φαίνεται να εμπνέονται από αυτήν ακριβώς τη διαίσθηση. Το ερώτημα είναι αν η συγκεκριμένη διαίσθηση εναρμονίζεται με τις νεωτερικές δεοντοκρατικές αντιλήψεις δικαιοσύνης. Η προϋπόθεση της αξιοσύνης για την απόλαυση ενός προνομιακά αποδιδόμενου αγαθού δεν έχει τον χαρακτήρα μιας αρετής που αναμένεται να επιδειχθεί από τον κάθε πολίτη και την οποία η πολιτική κοινότητα ανταμείβει αναλόγως, αλλά λειτουργεί –όπως για παράδειγμα στον Ρωλς– ως ένα σκεπτικό που δικαιολογεί την εξαίρεση στον εξισωτικό κανόνα. Στην αριστοτελική αντίληψη η αξιοσύνη είναι το επίκεντρο, ενώ στη νεωτερική φιλελεύθερη είναι η εξαίρεση. Στη μεταρωλσιανή συζήτηση του λεγόμενου «εξισωτισμού της τύχης» η διαίσθηση, που στον Ρωλς καθιερώνει την εξαίρεση, μοιάζει να στηρίζει πλέον ευθέως τον κανόνα, έστω και στερητικά. Όποιος δεν είναι άξιος δεν δικαιούται καμία διαφοροποίηση. Τα θέματα αυτά τα πραγματεύομαι και στο υπό έκδοση βιβλίο μου για την ισότητα (εκδόσεις Πόλις, 2018). Βλ. ήδη Παπαγεωργίου (2017: 477 επ.). Πρβλ. στον ίδιο τόμο και τα κείμενα του Παύλου Σούρλα («Διορθωτική δικαιοσύνη: αυτοτελής ή εξηρτημένη από τη διορθωτική;») και του Γρηγόρη Μολύβα («Δικαιοσύνη και τύχη»). Για τη σχέση ιδιοκτησίας και μη διανεμητικής δικαιοσύνης, βλ. πλέον τη λίαν αξιόλογη μονογραφία του Φίλιππου Βασιλόγιαννη (2016).

[13] Τα εισαγωγικά εννοούνται εδώ ως ένδειξη ότι, ενώ κάποιοι από τους στοχαστές του Διαφωτισμού ήταν όντως stricto sensu φιλόσοφοι, κάποιοι άλλοι συμμετείχαν στη συζήτηση περισσότερο ως πολιτικοί προπαγανδιστές ή δημοσιολογούντες.

[14] Βλ. Locke, J. (1980). Επ' αυτού και για τις αναγκαίες διαφοροποιήσεις, βλ. Waldron, J. (2002).

ώνα των φώτων. Οι πλέον ριζοσπαστικοί συγγραφείς του Διαφωτισμού επεδίωκαν πλέον μια πιο γενικευμένη εφαρμογή της ιδέας της ισότητας σε όλο το φάσμα των ανθρώπινων συμφερόντων. Σύμφωνα με τον ιστορικό Jonathan Israel (του οποίου ωστόσο η προσέγγιση περί δύο «Διαφωτισμών» είναι αμφιλεγόμενη), συγγραφείς που ανήκαν στο ρεύμα του λεγόμενου «ριζοσπαστικού Διαφωτισμού» και εμπνέονταν, κατά τον ίδιο, από τον σπινοζικό μονισμό, όπως ο Ντιντερό και ο βαρόνος του Χόλμπαχ, χρησιμοποίησαν μια πιο γενικευμένη ιδέα της ισότητας για να στηλιτεύσουν τις κοινωνικές και πολιτικές παθογένειες του Παλαιού Καθεστώτος.

> Όπως ακριβώς η αρχή της ισότητας (μαζί με την ηθική θεωρία, που έχει ως βάση την αμεροληψία και την αμοιβαιότητα) θεμελίωσε τη δημοκρατία πάνω στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του ριζοσπαστικού Διαφωτισμού, έτσι και η «ισότητα» στήριξε ολόκληρη την κοινωνική της θεωρία. Ο ριζοσπαστικός Διαφωτισμός επεδίωξε, ιδιαίτερα από το 1770 και ύστερα, να υπονομεύσει και να δαιμονοποιήσει την αριστοκρατική αρχή. (Israel 2011: 95 επ.)[15]

Για τους ριζοσπάστες στοχαστές που έγραψαν και έδρασαν στις παραμονές της Γαλλικής Επανάστασης ήταν κατανοητό ότι η έννοια της ισότητας έπρεπε να επεκταθεί στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο ως κανονιστικό εργαλείο για την κριτική αξιολόγηση της ένδειας και των αιτίων της, ως θεμέλιο απόρριψης της ανελευθερίας και της καταπίεσης των πολλών από τους λίγους, αλλά και ως αξιολογική βάση για την εκπόνηση εναλλακτικών πολιτικών θεσμών. Η ανισότητα ως ηθικό κακό ήταν ο αναγκαίος συνδετικός κρίκος για την αρνητική ηθική αξιολόγηση της εξαθλίωσης των ανθρώπων, της καταπίεσης των πολιτών και της ταπείνωσης των ηθικών υποκειμένων. Όμως, για να καταδειχθεί η ανισότητα ως αίτιο τόσων κακών, έπρεπε να αντιπαραβληθεί με ένα εναλλακτικό ιδεώδες για την ηθική, κοινωνική και πολιτική θέση των ατόμων.

Οι πιο ριζοσπαστικοί από τους Εγκυκλοπαιδιστές *philosophes* στοχοποίησαν την κοινωνική, οικονομική και πολιτική ισχύ της αριστοκρα-

[15] Άσχετα αν συμφωνεί κανείς ή όχι με τα συμπεράσματα και κυρίως την ταύτιση του Israel με το κανονιστικό περιεχόμενο του λεγόμενου ριζοσπαστικού Διαφωτισμού και τη σημασία του –ο συγγραφέας αποδίδει, κατά τρόπο ελάχιστα πειστικό, την ευθύνη για τη βία της Γαλλικής Επανάστασης όχι στις θεωρίες των ριζοσπαστών αλλά ακριβώς στους πολέμιούς τους–, το βιβλίο είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον.

τικής τάξης ως υπέρμετρη και δυσανάλογη, και ως βασική αιτία για την έσχατη ένδεια της πλειονότητας του πληθυσμού. Υπό αυτό το πρίσμα η ισότητα μπορούσε να προβληθεί ως το θετικό ιδεώδες για τις πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις, ικανό απαλείψει τις μεγάλες κοινωνικοπολιτικές ανισότητες και τις παρενέργειές τους στην πολιτική και την κοινωνία. Οι άνθρωποι ήταν, σύμφωνα με αυτήν την ανάγνωση, καταδικασμένοι στη φτώχεια, επειδή δεν είχαν πολιτική φωνή, αλλά και επειδή οι πόροι μοιράζονταν υπερβολικά άνισα. Η ισότητα ως απόλυτη ηθική ιδέα συγκροτήθηκε από τον λεγόμενο ριζοσπαστικό Διαφωτισμό όχι αυτόνομα αλλά εξ αντανακλάσεως. Όπως σημειώνει ο Israel για τις σχετικές αναπτύξεις του Ελβέτιου στην πραγματεία του *De l'homme (*1773),

> αν οι άνθρωποι δεν μπορεί να είναι ποτέ ίσοι ως προς τις ικανότητες και αν είναι ορθό και δίκαιο κάποιοι να ανταμείβονται από την κοινωνία περισσότερο από άλλους, η φύση έφτιαξε όλους τους ανθρώπους ίσους σε δικαιώματα, επιθυμίες, στην επιδίωξη της ευτυχίας και της ελευθερίας. Η αναγνώριση αυτού του γεγονότος και η καταδίκη της δυσανάλογα μεγάλης επιρροής και ιδιοκτησίας, η οποία εξασφαλίζει στους λίγους ένα πλεονέκτημα έναντι των υπολοίπων, πρέπει να είναι το θεμέλιο κάθε συνεπούς πολιτικής θεωρίας που έχει την αξίωση να είναι δίκαιη. (Israel 2011: 97-98)

Μήπως όμως τελικά το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Israel, ένα συμπέρασμα ευρύτατα διαδεδομένο, σχεδόν κοινότοπο, ιδιαίτερα μετά τον 19ο αιώνα, συσκοτίζει τους λόγους για τους οποίους αποδίδουμε σημασία στην ισότητα, προσεγγίζει αποσπασματικά το πρόβλημα και συγχέει ως εκ τούτου τις προτεραιότητες; Αν η ισότητα δεν είναι αυτοσκοπός (και σχεδόν κανείς δεν το ισχυρίζεται αυτό, ούτε οι εκπρόσωποι του ριζοσπαστικού Διαφωτισμού[16]), δεν θα πρέπει πρώτα να αναζητήσουμε τους λόγους που υπαγορεύουν τον σεβασμό σε αυτή; Γιατί δεν αρκεί να στηλιτεύσουμε μια κατάσταση ως αθέμιτη ανισότητα περιγράφοντας απλώς μια de facto ανισότητα.[17] Πρέπει, με άλλα λόγια, να εντοπίσουμε για ποιον λόγο ένα πλεονέκτημα είναι *πλε-*

[16] Για τον Ελβέτιο μια «τέλεια ισότητα θα ήταν αληθινή αδικία». Βλ. Israel (*ό.π.* 97).

[17] Είναι πολύ ενδιαφέρον και χαρακτηριστικό για τους εκπροσώπους του ριζοσπαστικού Διαφωτισμού ότι η εξισωτική ρητορική τους εξασθενεί απέναντι στην ανάγκη της συγκεκριμενοποίησης και καταλήγει σε μια θέση που έχει περισσότερο ωφελιμιστικό χαρακτήρα. Τη μεγαλύτερη υπόληψη και τις περισσότερες απολαβές αξίζουν οι πιο χρήσιμοι στην κοινωνία.

ονέκτημα και γιατί είναι εν τέλει *αθέμιτο* πλεονέκτημα. Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε από τα βασικά και θεμελιώδη, και όχι από τις πρόσκαιρες εντυπώσεις ή συγκυριακές αναγκαιότητες μιας επαναστατικής εποχής.

Η υπόθεση ότι όλοι οι άνθρωποι έχουμε ίσο δικαίωμα στην ευτυχία και την ελευθερία είναι μια τεράστια κατάκτηση της εποχής του Διαφωτισμού και ενσωματώθηκε –με αρκετές εξαιρέσεις, σκοτεινές περιόδους και απομειώσεις– στα πολιτισμικά αυτονόητα των νεωτερικών θεσμών. Αρκεί να σκεφθούμε εδώ την αμερικανική Διακήρυξη της Ανεξαρτησίας και τις ηθικές της δεσμεύσεις έναντι της ανθρωπότητας. Την πνευματική πατρότητα των διατυπώσεων του Τζέφερσον πρέπει φυσικά να την αναζητήσουμε όχι αναγκαστικά στους «ριζοσπάστες διαφωτιστές», αλλά στον Τζον Λοκ και ίσως ακόμη πιο πέρα, μέχρι τον Κικέρωνα.[18] Όμως τι είναι, αλήθεια, «ίσο δικαίωμα στην ευτυχία», τι ακριβώς σημαίνει ότι το έχουμε όλοι εκ φύσεως και τι πρέπει να κάνουμε για να το εξασφαλίσουμε; Ακόμη και στη συμβολαιική κατασκευή του Χομπς θα μπορούσαμε να δούμε την επιθυμία του κάθε ατόμου να ζήσει μια ασφαλή και ευτυχισμένη ατομική ζωή να ικανοποιείται, με αντάλλαγμα φυσικά την εκχώρηση της επιθυμίας συμμετοχής στη δημόσια ζωή.[19] Και φυσικά δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι επί ποινή ακυρότητος κανείς δεν επιτρέπεται να εξαιρεθεί από τη συμφωνία υπαγωγής, γιατί αυτή έχει νόημα μόνον όταν είναι για *όλους* δεσμευτική. Ωστόσο, ακόμη και αν απορρίπταμε την προσέγγιση του Χομπς ως ιδιαίτερα περιοριστική, ίσως και αποξενωτική, για το πως αντιλαμβανόμαστε την ισότητα στην ευτυχία, πάλι φαίνεται να ψηλαφίζουμε στο σκοτάδι. Γιατί πρέπει «να μετράμε όλοι το ίδιο» ως προς τι πρέπει «να μετράμε όλοι το ίδιο», και τι σημαίνει τελικά για τον καθένα μας ότι «μετράμε το ίδιο»; Αυτά είναι ερωτήματα στα οποία ούτε ο κλασικός ωφελιμισμός –που επηρεάστηκε από τους Εγκυκλοπαιδιστές– μπόρεσε να απαντήσει με επιτυχία. Η αντίληψη ισότητας του ωφελιμισμού δεν μπορεί να εξηγηθεί από την ίδια την ωφελιμιστική αρχή (Waldron 2002: 14) και παράλληλα είναι

[18] Βλ. Ryan 2013: 579 επ.

[19] Για την εύστοχη επισήμανση βλ. Beitz 1989: 97. Όπως υπογραμμίζει ο Charles Beitz, «(το) δημοκρατικό ιδεώδες βρίσκεται σε απόλυτη αντίθεση προς το όραμα του Χομπς. Η στόχευση του ιδεώδους αυτού είναι μια μορφή διακυβέρνησης που να είναι διαρκώς σε θέση να νομιμοποιείται από δύο οπτικές γωνίες. Το ότι οι πολιτικές αποφάσεις λαμβάνουν υπόψη κατά τρόπο ακριβοδίκαιο τις προοπτικές του κάθε ατόμου δεν επαρκεί, διότι θεωρητικά τουλάχιστον αυτό θα μπορούσε να συμβαίνει και σε μια δημοκρατία. Το ιδιάζον χαρακτηριστικό της δημοκρατίας που την αντιδιαστέλλει από άλλες παραδοσιακές μορφές διακυβέρνησης συνίσταται στις πρόνοιες που εμπεριέχει για την τακτική συμμετοχή των πολιτών στις πολιτικές αποφάσεις».

συζητήσιμο αν απηχεί μια αυθεντική ιδέα ισότητας.

Όταν η ιδέα της ισότητας χάνει τη φιλοσοφική της στιβαρότητα, γεννάει κινδύνους, αν όχι τέρατα. Οι κίνδυνοι από την κατάχρηση είναι προφανείς. Στην καλύτερη περίπτωση παύει πια να σημαίνει κάτι το ουσιαστικό, γίνεται μια τελείως ακίνδυνη ιδέα, που μόνο σύγχυση προκαλεί· στη χειρότερη στρέφεται κατά του ίδιου της του εαυτού και κατά άλλων, ισότιμων θεμελιωδών αξιών. Μια εννοιολογικά ασταθής αντίληψη ισότητας ενέχει προφανώς τον κίνδυνο της πραγμάτωσής της με άκριτο και μεροληπτικό τρόπο. Γίνεται «ισότητα» μόνο για κάποιους εις βάρος κάποιων άλλων. Η αυθαιρεσία αυτή δεν προσβάλλει μόνο την αξία της ισότητας, αλλά συνήθως πλήττει και άλλες ισότιμες αξίες, όπως η ελευθερία. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ισότητα είναι αναγκαστικά ανταγωνιστική προς την ελευθερία και ότι η αναγνώριση και η προαγωγή της μιας αξίας σηματοδοτούν την υποχώρηση και την υποβάθμιση της άλλης. Όπως προσφυώς σημειώνει ο Ντουόρκιν, σε αυτήν την περίπτωση θα έπρεπε να συμβιβαστούμε με την αποδοχή μιας γνήσιας αξιακής απώλειας, πράγμα ανεπίτρεπτο για ιδεώδη αυτού του επιπέδου.[20]

Από την άλλη, δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε καμία ηθική και πολιτική εξέλιξη, καμία πολιτισμένη μορφή ζωής χωρίς την έννοια αυτή, έστω και υπό μία φιλοσοφικά ανεπεξέργαστη μορφή. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ιδέα της ισότητας έκανε ιστορικά τη δουλειά της υπό αυτές ακριβώς τις συνθήκες, ως ιδέα που ενδεχομένως να σήμαινε κάτι πολύ συγκεκριμένο μια δεδομένη στιγμή, τις παραμονές φέρ' ειπείν της Γαλλικής Επανάστασης, αλλά χωρίς απόλυτη πληρότητα, φιλοσοφική θεμελίωση και σαφήνεια. Όπως ήδη προείπαμε, η ιδέα της ισότητας γεννήθηκε εξ αντανακλάσεως και γεννήθηκε πρωτίστως προκειμένου να εξυπηρετήσει, ρητορικά κυρίως, την αντιπολίτευση στο κοινωνικά άδικο και πολιτικά καταπιεστικό *Παλαιό Καθεστώς*. Αλλά προφανώς η ιδέα της ισότητας δεν λατρεύεται μόνο γι' αυτό. Αλλιώς θα είχε ήδη λάβει τη θέση της στο Πάνθεον των μεγάλων ιδεών του παρελθόντος.

3. Οι αρρυθμίες της ισότητας και ο ρουσσωικός μύθος

Η ισότητα αναζητεί μια δυσχερή ισορροπία ανάμεσα στη διαισθητική σύλληψή της ως αυτονόητης ιδέας και την αναμφισβήτητη, όσο και

[20] Για μια ευσύνοπτη παρουσίαση του επιχειρήματος, βλ. Dworkin 1996: 39 επ.

αμφιλεγόμενη πολιτική χρήση της. Δυστυχώς, από τη σκοπιά μιας φιλοσοφικά πιο στιβαρής προσέγγισης, κανένας από τους δύο αυτούς πόλους δεν παρέχει από μόνος του εχέγγυα αληθείας. Μια πλευρά της παράδοξης ιδιοσυγκρασίας της αναδεικνύεται, όπως παρατηρεί ο Μπέρτραντ Γουίλιαμς, στη συνήθη υποχώρηση ή εξειδίκευση του ισχυρισμού περί της ισότητας των ανθρώπων από έναν οιονεί περιγραφικό αλλά εξαιρετικά φιλόδοξο ισχυρισμό περί της πραγματικής φύσης των ανθρώπων σε έναν κανονιστικό αλλά σχετικά τετριμμένο. Αν και λέμε ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, δεν εννοούμε ακριβώς αυτό, αλλά κάτι υποδεέστερο. Δεν είναι όλοι οι άνθρωποι ίσοι ως προς τις δυνατότητες και τις επιδόσεις τους, αλλά έχουν μια κοινή ηθική φύση που θεμελιώνει το αίτημα να αντιμετωπίζονται ως ίσοι. Αυτό όμως που εμφανίζεται αρχικά ως ισχυρός ισχυρισμός για την πραγματική ισότητα των ανθρώπων υποβαθμίζεται τότε σε μια απλή και μάλλον φτωχή σε περιεχόμενο παραδοχή για μια ηθική ισότητα που βασίζεται σε κάποια κοινά χαρακτηριστικά. Έτσι, «ό,τι έμοιαζε με παράδοξο αποκαλύφθηκε ως κοινοτοπία» (Williams 2005: 97).

Η δομική αυτή αντίφαση δεν αφορά βέβαια μόνο την ισότητα, αλλά όλες τις μεγάλες ιδέες που είναι από τη φύση τους υποχρεωμένες να παίξουν *θεμελιωτικούς*, *ρυθμιστικούς* αλλά –ας μην το ξεχνάμε– και *συμβολικούς*[21] ρόλους που εκτυλίσσονται σε διαφορετικούς χρόνους. Οι μεγάλες ιδέες συμπυκνώνουν ισχυρά «ιστορικά αιτήματα», αναλαμβάνουν έναν καθοδηγητικό ρόλο και οφείλουν παράλληλα να δώσουν μια εξήγηση για τη βασιμότητά τους. Παράλληλα όμως οι μεγάλες ιδέες δεν λειτουργούν στο κενό, αλλά διαχέονται και ενσωματώνονται σε ατομικές και συλλογικές στάσεις, κοινωνικές πρακτικές και πολιτικές τελετουργίες. Οι θεμελιώδεις ιδέες, όσο αφηρημένες και αν είναι, έχουν και ένα πρακτικό μέρος, που υπερβαίνει τη ρητή και συνεκτική επίκλησή τους, και τις κάνει να αναμειγνύονται με στοιχεία της συλλογικής ζωής και της θεσμικής πραγματικότητας που δεν είναι ελεύθερα από αντιφάσεις. Αυτό τις εκθέτει

[21] Οι θεμελιώδεις πολιτικές ιδέες δεν αρκεί να θεμελιώνουν και να νομιμοποιούν, αλλά οφείλουν επίσης να κινητοποιούν βάζοντας τα θεμέλια της πολιτικής ενότητας και σταθερότητας. Η συμβολική τους διάσταση διαδραματίζει συνεπώς έναν ρόλο που εκτείνεται πέρα από τη φιλοσοφική δικαιολόγηση και την πολιτική νομιμοποίηση. Το μυθικό ή συμβολικό αυτό υπόστρωμα ακολουθεί τους δικούς του ρυθμούς και δεν συνέχεται πάντα με τις θεμελιώδεις ιδέες, ούτε ελέγχεται από αυτές. Αυτό εξηγεί την εκδήλωση πάσης φύσεως παθολογιών στη συγκρότηση του μυθικού ή συμβολικού υποστρώματος της πολιτικής. Για το ζήτημα αυτό βλ. Cassirer (1946). Ενδιαφέρουσες είναι στο πλαίσιο αυτό και οι συγκριτικές παρατηρήσεις του Κασίρερ πάνω στον Κάρλαϊλ και τον Γκομπινό στο κεφ. XVI του ιδίου βιβλίου.

σε αντίρροπες δυνάμεις και ποικίλους ερμηνευτικούς ρυθμούς.[22] Συχνά καλούνται να παίξουν έναν ιστορικό ή κοινωνικό ρόλο για τον οποίο δεν είναι εννοιολογικά επαρκώς προετοιμασμένες ή για τον οποίο ενδεχομένως να μην ήταν καν σε θέση να προετοιμαστούν. Και, όταν τον έχουν πλέον παίξει αυτόν τον ρόλο, κάποιο κατάλοιπο αυτής της εμπειρίας στη βιογραφία τους τις ακολουθεί διά βίου.

Η ισότητα γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους είναι μια πολιτικά και φιλοσοφικά επίμαχη ιδέα, με τεράστια όμως ηθική απήχηση. *Πρώτον*, συμπυκνώνει ιστορικά το αίτημα πολιτικής και κοινωνικής χειραφέτησης από το καθεστώς της αυθαίρετης εξουσίας, μέσα από την αναγνώριση όλων των ανθρώπων και πολιτών ως ίσων. Τα θεμελιωτικά κείμενα των μεγάλων επαναστάσεων της νεωτερικότητας αναδεικνύουν την ισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους ως βάση για την (ισότιμη) βαρύτητα της πολιτικής τους θέσης και φωνής σε ένα δημοκρατικό σύστημα. Το αίτημα αυτό προσλαμβάνει μια οιονεί συμβολαιική μορφή και έχει συστατικό χαρακτήρα για τα συνταγματικά θεμέλια της δημοκρατίας. Οι άνθρωποι που είναι πολιτικά συγκροτημένοι σε μια δημοκρατική πολιτική κοινότητα πρέπει και να νοούνται ως ίσοι –τουλάχιστον ως προς τον *ειδικό* ρόλο τους ως υποκειμένων που συνιστούν μια πολιτική κοινότητα–, αν θέλουμε να υποθέσουμε ότι η άσκηση εξουσίας στο όνομά τους είναι νόμιμη.[23] *Κατά δεύτερο λόγο* και (κατ' επέκταση) η ισότητα δεν παρέχει μόνο μια συστατική βάση, αλλά απευθύνεται ως ήδη συγκροτημένη ιδέα και αρχή στην πολιτική εξουσία και δεσμεύει τον τρόπο άσκησής της· η ισότητα δεν είναι μόνο πολιτική και δικαιική *αρχή,* αλλά είναι ταυτόχρονα και *αρετή* των πολιτών, και κυρίως της εξουσίας και των οργάνων της.[24] Μια έννομη τάξη που, είτε στη θέση είτε στην απονομή του δικαίου, δεν αντιμετωπίζει ίδιες περιπτώσεις με τον ίδιο τρόπο και ανόμοιες με ανόμοιο λέμε ότι αυθαιρετεί, γιατί ακριβώς προσβάλλει

[22] Με τη διατύπωση αυτή προσπαθώ να εκφράσω τη διαφορά οπτικής και συνακόλουθα τη δυσαρμονία που προκύπτει ανάμεσα στη φιλοσοφική ανάγνωση μιας πολιτικής ιδέας και την de facto πολιτική της χρήση. Η ιδέα λειτουργεί σε διαφορετικά επίπεδα με διαφορετικά γνωστικά και πρακτικά ενδιαφέροντα, τα οποία όχι μόνο δεν συμπίπτουν ως προς την οπτική τους γωνία (ας πούμε θεωρητική / πρακτική, περιγραφική / κανονιστική, ηθική / ορθολογική, ηθική / πολιτική κ.λπ.), αλλά ενδεχομένως εκφράζουν μια διαφορετική φάση (ηθικής, οικονομικής, πολιτικής, νομικής, φιλοσοφικής, ανθρωπολογικής κ.λπ.) εξέλιξης.

[23] Οι αρχές συγκρότησης και άσκησης της πολιτικής εξουσίας θα πρέπει να είναι τέτοιες που να ενσωματώνουν αμερόληπτα την έλλογα συγκροτημένη οπτική γωνία του κάθε πολίτη. Για διαφορετικές ερμηνείες αυτής της συμβολαιικής προσέγγισης, βλ. Καντ, Ρωλς, Scanlon και Beitz.

[24] Η ισότητα δεν είναι μόνο μια αρχή για την καθοδήγηση της ηθικής, πολιτικής και δικαιικής κρίσης και πράξης, αλλά εκδηλώνεται αναγκαστικά μέσα από ανάλογες διανοητικές και ηθικές

την υπόθεση της ισότητας των πολιτών απέναντι στην εξουσία και τον νόμο.[25]

Δεν υπάρχει λοιπόν αμφιβολία ότι καμία πολιτική κοινότητα δεν είναι νοητή σε συνθήκες νεωτερικότητας χωρίς τη *θεμελιωτική, νομιμοποιητική*, *ρυθμιστική* και *συμβολική* συνδρομή της ιδέας της ισότητας. Μαζί με την ελευθερία συνιστά την αναγκαία δίδυμη δύναμη για τη χειραφέτηση της ανθρωπότητας από την αυθαιρεσία και την υπέρβαση των δυνάμεων της κοινωνικής και πολιτικής αδράνειας. Εν τούτοις δεν θα πρέπει να συγχέουμε αυτήν την εν πολλοίς αναγκαία πολιτική και ρητορική διάσταση της ισότητας, αυτό που χρειάστηκε η ανθρωπότητα (και ίσως χρειάζεται ακόμη ουσιαστικά) για να υπερβεί την ανωριμότητά της,[26] τη συμβολική δύναμη για την υπέρβαση της πολιτικής και ηθικής αδράνειας, με τη φιλοσοφική σημασία και θέση της ιδέας της ισότητας στη συγκρότηση των θεμελίων της νόμιμης πολιτικής εξουσίας. Παρά την εύλογη συνθηματολογική της χρήση, η ισότητα δεν μπορεί να είναι απλώς ένα σύνθημα.

Όμως, *τρίτον*, η εύλογη και αναγκαία πολιτική δυναμική τείνει μερικές φορές να συσκοτίζει τα πράγματα, και αυτό οδηγεί τόσο σε φιλοσοφικές παρανοήσεις όσο και σε πολιτικές καταχρήσεις. Όπως είπαμε και στην αρχή του κεφαλαίου, η φιλοσοφική επεξεργασία έχει, μεταξύ άλλων, και τη θεραπευτική αποστολή να επισημάνει εκείνα τα κομβικά σημεία στην ερμηνεία ενός ιδεώδους που αναστέλλουν την εξέλιξη και την προσαρμογή του στις ανάγκες μιας δημοκρατικής κοινωνίας, καθώς και να συνεισφέρει ενδεχομένως και μια εξήγηση για τις ερμηνευτικές καθηλώσεις που εμποδίζουν την αναστοχαστική εξέλιξη του ιδεώδους.

Στη λαμπρή πραγματεία του για τα αίτια της ανισότητας ο Ρουσσώ υπολαμβάνει την «ισότητα» ανάμεσα στους ανθρώπους ως το χαρακτηριστικό μιας απολύτως «φυσικής κατάστασης», που προηγήθηκε της συγκρότησης κρατικά οργανωμένης κοινωνίας και αποδίδει σε αυτήν

στάσεις· όσοι δεν είναι επιφορτισμένοι με την τήρησή της θα πρέπει να εμφορούνται από τα ανάλογα ιδεώδη. Σε μια ελεύθερη και δημοκρατική πολιτεία είναι ένα *δημόσιο ιδεώδες* που χαρακτηρίζει την επαφή και την επικοινωνία μεταξύ των πολιτών, οι οποίοι οφείλουν να αντιμετωπίζουν ο ένας τον άλλον ως ίσον, με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Το ίδιο ισχύει κατά μείζονα λόγο για την εξουσία και τους φορείς της απέναντι στους πολίτες.

[25] Για παράδειγμα: Κάποιος που πάσχει από ένα ενοχλητικό για τους άλλους σύνδρομο θα πρέπει προφανώς να αντιμετωπίζεται όπως και κάθε άλλος πάσχων από παρεμφερές σύνδρομο. Πέραν τούτου, η ισότητα επιβάλλει να μην αντιμετωπίζεται ο πάσχων με έναν επιβαρυντικό για τον ίδιον ιδιαίτερο τρόπο έναντι εκείνων που δεν πάσχουν – εκτός και αν συντρέχουν σοβαροί λόγοι πρόληψης κινδύνου ή απειλής για τα αγαθά τρίτων.

[26] Για την πάντα επίκαιρη τοποθέτηση βλ. Kant 2014: 45-57.

την τελευταία ακέραια την ευθύνη για τις ανθρωπολογικές, κοινωνικές, ηθικές και πολιτικές ανωμαλίες της ανισότητας.

> Για όσο διάστημα οι άνθρωποι ασχολούνταν με εργασίες που μπορούσε να φέρει εις πέρας ένα μόνο άτομο και με δραστηριότητες που δεν απαιτούσαν τη συνεργασία περισσότερων χεριών, ζούσαν ως ελεύθεροι, υγιείς, αγαθοί και ευτυχισμένοι, όσο τους επέτρεπε η φύση τους· και συνέχιζαν να απολαμβάνουν μεταξύ τους τη γλύκα της ανεξάρτητης επικοινωνίας. Αλλά από τη στιγμή που ο ένας χρειάστηκε τη βοήθεια του άλλου και γεννήθηκε η επιθυμία ο ένας να έχει προμήθειες που θα έφταναν για δύο, η ισότητα χάθηκε· ήρθε η ιδιοκτησία, η εργασία έγινε ανάγκη και τα αχανή δάση μετατράπηκαν σε ευχάριστα λιβάδια που έπρεπε να αρδευτούν με τον ιδρώτα των ανθρώπων και στα οποία η δουλεία και η δυστυχία βλάστησαν και άνθησαν μαζί με τους καρπούς. (Rousseau 1984: 116)[27]

Ο ρουσσωικός αυτός μύθος μιας παραδείσιας κατάστασης ισότητας και ευτυχίας, που προδόθηκε από τον πολιτισμό της κρατικά οργανωμένης κοινωνίας και το έθος της εγωιστικής ιδιοκτησίας, έχει αφήσει ένα ισχυρό ίχνος στην εξέλιξη των πολιτικών ιδεών του Διαφωτισμού. Αν και ο Ρουσσώ έχει ερμηνευθεί εδώ ως υπέρμαχος μιας αντίληψης γενικευμένης ισότητας, τις καταβολές της οποίας θα πρέπει να αναζητήσουμε στις περιστάσεις της απώτατης καταγωγής μας από μια φυσική αθωότητα, δεν είναι καθόλου αυτονόητος ο τρόπος με τον οποίο θα πρέπει να κατανοήσουμε αυτό το επιχείρημα. Πολλές άλλες τοποθετήσεις του Ρουσσώ (π.χ. στον *Λόγο για την Πολιτική Οικονομία)* μάλλον επιβεβαιώνουν ότι το καταγωγικό επιχείρημα και η επίκληση ενός saeculum aureum της ανθρωπότητας δεν συνιστούν ένα ιστορικό ή φιλοσοφικό επιχείρημα για τη θεμελίωση των ηθικών μας και

[27] Η γενεαλογική και καταγωγική προσέγγιση του Ρουσσώ και η υπόθεση για την ύπαρξη ενός φιλήσυχου αρχικά είδους που διαφθείρεται και εκπίπτει στην αδελφοκτονία δεν μπορούν να ευσταθούν. Πότε έζησαν οι άνθρωποι μόνοι τους και ανενόχλητοι και υπό ποιες περιστάσεις; Βίαιος ανταγωνισμός υπήρχε πάντοτε τόσο μεταξύ ατόμων όσο και μεταξύ ομάδων. Αλλά, ακόμη και αν δεν ερμηνεύσουμε τη ρουσσωική ανασυγκρότηση μιας φιλειρηνικής φυσικής κατάστασης ιστορικά, αλλά περισσότερο ως μια υπόθεση εργασίας για τους όρους νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, είναι ζήτημα αν αυτή μπορεί να λειτουργήσει για τους λόγους που θέλει ο Ρουσσώ. Ποιοι θα ήταν ο ρόλος και ο χαρακτήρας της πολιτικής για υποκείμενα που διακρίνονται από μια τέτοια ψυχολογία και εσωτερική ισορροπία;

πολιτικών μας δεσμεύσεων (πώς θα μπορούσαν άλλωστε), αλλά περιέχουν μια έκκληση να σκεφτούμε πιο συγκροτημένα για τις προϋποθέσεις νομιμοποίησης της κρατικής εξουσίας.[28] Όπως άλλωστε φαίνεται από τις απόψεις που εκφράζει όχι μόνο στον *Λόγο περί της Ανισότητας* αλλά και στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο,* δεν είναι η ιδιοκτησία αυτή καθ' εαυτήν το πρόβλημα,[29] αλλά οι παρενέργειες της άνισης πρόσβασης σε αυτήν, οι παρενέργειες πολιτικής και κοινωνικής ισχύος δηλαδή, και φυσικά η ηθική αλλοτρίωση που επιφέρει στους ανθρώπους η βαθμιαία αναπτυσσόμενη επιθυμία σύγκρισης και επίδειξης απέναντι στους άλλους.[30]

> Όσον αφορά την ισότητα, με τη λέξη αυτή δεν εννοούμε ότι οι βαθμοί δύναμης και πλούτου πρέπει να ταυτίζονται απολύτως, αλλά ότι η δύναμη πρέπει να απέχει της βίας και να ασκείται μόνο βάσει της τάξης και των νόμων, και ότι, ως προς τον πλούτο, κανένας πολίτης δεν πρέπει να είναι τόσο πλούσιος, ώστε να μπορεί να εξαγοράζει κάποιον άλλο, και κανένας τόσο φτωχός, ώστε να εξαναγκάζεται να πουλήσει τον εαυτό του. Αυτό προϋποθέτει περιορισμό των αγαθών και της επιρροής των ισχυρών και μετριασμό της φιλαργυρίας και της σφοδρότητας των επιθυμιών των χαμηλοτέρων τάξεων.[31]

Οι ρουσσωικές επισημάνσεις είναι εναργείς και γόνιμες, αλλά δεν είναι ορθό να τις διαβάσει κανείς ως μια συνολική απόρριψη των νομιμοποι-

---

[28] Για τη σημαντική άλλωστε διαφοροποίηση του Ρουσσώ από τον λεγόμενο ριζοσπαστικό Διαφωτισμό, βλ. Israel (*ό.π.* 96).

[29] Όπως σημειώνει ο Cranston στην ενδιαφέρουσα και ουσιαστική εισαγωγή του στο *Discours,* (Rousseau 1984: 48 επ.), οι απόψεις του Ρουσσώ για την ισότητα και την ιδιοκτησία ήταν πολύ λιγότερο ριζοσπαστικές απ' ό,τι ηχούσαν. Βλ. σχετικά και Σιακαντάρης 2012: 10 επ.

[30] Με την επιθυμία αυτή, που ανθεί ακόμη και στις πρωτόγονες κοινωνίες, όπως στους γηγενείς της Καραϊβικής, ο Ρουσσώ συνδέει τη διπλοπροσωπία, την υποκρισία και τον φθόνο.

[31] Rousseau 1971: 213 και στα ελληνικά Ζαν-Ζακ Ρουσσώ 2004: 106-107. Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζει και η μεθεπόμενη παράγραφος στην οποία ο Ρουσσώ, επηρεασμένος από τον Μοντεσκιέ, συνιστά με ιδιαίτερη γλαφυρότητα την εξειδίκευση των γενικών σκοπών της καλής θεσμικής οργάνωσης, υπό το φως των γεωγραφικών και πολιτισμικών δεδομένων: «Σε μια καλή γη στερείσθε κατοίκους; Δείξτε όλη σας τη φροντίδα στη γεωργία, που πολλαπλασιάζει τους ανθρώπους, και απομακρύνετε τις τέχνες, που δεν μπορούν παρά να επιδεινώνουν την ερήμωση, συγκεντρώνοντας σε μερικά μόνο μέρη της επικράτειας τους λιγοστούς κατοίκους που υπάρχουν. Έχετε παραθαλάσσια μέρη εκτεταμένα και ευπρόσιτα; Καλύψτε τη θάλασσα με σκάφη, καλλιεργήστε το εμπόριο και τη ναυτιλία· θα απολαύσετε μια λαμπρή, αν και σύντομη, ζωή. Η θάλασσα στα παράλιά σας δεν βρέχει παρά σχεδόν απρόσιτα βράχια; Μείνετε τότε βάρβαροι και ιχθυοφάγοι· θα ζείτε πιο ήσυχα, καλύτερα ίσως, και σίγουρα πιο ευτυχισμένα».

ητικών στρατηγικών των νεωτερικών πολιτικών θεσμών. Οι ηθικές και πολιτικές του εστιάσεις είναι, αντίθετα, ιδιαίτερα εύστοχες ως εσωτερική κριτική, όταν ο σύγχρονος πολιτισμός λαμβάνει μια τροπή που δεν μπορεί πλέον να νομιμοποιηθεί και η οποία θα πρέπει να ελεγχθεί έναντι των βαθύτερων αξιών που τον συνέχουν. Αυτό σημαίνει ότι μια ηθική κριτική σε έναν πολιτισμό θα πρέπει να είναι ξεκάθαρη ως προς τις κανονιστικές βάσεις της, αν δεν θέλει να εκφυλιστεί σε μια ρομαντική τοποθέτηση με στιγμιαία μόνο σημασία. Υπό την έννοια αυτή η καταγγελία της φτώχειας μπορεί να συνδεθεί με επιτυχώς με θεμελιώδη ηθικοπολιτικά αιτήματα του νεωτερικού πολιτισμού, όχι όμως και με μια καταγγελία της υποτιθέμενης «ηθικής έκπτωσης» που εκπροσωπούν οι ανταγωνιστικοί και διαρκώς αλληλοσυγκρινόμενοι ανθρώπινοι χαρακτήρες. Εν πάση περιπτώσει, ο καταγωγικός μύθος δεν μπορεί να σημαίνει ότι πρέπει να ανατρέψουμε εκ θεμελίων το πολιτικό status quo, παρά την έμπνευση που παρείχε ο Ρουσσώ σε ριζοσπαστικά κινήματα και ιδέες. Όπως υπογραμμίζει ο Samuel Fleischacker,

> η πρόθεση του ιδίου δεν ήταν προφανώς να προκαλέσει κάποια ριζοσπαστική πολιτική αλλαγή (αυτό θα ήταν τελείως ξένο τόσο προς το ταμπεραμέντο του όσο και προς το περιεχόμενο των γραπτών του), αλλά να εμφυσήσει στους ανθρώπους το αίσθημα της ευθύνης για τις κοινωνίες τους και να τους κάνει να συνειδητοποιήσουν ότι έχουν την ευθύνη να είναι ενεργοί πολίτες. Κατά κάποιον τρόπο μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η σκέψη του συνιστά συμβολή στο πρόβλημα της Θεοδικίας, στην παλαιά φιλοσοφική διαμάχη για την ύπαρξη του κακού στον κόσμο. Η απάντησή του είναι ότι τα ανθρώπινα όντα είναι αμέσως υπεύθυνα για σχεδόν όλες τις αντιξοότητες της ανθρώπινης κατάστασης.[32]

Φυσικά την υπερτίμηση της ιδέας της ισότητας πρέπει να την αποδώσουμε στις ιδιαιτερότητες μιας πολιτικής διαμάχης, στην οποία εκπροσωπούνται και απόψεις διαμετρικά αντίθετες από τα ρουσσωικά κίνητρα, απόψεις που προβάλλουν μια ακραία εγωιστική εικόνα του ανθρώπου και οι οποίες όχι απλώς δεν αποδέχονται την ανάγκη μιας εξισορροπητικής άμβλυνσης των φυσικών και ιστορικών ανισοτήτων, αλλά τουναντίον υποστηρίζουν την κανονιστική αναγκαιότητα της ύπαρξής τους. Σε έναν βαθμό η ρητορική διόγ-

[32] Fleischacker 2004: 57.

κωση της ισότητας είναι το λογικό επακόλουθο μιας εξίσου ρητορικά και πολιτικά κινούμενης υποτίμησης, ή ακόμη και ριζικής αμφισβήτησής της. Δεν χρειάζεται παρά να ανακαλέσουμε στη μνήμη μας τα τείχη προκατάληψης που χώριζαν επί αιώνες (και εν μέρει χωρίζουν ακόμη) ανθρώπους με διαφορετικό χρώμα, φύλο, μορφωτικό επίπεδο, κοινωνική προέλευση, οικονομική ισχύ. Οι διαμάχες όμως αυτές συγκαθόρισαν και τις στρατηγικές των φιλοσοφικών επιχειρημάτων, με ολέθρια αποτελέσματα. Όπως επισημαίνει ο Νίκος Αλιβιζάτος,[33] σχολιάζοντας την πρωτοκαθεδρία της ισότητας στα συμφραζόμενα της ελληνικής συνταγματικής ιστορίας:

> Με απώτερες ρίζες στην τουρκοκρατία, η υπεροχή [...] της ισότητας έναντι της ελευθερίας απηχούσε ένα παλαιό χαρακτηριστικό του δημόσιου λόγου στην Ελλάδα, που είναι η κατηγορηματική απόρριψη των (αυθαίρετων) προνομίων. Χωρίς να είναι εξίσου σαφής στις ιδιωτικές συμπεριφορές, η προτίμηση αυτή επηρέασε άμεσα το καθεστώς των υπόλοιπων δικαιωμάτων. Διότι ευνοούσε για μεγάλα χρονικά διαστήματα τον εξισωτισμό έναντι της αξιοκρατίας, τον κρατικό πατερναλισμό έναντι του ατομικού αυτοκαθορισμού, τον παρεμβατισμό έναντι της επιχειρηματικής ελευθερίας. Η προνομιακή αυτή θέση της ισότητας αποτελεί την κυριότερη αιτία της έλλειψης πραγματικά φιλεύθερης φιλοσοφικής παράδοσης στη νεότερη Ελλάδα. (Αλιβιζάτος 2011: 669-70)

Το πρόβλημα με μια αντίληψη ισότητας που δεν στέκεται καλά στα πόδια της δεν έγκειται μόνο στην πολιτικά επικίνδυνη επίκλησή της και τους κινδύνους που απορρέουν από την αποκλειστικά ρητορική της χρήση. Η αλήθεια είναι ότι οι εκατόμβες των θυμάτων που κατέλιπαν οι ολοκληρωτισμοί του 20ού αιώνα δεν μπορούν να αποδοθούν στην κατάχρηση της ιδέας της ισότητας και μόνον (αυτό θα ήταν και υπερβολικό και ανεπαρκές ως εξήγηση). Οι αιμοβόροι ολοκληρωτισμοί έρχονται ως αποτέλεσμα μιας γενικότερης ηθικής, κοινωνικής και πολιτικής κατάρρευσης.

[33] Ο Αλιβιζάτος υπογραμμίζει χαρακτηριστικά ότι η απουσία φιλελεύθερης φιλοσοφικής παράδοσης συνέβαλε στην εμπέδωση ενός κλίματος δυσπιστίας του κράτους αλλά και της κοινωνίας έναντι των εθνικά, εθνοτικά και θρησκευτικά διαφορετικών. Για τις συζητήσεις περί την ισότητα στον Μεσοπόλεμο στην Ελλάδα, βλ. το πρώτο κυρίως μέρος της εξαιρετικής μονογραφίας του Χατζηβασιλείου 2010: 57, 58, 61, 193-95.

Η πεπλανημένη πρόσληψη μιας τόσο θεμελιώδους ιδέας στη δημοκρατία έχει όμως αναμφίβολα σοβαρές συνέπειες για την ίδια τη δημοκρατία και το αξιακό της σύστημα, συνέπειες που υπό μία έννοια διείδε στη διαβρωτική τους επενέργεια ήδη ο Πλάτων στο 8ο βιβλίο της *Πολιτείας*. Στην καθημερινότητα της σύγχρονης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας η παραμόρφωση της ιδέας της δημοκρατικής ισότητας ελεύθερων πολιτών από τον ψευδεπίγραφο και ισοπεδωτικό λόγο του λαϊκιστή πολιτικού, που δήθεν μιλάει εν ονόματι των ασθενεστέρων ή μη χειραφετημένων, συνιστά τη σοβαρότερη ίσως παθολογία των δημοκρατικών πολιτειών και τη μεγαλύτερη απειλή για το μέλλον τους.[34] Ο λαϊκισμός αυτοπροβάλλεται ως χαρισματικός θεράπων της ανισότητας, αποσυνθέτοντας κατ' ουσίαν την πολιτική ισότητα (και όχι μόνον). Το αποτέλεσμα είναι να αναπαράγει τις χειρότερες μορφές ανισότητας.[35] Η φιλοσοφική σύγχυση περί την ισότητα και το τι μπορεί να σημαίνει έχει λοιπόν και πολιτικές συνέπειες. Είναι ιδιαίτερα διδακτική εδώ η ρήση του Μοντεσκιέ: «Το πνεύμα της αληθινής ισότητας απέχει από εκείνο της ακραίας ισότητας όσο ο ουρανός από τη γη. Το πνεύμα της αληθινής ισότητας δεν συνίσταται στο να μπορεί ο καθένας να απευθύνει διαταγές ή κανένας να μη δέχεται διαταγές, αλλά συνίσταται πολύ περισσότερο στο να διατάζουμε ή να ακολουθούμε τις διαταγές εκείνων μόνον που είναι ίσοι με εμάς. Δεν επιδιώκει να μην έχουμε έναν κυρίαρχο, αλλά να έχουμε ως κυρίαρχους ίσους με εμάς».[36] Η πολιτική ισότητα συνέχεται με μια σταθερή πολιτική φιλοσοφία της ελευθερίας και της δημοκρατίας.

4. Αόρατη ανισότητα

Οι ιστορικά ευεξήγητες αρρυθμίες της ισότητας δεν μπορούν να θεραπευθούν με έναν καταγωγικό μύθο. Δεν είναι διόλου βέβαιο ότι οι άνθρωποι υπήρξαν ποτέ ευτυχείς και ίσοι σε μια παραδείσια κατάσταση πολιτισμικής αταραξίας και αθωότητας. Αλλά, ακόμη και αν πράγματι υπήρξαν υπό κάποιες περιστάσεις, δεν είμαστε σε θέση ούτε να αναπαραστήσουμε αυτήν την κατάσταση με έναν συγκροτημένο τρόπο, αλλά ούτε και να επιστρέψουμε σε αυτήν. Και,

[34] Για μια ιδιαίτερα πειστική ανάλυση του φαινομένου και της θεωρίας του λαϊκισμού, βλ. Urbinati, N. (2014).

[35] Όπως παρατηρεί ο Αμάρτυα Σεν, η ανθρώπινη ποικιλότητα φέρνει στην επιφάνεια συγκρούσεις αντιλήψεων για το επιθυμητό είδος ισότητας. Η προαγωγή του εξισωτισμού στον έναν τομέα αίρει την ισότητα στον άλλο. Βλ. σχετικά Sen 1992: xi. Βλ. για το θέμα αυτό Παιονίδης 2007: 256.

[36] *Το Πνεύμα των Νόμων*, VIII, κεφ. iii.

όπως και ο ίδιος ο Ρουσσώ αντιλαμβανόταν, η επιστροφή σε έναν προδικαιικό και προπολιτικό παράδεισο –ακόμη και αν ήταν νοητή και εφικτή– θα είχε ένα ανυπολόγιστο αξιακό και πολιτισμικό κόστος. Εν τέλει, μπορεί ο πολιτισμός να έφερε μαζί του ποικίλες μορφές ανισότητας, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι μια ανάστροφη πορεία θα μας βοηθήσει να ανακτήσουμε την ισότητα. Εις πείσμα των αναρχικών γκραφίτι που διαβάζουμε καμιά φορά στους τοίχους της πόλης, η κατεδάφιση της ιστορίας του πολιτισμού είναι ανέφικτη όχι μόνο για ουσιαστικούς λόγους, αλλά και για καθαρά εννοιολογικούς. Την ισότητα, την ελευθερία και την ευτυχία του ανθρώπου στη ρουσσωική φυσική κατάσταση δεν είμαστε σε θέση να τις συλλάβουμε. Το μόνο που είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε, από τη δική μας σκοπιά, είναι τι δεν θα μπορούσε να είναι η ισότητα, όχι τι θα μπορούσε να είναι. Αλλά θα ήταν προφανώς παράλογο να ανταλλάξουμε την ατομική μας ταυτότητα και ιδιαιτερότητα μαζί με τις διαφορές μας για χάρη ενός αγνώστου.

Δεν είναι λοιπόν σαφές ποια είναι η *αξία* της ισότητας, σε τι συνεισφέρει και τι αναδεικνύει, πέρα από τα προφανή πολιτικά οφέλη που προσκομίζει σε εκείνον που την επικαλείται στον δημόσιο λόγο. Εξαιρετικά εύστοχη είναι η επισήμανση του Jeremy Waldron (2002: 2), ότι η σύγχρονη φιλοσοφική θεωρία έχει ξοδέψει τεράστια ενέργεια για να αναλύσει την ισότητα ως αντικείμενο πολιτικής, για να ερευνήσει πόσο επιθυμητή είναι η ισότητα του πλούτου ή ισότητα του εισοδήματος, η ισότητα της ευτυχίας ή ισότητα ευκαιριών, για να καταδείξει τη συσχέτισή της με άλλες αξίες, όπως είναι η ελευθερία ή η αποτελεσματικότητα, ενώ και οι σύγχρονοι φιλόσοφοι έχουν, με σχεδόν μανιακή αφοσίωση, επικεντρωθεί σε αναδιανεμητικά ζητήματα της ισότητας. Αντίθετα,

> πολύ λιγότερη [ενέργεια] έχει αφιερωθεί στο πιο αφηρημένο φιλοσοφικό ερώτημα: «Ποιος είναι ο χαρακτήρας της βαθύτερης δέσμευσής μας να αντιμετωπίζουμε όλα τα ανθρώπινα όντα ως ίσα – μια δέσμευση που φαίνεται ότι υποβόσκει στη διαμόρφωση των ειδικότερων εξισωτικών στόχων;». Δεν θα πρέπει να ρωτάμε «ποιες είναι οι συνεπαγωγές;» [της ισότητας] αλλά «σε τι ακριβώς έγκειται αυτή η θεμελιακή ισότητα;» και «σε τι βασίζεται;». Η διαφορά ανάμεσα σε αυτούς τους δύο τύπους ενδιαφέροντος για την ισότητα δεν είναι η διαφορά ανάμεσα σε περιγραφικές και κανονιστικές απόψεις· ας πούμε, η ισότητα ως στόχος έναντι της ισότητας ως δεδομένου ή ως περιγραφι-

> κού ισχυρισμού. Η διαφορά είναι ανάμεσα στην ισότητα ως πολιτική στοχοθεσία και την ισότητα ως βαθύτερη δέσμευση (background commitment) που υποστηρίζει πολλές διαφορετικές πολιτικές επιλογές. (Waldron 2002: 2)

Στον πολιτικό λόγο η ιδέα της ισότητας διακινείται όχι μόνο σαν να είναι μια αυταπόδεικτη αλήθεια, αλλά και σαν να είναι σαφές τι επιτάσσει η υιοθέτησή της. Η πολιτική επιχειρηματολογία όσων υποστηρίζουν και όσων αντιμάχονται την ισότητα τρέφεται βέβαια σε έναν βαθμό από αυτήν την αντίληψη, έστω και με κόστος μια αναπόφευκτη λήψη του ζητουμένου. Είναι ωστόσο προφανές ότι όχι μόνον εκείνοι που την υποστηρίζουν αλλά και εκείνοι που με τον έναν ή τον άλλον τρόπο την αντιμάχονται κάνουν σαν να είναι σε θέση να γνωρίζουν ποιες θα πρέπει να είναι οι κανονιστικές συνέπειες της άποψης που υιοθετούν. Δεν γνωρίζουμε ούτε τι ακριβώς σημαίνει αλλά ούτε και πώς δικαιολογείται μια τέτοια αντίληψη ισότητας. Ως προς τι είναι, αλήθεια, ίσοι οι άνθρωποι (όπως είδαμε στην παρατήρηση του Γουίλιαμς, οι άνθρωποι μόνο με μια τετριμμένη και κατά τούτο ανεπαρκή σημασία *είναι* ίσοι) και γιατί άλλωστε πρέπει οπωσδήποτε να είναι καθ' όλα ίσοι; Τι ακριβώς σημαίνει αυτό και μέχρι πού θα πρέπει να φτάσει η εξίσωση ή η εξάλειψη των διαφορών που καθιστούν τους ανθρώπους υπό οποιαδήποτε έννοια «μη ίσους»; Και, αν πρέπει να εξαλειφθούν οι διαφορές ανάμεσα στους ανθρώπους, πώς μπορεί να γίνει κάτι τέτοιο και ποιος θα έχει την ευθύνη γι' αυτό; Θα είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι μεταξύ τους, θα είναι η ίδια η κοινωνία, θα είναι το κράτος; Η διακίνηση και οι μεταπτώσεις αυτής της ιδέας (όπως κάθε θεμελιώδους ιδέας) εν μέρει εξηγούνται, όπως είπαμε νωρίτερα, από την ανάγκη πολιτικής και ρητορικής ενίσχυσης πολιτικών ιδανικών σε μια επιχειρηματολογική αναμέτρηση.

Η ιδέα της ισότητας, έστω και ως ατελής ή διαισθητική ιδέα, εκπληροί πάντως μια πολύ σημαντική επικουρική λειτουργία. Μας κατευθύνει στη σύλληψη χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων ευρύτερων κοινωνικών ομάδων και στην ταξινόμησή τους ως κοινωνικών, οικονομικών ή πολιτισμικών διαφοροποιήσεων, που έχουν όχι μόνο στατιστική αλλά και ηθικοπολιτική σημασία. Η διαφορά γλώσσας ή θρησκείας δεν είναι από αυτήν τη σκοπιά κρίσιμη διαφορά (εκτός αν παράγει διακρίσεις), αλλά η φτώχεια και ο αναλφαβητισμός είναι. Κατά έναν παράδοξο τρόπο, μάλιστα, η ισότητα, προϋποθέτοντας το κοινό στοιχείο που ενώνει όλους τους ανθρώπους, μας βοηθά να αντιληφθούμε και αυτό που τους διαφοροποιεί και τους

καθιστά μοναδικούς, ενώ μας ασκεί στο να αξιολογούμε ευκρινέστερα τις διαφορές, αναπτύσσοντας την κατάλληλη στάση απέναντι σε αυτές. Υπάρχουν σοβαρές κοινωνικές ανισότητες εντός και εκτός των τειχών (δηλαδή στη λεγόμενη διεθνή κοινωνία, τόσο ανάμεσα στα κράτη όσο και ανάμεσα στους ανθρώπους), και η ιδέα της ισότητας –και κατ' επέκταση της ανισότητας– μπορεί να τις συνδέσει και να τις συγκεφαλαιώσει με έναν εύλογο ηθικά και ευσύνοπτο πολιτικά τρόπο. Μια πιο θεμελιώδης ιδέα είναι οπωσδήποτε απαραίτητη για να αντιληφθούμε ότι η φτώχεια, η κοινωνική υποβάθμιση και περιχαράκωση αποτελούν σοβαρά κοινωνικά προβλήματα και αφορούν ευρύτατα σύνολα ανθρώπων. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τον Μεσαίωνα μέχρι την ύστερη νεωτερικότητα το πρόβλημα της φτώχειας συνιστούσε περισσότερο ένα πρόβλημα θεολογικής παρά κοινωνικοηθικής τάξεως· αφορούσε, με άλλα λόγια, τη σωτηρία της ψυχής (όχι αναγκαστικά των φτωχών) και όχι προφανώς το ίδιο το κοινωνικό πρόβλημα. Η φτώχεια συλλαμβανόταν ως αναγκαστικό συστατικό μιας ανεξιχνίαστης θεϊκής τάξης και, στον βαθμό που συνέτρεχε κάποιας μορφής ευθύνη, αυτή αποδιδόταν συνήθως στους ίδιους τους φτωχούς.[37] Μόνο η βραδεία αλλά σταθερή εξέλιξη των ηθικών αντιλήψεων και εννοιών μπορεί συνεπώς να εξηγήσει την αλλαγή στον τρόπο με τον οποίο η περίοδος του Διαφωτισμού μαθαίνει να διαβάζει ένα κοινωνικό πρόβλημα που εμείς φανταζόμαστε ότι ήταν εξαρχής ορατό. Την πιο ουσιαστική αλλά ταραγμένη κατάληξη αυτής της πορείας σηματοδοτεί, για προφανείς λόγους, ο 19ος αιώνας, και –μαζί με την κοινωνική φιλοσοφία– ίσως την πιο χαρακτηριστική έκφραση αυτής της συνείδησης μας καταθέτει στα απαράμιλλης ευαισθησίας και παρατηρικότητας κείμενά του ο Τσαρλς Ντίκενς.[38]

Όμως εδώ συμβαίνει κάτι ακόμη πιο αξιοπρόσεκτο. Δεν είναι μόνον ότι μας πήρε αιώνες να συνειδητοποιήσουμε αυτό που βλέπαμε και γνωρίζαμε ως ανθρώπινες κοινωνίες. Η ιστορία των ηθικοπολιτικών ιδεών αποκαλύπτει μια τελείως διαφορετική εικόνα από αυτήν που έχουμε άθελά μας κατασκευάσει και αποδεχτεί. Τα ερωτήματα που αφορούν την κοινωνική δικαιοσύνη είναι νεωτερικά ερωτήματα και διατυπώθηκαν μόνον αφού πρώτα εξασφαλίστηκε η ανάπτυξη μιας ηθικής και πολιτικής συνείδησης για την ελευθερία, την αξία και τα δικαιώματα του ατόμου στην πολιτικά οργανωμένη κοινωνία. Δεν πρόκειται για προαιώνια ερω-

[37] Για μια ιδιαίτερα πειστική ανάπτυξη βλ. Fleischacker 2004: 40-52.

[38] Βλ. τα έξοχα και διεισδυτικά κείμενα του μεγάλου συγγραφέα για τη φτώχεια στον τόμο Dickens, C. (2013).

τήματα. Η μέριμνα για τους ενδεείς, τους φτωχούς, τους αδύναμους ήταν μεν πάντοτε παρούσα στη θεολογικοφιλοσοφική σκέψη, αλλά το κίνητρο ήταν τελείως διαφορετικό· η μέριμνα ήταν για τη σωτηρία της ψυχής του ευεργετούντος ή την ευρυθμία της πόλης και, αν αφορούσε ευθέως τον ευεργετούμενο, ήταν ευεργεσία και όχι πράξη δικαιοσύνης. Μιλάμε σε αυτές τις περιπτώσεις για ένα πρόβλημα ισότητας, έστω και αν ο λόγος μας δεν είναι απολύτως ακριβής. Τι είναι ακριβώς αυτό που μας αφορά: η απόλυτη φτώχεια και αδυναμία των ανθρώπων να ορίσουν κάπως τα του εαυτού τους, η τεράστια διαφορά βιοτικού επιπέδου ως τέτοια, η απόκλιση στο κατά κεφαλήν εισόδημα και πλούτο, ο πόνος και η απελπισία όντων που ανήκουν στο ίδιο είδος με εμάς ή μήπως τελικά η κυριαρχία τρίτων πάνω στη ζωή μας; Δεν μπορούμε συνεπώς να προσποιούμαστε ότι η ιδέα της ισότητας είναι μια αυτονόητη έννοια, μια ιδέα τόσο φυσική όσο και η υποτιθέμενη αθωότητα του ανθρώπου στη φυσική κατάσταση. Όταν συζητούμε σύγχρονες θεωρίες δικαιοσύνης χωρίς να έχουμε συνείδηση της ακριβούς καταγωγής των ιδεών και των διαισθήσεων που πρυτανεύουν στη συγκρότηση του αντικειμένου, είναι σαν να πειραματιζόμαστε με υλικά που δεν γνωρίζουμε. Σε αυτήν την περίπτωση θα είμαστε ως φιλόσοφοι ανεπαρκείς, ως ρήτορες μη πειστικοί και ως πολιτικοί ανεύθυνοι.

Βιβλιογραφία

Αλιβιζάτος, Ν. Κ. 2011. *Το Σύνταγμα και οι εχθροί του στην Νεοελληνική Ιστορία, 1800-2010.* Αθήνα.

Αριστοτέλης. *Ηθικά Νικομάχεια*.

Βαλλιάνος, Π. 2014. «Πρόλογος», στο Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, *Τι είναι Διαφωτισμός*. Αθήνα. 45-57.

Βασιλόγιαννης, Φ. 2016. *Πρόσωπα, Λόγοι και Πράγματα*. Αθήνα.

Beitz, C. R. 1989. *Political Equality*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσυ.

Cassirer, E. 1946. *The Myth of the State*. Νιου Χέιβεν.

Descartes, R . 1953. « Discours de la Méthode », στο A. Bridoux, επιμ., *Œuvres et Lettres*. Παρίσι.

Dickens, C. 2013. *On Poverty*. Λονδίνο.

Dworkin, R. 1996. "Do Liberty and Equality Conflict?", στο P. Barker, επιμ., *Living as Equals*. Οξφόρδη.

Fleischacker, S. 2004. *A Short History of Distributive Justice*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.

Israel, J. 2011. *A Revolution of the Mind, Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Πρίνστον – Οξφόρδη.

Larmore, C. 2008. *The Autonomy of Morality*. Νέα Υόρκη.

Locke, J. 1980. *Second Treatise of Government*. ΜακΦέρσον (Κάνσας) – Ιντιανάπολις – Κέιμπριτζ.

Μολύβας, Γ. 2017. «Δικαιοσύνη και Τύχη», στο Σ. Ζουμπουλάκης, επιμ., *Δικαιοσύνη και Δίκαιο*. Αθήνα.

Μπασάκος, Π. 2016. «Εισαγωγή», στο *Αριστοτέλης, Έργα, Τόμος 19ος, Τέχνη Ρητορική*, μτφρ. – εισ. – επιμ. Παντελής Μπασάκος. Αθήνα.

Παιονίδης, Φ. 2007. «Η πρόταση του Σεν για την ισότητα: Η επανεξέταση υπό εξέταση», στο *Υπέρ του Δέοντος*. Αθήνα.

Παπαγεωργίου, Κ. 1998. «Ο Ρομαντισμός πέρα από την εποχή του στον Τσαρλς Λάρμορ», στο Τ. Λάρμορ, *Η Ρομαντική κληρονομιά*, μτφρ. – επιμ. Στέφανος Ροζάνης. Αθήνα.

Παπαγεωργίου, Κ. 2017. «Ισότητα και δικαιοσύνη», στο Σ. Ζουμπουλάκης, επιμ., *Δικαιοσύνη και Δίκαιο*. Αθήνα.

Παπαγεωργίου, Κ. 2017. *Ισότητα και αλληλεγγύη*. Αθήνα (υπό έκδοση).

Postema, G. 2015. *Time in Law's Empire*. ("Czasw Imperium Prawa")

Petrazycki Lecture, Warsaw (αδημοσίευτο χειρόγραφο).

Ρουσσώ, Ζ.-Ζ. 2004. *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή Αρχές πολιτικού δικαίου*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου & Α. Σταινχάουερ. Αθήνα.
Rousseau, J. J. 1971. *Discours sur les Sciences et les Arts – Discours sur l'origine de l'inegalité*. Παρίσι.
Rousseau, J. J. 1984. *A Discourse on Inequality*. Λονδίνο.
Ryan, A. 2013. *On Politics*. Νέα Υόρκη.
Taylor, C. 1986. "The Nature and Scope of Distributive Justice", στο F. S.
Lucash, επιμ., *Justice and Equality Here and Now*. Ithaca, Νέα Υόρκη – Λονδίνο.
Sen, A. 1992. *Inequality re-examined*. Οξφόρδη.
Σιακαντάρης. Γ. 2012. *Ζαν-Ζακ Ρουσσώ: Ο φιλόσοφος της πεφωτισμένης δημοκρατίας*. Αθήνα.
Σούρλας, Π. 2017. «Διορθωτική δικαιοσύνη: αυτοτελής ή εξηρτημένη από την διορθωτική;», στο Σ. Ζουμπουλάκης, επιμ., *Δικαιοσύνη και Δίκαιο*. Αθήνα.
Urbinati, N. 2014. *Democracy disfigured*. Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.
Χατζηβασιλείου, Ε. 2010. *Ελληνικός φιλελευθερισμός: Το ριζοσπαστικό ρεύμα, 1932-1979*. Αθήνα.
Χομπς, Τ. 2016. *Η Τέχνη της Ρητορικής*, επίμετρο Παντελής Μπασάκος, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας. Αθήνα.
Waldron, J. 2002. "God, Locke and Equality, Christian Foundations" στο *Locke's Polical Thought*. Κέιμπριτζ.
Williams, B. 2005. "The Idea of Equality", στο *In the Beginning was the Deed*. Πρίνστον, Νιου Τζέρσυ.

Όλοι μπορούν να μιλούν, αλλά λίγοι να αληθολογούν. Για τη φουκωική προβληματοποίηση της δημοκρατίας*

Βίκυ Ιακώβου

Ο φιλόσοφος βιάστηκε να κατοχυρώσει το μονοπώλιο
της θέλησης για αλήθεια.
Αντίθετα, η πόλη προφυλάχτηκε από αυτό το μονοπώλιο
χάρη στις ιδιαίτερες πρακτικές της του λόγου και των συνελεύσεων,
όχι όμως χωρίς τη θέληση και την επιθυμία
όλων εκείνων που έθεταν σε εφαρμογή,
και με πόση αλήθεια επιμονή και εμμονή,
κάποιες μορφές διακυβέρνησης
των ανθρώπων από τους ίδιους τους ανθρώπους.
Marcel Detienne

Αν η δημοκρατία μπορεί να κυβερνηθεί,
αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει ένας αληθής λόγος.
Michel Foucault

Σε μια συνέντευξή του το 2000, όταν η έκδοση των παραδόσεων του Φουκώ στο Κολέγιο της Γαλλίας βρίσκεται ακόμη στα πρώτα της στάδια, ο Ζακ Ρανσιέρ λέει τα εξής: «Το ζήτημα της πολιτικής ξεκινά εκεί όπου διακυβεύεται το καθεστώς του υποκειμένου που είναι ικανό να ασχοληθεί με την κοινότητα. Το ζήτημα αυτό ποτέ δεν ενδιέφερε, φρονώ, τον Φουκώ,

* Μια πρώτη εκδοχή του παρόντος κειμένου παρουσιάστηκε στο συνέδριο *Populism and Democracy*, που πραγματοποιήθηκε τον Ιούνιο του 2015 στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος Populismus.

τουλάχιστον στο θεωρητικό πεδίο. Ασχολείται με την εξουσία. [...] Αν ο Φουκώ μπόρεσε να μιλήσει για τη βιοεξουσία και τη βιοπολιτική αδιακρίτως, αυτό οφείλεται στο ότι η σκέψη του περί πολιτικής οικοδομείται γύρω από το ζήτημα της εξουσίας, στο ότι δεν ενδιαφέρθηκε ποτέ θεωρητικά για το ζήτημα της πολιτικής υποκειμενοποίησης».[1] Ο ισχυρισμός αυτός, συζητήσιμος, καθότι εξαρτάται από μια ιδιαίτερη εννοιολόγηση της πολιτικής, αλλά εντούτοις όχι ολότελα άστοχος, καθότι μας καλεί να σκεφτούμε αν υπάρχει –στο δημοσιευμένο έργο του Φουκώ– μια θεματοποίηση της πολιτικής ως μη αναγώγιμης σφαίρας της ανθρώπινης δραστηριότητας, εν μέρει διαψεύδεται από τις παραδόσεις που εκδόθηκαν έκτοτε.[2] Δεν εννοώ μόνον εκείνες περί βιοπολιτικής, που έχουν τύχει εκτενούς συζήτησης.[3] Εννοώ τις δύο τελευταίες σειρές μαθημάτων με τίτλο *Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων* (*Le gouvernement de soi et des autres*) και *Το θάρρος της αλήθειας. Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων II* (*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*), τις οποίες παρέδωσε κατά τα ακαδημαϊκά έτη 1982-1983 και 1983-1984 αντιστοίχως.[4] Τα μαθήματα αυτά είναι μεταξύ των λίγων περιπτώσεων όπου ο Φουκώ πραγματεύεται το ζήτημα της δημοκρατίας· το κάνει εν προκειμένω διαμέσου μιας γενεαλογίας της παρρησίας, θέτοντας εμμέσως και το ερώτημα για το

[1] Rancière 2000. Ο Ρανσιέρ είχε σχετιστεί με το GIP, την ομάδα που είχε συγκροτήσει ο Φουκώ για τις φυλακές, ωστόσο με τρόπο έμμεσο και κρατώντας αποστάσεις. Εξάλλου, στη διδακτορική του διατριβή λαμβάνει υπόψη του τις φουκωικές αναλύσεις για να διαβάσει τα κείμενα των εργατών του πρώτου μισού του 18ου αιώνα έξω από το πλαίσιο της αλτουσεριανής προβληματικής περί ιδεολογίας, με βάση την ιδέα ότι «υπάρχουν σημαίνοντα που κυκλοφορούν, που αποκρυσταλλώνουν ιστορικές εμπειρίες, καταστάσεις, κινήματα, προτάγματα» και ότι η θεωρία δεν είναι κάτι που «συναρθρώνεται με άλλες θεωρίες ή με ιδεολογίες των οποίων θα έκανε την κριτική, αλλά με ένα ολόκληρο σύμπαν λόγου». Ταυτοχρόνως απομακρύνεται από τις αναλύσεις του Φουκώ για την πειθαρχική εξουσία, διότι θεωρεί πως, παρά τις αρετές τους, δεν είναι σε θέση να φωτίσουν επαρκώς τη χειραφετική πρακτική των εργατών. Η σχέση του Φουκώ με τους «νέους φιλοσόφους» φαίνεται πως στάθηκε καθοριστική για την πλήρη αποστασιοποίηση του Ρανσιέρ· βλ. Rancière 2012: 64-65, 67-72, 86 (για τις οφειλές του στον Φουκώ) και 290 (για την παρρησία). Βλ. επίσης Rancière 1981: 97 κ.ε.· Foucault 2008β και Rancière & Rancière 1978: 7-25.

[2] Ο ίδιος ο Φουκώ, το 1984, στο ερώτημα εάν «η προβληματική της επιμέλειας εαυτού θα μπορούσε να είναι η καρδιά μιας νέας σύλληψης του πολιτικού, μιας πολιτικής διαφορετικής από αυτήν που υπάρχει σήμερα;» απαντά: «Ομολογώ ότι δεν έχω προχωρήσει πολύ σ' αυτήν την κατεύθυνση. Πάντως, έχω την εντύπωση ότι στην πολιτική σκέψη του 19ου αιώνα [...] το πολιτικό υποκείμενο ταυτίστηκε με το υποκείμενο του δικαίου [...]. Από την άλλη, νομίζω ότι η σύγχρονη πολιτική σκέψη δεν επιτρέπει στο ηθικό υποκείμενο να καταλάβει πολύ χώρο», Foucault 2008γ: 375· πρβλ. Foucault 2001α: 1541.

[3] Foucault 2004α, Foucault 2004β.

[4] Foucault 2008α, Foucault 2009. Εφεξής, για λόγους οικονομίας, οι παραπομπές στις εκδόσεις αυτές θα δίνονται εντός του κειμένου με τις συντομογραφίες *GSA* και *CV*, αντιστοίχως. Επίσης, θα χρησιμοποιούνται πλάγιοι χαρακτήρες για τους όρους που στο πρωτότυπο είναι στα ελληνικά. Βλ. επίσης τις διαλέξεις του 1983, στο πανεπιστήμιο του Μπέρκλεϋ, Foucault 2001β.

ποιος και υπό ποιες προϋποθέσεις «ασχολείται με την πόλη» (*GSA*: 145).

Πριν προχωρήσω στην έκθεση της πραγμάτευσης αυτής, είναι απαραίτητες ορισμένες επισημάνσεις. Δεν θα εστιάσω στην πορεία του Φουκώ προς την ανάλυση της παρρησίας ούτε στη θέση της στο συνολικότερο εγχείρημά του. Δεν θα εστιάσω, με άλλα λόγια, στο τι λένε αυτές οι διαλέξεις για τη διαδρομή της σκέψης του Φουκώ αλλά στο τι λέει ο Φουκώ για τη δημοκρατία, μέσα από την ανάλυση της παρρησίας, και στο τι μπορούν να μας κάνουν να σκεφτούμε αυτά που λέει. Το «τι λέει» προϋποθέτει, προφανώς, μια σειρά από επιλογές: κειμένων, έμφασης, ερμηνείας. Δεν είναι εξάλλου κάτι μονοδιάστατο ή γραμμικό, αλλά εμπεριέχει δισταγμούς, ενίοτε επαναλήψεις ή πισωγυρίσματα, ακριβώς ό,τι χαρακτηρίζει την έρευνα, ειδικότερα εκείνη που συμπορεύεται με τη διδασκαλία. Πολλές από αυτές τις επιλογές και ερμηνείες ενδεχομένως θεωρηθούν προβληματικές ή ακόμη και προκλητικές από τους ειδικούς στην αρχαία φιλοσοφία ή ιστορία. Και, μολονότι θα ήταν ίσως επαρκές το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο η άσκηση ερμηνευτικής βίας δεν είναι μόνον αναπόφευκτη αλλά και δικαιολογημένη, όταν αποπειράται κανείς να διαβάσει τα κλασικά κείμενα στο φως σύγχρονων ερωτημάτων, συχνά εξωτερικών προς αυτά, δεν παύει να είναι απαραίτητη η επισήμανση ότι όσα ακολουθούν προϋποθέτουν μια στάση εμπιστοσύνης απέναντι στον λόγο του Φουκώ όπως αποτυπώνεται στις δημοσιευμένες διαλέξεις του. Η στάση αυτή δεν έχει να κάνει μόνο με το ότι δεν είμαι σε θέση να ελέγξω από φιλοσοφική ή ιστορική άποψη την ερμηνεία των αρχαίων κειμένων από τον Φουκώ, τα οποία κείμενα εξάλλου καλύπτουν ένα εξαιρετικά ευρύ φάσμα.[5] Έχει επίσης να κάνει με το ενδιαφέρον που τροφοδοτεί το παρόν κείμενο. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι ο λόγος του Φουκώ επιτρέπει –σχεδόν εμπνέει– μια τέτοια στάση, καθώς δεν διστάζει να εκθέσει τις προϋποθέσεις των ερμηνευτικών κινήσεων και επιλογών του, τα ερωτήματα που βρίσκονται στην αφετηρία τους. Είναι ένας λόγος που καλεί τους αναγνώστες να τον ελέγξουν, έστω κι αν δεν είναι σε θέση να το κάνουν. Κοντολογίς, ένας λόγος που αναγνωρίζει την περατότητα της ερμηνείας, όπως και την ενδεχόμενη βία που αυτή ασκεί στο αντικείμενό της. Στο μέτρο αυτό, η εμπιστοσύνη βρίσκει ισχυρά ερείσματα στον ίδιο τον λόγο του Φουκώ, χωρίς ωστόσο αυτό να συνεπάγεται ότι δεν είναι θεμιτή ή απαραίτητη η κριτική των ερμηνειών του – για την οποία εξάλλου ο ίδιος εκφράζει κάτι

[5] Το φάσμα αυτό εκτείνεται –και αναφέρω μόνο κάποια ονόματα– από τον Σοφοκλή και τον Ευριπίδη μέχρι τον Θουκυδίδη, τον Ξενοφώντα, τον Πολύβιο και τον Πλούταρχο, και από τον Ισοκράτη και τον Δημοσθένη μέχρι τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα, περνώντας βεβαίως από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τον Διογένη τον Κυνικό.

σαν νοσταλγία, όταν στην πρώτη κιόλας διάλεξη του 1983 δηλώνει την αμηχανία του για το θεσμικό πλαίσιο του Κολεγίου της Γαλλίας, που δεν επιτρέπει τη συζήτηση με τους ακροατές (*GSA*: 4).

Γιατί, λοιπόν, αυτές οι διαλέξεις; Και γιατί εδώ, σε αυτόν τον τόμο; Διότι η ανάλυση της δημοκρατίας από τον Φουκώ γίνεται μέσα από οδούς που διασταυρώνονται με εκείνες που έχει διανοίξει και ακολουθήσει ο Παντελής Μπασάκος, του οποίου εξάλλου το έργο διαπερνάται –τουλάχιστον εν μέρει και τουλάχιστον στα μάτια μου– από έναν προβληματισμό γύρω από τη δημοκρατία. Αλλά και για έναν πιο προσωπικό λόγο: επειδή οι παραδόσεις αυτές ξεκινούν με μια εκτενή συζήτηση πάνω στον Καντ και μια εκ του σύνεγγυς ανάλυση της διάσημης «Απάντηση[ς] στο ερώτημα: *Τι είναι διαφωτισμός;*», την οποία, όπως και το εξίσου διάσημο πλέον δοκίμιο του Φουκώ για τον Διαφωτισμό, πρωτοδιάβασα στα τέλη της δεκαετίας του 1980 χάρη στο μάθημα του Μπασάκου.[6]

I.

Ο Φουκώ στο θέμα της παρρησίας επικεντρώνεται για πρώτη φορά στις παραδόσεις του για την *Ερμηνευτική του υποκειμένου* (*L'herméneutique du sujet*, 1981-1982), στο ευρύτερο πλαίσιο της πραγμάτευσης του θέματος της επιμέλειας εαυτού. Στο «λησμονημένο» παράγγελμα να επιμελείται κανείς τον εαυτό του, ο Φουκώ βρίσκει μια εννόηση της σχέσης του υποκειμένου με την αλήθεια διαφορετική από εκείνη που απορρέει από το γνώθι σαυτόν, με αναφορά προς το οποίο συγκρότησε την παράδοσή της η νεότερη φιλοσοφία: την ιδέα ότι η πρόσβαση στην αλήθεια, μακράν του να περιορίζεται σε μια γνωστική διαδικασία που δεν εμπλέκει καθόλου το ίδιο το υποκείμενο ως υποκείμενο, στη σχέση του με τον εαυτό του, με τους άλλους και με τον κόσμο, είναι ένα έργο που το «αλλάζει, [το] μεταμορφώνει» και ως έναν βαθμό το καθιστά «άλλο από τον εαυτό του».[7] Όμως, επίσης, η στροφή στην επιμέλεια εαυτού εγγράφεται στη συνέχεια

[6] Foucault 1988. Μέρος της πρώτης διάλεξης του Φουκώ έχει μεταφραστεί στα αγγλικά, Foucault 1986. Για τη σχέση του Φουκώ με τον Καντ, βλ. ενδεικτικά, Passerin d'Entrèves 1999, Hendricks 2008, Δοξιάδης 2015· επίσης, το λήμμα για το *Dictionnaire des philosophes* [D. Huisman (επιμ.), PUF, Παρίσι 1984], που ο Φουκώ υπέγραψε με ψευδώνυμο, Florence 2014.

[7] Foucault 2013a: 12-15. Στο πρώτο αυτό μάθημα, ο Φουκώ υπογραμμίζει ότι στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία ο κανόνας του γνώθι σαυτόν όχι μόνο συνδυάζεται με τον κανόνα της επιμέλειας εαυτού αλλά και υπάγεται σε αυτόν, ότι η επιμέλεια εαυτού «παρέμεινε η θεμελιώδης αρχή που περιγράφει τη φιλοσοφική στάση σε όλο τον ελληνικό, ελληνιστικό και ρωμαϊκό πολιτισμό», ότι κατά την ελληνιστική περίοδο μετατράπηκε σε «γενικό πολιτισμικό φαινόμενο» και ότι η «καρτε-

των ερευνών του Φουκώ για τη σχέση μεταξύ γνώσης, εξουσίας και υποκειμένου, μέσα από μια «τριπλή θεωρητική μετατόπιση: από το θέμα της γνώσης προς εκείνο της αληθολογίας (véridiction),[8] από το θέμα της κυριαρχίας (domination) προς εκείνο της κυβερνολογικής/κυβερνησιμότητας, από το θέμα του ατόμου προς εκείνο των πρακτικών του εαυτού» (*CV*: 10).[9] Κατά τη διεξοδική συζήτηση κειμένων των επικούρειων και των στωικών,[10] ο Φουκώ υποστηρίζει στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου* ότι η παρρησία «αναφέρεται τόσο στην ηθική ποιότητα, την ηθική στάση ή το *ήθος* [...] όσο και στην τεχνική διαδικασία ή *τέχνη* [...] που είναι απαραίτητες για τη μετάδοση του αληθούς λόγου στο πρόσωπο που τον έχει ανάγκη, προκειμένου να συγκροτηθεί ως υποκείμενο κυριαρχίας (sovereignty) πάνω στον εαυτό του και ως αυτοδύναμο υποκείμενο αληθολογίας».[11] Καθώς όμως η παρρησία δεν έχει επαρκώς θεματοποιηθεί, παρά τη σταθερή της παρουσία στα κείμενα από την ελληνική αρχαιότητα μέχρι την πρώιμη χριστιανική περίοδο, στις τελευταίες διαλέξεις του ο Φουκώ προβαίνει σε μια γενεαλογία της «αραχνοειδούς» αυτής έννοιας (*GSA*: 45). Η γενεαλογία αυτή τον οδηγεί στην αθηναϊκή δημοκρατία. Αξίζει μάλιστα να επισημανθεί ότι αυτό του προκαλεί κάποια έκπληξη: στην πρώτη διάλεξη του 1984, παραδέχεται πως, αντίθετα από ό,τι ανέμενε, η παρρησία δεν πρωτοεμφανίζεται στην «πρακτική της πνευματικής καθοδήγησης», αλλά είναι «αρχικά, θεμελιωδώς, μια πολιτική έννοια» (*CV*: 9). Από την άποψη αυτή, μπορεί να υποστηριχθεί πως η παρρησία, η οποία, όπως ελπίζω ότι θα φανεί στη συνέχεια, είναι μια μάλλον αποσταθεροποιητική πρακτική, αποσταθεροποίησε το ίδιο το πλαίσιο σκέψης του Φουκώ και τον ώθησε να ακολουθήσει ένα απρόσμενο μονοπάτι.

σιανή στιγμή» συνίσταται στον επαναπροσδιορισμό του γνώθι σαυτόν και στην «υποτίμηση της *επιμέλειας εαυτού*», Foucault 2013α: 8, 9, 14. Στο παρόν κείμενο, μόνον επικουρικά χρησιμοποιώ την *Ερμηνευτική του υποκειμένου*, τόσο επειδή αρκετά από τα πορίσματά της επαναλαμβάνονται στις διαλέξεις στις οποίες εστιάζω όσο και λόγω της μετατόπισης στο πολιτικό πεδίο, με την οποία σχετίζεται, φρονώ, η έμφαση του Φουκώ στη διάσταση του θάρρους, η οποία απουσιάζει από τις αναλύσεις του 1982.

[8] Όταν δεν δίνω άλλη διευκρίνιση, ως «αληθολογία» αποδίδω το «dire-vrai», έκφραση την οποία χρησιμοποιεί ο Φουκώ ενίοτε για να αποφύγει τη χρήση της ελληνικής λέξης «παρρησία». Για το «discours vrai» χρησιμοποιώ το «αληθής λόγος». Επίσης, αποδίδω το «parole» ως «ομιλία».

[9] Βλ. επίσης *CV*: 4-8 και *GSA*: 5-7. Όπως και σε άρθρα, συνεντεύξεις και άλλα μαθήματά του, ο Φουκώ τονίζει εξάλλου ότι δεν είναι παρά «γελοιογραφία» η ερμηνεία των ερευνών του ως αναγωγή της γνώσης στην εξουσία ή ως μια προσπάθεια «να καταστήσει τη γνώση μια μάσκα της εξουσίας», *CV*: 11.

[10] Foucault 2013α: 366-409. Αναφορές στην παρρησία υπάρχουν και σε προηγούμενα μαθήματα του ίδιου ακαδημαϊκού έτους.

[11] Foucault 2013α: 372.

Προτού περάσω στην πολιτική παρρησία, θεωρώ απαραίτητο να παρουσιάσω τη γενική δομή της. Συνεχίζοντας την προσέγγιση που είχε ακολουθήσει στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου*, ο Φουκώ τονίζει ότι ούτε η δομή ούτε ο σκοπός ενός λόγου αρκούν για να εντοπίσουμε αν είναι παρρησιαστικός, ότι η παρρησία είναι «ένας τρόπος να λέγεται η αλήθεια» (*GSA*: 55). Η ιδιαιτερότητα αυτού του τρόπου μπορεί να έρθει στο φως μόνο με την εστίαση στο υποκείμενο του λόγου, κάτι που σημαίνει επίσης στη σχέση του με αυτόν στον οποίο απευθύνεται, στις επιπτώσεις που μπορεί να έχει η αληθολογία στον ακροατή και, κατ' επέκταση, στις συνέπειές της για τον ίδιο τον ομιλητή. Η αλήθεια που λέγεται είναι μια αλήθεια που μπορεί να πληγώσει ή να εξεγείρει τον ακροατή, να προκαλέσει τον θυμό ή ακόμη και την έχθρα του. Η παρρησία συνίσταται επομένως στην ανάληψη μιας διακινδύνευσης που κυμαίνεται από την καταστροφή της σχέσης με αυτόν στον οποίο απευθύνεται ο λόγος μέχρι τον θάνατο του ίδιου του ομιλητή. Από αυτό προκύπτει και ένα από τα διφορούμενα του παρρησιαστικού λόγου: από τη μία πλευρά, εγκαθιδρύει μια σχέση ανάμεσα στον ομιλητή και τον ακροατή· από την άλλη, και ταυτοχρόνως, ενέχει τον κίνδυνο να καταστρέψει τη σχέση, που «ο ίδιος ο λόγος κατέστησε δυνατή» (*CV*: 13). Η παρρησία είναι συνεπώς μια πράξη θάρρους. Ωστόσο υπάρχει ή, μάλλον, θα πρέπει να υπάρχει θάρρος και από την πλευρά του ακροατή: το θάρρος να ακούσει την αλήθεια και να είναι έτοιμος «να τη δεχτεί». Κάνει μάλιστα ο Φουκώ λόγο για ένα «είδος συμφώνου», παρρησιαστικού συμφώνου, ανάμεσα στον ομιλητή και τον ακροατή (*CV*: 14).[12]

Επιπλέον διακριτικά γνωρίσματα της παρρησίας έρχονται στην επιφάνεια μέσα από μια σειρά διακρίσεων: ως προς τις επιτελεστικές εκφορές, ως προς τη ρητορική και ως προς άλλες τροπικότητες αληθολογίας. Το πρώτο γνώρισμα που γίνεται φανερό μέσα από την αντιδιαστολή με τις επιτελεστικές εκφορές είναι ότι η παρρησία δεν εξαρτάται από την κατεστημένη θέση (statut) του ομιλητή. Ο παρρησιαστής «μπορεί να είναι ένας φιλόσοφος, ο κουνιάδος του τυράννου, ένας αυλικός, μπορεί να είναι ο οποιοσδήποτε [...] είναι εκείνος που προτάσσει τη δική του ελευθερία ως ομιλούντος ατόμου» (*GSA*: 63). Το δεύτερο συνίσταται στο ότι η παρρησία είναι ένας τρόπος να λέγεται η αλήθεια ο οποίος ουδέποτε καθορίζεται εξ ολοκλήρου από την κατάσταση εντός της οποίας λαμβάνει χώρα, με συ-

[12] Εδώ ανακύπτει εντούτοις το ερώτημα για το κατά πόσον το εν λόγω σύμφωνο περιορίζει τη διακινδύνευση.

νέπεια να «καθιστά δυνατό έναν ορισμένο αριθμό αποτελεσμάτων που [...] δεν είναι γνωστά» (*GSA:* 60). Και το τρίτο, σημαντικότατο, γνώρισμα είναι ότι ο παρρησιαστής, όταν δηλώνει την αλήθεια, ταυτοχρόνως –και άρρητα–, δηλώνει ότι είναι εκείνος που μίλησε και ότι είναι έτοιμος να αναλάβει τις πρακτικές συνέπειες των λεγομένων του· πρόκειται για το «σύμφωνο του ομιλούντος υποκειμένου με τον εαυτό του» (*GSA*: 62).

Η αποδοχή της αντιπαράθεσης μεταξύ παρρησίας και ρητορικής από τον Φουκώ, με την οποία ξαναπιάνει το νήμα που είχε ακολουθήσει στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου*,[13] δεν σημαίνει πως αυτός δεν αναγνωρίζει ορισμένες αλληλεπικαλύψεις ή συνάφειες ανάμεσά τους –«εδώ, προφανώς, τα πράγματα είναι λίγο πιο περίπλοκα» παραδέχεται (*GSA*: 53).[14] Μεταξύ αυτών συγκαταλέγεται και η παραγωγή πειθούς. Ωστόσο, αυτή η απόβλεψη, ενώ είναι χαρακτηριστική της ρητορικής, δεν είναι της παρρησίας. Ο παρρησιαστικός λόγος μπορεί να πείσει, όμως αυτό δεν αποτελεί ούτε τον κυριότερο ούτε τον μοναδικό του στόχο. Στην παρρησία η πειθώ υπάγεται –αν δεν θυσιάζεται– στην «πρόκληση», την «κριτική» ή, ακόμη, και στην «προσβολή» (*GSA*: 54). Σε ό,τι αφορά το υποκείμενο του λόγου, ο ρήτορας λέει ή μπορεί να πει πράγματα που δεν θεωρεί αληθή, και μάλιστα προκειμένου να εξαναγκάσει τους άλλους. Αυτό συνεπάγεται πως, ενώ στην περίπτωση της παρρησίας ο ομιλητής δεσμεύεται ως προς τον λόγο του και παράλληλα διακινδυνεύει τόσο τον εαυτό του όσο και τη σχέση του με τον ακροατή, στην περίπτωση του ρήτορα ο δεσμός που επιδιώκεται να εγκαθιδρυθεί –«δεσμός εξαναγκαστικός, δεσμός εξουσιαστικός» (*CV*: 15)– είναι μεταξύ του λόγου και των ακροατών. Κατά συνέπεια, στην περίπτωση του ρήτορα δεν ενέχεται καμία διακινδύνευση, αλλά μόνο το ενδεχόμενο αποτυχίας. Επιπλέον, ενώ η ρητορική είναι μια τεχνική, η παρρησία είναι, αντιθέτως, «μια στάση, ένας τρόπος να είμαστε, που συγγενεύει με την αρετή, ένας τρόπος να κάνουμε» (*CV*: 15). Όλα τούτα σημαίνουν, εξάλλου, ότι η παρρησία είναι ελεύθερη απέναντι στη ρητορική, υπό την έννοια ότι μπορεί και ενδέχεται να τη χρησιμοποιήσει, αλλά μόνον ως εργαλείο, χωρίς να υποτάσσεται τους κανόνες και τους αναγκασμούς της.[15]

Η παρρησία, τέλος, διαφέρει από την προφητεία, τη σοφία και τη δι-

[13] Foucault 2013α: κυρίως 381-91.

[14] Ο Φουκώ αναφέρεται στον Κοϊντιλιανό, για να υποστηρίξει ότι η παρρησία (libertas) είναι «ο βαθμός μηδέν της ρητορικής», *GSA*: 53. Αρκετά διεξοδικά σχολιάζει τον Κοϊντιλιανό στις προηγούμενες διαλέξεις του, όταν εκθέτει τις διαφορές μεταξύ παρρησίας και ρητορικής· βλ. Foucault 2013α: 381-86.

[15] Βλ. και Foucault 2013α: 386, 403.

δασκαλία, που επίσης αποτελούν τρόπους να λέει κανείς την αλήθεια. Ο προφήτης, ως μεσολαβητής, «αρθρώνει και εκφέρει έναν λόγο που δεν είναι δικός του. Απευθύνει στους ανθρώπους μια αλήθεια που έρχεται από αλλού». Ο λόγος αυτός αφορά εξάλλου το μέλλον, το οποίο αποκαλύπτει και συνάμα συγκαλύπτει, καθώς εκφέρεται με τη μορφή του αινίγματος, που «ουδέποτε δίνει μονοσήμαντη και σαφή επιταγή» (*CV*: 16). Ο σοφός, μολονότι μιλά «εν ονόματι του εαυτού του» (*CV*: 17), κάτι που τον φέρνει κοντά στη μορφή του παρρησιαστή, δεν παύει να διαφέρει από αυτόν, καθόσον το κατεξοχήν ενδιαίτημά του είναι η σιωπή, από το οποίο βγαίνει μόνο εάν του τεθούν ερωτήματα ή σε περιπτώσεις κατεπείγουσας ανάγκης για την πόλη, για να δώσει εξάλλου απαντήσεις «αινιγματικές και να αφήσει εκείνους στους οποίους απευθύνεται στην άγνοια ή στην αβεβαιότητα σχετικά με το τι είπε πραγματικά» (*CV*: 18). Ο καθηγητής, τέλος, «άνθρωπος της *τέχνης*, της τεχνογνωσίας και της διδασκαλίας», μολονότι μοιράζεται με τον παρρησιαστή την «υποχρέωση να μιλά», εκφέρει έναν λόγο που είναι καθαρός δεσμός, αυτός της «κοινής γνώσης», κάτι που συνεπάγεται πως δεν αναλαμβάνει καμία διακινδύνευση –«οι πάντες ξέρουν, και εγώ πρώτος [απ' όλους], ότι δεν είναι ανάγκη να είναι κανείς θαρραλέος για να διδάξει» λέει ο Φουκώ (*CV*: 24).[16]

Οι λόγοι αυτοί, με ιδιαίτερο τρόπο ο καθένας, έχουν ένα στήριγμα αλλού, εκτός του υποκειμένου. Η παρρησία είναι αντιθέτως μια ανθρώπινη –ενδεχομένως πολύ ανθρώπινη– πρακτική (*GSA*: 141). Όταν αναλύει τον *Ίωνα* του Ευριπίδη, έργο το οποίο διαβάζει ως τη «δραματική αναπαράσταση της θεμελίωσης της πολιτικής αληθολογίας μέσα στο πεδίο της αθηναϊκής πολιτείας και της άσκησης της εξουσίας στην Αθήνα» (*GSA*: I78), ο Φουκώ τονίζει ότι η παρρησία ουδέποτε παρουσιάζεται ως ιδιότητα των θεών, ότι είναι ένας τρόπος να λέγεται η αλήθεια του οποίου το μοναδικό θεμέλιο, αν μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει εδώ τον όρο «θεμέλιο», δεν είναι μια υπερβατική αρχή αλλά το ίδιο το υποκείμενο, που αναλαμβάνει έτσι όλη την ευθύνη των λεγομένων του.[17]

---

[16] Ο Φουκώ επισημαίνει, εξάλλου, ότι οι φιγούρες (personnage) αυτές δεν είναι «θεμελιωδώς κοινωνικές φιγούρες ή ρόλοι [αλλά...] ουσιωδώς τρόποι αληθολογίας (véridiction)»· και προσθέτει ότι μπορούν να συνδυαστούν, και όντως συνδυάζονται, σε «μορφές λόγου, σε θεσμικούς τύπους, σε κοινωνικές φιγούρες», *CV*: 26.

[17] Βλ. *GSA*: 130, 133 και 141, όπου ο Φουκώ, στο πλαίσιο μιας θαυμάσιας συγκριτικής ανάγνωσης του *Ίωνα* και του *Οιδίποδα Τυράννου*, λέει: «Εδώ [στον *Ίωνα*] δεν υπάρχει υποκείμενο που να κατέχει την ολότητα της αλήθειας. Ή, μάλλον, υπάρχει ένα, βέβαια· και αυτό είναι ο Απόλλωνας». Όμως ο Απόλλωνας δεν πρόκειται να πει την αλήθεια· βλ. και τη διαφωτιστική ανάλυση του Potte-Bonneville 2011: ειδικά 35-37.

Αν μέρος της εξαιρετικής ερμηνείας του *Ίωνα* επιμένει σε αυτόν τον ριζικά κοσμικό χαρακτήρα της παρρησίας, ο Φουκώ χρησιμοποιεί το ακόλουθο χωρίο από τις *Ιστορίες* του Πολυβίου, προκειμένου να φέρει στο φως τα γνωρίσματα της πολιτικής παρρησίας και του ρόλου της στη δημοκρατία: «ἰσηγορίας καὶ παρρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς σύστημα καὶ προαίρεσιν εἰλικρινεστέραν οὐκ ἂν εὕροι τις τῆς παρὰ τοῖς Ἀχαιοῖς ὑπαρχούσης».[18] Η ταυτόχρονη παρουσία των δύο όρων, της ισηγορίας και της παρρησίας, δείχνει, σύμφωνα με τον Φουκώ, ότι δεν είναι αναγώγιμοι ο ένας στον άλλον. Πρόκειται για το κατεξοχήν σημείο στο οποίο εστιάζει. Είναι, θα έλεγα, καθοριστικό για την ανάλυσή του αυτό πάνω στο οποίο την οικοδομεί. «Πώς γίνεται» ρωτά «και ο Πολύβιος, θέλοντας να χαρακτηρίσει με τον συντομότερο δυνατό τρόπο τη δημοκρατία εν γένει, την αληθινή δημοκρατία, δεν της αποδίδει παρά μόνο δύο γνωρίσματα, τα οποία αμφότερα αφορούν, βεβαίως, το πρόβλημα αυτό της ομιλίας (*ισηγορία* και *παρρησία*), και πώς γίνεται και χρησιμοποιεί τις δύο αυτές έννοιες, που είναι τόσο κοντινές η μία στην άλλη και που φαίνονται τόσο δυσδιάκριτες μεταξύ τους;» (*GSA*: 138-39). Όλη η ανάλυση συνίσταται στο να πάρει στα σοβαρά αυτή την ταυτόχρονη παρουσία, να αναδείξει την απόκλιση μεταξύ ισηγορίας και παρρησίας, καθώς και τις συνέπειες που αυτή έχει για τη δημοκρατία, την έννοια όσο και την πρακτική της.

Η ισηγορία, ως δυνατότητα όλων όσοι μετέχουν στον δήμο να πάρουν τον λόγο, ως «δικαίωμα να γνωμοδοτούν» (*GSA*: 138), και η ισονομία εγγυώνται το αναγκαίο υπόβαθρο για την άσκηση της παρρησίας. Όμως η παρουσία της τελευταίας δείχνει ότι η ισηγορία και η ισονομία δεν αρκούν για να υπάρχει δημοκρατία. Αν η ισηγορία είναι «καταστατική της ιδιότητας του πολίτη ή ένα από τα στοιχεία του συντάγματος της πόλης (*πολιτείας*)» (*GSA*: 145), η παρρησία αναφέρεται «στην πραγματική (effective) πολιτική πρακτική» (*GSA*: 172). Είναι η δυναμική πλευρά της δημοκρατίας.[19] Γύρω από την παρρησία αρθρώνονται τα προβλήματα της άσκησης της εξουσίας στη δημοκρατία, «τα προβλήματα της *δυναστείας*», όπως τα αποκαλεί ο Φουκώ (*GSA*: 146).[20]

---

[18] Πολυβίου 1995: 82-85. «Δεν θα μπορούσε κανένας να βρει τέτοια ισότητα κι ελευθερία στον λόγο [ισηγορία, παρρησία] και, γενικά, αληθινό δημοκρατικό πολίτευμα και διαυγέστερες πολιτικές αντιλήψεις από εκείνες που έχουν οι Αχαιοί»· βλ. και *GSA*: 69, 136-45, 172.

[19] Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι στην πρώτη σύντομη αναφορά στο χωρίο του Πολυβίου, ο Φουκώ τονίζει πως η παρρησία είναι «μια πολιτική δομή», *GSA*: 69.

[20] Η χρήση του όρου «δυναστεία», που παραπέμπει στο *δύναμις*, δεν παύει να προκαλεί έκπληξη, παρότι ο Φουκώ διευκρινίζει ότι μόνον αργά πήρε τη σημασία της «ολιγαρχίας», *GSA*: 146.

Η έμφαση αυτή στην πολιτεία, αφενός, και στην πρακτική, αφετέρου, ως διακριτά αλλά εντούτοις αλληλεξαρτώμενα επίπεδα, φέρνει στον νου τη διάκριση του Μοντεσκιέ ανάμεσα στη φύση και την αρχή του πολιτεύματος, στην οποία η πρώτη είναι εκείνη που «το κάνει να είναι τέτοιο που είναι», η «ιδιαίτερη δομή του», και η δεύτερη «αυτό που το κάνει να ενεργεί (agir)», «τα ανθρώπινα πάθη που το κάνουν να κινείται».[21] Ενώ όμως για τον Μοντεσκιέ υπάρχει μια σχεδόν φυσική αρμονία ανάμεσα στη φύση και την αρχή του πολιτεύματος,[22] η ανάλυση του Φουκώ περιστρέφεται γύρω από την ένταση ανάμεσα στη δομή και την πρακτική –ανάμεσα στην ισηγορία και την παρρησία–, γύρω από την καταστατική αλληλεξάρτησή τους αλλά και την καθ' όλα πιθανή σύγκρουσή τους. Φέρνει έτσι στο φως εγγενείς στη δημοκρατία εντάσεις. Σχηματικά, από την πλευρά της ισηγορίας υπάρχει η ισότητα, η οριζοντιότητα, η απουσία διαφοράς και διαφοροποίησης· υπάρχει εκείνη η απουσία ιδιαίτερων ποιοτήτων και προσόντων, που –σύμφωνα με τον Ρανσιέρ– χαρακτηρίζει τη δημοκρατία·[23] από την πλευρά της παρρησίας υπάρχει μια ιδιάζουσα ανισότητα, υπάρχει διαφορά, αγωνισμός και καθετότητα. Αυτό αναδεικνύει η ανάλυση του μοντέλου της πολιτικής παρρησίας, «της καλής λειτουργίας, της καλής συναρμογής *πολιτεία / παρρησία*» (*GSA*: 159).

Ο Φουκώ βρίσκει το μοντέλο αυτό στον Θουκυδίδη. Από την ερμηνεία των τριών δημηγοριών του Περικλή, η οποία συνδυάζεται με μέρος της ανάλυσης του *Ίωνα,* που έχει προηγηθεί, προκύπτει ότι η παρρησία παράγει ενότητα και προϋποθέτει διαχωρισμούς. Παράγει ενότητα, διότι η απόφαση που λαμβάνεται έπειτα από τον λόγο του παρρησιαστή είναι η απόφαση της πόλης. Η ενότητα αυτή δημιουργείται γύρω από έναν λόγο και χάρη στον λόγο. Πρόκειται, επιπλέον, για έναν λόγο προσανατολισμένο στο γενικό συμφέρον ή, ακριβέστερα, για έναν λόγο που πείθει για το τι είναι προς το γενικό συμφέρον – και, όσο κι αν εκπλήσσει, είναι ο Φουκώ εκείνος που χρησιμοποιεί την έκφραση «γενικό συμφέρον», απαλείφοντας τη διάκριση μεταξύ των λίγων και των πολλών που απαντά στον Θουκυδίδη.[24] Δεν πρόκειται για τον λόγο ενός ειδικού αλλά για τον λόγο κάποιου που, προσηλωμένος στο συμφέρον αυτό,

[21] Montesquieu 1994: 129· πρβλ. Montesquieu 1979: 143.

[22] «Δεν χρειάζομαι τίποτε άλλο για να βρω τις τρεις αρχές τους· απορρέουν φυσιολογικά από τη φύση τους» υποστηρίζει ο Μοντεσκιέ, αφού έχει επαναλάβει σε τι συνίσταται η φύση του ρεπουμπλικανικού, του μοναρχικού και του δεσποτικού πολιτεύματος, Montesquieu 1994: 130.

[23] Rancière 1995 και Rancière 2009.

[24] «Και ονομάζεται το πολίτευμα αυτό, επειδή δεν αποβλέπει στο συμφέρον των λίγων αλλά των πολλών, δημοκρατία», Θουκυδίδη 2011: Β36.37, 1 (258-59).

έχει επιπλέον το ήθος εκείνο που τον καθιστά ικανό να αντιμετωπίσει τη συνέλευση με την αλήθεια, δηλαδή τόσο να φέρει τη συνέλευση αντιμέτωπη με την αλήθεια όσο και να έρθει αντιμέτωπος με τη συνέλευση λόγω της αλήθειας. Πρόκειται για ό,τι ο Φουκώ αποκαλεί «ηθική διαφορά», την οποία η παρρησία εισάγει στη δημοκρατία. Ωστόσο, η ενότητα προϋποθέτει διαχωρισμό, υπό την έννοια ότι αναδύεται στο υπόβαθρο αντιτιθέμενων γνωμών, συνεπώς στο υπόβαθρό του συναγωνισμού· επίσης, υπό την έννοια ότι ο συναγωνισμός αυτός δεν λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε όλους όσοι έχουν και ασκούν το δικαίωμα να μιλούν, αλλά μόνο μεταξύ εκείνων που είναι αρκετά θαρραλέοι ώστε να δηλώσουν όλα όσα σκέφτονται, με τον ευθύτερο δυνατό τρόπο και δίχως ρητορική επένδυση. Κατά συνέπεια, η παρρησία είναι «ένα στοιχείο που [...] επιτρέπει στα άτομα να κατακτήσουν μια ορισμένη υπεροχή τα μεν πάνω στα δε» (*GSA*: 145).[25] Αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι οι άλλοι τοποθετούνται υπό την κυριαρχία εκείνου που υπερέχει, διότι προϋποθέτει την ελευθερία τους. Η ελευθερία των άλλων είναι εξάλλου ουσιώδης προκειμένου να συνεχιστεί ο αγώνας. Αν, ως εκ τούτου, η παρρησία σημαίνει ανωτερότητα, πρόκειται για μια ανωτερότητα που τη «μοιράζεται κανείς με τους άλλους – τη μοιράζεται όμως με τη μορφή της άμιλλας, της αντιζηλίας, της σύγκρουσης και του αγώνα» (*GSA*: 144).[26]

Η επιμονή του Φουκώ στο αγωνιστικό στοιχείο που εισάγει η παρρησία στο δημοκρατικό πεδίο δεν προκαλεί, βεβαίως, έκπληξη, με δεδομένη τη γενικότερη φιλοσοφική του στάση και, επιπλέον, με δεδομένο ότι το καθοδηγητικό του ερώτημα αφορά την κυβέρνηση, του εαυτού και των άλλων. Και μολονότι ελάχιστα αναφέρεται στον Νίτσε, δεν μπορεί κανείς να μην ακούσει τους νιτσεϊκούς τόνους της ανάλυσής του. [27]

---

[25] Ο Φουκώ χρησιμοποιεί επανειλημμένως το ουσιαστικό «l' ascendant» (κυρίως τις εκφράσεις «prendre l'ascendant» ή «exercer son ascendant»), που, σύμφωνα με το λεξικό Robert, σημαίνει «ωροσκόπος» και, κατ' επέκταση, «κυρίαρχη επιρροή» (influence dominante). Αίσθησή μου είναι ότι αυτή του η επιλογή έχει να κάνει τόσο με το ότι η λέξη υποδηλώνει μια ανιούσα κίνηση όσο και με την προσπάθεια να αποφύγει συνώνυμους όρους, όπως «autorité», «empire» ή «pouvoir». Αυτή η αίσθηση, καθώς και το γεγονός ότι, σε ορισμένα σημεία, ο Φουκώ χρησιμοποιεί διαδοχικά το «influence» και το «ascendant», οδήγησαν στην επιλογή της λέξης «υπεροχή». Ενδέχεται, ωστόσο, στην επιλογή αυτή να συνέβαλε και το ότι, σύμφωνα με τον Μπενβενίστ, η λέξη «κράτος» δεν σημαίνει αρχικά φυσική ή ψυχική ισχύς, σθένος, αλλά ανωτερότητα (supériorité) και υπεροχή (prévalence).

[26] «Concurrence», «rivalité», «conflit», «joute»· για την επιλογή της λέξης «αγώνας» προκειμένου να αποδοθεί το «joute», που ο Φουκώ χρησιμοποιεί πολύ συχνά, βλ. σημ. 28.

[27] Βλ. *GSA*: 64. Στις διαλέξεις της επόμενης χρονιάς, οι αναφορές στον Νίτσε είναι συχνότερες. Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, η αρχαία Ελλάδα του Φουκώ είναι νιτσεϊκή, όπως υποστηρίζει ο επιμελητής της σχετικής έκδοσης στο επίμετρό του, Foucault 2013β: 275-278.

Σε πολλά σημεία η προσέγγιση φέρνει στον νου το κείμενο από τα κατάλοιπα του Νίτσε *Αγών Ομήρου* (1872), το οποίο πιθανότατα ο Φουκώ γνώριζε, αφού είχε δημοσιευτεί στα γερμανικά το 1973 και είχε μεταφραστεί στα γαλλικά το 1975. Στο κείμενο αυτό ο Νίτσε, μέσα από μια απολογία υπέρ του οστρακισμού ως μέτρου το οποίο, μακράν τού να παρεμποδίζει ή να περιορίζει την αναμέτρηση μεταξύ δυνάμεων, επιτρέπει και παροτρύνει τη συνέχισή της, συμπεραίνει: «αυτός είναι ο πυρήνας της ελληνικής σύλληψης του *αγώνος*: απεχθάνεται την κυριαρχία του Ενός και φοβάται τους κινδύνους της· επιθυμεί ως μέσον προστασίας κατά του μεγαλοφυούς μια δεύτερη μεγαλοφυΐα».[28]

Αν η παρρησία ως αγωνισμός εισάγει μια περιπλοκή στη δημοκρατία, καθώς αντιβαίνει στην καταστατική της ισότητα, τα πράγματα περιπλέκονται περαιτέρω από το γεγονός ότι η παρρησία έχει το πρόσωπο του Ιανού ή –για να το θέσω διαφορετικά– ότι, κατά τη συνάντησή της με την ισηγορία, αποκαλύπτεται και η κακή της όψη, που αποκαλείται δημαγωγία ή κολακεία.[29] Καθώς ο οποιοσδήποτε έχει εξίσου το δικαίωμα να παίρνει τον λόγο, η υπεροχή «διαστρέφεται» (*GSA*: 166), διότι δεν μπορεί ο οποιοσδήποτε να πει την αλήθεια. Η υπεροχή δεν κατακτάται παρά χάρη σε έναν λόγο που απλώς συμμορφώνεται προς την κυρίαρχη γνώμη και εμφορείται από την επιδίωξη της προσωπικής ασφάλειας και επιτυχίας του ομιλητή. «Η κακή παρρησία», καταλήγει ο Φουκώ, «είναι οι "πάντες", ο "οποιοσδήποτε", που λένε τα πάντα και το οτιδήποτε, αρκεί να είναι ευπρόσδεκτα από τον οποιονδήποτε, δηλαδή από τους πάντες» (*GSA*: 167).

Μέσα από αυτόν τον περίπλου, η σχέση μεταξύ δημοκρατίας και παρρησίας αποδεικνύεται παράδοξη· γίνεται φανερό ότι η συναρμογή τους είναι εύθραυστη, διότι υπάρχει μεταξύ τους αμοιβαία εξάρτηση, όπως και αμοιβαία απειλή. Αμοιβαία εξάρτηση, διότι η δημοκρατία είναι αναγκαία για την άσκηση της παρρησίας και επειδή η παρρησία είναι αναγκαία προκειμένου η δημοκρατία να διατηρηθεί, να διαρκέσει στον χρόνο και να κυβερνηθεί. Αμοιβαία απειλή, διότι η παρρησία συναρτάται με μια ηθική διαφορά και μια υπεροχή οι οποίες αντίκεινται στην εξισωτική δημοκρατική δομή και, επιπλέον, επειδή, αφήνοντας την κολακεία

[28] Nietzsche 2015: 32· πρβλ. Nietzsche 1975: 196-97.

[29] Ο Φουκώ αναφέρει ως κατεξοχήν κείμενα που αναδεικνύουν την «κακή συναρμογή» της δημοκρατίας και της παρρησίας τα προοίμια του *Περί της ειρήνης* του Ισοκράτη και του τρίτου *Φιλιππικού* του Δημοσθένη· διεξοδικά συζητά, ωστόσο, μόνο στο πρώτο. Για την κολακεία ως τον δεύτερο αντίπαλο της παρρησίας, μαζί με τη ρητορική, βλ. Foucault 2013α: 373-81.

να κατισχύσει, η δημοκρατία τείνει να κάνει τον αληθή λόγο να σιωπήσει (*GSA*: 167-68).

Οι εντάσεις αυτές προσφέρουν το πρίσμα υπό το οποίο ο Φουκώ ερμηνεύει τη φιλοσοφική κριτική της δημοκρατίας: ως κριτική που εδράζεται στη ριζική αμφισβήτηση της δημοκρατικής αξίωσης στην παρρησία. Πρόκειται για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ερμηνεία, η οποία αξίζει να διαβαστεί παράλληλα με τις ερμηνείες της πλατωνικής ίδρυσης της πολιτικής φιλοσοφίας από την Άρεντ ή τον Ρανσιέρ.[30] Όπως η Άρεντ, ο Φουκώ εστιάζει σε μια προφιλοσοφική πολιτική εμπειρία και πρακτική, απέναντι στην οποία ο φιλόσοφος επιδεικνύει μια αμφίθυμη και αμφίσημη στάση, αφού θέλει να την κρατήσει αλλά συνάμα και να την προσαρμόσει στα μέτρα του, απαλείφοντας έτσι το διφορούμενο –την ευπάθεια, θα έλεγε η Άρεντ– του πολιτικού πεδίου. Όπως ο Ρανσιέρ, διαγιγνώσκει στο πλατωνικό εγχείρημα μια προσπάθεια να απαλειφθεί εκ των προτέρων μια δυσκολία, η οποία ωστόσο είναι καταστατική της δημοκρατικής πολιτικής: ερμηνεύει την ιδεατή πολιτεία ως έναν τρόπο για να απαλλαγεί κανείς από «όλες τις αμφισημίες, όλους τους κινδύνους που ιδιάζουν στο παιχνίδι της παρρησίας», λύνοντας το πρόβλημα της παρρησίας «εκ των προτέρων» (*GSA*: 195) – κάτι πολύ κοντινό σε αυτό που ο Ρανσιέρ αποκαλεί «αρχιπολιτική» του Πλάτωνα. Ωστόσο, σε αντιδιαστολή με τον Ρανσιέρ και ακόμη περισσότερο με την Άρεντ, ο Φουκώ επιδιώκει να σώσει τον Πλάτωνα από τις αναγνώσεις σύμφωνα με τις οποίες απλώς υπερασπίζεται την ιδέα ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να κυβερνούν ή ότι ο ρόλος τους είναι να επεξεργάζονται και να παρέχουν υπερβατικά κριτήρια, προς τα οποία θα έπρεπε να συμμορφωθεί το πολιτικό πεδίο.

Η φιλοσοφική αμφισβήτηση της δημοκρατικής αξίωσης στην παρρησία αποκτά, σύμφωνα με τον Φουκώ, τη μορφή δύο αλληλένδετων κινήσεων, με καθοριστικές συνέπειες για τη μετέπειτα πολιτική σκέψη. Κατ' αρχάς, η δημοκρατία θεωρείται «δομικά ανίκανη να αφήσει χώρο στην παρρησία» (*CV*: 58), διότι δίνει σε όλους και στον οποιονδήποτε το δικαίωμα να μιλά, οδηγώντας έτσι στην κυριαρχία της ψευδολογίας. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφική κριτική της δημοκρατίας εκλαμβάνει την ένταση μεταξύ δημοκρατίας και παρρησίας ως έναν καταστατικό, άρα ανυπέρβλητο, αμοιβαίο αποκλεισμό. Και αυτό οδηγεί σε ό,τι ο Φουκώ, πάλι απηχώντας τον Νίτσε, αποκαλεί «πλατωνική αντιστροφή», η οποία συνίσταται στην

[30] Βλ. ενδεικτικά Arendt 1986: 299-313· Arendt 1996: 145-220· Rancière 2007: 17-85· Rancière 1995: 100 κ.ε.

«επικύρωση της αληθολογίας ως αρχής για τον ορισμό (principe de definition) μιας *πολιτείας* [...] από την οποία [...] η δημοκρατία θα έχει επιμελώς εξοριστεί» (*CV*: 45). Η δεύτερη κίνηση συνίσταται στην αναζήτηση ενός άλλου χώρου στον οποίο μπορεί να ασκηθεί η παρρησία. Ο χώρος αυτός ανακαλύπτεται στη σχέση ανάμεσα στον φιλόσοφο και τον τύραννο, κάτι που συνδυάζεται με μια στροφή από την πόλη προς την επιδεκτική αγωγής ατομική ψυχή. Η παρρησία μεταφέρεται έτσι από τη συνέλευση του δήμου στην αυλή του τυράννου. Ο φιλόσοφος, ως σύμβουλος και παρρησιαστής ή, ακριβέστερα, ως παρρησιαστής σύμβουλος, καλείται να δείξει στον τύραννο πώς να κυβερνά καλά, εντυπώνοντας στην ψυχή του «το *ήθος* που θα την καταστήσει ικανή να ακούει/εννοεί την αλήθεια και να συμπεριφέρεται σύμφωνα με την αλήθεια αυτή» (*CV*: 57). Και, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση της δημοκρατίας, όπου η παρρησία κατ' ανάγκη είτε δεν εκδηλώνεται είτε δεν τελεσφορεί, η αποτυχία του εγχειρήματος του φιλοσόφου με τον τύραννο –παραδείγματος χάριν, εκείνη του Πλάτωνα με τον Διονύσιο των Συρακουσών– είναι, από τη σκοπιά του φιλοσόφου, ενδεχομενική. Η δυνατότητα να μάθει ένας τύραννος πώς να κυβερνά ορθά τον εαυτό του και άρα τους άλλους, περιορίζοντας έτσι την εξουσία του, παραμένει, διότι ο τύραννος είναι Ένας – ο Πλάτων δεν χρειαζόταν «παρά να πείσει *έναν μόνον*» (*CV*: 58).[31]

Από την ανάλυση των επικριτικών προς τη δημοκρατία λόγων, ο Φουκώ συνάγει τέσσερις αλληλένδετες αρχές. Η πρώτη, η ποσοτική, αρχή είναι εκείνη που διαχωρίζει τους λίγους και τους πολλούς, διχάζοντας έτσι την πόλη και θέτοντας το ερώτημα για το ποιος πρέπει να κυβερνά. Στη συνέχειά της η δεύτερη, η ποιοτική, αρχή εισάγει μια διαίρεση μεταξύ των αρίστων και των κακών με βάση ηθικά κριτήρια (πρόκειται για την αρχή του «ηθικο-ποσοτικού ισομορφισμού»). Η τρίτη είναι η «αρχή της πολιτικής μεταβατικότητας», σύμφωνα με την οποία ό,τι είναι καλό για τους αρίστους είναι επίσης καλό και για την πόλη. Σύμφωνα, τέλος, με την τέταρτη αρχή, η αλήθεια περί πολιτικής, δηλαδή αυτό που θα είναι «σωτήριο για την πόλη», δεν μπορεί να ειπωθεί στο δημοκρατικό πλαίσιο, παρά μόνο σε ένα πλαίσιο που έχει λάβει υπόψη του τις προηγούμενες αρχές και έχει επομένως θεσμοποιήσει τις διαιρέσεις που θέτουν (*CV*: 43-44). Οι αρχές αυτές διαμορφώνουν τρόπον τινά «μια μόνιμη μήτρα και πρόκληση για την πολιτική σκέψη στον δυτικό κόσμο» (*CV*: 43).

[31] Ο Φουκώ παραθέτει από την *Έβδομη επιστολή*· βλ. Πλάτων 1997: 328c (34-35). Στην παράγραφο αυτή χρησιμοποιώ τον όρο «τύραννος», αν και ο Φουκώ καταφεύγει συχνότερα στον όρο «Prince» (ηγεμόνας).

II.

«Να ξαναζεστάνουμε» την αρχαία ελληνική πόλη· με αυτή τη μεταφορά, δάνειο από τον Λεβί-Στρως, η Νικόλ Λορώ αποδίδει το πρόταγμα που εμπνέει την προσέγγισή της στη *Διχασμένη πόλη*, στην οποία αναδεικνύει όχι την ενότητα αλλά τον αγώνα, τη σύγκρουση, τον «δεσμό του διχασμού» ως καταστατικούς της (δημοκρατικής) πολιτικής.[32] Κάτι τέτοιο μπορεί να ειπωθεί και για την προσέγγιση του Φουκώ, η οποία θραύει την εικόνα της αρχαίας δημοκρατίας ως ωραίας ολότητας, αλλά και ως αμιγώς εξισωτικής πολιτικής θέσμισης, ειρηνικής και δίχως συγκρούσεις.[33] Μέσα από την ερμηνεία του, η δημοκρατία δεν σκιαγραφείται εξευγενισμένη, μια μειλίχια και νηφάλια ανταλλαγή γνωμών ή ορθολογικών επιχειρημάτων, των οποίων ο απρόσκοπτος συνδυασμός οδηγεί στη λήψη αποφάσεων, αλλά εγγενώς συνδεδεμένη με τη διακινδύνευση και την απουσία εγγυήσεων.[34] Εμφανίζεται επίσης ως εκείνο το πολίτευμα στο οποίο ο αληθής λόγος δεν συναρτάται με μια πρότερη γνώση, και ακόμη λιγότερο με μια γνώση των ειδικών.[35] Η επιμονή στην παρρησία ως στάση και ως πρακτική συνεπάγεται επιπλέον μια εστίαση «στον δημοκρατικό "εαυτό", στον ιδιαίτερο τύπο ατομικής υποκειμενικότητας, τον οποίο η δημοκρατία φέρνει στο προσκήνιο αλλά και χρειάζεται».[36] Μας καλεί, ως εκ τούτου, να σκεφτούμε τη μη αναγωγιμότητα της δημοκρατίας σε θεσμικές δομές και διαδικασίες. Εξάλλου, από την εμβριθή ερμηνεία του πλατωνικού έργου προκύπτει μια πολύτιμη θέση για τη σχέση του φιλοσόφου και του λόγου του με την πολιτική: ότι ο φιλόσοφος ούτε πρέπει ούτε θέλει να κυβερνήσει· ότι ο φιλοσοφικός λόγος μπορεί και πρέπει να είναι ένας λόγος επί της πολιτικής ο οποίος ωστόσο δεν εκφέρεται άνωθεν. Είναι ένας λόγος που εκφέρεται έξωθεν και χρειάζεται την ίδια την πολιτική προκειμένου να αρθρωθεί. Διότι, με τα λόγια του Φουκώ που σχολιάζει τον Πλάτωνα, «οι σχέσεις μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής δεν θα πρέπει να αναζητηθούν στην ενδεχόμενη ικανότητα της φιλοσοφίας να αληθολογεί σχετικά με τους καλύτερους τρόπους άσκησης της εξουσίας. Σε τελική ανάλυση, εναπόκειται στην ίδια την πολιτική να βρίσκει και να ορίζει ποιοι είναι οι

[32] Loraux 1997: 58.
[33] Βλ. και Foucault 2008γ: 358-59· πρβλ. Foucault 2001α: 1531.
[34] Potte-Bonneville 2011: 38.
[35] Dyrberg 2016: 278-80.
[36] Potte-Bonneville 2011: 37.

καλύτεροι τρόποι άσκησης της εξουσίας» (*GSA*: 263-64).[37]

Όσο όμως αφυπνιστική κι αν είναι η ανάλυση του Φουκώ, δεν παύει να προκαλεί επιφυλάξεις, κάποιες από τις οποίες θα ήθελα να εκθέσω στη συνέχεια. Όλες περιστρέφονται γύρω από το παιχνίδι μεταξύ ισότητας και ανισότητας, ομοιότητας και διαφοράς, που τη διατρέχει.[38]

Όπως προανέφερα, ο Φουκώ υποστηρίζει ότι ο οποιοσδήποτε μπορεί να επιδείξει παρρησία: «μπορεί να είναι ένας φιλόσοφος, ο κουνιάδος του τυράννου, ένας αυλικός, μπορεί να είναι ο οποιοσδήποτε [...] είναι εκείνος που προτάσσει τη δική του ελευθερία ως ομιλούντος ατόμου» (*GSA*: 63). Εντούτοις, όταν πραγματεύεται τη δημοκρατική παρρησία, φαίνεται να οπισθοχωρεί σε σχέση με αυτόν τον ισχυρισμό του: «Το ότι οι πάντες μπορούν να μιλούν δεν σημαίνει ότι οι πάντες μπορούν να αληθολογούν. Ο αληθής λόγος εισάγει μια διαφορά ή, μάλλον, είναι συνδεδεμένος, τόσο ως προς τις συνθήκες του (conditions) όσο και ως προς τα αποτελέσματά του (effets), με μια διαφορά: μόνο μερικοί μπορούν να αληθολογούν» (*GSA*: 167). Εδώ η παρρησία παρουσιάζεται μάλλον ως μια ιδιότητα την οποία διαθέτει ή δεν διαθέτει κάποιος παρά ως μια πρακτική. Ή, ακριβέστερα, παρουσιάζεται ως μια πρακτική που προϋποθέτει κάποια ιδιάζουσα ικανότητα, πέραν της ικανότητας της ομιλίας. Αν συνυπολογιστεί το γεγονός ότι, σε ορισμένα σημεία, ο Φουκώ αφήνει το λεξιλόγιο των ικανοτήτων προκειμένου να μιλήσει για «προσωπική αξία» (*GSA*: 161)[39] που σχετίζεται με «ποιότητες προ-

[37] Βλ. και τις εξαιρετικές παρατηρήσεις του Φουκώ σχετικά με το τι κάνει και πώς αντιλαμβάνεται τον λόγο που εκφέρει, στο πρώτο μάθημα του 1978, Foucault 2004a: 5-6. Συσχετίζοντας τη φουκωική ερμηνεία της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα με εκείνη του Ρανσιέρ, σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια συνέχεια ανάμεσα στην πλατωνική καταγγελία της δημοκρατίας και τη σύγχρονη ελιτίστικη ιδέα σχετικά με την κυβέρνηση των ειδικών –και μολονότι ο Φουκώ δεν θα αποδεχόταν εύκολα την ύπαρξη μιας τέτοιας συνέχειας–, θα υποστήριζα ότι εκείνοι οι οποίοι στις μέρες μας παρουσιάζονται –συνειδητά ή, συχνότερα, ασυνείδητα– ως κληρονόμοι του Πλάτωνα στην πραγματικότητα προδίδουν την πλατωνική κληρονομιά.

[38] Από τους προαναφερθέντες σχολιαστές, ο Ποτ-Μπονβίλ δεν εστιάζει στο θέμα αυτό. Ο Μπεχ Ντάιρμπεργκ, απεναντίας, στην πιο κοινωνιολογική προσέγγισή του, το λαμβάνει εν μέρει υπόψη του, αλλά δεν φαίνεται να το θεωρεί πρόβλημα. Ως αποτέλεσμα, οδηγείται σε ορισμένες συζητήσιμες θέσεις, όπως είναι η ταύτιση δημοκρατίας και αξιοκρατίας (meritocracy)· βλ. Dyrberg 2015: 276-78. Από την άποψη αυτή, το άρθρο συμβάλλει, παρά την πρόθεση του συγγραφέα, στην ανάδειξη κάποιων προβληματικών όψεων της φουκωικής ανάλυσης.

[39] Σχολιάζοντας τον Επιτάφιο του Περικλή (Β.37, 1), ο Φουκώ αναφέρει: «Είναι ακριβώς αυτό το παιχνίδι της *ισηγορίας* και της *παρρησίας* για το οποίο σας μιλούσα προηγουμένως, όπου η *ισηγορία* εγγυάται ότι δεν θα έχουν το δικαίωμα να μιλούν σε συνάρτηση απλώς με τη γέννηση, την περιουσία, το χρήμα. Ο καθένας θα μπορεί να μιλήσει, αλλά εντούτοις, για τη συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις και μέσα σε αυτό το παιχνίδι της συμμετοχής στις δημόσιες υποθέσεις, είναι η προσωπική αξία εκείνη που θα εξασφαλίσει σε ορισμένους μια υπεροχή, μια υπεροχή την οποία είναι καλό να ασκήσουν, εφόσον αυτό θα αποτελέσει την εγγύηση της επιβίωσης της δημοκρατίας», *GSA*: 161.

σωπικές, ποιότητες ηθικές, ακεραιότητας, ευφυΐας, αφοσίωσης» (*GSA*: 166), τότε μπορεί να υποστηριχθεί ότι η παρρησία, ως ηθική διαφορά, προστίθεται στον κατάλογο των διαφοροποιήσεων τις οποίες «κάθε σχέση εξουσίας θέτει επί το έργον» και «είναι γι' αυτήν ταυτοχρόνως συνθήκες (conditions) και αποτελέσματα (effets)».[40]

Σε μια διευκρίνιση του χειρογράφου του, ο Φουκώ σημειώνει ότι η παρρησία δεν είναι η «ομιλία της διαταγής, δεν είναι η ομιλία που θέτει τους άλλους υπό τον ζυγό της» (*GSA*: 97).[41] Ωστόσο, από αυτό δεν κάνει το επιπλέον βήμα να συμπεράνει ότι η απόκριση στην ιδιαίτερη αυτή ομιλία δεν συνιστά υπακοή. Ο παρρησιαστικός λόγος, υποστηρίζει –το ανέφερα ήδη–, είναι ένας «λόγος που εκφέρεται άνωθεν, αλλά αφήνει στους άλλους την ελευθερία να μιλήσουν και επιτρέπει την ελευθερία σε εκείνους που πρέπει να υπακούσουν, ή τους αφήνει ελεύθερους, τουλάχιστον στο μέτρο που θα υπακούσουν μόνο αν μπορούν να πειστούν» (*GSA*: 98). Εδώ αποδίδει τον χαρακτήρα μιας τροπικότητας της υπακοής στη συμπεριφορά που προκύπτει έπειτα από την ακρόαση του παρρησιαστικού λόγου και ως απόκριση σε αυτόν.[42] Ευαίσθητος –λόγω της εστίασης στο θέμα της επιμέλειας εαυτού– απέναντι στην ηθική διαφορά που η παρρησία εμπεριέχει και εισάγει στο δημοκρατικό πεδίο, δεν επιδεικνύει την ίδια ευαισθησία απέναντι στη διαφορά ανάμεσα στην υπακοή και τη δράση που προκύπτει από μια διαδικασία όπως εκείνη που λαμβάνει χώρα στο πεδίο αυτό. Η διαδικασία αυτή προϋποθέτει την αναγνώριση όλων τόσο ως άξιων ομιλητών όσο και ως άξιων ακροατών, άξιων να τους απευθύνεται ο λόγος αλλά και ικανών να ακούσουν, δηλαδή όχι να είναι παθητικοί δέκτες, αλλά να ασκήσουν μια δραστηριότητα, ως

---

[40] Foucault 1991α: 95 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 792 και Foucault 2001α: 1058.

[41] Στα ακόλουθα, δεν θα σταθώ στο ερώτημα εάν η ανάλυση της πολιτικής παρρησίας, στην οποία η πειθώ εμφανίζεται τόσο συχνά ώστε η αναγνώστρια σχεδόν ξεχνά την αρχική διάκριση μεταξύ ρητορικής και παρρησίας, υποσκάπτει τη διάκριση αυτή – όπως εξάλλου δεν στάθηκα στην αποσιώπηση της ρητορικής δεινότητας του Περικλή, και μάλιστα παρά την παράθεση (*GSA*: 159) του σχετικού χωρίου από τον Θουκυδίδη [«λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατώτατος» (ικανότατος και ρήτορας και πολιτικός), Θουκυδίδη 2011: Α139, 4 (202-203)], το οποίο στη γαλλική μετάφραση αποδίδεται «le plus habile dans la parole et dans l'action» («ο πιο επιδέξιος στην ομιλία και στην πράξη).

[42] Στο τελευταίο μάθημα του 1984, όταν πλέον συζητά τις μεταλλαγές της παρρησίας στα πρώτα χριστιανικά κείμενα, ο Φουκώ αναφέρει: «εκεί όπου υπάρχει υπακοή δεν μπορεί να υπάρχει *παρρησία*», *CV*: 307. Η επίκληση αυτού του ισχυρισμού δεν μου φαίνεται συνεπώς εύστοχη προκειμένου να υποστηριχθεί ότι, για τον Φουκώ, «η υπακοή και η *παρρησία* [...] είναι ευθέως αντίθετες», Dyrberg 2015: 284.

«ακροατ[ές]-κριτ[ές]»,[43] καθώς και να επιδείξουν το θάρρος εκείνο του ακροατή το οποίο ο Φουκώ ελάχιστα υπογραμμίζει όταν πραγματεύεται την παρρησία στη δημοκρατία. Ως τέτοιους καλείται να τους πείσει ο ομιλητής.[44] Και τούτο, προκειμένου να αποφασίσουν από κοινού. Αυτό σημαίνει ότι η στάση των ακροατών απέναντι στον παρρησιαστικό λόγο και, ακόμη περισσότερο, η δράση που προκύπτει χάρη στην πειθώ δεν είναι μία επιπλέον τροπικότητα της υπακοής, λιγότερο καταναγκαστική ή πειθήνια, αφού προϋποθέτει ευρύτερα περιθώρια ελευθερίας, αλλά κάτι διαφορετικό από την υπακοή, που βρίσκεται από την πλευρά του μοιράσματος, της συμμετοχής και της συναπόφασης, στον οριζόντιο άξονα της ισότητας.[45] Στην ίδια συνάφεια, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Φουκώ δεν στέκεται επαρκώς στις ιδιαιτερότητες του πολιτικού πεδίου: στο ότι αυτό που λέγεται δεν αφορά παρελθόντα γεγονότα ούτε περιορίζεται σε μια κριτική στον δήμο, αλλά είναι και εκτίμηση μιας τωρινής και μελλοντικής κατάστασης, την οποία οι ακροατές καλούνται να αξιολογήσουν· επιπλέον, στο ότι ο ομιλητής είναι αγορητής, απευθύνεται σε πολλούς, οι οποίοι

[43] Bassakos 2015: 20. Το κείμενο αυτό, που διασταυρώνεται με τον εδώ προβληματισμό, καθώς αποβλέπει –μεταξύ άλλων– στο να απομακρύνει τη ρητορική και την πειθώ από τη σχέση διαταγής-υπακοής χάρη στην έμφαση στην ακρόαση ως ενέργεια, παροτρύνει σε μια εκ νέου ανάγνωση της ανάλυσης του Φουκώ, με καθοδηγητικό νήμα το ερώτημα κατά πόσον αναγνωρίζει, στο παρρησιαστικό παιχνίδι, τον ακροατή ως κάποιον που ασκεί μια δραστηριότητα. Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι στις παραδόσεις για την ερμηνευτική του υποκειμένου ο Φουκώ στέκεται στην ακρόαση ως πρακτική του μαθητή η οποία περιλαμβάνει κανόνες, όπως είναι η σιωπή, μια ιδιαίτερη στάση του σώματος που να διευκολύνει αλλά και να δηλώνει την αφομοίωση του αληθούς λόγου του δασκάλου, η εστίαση της προσοχής στην αναφορά (στο *πράγμα*, στην *Bedeutung*, όπως τονίζει) και η απομνημόνευση· βλ. Foucault 2013α: 331-51. Εξάλλου, στη σιωπή του μαθητή αντιστοιχεί η παρρησία, από την πλευρά του δασκάλου Foucault 2013α: 366.

[44] «Καλείται» και με την έννοια του «προσκαλείται», εφόσον «η συνέλευση του δήμου ακούει τους ομιλητές τους οποίους προσκάλεσε να μιλήσουν· η πειθώ δεν είναι κάτι που απλώς συμβαίνει στη συνέλευση», Bassakos 2015: 15· βλ. επίσης Monoson 2000: 61, όπου επισημαίνεται ότι η πρακτική της παρρησίας προϋποθέτει την αποδοχή της αρετής των ακροατών και απαιτεί τη συνεργασία τους.

[45] Παραδόξως, ο Φουκώ δεν κάνει καμία αναφορά στις αναλύσεις του Μ. Ντετιέν για τη σημασία της φράσης «στο μέσο» (ἐς μέσον, ἐν μέσῳ) στην αρχαία Ελλάδα· βλ. Detienne 2001: ειδικά 181-215. Λέω παραδόξως διότι το βιβλίο αυτό του Ντετιέν (που, εκτός των άλλων, τοποθετείται στον αντίποδα της χαϊντεγκεριανής εννόησης της αλήθειας), όπως και τις αναλύσεις των Ζ.-Π. Βερνάν, Π. Λεβέκ και Π. Βιντάλ-Νακέ (για τον Κλεισθένη), ο Φουκώ τα είχε χρησιμοποιήσει στην πρώτη σειρά μαθημάτων του στο Κολέγιο της Γαλλίας· βλ. ενδεικτικά Foucault 2013β: 36, 59, 157-65, καθώς και τις σχετικές επισημάνσεις του επιμελητή, Foucault 2013β: 270, 278. Εξάλλου, άρρητη αναφορά στον Ντετιέν γίνεται και στο εναρκτήριο μάθημα του Φουκώ· βλ. Foucault 1971: 16-17. Σύμφωνα με τον Ντελέζ, ο Φουκώ θεωρεί ότι οι προαναφερθέντες ιστορικοί έχουν αναλύσει επαρκώς τις σχέσεις δυνάμεων και εξουσίας στην αρχαιότητα και ότι «η πρωτοτυπία τους έγκειται στο γεγονός ότι όρισαν τον σωματικό και πνευματικό κόσμο των Ελλήνων βάσει του νέου τύπου σχέσεων εξουσίας», Deleuze 2005: 170, υποσ. 17.

έχουν τη δυνατότητα να συνομιλήσουν μεταξύ τους, να τοποθετηθούν νοερά ο καθένας στις θέσεις των άλλων (ή κάποιων από αυτούς), όπως επίσης να κάνουν *θόρυβο*.[46]

Η προβληματική του μοιράσματος δεν απουσιάζει από την ανάλυση του Φουκώ. Επισημαίνω τις ακόλουθες διατυπώσεις. Στην πρώτη, την οποία έχω ήδη παραθέσει, κάνει λόγο για «ανωτερότητα που τη μοιράζεται κανείς με άλλους» (*GSA*: 144). Στη δεύτερη, στην οποία σχολιάζει τον Επιτάφιο του Περικλή, υπογραμμίζει πως δεν ορίζει τη δημοκρατία με βάση «το γεγονός ότι η εξουσία διαμοιράζεται ισότιμα μεταξύ όλων» (*GSA*: 162).[47] Αμφότερες οι διατυπώσεις αυτές τοποθετούν τη δημοκρατία από την πλευρά εκείνου που θα μπορούσε να αποκληθεί περιορισμένο και, γι' αυτό, αποκλειστικό μοίρασμα. Το γεγονός ότι κάτι μοιράζεται σημαίνει πως η δημοκρατία βρίσκεται στους αντίποδες της λογικής του Ενός, σύμφωνα με την οποία μια ποιότητα, μια ικανότητα ή μια δραστηριότητα μονοπωλείται από κάποιον – ο οστρακισμός, γράφει ο Νίτσε, είναι αυτές «μια ιδέα εχθρική προς την "αποκλειστικότητα" της όποιας μεγαλοφυΐας».[48] Ωστόσο, το γεγονός ότι αυτό που μοιράζεται είναι η ανωτερότητα σημαίνει ταυτοχρόνως ότι το μοίρασμα περιορίζεται μεταξύ ορισμένων ενώ κάποιοι άλλοι δεν συμμετέχουν σε αυτό, παραμένουν αποκλεισμένοι από αυτό, δυνάμει ενός κάθετου αυτή τη φορά διαχωρισμού. Εξ ου και η τρίτη διατύπωση, στην οποία με λεξιλόγιο σχεδόν όμοιο με αυτό της προηγούμενης, η παρρησία ρητά παρουσιάζεται ως αντικείμενο αποκλειστικού μοιράσματος: «ο αληθής λόγος δεν διαμοιράζεται και δεν μπορεί να διαμοιραστεί ισότιμα μέσα στη δημοκρατία, σύμφωνα με τη μορφή της ισηγορίας» (*GSA*: 167). Υπάρχει ωστόσο και μία ακόμη διατύπωση. Σχολιάζοντας το προοίμιο της πρώτης δημηγορίας του Περικλή,[49] ο Φουκώ κάνει λόγο για «απόφαση την οποία θα έχουμε πάρει μαζί» (*GSA*: 160). Όμως, αμέσως μετά, σαν να επιστρέφει στο μοντέλο ενεργητικός ομιλητής – παθητικός ακροατής, άρα στην ιδέα του αποκλειστικού μοιράσματος:

[46] Wallace 2004· Balot 2004: ειδικά 244-46· Roisman 2004.

[47] «[...] le fait que le pouvoir est exactement répartit de façon égale entre tout le monde. Αξίζει εδώ να αναφερθεί ότι το 1971, στις συμπερασματικές σημειώσεις για μία από τις διαλέξεις του, ο Φουκώ γράφει: «η *ευνομία* μπορεί να είναι – αριστοκρατία – δημοκρατία»· «*ισονομία* θα σημαίνει ακριβώς δημοκρατία»· «η *ευνομία* είναι η αρχή (principle) του μοιράσματος της πολιτικής εξουσίας. Ο *νόμος* είναι ο κανόνας αυτού του μοιράσματος», Foucault 2013β: 164-65.

[48] Nietzsche 2015: 32· πρβλ. Nietzsche 1975: 197. Από τις ελάχιστες αναφορές του στον οστρακισμό (*GSA*: 165, *CV*: 50-51), ο Φουκώ δεν φαίνεται να συμμερίζεται τον ενθουσιασμό του Νίτσε.

[49] «[...] έχω τη δικαιολογημένη αξίωση όσοι από εσάς πεισθούν για την αναγκαιότητα του πολέμου να στηρίξουν τις κοινές αποφάσεις μας, ακόμη κι αν συμβεί να αποτύχουμε σε κάτι, αλλιώς, εάν τα πράγματα έλθουν καλά, να μη διεκδικούν μερίδιο στη σωστή απόφαση», Θουκυδίδη 2011: Α.140, 1 (203).

«βλέπετε εδώ να εμφανίζεται αυτό το πρόβλημα της διακινδύνευσης, το πρόβλημα του θάρρους, το πρόβλημα τού τι θα συμβεί ανάμεσα σε εκείνον που κέρδισε την απόφαση και τον δήμο (peuple) που τον ακολούθησε» (*GSA*: 160). Εντούτοις, εδώ, κάτι μοιράζεται όχι πλέον μεταξύ των λίγων ικανών να αληθολογούν, αλλά μεταξύ «εκείνου που πείθει και εκείνων που πείθονται»· και αυτό είναι «ένας ορισμένος αριθμός διακινδυνεύσεων» (*GSA*: 161), που ενέχονται στη δράση την οποία έχει προτείνει ο παρρησιαστής.[50]

Σε συνέχεια των παραπάνω, μπορεί να τεθεί και το ερώτημα κατά πόσον ο Φουκώ παραμένει, ως έναν βαθμό τουλάχιστον, δέσμιος των καταστατικών αρχών της πολιτικής σκέψης, τις οποίες ο ίδιος αναδεικνύει. Μήπως, πιο συγκεκριμένα, με την ιδέα περί «ηθικής διαφοράς» επανεμφανίζονται, αναμφίβολα με ιδιαίτερους όρους, η ποσοτική και η ποιοτική διάκριση μεταξύ των λίγων και των πολλών; Μήπως, με άλλα λόγια, η ιδέα αυτή προϋποθέτει ότι «η αλήθεια δεν μπορεί να ειπωθεί μέσα σε ένα πολιτικό πεδίο που ορίζεται από την απουσία διαφοράς (indifférence) μεταξύ των ομιλούντων υποκειμένων» (*CV*: 44), δηλαδή τη θέση στην οποία συμπυκνώνονται οι εν λόγω αρχές;

Τα προβλήματα αυτά παραπέμπουν στην κύρια ερμηνευτική γραμμή του Φουκώ, την έμφαση στη διάκριση και την εν δυνάμει σύγκρουση μεταξύ ισηγορίας και παρρησίας. Η έμφαση αυτή είναι αναμφίβολα παραγωγική.[51] Σε τούτο θα πρόσθετα, όμως, αντιστρέφοντας τη μεταφορά της Λορώ, ότι αυτή οδηγεί τον Φουκώ στο να «παγώσει» την ισηγορία, περιχαρακώνοντάς τη στο επίπεδο εκείνο το οποίο αποκαλεί «νομικο-θεσμικό σύστημα μιας κοινωνίας», για να το διακρίνει από τις «εμμενείς σε μια κοινωνία σχέσεις εξουσίας» (*GSA*: 147). Σε ένα σημείο, όπου συναντιούνται ως έναν βαθμό όλα τα προβλήματα που προσπάθησα να αναδείξω, διαβάζουμε: «η *ισηγορία* ορίζει απλώς το συνταγματικό και θεσμικό πλαίσιο όπου η *παρρησία* θα παίξει ως ελεύθερη και συνεπώς θαρραλέα δραστηριότητα ορισμένων που μπαίνουν μπροστά, παίρνουν τον λόγο, αποπειρώνται να πείσουν, οδηγούν τους άλλους, με όλες τις διακινδυνεύσεις που αυτό ενέχει» (*GSA*: 145). Με διατυπώσεις όπως αυτές, ο Φουκώ τοποθετεί την ισότητα από την πλευρά του συντάγματος, του θεσμού και

[50] Εξάλλου, το «γενικό συμφέρον» προαπαιτεί μια τέτοια σχέση ανωτερότητας, όπως φαίνεται από το «δίκτυο της παρρησίας»: «υπεροχή, αληθής λόγος, θάρρος και, κατά συνέπεια, διαμόρφωση / διατύπωση (formulation) και αποδοχή ενός γενικού συμφέροντος», *GSA*: 162.

[51] Η έμφαση αυτή δεν παραπέμπει σε μια διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και πραγματικής πολιτικής. Ο Φουκώ δεν ισχυρίζεται ότι οι Αθηναίοι πίστευαν πως είναι ίσοι ενώ στην πράξη εμπλέκονταν σε σχέσης ανισότητας. Απεναντίας, κάνει λόγο για την «αναπαράσταση» της σχέσης της παρρησίας με τη δημοκρατία που βρίσκει στον Θουκυδίδη, *GSA*: 158.

της μορφής, ενώ την ανισότητα (ως συνδεδεμένη με την παρρησία ανωτερότητα) από την πλευρά της δραστηριότητας. Αφήνει έτσι να εννοηθεί ότι η ισότητα δεν μπορεί να είναι μια πρακτική ή να εμπνέει μια πρακτική, αντί απλώς να είναι ένα –εν πολλοίς τυπικό και στατικό– πλαίσιο. Αν, ωστόσο, η ιδέα της ισηγορίας ενέχει μια «έντονη συμμετοχική ηθική»,[52] τότε η άρνηση του Φουκώ να εστιάσει στην ισηγορία συνεπάγεται ότι δεν εκτιμά επαρκώς την προϋπόθεση και τις συνέπειες της ηθικής αυτής. Την προϋπόθεσή της, την οποία –ακολουθώντας τον Ρανσιέρ– θα ονόμαζα «προϋπόθεση της ισότητας», η οποία εναντιώνεται στην αστυνομική λογική της κατανομής όχι μόνο θέσεων αλλά και ικανοτήτων, ακριβώς διότι θέτει στην αφετηρία την προαναφερθείσα απουσία διαφοράς μεταξύ ομιλούντων υποκειμένων.[53] Τις συνέπειές της, που θα ήταν, κατά πρώτον, ότι, χάρη στην ισηγορία, την παρρησία μπορεί και ενδέχεται να την κατακτήσει ο οποιοσδήποτε, καλούμενος ακριβώς ως «ο οποιοσδήποτε» (δηλαδή ως κάποιος ως προς το οποίο είναι αδιάφορο το αν διαθέτει άλλες ποιότητες πέραν της ικανότητας της ομιλίας), να την ασκήσει και να ασκηθεί σε αυτήν *in media res*, μέσα στο δημοκρατικό πολιτικό πεδίο. Και, κατά δεύτερον, ότι, αφού είναι ανοιχτό το ενδεχόμενο να αληθολογήσει ο οποιοσδήποτε, ο οποιοσδήποτε μπορεί και ενδέχεται –για να παραθέσω εκ νέου τα λόγια του Φουκώ– να καταστήσει «δυνατό έναν ορισμένο αριθμό αποτελεσμάτων που [...] δεν είναι γνωστά» (*GSA*: 60) – κάτι που θα σήμαινε αναγνώριση της ριζικής ενδεχομενικότητας της δημοκρατίας. Η άλλη όψη του άκαμπτου διαχωρισμού μεταξύ πλαισίου και πρακτικής είναι ο περιορισμός της πολιτικής, της πολιτικής ως δραστηριότητας, στο ζήτημα της άσκησης της εξουσίας, της δυναστείας και, εντέλει, στο ζήτημα τού κυβερνάν. Αν «το πρόβλημα της πολιτικής το βλέπουμε να γεννιέται γύρω από αυτό το ζήτημα της παρρησίας» (*GSA*: 147), αυτό το πρόβλημα τίθεται ως εξής: «ποιος θα μιλήσει, θα πει την αλήθεια, θα διακριθεί ανάμεσα στους άλλους, θα πείσει και, κατά συνέπεια, στο όνομα της αλήθειας και με αφετηρία την αλήθεια, θα κυβερνήσει;» (*GSA*: 173).[54]

---

[52] Monoson 2000: 57· βλ. επίσης Saxonhouse 2006: ειδικά 85-99, όπου τονίζεται η σύνδεση της παρρησίας με τον εξισωτικό χαρακτήρα της δημοκρατίας.

[53] Rancière 2004: 84-95 και Rancière 2009: 141-42.

[54] Βλ. και *GSA*: 172: «Και, αν πράγματι είναι ίδιον του παιχνιδιού της δημοκρατίας, ίδιον του εσωτερικού νόμου της δημοκρατίας, το να μπορεί ο οποιοσδήποτε να παίρνει τον λόγο, τότε τίθεται ένα ορισμένο τεχνικό, πολιτικό πρόβλημα, που είναι [το εξής]: μα ποιος θα πάρει τον λόγο, ποιος θα μπορέσει, εν τοις πράγμασι, να ασκήσει την επιρροή του στην απόφαση των άλλων, ποιος θα είναι ικανός να πείσει και ποιος, εκστομίζοντας αυτό που εκτιμά πως είναι η αλήθεια, θα μπορέσει να χρησιμεύσει στους άλλους ως οδηγός;».

Τα παραπάνω σχετίζονται, φρονώ, με το ότι καθοδηγητικό νήμα στην προσέγγιση της παρρησίας και της δημοκρατίας είναι το ζήτημα της κυβέρνησης (του εαυτού και των άλλων). Προς διευκρίνιση του ισχυρισμού αυτού, απαραίτητες είναι κάποιες επισημάνσεις σχετικά με την έννοια της κυβέρνησης, στην οποία στρέφεται ο Φουκώ στο ύστερο έργο του, προκειμένου να αποσαφηνίσει τον τρόπο με τον οποίο εννοεί την εξουσία. Η στροφή αυτή εγγράφεται στη συνέχεια του αιτήματος να σκεφτούμε την εξουσία χωρίς τον βασιλιά, δηλαδή έξω από το πλαίσιο της νομικής αναπαράστασής της, όχι ως ιδιότητα ενός ανώτερου προσώπου ή θεσμού, αλλά ως σχέση που «εκπορεύεται από παντού».[55] Τώρα, ως «τρόπος δράσης που δεν δρα ευθέως και άμεσα πάνω στους άλλους [αλλά] αντ' αυτού δρα πάνω στη δράση τους»,[56] σύμφωνα με έναν από τους ορισμούς της, η κυβέρνηση μπορεί να σημαίνει απλώς ότι μεταξύ των ανθρώπων υπάρχει πάντα αλληλεπίδραση,[57] κάτι που η κοινωνική θεωρία έχει από πολύ νωρίς θεματοποιήσει, με τρόπους εξαιρετικά ενδιαφέροντες – μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει εκείνος του Ζίμμελ.[58] Στην περίπτωση αυτή, δεν βλέπω για ποιον λόγο χρειάζεται να καταφύγει κανείς στον όρο «κυβέρνηση». Αν όμως ληφθούν υπόψη άλλες διατυπώσεις που τον αποσαφηνίζουν –«καθοδήγηση διαγωγών» (conduite des conduites), «καθοδήγηση της δράσης των άλλων», δράση που «δομεί το δυνατό πεδίο δράσης των άλλων»–,[59] τότε ο όρος δηλώνει μια ασυμμετρία, μια σχέση ανώτερου-κατώτερου, καθώς και τον προσδιορισμό μιας πορείας δράσης και ενός στόχου που εντέλει δεν επιλέγουν ούτε θέτουν πρωτίστως εκείνος ή εκείνοι των οποίων η δράση καθοδηγείται.[60] Ο όρος

[55] Foucault 2011: 110.

[56] Foucault 1991α: 91 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 789, Foucault 2001α: 1055.

[57] «Το να ζούμε εν κοινωνία σημαίνει οπωσδήποτε να ζούμε κατά τρόπο τέτοιον ώστε να είναι δυνατή –και συνεχής– η δράση πάνω σε άλλες δράσεις. Μια κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας δεν μπορεί παρά να είναι αφαίρεση», Foucault 1991α: 95 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 791, Foucault 2001α: 1058.

[58] Simmel 2004 και Simmel 1995.

[59] Foucault 1991α: 92-93 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 790, Foucault 2001α: 1056.

[60] Το γεγονός ότι η σχέση αυτή δεν είναι παγιωμένη, και όχι μόνον επιδέχεται αλλά και προκαλεί αντιστάσεις, αλλαγές, μετατοπίσεις, ανατροπές και ούτω καθεξής, δεν αλλάζει, φρονώ, ουσιωδώς το σχήμα. Βλ. εξάλλου την απάντηση του Φουκώ στο ερώτημα του Ζ.-Α. Μιλλέρ αν οι μικροεξουσίες «λειτουργούν πάντα από πάνω προς τα κάτω»: «Ναι, αν θέλεις. Στον βαθμό που οι σχέσεις εξουσίας είναι μια άνιση και σχετικά σταθερή σχέση δυνάμεων (forces), είναι προφανές ότι αυτό συνεπάγεται ένα πάνω κι ένα κάτω, μια διαφορά δυναμικού», Foucault 1991β: 138 (μτφρ. τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 2001α: 304. Από μια αρεντιανή σκοπιά, θα μπορούσε εξάλλου να τεθεί το ερώτημα μήπως ο Φουκώ μεταφέρει το μοντέλο των σχέσεων του οίκου στο πολιτικό πεδίο· βλ. Arendt 1986: 46-53 και 303-306.

εμπεριέχει, με έναν λόγο, όλα όσα δηλώνει η λέξη «καθοδήγηση»: την προήγηση, την πρωτοβουλία, την πρωτοκαθεδρία και τον άνωθεν καθορισμό. Για τον Φουκώ, η κυβέρνηση αποτελεί μια πανταχού παρούσα σχέση και συμπεριφορά, έναν πανταχού παρόντα τρόπο να είμαστε και να κάνουμε. Εξ ου και ο ισχυρισμός σύμφωνα με τον οποίο το ερώτημα «πώς να μην κυβερνώμαστε;» δεν μπορεί να αναδιατυπωθεί σε μια κατάφαση του τύπου «δεν θέλουμε να κυβερνώμαστε *καθόλου*», αλλά μόνο στο ερώτημα «πώς να μην κυβερνώμαστε *έτσι*, από αυτούς, στο όνομα αυτών των αρχών, με αυτούς τους στόχους και μέσω αυτών των μεθόδων, όχι έτσι, όχι γι' αυτό, όχι από αυτούς;».[61] Παρά τα περιθώρια που αφήνει, το ερώτημα αυτό δεν παύει να υπονοεί ότι το κυβερνάν είναι καταστατικό της πολιτικής και επομένως ο ανυπέρβλητος ορίζοντάς της.

Επαναλαμβάνοντας την έκφραση που χρησιμοποίησα στην αρχή του παρόντος κειμένου, θα έλεγα ότι ο Φουκώ δεν αφέθηκε να αποσταθεροποιηθεί αρκετά από τη συνάντησή του με τη δημοκρατία. Αν το είχε κάνει, θα είχε ενδεχομένως προσπαθήσει να δει ότι, ως «απουσία τίτλου διακυβέρνησης» (gouvernement),[62] η λογική της δημοκρατίας (της αρχαίας, όπως και της νεότερης, πηγή της οποίας είναι οι νεωτερικές επαναστάσεις) υποσκάπτει –πάντα ατελώς και ασυνεχώς– την ίδια τη λογική της κυβέρνησης ως καθοδήγησης της συμπεριφοράς των άλλων, ως άνωθεν δράσης πάνω στη δράση τους.[63] Θα είχε ίσως διακρίνει, κάτω από το ερώτημα που τέθηκε ως καταστατικό της πολιτικής έπειτα από τη φιλοσοφική κριτική στη δημοκρατία –το ερώτημα «ποιος εξουσιάζει ποιον;»–,[64] την επιδεκτική αμφισβήτησης υπόθεση ότι «οι άνθρωποι μπορούν να συμβιώνουν νόμιμα και πολιτικά μόνον όταν ορισμένοι εξουσιοδοτούνται να διατάζουν και οι υπόλοιποι [...] να υπακούουν».[65]

---

[61] Foucault 1996: 384. Ας σημειωθεί εδώ ότι αυτή η προσέγγιση οδηγεί τον Φουκώ στο να απορρίψει, με εξαιρετικά βιαστικό τρόπο, σαν να ήταν ανυπόστατο, το ερώτημα του Λα Μποεσί για την εθελοδουλεία (servitude volontaire), ερώτημα το οποίο άλλοι (Μ. Αμπενσούρ, Κλ. Λεφόρ, Π. Κλαστρ και Ζ. Ντελέζ) πήραν αντιθέτως πολύ στα σοβαρά· βλ. Foucault 1996: 386 –όπου η έκφραση αντιστρέφεται σε "voluntary inservitude" (inservitude volontaire)– και τον ισχυρισμό ότι το «κεντρικό πρόβλημα της εξουσίας δεν είναι η εθελοδουλεία», Foucault 1991α: 94 (μτφρ. τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 790, Foucault 2001α: 1057.

[62] Rancière 2009: 66.

[63] Rancière 2009 και Abensour 2004: ειδικά 5-22 και 123 κ.ε., Abensour 2014: 118-47 και Abensour, Rancière, Nancy 2012.

[64] Arendt 2000: 104.

[65] Arendt 1986: 302.

Με έναν λόγο, θα είχε ίσως σκεφτεί ότι μια «δημοκρατική κυβερνολογική» ενδεχομένως να συνιστά αντίφαση εν τοις όροις.[66]

[66] Ο Φουκώ δεν χρησιμοποιεί την έκφραση αυτή. Ωστόσο, λέει: «Ο αληθής λόγος και η ανάδυση του αληθούς λόγου βρίσκονται στην ίδια τη ρίζα της διαδικασίας της κυβερνησιμότητας / κυβερνολογικής. Αν η δημοκρατία μπορεί να κυβερνηθεί, αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει ένας αληθής λόγος», *GSA*: 167· και «Τα προβλήματα της κυβερνησιμότητας / κυβερνολογικής τα βλέπουμε να εμφανίζονται, να διαμορφώνονται [...] γύρω από αυτή την έννοια της *παρρησίας* και την άσκηση της εξουσίας διά του αληθούς λόγου», *GSA*: 147.

Βιβλιογραφία

Abensour, M. 22004. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Félin. Παρίσι.

Abensour, M. 2014. *La communauté politique des « tous uns ». Entretien avec Michel Enaudeau*. Les Belles Lettres. Παρίσι.

Abensour, M., Rancière J., Nancy J.-L. 2012. «Εμμένοντας στη δημοκρατία», μτφρ. Β. Ιακώβου, Κ. Τσαλακός, *Σύγχρονα Θέματα*. 116: 30-40.

Arendt, H. 1986. *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Στ. Ροζάνης. Γνώση. Αθήνα.

Arendt, H. 1996. «Τι είναι αυθεντία;», στο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γ. Μερτίκας. Λεβιάθαν. Αθήνα. 145-220.

Arendt, H. 2000. *Περί βίας*, εισ. – μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου. Αλεξάνδρεια. Αθήνα.

Balot, R. K. 2004. "Free speech, courage and democratic deliberation", στο I. Sluiter, R. M. Rosen, επιμ., *Free Speech in Classical Antiquity*. Brill Academic Publishers. Λέιντεν. 233-59.

Bassakos, P. 2015. "Officium Auditoris: Rudiments of a History of Hearing", *Redescriptions* 18(1): 12-25.

Deleuze, G. 2005. *Φουκώ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Πλέθρον. Αθήνα.

Detienne, M. 2001. *Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα*, μτφρ. Κ. Αλεξοπούλου, Στ. Οικονόμου, εισ. P. Vidal-Naquet. Πατάκης. Αθήνα.

Δοξιάδης, Κ. 2015. *Ο Foucault της φιλοσοφίας και της αριστεράς*. Νήσος. Αθήνα.

Dyrberg, T. B. 2016. "Foucault on Parrhesia: The Autonomy of Politics and Democracy", *Political Theory* 44(2): 265-88.

Florence, M. 2014. «Φουκώ», μτφρ. Β. Ιακώβου, Γ. Περτσάς, *Σύγχρονα Θέματα* 124: 42-45.

Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*. Gallimard. Παρίσι.

Foucault, M. 1982. "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8(4): 777-95.

Foucault, M. 1986. "Kant on Enlightenment and Revolution", *Economy and Society* 15(1): 88-96.

Foucault, M. 1988. *Τι είναι Διαφωτισμός;*, μτφρ. Στ. Ροζάνης. Έρασμος. Αθήνα.

Foucault, M. 1991α. «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. – σχόλια Λ. Τρουλινού. Ύψιλον. Αθήνα. 75-100.

Foucault, M. 1991β. «Η ομολογία της σάρκας», στο *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. – σχόλια Λ. Τρουλινού. Ύψιλον. Αθήνα. 131-69.
Foucault, M. 1996. "What is Critique?", στο J. Schmidt, επιμ., *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. University of California Press. Μπέρκλεϋ – Λος Άντζελες – Λονδίνο. 382-98.
Foucault, M. 2001α. *Dits et écrits II*. Gallimard (Quarto). Παρίσι.
Foucault, M. 2001β. *Fearless speech*, J. Pearson (επιμ.). Semiotext(e). Λος Άντζελες.
Foucault, M. 2004a. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978,* Fr. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (επιμ.). Gallimard-Seuil. Παρίσι.
Foucault, M. 2004β. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Fr. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (επιμ.). Gallimard-Seuil. Παρίσι.
Foucault, M. 2008α. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Fr. Ewald, A. Fontana, Fr. Gros (επιμ.). Gallimard-Seuil. Παρίσι.
Foucault, M. 2008β. «Εξουσίες και στρατηγικές», στο *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Βάνιας. Θεσσαλονίκη. 165-81.
Foucault, M. 2008γ. «Η ηθική της επιμέλειας εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας», στο *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Βάνιας. Θεσσαλονίκη. 351-88.
Foucault, M. 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et desautres II. Cours au Collège de France. 1984*, Fr. Ewald, A. Fontana, Fr. Gros (επιμ.). Gallimard-Seuil, Παρίσι.
Foucault, M. 2011. *Η ιστορία της σεξουαλικότητας. Ι. Η βούληση για γνώση,* μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Πλέθρον. Αθήνα.
Foucault, M. 2013α. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*, Fr. Gros, Fr. Ewald, A. Fontana (επιμ.), μτφρ. Gr. Burschell. Palgrave Macmillan. Νέα Υόρκη.
Foucault, M. 2013β. *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971*, D. Defert (επιμ.), μτφρ. Gr. Burchell. Palgrave Macmillan. Νέα Υόρκη.
Hendricks, Chr. 2008. "Foucault's Kantian Critique. Philosophy and the Present", *Philosophy and Social Criticism* 34(4): 357-82.
Loraux, N. 1997. *La cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Payot, Παρίσι.

Monoson, S. S. 2000. *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton UP. Πρίνστον, Νιου Τζέρσυ.
Montesquieu. 1979. *De l'esprit des lois*, τόμ. 1, εισ. V. Goldschmidt. Flammarion (GF). Παρίσι.
Montesquieu. 1994. *Το πνεύμα των νόμων*, τόμ. 1, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης. Γνώση. Αθήνα.
Nietzsche, Fr. 1975 « La joute chez Homère », στο *Écrits posthumes 1870-1873*, G. Colli, M. Montinari (επιμ.). μτφρ. J.-L. Backes, M. Haar, M. B. de Launay. Gallimard. Παρίσι. 192-200.
Nietzsche, Fr. 2015. *Αγών Ομήρου*, πρόλ. – μτφρ. – σχόλια Β. Δουβαλέρης, επιμ. – σχόλια Ηρ. Ρ. Αποστολίδης. Gutenberg. Αθήνα.
Passerin d'Entrèves, M. 1999. "Between Nietzsche and Kant. Michel Foucault's Reading of *What is Enlightenment?*", *History of Political Thought* 20(2): 337-56.
Potte-Bonneville, M. 2011. "Risked Democracy. Foucault, Castoriadis and the Greeks", *Radical Philosophy* 166: 29-38.
Rancière, D. & Rancière, J. 1978. « La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme », *Révoltes logiques* 25: 7-25.
Rancière, J. 1981. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Fayard (Pluriel), Παρίσι.
Rancière, J. 1995. *La mésentente. Politique et philosophie*. Galilée. Παρίσι.
Rancière, J. 2000. « Biopolitique ou politique », Multitudes 1: http://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique/
Rancière, J. 2004. *Aux bords du politique*. Gallimard (Folio). Παρίσι.
Rancière, J. 2007. *Le philosophe et ses pauvres*. Flammarion (Champs). Παρίσι.
Rancière, J. 2009. *Το μίσος για τη δημοκρατία*, μτφρ. Β. Ιακώβου. Πεδίο. Αθήνα.
Rancière, J. 2012. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Bayard. Παρίσι.
Roisman, J. 2004. "Speaker-Audience Interaction in Athens: A Power Struggle", στο I. Sluiter, R. M. Rosen, επιμ., *Free Speech in Classical Antiquity*. Brill Academic Publishers. Λέιντεν. 261-78.
Saxonhouse, A. W. 2006. *Free Speech, Courage and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge UP. Κέιμπριτζ.
Simmel, G. 1995. *Le conflit*, μτφρ. S. Muller, πρόλ. J. Freund. Circé. Παρίσι.
Simmel, G. 2004. «Ο τομέας της κοινωνιολογίας», στο *Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*, μτφρ. Γ. Σαγκριώτης, Ο. Σταθάτου, επιμ. – πρόλ. – εισ. Σπ. Γάγγας, Κ. Θ. Καλφόπουλος. Αλεξάνδρεια. Αθήνα. 91-108.

Wallace, R. W. 2004. "The power to speak –and not to listen– in ancient Athens", στο I. Sluiter, R. M. Rosen, επιμ., *Free Speech in Classical Antiquity*. Brill Academic Publishers. Λέιντεν. 221-32.

Μεταξύ εθνοφυλετισμού και κοινότοπου εθνικισμού. Ο ιδεολογικός λόγος της Χρυσής Αυγής

Σωτήρης Βανδώρος

Ι. Εισαγωγικά

Ομολογουμένως εκ πρώτης όψεως δεν φαντάζει δα και συναρπαστικό θέμα. Δεν φαίνεται να υπάρχει καν θέμα. Μήπως δεν γνωρίζουμε ότι η Χρυσή Αυγή (ΧΑ) είναι ένα νεοναζιστικό μόρφωμα; Το αργότερο με τον καταιγισμό αποκαλύψεων και το σχετικό μπαράζ δημοσιότητας που ακολούθησαν τον φόνο του Παύλου Φύσσα, τον Σεπτέμβριο του 2013, ακόμη και ο μέχρι τότε ανυποψίαστος πολίτης πληροφορήθηκε για τις βίαιες και εγκληματικές πρακτικές που εφάρμοζε συστηματικά η οργάνωση στο όνομα της ιδεολογικής πίστης της, του εθνικοσοσιαλισμού (ναζισμού). Τι απομένει να ειπωθεί και να αποτελέσει αντικείμενο ανάλυσης; Οφείλουμε λοιπόν ορισμένες εξηγήσεις.

Προκαταρκτικά, ωστόσο, θα πούμε δυο λόγια για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε την έννοια της ιδεολογίας. Ας δώσουμε, λοιπόν, εδώ έναν λειτουργικό ορισμό που έχουμε αξιοποιήσει αλλού: «Ιδεολογία είναι ένα σχετικά συνεκτικό, ενιαίο και συστηματικό σύνολο πολιτικών ιδεών, το οποίο: (α) αναλύει τις σχέσεις που διέπουν τα άτομα, την κοινωνία και το κράτος, τουλάχιστον ως προς όλα τα θεμελιώδη ζητήματα, (β) προτείνει τη διατήρηση, τη μερική αλλαγή ή την ολοκληρωτική ανατροπή της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων προς την κατεύθυνση που υποδεικνύουν οι αρχές και οι αξίες του, με την ανάληψη σχετικής συλλογικής δράσης, (γ) υιοθετείται από μία ή περισσότερες κοινότητες ικανού αριθμού ανθρώπων, στο πλαίσιο της οποίας ή των οποίων γίνεται αντικείμενο συλλογικής πίστης και συνεχούς διανοητικής επεξεργασίας,

και συνιστά βάση πολιτικής κινητοποίησης υπέρ των σκοπών του».[1] Σύμφωνα με αυτόν τον ορισμό, πρώτον, η ιδεολογία εννοείται κατ' αρχάς περιγραφικά, χωρίς να αντιδιαστέλλεται προς την αλήθεια ή την αντικειμενική πραγματικότητα (αυτό πάντως δεν αποκλείει μια ιδεολογία να ενσωματώνει στρεβλές, ψευδείς ή ασύστατες παραδοχές, ούτε εμποδίζει τον μελετητή της να την εξετάσει κριτικά). Δεύτερον, η ιδεολογία έχει έναν δυναμικό και μεταβαλλόμενο χαρακτήρα. Υπόκειται σε αλλαγές που σχετίζονται με εξελίξεις στο εσωτερικό της κοινότητας που την υιοθετεί, οι οποίες αναπόφευκτα, με τη σειρά τους, συνδέονται με τα ευρύτερα πολιτικά συμφραζόμενα στα οποία αυτή η ιδεολογική κοινότητα εντάσσεται και λειτουργεί.

Είμαστε τώρα σε θέση να διατυπώσουμε ορισμένα ερωτήματα, με τα οποία το θέμα μας αποκτά, νομίζουμε, νόημα:

(1α) Εάν η ιδεολογία, περιλαμβανομένης αυτής μιας πολιτικής ομάδας/ενός κόμματος, *δεν* είναι κάτι που συλλαμβάνεται/διατυπώνεται σε μια στιγμή και έκτοτε παραμένει διαρκώς αναλλοίωτη/απαράλλακτη, τότε έχει αλλάξει από τη σύστασή της έως τώρα η ιδεολογία της ΧΑ και μπορούμε να κάνουμε εύλογες υποθέσεις για το εάν θα αλλάξει στο μέλλον;

(1β) Εάν έχει αλλάξει, κατά ποιον τρόπο, γιατί έχει αλλάξει και ποια είναι τα όρια ως προς τη δυνητική κατεύθυνση και το εύρος των ιδεολογικών μετατοπίσεων και μεταβολών; Σχετίζεται με στρατηγικές/τακτικές επιλογές της ΧΑ; Σχετίζεται με το γεγονός ότι πολλαπλασίασε μέλη, οπαδούς και συμπαθούντες σε σχέση με τους λιγοστούς που διέθετε πρωτύτερα;

(2) Είναι ενεργή και πώς σχετίζεται με τα προηγούμενα η συνήθης στον ακροδεξιό χώρο πρακτική της «διπλής απεύθυνσης» (βλ. παρακάτω);

(3) Εφόσον ένας συγκεκριμένος ιδεολογικός λόγος δεν εκφράζεται σε διανοητικό και πολιτικό κενό, αλλά σε ανταγωνισμό με άλλες ιδεολογίες, πώς προσδιορίζεται ο λόγος της ΧΑ σε σχέση με τους λόγους που αυτή αντιλαμβάνεται ως ανταγωνιστικούς και πώς αξιοποιεί ή μπορεί να αξιοποιήσει τέτοιους λόγους υπέρ της αύξησης της ιδεολογικής επιρροής της;

Εκ των προτέρων οφείλουμε να παραδεχτούμε ότι, όσον αφορά τα ερω-

[1] Βανδώρος 2015β: 25.

τήματα που αναφέρονται σε μελλοντικό χρόνο (το παρόν κείμενο γράφτηκε τον Αύγουστο του 2016), υφίσταται σημαντική δυσκολία έγκυρης απάντησης τουλάχιστον για τρεις, μεταξύ άλλων, προεξάρχοντες λόγους. Πρώτον, διότι υπάρχει οικονομική και πολιτική αβεβαιότητα (ανάσχεση ή συνέχιση της ύφεσης; Η κυβέρνηση ΣΥΡΙΖΑ-ΑΝΕΛ θα δοκιμάσει ισχυρές πιέσεις, εσωκομματικές ή/και κοινωνικές, που θα προκαλέσουν πολιτικές εξελίξεις ή όχι;). Δεύτερον, διότι το ελληνικό κομματικό σύστημα εξακολουθεί, μετά τις δίδυμες εθνικές εκλογές-«σεισμό» του 2012, να είναι ρευστό και υπό μετάβαση.[2] Μάλιστα, ο χώρος της ακροδεξιάς είναι υπό αναδιαμόρφωση (βλ. νέα κόμματα: Λ.Ε.Π.ΕΝ. του Χ. Ρήγα, Νέα Δεξιά του Φ. Κρανιδιώτη, Εθνική Ενότητα των Γ. Καρατζαφέρη και Π. Μπαλτάκου). Τρίτον, διότι τα ποινικά αποτελέσματα της δίκης της ΧΑ και οι πολιτικές και επικοινωνιακές συνέπειές τους μπορεί να προκαλέσουν σημαντικά διαφορετικές εξελίξεις, ανάλογα με το ποια θα είναι. Φέρ' ειπείν, εάν υπάρξουν βαριές ποινές για ορισμένα ηγετικά στελέχη, περιλαμβανομένου του αρχηγού της, θα δημιουργηθεί άραγε εσωκομματικό σχίσμα μεταξύ, αφενός, εκείνων που θα επιμείνουν στην ιδεολογική καθαρότητα, ενδεχομένως και σε επίταση της «ακτιβιστικής» δράσης, και, αφετέρου, των περισσότερο πραγματιστών, που θα επιδιώξουν μια μετριοπαθέστερη στάση; Στην αντίθετη περίπτωση τι ακριβώς θα γίνει; Και ποια θα είναι η στάση των ψηφοφόρων και των συμπαθούντων της ΧΑ;

Επομένως, δεν προτιθέμεθα να δώσουμε ούτε διεξοδικές ούτε οριστικές απαντήσεις σε όλα τα ερωτήματα που αναδείξαμε. Θα επιχειρήσουμε μια μερική κριτική ανασύσταση της ιδεολογίας της ΧΑ με αναφορά κυρίως σε επίσημα, όπως και σε καταστατικά κείμενά της, η οποία θα μας δώσει ωστόσο τη δυνατότητα ενημερωμένης προσέγγισης (αυτών των ερωτημάτων). Βεβαίως, προηγουμένως τίθεται ένα θεμελιώδες ζήτημα που σχετίζεται με την πολιτική σημασία της ιδεολογίας της ΧΑ. Συνοπτικά, όποια και εάν είναι αυτή η ιδεολογία, όποιες μετατροπές και εάν έχει υποστεί, συνιστά καθαυτήν διακεκριμένο παράγοντα πολιτικής και εκλογικής επιρροής; Ή μπορούμε να θεωρήσουμε αντίθετα, π.χ., ότι πολλοί ψηφοφόροι της ΧΑ την επιλέγουν για να εκφράσουν τη διαμαρτυρία τους, για τιμωρητικούς λόγους και τα συναφή, χωρίς απαραίτητα να νιώθουν ιδεολογική συγγένεια μαζί της; Αυτό το εμπειρικό ερώτημα δεν θα το απαντήσουμε εδώ, όπως και δεν θα αποπειραθούμε μια συνολική ερμηνεία της πολιτικής επιτυχίας της ΧΑ.

[2] Βούλγαρης & Νικολακόπουλος 2014.

Θα διατυπώσουμε την υπόθεση εργασίας ότι η ιδεολογία της ΧΑ είναι σημαντική και πρέπει να εξεταστεί σε συνάφεια με τον δημόσιο λόγο που παράγεται γύρω από την εικόνα περί ελληνικού έθνους, έτσι όπως ανακινήθηκε στο πλαίσιο που διαμορφώθηκε από την κρίση νομιμοποίησης του πολιτικού συστήματος συνολικά μετά το ξέσπασμα της οικονομικής κρίσης των τελευταίων ετών.[3] Στη βιβλιογραφία για τα ακροδεξιά κόμματα η θεώρηση περί εθνικής παράδοσης είναι καθιερωμένη ως μια ερμηνεία – αν και όχι επαρκής μόνη της– της αύξησης της πολιτικής επιρροής τους. Η βασική θέση της είναι ότι τα κόμματα της άκρας δεξιάς μπορούν υπό προϋποθέσεις να επωφεληθούν, εφόσον εμφανίζονται πειστικά ως νόμιμο τμήμα της εθνικής παράδοσης.[4] Αυτό, για παράδειγμα, παρουσιάζεται ιδιαίτερα δυσχερές για νεοναζιστικά κόμματα στη Γερμανία, στον βαθμό που μεταπολεμικά η κυρίαρχη εθνική αφήγηση εξοβελίζει τα ναζιστικά στοιχεία ως ξένα και απωθητικά προς αυτήν. Αντίθετα, στην Ιταλία η εναντίωση στον φασισμό δεν ήταν τόσο αποτρεπτική. Έτσι, φέρ' ειπείν, ο Gianfranco Fini, εκφέροντας επιδέξια έναν διφορούμενο λόγο, με τον οποίο αποδεχόταν στοιχεία της κληρονομιάς του Μουσολίνι, χωρίς να αντιστρατεύεται ανοιχτά το δημοκρατικό πολίτευμα, κατάφερε να οδηγήσει σε επιτυχίες το νεοφασιστικό Movimento Sociale Italiano και τη διάδοχό του, μεταφασιστική Aleanza Italiana. Βεβαίως, εδώ έπαιξε εκ παραλλήλου ρόλο το γεγονός ότι τη δεκαετία του 1990 το ιταλικό κομματικό σύστημα βρισκόταν υπό κατάρρευση.[5] Στην ελληνική περίπτωση υποστηρίζουμε ότι η τρέχουσα πολιτική κρίση έχει προκαλέσει έξαρση του πάντα ισχυρού εθνικιστικού λόγου, τον οποίο η ΧΑ επιδιώκει να οικειοποιηθεί, εμφανίζοντάς τον ως περίπου ταυτόσημο με τον δικό της και προβάλλοντας επιπλέον την ίδια ως μοναδική «αυθεντική» και αποτελεσματική «πατριωτική» (εθνική/εθνικιστική) πολιτική δύναμη.

Τους μελετητές του ακροδεξιού φαινομένου ενίοτε προβληματίζει ποιες πηγές θα πρέπει να θεωρηθούν «αυθεντικές» εκφράσεις της κομματικής ιδεολογίας. Εφόσον η ιδεολογία δεν είναι κάτι το στατικό ή αμετάβλητο, ούτε κάτι επί του οποίου κάποιος έχει κατοχυρωμένα πνευματικά δικαιώματα, τότε δεν είναι δεδομένο εάν για τη διακρίβωσή της θα πρέπει να δοθεί βαρύτητα στην ιδεολογία των ηγετών, των μελών ή των ψηφοφόρων.[6] Υπάρχει επιπλέον διαρκής καχυποψία για το κατά

[3] Πρβλ. Χαλικιοπούλου & Βασιλοπούλου 2015: 27, 62, 121-43.
[4] Eatwell 2003: 58-60.
[5] Gallaher 2004: 168-69, 190.
[6] Mudde 2011: 82-84.

πόσον τα επίσημα κείμενα (π.χ. προεκλογικά προγράμματα) ακροδεξιών κομμάτων πρέπει να ληφθούν υπόψη τοις μετρητοίς ή, αντίθετα, το πραγματικό ιδεολογικό προφίλ πρέπει να αναζητηθεί πρωτίστως σε κείμενα που απευθύνονται στο εσωτερικό του κόμματος, κείμενα ως τέτοια δυσεύρετα.[7] Αυτό το τελευταίο ζήτημα συνδέεται ευθέως και με την πρακτική της διπλής απεύθυνσης, η οποία αναφέρεται στο γεγονός ότι τα ηγετικά στελέχη διαφορετικά εκφράζονται στο εσωτερικό της οργάνωσης, ή εν πάση περιπτώσει ενώπιον πεπεισμένων ομοϊδεατών πίσω από κλειστές πόρτες, και διαφορετικά όταν απευθύνονται σε ένα ευρύτερο κοινό δυνητικών υποστηρικτών, πόσω μάλλον σε πανεθνικό ακροατήριο. Στην πρώτη περίπτωση εκφράζονται ελεύθερα και ειλικρινώς, ενώ στη δεύτερη αυτολογοκρίνονται, μετριάζοντας ή και αποκρύπτοντας εξτρεμιστικές πτυχές του λόγου τους, ή έστω καθιστώντας αμφίσημο το περιεχόμενό του.[8]

Ωστόσο, στην περίπτωση της ΧΑ αυτά τα προβλήματα παρουσιάζονται κατ' αρχάς λιγότερο σημαντικά. Και αυτό διότι για ικανό χρονικό διάστημα από την ίδρυσή της δεν καταβλήθηκε καμία προσπάθεια απόκρυψης της «πραγματικής» ιδεολογίας της. Επιπλέον, δεν υπήρξε πολυδαίδαλη οργάνωση με ποικίλες καταβολές και διαφορετικά κέντρα εξουσίας στο εσωτερικό της. Η ολιγομελής σύνθεση και κυρίως η άκρως αρχηγοκεντρική, ιεραρχική και συγκεντρωτική οργανωτική της δομή, σε συνδυασμό με την ασήμαντη πολιτική (μέχρι το 2008) και εκλογική (μέχρι το 2010) επιρροή της,[9] μπορούν να μας κάνουν να θεωρήσουμε ότι αποφασιστικής σημασίας είναι για μεγάλο διάστημα οι διεργασίες που γίνονται αποκλειστικά εντός της οργάνωσης (δημιουργείται το 1980) και του κόμματος (αποκτά τη μορφή κόμματος το 1993 και μετέχει σε εκλογές πρώτη φορά το 1994). Επίσης, έχουμε έτσι ένα σημείο αναφοράς και μέτρο σύγκρισης – για να εντοπίσουμε τι αλλάζει αργότερα σε σχέση με την πρώτη, αλογόκριτη περίοδο. Προκειμένου, λοιπόν, να ανασυγκροτήσουμε την ιδεολογία της ΧΑ, καταπιανόμαστε κατεξοχήν με επίσημα ή «ιδρυτικά» κείμενα, ενώ αποδίδουμε βαρύτητα και σε γραπτά ή άλλες ιδεολογικές εκφράσεις του ιδρυτή και αρχηγού της Ν. Μιχαλολιάκου.

---

[7] Mudde 2000: 20.

[8] Γεωργιάδου 2008: 48-49, 68-69, Mudde 2000: 20, Παρασκευά-Βελουδογιάννη 2015: 69.

[9] Βανδώρος 2015α.

ΙΙ. Η πρώτη περίοδος (ανοιχτά εθνικοσοσιαλιστική)

Από την ίδρυσή της και για πολλά χρόνια η ΧΑ αυτοπροσδιοριζόταν κατά τρόπο ευθύ, συστηματικό και δημοσίως ομολογούμενο ως εθνικοσοσιαλιστική. Μέχρι τουλάχιστον τις αρχές της δεκαετίας του 1990 όχι μόνο μιμείται τις οργανωτικές πρακτικές, τους βίαιους τρόπους, το προπαγανδιστικό ύφος και τα σύμβολα των ναζί, αλλά επιπλέον υιοθετεί αλογόκριτα την εθνικοσοσιαλιστική κοσμοθεωρία στο ακέραιο, και κατά προέκταση έχει ως σκοπό της την πραγματοποίηση του εθνικοσοσιαλιστικού προγράμματος στην Ελλάδα. Στο καταστατικό της οργάνωσης ο εθνικοσοσιαλισμός υιοθετείται αυτούσιος, χωρίς παραλλαγές ή αναθεωρήσεις, παρά μόνον, τρόπον τινά, «εξελληνίζεται». Έτσι, διαβάζουμε ότι η ΧΑ «… αποκάλυψε για πρώτη φορά στον ελληνικό λαό τον αληθινό χαρακτήρα του εθνικοσοσιαλιστικού τρόπου ζωής και τις ελληνικές του καταβολές […] αμφισβήτησε την αξία της δημοκρατίας, την αρχή της πλειοψηφίας, το ορθό νόημα της λαϊκής κυριαρχίας, το αληθινό περιεχόμενο της ελευθερίας, τον ιστορικό ρόλο του φιλελευθερισμού και του μαρξισμού, τον δήθεν εγκληματικό χαρακτήρα που απέδωσαν στον εθνικοσοσιαλισμό».[10]

Ομοίως, σε επικολυρικούς τόνους και με μυστικιστικές συνδηλώσεις, εξυμνείται ο εθνικοσοσιαλισμός στη *Διακήρυξη ιδεολογικών αρχών,* που συντάχθηκε στα τέλη της δεκαετίας του 1980: «[Ο εθνικοσοσιαλισμός] ήταν μια τάση για αναβίωση των αρχέγονων φυλετικών αρετών και των ευγενών βιολογικών ενστίκτων του Αρίου Δημιουργού που, από τις καταβολές του Μύθου και διά του μεταφυσικού δεσμού του Αίματος, ανηφόριζε ίσαμε τον καιρό μας. […] Από τους Ομηρικούς χρόνους, τους χρόνους της κλασικής αρχαιότητος και τον Μέγα Αλέξανδρο, η αλυσίδα των υπέροχων αυτών ηρώων, υπερασπιστών του πολιτισμού, φτάνει αδιάσπαστα μέχρι τις μέρες μας. Και τελευταίος, σύγχρονος, ισόθεος δημιουργός, καταυγάζει το πολιτιστικό μας στερέωμα, ο υπέροχος υπερασπιστής των ακατάλυτων αξιών της φυλής μας, ο θεμελιωτής, ενσαρκωτής και πρωτοπόρος ήρωας του εθνικοσοσιαλισμού και του ευρωπαϊκού πολιτισμού, ΑΔΟΛΦΟΣ ΧΙΤΛΕΡ. […] ΖΗΤΩ Ο ΕΘΝΙΚΟΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ [σημειώνονται τα κεφαλαία, όπως στο πρωτότυπο]».[11]

Για να μη μακρηγορούμε, η *Διακήρυξη* αποτελεί ουσιαστικά ένα ενθουσιώδες και αρκετά αναλυτικό εθνικοσοσιαλιστικό μανιφέστο στο

[10] ΧΑ χ.χ.α.
[11] ΧΑ χ.χ.β: 8, 62 στο πρωτότυπο [*Έθνος*: 158, 223].

οποίο ο αναγνώστης θα βρει όλες τις βασικές θέσεις και τα μοτίβα αυτής της ιδεολογίας, ενώ θα δυσκολευτεί να εντοπίσει οτιδήποτε διαφορετικό ή πρωτότυπο. Ομοίως, στο *καταστατικό* και στον *εσωτερικό κώδικα* της οργάνωσης (που έχουν συνταχθεί σε ενιαίο κείμενο) περιγράφονται κυρίως οι τυπικά εθνικοσοσιαλιστικές οργανωτικές αρχές και οι κανόνες που διέπουν τη σύσταση και τη λειτουργία της, περιλαμβανομένης της «αρχής του Αρχηγού» (δηλαδή του εθνικοσοσιαλιστικού Führerprinzip), η οποία, όπως διαβάζουμε, δεν εφαρμόζεται μόνο στην ίδια την οργάνωση, αλλά αποτελεί «θεμέλιο πολιτειακής νομιμότητας».[12] Ενδεικτικά, στον εσωτερικό κώδικα: «Ο Εθνικοσοσιαλιστικός Χαιρετισμός κατά την είσοδο και την έξοδο από τα γραφεία είναι υποχρεωτικός. […] Αμφίεση που φανερώνει αγωνιστικό ήθος επιβάλλεται. Σαν τέτοια προτείνεται η ακόλουθη: χακί ή φαιό πουκάμισο, μαύρο ή χακί παντελόνι, μαύρο ή χακί χιτώνιο, αρβύλες ή μπότες. Την αμφίεση συμπληρώνει γραβάτα και μικρό Εθνικοσοσιαλιστικό σύμβολο ελευθέρας επιλογής».[13]

III. Ο εθνικοσοσιαλισμός μασκαρεύεται

Ενώ στην αρχή ο εθνικοσοσιαλιστικός χαρακτήρας είναι αυτός που δίνει ταυτότητα και ιδιαιτερότητα στη ΧΑ σε σύγκριση με άλλες πολιτικές ομάδες του «εθνικού χώρου» (χαρακτηρισμός με τον οποίο αυτοπροσδιορίζεται η εξωκοινοβουλευτική/αντικοινοβουλευτική ακροδεξιά), στην πορεία, και όσο οι πολιτικές φιλοδοξίες της ΧΑ γίνονται μεγαλύτερες, εμφανίζεται ως εμπόδιο, καθώς την περιχαρακώνει και δεν της επιτρέπει να επικοινωνήσει με ένα ευρύτερο ακροατήριο. Έτσι, μολονότι τα ιδρυτικά και καταστατικά κείμενα της δεκαετίας του 1980 και βεβαίως τα περιοδικά και τα φυλλάδιά της, τεκμηριώνουν πέραν πάσης αμφιβολίας την ιδεολογική πίστη της,[14] εκ των υστέρων ο Ν. Μιχαλολιάκος και οι «συμμαχητές» του θα τα απαρνηθούν, προφασιζόμενοι κατά περίπτωση ότι τα καταστατικά κείμενα είναι πλαστά, ότι οι ύμνοι προς τους ναζί δεν ήταν παρά «κείμενα ιστορικού προβληματισμού», ότι επρόκειτο για νεανική τρέλα που δεν τη συμμερίζονται πια, ή απλώς θα ισχυριστούν ότι πρόκειται για ψεύδη και συκοφαντίες των αντιπάλων τους και ότι εν πάση περιπτώσει η ΧΑ είναι νόμιμο πολιτικό κόμμα, αναγνωρισμένο από τον Άρειο Πάγο.

[12] ΧΑ χ.χ.α.
[13] ΧΑ χ.χ.α: άρθρα 22 & 28.
[14] Ψαρράς 2012.

Έτσι, ήδη από το 1992 ο όρος «εθνικοσοσιαλισμός» υποκαθίσταται από τον όρο «λαϊκός εθνικισμός», τον περισσότερο υπαινικτικό όρο «κοινωνικός εθνικισμός» (που θα μπορούσε να αποτελεί ελεύθερη απόδοση του Nationalsozialismus) ή απλά και συνηθέστερα από τον όρο «εθνικισμός». Κατά την επίσημη εκδοχή, αυτό αποφασίζεται, στο δεύτερο «συνέδριο» της οργάνωσης. Και προφανώς σχετίζεται με τη μεθόδευση να προσλάβει τη μορφή νόμιμου κόμματος, το οποίο θα συμμετέχει σε εκλογές κ.ο.κ., άρα ενόψει του ανοίγματος προς την κοινωνία. Όμως, είναι ξεκάθαρο ότι ο εθνικισμός αποτελεί πλέον για τους Χρυσαυγίτες τη μετωνυμία του εθνικοσοσιαλισμού. Ομολογείται από τους ίδιους σε άρθρο της ομώνυμης εφημερίδας της ΧΑ με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Εθνικιστές ή Ναζιστές; Αρνούμεθα το ψεύδος των "καλών" συμμάχων και των "κακών" φασιστών»: «Το γεγονός ότι τώρα χρησιμοποιούμε τους όρους εθνικισμός, λαϊκός εθνικισμός και κοινωνικός εθνικισμός δεν σημαίνει ότι αλλάξαμε ιδέες. Απλά, θεωρούμε περισσότερο πολιτικά δόκιμο το να χρησιμοποιούμε τους όρους αυτούς, γιατί είναι γεγονός ότι ο όρος "εθνικοσοσιαλισμός" προκαλεί παρανοήσεις μετά από έναν ωκεανό προπαγάνδας εξήντα ολόκληρων ετών».[15] Εξίσου, γι' αυτή την επιλογή ο ίδιος ο αρχηγός της οργάνωσης γράφει: «Αυτό ας μην πιστέψει κάποιος ότι περιέχει ίχνος απολογίας. Δεν παίρνουμε πίσω ούτε μια λέξη από όσα κατά καιρούς έχουμε γράψει και υποστηρίξει, απλά σήμερα θεωρούμε πλέον δόκιμο και πολιτικά κατάλληλο τον όρο αυτό [εθνικισμός]».[16] Πιο καθαρά δεν μπορεί να ειπωθεί.

IV. Η άρνηση του φασισμού - ναζισμού

Ενώ η ΧΑ επιχείρησε με πολλαπλούς τρόπους να αξιοποιήσει το κλίμα εθνικιστικής φρενίτιδας που επικράτησε για αρκετά χρόνια τη δεκαετία του 1990 στη χώρα, με αναφορά κυρίως στη διένεξη περί του ονόματος της πρώην Γιουγκοσλαβικής Δημοκρατίας της Μακεδονίας, αυτοπροσδιοριζόμενη πλέον δημοσίως ως *εθνικιστική* οργάνωση, δεν βρήκε τις κατάλληλες δομές πολιτικής και λογοθετικής (discursive) ευκαιρίας[17] που θα την έβγαζαν από το πολιτικό περιθώριο. Αυτό συνέβη κατεξοχήν διότι τα ίδια τα κύρια κόμματα και τα ηλεκτρονικά ιδιωτικά μέσα ενη-

[15] Εφημ. *Χρυσή Αυγή*, 6/4/2006, στο Ψαρράς 2012: 157.
[16] Μιχαλολιάκος 2000α: 70.
[17] Eatwell 2003: 55-57, Arzheimer & Carter 2006.

μέρωσης εξέφραζαν ακραίες εθνικιστικές θέσεις, μην αφήνοντας διαθέσιμο σχετικό πολιτικό χώρο.[18] Οι ευκαιρίες βεβαίως θα έρθουν πολύ αργότερα, κάτι όμως με το οποίο καθαυτό δεν θα ασχοληθούμε εδώ.[19]

Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο η ΧΑ διαχειρίζεται τη νεοναζιστική της ταυτότητα όταν πλέον έχει γιγαντωθεί και, από ασήμαντο γκρουπούσκουλο της ακροδεξιάς, έχει καταστεί τρίτο κοινοβουλευτικό κόμμα (και λίγο νωρίτερα, δηλαδή λίγους μήνες πριν από τις εθνικές εκλογές του 2012, όταν η ΧΑ παρουσιάζει ραγδαία δημοσκοπική άνοδο, η οποία εμφανίζει πιθανή την είσοδό της στη Βουλή). Υπάρχει ένα χαρακτηριστικό περιστατικό που συμπυκνώνει υποδειγματικά αυτή την ηθελημένα αντιφατική στάση, δηλαδή τη διατήρηση της εθνικοσοσιαλιστικής πίστης της με την ταυτόχρονη δημόσια άρνησή της, προκειμένου να εξισορροπήσει την απαίτηση ικανοποίησης των λίγων μυημένων μελών και την αποφυγή αποξένωσης των πολλών δυνητικών ακολούθων. Αναφερόμαστε στο προφανώς προσχεδιασμένο τμήμα της ομιλίας του Ν. Μιχαλολιάκου σε φεστιβάλ της νεολαίας του κόμματος, στο οποίο διατυπώνει το μήνυμα «αυτά τα χέρια μπορεί καμιά φορά να χαιρετάνε έτσι, αλλά είναι καθαρά χέρια, δεν είναι βρώμικα, δεν έχουν κλέψει», κάνοντας ταυτόχρονα τον χιτλερικό χαιρετισμό.[20]

Εδώ, από τη μία πλευρά, απευθύνεται στο εσωκομματικό ακροατήριο, το οποίο ικανοποιεί και «απενοχοποιεί», αφού μπροστά του ο ίδιος ο αρχηγός χαιρετά ναζιστικά. Από την άλλη, ο τρόπος επιτέλεσης αυτής της πράξης παράγει μια σκόπιμη, σχετική έστω, αποστασιοποίηση και αμφισημία, την οποία μπορεί να εκμεταλλευτεί κατά το, απολύτως προβλέψιμο, μπαράζ δημοσιότητας που θα ακολουθήσει με την αναπαραγωγή της σκηνής, καθώς καταγράφεται από τηλεοπτική κάμερα. Είναι διαφορετικό να έλεγε «ναι, χαιρετάω ναζιστικά, ορίστε». Η αοριστία της διατύπωσης «αυτά τα χέρια» επιτρέπει εκ των υστέρων τη διατύπωση διάφορων ισχυρισμών του τύπου «κάποια μέλη μπορεί να χαιρετάνε έτσι, αλλά η ΧΑ δεν έχει επίσημο χαιρετισμό». Επιπλέον, και αυτό δεν είναι λιγότερο σημαντικό, δίνει τη δυνατότητα αναπαραγωγής ενός μηνύματος του τύπου «όσο ακραίοι κι αν είμαστε, είμαστε οι μόνοι αδιάφθοροι. Αυτή η ηθική μας ανωτερότητα είναι το μείζον και (πρέπει να) συνιστά το κριτήριο προτίμησής μας έναντι όλων των υπόλοιπων (κομ-

[18] Έλληνας 2012: 51-52.

[19] Dinas et al. 2013, Ellinas 2013;, Βανδώρος 2015a, Καβουλάκος & Κανδύλης 2012, Γεωργιάδου 2014.

[20] 21/10/2012, https://goo.gl/KRG5gF

μάτων) που είναι (όλα τους) εξίσου και απόλυτα διεφθαρμένα ως μέρη του ίδιου "σάπιου συστήματος"». Επομένως, διά αυτής της σύγκρισης επιχειρείται η σχετικοποίηση του ναζισμού ως ιδεολογίας που δεν είναι δα και τόσο κακή.

Εδώ, ωστόσο, δεν θέλουμε να δώσουμε έμφαση στις εξωτερικές εκδηλώσεις και απομιμήσεις του εθνικοσοσιαλισμού και του φασισμού γενικότερα, στις οποίες εξακολουθεί να επιδίδεται πότε κρυφά, πότε ημισυγκαλυμμένα η ΧΑ. Η δράση των ταγμάτων εφόδου και η διοργάνωση τελετών και άλλων δημόσιων δράσεων που περιλαμβάνουν ανοιχτά ναζιστικό περιεχόμενο –όπως, π.χ., η αναμετάδοση σε ανοιχτό χώρο στο κέντρο της Αθήνας στις 24 Ιουλίου 2013, ανήμερα της επετείου αποκατάστασης της Δημοκρατίας, της μουσικής υπόκρουσης του ναζιστικού ύμνου «Το λάβαρο ορθό» (Die Fahne hoch)–, υμνητικές αναφορές στον ναζισμό –όπως, π.χ., η παραδοχή του Χ. Παππά, σε συνεδρίαση της Βουλής στις 15/5/2013, ότι για εκείνον εθνικισμός σημαίνει εθνικοσοσιαλισμός–[21] κ.ο.κ. ενδέχεται, ιδίως όσο εκκρεμεί η δίκη της ΧΑ, να περιοριστούν, ακόμη (λιγότερο πιθανόν) και να παύσουν. Αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι θα εγκαταλειφθεί και το εθνικοσοσιαλιστικό πρόγραμμα στην εξελληνισμένη του μορφή· κατά προέκταση δεν θα πρέπει να συναγάγουμε την εθνικοσοσιαλιστική ταυτότητα της ΧΑ μόνον, ούτε καν κυρίως, από αυτές τις εκδηλώσεις, αλλά πρωτίστως από την εκφορά του ιδεολογικού της λόγου, ακόμη και όταν επίμονα και πεισματικά αυτή αρνείται μια τέτοια συσχέτιση. Από αυτή την άποψη, βρισκόμαστε πολύ κοντά στην κατανόηση του φασισμού και του εθνικοσοσιαλισμού από ερμηνευτές όπως ο Roger Griffin, ο οποίος δίνει έμφαση στον προσδιορισμό του φασισμού πρωτίστως με ιδεολογικούς όρους και όχι στυλ (πολιτική-ως-θέαμα, ομοιόμορφες παραστρατιωτικές δυνάμεις, η διάχυτη χρήση πυρσών και της σβάστικας), ούτε οργανωτικής δομής (χαρισματικός ηγέτης, μοναδικό κόμμα κτλ.).[22]

Με βάση το σκεπτικό που εκθέσαμε, επικεντρώνουμε λοιπόν τώρα το ενδιαφέρον μας κυρίως στα επίσημα κείμενα της ΧΑ του 2012 και του 2016, τα οποία διακινήθηκαν είτε με τη μορφή φυλλαδίων είτε μέσω του ιστότοπού της, στον οποίο (τη στιγμή που γράφεται το παρόν κείμενο) εξακολουθούν να αναρτώνται στο σύνολό τους. Καθώς λοιπόν πρόκειται για *γραπτά*, και μάλιστα επίσημα, την πατρότητα των οποίων

[21] https://www,youtube.com/watch?v=R6ywHeBEuTk
[22] Griffin 2008: 185-86, Βανδώρος 2015β: 129-30.

η ΧΑ ούτε μπορεί ούτε επιθυμεί να αρνηθεί –αντιθέτως, είναι αυτά που επιλέγει ως δημόσια ταυτότητα και εικόνα της– τα κείμενα παρουσιάζουν ξεχωριστή σημασία. Λάβαμε υπόψη τα ακόλουθα: *Οι [προεκλογικές] θέσεις μας. Προτάσεις για μια νέα εθνική πολιτική, Πολιτικές θέσεις, Ένα κίνημα ιδεολογικό, Ταυτότητα*, του 2012, και *Πολιτικό πρόγραμμα* και *Ένα σύγχρονο και δυναμικό ιδεολογικό κίνημα,* του 2016. Τα κείμενα του 2016 επαναλαμβάνουν, συχνά κατά λέξη, εκτεταμένα χωρία του 2012, με ορισμένες προσθήκες. Προφανώς, επειδή η ΧΑ αισθάνεται πλέον μεγαλύτερη πίεση σε σύγκριση με το 2012, ορισμένες από τις προσθήκες αφορούν ακριβώς την αντιμετώπιση της κατηγορίας περί φασισμού και ναζισμού.[23]

Ένα επιχείρημα απόκρουσης του χαρακτηρισμού της ως φασιστικής οργάνωσης είναι ότι ο όρος «φασίστας» χρησιμοποιείται καταχρηστικά και για προπαγανδιστικούς λόγους, για τη συκοφάντηση των αντιπάλων.[24] Αυτή η γενική διαπίστωση είναι βεβαίως ορθή, ωστόσο αξιοποιείται προκειμένου να απαξιωθεί η σημασία της λέξης, και κατά προέκταση να θεωρηθεί ως άνευ αντικρίσματος κατηγορία. Πιο αποκαλυπτικό είναι το ακόλουθο χωρίο: «Η ΧΡΥΣΗ ΑΥΓΗ δεν είναι κίνημα φασιστικό ή ναζιστικό. Στο επίκεντρο του φασισμού δεν είναι το έθνος-φυλή, αλλά το κράτος! Εξετάζοντας, λοιπόν, ιδεολογικά το θέμα, το κίνημά μας δεν είναι δυνατόν να έχει σχέση με τον φασισμό, ο οποίος υπήρξε μία έκφανση κυρίως του Ιταλικού κρατισμού. Εμείς, όμως, ούτε "κρατιστές" είμαστε, ούτε… Ιταλοί (!), όπως δεν είμαστε επίσης Γερμανοί και ναζιστές».[25] Παρατηρούμε ότι, πέραν της διακωμώδησης της κατηγορίας (δεν είμαστε Ιταλοί ή Γερμανοί), ο συντάκτης του κειμένου επιχειρεί μια στρεψόδικη εξομοίωση ναζισμού και φασισμού προκειμένου να αποτινάξει ταυτόχρονα τη συσχέτιση και με τις δύο ιδεολογίες. Εδώ, λοιπόν, αποκρύπτεται μια ουσιώδης διαφορά του ιταλικού φασισμού από τον ναζισμό, η οποία αφορά ακριβώς αυτό που η ΧΑ θέλει να αρνηθεί για την ίδια: δηλαδή, ενώ κατά πολλούς τρόπους η ΧΑ είναι χαρακτηριστικά φασιστική οργάνωση, με την ευρεία έννοια του όρου, *δεν* είναι ειδικά στο σκέλος που αφορά την *προτεραιότητα* που αποδίδει ο φασισμός στο ισχυρό και αυταρχικό κράτος, ακριβώς επειδή η ΧΑ, υιοθετώντας την κοσμοθεωρία των ναζί, αποδίδει *προτεραιότητα* στο έθνος-φυλή, κάτι που θα διαπιστώσουμε, μέσω των πρόσφατων επίσημων κει-

[23] ΧΑ 2016β: 16-17, 24-25, ΧΑ 2016α: 31.
[24] ΧΑ 2012γ: 14-15.
[25] ΧΑ 2012γ:15, ΧΑ 2016β: 25.

μένων της, αμέσως παρακάτω. Αυτό λοιπόν το «λάθος» μάς λέει πολλά – καθ' υπερβολήν, μας λέει τα πάντα!

V. Το έθνος-φυλή

Στο κατεξοχήν επίσημο ιδεολογικό κείμενο, *Χρυσή Αυγή. Ένα κίνημα ιδεολογικό*, επιβεβαιώνουμε, όπως είναι αναμενόμενο, την πρωταρχικότητα της έννοιας του έθνους για τη ΧΑ –«Το Έθνος αποτελεί κυρίαρχη Ιδέα και Πίστη για την Ιδεολογία μας»–[26] και μας δίνεται ένας ορισμός του: «Ονομάζεται Έθνος ένα σύνολο ατόμων με κοινή καταγωγή, γλώσσα, κοινούς τρόπους, κοινή θρησκεία και κοινό πολιτισμό (ΗΡΟΔΟΤΟΣ). Το Έθνος είναι η εν συνειδήσει Φυλή, η Λαϊκή Κοινότητα».[27] Ενώ σε αυτόν τον ορισμό τον τόνο δίνουν η πολιτισμική διάσταση και η ιστορική συνέχεια, και εν πολλοίς θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κοινότοπος (και ως τέτοιος οικείος και αποδεκτός από ένα ευρύ ακροατήριο), δεν επεξηγείται εδώ η έννοια της φυλής, μολονότι εμφανίζεται σημαντική για τον ίδιο τον ορισμό του έθνους (βεβαίως ο γνώστης του αντικειμένου θα αναγνωρίσει στον όρο «λαϊκή κοινότητα» τη μετάφραση της εθνικοσοσιαλιστικής Volksgemeinschaft, την πραγμάτευση της οποίας θα παραλείψουμε στο παρόν κείμενο). Του παρατεθέντος χωρίου προηγείται το εξής: «ΕΘΝΟΣ-ΦΥΛΗ: Κυρίαρχη για εμάς τους Χρυσαυγίτες η Ιδέα του Έθνους, η Ιδέα της Φυλής. Οι Έλληνες αποτελούν την γνήσια συνέχεια των Ελλήνων της κλασικής περιόδου, που δημιούργησαν το θαύμα του Ελληνικού Πολιτισμού».[28] Κάτι περισσότερο μαθαίνουμε περί φυλής στην αμέσως παρακάτω παράγραφο, στην οποία διαβάζουμε: «Η Ιδέα του Κράτους είναι δημιούργημα των ανθρώπων και, όταν δεν συμβαδίζει με την Φυσική Αρχή του Έθνους-Φυλής, δημιουργεί κοινωνίες εκτρωματικές. Κράτος έχουν σήμερα και οι ΗΠΑ και αποτελεί η ύπαρξή του ένα "Κοινωνικό Συμβόλαιο" μεταξύ των διαφορετικών φυλών που ζουν στο έδαφός του. Για εμάς, η Ιδέα του Κράτους είναι σεβαστή μόνο στην περίπτωση όπου το Κράτος αυτό έχει ουσία και περιεχόμενο Εθνικό και υπηρετεί την Λαϊκή Κοινότητα».[29] Εδώ και πάλι έθνος και φυλή συνάπτονται με συνδετική παύλα, υποδηλώνοντας ουσιαστικά

[26] ΧΑ 2012γ: 12.
[27] ΧΑ 2012γ: 12.
[28] ΧΑ 2012γ: 12.
[29] ΧΑ 2012γ: 12.

την ταύτισή τους (το έθνος νοείται ως φυλή) και επιπλέον το έθνος-φυλή χαρακτηρίζεται ως φυσικής τάξεως. Η αποδοκιμασία των ΗΠΑ έγκειται στον, κατά τη ΧΑ, τεχνητό χαρακτήρα της συνύπαρξης διαφορετικών *φυλών*, κάτι που και πάλι δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο. Θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει ότι η ΧΑ υποστηρίζει την πολιτισμική ομοιογένεια του έθνους και την αντιστοίχησή του σε ένα (μονοπολιτισμικό) κράτος. Αυτή είναι επίσης μια δημοφιλής ιδέα, αλλά δεν αποκαλύπτει πλήρως το περιεχόμενο της έννοιας της φυλής.

Χρειάζεται να προσφύγουμε σε ένα άλλο επίσημο ιδεολογικό κείμενο (*Ταυτότητα*), στο οποίο πληροφορούμαστε, στην πραγματικότητα, την *προτεραιότητα* της φυλής έναντι του ίδιου του έθνους: «Ο Λαός γεννιέται μέσα από τα φύλα, τους τύπους μιας Φυλής, και η ύπαρξή του γεννά το Έθνος ως ανώτερη πνευματική της εκδήλωση (ηθική, πολιτιστική, θρησκευτική)».[30] Η προτεραιότητα αυτή διατυπώνεται με μεγαλύτερη έμφαση και ευκρίνεια σε παλαιότερο κείμενο του αρχηγού της οργάνωσης: «Κυρίαρχη και Απόλυτη είναι για την Ιδεολογία μας η Ιδέα της Φυλής, ή αλλιώς η Ιδέα του Αίματος. Διά της φυλής θεωρούμε τον Κόσμο, διά της Φυλής σημασιοδοτούμε την παρουσία μας στην Οικουμένη, η Φυλή καθορίζει την αντίληψή μας για το Θείον, για την Τέχνη και τα Γράμματα, για την Πολιτεία και την Ηθική».[31] Ας επανέλθουμε στο σήμερα: «Το Λαϊκό κράτος του Εθνικισμού αποδίδει την κοινωνική ισότητα των ευκαιριών που είναι στηριγμένη στην αξιοκρατία και δεν παραγνωρίζει τον νόμο της ποικιλότητας και της διαφοράς στη Φύση. Σεβόμενοι την πνευματική, εθνική και φυλετική ανισότητα των ανθρώπων, μπορούμε να οικοδομήσουμε κοινωνία δικαίου και ισονομίας. Αυτή η ισονομία είναι η απόδειξη της ηθικής υπέρβασης του Εθνικισμού και δείχνει πως δεν υφίσταται νομική διαφοροποίηση για να προφυλάξει θεσμικά τις φυσικά υπάρχουσες ανισότητες, αφού αυτές αποτελούν αναπόσπαστο στοιχείο της Φύσης και της Ζωής. Αντίθετα το Λαϊκό-Εθνικό κράτος δικαίου δίνει τα ίδια περιθώρια ανάδειξης και επισφράγισης του διαφορετικού στοιχείου της κάθε ύπαρξης. Έτσι πολεμώ ως εθνικιστής κάθε ισοπεδωτισμό (Εθνών, Φυλών, Ανθρώπων), όσο και κάθε κάλπικης τεχνητής ανισότητας και ολιγαρχίας [sic] (χρήματος, κόμματος, διαστροφής)».[32] Εδώ τίθενται πιο καθαρά (αν και σε πρώτη ανάγνωση σκοπίμως περιπλεγμένες) ορισμένες ιδέες, μεταξύ των οποίων η ιδέα ότι η φυλή είναι μια κατηγορία της φύσης,

[30] ΧΑ 2012δ.
[31] Μιχαλολιάκος 2000β: 16.
[32] ΧΑ 2012δ.

ότι είναι νόμος της φύσης η ύπαρξη *ανισότητας* των φυλών και ότι το εθνικό κράτος θα πρέπει να σέβεται τη φυλετική ανισότητα.

Είναι, ωστόσο, ένα άλλο κείμενο που ξεδιαλύνει αποφασιστικά το ακριβές νόημα της έννοιας της φυλής και της σχέσης της με το έθνος στην ιδεολογία της ΧΑ. Αποτελεί απόσπασμα παλαιότερου βιβλίου του Ν. Μιχαλολιάκου, το οποίο όμως καθίσταται εκ νέου επίκαιρο, καθότι επισήμως προβεβλημένο διά της ανάρτησής του, μετά τις εκλογές του 2012, στον ιστότοπο της ΧΑ: «Για μας ο όρος Ελληνισμός δεν είναι, ούτε και παριστά κατ' αρχάς ένα σύνολο Ιδεών και έργων πολιτισμού. Για μας είναι περισσότερο Έλληνας ο Πομάκος της Θράκης με την γνήσια Αρχαιοελληνική καταγωγή από τον οιονδήποτε φανατικό στον… εθνισμό του "έλληνα", που φυλετικά δεν ανήκει στο γένος μας. Αυτό γιατί καμία επίκτητη γνώση, κανένα ιδεολόγημα δεν είναι δυνατόν να καταργήσει τον φυσικό Νόμο. Είναι για μας ο όρος Ελληνισμός πρωτίστως όρος με περιεχόμενο φυλετικό».[33] Στη συνέχεια ο Ν. Μιχαλολιάκος αναφέρεται στα αρχικά φύλα από τα οποία προέκυψε το ελληνικό έθνος-φυλή και υποστηρίζει ότι μέχρι σήμερα δεν υπήρξε ποτέ «φυλετικό κενό», για να καταλήξει: «Είναι για μας ο "Ελληνισμός" ένα σύνολο ανθρώπων κοινής φυλετικής καταγωγής, κοινού "αίματος" και είναι η "Ελληνικότης" η στάση ζωής, ο τρόπος ο διανοητικός και ψυχικός, που γνήσια προκύπτει από τους δημιουργούς αυτού του συνόλου. Την Φυλετική συνέχεια του Ελληνισμού κανείς καλόπιστος και ανοικτός νους δεν είναι δυνατόν να αμφισβητήσει. Γλώσσα, παραδόσεις και μύθοι, στοιχεία θρησκειολογικά συνηγορούν απόλυτα σε αυτό. […]»[34]

Εδώ διατυπώνεται, ρητά και εμφατικά, η ιδέα ότι η φυλή είναι η καταγωγική αρχή του έθνους με την κυριολεκτική, βιολογική έννοια του όρου και ότι το έθνος είναι η πολιτισμική-πολιτική κοινότητα που συγκροτείται στη βάση του φυλετικού δεσμού και της αποκλειστικά βιολογικής του μετάδοσης. Ο εθνικός πολιτισμός, με την ευρεία και στενή έννοια του όρου, αποτελεί μεν εκδήλωση και τεκμήριο αυτού του δεσμού, ωστόσο ανάγεται σε αυτόν ολοκληρωτικά, δίχως να έχει την παραμικρή αυτοτέλεια. Έτσι, *το έθνος ορίζεται ως φυλή κατά τρόπο αναντικατάστατο και ανεξάλειπτο* (βλ. και παρακάτω), ενώ κριτήριο ένταξης στο έθνος αποτελεί το αντικειμενικό γεγονός της ύπαρξης βιολογικής καταγωγής των προγόνων, απολύτως ανεξάρτητα από τη θέληση, τη συνείδηση και

[33] Μιχαλολιάκος 2012.
[34] Μιχαλολιάκος 2012.

την πολιτισμική ταυτότητα του ατόμου. Αυτό που πρέπει να προσεχθεί δεν είναι βέβαια η ιδέα ότι το ανήκειν σε ένα έθνος προκύπτει *και* μέσω δεσμών αίματος, αλλά ότι προκύπτει αποκλειστικά μέσω του αίματος, το οποίο προσλαμβάνει επιπλέον ιδιότητες φετίχ. Κοντολογίς, το έθνος θεωρείται ως *βιολογική* κοινότητα.

Για να γίνει πλήρως κατανοητή η λογική κατάληξη αυτής της θεώρησης, μπορεί κανείς να προσφύγει στη *Διακήρυξη ιδεολογικών αρχών*, όταν οι σχετικές ιδέες διατυπώνονταν ολοκληρωμένες και αλογόκριτες. Εκεί λοιπόν διαβάζουμε: «Η ισότητα, όπου συναντιέται στη Φύση, είναι μια βιασμένη κατάσταση. Η διαφύλαξη και η επιβίωση των δυνατότερων εκπροσώπων των ειδών είναι πρόνοια της Φύσεως. […] Είμαστε αμετάκλητα φυλετιστές, διότι υπερασπιζόμενοι τη φυλετική μας καθαρότητα περιφρουρούμε την πολιτιστική μας αυτοτέλεια από τον εκφυλισμό, την ισοπέδωση και την ερείπωση που προκαλούν σ' αυτή οι αλλόφυλες κατώτερες επιδράσεις. […] Αρνούμαστε με απέχθεια τον ψευδοανθρωπισμό των εκφυλισμένων κοινωνιών μας, που οδύρονται υποκριτικά για τα πεινασμένα παιδιά που αδιάκοπα γεννοβολούν οι έγχρωμοι Αφρικανοί και Ασιάτες, ενώ την ίδια τη στιγμή δολοφονούν αδίστακτα με τις εκτρώσεις εκατοντάδες παιδιά της φυλής μας, που θα γίνονταν οι νέοι εκλεκτοί δημιουργοί, φορείς και συνεχιστές της υπέροχης πολιτιστικής μας δημιουργίας».[35]

Συμπερασματικά, σύμφωνα με τη –μη διατυπωμένη κατά συστηματικό τρόπο στα σημερινά επίσημα κείμενα της ΧΑ, όπου παρ' όλα αυτά εδρεύει χωρίς αποκλίσεις επί της ουσίας– φυλετική θεώρηση του έθνους: (1) Η ύπαρξη διαφορετικών ανθρώπινων φυλών αποτελεί φυσικό γεγονός· (2) οι φυλές αποτελούν κλειστά βιολογικά σύνολα, τα οποία αναπαράγονται στο εσωτερικό τους μέσω του αίματος και μόνον· (3) οι φυλές δημιουργούν έθνη, τα οποία διατηρούν και αναπαράγουν τα χαρακτηριστικά της φυλής, ενώ ο εθνικός πολιτισμός αποτελεί πνευματική και «ψυχική» εκδήλωση της φυλής στην οποία ανάγεται· (4) οι φυλές διακρίνονται σε ανώτερες και κατώτερες, και μόνον οι ανώτερες είναι δημιουργοί πολιτισμού· (5) τα έθνη-φυλές βρίσκονται σε διαρκή ανταγωνισμό, που εκδηλώνεται με δαρβινικούς όρους, δηλαδή πρόκειται για μάχη επιβίωσης από την οποία θα επικρατήσει ο ισχυρότερος· (6) στο πλαίσιο αυτής της μάχης πρέπει να διαφυλαχθεί η φυλετική καθαρότητα του έθνους, που θα πει ότι οι βιολογικές επιμιξίες, όσο και οι πολιτισμικές

[35] ΧΑ χ.χ.β: 45-46 [*Έθνος*: 203-204].

επιρροές, απορρίπτονται εκ προοιμίου ως αλλοιώσεις –κυριολεκτικά, ως εκφυλισμός– και ως στοιχείο αποδυνάμωσης του έθνους-φυλής· (7) η πολιτική πράξη οφείλει να αποδέχεται τις παραπάνω θέσεις ως φυσικές και δεδομένες, και να ενεργεί αναλόγως· κατά προέκταση, αποκρούεται ως «ψευδής» οποιαδήποτε ιδέα αντιτίθεται σε αυτές, όπως π.χ. αυτή της ισότητας μεταξύ των ανθρώπων, και θεωρούνται «τεχνητά» και επιβλαβή κατασκευάσματα για το έθνος-φυλή κάθε δράση, θεσμός κ.ο.κ., εφόσον δεν υπερασπίζονται το εθνοφυλετικό σκεπτικό, όπως π.χ. η αξίωση για ειρήνευση.

Αυτό που επιθυμούμε εκ νέου να υπογραμμίσουμε είναι ότι, ενώ διατυπώσεις του εθνοφυλετικού σκεπτικού υπάρχουν διάσπαρτες στο κείμενο *Ένα κίνημα ιδεολογικό* –«Στον σκληρό πυρήνα της Πίστης μας ευρίσκεται το Έθνος-Φυλή»,[36] καθώς και στην επικαιροποιημένη εκδοχή του, το *Ένα σύγχρονο και δυναμικό ιδεολογικό κίνημα*[37]–, αυτές δεν διατυπώνονται με συνεκτικό και ξεκάθαρα διακριτό τρόπο εν σχέσει με εναλλακτικές εκδοχές (είδαμε παραπάνω ότι στο ίδιο το σημείο όπου το έθνος ορίζεται ως έθνος-φυλή αποκρύπτεται η απόλυτη προτεραιότητα της βιολογίας επί του πολιτισμού)· ίσα-ίσα επιχειρούνται, τρόπον τινά, η ώσμωσή τους με κοινότοπα μοτίβα και η υποβάθμιση της ιδιαιτερότητάς τους. Χαρακτηριστικά: «Οι σημερινοί κάτοικοι της χώρας, οι ΑΛΗΘΙΝΟΙ και ΓΝΗΣΙΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ, αποτελούν την αυθεντική συνέχεια των Αρχαίων Ελλήνων, όπως έχει ήδη αποδείξει σήμερα πλέον, εκτός της Ιστορίας, της γλωσσολογίας και της λαογραφίας, και η γενετική επιστήμη και η ανθρωπολογία».[38] Εδώ η ιδέα περί φυλετικής καθαρότητας προβάλλεται συγκεχυμένα, μέσω των διατυπώσεων περί «γνήσιων Ελλήνων» και «αυθεντικής συνέχειας» καθώς και της παράλληλης αναφοράς στη γενετική επιστήμη και την ανθρωπολογία, για τις οποίες μάλιστα γίνεται λόγος μετά από άλλες επιστήμες. Έτσι, η ΧΑ εμφανίζεται να συντονίζεται απλώς με το κοινότοπο μοτίβο του ελληνικού εθνικισμού περί της αδιάσπαστης συνέχειας του Ελληνισμού.

Ακόμη χαρακτηριστικότερη αυτής της επιδίωξης είναι η ακόλουθη παραπομπή: «Την καλύτερη απάντηση σε αυτούς δίνουν όχι μόνον οι έγκριτοι Ιστορικοί του Έθνους μας, με κορυφαίο τον Κωνσταντίνο Παπαρρηγόπουλο, αλλά και διακεκριμένοι άνθρωποι του πνεύματος, όπως ο αριστερός Νικόλαος Σβορώνος (“Το όνομα Έλλην αρχίζει να ξανα-

[36] ΧΑ 2012γ: 14.
[37] ΧΑ 2016β.
[38] ΧΑ 2012γ: 5.

παίρνει το διπλό του πολιτιστικό και εθνολογικό περιεχόμενο. Έλλην είναι όποιος μετέχει ελληνικής παιδείας και έχει ελληνική καταγωγή. Για άλλη μια φορά οι Βυζαντινοί λόγιοι χωρίζουν τον κόσμο σε Έλληνες και βαρβάρους. […] Η χρήση αυτή του όρου Έλλην με την εθνολογική του σημασία και η κάποια ταύτιση του όρου Ρωμαίος με τον όρο Έλλην θα γενικευθούν στους κατοπινούς αιώνες")»[39]. Εδώ η προσπάθεια οικειοποίησης του λόγου ακόμη και αριστερών διανοουμένων (με την επιπλέον πρόθεση να θεωρηθεί ο εθνικισμός ως κάτι υπερκείμενο του σχήματος (Αριστερά-Δεξιά) είναι προδήλως παραπλανητική, καθώς πρόκειται για πλήρη αντιστροφή του εθνοφυλετικού σκεπτικού (δεδομένου ότι εδώ δίδεται έμφαση στον πολιτισμό και την παιδεία). Ομοίως, οικείες στην εθνικιστική ακροδεξιά αναφορές στον Περικλή Γιαννόπουλο και τον Ίωνα Δραγούμη αναμειγνύονται με επιδοκιμαστικές αναφορές στον Αλέξανδρο Παπαναστασίου, με πρόσχημα τη μελέτη του τελευταίου περί τον εθνικισμό.[40]

VI. Ο εθνοφυλετισμός σε εφαρμογή

Εάν έπρεπε να ικανοποιήσουμε τις υψηλότερες απαιτήσεις πληρότητας και τεκμηρίωσης, θα οφείλαμε να συνεχίσουμε παρομοίως, επί μακρόν, με παραθέσεις χωρίων από τα πρόσφατα επίσημα κείμενα της ΧΑ, κάτι που θα οδηγούσε στη συνολική αποκατάσταση του νοήματος που βρίσκεται υπό τας γραμμάς και θα μας παρείχε μια ολοκληρωμένη ανασύσταση της ιδεολογίας της. Όμως, αυτό θα σήμαινε κατάχρηση του χώρου στον οποίο φιλοξενείται το παρόν κείμενο. Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε (αν και με κάποιο τίμημα) να «κόψουμε δρόμο» εάν εφαρμόσουμε, μάλλον εκλεκτικά, ορισμένες μεθοδολογικές επιλογές της προσέγγισης του Michael Freeden, ο οποίος εξετάζει τις ιδεολογίες από την άποψη της «εννοιολογικής μορφολογίας» τους, θεωρώντας ότι οι τελευταίες μπορούν να εκληφθούν ως εννοιολογικές κατασκευές που δομούνται από κύριες, δευτερεύουσες και περιφερειακές έννοιες. Οι κύριες έννοιες είναι αυτές χωρίς τις οποίες η συγκεκριμένη ιδεολογία, η οποία κατά τα άλλα μπορεί να έχει πολλές παραλλαγές, γίνεται πλέον αγνώριστη. Έτσι, οι κύριες έννοιες μπορούν να θεωρηθούν και ως μη εξαλείψιμες· για παράδειγμα, ο φιλελευθερισμός δεν νοείται χωρίς την έννοια της ελευθερίας

[39] ΧΑ 2012γ: 5.
[40] ΧΑ 2016β: 26, 28.

ή ο φεμινισμός χωρίς την έννοια του κοινωνικού φύλου. Αυτό συμβαίνει, όχι επειδή υπάρχει κάποια απαράλλακτη «ουσία» του φιλελευθερισμού ή του φεμινισμού, αλλά επειδή οι ιδεολογικές κοινότητες των φιλελευθέρων και των φεμινιστών αντίστοιχα, δια των πρακτικών τους, έχουν καταστήσει τέτοιες αυτές τις έννοιες· δηλαδή, στις αντιλήψεις και στις έμπρακτες αξιώσεις τους οι αναφορές στην ελευθερία και στην έμφυλη ταυτότητα αντίστοιχα εμφανίζονται θεμελιώδεις και αναντικατάστατες.

Επιπροσθέτως, οι ίδιες οι πολιτικές έννοιες δομούνται από μη εξαλείψιμα και δευτερεύοντα συστατικά. Τα πρώτα δεν πρέπει να θεωρηθούν ως εγγενή ή λογικά αναγκαία για τη σημασία της λέξης στην οποία είναι προσδεδεμένα, αλλά προκύπτουν ως τέτοια από τη γλωσσική (ευρύτερα, την πολιτισμική) χρήση τους: Εάν δεν γινόταν αναφορά σε αυτά, η έννοια θα ήταν ακατανόητη. Για παράδειγμα, στον φιλελευθερισμό η «απουσία εξαναγκασμού» θεωρείται μη εξαλείψιμο στοιχείο της έννοιας της ελευθερίας (χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η ελευθερία ισοδυναμεί με απουσία εξαναγκασμού).[41]

Μεταφέροντας την προσέγγιση Freeden στην περίπτωση της ΧΑ, θα λέγαμε ότι η κύρια έννοια για τη δική της ιδεολογία –που μπορεί να αποκληθεί *εθνοφυλετισμός*– είναι ασφαλώς το έθνος, το οποίο στη συγκεκριμένη περίπτωση ορίζεται με βιολογικούς όρους ως έθνος-φυλή. Εάν κάναμε ένα νοητικό πείραμα, επιχειρώντας να αφαιρέσουμε την έννοια του έθνους από την ιδεολογία της ΧΑ, αυτή θα κατέρρεε, ενώ επίσης, εάν το έθνος δεν οριζόταν βιολογικά/φυλετικά, θα προσβαλλόταν ανεπανόρθωτα η συγκεκριμένη ιδεολογία στον πυρήνα της. Ωστόσο, εξακολουθούμε να κινούμαστε σε ένα αφηρημένο επίπεδο. Αυτό που έχει έως τώρα λείψει είναι η επαφή της εθνοφυλετιστικής ιδεολογίας της ΧΑ με τη (συγκεκριμένη) σημερινή εμπειρική πραγματικότητα. Συνοπτικά, αυτή δεν αντιμετωπίζεται ως μεγάλη, πρωτοφανής έστω, οικονομική και πολιτική κρίση, αλλά ως συνθήκη έσχατης ηθικής και πνευματικής, πρωτίστως, «παρακμής» και διακινδύνευσης της ίδιας της ακεραιότητας και της ύπαρξης του έθνους. Η αντιμετώπιση αυτής της κατάστασης συλλαμβάνεται με ένα όραμα παλιγγενεσίας, το οποίο θα εφαρμόσουν οι φυλετικά συνειδητοποιημένοι αγωνιστές της ΧΑ και το οποίο έχει επαναστατικό χαρακτήρα, εφόσον θα οδηγήσει στη ριζική ανατροπή της καθεστηκυίας τάξης και του διεφθαρμένου και προδοτικού πολιτικού προσωπικού της. Θα οδηγήσει επιπλέον σε μια αναγέν-

[41] Freeden 1994: 146-48, 157-59, Freeden 1996, Βανδώρος 2015β: 23-25.

νηση του έθνους, μέσω της αποβολής επείσακτων και βιολογικά ξένων στοιχείων, καθώς και της εμπέδωσης της φυλετικής του αυτοσυνειδησίας.

Εν προκειμένω, η διοργάνωση εθελοντικών αιμοδοσιών «μόνον για Έλληνες» εκ μέρους της ΧΑ έχει παραδειγματικό χαρακτήρα στον βαθμό που συμπυκνώνει εμπράκτως, αλλά και με υψηλό συμβολισμό, το εθνοφυλετικό της πρόταγμα. Το μήνυμα μπορεί να συνοψιστεί κάπως έτσι: «Το όμαιμον (και μόνον αυτό) κάνει το έθνος, και το έθνος μας διέρχεται θανάσιμο κίνδυνο από τη φυλετική επιμιξία και γενικότερα από τον συγχρωτισμό μας με ξένους, αλλά και από τους Έλληνες ξενόδουλους (προδότες). Το αίμα είναι ζωοποιό, αλλά μόνον οι δικές μας (των Ελλήνων) ζωές είναι αξιοβίωτες. Πρέπει να αποκαταστήσουμε την καθαρότητα του αίματος, και αυτός είναι, κυριολεκτικά και μεταφορικά, ένας αγώνας ζωής και θανάτου». Έτσι, στη σύνοψη των επτά γνωρισμάτων του εθνοφυλετισμού που αναφέραμε παραπάνω μπορούμε να προσθέσουμε και ένα όγδοο, το παλιγγενετικό στοιχείο, αυτό που κατεξοχήν τον θέτει σε κίνηση: (8) Επειδή (στον παρόντα χρόνο) το έθνος-φυλή διέρχεται θανάσιμο κίνδυνο από επείσακτα στοιχεία, οι εθνικιστές-πατριώτες, δηλαδή οι συνειδητοποιημένοι εθνοφυλετιστές, οφείλουν να το σώσουν, ανα-γεννώντας το.

Είναι ακριβώς αυτή η παλιγγενετική επιδίωξη και η αυτοαναγόρευση της ΧΑ σε φορέα που θα την πραγματώσει με τις οποίες ξεκινά το κυρίως κείμενο του σύγχρονου ιδεολογικού μανιφέστου της ΧΑ: «Η οικονομική κρίση είναι μόνον η κορυφή του παγόβουνου. […] Ενάντια στην παρακμή, για την αναγέννηση του Έθνους μας, για μία ΧΡΥΣΗ ΑΥΓΗ του Ελληνισμού, δίνουν την μάχη οι αγωνιστές και οι αγωνίστριες του Λαϊκού Εθνικιστικού Κινήματος».[42] Αναλόγως στις προεκλογικές της θέσεις: «Ο ελληνικός λαός αναζητά διέξοδο για να βγει από την παθογένεια και το τέλμα. Αναζητά δε μια δυναμική ηγεσία που θα οδηγήσει το Έθνος μας στην ανάταση, την ανάπτυξη και την αναγέννηση».[43] Στις πολιτικές της θέσεις, το ίδιο, – αυτή τη φορά και με φυλετικές συνδηλώσεις: «Η Χρυσή Αυγή όμως είναι κάτι πολύ περισσότερο από πολιτικό κόμμα. Η Χρυσή Αυγή είναι η ελπίδα επιβίωσης του Ελληνισμού στους δύσκολους καιρούς που έρχονται. Είναι η μυστική φωνή του αίματος που περνά απαράλλακτη μέσα από χιλιάδες χρόνια Ιστορίας

[42] ΧΑ 2012γ: 2.
[43] ΧΑ 2012α: 5.

στο σήμερα, για να εγείρει τον Έλληνα, να αφυπνίσει την συνείδησή του και να τον οδηγήσει στο πεπρωμένο του».[44]

Αυτή η επαναστατικότητα στηρίζεται στη δραματοποίηση της κατάστασης, όπως χαρακτηριστικά περιγράφεται και στις πολιτικές θέσεις της ΧΑ: «Βιώνουμε το τέλος της Μεταπολίτευσης, τις τελευταίες πράξεις ενός δράματος, που οδήγησε την Πατρίδα μας στην οικονομική καταστροφή, διέλυσε τον εθνικό και κοινωνικό ιστό της χώρας, συνέτριψε τα ελληνικά ήθη και κάθε παραδοσιακή αξία. Η Μεταπολίτευση ξεκίνησε με μία εθνική τραγωδία, που απετέλεσε ταυτόχρονα και εθνική προδοσία, χωρίς ποτέ οι προδότες να περάσουν από δίκη και να λογοδοτήσουν για τα εγκλήματά τους. Ήταν όμως λογικό να γίνει έτσι, γιατί οι τότε προδότες ήταν παράλληλα και "σωτήρες"».[45] «Δράμα», «καταστροφή», «διάλυση», «συντριβή», «τραγωδία», «προδοσία», «εγκλήματα»: το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται παραπέμπει αναπόφευκτα σε ένα ριζοσπαστικό αίτημα ολοκληρωτικής ανατροπής. Και δεν μπορούμε να μην υπογραμμίσουμε την πλήρως απορριπτική στάση έναντι της Μεταπολίτευσης συλλήβδην ως εκείνου του θεσμικού περιβάλλοντος που ενοχοποιείται για την κρίση, και μάλιστα με τρόπο νομοτελειακό (ακόμη κι αν «διαφεύγει» του συντάκτη του κειμένου ότι η εθνική τραγωδία, το Κυπριακό, προκλήθηκε από τη Χούντα). Επομένως, εδώ σχεδόν απερίφραστα η αντιμετώπιση της κρίσης ταυτίζεται με την ανατροπή του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Αυτό το μοτίβο σκέψης, που αρνείται κάθε διαφοροποίηση και σχετικοποίηση, παρά κατατάσσει μανιχαϊκά σε (εθνικό) καλό και κακό τα πάντα, αναγκαστικά σχηματοποιεί την πολιτική αντιπαράθεση ως αγώνα μέχρις εσχάτων ανάμεσα σε πατριώτες και εχθρούς (οι οποίοι είναι και προδότες, εάν προέρχονται από το σώμα του έθνους). Επομένως, τίποτε δεν λογίζεται υπερβολικό. Εάν η τρέχουσα, αναντίρρητα πολύ σοβαρή, οικονομική και πολιτική κρίση σημασιοδοτείται ως κατάσταση που θα κρίνει ακόμη και την ύπαρξη του έθνους –τον «καιρό των Μνημονίων» η παρακμή «κορυφώνεται επικίνδυνα» και «απειλεί αυτή την ίδια την επιβίωση του Έθνους μας»–,[46] τότε όλα τα μέσα είναι επιτρεπτά, η βία αναβαθμίζεται σε επιβεβλημένη αξία και όχι απλώς επιτρεπτό μέσο, ενώ ο «πατριώτης» καθίσταται μαχητής με αυτοθυσιαστική διάθεση.

[44] ΧΑ 2012β: 1.
[45] ΧΑ 2012β: 1.
[46] ΧΑ 2012γ: 6.

VII. Εθνοφυλετισμός και εθνικολαϊκισμός

Νομίζουμε ότι πλέον κατά κάποιον τρόπο έχουμε κυκλώσει το θέμα μας, αφενός ανακατασκευάζοντας θεμελιώδεις παραμέτρους της εθνοφυλετικής ιδεολογίας της ΧΑ, αφετέρου δείχνοντας το εγχείρημά της να εδραιωθεί ως «πατριωτική» δύναμη, μέσω της οικειοποίησης κοινότοπων εθνικιστικών θέσεων τις οποίες είναι η μόνη ικανή, υποτίθεται, να εκφράσει αυθεντικά και να πραγματώσει αποτελεσματικά. Απομένει να καταπιαστούμε με την πιθανόν πιο ενδιαφέρουσα διάσταση που αφορά την τοποθέτηση του ιδεολογικού λόγου της ΧΑ σε συνάφεια προς αντίπαλους λόγους. Ωστόσο, μια συστηματική προσέγγισή της θα απαιτούσε στην πραγματικότητα ένα αυτοτελές κείμενο, και εδώ θα περιοριστούμε σε ορισμένες επιλεκτικές σκέψεις και ερευνητικές συστάσεις.

Δεν μπορούμε να μην ξεκινήσουμε από συμπεριληπτικές πρακτικές όσον αφορά τον λόγο της ΧΑ (με τον ταυτόχρονο στιγματισμό της ως εξτρεμιστικού κόμματος), που ακολούθησαν πρωτίστως η ΝΔ, και ειδικά ο τότε αρχηγός της Αντώνης Σαμαράς, και κατά δεύτερο λόγο ηγετικά στελέχη του ΠΑΣΟΚ, και ειδικά ο Ανδρέας Λοβέρδος, κατά την προεκλογική περίοδο του 2012, σε μια προφανή (αν και εντελώς αποτυχημένη) προσπάθεια ανάσχεσης του κύματος εγκατάλειψης των κομμάτων τους από ριζοσπαστικοποιημένους ψηφοφόρους τους. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά αυτά που έχουμε καταγράψει και αλλού.[47]

Πρώτον, κατά την προεκλογική περίοδο του 2012 ο μετέπειτα πρωθυπουργός Α. Σαμαράς χρησιμοποιούσε σχετικά συστηματικά ακροδεξιά φρασεολογία. Μια δήλωση που τη συμπυκνώνει ήταν η εξής: «Η Ελλάδα σήμερα έχει γίνει κέντρο λαθρομεταναστών. Χρειάζεται να ανακαταλάβουμε τις πόλεις μας, στις οποίες οργιάζει το εμπόριο ναρκωτικών, η πορνεία, το παρεμπόριο, οι αρρώστιες».[48] Παρατηρούμε εδώ ότι όχι μόνον υιοθετείται η σύνδεση εγκληματικότητας και «λαθρο»μετανάστευσης, αλλά υπάρχει επιπλέον και μια έντονη ηθική απαξίωση των μεταναστών (πορνεία), η οποία περιλαμβάνει και συνδηλώσεις βιολογικού ρατσισμού (φορείς ασθενειών), όπως και υπόνοιες πρόθεσης δραστικής και βίαιης αντιμετώπισης (η διακήρυξη ανακατάληψης των πόλεών *μας* εμφανίζει τους μετανάστες ως εισβολείς). Εν ολίγοις, η αφήγηση αυτή ταυτίζεται με εκείνη της ΧΑ.

---

[47] Βανδώρος 2015α: 107-108.

[48] *Ναυτεμπορική*, 19/4/2012, http://www.naftemporiki.gr/story/387960/a-samaras-prepei-na-anakataloume-tis-poleis-mas

Δεύτερον, τον Απρίλιο και τον Μάιο του 2012, λίγες ημέρες πριν από τις εκλογές, ο τότε υπουργός Υγείας Α. Λοβέρδος ενορχήστρωσε τη δημόσια διαπόμπευση οροθετικών γυναικών, στην οποία συνέπραξαν υγειονομικές, αστυνομικές και δικαστικές αρχές. Με τη χρήση εθνοφυλετικού και σεξιστικού σκεπτικού που προσιδιάζει επίσης απολύτως στη ΧΑ, στο όνομα της προστασίας της ελληνικής οικογένειας, δημοσιοποιήθηκαν δεδομένα προσωπικού χαρακτήρα και φωτογραφίες οροθετικών γυναικών, οι οποίες, υποτίθεται, ήταν εκδιδόμενες μετανάστριες, προτού διωχθούν ποινικά. Ουσιαστικά, αυτή η μεθόδευση είχε προαναγγελθεί προ μηνών, όταν ο Α. Λοβέρδος χαρακτήρισε «μεγάλο πρόβλημα της πόλης την αδήλωτη παράνομη πορνεία και τη σχέση της με το πρόβλημα της διάδοσης του AIDS» και ότι «η μετάδοση γίνεται από την παράνομη μετανάστρια στον Έλληνα πελάτη, στην ελληνική οικογένεια».[49] Εδώ, το ελληνικό κράτος βρέθηκε στο κατώφλι του ναζισμού (η εθνική λαϊκή κοινότητα διέρχεται θανάσιμο κίνδυνο από τα «ξένα σώματα» των οποίων η οποιαδήποτε μεταχείριση είναι επιτρεπτή).

Τέτοιου τύπου πρακτικές έδωσαν έναυσμα για εποικοδομητικές μελέτες και αναλύσεις, οι οποίες κατά περίπτωση επιχειρούν να τεκμηριώσουν συνέχειες και συνάφειες που έχει η ΧΑ με μια ακροδεξιά παράδοση, η οποία, σε όλες τις εκφράσεις της –ιδεολογικές, πολιτικές, θεσμικές–, επικοινωνεί με τη Δεξιά και διαχέεται στο κράτος·[50] να ερμηνεύσουν την επιρροή της ΧΑ ως σύμπτωμα της κρίσης του αστικού κράτους και του καπιταλισμού·[51] να συσχετίσουν τη ΧΑ με τη βιοπολιτική διάσταση των σύγχρονων εξουσιαστικών σχέσεων και τις συνέπειες της νεοφιλελεύθερης ηγεμονίας.[52] Ταυτόχρονα, ωστόσο, τέτοιες προσεγγίσεις βρίσκουν τα όριά τους στο ότι φαίνεται να παραγνωρίζουν πως ο εθνικιστικός παροξυσμός που εκδηλώθηκε εν μέσω της τρέχουσας πολιτικής κρίσης δεν περιορίζεται στα δεξιά του ιδεολογικού φάσματος και, αντιθέτως, καθιστά τη διάκριση Αριστεράς-Δεξιάς λιγότερο σημαντική σε σχέση με το παρελθόν, επιτρέποντας, φέρ' ειπείν, κάτι που μέχρι πρότινος ήταν ανήκουστο για την κουλτούρα και την πρακτική της ριζοσπαστικής Αριστεράς, δηλαδή την κυβερνητική συνεργασία με ένα ακροδεξιό κόμμα, όπως είναι οι ΑΝΕΛ.

[49] *Ελευθεροτυπία*, 16/12/2011, http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=332267
[50] Χριστόπουλος 2014.
[51] Παρασκευά-Βελουδογιάννη 2015.
[52] Αθανασίου 2012.

Εδώ, λοιπόν, θα είχε νόημα να λάβουμε υπόψη τα ακόλουθα:
(α) Παρατηρείται ήδη από τις ευρωεκλογές του 2009, δηλαδή πριν αρχίσει να γίνεται αισθητή η οικονομική κρίση και έναν χρόνο σχεδόν πριν από το πρώτο Μνημόνιο (επιβεβαιώνοντας μάλιστα προγενέστερες τάσεις), μια εξαιρετικά ισχυρή προτίμηση της μεγάλης πλειονότητας των πολιτών προς οικονομικά αριστερόστροφες πολιτικές κρατικού προστατευτισμού, καθώς και μια ενίσχυση κοινωνικοπολιτισμικά συντηρητικών στάσεων εθνικής περιχαράκωσης, στην οποία (περιχαράκωση) σημαντικό ρόλο παίζει το μεταναστευτικό ζήτημα.[53]
(β) Εντοπίζεται τα τελευταία χρόνια μια σύγκλιση-συμφιλίωση της συντηρητικής Δεξιάς με την κομμουνιστική Αριστερά, η οποία εδράζεται σε μια κοινή στάση απέναντι στην παγκοσμιοποίηση και τη συνωμοσιολογική κοσμοαντίληψη σχετικά με τις αρνητικές πολιτισμικές επιπτώσεις της παγκοσμιοποίησης και τους κινδύνους για την ελληνική πολιτισμική ταυτότητα, σύγκλιση η οποία διαμορφώνει σταδιακά ένα «εθνικά σκεπτόμενο» μπλοκ, που διαπερνά τη διαιρετική τομή Αριστερά-Δεξιά, κάτι που έχει διευκολυνθεί και από τη μερική υποκατάσταση της έννοιας της εργατικής τάξης από αυτήν του λαού (ο οποίος λαός έχει πάψει να είναι επίμαχος ως προς το περιεχόμενό του στο μέτρο που εξομοιώνεται με το έθνος στα συμφραζόμενα της ερμηνείας περί απειλής που συνιστά η παγκοσμιοποίηση).[54]
(γ) Σημειώνονται υψηλά ποσοστά εθνικιστικών, ξενοφοβικών και ρατσιστικών απόψεων, όπως ενδεικτικά καταγράφονται σε έρευνα κοινής γνώμης το 2012. Σύμφωνα με αυτήν, το 68% των Ελλήνων 15-54 ετών πιστεύουν ότι θα ήταν προτιμότερο να μην έρχονται στην Ελλάδα οικονομικοί μετανάστες από χώρες λιγότερο ανεπτυγμένες. Οι 6 στους 10 (63%) πιστεύουν ότι το έθνος μας είναι ανώτερο σε πολλά σημεία σε σχέση με άλλα έθνη. Το πιο ενδιαφέρον είναι ότι το 65% δηλώνουν πως είναι διατεθειμένοι να υποστηρίξουν την Ελλάδα, ανεξάρτητα από το αν αυτό που κάνει είναι σωστό ή λάθος.[55]

Για να φτάσουμε λοιπόν στο επίμαχο σημείο, αυτό που χρειάζεται συστηματική διερεύνηση είναι η συνάφεια του εθνικολαϊκιστικού λόγου του ΣΥΡΙΖΑ (και των ΑΝΕΛ)[56] προς αυτόν της ΧΑ. Θεωρούμε εν προ-

[53] Ανδρεάδης, Τεπέρογλου & Τσατσάνης 2011: 26-30.
[54] Tsatsanis 2011: 12, 16.
[55] ICAP & Baas 2012.
[56] Πανταζόπουλος 2013.

κειμένω εύλογη και παραγωγική την απόπειρα των Α. Δοξιάδη και Μ. Ματσαγγάνη να προσεγγίσουν το ζήτημα της επιρροής της ΧΑ σε σχέση με μια ισχυρή και διάχυτη στο κοινωνικό σώμα αντίληψη περί εθνικού εξαιρετισμού. Δεν είναι ωστόσο ακριβές να θεωρηθεί, όπως υποστηρίζουν, ότι η ΧΑ δεν αποτελεί παρά την ακραία λογική κατάληξη αυτής της αντίληψης.[57] Και αυτό διότι, όπως είδαμε, στην περίπτωση της ΧΑ το κρίσιμο στοιχείο είναι αυτό του προσδιορισμού του έθνους με φυλετικούς όρους και όχι η λαϊκιστική διάσταση. Αυτό έχει σημασία, διότι ο δικός της εθνικισμός όχι μόνον εκκινεί από διαφορετικές παραδοχές, αλλά έχει και διαφορετικές στοχεύσεις, που περιλαμβάνουν την ανατροπή της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Αντίθετα, ακόμη και εάν είναι υποστηρίξιμο ότι ο εθνικολαϊκισμός ΣΥΡΙΖΑ και ΑΝΕΛ φθείρει ή και στρεβλώνει όψεις της δημοκρατίας, δεν νοείται, παρ' όλα αυτά, ως αντίπαλός της.

Ωστόσο, το πρόβλημα, μιλώντας από δημοκρατική σκοπιά, είναι ότι υπάρχουν ισχυρά στοιχεία *επικάλυψης* ή *σύμπτωσης* στους δύο λόγους. Μέσω αλλεπάλληλων υποκαταστάσεων των άλλοτε πληθυντικών αναφορών του ΣΥΡΙΖΑ σε συλλογικά κοινωνικά υποκείμενα από την ενοποιητική κατηγορία του λαού και τον συμφυρμό του τελευταίου με το έθνος, παράγεται ένας λόγος ο οποίος είναι ταυτόχρονα ηθικολογικός, καταγγελτικός και εχθροπαθής: «Μήτρα τους η διαφθορά. Μήτρα τους η διαπλοκή. Μήτρα τους η καταστροφή. Λεηλάτησαν την Ελλάδα. Και, μετά, υπέστειλαν την ελληνική σημαία. Και την παρέδωσαν στην Άνγκελα Μέρκελ. Αλλά ο λαός μας δεν φοβήθηκε τους φοβισμένους και τους ένοχους. Τον κ. Σαμαρά και τον κ. Βενιζέλο. Δεν λύγισε. Δεν τους παρέδωσε την αξιοπρέπειά του»,[58] δηλώνει ο Αλέξης Τσίπρας στην κεντρική προεκλογική ομιλία του στην Ομόνοια στις 14/6/2012, χρησιμοποιώντας εκφράσεις που μόνον υφολογικά διαφέρουν από τους λόγους του Ν. Μιχαλολιάκου, ενώ είναι ομόλογες αυτών ως προς το μανιχαϊκό σχήμα στο οποίο υπάγει την πραγματικότητα. Από τη μια ο λαός θύμα, αλλά υπερήφανος, και από την άλλη οι εχθροί του.

Η Άννα Φραγκουδάκη παρατηρεί ότι η «αντιμνημονιακή» ρητορεία, στο μέτρο που τείνει να κάνει διαχωρισμό σε πατριώτες και όχι και τόσο πατριώτες ή προδότες, συμβάλλει ώστε: (α) Να αμβλύνονται οι σημασίες, με αποτέλεσμα ο λόγος της ακροδεξιάς να μην ακούγεται ακραίος και απειλητικός, αλλά κοινότοπος και αληθοφανής· (β) να επιτείνεται η

[57] Doxiadis & Matsaganis 2012: 5.
[58] http://www.syn.gr/gr/keimeno.php?id=27375

ιδεολογική σύγχυση και να υπονομεύεται η διάκριση Αριστερά-Δεξιά, κάτι που εξ αντικειμένου ευνοεί τη ΧΑ, δεδομένου ότι αρνείται ως ψευδεπίγραφη αυτή τη διάκριση και την κατάταξη της ίδιας στην ακροδεξιά· (γ) να νομιμοποιείται η ηθικολογική καταδίκη των αντιπάλων, κάτι που φθείρει τους κοινοβουλευτικούς θεσμούς· (δ) να ενισχύεται ο αμυντικός, απομονωτικός εθνικισμός και (ε) να νομιμοποιείται ως θεμιτή η θέση ότι το σύνολο των πολιτικών είναι προδότες του έθνους.[59] Εύλογα λοιπόν αναρωτιόμαστε τι θα πρέπει να αναμένουμε στο εξής. Κατά πόσον η ΧΑ θα μπορεί να κεφαλαιοποιήσει πολιτικά τον δικό της λόγο και να προβληθεί ως η μοναδική εναπομείνασα αντιμνημονιακή πολιτική δύναμη; Η ευρωπαϊκή εμπειρία παρελθουσών δεκαετιών έχει δείξει ότι διαθέσιμοι να ψηφίσουν στο μέλλον ριζοσπαστικά δεξιά κόμματα είναι ψηφοφόροι δεξιών *και αριστερών* κομμάτων που υπερασπίζονται κλειστές κοσμοεικόνες, διακρίνονται από στάση διαμαρτυρίας απέναντι στην πολιτική, τους πολιτικούς και τα κόμματα, και δεν έχουν ισχυρές κομματικές ταυτίσεις.[60] Θα μπορούσαμε, κατ' αναλογία, να δούμε στο μέλλον το ίδιο στην ελληνική περίπτωση με την εξτρεμιστική ΧΑ;

[59] Φραγκουδάκη 2012: 220-21.
[60] Γεωργιάδου 2004: 31-33.

Βιβλιογραφία

Αθανασίου, Α. 2012. Η κρίση ως «κατάσταση έκτακτης ανάγκης». Αθήνα.

Ανδρεάδης, Ι., Τεπέρογλου, Ε. & Τσατσάνης, Μ. 2011. «Η δομή του ιδεολογικού χώρου στην Ελλάδα. Χαρτογράφηση των προτιμήσεων πολιτικής κομμάτων και ψηφοφόρων», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 38: 5-32.

Arzheimer, K. & Carter, E. 2006. "Political opportunity structures and right-wing extremist party success", *European Journal of Political Research* 45(3): 419-43.

Βανδώρος, Σ. 2015α. «Η ελληνική δημοκρατία αντιμέτωπη με τον εξτρεμισμό. Από αδρανής και αμήχανη, μαχόμενη;», στο Συλλογικό *Ελλάδα και Ευρώπη στο σταυροδρόμι κρίσιμων εξελίξεων*. Αθήνα. 103-116.

Βανδώρος, Σ. 2015β. *Εισαγωγή στις πολιτικές ιδεολογίες*. Αθήνα. http://hdl.handle.net/11419/4733

Βούλγαρης, Γ. & Νικολακόπουλος, Η., επιμ., 2014. *2012. Ο διπλός εκλογικός σεισμός*. Αθήνα.

Γεωργιάδου, Β. 2004. Πρόλογος, στο P. Hainsworth, *Η ακροδεξιά. Ιδεολογία – Πολιτική – Κόμματα*, μτφρ. Θ. Αθανασίου. Αθήνα. 9-37.

Γεωργιάδου, Β. 2008. *Η άκρα δεξιά και οι συνέπειες της συναίνεσης*. Αθήνα.

Γεωργιάδου, Β. 2014. «Από την Εθνική Παράταξη στη Χρυσή Αυγή. Δεξιός λαϊκισμός και εξτρεμισμός στην Ελλάδα της κρίσης», στο R. Melzer & S. Serafin, επιμ., *Ο δεξιός εξτρεμισμός στην Ευρώπη*, μτφρ. Ε. Παπαδάκη. Αθήνα. 81-115.

Dinas, E., Georgiadou, V., Konstantinidis, I. & Rori, L. 2013. "From dusk to dawn. Local party organization and party success of right-wing extremism", *Party Politics*. doi:10.1177/1354068813511381.

Doxiadis, A. & Matsaganis, M. 2012. "National populism and xenophobia in Greece", *Counterpoint*. http://counterpoint.uk.com/wp-content/uploads/2013/01/507_CP_RRadical_Greece_web-1.pdf

Eatwell, R. 2003. "Ten theories of the extreme right", στο P. Merkl & L. Weinberg, επιμ., *Right-wing extremism in the 21st century*. Λονδίνο. 45-70.

Έλληνας, Α. 2012. *Τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και η άκρα δεξιά. Παίζοντας το χαρτί του εθνικισμού*, μτφρ. Ε. Κοτσυφού. Θεσσαλονίκη.

Ellinas, A. 2013. "The rise of the Golden Dawn. The new face of the far

right in Greece", *South European Society and Politics*. doi:http://dx.doi.org/10.1080/13608746.2013.782838

Freeden, M. 1994. "Political concepts and ideological morphology". *The Journal of Political Philosophy* 2(2): 140-64.

Freeden, M. 1996. *Ideologies and political theory. A conceptual approach*. Οξφόρδη.

Gallaher, T. 2004. «Έξοδος από το γκέτο. Η ιταλική ακροδεξιά στη δεκαετία του 1990», στο P. Hainsworth, επιμ., *Η ακροδεξιά. Ιδεολογία – Πολιτική – Κόμματα*, μτφρ. Θ. Αθανασίου. Αθήνα. 149-87.

Griffin, R. 2008. A. Feldman, επιμ., *A fascist century*. Μπεϊζίνγκ-Στόουκ.

ICAP, T. & Baas. 2012. «Και ρατσιστές και εθνικιστές;» (έρευνα κοινής γνώμης). http://baas.gr/el/2012/07/10/racism/

Καβουλάκος, Κ. & Κανδύλης, Γ. 2012. «Νέες μορφές αστικής σύγκρουσης στην Αθήνα. Το πολιτικοκοινωνικό πλαίσιο, ο λόγος και οι πρακτικές απόρριψης των μεταναστών», στο Α. Αφουξενίδης, επιμ., *Ανισότητα στην εποχή της κρίσης. Θεωρητικές και εμπειρικές διερευνήσεις*. Αθήνα. 79-100.

Μιχαλολιάκος, Ν. 2000α. *Εχθροί του καθεστώτος*. Αθήνα.

Μιχαλολιάκος, Ν. 2000β. *Για μια μεγάλη Ελλάδα σε μια ελεύθερη Ευρώπη*. Αθήνα.

Μιχαλολιάκος, Ν. 2012. «"Ελληνισμός" και "Ελληνικότης"». http://www.xryshaygh.com/index.php/enimerosi/view/ellhnismos-kai-ellhnikoths

Mudde, C. 2000. *The ideology of the extreme right*. Μάντσεστερ.

Mudde, C. 2011. *Λαϊκιστικά ριζοσπαστικά δεξιά κόμματα στην Ευρώπη*, μτφρ. Θ. Αθανασίου. Θεσσαλονίκη.

Πανταζόπουλος, Α. 2013. *Ο αριστερός εθνικολαϊκισμός 2008-2013*. Θεσσαλονίκη.

Παρασκευά-Βελουδογιάννη, Δ. 2015. *Ο εχθρός, το αίμα, ο τιμωρός. Αναλύοντας δεκατρείς λόγους του «Αρχηγού» της Χρυσής Αυγής*. Αθήνα.

Tsatsanis, E. 2011. "Hellenism under siege. The national-populist logicof anti-globalization rhetoric in Greece", *Journal of Political Ideologies* 16(1): 11-31.

Φραγκουδάκη, Α. 2012. *Ο εθνικισμός και η άνοδος της ακροδεξιάς*. Αθήνα.

Χαλικιοπούλου, Δ. & Βασιλοπούλου, Σ. 2015. *Η εθνικιστική λύση της Χρυσής Αυγής. Κρίση έθνους-κράτους και άνοδος της άκρας δεξιάς στην Ελλάδα*, μτφρ. Γ. Μπαρουξής. Θεσσαλονίκη.

Χριστόπουλος, Δ., επιμ., 2014. *Το «βαθύ κράτος». Αστυνομία, Δικαιοσύνη, Στρατός, Εκκλησία*. Αθήνα.

Χρυσή Αυγή. 2012α. *Οι [προεκλογικές] θέσεις μας. Προτάσεις για μια νέα εθνική πολιτική*. http://www.pdf-archive.com/2012/04/19/2012/2012.pdf

Χρυσή Αυγή. 2012β. *Πολιτικές θέσεις*. http://www.xryshaygh.com/assets/files/politikes-theseis.pdf

Χρυσή Αυγή. 2012γ. *Ένα κίνημα ιδεολογικό*. http://www.xryshaygh.com/assets/files/ideologia.pdf

Χρυσή Αυγή. 2012δ. *Ταυτότητα*. http://www.xryshaygh.com/index.php/kinima

Χρυσή Αυγή. 2016α. *Πολιτικό πρόγραμμα (8ο Συνέδριο: Θέλουμε την πατρίδα μας πίσω)*. http://www.xryshaygh.com/assets/files/xa_politiko_programma.pdf

Χρυσή Αυγή. 2016β. *Ένα σύγχρονο και δυναμικό ιδεολογικό κίνημα (8ο Συνέδριο: Θέλουμε την πατρίδα μας πίσω)*. http://www.xryshaygh.com/assets/files/xa_ideiologiko_kinima.pdf

Χρυσή Αυγή. χ.χ.α. *Καταστατικό και Εσωτερικός Κώδικας*. http://archive.efsyn.gr/?p=123425

Χρυσή Αυγή. χ.χ.β. «Διακήρυξη ιδεολογικών αρχών», στο *Η μαύρη βίβλος του νεοναζισμού* [2013] *Έθνος* (εφημ.). 152-224.

Ψαρράς, Δ. 2012. *Η μαύρη βίβλος της Χρυσής Αυγής*. Αθήνα.

Πλάτων και Θουκυδίδης

Βασίλης Κάλφας

Η συσχέτιση του Πλάτωνα με τον Θουκυδίδη δεν είναι κοινός τόπος. Είναι αλήθεια ότι ο Πλάτων δεν αναφέρει ποτέ τον Θουκυδίδη, γεγονός παράξενο αλλά εξηγήσιμο, ενώ ο Θουκυδίδης δεν αναφέρει τον Σωκράτη και τον κύκλο του, όπως και κανέναν άλλον «διανοούμενο» που δεν έχει συμμετοχή στις κοινές υποθέσεις των Αθηναίων κατά τον 5ο αιώνα π.Χ.

Οι μελετητές του Πλάτωνα περιορίζονται κατά κανόνα στο οριοθετημένο έδαφος της ίδιας της φιλοσοφίας και στις σαφείς αναφορές του ίδιου του Πλάτωνα. Έτσι η κυρίαρχη ανάγνωση για τη διαμόρφωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα και της θεμελίωσής της στη θεωρία των Ιδεών, παραμένει εν ισχύ: ο Πλάτων διαμορφώνει βαθμιαία τη δική του φιλοσοφική προσέγγιση προσπαθώντας να απαντήσει στον πολιτικό αμοραλισμό και τον ηθικό σχετικισμό των σοφιστών· τα ίχνη αυτής της πορείας μπορεί να τα παρακολουθήσει κανείς στους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, όπου ακριβώς εμφανίζεται ο Σωκράτης να αντιδικεί με διάσημους σοφιστές – τον Ιππία, τον Γοργία, τον Πρωταγόρα, τον Θρασύμαχο.

Η ερμηνεία αυτή θα έπρεπε να έχει κλονιστεί, αν σκεφτεί κανείς ότι κατά τις τελευταίες δεκαετίες οι μελετητές δεν έχουν πλέον την τάση να αντιπαραθέτουν ευθέως, όπως παλαιότερα, τον Σωκράτη και τους σοφιστές, ενώ οι περισσότεροι αναγνωρίζουν ότι είναι ο Πλάτων αυτός που εν πολλοίς κατασκεύασε την ενιαία εικόνα της σοφιστικής κίνησης.

Διατυπώνω λοιπόν αμέσως την υπόθεσή μου. Η διαμόρφωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα, ειδικότερα η πλατωνική σύλληψη της δικαιοσύνης ως κεντρικής (πολιτικής και ηθικής) αρετής, οφείλει

πολύ περισσότερα στον Θουκυδίδη παρά σε οποιονδήποτε άλλον προγενέστερο συγγραφέα. Για να το διατυπώσω πιο προσεκτικά: κανένα σωζόμενο προγενέστερο του Πλάτωνα κείμενο δεν είναι πιο συναφές με την πλατωνική πολιτική φιλοσοφία. Ενδεχομένως, αν είχαν διασωθεί στην ολότητα τους τα κείμενα του Πρωταγόρα, του Αντιφώντα και του Θρασύμαχου, η θέση αυτή θα μπορούσε να τροποποιηθεί.

Πιο συγκεκριμένα: Όταν μιλώ για συνάφεια Πλάτωνα και Θουκυδίδη, δεν εννοώ ότι μοιράζονται τις ίδιες πολιτικές αντιλήψεις. Εννοώ ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Θουκυδίδης προσεγγίζει την Αθηναϊκή Δημοκρατία, η εικόνα της δημοκρατίας που εξάγεται από τα γραπτά του, είναι ακριβώς αυτή στην οποία αντιτίθεται ο Πλάτων, και την οποία χρησιμοποιεί για να διαμορφώσει βαθμιαία τη δική του εναλλακτική θεώρηση. Η εικόνα αυτή δεν είναι τετριμμένη – και σίγουρα είναι εντελώς διαφορετική από τις δικές μας αντιλήψεις για τις σύγχρονες δημοκρατίες. Από εδώ ξεκινά και η δυσκολία μας να κατανοήσουμε τα σχετικά κείμενα τόσο του Θουκυδίδη όσο και του Πλάτωνα.

Θεωρώ ότι η *Ιστορία* του Θουκυδίδη είναι ένα από τα πιο τρομακτικά αναγνώσματα της παγκόσμιας λογοτεχνίας. Ο αναγνώστης τρομάζει πρώτα απ᾽ όλα με την αγριότητα των γεγονότων που περιγράφονται. Αλλά πιο τρομακτικός και από τα ίδια τα γεγονότα είναι ο τρόπος που ο Θουκυδίδης επιλέγει να τα εξιστορήσει. Το μέγεθος των απωλειών αναφέρεται μεν σχολαστικά, προσπερνιέται δε κατά κανόνα χωρίς σχόλια. Η περιγραφή μιας μνημειώδους καταστροφής είναι εξονυχιστική, γίνεται όμως με τον τρόπο ενός ψυχρού ουδέτερου παρατηρητή (ο λιμός στην Αθήνα ή η εξόντωση των Αθηναίων στη Σικελία είναι τα πιο εντυπωσιακά παραδείγματα). Τον Θουκυδίδη τον ενδιαφέρουν οι αιτίες μιας καταστροφής, και γι᾽ αυτό προβάλλει τις εναλλακτικές λύσεις που προσφέρονται στους πρωταγωνιστές των γεγονότων μέσα από τις περίφημες δημηγορίες του. Ποτέ μια οιμωγή για την ανθρώπινη μοίρα, ποτέ μια ρητή καταδίκη του πολέμου, σπάνιος ο έπαινος της επιείκειας. Η καταστροφή μοιάζει να είναι το φυσικό επακόλουθο της ίδιας της ανθρώπινης φύσης, που ισορροπεί ασταθώς ανάμεσα στην επιδίωξη της ισχύος, της τιμής και του συμφέροντος και στο (αντίπαλο) *δέος*, στον φόβο δηλαδή που προκαλεί ο αντίπαλος (Α.75, 76).

Μάταια προσπαθεί ο αναγνώστης να βρει μια δίοδο διαφυγής από το θουκυδίδειο ψυχρό σύμπαν. Μήπως στο τέλος κάποιου είδους αρετή φαίνεται να επιβραβεύεται; Αστεία πράγματα. Η ίδια η αρετή, ακόμη και ως λέξη σπανίζει στο κείμενο του Θουκυδίδη. Η μόνη παραχώρηση

που κάνει είναι να πει ότι το τέλος του Νικία δεν ήταν αντάξιο ενός ανθρώπου που έκανε κανόνα της ζωής του το καθήκον προς την πόλη (Θ.86) – άρα υποθέτουμε ότι μάλλον τον θεωρεί ενάρετο. Ποιος άλλος από τους πρωταγωνιστές του Πελοποννησιακού πολέμου περιγράφεται θετικά από τον Θουκυδίδη (θέτω το ερώτημα, μήπως και από αυτό μπορεί κανείς να βγάλει συμπεράσματα για τις αξίες και τα ηθικά πρότυπα του Θουκυδίδη); Καλά λόγια, με το σταγονόμετρο κι αυτά, λέει ο Θουκυδίδης για τον Βρασίδα (μια σπάνια περίπτωση όπου η επιείκεια δικαιώνεται από το αποτέλεσμά της), εμμέσως για τον Περικλή, αφού γράφει γι΄ αυτόν τον εκπληκτικό Επιτάφιο, για τον σκοτεινό Αντιφώντα, που εκτός από καταπληκτικός ρήτορας (και το λέει αυτό ο μέγιστος των ρητόρων), είναι ο κρυφός υποκινητής της ολιγαρχικής εκτροπής του 411 π.Χ., για τον Ερμοκράτη, τον δήμιο των Αθηναίων στη Σικελία, και για έναν δύο άλλους. Ο Αλκιβιάδης δεν είναι ούτε καλός ούτε κακός, αλλά είναι σίγουρα *θαυμαστός*, με την αρχαιοελληνική σημασία. Και ο Κλέων είναι σίγουρα κακός, αλλά αυτό δεν εμποδίζει τον Θουκυδίδη να βάζει στο στόμα του μια εντυπωσιακή δημηγορία για το ζήτημα της Μυτιλήνης. Δεν υπάρχουν λοιπόν καλοί και κακοί στον Θουκυδίδη, αλλά μόνο ισχυροί και αδύναμοι, νικητές και ηττημένοι.

Ίσως όμως οι αντιμαχόμενες πόλεις και η δράση τους στον πόλεμο να απασχολούν τον Θουκυδίδη περισσότερο από ό,τι οι άνθρωποι. Αν δεχτούμε την εύλογη θέση ότι πραγματικός πρωταγωνιστής στο θουκυδίδειο δράμα είναι η πόλη των Αθηνών, ιδιαίτερη σημασία έχει η στάση του απέναντι στη λειτουργία των θεσμών στο πολίτευμα της Αθήνας, στον τρόπο που λαμβάνονται οι κρίσιμες αποφάσεις, στη συγκρότηση αθηναϊκής ηγεμονίας – με δυο λόγια η στάση του απέναντι στην Αθηναϊκή Δημοκρατία.

Αν δεν ξέραμε τίποτε από άλλες πηγές, το κείμενο του Θουκυδίδη δεν μας δίνει το δικαίωμα να πούμε με ασφάλεια αν είναι φιλοολιγαρχικός ή φιλοδημοκρατικός. Εντυπωσιακό επίτευγμα (μια πλευρά της περίφημης θουκυδίδειας αμεροληψίας), αν σκεφτεί κανείς ότι οι λέξεις δημοκρατία και ολιγαρχία διατρέχουν όλη την Ιστορία, εφόσον, κατά τον Θουκυδίδη, ο Πελοποννησιακός πόλεμος χωρίζει τους εμπολέμους σε δύο στρατόπεδα: από τη μια πλευρά Δωριείς ολιγαρχικοί, από την άλλη πλευρά Ίωνες δημοκρατικοί. Ο κανόνας αυτός έχει και τις εξαιρέσεις του, αλλά είναι εντυπωσιακά λίγες αν σκεφτεί κανείς το πλήθος των εμπόλεμων πόλεων. Η Κέρκυρα λ.χ. είναι δωρική αποικία, αλλά τελικά επικρατούν σ' αυτήν οι δημοκρατικοί μετά από μια σκληρή εμφύλια διαμάχη. Μία

από τις εξαιρέσεις είναι σημαίνουσα και θα επανέλθουμε σ' αυτήν: οι Συρακούσες είναι δωρική πόλη αλλά μένει ώς το τέλος του πολέμου δημοκρατική.

Αυτή η ομοιογένεια εξηγείται χωρίς να χρειάζεται να καταφύγουμε σε φυλετικούς λόγους. Μετά τους Περσικούς Πολέμους και μέχρι τον Πελοποννησιακό, οι ελληνικές πόλεις εξαναγκάσθηκαν από την πίεση των γεγονότων να πάρουν θέση: με τους Σπαρτιάτες ή με τους Αθηναίους. Οι Σπαρτιάτες, μας λέει ο Θουκυδίδης, άσκησαν μια χαλαρή κυριαρχία στους συμμάχους τους, χωρίς να τους απομυζούν, αφού ωστόσο φρόντισαν κατά κανόνα να επιβάλουν στις πόλεις του δικού τους στρατοπέδου ολιγαρχικό πολίτευμα (Α.18). Οι Αθηναίοι από την άλλη ουσιαστικά υποδούλωσαν τους συμμάχους τους, οπότε φυσικά δεν ήταν ανεκτικοί και στο θέμα του πολιτεύματος.

Ως προς τα αίτια του πολέμου ο Θουκυδίδης είναι σαφής. Κατά τη γνώμη του, οι βασικοί υπαίτιοι είναι οι Αθηναίοι: «Η πραγματική αιτία και η πιο ανομολόγητη είναι κατά τη γνώμη μου ότι οι Αθηναίοι καθώς η δύναμή τους είχε αυξηθεί και ενέπνεαν φόβο στους Λακεδαιμόνιους, εξανάγκασαν τους τελευταίους να πάρουν τα όπλα» (Α.23, μτφ. Νίκου Σκουτερόπουλου).

Με ποια πλευρά είναι λοιπόν ο Θουκυδίδης; Πώς αντιμετωπίζει την Αθηναϊκή Δημοκρατία; Μία μόνο φορά εκφέρει προσωπική κρίση, όταν περιγράφει το ολιγαρχικό πραξικόπημα του 411 π.Χ. στην ηττημένη μετά τα Σικελικά Αθήνα. Δεν δείχνει να συμπαθεί τους πραξικοπηματίες, εκτός του Αντιφώντα, όταν όμως ανατρέπονται οι 400 από εσωτερικές έριδες και εγκαθίσταται για λίγο το πολίτευμα των 5000 πολιτών, ο Θουκυδίδης επιδοκιμάζει τη μείξη ολιγαρχίας και δημοκρατίας, η οποία προς στιγμή επιβλήθηκε («και φαίνεται ότι ο πρώτος καιρός ήταν μια περίοδος που τα πράγματα της Αθήνας αντιμετωπίστηκαν με τον καλύτερο τρόπο, επί των ημερών μου τουλάχιστον [*ἐπί γε ἐμοῦ*]. Διότι έγινε τότε ένας συγκερασμός ολιγαρχίας και δημοκρατίας [*ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς σύγκρασις*] με τον οποίο ορθώθηκε η πόλη από την άθλια κατάσταση που είχε περιπέσει», Θ.97). Την ίδια στιγμή προβαίνει ωστόσο στην οξυδερκή παρατήρηση ότι οι ολιγαρχικοί της Αθήνας είναι τόσο μολυσμένοι από το πανίσχυρο μικρόβιο της δημοκρατίας, που και να επικρατήσουν προς στιγμή, αργά η γρήγορα θα καταρρεύσουν από τις εσωτερικές τους αναπόφευκτες έριδες. «Και αυτό συνήθως φέρνει την καταστροφή σε μια ολιγαρχία προερχόμενη από δημοκρατικό πολίτευμα· διότι από την πρώτη μέρα οι πρωτεργάτες αξιώνουν όχι να είναι

ίσοι αλλά ο καθένας τους πρώτος από όλους, ενώ στη δημοκρατία αποδέχεται κανείς ευκολότερα τις δια ψήφου αποφάσεις διότι δεν θεωρεί ότι υφίσταται μείωση από ομοίους του» (Θ.89). Εκπληκτική παρατήρηση! Η δημοκρατία ήταν μια αθεράπευτη ασθένεια για όσους είχαν γαλουχηθεί με τις αξίες της και είχαν μεγαλώσει μέσα σ' αυτήν. Γι΄ αυτό ούτε η ολιγαρχία ούτε η τυραννία είχαν κάποια τύχη μετά τη δημοκρατία. Οπότε θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς εκ των υστέρων ότι ένας Αλέξανδρος ήταν τελικά η έξωθεν λύση. Είναι η μόνη εύλογη εξήγηση που έχω διαβάσει, σε αρχαίους και συγχρόνους, για την ανθεκτικότητα της Αθηναϊκής Δημοκρατίας επί δύο ολόκληρους αιώνες χωρίς ουσιαστική διακοπή.

Μέση στάση λοιπόν του Θουκυδίδη; Ίσως, αν συνυπολογίσουμε αφενός ότι μιλάει με μεγαλύτερη συμπάθεια για τους Σπαρτιάτες στρατηγούς (κυρίως τον Αρχίδαμο και τον Βρασίδα) ή ότι θεωρεί τις αποστασίες των συμμάχων από την αθηναϊκή κυριαρχία κινήματα απελευθέρωσης, και αφετέρου ότι είναι αυτός που βάζει στο στόμα του Περικλή τον περίφημο Επιτάφιο, το μοναδικό εγκώμιο της Αθηναϊκής Δημοκρατίας που μας έχει διασωθεί από την κλασσική Ελλάδα.

Κατά τη γνώμη μου, δεν έχει τόση σημασία η προσωπική προτίμηση του Θουκυδίδη προς κάποιο είδος πολιτεύματος όσο το πώς παρουσιάζει τη δημοκρατική Αθήνα – τι χαρακτηριστικά γνωρίσματα της αποδίδει, πώς εξηγεί τις κινήσεις και τις βλέψεις της.

Θα μείνω σε μια δημηγορία, στο 1ο βιβλίο της *Ιστορίας* του Θουκυδίδη που θεωρώ εντυπωσιακή. Μιλούν οι Κορίνθιοι στους Σπαρτιάτες προσπαθώντας να τους πείσουν να μπουν στον πόλεμο κατά τον Αθηναίων, και μας δίνουν μια εικόνα για το τι πιστεύουν οι Έλληνες του 431 π.Χ. για την Αθήνα του Περικλή.

Οι Κορίνθιοι δεν διστάζουν να κατακρίνουν, και μάλιστα κατά πρόσωπον, τους Σπαρτιάτες για την εσωστρέφειά τους και τη δυσπιστία προς τους ξένους, που τους οδηγεί σε αναποφασιστικότητα και σε αδράνεια (Α.69). Έτσι δεν έχουν συνειδητοποιήσει «τι λογής άνθρωποι είναι αυτοί οι Αθηναίοι, και πόσο διαφορετικοί ή μάλλον εντελώς διαφορετικοί είναι από σας. Εκείνοι είναι *νεωτεροποιοί* [ο Θουκυδίδης πλάθει για την περίσταση την εκπληκτική αυτή λέξη, που είναι πρακτικά αμετάφραστη], ικανοί να συλλάβουν γρήγορα ένα σχέδιο και να εκτελέσουν αμέσως ό,τι αποφάσισαν· εσείς κλίνετε προς τη διατήρηση των υπαρχόντων, δεν επινοείτε τίποτε καινούργιο, δεν διεκπεραιώνετε ούτε τα απαραίτητα. Κι ακόμη αποτολμούν πράγματα πάνω από τις δυνάμεις τους, ριψοκιν-

δυνεύουν παρά τις υπαγορεύσεις της φρόνησης και δεν χάνουν στις δύσκολες καταστάσεις την ελπίδα (*παρὰ δύναμιν τολμηταί, καὶ παρὰ γνώμην κινδυνευταὶ καὶ ἐν τοῖς δεινοῖς εὐέλπιδες*) […] Και ακόμη είναι γεμάτοι αποφασιστικότητα σε σύγκριση μ᾽ εσάς τους διστακτικούς, έτοιμοι να πάνε σε ξένους τόπους ενώ εσείς μένετε πάντα στον δικό σας· γιατί αυτοί νομίζουν ότι κάτι μπορεί να κερδίσουν φεύγοντας, ενώ εσείς πιστεύετε ότι εάν βγείτε πιο έξω μπορεί να διακινδυνεύσετε κι αυτά που έχετε. Όταν νικούν τους εχθρούς προχωρούν όσο το δυνατόν περισσότερο, κι όταν νικηθούν ελάχιστα επηρεάζεται το ηθικό τους. Κι ακόμη θυσιάζουν τα σώματά τους για την πόλη τους σαν να τους ήταν εντελώς ξένα και αφιερώνουν τη σκέψη τους αποκλειστικά σε αυτήν. Κι άμα δεν φέρουν σε πέρας όσα σκέφτηκαν, πιστεύουν ότι έχασαν κάτι από αυτά που είχαν, ενώ άμα αποκτήσουν ό,τι επιδίωξαν το θεωρούν ότι ήταν απλώς η αρχή. Αν πάλι δοκιμάσουν και αποτύχουν σε κάτι, αναπληρώνουν την έλλειψη ελπίζοντας σε κάτι άλλο· γιατί μόνο σ᾽ αυτούς η ελπίδα της απόκτησης των επιδιωκομένων εξομοιώνεται με την απόκτησή τους, επειδή εκτελούν γρήγορα ό,τι αποφασίσουν. Και όλα αυτά τα επιδιώκουν με αδιάλειπτο μόχθο και κινδύνους σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους απολαμβάνοντας ελάχιστα τα αγαθά που έχουν, αφού διαρκώς απαιτούν καινούργια κι ούτε θεωρούν γιορτή άλλο τίποτε από το να κάνουν ό,τι πρέπει, ενώ την ξενοιασιά της απραξίας τη θεωρούν συμφορά όχι μικρότερη από μια επίπονη δραστηριότητα. Έτσι, εάν με δύο λόγια τους χαρακτήριζε κανείς ανθρώπους από τη φύση τους καμωμένους να μην έχουν ούτε οι ίδιοι ησυχία ούτε τους άλλους να τους αφήνουν να βρουν, θα είχε δίκιο» (Α.70, μτφ. Σκουτερόπουλος).

Η περιγραφή αυτή των Αθηναίων, στην αρχή μάλιστα της *Ιστορίας του Πελοποννησιακού πολέμου*, είναι απρόσμενη και εντυπωσιακή. Δικαιώνει, νομίζω, όσους βλέπουν την αφήγηση του Θουκυδίδη όχι μόνο ως ιστορία αλλά και ως λογοτεχνική δημιουργία – ως την εκδίπλωση της *περιπετείας* της Αθήνας, η οποία αποτελεί και τον πραγματικό ήρωα του θουκυδίδειου δράματος. Απαριθμώ τα χαρακτηριστικά που αποδίδει η δημηγορία στους Αθηναίους, ακολουθώντας την εξέλιξη του κειμένου: νεωτεριστές, ρηξικέλευθοι, αποφασιστικοί, παράτολμοι, αισιόδοξοι, εξωστρεφείς, άπληστοι, πατριώτες, επίμονοι, ακούραστοι, ανατροπείς. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ηθικές κρίσεις απουσιάζουν πλήρως από την περιγραφή των Κορινθίων, ενώ καμία αναφορά δεν γίνεται για το ποιος έχει δίκιο ή άδικο στον επικείμενο πόλεμο. Ο συνδυασμός αυτών των ιδιοτήτων των Αθηναίων υποβάλλει στον αναγνώστη έναν βαρύτερο

χαρακτηρισμό, που, εδώ τουλάχιστον, δεν διατυπώνεται: οι Αθηναίοι είναι αλαζόνες, δεν σέβονται κανένα όριο. Παραδόξως η αλαζονεία θα προστεθεί, εμμέσως πλην σαφώς, στον ίδιο τον Επιτάφιο, στον ύμνο της Αθήνας που βάζει στο στόμα του Περικλή ο Θουκυδίδης: «Έχοντας δώσει τρανά δείγματα και αψευδείς μαρτυρίες για τη δύναμή μας, θα μας θαυμάσουν οι σύγχρονοι και οι μεταγενέστεροι, δίχως καθόλου να χρειαζόμαστε κανέναν Όμηρο για να μας επαινέσει…» (Β.41). Ο ισχυρισμός ότι η δόξα της πόλης σου είναι τόσο μεγάλη ώστε δεν χρειάζεται ένας Όμηρος για να την υμνήσει, είναι ύψιστη εκδήλωση αλαζονείας και αγγίζει για τους Έλληνες τα όρια της *ὕβρεως*, αφού ο Όμηρος είναι ακριβώς το κοινό παρελθόν τους, η κοινή τους παιδεία.

Για τους Κορινθίους –αλλά και τον Θουκυδίδη–, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι στη ζωή και στον πόλεμο, «όπως και στις τέχνες», πάντοτε η καινοτομία (*τὰ ἐπιγενόμενα*) επικρατεί επί των *ἀρχαιοτρόπων ἐπιτηδευμάτων* (Α.71). Το ότι η γνώμη των Κορινθίων (παρότι διατυπώνεται με μορφή δημηγορίας) αποτυπώνει το πώς ο ίδιος ο Θουκυδίδης βλέπει τους Αθηναίους και την Αθηναϊκή Δημοκρατία φαίνεται αργότερα στην *Ιστορία* του, όταν υιοθετεί την ίδια κατ' ουσίαν επιχειρηματολογία για να δείξει τη διαφορά Αθηναίων και Λακεδαιμονίων. «Αλλά δεν ήταν η μόνη περίπτωση όπου οι Λακεδαιμόνιοι αποδείχθηκαν οι πιο βολικοί εχθροί για τους Αθηναίους – υπήρξαν και άλλες πολλές. Διότι η πολύ μεγάλη διαφορά των δύο ως προς την ιδιοσυγκρασία –οι μεν γρήγοροι οι άλλοι αργοί, αποφασιστικοί οι πρώτοι άτολμοι οι δεύτεροι– αποτελούσε πολύ μεγάλο πλεονέκτημα για τους Αθηναίους, ιδίως επειδή ήταν ναυτική δύναμη. Αυτό άλλωστε απέδειξαν και οι Συρακούσιοι: επειδή τους έμοιαζαν πάρα πολύ, τους πολέμησαν και πάρα πολύ αποτελεσματικά». (Θ.96)

Σε τι όμως έμοιαζαν οι Συρακούσιοι, που ήταν άποικοι και Δωριείς, με τους αυτόχθονες Αθηναίους; Η απάντηση είναι προφανής: ήταν όμοιοι ως προς το δημοκρατικό τους πολίτευμα, που τους έκανε κι αυτούς εξίσου κινητικούς, ριψοκίνδυνους και αδίστακτους, δηλαδή εξίσου αποτελεσματικούς με τους Αθηναίους. Οι Αθηναίοι έχασαν τελικά τον πόλεμο όχι από τους Σπαρτιάτες, τους αντίθετούς τους ως προς το πολίτευμα και την ιδιοσυγκρασία, αλλά από τους ομοίους τους τουςΣυρακούσιους. Για τον Θουκυδίδη η Αθηναϊκή Δημοκρατία μόνο από μια άλλη δημοκρατία μπορούσε να ηττηθεί.

Από τα λεγόμενα του Θουκυδίδη προκύπτει ότι η δημοκρατία είναι μια ιδανική πολεμική μηχανή – το εντελώς αντίθετο δηλαδή από ό,τι

πιστεύουμε σήμερα για τις σύγχρονες δημοκρατίες. Το μεγάλο της πλεονέκτημα σε καιρό ανταγωνισμού, στη φυσική δηλαδή κατά τη γνώμη του Θουκυδίδη ανθρώπινη κατάσταση, αποτελεί το γεγονός ότι είναι γρήγορη, επιθετική και αποτελεσματική –ακριβώς γιατί είναι απολύτως ψυχρή και αμοραλιστική– γιατί μπορεί να παρακάμπτει το *δίκαιον* και να τοποθετείται «πέραν του καλού και του κακού».

Θα μπορούσαμε να παραπέμψουμε στον Κλέωνα για την επίρρωση αυτής της εικόνας. Ο Κλέων κατακρίνει την ευπείθεια των Αθηναίων στους ρήτορες και τους σοφιστές (Γ.38, μοναδική αναφορά του Θουκυδίδη στους σοφιστές), υπενθυμίζει στους δημοκράτες Αθηναίους ότι η εξουσία τους ισοδυναμεί με τυραννίδα (*ὅτι τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχήν,* Γ.37) και τους ζητά να μην επιτρέψουν στη δημοκρατία να υποπέσει στα τρία, αντίθετα με τα συμφέροντά της, ολέθρια σφάλματα: στον *οἶκτον*, στην *ἡδονὴν τῶν λόγων* και στην *ἐπιείκιαν* (Γ. 40). Ωστόσο ο διάλογος Αθηναίων και Μηλίων, όπου ο Θουκυδίδης επιλέγει με περισσή αφηγηματική τόλμη τη συλλογική έκφραση των αθηναϊκών ηθικών αξιών, είναι ακόμη πιο αντιπροσωπευτικός. Οι Αθηναίοι θέτουν τα όρια του διαλόγου, αφήνοντας κατά μέρος τα «ωραία λόγια» (*μετ᾽ ὀνομάτων καλῶν*) περί δικαιοσύνης και τις «μακρόσυρτες αγορεύσεις που δεν πείθουν κανέναν» (*λόγον μῆκος ἄπιστον*), αφού όλοι ξέρουν ότι «μπορούμε να μιλάμε στους ανθρώπους για δίκαιο μόνο εφόσον είναι ισοσθενείς μεταξύ τους (*δίκαια ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης*) και ότι οι ισχυροί πράττουν ό,τι τους επιτρέπει η δύναμή τους και οι αδύναμοι υποχωρούν» (Ε.89). Οι Μήλιοι από την πλευρά τους δεν μπορούν παρά να αποδεχτούν ότι τη βάση της συζήτησης την ορίζουν οι ισχυροί Αθηναίοι «παραμερίζοντας το δίκαιον χάριν του συμφέροντος» (*παρὰ τὸ δίκαιον τὸ ξυμφέρον λέγειν ὑπέθεσθε*) και ζητούν τουλάχιστον για τον αδύναμο που βρίσκεται σε κίνδυνο να θεωρούνται δίκαια *τὰ εἰκότα*, δηλαδή τα πειστικά επιχειρήματα που τονίζουν απλώς τις συνέπειες μιας απόφασης για νικητές και ηττημένους (Ε.90). Και πράγματι με αυτόν τον τρόπο θα διεξαχθεί η συζήτηση, που ως γνωστόν θα καταλήξει στον αφανισμό των Μηλίων.

Και έρχομαι πλέον στον Πλάτωνα. Η δικαιοσύνη (*τὸ δίκαιον*) είναι στην ουσία η κεντρική έννοια στην πρώιμη περίοδο της συγγραφικής δραστηριότητας του Πλάτωνα. Στην *Απολογία* και τον *Κρίτωνα*, κρίνεται με όρους δικαιοσύνης η απόφαση των Αθηναίων να καταδικάσουν τον Σωκράτη και του Σωκράτη να μην δραπετεύσει. Εδώ διατυπώνεται για πρώτη φορά το σωκρατικό πρόταγμα (η σωκρατική επανάσταση στην

ηθική φιλοσοφία) ότι είναι προτιμότερο να αδικείσαι από το να αδικείς. Στον *Ευθύφρονα* γίνεται αποδεκτή χωρίς αντίρρηση η υπόταξη της οσιότητας στη δικαιοσύνη. Στον *Πρωταγόρα* συζητείται ο σωφρονισμός των αδικούντων και ο ρόλος της δικαιοσύνης στην ενότητα ή μη των αρετών. Τέλος ο *Γοργίας* τυπικά ασχολείται με τη ρητορική, στην ουσία όμως το κεντρικό του θέμα είναι η δικαιοσύνη και ο ρόλος της στην ανθρώπινη ευτυχία.

Το ζήτημα της δικαιοσύνης βρίσκει την οριστική του διατύπωση στην *Πολιτεία*, στον «περί του δικαίου» διάλογο του Πλάτωνα. Η πλατωνική δικαιοσύνη προϋποθέτει πλέον τη διαίρεση της ανθρώπινης ψυχής σε τρία μέρη, στο επιθυμητικό, το θυμοειδές και το λογιστικό, τα οποία παραλληλίζονται με τις τρεις τάξεις της πλατωνικής πολιτείας. Οι χειρώνακτες στην πόλη και οι επιθυμίες στην ψυχή του ανθρώπου πρέπει να συγκρατούνται από τη σωφροσύνη, η τάξη των πολεμιστών και το ανθρώπινο θυμοειδές πρέπει να διαθέτει ανδρεία, οι άρχοντες και το λογιστικό σοφία.

Αν μείνει κανείς στην πραγμάτευση του θέματος της δικαιοσύνης που γίνεται στην *Πολιτεία*, θα διαπιστώσει ότι για τον Πλάτωνα η δικαιοσύνη ως πολιτική έννοια είναι η αρμονική ισορροπία των τριών τάξεων της πλατωνικής πολιτείας υπό την εξουσία των φιλοσόφων-βασιλέων, ενώ ως ηθική έννοια είναι η ισορροπία των τριών μερών της ανθρώπινης ψυχής υπό την εξουσία του λογιστικού. Ο ορισμός αυτός ενσωματώνει την προηγούμενη προσέγγιση της δικαιοσύνης στο ίδιο έργο, όπου είχε γίνει αποδεκτό ότι «το να ασχολείται κανείς με τη δική του δουλειά και να μην ανακατεύεται σε πολλά πράγματα είναι δικαιοσύνη [*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν*]» (433a). Πράγματι, αν κάθε τάξη της πολιτείας και κάθε μέρος της ψυχής ασχολείται με τα δικά του έργα και δεν επεμβαίνει στα έργα των άλλων, τότε δημιουργείται μια ισορροπία που χαρακτηρίζεται δίκαιη. Για να λειτουργήσει βεβαίως αυτός ο ορισμός θα πρέπει να δεχθούμε ότι *ἴδιον* έργο των αρχόντων στην πόλη και του λογιστικού στην ψυχή δεν είναι μόνο η έγκυρη γνώση και η καλλιέργεια της σοφίας αλλά και η καθοδήγηση των άλλων μερών της πόλης και της ψυχής, επομένως μια μορφή επιτρεπτής πολυπραγμοσύνης.

Το ότι η επίτευξη της δικαιοσύνης εξαρτάται κατά κύριο λόγο από την αποτελεσματικότητα των αρχόντων και του λογιστικού φαίνεται από το γεγονός ότι ο Πλάτων αφιερώνει τα κεντρικά βιβλία της *Πολιτείας* όχι στη δικαιοσύνη, που τυπικά είναι το αντικείμενο της έρευνάς του,

αλλά στο *ἀγαθόν*. Η νεοφανής Ιδέα του αγαθού παρουσιάζεται ως θεμέλιο κάθε πραγματικότητας και κάθε γνώσης, και η πολυετής εκπαίδευση των φυλάκων στοχεύει ακριβώς στην κατάκτηση του αγαθού. Η σοφία λοιπόν, που είναι η αρετή του κυρίαρχου μέρους της πόλης και της ψυχής, είναι η βάση της πλατωνικής σύλληψης της δικαιοσύνης – η αρετή είναι γνώση.

Η προσέγγιση αυτή της δικαιοσύνης είναι σημαντική για την πολιτική και ηθική φιλοσοφία του Πλάτωνα, αφού του επιτρέπει αφενός να θεμελιώσει τις σωκρατικές του ηθικές καταβολές και αφετέρου να στηρίξει τη δική του θέση ότι κανένας άδικος δεν μπορεί να είναι ευτυχισμένος.

Αν η δικαιοσύνη είναι μια μορφή ισορροπίας, τότε η αδικία είναι μια μορφή ψυχικής ή πολιτικής ανισορροπίας. Υπό αυτήν την οπτική, η ηθική καινοτομία του Σωκράτη δικαιώνεται πλήρως: όταν ένας δίκαιος άνθρωπος αδικεί, αυτό που καταφέρνει είναι να διαταράξει την ισορροπία των μερών της ψυχής του, επομένως να βλάψει τον εαυτό του. Άρα η ανταπόδοση της αδικίας είναι ασύμφορη.

Η δεύτερη επιδίωξη, η σύνδεση δικαιοσύνης και ευτυχίας, είναι περισσότερο προβληματική. Μπορεί ένας άδικος άνθρωπος ή ένα άδικο καθεστώς, δηλαδή ένας μη ισορροπημένος άνθρωπος ή μια μη ισορροπημένη πολιτεία, να είναι ευτυχισμένοι; Ίσως για την πολιτεία όντως να μην γίνεται, αφού τότε μια τάξη πολιτών θα υπερισχύει και θα καταπιέζει μια άλλη. Ο άνθρωπος όμως; Είναι τόσο σαφές ότι η έλλειψη ψυχικής ισορροπίας οδηγεί στη δυστυχία; Στην *Πολιτεία* πάντως ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος, οι καλοπροαίρετοι γενικώς συνομιλητές του Σωκράτη, δεν φαίνονται να πείθονται ότι κάτι τέτοιο είναι αναπόφευκτο – αλλιώς για ποιο λόγο ο Πλάτων θα επιστράτευε το τελευταίο όπλο του, τον απειλητικό μύθο του Ηρός που κλείνει την *Πολιτεία* και ο οποίος λέει ουσιαστικά ότι οι άδικοι πάνε στην Κόλαση;

Ο ορισμός της δικαιοσύνης στην *Πολιτεία* δεν είναι απαλλαγμένος από προβλήματα. Στο πλαίσιο της ιδανικής πολιτείας, η δικαιοσύνη μοιάζει να είναι προνόμιο μόνο των αρχόντων. Ένας πολίτης της τρίτης τάξης δεν μπορεί εξ ορισμού να είναι δίκαιος, αφού, *πράττοντας τα ἑαυτοῦ*, δεν έχει αναπτύξει ούτε την ανδρεία ούτε τη σοφία. Το χειρότερο όμως είναι ότι ο ορισμός αυτός δεν μας βοηθά στην αποτίμηση της παρούσας κατάστασης των πραγμάτων. Για να αποφανθεί κανείς αν μια πράξη είναι δίκαιη, θα πρέπει να μελετήσει την ψυχοσύνθεση του δρώντος: να δει δηλαδή αν είναι αρκούντως σώφρων, ανδρείος και σοφός, και στη συνέχεια αν η σοφία του υπερισχύει και καθοδηγεί την ανδρεία και τη

σωφροσύνη. Πράγμα μάλλον δύσκολο – οπότε ακόμη και μετά τον νέο ορισμό της δικαιοσύνης η συζήτηση για τις δίκαιες και άδικες πράξεις στον διάλογο συνεχίζεται με βάση την κοινώς εννοούμενη αντίληψη της δικαιοσύνης. Ο κλέφτης, ο βάναυσος, ο τύραννος θεωρούνται άδικοι εξ ορισμού – και αυτό γίνεται αποδεκτό χωρίς αιτιολόγηση τόσο από τον Σωκράτη όσο και από τους συνομιλητές του. Εκεί που διαφωνούν είναι ποιους άλλους θα βάλουν στο τσουβάλι των αδίκων. Ο μυθικός Γύγης, που, χάρη στο δαχτυλίδι που τον κάνει αόρατο, έχει τη δυνατότητα να εκπληρώνει χωρίς δισταγμό όλες τις επιθυμίες του, καθότι ατιμώρητος, είναι άδικος; Ή μήπως κατά βάθος όλοι είμαστε σαν κι αυτόν; Ο ικανός πολιτικός, ο ρήτορας και ο σοφιστής, που στηρίζονται στη συναίνεση που δημιουργεί η πειθώ των λόγων τους είναι άδικοι; Τα ερωτήματα αυτά παραμένουν ανοιχτά, και εξακολουθούν να συζητιούνται με πάθος, παρά την κατ᾽ αρχήν αποδοχή της σύνθετης πλατωνικής προσέγγισης της δικαιοσύνης. Παραμένουν ανοιχτά γιατί αποτελούν ερωτήματα του παρόντος, και όχι ενός άδηλου μέλλοντος οπότε θα έχει επιτευχθεί η ισορροπία της ιδανικής πολιτείας, και συζητούνται με πάθος γιατί αφορούν υπαρκτούς ανθρώπους, και όχι πολίτες εκπαιδευμένους επί 30 χρόνια στο πλατωνικό πρόγραμμα εκπαίδευσης των φυλάκων. Σ΄ αυτήν λοιπόν την κοινώς εννοούμενη αντίληψη του δικαίου θέλω να μείνω.

Σε ποιες τρέχουσες αντιλήψεις περί δικαιοσύνης αντιτίθεται ο Πλάτων; Διαθέτουμε δύο εκπληκτικά, ως προς τη ζωντάνια και την εμβέλειά τους, κείμενα που ο Πλάτων έχει αφιερώσει στις εχθρικές αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Εννοώ τον *Γοργία* και το 1ο βιβλίο της *Πολιτείας* (το οποίο θεωρώ ότι έχει γραφεί αρκετά πριν από τα κεντρικά βιβλία της *Πολιτείας*).

Τα δύο κείμενα είναι εμφανώς παράλληλα. Και στα δύο, τρεις συνομιλητές του Σωκράτη προτείνουν τρεις προσεγγίσεις της δικαιοσύνης, που όλες συναντούν την αποδοκιμασία του Σωκράτη. Και στα δύο υπάρχει εμφανής κορύφωση της επιχειρηματολογίας. Στον *Γοργία* η συζήτηση ξεκινά με ευπρέπεια ανάμεσα στον διάσημο σοφιστή Γοργία και στον Σωκράτη, ζωντανεύει όταν ο μαθητής του Γοργία Πώλος παίρνει τον λόγο, για να απογειωθεί κυριολεκτικά στο τρίτο μέρος, με αντιπάλους τον Σωκράτη και τον νεαρό πολιτικό Καλλικλή (ένα από τα λίγα φανταστικά, κατά τη γνώμη μου, πρόσωπα στους πλατωνικούς διαλόγους). Στην *Πολιτεία* ξεκινά ο πάμπλουτος μέτοικος Κέφαλος (ο πατέρας του Λυσία), συνεχίζει ο γιος του Πολέμαρχος και πάλι η συζήτηση απογει-

ώνεται με τον γνωστό σοφιστή Θρασύμαχο. Η ουσιαστική δηλαδή συζήτηση και στους δύο διαλόγους είναι η τρίτη – με τον Καλλικλή και τον Θρασύμαχο. Ακόμη, και αυτό ίσως είναι το πιο ενδιαφέρον, οι συνομιλητές του Σωκράτη δεν πείθονται ώς το τέλος. Στο επίπεδο των εντυπώσεων, ο Σωκράτης φαίνεται να κερδίζει τη μάχη, τα επιχειρήματά του ωστόσο είναι εμφανώς ανεπαρκή. Ο Καλλικλής και ο Θρασύμαχος κουράζονται από την ατέρμονη συζήτηση, έχουν ωστόσο κάθε λόγο να επιμένουν στην άποψή τους.

Συνοψίζω τις εχθρικές θέσεις περί δικαιοσύνης, που ο Σωκράτης απορρίπτει.

1. Ο Κέφαλος υποστηρίζει ότι δίκαιο είναι να μην χρωστά κανείς τίποτε σε κανένα, να εκπληρώνει τις οικονομικές και θρησκευτικές του υποχρεώσεις.
2. Ο Πολέμαρχος υποστηρίζει ότι δικαιοσύνη είναι να επιστρέφεις στον καθένα ό,τι του οφείλεται, να ωφελείς τους φίλους και να βλάπτεις τους εχθρούς σου.
3. Ο Γοργίας υποστηρίζει ότι η ρητορική ως «δημιουργός πειθούς» είναι η πιο ωφέλιμη τέχνη για όλους, αναγκάζεται όμως να παραδεχτεί ότι σημασία έχει να ωφελεί τους δικαίους.
4. Ο Πώλος υποστηρίζει ότι καλό είναι αυτό που φέρνει ευτυχία στο άτομο, ανεξάρτητα αν χαρακτηρίζεται δίκαιο ή όχι.

Και οι δύο βασικές θέσεις:

5. Ο μεν Θρασύμαχος υποστηρίζει ότι το δίκαιο δεν είναι τίποτε άλλο από το συμφέρον του ισχυρού.
6. Ο δε Καλλικλής διακρίνει το φυσικό από το συμβατικό δίκαιο, και επιλέγει το φυσικό δίκαιο που επιτάσσει την πληρέστερη δυνατή εκπλήρωση των επιθυμιών του ατόμου και την κυριαρχία των προικισμένων και ικανών επί των αδυνάμων και ανικάνων.

Είναι προφανές ότι η αντίκρουση αυτών των αντιλήψεων γίνεται δυσκολότερη όσο ανεβαίνουμε την κλίμακα που προδιέγραψα. Και όντως ο Σωκράτης των δύο διαλόγων θα συναντήσει αυξανόμενες δυσκολίες, που αγγίζουν την αδυναμία, καθώς δεν διαθέτει ακόμη, και δεν μπορεί να επικαλεστεί, την εκλεπτυσμένη πλατωνική αντίληψη της δικαιοσύνης ως ισορροπίας της ψυχής και της πόλης.

Το σημαντικό όμως για μένα είναι να αντιληφθούμε ποιους έχει στον νου του ο Πλάτων, όταν προβάλλει αυτές τις αντιλήψεις περί δικαιοσύνης. Η συνήθης αντιμετώπιση είναι να αποδεσμεύουμε τα γραπτά του Πλάτωνα από τα ιστορικά τους συμφραζόμενα, αφού ο Πλάτων είναι ο κατ' εξοχήν

εκπρόσωπος της philosophia perennis. Στο κάτω-κάτω ο Μακιαβέλι και ο Χομπς δεν υποστήριξαν ό,τι ακριβώς υποστήριξαν ο Καλλικλής και ο Θρασύμαχος; Δεν έχω πρόβλημα να αποδεχθώ ότι η εμβέλεια αυτών των κειμένων καθιστά εύλογη μια τέτοια προσέγγιση. Αν μας ενδιαφέρουν όμως, για κάποιους λόγους, ιδιοσυγκρασιακούς ή ιστορικούς, οι προθέσεις και τα κίνητρα του ίδιου του Πλάτωνα, δεν μπορούμε να προσπεράσουμε τα πολλαπλά σημάδια που κάνει τον κόπο να μας παρουσιάσει.

Τι εννοώ; Ποιος είναι ο Καλλικλής, που επινοεί ο Πλάτων; Σοφιστής δεν είναι σίγουρα, παρά τη σχέση του με τον Γοργία. Ο ίδιος φαίνεται να «*καταφρονεῖ τὴν σοφιστικήν*» (520ab), και κατηγορεί τον Σωκράτη ότι είναι αυτός που χρησιμοποιεί σοφιστικούς τρόπους επιχειρηματολογίας («*οὐκ οἰδ' ἅττα σοφίζῃ, ὦ Σώκρατες*», 497a). Αναγνωρίζει έναν περιορισμένο ρόλο στη φιλοσοφία για τη πνευματική διαμόρφωση των εφήβων, αλλά την απορρίπτει στον ώριμο άνθρωπο, στον «*μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα*» (484d), και προειδοποιεί τον Σωκράτη για τα δεινά που τον περιμένουν. Αν δεν είναι σοφιστής, μήπως είναι ο αμοραλιστής πολιτικός κάθε εποχής; Ποιες είναι οι πολιτικές του πεποιθήσεις; Είναι οπαδός της τυραννίας, της ολιγαρχίας ή της δημοκρατίας; Κατά τους ερμηνευτές του διαλόγου, οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα δεν είναι εύκολες. Ο Καλλικλής συμπαθεί τον Δήμο, αλλά έχει ολιγαρχικές τάσεις, αφού απεχθάνεται τους πολλούς και αδύναμους, ενώ φλερτάρει και με τους τυράννους. Η απάντηση ωστόσο υπάρχει στο κείμενο του Πλάτωνα, σαφέστατα διατυπωμένη. Όταν ο Καλλικλής μπαίνει στη συζήτηση ο Σωκράτης τον συγκρίνει με τον εαυτό του και παρατηρεί ότι, όπως ο ίδιος είναι εραστής του Αλκιβιάδη και της φιλοσοφίας, ο Καλλικλής είναι εραστής του Δήμου του Πυριλάμπη και του Δήμου των Αθηναίων. Ό,τι είναι η φιλοσοφία για τον Σωκράτη είναι η Αθηναϊκή Δημοκρατία για τον Καλλικλή (481de). Ο Καλλικλής λοιπόν είναι ο ικανός δημοκράτης πολιτικός. Ή, αν θέλετε, ο ικανός πολιτικός που αναδεικνύεται με τον καιρό, και με τους κανόνες, της δημοκρατίας. Γι' αυτό άλλωστε στη διάρκεια της συζήτησης με τον Καλλικλή ο Σωκράτης θα βαλθεί να αποκαθηλώσει τα ιερά τέρατα της Αθηναϊκής Δημοκρατίας: τον Θεμιστοκλή, τον Κίμωνα και φυσικά τον Περικλή. Για τον Πλάτωνα, ο αμοραλισμός, η υπεράσπιση του φυσικού δικαίου και των επιθυμιών, είναι σύμφυτο γνώρισμα της δημοκρατίας – άλλωστε η αρχή της Αθηναϊκής Δημοκρατίας (σε αντίθεση με τις νεότερες δημοκρατίες) δεν είναι η ισότητα αλλά η ελευθερία. Με βάση αυτήν την ανάγνωση (δεν είναι καν ερμηνεία) καταλαβαίνουμε και ποιος είναι ο ρόλος της ρητορικής και της σοφιστικής

στον διάλογο. Η ρητορική που υπερασπίζεται ο σοφιστής Γοργίας, και τη διδάσκει σε αφελείς μαθητές όπως ο Πώλος ή σε ελπιδοφόρους όπως ο Καλλικλής, είναι η ρητορική των αθηναϊκών συνελεύσεων, ένα πανίσχυρο εργαλείο κολακείας του δήμου, όπως ισχυρίζεται ο Πλάτων, στην υπηρεσία των αθηναίων πολιτικών. Στα ίδια συμφραζόμενα (στον *Γοργία*), ο Πλάτων θα υποστηρίξει ότι και η τραγωδία –άλλο ένα σύμβολο της Αθηναϊκής Δημοκρατίας– δεν είναι τίποτε περισσότερο από κολακεία του αθηναϊκού Δήμου (502b-c).

Στο 1ο βιβλίο της *Πολιτείας*, τα πράγματα δεν είναι τόσο ξεκάθαρα σε πρώτη ματιά. Υποψιάζομαι ότι αν γνωρίζαμε τις πολιτικές πεποιθήσεις του Θρασύμαχου, που είναι ιστορικό πρόσωπο, όπως τις γνώριζαν οι Αθηναίοι αναγνώστες του Πλάτωνα, θα καταλαβαίναμε ευκολότερα τις προθέσεις του Πλάτωνα. Και όσα στοιχεία όμως μας δίνει ο Πλάτων είναι νομίζω αρκετά. Ο διάλογος διεξάγεται στον Πειραιά, στο κέντρο δηλαδή της εμπορικής και εξωστρεφούς δραστηριότητας της Αθήνας, μακριά από τα γυμνάσια και την αγορά, τους συνήθεις τόπους συναναστροφής του Σωκράτη. Συνομιλητές του Σωκράτη είναι ο Κέφαλος, ο μέτοικος που πλούτισε περισσότερο από κάθε άλλον στην επιθετική Αθήνα της εποχής εμπορευόμενος ασπίδες, και ο Πολέμαρχος, δημοκράτης με πλούσια δράση, από τα πιο γνωστά θύματα των Τριάκοντα τυράννων. Τέλος, η ευκαιρία της συνάντησής τους λέγεται ότι είναι μια αθηναϊκή γιορτή, όχι όμως τα Παναθήναια, τα Λήναια ή τα Διονύσια, αλλά, όπως μαθαίνουμε στην τελευταία σελίδα του 1ου βιβλίου, τα Βενδίδεια (354a). Η Βένδις, προς τιμήν της οποίας γίνεται η γιορτή, είναι μια θρακιώτικη θεά που ο Περικλής δεν δίστασε να εντάξει στο αθηναϊκό εορτολόγιο για να εξασφαλίσει τη συμμαχία των Θρακών κατά τα πρώτα χρόνια του Πελοποννησιακού Πολέμου. Και πάλι λοιπόν το συμπέρασμα είναι το ίδιο. Ο Θρασύμαχος της *Πολιτείας* διαδέχεται τον Κέφαλο και τον Πολέμαρχο όχι ως εκπρόσωπος της σοφιστικής αλλά ως υπερασπιστής κάποιων θεμελιωδών αξιών της τρέχουσας πρακτικής των Αθηναίων. Για τον Θρασύμαχο δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυρού σε κάθε πολιτειακή δομή, «*τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον*» (339a), αφού η αρχή αυτή θεσπίζει νόμους «*πρὸς τὸ αὐτῆς συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς*» (338e). Στόχος του Πλάτωνα είναι οι απόψεις περί δικαίου που συμμερίζονται οι υπέρμαχοι της αθηναϊκής δημοκρατίας.

Συνοψίζω. Η δικαιοσύνη διαστρέφεται γιατί ταυτίζεται με αξίες ή στηρίζεται σε αξίες που ανέδειξε ακριβώς η δημοκρατία: τον διαρκή

πλουτισμό (Κέφαλος), την ανταπόδοση της βλάβης (Πολέμαρχος), τη δύναμη των λόγων (Γοργίας, Πώλος), το συμφέρον του ισχυρού (Θρασύμαχος), τη διάσταση φυσικού και συμβατικού δικαίου (Καλλικλής). Συμβιβασμός με τις αξίες αυτές δεν υπάρχει για τον Πλάτωνα. Ούτε μετριασμός τους και έλεγχος, όπως θα ήθελε πιθανώς ένας Πρωταγόρας (αν πιστέψουμε τον περίφημο πλατωνικό μύθο στον ομώνυμο διάλογο). Η λύση του Πλάτωνα είναι η πλήρης ανατροπή, η οποία ωστόσο προϋποθέτει ένα νέο και εξωτικό είδος ανθρώπου, που θα διαμορφωθεί μετά από 30ετή εκπαίδευση σε ιδανικές συνθήκες.

Η δημοκρατία είναι ως γνωστόν ένα *ημαρτημένο* πολίτευμα για τον Πλάτωνα, ένα βήμα πριν από την τυραννία, με την οποία έχει πολλά κοινά και στην οποία τελικά οδηγεί. Όταν γράφει τις διεισδυτικές του αναλύσεις για τη διαδοχή των υπαρκτών πολιτευμάτων στο 8ο βιβλίο της *Πολιτείας*, ο Πλάτων γνωρίζει πολύ καλά ότι η τυραννία προηγήθηκε της δημοκρατίας, δεν επιβλήθηκε από την παρακμή της δημοκρατίας. Προτιμά ωστόσο να αντιστρέψει την πραγματικότητα, για να μην αφήσει καμία δυνατότητα να εκλάβει κανείς τη δημοκρατία ως άρνηση της τυραννίας. Ο Πλάτων πιστεύει ότι στην «*ἡδείαν, ἄναρχον και ποικίλη*» δημοκρατία (558c), όταν «*καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται*» (557b), ο πολίτης έχει γαλουχηθεί με τέτοιον τρόπο ώστε να είναι επιρρεπής σε κάθε είδους ηδονές και επιθυμίες και έτοιμος να παραδοθεί χωρίς κρίση στον ικανό ρήτορα, στον κόλακα του Δήμου αλλά και στον τύραννο – τον Περικλή, τον Κλέωνα αλλά και τον Κριτία. Η ιστορία ωστόσο τον διέψευσε. Ο προσφιλής του Κριτίας άντεξε μόνο μερικούς μήνες αφού αιματοκύλισε την ηττημένη κατά τον Πελοποννησιακό Πόλεμο Αθήνα. Και η Αθήνα διατήρησε τη δημοκρατία της για έναν ακόμη ολόκληρο αιώνα.

Τα συμπεράσματα:

Θα πρέπει να δηλώσω ότι, στη δική μου οπτική, ο Πλάτων ως στοχαστής ανήκει περισσότερο στην ιστορία της σκέψης παρά στην ιστορία της φιλοσοφίας. Ο Πλάτων είναι αυτός που ιδρύει τη φιλοσοφία ως γνωστικό αντικείμενο και φορέα αξιών, αυτός που κατασκευάζει εμμέσως την προϊστορία της, αυτός που οριοθετεί τον χώρο της απέναντι σε άλλες μορφές σκέψης και πρακτικής. Και ως καινοτόμος στοχαστής, είναι αναπόφευκτα πολεμικός. Δεν αντιμάχεται όμως άλλες φιλοσοφίες, αλλά τις κυρίαρχες στην εποχή του αντιλήψεις. Με άλλα λόγια κύριος αντίπαλος του Πλάτωνα δεν είναι ο φιλόσοφος, αλλά ο ποιητής, ο πολιτικός, ο ρήτορας στην εποχή της δημοκρατίας – αυτοί δηλαδή που,

κατά τη γνώμη του, είχαν τη δυνατότητα να διαμορφώνουν τις συνειδήσεις, τις αξίες και τις συμπεριφορές των Αθηναίων. Με την έννοια αυτήν, βλέπω τον Πλάτωνα όχι ως στοχαστή του επέκεινα, αλλά του εδώ και του τώρα (ή του εκεί και του τότε).

Αν η οπτική αυτή έχει κάποια βάση, θα πρέπει να παραδεχθούμε ότι στην ερμηνεία του Πλάτωνα θα υπάρχει πάντοτε κάτι σημαντικό που μας διαφεύγει. Ερμηνεύουμε τον Πλωτίνο, ως έναν βαθμό και τον Αριστοτέλη που απέχει μόνο μια γενιά από τον Πλάτωνα, με βάση τα προγενέστερα φιλοσοφικά κείμενα, που γνωρίζουμε ή φανταζόμαστε ότι είχαν μπροστά τους. Στον Πλάτωνα όμως αυτό δεν αρκεί. Για τον πολιτικό στοχαστή, που ήταν και παρέμεινε ο Πλάτων, η διανοητική ατμόσφαιρα της εποχής του, τόσο των *ἔργων* όσο και των *λόγων* (για να θυμηθούμε και πάλι τον Θουκυδίδη), είναι πολύ πιο σημαντική από την προγενέστερη φιλοσοφική παράδοση. Και αυτήν την ατμόσφαιρα είναι σίγουρο ότι δεν θα μπορέσουμε ποτέ να την ανασυστήσουμε πλήρως. Δεν έχουμε όμως δικαίωμα και να την αγνοούμε.

Για να επιστρέψω στο θέμα μου, ότι ο Πλάτων γνωρίζει τον Θουκυδίδη, αν και δεν τον αναφέρει ποτέ, το θεωρώ βέβαιο – το αποδεικνύει άλλωστε και μόνον ο *Μενέξενος*, που είναι μια παρωδία του Επιταφίου του Περικλή. Η υποψία μου είναι ότι όταν γράφει τον *Γοργία* και την *Πολιτεία*, ο Πλάτων έχει στο στόχαστρό του την Αθηναϊκή Δημοκρατία και στον νου του συνεχώς τον Θουκυδίδη.

Ο Θουκυδίδης θαυμάζει και απεχθάνεται ταυτοχρόνως την Αθηναϊκή Δημοκρατία. Την αντιμετωπίζει ως την πιο εξελιγμένη και άρα ανώτερη πολιτειακή οργάνωση, ασύγκριτη ως προς την αποτελεσματικότητα και την επιδίωξη της κυριαρχίας, συνυφασμένη ωστόσο με την αλαζονεία, την υπέρβαση των ορίων και την αυτοκαταστροφή. Η απαράμιλλη ψυχραιμία του οφείλεται στην πεποίθηση του (ή στον φόβο του) ότι η δημοκρατία είναι απολύτως συμβατή με τη βαθύτερη φύση του ανθρώπου. Έτσι φαίνεται να συναινεί και ο ίδιος όταν βάζει τους Αθηναίους να δηλώνουν ότι η *ἀνθρωπεία φύσις* και ο *ἀνθρωπεῖος τρόπος* υπακούουν μόνο στην *τιμήν*, στο *δέος* και στην *ὠφέλειαν* και «επιβάλλουν ο αδύναμος να υποτάσσεται πάντοτε στον ισχυρότερο (*«ἀεὶ καθεστῶτος τὸν ἧσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι»*, Α.76).

Έχω την εντύπωση ότι ο Πλάτων καταλαβαίνει ότι η περιγραφή του Θουκυδίδη είναι και εύστοχη και εντυπωσιακή. Προτιμά ωστόσο να τη βλέπει ως επιφαινόμενο, ως μια αλυσίδα συγκυριών που οφείλονται

στην έκπτωση και όχι στη εκπλήρωση της ανθρώπινης φύσης.

Ο πλατωνικός Θρασύμαχος, και ακόμη περισσότερο ο Καλλικλής, θυμίζουν θουκυδίδειους ήρωες. Οι απόψεις που υπερασπίζονται στα πλατωνικά κείμενα θα πρέπει να ήταν διάχυτες στην Αθήνα του τέλους του 5ου αιώνα, και μπορούν εύκολα να ανιχνευθούν στις δημηγορίες των Αθηναίων πρωταγωνιστών της *Ιστορίας* του Θουκυδίδη. Σε ποια ακριβώς ιστορικά πρόσωπα αντιστοιχούν αυτές οι απόψεις είναι άδηλο. Η τυποποίηση των χαρακτήρων και η εξιδανίκευση είναι γνώρισμα και των δύο συγγραφέων, όπως άλλωστε κάθε καλής λογοτεχνίας. Η εξοικείωση μας με τον τρόπο γραφής του Πλάτωνα και του Θουκυδίδη μάς κάνει να ξεχνούμε πόσο ιδιάζον ή και εκκεντρικό είναι το να επιλέξει κανείς να μεταγράψει τη φιλοσοφία ή την ιστορία με τη μορφή εναλλασσόμενων εκφερόμενων λόγων.

Ενδιαφέρων όμως είναι και ο τρόπος που σκιαγραφούνται ως χαρακτήρες οι δύο συνομιλητές του Σωκράτη. Ο πλάγιος λόγος της *Πολιτείας* επιτρέπει στον Σωκράτη να περιγράψει τον Θρασύμαχο ως ακραίο, επιθετικό, και απειλητικό, μια περιγραφή που θυμίζει την αντίστοιχη του Κλέωνα από τον Θουκυδίδη. Ο Καλλικλής πάλι παρουσιάζεται αλαζονικός και υπερόπτης απέναντι στον Σωκράτη. Δεν ενδιαφέρεται τόσο να αναπτύξει τις δικές του απόψεις περί δικαίου (θα το κάνει μόνο όταν πιεστεί), όσο να απορρίψει τις τρέχουσες συμβατικές γνώμες των πολλών και αδυνάτων, στις οποίες εντάσσει και τη σωκρατική προτίμηση του *ἀδικεῖσθαι* έναντι του *ἀδικεῖν*. Ακόμη και το φυσικό δίκαιο που υπερασπίζεται δεν είναι παρά η άρνηση της δέσμευσης σε τρέχουσες αντιλήψεις περί δικαίου και αδίκου. Σημασία όμως έχει ότι ξέρει πολύ καλά τους κανόνες επικράτησης στην εποχή της δημοκρατίας. Στο εσωτερικό της δημοκρατίας, ο Καλλικλής ως πολιτικός άνδρας είναι ακαταμάχητος, και δείχνει να το ξέρει πολύ καλά. Θα αντιμετωπίσει λοιπόν με συγκατάβαση και οίκτο τον Σωκράτη, όταν ο τελευταίος θα τολμήσει να ισχυριστεί ότι «είναι ο μόνος που ασκεί την πραγματική πολιτική τέχνη» (521d) προβάλλοντας το εναλλακτικό ιδεώδες ζωής του φιλοσόφου.

Την υπεροχή του Καλλικλή, του Θρασύμαχου και των ομοίων τους εντός της δημοκρατίας ο Θουκυδίδης την αναγνωρίζει ρητώς και την αποδέχεται. Ο Πλάτων την υπονοεί απλώς, αν και την αποστρέφεται. Αυτό που ο ίδιος θα κάνει είναι να επιχειρήσει στα υπόλοιπα βιβλία της *Πολιτείας* μια μεγαλειώδη προσπάθεια να αποκαθηλώσει τη δημοκρατία και τις αξίες που τη συνοδεύουν (ξεκινώντας από την κριτική των ποιητών) και να θεμελιώσει μια νέα σύλληψη της δικαιοσύνης που στηρί-

ζεται στην ισορροπία των μερών της ψυχής και της πολιτείας, στην υπεροχή της σοφίας και στη γνώση των Ιδεών.

Only *λόγοι* left alive.
Η σωκρατική νίκη επί των αντιλογικών στον *Φαίδωνα**

Χλόη Μπάλλα

Μια από τις αγαπημένες αναφορές του Παντελή Μπασάκου στον Πλάτωνα είναι ένα χωρίο της *Πολιτείας* όπου ο Σωκράτης παρομοιάζει τους νεαρούς που για πρώτη φορά δοκιμάζουν τους λόγους (*τὸ πρῶτον λόγον γεύωνται*) με τα κουτάβια που κατασπαράζουν όποιον βρεθεί μπροστά τους (539b). Η κατάσταση αυτή θα αποτραπεί, σύμφωνα με το κείμενο, εφόσον η τέχνη των λόγων περιοριστεί σε ανθρώπους που όχι απλώς είναι μεγαλύτεροι σε ηλικία αλλά και εκπαιδευμένοι στις μαθηματικές προπαιδευτικές επιστήμες. Οι επιστήμες αυτές σταδιακά θα στρέψουν τον νου όσων είναι σε θέση να τις μελετήσουν στη θέαση των Ιδεών. Με αυτές τις προϋποθέσεις, τότε και μόνο τότε οι φιλόσοφοι-βασιλείς

* Το κείμενο αυτό εντάσσεται σε μια ευρύτερη έρευνα για τη μελέτη του *Φαίδωνα*, που ξεκίνησε το 2008, ως συμβολή σε μια ημερίδα με θέμα τους θανάτους των φιλοσόφων στην αρχαιότητα, στο Ινστιτούτο της Δανίας στην Αθήνα, και συνεχίστηκε πιο πρόσφατα, χάρη σε υποτροφίες που έλαβα από το Πρόγραμμα Ελληνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Princeton και τη Βρετανική Αρχαιολογική Σχολή, που μου επέτρεψαν να εργαστώ απερίσπαστα κατά το ακαδημαϊκό έτος 2015-2016, στα Πανεπιστήμια του Princeton και του Cambridge. Ιδιαίτερες ευχαριστίες οφείλω στον David Sedley, τον Αλέξανδρο Νεχαμά και τον Christian Wildberg. Προηγούμενες εκδοχές παρουσιάστηκαν στον Τομέα Φιλοσοφίας του ΑΠΘ, στο Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Κρήτης, στο Central European University, στο Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του ΕΚΠΑ, καθώς και στο συμπόσιο «Plato's Chian Intellectuals», που πραγματοποιήθηκε στον Κάμπο της Χίου τον Ιούνιο του 2017 (από όπου και οι παραπομπές σε σχετικές αδημοσίευτες μελέτες). Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους συναδέλφους που συμμετείχαν σε όλες αυτές τις περιστάσεις, και ιδιαίτερα τον Νίκο Αυγελή, τον Παναγιώτη Θανασά, τον Βασίλη Κάλφα, τον Σταύρο Κουλουμέντα, τον Αντρέα Λέμπεντεφ, τη Ζαχαρούλα Πετράκη και τον Δήμο Σπαθάρα, για τις βοηθητικές τους παρατηρήσεις. Μέρος της έρευνας που οδήγησε στη συγκεκριμένη δημοσίευση χρηματοδοτήθηκε από τον ΕΛΚΕ του Πανεπιστημίου Κρήτης (ΚΑ 4683).

–γιατί αυτούς αφορά η παρατήρηση– θα μπορέσουν να χρησιμοποιήσουν σωστά τους *λόγους*, χωρίς δηλαδή να κινδυνεύουν, όπως συμβαίνει με τους νεαρούς που περιγράφονται στο συγκεκριμένο χωρίο, να οδηγηθούν στην κατάχρηση της επιχειρηματολογίας, που οδηγεί σε *αντιλογία* (*ἀεί εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι*). Ως αντίδωρο στον Παντελή, στο κείμενο που ακολουθεί επιχειρώ να συνδέσω αυτό το χωρίο της *Πολιτείας* με την ευρύτερη προβληματική του Πλάτωνα σε σχέση με την πρακτική των *αντιλογικών*, εστιάζοντας στην κριτική του *Φαίδωνα*. Θα ξεκινήσω με κάποιες γενικές παρατηρήσεις σχετικά με την πρακτική των αντιλογιών, και εν συνεχεία θα προσπαθήσω να εξηγήσω το ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αλλά και την ανησυχία του Πλάτωνα για την πρακτική της αντιλογικής, καθώς και για την ταυτότητα των αντιλογικών. Θα υποστηρίξω ότι η κριτική του *Φαίδωνα* στους αντιλογικούς μάς επιτρέπει να μετατοπίσουμε την έμφαση του διαλόγου, από το θέμα της αθανασίας της ψυχής σε εκείνο της αθανασίας των *λόγων*.

Εύλογα έχει θεωρηθεί ότι η άσκηση στη σύνθεση αντιθετικών επιχειρημάτων (αντιλογιών) προέκυψε από τις ανάγκες των δημοκρατικών θεσμών και των δικαστηρίων. Σημαντικοί μελετητές της αρχαίας σκέψης, όπως ο Vernant, συνδέουν την άνθηση της φιλοσοφίας στην αρχαία Ελλάδα με την πρακτική της δημόσιας διαβούλευσης.[1] Πράγματι, οι σχετικές μαρτυρίες δεν αφήνουν αμφιβολία για τη διάδοση που γνωρίζουν οι τεχνικές της αντιπαράθεσης επιχειρημάτων κατά τον πέμπτο αιώνα. Οι μαρτυρίες αυτές συνδέονται με τη συγκέντρωση στην Αθήνα αυτής της εποχής επαγγελματιών δασκάλων του λόγου, της σκέψης, ή της σοφίας, οι οποίοι περιγράφονται (συχνά σε πολεμικά συμφραζόμενα) ως *σοφιστές*. Πυλώνας της παράδοσης που μας απασχολεί ενδεχομένως να υπήρξε ο Πρωταγόρας, όπως μαρτυρούν πληροφορίες για τη διδασκαλία του, τίτλοι των συγγραμμάτων του αλλά και η διάσημη θέση του «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος», που ενθαρρύνει και νομιμοποιεί, κατά κάποιον τρόπο, την ανάπτυξη αντίθετων απόψεων, που εκφράζουν διαφορετικές οπτικές γωνίες χωρίς να επιδιώκεται ή να θεωρείται αναγκαία ή ακόμη και εφικτή η κυριαρχία της μιας έναντι της άλλης. Ιδιαίτερα πολύτιμη πηγή, που δείχνει την πρακτική εφαρμογή των τεχνικών της αντιπαράθεσης, είναι οι *Τετραλογίες* του Αντιφώντα:[2] συλλογή από αντιτιθέμενους λόγους, για παράδειγμα γύρω από το

[1] Βλ. Vernant 1957.

[2] Ως προς την απόδοση αυτού του έργου σε έναν και μοναδικό Αντιφώντα ακολουθώ την ερμηνεία του Gagarin 2007.

ποιος προκάλεσε μια ορισμένη πράξη (εφόσον δεν υπάρχει αυτόπτης μάρτυρας για το γεγονός) ή για το ποιος είναι «νομικά» υπεύθυνος για μια πράξη (όταν οι συνθήκες κάτω από τις οποίες αυτή έλαβε χώρα είναι γνωστές). Μια άλλη ενδιαφέρουσα μαρτυρία είναι το *Ελένης Εγκώμιον* του Γοργία: εδώ συναντάμε μια ρητή αναφορά στην αντιπαράθεση αντιθετικών επιχειρημάτων στο πλαίσιο κοσμολογικών θεωριών,[3] ενώ ολόκληρος ο λόγος είναι οργανωμένος με τη μορφή μιας σειράς εναλλακτικών προτάσεων για το ποιος ευθύνεται για την αρπαγή της Ωραίας Ελένης, χωρίς να καλλιεργείται το ενδιαφέρον για την επιλογή μίας από αυτές. Ιδιαίτερα οικεία είναι η σχετική πρακτική και στον αναγνώστη του Θουκυδίδη, ο οποίος (όπως σημειώνει και ο Παντελής Μπασάκος στην πρόσφατη εισαγωγή του στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη) δεν μπορεί παρά να αναγνωρίσει το χρέος του ιστορικού σε μια πλούσια ρητορική παράδοση ανάπτυξης αντιθετικών επιχειρημάτων.[4]

Γιατί ο Πλάτων αντιδρούσε σε αυτόν τον προσανατολισμό; Εκ πρώτης όψεως η απάντηση φαίνεται απλή και ξεκάθαρη: τα λαϊκά δικαστήρια, η αδυναμία του πλήθους να κρίνει, σε συνδυασμό με τη δύναμη που έδιναν στους δημαγωγούς οι όλο και περισσότερο ανεπτυγμένες τεχνικές της πειθούς στο να χειραγωγούν την κοινή γνώμη είναι θέματα που ανακύπτουν στους διαλόγους. Η φιλοσοφική αξιοποίηση της ιστορίας της δίκης φαίνεται στον πλατωνικό *Θεαίτητο*. Αν και ο συγκεκριμένος διάλογος είναι γνωστός κυρίως για τα γνωσιολογικά του επιχειρήματα (τη μερίδα του λέοντος διεκδικεί ο σχετικισμός του Πρωταγόρα), έμμεσες αναφορές στη δικαστική περιπέτεια του Σωκράτη υπογραμμίζουν τη σύνδεση ανάμεσα στο αφηρημένο ερώτημα του τι συνιστά γνώση και το πολύ πιο συγκεκριμένο —και επώδυνο στην περίπτωση του Σωκράτη— ζήτημα της κρίσης του ένορκου δικαστή ο οποίος θα έκρινε και θα ψήφιζε σε ένα δικαστήριο.[5] Ο ρόλος της ανάπτυξης επιχειρημάτων στη διαμόρφωση οποιασδήποτε κρίσης ήταν προφανώς καθοριστικός, και το γεγονός ότι ο ένορκος δικαστής καλούνταν να αντλήσει από μια δεξαμενή αντιθετικών επιχειρημάτων οπωσδήποτε συνιστούσε πρόκληση, τόσο για την ηθική όσο και για τη γνωσιολογία.

Δεν υπάρχει, λοιπόν, αμφιβολία ότι η προσπάθεια του Πλάτωνα να ορίσει την περιοχή της φιλοσοφίας όπως ο ίδιος την αντιλαμβάνεται, και να την οριοθετήσει σε σχέση με τα ύποπτα πεδία της σοφιστικής

[3] *Ελένης Εγκώμιον* § 13· πβ. Ιπποκράτης, *Περί φύσιος ανθρώπου* κεφ. 1.

[4] Για μια κατατοπιστική γενική παρουσίαση της πρακτικής της αντιλογίας, βλ. Solmsen 2015, κεφ. 1.

[5] Αυτή η όψη του διαλόγου αναδεικνύεται πολύ εύστοχα από την Annas 2016.

ρητορικής (μέρος της οποίας φαίνεται να συνιστά η αντιλογική),[6] συνδέεται με τις πρακτικές εφαρμογές της επιχειρηματολογίας, και ότι ο πολεμικός τόνος της κριτικής του πυροδοτείται από το θλιβερό τέλος του δασκάλου του. Η εικόνα που αποκομίζουμε προσεγγίζοντας το ζήτημα από τη σκοπιά του Πλάτωνα είναι η εικόνα μιας κοινωνίας στην οποία τα λαϊκά δικαστήρια όχι μόνο κυριαρχούν αλλά και λαμβάνουν τις αποφάσεις τους σχεδόν αποκλειστικά με βάση την πειθώ που ασκούν στους «ενόρκους»[7] επιδέξιοι ρήτορες, οι οποίοι δεν ενδιαφέρονται για την *αλήθεια* αλλά μόνο για την αποτελεσματικότητα του λόγου τους.

Όμως αυτή η αρκετά διαδεδομένη και ζοφερή για τους θεσμούς της Αθηναϊκής Δημοκρατίας εικόνα είναι κάπως μεροληπτική και διαστρεβλωμένη, στο μέτρο που διαμεσολαβείται από την πλατωνική πολεμική εναντίον του συστήματος που καταδίκασε τον Σωκράτη, δείχνοντας ελάχιστη εμπιστοσύνη στην κρίση του δικαστικού σώματος. Η διαστρέβλωση εν προκειμένω δεν αφορά μόνο την αξία της ίδιας της διαδικασίας —που υπονομεύεται από την κριτική του Πλάτωνα— αλλά και την έμφαση που κατά κανόνα δίνεται στην περίπτωση της δίκης του Σωκράτη. Φαίνεται ωστόσο ότι, πέρα από οποιαδήποτε κριτική στο δικαστικό σύστημα ή και κατακραυγή της καταδικαστικής απόφασης στην περίπτωση του Σωκράτη, τόσο η λειτουργία των δικαστηρίων όσο και η άσκηση των τεχνικών του λόγου που αναπτύσσονταν στο πλαίσιο αυτού του θεσμού απασχολούσαν και τροφοδοτούσαν πνευματικά μια ανεξάρτητη φιλοσοφική παράδοση. Αυτό που με ενδιαφέρει δεν είναι το να εντοπίσω την ιστορική αρχή της σχετικής συζήτησης, ούτε κατ' ανάγκην να μετριάσω την όποια απαξιωτική κριτική των θεσμών της αρχαίας δημοκρατίας, αλλά να επισημάνω ότι η παλαιότερη αυτή παράδοση, που αφορά όχι μόνο την τεχνική αλλά και τις γνωσιολογικές συνέπειες των αντιθετικών επιχειρημάτων, δεν περιορίζεται στην κριτική του Πλάτωνα. Η ανεξάρτητη λειτουργία αυτής της παράδοσης μπορεί να χρησιμεύσει ως κλειδί για μια νέα ερμηνεία ενός από τα πιο πολυσυζητημένα χωρία

[6] Οι πηγές μας δεν μας επιτρέπουν να κρίνουμε αν ή πότε η «αντιλογική» καθιερώνεται ως διακριτό μέρος της ρητορικής τέχνης. Είναι άλλωστε γνωστή η άποψη ότι ο όρος *ρητορική* συνιστά επινόηση του ίδιου του Πλάτωνα, ο οποίος στο όψιμο έργο του, και συγκεκριμένα στον *Φαίδρο*, παρουσιάζει την αντιλογική σαν εργαλείο της φιλοσοφίας. Αυτή η αναγνώριση έχει οδηγήσει στη διαδεδομένη άποψη του Kerferd 1999· για απολύτως αιτιολογημένες επιφυλάξεις απέναντί της βλ. Nehamas 1999· και πιο πρόσφατα: McKirahan (αδημοσίευτη μελέτη).

[7] Ο όρος δικαστής είναι εν μέρει ακριβής, εν μέρει παραπλανητικός, αφού, για την περίοδο που μας απασχολεί, αναφέρεται σε ένα αξίωμα που αποκτούσαν όσοι πολίτες κληρώνονταν για μια ορισμένη μέρα αλλά και δικαστική υπόθεση. Το προφίλ του αργόσχολου αθηναίου που συμμετέχει σε αυτές τις διαδικασίες σκιαγραφείται στους *Σφήκες* του Αριστοφάνη.

του *Φαίδωνα*, στηρίζοντας μια ανάγνωση που αντιμετωπίζει τον διάλογο όχι ως ένα κείμενο που πέρα από την αθανασία της ψυχής αφορά την αθανασία του ίδιου του λόγου.

Ωστόσο, προτού περάσουμε στον *Φαίδωνα*, θα ήταν χρήσιμο να σταθούμε σε ορισμένες μαρτυρίες που δείχνουν ότι ο προβληματισμός για τη σωστή χρήση του λόγου, είτε με την έννοια της οργάνωσης αντιθέσεων αντιλογικού τύπου είτε με την έννοια της σχέσης γλώσσας και πραγματικότητας αναδύεται ανεξάρτητα από την κριτική του Πλάτωνα στη ρητορική·[8] και ότι η ρητορική πρακτική των δικαστηρίων λειτουργεί σαν ερέθισμα για φιλοσοφική συζήτηση γύρω από τη σχέση γλώσσας και πραγματικότητας, προτού ο Πλάτων αναδείξει τη σημασία αυτών των θεμάτων, είτε μέσα από το παράδειγμα της κρίσης του δικαστηρίου στη δίκη του Σωκράτη, είτε μέσα από τη γνωστή συζήτηση γύρω από γνώση των δικαστών στον *Θεαίτητο.* Ο εντοπισμός αυτής της ανεξάρτητης παράδοσης θα μας επιτρέψει να κατανοήσουμε καλύτερα το υπόβαθρο της κριτικής του Πλάτωνα στους αντιλογικούς.

Η πρώτη μαρτυρία που θα ήθελα να αξιοποιήσω προέρχεται από μια ελεγεία του Εύηνου, ενός ενδεχομένως επιφανούς συγχρόνου του Σωκράτη, για τον οποίο στην *Απολογία* μαθαίνουμε ότι δίδασκε την αρετή έναντι αμοιβής (20b)·[9] ενώ χαρακτηρίζεται ως φιλόσοφος στον *Φαίδωνα*. Σε ένα από τα ελάχιστα σωζόμενα αποσπάσματα του έργου του, λοιπόν, ο Εύηνος επισημαίνει ότι, ενώ πολλοί έχουν τη συνήθεια να αναπτύσσουν αντιθετικά επιχειρήματα (*ἀντιλέγειν*), λίγοι είναι αυτοί που ασκούν αυτή την πρακτική σωστά.[10] Βεβαίως θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι ο Εύηνος, για τον οποίο ο Σωκράτης στην *Απολογία* μιλάει με σαρκασμό, δεν ενδιαφέρεται για την ορθότητα του επιχειρήματος από την άποψη του περιεχομένου, αλλά μόνο για την τεχνική της επιχειρηματολογίας, καθώς, κατά το σύνηθες αφήγημα, *πληρώνεται* για να διδάξει στους μαθητές του την τέχνη του λόγου, με την εργαλειακή έννοια της ρητορικής, που επιτρέπει στον κάτοχό της να επιχειρηματολογεί με όποιον τρόπο τυχαίνει να εξυπηρετεί την υπόθεσή του. Ωστόσο αυτή η απαξιωτική παρουσίαση των δασκάλων του λόγου αντλείται σε σημαντικό βαθμό από συγγραφείς οι οποίοι, για διάφορους λόγους, στέκονται επικριτικά απέναντι σε αυτού του είδους τη δι-

[8] Για την επιβίωση αυτής της παράδοσης στην ιστορία της σκέψης, αλλά και για την κριτική της, βλ. το κείμενο της Βάσως Κιντή στον παρόντα τόμο.

[9] Σύμφωνα με τον Ebert 2001 η αναφορά στον Εύηνο ως φιλόσοφο στην αρχή του *Φαίδωνα* ενδεχομένως να οφείλεται στη σχέση που είχε αναπτύξει με κύκλους Πυθαγορείων.

[10] απ. 1 Gentili-Prato=απ. 1 West.

δασκαλία, τονίζοντας –όπως κατ' εξοχήν συμβαίνει στον *Γοργία* του Πλάτωνα– τον πρακτικό και συχνά αγοραίο προσανατολισμό της. Αντιστρόφως, αυτό που λείπει είναι μια νηφάλια παρουσίαση της φιλοσοφικής αξίας της επιχειρηματολογίας αυτού του είδους. Η απουσία αυτή δεν είναι τυχαία. Όπως συχνά λέγεται, η ιστορία γράφεται από τη μεριά των νικητών, και, στην προκειμένη περίπτωση, τουλάχιστον όσον αφορά τη φιλοσοφία, νικητής είναι ο Πλάτων. Είναι πολύ γνωστή η προσπάθειά του να κατασκευάσει την εικόνα των σοφιστών τονίζοντας την απόσταση του δικού του εκπαιδευτικού εγχειρήματος, και εδραιώνοντας, κατά κάποιον τρόπο, τη συμβολή της Ακαδημίας στην εκπαιδευτική διαμάχη. Η ιστορία αυτή είναι πολύ ενδιαφέρουσα αλλά και αρκετά σύνθετη. Η πτυχή της που μας απασχολεί εδώ αφορά την ευρύτερη συζήτηση στην οποία εντάσσεται η κριτική του Πλάτωνα αλλά και ειδικότερα τη διαμάχη γύρω από την πρακτική της αντιλογικής στο εσωτερικό του σωκρατικού κύκλου. Πρωταγωνιστές αυτής της διαμάχης είναι πιθανότατα ο Πλάτων και ο Αντισθένης, από τον οποίο προέρχεται η δεύτερη μαρτυρία που θα ήθελα να αξιοποιήσω.

Ο Αντισθένης θεωρείται ένας από τους «ελάσσονες» σωκρατικούς, που την εποχή που άρχισε να γράφει ο Πλάτων ενδεχομένως να μην λογιζόταν ως *ελάσσων* αλλά ως *μείζων*. Η σχέση του Αντισθένη με την παράδοση της αντιλογικής πρακτικής είναι κάπως παράδοξη, καθώς ο ίδιος —προφανώς με αυστηρούς όρους— θεωρούσε ότι το *αντιλέγειν* είναι κάτι αδύνατο. Θα επανέλθουμε σε αυτή τη θέση λίγο αργότερα, για την ώρα, ωστόσο, έχει ενδιαφέρον να επισημάνουμε πως ο ίδιος ο Αντισθένης ασχολήθηκε με τη σύνταξη αντιθετικών επιχειρημάτων, όπως στην περίπτωση των λόγων του Αίαντα και του Οδυσσέα που μας έχουν σωθεί, αλλά και ότι καλλιέργησε το ενδιαφέρον σχετικά με την ικανότητα του λόγου να αναφέρεται στα πράγματα. Στην αρχή του *Αίαντα* διαβάζουμε το εξής επιχείρημα:

> Θα ήθελα να μας κρίνουν οι ίδιοι άνθρωποι που ήταν μπροστά στα γεγονότα (*ἐν τοῖς πράγμασι*). Γιατί γνωρίζω πως έτσι δεν θα χρειαζόταν να πω εγώ τίποτε και ότι ούτε αυτός [ο Οδυσσέας] θα είχε να πει κάτι παραπάνω. Αλλά στην πραγματικότητα αυτοί που τότε ήταν παρόντες τώρα είναι απόντες και με κρίνετε εσείς που είστε αδαείς. Τι είδους δικαιοσύνη θα είχαμε αν οι δικαστές δεν γνώριζαν τίποτε και μάθαιναν από *λόγους*, ενώ τα γεγονότα συνέβησαν στην πράξη (*ἔργῳ*);

Η προκλητική αυτή αντιμετώπιση των δικαστών θα μπορούσε να εντάσσεται αποκλειστικά στην προσπάθεια ενός τεχνίτη του λόγου να εντυπωσιάσει το ακροατήριο, επιδεικνύοντας την τέχνη του –μέσω της ανάδειξης προκλητικά παράδοξων προτάσεων– και να προσελκύσει μαθητές· θα μπορούσε επίσης να κρύβει μια απαξίωση απέναντι στους δικαστές από έναν άλλο μαθητή του Σωκράτη (στην ίδια λογική που φαίνεται ότι διαπνέει και την πλατωνική εκδοχή της *Απολογίας*[11]). Το στοιχείο όμως που μας ενδιαφέρει περισσότερο εδώ είναι η σύνδεση αυτής της παρατήρησης με ορισμένες σημαντικές ιδέες γύρω από τη σχέση του λόγου με την πραγματικότητα, οι οποίες πρωτοεμφανίζονται στον Γοργία: με πιο πρακτικούς όρους στην *Απολογία του Παλαμήδη* και με πιο θεωρητικούς όρους στο *Περί του μη όντος*, όπου εντάσσεται και το εξής απόσπασμα:

> αυτό δηλαδή που το γνωρίζει κανείς, πώς θα μπορούσε, λέει, να το ανακοινώσει διαμέσου ενός λόγου; Ή πάλι πώς θα ήταν δυνατό να γίνει αυτό φανερό σε κάποιον που το άκουσε αλλά που δεν το είδε; Γιατί όπως η όραση δεν προσλαμβάνει γνωστικά τους ήχους, έτσι και η ακοή δεν ακούει χρώματα αλλά ήχους. Και μιλάει αυτός που μιλάει, αλλά αυτό που λέει δεν είναι ούτε χρώμα ούτε πράγμα.
> [Αριστοτέλης] *Περί Ξενοφάνους, περί Ζήνωνος, περί Γοργίου*, §21, μτφ. Σκουτερόπουλου.

Βλέπουμε έτσι ότι τα προβλήματα της αντιλογικής (που περιλαμβάνουν το ζήτημα της ικανότητας του ίδιου του λόγου να αναπαριστά την πραγματικότητα) δεν τίθενται για πρώτη φορά από τον ίδιο τον Πλάτωνα, ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι αυτό που κυριαρχεί στην αρχή της σχετικής συζήτησης είναι ένας «εκτροχιαστικός» ή παιγνιώδης χαρακτήρας, που συνδέεται με το ενδιαφέρον πολλών πρώιμων συγγραφέων για παράδοξες ιδέες ή αινίγματα.

Ένα τελευταίο ερώτημα που πρέπει να μας απασχολήσει προτού στραφούμε στη μαρτυρία του *Φαίδωνα* είναι η σχέση του ιστορικού Σωκράτη με το ζήτημα της αντιλογικής, ή καλύτερα η εντύπωση που θα αποκόμιζε για αυτή τη σχέση ένας Αθηναίος της εποχής και η στάση του Πλάτωνα απέναντι σε αυτή την εντύπωση. Η πιο σημαντική μαρτυρία μας σχετικά με το πρώτο ζήτημα είναι οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη,

[11] Buryneat 2012.

όπου ο Σωκράτης παρουσιάζεται ως επικεφαλής του *φροντιστηρίου* στο οποίο ο Στρεψιάδης εμπιστεύεται την εκπαίδευση του γιου του Φειδιππίδη. Παλαιότερες ερμηνευτικές προσεγγίσεις αυτής της κωμωδίας αντιμετωπίζουν την περσόνα του Σωκράτη ως μια προκλητική κατασκευή του συγγραφέα, που θέλησε έτσι να δώσει χρησιμοποιώντας ένα πρόσωπο γνωστό στο αθηναϊκό κοινό- την επιτομή του διανοουμένου της εποχής. Πράγματι, κανείς δεν θα αμφισβητούσε ότι ο Αριστοφάνης, ποιητική αδεία, αποδίδει στον Σωκράτη μια σειρά από φρέσκιες νέες ιδέες, τάσεις και πρακτικές, που είτε κυκλοφορούσαν στον ευρύτερο πνευματικό περίγυρο, είτε συνδέονταν με το όνομα κάποιου συγκεκριμένου σοφιστή ή φυσικού φιλοσόφου. Κυρίαρχη ανάμεσά τους είναι η άσκηση στην αντιθετική επιχειρηματολογία: έχει μάλιστα υποστηριχτεί η άποψη ότι για να μεταφέρει την ένταση της γνωστής αντιπαράθεσης Δίκαιου και Άδικου λόγου ο Αριστοφάνης έντυσε τους ηθοποιούς του πετεινούς, που συμμετείχαν σε κοκορομαχία.[12] Σε κάθε περίπτωση, το στοιχείο της αντιλογικής πρακτικής δεν θα περνούσε απαρατήρητο. Πέρα όμως από την ίδια την πρακτική, αυτό που θα ήθελα να μας απασχολήσει εδώ, είναι η ρητή σύνδεσή της με τον Σωκράτη, ο οποίος εμφανίζεται ως δάσκαλος αυτής της πρακτικής (στον στίχο 1173 συναντάμε την πιο πρώιμη χρήση του όρου *αντιλογικός*).

Καταγεγραμμένη στην κοινή γνώμη, η σύνδεση του Σωκράτη με τις πρακτικές της αντιλογίας πρέπει να συνιστούσε για τον Πλάτωνα έναν σημαντικό σκόπελο ή μια πρόκληση, σε σχέση αφ' ενός με την κατεύθυνση που ο ίδιος ενδιαφερόταν να δώσει στη φιλοσοφία, και αφ΄ετέρου με την επιλογή του να χρησιμοποιήσει τον Σωκράτη ως όχημα των ιδεών του.[13] Αντιστρόφως, η αποκατάσταση της εικόνας του Σωκράτη μέσω της απαλλαγής του από την κατηγορία του αντιλογικού είναι ένα

[12] Βλ. Taplin 1987 (βλ. ωστόσο τις παρατηρήσεις του στο 1993), σσ.101-4· για το θέμα της κοκορομαχίας βλ. επίσης Csapo 1993. Θα ήθελα να αναγνωρίσω το χρέος μου στον Peter Brown (1945-2018) κλασικό φιλόλογο στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης για τη βιβλιογραφική του καθοδήγηση στο συγκεκριμένο θέμα.

[13] Δεν εννοώ κατ' ανάγκην το ότι η αντιλογική παράδοση ήταν από μόνη της κατακριτέα για την εποχή, αν και μια πιο ολοκληρωμένη παρουσίαση του θέματος θα μπορούσε να λάβει υπόψη της την αλλαγή στάσης απέναντι στην πνευματική διανόηση που συντελείται κατά το δεύτερο μισό του πέμπτου αιώνα και που συνδέεται με τον ίδιο τον Πελοποννησιακό Πόλεμο αλλά και με την κριτική παρουσίασή του από τον Θουκυδίδη. Για την αντίδραση προς την πνευματική διανόηση σε σχέση με την πρόσληψη των «Σοφιστών» βλ. Wallace 2007· για την επίδραση του Θουκυδίδη στη σκέψη του Πλάτωνα βλ. Κάλφας, στον παρόντα τόμο. Ο Αντιφών, ο Πρωταγόρας, ενδεχομένως και ο ίδιος ο Αντισθένης, σίγουρα δεν αντιμετωπίζονταν από τους συγχρόνους τους σαν τσαρλατάνοι έτοιμοι να κάνουν το άσπρο μαύρο. Αλλά η στάση του Πλάτωνα είναι κάπως διαφορετική, όπως διαφορετική, ο ίδιος θα θελήσει να δείξει, είναι και η περσόνα του δικού του Σωκράτη.

ζήτημα που θα πρέπει να απασχολούσε τον Πλάτωνα. Αυτού του είδους η ανησυχία δεν συνδεόταν απλώς με τη γενικότερη προσπάθεια «αγιοποίησης» του Σωκράτη, την προσπάθεια δηλαδή του Πλάτωνα να απαλλάξει τον δάσκαλό του από οποιαδήποτε υπόνοια σύνδεσής του με τους σοφιστές (το χαρακτηριστικό προφίλ των οποίων κατασκευάζεται από τον ίδιο τον Πλάτωνα), αλλά ίσως ακόμη περισσότερο με τη συστηματική του επιδίωξη να διαχωρίσει τη δική του συμβολή στη φιλοσοφία από τις διαφορετικές κατευθύνσεις που ακολουθούν οι υπόλοιποι σωκρατικοί, προβάλλοντας τον εαυτό του ως προνομιακό κληρονόμο.

Σημαντικές μελέτες των τελευταίων δεκαετιών έχουν συμβάλει στην ανάδειξη στοιχείων αμφισημίας που χαρακτηρίζουν τις περιγραφές του Σωκράτη στους πλατωνικούς διαλόγους.[14] Σε αυτό το πνεύμα, θα μπορούσε κανείς να παρακολουθήσει την πλατωνική διαδρομή από την καταγγελία ορισμένων *αντιλογικών* (οι οποίοι θα μας απασχολήσουν πιο κάτω) προς την αποκατάσταση της αντιλογικής ως εργαλείου της διαλεκτικής, που συναντάει κανείς αργότερα στον *Φαίδρο* – και στη σύνδεσή της με την ελεατική παράδοση που αξιώνει ο Πλάτων στο όψιμο έργο του. Ενδιαφέροντα συμπεράσματα ίσως θα μπορούσαμε να αντλήσουμε από τη σύγκριση των ειδών των επιχειρημάτων ή των κειμένων που χαρακτηρίζονται από αντιλογικό πνεύμα, λαμβάνοντας υπόψη μας ότι δεν διαθέτουμε κάποια συστηματική και ανεξάρτητη περιγραφή ως προς το τι συνιστά «αντιλογική» (ή «αντιλογικό» επιχείρημα). Αλλά ο σκοπός μας εδώ είναι κάπως πιο περιορισμένος, καθώς αφορά την κριτική του *Φαίδωνα* στους αντιλογικούς, και την ανάδειξη της σπουδαιότητάς της για την ερμηνεία του διαλόγου.

Περνάω λοιπόν πλέον στη μαρτυρία του *Φαίδωνα*, σε ένα χωρίο που δείχνει την πολεμική διάθεσή του Πλάτωνα απέναντι στους αντιλογικούς (χωρίς ωστόσο να αποκαλύπτει και την ταυτότητά τους). Εδώ οι αντιλογικοί περιγράφονται ως αλαζόνες, άνθρωποι που θεωρούν ότι είναι σοφότεροι από τους άλλους, καθώς είναι οι μόνοι που

> έχουν κατανοήσει ότι δεν υπάρχει τίποτε *ὑγιές*[15] και βέβαιο ούτε στα πράγματα αλλά ούτε και στους λόγους,

[14] Πρόκειται για μια γόνιμη αλλά και ταυτόχρονα προκλητική προοπτική –στο μέτρο που μας επιτρέπει να διακρίνουμε ορισμένα στοιχεία πατροκτονίας στο πλατωνικό έργο–, η οποία στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία αναδεικνύεται από τον Αλέξανδρο Νεχαμά και τον C.C.W. Taylor 2006.

[15] Ο όρος *ὑγιής* στα αρχαία ελληνικά μπορεί να χρησιμοποιθεί για να περιγράψει τον σωματικά υγιή οργανισμό όσο και το ορθό επιχείρημα (αντίστοιχη εμβέλεια έχει ο αγγλικός όρος sound).

> και πως τα πάντα πάνε κι έρχονται πάνω και κάτω, όπως τύχει, σαν τα νερά του Ευρίπου, χωρίς τίποτε να μένει ποτέ στην ίδια θέση (90b-c).

Το ότι ο Πλάτων βάζει τον *Σωκράτη* να χαρακτηρίζει τους αντιλογικούς με αυτόν τον τρόπο ίσως δείχνει πως πρόθεσή του είναι να τονίσει τη διάκριση του δασκάλου του από τους «κοινούς» ή τους άλλους αντιλογικούς, αν όχι ως προς την πρακτική ή τη μέθοδο, τουλάχιστον ως προς τη στάση με την οποία αντιμετωπίζεται η «αναταραχή των υδάτων», τη σύγχυση δηλαδή που προκαλείται από τη χρήση του αντιλέγειν.

Η διαφοροποίηση του Σωκράτη (τουλάχιστον της πλατωνικής εκδοχής του) από τους αντιλογικούς, ως προς τη διάθεσή του να αξιοποιήσει τις σχετικές τεχνικές– ενισχύεται και από ένα χωρίο από τον *Ευθύφρονα*, που μας φέρνει στον νου την κίνηση του Ευρίπου. Στον παλαιότερο αυτό διάλογο, ο Σωκράτης παρατηρεί πως τα λόγια του μοιάζουν να βρίσκονται σε συνεχή κίνηση, όπως τα αγάλματα του Δαίδαλου —το ίδιο μάλιστα αποτέλεσμα επιφέρει η τέχνη του και στα λόγια των συνομιλητών του. Υπογραμμίζει ωστόσο τη δυσαρέσκεια ή τη σύγχυση που του προκαλεί αυτή η κατάσταση:

> Γιατί θα προτιμούσα να μένουν τα λόγια μου σταθερά και να μη μετακινούνται από εκεί που τα βάζω. Θα το προτιμούσα αυτό από την τέχνη του Δαίδαλου και τον πλούτο μαζί του Τάνταλου (*Ευθύφρων* 11D· μτφ. Σκουτερόπουλου)

Μπορούμε να αντιδιαστείλουμε τη δυσφορία που εκφράζει ο Σωκράτης του *Ευθύφρονα* προς το αίσθημα της ικανοποίησης που αποδίδει στους *αντιλογικούς* ο Σωκράτης του *Φαίδωνα*. Είναι όμως αυτή η μόνη διαφορά που μας υποβάλλει ο Πλάτων για να διακρίνουμε τον δικό του δάσκαλο (είτε πρόκειται για τον πραγματικό του δάσκαλο είτε για αυτόν που ο ίδιος κατασκευάζει) από τους αντιλογικούς που εμφανίζονται ως στόχος της κριτικής του *Φαίδωνα*; Μέχρι την εποχή που ο Πλάτων γράφει τον *Ευθύφρονα*, η απάντηση σε ένα τέτοιο ερώτημα θα μπορούσε να είναι θετική. Ωστόσο στον μεταγενέστερο *Μένωνα,* σε έναν διάλογο που θεωρείται μεταβατικός –ίσως ο πρώτος στον οποίο εισάγονται η ιδέα της αθανασίας της ψυχής αλλά και η θεωρία της ανάμνησης, η συγγραφή του οποίου τοποθετείται στην εποχή της ίδρυσης της Ακαδημίας– ο Πλάτων επανέρχεται στην πα-

ρομοίωση με τον Δαίδαλο, επιχειρώντας ωστόσο αυτή τη φορά να προσφέρει και κάποια λύση στο αδιέξοδο που αντιμετώπιζε ο Σωκράτης του *Ευθύφρονα*. Το χωρίο στο οποίο εμφανίζεται η αναφορά στον Δαίδαλο συνιστά συνέχεια της πολύ γνωστής παρομοίωσης του Σωκράτη με τη *θαλασσία νάρκη*, με το σαλάχι, το οποίο, με την ηλεκτρική του εκκένωση, μουδιάζει όποιον έρθει σε επαφή μαζί του. Η σύγκριση του Σωκράτη με τον Δαίδαλο που ακολουθεί στο κείμενο δεν γίνεται πια για να φωτίσει την ικανότητα του τεχνίτη να κάνει τα έργα του να κινούνται (ή την αδυναμία του να τα ακινητοποιεί), αλλά και για να εισαγάγει μια σημαντική γνωσιολογική διάκριση, ανάμεσα στη γνώση και την αληθή γνώμη. Τα λυτά αγάλματα του Δαίδαλου παρομοιάζονται τώρα με «δραπέτες»· για να πετύχει κανείς τη σταθερότητα που συνοδεύει τη γνώση πρέπει να τα «δέσει» λαμβάνοντας υπόψη την αιτία (*αἰτίας λογισμῷ*): το βήμα αυτό συνδέεται με την πλατωνική μέθοδο της υπόθεσης καθώς και με τη θεωρία της ανάμνησης (97e-98a). Αφήνοντας κατά μέρος τις λεπτομέρειες αυτής της μεθόδου, ας θεωρήσουμε τη σχετική επισήμανση του πλατωνικού Σωκράτη ως ενδεικτική της πρόθεσης του συγγραφέα να προσφέρει στον δάσκαλό του μια λύση στην ταραχή που δημιουργούσε η αέναη κίνηση των λόγων του αλλά και ως υπογράμμιση της εντύπωσης που θα μπορούσε να δημιουργεί ο σωκρατικός έλεγχος επιτρέποντας στα επιχειρήματα να ξεγλιστρούν σαν δραπέτες. Πράγματι, ο *Μένων* μας βοηθάει να συνειδητοποιούμε ότι, χωρίς το θεωρητικό οπλοστάσιο του Πλάτωνα (δηλαδή χωρίς τη θεωρία της ανάμνησης), η προσέγγιση του Σωκράτη δεν θα οδηγήσει παρά στην αστάθεια που χαρακτηρίζει τον απορητικό διάλογο. Ωστόσο ο Πλάτων μας επιτρέπει να συμπεράνουμε πως, ακόμη και χωρίς την πρόσβαση στο πλατωνικό φιλοσοφικό οπλοστάσιο, ο Σωκράτης παραμένει προσανατολισμένος στην αλήθεια. Σημάδι αυτού του προσανατολισμού είναι το θάρρος και η ειλικρίνεια που συνοδεύουν την κατάσταση της απορίας ως κρίσιμο προκαταρκτικό στάδιο της έρευνας.

Επιστρέφοντας προς στιγμήν στο χωρίο της *Πολιτείας* από το οποίο ξεκινήσαμε, ας προσέξουμε τη διάκριση που χρησιμοποιείται εκεί, ανάμεσα σε αυτούς που ασκούν τον έλεγχο και σε όσους τους μιμούνται. Μέσα από αυτή τη διάκριση ο Πλάτων μας καλεί να αναλογιστούμε την απόσταση που χωρίζει τη μοναδική περίπτωση του Σωκράτη από όσους αρκούνται στην άσκηση μιας τεχνικής της αμφισβήτησης, χωρίς ωστόσο να κατευθύνονται από ένα όραμα εντοπισμού της αλήθειας. Στην *Πολιτεία* η παρατήρηση από την οποία ξεκινήσαμε γίνεται παρενθετικά, στο πλαίσιο της παρουσίασης του εκπαιδευτικού προγράμματος των φιλοσόφων (σκοπός είναι να αποφασιστεί η ηλικία στην οποία προ-

τείνεται η άσκηση στους λόγους). Το ίδιο παρενθετική μπορεί να θεωρηθεί εκ πρώτης όψεως –και έτσι συνήθως εκλαμβάνεται– η παρατήρηση σε σχέση με τους αντιλογικούς στον *Φαίδωνα*, έναν διάλογο αφιερωμένο —σύμφωνα με τη συνήθη ανάγνωσή του— στα επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής. Θα ήθελα ωστόσο να υποστηρίξω μια κάπως διαφορετική ανάγνωση: χωρίς αναγκαστικά να μειώνω την αξία του διαλόγου για τη συζήτηση της σχέσης ψυχής και σώματος, ή για το θέμα της αθανασίας της ψυχής (αν και είναι σημαντικό εδώ να λάβουμε υπόψη μας το βάρος που έχει η ιστορία της πρόσληψης του συγκεκριμένου κειμένου)[16] επιχειρώ να τονίσω την αξία του *Φαίδωνα* ως πλατωνικού «μανιφέστου», σχετικά με το ποια πρέπει να είναι η πορεία της φιλοσοφίας ως εκπαιδευτικής κατεύθυνσης μετά τον θάνατο του Σωκράτη –με άλλα λόγια, σχετικά με το ερώτημα: σε ποιον αξίζει και πρέπει να δοθεί η σκυτάλη.

Η σπουδαιότητα του *Φαίδωνα* ως προοιμίου μιας φιλοσοφίας χαρακτηριστικά πλατωνικής διαφαίνεται στο ότι εδώ εμφανίζονται μάλλον για πρώτη φορά τόσο ρητά διατυπωμένες οι Ιδέες , ακόμη περισσότερο όμως στη δήλωση του Σωκράτη ότι ο ίδιος πρόθυμα θα γινόταν μαθητής ενός ανθρώπου που θα μπορούσε να δώσει μια τελεολογική εξήγηση του φυσικού κόσμου, όπως θα συμβεί αργότερα, όταν ο Πλάτων θα γράψει τον *Τίμαιο* (καθώς βάζει τον λογοτεχνικό Σωκράτη να ακούει μια τέτοιου είδους εξήγηση από το στόμα του Τίμαιου).[17] Αυτή η διάσταση του *Φαίδωνα* ενισχύει την ανάγνωση του διαλόγου που προτείνω, κατά την οποία η κριτική της αντιλογικής συνιστά κεντρικό ζήτημα, καθώς επιτρέπει στον Πλάτωνα να ξεκαθαρίσει, ακριβώς τη στιγμή που πεθαίνει ο Σωκράτης,[18] την ταυτότητα ή το «προφίλ» μιας χαρακτηριστικά πλατωνικής φιλοσοφίας, η οποία αντλεί από μια «σωστή» –αν και όχι κατ' ανάγκην ιστορικά ακριβή– σωκρατική κληρονομιά.

Ας επιστρέψουμε, όμως, στην κριτική των αντιλογικών και στο ερώτημα της ταυτότητάς τους. Ένα στοιχείο που πρέπει να λάβουμε υπόψη μας είναι το ότι, πέρα από αυστηρός, ο τόνος της κριτικής των αντιλογικών στον *Φαίδωνα* είναι και ιδιαίτερα προσωπικός, και αφορά, όπως

[16] Για το θέμα αυτό βλ. Delcomminette, d'Hoine, Gavray, 2015.

[17] Πβ. Sedley 2007, 94.

[18] Θεωρώ, δηλαδή, ότι η επιλογή της περίστασης του διαλόγου έχει συμβολική σημασία, η οποία δεν αφορά την πρόθεση του συγγραφέα να τιμήσει τον νεκρό (εδώ και περίπου είκοσι χρόνια με βάση τη συνήθη χρονολόγηση του *Φαίδωνα*) δάσκαλό του, αλλά συνδέεται με τον μεταβατικό χαρακτήρα του διαλόγου.

είδαμε, όχι μόνο μια πρακτική ή μια θεωρία, αλλά και ένα συγκεκριμένο είδος ανθρώπου που αρέσκεται στο να κλονίζει τη βεβαιότητα απέναντι στον λόγο. Γι' αυτό και πιστεύω ότι από τον κατάλογο των υποψηφίων πρέπει να αποκλειστεί ο ίδιος ο Σωκράτης. Εξίσου απίθανη, ωστόσο, πρέπει να θεωρηθεί η υποψηφιότητα του Πρωταγόρα: αν και στον *Θεαίτητο* ο γνωστός σοφιστής παρουσιάζεται ως υποστηρικτής μιας ηρακλείτειας οντολογίας (που συνδέεται ίσως με την κίνηση του Ευρίπου),[19] πουθενά (ούτε στον ομώνυμο διάλογο) δεν συναντάμε κάποια αρνητική χαρακτηρολογική αναφορά στο πρόσωπο του μάλλον σεβάσμιου σοφιστή· και το γεγονός ότι αρκετές δεκαετίες χωρίζουν τον θάνατο του Πρωταγόρα από τον δραματικό χρόνο του διαλόγου, δύσκολα θα δικαιολογούσε το «ξέσπασμα» του Σωκράτη στον *Φαίδωνα*. Υποψήφιοι στόχοι της κριτικής που χρονολογικά θα πλησίαζαν περισσότερο το 399 π.Χ. θα ήταν ίσως ο Ευθύδημος και ο Διονυσόδωρος· το δικό τους ενδιαφέρον για τη χρήση αντιλογικών πρακτικών κυριαρχεί στη συνομιλία τους με τον Σωκράτη στον *Ευθύδημο*. Αλλά τι λόγο θα είχε ο Σωκράτης να τους στοχοποιήσει και πάλι, και μάλιστα με τόσο μένος, λίγες ώρες πριν από τον θάνατό του; Επιπλέον, και αφήνοντας κατά μέρος το κατά πόσον ο Διονυσόδωρος και ο Ευθύδημος, δυο αδέρφια με καταγωγή τη Χίο, θα κυριαρχούσαν στο πνευματικό προσκήνιο της Αθήνας μετά την τυραννία των Τριάκοντα και την παλινόρθωση της δημοκρατίας, φαίνεται αρκετά αμφίβολο ότι οι άνθρωποι αυτοί είχαν αναπτύξει οποιοδήποτε ενδιαφέρον για την οντολογία, τέτοιο που να δικαιολογούσε τον παραλληλισμό των όντων με τα νερά του Ευρίπου, που χρησιμοποιεί ο Σωκράτης για να περιγράψει τη στάση των αντιλογικών απέναντι στην πραγματικότητα.

Αποκλείοντας, λοιπόν, τις πιο πάνω υποψηφιότητες, ας εξετάσουμε πιο προσεκτικά το ενδεχόμενο η κριτική του Πλάτωνα να στρέφεται σε μέλη του στενού σωκρατικού κύκλου, όπως ο Αντισθένης και οι οπαδοί του. Ας δούμε λοιπόν κάπως πιο προσεκτικά πώς αυτή η υπόθεση μπορεί πράγματι να ταιριάζει με την κριτική των αντιλογικών στον *Φαίδωνα*.

Στην αρχή της ενότητας που μας ενδιαφέρει, ο Πλάτων αξιοποιεί την επιστροφή στο αρχικό αφηγηματικό πλαίσιο για να παρουσιάσει μια τρυφερή αλλά και σημαντική για τους σκοπούς του στιγμή. Πρόκειται για το σημείο στο οποίο ο Σωκράτης παίζει με τα μαλλιά του Φαίδωνα, λέγοντας, κάπως ειρωνικά, πως ίσως χρειαστεί να κοπούν την ίδια μέρα,

[19] *Θεαίτητος* 152-60· για την ηρακλείτεια οντολογία πβ. *Κρατύλος* 440a-c.

μαζί με τα μαλλιά του ίδιου του Σωκράτη, εις ένδειξιν πένθους, όχι όμως, όπως θα περίμενε κανείς, για τον επικείμενο θάνατο του φιλοσόφου, αλλά για τον *λόγο,* σε περίπτωση που οι συνομιλητές δεν καταφέρουν να τον σώσουν. Ο όρος «λόγος» εδώ συνήθως μεταφράζεται ως «επιχείρημα», και εύλογα ερμηνεύεται ως αναφορά στην επιχειρηματολογία του κειμένου υπέρ της αθανασίας της ψυχής, η οποία, στο σημείο που μας απασχολεί, μόλις έχει απειληθεί από τα αντεπιχειρήματα του Κέβητα και του Σιμμία. Αλλά φυσικά η εμβέλεια του όρου είναι πολύ ευρύτερη: ακόμα και αν δεν θεωρήσουμε ότι ο συγγραφέας προσδίδει στον όρο τη σημασία του ορθού *λόγου* (με την έννοια του «reason»), η κατάληξη της ενότητας, όπως την αντιλαμβάνομαι εδώ, με την εισαγωγή του «δεύτερου πλου», και την αναφορά στην εμπιστοσύνη που δείχνει ο Σωκράτης στους *λόγους* ως γέφυρες ανάμεσα στα ίδια τα όντα και τα υποκείμενα που τα προσλαμβάνουν μας επιτρέπει να δούμε ότι το συγκεκριμένο χωρίο λειτουργεί μάλλον πιο σύνθετα ως προς την οικονομία του κειμένου.

Αμέσως μετά, λοιπόν, από τη συναισθηματικά φορτισμένη σκηνή που μόλις περιέγραψα, ακολουθεί μια προειδοποίηση σχετικά με τον κίνδυνο της *μισολογίας*. Το χωρίο εισάγεται με μια κάπως σκοτεινή αναλογία μεταξύ μισανθρωπίας και μισολογίας, και καταλήγει στο να τονίσει το πώς οι αντιλογικοί αποξενώνουν τους υπόλοιπους ανθρώπους από τον ίδιο τον λόγο (ή τους *λόγους*). Στο σημείο αυτό βρίσκεται η περιγραφή της αλαζονείας των αντιλογικών, που συνδέεται με την πεποίθησή τους ότι όχι μόνο οι λόγοι αλλά και τα ίδια τα πράγματα (τα *όντα*) βρίσκονται σε αέναη ροή. Καταγγέλλοντας αυτή τη στάση, ο Σωκράτης, που εξακολουθεί να πιστεύει στην ύπαρξη κάποιου *αληθούς και βέβαιου λόγου*, τον οποίο οι άνθρωποι είναι σε θέση να κατανοήσουν, οικτίρει όσους, λόγω της αποξένωσης που επιφέρουν οι αντιλογικοί και της ανεπάρκειάς τους να αντισταθούν σε αυτούς, *θα περάσουν την υπόλοιπη ζωή τους μισώντας και κατηγορώντας τους λόγους, αποκομμένοι από την αλήθεια και τη γνώση των όντων* (90c-d). Έτσι ο Σωκράτης υποστηρίζει πως

> Το πρώτο πράγμα που πρέπει να μας απασχολήσει είναι να μη δεχτούμε μέσα στην ψυχή μας την αντίληψη πως οι λόγοι δεν έχουν τίποτε το σωστό και το υγιές, αλλά να σκεφτούμε ότι μάλλον εμείς είμαστε αυτοί που ακόμη δεν βρήκαμε την υγειά μας, και ότι πρέπει να τολμήσουμε και να επιδιώξουμε να τη βρούμε: εσύ και οι υπόλοιποι για τη

> ζωή που θα ακολουθήσει, εγώ για τον ίδιο τον θάνατο, γιατί αυτή τη στιγμή κοντεύω να σταθώ απέναντί του όχι *φιλοσόφως* αλλά όπως οι αμόρφωτοι, *φιλονίκως* (90d-91a).

Έχει ενδιαφέρον στο σημείο αυτό να παρατηρήσουμε την ψυχραιμία και την αποστασιοποίηση του Σωκράτη από το κυρίαρχο στον διάλογο θέμα της αθανασίας της ψυχής: οι μεθοδολογικού περιεχομένου παρατηρήσεις που αφορούν τη σωστή χρήση της επιχειρηματολογίας συνεχίζονται, και εξακολουθούν να αφορούν την πολεμική απέναντι σε ανθρώπους οι οποίοι, όπως οι αντιλογικοί που περιγράψαμε πιο πάνω, θα έβλεπαν τη χρήση του λόγου μάλλον σαν επίδειξη, και όχι, όπως ο ίδιος ο Σωκράτης, σαν έναν δρόμο προς την ίδια την αλήθεια (91a-c).

Περνώντας, λοιπόν, στην εξέταση των αντεπιχειρημάτων του Σιμμία και του Κέβητα, και ξεκινώντας από τον πρώτο, ας σημειώσουμε την ιδιαίτερη επιμονή που δείχνει ο Σωκράτης στη μέθοδο και την πειθαρχία της επιχειρηματολογίας. Καλεί, έτσι, τον Σιμμία να αναγνωρίσει το πρόβλημα που προκύπτει εφόσον δεχτεί ταυτοχρόνως ότι η μάθηση είναι ανάμνηση (όπως έχει κάνει πιο πάνω συμφωνώντας με το επιχείρημα του Σωκράτη) *και* ότι η ψυχή είναι αρμονία (όπως έχει κάνει επιχειρώντας εν συνεχεία, και παρά την προηγούμενη συμφωνία του, να καταρρίψει το επιχείρημα του Σωκράτη). Η αντιμετώπιση της πρόκλησης του Κέβητα είναι πιο απαιτητική καθώς προϋποθέτει *ὅλως περὶ γενέσεως καὶ φθορὰς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι* (95e-96a).[)]

Με δεδομένη την πνευματική σκηνή της Αθήνας του πέμπτου αιώνα, φαίνεται ότι ο φυσικός χώρος από τον οποίο θα μπορούσε κανείς να αντλήσει μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι ο χώρος της φυσικής φιλοσοφίας. Από εκεί πάντως λέει ο Σωκράτης, σε ένα από τα πιο πολυσυζητημένα χωρία του πλατωνικού έργου, ότι ξεκίνησε τη δική του προσπάθεια κατανόησης. Παραθέτει έτσι διάφορες «μηχανιστικές» εξηγήσεις και λέει πως με αυτές ξέχασε και αυτά που ήξερε: για την περίπτωση της αύξησης αναφέρει ότι ανέκαθεν του ήταν προφανές πως π.χ. μέσω της τροφής που προστίθεται σε έναν οργανισμό ο οργανισμός αυτός μεγαλώνει (η αναφορά δεν είναι στον οργανισμό αλλά σε πράγματα όπως τα οστά, οι σάρκες κ.τ.ό., που οδηγούν τελικά στο να μεγαλώσει ο άνθρωπος). Από την περίπτωση του ανθρώπου που μεγαλώνει σε σχέση με αυτό που ο ίδιος ήταν πριν, ο Σωκράτης προχωράει στην περίπτωση του ανθρώπου που είναι μεγαλύτερος (σε μέγεθος) από έναν άλλο, ξεπερνώντας τον «ένα κεφάλι». Αντιστοίχως –και αυτό ο Σωκράτης

το παρουσιάζει ως καλύτερο παράδειγμα– το δέκα είναι μεγαλύτερο από το οκτώ, ξεπερνώντας το οκτώ κατά δύο. Αλλά προκύπτει η εξής απορία: αν υποθέσουμε ότι η πρόσθεση δύο χωριστών πραγμάτων είναι η αιτία που αυτά, προστιθέμενα μεταξύ τους, γίνονται δύο/παράγουν το δύο, πώς θα εξηγήσουμε ότι η διαίρεση του ενός σε δύο χωριστά (δηλαδή η διαίρεση που είναι αντίθετη προς την πρόσθεση) είναι *και* αυτή η αιτία του δύο (το οποίο τώρα προκύπτει από το ότι μια μονάδα διαιρέθηκε, κι έγινε δύο, ενώ πριν προέκυπτε από το ότι δύο μονάδες είχαν προστεθεί και γίνονταν/προέκυπτε το δύο); Αυτή η απορία οδηγεί τον Σωκράτη να «σκαρφιστεί» έναν δικό του τρόπο επίλυσης. Προτού προχωρήσει στην παρουσίαση αυτού του τρόπου, αναφέρεται στην απογοήτευσή του από τον Αναξαγόρα, ο οποίος παρά τις εξαγγελίες του δεν είχε κατορθώσει να δείξει πώς ο νους είναι η αιτία του φυσικού κόσμου (υποθέτω ότι αν ο Αναξαγόρας είχε πετύχει να το δείξει αυτό, τότε η προσπάθεια του ίδιου του Σωκράτη να ανακτήσει την εμπιστοσύνη στους λόγους θα ήταν περιττή). Η απογοήτευση του Σωκράτη από τον Αναξαγόρα είναι που εξηγεί την περιγραφή της δικής του μεθόδου ως *δεύτερου πλου*.[20] Βάση αυτής της μεθόδου είναι οι λόγοι, που παρουσιάζονται έτσι σαν φίλτρα ανάμεσα στα όντα και τα πράγματα. Το χωρίο είναι κάπως παράξενο: ο Σωκράτης παρομοιάζει την κατάσταση στην οποία βρίσκεται με εκείνην ενός ανθρώπου που θέλει να δει μια έκλειψη ηλίου και που, για να μη βλάψει τα μάτια του, θα στραφεί στην αντανάκλασή της στο νερό. Έτσι κι ο Σωκράτης, φοβούμενος πως αν πλησιάσει τα όντα με τα μάτια και τις άλλες αισθήσεις θα τυφλώσει την ψυχή του, θεωρεί καλό να καταφύγει στους λόγους, και μέσα σε αυτούς να δει την αλήθεια των όντων. Αλλά δεν είναι σίγουρος πως η αναλογία του είναι σωστή. Γιατί ο Σωκράτης δεν θεωρεί ότι αυτός που εξετάζει μέσα από τους λόγους τα όντα τα εξετάζει σαν αναπαραστάσεις (*ἐν εἰκόσι*) περισσότερο από ό,τι αυτός που τα βλέπει μέσα στα πράγματα (*ἐν ἔργοις*).[21] Το νόημα του συγκεκριμένου χωρίου δεν είναι καθόλου σαφές, όπως φαίνεται και από τα εξαιρετικά φειδωλά σχόλια που προτείνονται στις διάφορες αναλύσεις του. Θα ήθελα λοιπόν να προτείνω εδώ μια νέα

[20] με την έννοια ενός «second best», της πλεύσης δηλαδή του σκάφους όταν ο άνεμος δεν είναι ευνοϊκός.

[21] 99e: ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτῶν. Ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινα οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μαλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν ἔργοις.

υπόθεση, κατά την οποία η διάκιση ανάμεσα στους *λόγους* και τα *έργα* συνιστά έμμεση αναφορά στον Αντισθένη και τους οπαδούς του.

Ας θυμηθούμε ότι, στο απόσπασμα από τον *Αίαντα* που ήδη παραθέσαμε, ο Αντισθένης αναφερόταν στην αδυναμία του λόγου να αναπαραστήσει την πραγματικότητα. Είδαμε πως το ενδιαφέρον για το συγκεκριμένο πρόβλημα χαρακτηρίζει μια ευρύτερη παράδοση, που εκφράζεται στον λόγο του Γοργία *Περί του μη όντος*. Βεβαίως μπορούμε να καταλάβουμε γιατί η ανάδειξη αυτού του προβλήματος θα έβρισκε τον Πλάτωνα αντίθετο, ή, έστω, γιατί θα λειτουργούσε ως πρόκληση απέναντι στη δική του προσέγγιση, στο κέντρο της οποίας βρίσκεται η αναζήτηση σταθερών οντοτήτων, που συνιστούν τα πραγματικά αντικείμενα του λόγου. Στο πλαίσιο αυτής της αντιμετώπισης, το σχόλιο του Σωκράτη για τον αντικατοπτρισμό των *έργων* στους *λόγους* θα μπορούσε να συνιστά, πέρα από μια αναφορά στην ίδια τη διάκριση που συναντήσαμε και στον Αντισθένη, και μια ειρωνική κριτική, διαμεσολαβημένη από την πλατωνική οντολογία, κατά την οποία αντικείμενο της γνώσης δεν είναι ο μεταβαλλόμενος κόσμος των αισθήσεων, αλλά οι Ιδέες, η πρόσβαση στις οποίες γίνεται μέσω των λόγων (κατά το πρότυπο της διαλεκτικής της *Πολιτείας*, που, σύμφωνα με τα ευρύτερα συμφραζόμενα του χωρίου από το οποίο ξεκινήσαμε, θα μελετήσουν οι φιλόσοφοι βασιλείς εφόσον ολοκληρώσουν τις προπαιδευτικές επιστήμες). Θα μπορούσε λοιπόν η μυστηριώδης σύγκριση λόγων και έργων στο χωρίο από τον *Φαίδωνα* να εκφράζει τις επιφυλάξεις του Σωκράτη για το κατά πόσον τα *έργα* συνιστούν αδιαμφισβήτητες ή πάντως πολύ περισσότερο ακλόνητες, σε σχέση με τους *λόγους*, μαρτυρίες. Η υπόθεση που εισηγούμαι εδώ, ότι στόχος της κριτικής του Πλάτωνα απέναντι στους αντιλογικούς είναι ο Αντισθένης και όσοι τον ακολουθούν ενισχύεται από μαρτυρίες σχετικές με το ενδιαφέρον του Αντισθένη για το *αντιλέγειν*, καθώς και για τη σύνδεση αυτού του ενδιαφέροντος με μια ορισμένη στάση απέναντι στην οντολογία και την, συνυφασμένη με αυτή τη στάση, αντιπαλότητά του με τον Πλάτωνα.

Το ενδιαφέρον του Αντισθένη για την αντιλογική πρακτική προκύπτει από τους τίτλους των έργων του (περί του διαλέγεσθαι αντιλογικός, περί του αντιλέγειν α' β' γ'), αλλά και από τις σωζόμενες μαρτυρίες. Η διαμάχη του του Αντισθένη με τον Πλάτωνα πιστοποιείται ήδη από την αρχαιότητα. Το κατ' εξοχήν πολεμικό έργο που έγραψε ο Αντισθένης εναντίον της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών είναι ένας διάλογος που επιγράφεται *Σάθων*· φαίνεται ότι ο τίτλος συνιστούσε λογοπαίγνιο (από

τη λέξη «*σάθη*» που σημαίνει το ανδρικό μόριο, προσαρμοσμένη έτσι ώστε να δημιουργεί ομοιοκαταληξία προς το όνομα του Πλάτωνα).[22] Η κύρια διαφωνία του Αντισθένη απέναντι στον Πλάτωνα αφορά μια οντολογία η οποία απομονώνει «ποιότητες» όπως η *ανθρωπότης*, η *ιππότης* από τα υποκείμενά τους και κατά κάποιον (προφανώς για τον Αντισθένη και τους οπαδούς του μη αποδεκτό) τρόπο τις υποστασιοποιεί: κατά το πλατωνικό ιδίωμα η οντολογία αυτή τις μετατρέπει σε *ιδέες*, προς τις οποίες αντιστοιχούν οι επιμέρους άνθρωποι και τα επιμέρους άλογα.[23]

Το να δούμε τον Αντισθένη και τους οπαδούς του ως αποδέκτες της κριτικής του Πλάτωνα στους αντιλογικούς, και ακόμη περισσότερο το να θεωρήσουμε ότι η διάκριση ανάμεσα σε έργα και λόγους με την οποία ο Σωκράτης εισάγει τη μέθοδο που ο ίδιος περιγράφει ως *δεύτερον πλουν* μοιάζει να προσκρούει σε μία δυσκολία: γνωρίζουμε ότι ο Αντισθένης ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τη γλώσσα, και ότι είχε αναπτύξει ένα ιδιαίτερο επιχείρημα περί του *οικείου λόγου*. Η ανασυγκρότηση αυτού του επιχειρήματος δεν είναι απλή υπόθεση, και οπωσδήποτε ξεπερνά τους στόχους αυτής της συμβολής. Μια πιο αναλυτική παρουσίαση θα περιλάμβανε και τον σχολιασμό της κριτικής του Αριστοτέλη στα *Μετά τα φυσικά*.[24] Ένα συμπέρασμα που ωστόσο μπορούμε να θεωρήσουμε ως αρκετά ασφαλές είναι πως ο Αντισθένης ανήκει —και πιθανότατα εισάγει— ένα ρεύμα σκέψης που 'προβληματοποιεί' τη σχέση της γλώσσας με την πραγματικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, το να σκεφτούμε ότι ο σωκρατικός δεύτερος πλους απαντά στο αδιέξοδο ως προς τη χρήση του λόγου που δημιουργούσαν τα επιχειρήματα του Αντισθένη εξηγεί και την επιμονή του Σωκράτη στα παραδείγματα που αφορούν αντιθετικές καταστάσεις, καθώς και στη μάλλον απότομη εισαγωγή τους στο κείμενο, που ακολουθεί τη φαινομενικά μάλλον ασύνδετη συζήτηση των επιχειρημάτων των φυσικών φιλοσόφων.[25] Είδαμε λοιπόν ήδη πως το «ένα κεφάλι» δεν είναι επαρκής εξήγηση για το πώς ο χ είναι ψηλότερος του ψ, γιατί σε μια άλλη περίσταση το κεφάλι αυτό θα το επικαλεστούμε ως λόγο για το ότι κάτι είναι κοντύτερο από κάτι άλλο. Πολλοί θα απορήσουν για το πώς αυτό συνιστά πραγματικά πρό-

[22] Πβ. Brancacci 2015, 175.

[23] ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δέ οὐχ ὁρῶ/ ἄνθρωπον μὲν ὁρῶ, ἀνθρωπότητα δέ οὐχ ὁρῶ: Αμμώνιος CAG 4.3=50C Decleva Caizzi=149A Prince· πβ. Σιμπλίκιος, *Υπόμν. εις Αριστ. Κατηγ.*, 8 b 25, σ. 211, 15-21. Συνέπεια αυτής της στάσης είναι η γνωστή αλλά και παράδοξη θέση του *οὐκ ἐστιν ἀντιλέγειν*, για την οποία βλ. συνοπτικά Denyer 1991, 28-29.

[24] Βλ. κυρίως Αριστοτέλης *Μετά τα φυσικά* Δ.29 1024b26-34=47 Decleva Caizzi=152A Prince.

[25] Για μια διαφορετική λύση σε αυτό το πρόβλημα βλ. Menn 2010.

βλημα, και ίσως δεν είναι τυχαίο που ο ίδιος ο Πλάτων παρουσιάζει αυτές τις παράξενες απορίες ως χαρακτηριστικές της νεανικής φάσης του Σωκράτη, για να τις εκλεπτύνει αργότερα μέσα από ένα παράδειγμα πιο πειστικό. Το «ευανθές», το ζωηρό, φωτεινό χρώμα είναι ένας χαρακτηρισμός που, λέει ο Σωκράτης, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως εξήγηση του γιατί κάτι είναι ωραίο. Αλλά η εξήγηση αυτή είναι τελικά προβληματική, καθώς ο ίδιος αυτός χαρακτηρισμός, το ευανθές, ζωηρό, φωτεινό, σε μια άλλη πρόταση (που θα αναφέρεται σε μια διαφορετική κατάσταση πραγμάτων) θα μπορεί να εξηγεί το εντελώς αντίθετο πράγμα, ότι κάτι είναι άσχημο. Ακολουθώντας τον Αντισθένη, θα μπορούσε να πει κανείς ότι το ίδιο το ευανθές στη μία και την άλλη περίπτωση θα ήταν κάτι διαφορετικό, ή ότι δεν μπορεί κανείς να απομονώσει το ευανθές, με την έννοια της *ζωηρότητας του χρώματος* από τα επιμέρους πράγματα που φέρουν αυτή την ιδιότητα, ακριβώς επειδή οι ιδιότητες δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν ως αυθύπαρκτες οντότητες (κατά τον τρόπο που η ανθρωπότητα ή η ιππότητα δεν είναι αυθύπαρκτες οντότητες).

Η τελευταία αντίρρηση μας μεταφέρει στην καρδιά της πλατωνικής σκέψης. Ας θυμηθούμε ότι ο *Φαίδων*, μαζί με τον *Μένωνα*, θεωρούνται διάλογοι στους οποίους ο Πλάτων εισάγει βασικά στοιχεία του εννοιολογικού του οπλοστασίου, όπως η αθανασία της ψυχής, η θεωρία της ανάμνησης, και η υποθετική μέθοδος. Αλληλένδετα μεταξύ τους, τα τρία αυτά στοιχεία μπορούν να εκληφθούν ως απαντήσεις του Πλάτωνα στις «απορίες» που άφηνε αναπάντητες η σωκρατική προσέγγιση –αφήνοντας ελεύθερο το πεδίο στα επιχειρήματα του Αντισθένη–, και ως εγγυήσεις ενός θετικού προσανατολισμού στη γνώση. Όντας αθάνατη, λοιπόν, η ψυχή είναι σε θέση να ανακαλεί τις αυθύπαρκτες οντότητες, που συνιστούν το πραγματικό αντικείμενο της έρευνας. Η απουσία τέτοιων σταθερών αντικειμένων από τον οντολογικό ορίζοντα του Σωκράτη των απορητικών διαλόγων, ή και η αδυναμία του να κατανοήσει ότι η έρευνά του απαιτούσε απαντήσεις σε ερωτήματα οντολογικού περιεχομένου, εξηγεί την τυπικά αρνητική κατάληξη των αναζητήσεών του. Στον *Φαίδωνα* οι οντότητες αυτές παρουσιάζονται ως αντικείμενο αναφοράς του λόγου, χωρίς ωστόσο να δίνεται κάποια εξήγηση του τι ακριβώς είναι αυτές ή πού τοποθετούνται. Το ότι ωστόσο υπάρχουν, η αξίωση δηλαδή ότι οι οντότητες αυτές είναι ανεξάρτητες από τον μεταβαλλόμενο κόσμο, είναι ό,τι χρειάζεται σε αυτή τη φάση ο Πλάτων για να προχωρήσει στην κατεύθυνση που ο ίδιος –σε αντίθεση με άλλους μαθητές του Σωκράτη, όπως ο Αντισθένης– αντιλαμβάνεται ως γόνιμη

και επομένως φιλοσοφική. Η *υπό-θεσή* τους εγγυάται τη βεβαιότητα της έρευνας, που —αφήνοντας πίσω τις επαγωγικές προσπάθειες των συνομιλητών των πρώιμων διαλόγων— γίνεται πλέον παραγωγική. Το ότι ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να περιγράψει τις ιδέες ως *τα πολυθρύλητα* (100b4) ίσως δηλώνει την αδυναμία του σε αυτή τη φάση να εξηγήσει την ακριβή τους φύση. Την ίδια στιγμή, η αναφορά σε μια αόριστη προφορική παράδοση, μέσω της χρήσης του όρου *πολυθρύλητα* ίσως να υποδηλώνει την πρόθεση του συγγραφέα/μαθητή του Σωκράτη να διεκδικήσει την πατρότητα της λύσης των αδιεξόδων του δασκάλου του.

Οι λεπτομέρειες αυτής της λύσης, και οι ερμηνευτικές τους δυσκολίες, ξεπερνούν κατά πολύ τους στόχους της συμβολής μου σε αυτόν τον τόμο. Αρκούμαι λοιπόν στο να υποδείξω μια διαφορετική κατεύθυνση ανάγνωσης του διαλόγου, η οποία αξιοποιεί —αλλά ενδεχομένως και επιβεβαιώνεται— από ορισμένα «φορμαλιστικά» στοιχεία της αφήγησης. Μπορούμε να καταλάβουμε γιατί η σύνδεση ενός σωκρατικού αντιπάλου του Πλάτωνα, όπως ο Αντισθένης, θα δικαιολογούσε όχι μόνο τον προσωπικό τόνο της κριτικής του πλατωνικού Σωκράτη, αλλά και την —κατά τα άλλα ανεξήγητη— κατάληξη του σωκρατικού δεύτερου πλου, σε ένα νέο ξέσπασμα εναντίον των αντιλογικών, οι οποίοι τώρα κατηγορούνται για το ότι συγχέουν την «αρχή» με τις προτάσεις που έπονται από αυτήν (101d-e). Η αρχή για την οποία γίνεται λόγος εδώ πιθανότατα αφορά την αξιωματική αναγνώριση της ύπαρξης των Ιδεών. Η κρισιμότητα αυτής της δεύτερης αναφοράς στους αντιλογικούς στο κλείσιμο του «δεύτερου πλου» ενισχύεται και από την επιστροφή της αφήγησης στο αρχικό της πλαίσιο, με την παρέμβαση του Εχεκράτη (102a3-5), ο οποίος στο σημείο αυτό διακόπτει και επικροτεί τον Σωκράτη —απευθυνόμενος στον Φαίδωνα— για την επιτυχία του να απαντήσει με τρόπο θαυμάσιο και καθαρό, ακόμη και σε κάποιον που θα είχε περιορισμένη αντίληψη. Όμως πέρα από το να τονίζει την αξία της κριτικής του Σωκράτη, η παρέμβαση του Εχεκράτη μας επιτρέπει να προσέξουμε την παραμεληµένη, εξ όσων γνωρίζω, *συνέχεια* της ευρύτερης ενότητας που ξεκινάει από την παρέκβαση της μισολογίας και φτάνει ως το 102a.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Πλάτων υπογραμμίζει την αρχή αυτής της παρέκβασης έχει απασχολήσει αρκετά την ερμηνευτική συζήτηση των τελευταίων δεκαετιών.[26] Δεν πρόκειται απλώς για το γεγονός ότι ο Εχεκράτης εκφράζει την αγωνία του για το πώς θα εξελιχτεί η συζήτηση,

[26] Βλ. πιο πρόσφατα Thanassas 2018.

ύστερα από τα αντεπιχειρήματα μέσω των οποίων ο Σιμμίας και ο Κέβης δοκιμάζουν να ανατρέψουν τη σωκρατική άποψη περί αθανασίας της ψυχής. Η διακοπή της αφήγησης –με επιστροφή στο αρχικό πλαίσιο του διαλόγου που διεξάγεται ανάμεσα στον Φαίδωνα και τον Εχεκράτη, στον Φλειούντα– επιτρέπει στον συγγραφέα να περιγράψει τη συναισθηματικά φορτισμένη στιγμή κατά την οποία ο Σωκράτης παίζει με τα μαλλιά του Φαίδωνα, λέγοντάς του, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, ότι την επόμενη μέρα ίσως χρειαστεί να τα κόψει, εις ένδειξιν πένθους, για την απώλεια όχι του Σωκράτη αλλά του ίδιου του λόγου, *εάν* η συζήτηση που θα ακολουθήσει δεν κατορθώσει να τον διασώσει. Η έντονη παρουσία του λεξιλογίου της νόσου και της ίασης κατά την περιγραφή του κινδύνου της μισολογίας που ακολουθεί έχει οδηγήσει τους μελετητές του διαλόγου σε μια προκλητική σύνδεση ανάμεσα στην περιγραφή αυτή και στα μυστηριώδη τελευταία λόγια του Σωκράτη, σχετικά με το χρέος μιας θυσίας στον θεό Ασκληπιό. Σύμφωνα με αυτή τη σύνδεση, το χρέος στον Ασκληπιό αφορά την υγεία των συνομιλητών οι οποίοι, χάρη στη συζήτηση με τον Σωκράτη που προηγήθηκε, αντιστάθηκαν στην απειλή της μισολογίας. Κοντά σε αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση βρίσκεται και η πρόταση του Glenn Most, ο οποίος επιχειρεί να συνδέσει την αναφορά στον Ασκληπιό με την εξίσου μυστηριώδη πληροφορία που δίνεται στην αρχή του διαλόγου σχετικά με την απουσία του ίδιου του συγγραφέα, που, σύμφωνα με το κείμενο οφειλόταν σε ασθένεια.[27] Αποκομμένη από μια συνολική ερμηνεία του διαλόγου μια τέτοια σύνδεση ίσως φανεί προβληματική, ιδίως εν όψει της μακράς και σημαντικής ιστορίας της πρόσληψης του διαλόγου, κατά την οποία κυριάρχησε μια τελείως διαφορετική ερμηνεία, που συνέδεε το χρέος στον Ασκληπιό με την απαλλαγή της ψυχής του φιλοσόφου από το σώμα. Η διάχυτη παρουσία του θέματος της κάθαρσης στον διάλογο μοιάζει να ενισχύει την παραδοσιακή ερμηνεία. Αντιστρόφως, τόσο η «λύση» που προτείνει ο Most, όσο και η σύνδεση της αναφοράς στον Ασκληπιό με την «ασθένεια» της μισολογίας αφήνουν αναπάντητο το εξής ερώτημα: γιατί ο Πλάτων να συνδέσει τα τελευταία λόγια του Σωκράτη είτε με ένα επιχείρημα που συνιστά *παρέκβαση* ως προς το κύριο θέμα του διαλόγου, που είναι η αθανασία της ψυχής, είτε με μια σύντομη αναφορά σε μια ιατρική περιπέτεια του συγγραφέα; Όμως με βάση την ερμηνευτική πρόταση που ανέπτυξα πιο πάνω, η «παρέκβαση περί μισολογίας» δεν συ-

[27] Most 1993.

νιστά ακριβώς παρέκβαση, αλλά μάλλον προοίμιο μιας αρκετά εκτενέστερης ενότητας που οριοθετείται από τις δύο παρεμβάσεις του Εχεκράτη. Τόσο η ερμηνεία του Most, κατά την οποία τα τελευταία λόγια του Σωκράτη αφορούν την αποθεραπεία του ίδιου του Πλάτωνα, όσο και η σύνδεση της αναφοράς στον Ασκληπιό με την ασθένεια της μισολογίας –που προτείνεται, μέσα από ανεξάρτητες διαδρομές, στην αγγλοσαξωνική παράδοση από τον J. Crooks, ενώ στην «ηπειρωτική», την ίδια περίπου εποχή, από τον Michel Foucault, ο οποίος αξιοποιεί μια παλαιότερη ιδέα του Dumézil [28]– αποκτούν μεγαλύτερη βαρύτητα αν κατανοήσουμε τη σπουδαιότητα του κειμένου όχι τόσο —ή όχι μόνο— ως συμβολής στη συζήτηση για την αθανασία της ψυχής, αλλά ως μανιφέστου για τη σωστή χρήση του λόγου. Είδαμε πως ο ίδιος ο Πλάτων ενθαρρύνει μια τέτοια ανάγνωση, βάζοντας τον Σωκράτη να μετατοπίζει την αγωνία των συνομιλητών του από τον κίνδυνο του δικού του θανάτου στον κίνδυνο του θανάτου του λόγου. Ως κύρια απειλή για τον λόγο –που τελικά αναδεικνύεται νικητής, και, με δεδομένη την προβληματική φύση των επιχειρημάτων για την αθανασία της ψυχής, ίσως ο μοναδικός αναμφισβήτητος νικητής, πράγμα που εξηγεί τον παιγνιώδη τίτλο αυτού του άρθρου— εμφανίζονται οι αντιλογικοί. Προσπάθησα να εξηγήσω γιατί ο Πλάτων ενδιαφερόταν όχι μόνο να διαφοροποιήσει τη δική του φιλοσοφική κατεύθυνση από αυτή την παράδοση —που απέχει από το να είναι σαφώς καθορισμένη— αλλά και να απαλλάξει τον δάσκαλό του από την εντύπωση που άφηναν οι *Νεφέλες* του Αριστοφάνη. Αν μάλιστα πράγματι ο Αριστοφάνης είχε χρησιμοποιήσει τον συμβολισμό της κοκορομαχίας στη σκηνογραφία της κωμωδίας του, ανοίγεται η προοπτική για ένα ακόμη στοιχείο ερμηνείας της αινιγματικής προτροπής του Σωκράτη σχετικά με τη θυσία του κόκορα στον Ασκληπιό.[29] Τέλος, η αναφορά του Αντισθένη —μοναδική στο έργο του Πλάτωνα— στην αρχή του κειμένου[30] σε συνδυασμό με την ερμηνεία που θεωρεί ότι η θυσία αφορά την υγεία του λόγου προσθέτει στη δομή του κειμένου την αρετή της «ring composition».

Συνοψίζοντας: Ανάμεσα στα διάφορα μέτωπα πολεμικής που «ανοίγει» ο Σωκράτης στον *Φαίδωνα*, λίγες ώρες πριν τον θάνατό του είναι το μέτωπο της αντιλογικής, ή καλύτερα των αντιλογικών. Για τον Πλά-

[28] Βλ. Crooks 1998· Dumézil 1984· Foucault 2012 (μεταθανάτια δημοσίευση). Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση των σχετικών επιχειρημάτων βλ. Μπάλλα 2010.

[29] Βλ. πιο πάνω, σημ. 20· οφείλω αυτή την ιδέα στον Δήμο Σπαθάρα.

[30] Βλ. και Rashed 2006.

των έχει σημασία να φανεί η διάκριση ανάμεσα στην κατεύθυνση που ο ίδιος (δηλαδή ο ίδιος ο Πλάτων) πάει να δώσει στη φιλοσοφία και σε άλλες σωκρατικές κατευθύνσεις, δηλαδή σε κατευθύνσεις άλλων σωκρατικών οι οποίοι τόνισαν διαφορετικές όψεις της σωκρατικής πρακτικής. Το προφίλ του ανθρώπου που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ενός τεχνίτη του λόγου που ωστόσο δεν φιλοδοξεί να αναλύσει την ίδια την πραγματικότητα, που μάλιστα ενδεχομένως να καλύπτεται πίσω από την άποψη —που συναντήσαμε στον Γοργία, εμμέσως και στον Αντισθένη— ότι ο λόγος δεν αναφέρεται στην πραγματικότητα. Αυτή η αδιαφορία για το αν ο λόγος αναφέρεται στην πραγματικότητα στρέφει τους ανθρώπους μακριά από τους λόγους, ή τους κάνει να χάνουν την εμπιστοσύνη τους σε αυτούς, τους καλλιεργεί την τάση της *μισολογίας*. Για τον Πλάτωνα ο θνήσκων Σωκράτης (ή η περσόνα του) δεν ήταν έτσι: ακόμη και αν ο Αριστοφάνης τον παρουσίασε με αυτόν τον τρόπο στις *Νεφέλες*, ακόμη και αν πράγματι τα λόγια του δημιουργούσαν στον συνομιλητή του την αίσθηση ότι βρισκόταν στη Χαλκίδα και ατένιζε τα στενά του Ευρίπου[31] (ή ότι θαύμαζε τα κινούμενα γλυπτά του Δαίδαλου), ο ίδιος ο Σωκράτης είχε συναίσθηση αυτής της δυσκολίας, και επιθυμούσε να απαλλαγεί από τη ζάλη και την ταραχή. Άλλοι μαθητές του, όπως ο Αντισθένης, ίσως δεν ενδιαφέρονταν να λύσουν το πρόβλημα, ίσως αρκούνταν στις επιδείξεις, στον εντυπωσιασμό του κοινού τους: συμπεριφέρονταν όπως τα σκυλάκια του χωρίου από το οποίο ξεκινήσαμε. Όχι όμως ο Πλάτων, που μάλιστα χαράζει και χαρίζει στον δάσκαλό του μια διέξοδο. Τονίζοντας τη γόνιμη διάσταση της απορίας (και εγκαινιάζοντας έτσι μια γνώριμη φιλοσοφική παράδοση), ο Πλάτων δείχνει πως η ύπαρξη των αιώνιων Ιδεών είναι αυτό που εξασφαλίζει μια προοπτική αντιστοίχισης με την πραγματικότητα. Η ανακάλυψη αυτή, η διαδρομή της γνώσης, θα πατήσει με εμπιστοσύνη πάνω στους λόγους. Αυτή είναι η πιο σημαντική κληρονομιά του Σωκράτη, κι αυτό είναι που επιθυμεί να τονίσει, ίσως πιο πολύ από κάθε τι άλλο, την τελευταία μέρα της ζωής του.

[31] Τροποποιώντας κάπως τη μεταφορά του πλατωνικού κειμένου: έχει ωστόσο σημασία ότι ο Πλάτων στον *Φαίδωνα* δεν ενδιαφέρεται για τη «ζάλη» του ομιλητή ή του συνομιλητή (παρά το ότι ένα τέτοιο αίσθημα θα είναι αυτό που οδηγεί στη μισολογία) αλλά για την *οντολογία* που προϋποτίθεται: *όλα* μάλιστα τα όντα, και όχι απλώς ο φυσικός κόσμος, βρίσκονται σε διαρκή μεταβολή.

Βιβλιογραφία

Annas, J. 2016. *Πλάτων. Μια σύντομη εισαγωγή*, μτφ. Ε. Λεοντσίνη. Θεσσαλονίκη.

Brancacci, A. 2016. *ΟΙΚΕΙΟΣ ΛΟΓΟΣ. Η φιλοσοφία της γλώσσας του Αντισθένους*, μτφ. Ειρ. Σβίτζου, Αθήνα.

Burnyeat, M.F. 2012. 'The impiety of Socrates', στο *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* τ. 2, Cambridge. 224-37.

Crooks, J. 1998. 'Socrates' Last Words. Another Look at an Ancient Riddle', *CQ* 48: 117-25.

Csapo, E. 1993. 'Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight', *Phoenix* 47: 1-28, 115-24.

Denyer, N. 1991. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη.

Ebert, Th. 2001. 'Why is Evenus called a Philosopher at *Phaedo* 61c?', *CQ* N.S. 51: 423-34.

Foucault, M. 2012. *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983-1984*, επιμ. F. Gros, μτφ. G. Burchell. Λονδίνο.

Gagarin, M. 2002. *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists.* Austin.

Gagarin, M. 'Antilogic in the rhetorical tradition from Homer to Euthydemus', αδημοσίευτη μελέτη.

Kahn, C.H. 1997. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge.

Kerferd, G.B. 1999. *Η σοφιστική κίνηση*, μτφ. Π. Φαναράς. Αθήνα.

McKirahan, R. 'The nature and importance of ἀντιλογική', αδημοσίευτη μελέτη.

Meijer, P.A. 2017. *A New Perspective on Antisthenes. Logos, Predicate and Ethics in His Philosophy*. Άμστερνταμ.

Menn, S. 2010. 'On Socrates' First Objections to the Physicists (*Phaedo* 95e8-97b7)', *OSAP* 38: 37-68.

Most, G.W. 1993. 'A Cock for Asclepius', *CQ* 43. 96-111.

Μπάλλα, Χλ. 2010. «Ποιον θεραπεύει ο Ασκληπιός; Ιστορική αλήθεια και φιλοσοφική επινόηση πίσω από τα τελευταία λόγια του Σωκράτη», *Υπόμνημα* 9 (αφιέρωμα με θέμα *Οι θάνατοι των φιλοσόφων στην αρχαιότητα*, επιμ. Γ. Ζωγραφίδης, Π. Κοτζιά, Χλ. Μπάλλα): 105-29.

Μπασάκος, Π. 2016. «Εισαγωγή» στο *Αριστοτέλης. Ρητορική*. Αθήνα.

Nehamas, A. 1999. 'Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry', στο *Virtues of Authenticity,* Princeton. 108-22.

Prince, S. 2016. *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor.

Rashed, M. 2006. 'Platon, Sathon, Phedon', *Elenchos* XXVII: 117-122.

Solmsen, F. 2015. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment.* Princeton.

Taplin, O. 1987. 'Phallology, *Phlyakes*, Iconography and Aristophanes', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 213 (NS 33): 92-104.

Taplin, O. 1993. *Comic Angels.* Οξφόρδη.

Taylor, C.C.W. 2006. 'Socrates the Sophist', στο L. Judson και V. Karasmanis, επιμ., *Remembering Socrates*. Οξφόρδη. 157-168.

Thanassas, P. 2017. 'What Kind of Death?' On the *Phaedo's* Double Topic', *Rhizomata* 5.2: 113-47.

Vernant, J.P. 1989. «Η διαμόρφωση της θετικής σκέψης στην Ελλάδα», στο *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Στ. Γεωργούδη, Αθήνα. 341-67.

Wallace, R.W. 2007. 'Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Socrates', στο J. Samons II, επιμ., *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge. 215-37.

Γιατί η στωική λογική είναι μέρος και όχι όργανο της φιλοσοφίας;

Κατερίνα Ιεροδιακόνου

Η ανασυγκρότηση της φιλοσοφίας των Στωικών συχνά συναντά αξεπέραστα εμπόδια, γιατί δυστυχώς σώζονται μόνο αποσπάσματα από τα φιλοσοφικά τους έργα. Υπάρχουν, όμως, αξιόπιστες αρχαίες πηγές που καθιστούν σαφές ότι οι Στωικοί διαιρούσαν τη φιλοσοφία σε τρεις κλάδους, ή όπως οι ίδιοι υποστήριζαν, σε τρία *μέρη*, σε τρεις *τόπους*, σε τρία *εἴδη*, σε τρία *γένη*: στην ηθική, τη φυσική και τη λογική.[1] Μάλιστα, είναι ενδιαφέρον ότι αποδίδονται στους Στωικούς παρομοιώσεις, που δείχνουν παραστατικά τη διαίρεση της φιλοσοφίας στα τρία αυτά μέρη αλλά και τη στενή αλληλεξάρτηση των μερών μεταξύ τους. Πιο συγκεκριμένα, οι Στωικοί παρομοίαζαν τη φιλοσοφία με αυγό, με περιβόλι και με ζωντανό οργανισμό: στην παρομοίωση της φιλοσοφίας με αυγό, η λογική είναι το τσόφλι, η ηθική το ασπράδι και η φυσική ο κρόκος· στην παρομοίωση της φιλοσοφίας με περιβόλι, η λογική είναι ο φράχτης, η ηθική τα φρούτα και η φυσική η γη ή τα δένδρα· στην παρομοίωση της φιλοσοφίας με ζωντανό οργανισμό, η λογική είναι τα οστά και τα νεύρα, η ηθική οι μύες και η φυσική η ψυχή. Και παρόλο που οι αρχαίες μαρτυρίες διαφωνούν σε μερικά σημεία σχετικά με την καταγωγή αυτών των παρομοιώσεων και την αντιστοίχιση των μερών της φιλοσοφίας στα μέρη του αυγού, του περιβολιού και του ζωντανού οργανισμού, αυτό που δεν αμφισβητείται είναι η ίδια η διαίρεση της στωικής φιλοσοφίας

[1] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.39-40· Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς μαθηματικούς* 7.16-23· *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* 2.13· Πλούταρχος, *Περὶ στωικῶν ἐναντιωμάτων* 1035A-F. Σχετικά με την τριμερή διαίρεση της στωικής φιλοσοφίας, βλ. Hadot 1979: 201-33 και 1991: 205–19· Ierodiakonou 1993: 57-74· Gourinat 2000: 21-30.

στα τρία αυτά μέρη και η συνοχή των μερών μεταξύ τους.

Η θέση που δίνουν οι Στωικοί στη λογική ως μέρος της στωικής φιλοσοφίας μας ξαφνιάζει, όταν αναλογιστούμε ότι πριν από τους Στωικούς ο φιλόσοφος που ίδρυσε και ανέπτυξε τον κλάδο της λογικής, ο Αριστοτέλης, δεν παρουσιάζει τη λογική ως μέρος της φιλοσοφίας. Στο βιβλίο Ε των *Μετά τα Φυσικά* (1025b18-1026a19), ο Αριστοτέλης διαιρεί τη φιλοσοφία σε θεωρητική, πρακτική και ποιητική, και στη συνέχεια υποδιαιρεί τη θεωρητική φιλοσοφία στη φυσική, τα μαθηματικά και τη θεολογία ή την πρώτη φιλοσοφία. Η λογική, άρα, δεν φαίνεται να αποτελεί μέρος της αριστοτελικής φιλοσοφίας, και όταν μετέπειτα οι σχολιαστές του Αριστοτέλη, αρχίζοντας από τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα στα τέλη του δεύτερου αιώνα μ.Χ., ομαδοποιούν τις λογικές πραγματείες του κάτω από τον γενικό τίτλο *Όργανον* και συζητούν τη σχέση της αριστοτελικής λογικής με τη φιλοσοφία, σαφώς την παρουσιάζουν ως όργανο της φιλοσοφίας και των επιστημών και όχι ως μέρος της φιλοσοφίας.

Στον πρόλογο των σχολίων του Αλέξανδρου στα *Αναλυτικά Πρότερα*, αλλά και στους αντίστοιχους προλόγους των Νεοπλατωνικών σχολιαστών του 5ου και 6ου αιώνα μ.Χ., δηλαδή του Αμμώνιου του Ερμείου, του Ιωάννη Φιλόπονου και του Ηλία, όπως επίσης και στα προλεγόμενα του Ολυμπιόδωρου στις *Κατηγορίες*, το ζήτημα της σχέσης λογικής και φιλοσοφίας παρουσιάζεται ως κεντρική διαφωνία ανάμεσα στο λογικό σύστημα του Αριστοτέλη και στη λογική των Στωικών.[2] Το πιο πιθανό, βέβαια, είναι ότι αυτό το ζήτημα δεν απασχόλησε τους ίδιους τους Περιπατητικούς και τους Στωικούς, αλλά αποτελεί κατασκεύασμα των σχολιαστών της ύστερης αρχαιότητας, οι οποίοι προσπαθούν να τονίσουν τις διαφορές ανάμεσα στην αριστοτελική και στη στωική λογική, με στόχο την κριτική και την απόρριψη της δεύτερης.[3] Άλλωστε, είναι αμφισβητούμενο το αν, και σε ποιο βαθμό, οι Στωικοί γνώριζαν ή ενδιαφέρθηκαν για την αριστοτελική λογική.[4] Με άλλα λόγια, φαίνεται πως οι αρχαίοι σχολιαστές είναι οι πρώτοι που, έχοντας συστηματική γνώση των λογικών πραγματειών του Αριστοτέλη και έχοντας επίσης μελετήσει τα λογικά κείμενα των Στωικών, ιδιαίτερα του Χρύσιππου, αναγνωρίζουν και επισημαίνουν ότι υπάρχει μια σημαντική διαφορά στον

[2] Αλέξανδρος, *εἰς τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα* 1.4-4.29· Αμμώνιος, *εἰς τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα* 8.15-11.21· Ιωάννης Φιλόπονος, *εἰς τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα* 6.19-9.20· Ηλίας, *εἰς τὰ Ἀναλυτικὰ πρότερα* 134.4-138.13· Ολυμπιόδωρος, *Προλεγόμενα* 14.13-18.12.

[3] Βλ. Lee 1984: 44-54· Hadot 1989: 183-88· Lloyd 1990: 17-21· Barnes 1990: 9-12· Ierodiakonou 1998: 33-53.

[4] Βλ. Sandbach 1985.

τρόπο που ο Αριστοτέλης και οι Στωικοί αντιμετώπιζαν τη σχέση λογικής και φιλοσοφίας. Έτσι, παρόλο που τα σχόλιά τους δεν είναι πάντα αξιόπιστα από ιστορική άποψη, εντούτοις αποδεικνύονται εξαιρετικά χρήσιμα για την κατανόηση των αρχαίων προσεγγίσεων στη λογική, και ειδικότερα για την κατανόηση της στωικής άποψης ότι η λογική είναι μέρος της φιλοσοφίας.

Ποιο είναι, λοιπόν, το κριτήριο που οδήγησε τους Στωικούς στην απόφασή τους να θεωρήσουν τη λογική μέρος της φιλοσοφίας; Γενικότερα, με βάση ποιο κριτήριο έκριναν οι Στωικοί τι θα πρέπει να συμπεριλάβουν στα μέρη της φιλοσοφίας; Ο Jonathan Barnes ισχυρίζεται ότι, σύμφωνα με τους αρχαίους σχολιαστές, το βασικό κριτήριο που διακρίνει τη στωική λογική ως μέρος της φιλοσοφίας από την αριστοτελική λογική ως όργανο της φιλοσοφίας είναι η χρησιμότητά της. Υποστηρίζει, με άλλα λόγια, ότι οι αρχαίοι σχολιαστές θεωρούσαν ότι κατά τον Αριστοτέλη και τους Περιπατητικούς η λογική ήταν χρήσιμη για τη φιλοσοφία και τις επιστήμες, και για το λόγο αυτό τη θεωρούσαν όργανο, ενώ οι Στωικοί τη συμπεριέλαβαν στα μέρη της φιλοσοφίας, επειδή τους ενδιέφερε αποκλειστικά και μόνο η μελέτη της ως θεωρητικού κλάδου. Η ερμηνεία αυτή βασίζεται σε κείμενα των αρχαίων σχολιαστών, κυρίως στα σχόλια του Αλέξανδρου στα *Αναλυτικά Πρότερα* (164.23-165.1),[5] όπου ο Αλέξανδρος ασκεί αυστηρή κριτική στους Στωικούς για την ενασχόλησή τους με περιττούς, κατά τη γνώμη του, κανόνες λογικής, για παράδειγμα το ονομαζόμενο «*δεύτερο θέμα*» με το οποίο οι Στωικοί αποδείκνυαν την εγκυρότητα λογικών επιχειρημάτων, όπως επίσης με τύπους επιχειρημάτων που δεν είναι καθόλου χρήσιμοι στις αποδείξεις. Για παράδειγμα, ο Αλέξανδρος κρίνει περιττούς τους τύπους επιχειρημάτων που οι Στωικοί ονόμαζαν «*διφορούμενους λόγους*» (π.χ. Αν είναι μέρα, είναι μέρα. Αλλά είναι μέρα. Άρα είναι μέρα.) και «*ἀδιαφόρως περαίνοντες λόγους*» (π.χ. Ή είναι μέρα ή είναι νύχτα. Αλλά είναι μέρα. Άρα είναι μέρα.).[6] Τα στωικά αυτά επιχειρήματα, παρόλο που είναι έγκυρα, δεν θεωρούνται χρήσιμα από τους αρ-

[5] διὸ καὶ παραιτεῖται τὴν ἐπὶ τοῦ τοιούτου ἐνδεχομένου δεῖξιν τῶν κατὰ τὰ σχήματα συλλογισμῶν, οὐχ ὡς οὐ δυναμένην γενέσθαι, ἀλλ' ὡς ἄχρηστον, ἐνδεικνύμενος ἡμῖν, ὅτι δεῖ τὸ εὔχρηστον ἐν τῇδε τῇ πραγματείᾳ πρὸς τὰ δειχθησόμενα μόνον λαμβάνειν τε καὶ ἐξεργάζεσθαι, τὸ δ' ἄχρηστον, εἰ καὶ ἔχοι τινὰ συμπλοκήν, παραιτεῖσθαι. ὅθεν δῆλον, ὅτι καὶ ταῦτα, περὶ ὧν αὐτὸς μὲν οὐκ εἴρηκε, λέγουσι δὲ οἱ νεώτεροι ἀχρήστων ὄντων πρὸς ἀπόδειξιν, δι' ἀχρηστίαν οὐ δι' ἄγνοιαν παρέλιπεν, οἷοί εἰσιν διφορούμενοι <οἱ> λόγοι ἢ ἀδιαφόρως περαίνοντες ἢ ἡ ἄπειρος ὕλη λεγομένη καὶ καθόλου τὸ θέμα τὸ δεύτερον καλούμενον παρὰ τοῖς νεωτέροις. παντὸς γὰρ ὀργάνου μέτρον ἡ χρεία πρὸς τὸ ὑπ' αὐτοῦ δεικνύμενόν τε καὶ γινόμενον· τὸ δὲ μηκέτι χρήσιμον οὐδ' ἂν ὄργανον εἴη.

[6] Σχετικά με αυτούς τους τύπους λογικών επιχειρημάτων, βλ. Αλέξανδρος, *εἰς τὰ Τοπικά* 10.7-12· Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.68-69· Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* 2.112.

χαίους σχολιαστές, προφανώς επειδή το συμπέρασμά τους δεν είναι παρά μια από τις ήδη γνωστές προκείμενες.

Δεν συμφωνώ με αυτή την ερμηνεία, γιατί υπάρχουν αρκετά κείμενα των Στωικών που αποδεικνύουν ότι και για αυτούς ήταν σημαντική η χρησιμότητα της λογικής ως μέρος της φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι* 7.45),[7] οι Στωικοί τόνιζαν ότι η μελέτη των λογικών επιχειρημάτων είναι ιδιαίτερα χρήσιμη (*εὐχρηστοτάτην*), επειδή συνδράμει στη συστηματική έκθεση, τη διόρθωση και την απόδειξη των φιλοσοφικών απόψεων. Δεν θα πρέπει, άρα, να αμφιβάλει κανείς ότι οι Στωικοί ανέπτυξαν τη λογική ως μέρος της φιλοσοφίας με στόχο να βοηθήσουν τους ανθρώπους να συνδιαλέγονται σωστά, να κατασκευάζουν επιχειρήματα υπέρ και κατά μιας θεωρίας, να διευκρινίζουν αμφίσημους ισχυρισμούς, να λύνουν λογικά παράδοξα. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι η χρησιμότητα της λογικής την κατατάσσει, σύμφωνα με τους Στωικούς, απλώς και μόνο σε μια επικουρική δευτερεύουσα θέση, αφού αντιθέτως είναι προφανές ότι θεωρούσαν τη λογική αναπόσπαστο μέρος της φιλοσοφίας και απολύτως απαραίτητο στα άλλα δύο, την ηθική και τη φυσική.

Αν πράγματι, όμως, δεν είναι το κριτήριο της χρησιμότητας που διαφοροποιεί για τους αρχαίους σχολιαστές την αριστοτελική από τη στωική προσέγγιση της λογικής, τότε ποιο είναι ακριβώς το κριτήριό τους; Στην αρχή του προλόγου των σχολίων του στα *Αναλυτικά Πρότερα* (1.9-2.2),[8] ο Αλέξανδρος σημειώνει ότι οι φιλόσοφοι που θεωρούσαν τη λογική μέρος της φιλοσοφίας χρησιμοποιούσαν το εξής επιχείρημα για να υποστηρίξουν τη θέση τους: Αφού η λογική είναι, όπως λέει ο ίδιος, *ἔργον* της φιλοσοφίας, και αφού δεν ανήκει στα δύο άλλα μέρη της φιλοσοφίας, δηλαδή στο θεωρητικό και στο πρακτικό, θα πρέπει να είναι και αυτή

[7] Εὐχρηστοτάτην δέ φασιν εἶναι τὴν περὶ τῶν συλλογισμῶν θεωρίαν· τὸ γὰρ ἀποδεικτικὸν ἐμφαίνειν, ὅπερ συμβάλλεσθαι πολὺ πρὸς διόρθωσιν τῶν δογμάτων, καὶ τάξιν καὶ μνήμην τὸ ἐπιστατικὸν κατάλημμα ἐμφαίνειν.

[8] οἱ μὲν οὖν μέρος αὐτὴν λέγοντες ἠνέχθησαν ἐπὶ τοῦτο, διότι ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα, ἃ ὁμολογεῖται πρὸς ἁπάντων μέρη φιλοσοφίας εἶναι, ἡ φιλοσοφία καταγίνεται ἔργον ποιουμένη τήν τε εὕρεσιν αὐτῶν καὶ τὴν τάξιν τε καὶ σύστασιν, οὕτω δὴ καὶ περὶ τὴν πραγματείαν τήνδε. οὖσα δὲ ταύτης ἔργον οὐδετέρου τῶν λοιπῶν τῆς φιλοσοφίας μερῶν μόριόν ἐστιν οὔτε τοῦ θεωρητικοῦ οὔτε τοῦ πρακτικοῦ· ἄλλο γὰρ τό τε ὑποκείμενον ταύτῃ κἀκείνων ἑκατέρᾳ καὶ διαφέρουσα ἡ πρόθεσις καθ' ἑκάστην αὐτῶν, οἷς τε διαφέροντα ἐκεῖνα ἀλλήλων ἀντιδιαιρεῖται ἀλλήλοις, τούτοις καὶ ἡ μέθοδος αὕτη ἑκατέρας ἐκείνων διαφέρουσα εὐλόγως ἂν ἀντιδιαιροῖτο αὐτοῖς. καὶ γὰρ τῷ ὑποκειμένῳ διαφέρει ἐκείνων (ἀξιώματα γὰρ καὶ προτάσεις τὰ ὑποκείμενα ταύτῃ) καὶ τῷ τέλει καὶ τῇ προθέσει· ἡ γὰρ ταύτης πρόθεσις τὸ διὰ τῆς ποιᾶς τῶν προτάσεων συνθέσεως ἐκ τῶν τιθεμένων τε καὶ συγχωρουμένων ἐξ ἀνάγκης τι συναγόμενον δεικνύναι, ὃ οὐδετέρας ἐκείνων τέλος.

μέρος της φιλοσοφίας. Είναι ενδιαφέρον ότι εδώ ο Αλέξανδρος, ακολουθώντας τις αριστοτελικές καταβολές του, μιλά για το θεωρητικό και το πρακτικό μέρος της φιλοσοφίας ως τα άλλα δύο μέρη της και όχι για τη φυσική και την ηθική, όπως θα έκαναν οι Στωικοί. Και αμέσως μετά μας εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο οι φιλόσοφοι αυτοί καταλήγουν στην προκείμενη του επιχειρήματός τους, δηλαδή ότι η λογική δεν είναι μέρος των δύο άλλων μερών της φιλοσοφίας: το αντικείμενο και ο σκοπός της λογικής διαφέρουν από το αντικείμενο και τον σκοπό των δύο άλλων μερών της φιλοσοφίας. Πιο συγκεκριμένα, το αντικείμενο της λογικής είναι τα *ἀξιώματα* και οι *προτάσεις*, ενώ σκοπός της είναι να δείξει πώς οι προτάσεις συνδυάζονται μεταξύ τους, ώστε να συμπεράνουμε εξ ανάγκης κάτι στη βάση όσων έχουν ήδη τεθεί και συμφωνηθεί. Μάλιστα, είναι και πάλι αξιοσημείωτο το ότι ο Αλέξανδρος χρησιμοποιεί εδώ και τον στωικό όρο «*ἀξιώματα*» αλλά και τον αριστοτελικό όρο «*προτάσεις*».

Στη συνέχεια (2.22-33),[9] ο Αλέξανδρος παρουσιάζει τα δύο επιχειρήματα με τα οποία απαντούσαν οι φιλόσοφοι που υποστήριζαν ότι η λογική είναι όργανο και όχι μέρος της φιλοσοφίας:

Πρώτον, ακόμη και στην περίπτωση που μια τέχνη ή επιστήμη είναι *ἔργον* μιας άλλης, δεν είναι δυνατόν να θεωρείται ως μέρος της, αν ο σκοπός της αναφέρεται σε αντικείμενα διαφορετικά από αυτά που πραγματεύεται η άλλη τέχνη ή η επιστήμη. Αφού, δηλαδή, σκοπός της λογικής είναι η κατασκευή συλλογισμών και αποδείξεων που χρησιμοποιούν η φιλοσοφία και οι άλλες επιστήμες για την πραγμάτευση των δικών τους διαφορετικών αντικειμένων, η λογική δεν μπορεί παρά να είναι όργανο και όχι μέρος της φιλοσοφίας και των επιστημών. Δεύτερον, αν υποθέσουμε ότι η λογική είναι μέρος της φιλοσοφίας, και αν ισχύει ότι μια τέχνη ή επιστήμη είναι σημαντικότερη μιας άλλης όταν χρησιμοποιεί κάποιο μέρος της, τότε θα υπάρχουν τέχνες ή επιστήμες ανώτερες από τη φιλοσοφία, και συγκεκριμένα όλες όσες χρησιμοποιούν τη λογική για την πραγμάτευση των δικών τους αντικειμένων. Αφού, όμως, δεν είναι δυνατόν να

[9] ἔτι δὲ συμβαίνει τοῖς μέρος αὐτὸ φιλοσοφίας λέγουσι τὸ φιλοσοφίας μέρος ὄργανον λέγειν εἶναι τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν τε καὶ τεχνῶν, ὅσαι πρὸς τὴν τῶν οἰκείων κατασκευήν τε καὶ σύστασιν συλλογισμοῖς τε καὶ ἀποδείξεσι χρῶνται· χρῶνται γὰρ αὐτοῖς, οὐ μὴν ὡς μέρεσιν οἰκείοις· οὔτε γὰρ τῶν διαφόρων ἐπιστημῶν οἷόν τε ταὐτὸν εἶναι μέρος, οὔτε τις ἐκείνων περὶ τὴν σύστασιν αὐτῶν καὶ τὴν εὕρεσιν πραγματεύεται, ὥστε εἶεν ἂν αὐτοῖς ὡς ὀργάνοις χρώμεναι. εἰ δὲ τοῦτο, ἀρχιτεκτονικωτέρα δὲ ἀεὶ τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἡ πρὸς τὸ οἰκεῖον ἔργον χρωμένη ἔργῳ καὶ τέλει τινὸς τέχνης τῆς τὸ ἴδιον ἔργον ἐπὶ τὴν ταύτης χρείαν ἀναφερούσης, ὡς ἔχει χαλινοποιητικὴ μὲν πρὸς ἱππικήν, ναυπηγικὴ δὲ πρὸς κυβερνητικήν, εἶεν ἂν καὶ φιλοσοφίας ἕτεραι τελεώτεραι κατ᾽ αὐτοὺς ἐπιστῆμαί τε καὶ τέχναι, ὧν ὄργανον τὸ ταύτης μέρος.

υπάρχουν τέχνες ή επιστήμες ανώτερες από τη φιλοσοφία, η λογική δεν είναι μέρος αλλά όργανο της φιλοσοφίας.

Αυτά είναι τα επιχειρήματα που αναφέρει ο Αλέξανδρος, όταν παρουσιάζει την αριστοτελική και τη στωική διαφωνία σχετικά με τη σχέση της λογικής με τη φιλοσοφία, και παρόμοια επιχειρήματα βρίσκουμε στα αντίστοιχα κείμενα των Νεοπλατωνικών σχολιαστών. Όλες αυτές οι αρχαίες μαρτυρίες καθιστούν σαφές, νομίζω, ότι το επίκεντρο της διαφωνίας βρίσκεται κυρίως στη διαφορετική αντιμετώπιση, που αποδίδουν οι αρχαίοι σχολιαστές στον Αριστοτέλη και στους Στωικούς, ως προς το αντικείμενο και τον σκοπό της λογικής, παρά στο κριτήριο της χρησιμότητάς της. Θέλω να εξετάσω, λοιπόν, ποιο είναι ακριβώς το αντικείμενο της λογικής, σύμφωνα με τους Στωικούς, και ποιος ο σκοπός της, ώστε να γίνει κατανοητό πώς αυτά διαφέρουν από το αντικείμενο και τον σκοπό της αριστοτελικής λογικής. Και ξεκινώ με το αντικείμενο της λογικής. Ο Αλέξανδρος σημειώνει ότι οι φιλόσοφοι που ισχυρίζονται πως η λογική είναι μέρος της φιλοσοφίας θεωρούν ως αντικείμενο της λογικής τα *ἀξιώματα* και τις *προτάσεις*. Αλλά τι είναι ακριβώς τα στωικά *ἀξιώματα*, και πράγματι ισχύει ότι αποτελούν το αντικείμενο της λογικής των Στωικών, όπως μας λέει ο Αλέξανδρος;

Η λογική ως μέρος της στωικής φιλοσοφίας ασχολείται με τη μελέτη του *λόγου* εν γένει, κι έτσι έχει μια πιο ευρεία έννοια από αυτή που χρησιμοποιούμε σήμερα, όταν αναφερόμαστε στην αριστοτελική συλλογιστική ή στη σύγχρονη λογική. Πιο συγκεκριμένα, οι Στωικοί διαιρούν τη λογική ως μέρος της φιλοσοφίας στη διαλεκτική και τη ρητορική (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.41-44),[10] και είναι η διαλεκτική, και ειδικότερα ένα τμήμα της διαλεκτικής, που θα πρέπει να κατανοηθεί ως ανάλογος κλάδος με την αριστοτελική συλλογιστική και τη σύγχρονη λογική. Γιατί ακόμη και η στωική διαλεκτική δεν περιορίζεται μόνο στη μελέτη των κανόνων συμπερασμού, αλλά επίσης πραγματεύεται ζητήματα θεωρίας της γνώσης,

[10] τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν… τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων· ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων… Τὴν δὲ διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον· καὶ τὸν μὲν τῶν σημαινομένων εἴς τε τὸν περὶ τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων λεκτῶν ἀξιωμάτων καὶ αὐτοτελῶν καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν ὁμοίων ὀρθῶν καὶ ὑπτίων καὶ γενῶν καὶ εἰδῶν, ὁμοίως δὲ καὶ λόγων καὶ τρόπων καὶ συλλογισμῶν καὶ τῶν παρὰ τὴν φωνὴν καὶ τὰ πράγματα σοφισμάτων... Εἶναι δὲ τῆς διαλεκτικῆς ἴδιον τόπον καὶ τὸν προειρημένον περὶ αὐτῆς τῆς φωνῆς, ἐν ᾧ δείκνυται ἡ ἐγγράμματος φωνὴ καὶ τίνα τὰ τοῦ λόγου μέρη, καὶ περὶ σολοικισμοῦ καὶ βαρβαρισμοῦ καὶ ποιημάτων καὶ ἀμφιβολιῶν καὶ περὶ ἐμμελοῦς φωνῆς καὶ περὶ μουσικῆς καὶ περὶ ὅρων κατά τινας καὶ διαιρέσεων καὶ λέξεων.

της φιλοσοφίας της γλώσσας, της γλωσσολογίας και της γραμματικής.[11] Η στωική διαλεκτική, λοιπόν, ορίζεται από τον Ζήνωνα, πιθανόν, ως επιστήμη «*τοῦ εὖ λέγειν*» (Αλέξανδρος, *εἰς τὰ Τοπικά* 1.8-14)[12] και «*τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων*», από τον Ποσειδώνειο ως επιστήμη των «*ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων*» (Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.62-63)[13], ενώ μαρτυρείται και ένας πιο σύντομος ορισμός ως επιστήμη των αληθών και ψευδών (Κικέρων, *Academica* 2.91),[14] ο οποίος ήταν μάλλον αυτός που συνήθως χρησιμοποιούσαν οι Στωικοί και που αργότερα επεξέτεινε ο Ποσειδώνειος.[15]

Σύμφωνα με τις αρχαίες πηγές, λοιπόν, το αντικείμενο της στωικής διαλεκτικής είναι κυρίως όσα οι Στωικοί ονόμαζαν «*σημαινόμενα*» ή «*λεκτά*», δηλαδή όσα μπορούν να ειπωθούν και αποτελούν, θα λέγαμε, τα νοήματα αυτών που κάποιος δηλώνει ή απλώς σκέφτεται.[16] Από τα *λεκτά* άλλα είναι αληθή ή ψευδή, και αυτά είναι τα *ἀξιώματα* που είναι συγκρίσιμα με τις αριστοτελικές προτάσεις, ενώ άλλα δεν είναι ούτε αληθή ούτε ψευδή αλλά ουδέτερα, όπως για παράδειγμα οι ευχές, οι ερωτήσεις και οι προσταγές.[17] Οι σύγχρονοι μελετητές της στωικής λογικής έχουν σχολιάσει

---

[11] Για τον εντοπισμό των διαφορετικών ζητημάτων που πραγματευόταν η στωική διαλεκτική, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν οι σωζόμενοι τίτλοι των λογικών έργων του Χρύσιππου. Βλ. Barnes 1996: 169-84.

[12] ἡμᾶς δὲ καλῶς ἔχει προειδέναι ὅτι τὸ τῆς διαλεκτικῆς ὄνομα οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημαινόμενον πάντες οἱ φιλόσοφοι φέρουσιν, ἀλλ᾽ οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ προσήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι, τοῦτο δὲ ἴδιον ἡγούμενοι τοῦ φιλοσόφου κατὰ τῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας φέρουσιν αὐτό· καὶ διὰ τοῦτο μόνος ὁ σοφὸς κατ᾽ αὐτοὺς διαλεκτικός.

[13] Διαλεκτικὴ δέ ἐστιν, ὥς φησι Ποσειδώνιος, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐθετέρων· τυγχάνει δ᾽ αὕτη, ὡς ὁ Χρύσιππός φησι, περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα. ἐν μὲν οὖν τῇ περὶ φωνῆς θεωρίᾳ τοιαῦτα λέγεται τοῖς Στωικοῖς. Ἐν δὲ τῷ περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τῶν σημαινομένων τόπῳ τέτακται ὁ περὶ λεκτῶν καὶ αὐτοτελῶν καὶ ἀξιωμάτων καὶ συλλογισμῶν λόγος καὶ ὁ περὶ ἐλλιπῶν τε καὶ κατηγορημάτων καὶ ὀρθῶν καὶ ὑπτίων.

[14] Dialecticam inventam esse dicitis veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem.

[15] Σχετικά με τους ορισμούς της στωικής διαλεκτικής, βλ. Long 1978: 101-24· Gourinat 2000: 69-72.

[16] Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.63: Φασὶ δὲ [τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. Βλ. επίσης, Σέξτος Εμπειρικός *Πρὸς μαθηματικούς* 8.70· *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* 2.104.

[17] Π.χ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.65-66: Ἀξίωμα δέ ἐστιν ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτῷ, ὡς ὁ Χρύσιππός φησιν ἐν τοῖς Διαλεκτικοῖς ὅροις, "ἀξίωμά ἐστι τὸ ἀποφαντὸν ἢ καταφαντὸν ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτῷ, οἷον Ἡμέρα ἐστί, Δίων περιπατεῖ." ὠνόμασται δὲ τὸ ἀξίωμα ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι· ὁ γὰρ λέγων Ἡμέρα ἐστίν, ἀξιοῦν δοκεῖ τὸ ἡμέραν εἶναι. οὔσης μὲν οὖν ἡμέρας, ἀληθὲς γίνεται τὸ προκείμενον ἀξίωμα· μὴ οὔσης δέ, ψεῦδος. διαφέρει δ᾽ ἀξίωμα καὶ ἐρώτημα καὶ πύσμα, προστακτικὸν καὶ ὁρκικὸν καὶ ἀρατικὸν καὶ ὑποθετικὸν καὶ προσαγορευτικὸν καὶ πρᾶγμα ὅμοιον ἀξιώματι. ἀξίωμα μὲν γάρ ἐστιν ὃ λέγοντες ἀποφαινόμεθα, ὅπερ ἢ ἀληθές ἐστιν ἢ ψεῦδος. ἐρώτημα δέ ἐστι πρᾶγμα αὐτοτελὲς μέν, ὡς καὶ τὸ ἀξίωμα, αἰτητικὸν δὲ ἀποκρίσεως, οἷον "ἆρά γ᾽ ἡμέρα ἐστί;" τοῦτο δ᾽ οὔτε ἀληθές ἐστιν οὔτε ψεῦδος, ὥστε τὸ μὲν "ἡμέρα ἐστίν" ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ "ἆρά γ᾽ ἡμέρα ἐστίν;" ἐρώτημα.

συστηματικά τη θεωρία των Στωικών σχετικά με τα *λεκτά*, καθώς αναγνωρίζουν σε αυτήν την καινοτομία της εισαγωγής του νοήματος στην αρχαία φιλοσοφία.[18] Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, άλλωστε, η διάκριση που έκαναν οι Στωικοί ανάμεσα στα *σημαίνοντα*, στα *σημαινόμενα* ή *λεκτά* και στα *τυγχάνοντα*, δηλαδή ανάμεσα στις εκφορές των προτάσεων, τα νοήματά τους και τα πράγματα (Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς μαθηματικούς* 8.11-12).[19] Και είναι πολλά τα θέματα που θα μπορούσαν να συζητηθούν σχετικά με αυτή τη διάκριση και με τον τρόπο που οι Στωικοί όριζαν και κατανοούσαν τα *λεκτά*. Για τους σκοπούς αυτού του άρθρου, όμως, θα ήθελα απλώς να επισημάνω ότι οι Στωικοί θεωρούσαν τα *λεκτά ἀσώματα*, δηλαδή χωρίς ύλη, όπως ακριβώς είναι για αυτούς ο χρόνος, ο τόπος και το κενό.[20] Για το λόγο αυτό, η στωική οντολογία δεν συμπεριλαμβάνει τα *λεκτά* στα *ὄντα* αλλά στο γενικότατο γένος «*τι*», όπως χαρακτηριστικά το ονόμαζαν οι Στωικοί.[21] Μάλιστα, το γεγονός ότι τα *λεκτά* είναι άυλα και δεν συμπεριλαμβάνονται στα *ὄντα* αλλά στα *τινά* σημαίνει ότι τα *λεκτά* υφίστανται αλλά δεν υπάρχουν. Με άλλα λόγια, η πραγματικότητα, σύμφωνα με τους Στωικούς, δηλαδή η πιο γενική οντολογική κατηγορία του *τί*, περιλαμβάνει τα *ὄντα* που είναι υλικά και υπάρχουν, αλλά επίσης περιλαμβάνει και κάποια *τινά* που είναι άυλα και υφίστανται αλλά δεν υπάρχουν.[22] Συνεπώς, η στωική οντολογία φαίνεται να κρατά μια θέση για τα *λεκτά* ανάμεσα στα άυλα *τινά*, με αποτέλεσμα να μην θεωρούνται ως δικές μας νοητικές κατασκευές που προβάλλουμε στην πραγματικότητα, αφού υφίστανται αντικειμενικά είτε τα σκεφτόμαστε εμείς είτε όχι.

Συνεπώς, παρόλο που η στωική λογική ως μέρος της φιλοσοφίας, και

[18] Σχετικά με τη στωική θεωρία για τα *λεκτά*, βλ. Shields 1993: 325-47· Frede 1994: 109-28· Caston 1999: 145-213· Alessandrelli 2013.

[19] ἦν δὲ καὶ ἄλλη τις παρὰ τούτοις διάστασις, καθ' ἣν οἱ μὲν περὶ τῷ σημαινομένῳ τὸ ἀληθές τε καὶ ψεῦδος ὑπεστήσαντο, οἱ δὲ περὶ τῇ φωνῇ, οἱ δὲ περὶ τῇ κινήσει τῆς διανοίας. καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, τυγχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίων.

[20] Π.χ. Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς μαθηματικούς* 10.218: τῶν γὰρ τινῶν φασι τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἴδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον.

[21] Π.χ. Αλέξανδρος, *εἰς τὰ Τοπικά* 301.19-25: οὕτω δεικνύοις ἂν ὅτι μὴ καλῶς τὸ τὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς γένος τοῦ ὄντος τίθενται· εἰ γὰρ τί, δῆλον ὅτι καὶ ὄν· εἰ δὲ ὄν, τὸν τοῦ ὄντος ἀναδέχοιτο ἂν λόγον. ἀλλ' ἐκεῖνοι νομοθετήσαντες αὐτοῖς τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι διαφεύγοιεν ἂν τὸ ἠπορημένον· διὰ τοῦτο γὰρ τὸ τὶ γενικώτερον αὐτοῦ φασιν εἶναι, κατηγορούμενον οὐ κατὰ σωμάτων μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ ἀσωμάτων.

[22] Βλ. Goldschmidt 1972: 331-44· Brunschwig 1988: 19-127· de Harven 2012.

ειδικότερα η στωική διαλεκτική, έχει ένα ευρύτερο αντικείμενο από αυτό που της αποδίδει ο Αλέξανδρος, φαίνεται πως πράγματι οι Στωικοί ασχολήθηκαν στη λογική θεωρία τους κυρίως με τα *λεκτά*, και μάλιστα με τα *ἀξιώματα*, τις σχέσεις μεταξύ τους, τα επιχειρήματα που κατασκευάζονται με βάση αυτά και την εγκυρότητα των επιχειρημάτων. Άρα, όταν ο Αλέξανδρος σημειώνει ότι η στωική λογική έχει ως αντικείμενό της τα *ἀξιώματα*, έχει δίκιο να θεωρεί ότι η στωική λογική πραγματεύεται ένα συγκεκριμένο τμήμα της πραγματικότητας, το οποίο είναι διαφορετικό από αυτά των δύο άλλων μερών της στωικής φιλοσοφίας. Γιατί το κύριο αντικείμενο της λογικής είναι τα *λεκτά*, ενώ η στωική φυσική ασχολείται με τους θεούς, τα σώματα, τις αρχές, τα στοιχεία, τον τόπο και το κενό,[23] και η στωική ηθική ασχολείται με τις πράξεις, τα ονομαζόμενα *καθήκοντα*, τα πάθη, την αρετή, το αγαθό και το κακό.[24] Με άλλα λόγια, η στωική λογική έχει ως αντικείμενο ένα τμήμα της πραγματικότητας που το πραγματεύεται αποκλειστικά και μόνο αυτή, μια και αυτό το τμήμα σαφώς δεν ανήκει στα αντικείμενα της στωικής φυσικής και της στωικής ηθικής.

Από την άλλη μεριά, στο χωρίο του βιβλίου Ε των *Μετά τα φυσικά* σο οποίο έχω ήδη αναφερθεί, ο Αριστοτέλης διαιρεί τη θεωρητική φιλοσοφία στη φυσική, τα μαθηματικά και τη θεολογία με βάση τα διαφορετικά αντικείμενά τους, τα οποία αντιστοιχούν και αυτά σε διαφορετικά τμήματα της πραγματικότητας: η φυσική έχει αντικείμενο τα όντα που είναι χωριστά και μεταβλητά, τα μαθηματικά έχουν αντικείμενο τα όντα που είναι αχώριστα και αμετάβλητα, και η θεολογία ή η πρώτη φιλοσοφία έχει αντικείμενο τα όντα που είναι χωριστά και αμετάβλητα. Άρα, στο πλαίσιο της αριστοτελικής οντολογίας, δεν αντιστοιχεί στη λογική ένα ιδιαίτερο τμήμα της πραγματικότητας που το πραγματεύεται αποκλειστικά και μόνον αυτή, κι έτσι της αποδίδεται απλώς ένας επικουρικός ρόλος ως προς τη φιλοσοφία και τις επιστήμες στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν την πραγματικότητα. Αναγνωρίζοντας, λοιπόν, ότι οι προτάσεις δεν αποτελούν αντικείμενο της φιλοσοφίας και των επιστημών στο πλαίσιο του αριστοτελικού συστήματος, οι αρχαίοι σχολιαστές προτείνουν εύλογα να θεωρηθεί η λογική όργανο και όχι μέρος της φιλοσοφίας.

---

[23] Π.χ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.132: Τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιροῦσιν εἵς τε τὸν περὶ σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ.

[24] Π.χ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.84: Τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἵς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν.

Απομένει, λοιπόν, να εξετάσω σύντομα και τον σκοπό της λογικής που, σύμφωνα με τους αρχαίους σχολιαστές, εξηγεί επίσης τη διαφορά ανάμεσα στη στωική θεώρηση της λογικής ως μέρος της φιλοσοφίας και στην αριστοτελική άποψη ότι η λογική είναι απλώς όργανο της φιλοσοφίας και των επιστημών. Αξίζει και πάλι να παρατηρήσει κανείς ότι, κατά τον Αλέξανδρο, ο σκοπός της λογικής, για όσους τη θεωρούν μέρος της φιλοσοφίας, είναι να δείξει πώς οι προτάσεις συνδυάζονται μεταξύ τους, ώστε να συμπεράνουμε εξ ανάγκης κάτι στη βάση όσων έχουν ήδη τεθεί και συμφωνηθεί. Η διατύπωση αυτή του σκοπού της λογικής μας θυμίζει φυσικά τον αριστοτελικό ορισμό του συλλογισμού.[25] Η στωική διαλεκτική, όμως, και συνεπώς και η στωική λογική, έχει έναν σκοπό ευρύτερο από αυτόν. Γιατί, όπως ανέφερα προηγουμένως, οι Στωικοί όριζαν τη διαλεκτική ως επιστήμη «*τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων*» αλλά και ως επιστήμη των «*ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων*», ορισμοί που σαφώς δηλώνουν ότι σκοπός της διαλεκτικής δεν είναι μόνο η ανάλυση επιχειρημάτων αλλά και η βέβαιη γνώση της πραγματικότητας. Άλλωστε, θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι Στωικοί θεωρούσαν τη λογική, όπως και τα δύο άλλα μέρη της φιλοσοφίας, ως αρετή,[26] καθώς η γνώση της λογικής, της φυσικής και της ηθικής αποτελούσε απαραίτητη προϋπόθεση για την απόκτηση της σοφίας, και κατά συνέπεια για τον ενάρετο τρόπο διαβίωσης (Κικέρων, *De finibus* III 21.72).[27] Δηλαδή, σύμφωνα με τους Στωικούς, η λογική, σε στενή συνεργασία με τα άλλα δύο μέρη της φιλοσοφίας, συμβάλλει στην κατάκτηση της αρετής και της σοφίας, και συνεπώς στην ευδαιμονία, που αποτελεί τον τελικό σκοπό της ανθρώπινης ζωής.

Συνοψίζοντας, ισχυρίζομαι ότι και το αντικείμενο και ο σκοπός της στωικής λογικής δικαιολογούν τον ισχυρισμό ότι η λογική αποτελεί μέρος

---

[25] Αριστοτέλης, *Ἀναλυτικὰ πρότερα* 24b18-22: συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

[26] Σχετικά με τις τέσσερις αρετές της διαλεκτικής (*ἀπροπτωσία*, *ἀνεικαιότης*, *ἀνελεγξία*, *ἀματαιότης*), βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.46: Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς· τήν τ᾽ ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή· τὴν δ᾽ ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ᾽ ἀνελεγξίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ᾽ ἀματαιότητα ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.

[27] Ad eas que virtutes, de quibus disputatum est, dialecticam etiam adiungunt et physicam, eas que ambas virtutum nomine appellant, alteram, quod habeat rationem, ne cui falso adsentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur, ea que, quae de bonis et malis didicerimus, ut tenere tueri que possimus. nam sine hac arte quemvis arbitrantur a vero abduci falli que posse. recte igitur, si omnibus in rebus temeritas ignoratio que vitiosa est, ars ea, quae tollit haec, virtus nominata est.

της φιλοσοφίας. Η στωική διαλεκτική, πιο συγκεκριμένα, φαίνεται να αποτελεί μέρος της φιλοσοφίας επειδή ασχολείται με ένα ιδιαίτερο τμήμα της πραγματικότητας και ο ρόλος της στη διάκριση της αλήθειας και του ψεύδους προάγει την επίτευξη της αρετής και της σοφίας. Πριν, όμως, καταλήξω οριστικά στο συμπέρασμα ότι τα κριτήρια των Στωικών για να συμπεριλάβουν τη λογική στη φιλοσοφία ήταν πράγματι το αντικείμενό της και ο σκοπός της, είναι ενδιαφέρον να μελετηθεί ο τρόπος με τον οποίο οι Στωικοί αντιμετώπιζαν δύο άλλους κλάδους σε σχέση με τη φιλοσοφία: πρώτον, τα μαθηματικά, τα οποία δεν τα θεωρούσαν μέρος της φιλοσοφίας, και δεύτερον, τη ρητορική, που αποτελούσε μέρος της στωικής φιλοσοφίας, και μάλιστα μέρος της στωικής λογικής. Και αρχίζω με τα μαθηματικά.

Έχει υποστηριχθεί, για παράδειγμα από τον Tony Long και τον David Sedley, ότι οι Στωικοί δεν θεωρούσαν τα μαθηματικά μέρος της φιλοσοφίας, γιατί κατά την ελληνιστική περίοδο η σημαντική ανάπτυξη των μαθηματικών οδήγησε στο διαχωρισμό τους από τη φιλοσοφία, και οι Στωικοί, με μοναδική εξαίρεση τον Ποσειδώνιο, δεν παρακολουθούσαν τις εξελίξεις των μαθηματικών που γινόντουσαν όλο και πιο εξειδικευμένα.[28] Άλλωστε, οι σύγχρονοι μελετητές διαφωνούν ως προς το βαθμό που τα μαθηματικά επηρέασαν τους Στωικούς στη φιλοσοφία τους. Άλλοι, όπως για παράδειγμα ο Ian Mueller, ο Reviel Netz και ο Alexander Jones, ισχυρίζονται ότι οι Στωικοί δεν επηρεάστηκαν καθόλου ή ελάχιστα από τα μαθηματικά, ενώ άλλοι, όπως για παράδειγμα ο Samuel Sambursky, ο Jaap Mansfeld και ο Michael White, επιμένουν ότι ο Χρύσιππος είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα μαθηματικά.[29] Το σίγουρο είναι ότι τα αρχαία κείμενα που διαθέτουμε πάνω στο θέμα αυτό είναι ελάχιστα και δεν είναι εύκολο να αποδειχθεί αδιαμφισβήτητα οποιαδήποτε επίδραση της ανάπτυξης των μαθηματικών στους Στωικούς. Το γεγονός, όμως, ότι τα μαθηματικά έγιναν κατά την ελληνιστική περίοδο τόσο τεχνικά δεν νομίζω πως αποτελεί τη μόνη δυνατή εξήγηση για το ότι οι Στωικοί δεν τα μελέτησαν συστηματικά, δεν τα παρουσίασαν ως παραδειγματική επιστήμη και δεν τα συμπεριέλαβαν ανάμεσα στα μέρη της φιλοσοφίας.[30] Είναι εύλογο, πιστεύω, να υποθέσει

[28] Long και Sedley 1987: 264 και 301.

[29] Mueller 1974: 57-66· Netz 1999: 289-311· Jones 2004: 328-44· Sambursky 1959: 89· Mansfeld 1978: 160 n.45 και 1983: 65-66· White 1982: 249.

[30] Είναι ενδιαφέρον να συγκρίνει κανείς τη στάση των Στωικών απέναντι στα μαθηματικά με αυτή των Επικουρείων. Σύμφωνα με τον David Sedley (1976: 23-54), όσοι Επικούρειοι απέρριπταν τα μαθηματικά το έκαναν όχι γιατί τα θεωρούσαν έναν εξειδικευμένο κλάδο, με τον οποίο θα έπρεπε να ασχολούνται μόνο οι μαθηματικοί και όχι οι φιλόσοφοι, αλλά γιατί πίστευαν ότι η ατομική θεωρία ερχόταν σε αντίφαση με τα μαθηματικά. Βλ. επίσης, Mueller 2004: 57-87· Bénatouïl 2010: 151-62.

κανείς ότι τα μαθηματικά δεν ήταν μέρος της στωικής φιλοσοφίας, γιατί το αντικείμενό τους και ο σκοπός τους δεν ταίριαζε στο γενικό πλαίσιο της φιλοσοφίας όπως την κατανοούσαν οι Στωικοί.

Στον πρόλογο και πάλι των σχολίων του στα *Αναλυτικά Πρότερα* (3.29-31),[31] ο Αλέξανδρος αναφέρει την άποψη κάποιων φιλοσόφων που λανθασμένα, κατά τη γνώμη του, θεωρούσαν ότι τα μαθηματικά δεν είναι μέρος της φιλοσοφίας. Ο Αλέξανδρος δεν κατονομάζει αυτούς τους φιλοσόφους, αλλά συμπεραίνει κανείς ότι αναφέρεται στους Στωικούς, αφού οι αμέσως προηγούμενες παράγραφοι αυτού του κειμένου παρουσιάζουν τις αντιρρήσεις του Αλέξανδρου στη στωική θέση ότι η λογική είναι μέρος της φιλοσοφίας. Θα μπορούσε, άρα, να υποστηριχθεί ότι ο Αλέξανδρος απευθύνεται και εδώ στους ίδιους αντιπάλους, παρόλο που δεν είναι απολύτως σίγουρο.

Ευτυχώς, όμως, έχουμε και άλλες αρχαίες πηγές που ενισχύουν την υπόθεση ότι, σύμφωνα με τους Στωικούς, τα μαθηματικά δεν θα πρέπει να θεωρούνται μέρος της φιλοσοφίας. Για παράδειγμα, η ίδια θέση παρουσιάζεται σε ένα από τα αποσπάσματα του Ποσειδώνιου που διασώζει ο Σενέκας στην 88η επιστολή του.[32] Στο κείμενο αυτό βρίσκουμε την ταξινόμηση των τεχνών από τον Ποσειδώνιο, κατά την οποία η φιλοσοφία ανήκει στις ονομαζόμενες «*artes liberals*» ενώ τα μαθηματικά στις ονομαζόμενες «*artes pueriles*».[33] Επίσης, στο ίδιο κείμενο γίνεται σαφές ότι το αντικείμενο και ο σκοπός των μαθηματικών διαφέρουν σαφώς από το αντικείμενο και τον σκοπό της φιλοσοφίας, γιατί η φιλοσοφία

[31] οὐ γὰρ ὅμοια τὰ κατὰ γεωμετρίαν, ὡς οἴονταί τε καὶ παραβάλλουσι, τῷ τῆς διαλεκτικῆς ἀχρήστῳ μέρει· πρῶτον μὲν γὰρ οὐδὲ γεωμετρία τῆς κυρίως λεγομένης φιλοσοφίας μέρος, ὥς φασιν αὐτοί.

[32] Seneca, *Ep.* 88.24-28: Quemadmodum' inquit' est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat. Cum ventum est ad naturales quaestiones, geometriae testimonio statur: ergo eius, quam adiuvat, pars est'. Multa adiuvant nos nec ideo partes nostri sunt. Immo si partes essent, non adiuvarent: cibus adiutorium corporis nec tamen pars est. Aliquid nobis praestat geometriae ministerium: sic philosophiae necessaria est, quomodo ipsi faber. Sed nec hic geometriae pars est nec illa philosophiae. Praeterea utraque fines suos habet. Sapiens enim causas naturalium et quaerit et novit, quorum numeros mensuras que geometres persequitur et subputat… Magnum esse solem philosophus probabit: quantus sit, mathematicus, qui usu quodam et exercitatione procedit: sed ut procedat, impetranda illi quaedam principia sunt. Non est autem ars sui iuris, cui precarium fundamentum est. Philosophia nil ab alio petit, totum opus a solo excitat: mathematice, ut ita dicam, superficiaria est, in alieno aedificat. Accipit prima, quorum beneficio ad ulteriora perveniat. Si per se iret ad verum, si totius mundi naturam posset conprendere, dicerem multum conlaturam mentibus nostris, quae tractatu caelestium crescunt trahunt que aliquid ex alto. Una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum inmutabili, <quae soli philosophiae conpetit:> nihil autem ulla ars alia de bonis ac malis quaerit.

[33] Σχετικά με την ταξινόμηση των τεχνών από τον Ποσειδώνιο, βλ. Kidd 1978: 7-15 και 1988: 359-62.

ερευνά τα αίτια των φυσικών φαινομένων, ενώ τα μαθηματικά ασχολούνται με τα ποσοτικά χαρακτηριστικά τους. Για παράδειγμα, σύμφωνα με τον Ποσειδώνιο, ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται να αποδείξει ότι ο ήλιος είναι μεγάλος, αλλά ανήκει στην αρμοδιότητα του αστρονόμου το να δείξει πόσο μεγάλος είναι. Μάλιστα, για να μπορέσει ο αστρονόμος να το κάνει αυτό, λέει ο Ποσειδώνιος, θα πρέπει να βασιστεί σε αρχές που δανείζεται από κάποια άλλη επιστήμη, ενώ η φιλοσοφία δεν βασίζεται σε καμιά επιστήμη. Αλλά και ως προς τον σκοπό τους τα μαθηματικά διαφέρουν από τη φιλοσοφία, γιατί τα μαθηματικά μπορεί να συμβάλουν στην όξυνση των νοητικών μας ικανοτήτων, αλλά μόνο η φιλοσοφία συντελεί στην τελειότητα του νου προσφέροντάς μας τη γνώση του αγαθού και του κακού και οδηγώντας μας στην αρετή. Άρα, τα μαθηματικά, σύμφωνα με τον Ποσειδώνιο, βοηθούν τη φιλοσοφία στο έργο της, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να θεωρούνται μέρος της. Άλλωστε, πολλά είναι όσα μας βοηθούν χωρίς να αποτελούν μέρη μας, όπως για παράδειγμα το φαγητό συντελεί στην ανάπτυξη του σώματός μας αλλά φυσικά δεν είναι ένα από τα μέρη του σώματός μας.

Τέλος, βρίσκουμε και στον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι* 7.132-133)[34] ένα κείμενο που φαίνεται να υποστηρίζει ότι τα μαθηματικά είναι για τους Στωικούς όργανο και όχι μέρος της φιλοσοφίας, γιατί δεν έχουν το ίδιο αντικείμενο με αυτή. Σύμφωνα με τους Στωικούς, λέει ο Διογένης Λαέρτιος, η κοσμολογία, η οποία αποτελεί μέρος της στωικής φυσικής, διαιρείται σε δύο μέρη: το ένα μέρος, με το οποίο ασχολούνται και οι αστρονόμοι, διερευνά το κατά πόσο ο ήλιος και η σελήνη είναι τόσο μεγάλα όσο φαίνονται, όπως επίσης διερευνά και την κίνηση των άστρων· το άλλο μέρος, με το οποίο ασχολούνται κατά αποκλειστικότητα οι φιλόσοφοι, ερευνά την ουσία των ουρανίων σωμάτων, αν δηλαδή είναι έμψυχα ή όχι, αν υπόκεινται στη γένεση και τη φθορά, αν υπάρχει ή όχι ειμαρμένη. Στο κείμενο αυτό, άρα, το αντικείμενο των μαθηματικών σαφώς διακρίνεται από το αντικείμενο της στωικής φυσικής, έτσι ώστε τα

[34] Τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιροῦσιν εἵς τε τὸν περὶ σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ. καὶ οὕτω μὲν εἰδικῶς, γενικῶς δ' εἰς τρεῖς τόπους, τόν τε περὶ κόσμου καὶ τὸν περὶ τῶν στοιχείων καὶ τρίτον τὸν αἰτιολογικόν. Τὸν δὲ περὶ τοῦ κόσμου διαιρεῖσθαί φασιν εἰς δύο μέρη. μιᾷ γὰρ σκέψει ἐπικοινωνεῖν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων, καθ' ἣν ζητοῦσι περί τε τῶν ἀπλανῶν καὶ τῶν πλανωμένων, οἷον εἰ ὁ ἥλιός ἐστι τηλικοῦτος ἡλίκος φαίνεται, καὶ ὁμοίως εἰ ἡ σελήνη, καὶ περὶ δινήσεως καὶ τῶν ὁμοίων τούτοις ζητημάτων. ἑτέραν δ' αὐτοῦ σκέψιν εἶναι ἥτις μόνοις τοῖς φυσικοῖς ἐπιβάλλει, καθ' ἣν ζητεῖται ἥ τ' οὐσία αὐτοῦ [καὶ εἰ ὁ ἥλιος καὶ οἱ ἀστέρες ἐξ ὕλης καὶ εἴδους] καὶ εἰ γενητὸς ἢ ἀγένητος καὶ εἰ ἔμψυχος ἢ ἄψυχος καὶ εἰ φθαρτὸς ἢ ἄφθαρτος καὶ εἰ προνοίᾳ διοικεῖται καὶ περὶ τῶν λοιπῶν.

μαθηματικά να διαχωρίζονται από τη στωική φυσική, και συνεπώς να μην αποτελούν μέρος της στωικής φιλοσοφίας.[35]

Πιστεύω, όμως, ότι υπάρχει και ένας επιπλέον λόγος που εξηγεί τη στωική άποψη ότι τα μαθηματικά δεν έχουν θέση στην τριμερή διαίρεση της στωικής φιλοσοφίας. Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, ο Αριστοτέλης διαίρεσε τη θεωρητική φιλοσοφία με τέτοιο τρόπο ώστε τα μαθηματικά να ερευνούν ένα συγκεκριμένο τμήμα της πραγματικότητας, και συγκεκριμένα τα όντα που είναι αχώριστα και αμετάβλητα. Επίσης, είναι γνωστό ότι ο Πλάτων στην *Πολιτεία* επιφύλαξε για τα μαθηματικά περίοπτη θέση στη διαδικασία απόκτησης της γνώσης, και υποστήριξε ένθερμα την πραγματικότητα των μαθηματικών οντοτήτων. Ποια ήταν, όμως, η άποψη των Στωικών για τις μαθηματικές οντότητες; Δυστυχώς, υπάρχουν πολύ λίγες πληροφορίες και για αυτό το θέμα,[36] ώστε είναι ευνόητο το γεγονός ότι οι σύγχρονοι μελετητές προτείνουν αντιφατικές ερμηνείες. Η βασική διαφωνία βρίσκεται ανάμεσα σε όσους ισχυρίζονται ότι οι μαθηματικές οντότητες ήταν για τους Στωικούς νοητικές κατασκευές,[37] και σε όσους επιμένουν ότι οι Στωικοί θεωρούσαν τις μαθηματικές οντότητες ως *ἀσώματα*, δηλαδή ως *τινά*, όπως ακριβώς και τα *λεκτά*.[38] Ακόμη, έχει υποστηριχθεί η άποψη ότι, σύμφωνα με τους Στωικούς, τα αντικείμενα της γεωμετρίας είναι *ἀσώματα*, και άρα πραγματικές οντότητες, ενώ τα αντικείμενα της αριθμητικής είναι απλώς νοητικές κατασκευές,[39] όπως επίσης και η άποψη ότι οι Στωικοί έκαναν μια επιπλέον διάκριση ανάμεσα στα γεωμετρικά όρια των αντικειμένων της πραγματικότητας, τα οποία θεωρούσαν *ἀσώματα*, και τα κατασκευασμένα από τη νόηση γεωμετρικά όρια.[40] Τέλος, η διαφωνία των αρχαίων πηγών πάνω στο ζήτημα αυτό έχει ερμηνευθεί ως διαφωνία στο πλαίσιο της ίδιας της στωικής σχολής, και μάλιστα όχι μόνο ανάμεσα στον Ποσειδώνιο και στους προγενέστερούς του αλλά και ανάμεσα στους φιλοσόφους της πρώιμης Στοάς.[41] Δεν θα εξετάσω εδώ το ζήτημα αυτό, αλλά θα ήθελα να τονίσω τι ακριβώς συνεπάγεται ως προς το θέμα που με

[35] Σχετικά με τη σχέση των μαθηματικών και της στωικής φυσικής, βλ. Mueller 2004: 57-87· Algra ανέκδοτο.

[36] Πρόκλος, *εἰς Εὐκλ. Στοιχεῖα I* 89.15-18 και 395.13-18· Πλούταρχος, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς* 1078E-1080E· Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι* 7.135.

[37] Long και Sedley 1987: 264 και 301· Kidd 1988: 126-7· Sedley 1999: 401-402.

[38] Dumont 1978: 121-34· Mansfeld 1983: 65-66.

[39] Robertson 2004: 169-91.

[40] Scade 2013: 80-105.

[41] Ju 2009: 371–89.

απασχολεί, δηλαδή ως προς το θέμα της σχέσης των μαθηματικών με τη φιλοσοφία. Γιατί αν υποθέσουμε ότι πράγματι ισχύει πως, σύμφωνα με τους Στωικούς, τα μαθηματικά αντικείμενα είναι απλώς νοητικές κατασκευές, τότε μπορεί να γίνει κατανοητό και να εξηγηθεί το ότι οι Στωικοί δεν θεωρούν τα μαθηματικά μέρος της φιλοσοφίας.

Απομένει να μιλήσουμε, έστω και σύντομα, για την περίπτωση της ρητορικής, αφού είναι αξιοσημείωτο όχι μόνο το γεγονός ότι τα μαθηματικά δεν αποτελούν μέρος της στωικής φιλοσοφίας αλλά και το ότι η ρητορική θεωρείται μέρος της στωικής λογικής και, άρα, μέρος της στωικής φιλοσοφίας. Μάλιστα, η άποψη των Στωικών ότι η ρητορική είναι μέρος της φιλοσοφίας θα δημιουργούσε ίσως απορίες σε όσους θελήσουν να τη συγκρίνουν με τις απόψεις του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, για τους οποίους η τέχνη της ρητορικής δεν ανήκει στη φιλοσοφία.[42] Όπως ήδη έχει ειπωθεί, όμως, η λογική των Στωικών ως μέρος της φιλοσοφίας ασχολείται με τη μελέτη του *λόγου* εν γένει, και διαιρείται στη διαλεκτική και τη ρητορική: Η διαλεκτική ασχολείται με τη μελέτη του λόγου που συνίσταται σε ερωτήσεις και αποκρίσεις, ενώ η ρητορική ασχολείται με τη μελέτη του συνεχούς λόγου.[43] Ακόμη, ο Σέξτος Εμπειρικός (*Πρὸς μαθηματικούς* 2.7)[44] ισχυρίζεται ότι ο Ζήνων παρομοίαζε τη ρητορική με τα δάκτυλα του χεριού ανοιχτά, ενώ τη διαλεκτική με σφιγμένη τη γροθιά, για να υποδηλώσει τον σφιχτό και καλοζυγιασμένο λόγο των επιχειρημάτων της διαλεκτικής σε αντίθεση μετην πιο χαλαρή έκφραση των ρητορικών λόγων. Σύμφωνα με τους Στωικούς, άρα, η διαφορά ανάμεσα στη ρητορική και στη διαλεκτική δεν είχε να κάνει με το αντικείμενό τους αλλά με τον διαφορετικό τρόπο έκφρασής τους.[45]

Επίσης, η ρητορική και η διαλεκτική δεν διαφέρουν, σύμφωνα με τους Στωικούς, ως προς τον σκοπό τους. Γιατί δεν ισχύει ότι η στωική διαλεκτική στοχεύει στον αποδεικτικό λόγο, ενώ η στωική ρητορική

---

[42] Θα πρέπει να σημειωθεί ότι οι Νεοπλατωνικοί σχολιαστές του Αριστοτέλη συμπεριλαμβάνουν τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη στο *Όργανον*, και είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα η άποψη του Paul Moraux (1951: 172-83) ότι αυτό οφείλεται σε στωική επιρροή. Βλ. επίσης, Walzer 1934: 5–14· Black 1990: 31-51.

[43] Σχετικά με τη σχέση ρητορικής και διαλεκτικής πριν τους Στωικούς, βλ. Brunschwig 1994: 57-96 και 1996: 34-55· McAdon 2001: 113-50. Βλ. επίσης την εισαγωγή στο: Μπασάκος 2016.

[44] ἔνθεν γοῦν καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐρωτηθεὶς ὅτῳ διαφέρει διαλεκτικὴ ῥητορικῆς, συστρέψας τὴν χεῖρα καὶ πάλιν ἐξαπλώσας ἔφη 'τούτῳ', κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα, διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος.

[45] Σχετικά με τη σχέση στωικής ρητορικής και διαλεκτικής, βλ. Hadot 1980: 139-66· Atherton 1988: 392-427· Barnes 1988: 2-22· Πρωτοπαπά-Μαρνέλη 2005.

απλώς στο να πείσει το ακροατήριο· τόσο η ρητορική όσο και η διαλεκτική χαρακτηρίζονταν από τους Στωικούς επιστήμες που στοχεύουν στην αναζήτηση της αλήθειας. Μάλιστα, ο Σέξτος Εμπειρικός (*Πρὸς μαθηματικούς* 2.6)[46] καθιστά σαφές πως για τους Στωικούς η ρητορική, όπως και η διαλεκτική, είναι επιστήμη με τη σημασία της βέβαιης γνώσης, η οποία χαρακτηρίζει αποκλειστικά και μόνο τον στωικό σοφό. Άρα, και η διαλεκτική και η ρητορική παίζουν σημαντικό ρόλο στην κατάκτηση της αλήθειας, και για το λόγο αυτό αποτελούσαν και οι δύο αρετές και ήταν μέρη της στωικής φιλοσοφίας.

Συμπερασματικά υποστηρίζω ότι, σύμφωνα με τους Στωικούς, για να μπορεί ένας κλάδος να θεωρηθεί μέρος της φιλοσοφίας, ήταν απαραίτητο να πραγματεύεται ένα συγκεκριμένο αντικείμενο και να έχει έναν συγκεκριμένο σκοπό, δηλαδή ήταν απαραίτητο να ερευνά ένα τμήμα της πραγματικότητας και να συνεισφέρει στην απόκτηση της γνώσης και της αρετής. Για το λόγο αυτό, οι Στωικοί δεν θεωρούσαν ότι ο μαθηματικός είναι σοφός ενώ έκριναν, για ακριβώς τον ίδιο λόγο, ότι ο σοφός ήταν και ρήτορας και διαλεκτικός. Μάλιστα, φαίνεται πως πίστευαν ότι ο σοφός ήταν ο μόνος πραγματικός ρήτορας και διαλεκτικός.[47]

[46] Ξενοκράτης δὲ ὁ Πλάτωνος ἀκουστὴς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἔλεγον ῥητορικὴν ὑπάρχειν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, ἄλλως μὲν Ξενοκράτους τὴν ἐπιστήμην λαμβάνοντος καὶ ἀρχαϊκῷ νόμῳ, ἀντὶ τῆς τέχνης, ἄλλως δὲ τῶν Στωικῶν, ἀντὶ τοῦ βεβαίας ἔχειν καταλήψεις, ἐν σοφῷ μόνῳ φυομένην. τὸ δὲ λέγειν ἀμφότεροι παραλαμβάνουσιν ὡς διαφέρον τοῦ διαλέγεσθαι, ἐπειδήπερ τὸ μὲν ἐν συντομίᾳ κείμενον κἀν τῷ λαμβάνειν καὶ διδόναι λόγον διαλεκτικῆς ἐστιν ἔργον, τὸ δὲ λέγειν ἐν μήκει καὶ διεξόδῳ θεωρούμενον ῥητορικῆς ἐτύγχανεν ἴδιον.

[47] Υποθέτω ότι ο Παντελής θα ήθελε να αναπτύξω περισσότερο το τελευταίο μέρος αυτού του άρθρου και να πραγματευθώ εκτεταμένα τη σχέση λογικής και ρητορικής. Ελπίζω στο μέλλον να μου δοθεί η ευκαιρία να το προσπαθήσω πιο συστηματικά. Τον ευχαριστώ για όλες τις συζητήσεις που κάναμε πάνω σε αυτό το θέμα, όπως και σε τόσα άλλα.

Βιβλιογραφία

Alessandrelli, M. 2013. *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico: origine e statuto di una nozione controversa*. Firenze.

Algra, K. ανέκδοτο. 'Cosmology and mathematics in Stoicism'.

Atherton, C. 1988. 'Hand over fist: the failure of Stoic rhetoric', *The Classical Quarterly* 38: 392-427.

Barnes, J. 1988. 'Is rhetoric an art?', *University of Calgary DARG Newsletter* 2: 2-22.

_____. 1990. *Logical Form and Logical Matter*. Florence (επανέκδοση: J. Barnes. 2012. *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy*. Oxford. 43-146).

_____. 1996. 'The catalogue of Chrysippus' logical works', στο K. Algra κ.α., επιμ, *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*. Leiden. 169-84.

Bénatouïl, T. 2010. 'Les critiques épicuriennes de la géometrie', στο P. E. Bour, M. Rebuschi και L. Rollet, επιμ., *Construction: Festschrift for Gerhard Heinzmann*. London. 151-62.

Black, D. 1990. *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics *in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden.

Brunschwig, J. 1988. 'La théorie stoïcienne du genre suprême et l' ontologie platonicienne', στο J. Barnes και M. Mignucci, επιμ., *Matter and Metaphysics*, Naples. 19-127· μτφρ. 'The Stoic theory of the supreme genus and Platonic ontology', στο J. Brunschwig. 1994. *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge. 92-157.

_____. 1994. 'Rhétorique et dialectique. *Rhétorique* et *Topiques*', στο D. J. Furley και A. Nehamas, επιμ., *Aristotle's "Rhetoric": Philosophical Essays*. Princeton. 57-96.

_____. 1996. 'Aristotle's rhetoric as a 'counterpart' to dialectic', στο A. Oksenberg Rorty, επιμ., *Essays in Aristotle's* Rhetoric. Berkeley. 34-55.

Caston, V. 1999. 'Something and nothing: The Stoics on concepts and universals', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17: 145-213.

de Harven, V. 2012. *The coherence of Stoic ontology*, Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

Dumont, J.-P. 1978. 'Mos geometricus, mos physicus', στο J. Brunschwig, επιμ., *Les Stoiciens et leur logique*. Paris. 121-34 (επανέκδοση: 2006.

Paris. 389-404).
Frede, M. 1994. 'The Stoic notion of a *lekton*', στο S. Everson, επιμ., *Language: Companions to Ancient Thought*, vol. 3. Cambridge. 109-28.
Goldschmidt, V. 1972. 'Ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne', *Revue des Etudes Grecques*, 85: 331-44.
Gourinat, J.-B. 2000. *La dialectique des stoïciens*. Paris.
Hadot, P. 1979. 'Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité', *Museum Helveticum* 36: 201-33 (επανέκδοση: P. Hadot. 1998. *Études de philosophie ancienne*. Paris. 125-58).
_____. 1980. 'Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité', *Studia Philosophica* 39: 139-66 (επανέκδοση: P. Hadot. 1998. *Études de philosophie ancienne*, Paris. 61-76).
_____. 1989. 'La logique, partie ou instrument de la philosophie?', στο I. Hadot, επιμ., *Simplicius, Commentaire aux Catégories d'Aristote*, fasc. 1.1. Leiden. 183-88.
_____. 1991. 'Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens', *Revue internationale de philosophie* 45: 205–19.
Ierodiakonou, K. 1993. 'The Stoic division of philosophy', *Phronesis* 38: 57-74.
_____. 1998. 'Aristotle's logic: an instrument, not a part of philosophy', στο N. Avgelis και F. Peonidis , επιμ., *Aristotle: Logic, Language and Science*. Θεσσαλονίκη. 33-53.
Jones, J. 2004. 'The Stoics and the astronomical sciences', στο B. Inwood, επιμ., *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge. 328-44.
Ju, A. E. 2009. 'The stoic ontology of geometrical limits', *Phronesis* 54: 371–89.
Kidd, I. 1978. 'Philosophy and science in Posidonius', *Antike und Abendland* 24: 7-15.
_____. 1988. *Posidonius II. The Commentary. (i) Testimonia and Fragments 1-149*. Cambridge.
Lee, T.-S. 1984. *Die Griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike.* Göttingen.
Lloyd, A. C. 1990. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford.
Sandbach, H. 1985. *Aristotle and the Stoics*. Cambridge.
Long, A. A. 1978. 'Dialectic and the Stoic sage', στο J. M. Rist, επιμ., *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles και London. 101-24 (επανέκδοση: A. A. Long. 1996. *Stoic Studies*. Cambridge. 85-106).

Long A. A. και D. N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1. Cambridge.

Mansfeld, J. 1978. 'Zeno of Citium: critical observations on a recent study', *Mnemosyne* 31: 134-78.

_____. 1983. 'Intuitionism and formalism: Zeno's definition of geometry in a fragment of L. Calvenus Taurus', *Phronesis* 28: 59-74.

McAdon, B. 2001. 'Rhetoric is a counterpart to dialectic', *Philosophy and Rhetoric* 34: 113-50.

Moraux, P. 1951. *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*. Louvain.

Μπασάκος, Π. 2016. *Αριστοτέλης, Τέχνη Ρητορική*, μτφ.-εισ.-επιμ. Αθήνα.

Mueller, I. 1974. 'Greek mathematics and Greek logic', στο J. Corcoran, επιμ., *Ancient Logic and its Modern Interpretations*. Dordrecht. 35-70.

_____. 2004. 'Remarks on physics and mathematical astronomy and optics in Epicurus, Sextus Empiricus, and some Stoics', *Apeiron* 37: 57-87.

Netz, R. 1999. *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*. Cambridge.

Πρωτοπαπά-Μαρνέλη, Μ. 2005. *Στωικοί. Η Επιστήμη της Ρητορικής*. Αθήνα.

Robertson, D. 2004. 'Chrysippus on mathematical objects', *Ancient Philosophy* 24: 169-91.

Sambursky, S. 1959. *Physics of the Stoics*. London.

Scade, P. 2013. 'Plato and the Stoics on limits, parts and wholes', στο A. G. Long, επιμ., *Plato and the Stoics*, Cambridge. 80-105.

Sedley, D. 1976. '*Epicurus and the mathematicians* of Cyzicus', *Cronache Ercolanesi* 6: 23-54.

_____. 1999. 'Hellenistic physics and metaphysics', στο K. Algra κ.α., επιμ., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge. 355-411.

Shields, C. 1993. 'The truth evaluability of Stoic *phantasiai*: *Adversus Mathematicos* VII', *Journal of the History of Philosophy* 31: 325-47.

Walzer, R. 1934. 'Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen *Poetik*', *Studi Italiani di filologia classica* n.s. 11: 5–14.

White, M. J. 1982. 'Zeno's arrow, divisible infinitesimals, and Chrysippus', *Phronesis* 27: 239-54.

Η σιωπή ως ρητορικό σχήμα λόγου: Η περίπτωση του Ζήνωνα του Κιτιέα*

Μαρία Πρωτοπαπά-Μαρνέλη

Σύμφωνα με μια μαρτυρία του Διογένους Λαερτίου, ο Ζήνων ο Κιτιεύς, κατά τη διάρκεια ενός δείπνου, έμενε σιωπηλός και παρακολουθούσε τη συζήτηση των συνδαιτημόνων, μεταξύ των οποίων βρίσκονταν και απεσταλμένοι του βασιλιά της Αιγύπτου, Πτολεμαίου. Όταν οι πρέσβεις του βασιλιά του απηύθυναν τον λόγο, αυτός δεν απάντησε. Τότε του είπαν πως ο βασιλιάς περιμένει κατά την επιστροφή τους, να του μεταφέρουν κάποιο νέο εκ μέρους του. Όταν πλέον τον ρώτησαν γιατί συνεχίζει να σιωπά, αυτός εν τέλει αποκρίθηκε, πως ο Πτολεμαίος πρέπει να μάθει, ότι υπάρχει εδώ (στην Αθήνα) κάποιος που γνωρίζει καλά να σωπαίνει[1]. Ότι ο Ζήνων προτίμησε τη σιωπή αντί απάντησης, προφανώς επιλέχθηκε ως η καταλληλότερη συμπεριφορά[2]. Ποιο είναι όμως το αίτιο αυτής της σιωπής; Προκειμένου να τεκμηριωθεί η συμπεριφορά του φιλοσόφου στο πλαίσιο της διδασκαλίας της Σχολής, η μελέτη θα κινηθεί σε τρεις άξονες: (α) στην ένταξη του γεγονότος μέσα στο ιστορικό του πλαίσιο· (β) στο ρόλο της φαντασίας στη στωική φιλοσοφία· (γ) τέλος, στην ανάδειξη της σιωπής, ως σχήμα ρητορικής τεχνικής και κατά τους Στωικούς και στην

* Ευχαριστώ θερμότατα τη Βάσω Κιντή και τη Χλόη Μπάλλα για την τιμητική πρόσκληση συμμετοχής μου στον τόμο -αφιέρωμα- στον Παντελή Μπασάκο.

[1] Διογένης Λαέρτιος, (εφεξής: Δ. Λ.) *Βίοι,* (H. S. Long, Diogenes Laertii, 1964. *Vitae Philosophorum*, Oxford, VII, 24.

[2] Σύμφωνα με τον Pierre Hadot, η αρχαία φιλοσοφία νοείται ως τρόπος ζωής, ως συναίρεση θεωρίας και πράξης. Άρα, προκειμένου να γίνει κατανοητό ένα κείμενο επιβάλλεται να ληφθούν υπόψη οι συνθήκες παραγωγής και να συσχετιστεί με τη λειτουργία που επιτελούσε μέσα στο ζωτικό του περίγυρο. Πβ. P. Hadot, 2007. *Πλωτίνος ή η απλότητα του βλέμματος*, μτφρ. Ε. Δελλή, 74 (εισαγ. σημ. μτφρ.).

σχέση της με τη μνήμη. Ακόμη και ά-φωνο, αυτό το είδος ρητορικού λόγου, παραμένει πάντα ένας τρόπος έκφρασης.

1. Ιστορικό πλαίσιο

Ο Ζήνων, γιος του Μνασέα, από το Κίτιο της Κύπρου, γεννήθηκε περί το 332 π.Χ., δηλαδή δέκα περίπου χρόνια μετά τον θάνατο του Μεγάλου Αλεξάνδρου (323 π. Χ.)[3]. Μέσα σ' αυτό το χρονικό διάστημα, τα βασίλεια των διαδόχων που προέκυψαν μετά τον θάνατο του Αλεξάνδρου, άλλαξαν όπως είναι γνωστό, την πολιτική σκηνή του αρχαίου κόσμου και ανέδειξαν νέα βασίλεια και νέες ισορροπίες. Οι Πτολεμαίοι, βασιλείς της Αιγύπτου και οι βασιλείς της Μακεδονίας βρίσκονταν σε συνεχή διαμάχη για τη διεκδίκηση της Κύπρου. Κατά το 313 π. Χ., ενώ η Μακεδονική δύναμη ασχολείται με την Ελλάδα, οι Πτολεμαίοι ξεκινούν στην Κύπρο αδυσώπητους πολέμους εναντίον των βασιλείων της, ιδιαίτερα εναντίον εκείνων που είχαν φιλομακεδονικά αισθήματα. Αυτοί οι πόλεμοι -εκτός των άλλων- κατέληξαν το ίδιο έτος στην εκτέλεση του βασιλιά του Κιτίου Πυγμαλίωνα[4] από τον Πτολεμαίο αλλά και στην ολοσχερή καταστροφή της πόλης (την κατασκαφή της). Μετά από αυτό ακολούθησαν και άλλες κυπριακές πόλεις με συνακόλουθη τη δήμευση των βασιλικών τους ταμείων το 312, όπως αναφέρει ο Διόδωρος Σικελιώτης[5]. Τέλος, το 311, όλη η Κύπρος περιέρχεται πλέον στην απόλυτη κυριαρχία του Πτολεμαίου 1ου του Σωτήρος (337-283).

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, επομένως θα πρέπει να τοποθετήσουμε και την απόφαση του Ζήνωνα, στα 22 του χρόνια, να εγκαταλείψει τη γενέτειρά του, το Κίτιο, προκειμένου να εγκατασταθεί οριστικά στην Αθήνα, γύρω στο 311 π.Χ.[6]. Με βάση τα προαναφερθέντα γεγο-

---

[3] Δ. Λ. VII, 5.

[4] Πβ. M. Cary, 1968[7]. *A History of the Greek World 324-146 b. C.*, London, 30· πβ. επίσης Ε. Μικρογιαννάκης, 1973 240-321, ιδιαίτερα 274.

[5] *Ιστορική Βιβλιοθήκη*, 19, 79, 4-6: «Πτολεμαῖος δέ, τῶν περὶ Κυρήνην αὐτῷ κατὰ νοῦν ἀπηντηκότων, διῆρεν ἐκ τῆς Αἰγύπτου μετὰ δυνάμεως εἰς τὴν Κύπρον ἐπὶ τοὺς ἀπειθοῦντας τῶν βασιλέων. Πυγμαλίωνα δὲ εὑρὼν διαπρεσβευόμενον πρὸς Ἀντίγονον ἀνεῖλε, Πράξιππον δὲ τὸν τῆς Λαπιθίας βασιλέα καὶ τὸν τῆς Κερυνίας δυνάστην ὑποπτεύσας ἀλλοτρίως ἔχειν συνέλαβε ... Στασιοίκου τοῦ Μαλιέως· καὶ τὴν μὲν πόλιν κατέσκαψε, τοὺς δ' <ἐν>οικοῦντας μετήγαγεν εἰς Πάφον. ταῦτα δὲ διαπραξάμενος τῆς μὲν Κύπρου κατέστησε στρατηγὸν Νικοκρέοντα, παραδοὺς τάς τε πόλεις καὶ τὰς προσόδους τῶν ἐκπεπτωκότων βασιλέων, αὐτὸς δὲ μετὰ τῆς δυνάμεως ἐκπλεύσας ἐπὶ Συρίας τῆς ἄνω καλουμένης Ποσείδιον καὶ Ποταμοὺς Καρῶν ἐκπολιορκήσας διήρπασεν».

[6] Ή 30 ετών (Δ. Λ. VII, 2). Σχετικά με τη χρονολογία άφιξης και εγκατάστασης του Ζήνωνα στην Αθήνα, πβ. G. Perrota, 1954, 105· επίσης, A.A. Long 1974, 109. 1978.

νότα, όμως, θα πρέπει να είμαστε πολύ επιφυλακτικοί ως προς τη μαρτυρία, σύμφωνα με την οποία το πλοίο του Ζήνωνα ναυάγησε κατά τη μεταφορά ενός φορτίου πορφύρας από τη Φοινίκη στον Πειραιά[7].

Η Αθήνα, που υποδέχτηκε τον Ζήνωνα είχε υποστεί μια ανήκεστη και οριστική ρωγμή στις παλιές δομές της, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τη σχέση μεταξύ της πόλεως και του πολίτη. Ο κάτοικος της Αθήνας αισθάνεται πλέον απομονωμένος, αβοήθητος και αδύναμος να αντιμετωπίσει τις κοινωνικές και πολιτικές αλλαγές, καθώς και την ανατροπή των παραδοσιακών αξιών, που η ύπαρξή τους, του εξασφάλιζε σταθερότητα, ασφάλεια και ανεξαρτησία[8]. Αυτόματα, η έλλειψη των παραπάνω αξιών μετατρέπεται στην επιθυμία του για κατάκτηση της ευδαιμονίας, μέσω μιας σταθερότητας και ασφάλειας, που τώρα όμως, μόνο η συνειδητοποίηση και η εκλογίκευση των γεγονότων θα ήταν δυνατόν να του προσφέρουν[9]. Αφού εξέλειπε το πολιτικό πλαίσιο προστασίας του, ο άνθρωπος αναζητούσε τώρα πλέον απεγνωσμένα την ένταξή του σε ένα κοσμικό πλαίσιο[10] που θα το εύρισκε αποκλειστικά με την άσκηση του νου. Στην αναζήτησή του αυτή, η Αθήνα των αρχών του 3ου αιώνα, του προσέφερε τη λύση. Αν και είχε χάσει την πολιτική της αυτονομία, αφού κι αυτή είχε περιέλθει υπό την μακεδονική υποτέλεια, εξακολουθούσε, παρ' όλα αυτά, να υποδέχεται εκείνους που επιθυμούσαν να μυηθούν στη φιλοσοφία και φυσικά συνέχιζε να παραμένει η πόλη της πνευματικής καλλιέργειας[11].

Στον πρόσφορο αυτό χώρο της παιδείας, ο νεαρός Ζήνων, που από την παιδική του ηλικία είχε μυηθεί στην σκέψη του Σωκράτη, όπως γράφει στους *Ὁμωνύμους* ο Δημήτριος ο Μάγνης[12], μόλις έφτασε στην Αθήνα,

---

[7] Πβ. Δ. Λ. VII, 2 και 31. Το επάγγελμα του εμπόρου πορφύρας, του το είχε κληροδοτήσει ο πατέρας του Μνασέας. Σύμφωνα πάντα με τον Διογένη Λαέρτιο, όταν ο Ζήνων έφτασε στην Ελλάδα, είχε πάνω από χίλια τάλαντα που τα έδωσε έντοκα στην Αθήνα για την ανάπτυξη του θαλασσίου εμπορίου (VII, 13). Άλλη μαρτυρία πάλι αναφέρει πως ο Ζήνων βρισκόταν ήδη στην Αθήνα όταν ναυάγησε το πλοίο του και μαθαίνοντας το νέο είπε: «νῦν εὐπλόηκα ὅτε νεναυάγηκα» (VII, 2-4). Σχετικά με το ναυάγιο πβ. επίσης: Πλούταρχος, *Ἠθικά*, *Περὶ φυγῆς*, 603D 11.

[8] Πβ. F. Ogereau, 2002², 68.

[9] Πβ. B. Tatakis, 1931, 2-9.

[10] Πβ. Δ. Λ. VI, 63, 3: «ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, «κοσμοπολίτης», ἔφη. Πρόκειται για την απάντηση του Διογένους του Κυνικού, όταν τον ρώτησαν για τον τόπο καταγωγής του.

[11] Στην Αθήνα, παράλληλα με την Ακαδημία και το Λύκειο, όπως είναι γνωστό, δημιουργείται πλήθος φιλοσοφικών σχολών, που διδάσκουν στον άνθρωπο τον τρόπο να ξαναβρεί την πνευματική και ψυχική του ηρεμία, προκειμένου να τοποθετηθεί ως προσωπικότητα, στο υπό διαμόρφωση νέο κοινωνικό πλαίσιο.

[12] Πβ. Δ. Λ. VII, 31: « […] τὸν πατέρα αὐτοῦ Μνασέαν πολλάκις ἅτ' ἔμπορον Ἀθήναζε παραγίνεσθαι καὶ πολλὰ τῶν Σωκρατικῶν ἀποφέρειν ἔτι παιδὶ ὄντι τῷ Ζήνωνι».

άρχισε να συχνάζει στις φιλοσοφικές σχολές της πόλης, προκειμένου εν τέλει, να δημιουργήσει τη δική του σχολή στην Ποικίλη Στοά[13]. Έχοντας αντλήσει στοιχεία από τη διδασκαλία των άλλων φιλοσοφικών σχολών επί δέκα τουλάχιστον χρόνια[14], διαμόρφωσε τη δική του φιλοσοφική σκέψη, διδάσκοντας πως στόχος του ανθρώπου είναι να ζει ακολουθώντας τη φύση. Ως λογικό ον, πρέπει να ζει σύμφωνα με τον λόγο, τη λογική, που τον οδηγεί χωρίς παρεκτροπές στην αρετή[15]. Διότι η λογική δίνει στον άνθρωπο την τέχνη να χειρίζεται τα πράγματα φυσικά, δηλαδή λογικά, τιθασεύοντας την παρόρμηση: «τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς (ζῴοις) κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος (ὁ λόγος) ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς» (Δ. Λ. VII, 86). Έτσι σε μια εποχή όπου ο άνθρωπος αναζητούσε τρόπους επαναπροσδιορισμού των ορίων του ως προσωπικότητας και ως ατόμου στην κοινωνία, ο φιλόσοφος από το Κίτιο, επαγγελλόταν έναν τρόπο ζωής σε πλήρη συμφωνία με τους νόμους της φύσης, με γνώμονα μία ομολογία (αναλογία) μεταξύ των φυσικών γεγονότων και ένταξή της του ανθρώπου μέσα σ᾽ αυτά[16].

Επομένως, το νέο πολιτικό περιβάλλον προϋπέθετε και συγχρόνως επέβαλλε μια ατομική ηθική. Ο άνθρωπος ζει σε πλήρη συμφωνία με τη φύση: *ζῆν ὁμολογουμένως*. Μέσα σ᾽ αυτό το κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον ο Ζήνων άρχισε να διαλέγεται με τους ανθρώπους που σύχναζαν στη Στοά, με στόχο να απαλλάξει τον κόσμο από την πνευματική και ψυχική κατάπτωση που δημιουργεί η ανασφάλεια. Με τη διδασκαλία του αποκάλυψε την ύπαρξη ενός κριτηρίου της αλήθειας, που το ονόμασε *καταληπτική φαντασία*[17]. Η αλήθεια της φαντασίας προϋποθέτει την αλήθεια της κρίσης, δηλαδή της νοητικής διεργασίας, της κριτικής ματιάς σχετικά με τα πράγματα και την αλήθεια τους, που περιβάλλουν ή που

[13] Πβ. Παυσανίας, *Ἀττικά*, 15.1-16.1.

[14] Σύμφωνα με τη μαρτυρία του Διογένους Λαερτίου (VII, 1-3), ο Ζήνων καταρχήν μαθήτευσε στον Κράτητα τον Κυνικό φιλόσοφο, στη συνέχεια άκουσε τα μαθήματα του Ξενοκράτους και του Μεγαρικού Στίλπωνα, του Διόδωρου Κρόνου και του Πολέμωνος, που διετέλεσε σχολάρχης της Πλατωνικής Ακαδημίας (315-314)· πβ. Στράβων, *Γεωγραφικά*, 13.614. 1. 67 (23). Επίσης, σύμφωνα με τον Ευσέβιο Καισαρείας, *Προπαρ. Ευαγγελ.*, 14.5.1 (*P.G.* 21 col.1197) (24) ο Ζήνων γνώριζε τη φιλοσοφία του Ηρακλείτου. Πβ. A.A. Long, 1974, 109-110 και Κ. Μιχαηλίδης, 1999. 15-17 και σημειώσεις για τις αντίστοιχες σελίδες 33-34.

[15] Δ. Λ. VII, 86, 20-24.

[16] Δ. Λ. VII, 87: «Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως* τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἔστι κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν».

[17] Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 151 (=*S.V.F.*, II, 90): «τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίσταται λέγουσι τοῖς σοφοῖς, τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαῦλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι καὶ ταύτην κριτήριον τῆς ἀληθείας καθεστάναι».

πλήττουν τον άνθρωπο[18].

Γνωρίζουμε όμως, πως ο όρος *κρίση,* (αυτός έπαθε κρίση, άκουσε κάτι και βρίσκεται σε κρίση, η κατάσταση είναι κρίσιμη), φέρνει αυτόματα στη σκέψη έναν κλονισμό. Έχουμε να κάνουμε δηλαδή, με γεγονότα διαδρομών που χαρακτηρίζονται από διαταραχές που οφείλονται στη ρήξη της προϋπάρχουσας ισορροπίας. Συχνά οι αλλαγές αυτές είναι απροσδόκητες και εκτός ελέγχου. Ο όρος *κρίσις*, όμως, στην ελληνική γλώσσα, αναφέρεται, αν όχι πρωταρχικά, και στη λειτουργία της κρίσεως, δηλαδή στη διαδικασία της νοητικής διεργασίας, αφού το ρήμα *κρίνω* έχει παράγωγο την κρίση, δηλαδή την ευχέρεια του ατόμου να κρίνει, να αποτιμά, να κατακρίνει, να υπολογίζει και έτσι τέλος, να ακολουθεί ή όχι εντυπώσεις ή τακτικές. Κάθε *κρίσις*, τώρα, με τη σημασία της διαταραχής, χαρακτηρίζεται από μια ταλάντευση μεταξύ κινήσεων που σπρώχνουν προς την αταξία και κινήσεων που προσπαθούν να επαναφέρουν την τάξη. Άρα η σοβαρότητα και το εύρος αυτών των κινήσεων στην εξελικτική πορεία κάθε γεγονότος, χρειάζεται να κριθεί, με τη σημασία της κριτικής αυτή τη φορά, και να αξιολογηθεί[19]. Ο Ζήνων δηλαδή, με την προτροπή για την άσκηση της κριτικής σκέψης επί των πραγμάτων, καλεί τον άνθρωπο να αντιμετωπίζει πάντα τις καταστάσεις, προτάσσοντας την λογική (τον κριτικό του νου) για την αξιολόγησή τους, με στόχο την αναζήτηση και επίτευξη της ευδαιμονίας, αποδεχόμενος γεγονότα και καταστάσεις και όχι εναντιούμενος προς αυτά, καθώς τα γεγονότα εκφράζουν τη θεία βούληση[20]. Κατά συνέπεια, ενάρετος και σοφός είναι εκείνος που δίνει τη συγκατάθεσή του στα γεγονότα που έρχονται από τη φύση. Ας σημειώσουμε επίσης, πως η φιλοσοφία ανέκαθεν και μέχρι τον Πλάτωνα[21], θεωρούσε υπερβολική τη χρήση του επιθέτου σοφός, για τους ανθρώπους και πως το επίθετο αυτό θεωρείτο μάλλον χαρακτηριστικό της θεότητας. Κατά την ελληνιστική εποχή, οι φιλοσοφικές σχολές, ιδιαίτερα των Στωικών, ασχολούνται με τη δομή της προσωπικότητας του σοφού ανθρώπου και του διαχωρισμού του από τον φαύλο, δηλαδή τον απαίδευτο άνθρωπο. Σύμφωνα με τον Ζήνωνα φιλοσοφία είναι η πρακτική -δηλαδή η αρμόζουσα τεχνική- που μας οδηγεί στην κατάκτηση της σοφίας, ενώ η σοφία ορίζεται ως η επι-

[18] P. Hadot, 1969, 115-127, ιδιαίτ. 122.
[19] Πβ. Α. Ποταμιάνου, 2008, 59.
[20] Πβ. A. Jagu, 1946, 16.
[21] Πλάτων, *Φαῖδρος*, 278 d: «τὸ μὲν σοφὸν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ, καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν».

στήμη (η απόλυτη γνώση) για τα θεία και ανθρώπινα πράγματα. Κατά συνέπεια, σοφός είναι ο απόλυτος γνώστης των «θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων»[22]. Αντίθετα, φαύλος είναι εκείνος που στερείται της ικανότητας να συμφωνήσει με τα γεγονότα που συμβαίνουν γύρω του και κατά συνέπεια να συμμορφωθεί προς αυτά και να τα ακολουθήσει με τη θέλησή του. Κατά τον Ζήνωνα και τον Χρύσιππο, ο κόσμος εξελίσσεται κατ' ανάγκη, νομοτελειακά. Συγχρόνως όμως, η εξέλιξη αυτή απαιτεί, εκτός από την δεδομένη παρουσία του ανθρώπου, και την οικειοθελή συμμετοχή του κατά την εξελικτική κοσμική πορεία, ασχέτως αν αντικειμενικά συμβαίνει κάτι καλό ή κακό. Αν η εξέλιξη μοιάζει με ένα όχημα πάνω στο οποίο μεταφέρεται όλη η πορεία του σύμπαντος που εμπλέκει τις κοσμικές στιγμές μεταξύ τους, τη μία μαζί με την άλλη σε μια ατέρμονα αλυσίδα, τότε ο άνθρωπος δεν είναι άλλο από το ζώο, ένα σκυλί για παράδειγμα, που δεμένο στο όχημα, το ακολουθεί καθώς μεταφέρει το φορτίο των κοσμικών στιγμών. Το ζητούμενο είναι, αφού αναγκαστικά μεταφέρει τις στιγμές, να το πράττει με τη θέλησή του και να τις ακολουθεί. Είναι ανόητο να τις μεταφέρει αναγκαστικά αλλά χωρίς να το θέλει, καθώς οι στιγμές θα εξελίσσουν την ατέρμονα πορεία τους και θα τον παρασύρουν ούτως ή άλλως, δεμένον καθώς είναι στο όχημά τους: «καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν (οἱ ἄνθρωποι) ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν»[23]. Εδώ οι Στωικοί φαίνεται πως ακολουθούν τον Πλάτωνα[24], όπως αναφέρει και ο Αέτιος[25], ως προς τη συμμετοχή του ανθρώπου στη διαμόρφωση της μοίρας του. Δηλαδή ενώ ο Πλάτων αναγνωρίζει τον ρόλο της ειμαρμένης επί του βίου και της ψυχής του ανθρώπου, εισάγει παράλληλα και τον ρόλο της αιτίας, που εξαρτάται από τις αποφάσεις του ίδιου του ανθρώπου, όπως ακριβώς πράττουν και οι Στωικοί, καθόσον πιστεύουν πως η ανάγκη είναι η αήττητη αιτία, η οποία επιβάλλει απαρέγκλιτα τη λήψη κάποιας απόφασης. Η ειμαρμένη, όμως, διαμορφώνεται από την συνύπαρξη και τη συμμετοχή αιτιών, εντός των οποίων εμπλέκεται και η απόφαση του ίδιου του ανθρώπου. Έτσι, στην κοσμόπολη,

[22] Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, 9, 13 (=*S.V.F.*, II, 36) «Θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις (την σοφίαν)».

[23] Πβ. Hippolytus Phil., 21 (*DDG* σ. 571, 11) (=*S.V.F.*, II, 975): «[…] ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἷον τῆς εἱμαρμένης]».

[24] Πλάτων, *Πολιτεία* 617 e 3-5 : « ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλατον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου·θεὸς ἀναίτιος ». Πβ. επίσης Ν. Μ. Σκουτερόπουλου, 2009[19], ερμηνευτικά σημειώματα, σσ. 913-914 και Σ. Βιρβιδάκης, 1997, σσ. 531-532 (στα ερμηνευτικά σημειώματα του Σκουτερόπουλου, σ. 914).

[25] Αέτιος, *Ἀρεσκ.*, I, 27, 3 (=*S.V.F.*, II, 976).

όπου κατοικούν μαζί θεοί και άνθρωποι[26], άλλα γεγονότα εξαρτώνται από την ανάγκη και από τη συμμετοχή της ανθρώπινης απόφασης (*αἰτίας*) σ' αυτά και άλλα μόνον από την ανάγκη. Ανεξάρτητα από τη συναπόφαση ή όχι του ανθρώπου στο κοσμικό γίγνεσθαι, το ζητούμενο είναι να επικρατεί πάντα αρμονία στην κοσμική πόλη. Επειδή όμως, μόνον οι σοφοί επιθυμούν τη συμμετοχή τους στα γεγονότα (είτε αποφασίζουν μαζί με την ανάγκη είτε όχι), μόνον αυτοί συγκατοικούν με τους θεούς ενώ οι φαύλοι αποκλείονται από αυτή τη συγκατοίκηση[27].

2. **Ο ρόλος της φύσης στη σκέψη των Στωικών**

Αυτά δίδασκε ο Ζήνων, ως προς την εναρμονισμένη με τους κανόνες της φύσης συμπεριφορά του ανθρώπου στην κοινωνία, σε απόλυτη σύνδεση με τη λογική και την αλήθεια. Όμως, πώς φτάνει κάποιος στην αλήθεια; Κατά τους Στωικούς, το αληθές δεν είναι καρπός της γνώσης, καθώς και ο φαύλος μπορεί, όπως υποστηρίζουν, κάποιες φορές να δομήσει σωστές σκέψεις. Αυτό όμως, δεν σημαίνει ότι κατέχει και την αλήθεια, διότι η αλήθεια είναι εμπειρία συνώνυμη με την επιστήμη, την απόλυτη γνώση, και είναι αλάνθαστη[28]. Η ικανότητα αυτή χαρακτηρίζει, όπως αναφέρθηκε, αποκλειστικά τον σοφό, αφού κατά τους Στωικούς, μόνο αυτός είναι αλάνθαστος[29]. Η αλήθεια των πραγμάτων συνυφαίνεται με τη φαντασία, που είναι η αρχή κάθε νοητικής διεργασίας, πρόκειται δηλαδή, για την αντιληπτική ικανότητα του ανθρώπου. Όταν ο άνθρωπος έρχεται στον κόσμο, λένε οι Στωικοί, το ηγεμονικό μέρος της ψυχής του είναι σαν ένα άγραφο χαρτί (ένας άγραφος πίνακας), πρόσφορο όμως, για να καταγράψει κάθε εντύπωση. Έτσι, πάνω σε αυτό το χαρτί, τρόπον τινά, καταγράφονται όλες οι έννοιες και τα πράγματα[30].

Υπάρχουν όμως δύο τρόποι καταγραφής: (α) Ο πρώτος, τροφοδοτεί

---

[26] Δίων Χρυσόστομος, *Λόγ*., XXXVI § 23 (τ. II, σ. 7, 7 Arn.) (=*S.V.F*., III, 334): «μίαν γὰρ πολιτείαν […] καὶ πόλιν χρὴ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν […] ἀνθρώπων σὺν θεῶν ἀριθμουμένων […]». Πβ. H. C. Baldry, 1959. σσ. 3-15. Πβ. επίσης M. Schofiled, 1997, σσ. 77 κ. εξ.

[27] Πβ. Στοβαίος, *Ἐκλ*., II, 7, σ. 103, 9, W. (=*S.V.F*., III, 328): «Λέγουσι γὰρ φυγάδα πάντα φαῦλον εἶναι καθ' ὅσον στέρεται νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν ἐπιβαλλούσης». Επίσης, Δ. Λ. VII, 32-33 : « ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καὶ δούλους καὶ αλλοτρίους λέγειν αὐτὸν (τὸν Ζήνωνα) ἀλλήλων εἶναι πάντας τοὺς μὴ σπουδαίους ».

[28] Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 432 (=*S.V.F*., III, 657) : « μόνος ὁ σοφὸς ἀληθεύει καὶ ἐπιστήμην ἔχει τἀληθοῦς βεβαίαν».

[29] Δ. Λ. VII, 125 : « Πάντα τ᾽ εὖ ποιεῖν τὸν σοφόν ».

[30] Αέτιος, *Ἀρέσκ*., IV, 11 (=*S.V.F*., II, 657): «ὅταν γεννηθῇ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον πρὸς ἀπογραφήν».

τις αισθήσεις, που με τη σειρά τους έχουν τροφοδοτηθεί από τα αισθητηριακά του όργανα και πρόκειται για τις αισθητηριακές εντυπώσεις[31], αφού με τη βοήθεια της όρασης, αίφνης, βλέπουμε ένα λευκό ή μαύρο αντικείμενο και μέσω αυτών συνεχίζουμε να ξεχωρίζουμε τα λευκά από τα μαύρα αντικείμενα ακόμη και κατά την απουσία τους, χάρη στη μνήμη. Έτσι, μια εικόνα (*φαντασία* κατά τους Στωικούς) που επαναλαμβάνεται, είναι μια κατακτημένη εντύπωση, καθώς παραμένει στην ψυχή μας, όπως μια σφραγίδα μένει στο χαρτί[32]. Αυτή στη συνέχεια, αναπαράγεται από τη σκέψη μας, μέχρι, στο τέλος, να γίνει από καταληπτική εντύπωση, εμπειρία, στην οποία δίνουμε τη συγκατάθεσή μας, κάθε φορά που εμφανίζεται. Ο Ζήνων μάλιστα, είχε καταλήξει στον ορισμό της εντύπωσης, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Κικέρωνα, ως εξής: «εκείνο που έχει γίνει αντιληπτό είναι η εντύπωση, που σαν τη σφραγίδα έχει σχηματιστεί μέσα μας, σύμφωνα με το σχήμα του ορατού αντικειμένου και υπάρχει ακόμη και κατά την απουσία του»[33]. Ας σημειώσουμε για μια ακόμη φορά, πως για τους Στωικούς, ο κόσμος δεν υπάρχει πέρα από το πραγματικό˙ (β) Ο δεύτερος τρόπος εντύπωσης πραγματώνεται δια της νοητικής λειτουργίας και οι εντυπώσεις που σχηματίζονται διά της νοητικής αυτής λειτουργίας, είναι οι σκέψεις. Οι σκέψεις, δεν σχηματίζονται, δεν εξαρτώνται από τα πράγματα του ορατού ή φυσικού κόσμου, αλλά γεννιούνται από τον λόγο, τον διάλογο, την επικοινωνία[34]. Συνεπώς, οι σκέψεις αφορούν τα έλλογα ζώα και δια του συλλογισμού καταλήγουμε στα συμπεράσματα.

Η εικόνα (*φαντασία*) έλκει το όνομά της από το φως[35]: όπως ακριβώς το φως γίνεται αντιληπτό ταυτόχρονα με κάθε πράγμα που αναδεικνύεται μέσω αυτού, έτσι και το αντικείμενο παρουσιάζεται αφ' εαυτού και καθίσταται αντιληπτό δια της σκέψης που το παρήγαγε. Το υπάρχον αντικείμενο δηλώνεται, υπάρχει και αναγνωρίζεται διά της αντιληπτικής φαντασίας, ενώ η ύπαρξή του τυπώνεται στη ψυχή. Η ψυχή με τη σειρά της, και ενώ βρίσκεται σε ακινησία κατά τη στιγμή της τύπωσης του αντικειμένου επί αυτής, αντιδρά ενστικτωδώς, μόλις αισθανθεί την "τύ-

[31] Πβ. A.-J. Voelke, 1961, σσ. 109 κ. εξ. M.-O. Goulet-Cazé, 2011. σσ. 73-236.

[32] Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς*, VII, 228 (=*S.V.F.*, I, 484) : «φαντασία οὖν ἔστὶ κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν καὶ ἔξοχήν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γιγνομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν».

[33] *Acad. Post*., I, 41 (=*S.V.F.*, I, 60, 34): «…postea notionis rerum in animis imprimerentur …». Πβ. Δ. Λ. VII, 46.

[34] Δ. Λ. VII, 52 : « ... λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων ... ».

[35] Αέτιος, *Περὶ ἀρεσκόντων*., IV, 12, 1 (=*S.V.F.*, II, 54): «Εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός».

πωση" του αντικειμένου[36]. Η αντίδραση αυτή της ψυχής ονομάζεται πάθος (επειδή ακριβώς κατά τη στιγμή της τύπωσης, κάτι παθαίνει)[37]. Διότι μόλις το αντικείμενο τη διαπεράσει, η ψυχή πρέπει να αντιδράσει. Σύμφωνα με τους Στωικούς, κατά τη στιγμή αυτή παρατηρούνται δύο ψυχικές αντιδράσεις: μία ακούσια, καθώς πρόκειται για την απλή πρόσληψη της πληροφορίας, και μία εκούσια, που εξαρτάται από την προσωπική επιλογή του καθενός από εμάς. Η πρόσληψη του ερεθίσματος συμβαίνει ανεξάρτητα από τη θέλησή μας. Αντίθετα, η αποδοχή ή όχι εκ μέρους μας του ερεθίσματος που κινεί την ψυχή μας, εξαρτάται αποκλειστικά από εμάς τους ίδιους, διότι σε εμάς ανήκει η αποδοχή του ή όχι («τὸ δὲ συγκατατιθέσθαι τούτῳ τῷ κίνημα ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ φαντασίαν»)[38]. Για τον λόγο αυτόν ο Ζήνων προειδοποιεί: «δεν πρέπει να δεχόμαστε όλα τα ερεθίσματα»[39], διότι υπάρχουν και ορισμένα ψευδή. Όμως ο σοφός, συνεχίζει ο φιλόσοφος από το Κίτιο, είναι σε θέση να διακρίνει το αληθινό από το ψευδές, διότι έχει τη δυνατότητα να κατευθύνει τη φυσική του κλίση, αφού με τη λογική μπορεί να δαμάσει την ορμή του. Όπως ο καλός τεχνίτης δαμάζει το υλικό του, έτσι και ο σοφός με την τέχνη της λογικής δαμάζει την ορμή του. Η λογική είναι ένας τεχνίτης που έρχεται να προστεθεί στην έμφυτη κλίση[40]. Ο σοφός είναι αλάνθαστος στις αποφάσεις του, όταν το ερέθισμα διαπερνά την ψυχή του και τη φωτίζει (*φαντασία*). Τέλος, ακριβώς επειδή ο σοφός κατέχει την εμπειρία (*ἕξις*) των εντυπώσεων (δηλαδή των τυπώσεων στην ψυχή του των ερεθισμάτων από τον εξωτερικό, φυσικό κόσμο), καμιά γνώμη για τα ερεθίσματα αυτά δεν έχει τη δύναμη να διαταράξει τη λογική του, αφού κατέχει την επιστήμη του αληθούς[41]. Ο Ζήνων εδραίωσε όλη την αντιληπτική ικανότητα του ανθρώπου στην ικανότητα να μετέχει του αληθούς. Έχοντας παρομοιάσει τον φιλοσοφικό του λόγο με ένα ζώο, του οποίου τα οστά και οι μύες ανταποκρίνονταν στη λογική, η

[36] Πβ. V. Goldshmidt, 1989[5], 113 και σημ. 3-4.

[37] Πβ. Δ. Λ., VII, 49.

[38] Ἀρκεσίλαος, VII, 248 (=*S.V.F.*, I, 59) : « φαντασία καταληπτικὴ ἐστιν ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη [...] οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος ». Πβ. επίσης Δ. Λ., VII, 50: «νοεῖται δὲ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος».

[39] Κικέρων, *Pr. Ac.*, IX, 41 : « (Zeno) visis non omnibus adiungebat fidem».

[40] Δ. Λ., 86: «τεχνίτης (ὁ λόγος) γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς».

[41] Gal., *Defin. mediae*, 7, vol. XIX, p. 350 (=*S.V.F.*, II, 93): «Ἐπιστήμη ἐστὶ κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου [...] ἕξις ἀμετάπτωτος ἐκ φαντασιῶν δόξαν ἀμέμπτως ὑπὸ λόγου παρεχομένη».

σάρκα στην ηθική και η ψυχή στη φυσική[42], απέδειξε πως η φιλοσοφία είναι καθημερινή πρακτική άσκηση, χρήσιμη για τη ζωή του ανθρώπου, με άλλα λόγια, η φιλοσοφία είναι *τέχνη βίου*. Δίδασκε επίσης πως αν τιθασεύουμε τα συναισθήματά μας με τη βοήθεια της λογικής, όπως πράττει ο σοφός, θα επέλθει *ομολογία*[43], δηλαδή ισορροπία και αρμονία ανάμεσα στις πράξεις μας και τις επιταγές της φύσης. Και μάλιστα, ο σοφός πρέπει να επαγρυπνά για τη διατήρηση της ψυχικής του εναρμόνισης με την κοσμική αρμονία, καθώς η ευδαιμονία του εξαρτάται από αυτήν. Κατά τον Ζήνωνα, τέχνη είναι η *επιστήμη*, δηλαδή η απόλυτη γνώση, διότι τέχνη είναι ένα σύστημα που αποτελείται από το σύνολο των εντυπώσεων που έχουν καταγραφεί στον νου και που συνυπάρχουν στην ψυχή για να διευκολύνουν τη ζωή του ανθρώπου στην καθημερινότητά της[44]. Μόνον ο σοφός γνωρίζει, μετά από συνεχή άσκηση του νου να ξεχωρίζει την αλήθεια από το ψεύδος. Και σύμφωνα με μαρτυρία του Πλουτάρχου, ο Ζήνων φαίνεται πως όρισε την *επιστήμη* ως την απόλυτη σοφία[45]. Η σοφία, άλλωστε, δόθηκε στον άνθρωπο, ως θεϊκό δώρο, καθώς έχει εντός του μέρος από τον θείο λόγο, ο οποίος κυβερνά το σύμπαν και απόσπασμά του βρίσκεται στην ψυχή του ανθρώπου. Έτσι ο όρος λόγος, χαρακτηρίζει τρία διαφορετικά πράγματα, που όμως είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους. Πρόκειται για τον θεϊκό λόγο, που οργανώνει την ύλη (αφού διαπερνώντας την της δίνει ζωή), τον ανθρώπινο λόγο (λογική) και τον λόγο ως ομιλία. Ο όρος *λογική*, επομένως, υπενθυμίζει πως η εντύπωση βρίσκεται σε διάλογο με τον ανθρώπινο νου, εκεί όπου γεννιέται, και όντως είναι ένα απόσπασμα του θείου λόγου, ικανό να διαπεράσει τη φυσική τάξη των αισθητηριακών ερεθισμάτων[46]. Όμως τίθεται το ερώτημα: αφού η ανθρώπινη λογική έχει αυτή την τριμερή δομή (θεία, ανθρώπινη (υλική) και διαλεκτική), γιατί τότε ο κόσμος δεν κατοικείται αποκλειστικά και μόνον από σοφούς;

Ο Ζήνων, σύμφωνα με τον Κικέρωνα, συνήθιζε να δείχνει με την κίνηση των χεριών τον μηχανισμό πρόσληψης και αντίληψης των ερεθι-

---

[42] Δ. Λ., VII, 40: «εἰκάζουσι δὲ ζῴῳ τὴν φιλοσοφίαν, ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν».

[43] Πβ. A.-J. Voelke, 1993, 76, σημ. 14 : «Για να αντιληφθούμε όλη τη δύναμη της καταληπτικής φαντασίας και της συγκατάθεσης, θα πρέπει να θυμόμαστε πάντα ότι κατά τους Στωικούς, ο όρος *όμολογία* χαρακτηρίζει τη συμφωνία με τη λογική, που συνιστά και το υπέρτατο *τέλος* (μτφρ. της συγγραφέως)».

[44] Ολυμπιόδωρος, *Εἰς Πλάτ. Γοργ.*, σσ. 53, 54 (=*S.V.F.*, I, 73) «σύστημα ἐκ καταλήψεων συγκεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ».

[45] Πλούτ., *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς*. Cp. 2, p. 441 A (= *S.V.F.*, III, 255).

[46] Στοβ., *Ἐκλ.*, I, 1, 12, p. 25, 3, Κλεάνθους): (= *S.V.F.*, I, 537) : «ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἰσ' ἴχυο μίμημα λαχόντες». Πβ. Cl. Imbert, 1978, 223-249, ιδιαίτ. 226.

σμάτων: «Με την παλάμη ανοικτή και τα δάχτυλα τεντωμένα έλεγε: ʻνά η παραστατική λειτουργία'. Μετά έκλεινε λίγο τα δάχτυλα: ιδού συγκατάθεση'.Έκλεινε, στη συνέχεια το χέρι σε γροθιά και έλεγε: ʻΝα η κατάληψη (δηλαδή η αντίληψη)'. Τέλος, με το αριστερό του χέρι έσφιγγε δυνατά τη γροθιά του δεξιού του χεριού, και έλεγε, ιδού η επιστήμη, που κανείς άλλος δεν κατέχει, παρά μόνο ο σοφός'»[47]. Και το κείμενο συνεχίζει την εξηγητική του ερμηνεία ως εξής: Διότι ακόμη κι αν εντυπώσεις και ερεθίσματα πλήττουν και τον φαύλο, τον ανόητο, υπάρχει διαφορά, καθώς στον σοφό δημιουργείται η επιστήμη των πραγμάτων ή των εννοιών ενώ στον φαύλο η απλή γνώμη[48].

Στην πραγματεία του *De Divinatione*, ο Κικέρων αναλύει τις αλληλοσυνδεόμενες επιδράσεις των αιτίων και των αποτελεσμάτων και υποστηρίζει πως δεν υπάρχει κανείς μεταξύ των θνητών που να είναι σε θέση να εμβαθύνει και να συσχετίσει τα αίτια με τα αποτελέσματά τους και ότι μόνον ο θεός κατέχει αυτή την ικανότητα, ιδιαίτερα μάλιστα να γνωρίζει εκ των προτέρων τα μελλοντικά συμβάντα. Ο άνθρωπος είναι ικανός, με τη βοήθεια διαφόρων σημείων, να γνωρίσει μόνον έναν περιορισμένο αριθμό από τα μέλλοντα να συμβούν, καθώς τα μελλοντικά πράγματα δεν επέρχονται εξαίφνης, εφόσον είναι δεδομένο πως η διάρκεια στον χρόνο αντιστοιχεί με το ξετύλιγμα ενός κουβαριού που δεν παράγει κάτι νέο, αλλά απλώς ξετυλίγει και αποκαλύπτει αυτό που υπήρχε ήδη από την αρχή[49].

Βρισκόμαστε τώρα απέναντι σε ένα ακόμη σημαντικό ζήτημα για τη στωική φιλοσοφία: τον χρόνο[50]. Κατά τους Στωικούς, τα γεγονότα δημιουργούνται εντός ενός ασώματου χρόνου. Γνωρίζουμε, άλλωστε ότι στο στωικό σύμπαν το κάθε τι είναι σωματικό. Μόνο τέσσερα είδη ασωμάτων υπάρχουν: ο χρόνος, ο τόπος, το κενό, το *λεκτόν*, τα οποία στερούνται σωματικής υπόστασης[51]. Χωρίς ποτέ να είναι παρών, ο χρόνος δεν έχει ύπαρξη. Δεν πρόκειται όμως και για το απόλυτα ανύπαρκτο, καθώς είναι αντικείμενο της σκέψης. Όμως, όπως πραγματικό ον είναι εκείνο που δέχεται την πράξη ή που πράττει επί ενός άλλου όντος, έτσι

---

[47] Κικέρων, *Pr. Ac*., II, 144 (=*S.V.F*., I, 66). Πβ. επίσης *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1962, 225.

[48] Πβ. *Les Stoïciens*, 1275, σημ. 2 (που παραπέμπει στη σ. 255).

[49] Κικέρων, *De Divinatione,* I, 127.

[50] Ο χρόνος ως *ἀσώματον*, δεν υπάρχει (όπως δεν υπάρχει το *λεκτόν*, το κενό, ο τόπος και το διάστημα). Στο υλιστικό τους σύμπαν, ό,τι υπάρχει είναι σώμα.

[51] Σέξτος Εμπειρικός, *Adv. Math*., X, 218 (=*S.V.F*., II, 331): «τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσερα εἴδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτόν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον».

δεν είναι δυνατόν να κατατάξουμε στα όντα τα γεγονότα, τον χρόνο, τον τόπο διότι όλα αυτά παραμένουν αδρανή και απαθή[52]. Ακόμη και στο παρόν, υπάρχει ένα μέρος παρελθόντος και ένα μέρος μέλλοντος, σε τέτοιο σημείο, που τίποτα δεν υπάρχει ως παρόν, τίποτα δεν έχει ψήγμα παρόντος. Και όντως, αυτό που ονομάζουμε παρόν, υποδιαιρείται σε παρελθόν και μέλλον. Κατά συνέπεια, το παρόν, δηλαδή η παρούσα στιγμή, υπάρχει στη σκέψη μας. Μόλις αποκτήσει το λεκτικό της σχήμα, αυτομάτως μετατρέπεται σε παρελθόν. Υπάρχει δηλαδή μια ριζική αντίθεση μεταξύ του νοητού όντος, που βρίσκεται εκτός χρόνου και τόπου και συνιστά την ουσία των πραγμάτων και του κινούμενου όντος, το οποίο συνεχώς βρίσκεται σε ατελή κίνηση, και που εντάσσεται στον χώρο και τον τόπο: αυτές οι δύο κατηγορίες δηλώνουν τη σχετικότητα και την ατέλεια των όντων στα οποία ανήκουν[53]. Έτσι, σύμφωνα με τη μαρτυρία από τα σχόλια του Διονυσίου του Θρακός[54], οι Στωικοί ορίζουν το παρόν, ως ένα παρόν που προεκτείνεται (*παρατατικόν*), αφού επίσης εκτείνεται και στο μέλλον. Δηλαδή, όταν λέμε: πράττω, αντιλαμβανόμαστε πως κάποιος έχει κάνει κάτι και ότι θα κάνει κάτι[55] (και αμέσως μετά). Με αυτά τα δεδομένα, τα μελλοντικά γεγονότα φαίνονται προκαθορισμένα, και έτσι μπορούμε να αντιληφθούμε την έννοια της ειμαρμένης κατά τους Στωικούς αλλά και τον λόγο που κάθε πρόταση είναι αληθής ή ψευδής. Κατά συνέπεια, εναπόκειται στον σοφό, να την ενστερνιστεί ή να την απορρίψει. Αξίζει επίσης να σημειωθεί πως η ακολουθία των γεγονότων που εκτυλίσσονται στον κόσμο δεν εξαρτώνται από τη νοητική διεργασία του σοφού. Τα γεγονότα υπακούουν στους νόμους της ειμαρμένης για τους οποίους δεν υφίσταται ούτε παρόν ούτε παρελθόν, διότι πάντα είναι αληθή και ο χρόνος που καθορίζεται σε σχέση με αυτά μοιάζει με ένα σχήμα κενό περιεχομένου στο οποίο τα γεγονότα ακολουθούν μια σειρά αλλά σύμφωνα με μια νομοτέλεια, στην οποία ο χρόνος δεν έχει χώρο[56]. Φαίνεται ως εκ τούτου, πως οι Στωικοί έκοψαν κάθε δεσμό με τον ιστορικό χρόνο και τον χρόνο των γεγονότων, δίνοντας το προβάδισμα στον χρόνο τον προερχόμενο από την Ειμαρμένη.

---

[52] Πβ. É. Bréhier, 1970, 61.
[53] É. Bréhier, 61.
[54] *Scholia in Dionys. Trac.*, Bekker, Anecd., Gr., II, p. 891 (=*S.V.F.*, II, 165).
[55] *Στο ίδιο.*
[56] É. Bréhier, 59.

3. Η σιωπή του Ζήνωνα.

Μέχρι τώρα, αναφερθήκαμε (α) στο ιστορικό πλαίσιο της εγκατάστασης του Ζήνωνα στην Αθήνα και (β) στην ανάλυση των χαρακτηριστικών της παραστατικής λειτουργίας του νου. Απομένει, με δεδομένα τα παραπάνω, να εξηγήσουμε τη σιωπή του φιλοσόφου απέναντι στους πρέσβεις του Πτολεμαίου. Τι επιθυμούσε εν τέλει να δηλώσει ο Ζήνων ο Κιτιεύς με τη σιωπή του; Ο Σέξτος Εμπειρικός[57] αναλύει δύο τρόπους της έκφρασης του λόγου (εκ φύσεως ή κατά συνθήκη) και υποστηρίζει πως αν ο λόγος είναι κατά συνθήκη, αυτό προϋποθέτει πως ο ακροατής έχει αντιληφθεί εκ των προτέρων τα θέματα τα οποία θίγονται δια των λέξεων. Όχι διότι οι λέξεις τού μαθαίνουν πράγματα που αγνοεί, αλλά διότι τού υπενθυμίζουν πράγματα που γνωρίζει. Κατά συνέπεια, στην περίπτωση του Ζήνωνα, οι πρέσβεις του Πτολεμαίου λειτούργησαν σαν πυροδοτητές της μνήμης, καθώς η παρουσία τους αφύπνισε τη μνήμη του φιλοσόφου. Ξαφνικά μια φανταστική εικόνα (*δόκησις διανοίας*)[58] τάραξε τον νου του. Δεν πρόκειται εδώ για ένα πάθος, κατά την πρόσληψη μιας έννοιας ή ενός πράγματος, όπως παρατηρήσαμε προηγουμένως. Αντίθετα, πρόκειται για μια επίταση του νου να δώσει τη συγκατάθεσή του σε κάτι ψευδές, μια και ό,τι πέρασε από τον νου του εκείνη τη στιγμή ανήκε στο παρελθόν. Κατά τους Στωικούς, η κίνηση του ηγεμονικού μέρους της ψυχής προκαλείται ή εξαιτίας κάποιου πράγματος που υπάρχει ήδη στον νου ή εξαιτίας κάποιου πράγματος που τώρα εμφανίζεται στον νου. Είδαμε πως η κίνηση, αρχικά είναι άλογη και ενστικτώδης και ονομάζεται ορμή. Αυτή η άλογη ορμή ορίζεται από τον Χρύσιππο ως ορμή πλεονάζουσα[59], και αναφέρεται στο παράδειγμα του δρομέα, που ενώ έχει φτάσει στον στόχο του και έχει ακουμπήσει το νήμα, εντούτοις για λίγο ακόμη συνεχίζει να τρέχει. Κατά τον ίδιο τρόπο, τα πάθη της ψυχής είναι οι κινήσεις της, που δεν υπακούουν στη λογική. Η υπερβολή είναι το ψυχικό πάθος, που για τους Στωικούς είναι αντίθετο στη φύση[60]. Όταν μάλιστα συμβαίνει αυτό, τότε η λογική ξεφεύγει από τις αρχές της και η ψυχή μένει ασυγκράτητη. Το πάθος ταράζει τον νου, εμποδίζει την ορθή σκέψη και η ισορροπία χάνεται. Οι Στωικοί ορίζουν το πάθος ως αφύσικη κίνηση ψυχής, άνευ λόγου, ή ορμή που πλεονάζει[61] (άρα και πάλι βρίσκεται εκτός του φυσικού πλαι-

[57] Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Ἠθικούς*, §§ 241-242.
[58] Δ. Λ. VII, 50.
[59] A.-M. Ioppolo, 1995, 23-55, ιδιαίτερα 28.
[60] Δ. Λ. VII, 50.

σίου, ως *πλέον*, δηλαδή ως πλεόνασμα ορμής, που εναντιώνεται προς τη φύση, καθώς στη φύση κυριαρχεί το *μέτρον* και εκεί δεν υπάρχει τίποτε το μάταιο)[62]. Ο σοφός, θα έχει μια στιγμιαία αντίδραση, αμέσως όμως, θα κυριαρχήσει στα συναισθήματά του και θα αναδείξει τη λογική του επάρκεια, εξισορροπώντας και κατευνάζοντας τις ενστικτώδεις ορμές του, υποτάσσοντάς τες στην ορθή σκέψη και διαφυλάσσοντας με αυτόν τον τρόπο, την *αταραξία* του[63].

Με αυτόν τον τρόπο μάλλον αντέδρασε και ο Ζήνων στη θέα και τις ερωτήσεις των πρέσβεων. Ο θυμός ή το μίσος (ζηλοτυπία κατά τους Στωικούς)[64] που ενδεχομένως αισθάνθηκε στιγμιαία, ηττήθηκε από τη λογική, αν και ο ίδιος παραδέχεται πως το σημάδι παραμένει ακόμη κι όταν γιατρευτεί η πληγή. Όμως, ο σοφός δεν έχει γνώμη αλλά γνώση και ουδέποτε θα δώσει τη συγκατάθεσή του σε κάτι ψευδές. Όπως αναφέρει ο Αύλος Γέλλιος, «ο ανόητος πιστεύει πως τα πράγματα είναι έτσι όπως φαίνονται την πρώτη στιγμή, έτσι όπως συγκλονίζουν την ψυχή του: φοβερά και απάνθρωπα. Έτσι τα αποδέχεται και δίνει τη συγκατάθεσή του στις πρώτες αυτές εντυπώσεις, που δείχνουν να δικαιολογούν τον φόβο ή κάποιο

---

[61] Πβ. Ανδρόνικος, *Περὶ παθῶν*, 1 (σ. 11 Kreuttner) (=*S. V. F.*, III, 391).

[62] Πβ. Αέτιος, *Περὶ ἀρεσκόντων*, 1, 6 (*Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι*) (=*S. V. F.*, II, 1009) : «οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῆ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετά τινος τέχνης δημιουργούσης». Η θέση όμως αυτή είναι ιδιαίτερα οικεία στον Αριστοτέλη και τη συναντάμε πολύ συχνά σε διάφορα έργα του. Π. χ. ενδεικτικά: «εἰ οὖν ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὲν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων», *Περὶ ψυχῆς*, 432b 21, «εἰ μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις», 434a 31. «Ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν», *Περὶ οὐρανοῦ*, 271a 33, «ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην», *Περὶ ζῴων γεννέσεως*, 741b 4. «Τὴν φύσιν μηθὲν ποιεῖν μάτην», *Περὶ πορείας ζῴων*, 708a 8-9, «ὅτι ἡ φύσις οὐδὲν δημιουργεῖ μάτην», 711a 18. «οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ μάτην», *Περὶ ζῴων μορίων*, 658a 9, «οὔτε περίεργον οὐδὲν οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ», 695b 19. «οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ», *Πολιτικά*, 1253a 9. «ὥστ᾽ ἐπεὶ μάτην οὐδὲν ὁρῶμεν ποιοῦσαν τὴν φύσιν», *Περὶ ἀναπνοῆς,* 476a 12. «οὐδὲν μάτην ποιοῦσαν τὴν φύσιν», *Περὶ ἀναπν.,* 476a10, «οὐδὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ἐποίησεν», *Ἀποσπάσματα,* 230 6. Την ίδια άποψη ενστερνίζεται και ο Γαληνός, ο οποίος επανειλημμένως αναφέρεται στην τεχνική της αρτιότητας και του μέτρου της φύσεως, επηρεασμένος από τον Αριστοτέλη αλλά ίσως και από τους Στωικούς. Αρκεί να αναφερθούμε ενδεικτικά σε σχετικά σημεία της πραγματείας *Π.Ι.Π.Δ.*: «ἡ μηδὲν μάτην ἐργαζομένη φύσις ἐποίησεν» (VI, 4, 533, 7-8), «οὐκ ἄν ἡ μηδὲν εἰκῇ ποιοῦσα» (VI, 4, 552, 18) κ. ά. Παραπλήσια αντίληψη όμως παραδίδεται και από τους Προσωκρατικούς, πβ. Λεύκιππος, ΙΙ, 2 D.-K.: «(ἐν τῷ *Περὶ νοῦ*)˙ οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης».

[63] Δ. Λ. VII, 117: «Φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι».

[64] Σύμφωνα με τους Στωικούς, το πάθος πρέπει να θεωρείται «απαξίωση» της λογικής. Υπάρχει περιγραφή εβδομήντα έξι επί μέρους παθών, τα οποία ταράσσουν την ψυχή των αμυήτων στον Στωικισμό και καταγράφονται από το διεισδυτικό και κριτικό βλέμμα των Στωικών. Πβ. *S. V. F.*, III, 394-414. Σύμφωνα με τους Στωικούς, τα γενικότερα πάθη είναι τέσσερα: λύπη, φόβος, επιθυμία, ηδονή (πβ. Andronicus, *Περὶ παθῶν*, 1 (p. 11) Kreuttner (=*S. V. F.*, III, 391). Πβ. Μ. Δαράκη, 2001., 117-141, ιδιαίτερα 117: «αν θέλουμε πράγματι να κατανοήσουμε τον εκπληκτικό στωικό αφορισμό: ΄το πάθος δεν διαφέρει από τον λόγο΄, το πιο πολύτιμο βοήθημα είναι η περιγραφή των εβδομήντα έξι παθών υπό το βλέμμα των στωικών της Αθήνας».

άλλο (κακό) συναίσθημα»[65]. Ο σοφός, όμως, που στιγμιαία νοιώθει να αλλάζει το χρώμα του προσώπου του, δε δίνει τη συγκατάθεσή του αλλά κρατάει τη σταθερότητα και τη δύναμη της πεποίθησής του, πως από τέτοιες εντυπώσεις δεν πρέπει να φοβάται, διότι προκαλούν παράλογο τρόμο και είναι μάταιες. Ο σοφός ηρεμεί τα πάθη του, τα υποτάσσει στη λογική και συγκρατεί μόνο τις ορθές εκτιμήσεις. Κάθε πηγή πάθους, σύμφωνα με τον Κικέρωνα[66], ταράσσει την ψυχή, τη θερμαίνει πολύ και την κάνει να χάσει την ισορροπία της.

Ο Χρύσιππος, στην πραγματεία του *Περὶ παθῶν*, υποστηρίζει πως κάθε πάθος οδηγεί γενικώς σε δύο κρίσεις λανθασμένες. Η μία κρίση πηγάζει από την αντίληψη που έχουμε σχετικά με τη φύση (το είδος) του γεγονότος. Η δεύτερη κρίση μας ωθεί να αποφασίσουμε τη στάση που θα κρατήσουμε απέναντι σε αυτό το γεγονός: πάθος είναι όταν κρίνουμε λανθασμένα, δηλαδή πως αυτό που συμβαίνει είναι καλό ή κακό· από την άλλη πως συμφέρει να ακολουθήσουμε αυτό το γεγονός[67]. Ως προς τον σοφό, αντίθετα, αυτός επιβάλλεται στα πάθη του, πριν γίνουν μόνιμες καταστάσεις[68].

Αυτό μάλλον, συνέβη στον Ζήνωνα, κατά το επεισόδιο με τους πρέσβεις. Το μίσος (*ζηλοτυπία*) που ένιωσε στιγμιαία, μαζί με τη *δόξα* πως κάποιος άλλος κατείχε την πατρίδα του, τάραξαν την ψυχή του. Μία περιγραφή αυτής της ψυχικής κατάστασης, είδαμε πιο πάνω από τον Αύλο Γέλλιο. Στο πλαίσιο αυτό ίσως και ο Ζήνων, αντί απάντησης, επιλέγει τη σιωπή[69], αφού σύμφωνα, με τους Στωικούς, οι συγκινήσεις είναι κινήσεις της ψυχής, που δεν συνάδουν προς τη λογική[70]. Άλλωστε, τα πολιτικά γεγονότα της

---

[65] Αύλος Γέλλιος, *Noctes Atticae,* XIX, 1, 15-20, επίσης, Σενέκας, *De Ira*, 2, 4, 1. Βλ. A.-M. Ioppolo, 54 και σημ. 105.

[66] *Tusc.*, IV, IX, 22.

[67] Πβ. A.-J. Voelke, 75.

[68] Κικέρων, *Tusc.*, IV, 30. Εδώ παρατηρείται η πλατωνική επίδραση σχετικά με το ζήτημα της συνήθειας (*ἕξις*) η οποία προκαλείται από την επανάληψη ήδη από την παιδική ηλικία, λανθασμένων πραγμάτων που επηρεάζουν σιγά-σιγά τον χαρακτήρα, και γίνονται συνήθεια και δεύτερη φύση. (Πβ. *Πολιτεία*, 394c· 395c-d: «*εἰς ἕθη καὶ φύσιν καθίστανται*». Φαίνεται λοιπόν ότι και ο Πλάτων, πολύ πριν τον Αριστοτέλη (*H.N.* 1103a-b 23-25), πίστευε πως η συνήθεια (*ἕξις*) είναι δεύτερη φύση.

[69] Πβ. Δ. Λ. VII, 30 : «τὰν ἀρετὰν ψυχᾶς ἀγαθὸν μόνον».

[70] Πβ. Κικέρων, *De officiis*, XX, 67: «το να θεωρείται κάτι άνευ σημασίας, ενώ οι περισσότεροι το θεωρούν σημαντικό και υπέροχο, αυτό αποδεδειγμένα είναι αντίδραση μιας ψυχής γενναίας και μεγάλης. Διότι να υπομένει κάποιος τις λύπες της ζωής, που είναι πολυάριθμες και ποικίλες, με τρόπο που αναδεικνύει τη φυσική εγκράτεια και έτσι ώστε να μην απομακρύνεται από την αξιοπρέπεια του σοφού, αυτό ανήκει σε μια ψυχή δυνατή και σταθερή»(μτφρ. Μ.Π.-Μ.) Βλ. R. W. Sharples. 2002, 122-123.

πατρίδας του, ανήκουν πλέον στο παρελθόν, δηλαδή στον ανύπαρκτο χρόνο της φιλοσοφίας του. Όπως υποστηρίζει, ο φιλόσοφος είναι ένα είδος μάντη ή ιατρού. Ερμηνεύει τα φυσικά φαινόμενα ή τα συμπτώματα (διότι αυτό που συνέβη στην πατρίδα του ήταν ένα φυσικό φαινόμενο), προσπαθεί να αντιληφθεί το νόημά τους και να τα εκλάβει ως μηνύματα μιας υποφώσκουσας πραγματικότητας[71].

Συμπέρασμα

Ο Ζήνων δεν ξεχνά ούτε τη συμπεριφορά του Πτολεμαίου ούτε τη γενέτειρά του. Μαθαίνουμε από τον Αντίγονο τον Καρύστιο πως δεν αρνήθηκε ποτέ την πατρίδα του[72] και ότι στην επιγραφή που χάραξαν οι Αθηναίοι προς τιμήν του: *Ζήνωνος Φιλοσόφου*, ζήτησε να προστεθεί και η γενέτειρά του: *Κιτιέως* και πως ποτέ δε θέλησε να γίνει Αθηναίος πολίτης[73]. Μένει σιωπηλός μπροστά στους πρέσβεις, διότι ενδεχομένως οι συγκυρίες, προς στιγμήν, τον οδηγούσαν σε εκτροπή της λογικής. Άλλωστε ο Ζήνων διδάσκει πως ο σοφός πρέπει να είναι πάντα προσεκτικός σε ό,τι λέει. Ο φιλόσοφος από το Κίτιο δίδασκε πως είναι καλύτερο το σωματικό από το γλωσσικό ολίσθημα[74]. Οι Στωικοί πάντως ήταν εξαιρετικοί γνώστες των εκφραστικών δυσκολιών της γλώσσας, που πολλές φορές οδηγούσαν σε λανθασμένα συμπεράσματα. Τόσο δε ήταν ευαίσθητοι στο σημείο αυτό, ώστε επινόησαν νεολογισμούς προς χάρη της ακριβολογίας[75]. Ο Ζήνων, επινόησε σημαντικό αριθμό νεολογισμών προκειμένου να καταστήσει σαφέστερη τη διδασκαλία του, σύμφωνα με τη μαρτυρία του Κικέρωνος. Η σιωπή, όμως, φαίνεται πως ήταν ένα από τα παιδευτικά εργαλεία του, επομένως, σε περιπτώσεις φευγαλέου

[71] G. Verbeke, 1978, 401-424, ιδιαίτ. 410.

[72] Δ. Λ. VII, 12: «οὐκ ἀρνεῖσθαι αὐτὸν εἶναι Κιτιέα. […] ἀναγραφόμενος ἐν τῇ στήλῃ "Ζήνωνος τοῦ φιλοσόφου", ἠξίωσε καὶ τὸ Κιτιεὺς προστεθῆναι».

[73] Πλούταρχος, *Στωικῶν* ἐναντιωμάτων, 1034, Α4.

[74] Δ. Λ. VII, 26: «ἔλεγέ τε κρεῖττον εἶναι τοῖς ποσὶν ὀλισθεῖν ἢ τῇ γλώττῃ».

[75] Πβ. Κικέρων, *De finibus*, IV, 15, όπου ο Κικέρων αναφέρει πως ο Ζήνων είχε την ανοχή της πόλης, ώστε εφεύρισκε νέους όρος προκειμένου να κάνει πιο κατανοητή τη διδασκαλία του. Πβ. επίσης, G. Romeyer Dherbey, 1990, 47-59: « Ο Κικέρων, μελετητής του Ζήνωνος, εκπλήσσεται με την επιείκεια των Ελλήνων, που επιτρέπουν στους φιλοσόφους να επινοούν νέες λέξεις, ώστε να εκφράζουν με ορθότερο τρόπο τις νέες τους φιλοσοφικές θέσεις. Οι Στωικοί ήταν οι εφευρέτες λέξεων. Σμίλεψαν νέες λέξεις, όταν η γλώσσα δεν είχε τρόπο να τους προσφέρει μια επαρκή ανάλυση της πραγματικότητας. Αυτές οι σμιλεμένες λέξεις «ήταν γι' αυτούς φυσικές, καθώς περιέγραφαν με ορθό τρόπο ένα φυσικό πεδίο, ανώνυμο μέχρι τότε. Έχουν την έννοια πως πρέπει να πουν κάθε πράγμα με το όνομά του (μτφρ. Μ. Π.-Μ.)».

θυμού, κατέφευγε στην ά-φωνη βοήθεια της[76]. Πρόκειται για μία ρητορική τεχνική που η δύναμή της υπερισχύει ενός φροντισμένου λόγου. Τα συγκινησιακά αποτελέσματα της απουσίας του λόγου, υποσκελίζουν σε δυναμισμό την παρουσία του, καθώς η σιωπή δεν αποτελεί συνέπεια έλλειψης κατάλληλων λέξεων. Αντίθετα, η άρνηση προφορικού λόγου, λειτουργεί ως ρητορικό σχήμα, διότι διαθέτει η ίδια μια σειρά από λέξεις και κατάλληλες εκφράσεις, που όμως δηλώνονται με την απουσία τους. Η αντίδραση του Ζήνωνα φανερώνει παράλληλα και τη βαθιά απαξίωση που νοιώθει απέναντι στους πρέσβεις και στον ίδιο τον βασιλιά. Η σιωπή είναι το μέσον τήρησης των κανόνων της αξιοπρέπειας. Με την απάθεια και τη στωική ανοχή άλλωστε, αντιμετωπίζει τις κακολογίες και τα πειράγματα των συμπολιτών του και παρομοιάζει τη σιωπή με τους πρέσβεις που αποχωρούν χωρίς απάντηση στο ερώτημά τους[77]. Η σιωπή για τον Ζήνωνα, αποτελεί το λεκτικό του οπλοστάσιο, καθώς συνιστά και μια από τις ιδιότητες του σοφού, όταν μετατρέπεται σε λεκτικό μέσον[78]. Πράγματι, ο φιλόσοφος από το Κίτιο, που εισήγαγε στις αριστοτελικές αρετές του λόγου τη συντομία[79], θεωρούσε τη σιωπή ως ενσυνείδητο μέσον απάντησης. Η σιωπή τού διαφυλάσσει την ηρεμία της ψυχής και του νου, και έτσι σωπαίνει, αν και με τη φαντασία του, στιγμιαία, ξαναζεί τα γεγονότα της πατρίδας του, εξαιτίας της παρουσίας των απεσταλμένων του Πτολεμαίου.

Περισσότερο ηθικολόγος και, ίσως, λιγότερο εσωστρεφής από τον Ζήνωνα, ο Μάρκος Αυρήλιος έλεγε πως πρέπει να ανεχόμαστε τον άνεμο που φυσούν οι θεοί χωρίς να παραπονιόμαστε για τον κόπο που κάνουμε να συγκρατήσουμε το καράβι μας (την ψυχή μας)[80]. Επομένως, όταν μνήμη και φαντασία φωτίζουν κάτι πολύ δυσάρεστο, τότε η λογική επιβάλλει τη σιωπή του στωικού σοφού, ως τη μόνη ενδεδειγμένη λύση. Όπως στην περίπτωση του Ζήνωνα: Πείτε του πως «υπάρχει κάποιος εδώ που ξέρει να σιωπά».

---

[76] Όταν κάποιος μαθητής του Ζήνωνα απάντησε με θράσος δυσανάλογο της ηλικίας του, εκείνος με τη σειρά του, τού απάντησε πως προτιμούσε να μη του πει ό,τι σκεφτόταν γι᾽ αυτόν (Δ. Λ. VII, 21).

[77] Όταν τον ρώτησαν πώς αντιμετωπίζει τις λοιδορίες, εκείνος απάντησε πως τις αντιμετωπίζει σαν τους πρέσβεις που φεύγουν αναπόκριτοι: πβ. Δ. Λ. VII, 21.

[78] Φιλόδ., *Περὶ Ρητορικῆς*, τ. II, σ. 355, Sudh. (=*S.V.F.*, III, 107).

[79] Δ. Λ. VII, 59 : «Ἀρεταὶ δὲ λόγου εἰσὶ πέντε, Ἑλληνισμός, σαφήνεια, συντομία, πρέπον, κατασκευή».

[80] Μάρκος Αυρήλιος. *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, VII, 51.

Βιβλιογραφία

Για τον αρχαίο στωικισμό, επειδή αυτούσια έργα δεν έχουν διασωθεί, καταφεύγουμε στα αποσπάσματα κειμένων που περιλαμβάνονται (χωρίς μετάφραση) στην τετράτομη συλλογή:

Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit Ioannes ab Arnim, indices M. Adler, Leipzig, 1003-1905 τ. 1-4, επανέκδοση Stuttgart, 1964.

(Όλοι οι αρχαίοι συγγραφείς και τα αποσπάσματα από τα έργα τους, τα οποία αναφέρονται στην ανωτέρω μελέτη, εκτός από τους συγγραφείς για τους οποίους γίνεται ιδιαίτερη αναφορά, υπάρχουν και έχουν αντληθεί από τους πρώτους τρεις τόμους των αποσπασμάτων των Στωικών)

Baldry, H.C. 1959. 'Zeno's Ideal State', *Journal of Hellenic Studies*: 79. 3-15.

Βιρβιδάκης, Σ. 1997. "Η φαινομενολογία της ηθικής εμπειρίας στους εσχατολογικούς μύθους των πλατωνικών διαλόγων", στο Ι.-Θ. Παπαδημητρίου (επιμ.), *Πρακτικά του Πρώτου Πανελληνίου και Διεθνούς Συνεδρίου Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας (23-26.5.1994)* Αθήνα.

Bréhier, É. 1962. *Les Stoïciens*, έκδοση υπό τη διεύθυνση του Pierre- Maxime Schuhl, «Bibliothèque de la Pléiade». Paris.

Bréhier, É. 1970. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris.

Cary, M. A. 1968[7]. *History of the Greek World 324-146 b. C*. London.

Δαράκη, Μ. 2001. *Μια Θρησκευτικότητα χωρίς Θεό. Ο Άνθρωπος και η Φύση στους Στωικούς της Αθήνας*. Αθήνα.

De Lacy, Ph. Galeni, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, Berlin. 1978-1980.

Goldshmidt, V. 1989[5]. *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.

Goulet-Cazé, M.-O. 2011. 'À propos de l'assentiment stoïcien', στο M.-O. Goulet-Cazé επιμ. *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris. 73-236.

Hadot, P. 1969. 'Zur Vorgeschichte des Begriffs « Existenz » ΥΠΑΡΧΕΙΝ bei den Stoikern', *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13, 2: 115-27.

Hadot, P. 2007. *Πλωτίνος ή η απλότητα του βλέμματος*, μτφρ. Ε. Δελλή, Αθήνα.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν. 1971. *Πλάτωνος, «Φαίδρος», Εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο*. Αθήνα.

Imbert, Cl. 1978. 'Théorie de la représentation et doctrine logique dans

le stoïcisme ancien', στο J. Brunschwig, επιμ., *Les Stoïciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly*, 18-22 septembre 1976, Paris 223-49.

Ioppolo, A.-M. 1995. 'L'ορμή πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione', *Elenchos*, 1: 23-55.

Jagu, A. 1946. *Zénon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*. Paris.

Long, A.A. 1974. *Hellenistic Philosophy*. London.

Long, H. S. 1964. *Diogenes Laertii*, *Vitae Philosophorum*. Oxford.

Μάρκος Αυρήλιος. 2009. *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*, μτφρ. Γ. Αβραμίδης. Θεσσαλονίκη.

Μικρογιαννάκης, Ε. 1973. 'Κύπρος', *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τόμ. Δ΄.

Μιχαηλίδης Κ., 1999. *Ζήνων ο Κιτιεύς*, Λευκωσία, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία (Φιλοσοφία 5).

Perrota, G. 1954. *Storia della Letteratura Greca*, V.1. Milano.

Ποταμιάνου, Α. 2008. *Τα εναντίον εαυτού,* Αθήνα.

Schofield M. 1997. *Η στωική ιδέα της πόλης*, μτφρ. Χ. Μπάλλα, Αθήνα.

Sharples, R. W. 2002. *Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί,* μτφρ. Μ. Λυπουρλή-Γ. Αβραμίδης, Θεσσαλονίκη.

Σκουτερόπουλος, Ν. Μ. 2009[19]. *Πλάτων Πολιτεία*, Αθήνα.

Του Ιδίου. 2015. *Πλάτων,* Φαίδρος, *Εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις*, Αθήνα.

Ogereau, F. 2002[2]. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. Paris.

Romeyer Dherbey, G. 1990. Zénon appelle les choses par leur nom. La chasteté de la langue d'après les stoïciens, *Mesure*. 3. 47-59)

Tatakis, B. 1931. *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son œuvre*. Paris.

Verbeke, G. 'La philosophie du signe', στο J. Brunschwig, επιμ., *Les Stoïciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly*, 18-22 septembre 1976, Paris. 401-24.

Voelke, A.-J., 1961. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque ; d'Aristote à Panétius*. Paris.

Πυρρώνειοι Λόγοι

Βούλα Τσούνα

Φιλοσοφία σημαίνει αγάπη της σοφίας, αλλά αυτό που φαίνεται να αγαπούν περισσότερο από όλα οι Έλληνες φιλόσοφοι είναι η συλλογιστική – το είδος συλλογιστικής μέσω της οποίας επιδιώκεται η σοφία. Αντιλαμβάνονται γενικώς τη φιλοσοφική πρακτική ως ένα ορθολογικό εγχείρημα, το οποίο αντανακλά και ταυτόχρονα καλλιεργεί το μοναδικό γνώρισμα που υποτίθεται ότι ορίζει τους ανθρώπους και τους διακρίνει από τα άλλα ζώα, δηλαδή τον *λόγον*[1] (λογική αλλά και ορθολογικότητα, διάλογος και επιχείρημα). Εκτός του ότι θεωρούν τον λόγο διακριτικό γνώρισμα του ανθρώπου, οι σημαντικότεροι Έλληνες φιλόσοφοι τον θεωρούν επίσης θεϊκό στοιχείο, χάριν του οποίου οι άνθρωποι απολαμβάνουν προνομιακή θέση σε ένα τελεολογικό σύμπαν και μπορούν να προσδοκούν έναν τέλειο βίο που συγγενεύει με τον βίο των θεών. Η φιλοσοφία υποτίθεται ότι αναπτύσσει αυτό το στοιχείο, ακριβώς λόγω της ορθολογικής και συστηματικής φύσης της φιλοσοφικής ενασχόλησης.

Είναι αμφιλεγόμενο ποια θέση κατέχουν οι Έλληνες Σκεπτικοί[2] σ'

[1] Σε όλη την έκταση του άρθρου οι όροι 'λόγος', 'ἐποχή', 'ἀταραξία', 'ἰσοσθένεια', καθώς και άλλοι όροι που απαντώνται στα πρωτότυπα κείμενα εμφανίζονται με διαφορετική γραμματοσειρά. Για λόγους όμως διευκόλυνσης της ανάγνωσης, παραλείπονται τα τελικά 'ν' στην αιτιατική πτώση ('τον λόγο', 'την ἐποχή') και ο τονισμός ακολουθεί τους κανόνες της νεοελληνικής (ἰσοσθένειας, ἐνάργειας).

[2] Στο εξής, με τον όρο 'Σκεπτικός' εννοώ τον πυρρώνειο Σκεπτικό και με τον όρο 'Σκεπτικισμός' εννοώ τον 'πυρρώνειο Σκεπτικισμό' εκτός και αν επισημαίνω κάτι διαφορετικό. Σε αυτό το άρθρο, αφήνω στην άκρη τους ακαδημαϊκούς Σκεπτικούς, οι οποίοι θεωρώ ότι δεσμεύονται στους κανόνες της ορθολογικής έρευνας και συνηγορούν υπέρ της *ἐποχῆς* ή αναστολής της κρίσης ως μέσον αποφυγής γνωστικών σφαλμάτων (*Acad*. II. 108, *AM* VII.158): βλ. Striker 2001. Για τη 'ζητητική' φύση των Πυρρώνειων πρακτικών βλ. Ioppolo 1986 και Marchand 2010. Το επιχείρημά μου εστιάζεται περισσότερο στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις* (*ΠΥ*) και πολύ λιγότερο στο *Προς Μαθηματικούς* (*Μ*).

αυτό το γενικό πλαίσιο. Ακόμα και αν δεχθούμε ότι η παρουσίαση του πυρρώνειου Σκεπτικισμού από τον Σέξτο Εμπειρικό περιέχει ετερογενή στοιχεία που ανήκουν σε διαφορετικές φάσεις του κινήματος, νομίζω πως οι ανακολουθίες στο κείμενο του Σέξτου δεν δικαιολογούν τις αντιθετικές ερμηνείες του Πυρρωνισμού στη δευτερογενή βιβλιογραφία. Στη μία άκρη του φάσματος, η Gisela Striker, για παράδειγμα, κατανοεί τον Πυρρωνισμό του Σέξτου ως μια μορφή αντιορθολογισμού[3] που αρνείται την αναζήτηση της αλήθειας και χρησιμοποιεί τους Τρόπους για να ματαιώσει κάθε περαιτέρω απόπειρα επίλυσης των αντιγνωμιών με ορθολογικό τρόπο. Στην άλλη άκρη, ερμηνευτές όπως η Gail Fine και, πιο πρόσφατα ο Casey Perin, θεωρούν τον Πυρρωνισμό ως ανοιχτή έρευνα που έχει στόχο την αλήθεια αλλά και την *ἀταραξία*, ακολουθεί τους κανόνες της λογικής και προσφέρει ένα είδος δικαιολόγησης των πράξεων του Σκεπτικού.[4]

Στο πρώτο μέρος του άρθρου θα προσπαθήσω να δώσω μια πληρέστερη εικόνα αυτών των δύο εναλλακτικών ερμηνειών.[5] Στο δεύτερο μέρος υποστηρίζω ότι, στην πραγματικότητα, ο Σέξτος προσφέρει τα υλικά για να γίνει η διάκριση μεταξύ τουλάχιστον δύο αντιλήψεων του λόγου, με την έννοια της λογικής ή της συλλογιστικής: η μία χρησιμοποιείται για διαλεκτικούς σκοπούς, ενώ η άλλη είναι συμβατή με την κοινή τήρηση των κανόνων του βίου. Καταλήγοντας, στο τρίτο μέρος επισημαίνω ορισμένα προβλήματα που θα πρέπει να αντιμετωπίσουν οι υπερασπιστές του Πυρρωνισμού.

---

[3] Μια σθεναρή υπεράσπιση αυτής της άποψης (την αποκαλώ αντιορθολογιστική άποψη) αναπτύσσεται από τη Striker 2001. Όπως θα υποστηρίξω παρακάτω, ο Burnyeat 1980 υπαινίσσεται επίσης ένα είδος αντιορθολογισμού και το ίδιο ισχύει, για διαφορετικούς λόγους, για τον Frede 1979/1987 και 1984. Παρόμοιες προσεγγίσεις γίνονται από τους Sedley 1983, Bett 2000, Palmer 2000 και άλλους. Το επιχείρημα υπέρ του αντιορθολογισμού που παρουσιάζεται στην επόμενη ενότητα είναι δική μου κατασκευή, η οποία βασίζεται σ' αυτές τις ερμηνείες. Μια ανάλυση των Τρόπων βρίσκουμε στους Annas and Barnes 1985.

[4] Αποκαλώ αυτή την ερμηνεία ορθολογιστική. Και πάλι, η περιγραφή που προσφέρεται στην επόμενη ενότητα είναι δική μου κατασκευή, αλλά βασίζεται κυρίως στον Perin 2010, ο οποίος αναπτύσσει την πληρέστερη διαθέσιμη εκδοχή της ορθολογιστικής προσέγγισης. Κεντρικά γνωρίσματα της προσέγγισης του Perin βρίσκουμε και στους Mates 1996, Brennan 1999 και Fine 2000.

[5] Οι περιγραφές της αντιορθολογιστικής και της ορθολογιστικής θέσης από πλευράς μου είναι φυσικά αδρές και επιλεκτικές. Θα γίνει εμφανές ότι αυτή η διάκριση διατρέχει, με πολλούς τρόπους, την περιβόητη διάκριση μεταξύ 'απλοϊκών' και 'εκλεπτυσμένων' Σκεπτικών. Με ενδιαφέρει το κατά πόσον η μέθοδος του Σκεπτικού αφήνει περιθώριο για τον *λόγο*, και αυτό το ζήτημα αφορά τον Σκεπτικό ανεξαρτήτως του εάν είναι 'απλοϊκός' και δεν έχει καθόλου πεποιθήσεις ή, εναλλακτικά, είναι 'εκλεπτυσμένος' και έχει ορισμένες πεποιθήσεις για το πώς είναι τα πράγματα.

I.

Οι κύριοι λόγοι για τους οποίους ο Πυρρωνισμός είναι ευάλωτος στην κατηγορία του αντιορθολογισμού είναι οι εξής. Σύμφωνα με τον Σέξτο, ο Σκεπτικισμός είναι φιλοσοφία (*ΠΥ* I.4) και όσοι τον ασκούν είναι φιλόσοφοι (I.11) οι οποίοι ούτε πιστεύουν ότι έχουν ανακαλύψει την αλήθεια (I.2) ούτε την ανακηρύσσουν απρόσιτη. Αντιθέτως, εξακολουθούν να την αναζητούν και αυτή η συνεχής αναζήτηση (*ζήτησις*: I.7) είναι το χαρακτηριστικό που διακρίνει τον Σκεπτικό τρόπο ζωής (ἀγωγή: I.4,7). Προβάλλεται ωστόσο η εξής αντίρρηση: η ερμηνεία από τον Σέξτο της πρωταρχικής αιτίας του Σκεπτικισμού και της διανοητικής διαδρομής ορισμένων πρωτο-Σκεπτικών υποδεικνύει ότι στόχος τους δεν είναι να ανακαλύψουν την αλήθεια χάριν της ίδιας της αλήθειας, αλλά ως μέσον επίτευξης της *ἀταραξίας*,[6] και το ίδιο ισχύει για τους ώριμους σκεπτικούς. Ξεκινούν αρχικά την έρευνά τους ελπίζοντας να φθάσουν σε μια ορθολογική απόφαση για ορισμένα ζητήματα (I.12) κι έτσι να κερδίσουν την ἀταραξία, αλλά επειδή οι αντίθετες εντυπώσεις είναι εξίσου ισχυρές, αναγκάζονται να αναστείλουν την κρίση τους (*ἐποχή*)· στη συνέχεια, η ἀταραξία προκύπτει γι' αυτούς απρόβλεπτα (*τυχικῶς*), 'όπως η σκιά ακολουθεί το σώμα' (I.29). Οι υπερασπιστές της αντιορθολογιστικής ερμηνείας τονίζουν τον παθητικό χαρακτήρα της ἐποχής του Σκεπτικού και του απρόσμενου συμβάντος της ἀταραξίας, και επισημαίνουν την ασυμβατότητα αυτών των στοιχείων με τη διανοητική πρωτοβουλία που πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε γνήσια αναζήτηση της αλήθειας.

Περισσότερες δυσκολίες προκύπτουν από την εξήγηση που δίνει ο Σέξτος για τη σκεπτική έρευνα ως την 'ικανότητα ανάδειξης, με οποιονδήποτε τρόπο, των αντιθέσεων μεταξύ φαινομένων και νοουμένων' (*ΠΥ* I.8), καθώς και για τη χρήση των σκεπτικών *Τρόπων*. Διότι αυτοί οι Τρόποι, όπως διατείνεται, προορίζονται όχι να επιλύσουν τις διαφωνίες των δογματικών αλλά μάλλον να εμποδίσουν κάθε απόπειρα επίλυσής τους. Ιδιαίτερα προβληματικό είναι το λεγόμενο επιχείρημα περί της δυνατότητας διαφωνίας: όταν οι Σκεπτικοί έρχονται αντιμέτωποι με μια θεωρία την οποία δεν μπορούν να διαψεύσουν τη δεδομένη στιγμή, διατείνονται ότι ίσως υπάρχει ήδη μια αντίθετη θεωρία, έστω και αν δεν

[6] Όπως επισημαίνει σωστά ο Perin 2010, δεν πρόκειται για αναγκαία συνεπαγωγή: κατ' αρχήν, θα μπορούσαν να επιδιώκουν την αλήθεια χάριν της ἀταραξίας αλλά και χάριν της ίδιας της αλήθειας.

είναι διαθέσιμη στην εμπειρία μας· ως εκ τούτου θα πρέπει να αναστείλουμε την κρίση μας, λόγω της δυνατότητας και μόνον να μας φανερωθεί η τελευταία κάποτε στο μέλλον (I.34). Για πολλούς μελετητές, αντί η γνωσιολογική στάση που εκφράζει αυτό το επιχείρημα να αφήνει ανοιχτή τη δυνατότητα να γίνει τελικά αντιληπτή η φύση των πραγμάτων και να αποκαλυφθεί η αλήθεια, μοιάζει να ρίχνει τη σκιά μιας διαρκούς αμφιβολίας στα αποτελέσματα κάθε γνωσιολογικής έρευνας.[7]

Σχετικά με τα ίδια τα σκεπτικά επιχειρήματα, οι υπερασπιστές της αντιορθολογιστικής ερμηνείας διατείνονται ότι η αποτελεσματικότητά τους είναι ψυχολογική και όχι λογική: *αγόμαστε* στο συμπέρασμα, δεν το *συνάγουμε*. Τελικά, στην πραγματικότητα, ο Σκεπτικός *δεν συλλογίζεται*. Κινείται μάλλον από τη μία σκέψη στην άλλη με σχεδόν αυτόματο, μη συναγωγικό, συνειρμικό τρόπο. Όπως η αισθητηριακή αντίληψη του καπνού οδηγεί συνειρμικά στη σκέψη της φωτιάς, έτσι και η εξέταση των ισοσθενών επιχειρημάτων οδηγεί συνειρμικά στην ἐποχή. Εάν η κίνηση από τους αντικρουόμενους λόγους στην *ἰσοσθένεια* και, στη συνέχεια, στην ἐποχή ενέχει αναγκαιότητα, πρόκειται για αιτιακή ή ψυχολογική αναγκαιότητα. Δεν πρόκειται για το είδος της αναγκαιότητας που λειτουργεί στην περίπτωση ενός παραγωγικού συμπεράσματος.

Επιπλέον, αντιορθολογισμός έχει αποδοθεί στους πυρρώνειους Σκεπτικούς και λόγω της στάσης τους απέναντι στις πεποιθήσεις και στους λόγους για την επιτέλεση των πράξεων. Το κείμενο του Σέξτου έχει αποδειχθεί ανεπαρκές ώστε να διευθετηθεί η διαφωνία για το εάν οι Σκεπτικοί είναι 'εκλεπτυσμένοι' (urbane), δηλαδή έχουν κοινές πεποιθήσεις για το πώς είναι τα πράγματα αλλά όχι φιλοσοφικές και επιστημονικές πεποιθήσεις για άδηλα ζητήματα ή, εναλλακτικά, εάν οι Σκεπτικοί είναι 'απλοϊκοί' (rustic), δηλαδή δεν έχουν καθόλου πεποιθήσεις (*ΠΥ* I.13, 15).[8] Σχετικά μ' αυτό, εξακολουθεί να υπάρχει διαφωνία ως προς την ακριβή φύση της απάντησης του Σκεπτικού στην κατηγορία περί *ἀπραξίας*. Ειδικά σε ότι αφορά τους απλοϊκούς Σκεπτικούς, αφού η πράξη προϋποθέτει πε-

[7] Βλ. τις διεισδυτικές παρατηρήσεις του Marchand 2010: 134. Διαφορετικές αξιολογήσεις αυτού του επιχειρήματος βρίσκουμε στους Annas 1986, Perin 2006 και 2012 και ιδιαίτερα στον Machuca 2011β. Όσο γνωρίζω, η τελευταία είναι η μόνη μελέτη που αφιερώνεται αποκλειστικά στο 'επιχείρημα περί της δυνατότητας διαφωνίας' και, σε οξεία αντίθεση με τις αντιορθολογιστικές προσεγγίσεις, υπερασπίζεται τη θέση ότι αυτό το επιχείρημα είναι συμβατό με τη διαρκή αναζήτηση της αλήθειας από τον Σκεπτικό.

[8] Υπάρχουν διαφορετικές εκδοχές της άποψης περί 'εκλεπτυσμένων' Σκεπτικών. Υποθέτοντας ότι ο Σκεπτικός έχει κάποιες πεποιθήσεις, υπάρχει διαφωνία ως προς το σε τι αναφέρονται οι πεποιθήσεις του και εάν αυτές αλληλεπικαλύπτονται με τις πεποιθήσεις των δογματικών.

ποιθήσεις και ο Σκεπτικός δεν έχει καθόλου πεποιθήσεις, ο Σκεπτικός δεν μπορεί να πράττει, οπότε δεν είναι δυνατόν ο Σκεπτικισμός να αποτελεί τρόπο ζωής· ή, εάν ο Σκεπτικός όντως πράττει, τότε η στάση του είναι ασυνεπής. Προς το παρόν δεν χρειάζεται να υπεισέλθουμε σ' αυτές τις διαφωνίες. Για τους σκοπούς του άρθρου, αρκεί να υποστηρίξουμε ότι τόσο οι 'απλοϊκοί' όσο και οι 'εκλεπτυσμένοι' Σκεπτικοί είναι ευάλωτοι στην κατηγορία περί αντιορθολογισμού, παρόλο που αυτό ισχύει σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικούς τρόπους.[9]

Ας εξετάσουμε και πάλι την απάντηση του Σκεπτικού στο επιχείρημα περί απραξίας. Το τελευταίο στρεφόταν κυρίως κατά των 'απλοϊκών' Σκεπτικών και η απάντηση του Σέξτου είναι η εξής:

Προσκολλώμενοι στα φαινόμενα, ζούμε *ἀδοξάστως* [δηλαδή χωρίς πεποιθήσεις ή, εναλλακτικά, χωρίς δογματικές πεποιθήσεις] τηρώντας τους συνήθεις κανόνες του βίου, αφού δεν μπορούμε να είμαστε τελείως *άπραγοι*. Και φαίνεται ότι αυτή η τήρηση των συνήθων κανόνων του βίου έχει τέσσερις πτυχές και συνίσταται, πρώτον στην καθοδήγηση από τη φύση, δεύτερον στην αναγκαιότητα των παθών, τρίτον, στην παράδοση των νόμων και των εθίμων και, τέταρτον, στα διδάγματα των τεχνών: καθοδήγηση από τη φύση, χάριν της οποίας είμαστε εκ φύσεως ικανοί για αίσθηση και σκέψη· αναγκαιότητα των παθών, χάριν των οποίων η πείνα μας οδηγεί στο να τρώμε και η δίψα στο να πίνουμε· παράδοση των νόμων και των εθίμων, χάριν των οποίων αποδεχόμαστε ως κανόνα του βίου την ευσέβεια ως αγαθό και την ασέβεια ως κακό· διδάγματα των τεχνών, χάριν των οποίων δεν μένουμε *άπραγοι*, ασκώντας τις τέχνες που παραλαμβάνουμε. Όλα αυτά τα υποστηρίζουμε με μη δογματικό τρόπο (*ἀδοξάστως*) (*ΠΥ* I.23).

Οι υπερασπιστές της αντιορθολογιστικής προσέγγισης κατανοούν τον Σέξτο ως εξής: οι Σκεπτικοί άγονται παθητικά από τα φαινόμενα, κινούμενοι από το ένα πάθος στο άλλο χωρίς πεποιθήσεις, από ψυχολογικό καταναγκασμό, όπως το κάνουν κατά κάποιο τρόπο τα άλλα ζώα εκτός των ανθρώπων. Παρασύρονται στο να τρώνε, να πίνουν, να κοιμούνται και να συνευρίσκονται ερωτικά. Νιώθουν ηδονή ή πόνο. Κάνουν σπονδές, πολεμούν και συμμετέχουν σε σώματα κριτών. Και εκπαιδεύονται ή εκπαιδεύουν στις τέχνες.[10] Ωστόσο, έχει υποστηριχθεί

[9] Στο εξής θα αναφέρομαι χωριστά στην 'απλοϊκή' ή την 'εκλεπτυσμένη' παραλλαγή του Σκεπτικισμού μόνον όταν αυτό είναι αναγκαίο για τους σκοπούς της εργασίας μου.

[10] Ο Barnes 1982: 83-84, επισημαίνει ότι αυτή η άποψη της εκπαίδευσης ως απόκτησης δεξιοτήτων δεν αναφέρεται ρητά στα γραπτά του Σέξτου αλλά υπονοείται στις *ΠΥ* I.236-241.

ότι ο χωρίς πεποιθήσεις βίος των 'απλοϊκών' Σκεπτικών δεν φαίνεται να είναι πραγματικά ανθρώπινος, επειδή το δικό τους είδος σκεπτικισμού προϋποθέτει τη ριζική αποκοπή του Σκεπτικού από τις ίδιες του τις πρακτικές και πράξεις.[11] Παρόμοιες ανησυχίες μπορούν να εγερθούν και για ορισμένες παραλλαγές του 'εκλεπτυσμένου' Σκεπτικισμού. Διότι, αν κάποιος προσυπογράφει την αρκετά κοινή παραδοχή ότι μια ικανοποιητική εξήγηση της πράξης προϋποθέτει την κατοχή ορισμένων θεωρητικών πεποιθήσεων, καθώς και κοινών πεποιθήσεων, τότε ούτε οι 'απλοϊκοί' ούτε ο 'εκλεπτυσμένοι' Σκεπτικοί είναι σε θέση να δώσουν τέτοιου είδους εξήγηση.[12]

Προτείνω να εξετάσουμε αυτόν τον τελευταίο ισχυρισμό από την εξής οπτική γωνία. Εισηγούμαι πως ο κύριος λόγος για τον οποίο ο βίος του Σκεπτικού, όπως τον παρουσιάζουν οι υπέρμαχοι της αντιορθολογιστικής προσέγγισης, δεν φαίνεται πλήρως ανθρώπινος είναι ο εξής: δεν είναι αναγνωρίσιμα ορθολογικός. Όχι μόνον δεν έχει την κατάλληλη ανθρώπινη ψυχολογική δομή, αλλά και στερείται ενός γνωρίσματος το οποίο, κατά κοινή πεποίθηση, διακρίνει τους ανθρώπους από τα άλλα ζώα: το ότι προβαίνουν στους κατάλληλους συλλογισμούς για συναγωγή συμπερασμάτων. Αν και αυτό το πρόβλημα αποδίδεται κυρίως στους 'απλοϊκούς' Σκεπτικούς, πιστεύω ότι αφορά επίσης σε κάποιο βαθμό και τους 'εκλεπτυσμένους' Σκεπτικούς. Διότι, ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι οι τελευταίοι στηρίζονται σε πεζές πεποιθήσεις προκειμένου να συναγάγουν συμπεράσματα για πρακτικά θέματα, θα ήταν πιθανώς ανίκανοι να αντιμετωπίσουν οποιονδήποτε θα αμφισβητούσε τους κοινούς λόγους που έχουν για την επιτέλεση των πράξεων. Πώς θα απαντούσε ένας 'εκλεπτυσμένος' Σκεπτικός εάν κάποιος ισχυριζόταν ότι ο καπνός οφείλεται στην ατμοσφαιρική ρύπανση και όχι στη φωτιά; Ότι το φως της ημέρας είναι απατηλό και ότι στην πραγματικότητα έξω επικρατεί βαθύ σκοτάδι; Ή ότι ο Σκεπτικός θα πρέπει να αρνηθεί να αναλάβει καθήκοντα ενόρκου, διότι τα σώματα ενόρκων είναι γενικώς προκατειλημμένα; Ακόμα χειρότερα, στην πρακτική των τεχνών, πώς θα αντιμετώπιζε ένας 'εκλεπτυσμένος' Σκεπτικός τους φιλοπερίεργους σπουδαστές που ρωτούν ποιο είναι το *γιατί* των πραγμάτων; Είναι εύλογο το επιχείρημα ότι ο 'εκλεπτυσμένος' Σκεπτικός δεν μπορεί να απαντήσει σε τέτοιου είδους ερωτήματα και ταυτόχρονα να παραμείνει

[11] Αυτό κάνει ο Burnyeat 1980 και, με παραλλαγές, πολλοί άλλοι.

[12] Κατά τη γνώμη μου είναι εύλογη φιλοσοφική θέση ότι είναι αδύνατον να απομονωθούν οι καθημερινές πεποιθήσεις από τις γενικότερες θεωρητικές παραδοχές στις οποίες οι πρώτες στηρίζονται.

στα στενά όρια των μη θεωρητικών καθημερινών του πεποιθήσεων.

Συνοψίζοντας, καμία εκδοχή της αντιορθολογιστικής προσέγγισης δεν αφήνει αρκετό περιθώριο για ορθολογικότητα και συλλογισμούς στον βίο των Σκεπτικών. Ως εκ τούτου, αυτή η προσέγγιση αποτυγχάνει να ερμηνεύσει ορισμένα κρίσιμα χαρακτηριστικά των γραπτών του Σέξτου: συγκεκριμένα, την πλούσια χρήση επιχειρηματολογίας, τη χρήση των Τρόπων και γενικώς τη φιλοσοφική υφή του έργου του. Το κίνητρο της ορθολογιστικής ερμηνείας του Πυρρωνισμού, είναι ακριβώς ο κεντρικός ρόλος που αποδίδει ο Σέξτος στον λόγο. Όπως αναφέρθηκε, αρκετοί συγγραφείς προωθούν αυτή την ερμηνεία, αλλά θα εστιάσω την προσοχή μου στην πληρέστερη και πλέον πρόσφατη υπεράσπισή της από τον Casey Perin στη μονογραφία του *The Demands of Reason* (*Οι απαιτήσεις του λόγου*).[13] Η κεντρική θέση του Perin είναι ότι, στην πραγματικότητα, ο Σκεπτικός τηρεί αυστηρά τους κανόνες της λογικής, και κυρίως τους λογικούς κανόνες που διέπουν τη συναγωγή. Σε πολύ αδρές γραμμές, η θέση του συνίσταται στους ακόλουθους βασικούς ισχυρισμούς.

Οι Σκεπτικοί, όπως διατείνεται, είναι αυθεντικοί ερευνητές (*ΠΥ* I.1-3, 7) που επιδιώκουν να κάνουν ό,τι δεν κάνουν πλέον οι δογματικοί, δηλαδή να ανακαλύψουν την αλήθεια *χάριν της ίδιας της αλήθειας, καθώς και να επιτύχουν την ἀταραξία*. Όντως, το λεγόμενο Αξιακό Επιχείρημα (I.27-8) καταδεικνύει ότι οι Σκεπτικοί έχουν διπλό στόχο: ως προς το αγαθό και το κακό, επιδιώκουν την ἐποχή ή αναστολή της κρίσης, αλλά ως προς όλα τα άλλα ζητήματα αναζητούν την αλήθεια. Επομένως οι Σκεπτικοί αφήνουν ανοιχτή τη δυνατότητα να αποτυγχάνουν περιστασιακά οι Τρόποι του Αγρίππα (I.164-9) και να μπορεί τελικά να ανακαλυφθεί η αλήθεια. Ενισχύοντας περαιτέρω την εικόνα του Σκεπτικού ως ενεργού γνωστικού υποκειμένου, η ερμηνεία αυτή ισχυρίζεται ότι η εξέταση των αντιθετικών λόγων από τους Σκεπτικούς και η υιοθέτηση της ἐποχῆς ενέχει υποθετική αναγκαιότητα: η ἐποχή είναι η σκόπιμη υιοθέτηση μιας στάσης την οποία οι Σκεπτικοί θεωρούν αναγκαία *εφόσον* κάποιος επιλέγει να συμμορφωθεί προς τις απαιτήσεις της λογικής. Και η διαδικασία μέσω τις οποίας οι Σκεπτικοί καταλήγουν να αναστείλουν την κρίση τους περί των άδηλων θεμάτων είναι αυστηρά *λογική* διαδικασία.

Σύμφωνα με την ορθολογιστική προσέγγιση του Perin και άλλων, ο Πυρρώνειος είναι ένα είδος 'εκλεπτυσμένου' Σκεπτικού, διότι έχει ορι-

[13] Βλ. Perin 2010.

σμένες πεποιθήσεις: όχι πεποιθήσεις για το πώς είναι τα πράγματα, αλλά πεποιθήσεις για τα μόνα είδη πραγμάτων που του είναι προφανή, δηλαδή για τα φαινόμενα.[14] Έτσι, αντιθέτως προς τα άλλα είδη 'εκλεπτυσμένων' Σκεπτικών, οι πεποιθήσεις του Σκεπτικού του Perin δεν αλληλεπικαλύπτονται με εκείνες των Δογματικών. Διότι θεωρούνται αληθείς ως προς το πώς *φαίνονται* τα πράγματα, όχι ως προς το πώς *είναι* τα πράγματα.[15] Ο Perin διατυπώνει περαιτέρω το επιχείρημα ότι η έκφραση του Σέξτου περί της συγκατάθεσης *σε* ένα φαινόμενο' (*συγκατατίθεσθαι* + δοτική) υποδηλώνει κάτι διαφορετικό από τη φράση 'συγκατάθεση *σύμφωνα με ένα* φαινόμενο' (*συγκατατίθεσται* + *κατά* + αιτιατική): στην πρώτη περίπτωση, ο Σκεπτικός θα συγκατετίθετο *ότι η ντομάτα είναι κόκκινη*, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, ο Σκεπτικός συγκατατίθεται *ότι του φαίνεται πως η ντομάτα είναι κόκκινη*. Ενώ άλλα είδη 'εκλεπτυσμένων' Σκεπτικών υιοθετούν το πρώτο είδος συγκατάθεσης,[16] ο Σκεπτικός κατά τον Perin και άλλους υπερασπιστές της ορθολογιστικής προσέγγισης δίνει τη συγκατάθεσή του μόνον σε φράσεις περί του φαίνεσθαι: δεν προσυπογράφει ισχυρισμούς περί του πώς *είναι* τα πράγματα, αλλά μόνον περί του πώς του *φαίνεται* πως είναι τα πράγματα. Ως εκ τούτου, αντιθέτως, για παράδειγμα, με τον 'εκλεπτυσμένο' Σκεπτικό του Michael Frede, ο οποίος έχει τις πεποιθήσεις που έχουν και οι δογματικοί αλλά με διαφορετικό τρόπο από τον δικό τους, ο Σκεπτικός ο οποίος σκιαγραφείται από τους Perin, Fine και άλλους έχει πεποιθήσεις που δεν αλληλεπικαλύπτονται καθόλου με τις πεποιθήσεις των δογματικών. Δεν είναι πεποιθήσεις περί των αντικειμένων αλλά περί των φαινομένων, όχι περί της πραγματικότητας αλλά περί του νου ενός ανθρώπου. Είναι ακριβώς αυτές οι υποκειμενικές πεποιθήσεις σε σύζευξη με τις επιθυμίες, οι οποίες, σύμφωνα με τον Perin και άλλους ερμηνευτές, δίνουν την απάντηση του Σκεπτικού στην κατηγορία περί απραξίας: ο Σκεπτικός πράττει ορθολογικά, σύμφωνα μ' αυτό 'που πιστεύει ότι του φαίνεται πως ισχύει'.[17]

Εντούτοις, παρά τις προφανείς αρετές της, φοβάμαι πως η ορθολογιστική ερμηνεία του Πυρρωνισμού πάσχει από ένα μείζον πρόβλημα: παρουσιάζει τον Σκεπτικό ως ένα είδος δογματικού, ο οποίος υιοθετεί σκόπιμα μια φιλοσοφική έννοια του *λόγου*, επικεντρωμένη στη συνειδητή

[14] Επιπλέον του Perin 2010, *ad loc.*, βλ επίσης Fine 2000, η οποία ισχυρίζεται πως οι Σκεπτικοί έχουν πεποιθήσεις περί των φαινομένων, που τις εκλαμβάνουν ως αληθείς.
[15] Contra Burnyeat 1982.
[16] Συγκεκριμένα, Frede 1984.
[17] Βλέπε το επιχείρημα στο Perin 2010: 86-121.

συμμόρφωση προς τους κανόνες της λογικής. Δεν χρειάζεται να επιχειρηματολογήσω ως προς αυτό αναλυτικά, διότι το έχω ήδη κάνει στη βιβλιοκριτική μου του Perin στο *Mind*.[18] Εδώ λοιπόν θα είμαι πολύ συνοπτική.

1. Ας εξετάσουμε και πάλι την πνευματική αυτοβιογραφία των πρωτο-Σκεπτικών (*ΠΥ* I.12): αναζητούσαν την αλήθεια χάριν της ἀταραξίας, όχι χάριν της ίδιας της αλήθειας. Όσο για τους ώριμους Σκεπτικούς, προβάλλουν ισοσθενή επιχειρήματα *διότι* (*γάρ*) τους φαίνεται (*δοκοῦμεν*) ότι αυτά θα επιφέρουν την ἐποχή. Και πάλι, ο ενδιάμεσος στόχος είναι η *ἐποχή* όχι η αλήθεια.

2. Το λεγόμενο Αξιακό Επιχείρημα (*ΠΥ* I.27-28) *δεν* καταδεικνύει ότι ο Πυρρώνειος έχει διπλό στόχο, δηλαδή τόσο την αναστολή της κρίσης σε ηθικά ζητήματα όσο και την αλήθεια σε άλλα ζητήματα. Ο Σέξτος ταυτοποιεί ως πηγή της ταραχής τις πεποιθήσεις ότι κάτι είναι αγαθό ή κακό (I.27) από την ίδια του τη φύση, και χρησιμοποιεί επίσης τις έννοιες του αγαθού και του κακού υπό μία ευρεία σημασία, ως αναφερόμενες σε *όλα* τα αντιφατικά φαινόμενα και σε *όλα* τα ζητήματα γνώμης (I.26). Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, η στάση των Πυρρώνειων ιδιαίτερα απέναντι στο αγαθό και το κακό, απεικονίζει τη γενική τους στάση απέναντι στο αληθές και το ψευδές.

3. Φυσικά, η αναζήτηση είναι διαρκής: όπως ο Απελλής, σε μια συγκεκριμένη περίπτωση, πετάει τον σπόγγο του πάνω στο έργο που ζωγραφίζει αλλά θα ζωγραφίσει και πάλι, ο Σκεπτικός σε μια συγκεκριμένη περίπτωση παραιτείται της αναζήτησης αλλά θα ερευνήσει και πάλι. Παρόλα αυτά, ο Σέξτος μας δίνει πολλές ενδείξεις ότι, σε εύθετο χρόνο, οι Πυρρώνειοι θεωρούν δεδομένο πως η *ἰσοσθένεια* σχετίζεται με την *ἐποχή* και *η ἐποχή* με την *ἀταραξία* (*ΠΥ* I.204-205). Οι ώριμοι Σκεπτικοί είναι πιθανόν να αποκτήσουν, ψυχολογικά, μεγάλη εμπιστοσύνη στην ικανότητά τους να προκαλούν την ἐποχή μέσα από την εφαρμογή των Τρόπων. Αλλά δεν θα θέσουν ποτέ ως αίτημα ότι οι προκύπτουσες καταστάσεις της *ἐποχῆς* και της *ἀταραξίας* είναι ζήτημα λογικής αναγκαιότητας, όπως ισχυρίζονται οι υποστηρικτές της ορθολογιστικής ερμηνείας.[19]

[18] Tsouna 2015.

[19] Αφού, κατ' αρχήν, η δυνατότητα να μην οδηγεί *η ἐποχή* στην *ἀταραξία* παραμένει ανοιχτή, οι Σκεπτικοί μπορεί να συνεχίζουν την αναζήτηση. Ή, μπορεί να ενεργούν *ως εάν* να επεδίωκαν την αλήθεια, διότι νιώθουν την ανάγκη να προβάλουν αντεπιχειρήματα έναντι των Δογματικών. Το ποια προσέγγιση είναι η κατάλληλη εξαρτάται, εικάζω, από τον τρόπο με τον οποίον τα πράγματα δημιουργούν εντυπώσεις σε συγκεκριμένους Σκεπτικούς, σε συγκεκριμένες περιστάσεις.

4. Υπάρχουν πράγματι πολύ λίγα τεκμήρια (I.34, III.36) ότι ο Σέξτος εξηγεί την *ἐποχή* με όρους υποθετικής αναγκαιότητας. Συνήθως, περιγράφει την 'ἐποχή' ως 'πάθος προκαλούμενο στον ερευνητή μετά την αναζήτηση' (I.7), ως μια νοητική κατάσταση που *συμβαίνει* στον Σκεπτικό. Έτσι, από τη μία μεριά, ο Σκεπτικός του Σέξτου δεν *αναδεικνύει ως πρόβλημα* το γνωσιολογικό θεμέλιο πάνω στο οποίο οι σκέψεις ακολουθούν η μία την άλλη (πρβλ. II.100-101) ούτε επιδιώκει να αξιολογήσει τα γνωσιολογικά τους διαπιστευτήρια. Από την άλλη μεριά όμως, όπως θα υποστηρίξω, η αναστολή της κρίσης είναι η επίδραση που έχει στον Σκεπτικό η εμφάνιση της ασυμβατότητας ή της αντίφασης, *στον βαθμό που είναι ορθολογικό ον*. Ενώ η τυπική λογική δεν παίζει ρόλο στην *ἐποχήν* του Σκεπτικού, η φυσική ικανότητά του να συλλογίζεται παίζει έναν τέτοιο ρόλο.

5. Επιπλέον προβλήματα προκύπτουν από την αδρή περιγραφή του αντικειμένου του Σκεπτικισμού με όρους πεποιθήσεων περί του πώς φαίνονται τα πράγματα. Πρώτα απ' όλα, η υπόθεση ότι, στην Αρχαία Φιλοσοφία, οι προτάσεις περί του φαίνεσθαι μπορούν να εκληφθούν ως αληθείς ή ψευδείς είναι πολύ αμφιλεγόμενη.[20] Επιπλέον, ο Σέξτος εισηγείται ότι ορισμένοι Πυρρώνειοι χρησιμοποιούν τη διάκριση μεταξύ αποφάνσεων και παραδοχών (*ΠΥ* I.4, 15) και θεωρούν ότι οι προτάσεις περί του φαίνεσθαι ανήκουν στο δεύτερο είδος. Αλλά εάν οι προτάσεις του Σκεπτικού περί του φαίνεσθαι δεν είναι αποφάνσεις, τότε είναι αμφισβητήσιμο το εάν μπορούν να είναι πεποιθήσεις. Πολύ προβληματική επίσης είναι η διάκριση που κάνει ο Perin μεταξύ συγκατάθεσης *σύμφωνα με* ένα φαινόμενο (*συγκατατίθεσθαι* + *κατά* + αιτιατική) και συγκατάθεσης *σε* ένα φαινόμενο (*συγκατατίθεσθαι* + δοτική). Στην πραγματικότητα, σε αρκετές περιπτώσεις ο Σέξτος χρησιμοποιεί αυτές τις εκφράσεις κατ' εναλλαγήν, χωρίς ποτέ να κάνει νύξη ότι ο Σκεπτικός εκλαμβάνει τα φαινόμενα ως *αληθή*. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε οι υπερασπιστές της ορθολογιστικής προσέγγισης δεν δικαιούνται να ισχυριστούν ότι οι πεποιθήσεις του Σκεπτικού περί του φαίνεσθαι συνιστούν τη γνωσιολογική θεμελίωση των πράξεων του.

6. Ο ισχυρισμός του Perin ότι ο Σκεπτικός συγκατατίθεται στα φαινόμενα χάριν του γεγονότος ότι είναι προφανή (*ἐναργῆ*) είναι επίσης εξαιρετικά προβληματικός.[21] Είναι αλήθεια πως ο Σκεπτικός ακο-

[20] Βλ. Burnyeat 1982.

[21] Perin 2010: 76-81.

λουθεί τα φαινόμενα και ότι αυτά έχουν έναν είδος ἐνάργειας. Πρέπει, ωστόσο, να προσέχει κάποιος να μην περιγράφει τα φαινόμενα του Σκεπτικού με τους ίδιους όρους με τους οποίους θα περιέγραφε τα κριτήρια αλήθειας των δογματικών, δηλαδή ως αυταπόδεικτες και αυτοπροβαλλόμενες πεποιθήσεις που συνιστούν την επιστημολογική βάση πρακτικών συμπερασμάτων.

7. Ενώ ο Perin και άλλοι διατείνονται ότι ο Σκεπτικός πράττει βάσει των πεποιθήσεών του περί των φαινομένων, στην πραγματικότητα ο Σέξτος απαντά στο επιχείρημα περί απραξίας (*ΠΥ* I.23-24) χωρίς να αναφέρεται καθόλου σε πεποιθήσεις. Αποκομίζει κανείς την εντύπωση ότι ο Σέξτος απλώς δεν *ενδιαφέρεται* να εξηγήσει το πώς ακριβώς θα μπορούσαν τα φαινόμενα (ή οι πεποιθήσεις περί των φαινομένων) να καθοδηγήσουν την πράξη. Αυτό που τονίζει επανειλημμένα είναι ότι οι Σκεπτικοί διάγουν τον βίο τους *διαφορετικά* από τον τρόπο με τον οποίον τον διάγουμε εμείς οι μη σκεπτικοί. Πράττουν χωρίς ταραχή, ενώ εμείς οι υπόλοιποι βασανιζόμαστε από αυτήν.

Μήπως λοιπόν έχουμε φθάσει σε αδιέξοδο; Δεν το νομίζω. Για να προχωρήσουμε, ας εξετάσουμε τις αναφορές του Σέξτου στον *λόγον* και τη *διάνοιαν*, καθώς και τους τρόπους με τους οποίους αντιπαραθέτει τον λόγο των Σκεπτικών προς αυτόν των δογματικών.

Θα συζητήσουμε τον λόγο σε σχέση με τα ακόλουθα θέματα: τους κλάδους του φιλοσοφικού λόγου, τα δογματικά επιχειρήματα και αντεπιχειρήματα, τη χρήση της σημειακής συναγωγής από τους δογματικούς και τους Σκεπτικούς αντιστοίχως, τις έννοιες και τη γλώσσα.

II.

Κατά πρώτον, η λέξη *λόγος* εμφανίζεται στην αρχή των *ΠΥ*, σε σύνδεση με την εισαγωγή του Σέξτου στον Σκεπτικισμό, ως φιλοσοφία χαρακτηριζόμενη από τη *ζήτησιν*, την αναζήτηση. Πληροφορούμαστε ότι η σκεπτική φιλοσοφία που θα παρουσιαστεί στις *ΠΥ* έχει δύο κλάδους, τον 'γενικό λόγο' ο οποίος αναδεικνύει τα διακριτικά γνωρίσματα του Σκεπτικισμού και τον 'ειδικό λόγο' δια του οποίου οι Σκεπτικοί αντιτίθενται στους δογματικούς ως προς την καθεμία από τις διαιρέσεις της 'αποκαλούμενης φιλοσοφίας' (I.5-6). Το πρώτο είδος σκεπτικού λόγου είναι επομένως επεξηγηματικό, ενώ το δεύτερο είναι διαλεκτικό και επι-

χειρηματολογικό. Όπως κάθε άλλο φιλοσοφικό σύστημα, ο Σκεπτικισμός καλλιεργεί και τα δύο είδη και, κάνοντάς το αυτό, επιδεικνύει διακριτά φιλοσοφικά γνωρίσματα: συγκεκριμένα, την αξιέπαινη φροντίδα ο σκεπτικός λόγος να είναι *ἐμμέθοδος καὶ τέλειος*, μεθοδικός και πλήρης (II.21). Είναι ωστόσο σημαντικό να σημειωθεί ότι ο Σέξτος υπονομεύει κατά κάποιον τρόπο τους παραπάνω ισχυρισμούς. Δανείζεται αυτές τις διακρίσεις από τους δογματικούς (I.4, 5), αλλά δεν δίνει καμία ένδειξη ότι τις προσυπογράφει ο ίδιος.

Στη συνέχεια, ο Σέξτος χαρακτηρίζει συχνά ως *λόγους* τα επιχειρήματα που μεταχειρίζονται οι δογματικοί για να υπερασπιστούν τις θεωρίες τους, αλλά και τα αντεπιχειρήματα που ο ίδιος προβάλλει για να παραγάγει μια κατάσταση *ἰσοσθένειας*. Ίσως είναι κατά προσέγγιση σωστό να προτείνουμε ότι, σε γενικές γραμμές, οι δογματικοί λόγοι τείνουν να συμμορφώνονται με μια ορθολογιστική σύλληψη του τι συνιστά την καλή συλλογιστική, σύμφωνα με την οποία η τελευταία λαμβάνει τη μορφή των συλλογιστικών σχημάτων που εκφράζονται στην τυπική λογική. Τα χαρακτηριστικά αυτής της σύλληψης περιλαμβάνουν το ότι, σε παραδειγματικές περιπτώσεις, οι προκείμενες συνεπάγονται λογικά το συμπέρασμα, και η συναγωγή από τις πρώτες στο δεύτερο είναι ζήτημα λογικής αναγκαιότητας. Επίσης, όπως ακούραστα επισημαίνει ο Σέξτος, οι *λόγοι* των δογματικών είναι είτε θέσεις είτε επιχειρήματα και ενέχουν τόσο οντολογικές όσο και γνωσιολογικές δεσμεύσεις όσον αφορά στον κόσμο. Οντολογικά, αφορούν στην πραγματικότητα ή τη μη πραγματικότητα των πραγμάτων, στην ύπαρξη ή την ανυπαρξία τους (*ΠΥ* I.232). Γνωσιολογικά, αφορούν στην αλήθεια και το ψεύδος, στο αγαθό και το κακό, δηλαδή τόσο σε γεγονότα όσο και σε αξίες.

Κοιτάζοντας προσεκτικότερα τα χαρακτηριστικά των δογματικών θεωριών και των επιχειρημάτων που χρησιμοποιούνται προς υπεράσπισή τους, βρίσκουμε πως τα τελευταία συνήθως διατείνονται ότι αυξάνουν τη γνώση μας για τον κόσμο με τον ακόλουθο τρόπο: βάσει των πραγμάτων που γνωρίζουμε ή παρατηρούμε, αυτά τα επιχειρήματα υποτίθεται πως αποκαλύπτουν αλήθειες για πράγματα που δεν γνωρίζουμε ή δεν μπορούμε να παρατηρήσουμε. Πετυχαίνουν αυτό το αποτέλεσμα με τη δύναμη του λόγου, με τη στενή έννοια της διαλεκτικής και, ειδικότερα, της λογικής. Μια σαφής περίπτωση είναι το αποκαλούμενο *ενδεικτικόν σημείο*. "*Ἐνδεικτικὸ σημεῖο*", λένε (οι δογματικοί), "είναι εκείνο το οποίο δεν έχει σαφώς παρατηρηθεί μαζί με το σημαινόμενο αλλά, εκ φύσεως και εκ συστάσεως, σημαίνει εκείνο του οποίου αποτελεί σημείο, ακριβώς

όπως, για παράδειγμα, οι σωματικές κινήσεις είναι σημεία της ψυχής" (*ΠΥ* II.101). Συνεπώς, ορίζουν επίσης το σημείο ως εξής: "'Ενδεικτικὸ σημεῖο είναι η ηγουμένη κρίση σε έναν ορθό υποθετικό συλλογισμό, η φύση της οποίας είναι τέτοια ώστε να αποκαλύπτει την επομένη (δηλαδή την κρίση η οποία έπεται)'" (*ΠΥ* II.101). Επομένως, το να συλλογίζεται κάποιος μέσω του ενδεικτικού σημείου, σημαίνει ότι συλλογίζεται ακολουθώντας τους κανόνες της λογικής. Και αυτό συμβαδίζει με τη φιλοδοξία του δογματικού να φθάσει πέρα από την απλή παρατήρηση στη βαθύτερη και κρυμμένη πραγματικότητα των πραγμάτων.

Τα αντεπιχειρήματα των Σκεπτικών έχουν παρόμοια δομή και καταδεικτική πρόθεση. Για παράδειγμα, ο Σέξτος λέει ότι η φράση 'σε κάθε λόγο αντιτίθεται ένας ίσος λόγος' σημαίνει το εξής: σε κάθε επιχείρημα που αποδεικνύει δογματικά τη θέση του, οι Σκεπτικοί προβάλλουν ένα αντικρουόμενο επιχείρημα που επίσης αποδεικνύει δογματικά τη θέση του και είναι κατ' αρχήν τόσο αξιόπιστο όσο και το πρώτο (*ΠΥ* I.202-204). Μ' αυτόν τον τρόπο διεξάγεται η αναζήτηση των Σκεπτικών και οδηγεί τελικά στην ἐποχή και την ἀταραξία (I.205).[22] Ακόμα περισσότερο, η θεραπευτική πλευρά του Σκεπτικισμού υποδηλώνει ότι τα επιχειρήματα των Πυρρώνειων προτίθενται να ανταγωνιστούν επάξια εκείνα των αντιπάλων τους όχι μόνον σε ποιότητα, αλλά και σε είδος: στο βαθμό που ο δογματισμός είναι μια πάθηση του λόγου, η οποία εκδηλώνεται με τους παραγωγικούς συλλογισμούς, ο Πυρρώνειος προτείνει να αντιμετωπιστεί ομοιοπαθητικά, με τα ίδια μέσα. Πρέπει λοιπόν, νομίζω, να υποθέσουμε ότι σε τέτοιες περιπτώσεις οι Σκεπτικοί συλλογίζονται από προκείμενες σε συμπεράσματα και *αντιμετωπίζουν* τα επιχειρήματα ως έγκυρα, ακόμα κι αν ίσως δεν *πιστεύουν* ότι είναι έγκυρα ή ορθά. Για να το θέσω διαφορετικά, συλλογίζονται σωστά αλλά χωρίς γνήσια γνωσιολογική δέσμευση. Και ενώ η στάση τους απέναντι σε τέτοιους λόγους μπορεί να είναι ψυχολογικά άβολη, παρόλα αυτά δεν είναι λογικά αβάσιμη.

Χάριν οικονομίας χώρου, δεν θα συζητήσω τον αμφιλεγόμενο ισχυρισμό ότι ο Σκεπτικός χρησιμοποιεί ισχυρότερα ή ασθενέστερα φάρμακα ανάλογα με τη βαρύτητα της πάθησης του ασθενούς. Το μόνο σημείο

[22] Ο Σέξτος υποδεικνύει πως, ενώ θεωρεί ότι αυτή τη φράση δείχνει περιγραφικά το τι πράγματι κάνει ο Σκεπτικός, άλλοι Σκεπτικοί την παρουσιάζουν ως ενθάρρυνση ώστε να συνεχίσουν την αναζήτησή τους *επ' άπειρον* μέσα από την παραγωγή αντιθέσεων. Ωστόσο, δεν νομίζω ότι ο Σέξτος απορρίπτει τη δυνατότητα να θεωρηθεί η φράση ως παρότρυνση. Μάλλον αντιμετωπίζει αυτήν την τελευταία ερμηνεία ως μια αποδεκτή εναλλακτική προσέγγιση στη δική του περιγραφική χρήση της εν λόγω φράσης.

που θέλω να τονίσω είναι το εξής: τα μέσα θεραπείας που χρησιμοποιεί ο Σκεπτικός είναι, με μια ευρεία έννοια, *ορθολογικά*. Ο Σέξτος φαίνεται να αναγνωρίζει αυτό το γεγονός και ταξινομεί τόσο τα ισχυρότερα όσο και τα ασθενέστερα επιχειρήματα κάτω από αυτή την επικεφαλίδα.[23]

Στρέφομαι τώρα σε ένα άλλο είδος *λόγου* το οποίο ο Σέξτος συσχετίζει ρητά με τη χρήση *ὑπομνηστικῶν σημείων*. Θυμηθείτε ότι περιπτώσεις όπως 'αφού υπάρχει καπνός, υπάρχει φωτιά' διαφέρουν από περιπτώσεις όπως 'αφού υπάρχει κίνηση, υπάρχει κενό', διότι οι τελευταίες αναφέρονται σε μη προφανή ζητήματα θεωρητικής έρευνας ενώ οι πρώτες όχι. Από τη μία μεριά, τα αναμνηστικά σημεία είναι ορθολογικά με την τετριμμένη έννοια ότι χρησιμοποιούνται από έλλογα όντα[24] και μπορούν να εκφραστούν υπό μορφή επιχειρήματος. Από την άλλη μεριά, υπάρχει κάτι το σχεδόν αυτόματο σχετικά με τη χρήση τους: δεν χρειάζεται να στοχαστούμε για να συμπεράνουμε ότι υπάρχει φωτιά όταν βλέπουμε καπνό, απλώς *συνάγουμε* το ένα όταν βλέπουμε το άλλο. 'Στον καθημερινό βίο, βασιζόμαστε στο αναμνηστικό σημείο, αφού όταν βλέπουμε καπνό, σημαίνεται η φωτιά και όταν βλέπουμε μια ουλή λέμε ότι υπήρξε τραύμα' (*ΠΥ* II.102).

Παρόλα αυτά, δεν είναι απολύτως σαφές με τι ακριβώς ισοδυναμεί η σχέση μεταξύ ενός τέτοιου σημείου και αυτού το οποίο σημαίνει. Η πασίγνωστη σύγκριση που κάνει ο Σέξτος μεταξύ Σκεπτικισμού και Μεθοδικής

[23] Οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η λογική ποιότητα των σκεπτικιστικών όπλων δεν είναι ομοιογενώς υψηλή. Παράλληλα με την αιχμηρή και εξελιγμένη διαλεκτική πολλών λογικών και ηθικών χωρίων, οι αποφασισμένοι αναγνώστες του Σέξτου χρειάζεται να επιδοθούν σε εντατική μελέτη άκυρων συλλογισμών που περιέχουν σχολαστικές διακρίσεις, ψευδή διλήμματα, σκόπιμες αμφισημίες, σοφιστείες και τα λοιπά. Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι η τελευταία παράγραφος των *ΠΥ* (III.280-281) δικαιολογεί τη χρήση αντικειμενικά αδύναμων επιχειρημάτων, καταφεύγοντας στην γνωστή αναλογία με την ιατρική: λόγω της φιλανθρωπίας του, ο Σκεπτικός επιθυμεί να γιατρέψει την αλαζονεία και την έπαρση των δογματικών *'λόγῳ'*, δηλαδή μέσω του λόγου. Και ακριβώς όπως ο γιατρός χορηγεί ισχυρότερα ή ασθενέστερα φάρμακα ανάλογα με τη βαρύτητα της πάθησης του ασθενούς, έτσι και ο Σκεπτικός αναπτύσσει ισχυρότερα ή ασθενέστερα επιχειρήματα ανάλογα με την περίπτωση που αντιμετωπίζει. Το τι ακριβώς εννοεί ο Σέξτος μ' αυτούς τους όρους εξακολουθεί να αποτελεί θέμα συζήτησης. Σύμφωνα με μια εναλλακτική ανάγνωση, η οποία μου φαίνεται εύλογη, οι όροι "ισχυρότερα' ή 'ασθενέστερα" δεν προτίθενται να αποδώσουν τα αντικειμενικά αλλά τα φαινομενολογικά γνωρίσματα αυτών των επιχειρημάτων. Ως προς αυτό, ο Σκεπτικός σκοπίμως (*ἐπίτηδες:* III.281) επιλέγει επιχειρήματα που του φαίνονται ισχυρά ή ασθενή ανάλογα με τη θεραπευτική τους ικανότητα, δηλαδή ανάλογα με την ικανότητά τους να προκαλέσουν στους δογματικούς την εντύπωση ότι είναι πειστικά: τα ισχυρότερα επιχειρήματα επιφυλάσσονται για πιο επηρμένους δογματικούς, ενώ τα ασθενέστερα φαίνεται να επαρκούν για ηπιότερες περιπτώσεις εκδήλωσης αυτού του πάθους.

[24] Ορισμένοι Τρόποι φαίνεται να υποδεικνύουν την ύπαρξη παραλληλισμών με το ζωικό βασίλειο, αν και ο Σέξτος ποτέ δεν λέει ρητά ότι τόσο οι άνθρωποι όσο και τα ζώα χρησιμοποιούν αναμνηστικά σημεία ή ότι τα αντιμετωπίζουν με τον ίδιο τρόπο.

Ιατρικής, (I.236-241) έχει οδηγήσει στην ευρύτατα διαδομένη άποψη ότι τα αναμνηστικά σημεία καθοδηγούν τον Σκεπτικό σ' αυτό που σημαίνεται, μόνο *με συνειρμό και όχι με συναγωγή*. Σύμφωνα με τον Michael Frede, για παράδειγμα, ο πρώτος συντελείται μέσω της μνήμης, ενώ η δεύτερη είναι αρμοδιότητα του λόγου.[25] Και στον βαθμό κατά τον οποίον τόσο οι Σκεπτικοί όσο και οι Μεθοδικοί απορρίπτουν τη δογματική έννοια του λόγου, ως ξεχωριστή ικανότητα στενά συνδεδεμένη με τη δογματική έννοια της λογικής ή της διαλεκτικής,[26] η απόρριψη από πλευράς τους του ενδεικτικού σημείου υπέρ του αναμνηστικού σημείου συνεπάγεται την ολοκληρωτική απόρριψη της συναγωγικής σκέψης.

Διαφωνώ μ' αυτή την άποψη. Διότι, πρώτον, ο Σέξτος δεν συνδέει ρητά τη χρήση των αναμνηστικών σημείων με την απουσία συναγωγής. Ποτέ δεν αρνείται ότι ο Σκεπτικός *συνάγει* τη φωτιά όταν βλέπει καπνό, απλώς τονίζει ότι η συναγωγή αυτή γίνεται με αυθόρμητο και μη προβληματικό τρόπο. Δεύτερον, όπως και ο μεθοδικός γιατρός, ο Πυρρώνειος αποφεύγει τις βεβιασμένες αποφάνσεις περί άδηλων πραγμάτων και, ακολουθώντας τα φαινόμενα, 'προσλαμβάνει από αυτά ό,τι του φαίνεται ωφέλιμο σύμφωνα με τη σκεπτική πρακτική' (I.237). Αλλά και πάλι, ο Σέξτος δεν μας λέει ακριβώς τι ενέχει αυτή η πρόσληψη (I.21-24). Και, επιπλέον, δεν μας λέει εάν ο Σκεπτικός λειτουργεί βασιζόμενος στη μνήμη μάλλον, παρά στον λόγο. Τρίτον, πιστεύω πως ο Σέξτος σκόπιμα αφήνει αυτό το ζήτημα υποπροσδιορισμένο και αδιευκρίνιστο. Ας λάβουμε υπόψη το τρόπο με τον οποίο ο Σκεπτικός κατεδαφίζει τις δογματικές έννοιες τόσο του λόγου όσο και της *αἰσθήσεως* δηλαδή της αισθητηριακής αντίληψης ως ικανότητες μέσω των οποίων μπορούμε να αποκομίσουμε ουσιώδεις αλήθειες. Με τον ίδιο τρόπο, εικάζω, θα κατεδάφιζε και την έννοια της μνήμης, εάν αυτή γινόταν θέμα δογματικής διαμάχης. Αλλά ο Σκεπτικός όντως θα την αντιμετώπιζε ως ένα τέτοιο θέμα, εάν επικαλείτο τη μνήμη για να εξηγήσει τη συνειρμική σκέψη και εάν ευνοούσε συστηματικά την τελευταία έναντι της συναγωγικής σκέψης των Δογματικών.

Συνεπώς, κατά τη γνώμη μου, η αποδοχή του αναμνηστικού σημείου αλλά η απόρριψη του ενδεικτικού σημείου από τον Πυρρώνειο δεν οφείλεται στο γεγονός ότι το πρώτο γενικώς δεν προϋποθέτει συναγωγή, ενώ το δεύτερο την προϋποθέτει. Μάλλον οφείλεται, κατά κύριο λόγο,

[25] Βλ. Frede 1996.
[26] Βλ. Frede και Striker 1996, 1-28 και ειδικότερα 18.

στο *είδος* της συναγωγής που πραγματώνεται στα ενδεικτικά σημεία, καθώς και *στα είδη των αντικειμένων* που αποτελούν τα σημαινόμενα. Ας αναλογιστούμε και πάλι το πώς συλλαμβάνουν οι Στωικοί το ἐνδεικτικὸ σημεῖο (*ΠΥ* II.104-133) και, ιδιαίτερα, ένα αντιπροσωπευτικότατο είδος ενδεικτικού σημείου, συγκεκριμένα την απόδειξη (*ἀπόδειξις*) (II.134-204). Συνοψίζοντας την έκθεση της στωικής απόδειξης,[27] ο Σέξτος υπογραμμίζει ότι αυτή θέτει ως αίτημα την αναγκαία λογική σύνδεση μεταξύ των προκειμένων και του συμπεράσματος ενός επιχειρήματος. Υπογραμμίζει επίσης ότι το συμπέρασμα υποτίθεται πως αποκαλύπτει κάτι το άδηλο. Για παράδειγμα, 'εάν ο ιδρώτας βγαίνει στην επιφάνεια, τότε υπάρχουν πόροι τους οποίους ο νους μπορεί να συλλάβει· αλλά το πρώτο είναι αληθές, συνεπώς και το δεύτερο είναι επίσης αληθές' (II.142).

Σε οξεία αντίθεση με τα ενδεικτικά σημεία, τα αναμνηστικά σημεία, όπως τα χρησιμοποιούν οι Σκεπτικοί, δεν θεωρείται ότι συλλαμβάνουν αναγκαίες συνδέσεις στον νου και τον κόσμο. Εξάλλου δεν έχουν να κάνουν με άδηλα πράγματα αλλά βασίζονται ευρέως στην εμπειρία: έχουν παρατηρηθεί επανειλημμένα μαζί με τα πράγματα που σημαίνουν. Κανένας από αυτούς τους παράγοντες δεν υποδηλώνει ότι η αναμνηστική σκέψη αποκλείει το είδος της συναγωγής που χρησιμοποιείται στην καθημερινή ζωή (πρβλ. II.102). Αυτοί οι παράγοντες όμως, από κοινού, προορίζονται να αποκλείσουν τη λογική παραγωγή για θεωρητικά ζητήματα. Η κριτική που ασκεί ο Σέξτος στα 'αναπόδεικτα επιχειρήματα' (*ἀναπόδεικτοι λόγοι*) των Στωικών (II.159-162), υποδηλώνει έντονα ότι οι Σκεπτικοί πράγματι αποδέχονται ένα ορισμένο είδος συναγωγής ως μη προβληματικό. Για παράδειγμα, σε μία από τις σπάνιες περιπτώσεις όπου ο Σέξτος μιλάει για λογαριασμό του (*μοι δοκοῦσιν*: II.159), υποστηρίζει ότι ο πρώτος '*ἀναπόδεικτος λόγος*' δεν οδηγεί σε συμπέρασμα, λόγω πλεονασμού. 'Μόλις πούμε ότι είναι ημέρα, συνάγεται επίσης ότι έχει φως, έτσι ώστε ένα επιχείρημα της μορφής "Είναι ημέρα ἄρα έχει φως" είναι αρκετό και η κύρια προκείμενη "Εάν είναι ημέρα, έχει φως" είναι πλεοναστική' (II.159). Τόσο το λεξιλόγιο όσο και το περιεχόμενο αυτού του επιχειρήματος καταδεικνύουν ότι ο Σέξτος απορρίπτει το τυπικό σχήμα του παραγωγικού συλλογισμού υπέρ μιας απλο-

[27] Η απόδειξη μοιάζει με 'ένα επιχείρημα που είναι παραγωγικό και αληθές και έχει ένα συμπέρασμα τόσο άδηλο όσο και αποκαλυπτόμενο από τη δύναμη των προκειμένων. Και λόγω αυτού, λέγεται ότι η απόδειξη είναι «ένα επιχείρημα το οποίο, μέσω συμφωνημένων προκειμένων, αποκαλύπτει ένα άδηλο συμπέρασμα μέσω της παραγωγής (*κατὰ συναγωγήν*)»' (II.143).

ποιημένης μορφής συναγωγής που επισημαίνει ένα προφανές γεγονός. Ακόμα και αν η φύση του παραδείγματος υποδεικνύει ότι η συναγωγή είναι σχεδόν αυτόματη, και πάλι, ο Σέξτος μιλάει για μια συντομευμένη μορφή *συλλογισμού*, όχι για κάποιο άλλο είδος νοητικής διαδικασίας.

Ο Σέξτος υπογραμμίζει τη σύνδεση μεταξύ αναμνηστικών σημείων και ορισμένων από τους λόγους που χρησιμοποιεί ο Σκεπτικός για την πολεμική του. Για παράδειγμα, αφού έχει υποστηρίξει ότι δεν υπάρχουν ενδεικτικά σημεία, ο Σέξτος ανακοινώνει ότι στη συνέχεια θα υποστηρίξει την ύπαρξή τους. Με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, προτίθεται οι λόγοι του να χρησιμεύσουν ως *υπομνήσεις* είτε μιας πεποίθησης ή της άρνησής της με σκοπό να προκαλέσουν την εντύπωση της ἰσοσθένειας (*ΠΥ* II.130). Το γεγονός ότι ο Σέξτος χαρακτηρίζει αυτού του είδους τα επιχειρήματα *ὑπομνήσεις*, καταδεικνύει ότι έχουν διαφορετική λειτουργία από τα λεγόμενα παραγωγικά ή επαγωγικά επιχειρήματα:[28] λειτουργούν όπως λειτουργούν όλα τα αναμνηστικά σημεία. Με λίγα λόγια, ο Σέξτος υπαινίσσεται το εξής: δεν είναι ανάγκη να χρησιμοποιήσουμε τους κανόνες της τυπικής λογικής για να κάνουμε συλλογισμούς.[29] Το μόνο που χρειάζεται είναι να λειτουργήσουμε με φυσικό τρόπο ως έλλογα όντα (I.24: *φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν*).

Εστιάζοντας εν συντομία στη σχέση μεταξύ λόγων και πράξης, ανέφερα ότι οι ερμηνευτές που κατηγορούν τους Σκεπτικούς για αντιορθολογισμό επικαλούνται συχνά το λεγόμενο πρακτικό κριτήριο για να υποστηρίξουν ότι οι Σκεπτικοί, ιδιαίτερα οι 'απλοϊκοί', τηρούν τους κανόνες του καθημερινού βίου χωρίς πεποιθήσεις και χωρίς τους κατάλληλους συναγωγικούς λόγους για την επιτέλεση των πράξεων. Τώρα, ωστόσο, είναι η κατάλληλη στιγμή να τονίσω ότι η έκθεση του πρακτικού κριτηρίου από τον Σέξτο (*ΠΥ* I.23) είναι μια διαλεκτική απάντηση στην κατηγορία περί απραξίας. Ενώ η κατηγορία αυτή προϋποθέτει ένα πρότυπο σύμφωνα με το οποίο πράττουμε με βάση συγκεκριμένες πεποιθήσεις που υιοθετούμε, ο Σκεπτικός σκιαγραφεί ένα διαφορετικό πρότυπο σύμφωνα με το οποίο πράττουμε με βάση τα φαινόμενα και τις εντυπώσεις μας. Δεν θέλω να υπαινιχθώ ότι η έκθεση του πρακτικού κριτηρίου από τον Σέξτο είναι ανακριβής, αλλά μόνον ότι, λόγω της

[28] Συγκρίνετε, για παράδειγμα, το πώς χρησιμοποιεί ο Σέξτος τον τεχνικό όρο '*συναγάγοντες*' για να χαρακτηρίσει τα Σκεπτικά επιχειρήματα κατά του κριτηρίου (*ΠΥ* I.80).

[29] Ο Σέξτος φαίνεται να υποθέτει ότι είμαστε φυσικά ικανοί να ακολουθούμε έναν απλό συλλογισμό, να συλλαμβάνουμε σχέσης ασυμβατότητας ή αντίφασης και να αντιδρούμε κατάλληλα στην εντύπωση ότι τα αντιτιθέμενα επιχειρήματα είναι ισοσθενή.

διαλεκτικής της διάστασης είναι πιθανόν ατελής. Ιδιαιτέρως αποκαλυπτικό, νομίζω, είναι το γεγονός ότι η παρουσίαση του πρακτικού κριτηρίου από τον Σέξτο δεν συμπεριλαμβάνει καμία διευκρίνιση ως προς τον τρόπο με τον οποίο οι πράξεις του Σκεπτικού προϋποθέτουν τον λόγο, είτε με την έννοια του αναμνηστικού συλλογισμού είτε, γενικότερα, με την έννοια της πραγματιστικά προσανατολισμένης σκέψης.

Συνεπώς, το μόνον που μπορούμε να κάνουμε είναι να εικάσουμε κατά πόσον ο Σκεπτικός κατορθώνει να πράττει χωρίς να συνάγει συμπεράσματα. Υποστηρίζω ότι δεν μπορεί. Πρώτα από όλα, οι καταναγκασμοί της φύσης, τα αισθήματα και οι συμβάσεις της κοινωνίας συνεπάγονται συχνά κάποια άρρητη ή ρητή διαδικασία συλλογισμού. Για παράδειγμα: 'κάνει ζέστη, άρα δεν χρειάζομαι παλτό', 'Πεινάω αρκετά αλλά κάνω δίαιτα, άρα δεν θα φάω αυτό το πιάτο' 'είτε θα πάω στο κέντρο της πόλης το απόγευμα είτε αύριο το πρωί, αλλά δεν μπορώ αύριο το πρωί' κλπ. Είτε ο Σκεπτικός *πιστεύει* ότι τέτοια συμπεράσματα είναι αληθή είτε απλώς τα *αντιμετωπίζει* ως αληθή, πρέπει εντούτοις να τα *συναγάγει*. Το να μην το κάνει, θα σήμαινε ότι αντιπαλεύει την ανθρώπινη φύση και πιο συγκεκριμένα την ανάγκη του κάθε ανθρώπου να κατανοήσει τα πράγματα. Και αυτό, όπως συχνά επαναλαμβάνει ο Σέξτος, ο Σκεπτικός δεν θα το κάνει ποτέ. Επιπλέον, η συναγωγική σκέψη μοιάζει αναπόφευκτη κατά τη διδασκαλία των τεχνών, ακόμα και όταν οι τελευταίες συνίστανται στο να γνωρίζει κάποιος το *πώς* (knowing how), σε αντίθεση με το να γνωρίζει το *ότι* (knowing that). Είναι δύσκολο να φανταστούμε το πώς ένας Πυρρώνειος γιατρός θα μπορούσε να καθοδηγηθεί από τα φυσικά συμπτώματα στα αντίστοιχα φάρμακα, κλείνοντας, ούτως ειπείν, τον διακόπτη του νου του και ακολουθώντας τυφλά μια αλυσίδα συνειρμών. Ίσως η παράδοση που μας κληροδότησε ο Hume κάνει αυτή την εικόνα να μας φαίνεται κάπως οικεία. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι ο πυρρώνειος Σκεπτικός θα την αποδεχόταν. Εξάλλου, αφού ο Σέξτος δεν θέτει περιορισμούς στα είδη τεχνών που ασκεί ο Σκεπτικός, πρέπει να αποδεχτεί ότι, στην άσκηση τεχνών όπως η γεωμετρία, ο Σκεπτικός θα αναγκαστεί συχνά να εμπλακεί σε παραγωγικούς συλλογισμούς. Το κατά πόσο θα το κάνει αυτό με ή χωρίς πεποίθηση είναι εκτός θέματος.

Μία σημαντική πλευρά του λόγου συνίσταται στην ικανότητά μας να κατανοούμε για ποιο πράγμα μιλάμε, καθώς και να συλλαμβάνουμε και να χρησιμοποιούμε σωστά τις σχετικές έννοιες. Στο πρώτο κεφάλαιο των *ΠΥ* II, ξεκινώντας την επίθεσή του κατά του κριτηρίου της αλήθειας,

ο Σέξτος αντιμετωπίζει μια κριτική, πιθανόν ακαδημαϊκής προέλευσης, που χρησιμοποιεί μία εκδοχή του παραδόξου του Μένωνα για να υπονοήσει ότι οι Σκεπτικοί δεν μπορούν ούτε να ερευνήσουν ούτε να αντιληφθούν με οποιονδήποτε τρόπο τις δογματικές θεωρίες στις οποίες φιλοδοξούν να επιτεθούν: ο Σκεπτικός ούτε αντιλαμβάνεται ούτε δεν αντιλαμβάνεται τους ισχυρισμούς των δογματικών· στην πρώτη περίπτωση δεν μπορεί να εκφράσει απορία, ενώ στη δεύτερη δεν μπορεί να ερευνήσει ζητήματα για τα οποία έχει πλήρη άγνοια (II.1-3). Ο Σέξτος απαντά ως εξής: εάν 'το να αντιλαμβάνεται κάποιος' (καταλαμβάνειν) σημαίνει να συλλαμβάνει κάτι, με την έννοια ότι συγκατατίθεται στην πραγματικότητα και την ακριβή αναπαράσταση ενός πράγματος, τότε με αυτήν την έννοια οι Σκεπτικοί δεν αντιλαμβάνονται τίποτε (II.4). Εάν όμως, από την άλλη μεριά, 'το να αντιλαμβάνεται κάποιος' ισοδυναμεί απλώς με μια νοητική σύλληψη (*νόησις*)[30] χωρίς καμία δέσμευση ως προς την πραγματικότητα των αντίστοιχων αντικειμένων, τότε βεβαίως και αντιλαμβάνονται οι Σκεπτικοί το κάθε αντικείμενο θεωρητικής διαμάχης (II.10-11). Είναι ικανοί να ερευνήσουν την πραγματικότητα των άδηλων πραγμάτων, ακριβώς επειδή έχουν τέτοιες νοητικές συλλήψεις, οι οποίες προκύπτουν μέσω του ίδιου του λόγου (*αὐτῷ λόγῳ*) ως αποτέλεσμα των εντυπώσεων που προσλαμβάνονται παθητικά και των αντίστοιχων σαφών φαινομένων (II.10). Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Σέξτο, ο Πυρρώνειος αποκτά έννοιες απλώς επειδή είναι ορθολογικό ον. Οι έννοιές του όμως δεν είναι *δημιουργήματα* του λόγου με τον τρόπο που οι δογματικές έννοιες αναμφίβολα αποτελούν τέτοια δημιουργήματα.[31]

Ο Σέξτος έχει μια αντίστοιχη προσέγγιση στον λόγο με την έννοια της γλώσσας. Όπως συχνά επαναλαμβάνει, η δογματική γλώσσα συνίσταται σε μεγάλο βαθμό σε *δηλώσεις*, οι οποίες είναι διατυπωμένες με σημασιολογική ακρίβεια και οι οποίες καταφάσκουν ή αποφάσκουν στο πώς είναι τα πράγματα (*ΠΥ* I.206-208). Εξάλλου, ο Σέξτος υποθέτει σαφώς ότι η βεβαίωση ή η άρνηση κάποιου πράγματος συνεπάγεται μια αντίστοιχη δογματική πεποίθηση. Η δήλωση ότι *p* συνεπάγεται τη διατύπωση μιας κρίσης, της πεποίθησης ότι *p*. Και το ίδιο ισχύει, τηρουμένων των αναλογιών, για την άρνηση ότι *p*. Οι Σκεπτικοί, ωστόσο, δεν

[30] Ο όρος *νόησις* μπορεί να αναφέρεται είτε στη διαδικασία του σκέπτεσθαι είτε στο περιεχόμενο της σκέψης.

[31] Συγκεκριμένα, οι έννοιες του Σκεπτικού δεν είναι, ούτως ειπείν, τεχνικές έννοιες που σχηματίζονται μέσω φιλοσοφικών και επιστημονικών συλλογισμών.

έχουν πεποιθήσεις (ή, εάν είναι 'εκλεπτυσμένοι', δεν έχουν πεποιθήσεις περί των αντικειμένων της δογματικής έρευνας). Και στον βαθμό που δεν έχουν πεποιθήσεις, δεν κάνουν ούτε δηλώσεις. Η περιγραφή των σκεπτικών εκφράσεων (*σκεπτικαί φωναί*) από τον Σέξτο μας δίνει μια ιδέα του τι γενικώς θα μπορούσε να υποτεθεί ότι είναι η γλώσσα του Σκεπτικού. Χρησιμοποιώντας τέτοιες εκφράσεις, ο Σκεπτικός δεν μιλάει *κυρίως*, δηλαδή με κυριολεκτικό τρόπο αλλά *ἀδιαφόρως καὶ καταχρηστικῶς*, με αδιάφορο και καταχρηστικό τρόπο (II.207). Υπό το φως των συμφραζομένων, το να μιλάει κανείς 'κυρίως' πιθανόν συνεπάγεται ότι οι λέξεις έχουν ακριβείς και σταθερές σημασίες (*εἰλικρινῶς σημαίνειν:* II.207)[32] και συγκροτούν ουσιώδεις αποφάνσεις περί της πραγματικότητας. Αντιθέτως, όπως παραδέχεται ο Σέξτος, η μη-δηλωτική ομιλία του Σκεπτικού ισοδυναμεί με περιθωριακή ή ακόμα και παρασιτική χρήση της γλώσσας. Συγκεκριμένα, ο Σκεπτικός χρησιμοποιεί εκφράσεις χωρίς ακρίβεια, χαλαρά, για να υποδείξει πώς του φαίνονται τα πράγματα αλλά χωρίς να δηλώνει τίποτε για τις πραγματικές τους ιδιότητες (II.208). Η χρήση από αυτόν του λόγου, της γλώσσας, δεν είναι αντικειμενική, αλλά 'σχετική, δηλαδή σχετική με τους Σκεπτικούς' (II.207). Οι εκφωνήσεις του (I.187-205) εκφράζουν αποκλειστικά και μόνο την υποκειμενική του κατάσταση σε μια δεδομένη στιγμή. Δεν αναφέρονται καθόλου στη φύση των πραγμάτων.

III.

Για να καταλήξω: δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος να αντιμετωπίσω διεξοδικά το ερώτημα κατά πόσον η προσέγγιση των Σκεπτικών στον λόγο μπορεί τελικά να καταστεί συνεκτική. Παρόλα αυτά, θα ήθελα να υποδείξω ορισμένες κατευθύνσεις για τη διερεύνηση αυτού του ερωτήματος. Αναμφίβολα, οι προσεγγίσεις των Σκεπτικών στον λόγο έχουν ορισμένα χαρακτηριστικά που ίσως φαίνονται ελκυστικά. Ενθαρρύνουν στάσεις γνωσιολογικής σύνεσης, ενέχουν έναν πρωτο-βιτγκενσταϊνικό τρόπο θεώρησης των εννοιών ως ευέλικτων στοιχείων προσδιοριζόμενων από τη χρήση τους, αμφισβητούν τα πρωτεία του ανθρώπου στο ζωικό βασίλειο και, συνεπώς, υπονομεύουν έμμεσα τις έννοιες του ανθρωποκεντρικού δημιουργισμού και της ύπαρξης ενός καλοκάγαθου θεού.

[32] Βλέπε την απόρριψη του *φωνομαχεῖν* από τον Σέξτο, δηλαδή της αντιπαράθεσης για το ποια είναι η σωστή λέξη που πρέπει να χρησιμοποιηθεί: *ΠΥ* I.207.

Πιστεύω όμως, ότι υπάρχει και μια αρνητική πλευρά. Εκτός από την πασίγνωστη αντίρρηση κατά των 'απλοϊκών' Σκεπτικών, ότι είναι σχεδόν αδύνατον να ζήσει κανείς έναν βίο χωρίς πεποιθήσεις, φοβάμαι ότι τόσο οι 'απλοϊκοί' όσο και οι 'εκλεπτυσμένοι' Σκεπτικοί επιχειρούν να περιορίσουν τον λόγο και τη σκέψη. Ο 'εκλεπτυσμένος' Πυρρώνειος πρέπει να βρίσκεται πάντα σε επιφυλακή ώστε να μην υπερβεί ποτέ την πεζή σφαίρα του βίου, της καθημερινότητας, ενώ ο 'απλοϊκός' Σκεπτικός πρέπει να ελέγχει συνεχώς τη φυσική ανθρώπινη τάση να σχηματίζει πεποιθήσεις και να συνάγει συμπεράσματα. Στην πραγματικότητα, και τα δύο είδη Σκεπτικών πρέπει να παλεύουν διαρκώς ενάντια στις φυσικές κλίσεις της ανθρώπινης ορθολογικότητας για να επιτύχουν την επιδιωκόμενη ἐποχή. Τώρα, σε ότι αφορά τις σκεπτικές έννοιες, παρά το γεγονός ότι η ευελιξία των ορίων τους τις καθιστά για πολλούς ελκυστικές, θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει ότι, για να επιτελέσουν ορισμένες από τις λειτουργίες τους, οι έννοιες πρέπει να έχουν σαφέστερα όρια από αυτά που αποδέχονται οι Σκεπτικοί. Από διαφορετική κατεύθυνση, μπορεί να εγερθεί η αντίρρηση ότι, για να έχουμε *οποιοδήποτε* είδος εννοιών, πρέπει επίσης να έχουμε ορισμένες γενικές πεποιθήσεις που να καθορίζουν τη σχέση μεταξύ των εννοιών και τις προϋποθέσεις τις συναφείς προς τη χρήση τους.

Επιπλέον, σοβαρές αντιρρήσεις μπορούν να εγερθούν και όσον αφορά στη γλώσσα των Σκεπτικών. Κατά πρώτον, είναι φτωχή: εάν οι 'απλοϊκοί' Σκεπτικοί μπορούν να εκφράσουν μόνο τις υποκειμενικές τους καταστάσεις, τότε, με την κυριολεκτική έννοια του όρου, μπορούν να *πουν* πολύ λίγα πράγματα. Όσο για τους 'εκλεπτυσμένους' Σκεπτικούς, που έχουν καθημερινές πεποιθήσεις και είναι σε θέση να προβαίνουν στις αντίστοιχες αποφάνσεις, το εύρος της συζήτησής τους πρέπει να πολύ περιορισμένο.[33] Υποψιάζομαι ότι πολλοί από εμάς θα θεωρούσαμε αυτή την αυτοεπιβαλλόμενη λογοκρισία σοβαρό εμπόδιο στην επικοινωνία. Τελικά, είναι αμφισβητήσιμο κατά πόσον οι 'απλοϊκοί' Σκεπτικοί θα μπορούσαν να κατέχουν μια γλώσσα σε τέτοιο βαθμό ώστε να μπορούν πραγματικά να τη μιλούν.[34]

Ίσως το μεγαλύτερο πρόβλημα όμως, προκύπτει από τη χρήση των λεγόμενων *σκεπτικῶν φωνῶν*. Φυσικά, ο Σκεπτικός θα μπορούσε να επι-

[33] Φθάνοντας στο τέλος αυτής της μελέτης, θα ήθελα να αμφισβητήσω τη συνοχή του 'εκλεπτυσμένου' σκεπτικού: όχι τόσο βάσει του ότι η απομόνωση είναι αδύνατη (Burnyeat 1984) όσο βάσει του ότι οι πεποιθήσεις δεν βρίσκονται απομονωμένες αλλά εντεταγμένες σε περίπλοκες δομές. Εάν κάποιος έχει μία πεποίθηση, έχει πολλές σχετιζόμενες πεποιθήσεις, μερικές όσο και γενικές, καθημερινές όσο και θεωρητικές, που υποστηρίζουν ή προϋποθέτουν η μία την άλλη.

[34] Βλέπε την εκτεταμένη συζήτηση στον Corti 2009.

μείνει ότι, για κάθε επιδίωξη και σκοπό, οι Πυρρώνειοι μπορούν να συνεννοηθούν ακριβώς όπως εμείς.[35] Θα μπορούσε, όμως, να αντιτείνει κανείς ότι η ανατρεπτική και παρασιτική φύση των σκεπτικῶν φωνῶν αποτελεί ένα είδος ιδιωτικής γλώσσας που υπονομεύει τη γνήσια επικοινωνία.[36] Ακόμα και αν, πράγματι, ο Σκεπτικός ομιλητής αντεπεξέρχεται στις ανάγκες της καθημερινότητας τόσο καλά όσο και υπόλοιποι άνθρωποι, είναι εξαιρετικά προβληματική η ιδέα ότι, ενώ χρησιμοποιούμε την ίδια γλώσσα με τον Σκεπτικό, ενδέχεται να αναφερόμαστε σε διαφορετικά πράγματα. Αυτό το πρόβλημα έχει επισημανθεί πολύ παλαιότερα. Σύμφωνα με τον ανώνυμο συγγραφέα της διαλεκτικής άσκησης που είναι γνωστή υπό τον τίτλο *Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου*, ο Γοργίας ισχυρίζεται πως η ομιλία δεν έχει ουσιαστική σύνδεση με τα πράγματα τα οποία υποτίθεται ότι υποδηλώνουν οι λέξεις μας (*MXG* 980a20-b18) και, συνεπώς, εμείς οι ομιλητές είμαστε ανίκανοι να μεταδώσουμε ο ένας στον άλλον τη γνώση μας.[37] Στο ίδιο περίπου πνεύμα, μπορούμε να επισημάνουμε στον Σκεπτικό ότι οι εκφωνήσεις του δεν αναφέρονται σε μια κοινή πραγματικότητα και επομένως δεν μπορούν να διασφαλίσουν τη διαπροσωπική επικοινωνία. Εάν αυτός ο ισχυρισμός είναι εύλογος, τότε τίθεται υπό αμφισβήτηση το κατά πόσον ο Σκεπτικός είναι γνήσιος ομιλητής. Και εάν δεν είναι γνήσιος ομιλητής, είναι αμφίβολο κατά πόσον είναι πράγματι, έστω σε κάποιο βαθμό,[38] έλλογο ον.[39]

---

[35] Είμαι ευγνώμων στον Myles Burnyeat για την κριτική του σ' αυτό το σημείο.

[36] Ωστόσο, η τάση προς μια ιδιωτική γλώσσα αντισταθμίζεται σε κάποιο βαθμό από την αντιμετώπιση της καθημερινής γλώσσας εκ μέρους του Σκεπτικού ως ενός πραγματιστικού κανόνα για γλωσσικούς χρήστες. Βλ. Marchand 2011.

[37]. Έχω ωφεληθεί πολύ από τη διεξοδική συζήτηση αυτού του κειμένου στο εαρινό σεμινάριο του 2014 του τμήματος Κλασσικών Σπουδών του Πανεπιστημίου του Cambridge.

[38]. Σύμφωνα με ορισμένες απόψεις, δεν υπάρχει γλώσσα χωρίς ορθολογικότητα ούτε ορθολογικότητα χωρίς γλώσσα. Διαφορετικοί φιλόσοφοι καθορίζουν διαφορετικές προϋποθέσεις για το τι σημαίνει να είναι κανείς ορθολογικός καθώς και για το τι σημαίνει να είναι κανείς ομιλητής.

[39]. Παρουσίασα προηγούμενες εκδοχές αυτής της ανακοίνωσης στο Πανεπιστήμιο της Οξφόρδης, στο Πανεπιστήμιο του Κέιμπριτζ, στο Πανεπιστήμιο του Ντάραμ και στο Πανεπιστήμιο της Λισσαβόνας και ευχαριστώ θερμά τα ακροατήρια για τα σχόλιά τους. Είμαι ιδιαίτερα ευγνώμων στον Terence Irwin για τις εκτεταμένες γραπτές παρατηρήσεις του, και επίσης στους Gábor Betegh, Richard Bett, George Boys-Stones, Myles Burnyeat, Nick Denyer, Paolo Fait, Gail Fine, Jean-Baptiste Gourinat, Jane Heal, Παύλο Καλλιγά, Richard McKirahan, Μιχάλη Περάματζη, Malcolm Schofield, David Sedley, James Warren και Ugo Zilioli. Έλαβα ερεθίσματα από τους πτυχιακούς φοιτητές του UCSB που πήραν μέρος σε μια ομάδα ανάγνωσης με θέμα τον σκεπτικισμό και ευχαριστώ ιδιαίτερα τους Michael Augustin και Robert McIntyre για τις υποδείξεις τους. Μια διαφορετική και πολύ εκτενέστερη εκδοχή αυτού του άρθρου θα δημοσιευτεί στα Γαλλικά σε έναν τόμο για τον Αρχαίο Πυρρωνισμό και είμαι ευγνώμων στους Diego Machuca και Stephane Marchand για τα σχόλιά τους. Αφιερώνω με μεγάλη χαρά την παρούσα εκδοχή, εξαιρετικά μεταφρασμένη στα ελληνικά από την Τερέζα Μπούκη, στον Παντελή Μπασάκο, αγαπητό συνάδελφο και φίλο μου εδώ και πολλά χρόνια.

Βιβλιογραφία

Annas, J. 1986. 'Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies', στο M. Schofield και G. Striker, επιμ., *The Norms of Nature*. Cambridge. 3-29.

Annas, J. και J. Barnes. 1985. *The Modes of Scepticism*. Cambridge.

Bailey, A. 2002. *Sextus Empiricus and Pyrrhonean Scepticism*. Οξφόρδη.

Barney, R. 1992. 'Appearances and Impressions', *Phronesis* 37: 283-313.

Barnes, J. 1982. 'The Beliefs of a Pyrrhonist', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 28: 1-29.

Barnes, J. 1988. 'Scepticism and the Arts', *Apeiron*: 53-77.

Bett, R. 2000. *Pyrrho, His Antecedents, and his Legacy*. Οξφόρδη.

Bett, R. 2005. *Sextus Empiricus, Against the Logicians*. Cambridge.

Bett, R. 2008. 'What Kind of Self Can a Greek Sceptic Have?', στο P. Remes και J. Sihvola επιμ., *Ancient Philosophy and the Self*, Springer Academic Publishing, 139-54.

Bett, R. 2013. 'The Pyrrhonist's Dilemma: What to write if you have nothing to say', στο M. Erler και J.E. Hessler, επιμ. *Argument und Literarisher Form in antiker Philosophie, Akten des 3 Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*. Νέα Υόρκη.

Blank, D.L. 1998. *Against the Grammarians: Adversus Mathematicos I*. Οξφόρδη.

Brennan, T. 1999. *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus.* Νέα Υόρκη και Λονδίνο.

Burnyeat, M.F. 1980. 'Can the Sceptic Live his Scepticism?', στο M. Schofield, M. Burnyeat, και J. Barnes, επιμ., *Doubt and Dogmatism*. Cambridge. 20-53.

Burnyeat, M.F. 1982. 'Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed', *The Philosophical Review* 91/1: 3-40.

Burnyeat, M.F. 1984. 'The Skeptic in his Place and Time', στο R. Rorty, J.B. Schneewind, και Q. Skinner επιμ., *Philosophy and History*. Cambridge. 225-54.

Corti, L. 2009. *Scepticisme et langage*. Παρίσι.

Fine, G. 2000. 'Sceptical Dogmata: *Outlines of Pyrrhonism* I.13', *Méthexis* XIII: 81-105.

Frede, M. 1979. 'Des Skeptikers Meinungen', *Neue Hefte für Philosophie* 15/16: 102-29. Αγγλική μετάφραση: 'The Skeptics' Beliefs', στο M.

Frede, *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis. 1987. 179-200.
Frede, M. 1984. 'The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge', στο R. Rorty, J.B. Schneewind, και Q. Skinner, επιμ., *Philosophy and History*. Cambridge. 225-78.
Frede, M. 1990. 'An Empiricist View of Knowledge: Memorism', στο S. Everson επιμ., *Companions to Ancient Thought* 1: Epistemology. Cambridge. 225-50.
Frede, M. και G. Striker, επιμ. 1996. *Rationality in Greek Thought*. Οξφόρδη.
Gourinat, J.-B. 2014. 'La pensée comme *logos* intérieur', ηλεκτρονική δημοσίευση στο: *Nuits de Philosophie*, Institut français d'Athènes, 2 mai 2014.
Grgić, F. 2006. 'Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism'. *Ancient Philosophy* 26: 141-60.
Ioppolo, A.-M. 1986. *Opinione e scienza: il dibatitto tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.* Νάπολη.
Janáček, K. 1963. 'Die Hauptschrift des Sextus Empiricus als Torso erhalten?', *Philologus* 107: 271-7.
Machuca, D. 2009. 'Argumentative Persuasiveness in Ancient Pyrrhonism', *Méthexis* 22: 101-26.
Machuca, D. 2011α. 'Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction', στο D. Machuca, επιμ., *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, *The New Synthese Historical Library* 70, Springer Academic Publishing. 51-74.
Machuca, D. 2011β. 'The Pyrrhonian Argument from Possible Disagreement', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43: 148-61.
Machuca, D. 2013. 'Pyrrhonism, Inquiry, and Rationality', *Elenchos* 34.1: 201-28.
Marchand, S. 2010. 'Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité?', *Revue de Métaphysique et de Morale* 1: 125-41.
Marchand, S. 2011. 'Sextus Empiricus' Style of Writing', στο D. Machuca, επιμ., *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden. 113-41.
Mates, B. 1996. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism.* Νέα Υόρκη/Οξφόρδη.
O'Keefe, T. 2006. 'Socrates' Therapeutic Use of Inconsistency in the *Axiochus*', *Phronesis* 51/4: 388-407.
Palmer, J. 2000. 'Skeptical Investigations', *Ancient Philosophy* 20: 351-75.
Perin, C. 2006. 'Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth',

Oxford Studies in Ancient Philosophy 30: 337-60.
Perin, C. 2010. *The Demands of Reason*. Οξφόρδη.
Sedley, D. 1983. 'The Motivation of Greek Scepticism', στο M.F. Burnyeat, επιμ., *The Skeptical Tradition*. Berkeley CA. 9-30.
Spinelli, E. 2012. 'Beyond the *Theoritikos Bios*: Philosophy and Praxis in Sextus Empiricus', στο T. Bénatouïl και M. Bonazzi, επιμ., *Theoria, Praxis, and Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden/Βοστώνη. 101-17.
Striker, G. 2001. 'Scepticism as a Kind of Philosophy', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83: 113-29.
Thorsrud, H. 2003. 'Is the Examined Life Worth Living? A Pyrrhonian Alternative', *Apeiron* 3: 229-49.
Tsouna, V. 2015. Review of Perin 2010, στο *Mind* 124: 668-75.

Ο ακριβής τόπος των δογματικών φιλοσόφων και ο τόπος του καθ' ημέραν βίου: μια πυρρώνεια οροθέτηση[1]

Άννα Τηγάνη

Ο Σέξτος Εμπειρικός, κατά τη σκεπτική επίθεση στη δογματική φιλοσοφία, ανασυγκροτεί τη δογματική φιλοσοφική παράδοση ως μια συζήτηση που αποσκοπεί στη σύλληψη και τον ορισμό εννοιών στις μεταξύ τους σχέσεις. Παραδείγματος χάριν, στην περίπτωση της φυσικής φιλοσοφίας, μερικές τέτοιες κεντρικές έννοιες είναι αυτές του "σώματος", της "κίνησης" και του "τόπου". Η σκεπτικιστική στρατηγική αναδεικνύει τη γενική διαφωνία γύρω από αυτές τις έννοιες, καθώς δίνει έμφαση στις διαφορές και τις αντιθέσεις των σχετικών τοποθετήσεων. Ωστόσο, όπως θα επιχειρήσω να δείξω, ταυτόχρονα σκιαγραφεί και τους κοινούς τόπους, το κοινό έδαφος όπου διεξάγεται η συζήτηση. Έτσι, η διαφωνία, π.χ. των φυσικών φιλοσόφων για το "τι είναι τόπος;", και οι διαφορετικές απόπειρες να δοθεί ένας ορισμός του, προκύπτουν στο έδαφος κοινών τόπων για το πώς *θα έπρεπε* να συγκροτηθεί και να διατυπωθεί αυτός ο ορισμός. Στην παρούσα μελέτη θα επιχειρήσω

[1] Το έναυσμα για την έρευνα που οδήγησε στην παρούσα μελέτη ήταν το άρθρο του M. Burnyeat "The Sceptic in his time and place" (Burnyeat 1997: 92-126). Αρχικά έγραψα ένα κείμενο, όπου επιχειρούσα να στοιχειοθετήσω τη διαφωνία μου με την ερμηνεία που προτείνεται για τον Πυρρώνειο Σκεπτικισμό σε αυτό το άρθρο. Είχα την τύχη να συζητήσω εκείνο το πρωτόλειο κείμενο με τον M. Burnyeat, που από τη μια ενθάρρυνε ευγενώς την απόπειρα μου, από την άλλη μου επεσήμανε ότι, όσο κι αν η θέση μου στηριζόταν επαρκώς στα κείμενα, το ίδιο ίσχυε και με τη δική του. Την ίδια σε γενικές γραμμές αντίδραση είχε και ο J. Barnes για το κεφάλαιο της διατριβής μου όπου συζητούσα τα σχετικά ζητήματα. Μάλιστα η τελική του κρίση ήταν πώς "επείχε" και δεν μπορούσε να πάρει θέση ούτε υπέρ της ερμηνείας του Burnyeat, αλλά ούτε και υπέρ της ερμηνείας που πρότεινα εκεί. Παρά τα πολλά χρόνια "μαθητείας" μου στον Πυρρώνειο Σκεπτικισμό, δεν μπορούσα να δεχτώ αυτή την "ισοσθένεια" ως το τέλος της έρευνας. Συνέχισα, λοιπόν, να ερευνώ με την πεποίθηση ότι μία από τις δύο αντικρουόμενες ερμηνείες είναι λαθεμένη.

να αναδείξω κάποιους από αυτούς τους κοινούς τόπους που συνιστούν, σύμφωνα με τον Σέξτο, ένα κοινό ιδεώδες ακρίβειας το οποίο ακολουθείται γενικά από τους Δογματικούς στη συγκρότηση των κεντρικών εννοιών της φυσικής φιλοσοφίας. Ταυτόχρονα θα επιχειρήσω να δείξω πώς για τον Σέξτο αυτό το ιδεώδες ακρίβειας, επειδή προσιδιάζει αποκλειστικά στη φιλοσοφική διερεύνηση και δεν μας δεσμεύει, ούτε μας ενδιαφέρει στις περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου, οροθετεί τα δύο πεδία: αυτό της δογματικής φιλοσοφικής αναζήτησης και αυτό των δραστηριοτήτων του καθ' ημέραν βίου.

Καθώς μια εξαντλητική σχετική έρευνα στα κείμενα του Σέξτου δεν θα ήταν στην παρούσα περίσταση εφικτή, θα αξιοποιήσω ως παραδειγματική περίπτωση (*ἐξ ὄνυχος τὸν λέοντα*) την ανασυγκρότηση από τον Σέξτο της συζήτησης των φυσικών φιλοσόφων για τον "τόπο" στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις* (*ΠΥ*) και στο *Προς Φυσικούς* (*Μ* IX-X). Η επιλογή του "τόπου", βέβαια, δεν είναι τυχαία. Στα σχετικά χωρία έχει αναζητηθεί από τους σύγχρονους μελετητές ο πραγματικός στόχος της σκεπτικής αντίρρησης και έχει υποστηριχθεί ότι τα χωρία αυτά προσφέρονται για την ανίχνευση "του χαρακτήρα της πολεμικής του Σέξτου και της αυθεντικής πυρρώνειας προοπτικής" (Spinelli 2014: 159).

Η έννοια του "τόπου", για την οποία ενδιαφέρονται στην αρχαιότητα οι φυσικοί φιλόσοφοι, δεν αφορά –όπως συμβαίνει σήμερα π.χ. με αντίστοιχες έννοιες της θεωρίας της σχετικότητας– κάποια οντότητα πέρα από την καθημερινή μας εμπειρία και πέρα από τον καθημερινό τρόπο

Στην παρούσα μελέτη, νομίζω ότι έχω φτάσει αυτή την έρευνα στο τέλος της δείχνοντας, μεταξύ άλλων, πού βρίσκεται το "αριστοτεχνικό" σφάλμα του Burnyeat στην ερμηνεία των σχετικών κειμένων του Σέξτου Εμπειρικού.

Αυτή η έρευνα ολοκληρώθηκε χάρις στην ενθάρρυνση και τις καίριες αντιρρήσεις των M. Burnyeat και J. Barnes, στην έμπνευση από τον M. Frede και την ιδέα ότι "δεν υπάρχει λόγος να δαπανά κανείς τη ζωή του μελετώντας συγγραφείς τους οποίους δεν είναι διατεθειμένος να πάρει στα σοβαρά" (Frede 1997: 190) και χάρις στην καθοδήγηση και τον έλεγχο της Κατερίνας Ιεροδιακόνου. Στην πορεία, είχα επίσης την τύχη να επωφεληθώ από την κριτική του Παύλου Καλλιγά, του Στέλιου Βιρβιδάκη, του Γιώργου Καραμανώλη και της Βάσως Κιντή καθώς και από τη συζήτηση με όσους συμμετείχαν στο Συμπόσιο "Μετασχηματισμοί αρχαίων θεωριών στην αρχαία παράδοση", στο 2ο Πανελλήνιο συνέδριο Φιλοσοφίας της Επιστήμης το Νοέμβριο του 2012, όπου παρουσίασα μια παλιότερη εκδοχή αυτού του κειμένου. Πολλές ευχαριστίες οφείλω σε όλους τους παραπάνω καθώς και στη Χλόη Μπάλλα και τη Νίκη Παναγιωτοπούλου για τις παρατηρήσεις τους στο τελικό κείμενο.

Τέλος, με αυτό το κείμενο θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Παντελή Μπασάκο που είναι πάντα εκεί, στο επίπονο έργο της φιλοσοφικής έρευνας, για να συζητάμε τις δυσκολίες της και όσα οδηγούν -ευτυχώς κάποιες φορές- σε βαθύτερη κατανόηση των κειμένων. Τον ευχαριστώ γιατί υπήρξε πάντα για μένα πρότυπο ερευνητικού ήθους και ενεργός συμπαραστάτης στη διαχείριση των δυσκολιών αλλά και του ενθουσιασμού που συνοδεύει τη φιλοσοφική έρευνα.

με τον οποίο μιλάμε και σκεφτόμαστε για το πού είναι κάτι.[2] Οι αρχαίοι φιλόσοφοι, όταν προσπαθούν να ορίσουν τι είναι "τόπος", αναφέρονται π.χ. στη θέση που έχουμε στο χώρο ο καθένας από μας ή στη θέση του κρασιού ή του νερού, αναφέρονται σε όλα αυτά που μπορούν να δοθούν ως απάντηση στο ερώτημα "πού είναι το χ;". Η φιλοσοφική συζήτηση περί τόπου αξιοποιεί ως υλικό, και έρχεται να εξηγήσει τα όσα λέμε, σκεφτόμαστε και αντιλαμβανόμαστε, όταν ρωτάμε π.χ. "Πού βρίσκεσαι;" και απαντάμε "Είμαι στην Αθήνα, στο σπίτι μου" ή "Πού είναι το κρασί;", "Είναι στην κανάτα, πάνω στο τραπέζι".[3] Έτσι, στην αρχαιότητα, δεν είναι προφανή τα όρια ανάμεσα στη φιλοσοφική συζήτηση περί τόπου και στον καθημερινό τρόπο με τον οποίο μιλάμε για τον τόπο κάποιου πράγματος.

Αξιοποιώντας αυτό το δεδομένο, ο Burnyeat επιχειρηματολογεί για το ότι, ακόμα κι αν ο Πυρρώνειος έχει την πρόθεση να επιτεθεί μόνο στις απόπειρες των Δογματικών να συγκροτήσουν την έννοια του "τόπου" ως έννοια της φυσικής φιλοσοφίας, στο στόχαστρο της σκεπτικής επίθεσης μπαίνει τελικά εκ των πραγμάτων και η μη φιλοσοφική αντίληψη για τον "τόπο". Κι αυτό γιατί, όπως υποστηρίζει, δεν διαθέτει ούτε ο Πυρρώνειος, ούτε γενικά οι αρχαίοι φιλόσοφοι, κάποιο τρόπο για να οροθετούν και να "απομονώνουν" (Burnyeat 1997: 94) από τη μια τη φιλοσοφική συζήτηση περί τόπου και από την άλλη τις κρίσεις περί τόπου και τις σχετικές πρακτικές του καθ' ημέραν βίου. Έτσι ο Burnyeat καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, όταν ο Σέξτος θέτει στο στόχαστρο της σκεπτικής επίθεσης την έννοια του "τόπου", "αμφισβητεί ολόκληρο το γλωσσικό παιχνίδι στο οποίο προσδιορίζουμε τις θέσεις των σωμάτων" (Burnyeat 1997: 108). Εντοπίζει μάλιστα, το συνεχές μεταξύ του "τόπου" που εμπλέκεται στις πρακτικές του καθ' ημέραν βίου και του "τόπου" της δογματικής φιλοσοφίας, στο αίτημα των φιλοσόφων να προσεγγίσουν τον "τόπο" με ακρίβεια. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του,

[2] Στη νέα ελληνική διατηρείται ως βασική σημασία για τη λέξη "τόπος" η σημασία: "η έκταση που μπορεί να καταλάβει ένα συγκεκριμένο πρόσωπο ή πράγμα" (βλ. Λεξικό Τρανταφυλλίδη). Τόπος, δηλαδή, κάποιου πράγματος είναι η θέση του στο χώρο, και είναι με αυτή την έννοια που ο "τόπος" ενδιέφερε τους φυσικούς φιλοσόφους στην αρχαιότητα.

[3] Αυτή τη διάσταση της αρχαίας συζήτησης περί τόπου αναδεικνύει ο M. Burnyeat στις εισαγωγικές του παρατηρήσεις στο άρθρο του "The Sceptic in his time and place" όταν επισημαίνει ότι, σε αντίθεση με τους φιλοσόφους της αρχαιότητας, ένας σύγχρονος φιλόσοφος που ερευνά θέματα σχετικά με τον "τόπο" ή τον "χρόνο" δεν αισθάνεται ότι η έρευνά του συνδέεται άμεσα με το δικό του χρόνο και τον δικό του τόπο, π.χ. με τον συγκεκριμένο χρόνο που του χρειάζεται για την έρευνά του (Burnyeat 1997: 92-126). Βλ. επίσης το άρθρο του K. Algra, 'Place: *M* 10.1-36' (Algra 2015: 185).

το αίτημα για ακρίβεια προϋπάρχει στο γλωσσικό παιχνίδι του προσδιορισμού της θέσης των πραγμάτων και είναι αυτό το αίτημα για ακρίβεια που οι φιλόσοφοι το παραλαμβάνουν από το γλωσσικό παιχνίδι, για να το προβάλλουν ως ένα ιδεώδες, έναντι του οποίου ο βίος υπολείπεται, ενώ η φιλοσοφική έρευνα υπόσχεται ότι το ικανοποιεί.

Ο Burnyeat στηρίζει αυτή του την προσέγγιση σε μια ερμηνεία των κειμένων, σύμφωνα με την οποία ο Σέξτος προσδιορίζει ως στόχο της σκεπτικής επίθεσης τον αριστοτελικό *ἴδιον* ή *πρῶτον τόπον* κάθε σώματος (δηλαδή τον τόπο που τα όριά του συμπίπτουν με γεωμετρική ακρίβεια με τα όρια του σώματος που περιέχεται σε αυτόν), σε αντίθεση με τον αριστοτελικό *κοινόν* ή, με την ορολογία του Σέξτου *κατὰ πλάτος τόπον*, ο οποίος, κατά τον Burnyeat, είναι για τον Σέξτο ο τόπος όπως τον αντιλαμβάνεται ο καθ' ημέραν βίος. Έτσι, λοιπόν, ο Burnyeat θεωρεί ότι για τον Σέξτο αυτό που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφική συζήτηση περί τόπου είναι το αίτημα για γεωμετρική ακρίβεια στον προσδιορισμό του τόπου των σωμάτων και, επομένως, το αίτημα να αποκαθαρθεί η έννοια του "τόπου" από την αοριστία που είναι χαρακτηριστική των σχετικών εκφορών λόγου στον καθ' ημέραν βίο. Π.χ. όταν λέω "είμαι στην Αθήνα ή είμαι στο σπίτι μου", δεν προσδιορίζω με γεωμετρική ακρίβεια τη θέση μου στο χώρο. Ωστόσο, μπορεί κάποιος να συνεχίσει ρωτώντας πού ακριβώς είμαι. Η ερώτηση αυτή είναι μια αυτονόητη κίνηση του γλωσσικού παιχνιδιού. Ο αριστοτελικός *ἴδιος* ή *κατ' ἀκρίβειαν τόπος* προκύπτει, μέσα από αυτή την αυτονόητη κίνηση, όταν δεν μπορώ να επαναλάβω πια αυτή την ερώτηση γιατί έχω ήδη προσδιορίσει με απόλυτη γεωμετρική ακρίβεια τον τόπο του σώματος που με ενδιαφέρει, δηλαδή τον τόπο που τα όριά του συμπίπτουν με γεωμετρική ακρίβεια με τα όρια του σώματος αυτού. Επομένως, για τον Burnyeat το αίτημα για ακριβή προσδιορισμό του τόπου ενός πράγματος, αίτημα που θεωρεί χαρακτηριστικό γενικά της έρευνας των δογματικών φιλοσόφων περί τόπου, προϋπάρχει στο γλωσσικό παιχνίδι του προσδιορισμού της θέσης των πραγμάτων. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτή την ερμηνεία όσο κι αν οι εκφορές του καθ' ημέραν βίου αποτυγχάνουν να ικανοποιήσουν το αίτημα για καθορισμό με γεωμετρική ακρίβεια του τόπου ενός σώματος, το αίτημα αυτό δεν είναι ξένο προς τις πρακτικές του βίου. Και αν η σχετική φιλοσοφική αναζήτηση το ικανοποιεί, καθώς δίνει τα απαραίτητα εργαλεία, π.χ. με τον αριστοτελικό ορισμό του "τόπου", τότε η φιλοσοφία έρχεται να καλύψει μια πραγματική έλλειψη των πρακτικών του βίου.

Σε αντίθεση με αυτή την ερμηνεία, θα υποστηρίξω ότι ο Σέξτος δεν

προσδιορίζει τον τόπο ως αντικείμενο γενικά της φιλοσοφικής συζήτησης με τους αριστοτελικούς όρους μιας ακρίβειας γεωμετρικού τύπου, αλλά με τους όρους μιας εννοιακής ακρίβειας. Αυτή η εννοιακή ακρίβεια, χωρίς να έχει τίποτα το ιδιαιτέρως αριστοτελικό, προβάλλεται από τον Σέξτο ως ο κοινός τόπος της έρευνας των δογματικών φιλοσόφων για τη σύλληψη και τον ορισμό όχι μόνο του τόπου αλλά και άλλων εννοιών που ενδιαφέρουν τη δογματική φιλοσοφία. Τέλος, καθώς αυτό το αίτημα για εννοιακή ακρίβεια δεν είναι παρόν στις σχετικές πρακτικές του καθ' ημέραν βίου αλλά προσιδιάζει αποκλειστικά στην έρευνα των δογματικών φιλοσόφων, αποτελεί για τον Σέξτο ένα αποτελεσματικό μέσο για να οροθετηθούν σαφώς τα δύο πεδία.

Για να διερευνήσω όλα τα παραπάνω θα επικεντρωθώ στα κείμενα του Σέξτου όπου οι Σκεπτικοί α) ανασκευάζουν το αριστοτελικό επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* και β) ασκούν κριτική στην απόπειρα να λυθεί το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση με αναφορά στον *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος τόπον*.

I.

α. Το επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως*.

Ο Σέξτος στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις* αποδίδει στους Δογματικούς και ταξινομεί στην ομάδα των επιχειρημάτων που υποστηρίζουν την ύπαρξη του τόπου επικαλούμενα την *ἐνάργειαν* το παρακάτω επιχείρημα:

> *ΠΥ* ΙΙΙ 120: Ποιος, λένε, θα έλεγε ότι δεν υπάρχει τόπος… όταν βλέπει ότι εκεί όπου συνδιαλεγόταν ο δάσκαλός μου, εκεί τώρα συνδιαλέγομαι εγώ;

Στο *Προς Φυσικούς*, όταν παρουσιάζει πάλι την ίδια κατηγορία επιχειρημάτων, δίνει μια εκτενέστερη εκδοχή του παραπάνω επιχειρήματος:

> *M* Χ 8: Επιπλέον, αν εκεί που ήταν ο Σωκράτης, τώρα είναι κάποιος άλλος, για παράδειγμα ο Πλάτων, καθώς ο Σωκράτης έχει πεθάνει, τότε υπάρχει τόπος. Γιατί, όπως για το υγρό στον αμφορέα που έχει αδειάσει και κάποιο άλλο υγρό έχει χυθεί μέσα του, λέμε ότι υπάρχει ο αμφορέας που είναι ο τόπος και του πρώτου υγρού και αυ-

> τού που μπήκε σ' αυτόν αργότερα, παρόμοια, αν τον τόπο που κατείχε ο Σωκράτης, όταν ζούσε, τώρα τον κατέχει άλλος, τότε υπάρχει κάποιος τόπος.

Η παραπάνω εκδοχή συνδέεται σαφώς με το επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* του Αριστοτέλη[4] (*Φυσικά* 208b1-8[5]). Ο Αριστοτέλης στο σχετικό χωρίο αναφέρεται στον αέρα που μπαίνει στο δοχείο και παίρνει τη θέση του νερού που χύνεται έξω από αυτό. Το επιχείρημα που παρουσιάζει ο Σέξτος στηρίζεται ακόμα πιο ξεκάθαρα στην κοινή εμπειρία, καθώς μιλάει για ένα υγρό που χύνεται εκ νέου σε έναν αμφορέα, αφού αυτός έχει αδειάσει από ένα προηγούμενο υγρό. Αυτή την κοινή εμπειρία τη συνδέει με έναν κοινό τρόπο έκφρασης όπου εμφανίζεται ως δεδομένο ότι ο τόπος του Σωκράτη, όταν ο Σωκράτης πεθάνει -όπως και το αγγείο που αδειάζει και ξαναγεμίζει-, δεν χάνεται μαζί του, αλλά είναι κάτι ξεχωριστό από αυτόν, και κάποιος άλλος, π.χ. ο Πλάτων, μπορεί να τον καταλάβει. Το επιχείρημα του Αριστοτέλη έχει στόχο να δείξει ότι ο τόπος ενός σώματος μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει, ακόμα κι όταν αυτό το σώμα δεν τον κατέχει πια (Hussey 1983: 100). Ακριβώς την ίδια θέση επισημαίνει ο Σέξτος ότι επιχειρούν οι Δογματικοί να υποστηρίξουν με την εκδοχή του επιχειρήματος της *ἀντιμεταστάσεως* που παραθέτει.

β. Η ένσταση των Σκεπτικών στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως*: τόπος *ἀφελῶς* και *κατὰ πλάτος* και τόπος *κατὰ περιγραφὴν*.

Στις *ΠΥ* ο Σέξτος καταγράφει την παρακάτω ένσταση γενικά για τα επιχειρήματα που επικαλούνται την *ἐνάργειαν* για να υποστηρίξουν την ύπαρξη του τόπου, ένσταση που επομένως αφορά και την εκδοχή του επιχειρήματος της *ἀντιμεταστάσεως* που παραθέτει.

> *ΠΥ* III 122: …επιχειρεί να υποστηρίξει το ζητούμενο με το ίδιο το ζητούμενο. Ομοίως, αυτοί που λένε ότι κάτι γίνεται ή έχει γίνει σε έναν τόπο, λένε ανοησίες, εφόσον με κανένα τρόπο δεν έχει γίνει δεκτός ο τόπος. Και παίρ-

[4] Γενικά, η σχέση μεταξύ των επιχειρημάτων του Σέξτου υπέρ της ύπαρξης του τόπου και της πραγμάτευσης του τόπου στα *Φυσικά* του Αριστοτέλη έχει επισημανθεί και από τον Burnyeat (Burnyeat 1997: 92-126) και από την J. Annas, η οποία υποστηρίζει ότι είναι προφανές πως ο Σέξτος όταν συζητά στο *Προς Φυσικούς* την έννοια του "τόπου" στηρίζεται στο αυθεντικό κείμενο από τα *Φυσικά* του Αριστοτέλη (Annas 1992: 221).

[5] Βλ. για αυτό το επιχείρημα Morison 2002: 20-25.

> νουν, επίσης, ως δεδομένη την ύπαρξη του σώματος, ενώ αυτή δεν είναι αυτομάτως αποδεκτή.

Στο *M* X ο Σέξτος παρουσιάζει τους Σκεπτικούς να εγείρουν την ίδια ένσταση, την ένσταση της λήψεως του ζητουμένου, πιο συγκεκριμένα για το εν λόγω επιχείρημα, σε μια διαλεκτική ανταλλαγή επιχειρημάτων με τους Δογματικούς (§13): "το ίδιο το ζητούμενο λαμβάνεται ως δεδομένο για να επιβεβαιώσει τον εαυτό του". Στη συνέχεια (§§14-15) επεξηγεί πώς προκύπτει η λήψη του ζητουμένου. Γράφει:

> *M* X 14-15: Γιατί, ενώ αυτό που ερευνούμε είναι αν είναι κάτι ο τόπος στον οποίο είναι το σώμα, διαφορετικό από το σώμα που λέμε ότι περιέχεται σε αυτόν, εκείνοι μας απαντούν –λες και είναι αποδεκτό– ότι ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα σε αυτόν περιέχεται ο Πλάτων. Είναι αποδεκτό το να λέμε *ἀφελῶς* ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια και κάποιος στο Γυμνάσιο και στη Σχολή˙ αλλά η έρευνά μας δεν αφορά τον *κατὰ πλάτος τόπον*, αλλά τον *κατὰ περιγραφὴν*, το αν υπάρχει ή νοείται μόνο, και, αν υπάρχει, τι λογής είναι η φύση του, αν είναι άραγε σωματική ή ασώματη, και αν περιέχεται σε τόπο ή όχι· από αυτά τίποτα δεν έχουν τη δύναμη να παρουσιάσουν αυτοί που χρησιμοποιούν όσα αναφέρθηκαν παραπάνω.

Η λαθροχειρία, σύμφωνα με την παραπάνω ένσταση, βρίσκεται στο ότι οι Δογματικοί επιχειρούν να παρουσιάσουν την αποδοχή εκφορών λόγου όπως "Ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα ο Πλάτων είναι σε αυτόν τον τόπο" ως δέσμευση των Σκεπτικών, κατά τη συζήτηση με τους Δογματικούς, στην ύπαρξη του τόπου. Όπως επισημαίνει όμως ο Σέξτος, η αποδοχή εκφορών λόγου σαν την παραπάνω δεν προχωρά πέρα από την αποδοχή του ότι λέμε *ἀφελῶς* λ.χ. ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια ή στο Γυμνάσιο ή στη Σχολή. Όσο κι αν είναι όλα αυτά αποδεκτά όταν μιλάμε *ἀφελῶς*, για τη φιλοσοφική συζήτηση είναι ζητούμενο το "αν είναι κάτι ο τόπος στον οποίο είναι το σώμα, διαφορετικό από το σώμα που λέμε ότι περιέχεται σε αυτόν". Και αυτό ακριβώς το ζητούμενο το παίρνουν σαν δεδομένο οι Δογματικοί που επιχειρούν να αποδείξουν την ύπαρξη του τόπου επικαλούμενοι τέτοιες έκφορές.

Η λέξη-κλειδί εδώ είναι η λέξη *ἀφελῶς*. Όπως παρατηρεί ο Burnyeat:

> "Το *ἀφελῶς* απαντάται αρκετές φορές στον Σέξτο Εμπειρικό και αλλού και από όσο ξέρω η καλύτερη ερμηνεία για το *ἀφελῶς* θα ήταν: "χωρίς-διακρίσεις", με αναφορά ειδικά στις τεχνικές διακρίσεις με τις οποίες η θεωρία ή η επιστήμη επιχειρεί να παρουσιάσει διακρίσεις υπαρκτές στη φύση των πραγμάτων" (Burnyeat 1997: 104).

Επιπλέον, μια μικρή έρευνα στον Σέξτο και σε άλλους συγγραφείς της εποχής του δείχνει ότι τα *ἀφελής*/*ἀφελῶς* χρησιμοποιούνται για να χαρακτηρίσουν τον καθημερινό και ανεπιτήδευτο τρόπο ομιλίας των απλών ανθρώπων ή την ομιλία που επιτηδευμένα μιμείται αυτό τον καθημερινό τρόπο ομιλίας.[6] Μπορούμε λοιπόν να μιλάμε *ἀφελῶς*, χωρίς δηλαδή να λαμβάνουμε υπ' όψιν οποιεσδήποτε τεχνικές διακρίσεις, μιμούμενοι τον τρόπο ομιλίας των απλών ανθρώπων, και να πούμε ότι ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα ο Πλάτων είναι σε αυτόν τον τόπο. Κάτι τέτοιο θα ηχούσε ως ένας αποδεκτός τρόπος έκφρασης, όμοια με το να πούμε π.χ. ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια. Αλλά, η αποδοχή του ότι λέμε *ἀφελῶς* ότι "ο Πλάτων είναι εκεί όπου ήταν ο Σωκράτης" δεν ισοδυναμεί με καταφατική απάντηση στο ερώτημα που τίθεται στο πλαίσιο της έρευνας των Δογματικών για το αν υπάρχει ή όχι τόπος, γιατί, όπως υπογραμμίζει ο Σέξτος, η έρευνα των Δογματικών αφορά τον τόπο *κατὰ περιγραφήν*.

Εδώ χρειάζεται να καταλάβουμε τι εννοεί ο Σέξτος, όταν προσδιορίζει τον τόπο ως αντικείμενο της έρευνας των Δογματικών με τον εμπρόθετο *κατὰ περιγραφὴν*. Κατά κανόνα ο Σέξτος χρησιμοποιεί τη φράση *κατὰ*

---

[6] Ο Σέξτος χρησιμοποιεί τους όρους *ἀφελής*/*ἀφελῶς* στο *Πρὸς Γραμματικούς* (*M* I 232) για να χαρακτηρίσει τον κοινό τρόπο εκφοράς λόγου που είναι άτεχνος, με την έννοια ότι δεν ακολουθεί τη γραμματική τέχνη. Σύμφωνα με τον Γαληνό, ο Θεσσαλός, ένας σημαντικός εκπρόσωπος της Σχολής των Μεθοδικών γιατρών, υποστήριζε ότι ο ίδιος μιλάει *ἀφελῶς* και, παρόλο που χρησιμοποιούσε δογματικούς όρους, ζητούσε να γίνονται κατανοητοί όχι δογματικά αλλά *ἀφελῶς*. Οι ακόλουθοι του Θεσσαλού, όπως μας πληροφορεί ο Γαληνός, εξηγούσαν με το *ἀφελῶς* τη σημασία του *μὴ δογματικῶς* και έλεγαν για το *ἀφελῶς* ότι σήμαινε *βιωτικῶς*, που με τη σειρά του το κατανοούσαν ως αυτό που λέγεται και κατανοείται από τους πολλούς με παρόμοιο τρόπο (*Θεραπευτική Μέθοδος* X 268-269). Ο Σέξτος χρησιμοποιεί πάλι τους όρους *ἀφελής*/*ἀφελῶς* στο *Πρὸς Ρήτορας* (*M* II 76-77) για να αναφερθεί σε ένα τύπο ομιλίας που σε αντίθεση με τον ρητορικό είναι απλός και δίνει την εντύπωση της καθημερινής και ανεπιτήδευτης εκφοράς λόγου. Παρόμοια ο Αίλιος Αριστείδης (ο οποίος γράφει την εποχή του Σέξτου) περιγράφει τον *ἀφελήν λόγον* ως ένα είδος λόγου που έχει κατασκευαστεί από τον ρήτορα έτσι ώστε να έχει τα χαρακτηριστικά του λόγου του απλού ανθρώπου και όχι ως ένα είδος λόγου που είναι άτεχνος ή που είναι πράγματι ο λόγος του απλού ανθρώπου (*Ars Rhetorica* 2.1.1.1 - 2.1.1.7).

περιγραφὴν ως συνώνυμο του *κατ' ἰδίαν*, με την έννοια του ότι παίρνουμε κάτι μόνο του, χωριστά από άλλα πράγματα που σχετίζονται με αυτό.[7] Αυτή η χρήση συνάδει με την κυριολεκτική σημασία του ρήματος *περιγράφω* - από το οποίο προέρχεται το ουσιαστικό *περιγραφὴ*-, σύμφωνα με την οποία περιγράφω κάτι όταν γράφω μια γραμμή γύρω από αυτό για να το οροθετήσω. Παρόμοια, ο Σέξτος χρησιμοποιεί εδώ τη φράση *κατὰ περιγραφὴν,* για να αναφερθεί στον τόπο διακριτά και ξέχωρα από το σώμα που λέμε ότι περιέχεται σε αυτόν. Άλλωστε, έτσι ακριβώς προσδιόρισε το ζητούμενο της φιλοσοφικής συζήτησης περί τόπου, στην ίδια παράγραφο, όταν άρχιζε την ανάλυσή του για το πώς το συγκεκριμένο επιχείρημα κάνει λήψη του ζητουμένου. Όταν μιλάμε *ἀφελῶς,* δεν επιχειρούμε να μιλήσουμε για τον τόπο *κατὰ περιγραφὴν,* δηλαδή για τον τόπο διακριτά και ξέχωρα από το σώμα που λέμε ότι περιέχεται σε αυτόν, ούτε λαμβάνουμε υπ' όψιν μια σειρά από άλλες διακρίσεις με τις οποίες η φιλοσοφική συζήτηση απαιτεί να οροθετηθεί η έννοια του "τόπου". Ο Σέξτος στη συνέχεια θα επισημάνει τέτοιες φιλοσοφικές διακρίσεις αναφέροντας ως παραδείγματα τα ακόλουθα ερωτήματα: "Υπάρχει ο τόπος ή νοείται μόνο; Και αν υπάρχει, τι λογής είναι η φύση του; Είναι ασώματη ή σωματική; Και περιέχεται σε τόπο ή όχι;".

Έτσι, λοιπόν, παρά το γεγονός ότι αποδεχόμαστε, όταν μιλάμε *ἀφελῶς,* το "ο Σωκράτης ήταν σε έναν τόπο και τώρα ο Πλάτων είναι σε αυτόν τον τόπο", οι φυσικοί φιλόσοφοι διαφωνούν και ερευνούν για το αν ο τόπος του Σωκράτη είναι κάτι διακριτό και χωριστό από τον Σωκράτη ή αν, για παράδειγμα, κινείται μαζί του και ενδεχομένως χάνεται μαζί του. Αν μας ρωτούσαν εάν συμφωνούμε ότι "Ο Σωκράτης ήταν σε ένα τόπο και τώρα ο Πλάτων είναι σε αυτό τον τόπο", θα λέγαμε *ἀφελῶς* πως συμφωνούμε. Αλλά, αν προσεγγίσουμε αυτή τη φράση με το ενδιαφέρον μας στραμμένο στις διακρίσεις και τα ερωτήματα που προσιδιάζουν στην έρευνα των φυσικών φιλοσόφων, τότε δεν συμφωνούμε πλέον, καθώς σε αυτές τις φράσεις βρίσκουμε ξανά το ζητούμενο και όχι κάτι για το οποίο συμφωνούμε, δηλαδή κάτι δεδομένο ή *ἀζήτητον* που ως τέτοιο θα μπορούσε να μας βοηθήσει να προχωρήσουμε στην έρευνά μας αναφορικά με τον τόπο.[8]

Εδώ αξίζει να επισημάνουμε και τη δηκτικότητα της διατύπωσης του Σέξτου, όταν κατηγορεί όσους χρησιμοποιούν τέτοιου είδους επιχειρήματα ότι "λένε ανοησίες" (*ΠΥ* III 122). Κι αυτό γιατί σε αυτή την εκδοχή

[7] Βλ. *M* VII 277, VIII 161, 387, 394, III 86.
[8] Βλ. *M* X 13.

του επιχειρήματος της *ἀντιμεταστάσεως* δεν έχουμε απλώς κάποιο λογικό σφάλμα που το καθιστά κυκλικό, αλλά έχουμε μια προφανή σύγχυση προοπτικών: συγχέεται η "αφελής" προοπτική, μέσα από την οποία η φράση "Ο Πλάτων είναι εκεί που ήταν ο Σωκράτης" γίνεται απροβλημάτιστα αποδεκτή, με τη φιλοσοφική προοπτική, μέσα από την οποία η ίδια φράση γίνεται εξαιρετικά προβληματική.

Ωστόσο, για να κατανοήσουμε πλήρως την ένσταση των Σκεπτικών και να αντιληφθούμε ορθά τους κοινούς τόπους της έρευνας των φυσικών φιλοσόφων, όπως τους επικαλείται ο Σέξτος σε αυτή την ένσταση, χρειάζεται να εξετάσουμε τον *κατὰ περιγραφὴν* σε αντίθεση με τον *κατὰ πλάτος τόπον,* καθώς ο Σέξτος προσδιορίζει το αντικείμενο της φιλοσοφικής συζήτησης περί τόπου όχι μόνο θετικά, ως τον τόπο *κατὰ περιγραφὴν,* αλλά και αρνητικά: αντικείμενο της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης **δεν** είναι ο τόπος *κατὰ πλάτος*. Χρειάζεται, επομένως, να κατανοήσουμε επιπλέον σε τι αναφέρεται ο Σέξτος, όταν μιλάει εδώ για τον *κατὰ πλάτος τόπον*.

Κατ' αρχάς, αν *κατὰ περιγραφὴν* σημαίνει ότι σαφώς διακρίνω κάτι από άλλα πράγματα που σχετίζονται με αυτό, ότι παίρνω κάτι μόνο του, τότε *κατὰ πλάτος* θα πρέπει να σημαίνει το αντίθετο, δηλαδή ότι δεν διακρίνω κάτι από άλλα πράγματα που σχετίζονται με αυτό. Έτσι, ο τόπος *κατὰ πλάτος* μοιάζει να είναι ο τόπος, όταν δεν είναι σαφές αν αναφέρομαι στον τόπο διακριτά από το σώμα που περιέχεται σε αυτόν, ούτε είναι σαφές αν αυτός ο τόπος είναι σώμα ή ασώματον κ.λπ. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η νεοελληνική αντίθεση "με τη στενή/αυστηρή έννοια – με την ευρεία/γενική έννοια" αποδίδει σωστά την αντίθεση *κατὰ περιγραφὴν – κατὰ πλάτος,* όπως τη βρίσκουμε εδώ. Άλλωστε η μεταφορική χρήση της λέξης "πλάτος" που προσδιορίζεται από το λεξικό Liddell-Scott-Jones ως "*κατὰ πλάτος λέγεσθαι*=to be said loosely" (όπως και της φράσης "*ἐν πλάτει*=in a loose sense, broadly") μας επιτρέπει να διαβάσουμε εδώ το "πλάτος" μεταφορικά και όχι ως μια κυριολεκτική αναφορά σε μία από τις τρεις διαστάσεις του χώρου ή στην έκταση με την έννοια του εμβαδού ενός τόπου.

Επομένως, σύμφωνα με την ένσταση των Σκεπτικών στο *M* X 14-15, οι φυσικοί φιλόσοφοι συζητούν για τον τόπο με την στενή/αυστηρή έννοια. Αυτή η έννοια προκύπτει από μια σειρά διακρίσεις και αποκλειστικές διαζεύξεις, π.χ. σώμα-τόπος του σώματος, σώμα-ασώματον κ.λπ., μέσα από τις οποίες οι φυσικοί φιλόσοφοι επιζητούν να προσδιορίσουν με ακρίβεια όλα εκείνα που, επειδή μοιράζονται συγκεκριμένα χαρα-

κτηριστικά, συνιστούν μια ομάδα ομοειδών πραγμάτων στα οποία και μόνο πρέπει να αναφερόμαστε όταν χρησιμοποιούμε την έννοια του "τόπου". Αντίθετα, όταν μιλάμε για τον τόπο διαφόρων πραγμάτων σε περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου, καθώς δεν στηριζόμαστε σε αυτού του είδους τις διακρίσεις και διαζεύξεις, εφόσον δεν μας ενδιαφέρει π.χ. αν ο τόπος είναι σώμα ή ασώματον, μιλάμε για τον τόπο διαφόρων πραγμάτων *ἀφελῶς,* χωρίς τα όσα λέμε να μας δεσμεύουν ως προς τον τόπο με τη στενή/αυστηρή έννοια. Γι' αυτό και, σύμφωνα με αυτή την ένσταση, δεν μπορώ να συνάγω από τη χρήση και την αποδοχή φράσεων όπως "Ο Πλάτων είναι εκεί όπου ήταν ο Σωκράτης" την ύπαρξη του τόπου με τη στενή/αυστηρή έννοια.

Τέλος, είναι σημαντικό να επισημανθεί εδώ ότι στο χωρίο που συζητήσαμε δεν έχουμε κανένα έρεισμα για να θεωρήσουμε ότι η διάκριση *κατὰ περιγραφὴν–κατὰ πλάτος* είναι μια διάκριση αντίστοιχη με την αριστοτελική διάκριση ανάμεσα στον *ἴδιον* ή *πρῶτον τόπον* (δηλαδή τον τόπο που τα όρια του συμπίπτουν με γεωμετρική ακρίβεια με τα όρια του σώματος που περιέχεται σε αυτόν) και τον *κοινόν τόπον* (δηλαδή τον τόπο που περιέχει τον ακριβή τόπο του σώματος αλλά είναι ευρύτερος σε σχέση με αυτόν). Τα παραδείγματα "κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια, και κάποιος στο Γυμνάσιο, και στη Σχολή", που δίνονται στο κείμενό μας για τα όσα λέμε *ἀφελῶς,* αποσκοπούν στο να φωτίσουν τον τρόπο με τον οποίο λέμε και αποδεχόμαστε στον καθ' ημέραν βίο πράγματα όπως "Ο Πλάτων είναι εκεί που ήταν πριν ο Σωκράτης" και "το κρασί είναι στον αμφορέα όπου ήταν πριν το νερό", δηλαδή τις φράσεις που επικαλούνται όσοι, σύμφωνα με τον Σέξτο, προτείνουν αυτή την εκδοχή του επιχειρήματος της *ἀντιμεταστάσεως*. Και στα δύο αυτά παραδείγματα, όμως, δεν είναι η αναφορά σε έναν ευρύ τόπο και η έλλειψη προσδιορισμού του τόπου των σωμάτων με γεωμετρική ακρίβεια που μας κάνει να μιλάμε *ἀφελῶς*. Όταν λέμε "το κρασί είναι στον αμφορέα όπου ήταν πριν το νερό", δεν αναφερόμαστε σε έναν ευρύ τόπο· αντιθέτως, το παράδειγμα του αμφορέα είναι τυπικό αριστοτελικό παράδειγμα για τον *ἴδιον τόπον,* δηλαδή για τον στενό ακριβή τόπο των σωμάτων. Και στο παράδειγμα του Πλάτωνα που βρίσκεται εκεί όπου ήταν ο Σωκράτης μπορούμε να φανταστούμε μια ένσταση που να επικεντρώνεται στο αίτημα για γεωμετρικού τύπου ακρίβεια: θα μπορούσε κάποιος να πει ότι ο τόπος του Σωκράτη δεν μπορεί να είναι ο τόπος του Πλάτωνα, πολύ απλά γιατί δεν έχουν ακριβώς το ίδιο μέγεθος. Αλλά η ένσταση που εγείρουν, σύμφωνα με τον Σέξτο, οι Σκεπτικοί δεν είναι αυτού του

τύπου. Η ένσταση των Σκεπτικών είναι ότι σε αυτά τα παραδείγματα μιλάμε *ἀφελῶς* για τον τόπο *κατὰ πλάτος*, όπως και όταν λέμε "κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια" ή "το κρασί είναι στον αμφορέα", δηλαδή μιλάμε όπως στον καθ' ημέραν βίο για τον τόπο με την ευρεία έννοια, χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν και χωρίς να μας ενδιαφέρουν οι διακρίσεις που απαιτούνται από τους φιλοσόφους για έναν αποδεκτό και ακριβή ορισμό της έννοιας του "τόπου". Έτσι, λοιπόν, το παράδειγμα "Κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια" δεν χρησιμοποιείται εδώ για να επισημάνει ότι πολλές φορές στον καθ' ημέραν βίο δεν προσδιορίζουμε με γεωμετρική ακρίβεια την έκταση του τόπου στον οποίο αναφερόμαστε, αλλά χρησιμοποιείται γενικότερα ως παράδειγμα για το ότι στον καθ' ημέραν βίο μιλάω για τον τόπο των πραγμάτων χωρίς να έχω κατά νου τις διακρίσεις των φιλοσόφων.

Συνολικά, επομένως, η ένσταση των Σκεπτικών στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* στηρίζεται στην επισήμανση ότι έχουμε δύο διακριτές προοπτικές όταν αναφερόμαστε στον τόπο διαφόρων πραγμάτων: την αφελή προοπτική της τρέχουσας χρήσης και την προοπτική της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης· και αυτό που προσιδιάζει στην προοπτική της φιλοσοφικής αντιπαράθεσης και τη διακρίνει από την προοπτική της τρέχουσας χρήσης είναι το αίτημα να προσδιορίσουμε με την εννοιακή ακρίβεια που απαιτεί η φιλοσοφική συζήτηση το τι είναι τόπος. Σε αυτά τα συμφραζόμενα η διάκριση των δύο προοπτικών δεν εδράζεται στο αίτημα για προσδιορισμό με γεωμετρική ακρίβεια του τόπου ενός πράγματος, αλλά εδράζεται σαφώς στους κοινούς τόπους των δογματικών φιλοσόφων για το πώς γενικά ορίζεται με ακρίβεια μια έννοια.

Ο Σέξτος, λοιπόν, επισημαίνει ότι η επίκληση του τρόπου με τον οποίο μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως*, ακριβώς επειδή συγχέει τις δύο προοπτικές, την αφελή και την φιλοσοφική, έχει ως αποτέλεσμα το επιχείρημα αυτό να αποτυγχάνει να ανταποκριθεί στις απαιτήσεις της φιλοσοφικής έρευνας. Αυτή η κριτική, όμως, καθόλου δεν ενέχει την άποψη ότι ο τρόπος με τον οποίο μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο είναι υποδεέστερος. Ο Σέξτος δεν επικρίνει το ότι στον καθ' ημέραν βίο μιλάμε *ἀφελῶς*, ούτε επικρίνει το ότι, όταν μιλάμε *ἀφελῶς*, δεν λαμβάνουμε υπ' όψιν ούτε δίνουμε προσοχή στις διακρίσεις που είναι σημαντικές για τους φυσικούς φιλοσόφους. Η κριτική του αφορά μόνο μια συγκεκριμένη χρήση των εκφορών του καθ' ημέραν βίου στα φιλοσοφικά επιχειρήματα, μια χρήση που παραβλέπει ακριβώς αυτό που ουσιωδώς διαφοροποιεί τη συζήτηση των φυσικών φιλοσόφων από οποιαδήποτε

συζήτηση περί του τόπου κάποιου πράγματος στον καθ' ημέραν βίο.

II.

α. Εισαγωγή στο κεφάλαιο περί τόπου: *ἐν πλάτει τόπος* και *πρὸς ἀκρίβειαν τόπος*.

Στα κείμενα του Σέξτου δεν εμφανίζεται ξανά η αντίθεση *κατὰ περιγραφὴν - κατὰ πλάτος,* με την οποία, όπως είδαμε, ο Σέξτος παρουσιάζει τους Σκεπτικούς να ενίστανται στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* στο *Προς Φυσικούς* (*M* X 14-15) διακρίνοντας τη στενή, αυστηρή έννοια του "τόπου" που απασχολεί τους φυσικούς φιλοσόφους και την ευρεία, αφελή έννοια που έχουμε για τον "τόπο", όταν μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο για το πού βρίσκονται διάφορα πράγματα. Ωστόσο, ο Σέξτος αναφέρεται ξανά σε έναν τόπο *ἐν πλάτει* σε αντίθεση αυτή τη φορά με έναν τόπο *πρὸς ἀκρίβειαν* (αντί *κατὰ περιγραφὴν*) κατ' αρχάς στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις,* στην εισαγωγική παράγραφο στο κεφάλαιο περί τόπου.

> *ΠΥ* III 119: Ο τόπος λέγεται με δύο τρόπους, *κυρίως* και *καταχρηστικῶς. Καταχρηστικῶς* ο ευρύς (*ἐν πλάτει*) τόπος, όπως είναι η πόλη για μένα, και *κυρίως* αυτός που κατέχεται με ακρίβεια (*πρὸς ἀκρίβειαν*), που είναι αυτός που μας περιέχει με ακρίβεια. Ερευνούμε, λοιπόν, για τον τόπο τον *πρὸς ἀκρίβειαν.* Αυτόν κάποιοι τον δέχτηκαν, άλλοι τον αναίρεσαν και άλλοι *ἐπείχαν*.

Οι μελετητές έχουν θεωρήσει δεδομένο ότι εδώ έχουμε την ίδια διάκριση με τη διάκριση που έχουμε στην ένσταση των Σκεπτικών στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* (*M* X 14-15), μόνο που εδώ δίνεται με μια μικρή διαφοροποίηση στη διατύπωση: *ἐν πλάτει* αντί *κατὰ πλάτος τόπος* σε αντίθεση με τον *πρὸς ἀκρίβειαν* αντί *κατὰ περιγραφὴν τόπον.*[9] Θα επιχειρήσω να δείξω ότι αυτή η ταύτιση είναι λανθασμένη και ευθύνεται

[9] Ο Burnyeat θεωρεί αυτό το χωρίο "παράλληλο" με το *M* X 15, όπου έχουμε την ένσταση των Σκεπτικών στο επιχείρημα της *ἀντιμετασάσεως* (Burnyeat 1997: 101). Το ίδιο και οι Annas/Barnes οι οποίοι σε υποσημείωση της μετάφρασής τους για το *ΠΥ* III 119 συνδέουν το χωρίο μας με το *M* X 15 και σημειώνουν: "Sextus presumably allows that things have places in the loose sense, a sense accepted by common sense and not invented by the Dogmatists" (Annas/Barnes 1994: 175). Το ότι πρόκειται για την ίδια διάκριση θεωρείται δεδομένο και από τον K. Algra, στο 'Place: *M* 10.1-36' (Algra 2015: 188 υποσημείωση 7 και 213-214).

για μια σοβαρή παρερμηνεία των κειμένων.

Η άποψη ότι πρόκειται για την ίδια διάκριση στηρίζεται στην λανθασμένη υπόθεση ότι η διάκριση του *ΠΥ* III 119 στοχεύει -όπως και η διάκριση του *M* X 14-15- στο να διακρίνει τον τόπο όπως μιλάμε για αυτόν στον καθ' ημέραν βίο από τον ακριβή τόπο που απασχολεί τους φιλοσόφους και αποτελεί αντικείμενο της σκεπτικής επίθεσης. Όσοι θεωρούν ότι έχουμε την ίδια διάκριση στα δύο χωρία συνάγουν το ότι η διάκριση του *ΠΥ* III 119 έχει αυτόν τον στόχο κατ' αρχάς από το γεγονός ότι το *ΠΥ* III 119 είναι η εισαγωγική παράγραφος του κεφαλαίου περί τόπου. Θεωρούν έτσι εύλογο ότι η διάκριση αυτή στοχεύει στο να προσδιορίσει εισαγωγικά το αντικείμενο της έρευνας των Σκεπτικών και να το διακρίνει από τον τόπο όταν αναφερόμαστε σε αυτόν στις πρακτικές του καθ' ημέραν βίου.

Σε μια τέτοια ερμηνεία μπορεί να μας παρασύρει η εντύπωση ότι η εισαγωγική παράγραφος στο κεφάλαιο περί τόπου στις *ΠΥ* έχει παρόμοιο σκοπό με τις εισαγωγές στα κεφάλαια περί σημείου (και στο *M* και στις *ΠΥ*). Σε αυτές τις εισαγωγές για το σημείο, ο Σέξτος δηλώνει με σαφήνεια και εξηγεί, αφιερώνοντας μια ολόκληρη παράγραφο, ότι η *ἀντίρρησις* που ακολουθεί αφορά το σημείο που έχουν επινοήσει οι Δογματικοί και όχι το σημείο που εμπιστευόμαστε στον καθ' ημέραν βίο.[10] Οι ομοιότητες όμως όπως θα επιχειρήσω να δείξω είναι μονο επιφανειακές. Κατ' αρχάς, στην περίπτωση του τόπου, στο *M* δεν έχει καν εισαγωγική παράγραφο στην οποία να προσδιορίζει ποιον τόπο έχει στο στόχαστρο η σκεπτική *ἀντίρρησις*, και στις *ΠΥ,* όπου διευκρινίζει ότι η συζήτηση που ακολουθεί αφορά τον ακριβή τόπο που αποκαλείται έτσι *κυρίως*, και όχι τον *κατὰ πλάτος καταχρηστικῶς* αποκαλούμενο "τόπο του σώματος", δεν δίνει καμία επεξήγηση που να δηλώνει με οποιοδήποτε τρόπο ότι ο *καταχρηστικῶς* αποκαλούμενος τόπος του σώματος είναι αυτός που ο βίος αποδέχεται ως τόπο των σωμάτων.

Έχει, ωστόσο, υποστηριχθεί πως η παρατήρηση του Σέξτου ότι ο ευρύς τόπος ενός σώματος αποκαλείται τόπος του σώματος *καταχρηστικῶς* και όχι *κυρίως* είναι αρκετή για να συνδέσουμε αυτή την έννοια του "τόπου" με τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου. Ο E. Spinelli γράφει αναφορικά με το χωρίο μας: "Η παρουσία ειδικά εδώ του επιρρήματος *καταχρηστικῶς* μοιάζει να είναι αρκετά σαφής [...]. Πράγματι, κάθε φορά

[10] Βλ. *ΠΥ* II 102 και *M* VIII 156: *ὑπὸ τῶν δογματικῶν πεπλάσθαι δοκοῦν/ τοῦτο γὰρ ὑπὸ τῶν δογματικῶν φιλοσόφων καὶ τῶν λογικῶν ἰατρῶν, …, πέπλασται* σε αντίθεση με *πεπίστευται ὑπὸ τοῦ βίου/τοῦτο παρὰ πᾶσι κοινῶς τοῖς ἐκ τοῦ βίου πεπίστευται χρησιμεύειν.*

που συναντάμε την οικογένεια λέξεων που συνδέεται με το *κατάχρησις* στο έργο του Σέξτου, είναι σε σχέση με την καθημερινή ζωή και τις συνήθεις χρήσεις" (Spinelli 2014: 163). Ο Spinelli υιοθετεί την παραπάνω θέση χωρίς να προσκομίζει τις απαραίτητες κειμενικές αποδείξεις. Μια έρευνα, όμως, στα κείμενα του Σέξτου και γενικότερα στη χρήση της αντίθεσης *κυρίως–καταχρηστικῶς* σε φιλοσοφικά κείμενα της εποχής του δείχνει ότι δεν μπορούμε με ασφάλεια να συμπεράνουμε ότι για τον Σέξτο και τους αναγνώστες του ο χαρακτηρισμός *καταχρηστικῶς* είναι αρκετός για να υποδηλώσει ότι εδώ γίνεται λόγος για τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου.

Αναγκαία, εδώ, είναι μια μικρή παρέκβαση για τη χρήση των όρων *κατάχρησις/καταχρηστικῶς*. Κατ' αρχάς, όπως μαθαίνουμε από τους Γραμματικούς, η *κατάχρησις* είναι ένα από τα σχήματα λόγου, ένας από τους *τρόπους*, ο οποίος εξυπηρετούσε την ανάγκη να δώσουμε ένα όνομα σε πράγματα για τα οποία δεν έχουμε ένα κυριολεκτικό όνομα για να αναφερθούμε σε αυτά.[11] Μερικά τυπικά παράδειγμα: *γόνυ καλάμου, ὀφθαλμὸς ἀμπέλου, χεῖλος κεραμίου, τράχηλος ὄρους*. Εδώ οι λέξεις *γόνυ*, *ὀφθαλμὸς*, *χεῖλος*, *τράχηλος*, κυριολεκτικά αναφέρονται σε ανθρώπινα μέρη, αλλά τις χρησιμοποιούμε για να ονομάσουμε κατ' αναλογία μέρη άλλων πραγμάτων, όπως π.χ. του καλαμιού, και αυτό γίνεται γιατί δεν διαθέτουμε ένα ιδιαίτερο κυριολεκτικό όνομα για να αναφερθούμε σε αυτά τα μέρη. Επομένως αυτό το σχήμα λόγου υπηρετεί μια ανάγκη και σε αντίθεση με ό,τι ο Burnyeat θεωρεί δεδομένο, το να χρησιμοποιούμε ένα όνομα *καταχρηστικῶς* δεν σημαίνει ότι το χρησιμοποιούμε με τρόπο που δεν είναι σωστός (όπως δηλώνει ο όρος "catachresis" στην αγγλική γλώσσα), δεν σημαίνει ότι όταν το χρησιμοποιούμε λέμε ανοησίες,[12] ενδεχομένως λόγω άγνοιας ή σύγχυσης. Ακόμα και οι Γραμματικοί αναγκάζονται να χρησιμοποιούν κάποιες φορές τεχνικούς όρους της θεωρίας τους, όπως για παράδειγμα τους όρους "έγκλιση"

[11] Ο τυπικός ορισμός που βρίσκουμε στα εγχειρίδια των Γραμματικών είναι ο ακόλουθος: Τρύφων, *Περὶ τρόπων*, 192.21-25: "*Κατάχρησις* είναι λέξη που μεταφέρεται από αυτό που πρώτο κατονομάσθηκε κυριολεκτικά και αληθινά σε άλλο πράγμα που δεν είχε δικό του όνομα". Βλ. επίσης Γεώργιος Χοιροβοσκός, *Περὶ τρόπων ποιητικῶν*, 246.23–247. 16. Σε αντίθεση με άλλα σχήματα λόγου, όπως η μεταφορά, που τα κατανοούσαν περισσότερο σαν στολίδια του λόγου, η κατάχρηση θεωρούσαν ότι υπηρετεί την αναγκαιότητα να δοθούν ονόματα σε πράγματα που δεν έχουν ένα δικό τους κυριολεκτικό όνομα. Βλ. Ανωνύμου, *Περὶ ποιητικῶν τρόπων,* 3. 208. 21–30.

[12] Burnyeat 1997: 104 και 113 όπου καταλήγει στο ακόλουθο σχόλιο: "So the phrase is nonsense, a misuse of language (*katachresis*)".

και "πτώση" *καταχρηστικῶς*.[13]

Ο Σέξτος αναφέρεται στη χρήση καταχρηστικών ονομάτων σε ένα επιχείρημά του ενάντια στην επιλογή των Στωικών να ονομάσουν, στη Λογική τους, "ψευδή" τη σύζευξη που έχει όλα της τα μέρη αληθή εκτός από ένα που είναι ψευδές (*M* VIII 128-129). Σε αυτή την περίπτωση, το όνομα "ψευδής" αποδίδεται στη συγκεκριμένη σύζευξη *καταχρηστικῶς* και κατά τον Σέξτο αυθαίρετα, εφόσον κυριολεκτικά και πρωταρχικά ψευδές είναι το "αξίωμα" που αποτελείται μόνο από ένα μέρος που είναι ψευδές ή, αν πρόκειται για σύζευξη, το "αξίωμα" που όλα τα μέρη του είναι ψευδή· όπως, αντίστοιχα, αληθές είναι το "αξίωμα" που αποτελείται από ένα αληθές μέρος ή, αν πρόκειται για σύζευξη, που όλα τα μέρη του είναι αληθή. Σύμφωνα με το επιχείρημα του Σέξτου, το ότι πρέπει να αποδεχτούμε τη νομιμότητα καταχρηστικών ονομάτων στον καθ' ημέραν βίο δεν σημαίνει καθόλου ότι πρέπει να αποδεχτούμε τη χρήση τέτοιων ονομάτων, όταν η έρευνά μας αφορά την αληθή φύση των πραγμάτων. Μάλιστα, ο Σέξτος χαρακτηρίζει *εὔηθες*, ανόητο, το επιχείρημα των Στωικών σύμφωνα με το οποίο, επειδή ο βίος δέχεται απροβλημάτιστα τη χρήση καταχρηστικών ονομάτων, θα πρέπει να δεχτούμε και τη δική τους πρόταση για ένα τέτοιο καταχρηστικό όνομα στην περίπτωση της σύζευξης.

Όταν, όμως, ο Σέξτος διατυπώνει αυτή την κριτική σε καμιά περίπτωση δεν δεσμεύεται στην άποψη ότι η γλώσσα των φιλοσόφων είναι πράγματι εντελώς απαλλαγμένη, ή ότι είναι δυνατόν να είναι εντελώς απαλλαγμένη, από καταχρηστικά ονόματα και, επομένως, ότι κάθε φορά που λέμε ότι κάτι λέγεται *καταχρηστικῶς*, υποδηλώνουμε ότι είναι κάτι που λέμε στον καθ' ημέραν βίο. Οι φιλόσοφοι[14] ξέρουμε ότι κατέφευγαν κάποιες φορές σε καταχρηστικά ονόματα. Σε αυτές τις περιπτώσεις αυτό

[13] Δέχονται την καθιερωμένη χρήση του όρου "έγκλιση του ρήματος" για το απαρέμφατο, παρόλο που το απαρέμφατο μόνο *καταχρηστικῶς* είναι έγκλιση, εφόσον η έγκλιση είναι μια πρόθεση της ψυχής και στην περίπτωση του απαρεμφάτου δεν έχουμε κάτι τέτοιο (Αίλιος Ηρωδιανός, *Παρεκβολαὶ τοῦ μεγάλου ῥήματος*, 4 .7-9). Παρόμοια και τα ουδέτερα ονόματα δεν θα έπρεπε να έχουν κλητική πτώση, αλλά μόνο *καταχρηστικῶς* μιλάμε για την κλητική των ουδετέρων, εφόσον τα περισσότερα ουδέτερα είναι άψυχα και δεν μπορούμε κυριολεκτικά μιλώντας να καλούμε πράγματα τέτοιου είδους (Αίλιος Ηρωδιανός, *Περὶ κλίσεως ὀνομάτων*, 3, 2. 766. 16-21). Και η ονομαστική και η κλητική θεωρούνταν από τους Γραμματικούς πτώσεις *καταχρηστικῶς* (Frede 1994: 13-24).

[14] Είναι ενδιαφέρον ότι σε θεολογικά συμφραζόμενα ακόμα και ο Θεός μπορεί να εκφράζεται *καταχρηστικῶς* και *οὐ κυρίως*. Βλ. π.χ. Φίλων ο Ιουδαίος, *Περὶ Ἀβραὰμ*, 120.1-121.2. Αλλά σε θεολογικά συμφραζόμενα έχουμε μια τόσο εκτεταμένη χρήση του *καταχρηστικῶς* που η κατανόησή της θα απαιτούσε εξειδικευμένη έρευνα.

που ήταν σημαντικό ήταν το να διακρίνουν πότε ένα όνομα χρησιμοποιείται *κυρίως* και πότε *καταχρηστικῶς*· και αυτό ήταν θέμα για το οποίο μπορούσε να προκύψει φιλοσοφική διαφωνία.[15] Επομένως, η χρήση της αντίθεσης *καταχρηστικῶς – κυρίως* στη διάκριση μεταξύ τόπου *κατὰ πλάτος* και τόπου *πρὸς ἀκρίβειαν* στην εισαγωγική παράγραφο στο κεφάλαιο για τον τόπο στις *ΠΥ,* δεν είναι αρκετό για να αποδείξει ότι σε αυτό το χωρίο ο Σέξτος διακρίνει τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου από την μια και την τεχνική, φιλοσοφική, έννοια του "τόπου" από την άλλη.

Για να κατανοήσουμε τη διάκριση τόπος *ἐν πλάτει* και τόπος *πρὸς ἀκρίβειαν*, τους χαρακτηρισμούς *καταχρηστικῶς* και *κυρίως* που τη συνοδεύουν, καθώς και το ρόλο της διάκρισης αυτής στην εισαγωγή της συζήτησης περί τόπου στις *ΠΥ,* αλλά και την απουσία οποιασδήποτε ανάλογης εισαγωγής στο *M,* χρειάζεται να δούμε τη συνολικότερη δομή της σκεπτικής στρατηγικής στα δύο έργα.

Στις *ΠΥ,* στο βιβλίο ΙΙΙ που πραγματεύεται το φυσικό μέρος της φιλοσοφίας, προηγείται η συζήτηση για την κίνηση (§63 κ.ε.) και έπεται η συζήτηση για τον τόπο (§119 κ.ε.). Αντίστροφη διάταξη έχουμε στο *M*: προηγείται το κεφάλαιο περί τόπου (*M* Χ 6 κ.ε.) και έπεται η συζήτηση για την κίνηση (*M* Χ 37 κ.ε.). Συνακόλουθα, στο *M* Χ ο Σέξτος ασχολείται με το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση και με τις διάφορες λύσεις που είχαν προταθεί σε αυτό, μετά τη συζήτηση για τον τόπο. Αντίθετα στις *ΠΥ* συζητά πρώτα το συγκεκριμένο παράδοξο και τις προταθείσες λύσεις και μετά περνά στο κεφάλαιο για τον τόπο. Καθώς, τώρα, η διάκριση *τόπος ἐν πλάτει* και *τόπος πρὸς ἀκρίβειαν* παρουσιάζεται και στα δύο έργα του Σέξτου ως μία από τις προταθείσες λύσεις στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου, στις *ΠΥ,* όταν περνάει στη συζήτηση για τον τόπο (§119), έχει ήδη αναφερθεί στη διάκριση αυτή και την έχει ήδη συζητήσει εκτενώς λίγες παραγράφους πριν (δηλαδή στις §§75-81). Αντίθετα στο *M* εισάγει τη συγκεκριμένη διάκριση και τη συζητά μετά το κεφάλαιο για τον τόπο (§108 κ.ε.). Έτσι, λοιπόν, είναι εύλογη, στην εισαγωγική παράγραφο στο κεφάλαιο περί τόπου στις *ΠΥ,* η αναφορά στη διάκριση αυτή χωρίς άλλες

[15] Για τη διαφωνία μεταξύ Κλεάνθη και Χρύσιππου σχετικά με τον όρο "*φαντασία*" ο Σέξτος κάνει χρήση των *κυρίως* και *καταχρηστικῶς*. *M* VIII 401: *…Κλεάνθους μὲν κυρίως ἀκούσαντος τὴν μετὰ εἰσοχῆς καὶ ἐξοχῆς νοουμένην, Χρυσίππου δὲ καταχρηστικώτερον ἀντὶ τῆς ἀλλοιώσεως*. Βλ. επίσης πώς ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς παρουσιάζει τις αντίθετες θέσεις των Στωικών και των Περιπατητικών για το σωματικό ή το ασώματον των αιτίων, χρησιμοποιώντας τους όρους *κυρίως* και *καταχρηστικῶς*, *Στρωματεῖς,* VIII 9, 26.1-4 (=*SVF* II 345).

διευκρινίσεις, εφόσον πρόκειται για μια διάκριση που έχει ήδη συζητηθεί λίγο πριν· και εξίσου εύλογη είναι και η απουσία μιας τέτοιας εισαγωγικής αναφοράς στο *Μ*, εφόσον σε αυτό το έργο, όταν ο Σέξτος πραγματεύεται τον τόπο, δεν έχει ακόμα κάνει καμιά αναφορά στη συγκεκριμένη διάκριση.

Επομένως, χρειάζεται να δούμε το χαρακτήρα αυτής της διάκρισης στα χωρία όπου παρουσιάζεται ως λύση στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου, προκειμένου να αποφανθούμε για το αν πρόκειται για μια διάκριση ανάμεσα στον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου και τον "τόπο" που απασχολεί τους φιλοσόφους και για το αν είναι ή όχι η ίδια διάκριση με τη διάκριση που βρίσκουμε στην ένσταση των Σκεπτικών στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* στο *Μ* Χ 14-15.

β. Το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση και οι Σκεπτικοί.

Αρχικά, όμως, ας δούμε σύντομα το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση. Στις *ΠΥ* ο Σέξτος γράφει:

> *ΠΥ* ΙΙΙ 71: Αν κάτι κινείται, κινείται ή στον τόπο στον οποίο είναι ή σε αυτόν που δεν είναι. Όμως δεν κινείται ούτε σε αυτόν που είναι (γιατί σε αυτόν μένει σταθερό, εάν βέβαια είναι σε αυτόν), ούτε σε αυτόν που δεν είναι (γιατί όπου δεν είναι κάτι, εκεί δεν μπορεί ούτε να δράσει ούτε να πάθει κάτι). Επομένως τίποτα δεν κινείται. Αυτό το επιχείρημα είναι του Διόδωρου Κρόνου…

Το παράδοξο αυτό παρουσιάζεται και στο *Μ* Χ 87. Τόσο στο *ΠΥ* ΙΙΙ όσο και στο *Μ* Χ η σχετική συζήτηση καλύπτει μεγάλο μέρος της συζήτησης για την κίνηση. Είναι σημαντικό, όμως, να επισημάνουμε πως το ότι ο Σέξτος ασχολείται σοβαρά με αυτό το παράδοξο, όταν συζητά τις απόψεις των δογματικών φιλοσόφων για την κίνηση, δεν σημαίνει και ότι το θεωρεί πραγματική απειλή για τον καθ' ημέραν βίο και για τις δραστηριότητες που ενέχουν κίνηση. Ο Σέξτος παραθέτει ξανά το ίδιο παράδοξο στο *ΠΥ* ΙΙ 242 ως ένα από τα σοφίσματα που οι δογματικοί λογικοί επιχειρούσαν να λύσουν. Σε αυτά τα συμφραζόμενα όμως αντιμετωπίζει απαξιωτικά και τα σοφίσματα στα οποία αναφέρεται και την απόπειρα των Δογματικών να φανούν χρήσιμοι στο βίο λύνοντάς

τα. Υπογραμμίζει μάλιστα ότι αν θεωρήσουμε πως αυτά τα παράδοξα αμφισβητούν βασικές απόψεις και δραστηριότητες του καθ' ημέραν βίου, τότε δεν είναι παρά απλή μωρολογία και η προσπάθεια των Δογματικών να τα συλλέξουν και να τα λύσουν χάριν του βίου είναι καταγέλαστη.[16]

Για τον Σέξτο οι δραστηριότητες του καθ' ημέραν βίου δεν κλονίζονται πραγματικά από αυτά τα παράδοξα και ο βίος δεν χρειάζεται πραγματικά τη βοήθεια των Δογματικών σε σχέση με αυτά. Όπως επισημαίνει στο ίδιο χωρίο:

> Οι άνθρωποι στον βίο προετοιμάζουν ταξίδια στη στεριά και στη θάλασσα και χτίζουν πλοία και σπίτια και κάνουν παιδιά, χωρίς να δίνουν σημασία στα επιχειρήματα ενάντια στην κίνηση και τη γένεση.

Σύμφωνα με μια ιστορία που παραθέτει ο Σέξτος, ακόμα και ο Διόδωρος, που επινόησε το παράδοξό μας, όταν είχε βγάλει τον ώμο του, ζήτησε από το γιατρό να αφήσει στην άκρη τις ερωτήσεις για το αν ο ώμος είχε βγει εκεί που ήταν ή εκεί που δεν ήταν και να εφαρμόσει τη θεραπεία που η ιατρική θεωρεί πρόσφορη για αυτές τις περιπτώσεις (*ΠΥ* II 245). Η προσήλωση στα πρακτικά ενδιαφέροντα που καθοδηγούν τον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε και δρούμε στον καθ' ημέραν βίο έχει σαν αποτέλεσμα να μη δίνουμε προσοχή κατά τις καθημερινές μας πρακτικές σε αυτό το παράδοξο, καθώς αυτό δεν αντιπροσωπεύει καμιά πραγματική απειλή για τον βίο. Έτσι, σύμφωνα με τα όσα σαφώς μας λέει ο Σέξτος, δεν είναι μέρος της Σκεπτικής ατζέντας το να αμφισβητήσει τη νομιμότητα των πρακτικών του βίου θέτοντας όλων των ειδών τα παράδοξα σε σχέση με αυτές. Επιπλέον ο Σέξτος δεν υιοθετεί την άποψη των Δογματικών ότι μια φιλοσοφική υπεράσπιση των εννοιών που εμπλέκονται στις πρακτικές του βίου είναι απαραίτητη προκειμένου να απαντήσουμε σε τέτοιου είδους παράδοξα και να θεμελιώσουμε έτσι τη νομιμότητα αυτών των πρακτικών.

Για να δούμε αυτά τα παράδοξα ως σοβαρά επιχειρήματα είναι απα-

[16] Μια νότα ειρωνείας είναι σαφής στις παρατηρήσεις του Σέξτου για τον δογματικό διαλεκτικό. *ΠΥ* II 244: Έχοντας συγκεντρώσει τέτοιες μωρολογίες, σμίγει τα φρύδια και παίρνει στα χέρια του τη διαλεκτική και με μεγάλη σοβαρότητα επιχειρεί να υποστηρίξει για χάρη μας με αποδεικτικούς συλλογισμούς ότι κάτι γεννιέται και ότι κάποια πράγματα κινούνται και ότι το χιόνι είναι λευκό και δεν έχουμε κέρατα.

ραίτητη η φιλοσοφική προοπτική, είτε της έρευνας των Σκεπτικών[17], είτε αυτής των Δογματικών. Τα παράδοξα αυτά αποτελούν σοβαρή πρόκληση για το πρόγραμμα των Δογματικών που στοχεύει στο να αποσαφηνίσει και να διαρθρώσει ακριβείς έννοιες που συλλαμβάνουν τη φύση των πραγμάτων. Και βέβαια αποτελούν υλικό πρόσφορο για τους Σκεπτικούς που επιχειρούν να δείξουν ότι το πρόγραμμα των Δογματικών δεν έχει αποδώσει τέτοιες ακριβείς έννοιες, εφόσον δεν μπορεί να αντιμετωπίσει παράδοξα, όπως αυτό του Διόδωρου για την κίνηση. Και, αν το πρόγραμμα των Δογματικών δεν έχει τα θετικά αποτελέσματα που υπόσχεται στη σύλληψη και τον ορισμό των εννοιών μας, τότε δεν μπορεί να μας δώσει τη βαθιά γνώση του εαυτού μας και του κόσμου και, επομένως, τη σοφία που επαγγέλλεται και που εμφανίζει ως απαραίτητη για να ζήσουμε μια ζωή που να αξίζει να βιωθεί. Από μια φιλοσοφική προοπτική, επομένως, στην όλη συζήτηση για τα παράδοξα, διακυβεύονται πάρα πολλά. Αλλά, την ίδια στιγμή μπορούμε απλώς να αδιαφορούμε για αυτά αν τα δούμε από την "αφελή" προοπτική των πρακτικών του καθ' ημέραν βίου, καθώς οι πρακτικές αυτές δεν έχουν ανάγκη, για να υπάρχουν και να λειτουργούν, από τις ακριβείς έννοιες που επιδιώκει να συλλάβει το φιλοσοφικό πρόγραμμα των δογματικών φιλοσόφων.

γ. Η διάκριση *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος τόπος* και *πρὸς ἀκρίβειαν τόπος* ως απάντηση στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση.

Ο Σέξτος, όπως είδαμε, ασχολείται επισταμένως με το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση, τόσο στο *Προς Φυσικούς* όσο και στις *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*, όταν συζητά τις απόπειρες των Δογματικών να συλλάβουν και να ορίσουν την κίνηση στη συνάφειά της με άλλες κεντρικές για τη φυσική φιλοσοφία έννοιες. Σε αυτό το πλαίσιο παρουσιάζει και συζητά, και στα δύο έργα του, κάποιες λύσεις που είχαν προταθεί για αυτό το παράδοξο.

Κάποιοι, λοιπόν, τους οποίους ο Σέξτος δεν κατονομάζει, αλλά είναι

[17] Είναι χαρακτηριστική η περίπτωση του επιχειρήματος: "το χιόνι είναι παγωμένο νερό, το νερό είναι μαύρο, επομένως το χιόνι είναι μαύρο". Είναι ένα από τα παράδοξα στα οποία αναφέρεται περιφρονητικά ο Σέξτος στο *ΠΥ* ΙΙ 241-243. Παρ' όλα αυτά στο εισαγωγικό κεφάλαιο για τους "τρόπους της εποχής" στο πρώτο βιβλίο των *ΠΥ*, το ίδιο παράδοξο αντιμετωπίζεται ως σοβαρό επιχείρημα. Εδώ ο Σέξτος αποδίδει σε ένα σοβαρό φιλόσοφο, στον Αναξαγόρα, την αντίθεση ανάμεσα σε αυτό το επιχείρημα και την μαρτυρία των αισθήσεων ότι το χιόνι είναι λευκό (*ΠΥ* Ι 33). Επιπλέον αυτή η αντίθεση παρουσιάζεται ως παράδειγμα για τις αντιθέσεις ανάμεσα σε νοούμενα και φαινόμενα, που είναι μία από τις αντιθέσεις που τίθενται από τον Σκεπτικό, όταν εξασκεί τη σκεπτική ικανότητα να αντιπαραθέτει νοούμενα και φαινόμενα με όλους τους τρόπους.

σαφές ότι πρόκειται για κάποιους δογματικούς φιλοσόφους και όχι για τους Σκεπτικούς, επιχείρησαν, όπως γράφει στα *M* X 95[18] και *ΠΥ* III 75[19], να λύσουν το παράδοξο του Διόδωρου για την κίνηση εντοπίζοντας μια αμφισημία: όταν λέμε ότι κάτι είναι σε έναν τόπο ή όταν μιλάμε για τον τόπο κάποιου σώματος, μπορεί να αναφερόμαστε στον *ἐν πλάτει* τόπο, όπως για παράδειγμα όταν λέμε "το σπίτι είναι ο τόπος μου" (αυτό είναι το παράδειγμα στις *ΠΥ*), και όπως όταν λέμε ότι κάτι είναι στην Αλεξάνδρεια (το παράδειγμα στο *M*)· ή μπορεί να αναφερόμαστε στον *πρὸς ἀκρίβειαν* τόπο, όπως είναι για μένα "ο αέρας που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου" (παράδειγμα και στις *ΠΥ* και στο *M*) και "όπως ο αμφορέας ονομάζεται τόπος αυτού που περιέχεται μέσα του" (επιπλέον παράδειγμα στο *M*).

Η παραπάνω διάκριση αφορά τον προσδιορισμό της έκτασης του τόπου ενός σώματος, ο οποίος στην περίπτωση του *ἐν πλάτει* τόπου έχει αρκετό εύρος, είναι ένας τόπος αρκετά ευρύχωρος, ώστε να επιτρέπει την κίνηση του σώματος μέσα σε αυτόν, σε αντίθεση με τον *πρὸς ἀκρίβειαν* τόπο, ο οποίος, με το να συμπίπτει ακριβώς με τα όρια τού σώματος, είναι ένας στενά εφαρμοστός πάνω στο σώμα τόπος, και ακριβώς για αυτό δεν επιτρέπει την κίνηση του σώματος εντός του. Όπως έχει εξηγήσει ο Σέξτος, το παράδοξο του Διόδωρου για την κίνηση προκύπτει γιατί το σώμα δεν μπορεί να κινηθεί στον τόπο όπου βρίσκεται, καθώς τον γεμίζει πλήρως, ενώ, για να κινηθεί κάτι, χρειάζεται περισσότερο χώρο από αυτόν που μπορεί να του παρέχει ένας στενά εφαρμοστός πάνω του τόπος.[20] Σύμφωνα όμως με όσους λύνουν το παράδοξο προτείνοντας την παραπάνω διάκριση, το σώμα μπορεί να κινείται στον τόπο όπου βρίσκεται, στον τόπο του –

[18] *M* X 95: Υπήρξαν και αυτοί που διέκριναν μια αμφισημία. Λένε, λοιπόν, ότι το περιέχεσθαι εν τόπω έχει δύο σημασίες, σύμφωνα με τη μία το "εν τόπω" σημαίνει στον *κατὰ πλάτος* τόπο, όπως όταν λέμε ότι κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια, και σύμφωνα με την άλλη το "εν τόπω" σημαίνει στον *κατ' κατ' ἀκρίβειαν* τόπο, όπως θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο τόπος μου είναι ο αέρας που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου και όπως ο αμφορέας ονομάζεται τόπος αυτού που περιέχεται μέσα του. Καθώς, λοιπόν, ο τόπος καλείται τώρα με δύο ονόματα, λένε ότι μπορεί το κινούμενο σώμα να κινηθεί στον τόπο που είναι, στον *κατὰ πλάτος* τόπο του, καθώς αυτός ο τόπος έχει χώρο για να γίνουν τα σχετικά με την κίνηση.

[19] *ΠΥ* III 75: Κάποιοι λένε και τούτο. Ο "τόπος" έχει δύο σημασίες: *ἐν πλάτει*, όπως για παράδειγμα το σπίτι είναι ο τόπος μου, και *πρὸς ἀκρίβειαν*, όπως λόγου χάριν ο αέρας που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου. Έτσι λοιπόν το κινούμενο που λέμε ότι κινείται *ἐν τόπῳ*, κινείται όχι στον *πρὸς ἀκρίβειαν* αλλά στον *κατὰ πλάτος* τόπο.

[20] Βλ. *M* X 86 και 89. Ο D. Sedley δίνει ένα εναργές παράδειγμα όταν γράφει: "Why is the object necessarily at rest in the place where it is? Because, Sextus explains, it exactly fills it. Any three-dimensional object occupies a space whose boundaries coincide with its own; to expect it to move in that space would be like asking a banana to move about inside its skin" (Sedley1977: 85).

ανατρέπουν έτσι το συμπέρασμα του παραδόξου-, αν κατανοήσουμε "τον τόπο του" ως τον *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος* τόπο του, εφόσον ο τόπος αυτός διαθέτει το απαραίτητο εύρος για να λάβει χώρα η κίνηση.

Η παραπάνω διάκριση είναι σαφώς αριστοτελικής εμπνεύσεως. Ο *πρὸς ἀκρίβειαν τόπος* αντιστοιχεί στον αριστοτελικό *ἴδιον* ή *πρῶτον τόπον*, στον οποίο αναφέρεται ο Αριστοτέλης όταν ορίζει τον τόπο ως "το πέρας του περιέχοντος σώματος – εκεί όπου έρχεται σε επαφή με το περιεχόμενο σώμα"[21], ενώ ο *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος τόπος* αντιστοιχεί στον αριστοτελικό *κοινόν τόπον* ο οποίος εμπεριέχει τον *ἴδιον* ή *πρῶτον τόπον*, αλλά είναι ευρύτερος από αυτόν.[22]

Κατ' αρχάς, αξίζει να σχολιάσουμε τα παραδείγματα που δίνει ο Σέξτος για να εξηγήσει τα δύο σκέλη της διάκρισης. Το παράδειγμα των *ΠΥ* και του *Μ* για τον *κατ' ἀκρίβειαν τόπον*: "ο τόπος μου είναι ο αέρας που είναι σαν καλούπι γύρω από την επιφάνεια του σώματός μου", είναι ακριβώς το παράδειγμα που δίνει ο Σέξτος σε άλλα συμφραζόμενα[23], για να επεξηγήσει τον ορισμό τού τόπου που αποδίδει στους Περιπατητικούς. Την ίδια ιδέα, ενός τόπου δηλαδή που τα όρια του συμπίπτουν με ακρίβεια με τα όρια του σώματος που περιέχεται σε αυτόν, αποδίδει και το επιπλέον παράδειγμα του αμφορέα που ονομάζεται τόπος αυτού που περιέχεται μέσα του, παράδειγμα που δίνεται στο *Μ* Χ 95 για τον *κατ' ἀκρίβειαν τόπον*.

Ωστόσο, όπως έχουμε δει, ο Σέξτος ενίσταται σε όσους, προκειμένου να αποδείξουν την ύπαρξη του τόπου με το επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως*, επικαλούνται το ότι λέμε πράγματα όπως "το νερό είναι στον αμφορέα όπου πριν ήταν το κρασί", με την παρατήρηση ότι πρόκειται για κάτι που το λέμε *ἀφελώς*. Σε αυτή την περίπτωση, λοιπόν, ο Σέξτος επισημαίνει ότι μιλάμε για τον αμφορέα χωρίς να έχουμε ή χωρίς να στοχεύουμε σε μια σύλληψη του τόπου *κατὰ περιγραφὴν*, δηλαδή σε μια σύλληψη του τόπου με τη στενή έννοια. Έτσι, όσο κι αν, από μια αριστοτελική προοπτική, ο αμφορέας είναι ο γεωμετρικά ακριβής τόπος του νερού, στα συμφραζόμενα της σκεπτικής ένστασης στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστά-*

[21] *Φυσικά* 212 a 6-7. Όλες οι μεταφράσεις των χωρίων από τα *Φυσικά* είναι του Β. Κάλφα (Κάλφας 2015).

[22] Ο Αριστοτέλης μιλάει για τον *ἴδιον* ή *πρῶτον τόπον* σε αντίθεση με τον *κοινόν*. Το Αριστοτελικό παράδειγμα έχει ως εξής: "μπορώ να πω για σένα ότι βρίσκεσαι τώρα μέσα στο σύμπαν, γιατί βρίσκεσαι μέσα στην ατμόσφαιρα που κι αυτή βρίσκεται μέσα στο σύμπαν, και είσαι μέσα στην ατμόσφαιρα, γιατί είσαι στη Γη, και είσαι στη Γη, γιατί βρίσκεσαι σε αυτόν εδώ τον τόπο, ο οποίος δεν περιέχει τίποτε περισσότερο από σένα" (*Φυσικά*, 209 a 33-35)

[23] Βλ. *ΠΥ* ΙΙΙ 131.

σεως, ο Σέξτος χρησιμοποιεί τον αμφορέα ως παράδειγμα για το ότι μπορεί να μιλάμε για τον τόπο κάποιου σώματος, εδώ του νερού, *ἀφελώς* και έτσι να μιλάμε για τον τόπο *κατὰ πλάτος*, δηλαδή για τον τόπο με την ευρεία έννοια ή αλλιώς για τον τόπο από την προοπτική των πρακτικών του καθ' ημέραν βίου.

Στα ίδια συμφραζόμενα (*M* X 15), όπως είδαμε, ο Σέξτος έδωσε και το "Κάποιος είναι στην Αλεξάνδρεια" ως παράδειγμα για το πότε μιλάμε *ἀφελῶς* για τον τόπο και, επομένως, και για το πότε μιλάμε για τον τόπο *κατὰ πλάτος*.[24] Το ίδιο παράδειγμα δίνει τώρα και για να επεξηγήσει τον *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος τόπον*, τον οποίο κάποιοι προτείνουν ως λύση στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση (*M* X 95). Όμως, παρ' όλο που έχουμε το ίδιο παράδειγμα, αυτό χρησιμοποιείται διαφορετικά στις δύο περιπτώσεις, όπως ακριβώς είδαμε να συμβαίνει και με το παράδειγμα του αμφορέα και του υγρού που περιέχει. Στην πρώτη περίπτωση το "Ο Χ είναι στην Αλεξάνδρεια" επεξηγεί το πώς μιλάμε για τον τόπο *ἀφελώς* στον καθ' ημέραν βίο, χωρίς να λαμβάνουμε υπ' όψιν τεχνικού χαρακτήρα διακρίσεις, και, επομένως, είναι παράδειγμα για το πώς μιλάμε για τον τόπο με την ευρεία έννοια. Στη δεύτερη περίπτωση, όμως, επεξηγεί κάτι άλλο· επεξηγεί το πώς ο τόπος ενός πράγματος μπορεί να είναι αρκετά ευρύς, να έχει αρκετό πλάτος ώστε να επιτρέπει την κίνηση του σώματος του οποίου λέμε ότι είναι ο τόπος του.

Εφόσον το παράδειγμα φωτίζει διαφορετικά πράγματα στις δύο περιπτώσεις, η χρήση του ίδιου παραδείγματος δεν είναι επαρκής για να δείξει ότι η έννοια που έχουμε, στην κατά-πλάτος-λύση για το παράδοξο του Διόδωρου, είναι η έννοια του καθ' ημέραν βίου, στην οποία αναφέρεται ο Σέξτος, όταν χρησιμοποιεί το ίδιο παράδειγμα στην κριτική του για το επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως*. Εξάλλου, το ότι το συγκεκριμένο παράδειγμα "ακούγεται" σαν κάτι που λέμε στον καθ' ημέραν βίο δεν είναι σε καμία περίπτωση αρκετό για να αποδείξει ότι κάθε φορά που χρησιμοποιείται στοχεύει στο να λειτουργήσει ως παράδειγμα για τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου. Όπως είδαμε, το παράδειγμα του αμφορέα και του υγρού που περιέχει -το οποίο δεν "ακούγεται" λιγότερο σαν κάτι που λέμε κατά τρέχοντα τρόπο- χρησιμοποιείται ως παράδειγμα άλλοτε για το πώς στον καθ' ημέραν βίο μιλάμε *ἀφελώς* και, επομένως,

[24] *M* X 15: *ὅτι μὲν γὰρ λέγομεν ἀφελῶς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναί τινα καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν τῇ σχολῇ, ὁμόλογον· M* X 95: *τὸ γὰρ ἐν τόπῳ περιέχεσθαι δύο σημαίνειν φασίν, ἓν μὲν ἐν τόπῳ τῷ κατὰ πλάτος, ὡς ὅταν λέγωμέν τινα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναι.*

ως παράδειγμα για τον *κατὰ πλάτος* τόπο, δηλαδή για τον τόπο κάποιου πράγματος με την ευρεία έννοια, και άλλοτε ως παράδειγμα για την τεχνική αριστοτελική έννοια του *ἰδίου τόπου* των σωμάτων, δηλαδή για τον τόπο που η έκτασή του συμπίπτει ακριβώς με τα όρια του σώματος που περιέχεται σε αυτόν.

δ. Η ένσταση του Σέξτου στην κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση.

Ο Σέξτος τόσο στο *M* όσο και στις *ΠΥ* ασκεί κριτική στην κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση, μια κριτική που, όπως θα δούμε, διαφοροποιείται με ενδιαφέροντα τρόπο στα δύο έργα. Κατ' αρχάς στο *M* (X 108-110) απορρίπτει κατηγορηματικά αυτή τη λύση, υποστηρίζοντας ότι δεν αποτελεί εύστοχη απάντηση στο παράδοξο (*οὐ πρὸς νοῦν ὑπαντῶσιν*). Το βασικό του επιχείρημα είναι ότι "ο τόπος *κατ' ἀκρίβειαν* προηγείται του τόπου νοουμένου *κατὰ πλάτος*". Αυτή η προτεραιότητα του *κατ' ἀκρίβειαν τόπου*, στην οποία στηρίζει εδώ ο Σέξτος το επιχείρημά του, είναι η χρονική προτεραιότητα, σύμφωνα με την οποία ο ακριβής τόπος έρχεται αναγκαστικά χρονικά πρώτος στην πορεία της κίνησης του σώματος, καθώς, όπως συνεχίζει επεξηγώντας αυτή του τη θέση στην ίδια περίοδο, "…είναι αδύνατον κάτι να κινηθεί στον *κατὰ πλάτος* τόπο χωρίς να έχει πριν κινηθεί στον *κατ' ἀκρίβειαν*· γιατί, όπως ο τελευταίος περιέχει το κινούμενο σώμα, έτσι και ο *κατὰ πλάτος* τόπος, μαζί με το κινούμενο σώμα, περιέχει και τον *κατ' ἀκρίβειαν* τόπο". Ο Σέξτος μάλιστα διασαφηνίζει ακόμα περισσότερο αυτό το σημείο με το παράδειγμα αυτού που δεν μπορεί να κινηθεί σε μια απόσταση ενός σταδίου, χωρίς να κινηθεί πρώτα στην απόσταση ενός πήχυ, καθώς ο πήχυς είναι υποδιαίρεση του σταδίου. Αντίστοιχα, και ο ακριβής τόπος του σώματος, καθώς εμπεριέχεται στον *κατὰ πλάτος* τόπο του και είναι υποδιαίρεσή του, είναι ο τόπος στον οποίο πρέπει πρώτα να κινηθεί το κινούμενο σώμα, προκειμένου να κινηθεί μετά στον *κατὰ πλάτος* τόπο του. Αν, λοιπόν, η κίνηση στον *κατ' ἀκρίβειαν* τόπο, τον οποίο αφορά το επιχείρημα του Διόδωρου, αίρεται, τότε όπως καταλήγει ο Σέξτος "δεν απομένει κανένα επιχείρημα βασισμένο στον *κατὰ πλάτος* τόπο".

Σε αυτό το επιχείρημα του Σέξτου ενάντια στην κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου δεν υπάρχει η παραμικρή υπόνοια ότι ο

κατὰ πλάτος τόπος αντιπροσωπεύει την έννοια του "τόπου" που έχουμε στον καθ' ημέραν βίο. Είναι σαφές ότι ο Σέξτος δεν απορρίπτει αυτή τη λύση συνδέοντας τον *κατά πλάτος* τόπο με τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου. Επιπλέον, δεν έχουμε καμία ένδειξη ότι ο ακριβής τόπος προηγείται του τόπου *κατὰ πλάτος* με διαφορετικό τρόπο από αυτόν με τον οποίο προηγείται η απόσταση του πήχυ σε σχέση με αυτή του σταδίου στην πορεία ενός κινούμενου σώματος.

Περνώντας τώρα στις *ΠΥ*, ας υπογραμμίσουμε αρχικά μια ενδιαφέρουσα διαφοροποίηση στο πώς αντιμετωπίζει ο Σέξτος την κατά-πλάτος-λύση στο ΙΙΙ 75. Εδώ, ο Σέξτος δεν απορρίπτει κατηγορηματικά αυτή τη λύση ως μη εύστοχη, όπως κάνει στο αντίστοιχο χωρίο του *Μ*· αντίθετα μοιάζει να την εκτιμά ως μια καλή απόπειρα να απαντηθεί το παράδοξο του Διόδωρου, εφόσον την παρουσιάζει ως μια από τις πιο εντυπωσιακές (*πληκτικωτέρας)* απαντήσεις στο παράδοξο αυτό (*ΠΥ* ΙΙΙ 71). Επιπλέον, δεν βρίσκουμε εδώ κανένα σημάδι της αυτοπεποίθησης με την οποία κλείνει την ένστασή του στο *Μ,* όταν υποστηρίζει ότι, αν αναιρεθεί η κίνηση στον ακριβή τόπο, δεν απομένει κανένα επιχείρημα υπέρ της κίνησης με βάση τον *κατὰ πλάτος* τόπο (*Μ* Χ 110).

Συνολικά, το βασικό επιχείρημα του Σέξτου ενάντια στην κατά-πλάτος-λύση είναι διαφορετικό στις *ΠΥ* από το αντίστοιχο επιχείρημα στο *Μ*. Στις *ΠΥ* δεν εμφανίζεται η βασική θέση που προβάλλεται στο *Μ* σύμφωνα με την οποία το κινούμενο σώμα κινείται πρώτα στον ακριβή του τόπο και μετά στον *κατὰ πλάτος*. Εδώ, ο Σέξτος προτείνει μόνο τη δυνατότητα να διαιρέσουμε τον *κατὰ πλάτος* τόπο στον ακριβή τόπο στον οποίο είναι το σώμα και στην υπόλοιπη περιοχή, στην οποία δεν είναι το σώμα. Μετά από αυτή τη διαίρεση, παίρνουμε ξανά το παράδοξο του Διόδωρου, που υποτίθεται ότι το είχαμε λύσει: το σώμα δεν μπορεί να κινηθεί ούτε στον τόπο που είναι, ο οποίος είναι ο ακριβής του τόπος, ούτε στον τόπο στον οποίο δεν είναι, που εδώ είναι τα εναπομείναντα μέρη (αν αφαιρέσουμε τον ακριβή τόπο) του *κατὰ πλάτος* τόπου.

Στις *ΠΥ*, αμέσως μετά την ένσταση στην κατά-πλάτος-λύση (ΙΙΙ 75), παρουσιάζονται δύο εναλλακτικά μοντέλα κατανόησης της κίνησης του σώματος. Το πρώτο μοντέλο είναι αυτό που περιγράφεται ως "κίνηση στο πρώτο μέρος πρώτα" και το δεύτερο ως "κίνηση δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα" (*κατὰ ἅθρουν μεριστὸν διάστημα*) (ΙΙΙ 76). Ο Σέξτος, στην ένστασή του στο *Μ,* είχε πάρει ως δεδομένο ότι την κατά-πλάτος-λύση μπορούσαμε να την κατανοήσουμε μόνο με τους όρους του πρώτου

μοντέλου, ενώ στις *ΠΥ* έχει επίγνωση του εναλλακτικού μοντέλου το οποίο παρέβλεψε στο *M*. Η διαίρεση του *κατὰ πλάτος* τόπου, την οποία προτείνει στην ένστασή του στις *ΠΥ,* είναι μια διαίρεση κατ' αρχήν αποδεκτή και από τα δύο μοντέλα. Αλλά, από αυτό δεν έπεται αναγκαστικά ότι το κινούμενο σώμα χρειάζεται να κινηθεί πρώτα στην πρώτη υποδιαίρεση, που είναι ο ακριβής τόπος του, και μετά στη δεύτερη, που είναι τα εναπομείναντα μέρη του *κατὰ πλάτος* τόπου του, όπως ο Σέξτος υποστήριζε στο *M*. Το μοντέλο της κίνησης "δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα" καθιστά δυνατή την κίνηση στον *κατὰ πλάτος* τόπο ως σύνολο.[25] Στις *ΠΥ* ο Σέξτος φαίνεται να έχει επίγνωση του ότι, αν λάβουμε υπ' όψιν το δεύτερο μοντέλο για την κίνηση, η ένστασή του προς αυτή τη λύση στο *M* δεν είναι επαρκής˙ αυτός θα πρέπει να είναι ο λόγος για τον οποίο δεν χρησιμοποιεί εδώ εκείνη την ένσταση. Έτσι, στις *ΠΥ*, συμπληρώνει την ένστασή του για την κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου με την επιχειρηματολογία του ενάντια στα δύο μοντέλα κατανόησης της κίνησης, επιχειρηματολογία που αναπτύσσει αμέσως μετά από αυτή την ένσταση.

Επιπλέον, στις *ΠΥ* ο Σέξτος, όταν μιλάει για τη διαίρεση του *κατὰ πλάτος* τόπου σε *κατ' ἀκρίβειαν* τόπο και στο μέρος που απομένει, δεν υποθέτει ότι τα δύο μέρη που παίρνουμε έχουν και τα δύο ορισμένη έκταση, η οποία μπορεί να μετρηθεί με ακρίβεια, πράγμα που φαίνεται να ήταν δεδομένο στο *M*, όπως δείχνει και το παράδειγμα με το στάδιο και τον πήχυ που χρησιμοποιεί εκεί. Στις *ΠΥ,* μένει ανοιχτή η δυνατότητα αυτός ο *κατὰ πλάτος* τόπος να μη διαφέρει από τον ακριβή τόπο μόνο στο ότι έχει μεγαλύτερη έκταση, αλλά μπορεί να διαφέρει και στο ότι αυτή η έκταση ίσως να μην μπορεί να οριστεί με ακρίβεια. Αυτή ακριβώς τη δυνατότητα έρχεται να συζητήσει ο Σέξτος στην επιχειρηματολογία του ενάντια στην κίνηση "δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα", όπου μία από τις εναλλακτικές που εξετάζονται αναφορικά με το διάστημα στο οποίο μια τέτοια κίνηση ενδεχομένως να λαμβάνει χώρα, είναι αυτό το διάστημα να είναι *ἀόριστον* (*ΠΥ* III 79), με την έννοια ότι η έκτασή του δεν μπορεί να οριστεί με ακρίβεια.

[25] Βλ. για την υπόθεση ότι η έννοια της κίνησης *ἀθρόως* σε ένα διαιρετό διάστημα ανήκε σε κάποια στωική θεωρία για την κίνηση και για μια απόπειρα επεξήγησης των λεπτομερειών μιας τέτοιας θεωρίας το βιβλίο του M. White, *The Continuous and the Discrete, Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, και ιδιαίτερα το υποκεφάλαιο 'Locomotion: the Doctrine of Motion *Athroōs*' (White 1992: 314-324).

Ο Σέξτος απορρίπτει την κίνηση σε ένα τέτοιο διάστημα εντοπίζοντας προβλήματα που αφορούν το σχηματισμό αυτής της έννοιας, όπως κάνει π.χ. όταν επικαλείται το παράδοξο του σωρείτη (*ΠΥ* III 79)· αλλά αυτά τα προβλήματα δεν κάνουν αυτή την έννοια λιγότερο νόμιμη ή λιγότερο τεχνική από μια έννοια "τόπου" με ορισμένη έκταση, όπως αυτή του *κατ' ἀκρίβειαν* τόπου του σώματος –ενάντια στην οποία εξάλλου εντοπίζει πάλι ανάλογα προβλήματα.

Είναι σαφές ότι ο Σέξτος στις *ΠΥ* είχε επίγνωση των φιλοσοφικών θεωριών που δεν αντιλαμβάνονταν το φυσικό κόσμο με τους όρους της γεωμετρικής ακρίβειας η οποία ήταν ουσιώδης στην αριστοτελική προσέγγιση. Μια περίπτωση τέτοιας θεωρίας ήταν ακριβώς το στωικό μοντέλο της κίνησης *ἀθρόως*, δηλαδή της κίνησης "δια μιας σε ένα διαιρετό διάστημα" (White 1992: 314-324), η συζήτηση για την οποία, όπως έχουμε δει, έρχεται στις *ΠΥ* να συμπληρώσει την ένσταση του Σέξτου για την κατά-πλάτος-λύση στο παράδοξο του Διόδωρου. Επομένως, μόνο το γεγονός ότι ο *κατὰ πλάτος* τόπος στερείται τη γεωμετρική ακρίβεια, την οποία απαιτεί ο αριστοτελικός *ἴδιος τόπος,* δεν τον καθιστά αναγκαστικά για το Σέξτο μια έννοια του καθ' ημέραν βίου˙ η έννοια αυτή μπορεί να είναι μια εξίσου τεχνική, φιλοσοφική, έννοια "τόπου" και ως τέτοια την αντιμετωπίζει.

Έτσι, λοιπόν, στα συμφραζόμενα της συζήτησης του παραδόξου του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση, έχουμε μια διάκριση, η οποία στηρίζεται στο κριτήριο της γεωμετρικής ακρίβειας, ανάμεσα: 1. στον *κατὰ πλάτος τόπον,* που το εύρος του είναι μεγαλύτερο από το σώμα που λέμε ότι είναι ο τόπος του και που ενδεχομένως το εύρος αυτού του τόπου δεν μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια και 2. τον *κατ' ἀκρίβειαν τόπον,* χαρακτηριστικό του οποίου είναι η γεωμετρική ακρίβεια με την οποία συμπίπτει με το σώμα του οποίου είναι ο τόπος. Αυτή η διάκριση δεν αποτελεί διάκριση του Σέξτου, καθώς προτείνεται από κάποιους Δογματικούς που επιχειρούν να λύσουν το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση, και δεν σχετίζεται με τη διάκριση ανάμεσα στον "τόπο" όπως τον αναζητούν οι φιλόσοφοι και στον "τόπο" όπως αναφερόμαστε σε αυτόν στον καθ' ημέραν βίο, την οποία είδαμε να κάνει ο Σέξτος in propria persona, με αναφορά στο ιδεώδες εννοιακής ακρίβειας της φιλοσοφικής έρευνας, όταν παρουσιάζει τη σκεπτική ένσταση στο επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως*.

III.

Συνοψίζοντας, υποστήριξα ότι ο Σέξτος στα κείμενα όπου συζητά το επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως* και στα κείμενα όπου συζητά το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση αναφέρεται σε δύο διακριτά είδη ακρίβειας: σε μια εννοιακή ακρίβεια στην πρώτη περίπτωση και σε μία γεωμετρική ακρίβεια στη δεύτερη. Ο Σέξτος, για να διακρίνει τις έννοιες όπως τις χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο από τις έννοιες όπως επιδιώκουν να τις συλλάβουν και να τις ορίσουν οι δογματικοί φιλόσοφοι, χρησιμοποιεί την εννοιακή και όχι τη γεωμετρική ακρίβεια. Αυτά τα δύο διακριτά είδη ακρίβειας συγχέει ο Burnyeat όταν υποστηρίζει λανθασμένα ότι ο Σέξτος διακρίνει τον "τόπο" του καθ' ημέραν βίου από τη φιλοσοφική έννοια του "τόπου" με βάση τη γεωμετρική ακρίβεια, σε σχέση με την οποία, σύμφωνα με την ερμηνεία του Burnyeat, ο "τόπος" του καθ' ημεραν βίου υπολείπεται ενώ ο "τόπος" των φιλοσόφων υπερτερεί.

Βέβαια, από μια αριστοτελική προοπτική, στην περίπτωση του τόπου, το αίτημα για εννοιακή και το αίτημα για γεωμετρική ακρίβεια συμπλέκονταν. Όμως, το αριστοτελικό αίτημα για τον προσδιορισμό με απόλυτη γεωμετρική ακρίβεια του μοναδικού τόπου κάθε σώματος, οδήγησε σε εναν τόσο στενό τόπο, που, όπως έδειξε το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου για την κίνηση, κινδύνευε να είναι ένας τόπος που δεν επέτρεπε στο σώμα που βρίσκεται σε αυτόν να κινηθεί. Επομένως, η προσπάθεια να ορίσουμε τον τόπο ως τον γεωμετρικά ακριβή τόπο των σωμάτων κατέληξε να υποσκάπτει την προσπάθεια να ορίσουμε την έννοιά μας στη συνάφειά της με άλλες βασικές έννοιες, όπως αυτή της "κίνησης". Οι εξελίξεις, λοιπόν, στη συζήτηση περί τόπου, το παράδοξο του Διόδωρου Κρόνου και η στωική αντίληψη που επέτρεπε περιοχές αοριστίας στον φυσικό κόσμο, κατέστησαν δυνατή τη διάκριση αυτών των δύο αιτημάτων για ακρίβεια· έτσι, κάποιοι δογματικοί φιλόσοφοι πρότειναν τον *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος* τόπο ως λύση στο παράδοξο του Διόδωρου. Το εύρος και η αοριστία αυτού του *ἐν πλάτει* ή *κατὰ πλάτος* τόπου δεν οφείλεται στην ασάφεια με την οποία μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο και την οποία ασάφεια η φιλοσοφική διερεύνηση φιλοδοξεί να διορθώσει, αλλά πρόκειται για μια αοριστία που η αναγκαιότητά της στηρίζεται σε φιλοσοφικά επιχειρήματα και που ενδεχομένως υπόκειται σε οντολογικό επίπεδο. Έτσι, λοιπόν, το αίτημα για ακρίβεια γεωμετρικού τύπου στον προσδριορισμό του τόπου των σωμάτων σταμάτησε να αποτελεί κοινό

τόπο των δογματικών φιλοσόφων και το να εγκαταλειφθεί εν μέρει ήταν μια επιτρεπτή κίνηση στη διαλεκτική αντιπαράθεση.

Αντίθετα, υπήρξε αναμφισβήτητη κοινή επιδίωξη των δογματικών φιλοσόφων, τόσο στη συζήτηση τους για την έννοια του "τόπου" όσο και γενικότερα για τις έννοιες της φυσικής φιλοσοφίας, ένα ιδεώδες εννοιακής ακρίβειας. Έδειξα ότι, όταν ο Σέξτος ανασκευάζει το αριστοτελικό επιχείρημα της *ἀντιμεταστάσεως,* επικαλείται αυτό ακριβώς το ιδεώδες εννοιακής ακρίβειας, το οποίο, κατά τον Σέξτο, δεν είναι παρόν, όταν μιλάμε στον καθ' ημέραν βίο "αφελώς" για τον τόπο των πραγμάτων, με όση γεωμετρική ακρίβεια κι αν χρειαστεί να προσδιορίσουμε τον τόπο τους. Μπορούμε π.χ. να φανταστούμε περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου όπου έχει νόημα η επιδίωξη απόλυτης γεωμετρικής ακρίβειας στον προσδιορισμό της θέσης κάποιου πράγματος. Αλλά, στον καθ' ημέραν βίο όσο γεωμετρικά ακριβείς κι αν χρειαστεί να γίνουμε ως προς τη θέση κάποιου πράγματος, δεν θα μας απασχολήσουν ερωτήματα όπως: "Ο ακριβής τόπος του πράγματος είναι σώμα ή ασώματον;", δηλαδή ερωτήματα σαν αυτά που θέτει ο φυσικός φιλόσοφος, προκειμένου να προσδιορίσει με ακρίβεια την έννοια του "τόπου" στη συνάφειά της με άλλες έννοιες.

Εφόσον, λοιπόν, ο Σέξτος επικαλείται το αίτημα για εννοιακή ακρίβεια και όχι το αίτημα για γεωμετρική ακρίβεια όταν οροθετεί από τη μια την έννοια του "τόπου" που αναζητούν οι φιλόσοφοι και από την άλλη την έννοια του "τόπου" που χρησιμοποιούμε στον καθ' ημέραν βίο, μπορεί να οροθετήσει με επιτυχία τα δύο πεδία. Κι αυτό γιατί το αίτημα για εννοιακή ακρίβεια, σε αντίθεση με το αίτημα για γεωμετρική ακρίβεια, προσιδιάζει αποκλειστικά στη φιλοσοφική συζήτηση και δεν είναι παρόν στις όποιες καθημερινές προσπάθειες μας να προσδιορίσουμε τον τόπο των πραγμάτων.

Αυτή η οροθέτηση των δύο πεδίων, του πεδίου της φιλοσοφικής συζήτησης από τη μια και του πεδίου του καθ' ημέραν βίου από την άλλη, είναι ζωτικής σημασίας για τους Πυρρώνειους. Κατ' αρχάς, λειτουργεί αμυντικά προς την κριτική των Δογματικών, σύμφωνα με την οποία το κόστος του Σκεπτικισμού είναι η απραξία και η αδυναμία των Σκεπτικών να συμμετέχουν και στις πιο απλές πρακτικές του καθ' ημέραν βίου· και την ίδια στιγμή μια τέτοια οροθέτηση πλήττει καίρια τη δογματική φιλοσοφία. Για τους Δογματικούς, όπως αυτοί παρουσιάζονται από τον Σέξτο, στις περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου, όταν μιλάμε για τον τόπο διαφόρων πραγμάτων, συλλαμβάνουμε ασαφώς αυτό που είναι στην

πραγματικότητα ο τόπος, δηλαδή αυτό που οι Δογματικοί επιχειρούν να συλλάβουν με ακρίβεια μέσα από την έρευνά τους. Αν δεχτούμε ότι οι φυσικοί φιλόσοφοι όταν επιχειρούν να συλλάβουν τον τόπο αποβλέπουν στο ίδιο ιδεώδες ακρίβειας στο οποίο αποβλέπουμε σε ένα βαθμό και στις πρακτικές του καθ' ημέραν βίου όταν προσδιορίζουμε τη θέση διαφόρων πραγμάτων, τότε οφείλουμε να δεχτούμε όχι μόνο ότι αυτές οι πρακτικές και οι αντίστοιχες εκφορές λόγου υπολείπονται έναντι αυτού του ιδεώδους, αλλά και ότι η συστηματική εργασία των φιλοσόφων, που επιδιώκουν να απομακρύνουν την ασάφεια και να επιτύχουν τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια, θεραπεύει μια πραγματική έλλειψη των πρακτικών του βίου. Έδειξα, όμως, ότι ο Σέξτος δεν δεσμεύεται σε μια τέτοια κατανόηση και αξιολόγηση των πρακτικών και των εκφορών του καθ' ημέραν βίου: στον καθ' ημέραν βίο, μπορούμε να γίνουμε όσο ακριβείς χρειάζεται κάθε φορά σε σχέση με τον ακριβή καθορισμό του τόπου κάποιου πράγματος, χωρίς να μας απασχολεί το ιδεώδες της εννοιακής ακρίβειας στο οποίο αποβλέπουν αποκλειστικά και μόνο οι δογματικοί φιλόσοφοι. Συνολικά, η πυρρώνεια στρατηγική δεν δείχνει μόνο ότι οι Δογματικοί δεν έχουν καταφέρει να εκπληρώσουν, στη συγκρότηση κεντρικών φιλοσοφικών εννοιών, το ιδεώδες της εννοιακής ακρίβειας το οποίο επικαλούνται, αλλά δείχνει και ότι αυτό το ιδεώδες δεν αποτελεί ένα αυτονόητα καθολικό αίτημα που δεσμεύει όλους όσοι μιλάνε για τον τόπο διαφόρων πραγμάτων στις περιστάσεις του καθ' ημέραν βίου. Με αυτό τον τρόπο ο Πυρρώνειος αφαιρεί από τη δογματική φιλοσοφία μέρος της νομιμοποίησης που αυτή επιχειρούσε να κατασκευάσει για τον εαυτό της.

Βιβλιογραφία

Algra, K. 2015. 'Place: *M* 10.1-36', στο K. Algra, K. Ierodiakonou, επιμ., *Sextus Empiricus and Ancient Physics*. Cambridge. 184-216.

Annas, J. 1992. 'Sextus Empiricus and the Peripatetics', *Elenchos* 13: 203–31.

Annas, J., Barnes, J. 1994. *Sextus Empiricus*, *Outlines of Scepticism*. Cambridge.

Burnyeat, M. 1997. 'The Sceptic in his time and place' στο M. Burnyeat, M. Frede, επιμ., *The Original Sceptics: A Controvery*. Indianapolis. 92-126.

Frede, M. 1994. 'The Stoic Notion of a Grammatical Case', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39: 13-24.

Frede, M. 1997. 'Το νέο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία της ύστερης αρχαιότητας', μετ. Γ. Καραμανώλης, Ίνδικτος 7: 149-190.

Hussey, E. 1983. *Aristotle*'s *Physics, Books III and IV*. Oxford.

Κάλφας, Β. 2015. *Αριστοτέλης, Φυσικά*. Αθήνα.

Morison, B. 2002. *On Location: Aristotle's concept of place*. Oxford/New York.

Sedley, D. 1977. 'Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23: 74-120.

Spinelli, E. 2014. 'Φαινόμενα contra Νοούμενα: Sextus Empiricus, the Notion of Place and the Pyrrhonian Strategy at Work' στο G. Ranocchia, Ch. Helmig, Ch. Horn, επιμ., *Space in Hellenistic Philosophy*. Berlin/Boston. 159-179.

White, M. 1992. *The Continuous and the Discrete, Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*. Oxford.

Μετά την Ακαδημία:
Η διδασκαλία του Πλατωνισμού
κατά τους πρώτους τρεις αιώνες μ.Χ.

Παύλος Καλλιγάς

Για σχεδόν τρεις αιώνες μετά από τη ίδρυσή της το 387 π.Χ., η πλατωνική Ακαδημία παρέμεινε η κοιτίδα, αλλά και ο φορέας που καθόριζε την ταυτότητα της πλατωνικής φιλοσοφίας, ο χώρος στον οποίο προσέβλεπε κανείς, εφόσον ήθελε να παρακολουθήσει την εξέλιξή της μέσα από τις έντονες φιλοσοφικές διαμάχες της ελληνιστικής περιόδου. Ευθύς εξ αρχής έγινε φανερό ότι η συνέχιση του πνεύματος της πλατωνικής διδασκαλίας δεν σήμαινε την προσήλωση σε κανενός είδους δογματικές θέσεις, ούτε καν σε συγκεκριμένες θεωρητικές κατευθύνσεις, με αποτέλεσμα, στο διάστημα αυτό, να αναπτυχθεί στο πλαίσιο της σχολής μια μεγάλη ποικιλία από διαφορετικές τοποθετήσεις απέναντι σε κεντρικά ζητήματα της μεταφυσικής, της επιστημολογίας και της ηθικής.

Απ' ό,τι φαίνεται, η εμπλοκή των Αθηνών στον Μιθριδατικό πόλεμο εξαιτίας της τυχοδιωκτικής πολιτικής του τυράννου Αριστίωνα, και η συνακόλουθη πολιορκία και καταστροφή μέρους της πόλης το 86 π.Χ. από τα στρατεύματα του Ρωμαίου δικτάτορα Σύλλα, είχαν συντριπτικές επιπτώσεις στην κοινωνική και την πνευματική ζωή της, και οδήγησαν στη διακοπή της λειτουργίας των κυριότερων από τις φιλοσοφικές σχολές που δραστηριοποιούνταν σε αυτήν, συμπεριλαμβανομένης της Ακαδημίας. Δεν είναι ίσως τυχαίο το γεγονός ότι, σύμφωνα με τις υπάρχουσες μαρτυρίες, ο Σύλλας κατέκοψε τα δέντρα του άλσους της Ακαδημίας προκειμένου να τα χρησιμοποιήσει ως ξυλεία για την κατασκευή των πολιορκητικών του μηχανών. Ο τελευταίος από τους σχολάρχες της σχολής, ο Φίλων ο Λαρισσαίος, ο δάσκαλος του Κικέρωνα, είχε εγκα-

ταλείψει την πόλη πριν από τα δραματικά αυτά γεγονότα και είχε καταφύγει στη Ρώμη, όπου είχε ισχυρές γνωριμίες, αφήνοντας ως τοποτηρητή του τον Χαρμάδα, τον αγαπημένο μαθητή του Καρνεάδη, του οποίου όμως η διδασκαλία στον χώρο της Ακαδημίας αποτελούσε ήδη μακρινή ανάμνηση όταν, λιγότερο από δέκα χρόνια αργότερα, ο Κικέρων επισκέφθηκε την περιοχή, αφήνοντάς μας, στην αρχή του πέμπτου βιβλίου του έργου του *De finibus,* μια νοσταλγική αλλά και κάπως μελαγχολική περιγραφή ερημιάς και εγκατάλειψης ενός χώρου που, μερικά χρόνια πριν, αντιβούιζε από τις φωνές των διαδόχων του Πλάτωνα.

Όπως ο ίδιος ο Κικέρων σημειώνει, η επίσκεψή του αυτή, μαζί με μια ομάδα συγγενών και φίλων του, πραγματοποιήθηκε μετά από την παρακολούθηση μιας διάλεξης ενός άλλου διαπρεπούς πλατωνικού δασκάλου, του Αντίοχου του Ασκαλωνίτη, ο οποίος όμως δίδασκε σε ένα γυμνάσιο που βρισκόταν μέσα στην πόλη των Αθηνών, το αποκαλούμενο Πτολεμαίον. Όπως πληροφορούμαστε στη συνέχεια, ο Αντίοχος είχε ιδρύσει μια δική του ξεχωριστή σχολή, την οποία ονόμαζε Παλαιά ή Πέμπτη Ακαδημία, στο πλαίσιο της οποίας επιχειρούσε να αναβιώσει τη φιλοσοφία των πρώτων διαδόχων του Πλάτωνα, που κατά τη γνώμη του, δεν διέφερε ουσιαστικά από εκείνη των πρώιμων Περιπατητικών, αλλά ακόμη και από εκείνη των ιδρυτών της στωικής φιλοσοφίας, θεωρώντας ότι οι όποιες φαινομενικές διαφορές τους οφείλονταν σε διαφοροποιήσεις μόνον ως προς την ορολογία που χρησιμοποιούσαν οι σχολές εκείνες.

Εξαιτίας της πρωτοβουλίας του αυτής, ο Αντίοχος ήρθε σε ανοιχτή ρήξη με τους επίσημους εκπροσώπους της Πλατωνικής Ακαδημίας και ιδιαίτερα με τη σκεπτικιστική παράδοση που ακολουθούσαν κατά την περίοδο εκείνη. Στο πλαίσιο αυτό, προχώρησε στην αναθεώρηση της ιστορικής εξέλιξης της ίδιας της σχολής από το ξεκίνημά της ώς την εποχή του. Σύμφωνα με αυτήν, η μεταστροφή προς τον Σκεπτικισμό, που συντελέστηκε κατά την εποχή του Αρκεσίλαου και ολοκληρώθηκε με τον Καρνεάδη, είχε ως συνέπεια την αποστασιοποίηση της Ακαδημαϊκής διδασκαλίας από ορισμένες βασικές αρχές της πλατωνικής φιλοσοφίας, οι οποίες μπορούσαν να ανασυσταθούν μόνο με την προσφυγή στις απηχήσεις της σε άλλες φιλοσοφικές τάσεις της περιόδου, και κυρίως σε πτυχές της στωικής επιστημολογίας και της αριστοτελικής ηθικής θεωρίας. Έτσι, λ.χ., ο Αντίοχος επιχείρησε να αναβιώσει την πλατωνική θεωρία των Ιδεών κάτω από το φως της στωικής θεωρίας για τις λεγόμενες «κοινές έννοιες» ή «προλήψεις», ερμηνεύοντάς τες ως ένα

είδος έμφυτων λογικών προϋποθέσεων, μέσω των οποίων η διάνοια είναι σε θέση να εκφέρει ασφαλείς κρίσεις όσον αφορά τα πράγματα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η γνώση θεωρείται ότι έχει μεν ως αφετηρία τις αισθήσεις, ωστόσο ολοκληρώνεται με τη συνδρομή της κρίσης της διανοίας (mentem . . . rerum esse iudicem). Παράλληλα, στον χώρο της ηθικής θεωρίας, η αναγνώριση ότι τα λεγόμενα «εξωτερικά αγαθά», όπως λ.χ. ο πλούτος και η φήμη, ενδέχεται να συμβάλλουν στην ανθρώπινη ευδαιμονία, καθώς και η συνακόλουθη ανάδειξη της *μετριοπαθείας* (σε αντίθεση προς την πλήρη *ἀπάθειαν* που πρέσβευαν οι Στωικοί), ως οδηγού προς έναν βίο σύμφωνο με τις φυσικές προδιαθέσεις και τις ανάγκες του ανθρώπου, τον έφεραν πολύ κοντά στις απόψεις των Περιπατητικών. Ωστόσο, θα αποτελούσε παρανόηση το να θεωρήσουμε τη φιλοσοφία του Αντίοχου ως απλώς «εκλεκτικιστική». Διότι αντιπροσωπεύει μια μεθοδική προσπάθεια αναβίωσης και επανασυστηματοποίησης του Πλατωνισμού με βάση τις ιστορικές καταβολές του στη διδασκαλία των διαλόγων του ίδιου του Πλάτωνα αλλά και στη διδασκαλία των άμεσων διαδόχων του ώς τον Πολέμωνα.

Οι επιπτώσεις της μεταστροφής αυτής στην εξέλιξη του Πλατωνισμού υπήρξαν σημαντικές. Διότι το αποφασιστικό στοιχείο για τον καθορισμό και τη συνέχιση της πλατωνικής παράδοσης δεν ήταν πια η θεσμική συνέχεια της σχολής μέσω της διαδοχής των σχολαρχών της Ακαδημίας, ούτε η απλή επεξεργασία και ανάπτυξη των μεθοδολογικών εκείνων εργαλείων, όπως η διαλεκτική, που είχαν εξασφαλίσει στη Σκεπτική Ακαδημία πρωτεύοντα ρόλο κατά τις φιλοσοφικές διαμάχες της ελληνιστικής περιόδου, αλλά ένα σύνολο βασικών δογματικών πεποιθήσεων όσον αφορά τη φύση της πραγματικότητας, του ανθρώπου και της γνώσης, πάνω στο οποίο μπορούσε να οικοδομηθεί ένα πλήρες φιλοσοφικό σύστημα –εφάμιλλο του Στωικισμού, φέρ' ειπείν–, που να αντιστοιχεί σε μια ολοκληρωμένη θεώρηση για τον κόσμο.

Δεν γνωρίζουμε σε ποιον βαθμό ο Αντίοχος προχώρησε στη διαμόρφωση μιας τέτοιας συστηματικής ανασυγκρότησης του Πλατωνισμού, και οι μαρτυρίες που έχουμε από τη συνέχεια της παρουσίας του Πλατωνισμού στην Αθήνα κατά το δεύτερο μισό του πρώτου αιώνα π.Χ., αλλά και για ολόκληρο τον επόμενο αιώνα, είναι από πενιχρές έως ανύπαρκτες. Η παρουσία και η διδακτική δράση του νεότερου αδελφού τού Αντίοχου, του Άριστου, καθώς και του Θεομνήστου που αναφέρεται ως δάσκαλος του Βρούτου (και ενδεχομένως ταυτίζεται με τον Θεόμνηστο τον Ναυκρατίτη που αναφέρει ο Φιλόστρατος), δεν είχαν αξιόλογη συ-

νέχεια, και είναι στην Αλεξάνδρεια που θα πρέπει να αναζητήσουμε το νήμα της εξελικτικής πορείας του Πλατωνισμού κατά την επόμενη περίοδο. Γνωρίζουμε άλλωστε από τον Κικέρωνα και από τον Πλούταρχο ότι ο Αντίοχος είχε επισκεφθεί την Αλεξάνδρεια συνοδεύοντας τον πάτρωνά του Ρωμαίο στρατηγό Λεύκιο Λούκουλλο, και ότι εκεί είχε έρθει σε επαφή με έναν όχι απόλυτα συνεκτικό κύκλο Πλατωνικών φιλοσόφων, μερικοί από τους οποίους μάλιστα βρίσκονταν ήδη καθ' οδόν προς τη διαμόρφωση μιας νέας, ακραίας εκδοχής νεοπυρρώνειου σκεπτικισμού, κύριος εκπρόσωπος της οποίας υπήρξε ο Αινησίδημος. Ενδείξεις που μπορούμε να αντλήσουμε από συγγραφείς που έζησαν κατ' αυτήν την περίοδο στην Αλεξάνδρεια, όπως ο Φίλων ο Ιουδαίος, μας επιτρέπουν ωστόσο να παρακολουθήσουμε τη διαμόρφωση μιας νέας δογματικής τάσης στο πλαίσιο του Πλατωνισμού, όπου στοιχεία από τη διδασκαλία άλλων σχολών, και κυρίως του Στωικισμού, εντάσσονται υπό τη σκέπη μιας συνολικής θεώρησης που έχει ως βάση της ορισμένα θεωρούμενα ως θεμελιώδη έργα του Πλάτωνα, και κυρίως τον *Τίμαιο*, του οποίου η κοσμογονία ερμηνευόταν με έναν καινοφανή τρόπο, έτσι ώστε να καταστεί συμβατή τόσο προς τις θεολογικές προκαταλήψεις του Ιουδαίου στοχαστή, όσο και προς τις στωικές αντιλήψεις που, όπως είδαμε, είχαν ήδη ενταχθεί στο πλαίσιο του Πλατωνισμού από τον Αντίοχο. Οι πλατωνικές Ιδέες, που σύμφωνα με τη αφήγηση του *Τιμαίου* αποτελούν το πρότυπο με βάση το οποίο ο κοσμικός Δημιουργός πραγματοποιεί το έργο του, ερμηνεύονται τώρα ως διανοήματά του που τον καθοδηγούν κατά τη δημιουργική του δραστηριότητα, χωρίς όμως να διαθέτουν δική τους αυτόνομη από εκείνον υπόσταση.

Μια σημαντική μορφή αυτής της περιόδου που όμως, δυστυχώς, οι μαρτυρίες μας γι' αυτήν είναι περιορισμένες και αινιγματικές, είναι ο Εύδωρος, ο οποίος, απ' ό,τι φαίνεται, έδρασε στην Αλεξάνδρεια κατά το δεύτερο μισό του πρώτου αιώνα π.Χ. Στη διδασκαλία του διακρίνουμε μια μεθοδική προσπάθεια συστηματοποίησης της πλατωνικής διδασκαλίας πάνω σε βάσεις που αντλούνται από την Πυθαγόρεια παράδοση, με αποτέλεσμα την ανασυγκρότηση ενός μεγαλεπήβολου σχήματος παραγωγής της πραγματικότητας από ορισμένες θεωρούμενες ως θεμελιώδεις αρχές, ακολουθώντας μια μαθηματικής έμπνευσης μέθοδο οργάνωσης των διαφόρων οντολογικών επιπέδων. Στην προσπάθειά του αυτή να ανασυστήσει τον Πλατωνισμό πάνω σε ένα σύστημα θεμελιωδών αρχών, ο Εύδωρος ανέτρεξε και χρησιμοποίησε τις μαρτυρίες που περιέχονται στα έργα του Αριστοτέλη σχετικά με την προφορική διδα-

σκαλία του δασκάλου του, και ως εκ τούτου θεώρησε ότι από αυτά αντλούσε τη νομιμοποίηση για να επανεισαγάγει την πυθαγόρεια αριθμοθεωρία, μαζί ενδεχομένως με ορισμένες νεοπυθαγόρειες προεκτάσεις της, στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών.

Η μεταστροφή αυτή προς μια περισσότερο δογματική και συστηματική εκδοχή του Πλατωνισμού εξυπηρετούσε όμως ταυτόχρονα και ορισμένες άλλες ανάγκες, που σχετίζονται με τον καινούργιο ρόλο που εκαλείτο να παίξει η φιλοσοφική διδασκαλία μέσα στις εξελισσόμενες κοινωνικές συνθήκες της οικουμενικής πια Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Όπως είναι εμφανές ήδη από την περίπτωση του Κικέρωνα, η διδασκαλία της φιλοσοφίας απευθυνόταν όλο και περισσότερο σε ένα ευρύτερο κοινό, το οποίο ενδιαφερόταν μάλλον να ενημερωθεί για τις τρέχουσες φιλοσοφικές θεωρίες και απόψεις, παρά να εμπλακεί μαζί τους άμεσα, κρίνοντας ή αναλύοντάς τες σε βάθος ή επεξεργαζόμενο νέες μορφές επιχειρηματολογίας. Πρόκειται για όσους παρακολουθούσαν τη δραστηριότητα των σχολών *ίστορίας* και όχι *φιλοσοφίας ένεκα*, κατά τη διατύπωση που συναντούμε στην *Εισαγωγή* του Αλβίνου. Ένα τέτοιο κοινό ήταν φυσικό να προτιμά τη δογματική σαφήνεια και τις εύληπτες σχηματοποιήσεις, ιδιαίτερα μάλιστα αν τούτες συνοδεύονταν από καλλιέπεια, ρητορική επιδεξιότητα στην παρουσίασή τους, ή ακόμη και από κατάλληλη λογοτεχνική επένδυση που καθιστούσε το φιλοσοφικό περιεχόμενο πιο προσιτό σε όσους ήσαν αμύητοι στη στρυφνή τεχνική ορολογία ή στις πολυδαίδαλες επιχειρηματολογικές στρατηγικές που είχαν διαμορφωθεί στο πλαίσιο της φιλοσοφικής διαμάχης μεταξύ των φιλοσοφικών σχολών κατά την ελληνιστική περίοδο.

Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα πλατωνικών φιλοσόφων με τέτοιου είδους ρητορικές ή ευρύτερα λογοτεχνικές βλέψεις και προτιμήσεις που έδρασαν κατά τους δύο πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες θα μπορούσαν να αναφερθούν εδώ ο Πλούταρχος ο Χαιρωνεύς και ο πιθανότατα προερχόμενος από την Αλεξάνδρεια δάσκαλός του Αμμώνιος, ο Φαβωρίνος από την Αρελάτη, ο συγγραφέας των *Μεταμορφώσεων* Απουλήιος και ο διάσημος εκλαϊκευτής του πλατωνισμού Μάξιμος ο Τύριος. Για όλους αυτούς ο πλατωνισμός αντιπροσώπευε μια λίγο ώς πολύ συνεκτική παράδοση φιλοσοφικής διδασκαλίας και σκέψης με σαφείς θεωρητικούς προσανατολισμούς και κατευθύνσεις, που προσδιορίζονταν από μια, συνήθως επιλεκτική, ανάγνωση εκείνων των πλατωνικών διαλόγων οι οποίοι θεωρούνταν ότι απηχούσαν με μεγαλύτερη πληρότητα τα κύρια δόγματα και τα πρωταρχικά μηνύματα που μπο-

ρούσαν να αντλήσουν οι σύγχρονοί τους από την πλατωνική διδασκαλία.

Παράλληλα με αυτή την τάση σχηματοποίησης και, ενίοτε, επιλεκτικής απλούστευσης του πλατωνισμού, έτσι ώστε να μπορεί να γίνει πιο εύκολα προσιτός, και τα πορίσματά του να διαχυθούν ευρύτερα στην κοινωνία της εποχής, έγιναν και προσπάθειες κωδικοποίησης και εναρμόνισης των στοιχείων εκείνων που θεωρούνταν ότι συνθέτουν τον πυρήνα της πλατωνικής φιλοσοφίας. Η τελευταία έτεινε να προσλάβει πια τον χαρακτήρα ενός φιλοσοφικού συστήματος, με σαφείς τοποθετήσεις όσον αφορά τα βασικά φιλοσοφικά ζητήματα, τα οποία είχαν καταστεί αντικείμενα επισταμένων συζητήσεων και διαμάχης καθ' όλη την ελληνιστική περίοδο. Αποτέλεσμα ήταν η παραγωγή διδακτικών εγχειριδίων, που είχαν ως σκοπό να παρουσιάσουν με συνοπτικό αλλά σαφή τρόπο τα βασικά εκείνα δόγματα, τα οποία θεωρούνταν ότι εκπροσωπούσαν την ουσία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Τα έργα αυτού του τύπου προορίζονταν κυρίως για την καθοδήγηση των διδασκομένων στις διάφορες σχολές, που άρχισαν να ξεφυτρώνουν σε πολλές πόλεις της Ρωμαϊκής επικράτειας κατά την περίοδο αυτή –όπως λ.χ. στην Αλεξάνδρεια, στη Σμύρνη, στην Πέργαμο, στην Αντιόχεια, στη Ρώμη και αλλού. Οι προσωπικότητες που ανελάμβαναν τη διεύθυνση αυτών των σχολών αυτοπροσδιορίζονταν ως Πλατωνικοί (και όχι πια Ακαδημαϊκοί) φιλόσοφοι, εκπροσωπώντας ιδιαίτερες, και ενίοτε ιδιόμορφες, εκδοχές αυτού που εθεωρείτο ως ο πυρήνας της πλατωνικής φιλοσοφίας. Τέτοια εγχειρίδια, που οι τίτλοι τους είναι ιδιαιτέρως διαφωτιστικοί όσον αφορά τον χαρακτήρα και τις επιδιώξεις τους, έχουν φτάσει ως εμάς, με πιο αντιπροσωπευτικά την *Εισαγωγήν* του Αλβίνου, το *De Platone et eius dogmate* του Απουλήιου και τον *Διδασκαλικόν* του φερόμενου ως «Αλκινόου». Όπως θα περίμενε κανείς, τα έργα αυτά δεν έχουν αξιώσεις πρωτοτυπίας ή βάθους ανάλυσης, ούτε υπεισέρχονται σε ζητήματα που είναι διαμφισβητούμενα ή προβληματικά στην αντιμετώπισή τους. Αρκούνται στο να εκθέσουν, με όσο γίνεται πιο σαφή και συστηματικό τρόπο, τις θέσεις εκείνες που, κατά την αντίληψη των συγγραφέων τους, συγκροτούν ένα συνεκτικό πλέγμα φιλοσοφικών δογμάτων, και οι οποίες εκφράζουν το ενιαίο θεωρητικό υπόβαθρο που διατρέχει ολόκληρο το έργο του Πλάτωνα. Διότι, κατά την άποψη που απηχούν, ο Πλάτων, μέσα από τις πολυποίκιλες περιστάσεις που περιγράφονται στους διαλόγους του, εκφράζει μια ενιαία και συνεκτική φιλοσοφική θεώρηση των πραγμάτων, όντας, όπως το είχε ήδη διατυπώσει ο Εύδωρος, *πολύ-*

φωνος μὲν ἀλλ' οὐ πολύδοξος. Όμως τέτοιου είδους εγχειρίδια μπορούσαν αναμφίβολα να χρησιμοποιηθούν και ευρύτερα ως πρόσφορες εισαγωγές ή ως ενημερωτικοί «οδηγοί σπουδών» όσον αφορά το περιεχόμενο της πλατωνικής φιλοσοφίας για όσους δεν είχαν τον χρόνο ή τη διάθεση να διατρέξουν το ογκώδες και συχνά δύσβατο corpus των πλατωνικών συγγραμμάτων.

Από την άλλη πλευρά, άρχισε να παρουσιάζεται και ζήτηση, κυρίως από όσους είχαν παρ' όλα αυτά τη διάθεση και την επιμονή να εντρυφήσουν στην ανάγνωση των ίδιων των πλατωνικών διαλόγων, για έργα τα οποία θα μπορούσαν να καταστήσουν αυτή την ανάγνωση πιο εύκολη και περισσότερο εμπεριστατωμένη, αναλύοντας συστηματικά την επιχειρηματολογία που εμπεριέχουν και αναδεικνύοντας και διαφωτίζοντας το δογματικό τους περιεχόμενο, που συχνά βρίσκεται συγκαλυμμένο πίσω από τις πολυπλοκότητες των διαλεκτικών αντιπαραθέσεων που εκτίθενται στις σελίδες τους. Έτσι έχουμε από την εποχή αυτή ένα σημαντικό τμήμα ενός αναλυτικού υπομνήματος στον πλατωνικό *Θεαίτητο*, το οποίο είναι οπωσδήποτε αρκετά προγενέστερο από τον πάπυρο του περίπου 150 μ.Χ. που το διασώζει. (Είναι ενδεικτικό πως σε αυτό ο όρος *Ακαδημεικός* χρησιμοποιείται, στο 54.39-430, για να δηλωθεί μια σκεπτικιστική τοποθέτηση, ενώ ο όρος *Πλατωνικός* αναφέρεται γενικότερα σε όσους ασχολούνται με την ερμηνεία του Πλάτωνα: βλ. 2.11-2 και απ. D.) Ο συγγραφέας αυτού του υπομνήματος παραμένει άγνωστος σε εμάς, ωστόσο γνωρίζουμε ότι κατά την ίδια περίπου περίοδο, ο πλατωνικός διδάσκαλος Καλβήνος Ταύρος δρούσε στην Αθήνα και στα περίχωρά της ως ιδιωτικός καθηγητής, έχοντας στον περίγυρό του έναν κύκλο από τακτικούς μαθητές στους οποίους συμπεριλαμβάνονταν μελλοντικοί φιλοσοφικοί μελετητές του Πλάτωνα, αλλά και επίδοξοι ρήτορες όπως ο Aulus Gellius, ο οποίος έχει καταγράψει ποικίλα στιγμιότυπα από τη διδασκαλία του. Βλέπουμε από εκεί ότι ο Ταύρος ασχολείτο με μια μεγάλη ποικιλία θεμάτων φιλοσοφικού, αλλά και ιστορικού, φιλολογικού και επιστημονικού ενδιαφέροντος κατά τρόπο που μας θυμίζει κάπως την εγκυκλοπαιδική ευρύτητα των ενδιαφερόντων του Πλουτάρχου, όμως χάρη στη μαρτυρία του Ιωάννη του Φιλόπονου, έχουμε επίσης μια σειρά αποσπασμάτων από ένα, όπως φαίνεται, αναλυτικό και μεθοδικό υπόμνημά του στον πλατωνικό *Τίμαιο*, όπου θίγονται ποικίλα ενίοτε δε και εξαιρετικά καίρια φιλοσοφικά θέματα. Τα θέματα αυτά σχετίζονται με το περιεχόμενο και τον γενικότερο χαρακτήρα του έργου, καθώς επίσης φιλολογικά και εξηγητικά ζητήματα που

εστιάζουν σε συγκεκριμένα χωρία και απαιτούν την λεπτομερειακή και καθώς επίσης με φιλολογική εκ του σύνεγγυς παρακολούθηση του κειμένου του διαλόγου, αλλά και τη χρήση εξειδικευμένων ερμηνευτικών εργαλείων.

Όπως γίνεται εμφανές από αυτά τα παραδείγματα, αλλά και από αρκετά παρόμοια (όπως λ.χ. από ένα άλλο, πολύ συντομότερο αυτή τη φορά παπυρικό απόσπασμα από ένα παρόμοιο υπόμνημα που αφορά στον μείζονα *Αλκιβιάδη* του Πλάτωνα), κατά τον δεύτερο αιώνα μ.Χ. είχε ήδη αναπτυχθεί μια παράδοση ερμηνείας των πλατωνικών έργων μέσω της χρήσης υπομνημάτων, τα οποία ενδέχετο να είναι αρκετά αναλυτικά και εκτενή, και αποσκοπούσαν στο να επιβοηθήσουν την ανάγνωση συγκεκριμένων διαλόγων, αφ' ενός εντάσσοντάς τους στο ευρύτερο πλαίσιο μιας «δογματικής» πλατωνικής φιλοσοφίας, και αφ' ετέρου αναδεικνύοντας τα στοιχεία εκείνα τα οποία μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν για τη συγκρότηση ενός ευρύτερου φιλοσοφικού συστήματος, ικανού να δώσει απαντήσεις ακόμη και σε ερωτήματα που ενδεχομένως ο Πλάτων δεν είχε αντιμετωπίσει άμεσα στα έργα του.

Η ανάγκη για την ανασύνθεση ενός τέτοιου πλήρους φιλοσοφικού συστήματος, το οποίο να ανταποκρίνεται με επάρκεια στις πνευματικές αναζητήσεις των ανθρώπων της εποχής, κατέστη ακόμη περισσότερο επιτακτική μετά την ίδρυση, κατά το 176 μ.Χ., από τον Μάρκο Αυρήλιο στην Αθήνα, του περίφημου διδασκαλείου, όπου, μεταξύ άλλων, εξασκούνταν η συστηματική μελέτη και διδασκαλία των τεσσάρων αναγνωριζόμενων τότε ως βασικών φιλοσοφικών κατευθύνσεων, των λεγόμενων *αἱρέσεων*, τουτέστιν του Πλατωνισμού, του Αριστοτελισμού, του Στωικισμού και του Επικουρισμού. Ένας από τους πρώτους κατόχους των επιδοτούμενων από το δημόσιο εδρών στο ίδρυμα αυτό, τους αποκαλούμενους *διαδόχους*, ήταν ο Αττικός, μια αξιόλογη μορφή του χαρακτηριζόμενου ως Μεσοπλατωνισμού, που τα έργα του ήσαν γνωστά στον Ευσέβιο Καισαρείας, ο οποίος μας έχει περισώσει μερικά αξιόλογα αποσπάσματα. Από τούτα γίνεται εμφανές ότι κύριο μέλημα του Αττικού ήταν να οριοθετήσει με ακρίβεια το πλαίσιο της πλατωνικής δογματικής φιλοσοφίας, εμπλουτίζοντάς την παράλληλα με διδασκαλίες όσον αφορά, λ.χ., τη θεϊκή Πρόνοια και την Ειμαρμένη. Ο διδασκαλίες αυτές δεν απαντούν άμεσα εκπεφρασμένες στο έργο του Πλάτωνα, όμως μπορούν να εξαχθούν και να ανασυγκροτηθούν με τη βοήθεια μιας συγκριτικής και συνθετικής ανάγνωσης επιλεγμένων τμημάτων από συγκεκριμένους διαλόγους - όπως, για την περίπτωση του *Τιμαίου*, του *Πολιτικού* και των *Νό-*

μων. Παράλληλα, ο Αττικός ασχολείται επισταμένα με την πολεμική εναντίον άλλων, ανταγωνιστικών σχολών, και κυρίως του αριστοτελισμού, τον οποίο εντοπίζει ως τον κυριότερο αντίπαλο της *πολυωφελοῦς,* όπως τη χαρακτηρίζει, πλατωνικής διδασκαλίας, και τον καταγγέλλει για την υλιστική μεταφυσική του, την επιφαινομεναλιστική ψυχολογία του και την αδυναμία του να εξηγήσει και να περιγράψει επαρκώς την προνοητική παρέμβαση του θείου μέσα στο φυσικό σύμπαν. Η μέθοδος που ακολουθεί είναι η προσεκτική και εις βάθος, αν και ενίοτε αρκετά ευφάνταστη, ερμηνεία των πλατωνικών διαλόγων, η συγκριτική τους θεώρηση και η προσπάθεια εναρμόνισης και μεθοδικής ανασύνθεσης των πορισμάτων που προκύπτουν κατ' αυτόν τον τρόπο, καθώς επίσης η δογματική αποσαφήνισή τους μέσω της αντιπαραβολής τους προς τις απόψεις των αντίπαλων σχολών. Για παράδειγμα, προχωρεί στο να ταυτίσει τον κοσμοποιό Δημιουργό του *Τιμαίου* με τη Ιδέα του Αγαθού από την πλατωνική *Πολιτεία*, εξασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο την αγαθοποιό διευθέτηση και μέριμνα του Θεού για τον κόσμο.

Οι διάδοχοι του Αττικού στη σχολή των Αθηνών, όπως λ.χ. ο Αρποκρατίων και ο Λογγίνος, συνέχισαν προς την κατεύθυνση της επεξεργασίας και του εμπλουτισμού της πλατωνικής φιλοσοφίας με όλο και περισσότερο εξελιγμένες θεωρήσεις που παρείχαν τη δυνατότητα είτε συσχετισμού της με ποικίλες μυθολογικές και θεολογικές παραδόσεις, είτε της ενσωμάτωσης νεότερων φιλοσοφικών εργαλείων ανάλυσης της πραγματικότητας –όπως, στην περίπτωση του Λογγίνου, της στωικής θεωρίας περί *λεκτῶν*– προκειμένου να αναλύσουν και να αναπτύξουν συστηματικά τις, ενίοτε μόνον υπαινικτικά διατυπωμένες στους διαλόγους, πλατωνικές θεωρήσεις. Η προσέγγιση αυτή απαιτούσε την όλο και προσεκτικότερη και πιο επισταμένη ανάγνωση των πλατωνικών κειμένων, τα οποία πλέον είχαν καταστεί οι αποκλειστικοί θεματοφύλακες της πλατωνικής παράδοσης, και όφειλαν να αντιμετωπίζονται με περίσκεψη και σεβασμό. Είναι αυτήν ακριβώς την αντιμετώπιση που καυτηρίασε ο Πλωτίνος όταν χαρακτήριζε τον Λογγίνο ως *φιλόλογον, φιλόσοφον δὲ οὐδαμῶς*.

Ωστόσο, εκ παραλλήλου με αυτή την προσηλωμένη στο γράμμα των διαλόγων προσέγγιση του πλατωνισμού, είχε αναπτυχθεί και μια άλλη, ανταγωνιστική της τάση, η οποία αντιμετώπιζε το έργο του Πλάτωνα ως απλή μαρτυρία για την ύπαρξη ενός πολύ ευρύτερου και αρχαιότερου πνευματικού ρεύματος, το οποίο μόνο εν μέρει μπορεί να μας αποκαλυφθεί μέσω των διαλόγων· μπορεί όμως να γίνει πληρέστερα κατανοητό

αν ανατρέξει κανείς και αναλύσει ένα πλήθος από άλλες πηγές, οι οποίες παρουσιάζουν διαφορετικές, αλλά ωστόσο συμβατές και διαφωτιστικές εκφάνσεις του. Χαρακτηριστικός εκπρόσωπος αυτής της τάσης ήταν ο Νουμήνιος, ένας Νεοπυθαγόρειος που έδρασε στην Απάμεια της Συρίας προς τα μέσα του δεύτερου αιώνα μ.Χ., και ο οποίος επιχείρησε μιαν ανασύσταση αυτού του ενίοτε υπόγειου και αφανούς ρεύματος που, κατά τη γνώμη του, οι ρίζες του χάνονται στα βάθη του μακρυνού παρελθόντος, αλλά αποτυπώσεις του μπορούν να διαγνωστούν στα λεγόμενα *βαρβαρικὰ νόμιμα*, δηλαδή τις μυθολογικές, θεολογικές και άλλες παραδόσεις των αρχαίων μεγάλων πολιτισμών της Ανατολής, ήτοι των Περσών, των Ινδών, των Εβραίων, των Αιγυπτίων και άλλων. Στον Ελληνικό χώρο η πνευματική αυτή παράδοση είχε βρει, κατά τον Νουμήνιο, έκφραση στη διδασκαλία του Ορφέα και των Πυθαγορείων, ενώ μετεξέλιξη και συστηματοποίησή της αποτέλεσε το έργο του Πλάτωνα. Μετά από εκείνον, συνεχίστηκε με το έργο των άμεσων διαδόχων του, για να διακοπεί εν συνεχεία εξαιτίας της απομάκρυνσης των Ακαδημαϊκών της ελληνιστικής περιόδου από τα δόγματα του ιδρυτή της σχολής, και της μεταστροφής τους προς την κατεύθυνση μιας άγονης και ματαιόσπουδης ενασχόλησης με τον σκεπτικισμό, με αποτέλεσμα να χάσουν την επαφή τους με την αυθεντική διδασκαλία που αποτελούσε την πραγματική κληρονομιά του πλατωνισμού. Έτσι ο ίδιος ο Νουμήνιος, αφού κατακεραύνωσε την αποστασία των Ακαδημαϊκών σε ένα ειδικό σύγγραμμά του, επιχείρησε να αποκαταστήσει τη συνέχεια της αυθεντικής αυτής παράδοσης και να ανασυστήσει την πυθαγορικο-πλατωνική θεωρία περί των πρώτων αρχών η οποία, κατά την αντίληψή του, υποφαίνει πίσω από το γράμμα και τις διαλεκτικές αντιπαραθέσεις των πλατωνικών διαλόγων, όμως μας αποκαλύπτεται με μεγαλύτερη σαφήνεια σε ορισμένα απόκρυφα κείμενα, όπως λ.χ. στη θεωρούμενη τότε ως γνήσια δεύτερη πλατωνική *Ἐπιστολή*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι διάλογοι του Πλάτωνα έπαυαν πια να είναι το αποκλειστικό εχέγγυο για την αυθεντικότητα της πλατωνικής διδασκαλίας και μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν, εκ παραλλήλου με άλλες πηγές, ως απλά υποβοηθήματα στην αναζήτηση μιας βαθύτερης φιλοσοφικής θεώρησης των πραγμάτων, η οποία εύρισκε σε αυτούς μόνο μερική και συγκαλυμμένη έκφραση.

Έτσι, έναν αιώνα περίπου αργότερα, όταν ο Πλωτίνος επιχείρησε την αναβίωση του πλατωνισμού επί τη βάσει αρχών που ανάγονταν σε μια επανασυστηματοποίησή του με αναφορά σε διαδοχικά οντολογικά επίπεδα συγκρότησης της πραγματικότητας, τις λεγόμενες τρεις υπο-

στάσεις του, ήταν φυσικό οι Αθηναίοι ομότεχνοί του να τον κατηγορήσουν ότι αντέγραφε τις θεωρίες του Νουμήνιου, εξαιτίας της απομάκρυνσής του από την κατά γράμμα ερμηνεία των πλατωνικών διαλόγων. Παρέβλεπαν, κατ' αυτόν τον τρόπο, τις σημαντικές διαφοροποιήσεις του από βασικά στοιχεία της διδασκαλίας του Νουμήνιου, αλλά και το γεγονός ότι με τις καινοτομικές θεωρίες του ο Πλωτίνος οδηγούσε τον πλατωνισμό προς εντελώς καινούργιες κατευθύνσεις, για τις οποίες, πολλούς αιώνες αργότερα, επινοήθηκε ο όρος 'Νεοπλατωνισμός'.

Παρατηρούμε λοιπόν ότι μια σειρά από ιστορικές, κοινωνικές αλλά και θεσμικές συγκυρίες οδήγησαν τον πλατωνισμό κατά τους πρώτους τρεις μεταχριστιανικούς αιώνες προς νέες κατευθύνσεις. Μερικά από τα νέα στοιχεία που τον χαρακτηρίζουν όλο και εντονότερα κατά την περίοδο αυτή είναι:

(α) Το ενδιαφέρον για την ιστορική ένταξή του στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής παράδοσης με την παράλληλη ανάπτυξη της δοξογραφίας.

(β) Η στροφή προς τον δογματισμό, που συχνά συνοδευόταν από σχηματοποιήσεις και απλουστεύσεις, οι οποίες όμως καθιστούσαν εφικτή την ευρύτερη διάδοση ορισμένων από τις χαρακτηριστικές θέσεις της πλατωνικής διδασκαλίας.

(γ) Η συναφής εμφάνιση εισαγωγικών ή διδακτικών εγχειριδίων που καθιστούσαν ευχερέστερη την προβολή ορισμένων δογμάτων ως κεντρικών συστατικών της πλατωνικής φιλοσοφίας.

(δ) Η παράλληλη διαμόρφωση και ανάπτυξη μιας υπομνηματιστικής παράδοσης, η οποία επέτρεπε τη σημαντικότερη και πιο επισταμένη μελέτη των πλατωνικών κειμένων (των οποίων -ειρήσθω εν παρόδω- έχουμε κατά την εποχή εκείνη την εμφάνιση καινούργιων επιμελημένων εκδόσεων, όπως αυτή του Θρασύλλου).

(ε) Τέλος, ποικίλες προσπάθειες συστηματοποίησης της πλατωνικής διδασκαλίας, έτσι ώστε αυτή να προσλάβει τον χαρακτήρα ενός ολοκληρωμένου και πλήρους φιλοσοφικού συστήματος, που να καλύπτει όλους τους κλάδους της γνώσης, προσφέροντας έτσι μια συνεκτική εικόνα του συνόλου της πραγματικότητας.

Με λίγα λόγια, στις εξελίξεις που συντελέστηκαν κατά την περίοδο που αναλύσαμε μπορούμε να ανιχνεύσουμε τις απαρχές των τάσεων που αργότερα οδήγησαν τελικά σε μια όλο και πιο "σχολαστική" μορφή φιλοσοφικής διδασκαλίας, και την ανάπτυξη μεθόδων για την εξάσκησή της που κυριάρχησαν σε Ανατολή και Δύση καθ' όλη τη διάρκεια των αποκαλούμενων Μέσων χρόνων ώς την Αναγέννηση.

Ορισμένα γενικά βιβλιογραφικά βοηθήματα σχετικά με τη θεματολογία της πιο πάνω εργασίας:

Dillon, J. 1977. *The Middle Platonists*, London.
Glucker, J. 1978. *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen.
Karamanolis, G. 2006. *Plato and Aristotle in Agreement?,* Oxford.
Sedley, D. (επιμ.), 2012. *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge.

Η τοπική της *προσβολής*

Έμιλυ Κρητικού

Η απόπειρα περιγραφής ενός είδους λόγου[1] με όρους που παραπέμπουν στη χωρικότητα (*τοπική)* αναδεικνύει το ζήτημα της λογικής οργάνωσής του. Διότι στο πλαίσιο της κλασικής ρητορικής θεωρίας η *τοπική*, εννοούμενη ως πολλαπλότητα που συγκροτείται από μερικότητες, τους *τόπους*, συνιστά κατ᾽αρχάς ένα υπόδειγμα ταξινόμησης συγκεκριμένων δεδομένων και σχεδιασμού των μεταξύ τους συσχετισμών. Ο όρος *τοπική* αναφέρεται εν προκειμένω στη μελέτη του χώρου της *προσβολής (invectiva)*, δηλαδή στην αρχιτεκτονική και τους όρους της σύνθεσής της. Έτσι, αν θέσουμε ως αφετηρία της έρευνάς μας την υπόθεση ότι η σύνθεση του υβριστικού λόγου υπακούει σε κάποιο αρχικό σχεδίασμα, αυτομάτως αναδύεται το ερώτημα της μορφής του εν λόγω υποδείγματος, καθώς βεβαίως και της λειτουργίας του, δηλαδή της χρήσης του. Μια τέτοια έρευνα παρουσιάζει δυσκολίες που εξηγούνται με αναφορά στην ιστορική εξέλιξη της έννοιας της ρητορικής, με τον χαρακτηριστικό εξοβελισμό του έλλογου πυρήνα της τέχνης και τη συνακόλουθη πραγμάτευσή της ως περιθωριακού, δηλαδή διακοσμητικού, στοιχείου του λόγου. Η *τοπική* και η *εύρεσις*, ως κατεξοχήν λογικά συστατικά της ρητορικής θεωρίας, υπέστησαν τις συνέπειες αυτής της υποβάθμισης, γεγονός που εξηγεί την απουσία της θεματοποίησής τους στο πλαίσιο της νεωτερικής πρόσληψης της ρητορικής. Η στροφή προς την κλασική ρητορική θεωρία καθιστά δυνατή την παράκαμψη αυτής

[1] Η *προσβολή (invectiva)* ταυτίζεται με το δεύτερο σκέλος της διάκρισης του επιδεικτικού ρητορικού λόγου, του δεύτερου εκ των τριών ειδών ρητορικού λόγου (δικανικός, επιδεικτικός, συμβουλευτικός), σε *εγκώμιο* και *ψόγο*. Οι αντίστοιχοι όροι στη λατινική ρητορική θεωρία είναι laus και vituperatio και συναποτελούν το genus demonstrativum.

της δυσκολίας, επιτρέποντάς μας να αναζητήσουμε τις μορφοποιήσεις της *τοπικής* και την περιγραφή των αντίστοιχων *τόπων* στο κατεξοχήν πεδίο της ανάδειξής τους, και συγκεκριμένα στη λατινική εκδοχή της ρητορικής. Υπόδειγμα μελέτης της σύνθεσης της *προσβολής* δεν θα μπορούσε να είναι άλλο από «το πολιτικό φυλλάδιο με την πλέον μεγάλη φήμη και αποτελεσματικότητα»,[2] την «κικερώνεια προσβολή *par excellence*[3]»: τον *Δεύτερο Φιλιππικό*.

Α. Το θεωρητικό υπόβαθρο

Τοπικές

Το *De Inventione,* νεανικό έργο του Κικέρωνα, και το *Rhetorica ad Herennium* (έργο αγνώστου συγγραφέα που αποδιδόταν στον Κικέρωνα μέχρι την Αναγέννηση)[4] υπήρξαν τα σημαντικότερα εγχειρίδια διδασκαλίας της ρητορικής στη Δύση, από τη στιγμή που παραδόθηκαν από την κλασική λατινική γραμματεία, καθ' όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα και μέχρι και την Αναγέννηση. Η ιστορική έρευνα έχει καταδείξει την ευρύτατη χρήση τους. Το *De Inventione* υπήρξε «το μοναδικό κικερώνειο έργο […] με εκατοντάδες χειρόγραφα και σχολιασμούς που επιβίωσαν από τον Μεσαίωνα και την Αναγέννηση».[5] Γραμμένο περίπου την ίδια εποχή, το *Rhetorica ad Herennium* παρουσιάζει μεγάλο βαθμό ομοιότητας με το *De Inventione*, δεδομένου ότι και τα δύο συγγράμματα αποτελούν απόπειρες ανασύστασης της χαμένης ερμαγόρειας *Θεωρίας των Στάσεων.*[6] Η επιρροή που άσκησαν τα δύο έργα ουσιαστικά τα καθιστά «το πρώτο *corpus* ρητορικής θεωρίας γραμμένο στη λατινική γλώσσα».[7] Ως μείζονες αναφορές της ρητορικής εκπαίδευσης κατά τον Μεσαίωνα,[8]

---

[2] Όπως παρατηρεί ο Grant,στην αγγλική μετάφραση των Απάντων του Κικέρωνα(Cicero, Selected Works...), σ.101.

[3] Craig 2004: 191.

[4] Mack 2011: 14.

[5] Vickers 1998: 11.

[6] Η *Θεωρία των Στάσεων*, την οποία πρωτοπαρουσίασε ο Ερμαγόρας από την Τέμνο (1ος αιώνας π.Χ.), ανασυστάθηκε σε μεταγενέστερα έργα τα οποία με χρονολογική σειρά ήταν το *De Inventione* και το *Rhetorica ad Herennium* (λατινική ρητορική παράδοση), και εν συνεχεία στο σύγγραμμα του Ερμογένη από την Ταρσό (2ος αιώνας μ.Χ.) με τον τίτλο *Περί Στάσεων*, έργο της ύστερης ελληνικής αρχαιότητας (βλ. υποσημείωση 11). Για την αναφορά των *De Inventione* και *Rhetorica ad Herennium* στο ερμαγόρειο *corpus*, βλ. Conley 1994: 33.

[7] Kristeller 1979: 222.

[8] Η κυκλοφορία περίπου δύο χιλιάδων αντιγράφων τους τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο τα καθιστά «μείζονα έργα της λατινικής αρχαιότητας κατά τον Μεσαίωνα» και «τα πλέον ευρέως χρησιμοποιούμενα γραπτά της κλασικής λατινικής γραμματείας όλων των εποχών». Βλ. Vickers 1998: 216.

εμφανίζονταν συνήθως συνδυασμένα στο ίδιο χειρόγραφο. Η ανακάλυψη σημαντικών ρητορικών έργων, κικερώνειων (*De Oratore, Brutus)* και μη *(Institutio oratoria* του Κοϊντιλιανού), κατά την Αναγέννηση δεν μείωσε τη δημοφιλία τους, όπως αποδεικνύει η παραγωγή διαρκώς αυξανόμενου αριθμού χειρογράφων του *Rhetorica ad Herennium* κατά τον 15ο αιώνα, στα περισσότερα εκ των οποίων το εν λόγω έργο συνοδευόταν και πάλι από το *De Inventione.*[9] Ακόμη και «στην πιο ολοκληρωμένη πραγμάτευση της ρητορικής στην Αναγέννηση»,[10] στο έργο του Γεώργιου Τραπεζούντιου *Rhetoricorum libri quinque,* και συγκεκριμένα στον τόμο που αναφέρεται στη θεωρία του επιχειρήματος, ο συγγραφέας αντλεί χαρακτηριστικά από τα *De Inventione* και *Rhetorica ad Herennium,* καθώς και από το έργο του Ερμογένη από την Ταρσό,[11] επίσης αρθρωμένο γύρω από τη *Θεωρία των Στάσεων*.

Η *Θεωρία των Στάσεων* ήταν μια ρητορική θεωρία χαρακτηριστικά στραμμένη προς τη δικανική διαδικασία και εισήγαγε την εκ νέου επεξεργασία όχι μόνο των όρων της τέχνης, αλλά και της ίδιας της έννοιας της ρητορικής, η οποία εν προκειμένω προσδιορίζεται με αναφορά στο *ζήτημα (quaestio)*.[12] Ο Κικέρων γράφει στο *De Inventione* ότι σκοπός της πραγματείας είναι να προσδιορίσει τη φύση, τη λειτουργία, τον σκοπό, το υλικό και τα μέρη της ρητορικής τέχνης. Εξαρχής, ωστόσο, σπεύδει να ορίσει το ουσιώδες: τα στοιχεία που εμφανίζουν στενότερη σχέση με την τέχνη και τη μετάδοση των *αρχών* της (*praecepta*) είναι το

---

[9] Mack 2011: 14. Συγκεκριμένα ο Mack αναφέρει την καταγραφή από τους Green και Murphy 143 εκδόσεων συνδυασμένης παρουσίας των *De Inventione* και *Rhetonica ad Herennium* από το 1460 έως το 1620, σαράντα εκδόσεων του *Rhetonica ad Herennium* και τεσσάρων εκδόσεων του *De Inventione*.

[10] Conley 1994: 115.

[11] Το έργο του Ερμογένη από την Ταρσό δέσποζε στην ύστερη ελληνική αρχαιότητα και τη βυζαντινή περίοδο. Το σύγγραμμά του *Περί Στάσεων* αποτέλεσε μια εκλεπτυσμένη επεξεργασία της *Θεωρίας των Στάσεων* και κύρια αναφορά της ρητορικής κατά την ύστερη αρχαιότητα στην Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Βλ. εν περιλήψει Κρητικού 2013: 13 κ.ε.

[12] Το *ζήτημα* αναδύεται ως προϊόν της *αμφιβολίας* –η οποία περιγράφεται στα λατινικά από το ρήμα *ambigere*– και του *αντιλέγειν*, με άλλα λόγια της αντιπαράθεσης ριζικά διαφορετικών απόψεων, και είναι δυνατόν να διατυπωθεί με τη μορφή μίας εκ των τεσσάρων ακόλουθων *στάσεων*: στοχασμός, ορισμός, ποιότητα και μετάληψη. Περίφημο παράδειγμα για την κατανόηση των στάσεων είναι η περίπτωση κατά την οποία κάποιος κατηγορείται για κλοπή από ιερό χώρο και προσάγεται σε δίκη με την κατηγορία της ιεροσυλίας. Οι δυνατές απαντήσεις στην κατηγορία είναι τέσσερις και προσδιορίζονται από τις αντίστοιχες στάσεις: μπορεί α. να αρνηθεί το γεγονός (στοχασμός), β. να αρνηθεί τον χαρακτηρισμό του γεγονότος ως ιεροσυλίας (ορισμός), γ. να επιχειρήσει να αναδείξει θετικές συνέπειες της πράξης (ποιότητα), δ. να επιχειρήσει να ακυρώσει τη διαδικασία της κρίσης, χαρακτηρίζοντας το δικαστήριο αναρμόδιο, ή να επιδιώξει την παραγραφή του αδικήματος (*μετάληψη*). Βλ. αναλυτικότερα για την κεντρικότητα του *ζητήματος* στη *Θεωρία των Στάσεων* στο Μπασάκος 1999: 46-47 και για τις τέσσερις *στάσεις* στο ίδιο, σ. 53-54.

υλικό (*materia*) και τα *μέρη* της (*partes*). Προσθέτει, μάλιστα, ότι «αυτός που πρόκειται να γράψει ένα εγχειρίδιο ρητορικής πρέπει να γράψει γι' αυτά τα δύο θέματα, το υλικό και τα μέρη».[13] Ο προσδιορισμός του *υλικού* της τέχνης συνιστά την εργασία μορφοποίησης της έννοιας της ρητορικής με αναφορά στο *ζήτημα*. Όσον αφορά την πραγμάτευση των *μερών* της τέχνης, αυτή παρέχει ουσιαστικά τη δικαιολόγηση του τίτλου του έργου: το *Περί Ευρέσεως (De Inventione)* αξιώνει να είναι το ανάπτυγμα μιας μεθόδου της ρητορικής τέχνης στην οποία η *εύρεσις (inventio)* αναδεικνύεται ως «το σπουδαιότερο από τα μέρη της τέχνης και το σημαντικότερο [*είναι ότι*] χρησιμοποιείται σε κάθε είδος αγόρευσης».[14]

Τούτου δοθέντος, το *De Inventione* εισάγει τον αναγνώστη στη θεματοποίηση της *ευρέσεως*, παρουσιάζοντας ένα είδος υλικού «για γενική χρήση, από το οποίο αντλούνται όλα τα επιχειρήματα»[15]: την *τοπική*. Πρόκειται για ένα γενικό σχεδιάγραμμα δενδροειδούς δομής του οποίου τα επιμέρους στοιχεία *(οι τόποι* ή loci*)* αποτελούν τα σημεία εκκίνησης της διαδικασίας παραγωγής επιχειρήματος. Οι τόποι στα *De Inventione* και *Rhetorica ad Herennium* λαμβάνουν τη μορφή γενικών κατηγοριών (λόγου χάρη, «Σωματικά χαρακτηριστικά») και κατηγοριών ειδικότερου χαρακτήρα (π.χ. «κάλλος, ρώμη» κ.ο.κ.), οι οποίες προκύπτουν από την ανάλυση των πρώτων, εξ ου και η δενδροειδής διάταξη. Παρά το γεγονός ότι η λογική οργάνωση του υλικού και οι ομαδοποιήσεις των τόπων ενδέχεται να παρουσιάζουν σημαντικές διαφορές μεταξύ των διαφόρων υποδειγμάτων *τοπικής*, κάθε σχεδίασμα υπακούει στο αίτημα της πληρότητας, δηλαδή αξιώνει να αναπαριστά την ολότητα του λόγου.[16] Η *εύρεση* αναφέρεται στη *χρήση* ενός υποδείγματος *τοπικής*, δηλαδή στην

---

[13] Κικέρων, *De Inventione* I, 7.9

[14] Όταν ο Κικέρων γράφει για τα *μέρη (pars)* της τέχνης, αναφέρεται στα πέντε στοιχεία του ρητορικού λόγου: την *inventio* (εύρεση), τη *dispositio* (διάταξη του υλικού που έχει βρεθεί με τη χρήση της *ευρέσεως*), την *elocutio* (η χρήση «κατάλληλων λέξεων και προτάσεων»), την *pronuntiatio* (εκφορά, υπό την έννοια της «ρύθμισης της φωνής, των εκφράσεων του προσώπου και των χειρονομιών») και τη *memoria* (διατήρηση του προαναφερθέντος υλικού στη μνήμη). Βλ. Κικέρων, *De Inventione* I, 7.9 και [Κικέρων] *Rhetorica ad Herennium* I, 2.3.

[15] Κικέρων, *De Inventione* I, 7.9

[16] Στο *Academic*a, έργο της ωριμότητάς του, που θέτει μεταξύ άλλων το ζήτημα των προϋποθέσεων της γνώσης, ο Κικέρων δίνει μια έξοχη περιγραφή της δυνατότητας της γενικής εποπτείας που παρέχει το σχεδίασμα μιας *τοπικής*. Γράφει συγκεκριμένα: «… Διότι στον λόγο (ratio) οφείλεται η έναρξη της έρευνας […] δεδομένου ότι ο λόγος ενισχύεται από τη διεξαγωγή της έρευνας. Αλλά η έρευνα είναι η επιθυμία για γνώση και ο σκοπός της έρευνας είναι η εύρεση» Κικέρων, *Academica* II, 8.26. Έτσι, «… το αποτέλεσμα είναι ότι η [νοητική] περιπλάνησή μου έχει μεγαλύτερο εύρος» (στο ίδιο, 20.66). Η υπογράμμιση της απεμπλοκής από τη μερικότητα και την προκατάληψη, την οποία διασφαλίζει η *τοπική*, είναι χαρακτηριστική.

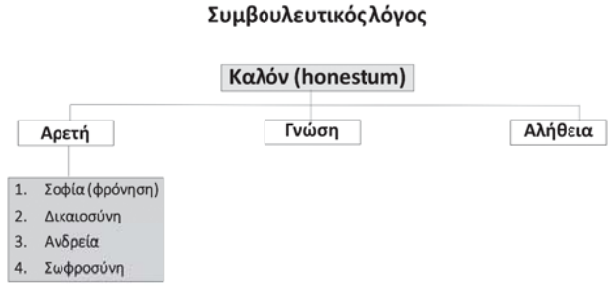
επιλογή και τον συνδυασμό των κατάλληλων κατά περίσταση τόπων, όπως θα δούμε στη συνέχεια. Συνεπώς, το *ζήτημα*, η *τοπική* και η *εύρεσις* συγκροτούν τον λογικό μηχανισμό της ρητορικής. Η συνάντηση δύο αντίθετων γνωμών μορφοποιεί το *ζήτημα,* το οποίο με τη σειρά του εκκινεί τη διαδικασία της *ευρέσεως*. Ο καμβάς πάνω στον οποίο αυτή εκτελείται δεν είναι άλλος από την *τοπική*. Με άλλα λόγια, η *τοπική* αποτελεί ένα υπόδειγμα παραγωγής λόγου.

Αλλά ας επιστρέψουμε στο *De Inventione.* Ο Κικέρων σχεδιάζει την *τοπική* εισάγοντας μια αρχική διάκριση μεταξύ δύο βασικών κατηγοριών-τόπων. Γράφει ότι όλες οι προτάσεις που μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει σε ένα επιχείρημα αντλούνται είτε από τα Χαρακτηριστικά του *προσώπου (persona)* είτε από τα Χαρακτηριστικά της *πράξης*.[17] Στη συνέχεια, αναπτύσσει αυτή την αρχική διάκριση, παράγοντας δύο επιμέρους τοπικές, μία για κάθε κατηγορία. Έτσι, η κατηγορία *Χαρακτηριστικά του προσώπου* αναλύεται περαιτέρω με τον σχεδιασμό μιας τρόπον τινά υπο-τοπικής που υποδεικνύει όλους τους πιθανούς *τόπους* που είναι δυνατόν να επιστρατευτούν στη σύνθεση επιχειρήματος σχετικού με την προσωπικότητα κάποιου. Δεδομένου ότι το *De Inventione* αποτελεί μια υποτύπωση της *Θεωρίας των Στάσεων* (δικανικός ρητορικός λόγος), αντικείμενο της οποίας αποτελούν οι τέσσερις δυνατές μορφοποιήσεις του *ζητήματος* (στάσεις),[18] οι εν λόγω υπο-τοπικές των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* και των *Χαρακτηριστικών της πράξης* ενοφθαλμίζονται στις επιμέρους τοπικές καθεμίας εκ των τεσσάρων στάσεων. Έτσι, για παράδειγμα, στην πρώτη από τις τέσσερις στάσεις, τη στάση του *στοχασμού,* η υπο-τοπική των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* (*loci ex persona*) εκδιπλώνεται αυτούσια στην κατηγορία-τόπος «χαρακτήρας του προσώπου», η οποία είναι μία από τις τρεις αρχικές κατηγορίες του πρώτου επιπέδου διαίρεσης της *τοπικής* του *στοχασμού*: χαρακτήρας του προσώπου, αίτιο της πράξης, φύση της πράξης. Ακολουθεί το σχεδίασμα της *τοπικής* των *Χαρακτηριστικών του προσώπου*:

[17] Κικέρων, *De Inventione* I, 24.34
[18] Βλ. πιο πάνω.

Σχεδιάγραμμα 1: Τοπική των *χαρακτηριστικών του προσώπου* (persona) (*De Inventione*)

Η *τοπική* των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* παρουσιάζεται στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του δικανικού λόγου. Συνεχίζοντας με τη θεματοποίηση της *ευρέσεως* στο πλαίσιο του επιδεικτικού λόγου, ο Κικέρων σημειώνει χαρακτηριστικά ότι «το εγκώμιο και ο ψόγος θα παραχθούν από τους τόπους που χρησιμοποιούνται με αναφορά στα *Χαρακτηριστικά του προσώπου*».[19] Προτρέπει, ωστόσο, αυτούς «που θέλουν να εργαστούν πιο μεθοδικά» να χρησιμοποιήσουν, αντί της *τοπικής* των *Χαρακτηριστικών του προσώπου,* ένα εκ πρώτης όψεως διαφορετικό και απλούστερο σχήμα *τοπικής*. Σύμφωνα με αυτό, το πρώτο επίπεδο διαίρεσης της τοπικής περιλαμβάνει τρεις κατηγορίες: τα *εξωτερικά αγαθά*, το *σώμα* και την *ψυχή*.[20] Απαριθμεί συνοπτικά τους τόπους της πρώτης και της δεύτερης κατηγορίας. Συγκεκριμένα, οι «σωματικές αρετές» είναι η υγεία, το κάλλος, η ρώμη και η σβελτάδα, ενώ στα «εξωτερικά αγαθά» συγκαταλέγονται τα δημόσια αξιώματα, το χρήμα, οι έγγαμες ή άλλου είδους σχέσεις, η καταγωγή, οι φίλοι, η πατρίδα, οι εξουσίες και «οτιδήποτε άλλο θεωρείται ότι ανήκει σε αυτή την κατηγορία».[21] Για την παρουσίαση της τρίτης κατηγορίας, των ψυχικών αρετών, παραπέμπει στην *τοπική* του συμβουλευτικού λόγου. Η τοπική αυτή εισάγεται με την περίφημη διάκριση ανάμεσα στο *καλόν* (*honestum)* και το *συμφέρον* (*utile).*[22] Ο τόπος *καλόν* αναλύεται ως εξής:



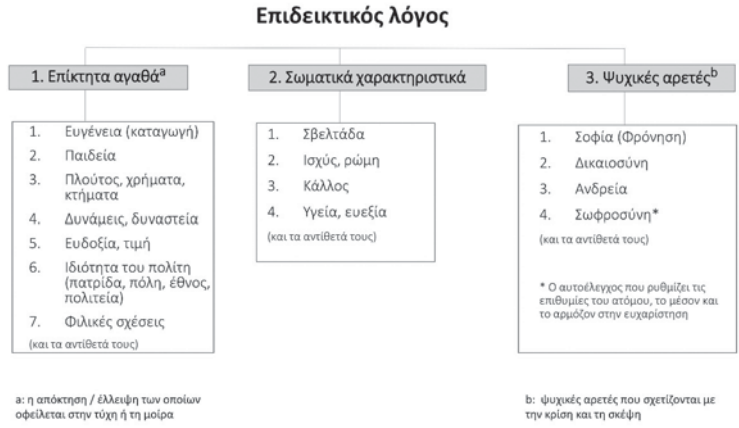
Σχεδιάγραμμα 2: Απόσπασμα της *τοπικής* του συμβουλευτικού λόγου (*De Inventione*)

Ο όρος *αρετή* λαμβάνει εδώ ψυχο-νοητικό περιεχόμενο, αφού περιγράφει «την κατάσταση του νου [που βρίσκεται] σε αρμονία με τον

[19] Κικέρων, *De Inventione* II, 59.177.
[20] Στο ίδιο.
[21] Στο ίδιο.
[22] Ο Κικέρων μελέτησε τις δύο αυτές έννοιες καθώς και τη συμπλοκή τους στο έργο του *De Officiis*. Βλ. μια συνοπτική παρουσίαση της εννοιολόγησης των όρων στο Chang 2013: 110-134.

(ορθό) λόγο και τη φυσική τάξη»[23]. Στο σημείο αυτό, με την ολοκλήρωση του αδρού σχεδιασμού της τοπικής του επιδεικτικού λόγου στο *De Inventione,* ας μεταφερθούμε στο *Rhetorica ad Herennium*.

Το *Rhetorica ad Herennium* επιφυλάσσει παρόμοια αναγνώριση της σημασίας της *ευρέσεως.*[24] Τα δύο πρώτα βιβλία του συγγράμματος, το οποίο εν πολλοίς αποτελεί παρακολούθημα του *De Inventione*, είναι αφιερωμένα στον δικανικό λόγο, και ο συγγραφέας του δικαιολογεί αυτή την ανισότιμη μεταχείριση γράφοντας ότι πρόκειται για «το πλέον δύσκολο»[25] είδος. Στο τρίτο πια βιβλίο θεματοποιείται ο επιδεικτικός λόγος. Η *τοπική* που αντιστοιχεί σε αυτόν παρουσιάζει ένα πρώτο επίπεδο διαίρεσης που συμπίπτει απολύτως με την *τοπική* του επιδεικτικού λόγου που παρουσιάστηκε στο *De Inventione*. Τρεις είναι και εδώ οι πρωταρχικές κατηγορίες: *Επίκτητα αγαθά, Χαρακτηριστικά του σώματος* και *Ψυχικές αρετές*. Αναλυτικότερα[26]:



Σχεδιάγραμμα 3: Τοπική του επιδεικτικού λόγου (*Rhetorica ad Herennium*)

[23] Κικέρων, *De Inventione* II, 53.159.

[24] «Από τα πέντε πράγματα που έχει να φροντίσει ο ρήτορας *(officia* = inventio /εύρεσις, dispositio/διάθεσις, elocutio/λέξις, memoria/μνήμη, actio/υπόκρισις) η *εύρεσις* είναι το πιο σημαντικό και το πιο δύσκολο» ([Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* II, 1.1).

[25] Στο ίδιο. Η ιδιαίτερα σχηματική πραγμάτευση τόσο του επιδεικτικού όσο και του συμβουλευτικού είδους (κάτι που ισχύει και στην περίπτωση του *De Inventione*) αποτελεί «ένδειξη της κυρίαρχης παρουσίας του δικανικού είδους, και του συστήματος των *στάσεων*, στη ρητορική θεωρία της ελληνιστικής περιόδου» σημειώνει ο H. Caplan ([Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 6.10).

[26] «Δεδομένου ότι ο επιδεικτικός λόγος περιλαμβάνει το εγκώμιο και τον ψόγο, οι τόποι που χρησιμοποιούνται για το εγκώμιο θα χρησιμοποιηθούν, με την αντίθετη μορφή τους, ως βάση για τον ψόγο» ([Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 6.10).

Κατ'αρχάς, με βάση το Σχεδιάγραμμα 2, κατανοούμε ότι στο *De Inventione* οι τόποι της *Αρετής* (τμήμα της τοπικής του συμβουλευτικού λόγου) αντιστοιχούν στους τόπους της *Ψυχής* (τμήμα της *τοπικής* του επιδεικτικού λόγου), γεγονός που επιβεβαιώνει τη «μεταμόσχευση» των τόπων του επιδεικτικού λόγου στις *τοπικές* των άλλων ειδών ρητορικού λόγου (συμβουλευτικός), κάτι που υπογραμμίζεται τόσο στο *De Inventione* όσο και στο *Rhetorica ad Herennium*.[27] Το δε Σχεδιάγραμμα 3 επιβεβαιώνει την απόλυτη ομοιότητα των δύο *τοπικών* του επιδεικτικού λόγου, στο *De Inventione* και το *Rhetorica ad Herennium* αντιστοίχως. Τέλος, όσον αφορά την παρουσίαση δύο εναλλακτικών *τοπικών* για την παραγωγή εγκωμίου ή ψόγου στο *De Inventione*, αυτή προαναγγέλλει την ομοιότητα της ανεπτυγμένης *τοπικής* των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* (*De Inventione*) που σχεδιάστηκε για τις ανάγκες του δικανικού λόγου με τη συνεπτυγμένη *τοπική* του επιδεικτικού λόγου (*Rhetorica ad Herennium*).

Ένα κοινό υπόδειγμα

Ας επιχειρήσουμε, κατ' αρχάς, να καταδείξουμε αυτή την ομοιότητα μέσω της σύγκρισης των δύο αυτών *τοπικών* -δηλαδή της *τοπικής* του εγκωμίου του *Rhetorica ad Herennium* και της *τοπικής* των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* του *De Inventione*- και της αντιστοίχισης των επιμέρους τόπων.[28] Στην *τοπική* του *Rhetorica ad Herennium* (εφεξής, **τοπική RH**) η πρώτη κατηγορία («Επίκτητα αγαθά») του πρώτου επιπέδου διαίρεσης αναλύεται σε 7 τόπους, όπως φαίνεται στο Σχεδιάγραμμα 3. Ο τόπος «Ευγένεια (καταγωγή)»[29] (1.1) είναι δυνατόν να αντιστοιχιστεί

[27] Θυμίζοντας χαρακτηριστικά τον Κικέρωνα, ο συγγραφέας του *Rhetorica ad Herennium* σημειώνει ότι η *τοπική* του επιδεικτικού λόγου βρίσκει εκτενή εφαρμογή τόσο στο δικανικό όσο και στο συμβουλευτικό είδος, δεδομένου ότι και στα δύο αυτά είδη λόγου «εκτεταμένα μέρη [τους] είναι συχνά αφιερωμένα στο εγκώμιο ή τον ψόγο». Βλ. [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 8.15.

[28] Για τη διευκόλυνση του έργου της αντιστοίχισης θα χρησιμοποιήσουμε την εξής σημειολογία: κάθε τόπος θα σημειώνεται με μια σύνθετη αρίθμηση, η οποία προκύπτει από την αρίθμηση της βασικής κατηγορίας στην οποία ανήκει συμπληρωμένη με τη δική του αρίθμηση ως μέρος αυτής της κατηγορίας. Για παράδειγμα, στην *τοπική* του επιδεικτικού λόγου του *Rhetorica ad Herennium* ο τόπος «Φιλικές σχέσεις» συμβολίζεται ως 1.7 (1: Επίκτητα αγαθά, 7: Φιλικές σχέσεις). Αντίστοιχα, στην *τοπική του De Inventione,* ο τόπος «Πλούσιος / φτωχός» συμβολίζεται ως 4.ii. Βλ. Σχεδιαγράμματα 3 και 1, αντίστοιχα.

[29] Ο H. Caplan υποδεικνύει τις οφειλές των εν λόγω τόπων *στο* πλατωνικό και το αριστοτελικό έργο, καθώς και στις αντίστοιχες ταξινομήσεις που απαντούν σε προαριστοτελικές πραγματεύσεις της ρητορικής. Μεταφράζει, συνεπώς, τον όρο *genus* του λατινικού πρωτοτύπου ως «ευγένεια», τον οποίο διευρύναμε σημασιολογικά προσθέτοντας τον όρο «καταγωγή», προκειμένου να συμπεριλάβουμε έννοιες όπως *όνομα, φυλή, οικογένεια.* Βλ. σχετικά [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 6.10.

με τους εξής τόπους της *τοπικής* των *χαρακτηριστικών του προσώπου* στο *De Inventione* (εφεξής, **τοπική DI**): «**Όνομα**» (1), «Φύση_**φυλή**» (2.ii), «Φύση_**οικογένεια**» (2.iv). Στη συνέχεια, ο τόπος **«Παιδεία»** (*τοπική* RH: 1.2) αντιστοιχίζεται με τους παρακάτω τόπους της *τοπικής* DI: «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: από ποιους**» (3i.), «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: υπό ποια παράδοση / προς ποια κατεύθυνση**» (3.ii), «Τρόπος ζωής_**δάσκαλοι ελευθέριων τεχνών**» (3.iii), «Τρόπος ζωής_**καθοδηγητές στην τέχνη του βίου**» (3.iv), «Έξη_**απόκτηση ικανότητας άσκησης μιας τέχνης**» (5.i), «Έξη_**απόκτηση ειδικών γνώσεων**» (5.ii), **«Σπουδή»** (7). Εάν συνεχίσουμε με την αντιστοίχιση των υπόλοιπων τόπων της κατηγορίας «Επίκτητα αγαθά», λαμβάνουμε τα εξής αποτελέσματα:

> Ο τόπος **«Πλούτος, χρήματα, κτήματα»** (*τοπική* RH: 1.3) αντιστοιχίζεται με τον τόπο «Τρόπος ζωής_**επάγγελμα**» (3.vi), και τον τόπο «Τύχη/μοίρα_**πλούσιος / φτωχός**» (4.ii) της *τοπικής* DI.
> Ο τόπος **«Δυνάμεις, δυναστεία»**[30] (*τοπική* RH: 1.4) αντιστοιχίζεται με τους εξής τόπους της *τοπικής* DI: «Τύχη/μοίρα_**απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία**» (4.iii) και «Τύχη/μοίρα_**αξιωματούχος: δίκαιη / άδικη ανάληψη αξιώματος**» (4.iv).
> Ο τόπος **«Ευδοξία, τιμή»** (*τοπική* RH: 1.5) αντιστοιχίζεται με τον τόπο «Τύχη/μοίρα_**επιτυχής και διάσημος**» (4.v) της *τοπικής* DI.
> Ο τόπος **«Ιδιότητα του πολίτη»** (*τοπική* RH: 1.6) αντιστοιχίζεται με τους τόπους «Τύχη/μοίρα_**δούλος/ελεύθερος**» (4.i) και «Τύχη/μοίρα_**απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία**» (4.iii) της τοπικής DI.
> Ο τόπος **«Φιλικές σχέσεις»** (1.7) αντιστοιχίζεται με τον ομώνυμο τόπο της *τοπικής* DI: «Τρόπος ζωής_**φιλικές σχέσεις**» (3.v).

Εάν περάσουμε στη δεύτερη μεγάλη κατηγορία της *τοπικής* του επιδεικτικού λόγου του *Rhetorica ad Herennium* (**«Σωματικά χαρακτηριστικά»**), η διαδικασία της αντιστοίχισης δίνει τα εξής αποτελέσματα:

[30] Με τους όρους αυτούς περιγράφονται οι εξουσίες που πιθανώς κατείχε κάποιος, η συμπεριφορά του κατά την άσκηση των προνομίων του, οι σχετικές αντιδικίες στις οποίες ενεπλάκη ενώ έφερε τις συγκεκριμένες εξουσίες κτλ. [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 7.14.

> Ο τόπος **«Σβελτάδα»** (*τοπική* RH: 2.1) αντιστοιχίζεται με τον τόπο «Φύση_**σωματικά πλεονεκτήματα / μειονεκτήματα**» (2.vi), καθώς και με τον τόπο «Έξη_**απόκτηση σωματικής επιδεξιότητας μέσω άσκησης και πρακτικής**» (5.iii) στην τοπική DI.
> Ο τόπος **«Ισχύς, ρώμη»** (*τοπική* RH: 2.2) αντιστοιχίζεται με τους ίδιους τόπους που αναφέρθηκαν στο αμέσως προηγούμενο παράδειγμα (2.vi και 5.iii).
> Το ίδιο ισχύει και για τους άλλους τόπους της κατηγορίας «Σωματικά χαρακτηριστικά», δηλαδή το **«Κάλλος»** (τοπική RH: 2.3) και την **«Υγεία, ευεξία»** (τοπική RH: 2.4): αντιστοιχίζονται με τον τόπο «Φύση_**σωματικά πλεονεκτήματα**» (2.vi) και με τον τόπο «Έξη_**απόκτηση σωματικής επιδεξιότητας μέσω άσκησης και πρακτικής**» (5.iii) στην *τοπική* DI.

Η τρίτη μεγάλη κατηγορία στο πρώτο επίπεδο διαίρεσης της *τοπικής* του επιδεικτικού λόγου στο *Rhetorica ad Herennium* αναφέρεται στις **«Ψυχικές αρετές»**. Δεδομένου ότι αυτές είναι είτε εγγενείς είτε επίκτητες (υπό την έννοια της καλλιέργειας της κρίσης και της σκέψης: βλ. σχεδιάγραμμα 3, υποσημ. b) συνδέονται κατ' αρχάς με τον τόπο «Φύση_**ψυχικά-διανοητικά πλεονεκτήματα / μειονεκτήματα**» (2.vi) της τοπικής DI. Πιο συγκεκριμένα, η διαδικασία της αντιστοίχισης έχει ως εξής:

> Ο τόπος **«Σοφία (Φρόνηση)»** (*τοπική* RH: 3.1) αντιστοιχίζεται με τους εξής τόπους της *τοπικής* DI: με τον τόπο «Φύση_**ψυχικά-διανοητικά πλεονεκτήματα / μειονεκτήματα**» (2.vi), τον τόπο «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: από ποιους**» (3.i), τον τόπο «τρόπος ζωής_**ανατροφή: υπό ποια παράδοση / προς ποια κατεύθυνση**» (3.ii), τον τόπο «Τρόπος ζωής_**δάσκαλοι ελευθέριων τεχνών**» (3.iii), με τον τόπο «Τρόπος ζωής_**καθοδηγητές στην τέχνη του βίου**» (3.iv), με τον τόπο «Έξη_**απόκτηση ειδικών γνώσεων**» (5.ii) και, τέλος, με τον τόπο **«Σπουδή»** (7).
> Ο τόπος **«Δικαιοσύνη»**[31] (τοπική RH: 3.2) αντιστοιχίζεται

[31] Το αίσθημα δικαίου ή η απουσία του. Ο συγγραφέας του *Rhetorica ad Herennium* καλεί τον χρήστη του τόπου «Δικαιοσύνη» να εξετάσει ένα ευρύ φάσμα ζητημάτων, όπως τον σεβασμό γονέων, συζύγων, φίλων, επαγγελματικών σχέσεων, την τήρηση των νόμων και των εθίμων, την εκδήλωση ευγνωμοσύνης, την τιμωρία των ενόχων κ.ά. Βλ. αναλυτικά στο [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 3.4 και παρακάτω στο παρόν κείμενο.

επίσης με μια ποικιλία τόπων στην *τοπική* DI. Συγκεκριμένα: με τον τόπο «Φύση_**ψυχικά-διανοητικά πλεονεκτήματα/μειονεκτήματα**» (2vi.), τον τόπο «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: από ποιους**» (3.i), τον τόπο «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: υπό ποια παράδοση / προς ποια κατεύθυνση**» (3.ii), τον τόπο «Τρόπος ζωής_**δάσκαλοι ελευθέριων τεχνών**» (3.iii), τον τόπο «Τρόπος ζωής_**καθοδηγητές στην τέχνη του βίου**» (3.iv) και τον τόπο «Τύχη/μοίρα_**δίκαιη / άδικη ανάληψη αξιώματος**» (4.iv). Ο τόπος **«Ανδρεία»** (RH: 3.3) αντιστοιχίζεται με τους ίδιους τόπους που αναφέρθηκαν στην περίπτωση του τόπου **«Δικαιοσύνη»**.

Τέλος, ο τόπος **«Σωφροσύνη»** (RH: 3.4) αντιστοιχίζεται επίσης με τους τόπους: «Φύση_**ψυχικά-διανοητικά πλεονεκτήματα / μειονεκτήματα**» (2vi.), «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: από ποιους**» (3.i), «Τρόπος ζωής_**ανατροφή: υπό ποια παράδοση / προς ποια κατεύθυνση**» (3.ii), «Τρόπος ζωής_**δάσκαλοι ελευθέριων τεχνών**» (3.iii), «Τρόπος ζωής_**καθοδηγητές στην τέχνη του βίου**» (3.iv) και επιπλέον με τον τόπο **«Αίσθημα»** (6).

Από τη συγκριτική παράθεση των τόπων των δύο *τοπικών* συνάγεται η αλληλοεπικάλυψη των δύο σχημάτων σε επίπεδο περιεχομένου. Το αφηρημένο σχήμα της *τοπικής* του *Rhetorica ad Herennium*, με τον περιορισμένο αριθμό τόπων, συναντά την ανάπτυξή του στην *τοπική* των *χαρακτηριστικών του προσώπου* του *De Inventione*, όπου οι γενικές κατηγορίες-τόποι (πρώτο επίπεδο διαίρεσης) είναι περισσότερες και η παράθεση των επιμέρους τόπων κάθε κατηγορίας πιο αναλυτική (δεύτερο επίπεδο διαίρεσης). Πρόκειται για ουσιώδη διαπίστωση από θεωρητική άποψη. Διότι οι ομοιότητες που αναδείχθηκαν επιτρέπουν να ισχυριστούμε ότι η λατινική ρητορική θεωρία παραδίδει ουσιαστικά ένα κοινό υπόδειγμα για τη σύνθεση *προσβολής* το οποίο, επιπλέον, χρησιμοποιείται *και* στα τρία είδη ρητορικού λόγου (δικανικός, επιδεικτικός, συμβουλευτικός), δηλαδή σε κάθε περίσταση εκφοράς λόγου.

Οι οδηγίες χρήσης: *εύρεσις*

Ο συγγραφέας του *Rhetorica ad Herennium* σχεδίασε μια αφηρημένη *τοπική* του επιδεικτικού λόγου και επιχείρησε να αντισταθμίσει το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης που τη χαρακτηρίζει με την παράθεση ορισμένων οδηγιών για τη χρήση της. Οι οδηγίες αυτές παρουσιάζονται με τη μορφή παραδειγ-

μάτων. Μέρος των οδηγιών εντοπίζεται στην πραγμάτευση της *τοπικής* του συμβουλευτικού λόγου, και συγκεκριμένα στο σημείο όπου η κατηγορία *καλόν* αναλύεται στους τέσσερις γνωστούς τόπους (σοφία, δικαιοσύνη, ανδρεία, σωφροσύνη). Οι αναλυτικότερες οδηγίες αφορούν τον τόπο «Δικαιοσύνη» και περιλαμβάνουν τα εξής[32]:

> Τη συμπόνια προς τους αθώους και τους ικέτες
> Την τιμωρία των ενόχων και την απόδοση ευγνωμοσύνης σε όσους την αξίζουν
> Τον σεβασμό απέναντι σε φίλους και συμμάχους, καθώς και την εκπλήρωση του καθήκοντος προς τους γονείς, τους θεούς και την πατρίδα
> Τον σεβασμό των επαγγελματικών, συγγενικών και έγγαμων σχέσεων, καθώς και του εθίμου της φιλοξενίας
> Την απαρέγκλιτη τήρηση των νόμων και των εθίμων της πολιτείας
> Τη μη απόκλιση από τον ορθό δρόμο λόγω ανταμοιβών, εύνοιας, κινδύνου ή εχθρότητας.

Οι οδηγίες ουσιαστικά υποδεικνύουν *συνδυασμούς τόπων*, όχι μόνο διαφορετικών κατηγοριών αλλά και τόπων της ίδιας κατηγορίας (βλ. σχεδιάγραμμα 3). Διότι η συμπόνια προς τους αθώους και τους ικέτες, η τιμωρία των ενόχων, καθώς και η απόδοση ευγνωμοσύνης προϋποθέτουν *φρόνηση* (η οποία περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, την ικανότητα διάκρισης καλού-κακού και ορθής εκτίμησης μιας κατάστασης) και *σωφροσύνη*[33] (δηλαδή συναισθηματική εγκράτεια). Οι συνδέσεις γίνονται πιο προφανείς στην περίπτωση του σεβασμού γονέων, φίλων, θεών, νόμων, εθίμων και την εκπλήρωση των καθηκόντων που απορρέουν από την ιδιότητα του πολίτη (συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών): συνδυασμός του τόπου «Δικαιοσύνη» με τους τόπους «Ευγένεια»,[34] «Φιλικές σχέσεις», «Ιδιότητα του πολίτη», «Δυνάμεις, δυναστεία».[35] Τέλος, η προσήλωση στην ορθότητα προϋποθέτει *ανδρεία* (3.3) (το να αψηφά

[32] [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 3.4-5

[33] Βλ. πιο κάτω.

[34] Για το σημασιολογικό εύρος του όρου «ευγένεια» βλ. υποσημείωση 29· για οδηγίες όσον αφορά τη χρήση του τόπου «ευγένεια» βλ. [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 7.13. Ουσιαστικά, ο τόπος «Ευγένεια (καταγωγή)» της τοπικής RH περιλαμβάνει τους τόπους «Όνομα», «Φυλή», «Οικογένεια» της τοπικής DI.

[35] Βλ. την περιγραφή των χρήσεων του τόπου «Δυνάμεις, δυναστεία» [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 7.14. Εν προκειμένω, ο συνδυασμός των τόπων «Δικαιοσύνη» και «Δυνάμεις, δυναστεία» ισοδυναμεί με την τήρηση των νόμων κατά την άσκηση των εξουσιών.

κανείς τον κίνδυνο) και *σωφροσύνη* (3.4) (αυτοέλεγχο που προφυλάσσει από υπερβολικά αισθήματα εχθρότητας ή την απόλαυση ευνοϊκής μεταχείρισης ή προνομίων, δηλαδή ανταλλαγμάτων).

Ανάλογες οδηγίες παρατίθενται και για τη χρήση των υπόλοιπων τόπων της κατηγορίας «Ψυχικές αρετές».[36] Ο τόπος «Φρόνηση» (3.1) περιλαμβάνει τη δυνατότητα συμβουλευτικής παρέμβασης που εξασφαλίζει η ικανότητα διάκρισης μεταξύ πλεονεκτημάτων και μειονεκτημάτων που αφορούν μια κατάσταση, ικανότητα που πηγάζει από τις τεχνικές γνώσεις και την εμπειρία. Είναι εύκολο να διαπιστώσουμε το αποτέλεσμα του συνδυασμού του τόπου «Φρόνηση» με τόπους της κατηγορίας «Επίκτητα αγαθά» («Ευγένεια»[37], «παιδεία», «δυνάμεις-δυναστεία», «ιδιότητα του πολίτη», «φιλικές σχέσεις»): είναι η ικανότητα να συμβουλεύεις, βάσει γνώσεων και εμπειρίας, σε ιδιωτικές και δημόσιες υποθέσεις. Όσον αφορά τον τόπο «Ανδρεία» (3.3), ο χρήστης του καλείται να την ταυτίσει με τα εξής: την ευγενή δράση χωρίς ανταλλάγματα (δημόσια δράση: συνδυασμός «Ανδρείας» με «Δυνάμεις, Δυναστεία» και «Ιδιότητα του πολίτη»), την προτίμηση του θανάτου από την ατίμωση (συνδυασμός «Ανδρείας» με «Ευδοξία, τιμή»), την προσήλωση στο καθήκον και τη στωική στάση απέναντι στις δυσκολίες και τα βάσανα στο όνομα οικογένειας, συγγενών, φίλων και πατρίδας (συνδυασμός «Ανδρείας» με: «Ευγένεια», «Φιλικές σχέσεις», «Ιδιότητα του πολίτη») και εν γένει «στο όνομα όλων αυτών των πραγμάτων που η δικαιοσύνη μάς επιβάλλει να σεβόμαστε» [συνδυασμός με τον τόπο «Δικαιοσύνη» (3.2)]. Τέλος, η χρήση του τόπου «Σωφροσύνη» (3.4) αναφέρεται «στην υπέρμετρη επιθυμία για αξιώματα, χρήματα και ανάλογα πράγματα» (συνδυασμός με τους τόπους «Πλούτος, χρήματα» και «Δυνάμεις, δυναστεία»), αλλά και τον ορισμό του μέτρου και των ορίων σε όλα τα θέματα μαζί με την αντίστοιχη συμβουλευτική παρέμβαση όπου απαιτείται (συνδυασμός με τον τόπο «Φρόνηση»).

Σαφείς οδηγίες περί της συνδυαστικής χρήσης των τόπων παρέχονται και στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του επιδεικτικού λόγου στο *Rhetorica ad Herennium,* και συγκεκριμένα στην περιγραφή των τόπων της κατηγορίας «Επίκτητα αγαθά»: Όταν πρόκειται κανείς να επιχειρηματολογήσει χρησιμοποιώντας τους τόπους της εν λόγω κατηγορίας, πρέπει «να λάβει υπόψη ψυχικές αρετές και ελαττώματα»[38] που σχετίζονται με

[36] [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 3.4-5.

[37] Με τη διευρυμένη έννοια της «οικογένειας - καταγωγής».

[38] «[…] et in his animi virtutes aut vitia quae fuerint considerabimus». Ο H. Caplan μεταφράζει το «animi virtutes» (ψυχικές αρετές) ως «αρετές του χαρακτήρα» (virtues of character). Συγκεκριμένα: Πρέπει κανείς να εξετάσει «τις αρετές και τα ελαττώματα του χαρακτήρα και στη συνέχεια να εξηγήσει πώς, με δεδομένο *έναν τέτοιο* χαρακτήρα, [το άτομο] χρησιμοποίησε […] τα σωματικά χαρακτηριστικά του και τα επίκτητα αγαθά» [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 7.14.

αυτούς. Προτείνεται, συνεπώς, η εξής εξέταση:

> Αν είναι πλούσιος ή φτωχός και ποιος ήταν ο χαρακτήρας του στα πλούτη ή στη φτώχεια
> Τι είδους εξουσίες άσκησε, ποια ήταν η συμπεριφορά του στην άσκηση των προνομίων του
> Ποιες είναι οι διαμάχες στις οποίες ενεπλάκη, αν φέρθηκε με γενναιότητα στο πλαίσιο αυτών, ποια τα προσωπικά του κίνητρα που τον ενέπλεξαν σε αυτές
> Ποια είναι τα πράγματα στα οποία χρωστά τη φήμη του
> Εάν είναι νεκρός, με ποιον τρόπο πέθανε και ποιες οι συνέπειες του θανάτου του
> Ποιες οι φιλικές του σχέσεις και αν χαρακτηρίζονται από πίστη, καλή προαίρεση και αίσθηση καθήκοντος.

Πράγματι, ένα επιχείρημα σχετικό με τις διαμάχες ενός ατόμου ξεκινά πιθανώς από τον τόπο «Δυνάμεις, δυναστεία» ή από τον τόπο «Ιδιότητα του πολίτη», αλλά προφανώς καταλήγει στους τόπους της κατηγορίας «Ψυχικές αρετές» (βλ. Σχεδιάγραμμα 3): το εν λόγω άτομο φέρθηκε με γενναιότητα; Τα κίνητρά του ήταν ορθά, δίκαια; Τέλος, τη συνδυαστική χρήση των τόπων καταφάσκει και η αναφορά στον τόπο «Υγεία, ευεξία». Οι οδηγίες που παρέχονται για τη σύνθεση προσβολής με χρήση αυτού του τόπου υποδεικνύουν τη σύνδεσή του με τον τόπο «Σωφροσύνη»: το άτομο θυσίασε την υγεία του (και τα φυσικά του χαρίσματα) στον βωμό των παθών του (έλλειψη μέτρου).[39]

Στο *De Inventione* δεν παρέχονται τόσο αναλυτικές οδηγίες, γεγονός που εν μέρει εξηγεί η υπερβολικά περιορισμένη πραγμάτευση του επιδεικτικού λόγου. Ωστόσο, δεδομένου ότι οι τόποι των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* έχουν μεταμοσχευθεί, όπως έχουμε ήδη δείξει, στις τοπικές των άλλων ειδών ρητορικού λόγου, είναι δυνατόν να εντοπίσει κανείς παραδείγματα της συνδυαστικής χρήσης των τόπων στο πλαίσιο της σύνθετης *τοπικής* του δικανικού λόγου και της λιγότερο περίπλοκης *τοπικής* του συμβουλευτικού λόγου. Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να υπογραμμίσουμε ότι στο *De Inventione* η συνδυαστική χρήση των τόπων προτείνεται ρητά: Ο Κικέρων γράφει ότι από τους τόπους που έχουν απομνημονευθεί, «πότε από έναν τόπο και πότε από συνδυασμό

[39] [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 7.14.

τόπων θα παραχθούν συγκεκριμένα επιχειρήματα, μέρος των οποίων έχουν *πιθανό (probabile)* χαρακτήρα ενώ άλλα *αναγκαίο*».[40] Τέτοιου είδους *πιθανά* επιχειρήματα μοιάζουν με το ακόλουθο: «Κάποιος που είναι άπληστος περιφρονεί τον όρκο του» [βλ. *τοπική* DI, Σχεδιάγραμμα 1: συνδυασμός τόπου «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) και «Αξιωματούχος με εξουσία» (4.iii) ή «Χαρακτήρας οικογενειακού βίου» (3.viii)] κ.λπ. Ή επίσης: «Κάποιος του οποίου το πνεύμα δεν διακρίνεται από ακεραιότητα δεν θεωρείται άξιος εμπιστοσύνης από τους φίλους του»: συνδυασμός τόπου «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) και «Φιλικές σχέσεις» (3.v).[41] Αντίστοιχα, επιπλέον παραδείγματα συνδυασμών τόπων παραδίδονται κατά τη θεματοποίηση της *τοπικής* του συμβουλευτικού λόγου, όπως, λόγου χάρη, στην ανάλυση του τόπου «Δικαιοσύνη»: εν προκειμένω, μια έκφραση της δικαιοσύνης είναι το *καθήκον*, το οποίο ευθέως συσχετίζεται με την αφοσίωση του ατόμου στην οικογένεια και την πατρίδα.[42]

Οι τόποι συνιστούν αφηρημένες κατασκευές, χωρίς δεδομένο και σταθερό περιεχόμενο. Είδαμε, λόγου χάρη, πώς οι δυνατοί συνδυασμοί του τόπου «Δικαιοσύνη» διευρύνουν το σημασιολογικό περιεχόμενο της έννοιας· με άλλα λόγια, καταδεικνύουν τη χωρική διεύρυνση του τόπου, δηλαδή τη δυναμική του τόπου ως παραγωγού πληροφορίας. Προτάσεις όπως «το να είναι κανείς γενναίος σημαίνει να επιδιώκει τη δόξα και να αποφεύγει την ατίμωση» ή «το να είναι κανείς γενναίος σημαίνει να είναι πιστός στο καθήκον προς την πατρίδα» δεν είναι παρά διαφορετικά στιγμιότυπα του τόπου «Ανδρεία», δηλαδή διαφορετικές χρήσεις (συνδυασμοί) του τόπου που του χαρίζουν το ειδικό κάθε φορά περιεχόμενό του. Ακόμη και στην *τοπική* του *De Inventione*, όπου ο βαθμός αφαίρεσης είναι σαφώς μικρότερος, η απλούστερη μορφή ενός τόπου (π.χ., η απόδοση σε κάποιον μιας συγκεκριμένης επαγγελματικής ιδιότητας με αναφορά στον τόπο «Επάγγελμα») ουσιαστικά αντιστοιχεί σε μια πρωτογενή μορφή πληροφορίας: οι σύνθετες μορφές πληροφορίας αποτελούν προϊόν της συνδυαστικής χρήσης που περιγράψαμε. Όταν ο Κικέρων στο *De Oratore*[43] παρομοιάζει τους τόπους με κρυψώνες στις οποίες φωλιάζουν τα επιχειρήματα και υπογραμμίζει την «εκρίζωση» των επιχειρημάτων από αυτές, εισάγοντας τη χαρακτηριστική λεπτομέ-

[40] Κικέρων, *De Inventione* II, 14.46.
[41] Κικέρων, *De Inventione* I, 24.46.
[42] Κικέρων, *De Inventione* II, 53.161.
[43] Κικέρων, *De Oratore,* 34.146.

ρεια του μόχθου, φαίνεται ότι αναφέρεται κυρίως στην επιλογή των κατάλληλων κατά περίσταση *συνδυασμών* τόπων, με άλλα λόγια στην κοπιώδη διαδικασία της σύνθεσης. Και αυτήν ακριβώς τη δυνατότητα θα εκμεταλλευτεί με αριστοτεχνικό τρόπο στον *Δεύτερο Φιλιππικό*, τη σφοδρότερη έκφραση της εναντίωσής του στον Μάρκο Αντώνιο, μια προσβολή της οποίας η διεισδυτικότητα και η διαβρωτική ισχύς σφράγισαν τη μοίρα του συγγραφέα της.[44]

Β. Δεύτερος Φιλιππικός

Το γενικό σχήμα

Ο *Δεύτερος Φιλιππικός*[45] παρουσιάζει δύο διακριτά μέρη. Στο πρώτο μέρος ο Κικέρων ανασκευάζει μία προς μία τις κατηγορίες που εξαπέλυσε ο Μάρκος Αντώνιος εναντίον του, διανθίζοντας τα επιχειρήματά του με τις κυριότερες προσβολές *(invectivae)* που θα συναντήσουμε στο δεύτερο μέρος. Με αυτόν τον τρόπο φαίνεται ότι επιχειρεί να εξοικειώσει τον αναγνώστη με όσα πρόκειται να επακολουθήσουν, περιοριζόμενος σε μια απλή παράθεση υβριστικών χαρακτηρισμών που πλαισιώνουν τις ανασκευές των κατηγοριών του Μάρκου Αντώνιου, χωρίς περαιτέρω ανάπτυξή τους. Με την έναρξη του δεύτερου μέρους, ο Κικέρων ανακοινώνει ευθύς αμέσως το σχέδιο του υβριστικού λόγου: «ας εξετάσουμε τη ζωή σου αρχίζοντας από την παιδική σου ηλικία»,[46] γράφει προϊδεάζοντας για μια άκρως υποτιμητική ανασκόπηση του βίου του αντιπάλου του.

Η πρώτη παράγραφος του δεύτερου μέρους[47] παρέχει ουσιαστικά το σχεδιάγραμμα του λόγου, όσον αφορά τη μορφή των επιμέρους προσβολών που θα σχεδιάσει ο Κικέρων καθώς και το περιεχόμενό τους. Ας την παρακολουθήσουμε. Η επίθεση του Κικέρωνα προς το πρόσωπο

---

[44] Για τη διαμάχη αυτή, που έμελλε να καταλήξει στη δολοφονία του Κικέρωνα, βλ. James M. May «Cicero: His life and career», στο May 2002: 16-17.

[45] Ο *Δεύτερος Φιλιππικός* ανήκει στην ευρύτερη ομάδα των δεκατεσσάρων *Φιλιππικών*, μιας σειράς πολιτικών λόγων που γράφτηκαν από τον Κικέρωνα μεταξύ του 44 π.Χ. και του 43 π.Χ., στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να αναχαιτίσει την επικράτηση του Μάρκου Αντώνιου στο πολιτικό σκηνικό της ύστερης ρωμαϊκής δημοκρατίας. Η εκφώνηση του *Πρώτου Φιλιππικού* καθώς και η οργισμένη απάντηση του Αντώνιου ενώπιον της Συγκλήτου στις 19 Σεπτεμβρίου του 44 π.Χ. φαίνεται ότι αποτέλεσαν προσχεδιασμένες, ευθείες προκλήσεις που στόχευαν στη σαφή αποτύπωση των πολιτικών *personae* των δύο αντιπάλων. Βλ. Jon Hall, «The Philippics» στο May 2002: 273-275.

[46] Κικέρων, *Philippicae* II, 18.44.

[47] Στο ίδιο.

του αντιπάλου του ξεκινά με την αναφορά στην οικονομική χρεοκοπία του τελευταίου· μια κατάληξη που, όπως φροντίζει προσεκτικά να υπογραμμίσει, δεν οφείλεται σε κακοτυχία, αλλά σε σφάλματα του Αντώνιου. Ο Κικέρων φαντάζεται τον Αντώνιο να απαντά: «Αυτό ήταν σφάλμα του πατέρα μου» και με διαξιφιστική ειρωνεία χαρακτηρίζει την απάντηση ως «μια δικαιολογία πλήρη αισθημάτων ευσέβειας του γιου προς τον πατέρα». Η επίθεση κλιμακώνεται στο ίδιο ύφος. Η απάντηση είναι συνεπής, γράφει ο Κικέρων, προς τη «θρασεία φύση» του Αντώνιου, η οποία με τη σειρά της εξηγεί την απόφασή του να αγνοήσει τον νόμο του Ρόσκιου· ο εν λόγω νόμος όριζε τις θέσεις που οι χρεοκοπημένοι επιτρεπόταν να καταλάβουν στα ρωμαϊκά θέατρα.[48] Επιπλέον, ο Αντώνιος υπήρξε «μια κοινή πόρνη», με «σταθερή αμοιβή για τις κακόφημες πράξεις του, και όχι μικρή», μέχρι που η ερωτική σχέση του με τον Γάιο Σκριβώνιο Κούριο (τον νεότερο) ανέδειξε ένα ακόμη στοιχείο του χαρακτήρα του. «Δεν υπήρξε κανείς που να αγοράστηκε για σεξουαλικούς σκοπούς και να υποτάχθηκε σε τέτοιον βαθμό στον αφέντη του» γράφει ο Κικέρων, αποδίδοντας λίγο παρακάτω στον Κούριο τον χαρακτηρισμό του «συζύγου»:[49] η εκπόρνευση εν προκειμένω εκβάλλει σε ακραία εκθήλυνση.

Σε αυτή τη σύντομη εισαγωγή στον προσβλητικό λόγο που αρχίζει να ξεδιπλώνεται ο Κικέρων παρουσιάζει μια υποτύπωση της προσωπικότητας του Αντώνιου. Κοινό χαρακτηριστικό των κατηγοριών που εξαπολύονται (χρεοκοπία, έλλειψη σεβασμού προς τα μέλη της οικογένειας και τους νόμους, εκπόρνευση και εθελοδουλία) είναι η υπερβολή (η έλλειψη σωφροσύνης, οριζόμενης ως έλλειψης μέτρου και αυτοελέγχου), η απουσία αισθήματος δικαίου, καθώς επίσης η έλλειψη ανδρείας και φρόνησης (βλ. «Ψυχικές αρετές»: *τοπική* του επιδεικτικού λόγου, *Rhetorica ad Herennium*, Σχεδιάγραμμα 3). Τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του Αντώνιου θα αποτελέσουν το πρώτο σκέλος της σύνθεσης περίπλοκων υβριστικών επιχειρημάτων και θα λάβουν συγκεκριμένες εκδηλώσεις: στην απόκτηση πλούτου μέσω σφετερισμών και κλοπών, στην έλλειψη σεβασμού απέναντι σε νόμους, θεσμούς, έθιμα, γαμήλιο δεσμό, οικογένεια και φίλους, και βέβαια στην καταχρη-

[48] Ο Λεύκιος Ρόσκιος Όθων, δήμαρχος της Ρώμης, έδωσε στα μέλη της τάξης των ιππέων (με νόμο του 67 π.Χ.) τη δυνατότητα να καταλαμβάνουν στα ρωμαϊκά θέατρα τις δεκατέσσερις σειρές θέσεων πίσω από τις σειρές που εντοπίζονταν αμέσως μετά την ορχήστρα και οι οποίες προορίζονταν για αποκλειστική χρήση από τους συγκλητικούς. Οι δε χρεοκοπημένοι περιορίζονταν σε συγκεκριμένες θέσεις. Ο Μάρκος Αντώνιος κατηγορείται ότι παραβίασε τον νόμο επιλέγοντας, αν και χρεοκοπημένος, μια θέση στον χώρο που προοριζόταν για την τάξη των ιππέων.

[49] Στο ίδιο, 20.50.

στική άσκηση της εξουσίας, με παράθεση άφθονων παραδειγμάτων, γεγονός που αναδεικνύει τον Αντώνιο σε εχθρό της πολιτείας (*hostis publicus*). Επομένως, από άποψη περιεχομένου ο σκελετός της επίθεσης του Κικέρωνα στον *Δεύτερο Φιλιππικό* είναι αυτός που περιγράψαμε: το έλλειμμα των *ψυχικών αρετών* και οι διαφορετικές εκφράσεις του στη δημόσια και την ιδιωτική ζωή του Μάρκου Αντώνιου.

Το παραπάνω είναι δυνατόν να επιβεβαιωθεί και από τη σκοπιά της κατασκευής, δηλαδή με αναφορά στη χρήση των τόπων. Αναλυτικότερα:

> Η προσβολή «χρεοκοπημένος», κατάληξη που αποδίδεται σε προσωπικά σφάλματα και όχι σε κακοτυχία, προκύπτει από συνδυασμό τόπων. Στην τοπική του *Rhetorica ad Herennium* (τοπική RH), ως εξής: «Έλλειψη σωφροσύνης» (3.4) + «Πλούτος, χρήματα, κτήματα» (1.3), δηλαδή, μη σώφρων διαχείριση της περιουσίας. Στο *De Inventione* (τοπική DI), αντιστοίχως: «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) + «Διαχείριση ιδιωτικής περιουσίας» (3.vii).
>
> Η προσβολή που αναφέρεται στην έλλειψη σεβασμού προς την οικογένεια (πατέρας) και τους νόμους προκύπτει στην *τοπική* RH από τον συνδυασμό του τόπου Δικαιοσύνη (3.2) με τους τόπους Ευγένεια (καταγωγή) (1.1)[50] και Ιδιότητα του πολίτη (1.6), αντίστοιχα.[51] Στην *τοπική* DI, από τον συνδυασμό του τόπου Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα (2.vi) με τους τόπους Οικογένεια (2.iv) και Απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία (4.iii).
>
> Η προσβολή περί εκπόρνευσης, ειδικά εκεί όπου διαπλέκεται με τη χρεοκοπία του Αντώνιου, προκύπτει στην *τοπική* RH από τον εξής συνδυασμό τόπων: Σωφροσύνη (3.4) + Πλούτος, χρήματα (1.3)[52], ενώ στην *τοπική* DI από τον συνδυασμό Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα (2.vi) + Διαχείριση ιδιωτικής περιουσίας (3.vii).
>
> Η προσβολή που σχετίζεται με την εθελοδουλία και τη

[50] Υπό την ευρύτερη έννοια του οικογενειακού ονόματος.

[51] Βλ. πιο πάνω, μία εκ των οδηγιών για τη χρήση του τόπου «Δικαιοσύνη»: «την εκπλήρωση του καθήκοντος προς τους γονείς και τον σεβασμό νόμων και εθίμων».

[52] Βλ. πιο πάνω τις οδηγίες για τη χρήση των τόπων της κατηγορίας «Επίκτητα αγαθά». Όσον αφορά συγκεκριμένα τη χρήση του τόπου «Πλούτος, χρήματα, κτήματα», ο συγγραφέας του *Rhetorica ad Herennium* προτείνει την περιγραφή του χαρακτήρα αυτού που απολαμβάνει πλούτη ή είναι βυθισμένος στη φτώχεια.

> δειλία –εκδηλωμένη, όπως θα φανεί στη συνέχεια, τόσο στον ιδιωτικό βίο του Αντώνιου όσο και κατά την άσκηση των καθηκόντων του ως αξιωματούχου στην υπηρεσία της πολιτείας– προκύπτει στη μεν *τοπική* RH από τον συνδυασμό του τόπου *Ανδρεία* (3.3) με τους τόπους «Φιλικές σχέσεις» (1.7), «Δυνάμεις - δυναστεία» (1.4) και «Ιδιότητα του πολίτη» (1.6), ενώ στην *τοπική* DI από τον συνδυασμό του τόπου «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) με τους τόπους «Φιλικές σχέσεις» (3.v) και «Απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία» (3.iii).

Το κοινό χαρακτηριστικό στη σύνθεση των εν λόγω προσβολών είναι η χρήση ως πρώτου συνθετικού τόπων που ανήκουν στην κατηγορία Ψυχικές αρετές (ή τα αντίθετά τους): *τοπική* RH, ή του τόπου Ψυχικά-διανοητικά πλεονεκτήματα / μειονεκτήματα: τοπική DI. Και αυτό ακριβώς το χαρακτηριστικό αποτελεί τον στόχο των επιθέσεων του ρήτορα. Ο προσβλητικός λόγος που σχεδιάζει εν προκειμένω ο Κικέρων δομείται κατεξοχήν γύρω από στοιχεία που αναδεικνύουν τη διανοητική υποβάθμιση του αντιπάλου του και παράγουν τη φιγούρα ενός υπανθρώπου, στερημένου από όλα τα θετικά ανθρώπινα γνωρίσματα, μιας ύπαρξης που κυριαρχείται από τα πλέον χυδαία ένστικτα. Ο σκοπός του δεν είναι άλλος από τον εξοστρακισμό του αντιπάλου του από την πολιτεία, και επιχειρεί την πραγμάτωσή του με δύο παράλληλα εκτελούμενες κινήσεις: απογυμνώνει μεθοδικά τον αντίπαλό του από το έλλογο στοιχείο, δηλαδή από την ουσία της ανθρωπινότητάς του, παράγοντας με αυτόν τον τρόπο μια ανεπανόρθωτη έκπτωση, την οποία χρησιμοποιεί στη συνέχεια, όχι απλώς για να εξηγήσει την ανεπαρκή δημόσια εικόνα του Αντώνιου, αλλά και για να τεκμηριώσει την πλημμελή έως επικίνδυνη άσκηση των καθηκόντων που απορρέουν από τα αξιώματα που φέρει, δικαιολογώντας έτσι τον χαρακτηρισμό του ως *hostis publicus*, δηλαδή εχθρό της πολιτείας.

Η παραγωγή του *homo bestialis*

Ο σχεδιασμός της *persona* του Μάρκου Αντώνιου μοιάζει με την αποτύπωση μιας καρικατούρας: τα πάντα στην περίπτωση αυτή είναι υπερτονισμένα. Η λαγνεία δεν γνωρίζει όρια, φτάνοντας μέχρι την εκπόρνευση και τη μοιχεία, την εκθήλυνση και την υποδούλωση, στο πλαίσιο ομοερωτικών σχέσεων. Η ανανδρία δημιουργεί ένα συνεχές μεταξύ θρασυδειλίας και δουλοπρέπειας. Η ασωτία γιγαντώνεται σε λαιμαργία

που ικανοποιείται με λεηλασίες και «πλιάτσικο».[53] Η αδιαφορία μεταμορφώνεται σε αγνωμοσύνη, απάθεια και αναισχυντία. Και η αμβλύνοια αποκτά αδιανόητες διαστάσεις. Ας εξετάσουμε τα χαρακτηριστικά αυτά ένα προς ένα.

Είδαμε ότι ο Κικέρων εξαπολύει την επίθεσή του κατηγορώντας, μεταξύ άλλων, τον Μάρκο Αντώνιο για λαγνεία και εκπόρνευση. Η κατηγορία της λαγνείας θα αποτελέσει το πυρηνικό στοιχείο για την κατασκευή πιο περίπλοκων επιχειρημάτων προσβολής, παράγοντας παράλληλα τον χαρακτηριστικό συνδυασμό εκθήλυνσης και σεξουαλικής παθητικότητας, που δηλώνεται με σαφήνεια στη σχέση του νεαρού Αντώνιου με τον Κούριο.[54]Έτσι, ο λάγνος Αντώνιος θα μετατρέψει το σπίτι του Γνάιου Πομπήιου σε οίκο ανοχής,[55] λεηλατημένο από τους «πιο άθλιους χαρακτήρες», «γεμάτο με τζογαδόρους και μέθυσους»· μια άδοξη και θλιβερή κατάληξη της περιουσίας ενός ανθρώπου που απολάμβανε τεράστια δημοφιλία λόγω της ανδρείας και του δίκαιου χαρακτήρα του.[56] Γιατί «[…] όπως λόγω ασθένειας ή απώλειας της αίσθησης [της γεύσης] κάποιος δεν μπορεί να αντιληφθεί τη γεύση του φαγητού, έτσι και ο λάγνος […], δεν μπορεί να αντιληφθεί την πραγματική δόξα».[57] Η λαγνεία δεν είναι πια ένα απλό πάθος, αλλά αρρώστια που σημαδεύει ανεξίτηλα τη ζωή του ασθενούς και το οικογενειακό όνομα, στοιχείο που ο Κικέρων καλεί τον αναγνώστη να συγκρατήσει: «ακούστε τώρα για […] την έλλειψη ακεραιότητας και την έλλειψη εγκράτειας εξαιτίας των οποίων δυσφήμησε τον εαυτό του και την ίδια του την οικογένεια».[58] Χαρακτηριστική είναι στο σημείο αυτό η σύνδεση της λαγνείας με την κατασπατάληση και την κακή διαχείριση της περιουσίας, επιχείρημα το οποίο θα παρουσιαστεί αναλυτικότερα πιο κάτω. Η αχαλίνωτη ερωτική επιθυμία υπήρξε επίσης η αιτία της περιφρόνησης του γάμου και της συζύγου του,[59] αλλά και της πλημμελούς άσκησης των στρατιωτικών του καθηκόντων, αμέλεια που αποδίδεται «εν μέρει στη

[53] Βλ. παρακάτω.

[54] Βλ. για τη συσχέτιση μοιχείας και εκθήλυνσης (γνωστής με τον όρο *mollitia*), καθώς και για τη γενικότερη στάση των αρχαίων Ρωμαίων απέναντι στην ομοφυλοφιλία στο Edwards 1993: 63 κε.

[55] Κικέρων, *Philippicae* II, 28.69.

[56] Στο ίδιο, 27.66-67. Ο Κικέρων υιοθετεί συχνά την τακτική της σύγκρισης του Αντώνιου με σπουδαίους άνδρες ως μέθοδο επιτονισμού της ανεπάρκειάς του.

[57] Στο ίδιο, 45.115.

[58] Στο ίδιο, 21.51.

[59] Ο Αντώνιος σύναψε ερωτική σχέση με την πρώην ερωμένη ενός φίλου του, γνωστού με το παρατσούκλι *Βολούμνιος Ευτράπελος*, την οποία περιέφερε μαζί του σε κάποιες εκστρατείες του και στην οποία «οι πολίτες […] δεν αναφέρονταν με το γνωστό επαγγελματικό της όνομα, αλλά την αποκαλούσαν Βολούμνια». Βλ. σχετικά στο ίδιο, 24.58.

δειλία του και κυρίως στη λαγνεία του».[60] Σε τεχνικό επίπεδο, μπορούμε να ιχνογραφήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι τόποι που σχετίζονται με τη λαγνεία («έλλειψη σωφροσύνης» στην *τοπική* RH και «Αίσθημα» ή «Ψυχικά διανοητικά μειονεκτήματα» στην τοπική DI) έλκουν άλλους τόπους της *τοπικής*, προκειμένου να σχηματίσουν πιο σύνθετες κατασκευές. Συγκεκριμένα, εάν ακολουθήσουμε τα ίχνη της σύνθεσης του επιχειρήματος στην *τοπική* RH (Σχεδιάγραμμα 3) θα εντοπίσουμε τον συνδυασμό του τόπου «Έλλειψη σωφροσύνης» με:

> (3.4) τους τόπους «Ευγένεια (καταγωγή)» (1.1) και «Ευδοξία, τιμή» (1.5), όσον αφορά την ατίμωση του οικογενειακού ονόματος και τη μοιχεία
> τον τόπο «Πλούτος, χρήματα, κτήματα» (1.3), όσον αφορά τη λεηλασία ξένης περιουσίας και την κατασπατάλησή της.

Παρομοίως, στην *τοπική* DI (Σχεδιάγραμμα 1): τόπος «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) ή τόπος «Αίσθημα» (6) σε συνδυασμό με τον τόπο «Όνομα» (1) ή «Οικογένεια» (2.iv), τον τόπο «Επιτυχής και διάσημος» (4.v), τον τόπο «Διαχείριση ιδιωτικής περιουσίας» (3.vii) και τον τόπο «Χαρακτήρας οικογενειακού βίου» (3.viii). Τέλος, όσον αφορά την αδιαφορία προς τα καθήκοντα, στο επίπεδο της *τοπικής* RH είναι δυνατό να διακρίνουμε τον συνδυασμό των τόπων «έλλειψη σωφροσύνης» (3.4) με τον τόπο «Δυνάμεις, δυναστεία» (1.4) ή «Ιδιότητα του πολίτη» (1.5), ενώ στην *τοπική* DI τον συνδυασμό των τόπων «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) με τον τόπο «Απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία» (4.iii).

Αν η λαγνεία παραπέμπει στην υποδούλωση στα πάθη, η δειλία επιτονίζει το στοιχείο της παθητικότητας, υπογραμμίζοντας την υποταγή στον άλλον. Ο Κικέρων διηγείται τα επακόλουθα της λεηλασίας της περιουσίας του Πομπήιου, η οποία προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Καίσαρα και τον υποχρέωσε να ζητήσει την ακριβή καταγραφή των περιουσιακών στοιχείων του Πομπήιου από τον Αντώνιο. Οι αρχικές αντιρρήσεις του τελευταίου κάμφθηκαν με την εμφάνιση των στρατιωτών του Καίσαρα, ο οποίος προσπάθησε με αυτόν τον τρόπο να συνετίσει και να ελέγξει τον άσωτο στενό του συνεργάτη. Τότε, «αυτός ο υπέροχος κατάλογος δημιουργήθηκε εντελώς ξαφ-

[60] Στο ίδιο, 24.71.

νικά»,[61] ενώ το προκλητικά φτωχό του περιεχόμενο προκάλεσε τη γελοιοποίηση του Αντώνιου ενώπιον των στρατιωτών του.[62] Ο Κικέρων συνεχίζει την καταγραφή της φαιδρής εποποιίας του στρατιώτη Αντώνιου, περιγράφοντάς τον βιαστικό και ασθμαίνοντα να διανύει τεράστιες αποστάσεις, προκειμένου να συναντήσει τον Καίσαρα κατά την επιστροφή του τελευταίου από την Ισπανία, ορμώμενος από τον φόβο της απώλειας της εύνοιας του προστάτη του, και φροντίζοντας με αυτόν τον τρόπο (η κικερώνεια ειρωνεία γίνεται εδώ εξόχως διαβρωτική) να πείσει τον Καίσαρα αν όχι για την ανδρεία του τουλάχιστον για την ενεργητικότητά του.[63] Η εθελοδουλία δεν έχει περιστασιακό χαρακτήρα. Υπενθυμίζοντας την ερωτική σχέση του Αντώνιου με τον Κούριο και τις μεταμφιέσεις της υποτέλειας σε λαγνεία και χρησιμοθηρία, ο Κικέρων σκιαγραφεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του αντιπάλου του, «του οποίου η ζωή από τότε που ήταν νεαρό αγόρι έδειξε ότι θα υποτασσόταν σε οτιδήποτε», σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε να μετατραπεί σε δούλο.[64] Και όντως, «σαν ικέτης έπεσε στα πόδια του [Καίσαρα]», στο πλαίσιο του εορτασμού των Λουπερκαλίων, ο Αντώνιος ως Μέγας Αρχιερεύς (Pontifex Maximus), επιδίδοντάς του με μια κίνηση τεράστιας συμβολικής ισχύος και αδιαμφισβήτητης θεατρικότητας[65] ένα διάδημα, σε μια απόπειρα να αποδώσει απόλυτες εξουσίες στον Καίσαρα. Ο Αντώνιος αγνοεί τη λαϊκή βούληση: Αυτή την υποδούλωση, γράφει ο Κικέρων, «θα έπρεπε να την ζητήσεις μόνο για σένα» δεδομένου ότι «δεν είχες τέτοια εντολή από τον ρωμαϊκό λαό».[66]

Στην παραγωγή του εν λόγω σύνθετου υβριστικού επιχειρήματος είναι δυνατόν να διαπιστώσουμε τις διάφορες παραλλαγές στους συνδυασμούς των τόπων τις οποίες γεννά η χρήση της *τοπικής*. Λόγου

[61] Στο ίδιο, 24.73.

[62] Στο ίδιο. Υποτίθεται ότι ο Μάρκος Αντώνιος θα κατέβαλε στον Ιούλιο Καίσαρα το αντίτιμο για την περιουσία του Πομπήιου, την οποία στο μεταξύ είχε κατασπαταλήσει, αν και φαίνεται πως ουδέποτε είχε τέτοια πρόθεση.

[63] Κικέρων, *Philippicae* II, 32.78.

[64] Στο ίδιο, 34.86.

[65] «Ένα έγκλημα που είχε προετοιμαστεί και σχεδιαστεί στην εντέλεια». Στο ίδιο, 34.85.

[66] Κατά τον εορτασμό των Λουπερκαλίων στις 15 Φεβρουαρίου του 44 π.Χ. ο Μάρκος Αντώνιος επιχείρησε τρεις φορές να παραδώσει στον Καίσαρα ένα διάδημα, αποδίδοντάς του με αυτόν τον τρόπο συμβολικά τις εξουσίες του αυτοκράτορα· ο Ιούλιος Καίσαρας το αρνήθηκε. Ο Πλούταρχος στους *Παράλληλους βίους* του σημειώνει ότι η άρνηση του Καίσαρα συνοδεύτηκε από χειροκροτήματα του πλήθους. Βλ. σχετικά στον διαδικτυακό τόπο http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Caesar*.html [ημερομηνία προσπέλασης: 18.02.2016] και Κικέρων, *Philippicae* II, 34.85-87.

χάρη, στην *τοπική* RH: η διαπλοκή των τόπων «Ανδρεία» και «Σωφροσύνη» και ο συνδυασμός αυτού του σύμπλοκου με τον τόπο «Πλούτος, χρήματα» (1.4) και «Ιδιότητα του πολίτη» (1.6) παράγουν το επιχείρημα της αγχώδους σύνταξης του φαιδρού καταλόγου της κατασπαταλημένης περιουσίας του Πομπήιου και της εξίσου φαιδρής *persona* του στρατιώτη Αντώνιου.[67] Επίσης, η διαπλοκή των τόπων «Ανδρεία» και «Δικαιοσύνη»[68] και στη συνέχεια ο συνδυασμός του σύμπλοκου με τους τόπους «Δυνάμεις, δυναστεία» (1.4) γεννούν την περιγραφή του επεισοδίου των Λουπερκαλίων, με τη χαρακτηριστική υπέρβαση των εξουσιών και την παραβίαση της λαϊκής εντολής από τον Αντώνιο. Στη δε *τοπική* DI εντοπίζουμε αντίστοιχα τον συνδυασμό των τόπων «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) με τους τόπους «Πλούσιος / φτωχός» (4.ii) και «Απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία» (4.iii).

Ωστόσο, αποφασιστική σημασία για τον τελικό σχεδιασμό αποκτά η περιγραφή της «λαίμαργης φύσης» του Αντώνιου. Ο Κικέρων εκτελεί μια καίρια σχεδιαστική κίνηση, ανασύροντας τα ζωώδη στοιχεία που εμφιλοχωρούν στη φύση του αντιπάλου του και ανασυνθέτοντάς τα με τέτοιον τρόπο ώστε να δημιουργήσει μια ζωόμορφη ύπαρξη. Στο επεισόδιο της λεηλασίας της περιουσίας του Πομπήιου η «λαιμαργία» επαμφοτερίζει ανάμεσα στην κυριολεκτική και τη μεταφορική χρήση της: «ο λαίμαργος άρχισε να κυλιέται στη μεγάλη περιουσία αυτού του σπουδαίου ανδρός» με τέτοιον τρόπο ώστε μοιάζει «αδιανόητο και μάλλον δυσοίωνο το πώς εντός λίγων ημερών […] κατασπατάλησε τόση περιουσία», διαθέτοντας τόσο πολύ κρασί «στους πλέον ελεεινούς χαρακτήρες», γεμίζοντας το σπίτι «με ηθοποιούς, τζογαδόρους και μπεκρήδες» που έπιναν ασταμάτητα για μέρες. Τέτοια ήταν η μανία του, που θα μπορούσε να «καταβροχθίσει όχι απλώς μια περιουσία τόσο μεγάλη σαν κι αυτή, αλλά ολόκληρες πόλεις και βασίλεια»[69]. Η ζωώδης φύση του Αντώνιου αποκτά την ανεξέλεγκτη σφοδρότητα των αιφνίδιων φυσικών φαινομένων: ούτε η Χάρυβδη δεν θα μπορούσε να συγκριθεί μαζί του ούτε καν ο μανιασμένος Ωκεανός δεν θα μπορούσε «να καταπιεί με τέτοια ταχύτητα πράγματα διάσπαρτα σε τόσο διαφορετικά

[67] Στην ύστερη ρωμαϊκή δημοκρατία η ιδιότητα του πολίτη περιλάμβανε, μεταξύ άλλων, την υποχρεωτική στρατιωτική θητεία. Βλ. σχετικά στο Adkins και Adkins 2004: 54.

[68] Ας θυμηθούμε στο σημείο αυτό τις οδηγίες που δίνει ο συγγραφέας του *Rhetorica ad Herennium* στον χρήστη του τόπου «Δικαιοσύνη», μεταξύ των οποίων υπογραμμίζει «την τήρηση των νόμων της πολιτείας». Η πράξη του Αντώνιου αποτελούσε ουσιαστικά πρόταση πολιτειακής εκτροπής. [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 3.4.

[69] Κικέρων, *Philippicae* II, 27.66-69.

σημεία».[70] Ο επιθετικός προσδιορισμός «τερατώδης» μοιάζει πλέον απολύτως ταιριαστός και εισάγεται σε διάφορα σημεία του κειμένου, εν είδει *leitmotiv*, προκειμένου να εγγραφεί οριστικά στη μνήμη του αναγνώστη.[71] Αυτό το ακόρεστο και αδηφάγο ον μοιάζει το ίδιο πλήρες όταν «χορταίνει με το αίμα πολιτών τόσο διαφορετικών από αυτόν»[72] ή όταν καταβροχθίζει τα προϊόντα της γενναιοδωρίας του Καίσαρα αλλά και των δικών του σφετερισμών, για να τα ξεράσει την επόμενη στιγμή[73]: Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο που, αφού «είχε καταπιεί τόσο πολύ κρασί στο γάμο της Ιππίας, δεν μπόρεσε να συγκρατηθεί και ξέρασε μπροστά στα μάτια των Ρωμαίων πολιτών την επόμενη μέρα», «κατά τη διάρκεια δημόσιων υποθέσεων»[74]: αυτός, ένας *magister equitum*,[75] με «τα πνευμόνια και τη σωματική ρώμη ενός μονομάχου», να ενσαρκώνει την «πλέον αηδιαστική μορφή χυδαιότητας».[76]

Ας παρακολουθήσουμε το τεχνικό μέρος της ανάδυσης της τερατόμορφης εικόνας του Αντώνιου, όπως συνοψίζεται πιο πάνω. Το συγκεκριμένο επιχείρημα αποδίδει με έξοχο τρόπο τις ευρείες δυνατότητες που εξασφαλίζει η συνδυαστική χρήση των τόπων. Στο υπόδειγμα της *τοπικής* RH διακρίνουμε τον συνδυασμό του τόπου «Σωφροσύνη» (RH 3.4) με τους περισσότερους από τους τόπους των υπόλοιπων κατηγοριών: με τον τόπο «Δυνάμεις, δυναστεία» (RH 1.4),[77] τον τόπο «Πλούτος, χρήματα» (RH 1.3), τον τόπο «Ιδιότητα του πολίτη» (RH 1.6) και τον τόπο «Φιλικές σχέσεις» (RH 1.7). Εν ολίγοις: η έλλειψη σωφροσύνης αντανακλάται στον χαρακτήρα του Αντώνιου κατά τον ξαφνικό (και εν πολλοίς παράνομο) πλουτισμό του από την περιουσία του Πομπήιου, στην επιλογή των συνδαιτυμόνων-φίλων του και, βεβαίως, στον τρόπο άσκησης των εξουσιών του και την επαίσχυντη δημόσια παρουσία του με την ιδιότητα του υψηλόβαθμου αξιωματούχου. Επιπλέον, ο ίδιος

[70] Στο ίδιο, 27.67. «Ποια Χάρυβδη ήταν τόσο αχόρταγη; Χάρυβδη, είπα; Ακόμη και αν υπήρξε, ήταν ένα απλό ζώο! Ο Ωκεανός, μάρτυς μου ο Ουρανός, με δυσκολία μπορεί να καταβροχθίσει με τέτοια ταχύτητα πράγματα τόσο διάσπαρτα, εντοπισμένα σε τόσο διαφορετικά μέρη».

[71] Βλ. για την «τερατώδη» θρασύτητα του Αντώνιου (στο ίδιο 27.68) ή το χαρακτηρισμό της δημόσιας παρουσίας του ως «τερατώδους αίσχους» και «αχρειότητας» (στο ίδιο 23.57). Επιπλέον, την απόδοση του χαρακτηρισμού «καταστροφικά γόνιμη» στη μητέρα του (στο ίδιο 24.58).

[72] Αναφορά στη στρατιωτική δράση του Μάρκου Αντώνιου στον εμφύλιο πόλεμο (στο ίδιο 84.59).

[73] Στο ίδιο, 20.50.

[74] Για την περιγραφή της σκηνής βλ. Κικέρων, *Philippicae* II, 25.63. Η συγκεκριμένη πράξη θεωρούνταν εξαιρετικά ατιμωτική.

[75] Δεύτερος στη στρατιωτική ιεραρχία μετά τον δικτάτορα, ο επικεφαλής του ιππικού.

[76] Κικέρων, *Philippicae* II, 25.63.

[77] Βλ. τις οδηγίες του συγγραφέα του *Rhetorica ad Herennium* για τη χρήση των τόπων της συγκεκριμένης κατηγορίας (Δυνάμεις, δυναστεία) [Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 7.14.

τόπος («Σωφροσύνη») συνδυάζεται με τους τόπους «Ισχύς, ρώμη» (RH 2.2) και «Υγεία» (RH 2.4), για να συσχετίσει την αμετρία του Αντώνιου με την κατασπατάληση των σωματικών δυνάμεων και χαρισμάτων του. Έτσι, γίνεται σαφές ότι το εν λόγω επιχείρημα επιστρατεύει για την παραγωγή του όλους σχεδόν τους τόπους της *τοπικής* RH. Στην *τοπική* DI, αντίστοιχα, ο εν λόγω σχεδιασμός πραγματοποιείται με τη χρήση του τόπου «Σωματικά και Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) σε συνδυασμό με τους τόπους «Φιλικές σχέσεις» (3.v), «Διαχείριση ιδιωτικής περιουσίας» (3.vii), «Έξη» (5) (δηλαδή: η απόκτηση σωματικής ρώμης στο πλαίσιο των στρατιωτικών καθηκόντων), «Απλός πολίτης / Αξιωματούχος με εξουσία» (4.iii).

Όσον αφορά δε την απροθυμία του Αντώνιου να καταβάλει το σχετικό αντίτιμο για την αγορά της περιουσίας του Πομπήιου, ο Κικέρων την αντιμετωπίζει ως κάτι σύνηθες για κάποιον «που ζούσε σαν ληστής, έχοντας στην κατοχή του τα προϊόντα των λεηλασιών του» και του οποίου οι εκστρατείες στις πόλεις της Ιταλίας, «και πάλι με αυτόν τον μίμο για συντροφιά»,[78] δεν ήταν παρά ένα «αισχρό πλιάτσικο χρυσού, αργύρου και κρασιού»[79]. Η βουλιμική και ληστρική συμπεριφορά του συσχετίζεται με μία ακόμη ένδειξη της χυδαιότητάς του: της αγνωμοσύνης, χαρακτηριστική έκφραση της οποίας υπήρξε το σχετικό με τη δημοπράτηση της περιουσίας του Πομπήιου περιστατικό, δηλαδή η μετέπειτα εντολή δολοφονίας του Καίσαρα και η σύλληψη του επίδοξου δολοφόνου, σταλμένου από τον ίδιο τον Αντώνιο, «μέσα στο σπίτι του Καίσαρα με το ξίφος στο χέρι».[80] Η αγνωμοσύνη, που καταδεικνύει θεμελιώδη ασέβεια απέναντι στον στενό φίλο και ευεργέτη του, επεκτείνεται και στα μέλη της οικογένειάς του. Ο νόμος του 49 π.Χ., που εισήγαγε ο Αντώνιος και αφορούσε την επαναφορά των εξορισθέντων, εξασφάλισε την αποκατάσταση «τζογαδόρων φίλων του», όπως ο Λικίνιος Δενδίκουλος, αλλά όχι και μελών της οικογένειάς του, όπως ο θείος του Αντώνιος Υβρίδας. Ο Κικέρων αποδίδει απερίφραστα τη μεροληπτική στάση του Αντώνιου στην οικειότητα που ένιωθε για τους ομοίους του και την επιθυμία του να προστατεύσει τις κοινές τους συνήθειες, εν προκειμένω το πάθος για τον τζόγο. Η αγνωμοσύνη, συμπληρωμένη από την αναισχυντία, και την εγγενή ανοησία, ολοκληρώνει τη φιλοτέχνηση αυτής της τερατώδους *persona*. Διότι αφενός η αγνωμοσύνη και

[78] Τη Βολούμνια.
[79] Στο ίδιο, 25.62.
[80] Στο ίδιο, 24.74.

η αναισχυντία, ως εκδηλώσεις μιας γενικής συναισθηματικής ανεπάρκειας, και αφετέρου η ανοησία, ως φυσικό γνώρισμα,[81] ολοκληρώνουν την περιγραφή της καθήλωσης του Αντώνιου στο επίπεδο ενός εγωτισμού σφραγισμένου από την αποκτήνωση. Αν επιστρέψουμε για άλλη μία φορά στα διαγράμματα των *τοπικών,* θα διαπιστώσουμε ότι οι τελευταίες αυτές λεπτομέρειες παράγονται στη μεν *τοπική* RH με συνδυασμό τόπων της κατηγορίας «Ψυχικές αρετές» (φρόνηση, δικαιοσύνη, σωφροσύνη) με τους τόπους «Πλούτος» (1.3), «Δυνάμεις» (1.4) και «Φιλικές σχέσεις» (1.7)[82] ή στην περίπτωση της *τοπικής* DI με συνδυασμό των τόπων «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2. vi) με τους τόπους «Πλούσιος / φτωχός» (4.ii), «Απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία» (4.iii), «Φιλικές σχέσεις» (3.v). Συνοπτικά, θα λέγαμε ότι πρόκειται για την περιγραφή της έλλειψης των συγκεκριμένων ψυχικών αρετών και την εκδήλωσή της στην απόκτηση και χρήση των περιουσιακών στοιχείων, την άσκηση των εξουσιών και των προνομίων, τη στάση προς τους φίλους και τους ευεργέτες.

Κάθε επιχείρημα που χρησιμοποιήθηκε για τη σκιαγράφηση αυτού του κτηνώδους *εγώ*, από τη λαγνεία μέχρι την αναισχυντία, περιλαμβάνει σαφείς αναφορές στη δημόσια δράση του Αντώνιου και τη χαρακτηριστική άγνοια, ανεπάρκεια και ανεντιμότητα που σημάδεψαν τον τρόπο άσκησης των εξουσιών του[83]. Η χρησιμοθηρία και η ελαφρότητα[84] που χαρακτήριζαν τον ιδιωτικό του βίο –όπως αποτυπώνονται έξοχα στις δακρύβρεχτες διαβεβαιώσεις που παρείχε στη σύζυγό του για το τέλος της σχέσης του με τη Βολούμνια, απαλλάσσοντας τον εαυτό του μέσα σε λίγα λεπτά από τα συναισθήματά του για την ερωμένη του «και μεταφέροντας αυτόν τον έρωτα στη γυναίκα του»[85]– άφησαν το χαρακτηριστικό τους αποτύπωμα και στις δημόσιες υποθέσεις του. Οι διάσπαρτες αναφορές στη θρασύτητα και την έλλειψη ακεραιότητας του Αντώνιου, και πάλι εν είδει *leitmotiv*, παρακολουθούν και ενισχύουν την εκτύλιξη ενός υβριστικού επιχειρήματος

[81] Με τα λόγια του Κικέρωνα: «Όσο κι αν στερείσαι ευφυΐας, συναισθήματος…», ενώ λίγες αράδες πιο πάνω αναρωτιέται για την έλλειψη αιδούς που χαρακτηρίζει τον Αντώνιο, ο οποίος απαθώς και χωρίς καμία περίσκεψη εγκαταστάθηκε στο σπίτι του Πομπήιου. Κικέρων, *Philippicae* II, 27.68 - 28.69. Και λίγο παρακάτω: «Παρατηρήστε την αδιανόητη ανοησία του ανδρός» (Στο ίδιο 32.81). Οι αναφορές στην ανοησία και την αναισχυντία του Αντώνιου επαναλαμβάνονται σε διάφορα σημεία του κειμένου.

[82] Βλ. πιο πάνω μία εκ των οδηγιών για τη χρήση του τόπου «Δικαιοσύνη»: «απόδοση ευγνωμοσύνης σε όσους την αξίζουν».

[83] Βλ. για τους εν λόγω χαρακτηρισμούς Κικέρων, *Philippicae* II, 32.81-82.

[84] «Παρατηρήστε την ελαφρότητα του ανδρός!» στο ίδιο, 31.77.

[85] Στο ίδιο, 31.78.

που κορυφώνεται στην κατασκευή ενός επικίνδυνου δημόσιου προσώπου, ενός εχθρού της πολιτείας.

Hostis publicus

Η σύνθεση της *invectiva* που απευθύνει ο Κικέρων στον Μάρκο Αντώνιο στον *Δεύτερο Φιλιππικό* αποτελεί μια περίπλοκη σχεδιαστικά κίνηση. Περιγράψαμε τη σταδιακή απογύμνωση του Αντώνιου από τα άμεσα συνυφασμένα με την ανθρωπινότητα ψυχικά και διανοητικά χαρακτηριστικά μέχρι την κατάδειξη της κτηνώδους φύσης του. Ο αναγνώστης είναι πλέον αντιμέτωπος με ένα ζωόμορφο ον, επικεφαλής μιας αγέλης ομοίων του, που με έναν παράδοξο συνδυασμό ανεξέλεγκτης μανίας και πονηρών υπολογισμών αναδεικνύεται σε κυρίαρχη πολιτική παρουσία. Στο επίπεδο της σύνθεσης εντοπίσαμε την εκτέλεση δύο παράλληλων κινήσεων: οι γλαφυρές περιγραφές επεισοδίων της κεντρικής θέσης του Αντώνιου σε ένα σύμπαν κτηνωδών απολαύσεων πλαισιώνονται σε όλη την έκταση του κειμένου από στιγμιότυπα της επαίσχυντης, και συχνά μοιραίας, εμπλοκής του στις υποθέσεις της πολιτείας. Επιπλέον, απλά σχήματα προσβολών, υπό τη μορφή αναφορών στην «αναισχυντία», την «τερατωδία» ή την «ανοησία» του Αντώνιου, αποκτούν λειτουργία ανάλογη με αυτή του καθοδηγητικού μοτίβου *(leitmotiv)* στη μουσική σύνθεση: υπενθυμίζουν σε συγκεκριμένα σημεία της σύνθεσης τη νοητική-συναισθηματική ένδεια του Αντώνιου, διασφαλίζοντας τη μορφολογική ενότητα. Ας αποκαταστήσουμε, συνεπώς, το συνολικό σχεδίασμα και ας αποτυπώσουμε την παράλληλη ιχνογράφηση της δημόσιας *persona* του Αντώνιου, με εναρκτήριο σημείο το κάλεσμα που απευθύνει ο Κικέρων στους Ρωμαίους να παρακολουθήσουν «την καταγραφή όχι της ανεντιμότητας και της έλλειψης εγκράτειας», αλλά «της αναξιοπιστίας και των εγκλημάτων του [Μάρκου Αντώνιου] απέναντι σε μας και τις περιουσίες μας, δηλαδή απέναντι σε ολόκληρη την Πολιτεία».[86]

Στόχος του ρήτορα είναι να προειδοποιήσει τους πολίτες για την κρισιμότητα της κατάστασης, και για τον σκοπό αυτό αποδίδει ευθύς εξαρχής στον Αντώνιο τον χαρακτηρισμό *hostis publicus* παραδίδοντας εν συνεχεία με σωρεία παραδειγμάτων τη δικαιολόγηση της κατηγορίας. Τη συσχετίζει ευθέως «με τον πολιτικό του ρόλο διά του οποίου έβλαψε την Πολιτεία», και συγκεκριμένα με τις «ενέργειες που γέννησαν, υπο-

[86] Στο ίδιο, 21.51.

δαύλισαν […] τον εμφύλιο πόλεμο».[87] Ο Κικέρων δεν αναφέρεται παρά στο βέτο που άσκησε ο Αντώνιος στο διάταγμα της Συγκλήτου το οποίο υποχρέωνε τον Ιούλιο Καίσαρα να διαλύσει το στράτευμά του, πριν διασχίσει την Ιταλική χερσόνησο, και να εισέλθει στη Ρώμη ως απλός πολίτης. Η εναντίωση της Συγκλήτου στις διαφαινόμενες προθέσεις του Καίσαρα εξισώνεται στο σημείο αυτό με εναντίωση στον Αντώνιο, δεδομένου ότι το βέτο υπήρξε καθοριστική για το μέλλον της Πολιτείας πολιτική επιλογή·[88] μια απόφαση που τον κατέστησε υπεύθυνο «για τη σφαγή τριών στρατών Ρωμαίων πολιτών» και για «την αποστέρηση της Ρώμης από τους ευγενέστερους πολίτες της»[89]. Δεν προκαλεί απορία, συνεπώς, που ο Αντώνιος ταυτίζεται με το απόλυτο κακό και το αίτιο όλων των κακοτυχιών των Ρωμαίων πολιτών[90], και εν τέλει παρομοιάζεται με την ωραία Ελένη, «την αιτία του πολέμου, της κατάρρευσης και της καταστροφής»[91].

Η περίπτωση της παρακώλυσης πολιτικών διαδικασιών, χάρη στην εκμετάλλευση των περίπλοκων διαδικασιών που δημιουργούσε η διαπλοκή πολιτικών και θρησκευτικών αξιωμάτων στην αρχαία Ρώμη, είναι αποκαλυπτική της θρασύτητας που χαρακτήρισε την πολιτική δράση του Αντώνιου. Διότι δεν ήταν μόνο η χρήση της εξουσίας του για να επιβάλει, με δόλιο τρόπο, τη δική του ερμηνεία των οιωνών, προκειμένου να παρεμποδίσει την εκλογή του ανταγωνιστή του, Πόπλιου Δολαβέλλα, στη θέση του προσωρινού αντικαταστάτη του Καίσαρα· ήταν και η προκλητικότατη προειδοποίηση προς τα μέλη της Συγκλήτου για την επικείμενη -και παράνομη κατά τον Κικέρωνα- παρέμβασή του στη δια-

[87] Στο ίδιο, 38.70.

[88] «Εσύ, εσύ, λέγω, Μάρκο Αντώνιε, ήσουν αυτός που πάνω από όλους έδωσε στον Γάιο Καίσαρα […] το πρόσχημα για να κηρύξει πόλεμο ενάντια στη χώρα του». Κικέρων, *Philippicae* II, 22.53.

[89] Στο ίδιο, 22.55.

[90] «Διότι στις ανομίες αυτού του ανδρός θα εντοπίσετε την αρχή όλων των συμφορών μας». Βλ. στο ίδιο, 21.51.

[91] Στο ίδιο, 22.54-55.

[92] Ο Ιούλιος Καίσαρας, ως μόνιμος δικτάτορας (*dictator perpetuus*), είχε προτείνει τον Δολαβέλλα για το αξίωμα του *consul suffectus*, δηλαδή ως αντικαταστάτη του στο αξίωμα του υπάτου, το οποίο μοιραζόταν με τον Μάρκο Αντώνιο, προκειμένου ο ίδιος να ηγηθεί μιας εκστρατείας ενάντια στους Πάρθους. Ο Αντώνιος προειδοποίησε αρκετά πριν από την έναρξη της διαδικασίας ότι θα προχωρούσε σε όλες τις αναγκαίες ενέργειες, για να παρεμποδίσει την εν λόγω εκλογή, κάτι που όντως έπραξε. Διέκοψε και ανέβαλε για άλλη ημέρα τη διαδικασία ερμηνεύοντας αρνητικά έναν οιωνό. Ο σχολιαστής της παρούσας έκδοσης του *Δεύτερου Φιλιππικού* σημειώνει πως αυτός που παρείχε το δικαίωμα της ερμηνείας στον οιωνοσκόπο (*augur*) ήταν ο ύπατος (ο οποίος είχε επιπλέον και τη δυνατότητα διατύπωσης αντίθετης ερμηνείας), συμπεραίνοντας (και συμφωνώντας με τον Κικέρωνα) ότι αποτελεί μάλλον ένδειξη άγνοιας εκ μέρους του Αντώνιου το γεγονός ότι εκμεταλλεύτηκε τον θρησκευτικό του ρόλο (και όχι τον πολιτικό, κάτι που θα ήταν αρκετό) για να παρέμβει στη

δικασία της εκλογής.[92] Το χρονικό της αντιπαλότητας με τον Δολαβέλλα αποτελεί μια έξοχη απεικόνιση του πολιτικού καιροσκοπισμού του Αντώνιου. Μέσα σε λίγες γραμμές θαυμαστής οικονομίας, ο Κικέρων σκιαγραφεί την ανενδοίαστη πονηρία του ανθρώπου που αποπειράθηκε να αμαυρώσει την προσωπικότητα του Δολαβέλλα κατηγορώντας τον για την αποπλάνηση της συζύγου του και εξαδέλφης του, Αντωνίας Υβρίδα[93]: «Ποιος μπορεί να πει αν υπήρξες ο πλέον αχρείος για να διατυπώσεις τέτοια κατηγορία μέσα στη Σύγκλητο ή εντελώς απελπισμένος για να κατηγορήσεις για κάτι τέτοιο τον Δολαβέλλα ή ο πλέον αισχρός για να την εκστομίσεις μπροστά στον θείο σου» («έναν άνθρωπο που θα έπρεπε να τιμάς σαν πατέρα», όπως έχει πει προηγουμένως) ή ο πλέον σκληρός για να την απευθύνεις με αυτόν τον απαίσιο και αφύσικο τρόπο σε αυτή τη δύστυχη γυναίκα», μια γυναίκα «ασύγκριτης αγνότητας»;[94]

Ο θάνατος του Καίσαρα επέτρεψε στον Αντώνιο να επιβάλει το προσωπικό του ύφος διακυβέρνησης. Οι συγκρατημένες ενέργειές του αμέσως μετά τη δολοφονία δεν ήταν ένδειξη πολιτικής φρόνησης, αλλά απόδειξη της ανανδρίας του: «Όσο φοβόσουν, θα έδινες κάθε είδους υποσχέσεις, αλλά, όταν ο φόβος θα σε εγκατέλειπε, θα γινόσουν ο εαυτός σου», θυμίζει ο Κικέρων, «χωρίς αρχές και θρασύς».[95] Η αποκήρυξη του πρώην προστάτη και φίλου του Ιούλιου Καίσαρα ξεκινά με την κατάργηση του τίτλου του δικτάτορα.[96] Συνεχίζεται με μια σειρά ενεργειών κερδοσκοπικού χαρακτήρα[97] που συχνά είχαν αντικείμενο κρατικά εδάφη, όπως για παράδειγμα το παζάρεμα τμημάτων της ρωμαϊκής επικράτειας με τον τετράρχη Δηιόταρο,[98] ή ακόμη και με παραγωγή πλαστογραφημένων εγγράφων τα οποία υποτίθεται ότι εξέφραζαν

διαδικασία. Ο Santangelo αναφέρει ότι ο Αντώνιος, ως ύπατος, είχε δικαίωμα να εμποδίσει ακόμη και τη διεξαγωγή της συνεδρίασης, ενώ ως οιωνοσκόπος μπορούσε να τη διακόψει ανά πάσα στιγμή. Το γεγονός ότι επέλεξε τη δεύτερη λύση, όταν πια διαφαινόταν η εκλογή του Δολαβέλλα, σχετίζεται με μακροπρόθεσμους πολιτικούς υπολογισμούς. Βλ. σχετικά στο Santangelo 2013: 2-3. Για την εξιστόρηση των γεγονότων βλ. Κικέρων, *Philippicae* II, 32.78-33.84.

[93] Η δεύτερη σύζυγος του Αντώνιου, την οποία εγκατέλειψε χωρίς δεύτερη σκέψη προκειμένου να νυμφευθεί τη Φουλβία.

[94] Στο ίδιο, 38.99.

[95] Στο ίδιο, 35.89-36.90.

[96] Σύμφωνα με διάταγμα το οποίο εισήγαγε ο Αντώνιος, εφεξής όποιος επιχειρούσε να επιβάλει έναν δικτάτορα ή αναλάμβανε τον ρόλο του δικτάτορα θα καταδικαζόταν σε θάνατο. Βλ. Κικέρων, *Philippicae* II, 36.91.

[97] «Τα νομίσματα στοιβάζονται σε τόσο μεγάλους σωρούς στο σπίτι του που πλέον το χρήμα ζυγίζεται και δεν μετριέται» (στο ίδιο, 38.97).

[98] Για τις κερδοσκοπικές δραστηριότητες του Μάρκου Αντώνιου μετά τον θάνατο του Καίσαρα βλ. αναλυτικά στο Κικέρων, *Philippicae* II, 37.93-96, 38.97-99, 39.100-101.

τη βούληση του Καίσαρα.[99] Ο σφετερισμός της δημόσιας περιουσίας, «μια μεγάλη πληγή στο σώμα της Πολιτείας», εκδηλώθηκε με ποικίλες ενέργειες: η διαμοίραση των εύφορων εδαφών των Λεοντίνων και της Καμπανίας στους στρατιώτες του, σε ευνοούμενους και φίλους[100] ήταν μία από αυτές. Οι ιδιωτικές περιουσίες δεν θα μπορούσαν να διαφύγουν την προσοχή του Αντώνιου: Η κατάληψη του σπιτιού του Μάρκου Τερέντιου Βάρρωνα υπήρξε μια χυδαία επανάληψη της λεηλασίας της περιουσίας του Πομπήιου,[101] μια ακόμη προσθήκη στον μακρύ κατάλογο «των κλοπών […], της υφαρπαγής κληροδοτημάτων»[102]. Οι ισχυρές παρομοιώσεις της πολιτείας με σώμα που πλήττεται, που αποστερείται πολύτιμους πόρους, υλικούς ή ανθρώπινους, ή με πλοίο που ναυαγεί οδηγημένο στην καταστροφή από τον κυβερνήτη του[103] αποτυπώνουν με ενάργεια την καταστροφική δράση του Αντώνιου και τη μετατροπή του σε «αντικείμενο αποστροφής, απέχθειας για τον ρωμαϊκό λαό, έτσι ώστε όλοι οι θεοί και όλοι οι άνθρωποι να είναι και να παραμείνουν εχθροί του».[104]

Ας επιχειρήσουμε να αναπαραστήσουμε τους πιθανούς συνδυασμούς τόπων που γέννησαν τα παραπάνω υβριστικά επιχειρήματα. Συγκεκριμένα, στην *τοπική* RH: οι διευρυμένες εξουσίες του Αντώνιου («Δυνάμεις, δυναστεία», 1.4) σε συνδυασμό με την «έλλειψη φρόνησης» (3.1) ή «αίσθησης δικαιοσύνης» (1.2) τον οδήγησαν να συνταχθεί με τον Καίσαρα και του έδωσαν το ιδανικό πρόσχημα για τις «πλέον άφρονες ενέργειες και πολιτικές», μιας και «δεν υπάρχει κανείς δίκαιος σκοπός που να δι-

[99] Στο ίδιο, 39.100. Ένα τέτοιο έγγραφο, το οποίο απάλλασσε την επαρχία της Κρήτης από τη φορολόγηση, υποτίθεται ότι είχε ανακαλύψει ο Αντώνιος ανάμεσα σε άλλα έγγραφα του Ιούλιου Καίσαρα. Για την προφανή πλαστότητα του εν λόγω εγγράφου, το οποίο εξέδωσε ο Αντώνιος με τη μορφή διατάγματος βλ. Κικέρων, *Philippicae* II, 38.97-98.

[100] Σε ένα απόσπασμα απολαυστικής ειρωνείας, ο Κικέρων αναρωτιέται: «Στον γιατρό σου [χάρισες] τρεις χιλιάδες εκτάρια. Πόσα θα λάμβανε εάν είχε καταφέρει να σε θεραπεύσει; Στον δάσκαλό σου στη ρητορική, δύο: κι αυτός πόσα, αν είχε καταφέρει να σε κάνει ευφραδή;» (στο ίδιο, 39.101).

[101] Ο Αντώνιος ισχυρίστηκε ότι είχε στείλει εκπρόσωπό του στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου προκειμένου να συμφωνήσει την αγορά της περιουσίας του Βάρρωνα από τον Ιούλιο Καίσαρα. «Λες και δεν άντεχες να περιμένεις [τον Καίσαρα] να επιστρέψει!», αποφαίνεται ο Κικέρων (στο ίδιο, 40.103-104).

[102] Στο ίδιο, 25.62.

[103] Στο ίδιο, 36.92

[104] Στο ίδιο, 26.65. Αναδεικνύεται στο σημείο αυτό μια σημαντική λεπτομέρεια της τακτικής του Κικέρωνα, δηλαδή η ταύτιση του ρήτορα με το όφελος της πολιτείας, γεγονός που διευκολύνει την αποπομπή του αντιπάλου από το κοινωνικό σώμα. Με τα λόγια του Κικέρωνα: «Και τολμάς *εσύ* να μιλήσεις εναντίον μου ενώπιον των μελών της Συγκλήτου, τα οποία με έχουν αναδείξει ως σωτήρα, εσύ, ένας εχθρός της πολιτείας;» (στο ίδιο, 21.51).

καιολογεί αυτόν που παίρνει τα όπλα ενάντια στην πατρίδα του».[105] Παρόμοιοι συνδυασμοί παράγουν το επιχείρημα της παρακώλυσης πολιτικών διαδικασιών με σκοπό το προσωπικό όφελος ή το επιχείρημα της χρήσης των εξουσιών του με σκοπό τον προσωπικό πλουτισμό: ο συνδυασμός του τόπου «Δυνάμεις, δυναστεία» (1.4) με τον τόπο «Δικαιοσύνη» (3.2)· και το σύμπλοκο «Δυνάμεις, δυναστεία» - «Πλούτος, χρήματα» σε συνδυασμό με τον τόπο «Δικαιοσύνη» (3.2). Επιπλέον, η θεμελιώδης αγνωμοσύνη του Αντώνιου προς τον ευεργέτη και φίλο του Ιούλιο Καίσαρα περιγράφεται με τον συνδυασμό των τόπων «Φιλικές σχέσεις» (1.7) - «Δικαιοσύνη» (3.2).[106] Ο δε τρόπος προσωπικού πλουτισμού μέσω σφετερισμών ιδιωτικής και δημόσιας περιουσίας, ο χαρακτήρας του Αντώνιου εν μέσω υλικής αφθονίας (αμετρία, ασωτία) και εντέλει η κακή διαχείριση του αποκτημένου πλούτου αποτυπώνονται στο κείμενο με συνδυασμό των τόπων «Πλούτος, χρήματα, κτήματα» (1.3) και του σύμπλοκου τόπου «έλλειψη σωφροσύνης (3.4) – έλλειψη αισθήματος δικαίου (3.2)». Στο επίπεδο της *τοπικής* DI ο σχεδιασμός του επιχειρήματος εκμεταλλεύεται τον συνδυασμό του τόπου «Ψυχικά-διανοητικά μειονεκτήματα» (2.vi) με τους τόπους «Απλός πολίτης / αξιωματούχος με εξουσία» (4.iii), «Διαχείριση ιδιωτικής περιουσίας» (3.viii), «Φιλικές σχέσεις» (3.v), αλλά και με τον τόπο «Σκοπός (μελετημένος σχεδιασμός)» (8), όπως αποδεικνύεται στην περίπτωση της πλαστογράφησης εγγράφων ή της παρακώλυσης της εκλογής του Δολαβέλλα.

Γ. Προς μια θεωρία της *προσβολής*

Στο δεύτερο βιβλίο του *De Inventione*, κατά την εξέταση των αρχών που διέπουν τη σύνθεση του δικανικού λόγου, ο Κικέρων μιλά για «ευρέσεις» στις οποίες «ο νους καταλήγει πιο εύκολα», εάν κανείς εξετάζει προσεκτικά την αφήγηση των γεγονότων που παραθέτουν *και* οι δύο αντίδικοι και θέτει μια σειρά από ερωτήματα που αφορούν, λόγου χάρη, τα κίνητρα, την πρόθεση, τις πιθανότητες επιτυχίας, τη σχέση της πράξης με άλλες πράξεις, τους πιθανούς συνεργούς, τις πιθανές συνέπειες κ.ο.κ.

[105]Στο ίδιο, 22.53. Στις οδηγίες για τη χρήση του τόπου «Φρόνηση» συμπεριλαμβάνεται η εξής εντολή: «Κανείς μόχθος ή κίνδυνος δεν πρέπει να αποτρέπει από την εκπλήρωση του καθήκοντος προς την πατρίδα και από πράξεις δίκαιες» ([Κικέρων], *Rhetorica ad Herennium* III, 3.4).

[106]Ας θυμίσουμε στο σημείο αυτό ότι οι οδηγίες του συγγραφέα του *Rhetorica ad Herennium* προς τον χρήστη του εν λόγω τόπου περιλαμβάνουν την αναφορά στην επίδειξη ευγνωμοσύνης σε όσους την αξίζουν και την απόδοση τιμών σε φίλους / συμμάχους.

Μέσω αυτής της διαδικασίας, προσθέτει, «μερικές φορές από έναν [τόπο], μερικές φορές από έναν συνδυασμό τόπων παράγονται συγκεκριμένα επιχειρήματα».[107] Σε αυτό το απόσπασμα παραδίδονται κατ' ουσίαν ο ορισμός της *τοπικής* και η βασική θεωρητική οδηγία για τη χρήση της. Η παράθεση των ερωτημάτων προς εξέταση δεν συνιστά παρά την απαρίθμηση των τόπων της ειδικής για τις ανάγκες του δικανικού λόγου *τοπικής*. Η *τοπική* δεν είναι παρά ένας κατάλογος, λιγότερο ή περισσότερο περίπλοκης δομής κατά περίπτωση, που αξιώνει να είναι πλήρης, δηλαδή να περιέχει όλα τα πιθανά σημεία αναφοράς. Η ικανοποίηση αυτής της αξίωσης μετατρέπει την *τοπική* σε μια δομή που εξασφαλίζει θεωρητικά τη γένεση όλων των δυνατών επιχειρημάτων, δηλαδή τη χάραξη όλων των δυνατών συνδυασμών μεταξύ των σημείων αναφοράς (τόποι). Αυτή την παραγωγική διάσταση μιας κατά τα άλλα, στατικής δομής καταφάσκει η αναφορά στους δύο αντιδίκους: μπορεί κανείς να φανταστεί τους διαφορετικούς συνδυασμούς τόπων που υπαγορεύουν οι διαφορετικές οπτικές ενός ζητήματος.[108]

Τη δυναμική της *τοπικής* καταδεικνύει βεβαίως η ίδια η σύνθεση του *Δεύτερου Φιλιππικού*, όπου οι παραλλαγές των συνδέσεων αντικατοπτρίζονται σε μια μεγάλη ποικιλία υβριστικών επιχειρημάτων διαφορετικού βαθμού πολυπλοκότητας και εκλέπτυνσης. Η εν λόγω διαδικασία σύνθεσης εκμεταλλεύεται ένα ουσιαστικά κοινό υπόδειγμα παραγωγής υβριστικού λόγου που αντιστοιχεί στις *τοπικές* των *Χαρακτηριστικών του προσώπου* και του εγκωμίου / ψόγου των *De Inventione* και *Rhetorica ad Herennium,* αντίστοιχα. Συμπεραίνουμε ότι η λατινική ρητορική παράδοση έχει παράσχει αφενός το θεωρητικό υπόδειγμα για τη σύνθεση της *προσβολής* αφετέρου μια εφαρμοσμένη εκδοχή του, η οποία επιβεβαιώνει τη θεωρία, επιτρέποντάς μας να ανασύρουμε από το κείμενο τις λεπτομερείς οδηγίες χρήσης του υποδείγματος. Υπό αυτή την έννοια, τα *De Inventione* και *Rhetorica ad Herennium* αποτελούν ένα εγχειρίδιο διδασκαλίας της *τοπικής* και, βεβαίως, της *τοπικής* του προσβλητικού λόγου, ο *Δεύτερος Φιλιππικός* μια άσκηση στη χρήση του εγχειριδίου, ενώ τα τρία αυτά συγγράμματα, θεωρούμενα ως μία ενότητα, συγκροτούν τη λεπτομερή αποτύπωση των *τοπικών* προϋποθέσεων μιας θεωρίας της *προσβολής*.

---

[107]Κικέρων, *De Inventione* II, 14.46.

[108]Η παρατήρηση αυτή αποσαφηνίζει τη δήλωση του Κικέρωνα στο *Academica* σχετικά με τη δυνατότητα της νοητικής περιπλάνησης σε μεγαλύτερο εύρος.

Βιβλιογραφία

Adkins, L. και Adkins A. R. 2004. *Handbook to Life in ancient Rome*.Νέα Υόρκη.

Chang, Kei Eun., 2013. *The Community, the Individual and the Common Good. To Idion and To Sympheron in the Greco-Roman World and Paul*. Λονδίνο-Νέα Υόρκη.

Cicero, *Selected works: Against Verres, I, Twenty-three letters, the second Philippic against Antony, On duties, III, On old age*, μτφρ. M. Grant, Βαλτιμόρη.1960

Cicero. *De Natura Deorum. Academica*, μτφρ. H. Rackahm, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.1933

Cicero. *De Oratore*, μτφρ. E.W. Sutton και H. Rackham, Loeb Classical Library, Heinemman/Harvard University Press, Λονδίνο/Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.1942

Cicero. *De Inventione*. *De optimo genere oratorum. Topica*, μτφρ. H.M. Hubbell, Loeb Classical Library, William Heinemann-Harvard University Press, Λονδίνο-Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.1949

Cicero. *Philippics,* μτφρ. Walter C.A.Kerr, Loeb Classical Library, Heinemann/Harvard University Press, Λονδίνο/Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.1957

[Cicero]. *Rhetorica ad Herennium,* μτφρ. H.Caplan, Harvard University Press, Κέιμπριτζ Μασαχουσέτης.1964

Conley, Th. M. 1994. *Rhetoric in the European Tradition*. Σικάγο-Λονδίνο.

Craig, Ch. 2004. 'Audience Expectations, Invective, and Proof' στο J.Powell, J. Paterson (επιμ.), *Cicero the advocate.* Οξφόρδη/ΝέαΥόρκη.187-213.

Edwards, C. 1993. *The Politics of Immorality in ancient Rome*. Κέιμπριτζ.

Hall, J. 2002. 'The Philippics΄ στο M.M. James, επιμ., *Brill's Companion to Cicero-Oratory and Rhetoric*, Λέιντεν-Βοστώνη-Κολωνία. 273-304.

Heath, Malcolm 1995. *Hermogenes on Issues. Strategies of Argument in Later Greek Rhetoric*. Οξφόρδη/Νέα Υόρκη.

Kelly, G. P. 2006. *A History of Exile in the Roman Republic*. Νέα Υόρκη.

Κρητικού, Αιμ. 2013. 'Το αναγεννησιακό πεδίο του λόγου και η επίδρασή του στη σκέψη του Τόμας Χομπς όπως αποτυπώθηκε στον Λεβιάθαν', διπλωματική εργασία, Πάντειο Πανεπιστήμιο-Τμήμα Πολιτικής Επι-

στήμης και Ιστορίας.
Kristeller, P. O. 1979. *Renaissance Thought and its Sources*. Νέα Υόρκη.
Mack, P. 2011. *A History of Renaissance Rhetoric*. 1380-1620. Νέα Υόρκη.
May, M. James. 2002. 'Cicero: His Life and Career' στο James M. May, επιμ., Brill's Companion to Cicero-Oratory and Rhetoric. Λέιντεν-Βοστώνη-Κολωνία. 1-21.
Μπασάκος, Π. 1999. *Επιχείρημα και κρίση*. Αθήνα.
Osgood, J. 2006. *Caesar's Legacy. Civil War and the Emergence of the Roman Empire*, Κέιμπριτζ.
Santangelo, F. 2013. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Νέα Υόρκη.
Smith, W., επιμ. 1867. *Dictionary of the Greek and Roman Biography and Mythology*. Λονδίνο.
Vickers, B. 1998. *In Defence of Rhetoric*. Οξφόρδη.
Wiseman T.P. 1994. «Caesar, Pompey and Rome, 59-50 B.C.» στο Crook J.A., Lintott Andrew, Rawson Elizabeth, επιμ., *The Cambridge Ancient History, vol. IX: The Last Age of the Roman Republic*, 146-43 B.C. Κέιμπριτζ 1992, 368-423.

Η πειθώ στο έργο του Kuhn[1]

Βάσω Κιντή

Ο Thomas Kuhn, στο βιβλίο του *The Structure of Scientific Revolutions* (1970a) ,[2] παραλληλίζει τις επιστημονικές με τις πολιτικές επαναστάσεις. Κατά τις επαναστατικές περιόδους στην ιστορία, λέει, όταν οι πολιτικοί θεσμοί έχουν καταρρεύσει, οι δύο πολιτικές παρατάξεις που αντιμάχονται δεν μπορούν να προσφύγουν σε έναν κοινά αποδεκτό θεσμό ή κάποιο υπερ-θεσμικό πλαίσιο για να αξιολογηθούν οι θέσεις και οι προτάσεις τους αφού οι μεν υπερασπίζονται το παλαιό καθεστώς με τους θεσμούς του, και οι δε θέλουν να επιφέρουν αλλαγές στους ήδη υπάρχοντες θεσμούς με τρόπους που οι θεσμοί αυτοί απαγορεύουν. Οπότε για την επιδιαιτησία των επαναστατικών διαφορών σε μία επαναστατική σύγκρουση, οι αντιμαχόμενες πλευρές «είναι υποχρεωμένες να καταφεύγουν σε τεχνικές πειθούς των μαζών που συχνά παίρνουν δυναμικό χαρακτήρα» (169). Κατ' αναλογία, ισχυρίζεται ο Kuhn, όταν έχουμε να επιλέξουμε μεταξύ παραδειγμάτων εν όψει μίας επαναστατικής αλλαγής στην ανάπτυξη των επιστημών, «δεν υπάρχει κριτήριο το οποίο να υπερ-

[1] Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον Παντελή Μπασάκο διότι το έργο, η διδασκαλία και το ενδιαφέρον του για τη ρητορική με προέτρεψαν να προσεγγίσω αυτό το θέμα κατά το δυνατόν μακριά από παραπλανητικά στερεότυπα και μου επέτρεψαν να γνωρίσω μέρος τουλάχιστον του πλούτου, της συνθετότητας και των πολύπλευρων διαστάσεων που έχει. Θεωρώ την παρουσία του Π. Μπασάκου στα ελληνικά φιλοσοφικά πράγματα πρότυπο σοβαρότητας, εμβρίθειας, αφοσίωσης στο έργο της φιλοσοφίας. Συνδυάζει την ταπεινότητα απέναντι στα μεγάλα κείμενα με την παρρησία για καίριες φιλοσοφικές κρίσεις. Η ρητορική του είναι αυτή της συνομιλίας, με τα κείμενα και τους ακροατές. Πείθει όχι μόνο με τα λόγια του αλλά και με το παράδειγμά του.

[2] Οι παραπομπές στο βιβλίο θα γίνονται στην ελληνική έκδοση (1981) μόνο με την αναφορά της σελίδας εκτός εάν πρόκειται για το Postscript (Υστερόγραφο), το οποίο δεν έχει μεταφραστεί στα ελληνικά, οπότε οι παραπομπές σε αυτό θα γίνονται στην αγγλική έκδοση. Συντομογραφικά *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* θα αποδίδεται ως *Δομή* και ΔΕΕ.

βαίνει τη συναίνεση της σχετικής κοινότητας» (170). «Η διαμάχη ανάμεσα σε Παραδείγματα δεν ανήκει στην κατηγορία των μαχών που λύνονται με αποδείξεις», υποστηρίζει (229). Μπορεί οι επιστήμονες να χρησιμοποιούν επιχειρήματα, αλλά όσο ισχυρά κι αν είναι αυτά, το στάτους τους είναι αυτό της πειθούς (σ. 169), δηλαδή δεν είναι ακαταμάχητα διότι, κατά τον Kuhn, η επιχειρηματολογία είναι κυκλική. Κάθε πλευρά εκκινεί από ένα παράδειγμα και το επικαλείται για να το υπερασπιστεί. Όσο καλοσχηματισμένο κι αν είναι το επιχείρημα, αν ο συνομιλητής αρνηθεί να μπει στον συγκεκριμένο κύκλο της επιχειρηματολογίας, να δεχθεί δηλαδή κάποιες από τις προκείμενές του, το επιχείρημα δεν μπορεί να τον υποχρεώσει να δεχθεί το συμπέρασμα, ούτε με λογικά αναγκαίο τρόπο ούτε πιθανοκρατικά. Οι επιστήμονες που αντιπαρατίθενται στη διάρκεια μιας επαναστατικής αλλαγής και επιχειρούν να αποτιμήσουν συγκριτικά τα Παραδείγματα που αντιστοίχως υποστηρίζουν, είναι σαν να κάνουν διάλογο κουφών (211, 228). «Στα εν μέρει κυκλικά επιχειρήματα που συνήθως προκύπτουν, κάθε Παράδειγμα θα εμφανίζεται να ικανοποιεί λίγο ή πολύ τα κριτήρια που το ίδιο θέτει στον εαυτό του και να αδυνατεί να ικανοποιήσει ορισμένα απ' τα κριτήρια που θέτει το άλλο Παράδειγμα» (187). Οι σχολές, γράφει ο Kuhn, που καθοδηγούνται από διαφορετικά παραδείγματα έχουν πάντοτε, έστω και λίγο, διαφορετικούς στόχους (189, 228).

Για να καταλάβουμε, λοιπόν, λέει ο Kuhn, πώς συντελούνται οι επιστημονικές επαναστάσεις, δεν αρκεί να εξετάσουμε τι υπαγορεύει η φύση καθώς αυτή ανταποκρίνεται στους πειραματικούς ελέγχους μας ή τι επιβάλλει η λογική δια της επιχειρηματολογίας, αλλά «και τις τεχνικές πειστικής επιχειρηματολογίας που είναι αποτελεσματικές σ' αυτές τις ιδιόμορφες ομάδες που συνιστούν την κοινότητα των επιστημόνων» (170).

Η αναφορά της πειθούς από τον Kuhn, κατ' αντιδιαστολή προς την αποδεικτική επιχειρηματολογία και την ετυμηγορία της φύσης, σε μία ανάλυση που αφορά την επιστήμη, την επιστημονική κοινότητα και την επιστημονική πρόοδο, ήταν αρκετή για να πυροδοτήσει λυσσαλέες αντιδράσεις κυρίως από φιλοσόφους αλλά και επιστήμονες οι οποίοι φοβούνταν ότι με όσα λέει ο Kuhn εισάγει τον ανορθολογισμό στην επιστημονική πρακτική, καθιστά την πρόοδο της επιστήμης έρμαιο των διαθέσεων των μαζών που μέσα από τεχνικές πειθούς μπορούν να παρασυρθούν στη μία ή στην άλλη κατεύθυνση, ενώ εξαρτά την επιστημονική γνώση και την αλήθεια από το κατά πόσον μπορεί να πεισθεί – εννοούν όχι αποδεικτικά–, μία επιστημονική κοινότητα. Η αλλαγή των

επιστημονικών θεωριών γίνεται υπόθεση του συρμού ('a matter of bandwagon effect'), είπε ο John Wisdom (1974: 829), ενώ ο Imre Lakatos υποστήριξε ότι εάν ούτε στην επιστήμη υπάρχει άλλος τρόπος να κρίνουμε μία θεωρία εκτός από το να μετράμε τον αριθμό των υποστηρικτών της, την πίστη τους ή τη δύναμη της φωνής τους, τότε καθιστούμε την αλήθεια υπόθεση ισχύος (Lakatos 1970: 93) και την ανάπτυξη της επιστήμης υπόθεση της ψυχολογίας του όχλου (στο ίδιο, 178).

Η κατάσταση για τον Kuhn επιδεινώνεται, από τη σκοπιά των επικριτών του, από το γεγονός ότι όχι μόνο αναφέρεται σε τεχνικές πειθούς σχετικά με την εξέλιξη της επιστήμης αλλά χρησιμοποιεί επίσης τον όρο 'μεταστροφή' (conversion), ο οποίος συνήθως παραπέμπει σε θρησκευτική μεταστροφή, για να μιλήσει για την Παραδειγματική αλλαγή που σηματοδοτεί μία επιστημονική επανάσταση. «Η μετάθεση της εμπιστοσύνης από ένα Παράδειγμα σε ένα άλλο είναι μία εμπειρία μεταστροφής που δεν μπορεί να επιβληθεί» (232). Οι επιστήμονες, υποστηρίζει, που στην επαναστατική περίοδο δεν μιλούν την ίδια γλώσσα, πρέπει να έχουν «την εμπειρία της μεταστροφής που ονομάσαμε Παραδειγματική αλλαγή [paradigm shift]» πριν καταφέρουν να επικοινωνήσουν πλήρως (231). «[Ο]ι επιστημονικές κοινότητες έχουν επανειλημμένα μεταστραφεί σε νέα Παραδείγματα. Μάλιστα, οι μεταστροφές αυτές δεν αντιφάσκουν με το γεγονός ότι οι επιστήμονες είναι άνθρωποι, αλλά συμβαίνουν ακριβώς επειδή είναι άνθρωποι» (233) Στο δε Postscript (Υστερόγραφο), που έγραψε μετά το πρώτο κύμα υποδοχής και κριτικής που γνώρισε η *Δομή,* ο Kuhn επέμεινε ότι «η εμπειρία της μεταστροφής την οποία παρομοίασα με την εναλλαγή οπτικής στις εικόνες gestalt παραμένει […] στην καρδιά της επαναστατικής διαδικασίας» (Kuhn 1970a: 204).

Ο έμμεσος παραλληλισμός μεταξύ θρησκείας και επιστήμης, με τη χρήση του όρου 'μεταστροφή', θεωρήθηκε εντελώς προκλητικός και ακατάλληλος. Πώς μπορούσε η επιστήμη, που κατ΄ εξοχήν στηρίζεται στην προσεκτική αξιολόγηση εμπειρικών δεδομένων και σε έλλογους συλλογισμούς, να θεωρείται ότι μπορεί να περιλαμβάνει τυφλές αλλαγές προσανατολισμού και κατεύθυνσης, σχεδόν μυστικιστικού χαρακτήρα, χωρίς κάποια εύλογη εξήγηση η οποία να λαμβάνει υπ' όψη της τα προαναφερθέντα στοιχεία, δηλαδή τι αποφαίνεται η φύση, τι επιβάλλουν οι αποδείξεις και η λογική; Οι κατηγορίες περί ανορθολογισμού διαδέχονταν η μία την άλλη. Ο Alasdair MacIntyre απέδωσε στον Kuhn τη θέση ότι η παραδειγματική αλλαγή είναι ένα ανορθολογικό άλμα στο σκοτάδι και τη χαρακτήρισε ευαγγελική μεταστροφή (1980: 67- 68).

Το ίδιο και ο Rorty που συντάχθηκε με τον Davidson εναντίον του Kuhn: «Οι επαναστάσεις στην επιστήμη, όπως και αλλού, είναι εμπειρίες μάθησης, όχι άλματα στο σκοτάδι» (2000: 63, σημ. 1). Ο Munz (1985: 135) υποστήριξε ότι εάν η αντικατάσταση ενός παραδείγματος από ένα άλλο είναι ζήτημα τύχης –θέση που απέδιδε στον Kuhn-, τότε «μπορεί κανείς κάλλιστα να προσθέσει ότι, η τύχη είναι θέλημα Θεού», ενώ ο I. Scheffler (1967: 18) θεωρούσε ότι για αντιλήψεις σαν αυτές του Kuhn, «η υιοθέτηση μιας νέας επιστημονικής θεωρίας είναι μια διαισθητική ή μυστικιστική υπόθεση, ζήτημα κυρίως ψυχολογικής περιγραφής, παρά λογικής και μεθοδολογικής κωδικοποίησης». Ο ιστορικός Paolo Rossi (1975: 270), που μιλούσε ευθέως για τον ανορθολογισμό του Kuhn έγραφε ότι ο Kuhn «αντιλαμβάνεται τους μετασχηματισμούς της επιστήμης, τη μετάβαση από ένα παράδειγμα σε ένα άλλο, σαν μια μυστικιστική κρίση και θρησκευτική μεταστροφή που μπορεί να εξεταστεί μόνο υπό το φως της *ψυχολογίας της ανακάλυψης*. Η δική του [του Kuhn] ιστορία της επιστήμης διαβάζεται σαν απόκρυφο ημερολόγιο οπαδού μιας μυστικιστικής φιλοσοφίας» (στο ίδιο 266, έμφαση στο πρωτότυπο). Ο Putnam διαπίστωνε ότι η *Δομή* «σαγήνευσε τεράστιο αριθμό αναγνωστών αλλά συγχρόνως προκάλεσε φρίκη στους περισσότερους φιλοσόφους της επιστήμης εξαιτίας της έμφασης που δίνει σε αυτά που θεωρούνται *ανορθόλογα* στοιχεία για την αποδοχή μιας επιστημονικής θεωρίας, και της χρήσης που κάνει όρων όπως 'μεταστροφή' και 'εναλλαγή Gestalt' (1981: 113). Οι εναλλαγές Gestalt, στις οποίες αναφέρεται ο Putnam, είναι οι αλλαγές οπτικής όταν παρατηρούμε αμφίσημα σχέδια, όπως π.χ., το αμφίσημο σχέδιο λαγός-πάπια. Οι αλλαγές αυτές δεν μπορούν να εξηγηθούν με το να επικαλούμαστε διαφορετικά οπτικά ερεθίσματα αφού το σχέδιο παραμένει απαράλλακτο, άρα τα οπτικά ερεθίσματα παραμένουν σταθερά, ενώ η οπτική αλλάζει δια μιας.

Από τα παραπάνω φαίνεται να διαμορφώνεται η εξής εικόνα για τον Kuhn και το έργο του, όπως αυτό αναπτύσσεται στη *Δομή*: η αλλαγή θεωριών στην επιστήμη είναι υπόθεση πειθούς που αντιπαραβάλλεται προς την απόδειξη και τον εμπειρικό έλεγχο, η αλλαγή αυτή μοιάζει με θρησκευτική μεταστροφή, πράγμα που επιτείνει τη μυστικιστική διάσταση εις βάρος της λογικής και, συνεπώς, η εξέλιξη της επιστήμης γίνεται κατά τον Kuhn μία ανορθόλογη διαδικασία. Στην παρούσα εργασία θα δείξω, πρώτον, ότι η εικόνα αυτή είναι μία καρικατούρα που δεν βρίσκει υποστήριξη στο έργο του Kuhn. Δεύτερον, θα υποστηρίξω πως αυτή η σχηματική εικόνα συνδέεται με μία γενικότερη αντίληψη περί πειθούς, μεταστροφής

και ορθολογικότητας. Τέλος, θα προβάλω μία διαφορετική κατανόηση των εννοιών της πειθούς και της μεταστροφής στο έργο του Kuhn.

Η πειθώ και η μεταστροφή στη ΔΕΕ

Ας δούμε προσεκτικά τι λέει ο Kuhn περί πειθούς στη ΔΕΕ. Ο Kuhn δεν αρνείται ότι κατά την επαναστατική περίοδο οι αντιμαχόμενες πλευρές χρησιμοποιούν επιχειρήματα. Μιλάει, άλλωστε, για τεχνικές πειστικής επιχειρηματολογίας (170). Χαρακτηρίζει τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούνται κυκλικά αλλά θεωρεί πως, αν και κυκλικά, δεν είναι λανθασμένα ή αναποτελεσματικά (169). Θεωρεί επίσης ότι αυτός που επιχειρηματολογεί υπέρ ενός παραδείγματος, χρησιμοποιώντας το ως προκείμενη στο επιχείρημά του, μπορεί να δώσει μία σαφή εικόνα τού πώς θα είναι η επιστημονική πρακτική για αυτούς που θα υιοθετήσουν τη νέα αντίληψη για τη φύση. Μάλιστα λέει ότι η περιγραφή αυτή μπορεί να γίνει «εξαιρετικά πειστική, συχνά ακαταμάχητη» (169). Αυτές οι αναφορές δείχνουν ότι, κατά τον Kuhn, οι αντιμαχόμενες πλευρές συνομιλούν, συνεννοούνται, και μπορεί η μία να πείσει την άλλη. Όμως, η περιγραφή αυτή, επισημαίνει ο Kuhn, παρότι πειστική και συχνά ακαταμάχητη, δεν επιβάλλεται κατ΄ ανάγκην, λογικά, ούτε πιθανοκρατικά. Ανήκει στον χώρο της πειθούς. Θα εξηγήσω σε λίγο τι ακριβώς εννοεί ο Kuhn με αυτή την αντιδιαστολή, αλλά προηγουμένως ας δούμε και άλλα σημεία που δείχνουν πως δεν υιοθετεί την καρικατούρα που του αποδίδεται, δηλαδή ότι αντικαθιστά τα επιχειρήματα με την πειθώ η οποία είναι μια μετωνυμία για την αθέμιτη προπαγάνδα.

Συνήθως, όταν κάποιος επιστήμονας αρνείται να δεχθεί μια νέα θεωρία, λέμε ότι φέρεται αντιεπιστημονικά, ότι ως άνθρωπος έχει τις αδυναμίες του και δεν μπορεί να αποδεχθεί, για λόγους π.χ., εγωισμού, ότι υποστήριζε μία λανθασμένη θεωρία, ότι επιμένει να αγνοεί αυτό που έχει αποδειχθεί (232). Ο Kuhn, όμως, φέρνοντας μεταξύ άλλων τα παραδείγματα του Priestley και του Kelvin που δεν αποδέχθηκαν τις θεωρίες του οξυγόνου και του ηλεκτρομαγνητισμού αντίστοιχα, θέλει να υποστηρίξει ότι σε τέτοιες καταστάσεις, όπως λέει, το θέμα δεν είναι τα λάθη και οι αποδείξεις. Δηλαδή δεν έκαναν απλώς λάθος παραβλέποντας τις αποδείξεις που ήταν διαθέσιμες. Η αντίσταση στο νέο που δείχνουν επιστήμονες γαλουχημένοι σε ένα παλαιό Παράδειγμα, ισχυρίζεται ο Kuhn, δεν είναι μία αδυναμία χαρακτήρα, μία παραβίαση της επιστημονικής δεοντολογίας, αλλά μέρος

της ίδιας της επιστημονικής πρακτικής: «ένδειξη για τη φύση της ίδιας της επιστημονικής έρευνας» (233). Επιμένοντας στο παλαιό Παράδειγμα και στον τρόπο επιστημονικής δουλειάς που αυτό επέβαλλε, δείχνουν την εμπιστοσύνη τους σε αυτό που τους κατέστησε αυτό που είναι και έκανε δυνατό τον τρόπο που δούλευαν. Γενικότερα, η εμπιστοσύνη σε ένα παράδειγμα καθιστά δυνατή την *κανονική επιστήμη* (normal science), δηλαδή εκείνη την πρακτική που, με την επίλυση γρίφων, επεκτείνει και κάνει ακριβέστερο το Παράδειγμα και επιτρέπει τον εντοπισμό των ανωμαλιών που μπορεί να οδηγήσουν σε ένα νέο. Η αντίσταση δηλαδή των επιστημόνων σε τυχόν αποδείξεις που απαξιώνουν το παλαιό Παράδειγμα και δικαιώνουν ένα νέο, δεν είναι ένα εξωτερικό στοιχείο στην επιστημονική πρακτική, ένα ιδιοσυγκρασιακό στοιχείο της προσωπικότητας των συγκεκριμένων ατόμων που πρέπει να αποδοκιμασθεί, να απομονωθεί και να καταδικασθεί, αλλά όρος για να γίνεται η επιστήμη όπως την ξέρουμε.

Η περιθωριοποίηση όμως των αποδείξεων κατά την Παραδειγματική αλλαγή, η αναγνώριση και δικαιολόγηση της αντίστασης, η έμφαση στη μεταστροφή, δεν σημαίνει, λέει ο Kuhn, ότι «δεν υπάρχει κανένα επιχείρημα που να έχει σημασία ή ότι οι επιστήμονες δεν μπορούν να πεισθούν να αλλάξουν γνώμη» (233). Όχι μόνο δεν αποκλείει τα επιχειρήματα τα οποία συνδέει με την πειθώ, αλλά συνδέει και τη μεταστροφή με την πειθώ. Λέει, χαρακτηριστικά, αμέσως μετά την προηγούμενη φράση: «Αν και, ορισμένες φορές, χρειάζεται μια ολόκληρη γενιά για να επιτευχθεί η αλλαγή, οι επιστημονικές κοινότητες έχουν επανειλημμένα μεταστραφεί σε νέα Παραδείγματα» (233). Στο συγκεκριμένο σημείο αναφέρεται σε μεταστροφή επιστημονικών κοινοτήτων και προηγουμένως (231) σε εμπειρία μεταστροφής μιας ομάδας, αλλά αυτό που εννοεί είναι ότι μεταστρέφονται σταδιακά μεμονωμένοι επιστήμονες μέχρις ότου τελικά μεταστραφεί ολόκληρη η κοινότητα και υιοθετήσει το νέο Παράδειγμα. Γράφει π.χ. ότι το Κοπερνίκειο Παράδειγμα «είχε προσηλυτίσει ελάχιστους ένα σχεδόν αιώνα μετά τον θάνατο του Κοπέρνικου» (231). Επίσης, ότι οι επιστήμονες, ως άτομα υπόκεινται σε μεταστροφή «Οι μεμονωμένοι επιστήμονες υιοθετούν ένα νέο Παράδειγμα για κάθε είδους λόγο και για πολλούς λόγους ταυτόχρονα» (234) και ότι γίνονται λίγες μεταστροφές κάθε φορά (233).[3] «Πρό-

[3] Εδώ έχω τροποποιήσει αισθητά την ελληνική μετάφραση. Η αγγλική φράση είναι "Conversions will occur a few at a time…". Η ελληνική μετάφραση την αποδίδει ως εξής: «Ο ρυθμός των μεταστροφών θα πέφτει…» (233). Αυτό είναι λανθασμένο όχι μόνο γραμματικά αλλά και νοηματικά αφού, προϊόντος του χρόνου, αν ένα Παράδειγμα έχει τις δυνατότητες να επικρατήσει, θα προσελκύει όλο και περισσότερους επιστήμονες που θα μεταστρέφονται.

κειται περισσότερο για μία προοδευτική μεταβολή στην κατανομή για το υπέρ τίνος τάσσονται οι επιστήμονες του κλάδου παρά για μία μοναδική μεταστροφή μιας ομάδας» (240). Αυτό είναι σημαντικό διότι ο Kuhn κατηγορήθηκε, και ο ίδιος αισθάνθηκε την ανάγκη να διευκρινίσει, υπό το βάρος της κριτικής, ότι λανθασμένα υπονόησε πως μπορεί να υφίσταται και να υπόκειται σε ξαφνική μεταβολή ολόκληρη η κοινότητα.[4] Όπως είναι φανερό από τα παραπάνω αποσπάσματα, ο Kuhn από την αρχή υποστήριζε ότι η μεταστροφή αφορά άτομα, τους επιστήμονες, και η κοινότητα μετασχηματίζεται, μεταστρέφεται σταδιακά, καθώς μεταστρέφονται όλο και περισσότερα άτομα.

Η πειθώ δεν έχει τίποτε το ανορθόλογο όταν την επικαλείται ο Kuhn για να πει ότι «ο υφιστάμενος το πείραμα της αντικανονικής τράπουλας γνωρίζει (για την ακρίβεια έχει πειστεί) ότι η παράστασή του πρέπει να άλλαξε διότι μία εξωτερική πηγή με κύρος, ο οργανωτής του πειράματος, τον διαβεβαιώνει ότι, ανεξάρτητα από αυτό που *είδε*, κοίταζε συνέχεια ένα μαύρο πέντε κούπα» (191-92). Ο Kuhn αναφέρεται στο ψυχολογικό πείραμα των Bruner και Postman κατά το οποίο, παραποιημένα τραπουλόχαρτα παρουσιάζονται στους υφιστάμενους το πείραμα για να πουν τι βλέπουν. Αυτοί, επειδή δεν περίμεναν ότι μπορεί το σύμπαν να περιέχει αντικανονικά τραπουλόχαρτα, έβλεπαν και έλεγαν ότι έβλεπαν τραπουλόχαρτα που τους ήταν οικεία από την προηγούμενη εμπειρία τους (190). Αν π.χ. τους έδειχναν ένα μαύρο πέντε κούπα, αυτοί έλεγαν ότι βλέπουν ένα κόκκινο πέντε κούπα ή ένα μαύρο πέντε μπαστούνι, προσάρμοζαν δηλαδή αυτό που κοίταζαν σε οικείες κατηγορίες. Μόνο μετά από παρατεταμένη έκθεση στα αντικανονικά χαρτιά, μπορούσαν να παρατηρήσουν τις αλλοιώσεις και να τις επισημάνουν στις απαντήσεις τους. Το ότι είχαν υποστεί αλλαγή οπτικής, είχαν δηλαδή διαφορετική οπτική παράσταση χωρίς αλλαγή του ερεθίσματος (το ότι δεν είχαν δηλαδή ενώπιόν τους κανονικά χαρτιά πριν,

[4] «Οι κοινότητες δεν έχουν τέτοιες εμπειρίες, πολύ λιγότερο δε εναλλαγές gestalt. Καθώς το εννοιολογικό λεξιλόγιο μιας κοινότητας αλλάζει, τα μέλη της μπορεί να υπόκεινται σε εναλλαγές gestalt, αλλά μόνο κάποια από αυτά τις έχουν και όχι όλα την ίδια στιγμή. Από τα μέλη που δεν τις έχουν, κάποια παύουν να είναι μέλη της κοινότητας και άλλα αποκτούν το νέο λεξιλόγιο με λιγότερο δραματικούς τρόπους. […] Το να λες, όπως έχω κάνει επανειλημμένα στο παρελθόν, ότι μια κοινότητα υπόκειται σε εναλλαγή gestalt ισοδυναμεί με το να συμπιέζεις μια εκτεταμένη διαδικασία αλλαγής σε μια στιγμή, μην αφήνοντας περιθώριο στις μικρο-διαδικασίες δια των οποίων επέρχεται η αλλαγή» (Kuhn 2000: 88). Ο Kuhn τα λέει αυτά το 1986 όταν ήδη στη *Δομή* (από το 1962) είχε υποστηρίξει ότι μιλάει «για μία προοδευτική μεταβολή στην κατανομή για το υπέρ τίνος τάσσονται οι επιστήμονες του κλάδου παρά για μία μοναδική μεταστροφή μιας ομάδας» (240).

και μετά αλλοιωμένα, αλλά έβλεπαν τα ίδια χαρτιά διαφορετικά) έπρεπε να τους το πει και να τους πείσει γι' αυτό ένα πρόσωπο με κύρος, ο οργανωτής του πειράματος. Προφανώς, όπως μπορεί να φανταστεί κανείς, η διαδικασία της πειθούς θα γινόταν με επιχειρήματα και εμπειρικές αποδείξεις. Δηλαδή ο οργανωτής του πειράματος θα τους περιέγραφε τι είδους πείραμα είχε σχεδιάσει, τι ήθελε να ελέγξει, θα τους έδειχνε όλη την πειραματική διάταξη, τα τραπουλόχαρτα που είχαν χρησιμοποιήσει, θα τους εξηγούσε ότι δεν μπορούσε κανείς να παρέμβει και να αλλάξει τον πειραματικό σχεδιασμό και θα τους έπειθε με αυτόν τον τρόπο ότι είχαν υποστεί μία αλλαγή οπτικής. Βλέπουμε και εδώ να χρησιμοποιεί ο Kuhn την πειθώ σε συνδυασμό με επιχειρήματα και εμπειρικά τεκμήρια.

Η σύνδεση επιχειρημάτων και πειθούς γίνεται επίσης ρητά όταν ο Kuhn μιλάει επανειλημμένα για «πειστικά επιχειρήματα» (π.χ. 236, 237) στη φάση της Παραδειγματικής αλλαγής. Επιμένει επίσης πως, παρά το ότι αισθητικοί και μη ακραιφνώς ορθολογικοί λόγοι (που τους χαρακτηρίζει και ύποπτους, βλ. 240) μπορεί να παίζουν ρόλο στο αρχικό στάδιο, όταν το νέο Παράδειγμα προσπαθεί να προσελκύσει τους πρώτους οπαδούς, ένα Παράδειγμα δεν επικρατεί μέσω μιας «μυστικιστικής αισθητικής». Επειδή οι επιστήμονες, λέει ο Kuhn, είναι «λογικοί άνθρωποι κάποιο επιχείρημα θα πείσει τελικά τους περισσότερους από αυτούς. Αλλά δεν υπάρχει ένα και μοναδικό επιχείρημα που μπορεί ή πρέπει να πείσει όλους» (240).

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι στη ΔΕΕ, τόσο η πειθώ όσο και η μεταστροφή, όροι που έχουν συνδεθεί από τους επικριτές του Kuhn με μη ορθολογικές διαδικασίες απόφασης και δράσης, συνδέονται ρητά με την επιχειρηματολογία και τη συνεννόηση. Τι εννοεί όμως ο Kuhn όταν λέει ότι τα επιχειρήματα που μπορεί να χρησιμοποιούν οι επιστήμονες, όσο ισχυρά κι αν είναι, έχουν το στάτους της πειθούς (169); Εννοεί, όπως γράφει ο ίδιος, ότι τα επιχειρήματα από μόνα τους, με τη λογική ή πιθανοκρατική τους ισχύ, δεν μπορεί να επιβάλλουν τη συμφωνία. Μπορεί να έχει μία πλευρά άψογα από λογική σκοπιά επιχειρήματα (δηλαδή έγκυρα επιχειρήματα στα οποία το συμπέρασμα να προκύπτει κατ' ανάγκην από τις προκείμενες ή ισχυρά πιθανοκρατικά επιχειρήματα) αλλά η αλήθεια του συμπεράσματος που έχει συναχθεί κατ΄αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να επιβληθεί απλώς και μόνο λόγω του λογικού της κύρους, δεν μπορεί να μεταπείσει την άλλη πλευρά στον βαθμό που η άλλη πλευρά δεν συμμερίζεται τις προκείμενες του έγκυρου επιχειρήματος. Πρέπει, λοιπόν,

να πεισθεί, ώστε να τις δεχθεί με κάποιο άλλο ίσως επιχείρημα. Ο διάλογος στις επιστήμες σε περιόδους παραδειγματικής αλλαγής, δεν μοιάζει, λέει ο Kuhn, με τις αποδείξεις στη λογική και στα τυπικά μαθηματικά. Στην περίπτωση της λογικής και των μαθηματικών τόσο οι προκείμενες όσο και οι κανόνες συνεπαγωγής είναι δεδομένοι και συμφωνημένοι εξ αρχής. Όταν υπάρχει διαφωνία για το συμπέρασμα, μπορούν οι δύο πλευρές να ανατρέξουν στην απόδειξη, να πάνε προς τα πίσω βήμα-βήμα, μέχρις ότου εντοπίσουν το λάθος. Η μία από τις δύο πλευρές δεν θα έχει εφαρμόσει σωστά ή θα έχει παραβιάσει έναν από τους συμφωνημένους κανόνες, οπότε η διαφωνία θα λυθεί. Όποιος έκανε το λάθος θα το παραδεχθεί και θα επέλθει συμφωνία. Αν όμως αρχίσουν οι δύο πλευρές να λένε ότι δεν κατανοούν τους συμφωνημένους κανόνες με τον ίδιο τρόπο ή δεν τους εφαρμόζουν με τον ίδιο τρόπο, τότε αρχίζουν να συμπεριφέρονται όπως οι επιστήμονες κατά τις περιόδους επιλογής θεωριών. Δηλαδή, αρχίζουν να διαφωνούν για τις προκείμενες (Kuhn 1970α: 199).

> Τίποτε σχετικά με αυτή την οικεία θέση δεν συνεπάγεται ότι οι επιστήμονες δεν χρησιμοποιούν λογική (και μαθηματικά) στα επιχειρήματά τους, στα οποία συμπεριλαμβάνονται και εκείνα που έχουν ως στόχο να πείσουν έναν συνάδελφο να αποκηρύξει τη θεωρία που προτιμά και να αποδεχθεί μία άλλη. Μένω ενεός με την προσπάθεια του Sir Karl να με καταδικάσει για αυτοαναίρεση επειδή χρησιμοποιώ κι εγώ λογικά επιχειρήματα. Αυτό που θα ήταν καλύτερο να ειπωθεί είναι ότι δεν προσδοκώ πως, επειδή τα επιχειρήματά μου είναι λογικά, επιβάλλονται κατά τρόπο αναγκαίο. […] Αυτό που εννοεί [ο Sir Karl] είναι ότι, αν και τα επιχειρήματά μου είναι λογικά, διαφωνεί με το συμπέρασμά μου. Η διαφωνία μας πρέπει να βρίσκεται στις προκείμενες ή στον τρόπο με τον οποίο πρέπει να εφαρμοστούν, μια κατάσταση που είναι τυπική/συνήθης μεταξύ επιστημόνων που συζητούν την επιλογή μιας θεωρίας. Όταν συμβαίνει, η καταφυγή τους είναι η πειθώ ως πρελούδιο της δυνατότητας απόδειξης. (Kuhn 1970β: 261)

Πώς προκύπτει η κριτική στο σχήμα του Kuhn περί ανορθολογισμού

Ας δούμε πώς προκύπτει αυτή η καρικατούρα του μοντέλου του Kuhn και η εξ αυτής κριτική περί ανορθολογισμού που του ασκήθηκε.

Η περιγραφή της κατάστασης κατά την παραδειγματική αλλαγή από τον Kuhn συνδέεται με την έννοια της ασυμμετρίας. 'Ασυμμετρία' είναι ο όρος που δανείστηκε ο Kuhn από τα μαθηματικά και σημαίνει έλλειψη κοινού μέτρου. Την έλλειψη κοινού μέτρου την εντοπίζει σε τρία πεδία: στις έννοιες, στα κριτήρια και στην οπτική αντίληψη. Ποιο θα ήταν το κοινό μέτρο στις τρεις αυτές περιπτώσεις; Σε ό,τι αφορά τις έννοιες, θα ήταν το εμπειρικό, παρατηρησιακό περιεχόμενό τους που, κατά την παραδεδομένη αντίληψη, είναι ουδέτερο και κοινό σε κάθε θεωρία και το οποίο συλλαμβάνεται από μία κοινή παρατηρησιακή γλώσσα. Το κοινό μέτρο στα κριτήρια θα ήταν ορισμένοι κανόνες, κοινώς αποδεκτοί από όλους, ως απολύτως φυσικοί και έγκυροι. Τέλος, σε ό,τι αφορά την αντίληψη, το κοινό μέτρο θα ήταν τα κοινά παρατηρησιακά δεδομένα που δεν θα επηρεάζονταν από έννοιες και θεωρίες. Ο Kuhn υποστήριξε ότι τέτοιο κοινό μέτρο δεν υπάρχει. Γιατί; Διότι δεν δεχόταν τη διάκριση παρατήρησης-θεωρίας (συμφωνούσε με τον N.R. Hanson ότι η παρατήρηση είναι διαποτισμένη/διαμεσολαβημένη από θεωρία) και υποστήριζε ότι τα κριτήρια ελέγχου και οι έννοιες υπαγορεύονται, διδάσκονται και αναπτύσσονται ακολουθώντας ένα παράδειγμα. Η υιοθέτηση ενός προτύπου, ενός Παραδείγματος, και η πρακτική που αναπτύσσεται με βάση αυτό, δημιουργεί μία παράδοση. Έχουμε εδώ τη διττή σημασία του όρου 'παράδειγμα' στο έργο του Kuhn: αφενός ένα συγκεκριμένο πρότυπο-υπόδειγμα, ένα καθ' έκαστον, και αφετέρου μία παράδοση που χτίζεται με βάση αυτό το πρότυπο, ένα εννοιολογικό πλαίσιο.[5] Η δεύτερη σημασία του παραδείγματος, αυτή του εννοιολογικού πλαισίου, ήταν εκείνη που κυριάρχησε και η οποία κατανοήθηκε ως ένα κλειστό σύστημα, μία αυτόνομη νησιωτική επικράτεια, κατά την έκφραση του Peter Galison (1997: 12), με τα δικά της, προσίδια κριτήρια εγκυρότητας, τη δική της οντολογία, τις δικές της κατηγορίες και έννοιες. Υπό αυτό το πρίσμα, η ιστορία της επιστήμης ήταν μία διαδοχή τέτοιων αυτόνομων, περίκλειστων συστημάτων που δεν επικοινωνούν μεταξύ τους. «One damned thing after another», όπως έχει ειπωθεί χαρακτηριστικά. Ή πιο ποιητικά, κατά τον Peter Ga-

[5] Για την έννοια του Παραδείγματος στον Kuhn, βλ. Kindi 2012β.

lison, «παραδείγματα που προσπερνούν το ένα το άλλο σαν τα καράβια τη νύχτα» (1997, 13). Με αυτή την εικόνα, όταν φτάνουμε στην παραδειγματική αλλαγή, έχουν κοπεί όλες οι γέφυρες, έχουν διαρραγεί οποιοιδήποτε δεσμοί, δεν υπάρχουν κοινά στοιχεία, και το μόνο που απομένει είναι «μια ωμή επιλογή θεωρίας» (1997, 12). Δεν υπάρχει κάποιο Αρχιμήδειο σημείο –συνήθως μία καθαρή παρατηρησιακή βάση – στο οποίο να σταθούμε και να αποτιμήσουμε συγκριτικά τα παραδείγματα και τις θεωρίες που αντιμάχονται.

Ο Bas van Fraassen περιγράφει την ίδια κατάσταση ως ένα λογικό χάσμα που το χαρακτηρίζει γνωσιακό τραύμα και θέτει το ερώτημα πώς μπορεί αυτό το τραύμα να επουλωθεί, το χάσμα να γεφυρωθεί, ειδικά όταν το νέο παράδειγμα που αναδύεται και προβάλλει είναι κυριολεκτικά αδιανόητο, ακατανόητο, εντελώς ξένο. Στην ιστορία της επιστήμης, αναρωτιέται, «η υπέρβαση του τραύματος έγινε δια του λόγου ή από μια ευτυχή γνωσιακή μετάλλαξη;» (2002: 66). Ο ίδιος προτείνει ως λύση τη διαμεσολάβηση των αισθημάτων με τον τρόπο που τα κατανοεί ο Σαρτρ και στα οποία προσδίδει γνωσιακή διάσταση με την έννοια ότι δεν είναι απλά, τυφλά, νεκρά, γεγονότα σε μια μηχανική αλυσίδα αιτιακών επιδράσεων αλλά είναι τα μέσα που διαθέτει ένα πρόσωπο, ένα υποκείμενο, για να μπορέσει να αντιμετωπίσει τον κόσμο. Όπως όταν θυμώνουμε παραδινόμαστε στα αισθήματά μας και κάνουμε πράγματα που προηγουμένως θα μας φαίνονταν αδιανόητα, έτσι και στις επιστήμες αυτό που μας φαίνεται αρχικά αδιανόητο, δηλαδή η μετάβαση σε ένα νέο παράδειγμα, καθίσταται, λέει ο van Fraassen δυνατό. Οι παλαιές πεποιθήσεις, ισχυρίζεται, «δεν κατατροπώνονται ποτέ σε ανοιχτή μάχη (2002: 151). Χρειάζεται ένας ενδιάμεσος, τα αισθήματα.[6]

Τον ρόλο των αισθημάτων στο σχήμα του van Fraassen παίζει σε άλλες προσεγγίσεις η πειθώ. Δηλαδή το μοντέλο του Kuhn παρουσιάζεται με την εξής μορφή: μακρές περίοδοι δογματικής ομοιομορφίας (κανονική επιστήμη υπό κάποιο παράδειγμα) που διακόπτονται από απότομες ριζοσπαστικές αλλαγές (επανάσταση). Τα συστήματα/πλαίσια/παραδείγματα πριν και μετά την επανάσταση είναι εντελώς ξένα μεταξύ τους οπότε δεν υπάρχει λογική/ορθολογική οδός μετάβασης από το ένα στο άλλο. Άρα το κενό μεταξύ τους μπορεί να καλυφθεί/γεφυρωθεί με άλλα μέσα, με κάτι ανορθόλογο: μυστικιστική μεταστροφή (άλλη λέξη για το ανορθόλογο), τα αισθήματα (μη χειραγωγήσιμα από

[6] Περισσότερα για την προσέγγιση του van Fraassen βλ Kindi 2012γ).

τον λόγο) ή την πειθώ που κατανοείται ως μία ανορθόλογη διαδικασία που απευθύνεται όχι στον λόγο αλλά κυρίως στα αισθήματα, συνδέεται με τη ρητορική και εν τέλει με την προπαγάνδα.

Η πειθώ

Αυτή η κατανόηση της πειθούς δεν είναι αυθαίρετη, έχει βαθιές ρίζες στην ιστορία. Από την πρώιμη αρχαιότητα η Πειθώ, ως ελάσσων ερωτική θεότητα συνδεόμενη με την Αφροδίτη, τον Πόθο, τον Έρωτα, τον Ίμερο, χρησιμοποιεί ερωτικά θέλγητρα και μέσα σαγήνης για να γοητεύσει και να πείσει τη γυναίκα ή τον άνδρα στο οποίο απευθύνεται. (Buxton 1982, Blank1982, Breitenberger 2007). Η Αφροδίτη είναι 'δολοπλόκος' (Σαπφώ 1.2 Voigt) και ο Αισχύλος στις *Χοηφόρους*, χαρακτηρίζει την Πειθώ 'δολία'(726). Στις *Ικέτιδες* χρησιμοποιεί για την Πειθώ τον όρο 'θέλκτωρ'(1040), ενώ στον *Προμηθέα Δεσμώτη* τη λέει 'μελίγλωσσο' (173). Στις *Ευμενίδες,* όπως γράφει η Χλόη Μπάλλα (1997: 35*),* τα έργα του δόλου και της βίας αποκλείονται αλλά «η πειθώ βρίσκεται προκλητικά κοντά στην 'άλογη' σαγήνη των θελκτηρίων μύθων.» Χωρίς βία, καταφέρνει να κάνει τον άλλο να ενδώσει, να υποκύψει στην εξουσία της. Τα μέσα της μπορεί να χρησιμοποιούν τον λόγο, δηλαδή τη γλώσσα, αλλά σαφώς μπορεί να είναι μη λογικά, να απευθύνονται στα αισθήματα για να εγείρουν και να χειραγωγήσουν επιθυμίες και πάθη.

Η στενή σχέση ανάμεσα στην πειθώ και τη ρητορική που αργότερα αποδίδεται στους σοφιστές (*Γοργίας* 453a: «πειθοῦς δημιουργὸς ἔστιν ἡ ῥητορική»), δεν αναίρεσε τη σχέση της πειθοῦς με την παραπλάνηση και την εξαπάτηση Αυτή άλλωστε είναι και η κριτική που βρίσκουμε στον Πλάτωνα ο οποίος, στον διάλογο *Γοργίας*, καταλογίζει στη ρητορική την επιδίωξη της κολακείας του ακροατηρίου, τη στόχευση στο ηδύ αντί του αγαθού, τη θεραπεία της ηδονής αντί της αλήθειας, την παραγωγή πίστης αντί γνώσης, και που ελέγχεται, κατ' αναλογία με τις τέχνες της μαγειρικής και της κομμωτικής, ως απατηλή και άλογη (*Γοργίας* 455a, 465a-c, 501c). Ωστόσο, ο ίδιος ο Πλάτων, τόσο στον *Γοργία* όπου διακρίνει μεταξύ πειθούς που παράγει πίστη και πειθούς που παράγει γνώση (454e), αλλά και μεταξύ ρητορικής που κολακεύει και ρητορικής που ωφελεί (503a), όσο και κυρίως στον *Φαίδρο*, επιφυλάσσει στη ρητορική και έναν άλλο ρόλο, τον ρόλο αυτού που διαμεσολαβεί την αλήθεια σε ένα ακροατήριο που διέπεται εν πολλοίς και από άλογες προδιαθέσεις. Η φιλοσοφική ρητορική συμφιλιώνει τη ρητορική με τη διαλεκτική, αποβλέπει στη μετάδοση της αλήθειας και διευκολύνει την

προαγωγή των στόχων του πλατωνικού πολιτικού προγράμματος. Ως ψυχ-αγωγός (*Φαίδρος* 261a 7-8) πείθει τους πολίτες χωρίς βία και τους οδηγεί δια του λόγου —που είναι η λογική και το επιχείρημα αλλά και η θελκτήρια λέξη (Μπάλλα 1997: 36)— στην αλήθεια, στη δικαιοσύνη και στο αγαθό. Η σύνδεση πειθούς και αλήθειας γίνεται και στο ποίημα του Παρμενίδη όπου, στον δρόμο της Πειθούς, η Πειθώ, προσωποποιημένη δύναμη της καλοπροαίρετης επιβολής, επιτηρεί και κάνει θελκτική την αλήθεια (Μουρελάτος 2002: 174-177).

Στους νεώτερους χρόνους η ρητορική και η πειθώ εξακολουθούν να αντιμετωπίζονται με επιφύλαξη από τους φιλοσόφους οι οποίοι στρέφουν την προσοχή τους όλο και περισσότερο στις μεθόδους της επιστήμης και τον δικό της αυστηρό τρόπο συλλογισμού, χωρίς τα ποικίλματα και τους τρόπους της καλλιλογίας. Πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι ο Locke ο οποίος στο έργο του *An Essay Concerning Human Understanding* (1959: 3.10.34) υποστηρίζει ότι η τέχνη της ρητορικής με τα σχήματα λόγου που χρησιμοποιεί «δεν κάνει τίποτε άλλο από το να υποβάλλει λανθασμένες ιδέες, να κινεί τα πάθη, και ως εκ τούτου να παραπλανά την κρίση». Είναι, λέει, «ισχυρό όργανο λάθους και απάτης». Τα σχήματα λόγου και τα άλλα μέσα της καλλιλογίας, ισχυρίζεται πως πρέπει να αποφεύγονται στον λόγο που έχει στόχο την ενημέρωση και τη διδασκαλία γιατί εξαπατούν ενώ αποτελούν μεγάλο πρόβλημα όταν πρόκειται για την αλήθεια και τη γνώση.

Ο Rousseau, ο οποίος συμμερίζεται τις επιφυλάξεις του Hobbes ότι οι διαδικασίες πειθούς με τις διαμάχες και τις αντιλογίες που περιλαμβάνουν οδηγούν σε διχασμούς, αποσχίσεις, φανατισμούς και διαιρέσεις (βλ. Garsten 2006: κεφ. Ι), υποστηρίζει στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* ότι ο νομοθέτης πρέπει να βρει μία γλώσσα που να πειθαναγκάζει χωρίς να πείθει ("persuader sans convaincre" (II.vii)).[7] Η γλώσσα αυτή απευθύνεται στα αισθήματα, στο μη έλλογο μέρος της ψυχής, δεδομένου ότι ο νομοθέτης πρέπει να κάνει το

[7] Εδώ η ελληνική μετάφραση αντιστρέφει την απόδοση των δύο όρων: «ο νομοθέτης, επειδή δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει ούτε την ισχύ ούτε τη λογική, αναγκάζεται να ανατρέξει σε μια αυθεντία άλλης τάξης, που μπορεί να παρακινεί δίχως βία και να πείθει χωρίς να πειθαναγκάζει» (Ρουσώ 2004: 95). Από τα συμφραζόμενα φαίνεται ότι, για τον Rousseau, το σημαντικό είναι να μεταστρέφονται οι πολίτες (να πειθαναγκάζονται) έστω κι αν δεν πείθονται με έλλογα επιχειρήματα. Στη σύγχρονη γραμματεία, η διάκριση μεταξύ persuader και convaincre στα γαλλικά και μεταξύ persuade και convince στα αγγλικά (βλ. Blair 2012, O'Keefe 2012, Perelman 1969) φαίνεται να είναι μεταξύ πειθούς που αφορά πράξεις και συμπεριφορά και πειθούς που αφορά πεποιθήσεις και νοητικές καταστάσεις. Τα λεξικά ωστόσο δεν φαίνεται να υποστηρίζουν αυτή την ερμηνεία καθώς δίνουν και για τους δύο όρους παρόμοιες επεξηγήσεις. Για τη διαφορά μεταξύ πειθούς (persuasion) και χειραγώγησης βλ. Nettel & Roque 2012.

θαύμα που μετατρέπει ένα μη κοινωνικό πλήθος που έρχεται από την κατάσταση της φύσης –όπου η μόνη γλώσσα είναι η «κραυγή της φύσης»– σε πολίτες που αποδέχονται τους θεσμούς που εγκαθιδρύει (Kelly 1987).

> Ο Rousseau διερεύνησε τι χρειαζόταν ώστε η οπτική του κυρίαρχου να διεισδύσει βαθειά στις ψυχές των πολιτών με τέτοιο τρόπο ώστε να τις ανασυστήσει πλήρως, να αναπροσανατολίσει τη βούλησή τους εκ των έσω και να δώσει νέο περιεχόμενο στις συνειδήσεις τους (Garsten 2006: 56).

Η ιδέα είναι ότι ο νομοθέτης πρέπει να βρει τον τρόπο να απευθυνθεί στους πολίτες ώστε αυτοί να ενστερνιστούν την οπτική του κυρίαρχου ηγεμόνα, του δημόσιου λόγου και της γενικής βούλησης. Όπως στους *Νόμους* του Πλάτωνα, οι επωδές, σύμφωνα με ορισμένες ερμηνείες, απευθύνονται στο άλογο μέρος της ανθρώπινης φύσης και αποβλέπουν στο να οδηγήσουν τους πολίτες, ειδικά τους νέους, στον λόγο του νόμου,[8] έτσι και ο Rousseau επιλέγει μία γλώσσα μουσική που απευθύνεται και εγείρει τα αισθήματα[9] ώστε οι πολίτες να αισθανθούν μέρος μιας ενότητας, να ενδιαφερθούν για το κοινό καλό και όχι για το υπολογισμένο προσωπικό και ειδικό συμφέρον.

> Ο Rousseau σκέφθηκε ότι η ανάγκη του νομοθέτη να χρησιμοποιεί μια μη έλλογη μορφή πειθούς προέκυψε διότι μόνο μια τέτοια γλώσσα θα μπορούσε να ενσταλάξει στις καρδιές των πολιτών τη γενικότητα της μέριμνας που χα-

[8] «[Λ]όγω της νεαρής ηλικίας τους οι αυριανοί πολίτες δεν είναι ακόμη σε θέση να παρακολουθήσουν τη δύναμη ενός πραγματικά έλλογου επιχειρήματος. Σε ένα πρώτο, λοιπόν, επίπεδο ανάγνωσης […] για αυτούς τους ανθρώπους το τραγούδι λειτουργεί ως επωδή: μαγεύει, όπως θα λέγαμε ακόμη και σήμερα, παρασύρει και τελικά εθίζει την ψυχή του παιδιού, καθώς δεν απευθύνεται στην έλλογη κρίση του και δεν εκμεταλλεύεται, ή πάντως δεν εκμεταλλεύεται αποκλειστικά τις υπό ανάπτυξη έλλογες λειτουργίες του.» (Μπάλλα 1997: 139).

[9] Στο έργο του *Dictionnaire de Musique* ο Rousseau επισημαίνει ότι τις παλαιές εποχές οι νόμοι, των θεών και των ανθρώπων, ήταν έμμετροι και τους τραγουδούσαν δημόσια χορωδίες συνοδεία οργάνων. Σημειώνει, μάλιστα, πως σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ίδια λέξη χρησιμοποιείτο για τους νόμους και τα τραγούδια (Kelly 1987: 329-30). Πρβλ: «… η λέξη νόμος στα αρχαία ελληνικά σημαίνει όχι μόνο τις νομοθετικές διατάξεις αλλά και κάποια είδη μουσικών συνθέσεων…» (Μπάλλα 1997: 136).
Πρβλ. Liddell & Scott:
'νόμος'- ο,τιδήποτε καθιερωμένο, συνήθεια, έθιμο, νόμος, διάταξη,
'νόμος'- 1. μουσικός τρόπος, κλίμακα, μελωδία, ρυθμός, ήχος (*νόμοι κιθαρωδικοί* σε Αριστοφ.)
2. τραγούδι που ερμηνευόταν προς τιμήν κάποιου θεού με λύρα ή αυλό, σε Ηρόδ.-
νόμοι πολεμικοί, παιάνες, θούριοι, πολεμικά άσματα, σε Θουκ.

> ρακτηρίζει τον εσωτερικευμένο κυρίαρχο.[10] Ο μη έλλογος, γεμάτος πάθος χαρακτήρας της γλώσσας του νομοθέτη ήταν συνδεδεμένος με το πρόγραμμα της καταπολέμησης της μερικότητας (Garsten 2006: 71).
>
> Η Κικερώνεια ρητορική της αντιλογίας ήταν η γλώσσα του επιχειρήματος υπό το ένδυμα της καλλιλογίας, ενώ η πειθώ του Ρουσώ ήταν κάτι τελείως διαφορετικό –μία μουσική, προφητική γλώσσα μουσικού τόνου και ενθουσιασμού που δεν εξωράιζε και δεν διακοσμούσε έλλογα επιχειρήματα αλλά απέβλεπε στο να τα αντικαταστήσει τελείως (Garsten 2006: 70).

Τα επιχειρήματα χωρίζουν, η μουσική γλώσσα πείθει και ενοποιεί. Οι πολίτες μεταστρέφονται χωρίς κατ' ανάγκην να πείθονται με επιχειρήματα.[11] Αυτή η διάσταση της πειθούς που μεταστρέφει χωρίς να απευθύνεται στη λογική και χωρίς να στηρίζεται σε επιχειρήματα είναι αυτή που την καθιστά προβληματική για να υπεισέρχεται σε μία συζήτηση που αφορά την επιστήμη και την αλλαγή επιστημονικών θεωριών. Η παρουσία της πειθούς εισάγει ένα ανορθολογικό στοιχείο κι αυτό υπογράμμισαν οι κριτικοί του Kuhn.

Είδαμε, ωστόσο, ότι στην ιστορία της σκέψης, η πειθώ δεν είναι μόνο συνδεδεμένη με άλογα αισθήματα αλλά μπορεί να συνοδεύει την αλήθεια και να είναι η κατάληξη μιας συζήτησης με επιχειρήματα. Άλλωστε, όλη η *Ρητορική* του Αριστοτέλη είναι μία πραγματεία για την επιχειρηματολογία. Ο Παντελής Μπασάκος, στην Εισαγωγή του στην ελληνική έκδοση της *Ρητορικής* (2016: 16) σημειώνει πως η ρητορική, η τέχνη της πειθούς, για την οποία μιλάει ο Αριστοτέλης, δεν έχει σχέση με τον στομφώδη, απατηλό και κενό λόγο που πείθει με τεχνάσματα.[12] Το τρίτο μέσον της πειθούς αν-

[10] Κατά τον Garsten (2006: 56-57), ενώ ο Hobbes ο οποίος δεν εμπιστεύεται τους ρήτορες που φανατίζουν και διχάζουν, χρειάζεται αντιπροσώπους των πολιτών να αποφασίζουν αντί γι' αυτούς και έναν εξωτερικό κυρίαρχο να επιβάλλει την αρμονία στην πολιτεία, ο Rousseau προτείνει μία διαδικασία ψυχολογικού μετασχηματισμού δια της οποίας οι πολίτες εσωτερικεύουν την οπτική του κυρίαρχου που ενδιαφέρεται για τη δημόσια χρήση του λόγου. Έτσι δεν χρειάζονται αντιπροσώπους, έχουν αυτονομία, μια μορφή ελευθερίας, αυτή που πηγάζει από το να θέτει καθένας κανόνες στον εαυτό του (ιδέα που υιοθέτησε στη συνέχεια ο Kant.

[11] Μάλιστα, κατά τον Garsten (2006: 70), «η ανάγκη για τη μη έλλογη μορφή της πειθούς προέκυψε ακριβώς από τη φιλοδοξία να παράγονται πολίτες οι οποίοι θα ήταν απρόσβλητοι στο πιο επιχειρηματολογικό ή ορθολογικό είδος [πειθούς]».

[12] Ο Μπασάκος ονομάζει τη νέα αριστοτελική τέχνη 'ορθή ρητορική' και την παραδοσιακή, αυτή που επικρίνει και ο Πλάτων, 'ημαρτημένη' (2016: 61).

τιστοιχεί στα λογικά επιχειρήματα (μετά το ήθος και το πάθος) ενώ η ίδια η ρητορική είναι *ἀντίστροφος*, δηλαδή ανάλογος της διαλεκτικής, κατά το ότι και στις δύο υποστηρίζονται και ανασκευάζονται θέσεις με επιχειρήματα. Μάλιστα, η πειθώ για την οποία ενδιαφέρεται ο Αριστοτέλης δεν είναι αυτή που καθιστά τον ακροατή υπάκουο αλλά αυτή που ενδιαφέρεται για την κρίση του («ἕνεκα κρίσεως ἔστιν ἡ ρητορική» 1377b 21-22), αυτή δηλαδή που εγκαλεί τον ακροατή ενεργητικά να κρίνει και να επιλέξει ανάμεσα στις εναλλακτικές προτάσεις που του παρουσιάζονται.[13]

Συνεπώς, όχι μόνο ο ίδιος ο Kuhn συναρτά στο έργο του την πειθώ με την επιχειρηματολογία, αλλά και στην ιστορία της σκέψης η πειθώ δεν συνδέεται υποχρεωτικά με την παραπλάνηση και τον μη ορθολογικό λόγο. Σε κάθε περίπτωση, η πειθώ του Kuhn δεν παραπέμπει σε πειθαναγκασμό που υποδηλώνει επιβολή και άσκηση κάποιας μορφής ψυχολογικής ή και άλλης βίας.

Η μεταστροφή

Όπως είδαμε, η αξιοποίηση εκ μέρους του Kuhn της έννοιας της μεταστροφής έχει χρησιμοποιηθεί εναντίον του ως τεκμήριο ανορθολογισμού. Ωστόσο, δεν είναι τόσο μονοσήμαντη όσο θα ήθελαν οι επικριτές του. Συνήθως η μεταστροφή έχει εν γένει ως μοντέλο τη μεταστροφή του Αποστόλου Παύλου και παρουσιάζεται ως κάτι μυστηριώδες και μυστικιστικό, ξαφνικό, αποκαλυπτικό, απότομο, στιγμιαίο, ανεξήγητο, δραματικό, ακραίο, έντονο και ασυνείδητο.[14] Ο William James, ωστόσο, στο βι-

[13] Κατά τον Ian Hacking (2013: 420), «η εφεύρεση του συλλογισμού από τον Αριστοτέλη, και άρα η εκκίνηση του στοχασμού γι' αυτό που οι φιλόσοφοι της λογικής ονομάζουν σήμερα έγκυρο επιχείρημα, εκτόπισε τη ρητορική και τη διαλεκτική —την πειθώ— από τη θέσης της ως κύριας λειτουργίας του επιχειρήματος.» Μπορεί όχι ο ίδιος ο Αριστοτέλης, αλλά σίγουρα οι μετέπειτα στοχαστές, ισχυρίζεται ο Hacking, απαξίωσαν κάθε χρήση των επιχειρημάτων που δεν μπορούσε να ανταποκριθεί στο πρότυπο του συλλογισμού. Το συλλογίζεσθαι περιορίστηκε στην αναζήτηση της αλήθειας και εστίασε στις συναγωγές που διατηρούν την αλήθεια αγνοώντας την ανάπτυξη και αξιολόγηση επιχειρημάτων που χρησιμοποιούνται για να πείσουν.

[14] Η μεταστροφή του Αποστόλου Παύλου εξιστορείται στις *Πράξεις Αποστόλων* και στις *Επιστολές* του. Στις διάφορες παραλλαγές που παραδίδονται, αυτό που είναι χαρακτηριστικό είναι ότι η μεταστροφή είναι μια μυστικιστική εμπειρία συνομιλίας με τον Θεό, εν μέση οδώ, που γίνεται ξαφνικά («ἐξαίφνης»), και περιλαμβάνει μια απότομη αλλαγή οπτικής («εὐθέως ἀπέπεσον ἀπό τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ὡσεὶ λεπίδες, ἀνέβλεψέ τε καὶ ἀναστάς ἐβαπτίσθη», *Πράξεις* 9.18). Ως «σκεύος εκλογής» του Θεού, θα πορευθεί στη συνέχεια για να ανοίξει τους οφθαλμούς των ανθρώπων ώστε να στραφούν «ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν Θεόν» (*Πράξεις* 26.18). Το δε ρήμα που χρησιμοποιείται τόσο για την ομιλία του Θεού προς τον Σαούλ όσο και για τη διδασκαλία στη συνέχεια του Αποστόλου Παύλου είναι το 'λαλῶ' που, στα συμφραζόμενα της Καινής Διαθήκης, σηματοδοτεί μία γλώσσα του Θεού. Ο Απόστολος Παύλος, ως σκεύος εκλογής, θα μεταφέρει και θα απαγγέλλει τον λόγο του Θεού χωρίς απαραίτητα ο ίδιος να τον καταλαβαίνει με τον τρόπο που καταλαβαίνει κανείς μία κοινή γλώσσα.

βλίο του *The Varieties of Religious Experience* (1997: 160) χαρακτηρίζει τη μεταστροφή «διαδικασία βαθμιαία ή απότομη» και διακρίνει μεταξύ του *εκούσιου* τύπου και του τύπου της παράδοσης (self-surrender):

> Στον εκούσιο τύπο, η αναγεννητική αλλαγή είναι συνήθως βαθμιαία και συνίσταται στην οικοδόμηση, κομμάτι-κομμάτι ενός νέου συνόλου ηθικών και πνευματικών συνηθειών. Υπάρχουν, ωστόσο, κρίσιμα σημεία στα οποία η κίνηση προς τα εμπρός φαίνεται πολύ πιο γρήγορη (1997: 172).

Ενώ κατά κανόνα θεωρούμε ότι η θρησκευτική μεταστροφή είναι απότομη, στην πραγματικότητα, γράφει ο Lewis Rambo (2003: 214), «οι περισσότεροι άνθρωποι αλλάζουν με συσσωρευτικό τρόπο στη διάρκεια μιας χρονικής περιόδου· ακόμη και μετά από μία μακρά διαδικασία, η αλλαγή δεν είναι μία πλήρης στροφή 180 μοιρών». Οι ανθρωπολόγοι Jean και John Comaroff, που έγραψαν για τη μεταστροφή των τοπικών πληθυσμών στη Νότια Αφρική στον Χριστιανισμό κατά τον 19ο κυρίως αιώνα, αναρωτιούνται κατά πόσον η καθιερωμένη έννοια της μεταστροφής (ως απότομης και ξαφνικής), συλλαμβάνει σωστά «τον εξαιρετικά διαφοροποιημένο, συνήθως βαθμιαίο, συχνά άρρητο και εμφανώς «συγκρητιστικό» τρόπο με τον οποίο κοινωνικές ταυτότητες, πολιτισμικά στυλ και τελετουργικές πρακτικές των αφρικανικών λαών μετασχηματίστηκαν μετά τη συνάντησή τους με τους ευαγγελιστές» (1991: 250). Οι ιεραπόστολοι, γράφουν, μπορεί να περιέγραψαν αυτή την ιστορία ως ένα χρονικό μεταστροφών που άλλες κερδήθηκαν και άλλες χάθηκαν. Όμως, κατά τους Comaroff, η αλλαγή θρησκευτικής ταυτότητας είναι κάτι πολύ πιο σύνθετο που μετέχει σε ευρείς ιστορικούς μετασχηματισμούς. Μάλιστα, θεωρούν τον ίδιο τον όρο 'μεταστροφή' ακατάλληλο διότι, ως ουσιαστικό, φαίνεται να παραπέμπει σε κάτι σαφώς προσδιορισμένο και απομονώσιμο, πράγμα που επιτρέπει την κατασκευή ενός αφηρημένου σχήματος στο οποίο εμφανίζεται να επιλέγει κανείς μεταξύ δύο αντιπαρατιθέμενων δογμάτων, εντελώς αποκομμένων από οποιαδήποτε κοινωνική ή πολιτισμική εξάρτηση. Πρόκειται, λένε οι Comaroff, για μία ιδεολογική κατασκευή που παρουσιάζεται ως κοινωνιολογία, η οποία, στο πλαίσιο της ευρωπαϊκής αποικιοκρατίας, χρησιμοποιήθηκε ως μέρος των μηχανισμών πολιτισμικής επιβολής (στο ίδιο, 251).

Η έννοια της μεταστροφής είναι εύπλαστη, γράφει ο Lewis Rambo (1993: 170), αφορά «πολλούς διαφορετικούς τύπους αλληλοσχετιζομέ-

νων φαινομένων» (στο ίδιο, 172), και αποτελεί μία «σύνθετη, πολύπλευρη διαδικασία που έχει προσωπικές, πολιτισμικές, κοινωνικές, και θρησκευτικές διαστάσεις» (στο ίδιο, 165). Εξελίσσεται στη διάρκεια μιας εκτεταμένης χρονικής περιόδου, έχει στάδια και σύμφωνα με σύγχρονους θεολόγους, μια αυθεντική μεταστροφή μπορεί να χρειάζεται μια ολόκληρη ζωή για να επιτευχθεί (στο ίδιο). Μπορεί να αφορά πρόσωπα, πληθυσμούς, μια περιοχή, ακόμη και ολόκληρη τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (στο ίδιο, 172).

Ο Kuhn, όπως είδαμε, μιλάει στη *Δομή* για «εμπειρία μεταστροφής» η οποία δεν μπορεί να επιβληθεί» (232) [εννοεί δια της λογικής], για μεταστροφή μιας ολόκληρης επιστημονικής κοινότητας (233) και για την αναλογία της μεταστροφής με την αλλαγή οπτικής στα αμφίσημα σχέδια (160, 188). Χρησιμοποιεί, μάλιστα, μία γλώσσα που θυμίζει έντονα τη βιβλική απόδοση της μεταστροφής του Απόστολου Παύλου: «Και αυτές [οι ανωμαλίες και οι κρίσεις] τερματίζονται όχι με διάσκεψη και ερμηνεία, αλλά από ένα απότομο συμβάν, χωρίς εσωτερική δομή, σαν μια εναλλαγή gestalt. Οι επιστήμονες μιλούν συχνά για «λέπια που πέφτουν από τα μάτια τους» ή για μία «αστραφτερή έκλαμψη» που «πλημμυρίζει» έναν προηγουμένως σκοτεινό γρίφο και τους δίνει τη δυνατότητα να δουν τα μέρη του με έναν νέο τρόπο που για πρώτη φορά επιτρέπει τη λύση του» (201).[15] Γράφει, επίσης, πως «[ο] επιστήμονας που υιοθετεί ένα νέο Παράδειγμα μοιάζει όχι με ερμηνευτή, αλλά μάλλον με κάποιον που φόρεσε γυαλιά με αντιστρεπτικούς φακούς (200).

Στο μεταγενέστερο κείμενό του "Reflections on My Critics" (1970β), ο Kuhn απορρίπτει τις κατηγορίες που εκτοξεύθηκαν εναντίον του σχετικά με τις αναφορές του στην πειθώ και τη μεταστροφή:

> Το να κατονομάζεις την πειθώ ως την καταφυγή των επιστημόνων δεν σημαίνει ότι υπονοείς πως δεν υπάρχουν πολλοί καλοί λόγοι για να επιλέξει κανείς μια θεωρία έναντι μιας άλλης. Εμφατικά λέω πως *δεν* είναι η άποψή μου ότι «η υιοθέτηση μιας νέας επιστημονικής θεωρίας είναι μια διαισθητική ή μυστικιστική υπόθεση, ζήτημα που απαιτεί ψυχολογική περιγραφή αντί μιας λογικής ή μεθοδολογικής κωδικοποίησης. Αντίθετα, το κεφάλαιο της *Δομής* από το

[15] Πρβλ. τις λεπίδες (δηλαδή τα λέπια) που έπεσαν από τα μάτια του Σαούλ- Παύλου (*Πράξεις* 9. 18) και το φως που «περιέστραψεν αὐτόν» όταν άκουσε τη φωνή του Θεού (*Πράξεις* 9.3-4). Επίσης, «ἡμέρας μέσης κατά τὴν ὁδὸν, εἶδον, βασιλεῦ, οὐρανόθεν, ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς» (*Πράξεις* 26.13-14) .

> οποίο το προηγούμενο παράθεμα έχει αποσπαστεί, αρνείται ρητά «ότι τα νέα Παραδείγματα θριαμβεύουν τελικά μέσω κάποια μυστικιστικής αισθητικής,» και οι σελίδες που προηγούνται αυτής της άρνησης περιέχουν μια προκαταρκτική κωδικοποίηση των καλών λόγων για την επιλογή θεωριών. Οι λόγοι αυτοί, μάλιστα, ανήκουν στην κατηγορία εκείνων των λόγων που ισχύουν πάντα στη φιλοσοφία της επιστήμης: ακρίβεια, εύρος πεδίου εφαρμογής, απλότητα, γονιμότητα και άλλοι ανάλογοι. (Kuhn 1970β: 261, έμφαση στο πρωτότυπο)

Στο ίδιο κείμενο ο Kuhn υποστηρίζει πως χωρίς μία προσπάθεια επικοινωνίας και συνεννόησης, π.χ. δια της μετάφρασης,[16] μεταξύ των υποστηρικτών διαδοχικών παραδειγμάτων, δεν θα υπήρχε καμία διαδικασία που θα μπορούσε να περιγραφεί ως *επιλογή* θεωρίας. Λέει χαρακτηριστικά:

> Το μόνο που θα υπήρχε θα ήταν αυθαίρετη επιλογή (μόνο που αμφιβάλλω για την ύπαρξη τέτοιου πράγματος σε οποια-δήποτε όψη της ζωής). Σημειώστε, ωστόσο, ότι η δυνατότητα μετάφρασης δεν καθιστά τον όρο 'μεταστροφή' ακατάλληλο. Δεδομένης της απουσίας μιας ουδέτερης γλώσσας, η επιλογή μιας νέας θεωρίας είναι η απόφαση να υιοθετήσει κανείς μια διαφορετική μητρική γλώσσα και να την εφαρμόσει σε έναν αντιστοίχως διαφορετικό κόσμο. Όμως, σε αυτού του είδους τη μετάβαση δεν ταιριάζουν ακριβώς όροι όπως 'επιλογή' και 'απόφαση', αν και οι λόγοι που θέλουμε να τους εφαρμόσουμε εκ των υστέρων είναι σαφείς. Εξερευνώντας μια εναλλακτική θεωρία μέσω τεχνικών όπως αυτές που παρουσίασα παραπάνω, είναι πολύ πιθανόν κανείς να ανακαλύψει ότι τη χρησιμοποιεί ήδη (όπως συμβαίνει όταν συνειδητοποιείς ότι σκέφτεσαι σε μια ξένη γλώσσα και δεν μεταφράζεις

[16] Αργότερα ο Kuhn απέρριψε ρητά τη δυνατότητα μετάφρασης μεταξύ γλωσσών δύο διαφορετικών παραδειγμάτων εξισώνοντας την ασυμμετρία με την αδυναμία αμοιβαίας μετάφρασης. Βλ. Kuhn 2000: 60. Ωστόσο, αυτή η αλλαγή θέσης δεν επηρεάζει το υπό συζήτηση θέμα διότι, κάνοντας τη διάκριση μεταξύ μετάφρασης και εκμάθησης μιας ξένης γλώσσας, υποστήριζε ότι μπορεί μεν η μετάφραση μεταξύ ασύμμετρων γλωσσών να μην είναι δυνατή, αλλά η εκμάθηση μιας ανοίκειας, ασύμμετρης γλώσσας είναι.

> σε αυτήν). Σε κανένα σημείο δεν αντιλαμβάνεσαι ότι έχεις πάρει κάποια απόφαση, ότι έκανες μια επιλογή. Αυτού του είδους η αλλαγή, ωστόσο, είναι μεταστροφή, και οι τεχνικές που την επιφέρουν μπορούν κάλλιστα να χαρακτηριστούν θεραπευτικές, και μόνο από το γεγονός ότι, εάν είναι επιτυχημένες, μαθαίνει κανείς ότι πριν ήταν άρρωστος. Καμία έκπληξη λοιπόν που οι τεχνικές αυτές συναντούν αντιστάσεις και η φύση της αλλαγής συγκαλύπτεται σε επόμενες αναφορές (στο ίδιο, 277).

Αυτό που υποστηρίζει ο Kuhn είναι ότι δεν έχουμε μία κατάσταση κατά την οποία οι επιστήμονες αντιμετωπίζουν εναλλακτικές θεωρίες και αποφασίζουν ρητά ποια θα υιοθετήσουν ακολουθώντας τα βήματα ενός έγκυρου και ορθού συλλογισμού. Αυτό που συμβαίνει είναι ότι μέσα από μια σύνθετη διαδικασία που περιλαμβάνει πειθώ, οι επιστήμονες (ή ορισμένοι από αυτούς αρχικά) φθάνουν να αναγνωρίσουν τα πλεονεκτήματα της νέας και τα μειονεκτήματα της παλαιάς. Π.χ. μπορεί να δουν ερευνητικά αποτελέσματα της νέας θεωρίας χωρίς να καταλαβαίνουν ακριβώς πώς παράγονται ή τι ακριβώς σημαίνουν αλλά είναι διατεθειμένοι να δοκιμάσουν και να πουν κάτι σαν «δεν ξέρω πώς οι υποστηρικτές της νέας αντίληψης έχουν αυτές τις επιτυχίες, αλλά πρέπει να μάθω· ό,τι και αν είναι αυτό που κάνουν, είναι σαφώς σωστό» (Kuhn 1970α: 203).

III.

Τόσο στην περίπτωση της πειθούς όσο και στην περίπτωση της μεταστροφής, οι επικριτές του Kuhn τού καταλογίζουν ότι εισάγει στην πραγμάτευση της επιστήμης ανορθολογικά στοιχεία: τη ρητορική με τις τεχνικές πειθούς, και τη μεταστροφή με τις μυστικιστικές και θρησκευτικές συμπαραδηλώσεις. Είναι το ανορθολογικό υλικό που πρέπει να παρεμβληθεί ώστε να γεφυρωθεί το χάσμα που άνοιξε ο Kuhn, αλλά και άλλοι φιλόσοφοι της επιστήμης στη συνέχεια, ανάμεσα στα δύο ολιστικά συστήματα (θεωρίες, παραδείγματα, εννοιολογικά σχήματα, ερευνητικές παραδόσεις, κλπ) που ανταγωνίζονται για την επιλογή των επιστημόνων. Καθώς τα συστήματα κατανοούνται ως ολιστικά, δηλαδή θεωρητικές παράμετροι διαπερνούν και διαποτίζουν μέχρι κάτω όλα τα συστατικά τους (παρατηρησιακά δεδομένα, πειραματικά αποτελέσματα, έννοιες, κανόνες και μεθοδολογικές αρχές), δεν

υπάρχει καμία κοινή γέφυρα που να οδηγεί βήμα-βήμα ορθολογικά από το ένα στο άλλο. Όπως γράφει ο Galison (1997: 11-12), από την κεντρική μεταφορά των λογικών θετικιστών για την επιστήμη, αυτή της στέρεας παρατηρησιακής βάσης πάνω στην οποία επικάθηται και αναπτύσσεται η θεωρία, περάσαμε στην κεντρική μεταφορά της ολιστικής περιοδολόγησης (block periodization) του Kuhn και άλλων που δεν αφήνει κανένα Αρχιμήδειο σημείο από το οποίο να αξιολογούνται αμερόληπτα, συγκριτικά και ορθολογικά οι δύο επιλογές, με όλες τις ανεπιθύμητες συνέπειες που έχει αυτή η σύλληψη (π.χ. σχετικισμός). Εφόσον δεν υπάρχει η βάση της καθαρής παρατήρησης, only a brute choice remains, απομένει μόνο μια ωμή επιλογή (στο ίδιο, 12). Πρόκειται για την επιλογή που θα είναι αποτέλεσμα, όχι της λογικής, αλλά της πειθούς η οποία θα έρθει δια της παραπλανητικής σαγήνης που ασκεί η ρητορική στα αισθήματα και της ανεξήγητης αλλαγής που επιβάλλεται απ' έξω κατά τη μεταστροφή.

Αυτή η σχηματική εικόνα των ολιστικών και ασύνδετων μεταξύ τους συστημάτων δεν είναι τυχαίο ότι φιλοτεχνείται κυρίως από φιλοσόφους διότι αυτοί εργάζονται με αφαιρέσεις και αδρομερή σχήματα. Ειδικά την εποχή που προέβαλλε ο Kuhn τις απόψεις του, οι φιλόσοφοι της επιστήμης είχαν ένα αφηρημένο μοντέλο σύμφωνα με το οποίο η επιστήμη ταυτίζεται με τις εκάστοτε επιστημονικές θεωρίες οι οποίες κατανοούνται ως σύνολα προτάσεων. Το ενδιαφέρον των φιλοσόφων εστιαζόταν στη μελέτη των σχέσεων μεταξύ προτάσεων, π.χ. σχέσεις μεταξύ παρατηρησιακών και θεωρητικών προτάσεων, γεφυροποιητικές αρχές (bridge principles) ή κανόνες αντιστοίχισης (correspondence rules) για να συνδέουν παρατηρησιακές και θεωρητικές προτάσεις, σχέσεις συνεπαγωγής και λογικού εγκλεισμού, επικύρωση, διάψευση, κλπ). Όλο το ενδιαφέρον τους εξαντλούνταν στο να μελετούν λογικές σχέσεις, αυτό που ονόμαζαν πλαίσιο δικαιολόγησης, που δεν ήταν τίποτε άλλο από την τοποθέτηση προτάσεων σε έγκυρα ή έστω εύλογα επιχειρήματα. Η μελέτη και αξιολόγηση επιχειρημάτων επέβαλλε να υπάρχουν έννοιες σαφώς περιγεγραμμένες,[17] ώστε να μπορεί να κρίνεται η εγκυρότητα των συλλογισμών. Το λεγόμενο πλαίσιο ανακάλυψης ήταν εκτός του ορίζοντα μελέτης τους. Αντίθετα οι κοινωνικοί επιστήμονες που είχαν ως αφετηρία το έργο του Kuhn, κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, ιστορικοί, αγνόησαν αυτές τις σχηματοποιήσεις και πρότειναν μια πολύ πιο σύνθετη, πυκνή, πλούσια, μεστή και δυναμική περι-

[17] Για το πώς η θέση των εννοιών σε επιχειρήματα επηρεάζει τον τρόπο κατανόησής τους βλ. Kindi 2012α.

γραφή που δεν μπορούσε να χωρέσει στα καλούπια αυστηρά τυπικών συλλογισμών. Οι φιλόσοφοι απέρριπταν αυτή την προσέγγιση ως καθαρά περιγραφική που μπορεί μεν να δείχνει την ενδεχομενικότητα και σφαλερότητα που συνδέεται με την ανθρώπινη υπόσταση των επιστημόνων, αλλά είναι αδιάφορη για το καίριο ζήτημα της δικαιολόγησης που τους απασχολούσε και το οποίο δεν αφορά συγκεκριμένα πρόσωπα. Το αν μία πρόταση οδηγεί λογικά σε κάποια άλλη, εάν ένα συμπέρασμα συνάγεται υποχρεωτικά από ορισμένες προκείμενες, είναι ζήτημα που δεν αφορά συγκυρίες και πρόσωπα, αλλά κρίνεται με βάση λογικούς κανόνες. Για τους φιλοσόφους της επιστήμης υπήρχαν μόνο δύο κριτές: η λογική, δηλαδή η απόδειξη προτάσεων μέσω εγκύρων επιχειρημάτων και η εμπειρική βάση των καθαρών παρατηρησιακών δεδομένων στα οποία κάθε θεωρία μπορούσε να αναχθεί και ως προς αυτά να ελεγχθεί.

Ο Kuhn, αντί να απορρίψει ως εξωτερικά, και άρα άσχετα, προς την επιστημονική πρακτική όλα αυτά τα στοιχεία της ανθρώπινης ενδεχομενικότητας (το τι κάνουν δηλαδή οι επιστήμονες και οι επιστημονικές κοινότητες στις εκάστοτε συγκυρίες), τα ενέταξε στον στενό πυρήνα του ίδιου του μοντέλου του για την επιστήμη. Η αντίσταση των επιστημόνων σε αναθεωρήσεις, η προσήλωσή τους στα υποδείγματα με τα οποία είχαν ασκηθεί, δεν είναι ιδιοσυγκρασιακές παρεκκλίσεις από μια ορθή πορεία οι οποίες πρέπει να καταπολεμηθούν ως εκδηλώσεις της ανθρώπινης αδυναμίας, αλλά συστατικά στοιχεία της επιστημονικής πρακτικής και όροι για την πρόοδό της. Ο Kuhn, χωρίς να εγκαταλείπει τη φιλοσοφική οπτική,[18] αποστασιοποιείται από τα αφηρημένα φιλοσοφικά μοντέλα και εντάσσει στο σχήμα του τους επιστήμονες και τις επιστημονικές κοινότητες: τον τρόπο που εκπαιδεύονται, τον τρόπο που παγιώνονται συγκεκριμένες πρακτικές, νόρμες και αξίες. Υπ' αυτή την έννοια, η απόδειξη μιας πρότασης δεν αφορά απλώς τυπικούς συλλογισμούς αλλά εμπλέκει απαραιτήτως ένα ακροατήριο, τους επιστήμονες και την επιστημονική κοινότητα που πρέπει να πεισθεί. Εξ ου και η σημασία της ρητορικής και της πειθούς που πάντοτε προϋποθέτει και απευθύνεται σε συγκεκριμένους αποδέκτες (πρβλ. Μπασάκος 2016, Bassakos 2015). Αυτό σημαίνει ότι και η έννοια της ορθολογικότητας δεν εξαντλείται στο κατά πόσον μπορεί ένα συλλογισμός να παρασταθεί τυπικά ως ένα έγκυρο ή έστω εύλογο επιχείρημα αλλά αφορά εν γένει τους λόγους που μπορεί να επικαλεστεί κανείς για μία επιλογή, δεδομένης μίας κατάστασης.

[18] Για το κατά πόσον το έργο του Kuhn είναι φιλοσοφικό ή ιστορικό βλ. Kindi 2005.

Η φιλοσοφία της επιστήμης, από τις αρχές του 20ού αιώνα μέχρι σχεδόν το τέλος του, ήταν υπό την κυριαρχία του αντι-ιστορικισμού και του αντι-ψυχολογισμού, δηλαδή εξέφραζε μια αντίληψη που μένει αυστηρά στην επικράτεια της λογικής, νοούμενης στενά ως φορμαλιστικής άλγεβρας, και αποκόπτει κάθε εξω-λογικό στοιχείο. Η οπτική του επιστήμονα, η κρίση (judgment), τόσο σημαντική στη ρητορική (πρβλ. Μπασάκος 2016: 56-62), η πειθώ του ακροατηρίου (Bassakos 2015), και η μεταστροφή, εξοβελίζονται ως υποκειμενικά και, άρα, ανορθόλογα στοιχεία. Η προσέγγιση του Kuhn επιχειρεί να αλλάξει το παιχνίδι. Από τη σκοπιά των επικριτών του, προφανώς τα περί ρητορικής, πειθούς και μεταστροφής κάνουν το μοντέλο του ανορθόλογο. Από τη δική του σκοπιά όμως ανοίγεται ένα νέο πεδίο όπου η ορθολογικότητα δεν είναι μηχανική, η ρητορική δεν είναι παραπλάνηση και η μεταστροφή δεν κάνει την επιστήμη θεολογία. Στα κείμενά του είναι προσεκτικός αλλά οι επικριτές του, από την οπτική του δικού τους μοντέλου για τα πράγματα, κατασκευάζουν μία καρικατούρα την οποία στη συνέχεια αποδομούν. Του χρεώνουν το σχήμα των κλειστών ολιστικών συστημάτων[19] που δεν μπορεί παρά να αλλάζουν απότομα, με μια ανεξήγητη αστραπή, ενώ για τον Kuhn οι παραδόσεις είναι ανοιχτές και δεν περιχαρακώνονται. Χρησιμοποιεί πράγματι ο Kuhn τις μεταφορές των αντιστρεπτικών φακών, των εναλλαγών gestalt και της εικονογραφίας της μεταστροφής του Αποστόλου Παύλου, αλλά δεν το κάνει για να αναδείξει ανορθολογικά στοιχεία στην επιστημονική πρακτική. Πρώτον, είχε ο ίδιος αυτή την εμπειρία ως ιστορικός όταν, κοπιάζοντας να καταλάβει τον Αριστοτέλη, είδε ξαφνικά ότι ο Αριστοτέλης δεν ήταν αφελής ούτε έκανε παιδαριώδη λάθη αλλά είχε απλώς μιαν άλλη οπτική. Ήθελε να αναδείξει αυτή την εμπειρία. Δεύτερον, ήθελε να δείξει ότι η εξέλιξη της επιστήμης σημαδεύεται από επανεννοιολογήσεις (reconceptualizations), δηλαδή να βλέπει κανείς τα ίδια πράγματα διαφορετικά, υπό μια άλλη οργάνωση και ταξινόμηση (Kuhn 1977: 263, Kuhn 2000: 87). Αυτές οι επανεννοιολογήσεις συνιστούν την επιστημονική πρόοδο και όχι κάποιες πρόσθετες, και προηγουμένως άγνωστες, πληροφορίες που υποτίθεται ανακαλύπτονται. Τόσο η περίπτωση του ιστορικού που επαναεννοιολογεί το παρελθόν όσο και αυτή του επιστήμονα που επαναεννοιολογεί το υλικό με το οποίο δουλεύει προϋποθέτουν μακρά περίοδο κυοφορίας, τριβής και άσκησης ώστε να

[19] Π.χ., ο Rorty (1979: 65) επικρίνει τον Kuhn ότι βλέπει τις ασύμμετρες γλώσσες και παραδόσεις ως αυτάρκεις λαϊμπνιτσιανές μονάδες χωρίς παράθυρα που δεν έχουν τίποτε κοινό μεταξύ τους.

καταστεί δυνατή η ρωγμή ή η αναλαμπή που θα φέρει τη νέα οπτική. Δεν πρόκειται για κάτι μυστικιστικό αλλά για μια διαδικασία ωρίμανσης. Ούτε η ρητορική με την πειθώ παραπέμπουν σε κάτι ανορθόλογο. Είδαμε ήδη ότι τόσο η ρητορική όσο και η πειθώ συνδέονται με την επιχειρηματολογία και δεν βρίσκονται σε αντιπαράθεση με αυτήν. Ο ίδιος ο Kuhn, σε κείμενό του με τίτλο "Rhetoric and Liberation" το οποίο παρουσίασε σε συμπόσιο με θέμα τη Ρητορική στις Ανθρωπιστικές Επιστήμες στο Πανεπιστήμιο της Iowa στις 28/03/1984, λέει ρητά ότι η ρητορική «δεν είναι απλώς λεκτικά πυροτεχνήματα αλλά τεχνικές αποτελεσματικής επιχειρηματολογίας» και υποστηρίζει ότι ακόμη και η μαθηματική απόδειξη αποτελεί εκδήλωση ρητορικής. Μάλιστα ισχυρίζεται ότι είναι το πιο αμιγές σχήμα λόγου (trope) καθώς στη μαθηματική απόδειξη αποκαλύπτονται δια της ταυτολογικής αντικατάστασης οι συνέπειες όσων περιέχονται στις προκείμενες, ακριβώς όπως συμβαίνει με όλα τα σχήματα λόγου που αποκαλύπτουν, δια της αντικατάστασης, τις πιο απρόσμενες συνέπειες του νοήματος των όρων που χρησιμοποιούνται. «Δεν θα μπορούσε η πιο επιτακτική μορφή επιχειρήματος να αποδειχθεί ότι είναι ρητορική στην πιο καθαρή της μορφή;». Η αντιπαράθεση μεταξύ απόδειξης και πειθούς που βρίσκουμε στον Kuhn δεν είναι μία αντιπαράθεση μεταξύ ορθολογικού και ανορθόλογου, αλλά μεταξύ ελέγχου της εγκυρότητας συλλογισμών που εκκινούν από κοινή αφετηρία και επιχειρηματολογίας επί των προκειμένων. Στην πρώτη εκδοχή της ΔΕΕ που ξεκινά με παραλληλισμό επιστήμης και τέχνης ο Kuhn γράφει: «Πολλές από τις τεχνικές για να κλείσει μία επανάσταση είναι πιο κοντά σε αυτές που διευθετούν ζητήματα γούστου παρά σε αυτές που συνήθως ονομάζουμε απόδειξη εγκυρότητας (validation)». Και συμπληρώνει χειρόγραφα: «Πιο πολύ πειθώ παρά απόδειξη».

Η απαξίωση της πειθούς προκύπτει από την πεποίθηση ότι μία απόδειξη, ένα έγκυρο επιχείρημα, καθιστά το συμπέρασμά του υποχρεωτικό. Όπως λέει ο Lewis Carroll στο περίφημο κείμενό του "What the Tortoise said to Achilles" (Τι είπε η χελώνα στον Αχιλλέα-1895), εάν αρνείσαι να δεχθείς το συμπέρασμα ενός έγκυρου επιχειρήματος, τότε «η Λογική θα σε πιάσει από τον λαιμό και θα σε υποχρεώσει να το δεχθείς. […] Η Λογική θα σου πει: 'Δεν εξαρτάται από εσένα. Τώρα που δέχθηκες τις προκείμενες A, B, C, D, *πρέπει* να δεχθείς το συμπέρασμα Z!' Βλέπεις, λοιπόν, ότι δεν έχεις επιλογή». Αυτή η απρόσωπη επιτακτικότητα της λογικής θεωρείται ότι καθιστά περιττή και άχρηστη την πειθώ που απευθύνεται σε πρόσωπα. Η αλήθεια επιβάλλεται από μόνη της. Όμως, τόσο το κείμενο του Lewis Car-

roll, όσο και άλλα κείμενα που το σχολίασαν στη συνέχεια, θέτουν υπό ερώτηση κάτι πολύ πιο καίριο από αυτό που εγείρει ο Kuhn. Ο Kuhn δεν αμφισβητεί τη δεσμευτικότητα του συμπεράσματος ενός έγκυρου συλλογισμού για όλες τις πλευρές μιας διαμάχης· εκείνο που επισημαίνει είναι ότι μπορεί να υπάρχει ανάγκη πειθούς σχετικά με την επιλογή των προκειμένων που θα χρησιμοποιηθούν. Ο Carroll αντίθετα δείχνει, μέσω ενός παραδόξου που αναδεικνύει,[20] ότι το ίδιο το συμπέρασμα ενός έγκυρου συλλογισμού δεν είναι όσο δεσμευτικό νομίζουμε διότι ο συνομιλητής, η χελώνα εν προκειμένω, μπορεί να δέχεται τις προκείμενες και να αρνείται το συμπέρασμα χωρίς, κατ' ανάγκην, να παραλογίζεται.[21] Μάλιστα, ο Simon Blackburn (1995), σχολιάζοντας 100 χρόνια μετά το κείμενο του Lewis Carroll, συνδέει αυτό το ζήτημα με τον ισχυρισμό του Hume ότι ο λόγος είναι αδρανής και μόνο τα πάθη μπορούν να κινητοποιήσουν τη βούληση.

> [Μ]πορεί η λογική να κινήσει τον νου; […] Θέλω να επερωτήσω κατά πόσον η βούληση είναι υπό τον συνδυασμένο έλεγχο των γεγονότων και του λόγου. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι υπάρχει πάντα κάτι άλλο, κάτι που δεν τελεί υπό τον έλεγχο των γεγονότων και του λόγου και πρέπει να δίνεται σαν ένα ωμό πρόσθετο [brute extra], εάν η διαβούλευση πρόκειται ποτέ να τελειώσει προσδιορίζοντας τη βούληση» (στο ίδιο, 695).

Είχαμε δει ότι ο Rousseau διέκρινε μεταξύ persuader και convaincre, δηλαδή μεταξύ επαγόμενης αλλαγής συμπεριφοράς και πειθούς σε ό,τι

[20] Το παράδοξο, ένας συλλογισμός άπειρης αναδρομής, είναι ότι η χελώνα μπορεί να δέχεται τις προκείμενες Α, Β, ενός έγκυρου επιχειρήματος, να δέχεται ως επιπλέον προκείμενη τον κανόνα συναγωγής ότι εάν Α, και Β είναι αληθείς τότε και το συμπέρασμα Ζ είναι αληθές, και εντούτοις να αρνείται να δεχθεί το συμπέρασμα Ζ. Για μια λεπτομερή συζήτηση του παραδόξου βλ. Engel 2007.

[21] Ο N. Goodman (1979: 59-66) εγείρει ένα συναφές αλλά κάπως διαφορετικό ζήτημα: Τι δικαιολογεί το να δεχθούμε το συμπέρασμα ενός παραγωγικού συλλογισμού; Το ότι προκύπτει από την εφαρμογή των κανόνων παραγωγικής συναγωγής. Και τι δικαιολογεί αυτούς τους κανόνες; Το ότι συμμορφώνονται με την καθιερωμένη παραγωγική πρακτική, δηλαδή με τον τρόπο που κάνουμε συγκεκριμένες παραγωγικές συναγωγές. Πρόκειται, λέει ο Goodman, για έναν ενάρετο κύκλο: «Η διαδικασία της δικαιολόγησης [του παραγωγικού συλλογισμού] είναι μια ευαίσθητη ισορροπία αμοιβαίων προσαρμογών ανάμεσα σε κανόνες και παραδεδεγμένες συναγωγές· και στη συμφωνία που επιτυγχάνεται έγκειται η μόνη δικαιολόγηση που απαιτείται για όποιο από τα δύο». (Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η ανάλυση αυτή του Goodman στηρίζει την έννοια και την μέθοδο της αναστοχαστικής ισορροπίας του John Rawls). Ο Goodman θέτει το ερώτημα πώς δικαιολογείται το συμπέρασμα ενός παραγωγικού συλλογισμού ενώ ο Lewis Carroll λέει ότι μπορεί να συνάγεται το συμπέρασμα αλλά η χελώνα δεν είναι υποχρεωμένη να το δεχθεί.

αφορά πεποιθήσεις. Ο νομοθέτης, έλεγε, πρέπει να μπορεί να πειθαναγκάζει χωρίς να πείθει. Εδώ βλέπουμε ότι ακόμη και η πειθώ σε ό,τι αφορά πεποιθήσεις, δηλαδή το convaincre, απαιτεί ενέργεια της βούλησης. Η αλήθεια δεν αρκεί να διατυπωθεί και να συναχθεί λογικά για να πείσει. Χρειάζεται κάτι επιπλέον που δεν είναι κατ' ανάγκην μαγικά και μυστικιστικά τεχνάσματα. Ο Hume επικαλέστηκε την ανθρώπινη φύση που μάς οδηγεί να δεχθούμε το συμπέρασμα ενός συλλογισμού που βασίζεται στην εμπειρία. Ο Galison, όπως είδαμε παραπάνω, μίλησε για ωμή επιλογή που υπαγορεύεται, για ορισμένους, από τα αισθήματα και τα πάθη. Η ρητορική από την άλλη μεριά είναι η έλλογη χρήση του λόγου που απευθύνεται σε πρόσωπα και αναζητεί διαρκώς μια ισορροπία ανάμεσα στο οικείο (το παλαιό και παραδεδεγμένο) και στο ανοίκειο (το νέο και ξένο). Ο Kuhn, που ενέταξε στη φιλοσοφική μελέτη της επιστήμης τους ίδιους τους επιστήμονες και την επιστημονική κοινότητα, χωρίς να εκτρέπεται σε υποκειμενισμό και ψυχολογισμό, δεν μπορεί να μείνει στην αφηρημένη βεβαίωση λογικών σχέσεων. Χρειάζεται να φέρει στην επιφάνεια τις διαδικασίες πειθούς. Και δεν υπάρχει τίποτε το ανορθόλογο σ' αυτό.[22]

[22] Ευχαριστίες στη Χλόη Μπάλλα διότι το πολύ καλό βιβλίο της για την Πλατωνική πειθώ, από τότε που το διάβασα, επηρέασε το πώς σκέφτομαι για τη ρητορική και στον Στέλιο Βιρβιδάκη διότι μου υπενθύμισε τη συνάφεια του κειμένου του Lewis Carroll με το θέμα που πραγματεύομαι. Ευχαριστίες και στους δύο για τις παρατηρήσεις τους.

Βιβλιογραφία

Αριστοτέλης 2016. *Τέχνη Ρητορική.* Μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια, Π. Μπασάκος. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

Bassakos, P. 2015. 'Officium auditoris: rudiments of a history of hearing', *Redescriptions,* 18:1, 12-25.

Blackburn. S. 1995. 'Practical Tortoise Raising', *Mind* 104:416, 695-711.

Blair, J. A. 2012. 'Argumentation as Rational Persuasion', *Argumentation* 26: 1, 71–81.

Blank, D. L. 1982. 'Faith and Persuasion in Parmenides', *Classical Antiquity* 1:2, 167-177.

Breitenberger, B. 2007. *Aphrodite and Eros: the Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York: Routledge.

Buxton, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carroll, L. 1895. 'What the Tortoise said to Achilles', *Mind* 4:14, 278-80.

Comaroff, J. και J. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution,* vol. I. Chicago: The University of Chicago Press.

Galison, P. 1997. *Image and Logic. A material Culture of Microphysics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Garsten, B. 2006. *Saving Persuasion. A Defense of Rhetoric and Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Goodman, N. 1979. 'The New Riddle of Induction', *Fact, Fiction, and Forecast*, 59-83. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hacking, I. 2013. 'What Logic did to Rhetoric', *Journal of Cognition and Culture* 13: 419–36.

James, W. 1997. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Touchstone.

Engel, P. 2007. 'Dummett, Achilles, and the Tortoise', R. E. Auxier και L. E. Hahn (επιμ.) *The Philosophy of Michael Dummett* (Library of Living Philosophers), 725-46. Chicago: Open Court.

Kelly, C. 1987. 'To Persuade without Convincing: The Language of Rousseau's Legislator', *American Journal of Political Science*, 31:2, 321-35.

Kindi, V. 2005. 'The Relation of History of Science to Philosophy of Science in the *Structure of Scientific Revolutions* and Kuhn's Later Philosophical Work', *Perspectives on Science*, 13: 4, 495-530.

Kindi, V. 2012a. 'Concept as vessel and concept as rule'. U. Feest και F.

Steinle (επιμ.), *Scientific Concepts and Investigative Practice*, 23-46. Berlin: De Gruyter.

Kindi, V. 2012b. 'Kuhn's Paradigms', V. Kindi και T. Arabatzis (επιμ.), *Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited*, 91-111. London: Routledge.

Κιντή, Β. 2012c. 'Το τραύμα του ανορθολογισμού στην επιστημονική εξέλιξη και οι δυνατότητες επούλωσής του', *Νεύσις* 20: 147-165.

Kuhn, T.S. 1962/1970a. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press; 2η έκδοση συμπληρωμένη με το Postscript.

Kuhn, T.S. 1970b. 'Reflections on My Critics', I. Lakatos και A. Musgrave (επιμ.), *Criticism and the Growth of Knowledge,* 231-77. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuhn, T.S. 1977. 'A Function for Thought Experiments', *The Essential Tension*, 240-65. Chicago: The University of Chicago Press.

Kuhn, T.S. 1981. *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων*, Μετ. Γ. Γεωργακόπουλος και Β. Κάλφας. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.

Kuhn, T.S. 2000. 'Possible Worlds in History of Science', J. Conant και J. Haugeland (επιμ.) *The Road since Structure*, 58-89. Chicago: The University of Chicago Press.

Lakatos, I. 1970. 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes', I. Lakatos και A. Musgrave (επιμ.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, 91-196. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. 1959. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Dover Publications.

MacIntyre, A. 1980. 'Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science', Garry Gutting (επιμ.), *Paradigms and Revolutions*, 54-74. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press.

Μουρελάτος, Α. Φ. 2002. *Οδοί της γνώσης και της πλάνης. Λόγος και εικόνα στα αποσπάσματα του Παρμενίδη*. Μετ. Σ. Μοσχονάς. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Μπάλλα, Χ. 1997. *Πλατωνική πειθώ*. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

Μπασάκος, Π. 2016. 'Εισαγωγή', *Αριστοτέλους Τέχνη Ρητορική*, 15-66. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

Munz, P. 1985. *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

Nettel, A. L., G. Roque. 2012. 'Persuasive Argumentation versus Manipulation', *Argumentation* 26:1, 55–69.

O'Keefe, D. J. 2012. 'Conviction, Persuasion, and Argumentation: Untangling the Ends and Means of Influence', *Argumentation* 26:1, 19–32.

Perelman, Ch., L. Olbrechts-Tyteca. 1969. *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Putnam, H. 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rambo, L. R. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.

Rambo, L. R. 2003. 'Anthropology and the Study of Conversion', A. Buckser και S. D. Glazier (επιμ.) *The Anthropology of Religious Conversion*, 211-222. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers.

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rorty, R. 2000. 'Response to Jürgen Habermas', R. B. Brandom (επιμ.) *Rorty and his Critics*, 56-64. Oxford: Blackwell.

Rossi, P. 1975. 'Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution', M. L. Righini Bonelli και W. R. Shea (επιμ.) *Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, 247-273. New York: Science History Publications.

Ρουσώ, Ζ - Ζ. 2004. *Το κοινωνικό συμβόλαιο*. Μετ. Β. Γρηγοροπούλου και Α. Σταϊνχάουερ. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις.

Scheffler, I. 1967/1982. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

van Fraassen, B. 2002. *The Empirical Stance*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Wisdom, J.O. 1974. 'The Nature of 'Normal Science'', P. A. Schilpp (επιμ.), *The Philosophy of Karl Popper*, The Library of Living Philosophers, LaSalle: Open Court.

Ρητορική και διαλεκτική στην επιστήμη[1]

Γεράσιμος Κουζέλης

Αν ανατρέξει κανείς στην ηπειρωτική και ιδίως τη γερμανική βιβλιογραφία σχετικά με τη ρητορική της επιστήμης, θα διαπιστώσει πως παραμένει σχετικά περιορισμένη, ακόμα και μετά τη διεθνή ανάδειξη αυτής της θεματικής εντός της κατεύθυνσης που αποδόθηκε ως ρητορική στροφή. Σε αντιδιαστολή με μια πραγματικά ανθούσα παραγωγή, κυρίως στις Ηνωμένες Πολιτείες, η βιβλιογραφία αυτή μοιάζει να κινείται μεν διστακτικά προς τα ζητήματα που συνδέονται με τις ιδιαίτερες, εσωτερικές αξίες της επιστήμης, να αγνοεί όμως, επιδεικτικά σχεδόν, το ζήτημα της πειθούς και των λογικών προϋποθέσεών εξασφάλισής της αλλά και εκείνο της επιστημονικής επιχειρηματολογίας και των απαιτήσεών της. Ενώ δηλαδή συνεχίζεται μια παράδοση που καθιστά προβληματική – και καταλυτικής σημασίας για την ίδια την εγκυρότητα του επιστημονικού λόγου– τη διασφάλιση όρων όπως η εννοιολογική καθαρότητα, η σαφήνεια, η συνοχή ή η γενίκευση και επομένως πρωτίστως η ελεγξιμότητα του γλωσσικού υλικού της επιστήμης, η εκφρασμένη δια του κειμένου πρόθεση κινητοποίησης του ενδιαφέροντος του αποδέκτη, ακροατή ή αναγνώστη, για το περιεχόμενο του κειμένου παραμένει στη σκιά.

Είναι βεβαίως η σκιά που ρίχνει μια παράδοση ιδιότροπου θετικισμού, ενός θετικισμού που θέτει ρητά σε προτεραιότητα την επίτευξη σαφούς και λογικής πραγμάτευσης του αντικειμένου αν και εμμένει στην προτεραιότητα της εμπειρικής θεμελίωσης ή και του ανεστραμμένου θετι-

[1] Ανακοίνωση στο 1ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας της Επιστήμης (Αμφιθέατρο Δρακόπουλου, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 15-17 Οκτωβρίου 2010).

κισμού ποππεριανού τύπου που, αποφεύγοντας την κακοτοπιά μιας ενδεχόμενης ρητορικής όψης της θεωρητικής ανακατασκευής, αποδίδει, ενάντια σε οτιδήποτε μπορεί να σημασιοδοτεί η προτεραιότητα της θεωρίας, στην ερευνητική ανακάλυψη τη λογική και όχι στην εννοιολογική έκθεση. Είναι η ίδια σκιά που ρίχνει και η μετάφραση των όρων της μαρξικής διάκρισης μεταξύ μεθόδου έρευνας και μεθόδου έκθεσης από τον Ράιχενμπαχ σε καθαρούς όρους λογικού θετικισμού εντός της διάκρισης μεταξύ ανακάλυψης και δικαιολόγησης – και λέω δικαιολόγησης και όχι θεμελίωσης για να είναι σαφές πώς εδώ το υπαινισσόμενο στοιχείο της πειστικότητας απωθείται στη φαινομενική ουδετερότητα ορθής σύνδεσης προτάσεων.

Είναι όμως και μια άλλη σκιά. Κι αυτή πέφτει πάνω στο σύνολο της παραγωγής επιστημονικών κειμένων, ασχέτως δηλαδή των περισσότερο ή λιγότερο αυθόρμητων επιστημολογικών αντιλήψεων των συγγραφέων. Αν στην από κει πλευρά του Ατλαντικού η επιστημονική γραφή αποτελεί αντικείμενο εκπαίδευσης ήδη προπτυχιακών φοιτητών και τα εξειδικευμένα προπαιδευτικά εργαστήρια εισάγουν συστηματικά, ίσως και με υπερβολή, στη σύνταξη επιστημονικών κειμένων, στην από εδώ πλευρά σπανίως θα αντιληφθεί κανείς καν την ύπαρξη ανάλογου μελήματος σε φυσικοεπιστημονικές δημοσιεύσεις αλλά και στο πεδίο της κοινωνικής έρευνας.

Πρόκειται για άρνηση αναγνώρισης του κρίσιμου χαρακτήρα της ίδιας της επιδίωξης κατανόησης του αναγνώστη ή ακροατή και πολύ περισσότερο της πρόνοιας για την εκ μέρους του παρακολούθηση αλλά και αποδοχή των πορισμάτων όσων παρουσιάζονται στο κείμενο. Πρόκειται επομένως για άρνηση της κρισιμότητας της επιστημονικής επιχειρηματολογίας, γι' αυτό άλλωστε ήδη ο ορισμός της ως τέτοιας δύσκολα γίνεται αποδεκτός.

Αυτή η σκιά μοιάζει να προέρχεται από τον ευρύτερο πολιτισμικό ορίζοντα του ηπειρωτικού επιστημονικού λόγου. Κι αυτόν κατά πρώτο λόγο τον διαμόρφωσε ένας γενικευτικά εκλαϊκευμένος καντιανισμός. Η απόρριψη της ρητορικής εντός της επιστήμης συνδέεται, σύμφωνα με τους ελάχιστους μελετητές που ασχολήθηκαν με το θέμα,[2] με την καντιανή μεταχείριση της τέχνης του λόγου, της ρητορείας ως εν τέλει παραπλάνησης και επομένως ως ευρισκόμενης εκτός λογικής.

Θυμίζω τη διατύπωση στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*: «Η ρητο-

[2] Βλ. χαρακτηριστικά Meyer 1998.

ρική, εφ' όσον εννοείται μ' αυτήν η τέχνη να πείθουμε, δηλαδή να παραπλανούμε μέσω της ωραίας επίφασης (...), και όχι απλώς η ευφράδεια, είναι μια διαλεκτική, η οποία δανείζεται από την ποίηση μόνον όσα είναι αναγκαία, για να κερδίσει τα πνεύματα υπέρ του ομιλητή πριν ακόμα διαμορφώσουν γνώμη και επίσης για να τους αφαιρέσει την ελευθερία τους».[3] Οι μηχανισμοί της πειθούς, καταλήγει ο Καντ, «καθώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν εξίσου και για τον εξωραϊσμό ή την κάλυψη των ελαττωμάτων και της πλάνης, δεν μπορούν να εξαλείψουν εντελώς την κρυφή υποψία περί μιας τεχνητής εξαπάτησης».[4]

Σε ό,τι αφορά την πιο στενά γερμανική παράδοση παραγνώρισης της ρητορικής, εδώ ρόλο φαίνεται να έχει παίξει και η μάλλον αμφίσημα ερμηνεύσιμη στάση του Χέγκελ, ο οποίος, αν και χωρίς να την καταγγέλλει, αναπαράγει μια μάλλον αρνητική εικόνα για τη ρητορική, αποδίδοντάς της πρακτική χρησιμότητα –ανήκει, μας λέει στην πρόζα, εξυπηρετώντας τον πρακτικό τελικό σκοπό[5]– και εν τέλει εργαλειακή ουδετερότητα, στην υπηρεσία θεμελίωσης των αποφάνσεων. Η ρητορική αποτελεί για την εγελιανή φιλοσοφία μια παραχώρηση στην οποία προβαίνει ο λόγος εξαιτίας της αδυναμίας του ακροατή, όταν και όπου δεν αναλαμβάνει την κοπιαστική εργασία της έννοιας, όπως την απαιτεί από τον σκεπτόμενο η καθαρή επιστήμη.[6]

Το παράδοξο είναι πως από αυτές ακριβώς τις δύο φιλοσοφικές παραδόσεις προέρχεται η συστηματική ενασχόληση με το ζήτημα της έκθεσης και μεθοδικής ανάπτυξης των εννοιών, που θα καθορίσει σε πολύ μεγάλο βαθμό την επιστημολογική έρευνα εντός των κοινωνικών επιστημών, σφραγίζοντας όχι μόνο ό,τι συνδέεται με κριτικά και διαλεκτικά μεθοδολογικά σχήματα αλλά και οτιδήποτε αναδείχτηκε ως ρητορική διάσταση του επιστημονικού λόγου στη σύγχρονη συζήτηση.

Θα προσπαθήσω στη συνέχεια να χαρτογραφήσω αυτά τα δυο πεδία, ξεκινώντας από την κοινή τους αναφορά στην έννοια της έκθεσης ή αναπαράστασης.

Συναντάμε την πρώτη συστηματική χρήση του όρου στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, σύμφωνα με την οποία η Darstellung συνίσταται σε μια διαδικασία εντοπισμού, συγκρότησης ή και αποκατάστασης της εποπτείας που αντιστοιχεί σε μια έννοια, η οποία έτσι κρίνεται ως προς

---

[3] Kant 1968: 10/266 (*Kritik der Urteilskraft* §53)· μτφ. Kant 2002: 266.
[4] Kant 1968: 10/266-67· μτφ. Kant 2002: 266.
[5] Hegel 1969: 15/268 (*Verlesungen überdie Asthetik)*.
[6] Hegel 1969: 3/56 (*Phanomenologie des Geistes)*.

τη γνωστική της αξία. Η διαδικασία αυτή καταγράφεται ως *exhibitio* ή *υποτύπωσις*.[7] Διακρίνεται δε σε *σχηματική*, όταν αναφέρεται σε μια έννοια του νου για την οποία προσδιορίζεται η αντίστοιχη εποπτεία, και σε *συμβολική*, όταν σε μια έννοια του Λόγου αποδίδεται μια εποπτεία η οποία δεν της αντιστοιχεί.[8] Αυτός ο προσδιορισμός της *υποτυπώσεως* σηματοδοτεί την αντιστροφή της προγενέστερης σύλληψης της εννοιολογικής ανάπτυξης. Η έκθεση ορίζεται πλέον ως κίνηση από την έννοια στην εποπτεία, κάτι που έχει αποφασιστική σημασία για την ένταξη αυτού του προβληματισμού στη συζήτηση περί επιστημονικής μεθόδου και επιστημονικής επιχειρηματολογίας – ήδη ως συστηματική αναφορά σε έναν μεθοδολογικό κανόνα κατασκευής, κανόνα που συνδέει τη λογική λειτουργία της υποτυπώσεως με εκείνη του σχηματισμού.

Η καντιανή σύλληψη του «σχήματος» στην πρώτη *Κριτική* διαμορφώνει μια μεθοδολογία απόδοσης σημασιών σε έννοιες. Το «σχήμα» επιτρέπει στις έννοιες να βρουν εφαρμογή στα φαινόμενα, υπάγοντας τα δεύτερα στις πρώτες.[9] Χωρίς το σχήμα, που αποτελεί προϊόν της φαντασιακής δύναμης, η έννοια δεν έχει πρόσβαση στην εμπειρική και αισθητηριακή εποπτεία. Το σχήμα δεν είναι όμως εικόνα, αλλά, όπως εμφατικά σημειώνει ο Καντ, «παράσταση μιας μεθόδου»[10] που οδηγεί στην αναπαράσταση μιας έννοιας σε μια εικόνα. Αυτή την παράσταση μιας «γενικής διαδικασίας της φαντασιακής δύναμης», που εξασφαλίζει σε μια έννοια την εικόνα της, είναι που ορίζει ο Καντ ως «σχήμα».[11] Και στην περίπτωση όμως μιας καθαρής διανοητικής έννοιας, στην οποία δεν μπορεί να αποδοθεί εικόνα, το σχήμα παραμένει μοναδική σύνδεση με την εποπτεία. Εδώ συνιστά μια διαδικασία «σύνθεσης» φαινομένων, βάσει του κανόνα νοηματικής ενοποίησης που εκφράζεται στην ίδια την κατηγορία.[12]

Το ενδιαφέρον της καντιανής προβληματικής έγκειται στη ριζική της διαφορά από κάθε εκδοχή αντιστοίχισης. Η φαινομενικά απλή, ευθύγραμμη και συνήθως "αντανακλαστική" σύνδεση του γενικού με το ειδικό, αλλά και του εννοιακού με το παραστασιακό προσδιορίζεται εδώ ως διαδικασία, αλλά και μέθοδος. Στην ίδια την έννοια ενυπάρχει η

[7] Kant 1968: 10/33 (Πρώτη εισαγωγή), 103 (BXLIX), 295 (B255).
[8] Kant 1968: 10/294 κ.ε. (*Kritik der Urteilskraft,* B254 κ.ε.)· 3/187 κ.ε. (*Kritik der reinen Vernunft,* B176 κ.ε.)· 4/612 κ.ε. (B740 κ.ε.).
[9] Kant 1968: 3/187-88 (B176-178).
[10] Kant 1968: 3/189 (B179).
[11] Kant 1968: 3/189 (B179-80).
[12] Kant 1968: 3/190 (B181), 3/193 (B185).

πρόβλεψη μιας διανοητικής μεθοδικής διαδικασίας δια της οποίας δημιουργείται η σύνδεση μεταξύ έννοιας και παράστασης. Η έννοια υπόκειται επομένως σ' αυτή τη μεθοδολογική επιταγή (του «σχηματισμού»), από την οποία εξαρτάται η πραγματοποίησή της, καθώς πραγματοποίηση μιας έννοιας δεν είναι παρά η υπαγωγή σ' αυτή μιας κατάστασης πραγμάτων, που αν δεν είναι ήδη δεδομένη θα πρέπει προς το σκοπό αυτό να κατασκευστεί (όπως στην περίπτωση των μαθηματικών) ή να ανακατασκευαστεί (όπως στην περίπτωση των εμπειρικών κρίσεων της φυσικής).[13] Η έννοια παραπέμπει λοιπόν σ' ένα τέτοιο *κατασκευαστικό* η και *ανα*κατασκευαστικό πλαίσιο, φέρει τους προσδιορισμούς που τη συνδέουν με την παράσταση, και κατ' αυτόν τον τρόπο της εξασφαλίζουν μια σημασία. Οι εμπεριεχόμενοι αυτοί προσδιορισμοί συγκροτούν την ενότητα ενός κατασκευαστικού κανόνα: καθοδηγούν βήμα προς βήμα την (ανα)κατασκευή της κατάστασης πραγμάτων που θα υπαχθεί στην έννοια. Στο εσωτερικό της έννοιας λειτουργούν όμως ταυτόχρονα και ως συγκεκριμένοι μεθοδολογικοί περιορισμοί ή ως όρια χρήσης της έννοιας,[14] σαν να αντανακλούν κάποιους κανόνες "εφαρμογής" της.

Η προβληματική που συγκροτείται βάσει μιας τέτοιας σύλληψης της διαδικασίας έκθεσης ως κατασκευής, ή, όπως θα την προσδιορίσει αργότερα και ο λογικός θετικισμός, ως λογικής ανακατασκευής, αποκτά βεβαίως μια διακριτή φυσιογνωμία, εντασσόμενη στον πυρήνα της εγελιανής διαλεκτικής μεθόδου. Η έκθεση καθίσταται πλέον μεθοδική ανάπτυξη, εκδίπλωση των πολλαπλών πτυχών μιας κατηγορίας και διαρκώς πληρέστερη ανασυγκρότηση εννοιολογικών σχέσεων. Από τη *Λογική* γνωρίζουμε *πώς* η αρχή ως απόλυτη, αφηρημένη, αδιαμεσολάβητη αλλά και εσωτερικά αντιθετική μπορεί να καταστεί ο γενετικός σχεδόν πυρήνας όλων όσα θα προκύψουν και θα συσταθούν στην πορεία μιας μεθοδικής έκθεσης, που πλέον θα παρακολουθεί τις διαδοχικές κινήσεις άρσης των αναδεικνυόμενων αντιφάσεων. Σε κάθε τέτοιο στάδιο της έκθεσης, όλες οι προηγουμένως μερικώς προσδιορισμένες έννοιες θα πρέπει να επανοριστούν, καθώς πλέον αποκτούν νέους, πιο συγκεκριμένους προσδιορισμούς, νέες συνδέσεις και νέες αναφορές.[15]

Υπάρχει όμως και μια λιγότερο γνωστή αναφορά του Χέγκελ στο ζήτημα της αρχής και της έκθεσης, που συνδυάζει υποδειγματικά την

[13] Βλ. Kant 1968: 4/613 (B741), 4/617 (B746), 9/13-24 (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* AVII-XXIV).
[14] Kant 1968: 3/189 (B179).
[15] Βλ. Hegel 1969: 6/553 (*Wissenschaft der Logik*).

οπτική της διαλεκτικής με εκείνη που πλέον, χωρίς τις προκαταλήψεις της ιδεαλιστικής παράδοσης και βάσει όλων όσα ανέδειξε η σύγχρονη θεώρηση της επικοινωνίας, θα πρέπει να αποδώσουμε στη ρητορική. Πρόκειται, κι αυτό δεν είναι βέβαια διόλου τυχαίο, για το υπόμνημα που καταθέτει ο Χέγκελ σχετικά με την παράδοση μαθημάτων φιλοσοφίας στα γυμνάσια της Βαυαρίας και μάλιστα για το σχετικό με τη μέθοδο κεφάλαιο αυτού του σύντομου περί διδακτικής κειμένου. Μας λέει εκεί ότι η αφετηρία θα μπορούσε να είναι το δεδομένο δια των αισθήσεων, το συγκεκριμένο, οπότε η παρουσίαση ή έκθεση θα οδηγούσε αναλυτικά στο αφηρημένο. Αν και αυτή η πορεία μοιάζει φυσικότερη, συνεχίζει, δεν είναι η επιστημονική. Η επιστήμη, καθώς είναι το αντίστροφο του φυσικού, απαιτεί να αρχίζουμε με το αφηρημένο, το καθαρό – κι αυτή η οδός αποδεικνύεται ορθότερη αλλά και πιο βατή.[16]

Παρά τις μέχρι εξαντλήσεων σχολιασμένες διαφορές της μαρξικής από την εγελιανή διαλεκτική (κυρίως σε ό,τι αφορά τις συνέπειες αυτής της ιδιότυπης τελεολογίας της αρχής), οι βασικές αναφορές της μεθόδου έκθεσης παραμένουν οι ίδιες και στον Μαρξ. Ενάντια στον θετικισμό της εποχής του διατυπώνει την οικεία διάκριση: «πρέπει», γράφει, «να ξεχωρίζουμε τυπικά τον τρόπο της έκθεσης από τον τρόπο της έρευνας. Η έρευνα έχει να κατακτήσει το υλικό στις λεπτομέρειές του, να αναλύσει τις διάφορες μορφές της εξέλιξής του, και να εξιχνιάσει τον εσωτερικό δεσμό τους. Μόνο όταν ολοκληρωθεί αυτή η εργασία, μπορεί να εκτεθεί αντίστοιχα η πραγματική κίνηση».[17]

Στο δε περίφημο μεθοδολογικό κεφάλαιο της εισαγωγής στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* ο Μαρξ διευκρινίζει σχετικά με τον τρόπο της επιστημονικής έκθεσης –και σε άμεση σχέση με την προπαιδευτική πορεία που προτείνει ο Χέγκελ για την παρουσίαση της φιλοσοφίας– ότι, ενάντια στην εύλογη αλλά και επιφανειακή αντίληψη του πράγματος, η «επιστημονικά ορθή μέθοδος» συνίσταται σε μια συνθετική πορεία από τους «απλούστατους προσδιορισμούς», τις «πιο ισχνές αφαιρέσεις» και τις «πιο απλές έννοιες» στο συγκεκριμένο «ως συνόψιση πολλών προσδιορισμών, άρα ενότητα του πολλαπλού». Έτσι, αντίθετα με την αναλυτική φορά της έρευνας, κατά την επιστημονική μεθοδική έκθεση «οι αφηρημένοι προσδιορισμοί οδηγούν στην αναπαραγωγή του συγκεκριμένου με τη σκέψη».[18]

[16] Hegel 1969: 4/413
[17] Μαρξ 1957: 1/ρ΄.
[18] Μαρξ 1989: 1/66.

Έχω, με άλλη ευκαιρία, διατυπώσει και κατά το μέτρο των δυνατοτήτων μου ελέγξει επί του μαρξικού έργου, την υπόθεση ότι η διαδικασία έκθεσης που αντιστοιχεί στη παραπάνω σύλληψη συμμετέχει καθοριστικά στην πορεία της έρευνας. Κι επίσης ότι αυτή η ιδιότροπη αλλά μη αναιρέσιμη σύνδεση προσδιορίζει το περιεχόμενο της πολλαπλά παρεξηγημένης «διαλεκτικής μεθόδου».

Ο διαλεκτικός χαρακτήρας του μαρξικού τρόπου έκθεσης έγκειται στην ανάδειξη εντός αυτής του διττού χαρακτήρα των σχέσεων που ανασυγκροτεί δια της ανάπτυξης των εννοιών της. Το πραγματικό ως διφυές είναι αυτό ακριβώς που εκτίθεται και γίνεται παραστάσιμο στη θεωρητική ανακατασκευή.

Η υπ' αυτή την έννοια διαλεκτική έκθεση οδηγεί την έρευνα, πράγμα που κατά κανόνα επισκιάζεται από την ίδια τη μαρξική διατύπωση, που υποβάλλει μια εικόνα διαδοχής, σαν η έκθεση να ακολουθεί την έρευνα μετά την ολοκλήρωση της τελευταίας. Η πλοκή της επιχειρηματολογίας του ίδιου του Μαρξ και η διάρθρωση του συνολικού έργου του, μοιάζουν όμως να επιβεβαιώνουν ότι η πορεία δεν είναι μια ευθεία και σταδιακή μετάβαση από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, όχι μόνο γιατί τα σημεία αλλαγής της πορείας είναι εμφανή και κατέχουν στρατηγική θέση στην οικοδόμηση του κειμένου, αλλά κυρίως επειδή η μαρξική έρευνα θα ήταν αδιανόητη χωρίς τις κριτικές έννοιες που παράγονται μέσα από το διάλογο που οργανώνεται στη διαδικασία της έκθεσης μεταξύ του υφιστάμενου και του υπό συγκρότηση νέου Παραδείγματος. Είναι η έκθεση που αποσαφηνίζει, νοηματοδοτεί και ελέγχει τις έννοιες που καθίστανται εργαλεία της έρευνας και χωρίς τις οποίες η έρευνα θα ήταν κυριολεκτικά τυφλή.

Η παλινδρόμηση μεταξύ ανάλυσης και σύνθεσης, έρευνας και έκθεσης δεν είναι ευκαιριακό φαινόμενο και δεν εξυπηρετεί «μόνο» τις διδακτικές απαιτήσεις μιας παρουσίασης.

Οι κριτικές έννοιες, που αποσαφηνίζονται, νοηματοδοτούνται και ελέγχονται στη διαδικασία της έκθεσης και ανάπτυξής τους, παράγονται εκεί που η διαδικασία αυτή συμπλέκεται αδιαχώριστα με εκείνη της έρευνας. Κι αυτό γιατί τα κρίσιμα σημεία καμπής της επιχειρηματολογίας, εκείνα δηλαδή στα οποία, μετά τον εντοπισμό του πλήρους αδιεξόδου ή της μη αναιρέσιμης αντίφασης, το κείμενο μάς καλεί να ξαναπιάσουμε το νήμα από μια άλλη άκρη, αποτυπώνουν μια αναγκαία κίνηση της ίδιας της έρευνας, μια κρίσιμη μεταβολή της ίδιας της ερευνητικής προσέγγισης του Μαρξ, πράγμα που άλλωστε γνωρίζουμε από την προϊστο-

ρία της συγγραφής του *Κεφαλαίου*. Είναι η μέχρις εκείνο το σημείο έκθεση που στρέφει τον Μαρξ στο να «ξαναδεί» το υλικό του υπό το πρίσμα του διαπιστωμένου αδιεξόδου και να εξαγάγει από τη νέα επεξεργασία μια κρίσιμη κριτική έννοια-εργαλείο. Η νέα έννοια εξάγεται ερευνητικά υπό την καθοδήγηση των μέχρι στιγμής αποτελεσμάτων της έκθεσης και *υπέρ* της έκθεσης. Γιατί εντός αυτής θα αποσαφηνιστεί, θα νοηματοδοτηθεί και θα ελεγχθεί, αποκτώντας τις συνδέσεις που την προσδιορίζουν στο υπό συγκρότηση εννοιολογικό πλαίσιο. Αλλά και από την άλλη πλευρά, η έννοια που εντάσσεται στο ήδη υπάρχον πλαίσιο κρίνεται ως προς τη συνεισφορά της στην ανακατασκευαστική επάρκεια αυτού του πλαισίου («ταιριάζει στα πράγματα;», «τα αποδίδει;»). Αυτός ο έλεγχος παραπέμπει πάλι στην έρευνα, γιατί μόνο εκεί μπορεί να διεξαχθεί: με την εφαρμογή των διαπιστώσεων και τη χρήση των νέων εννοιών σε νέο υλικό, σε νέα προβλήματα. Κατ' αντιστροφή της διατύπωσης που χρησιμοποίησα προηγουμένως θα μπορούσα επομένως να πω πως *και* η έρευνα καθοδηγεί την έκθεση και μάλιστα με μια πολύ ισχυρή έννοια, εκείνη του προσανατολισμού της ανακατασκευής που υλοποιείται με την τελευταία: η έκθεση αποσκοπεί στην απόδοση μιας πραγματικότητας που ως προϋποτιθέμενο όλο αποτελεί αναγκαία και σταθερή αναφορά της πορείας της. Μόνο που η διαπίστωση της «πιστότητας» της απόδοσης, μακράν από κάθε εμπειριστικό αυθορμητισμό, παραπέμπει πάντα σε πραγματική έρευνα. Στο σύνολό της επομένως η κριτική ανακατασκευή ενός συνόλου πραγματικών σχέσεων (και μάλιστα τόσο περισσότερο όσο αυξάνεται η περιπλοκότητά τους) δεν μπορεί να αποφύγει τη συνεχή μετάβαση από την έρευνα στην έκθεση, και αντιστρόφως και η παλινδρόμηση αυτή αποτυπώνεται στην ίδια τη στρατηγική του κειμένου, επανενσωματώνεται στην έκθεση.

Η πορεία αυτή χαρακτηρίζει και άλλες διαλεκτικές παραδόσεις και πρωτίστως τη φροϋδική θεωρία, που επίσης αναδύθηκε ενάντια σε ό,τι κληρονόμησε, προτείνοντας έναν νέο τρόπο σχηματισμού επιχειρημάτων και κυρίως έναν πλήρως καινοτόμο τρόπο ελέγχου των αποφάνσεων που διατυπώνει. Ως διαλεκτική θα πρέπει δε να εκληφθεί με κάθε κριτήριο, καθώς *και* στο διττό χαρακτήρα των πραγματικών καταστάσεων και των όρων που τις αποδίδουν εμμένει *και* την ίδια κριτική και ανακατασκευαστική μέριμνα για τον τρόπο έκθεσης επιδεικνύει. Στον Φρόυντ οφείλουμε άλλωστε και την καθαρότερη σύνδεση αυτής της παράδοσης με εκείνη που, μέσω ενός διδακτικού ή επικοινωνιακού μελήματος κατανοησιμότητας θα οδηγήσει στη σημερινή πρόσληψη της νέας ρητορι-

κής εντός της επιστημολογίας. Η περιγραφή της μεθόδου έκθεσης που ρητά υιοθετεί ο ίδιος ο Φρόυντ[19] είναι υποδειγματική ακριβώς επειδή αποσαφηνίζει το πιο κρίσιμο σημείο για την επιστημονική ρητορική: την αναπαραγωγή της παλινδρομικής εναλλαγής μεταξύ έκθεσης και έρευνας εντός της ίδιας της έρευνας, εντός δηλαδή ενός κειμένου που αξιώνει όχι μόνο να ενδιαφερθούν οι αναγνώστες για το αντικείμενό του αλλά και να παρακολουθήσουν την επιχειρηματολογία του ως πλοκή που τους προσκαλεί στο επιστημονικό εργαστήριο.

Πράγματι, η επονομαζόμενη «νέα ρητορική» που βρήκε τόσο εύφορο έδαφος στην Αμερική ανέδειξε ως καθήκον αυτού του κλάδου την ανάλυση της αποτελεσματικότητας στη χρήση της γλώσσας εντός της επιστήμης. Αυτό είχε ως συνέπεια τη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τον παραγωγό του κειμένου στον αποδέκτη του. Το ζητούμενο είναι πλέον αν το αποτέλεσμα της επιχειρηματολογίας «φτάνει» στον ακροατή ή αναγνώστη, αν αυτός καταλαβαίνει, αν μπορεί να παρακολουθήσει τον συγγραφέα, ή ομιλητή. Σημειώνεται έτσι μια αντιστροφή της εγελιανής επιταγής. Δεν είναι πλέον ο αναγνώστης που απαιτείται να πληροί τις απαιτήσεις της επικοινωνίας ή της κοπιαστικής εργασίας με τις έννοιες, αλλά ο συγγραφέας ή μάλλον το κείμενο. Το κείμενο καλείται να ενσωματώσει μια επιτυχή στρατηγική πρόσληψής του.

Προϋπόθεση της ιδιοποίησης μιας γνώσης ήδη υφιστάμενης μεν, αλλά καινούργιας για τον αποδέκτη της, είναι η δυνατότητα του αναγνώστη ή ακροατή να παρακολουθήσει την κατασκευή του συγγραφέα. Κι αυτό θέτει βεβαίως συγκεκριμένες «οδηγητικές» απαιτήσεις στο κείμενο, στον τρόπο με τον οποίο ο ερευνητής-συγγραφέας παρουσιάζει ή εκθέτει τα πορίσματά του. Η επιστημονική έκθεση υπόκειται επομένως –πέραν όσων προκύπτουν από τη λογική και εννοιολογική οργάνωση του υλικού– και στον όρο να εξασφαλίζει τη δυνατότητα του αναγνώστη να την παρακολουθήσει.

Για τον συγγραφέα-ερευνητή, που απευθύνεται στα μέλη της επιστημονικής του κοινότητας, οι προϋποθέσεις που πρέπει να πληροί η έκθεσή του ώστε να διασφαλίζεται αυτός ο όρος δεν είναι πολλές. Θα πρέπει πρώτα απ' όλα να δείχνει πειστικά ότι το ζήτημα που θέτει αποτελεί πραγματικό πρόβλημα που αξίζει να επιλυθεί από την επιστήμη του, να κάνει δηλαδή σαφή τον επιστημονικό χαρακτήρα του ερωτήματος που θέτει και να εξηγεί σε τι συνίσταται η λύση που έδωσε ή ακόμη απλού-

[19] Freud 1978: 1/156 κ.ε.

στερα τι έλυσε και γιατί αυτή του η συμβολή έχει σημασία για την επιστήμη του. Θα πρέπει επίσης, για να θεμελιώσει το ερώτημά του, αλλά και την ίδια την εξήγηση ή ερμηνεία που προσφέρει, να περιγράφει με τη μέγιστη δυνατή ακρίβεια το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται η εργασία του και από το οποίο ξεκινά η πορεία επίλυσης – το πλαίσιο από το οποίο αντλεί τα εννοιολογικά του εργαλεία και εντός του οποίου παράγει ή «κατασκευάζει» νέες έννοιες. Θα πρέπει, τέλος, να παρουσιάζει την «ανακατασκευαστική» διαδρομή που οδηγεί στην εξήγηση του υπό εξέταση ζητήματος – στην πλήρωση του κενού που εντοπίστηκε με την αρχική θέση του προβλήματος. Η τελευταία αυτή παρουσίαση δεν πρέπει όμως να πληροί μόνο τους όρους συστηματικότητας, εννοιολογικής ακρίβειας και συνέπειας, εσωτερικής συνοχής, ορθότητας λογικών πράξεων ή θεμελιώσης επιχειρημάτων και εννοιολογικών συνδέσεων, δηλαδή τους όρους που το εκάστοτε επιστημονικό παράδειγμα θέτει ως προς την «επίλυση γρίφων»[20] στο εσωτερικό του και βάσει των οποίων η αντίστοιχη επιστημονική κοινότητα ελέγχει την πληρότητα της κατασκευής. Θα πρέπει επίσης να πληροί και τους όρους που υπαγορεύονται από την απαίτηση διυποκειμενικής ελεγξιμότητας της κατασκευής. Κι αυτό σημαίνει ότι ο συγγραφέας θα χρειαστεί αφενός να παραθέτει οτιδήποτε είναι απαραίτητο στον αναγνώστη του ώστε να επαναλάβει νοητικά και πρακτικά την πορεία που εκείνος ακολούθησε ερευνητικά (μεθοδολογικά εργαλεία, τεκμήρια και πηγές δεδομένων) και αφετέρου να προνοεί για τη δυνατότητα του αναγνώστη να τον παρακολουθήσει, για την καθοδήγησή του.

Επομένως η «ανακατασκευαστική» διαδρομή οδηγεί στην εξήγηση ή ερμηνεία αλλά οδηγεί και τον αναγνώστη.

Οι απαιτήσεις της δεν είναι μεγάλες όταν ο αναγνώστης, ως μέλος της ίδιας επιστημονικής κοινότητας, ήδη γνωρίζει το θεωρητικό πλαίσιο από το οποίο αντλούνται οι έννοιες και στο οποίο εντάσσεται η νέα κατασκευή. Κατέχει δηλαδή τα απαραίτητα βασικά εργαλεία και ζει στον ίδιο «κόσμο» με τον συγγραφέα. Ο τελευταίος δεν είναι επομένως αναγκασμένος να οικοδομήσει κάποια «γέφυρα», να εισαγάγει τον αναγνώστη στον δικό του «κόσμο», να ξεκινήσει από τις θεμελιώδεις πρώτες έννοιες του κλάδου ή του «παραδείγματός» του. Αρκεί να δηλώσει στον αναγνώστη σε ποιο σημείο της ήδη κεκτημένης γνώσης εντάσσεται η δική του συμβολή, πού θα στηριχθεί η κατασκευή και μετά να τον οδηγήσει

[20] Kuhn 1981: 103.

συνθετικά στο προϊόν της έρευνάς του.

Τα πράγματα αλλάζουν ριζικά αν ο συγγραφέας εισάγει μια «επιστημονική επανάσταση», μια «ρήξη» με την προηγούμενη γνώση ή αν ο αναγνώστης στον οποίο απευθύνεται δεν είναι μέλος της επιστημονικής κοινότητας. Η έκθεση της επιστημονικής γνώσης είναι αναγκασμένη στις περιπτώσεις αυτές να λάβει υπόψη της εμπόδια τελείως διαφορετικής τάξης, εμπόδια ισχυρών προκαταλήψεων και προϊδεάσεων, εμπόδια προηγούμενης γνώσης. Κι απέναντι σε αυτά τα εμπόδια, πέραν όσων ήδη σκιαγράφησα ως πορεία σταδιακής σύνθεσης και αύξησης των προσδιορισμών, απαιτείται πρωτίστως η απόδειξη της ανεπάρκειας των υφιστάμενων παραστάσεων και ερμηνειών του πράγματος, η κατάκτηση της επίγνωσης της άγνοιας – κι αυτή συνδέεται πάντα με έναν, σχεδιασμένο από την πλευρά του κειμένου, αιφνιδιασμό του αναγνώστη, μια συνάντηση με το αναπάντεχο.

Βιβλιογραφία

Freud, S. 1978. *Werkausgabe in 2 Bänden,* επιμ. A. Freud-I. Grubrich-Simitis), Φραγκφούρτη.
Hegel, G. W. F. 1969. *Werke in 20 Bänden,* Suhrkamp, Φραγκφούρτη.
Kant, I. 1968. *Werke,* επιμ. W. Weischedel, Suhrkamp, Φραγκφούρτη.
Kant, I. 2002. *Κριτική της κριτικής δύναμης,* μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα.
Kuhn, T. 1981. *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων,* μτφ. Γ. Γεωργακόπουλος-Β. Κάλφας, Θεσσαλονίκη.
Μαρξ, Κ. 1957. *Το Κεφάλαιο,* μτφ. Γ. Σκουριώτης, Αθήνα.
Μαρξ, Κ. 1989. *Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας,* μτφ. Δ. Διβάρης, Αθήνα.
Meyer, H. J. 1998. *Rhetorik in der Wissenschaft*, Hirzel, Στουτγάρδη-Λειψία.

Το πρότυπο της μετάφρασης και η εκφορά του ενδιάθετου λόγου

Παναγιώτης Πούλος

> Όμως ενίοτε, και τη στιγμή κατά την οποία όλα μάς φαίνονται χαμένα, φτάνει μια σωτήρια ειδοποίηση: έχουμε χτυπήσει όλες τις πόρτες που δεν οδηγούν πουθενά· έπειτα σκοντάφτουμε, χωρίς καλά καλά να το συνειδητοποιήσουμε, στη μοναδική, από την οποία μπορούμε να εισέλθουμε και που ματαίως θα την αναζητούσαμε για εκατό χρόνια, και ετούτη ανοίγει.[1]

Αν κάτι ορθώνεται σαν εμπόδιο στον μεταφραστή τού μετά θάνατον δημοσιευμένου τμήματος του προυστικού μυθιστορήματος (*Η Φυλακισμένη*, *Η Αλμπερτίν αγνοούμενη*, *Ο ανακτημένος Χρόνος*), αυτό δεν οφείλεται απλώς στις υφολογικές περιπλοκές που συγκροτούν, προσανατολίζοντάς τες, τις φράσεις, τη στίξη ή τη σύνταξη του γάλλου συγγραφέα, αλλά και σε μια ηθελημένη, θα λέγαμε, απροσδιοριστία του γενικού τίτλου του. Και καθώς προσπαθούμε να προσδιορίσουμε επαρκέστερα την αινιγματική λειτουργία αυτού του τίτλου, δηλαδή το «αντικείμενο» στο οποίο αναφέρεται η αναζήτηση του χαμένου χρόνου, ή, ακόμη, τον *τρόπο*, καθώς και τη σημαίνουσα διάσταση της ανάκτησης του Χρόνου, γρήγορα διαπιστώνουμε την ανάγκη της διαμόρφωσης ενός επιχειρήματος ή, καλύτερα –εφόσον υποθέσουμε ότι το επιχείρημα αυτό συγκροτείται σταδιακά, σαν μέσα από μια αλυσίδα επιμέρους διαψεύσεων και επιβεβαιώσεων, ικανή να παραγάγει μια ολοένα και βαθύ-

[1] Προυστ 1998-2018: VII, 155.

τερη κατανόηση των διακυβευμάτων που θέτει επί τάπητος το προυστικό μυθιστόρημα–, ενός πλέγματος που συγκροτείται από επάλληλα επιχειρήματα.

Έτσι, και μέσα από μια συγκριτική προσέγγιση αναφορικά με το τι ισχυρίζονται διαδοχικά και τι πραγματώνουν σταδιακά τόσο ο γάλλος συγγραφέας όσο και το μυθιστορηματικό του κατασκεύασμα, ο πολυμήχανος «ομιλητής» του, ανακαλύπτουμε κατά πρώτο λόγο ένα μονοπάτι για έναν πιο εποικοδομητικό προσδιορισμό των σχέσεων μεταξύ λογοτεχνίας και φιλοσοφίας όχι με όρους απόλυτους, σαν οι περιοχές αυτές να ήταν άπαξ δια παντός πάγιες και ακλόνητες, αλλά υιοθετώντας την οπτική γωνία μιας αμοιβαίας ανταλλαγής,[2] και κυρίως θέτοντας στον εαυτό μας το στοίχημα της *επίλυσης* ενός *συγκεκριμένου* προβλήματος. Και το μονοπάτι αυτό μας επιτρέπει γενικότερα να ανακαλύψουμε και να εννοήσουμε την εμβέλεια μιας ορισμένης διεργασίας, στη βάση της απόπειρας αναδιατύπωσης, με όχημα μια εις βάθος περιγραφή, του *καινοτόμου* χαρακτήρα κάποιας δραστηριότητας, μιας δραστηριότητας που στην προκείμενη περίπτωση διακόπτεται βίαια, δημιουργώντας μάλιστα την αίσθηση ενός «αβυσσαλέου κενού»,[3] τη στιγμή του θανάτου του δημιουργού.

Δεν πρόκειται να προχωρήσω εδώ σε μια τέτοια εις βάθος περιγραφή. Θα αρκεστώ στην επισήμανση μιας χαρακτηριστικής όψης της, η οποία σηματοδοτεί και την ανάγκη μιας «μεταστροφής» στην προσέγγιση του προυστικού εγχειρήματος. Αν αναρωτηθούμε «τι πραγματικά κάνει ο Προυστ;», η απάντηση μοιάζει να είναι αρκούντως απλή: δεν παύει να γράφει και να ξαναγράφει, να διορθώνει προσθέτοντας ή σβήνοντας όχι μόνο στα σχολικά τετράδιά του, αλλά και στα δακτυλόγραφα, ακόμα και στα τυπογραφικά δοκίμια, πράγμα που φέρνει ενίοτε σε απόγνωση τους εκδότες και επιμελητές του, και όχι μόνο τους συγχρόνους του, αλλά και τους μεταγενέστερους.

Με άλλα λόγια, ο συγγραφέας δεν παύει να δομεί και να αναδομεί τα υλικά και τα επεισόδια του μυθιστορήματός του, στη βάση των πάσης φύσεως βιωμάτων του, των αναγνώσεων, των θεάσεων και των ακροάσεών του, όπως και των τυχαίων συναντήσεών του με νέα πρόσωπα,

---

[2] Βλ. Macherey [2]2013 και 2013, καθώς και Sabot 2017.

[3] Βλ., μεταξύ άλλων, N. Mauriac, «Albertine a vingt-cinq ans», στο Proust [2]2013: 13. Πβ. Προυστ 1998-2018: VII, 307: «Όμως ήμουν αποφασισμένος να αφιερώσω σε αυτό τις δυνάμεις μου, οι οποίες με εγκατέλειπαν με μισή καρδιά και σαν να ήθελαν ίσα ίσα να μου δώσουν επαρκή χρόνο, αφού ολοκληρώσω το περίγραμμα, να σφραγίσω την "επικήδεια πύλη"», Beckett [2]2001: 63-65, όπως και C. Lefort, «Postface», στο Merleau-Ponty1964: 335-60.

αντιδρώντας ιδιωτικά (μέσω επιστολών) ή δημόσια (με άρθρα και συνεντεύξεις σε εφημερίδες και περιοδικά) σε όψεις της πρόσληψης του αναδυόμενου σταδιακά έργου του, καλλιεργώντας, παράλληλα και έως έναν βαθμό, ορισμένες στερεοτυπικές παραστάσεις γύρω από τον βίο και το έργο του.

Εντούτοις, η αρκούντως απλή αυτή απάντηση δεν είναι απαραίτητα και η ορθότερη. Σε κάθε περίπτωση, είναι σίγουρο πως οι εικόνες, τα λόγια και οι πράξεις του συγγραφέα τόσο στην ολότητά τους όσο και στους τρόπους με τους οποίους αντικατοπτρίζονται στον κοινωνικό περίγυρο συγκροτούν ένα απέραντο εργοτάξιο, το οποίο δεν πρέπει να παραμένει ανεξέταστο. Δεν αργεί, ωστόσο, η στιγμή που το μυαλό μας, κάνοντας αφαίρεση όλων αυτών των στιγμιαίων λήψεων, όλων αυτών των στερεότυπων, οδηγείται να αναδιατυπώσει το ζήτημα που του θέτει το απέραντο αυτό εργοτάξιο, υιοθετώντας ως πλαίσιο της προσέγγισής του την έννοια μιας δυναμικής διεργασίας, στον απόηχο ενός συγγραφικού κόσμου σε καθημερινή παραγωγική[4] αναδιάταξη.

Άλλωστε, οφείλουμε να μην υποτιμήσουμε το γεγονός πως και η ίδια η πλοκή του μυθιστορήματος δεν παύει να περιγράφει, με εξαντλητικό τρόπο, τη μετάβαση από τις παραδοσιακές δομές της ύπαρξης στην ολοένα και πιο γενικευμένη κατάσταση της νεωτερικότητας: με σημείο εκκίνησης ένα χωριό και τα περίχωρά του, το αποκαλούμενο Κομπραί με τις δυο μεριές του, οδηγούμαστε, χωρίς καλά καλά να το συνειδητοποιήσουμε –περνώντας ανεπαίσθητα από τις άμαξες και τους σιδηροδρόμους στα αμάξια και τα αεροπλάνα– στον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο, δηλαδή στην πρώτη γενικευμένη διάρρηξη του οικογενειακού, κοινωνικού, πολιτισμικού και πολιτικού ιστού.

Όμως, στη βάση αυτής της αναδιατύπωσης, γεννιέται και η ανάγκη μιας ορισμένης «μεταστροφής» στην πορεία των συλλογισμών μας: μεταστροφή η οποία μας προτρέπει να αντικαταστήσουμε την οπτική γωνία της *θεωρητικής* προσέγγισης με την οπτική γωνία μιας *μαθησιακής* προσέγγισης, να αντικαταστήσουμε αυτό που συνήθως διαπιστώνουμε στηριζόμενοι στο κριτήριο των πάσης φύσεως τεκμηρίων με αυτό που *μαθαίνουμε* στηριζόμενοι στη διάγνωση κάποιων (πιθανολογούμενων) *συμπτωμάτων*.[5]

Μαθαίνουμε για παράδειγμα εδώ ότι η προυστική κατασκευή δεν αρκείται στη διαπίστωση της ένταξης των υποκειμένων της στην κατά-

[4] Βλ. Μ. Μερλώ-Ποντύ, «Η πλάγια λαλιά και οι φωνές της σιωπής» (1952), μετάφραση Γ. Φαράκλας, στο Πούλος (επιμ.) 2006: 262, καθώς και Merleau-Ponty (επιμ.) 1956: 290-291. Πβ. Imbert, 2005: 55.

[5] Για τη διάκριση μεταξύ κριτηρίου και συμπτώματος, βλ. Wittgenstein, [2]2008: 69.

σταση της νεωτερικότητας, αλλά κατορθώνει να αποτυπώσει, επιπροσθέτως, και τη διεργασία της σταδιακής *επίγνωσης*[6] της ένταξης των υποκειμένων της στην ολοένα και πιο γενικευμένη κατάσταση της νεωτερικότητας: καθώς, τι *άλλο* κάνει άραγε ο γάλλος συγγραφέας με το να γράφει και να ξαναγράφει, με το να μεταθέτει ή να τροποποιεί τα επεισόδια του μυθιστορήματός του –προσθέτοντάς του αδιάλειπτα *νέες* διαστάσεις–, από το να συγκροτεί τον εαυτό του ως *σύμπτωμα* αυτής της νέας, διαρκώς μεταβαλλόμενης κατάστασης – τι *άλλο* κάνει, με άλλα λόγια, από το να ρυθμίζει την εργασία του με όχημα τους γνώμονες ή τις νόρμες ενός ενδεικτικού παραδείγματος;[7]

Ωστόσο, μπορεί να συνεχίζει κανείς να έχει την αίσθηση ότι ο συγκεκριμένος τρόπος επίλυσης του προβλήματος είναι ακόμη γενικόλογος: και αυτό για τον λόγο ότι δεν μας διαφωτίζει αρκετά, δεν δίνει δηλαδή ικανοποιητικές απαντήσεις ούτε σε σχέση με το «τέλος» της δημιουργικής διαδικασίας –«τέλος», το οποίο συμπίπτει στην ιστορική του διάσταση με τον θάνατο του συγγραφέα– ούτε σε σχέση με το σημείο ολοκλήρωσης του μυθιστορήματος, όπου δεν είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε πως ο ίδιος ο συγγραφέας εγγράφει στην κατακλείδα του τη λέξη «Τέλος», προσθέτοντας μια τελεία, ενώ παραλείπει το τελικό σημείο στίξης από την τελευταία φράση του μυθιστορήματός του (Προυστ 1998-2018: VII, 313):

> Έτσι λοιπόν και πριν απ' όλα, αν μου δινόταν ο καιρός να ολοκληρώσω το έργο μου, θα περιέγραφα τους ανθρώπους, έστω και με τον κίνδυνο να υποδυθούν τα προσωπεία τερατόμορφων πλασμάτων, σαν να καταλάμβαναν μια θέση πολύ πιο σημαντιική από εκείνη την τόσο περιορισμένη που τους αναλογεί στον χώρο, μια θέση η οποία, αντίθετα, εκτείνεται απεριόριστα, καθώς αγγίζουν συγχρόνως, σαν γίγαντες βυθισμένοι στα έτη, περιόδους που τις έχουν βιώσει και που είναι τόσο απομακρυσμένες η μία από την άλλη, ανάμεσα στις οποίες τόσες και τόσες ημέρες παρεμβάλλονται – στον Χρόνο
>
> Τέλος.

[6] Γι' αυτό το ζήτημα, βλ. την παρουσίαση του P. Macherey, «Il faut être absolument moderne : la modernité, état de fait ou impératif?» (28/09/2005), προσβάσιμη στον ιστότοπο της UMR «Savoirs, textes, langage».

[7] Για την έννοια του ενδεικτικού παραδείγματος, βλ. C. Ginzburg, «Σημάδια. Ρίζες ενός ενδεικτικού παραδείγματος» (1979), μετάφραση Κ. Κουρεμένος, στο Πούλος (επιμ.) 1996: 55-79, όπως και τον συλλογικό τόμο με επιμέλεια των Passeron και Revel 2005.

Με δυο λόγια, δύσκολα αποφεύγει κανείς την αίσθηση του ανικανοποίητου: διαβάζοντας ακόμη και τις πιο εμπεριστατωμένες φιλολογικές μελέτες ή τις πιο γόνιμες φιλοσοφικές αναλύσεις, νιώθουμε πως οι προτεινόμενες λύσεις των ζητημάτων που άπτονται του μετά θάνατον εκδομένου έργου του Προυστ παραμένουν γενικόλογες, πως δεν παύουν να γεννούν παράδοξα, τα οποία με τη σειρά τους τροφοδοτούν ή ανατροφοδοτούν αναπάντητα ερωτήματα. Κοντολογίς, νομίζω ότι στο λεπτό αυτό σταυροδρόμι της όλης διαδρομής, το οποίο άπτεται του ζητήματος της ιδιαίτερης αν όχι ιδιάζουσας σχέσης την οποία εγκαινιάζει ο Προυστ αναφορικά με το ζήτημα του συσχετισμού της λογοτεχνίας με την πραγματικότητα,[8] απαιτείται η διαμόρφωση μιας νέας υπόθεσης εργασίας.

Ας υπενθυμίσουμε εδώ πως, στην τελευταία ενότητα του έργου, ο «ομιλητής» ισχυρίζεται πως «η νοημοσύνη δεν αποδέχεται αδιέξοδα στη ζωή» (Προυστ 1998-2018: VII, 189). Το μυαλό μας καλείται να επεξεργαστεί γι' άλλη μια φορά το πρόβλημα, και κάποια στιγμή αναρωτιέται μήπως τα ζητήματα αυτά και τα συνακόλουθα παράδοξα είναι επίπλαστα, αποτελούν απλώς και μόνο ορισμένες επενέργειες μιας κοινής παραδοχής, η οποία παραμένει ανεξέταστη. Η κοινή αυτή παραδοχή δεν είναι άλλη από την πρόταση ότι, για την έλλογη προσέγγιση της προυστικής δραστηριότητας, οφείλουμε να στηριζόμαστε στις δυνατότητες τις οποίες μπορεί να μας παράσχει αποκλειστικά και μόνο η γλώσσα *του πρωτοτύπου.*

Η διέξοδος την οποία θα αποπειραθώ να χαράξω εδώ, μια διέξοδος για την οποία πιστεύω πως μπορεί να μας οδηγήσει σε μια σαφέστερη, πιο εποικοδομητική αντιμετώπιση των ζητημάτων που εγείρει η προυστική δυναμική, προσδιορίζεται με τη διατύπωση «το πρότυπο[9] της μετάφρασης και η εκφορά του ενδιάθετου λόγου». Οφείλω να παρατηρήσω ότι, έως αυτό το σημείο, ο λόγος μου ήταν αποκλειστικά «φιλοσοφικός», και επεδίωκε να πάρει υπόψη του, για να αντλήσει δυνάμεις και να κατορθώσει να το αναδιατυπώσει, ένα τμήμα από τη μεγάλη ποικιλία προσεγγίσεων του προυστικού εγχειρήματος, οι οποίες έλκουν την καταγωγή

[8] Πβ. Π. Πούλος «Μια ζωτική διεργασία. Η ανάκτηση της τέχνης» στο Wollheim 2009: 345-76 και 399-415, καθώς και Moran 2017: 101-20.

[9] Χρήσιμες νύξεις εν σχέσει με τη ρυθμιστική ιδέα του «προτύπου» («modèle»), με την έννοια που τη χρησιμοποιώ εδώ, προτείνονται στο Pascal 2011: 407 (απόσπασμα 486) ή στο Πασκάλ 2002: 22-23 (απόσπασμα 37), καθώς και, συμπληρωματικά (σε σχέση με το «modèle réduit», το «μοντέλο σε μικρή κλίμακα» ή τη μακέτα), στο Lévi-Strauss 1977: 122: «η εγγενής αρετή τού σε μικρή κλίμακα μοντέλου είναι ότι αντισταθμίζει την παραίτηση από τις αισθητές διαστάσεις με την πρόσκτηση κατανοητών διαστάσεων». Πβ. τη χρήση του όρου «Miniaturmodell» σε επιστολή του Β. Μπένγιαμιν προς τον Μ. Χορκχάιμερ της 16ης Απριλίου 1938, όπως αναφέρεται στην «Εισαγωγή» του Giorgio Agamben, στο Benjamin 2013: 8.

τους από τα πεδία της Φιλοσοφίας, των Επιστημών του Ανθρώπου και της Συγκριτικής Φιλολογίας.

Όμως ένα είναι βέβαιο: ο λόγος αυτός προκλητικά αγνοούσε τις ειδοποιήσεις τις οποίες μου έστελνε κατά διαστήματα μια άλλη, άλλοτε αθέατη ή υποβαθμισμένη κι άλλοτε απλώς επάλληλη δραστηριότητα, η δραστηριότητα του μεταφραστή του *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, μια δραστηριότητα για την οποία θα έπρεπε να τεθεί το ερώτημα *αν οφείλει να προηγείται ή να έπεται της άλλης δραστηριότητας*, μια που δεν πρέπει να ξεχνάμε πως και στην περίπτωση αυτή ο «ομιλητής» φαίνεται να μας έχει προειδοποιήσει, καθώς επισημαίνει, αφενός, πως «η εντύπωση είναι για τον συγγραφέα ό,τι το πείραμα για τον επιστήμονα, με τη διαφορά ότι στον επιστήμονα η διανοητική εργασία προηγείται, ενώ στον συγγραφέα έπεται» (Προυστ 1998-2018: VII, 167) και, αφετέρου, πως «η ομορφιά των εικόνων βρίσκεται πίσω από τα πράγματα, η ομορφιά των ιδεών μπροστά τους. Έτσι που η πρώτη παύει να μας μαγεύει όταν κατορθώνουμε να τις συλλάβουμε, ενώ δεν καταλαβαίνουμε τη δεύτερη παρά μόνο όταν τις έχουμε ξεπεράσει» (Προυστ 1998-2018: VII, 212).

Αγνοώντας, γενικότερα, και κάποιες άλλες προειδοποιήσεις του «ομιλητή», για παράδειγμα ότι «ένας συγγραφέας οφείλει να εργάζεται σαν μεταφραστής» (Προυστ 1998-2018: VII, 176), κωφεύοντας μπροστά σε ρήσεις οντολογικού περιεχομένου άλλων στοχαστών όπως ο Ερνέστ Ρενάν ή ο Στάνλεϋ Καβέλ,[10] σύμφωνα με τους οποίους μόνο μέσω της διεργασίας της μετάφρασης ένα κείμενο γνωρίζει την πραγματική *δοκιμασία* της φιλοσοφικής ή της καλλιτεχνικής αξίας του, και παραγνωρίζοντας επιπροσθέτως τη σκέψη που διατυπώνει και πάλι ο «ομιλητής», ότι ο βαθμός πραγμάτωσης της διανοητικής και ψυχολογικής εργασίας δεν άπτεται τόσο του είδους της Αισθητικής την οποία πρεσβεύει κάποιος όσο του ίδιου του βαθμού γλωσσικής επεξεργασίας ενός έργου,[11] δεν μπορούμε παρά να διαπιστώσουμε πως έχουμε συστηματικά υποτιμήσει την ακόλουθη δυνατότητα, ότι προϋπόθεση για τη συγκρότηση ενός πιο εποικοδομητικού επιχειρήματος αναφορικά με την προυστική δυναμική αποτελεί η αναγνώριση της διάστασης της μεταφρασιμότητας

[10] Σύμφωνα με τη ρήση του Ε. Ρενάν, «ένα κείμενο που δεν έχει υποστεί τη δοκιμασία της μετάφρασης έχει δημοσιευτεί κατά το ήμισυ» (βλ. Renan 1878, σ. 279-280· πβ. Chevrel, D'hulst και Lombez (επιμ.) 2012: 1247). Σε σχέση με τον Στάνλεϋ Καβέλ, βλ. το παράθεμα που αναφέρεται στο Προυστ 1998-2018: V, 404, σημ. 43, καθώς και Cavell [2]1998: xi-xiii.

[11] Προυστ 1998-2018: VII, 168: «Και μάλλον πρέπει να χρησιμοποιούμε ως κριτήριο τον βαθμό της γλωσσικής επεξεργασίας παρά το είδος της αισθητικής θεωρίας, εάν θέλουμε να αποτιμήσουμε τη στάθμη της συντελεσμένης διανοητικής και ψυχολογικής εργασίας».

ως ρυθμιστικής παραμέτρου[12] για την εννόησή της.

Χρησιμοποιώντας την έκφραση «το πρότυπο της μετάφρασης», θα ήθελα επομένως να δώσω έμφαση σε μια διεργασία και να υποδηλώσω ορισμένα διακυβεύματα που εγείρονται σιγά-σιγά και με αποσπασματικό τρόπο, με όχημα τη θεμελιώδη εμπειρία της μετάφρασης, μια εμπειρία που περιχαράσσει ένα ιδιαίτερο πεδίο, το οποίο βρίσκεται σε μιαν ορισμένη απόσταση από το γνώριμο στον φιλόσοφο πεδίο της συγκρότησης, της ανταλλαγής και της σύγκρουσης των επιχειρημάτων.

Θα ισχυριστώ λοιπόν εδώ ότι, κάθε φορά που κατορθώνουμε να μεταφέρουμε από τη μια γλώσσα στην άλλη μια φράση, μερικές αράδες, μια παράγραφο, μερικές σελίδες, κάποια κεφάλαια ή, ακόμα καλύτερα, και μια ενότητα του *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, έχουμε ξεχάσει προς στιγμήν ό, τι τυχαίνει να ξέρουμε (τις «θεωρητικές μας έννοιες»· πβ. Προυστ 1998-2018: II, 350), έχοντας ενταχθεί σε ένα είδος δραστηριότητας που μοιάζει περισσότερο με την καλλιτεχνική, έχοντας απελευθερώσει –δεν βρίσκω καλύτερους όρους για να το θέσω και να το περιγράψω απ' ό, τι τους καντιανούς–, το ελεύθερο παιχνίδι της φαντασίας και του λόγου[13] – αναζητώντας δηλαδή ολοένα περισσότερο γονιμότερες λύσεις για τα ζητήματα που μας θέτουν ακατάπαυστα τα φωνήματα, οι φράσεις, οι παράγραφοι, η σύνταξη και η στίξη του πρου-στικού μυθιστορήματος, και διαμορφώνοντας παράλληλα ακολουθίες ή δέσμες σκέψεων, η ρητή διατύπωση των οποίων δεν μπορεί παρά να έχει έναν ορισμένο ενθυμηματικό χαρακτήρα.

Όμως, τι σημαίνει εδώ «ενθύμημα», και ποια είναι άραγε τα παρακολουθήματα της προηγούμενης παρατήρησης; «Ενθύμημα» σημαίνει απλά, αν οδηγηθούμε στην ετυμολογία, αυτό που βρίσκεται μες στο μυαλό μας, αυτό που επεξεργάζεται ο νους, εκείνο που δεν παύει να παράγει αυθόρμητα, θα λέγαμε, η σκέψη μας. Ενθύμημα, είναι επίσης, σύμφωνα με τον πιο τεχνικό προσδιορισμό του Αριστοτέλη,[14] μια ορισμένη

[12] Βλέπουμε επομένως πως η διάσταση της μεταφρασιμότητας («traductibilité»), αναφορικά με την οποία ο Π. Ζάννας («Η "εθνοκεντρική" μετάφραση και οι προβληματισμοί του μεταφραστή», στο Προυστ 1998-2018: V, 367) διατείνεται πως αποτελεί «συστατικό στοιχείο του λογοτεχνικού έργου», καταλαμβάνει επομένως εδώ τη θέση την οποία θεραπεύει ο «υπερβατολογικός συγγραφέας» στην επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται από τον Α. Νεχαμά στο άρθρο του με τίτλο «Writer, Text, Work, Author», στο Cascardi (επιμ.) 1987: 267-291. Για μια μερική προσέγγιση αυτού του άρθρου, βλ. Π. Πούλος, «Τέχνη, εννόηση, εκτύλιξη», στο Φ. Ζήκα (επιμ.) 2014:17-53.

[13] Καντ 2002: 128-131.

[14] Βλ., μεταξύ άλλων, *Ρητορική*, 1356b3-1357a34, με σημ. στο Αριστοτέλης 2016, όπως και Leibniz 1966: I, κεφ. 1, §4 και §19, 61 και 68, αντίστοιχα. Η σημασία του ενθυμήματος για την κριτική προσέγγιση τόσο του πέμπτου βιβλίου της *Ηθικής* του Σπινόζα όσο και των *Σκέψεων* του Πασκάλ τονίζεται, αντίστοιχα, στο Deleuze 1993: 185-187, όσο και στο Mesnard 2008:18-19.

μορφή ατελούς συλλογισμού, που χαρακτηρίζεται από την απαλοιφή μιας από τις προκείμενές του, μιας από τις προτάσεις του. Τέλος, δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός πως το ενθύμημα με τη σημερινή χρήση του στην καθομιλουμένη υποδεικνύει ενός είδους ανάμνηση, το αποκαλούμενο και στην καθημερινή μας γλώσσα «σουβενίρ» – κάτι ιδιαίτερα προσφιλές στον γάλλο συγγραφέα, το «Vergiss mich nicht» της γερμανικής γλώσσας ή το «μη-με-λησμόνει» της ελληνικής.

Διόλου απίθανο λοιπόν οι χρήσεις αυτού του όρου, στον περίπλοκο συσχετισμό τον οποίο εγκαινιάζουν μεταξύ τους, να μας βοηθούσαν να προσεγγίσουμε με πιο εναργή τρόπο τα διακυβεύματα που απορρέουν από την εμπειρία της μετάφρασης του προυστικού μυθιστορήματος, από το ιδιαίτερο είδος πειθαρχίας στο οποίο υπακούει η ροή της σκέψης του μεταφραστή ενόσω μεταφράζει, από τις ιδιαίτερες περιπέτειες που ακολουθεί αυτή η ροή, οι οποίες μόνο εν μέρει καταγράφονται.

Όμως, εφόσον αναζητούσαμε κάποιο χέρι βοηθείας για την αυστηρή περιγραφή αυτού του προτύπου της μετάφρασης, πιστεύω πως δεν θα ήταν δύσκολο να το ανακαλύψουμε πρωτίστως μέσα από την προσεκτική εξέταση της χρήσης του προυστικού λεξιλογίου περί «εσωτερικότητας», μια χρήση για την οποία το λιγότερο που θα μπορούσαμε να πούμε είναι πως, με ορίζοντα τα ζητήματα που θέτει η σύγχρονη φιλοσοφία, παίρνει μια όψη ιδιαίτερα αινιγματική αν όχι σκανδαλιστική, σε κάθε περίπτωση μιαν όψη ιδιαίτερα προκλητική.

Μπορούμε, ενδεικτικά, να στηριχθούμε στα ίδια τα λόγια του συγγραφέα, που στην προκειμένη περίπτωση, θα έλεγε κανείς πως μοιάζει σαν να έχει πλέον επιτελέσει τον ρόλο του, να έχει παραδώσει τη σκυτάλη, κοντολογίς, σαν να έχει καταλάβει τη θέση του Σουάν[15] στο μυθιστόρημα (Προυστ 1998-2018: VI, 249):

> Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να κατορθώσουμε να εξαγάγουμε από το ασυνείδητο μια πραγματικότητα για να μπορέσουμε να την εντάξουμε στη σφαίρα της νοημοσύνης […] μια πραγματικότητα για την οποία θα έλεγε κανείς πως, αν είχε για όχημα μόνο τα φώτα της διάνοιας, θα μπορούσε απλώς να εκμηδενιστεί. Για την επιτυχή έκβαση αυτής της επιχείρησης διάσωσης, χρειάζεται λοιπόν να επιστρατεύουμε όλες τις νοητικές δυνάμεις,

[15] Πβ. Séféris 1971.

> ακόμη και τις σωματικές. Η επιχείρηση αυτή δεν διαφέρει ολότελα από τη συνετή, ευάγωγη, τολμηρή προσπάθεια στην οποία υποβάλλεται κάποιος ο οποίος, χωρίς να σταματήσει να κοιμάται, επιδιώκει να εξετάσει τον ύπνο του με τη συνέργεια της διάνοιας, χωρίς η επέμβαση αυτή να τον οδηγήσει να ξυπνήσει. Χρειάζεται λοιπόν να παίρνουμε κάποιες αναγκαίες προφυλάξεις. Εντούτοις, και παρότι θα μπορούσε κάλλιστα να καλλιεργήσει την εντύπωση ότι εμπερικλείει μιαν αντίφαση, η διεργασία αυτή δεν ανήκει στη σφαίρα του ανέφικτου.

Προσπάθησα να δείξω ότι είναι δυνατόν να χαράξουμε, βασιζόμενοι κατά πρώτο λόγο στην εμπειρία μας που δεν είναι άλλη από μια απόπειρα «συνετής», «ευάγωγης» και εντούτοις «τολμηρής» *μεταφοράς* τού *À la recherche du temps perdu* σε μιαν άλλη γλώσσα, σε μιαν άλλη παιδεία, ένα μονοπάτι που, καθώς μας προτρέπει να προσεγγίσουμε το εγχείρημα *και* από τη σκοπιά της σταδιακής καταγραφής των μεταφραστικών δυσκολιών,[16] των χαρακτηριστικών πλανών με τις οποίες έρχεται σε επαφή αυτός που αποπειράται, ελπίζοντας με ολοένα και πιο επινοητικό τρόπο, να επιτελέσει τη μεταγραφή, μας επιτρέπει επιπροσθέτως –κατ' ανάγκη *εκ των υστέρων*– να φωτίσουμε με καινούργιο τρόπο τη στοχαστική διάσταση του προυστικού εγχειρήματος.

Πρόκειται, κατά την άποψή μου, για ένα μονοπάτι που ενδέχεται να συμβάλει στην επίλυση πολλών από τα παράδοξα που γεννάει στο μυαλό του φιλοσόφου η ανάγνωση και η κριτική προσέγγιση αυτού του έργου, καθώς διαθέτει το προτέρημα να αντισταθμίζει τα αδιέξοδα στα οποία οδηγείται κάθε λογής θεωρία απέναντι στο προυστικό εγχείρημα με την προοπτική της υπομονετικής αλλά και επίμονης εκμάθησης μιας τέχνης, μιας τέχνης που οφείλει να ακολουθεί αυτό που αποκάλεσα «πρότυπο της μετάφρασης», δηλαδή ένα είδος πειθαρχίας το οποίο ρυθμίζει την αναζήτηση της αλήθειας (Προυστ 1998-2018: II, 451-452) στο πλαίσιο ενός «ποιείν» ή μιας ποιητικής δραστηριότητας.

Για να το αναδιατυπώσω διαφορετικά: το προυστικό εγχείρημα μάς καλεί να αναδείξουμε τη διάσταση στην οποία συμμετέχει σύσσωμο το

[16] Πβ. Cassin (επιμ.) 2004, καθώς και Cassin (επιμ.), 2014: x. Επίσης Michael Wood, «Translations», στο Watt (επιμ.) 2013: 230-240, Prete 2013, Μπασάκος 2016: 49-53, καθώς και Balibar 2016: 115-28, 173-78.

ανθρώπινο γένος, αυτή τη διάσταση που ορισμένοι αρχαίοι φιλόσοφοι την αποκαλούν *λόγο ενδιάθετο*.[17] Και τι επιδιώκουμε να κερδίσουμε λοιπόν, ακολουθώντας με τη μεγαλύτερη δυνατή πιστότητα, κατά το δυνατόν αυστηρότερα, το «εσωτερικό πρότυπο» (Προυστ 1998-2018: VI, 250) του ενδιάθετου λόγου, που δεν είναι παρά η *ανάποδη*[18] του προτύπου της μετάφρασης;

Η απάντηση είναι απλή: επιδιώκουμε να ανακτήσουμε και, ενίοτε, ανακτάμε, την παραπληρωματική διάσταση ενός λόγου τον οποίο οι ίδιοι αυτοί φιλόσοφοι αποκαλούσαν *προφορικό*, ενός είδους «προφορικό» λόγο που —ας το θυμίσουμε απλώς εδώ— ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ τον αποκαλεί με τη σειρά του μια «καινοφανή, "ομιλούσα", ενεργό ομιλία»,[19] όπως θα μπορούσαμε να πούμε, μεταφράζοντας αυθόρμητα. Το τίμημα, ωστόσο, γι᾽ αυτή μας τη μεταφορά, γι᾽ αυτή μας τη μεταγραφή, είναι ότι *κατ᾽ ανάγκην* τον προφορικό αυτό λόγο, αυτή την «ομιλούσα ομιλία», αυτή την *εκφορά* του ενδιάθετου λόγου —όπως θα προτιμούσα να την αποκαλέσω εγώ—, την ανακτάμε, κάθε φορά, σε μιαν *άλλη* φυσική γλώσσα, σε μια *διαφορετική* παιδεία.

Θα λέγαμε λοιπόν πως, αν αληθεύουν όσα προηγήθηκαν, βλέπουμε να αναδεικνύεται απρόβλεπτα και μια ορισμένη τραγική διάσταση στο προυστικό εγχείρημα, μια που ο λάτρης της γαλλικής γλώσσας, καθώς καταγράφει επιμελώς, καλλιεργώντας τον «Νείλο»[20] της γλώσσας του, τον *ενδιάθετο λόγο*, φαίνεται να μας κληροδοτεί κάποιου είδους λεύκωμα, ένα ορισμένο ενδεικτικό παράδειγμα, ακριβέστερα ένα *ενθύμημα*, με όχημα το οποίο οι υπόλοιπες φυσικές γλώσσες αποκτούν το προνόμιο —εφόσον ακολουθήσουν έως τις ύστατες συνέπειές του το πρότυπο της μετάφρασης— να ενισχύσουν την εκφραστική δυναμική τους, ανακυκλώνοντας τη διάσταση του Χρόνου.

[17] von Arnim, II, απόσπασμα 135.
[18] Πβ. C. Lefort, «Préface», στο Merleau-Ponty 2003:17-21, καθώς και Sévérac 2005.
[19] Merleau-Ponty 1968: 40, όπως και του ιδίου 1964: 202, 223-224.
[20] Benjamin 2010: 27. Πβ. Humboldt, 2000: 32-35.

Βιβλιογραφία

Αριστοτέλης 2016, *Τέχνη ρητορική*, μετάφραση, εισαγωγή, επιμέλεια Π. Μπασάκος, Αθήνα.

Arnim, H. von (επιμ.) [2]2004, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1903), München und Leipzig, τόμ. II.

Balibar, É. 2016, *Des Universels. Essais et conférences*, Paris.

Beckett, S. [2]2001, *Disjecta*, London.

Benjamin, W. 2010, *Sur Proust*, μετάφραση R. Kahn, Caen.

Του ιδίου 2013, *Baudelaire*, έκδοση G. Agamben, B. Chitussi και C.-C. Härle, μετάφραση P. Chardonneau, Paris.

Cascardi, A. (επιμ.) 1987, *Literature and the Question of Philosophy, Baltimore*.

Cassin, B. (επιμ.) 2004, *Vocabulaire européeen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris.

Της ιδίας (επιμ.) 2014, *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, μετάφραση, επιμέλεια E. Apter, J. Lezra, M. Wood, Princeton, N. J.

Cavell, S. [2]1998, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York, Oxford.

Chevrel, Y., D'hulst, L. και Lombez, C. (επιμ.) 2012, *Histoire des traductions en langue française*, τόμ. III, *XIX[e] siècle, 1815-1914*, Lagrasse.

Deleuze, G. 1993, *Critique et clinique*, Paris.

Humboldt, W. von 2000, «Einleitung zu *Agamemnon*» (1816), στο *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage* (δίγλωσση έκδοση), παρουσίαση, μετάφραση και σχολιασμός D. Thouard, Paris.

Ζήκα, Φ. (επιμ.) 2014, *Τέχνη, σκέψη, ζωή. Η αισθητική φιλοσοφία του Αλέξανδρου Νεχαμά*, Αθήνα.

Imbert, C. 2005, *Maurice Merleau-Ponty*, Paris.

Καντ, Ι. 2002, *Κριτική της κριτικής δύναμης* (1790), εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα.

Leibniz 1966, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, επιμέλεια J. Brunschwig, Paris.

Lévi-Strauss, C. 1977, *Άγρια σκέψη* (1962), προλεγόμενα-επιμέλεια Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, μετάφραση Ε. Καλπουρτζή, Αθήνα.

Macherey, P. [2]2013, *Philosopher avec la littérature. Exercices de philosophie littéraire*, Paris.

Του ιδίου 2013, *Proust. Entre littérature et philosophie*, Paris.
Merleau-Ponty, M. (επιμ.) 1956, *Les philosophes célèbres*, Paris.
Του ιδίου 1964, *Le visible et l'invisible*, επιμέλεια C. Lefort, Paris.
Του ιδίου 1968, *Résumés de cours*, επιμέλεια C. Lefort, Paris.
Του ιδίου 2003, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, πρόλογος C. Lefort, Paris.
Mesnard, J. 2008, «Pascal ou la maîtrise de l'esprit», *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 102: 3.
Moran, R. 2017, *The Philosophical Imagination. Selected Essays*, New York.
Μπασάκος, Π. 2016, «Η ιστορία του μεταφραστή», *Σύγχρονα θέματα*, 38: 134-135.
Pascal, B. 2011, *Pensées, opuscules et lettres*, έκδοση P. Sellier, Paris.
Πασκάλ 2002, *Σκέψεις*, μετάφραση Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα.
Passeron, J.-C. και J. Revel (επιμ.) 2006, *Penser par cas*, Paris.
Πούλος, Π. (επιμ.) 1996, *Περί κατασκευής*, Αθήνα.
Του ιδίου (επιμ.) 2006, *Έννοιες της τέχνης τον εικοστό αιώνα*, Αθήνα.
Prete, A. 2013, *À l'ombre de l'autre langue. Pour un art de la traduction* (2011), μετάφραση D. Robert, Paris.
Proust, M. [2]2013, *Albertine disparue*, επιμέλεια N. Mauriac, Paris.
Προυστ, Μ. 1998-2018, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, μετάφραση Π. Ζάννας και Π. Πούλος, επιμέλεια Π. Πούλος, I-VII, Αθήνα.
Renan, E. 1878, *Mélanges d'histoire et de voyages*, Paris.
Sabot, P. 2017, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία. Προσεγγίσεις και διακυβεύματα ενός ζητήματος* (2002), εισαγωγή, μετάφραση, σημειώσεις Γ. Πρελορέντζος, Αθήνα.
Séféris, G. 1971, «Quand on est seul, on peut demander l'aide de Swann», *εφ. Le Figaro*, *φ.* 9 Ιουλίου 1971.
Sévérac, P. 2005, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris.
Wittgenstein, L. [2]2008, *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, πρόλογος, μετάφραση, σχόλια Κ. Μ. Κωβαίος, Αθήνα.
Watt, A. (επιμ.) 2013, *Marcel Proust in Context*, Cambridge.
Wollheim, R. 2009, *Η τέχνη και τα αντικείμενά της* ([2]1980), μετάφραση Γ. Παπαδημητρίου, επιμέλεια, επιλεγόμενα Π. Πούλος, Αθήνα.

Το υποκείμενο στον Βάλτερ Μπένγιαμιν*

Γιώργος Καράμπελας

> Λέγεται πως υπήρξε ένα αυτόματο κατασκευασμένο με τέτοιον τρόπο ώστε να απαντά στην οποιαδήποτε κίνηση ενός σκακιστή και να εξασφαλίζει έτσι τη νίκη. Ένα ανδρείκελο με τουρκική περιβολή και με τον ναργιλέ στο στόμα καθόταν μπροστά σε μια σκακιέρα τοποθετημένη σ' ένα ευρύχωρο τραπέζι. Ένα σύστημα κατόπτρων δημιουργούσε την ψευδαίσθηση πως το τραπέζι ήταν διαφανές απ' όλες τις πλευρές. Στην πραγματικότητα καθόταν στο εσωτερικό του ένας καμπούρης νάνος μεγάλος σκακιστής που κινούσε το χέρι του ανδρείκελου με νήματα. *Μπορούμε να φαντασθούμε ένα φιλοσοφικό ανάλογο αυτής της διάταξης. Το ανδρείκελο που ονομάζεται «ιστορικός υλισμός» μπορεί να κερδίζει πάντα. Είναι απόλυτα σε θέση να αναμετρηθεί με τον οποιοδήποτε, αν προσλάβει στην υπηρεσία του τη θεολογία, η οποία, ως γνωστόν, είναι σήμερα μικρή και άσχημη και οφείλει να παραμένει αθέατη*.[1]

Αυτή η πρώτη παράγραφος από το κείμενο-διαθήκη του Βάλτερ Μπένγιαμιν είναι ένα από τα γνωστότερα παραθέματα από το έργο του και ίσως η πιο παραστατική εικόνα που διαθέτουμε για το πολιτικοφιλοσοφικό του

---

* Μια πρώτη εκδοχή αυτού του κειμένου παρουσιάστηκε στο διαρκές ερευνητικό σεμινάριο «Διαλεκτική» (Αθήνα, χειμώνας 2010-2011), με υπεύθυνους τους Γεράσιμο Κουζέλη, Κύρκο Δοξιάδη και Παντελή Μπασάκο. Ευχαριστίες οφείλω και στους τρεις (ιδιαίτερα στον Παντελή για τις αντιρρήσεις του), όπως και στους υπόλοιπους συμμετέχοντες για τις παρατηρήσεις τους.

[1] Benjamin 2012: 79 (η έμφαση δική μου).

πρόγραμμα. Ξεκινώντας, θα πάρω ως οδηγό μου την περιγραφή του «Τούρκου», της σκακιστικής μηχανής που είχε κάνει θραύση σε Ευρώπη και Αμερική στα τέλη του 18ου αιώνα και τις πρώτες δεκαετίες του 19ου (στα στοιχεία αυτής της «διάταξης», Apparatur, όπως την αποκαλεί ο Μπένγιαμιν, θα επιστρέψω στη συνέχεια, σε διαφορετικά συμφραζόμενα). Με τη βοήθεια αυτού του οδηγού, θα επιμείνω για λίγο στο φιλοσοφικό της «ταίρι», ή «ανάλογο» (Gegenstück): στο ζεύγμα «ιστορικού υλισμού» και «θεολογίας», που εγγυάται τη νίκη, όποιος κι αν είναι ο αντίπαλος.

Όπως το θέτει ο Μπένγιαμιν, «ιστορικός υλισμός» και «θεολογία» είναι δυο εκφάνσεις, κλάδοι ή κατευθύνσεις της «φιλοσοφίας», δυο μαθήσεις που συντίθενται σε μια ευρύτερη ολότητα. Υπάρχει σε πρώτη ματιά μια ξεκάθαρη υπαγωγή της μιας μάθησης στην άλλη: ο ιστορικός υλισμός είναι «ανδρείκελο», Puppe, άρα τεχνική εφαρμογή μιας πιο θεμελιώδους μάθησης, της θεολογίας. Δεν χρειάζεται παρά μια δεύτερη ματιά για να δούμε τα πράγματα να περιπλέκονται. Ο ιστορικός υλισμός καλείται να «προσλάβει στην υπηρεσία του» τη θεολογία, όντας πάντα ανδρείκελο: wenn sie [die Puppe] die Theologie in ihren Dienst nimmt. Ο λόγος αυτής της παράδοξης αντιστροφής, με την οποία ένα ανδρείκελο παίρνει τα ηνία και κάνει υπηρέτη του κάτι «έμψυχο», δίνεται αμέσως: η θεολογία, η «υπηρέτρια» αυτής της φιλοσοφικής διάταξης, είναι «μικρή» και «άσχημη» (klein und häßsslich), και «οφείλει να παραμένει αθέατη». Η πρωτοκαθεδρία ανήκει στα φαινόμενα, στο περίλαμπρο τεχνικό μέρος της διάταξης, στη φιλοσοφική μεν, πρακτική δε εφαρμογή της θεμελιώδους θεωρίας. Σε τελευταία ανάλυση, η μάχη δίνεται (ή το παιχνίδι παίζεται) πάντα με τεχνικούς, πρακτικούς όρους, μοιάζει να λέει ο Μπένγιαμιν, και όλη η «άσχημη», επώδυνη ίσως, μη παρουσιάσιμη πάντως, διαδικασία παραγωγής του έντεχνου μέρους της φιλοσοφίας, του περατωμένου προϊόντος της, πρέπει να συγκαλύπτεται, να μην εκτίθεται στα μάτια του αντιπάλου, διαφορετικά «το κόλπο δεν πιάνει», ο αντίπαλος βλέπει την παγίδα, τη φανερώνει, αρνείται να παίξει, κερδίζει– όλα τα δυσοίωνα αυτά ενδεχόμενα αφήνονται ανοιχτά.

Είναι σαφές ότι μια «μεθοδολογία» (ας την πούμε πρόχειρα έτσι για μια στιγμή) σαν του Μπένγιαμιν δεν αποκαλύπτει τα μυστικά της, δεν συστήνεται καν ως «μεθοδολογία», αφού όλο το ζητούμενο είναι το τελικό προϊόν, μια γνώση χρήσης που θα φέρει άμεσα και απτά αποτελέσματα, που θα οδηγήσει διαμιάς στην πρακτική επικράτηση. Ο Μπένγιαμιν των *Θέσεων* για την έννοια της ιστορίας είναι ένας πρακτικά προσανατολισμένος θεωρητικός, και το παιχνίδι του είναι ρητά στρατηγικό, πολεμικό

μάλιστα, με τον ίδιο σε θέση εμπόλεμου, σίγουρα όχι σε θέση συμβούλου ή τεχνοκράτη. Είναι αρκετά σαφές επίσης, για όποιον έχει ασχοληθεί έστω και λίγο με τα γραπτά του Μπένγιαμιν, ότι γενικότερα η πρόθεσή του –και όχι μόνο κατά τη μαρξιστική λεγόμενη περίοδό του– δεν είναι να παράσχει γνωσιολογικά μοντέλα, αλλά να τα *εφαρμόσει*, φροντίζοντας να αποφεύγει οποιαδήποτε έκθεση των κατηγοριών του. Ούτε συνέπεια της ταραγμένης και σε μεγάλο βαθμό εξωακαδημαϊκής ζωής του μπορεί να θεωρηθεί αυτή η στάση· τα ακαδημαϊκά του κείμενα μαρτυρούν την ίδια ακριβώς επιφυλακτικότητα απέναντι στη μέθοδο, με την έννοια τουλάχιστον της διδασκαλίας, της εκπαιδευτικής αυθεντίας.

Τελικά, «ιστορικός υλισμός» δεν είναι παρά ένα *όνομα*, το όνομα ενός ανδρείκελου, όπως «Τούρκος» ήταν το όνομα της σκακιστικής μηχανής του Κέμπελεν και του Μέλτσελ· ο Μπένγιαμιν δεν παραλείπει τα εισαγωγικά όταν γράφει εδώ: die Puppe, die man "Historischen Materialismus" nennt. Όση σημασία έχει η ίδια η τεχνική/έντεχνη εφαρμογή της θεωρίας, τόσο λίγο μετράει η θεωρητική της επωνυμία. Η θεραπαινίδα θεολογία, αντιθέτως, δεν χωράει σε εισαγωγικά. Ο γνήσιος, αμιγής θεωρητικός πυρήνας της γνώσης, αν και αποφασιστικά αθέατος, παραμένει ακλόνητος στη φύση του και στην καθοριστική του λειτουργία ως κινητήρα, εμψυχωτή της πρακτικής εφαρμογής της γνώσης. Το δίπολο θεωρίας-πρακτικής εφαρμογής που σχηματίζεται έτσι είναι εκρηκτικό, καθώς κάθε όρος διεκδικεί επίμονα την αυτονομία του στο εσωτερικό της γνώσης, ενώ ο συνδυασμός τους παραμένει εκτός κάθε τάξης μεθόδου, αφανής και μυστικός, κατάλληλος μόνο προς χρήση από τους «αρμόδιους», τους άμεσα ενδιαφερόμενους.

Υπάρχει μια σύντομη εξήγηση γι' αυτή τη δύσκολη σύνθεση που διακηρύσσει ο Μπένγιαμιν. Στα συμφραζόμενα του κειμένου που μας απασχολεί, η γνώση (Erkenntnis) είναι ακραιφνώς *ιστορική* (historische) κι έχει επίσης ένα καλώς ορισμένο *υποκείμενο*: «Το υποκείμενο (das Subjekt) της ιστορικής γνώσης είναι η ίδια η αγωνιζόμενη, καταπιεσμένη τάξη», παραδίδει η πρώτη πρόταση της 12ης θέσης, και οι Έλληνες μεταφραστές σημειώνουν επίσης μια προσφυή, αν κι ελεύθερη, γαλλική απόδοση του Subjekt του Μπένγιαμιν – l'artisan, ο «πρωτεργάτης», ο «αυτουργός», αλλά και ο «τεχνίτης», ο «χειροτέχνης», ο «χειρώνακτας» ακόμα-ακόμα.[2] Η γνώση, η θεωρία και η πρακτική της εφαρμογή μαζί, είναι ιδιοτελής, μεροληπτική, και ταυτίζεται απερίφραστα με έναν ιστορικό φορέα, και

[2] Benjamin 2012: 96.

μάλιστα με τον ιστορικό φορέα που καλείται να περατώσει «το έργο της απελευθέρωσης» ως «εκδικήτρια τάξη», «στο όνομα των ηττημένων γενεών» (όπως συνεχίζει η 12η θέση).[3] Το φαινομενικό παράδοξο της αρχικής λογικής αντιστροφής, ενός ανδρείκελου που υπηρετείται από ένα έμψυχο, δικαιολογείται εν μέρει από αυτή τη ριζική αναγωγή των διαχωρισμένων «σφαιρών», της θεωρίας, της τεχνικής εφαρμογής, της γνώσης, της ιστορικής πράξης, σε ένα ζωντανό Υποκείμενο, με σάρκα και οστά, συναισθήματα, μνήμη, οργή, εμπειρίες, σχέδια, ιστορική αποστολή.

Ωστόσο, η «αγωνιζόμενη, καταπιεσμένη τάξη» είναι αυτό το Υποκείμενο που, *κανονικά*, δεν θα περιμέναμε να εμφανίζεται στο κείμενο, γιατί επέχει θέση «συγγραφέα», αυτουργού της ιστορικής γνώσης και πράξης. Θα ήθελα να κάνω μια προσωρινή υπόθεση εργασίας: ότι ο Μπένγιαμιν αλληγορεί με θεωρητικούς όρους αυτό το Υποκείμενο, επικαλούμενος τον ιστορικό υλισμό και τη θεολογία, το ανδρείκελο «Τούρκο» και τον καμπούρη νάνο σκακιστή. Αυτά τα ζεύγματα είναι οι «κανονικές» και χαρακτηριστικά διττές μορφές που παίρνει το Υποκείμενο στην επιφάνεια του κειμένου, έστω κι αν ο Μπένγιαμιν δεν αποφεύγει τελικά τον πειρασμό να μιλήσει για λογαριασμό του ίδιου του Υποκειμένου, εκμεταλλευόμενος φανερά την ταύτισή του ως συγγραφέα με αυτό, αναθέτοντας τελικά στον εαυτό του τον ρόλο του εκδικητή, του ταξικού υπέρμαχου των αγωνιζόμενων και των καταπιεσμένων.

Η τελευταία αυτή κίνηση του Μπένγιαμιν και συγγνωστή είναι, αν σκεφτεί κανείς τη βιογραφία του και τις συνθήκες μέσα στις οποίες γράφει, αλλά και συνεπής: η επιτελεστικότητα της γραφής, η ταύτιση συγγραφικού υποκειμένου και υποκειμένου-του-κειμένου (μια διατύπωση μάλλον αμήχανη, με την οποία ωστόσο εννοώ την ορατή, επεξεργασμένη, ενδοκειμενική μορφή του υποκειμένου, το υποκείμενο εντός του ορίζοντα του κειμένου, όχι ως τον εξωτερικό παράγοντα για τον οποίο μιλά συνεχώς ένα κείμενο αφήνοντάς τον να επενεργεί ελεύθερα, σαν ζωντανός δρων, εκτός του κειμένου), είναι βασικό μοτίβο της σκέψης του σε όλη πιθανώς τη σταδιοδρομία του, σίγουρα πάντως με έμφαση κατά τη «μαρξιστική» του περίοδο. Συχνά καταλήγει δε στη θεματοποίηση του εαυτού της, σε μια ανάλυση δηλαδή της ίδιας αυτής της επιτελεστικότητας με όρους μιας κριτικής του γνωσιολογικού κι εμπειρικού διαχωρισμού υποκειμένου-αντικειμένου – μιας ριζικής κριτικής της «αλ-

[3] Benjamin 2012: 88-89.

λοτρίωσης», για να το θέσω πιο παραδοσιακά. Ιδού μερικές διακηρυκτικές γραμμές του κειμένου του για τον *Σουρεαλισμό* (1929), όπου η σουρεαλιστική αισθητική μετατίθεται από το διαχωρισμένο πεδίο της τέχνης σε μια γενική σφαίρα της «δράσης» (με παραδείγματα το «αστείο», τη «βρισιά», την «παρεξήγηση»): «Γιατί […] παντού όπου μια δράση προβάλλει την ίδια της την εικόνα, την απορροφά και την καταβροχθίζει και γίνεται η ίδια της η εικόνα, και όπου η εγγύτητα γίνεται ένα με τον εαυτό της, ανοίγεται η περιπόθητη εκείνη σφαίρα των εικόνων, ο κόσμος της καθολικής και ολοκληρωτικής επικαιρότητας […] – η σφαίρα δηλαδή, με μια λέξη, στην οποία ο πολιτικός υλισμός και ο φυσικός κόσμος μοιράζουν με διαλεκτική δικαιοσύνη τον εσωτερικό άνθρωπο, την ψυχή, το άτομο ή οτιδήποτε άλλο τους ρίξουμε μπροστά τους, έτσι ώστε να μη μένει κανένα μέλος ακέραιο».[4]

Θα ήθελα να προτείνω εδώ ένα σκαρίφημα σχεσιακής μάλλον, και όχι οντολογικής, διερεύνησης των ζευγμάτων που αντιστοιχούν στο υποκείμενο-του-κειμένου των *Θέσεων* «για την έννοια της ιστορίας»: αντί δηλαδή να θέσω οντολογικά, ταυτοτικά ερωτήματα όπως «τι είναι ιστορικός υλισμός στις *Θέσεις*;» ή «τι είναι θεολογία στις *Θέσεις*;», θα προσπαθήσω να δώσω μια ιδέα των μεταξύ τους σχέσεων, όπως ξεκίνησα να κάνω παίρνοντας ως οδηγό τη διάταξη των «αντίστοιχών» τους στις *Θέσεις*, του ανδρείκελου και του νάνου. Πρώτα όμως θα επιστρέψω από άλλο δρόμο στα στοιχεία αυτής της διάταξης.

Υπάρχει ένα λίγο παλιότερο κείμενο του Μπένγιαμιν (του 1935), που δημοσιεύτηκε όσο ζούσε, και στο οποίο οι αναλογίες με την πρώτη *Θέση* «για την έννοια της ιστορίας» είναι αρκετά πρόδηλες για να μας τραβήξουν την προσοχή, το ίδιο όμως είναι και οι πιο διακριτικές διαφορές τους. Στο «Ο Ραστέλι αφηγείται» (βλ. Παράρτημα), ο νάνος των *Θέσεων* έχει αλλάξει μορφή: είναι ένα χαριτωμένο αγόρι-νάνος, με άφθαστες ακροβατικές ικανότητες. Ομοίως έχει αλλάξει μορφή και το ανδρείκελο: είναι μια απλή μεγάλη μπάλα. Τέλος, έχει προστεθεί ένα κρίσιμο τρίτο στοιχείο: ο δάσκαλος ζογκλέρ, τον οποίο υπηρετεί ο νάνος και στον οποίο χρησιμεύει ως εργαλείο η μπάλα. Η κεντρική διαφορά της τριμερούς πλέον διάταξης που πρωταγωνιστεί σε αυτή την εξαιρετική μικρή ιστορία σε σχέση με τη σκακιστική μηχανή που περιγράφεται στην πρώτη από τις *Θέσεις* είναι ότι ο νάνος, που ανέκαθεν κρυβόταν μέσα στην μπάλα και αποτελούσε το μυστικό της επιτυχίας του δασκά-

[4] Benjamin 1999: 217.

λου ζογκλέρ, την καθοριστική στιγμή, μπροστά στον πανίσχυρο ηγεμόνα, απουσιάζει τελείως, αν κι εν αγνοία του «αφέντη» του. Οι ικανότητες του νάνου έχουν όλες περάσει αναλλοίωτες στην μπάλα, και ο χορός του εργαλείου με τον χειριστή του, με τον οποίο θριαμβεύει τελικά στην αυλή του ηγεμόνα ο παράξενος αυτός «θίασος», διεξάγεται χωρίς την παρέμβαση του μικρού κρυφού υπηρέτη με το απεριόριστο ρεπερτόριο.

Πέντε χρόνια πριν από τις *Θέσεις*, το υποκείμενο-του-κειμένου αυτής της μικρής ιστορίας, ο δάσκαλος ζογκλέρ, επωφελείται από έναν γονιμοποιημένο ιστορικό υλισμό, θα έλεγε κανείς, γονιμοποιημένο από μια θεολογία που έχει επιτελέσει το έργο της κι έχει πλέον αποσυρθεί στα διαμερίσματά της για να «αναρρώσει». Είναι πολύ πιθανό μάλιστα να μη χρειαστούν ποτέ ξανά οι υπηρεσίες της, ή, από άλλη σκοπιά, η ασθένειά της ν' αποβεί μοιραία, τώρα που ο ιστορικός υλισμός συμπράττει τόσο αρμονικά με τον «ήρωα της ιστορίας», της μίας, ενιαίας *Ιστορίας* του σιναφιού των ζογκλέρ ή μίας από τις *ιστορίες* του σιναφιού, όπως παρατηρεί παιχνιδιάρικα, σαν ηθικό δίδαγμα, ο αφηγητής Ραστέλι. Η ανάγνωση μπορεί όμως να έχει και αντίστροφη κατεύθυνση: εδώ που η θεολογία αποσύρεται τελικά στο παρασκήνιο (μαζί –ας το επισημάνουμε– με το συγγραφικό υποκείμενο: ο Μπένγιαμιν εμφανίζεται να παραθέτει απλώς την ιστορία του Ραστέλι), στο προσκήνιο του κειμένου αναδύεται το υποκείμενο-του-κειμένου, ο δάσκαλος ζογκλέρ· απεναντίας, στις *Θέσεις* το ζωντανό Υποκείμενο παρεμβαίνει ορμητικά στο κείμενο, έχοντας ταυτιστεί με το συγγραφικό υποκείμενο, το κατεξοχήν «υποκείμενο της εκφοράς». Στον βαθμό που ευσταθεί μια τέτοια αντίστροφη ανάγνωση, η θεολογία μοιάζει να μετατρέπεται σε καταλύτη, ένα είδος «εξαφανιζόμενου μεσολαβητή»[5]. Κρατώντας αυτά υπόψη, περνώ στην υπεσχημένη απόπειρα σχεσιακής διερεύνησης του ζεύγματος.

Κατ' αρχάς, έχει παρατηρηθεί πειστικά[6] ότι οι κεντρικές *Θέσεις* του κειμένου «Για την έννοια της ιστορίας», από την 8η ως και τη 13η, στις οποίες αναπτύσσεται η κριτική του Μπένγιαμιν στη σοσιαλδημοκρατία και στον «χυδαίο» μαρξισμό, και, κατά μήκος αυτής της κριτικής, σκιαγραφείται το κρισιμότερο μέρος της μπενγιαμινικής φιλοσοφίας της ιστορίας και πολιτικής φιλοσοφίας, φέρουν τη σφραγίδα δύο θεωρητικών των οποίων τις έννοιες αντιπαραθέτει δημιουργικά ο Μπένγιαμιν στον μαρξισμό: του Καρλ Σμιτ και του Μαξ Βέμπερ. Θα προσπεράσω εδώ

[5] Βλ. για την έννοια αυτή Jameson 1973, όπως περιέχεται στο Jameson 1988.
[6] Βλ. Caygill 2005: 216.

τον Σμιτ και την πολυσυζητημένη «κατάσταση έκτακτης ανάγκης» (ή «κατάσταση εξαίρεσης») της 8ης *θέσης*, για να μείνω στις δύο «βεμπεριανές» *Θέσεις* του Μπένγιαμιν, τη 10η και την 11η. Στη 10η *θέση*, ο Μπένγιαμιν επικαλείται μια βασική θέση του Βέμπερ: «Τα αντικείμενα διαλογισμού που υποδείκνυε ο μοναστικός κανόνας στους μοναχούς όφειλαν να τους αποστρέφουν από τον κόσμο και τις ασχολίες του. Το σκεπτικό που ακολουθούμε εδώ προήλθε από έναν παρόμοιο ορισμό». Πράγματι, αυτόν ακριβώς τον μοναστικό κανόνα αντιπαρέθεσε ο Βέμπερ στον «εγκόσμιο ασκητισμό» του προτεσταντισμού, με τον οποίο συσχέτισε (θα επανέλθω σε αυτό το φαινομενικά ακίνδυνο ρήμα) το «πνεύμα του καπιταλισμού». Ο Μπένγιαμιν στρέφεται εδώ κατά των σοσιαλδημοκρατών πολιτικών, κατηγορώντας τους ευθέως ότι έχουν μπλέξει τον «κοσμικό πολίτη» σε παρόμοια δίχτυα («αγύριστη πίστη στην πρόοδο», «εμπιστοσύνη στη μαζική βάση τους», «δουλική ένταξή τους σ' έναν ανεξέλεγκτο μηχανισμό», απαριθμεί ο Μπένγιαμιν, εμμένοντας αξιοσημείωτα σε κλασικά βεμπεριανά μοτίβα).[7] Θα έμπαινε κανείς στον πειρασμό να σκεφτεί ότι ο Μπένγιαμιν αυτοπροβάλλεται εδώ σαν νέος Λούθηρος, αν δεν ακολουθούσε βέβαια η αμέσως επόμενη *Θέση*, με τη συντριπτική κριτική της στις οικονομικές αντιλήψεις της σοσιαλδημοκρατίας, και όλως ιδιαιτέρως στον φετιχισμό της εργασίας που τη χαρακτηρίζει από τα γεννοφάσκια της: «Η παλαιά προτεσταντική ηθική της εργασίας αναστήθηκε πανηγυρικά υπό εκκοσμικευμένο σχήμα στους γερμανούς εργάτες».[8]

Το ενδιαφέρον του Μπένγιαμιν για τον Βέμπερ είναι πολύ παλιό, κι εστιαζόταν ανέκαθεν, και σχεδόν μονομερώς, στη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας, ειδικά στην *Προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*· ότι το ενδιαφέρον αυτό παραμένει ενεργό στις *Θέσεις* απλώς ενισχύει την αίσθηση ότι ο Μπένγιαμιν καταστρώνει υπόγεια ένα σχέδιο αντεστραμμένου βεμπεριανισμού, ενάντια κυρίως στον σοσιαλδημοκρατικό μαρξισμό. Δεν λείπουν ασφαλώς οι μελέτες για τις σχέσεις (αλλά και σε αυτό το φαινομενικά ακίνδυνο ουσιαστικό θα επανέλθουμε) μεταξύ Μπένγιαμιν και Βέμπερ, υπάρχει ωστόσο ένα σημείο τους που λίγο έχει αναπτυχθεί: μια λανθάνουσα και γεμάτη εντάσεις μεθοδολογική συγγένειά τους (κι άλλο φαινομενικά ακίνδυνο ουσιαστικό, που σύντομα θα γίνει πολύ πιο βαρύνον) –και προφανώς μόνο

[7] Benjamin 2012: 86.
[8] Benjamin 2012: 86.

καταχρηστικά μπορώ να την αποκαλέσω «μεθοδολογική» μετά από όσα είπα νωρίτερα για την αντιμεθοδολογία του Μπένγιαμιν–, μια παράδοξη συγγένεια λοιπόν, που αφορά περισσότερο μια κοινή τους διόραση, ένα κοινό υπόβαθρο και μια κοινή, και αρκετά κοινότοπη, επιρροή στη σκέψη τους, παρά κάποια επεξεργασμένη διδασκαλία περί μεθόδου του ενός ή του άλλου.

Ας θυμηθούμε πώς κλείνει ο Βέμπερ το πρώτο μέρος της *Προτεσταντικής ηθικής* του, και αφού νωρίτερα, στην αρχή του δεύτερου κεφαλαίου αυτού του μέρους του βιβλίου, έχει δώσει μερικές από τις πιο συστηματικές διατυπώσεις του περίφημου «μεθοδολογικού ατομικισμού» του· ο τόνος όμως είναι αρκετά διαφορετικός μερικές δεκάδες σελίδες παρακάτω, όπου είναι πιθανό ότι ο Βέμπερ προσπαθεί να υποδείξει έναν τρόπο *παραγωγής* των «μοναδικών ιστορικών φαινομένων», να συμπληρώσει δηλαδή τη ρητά διατυπωμένη μεθοδολογία του με μια ευρύτερης σκόπευσης φιλοσοφία των ιστορικών και κοινωνικών φαινομένων: «Μπροστά στην τρομακτική σύγχυση των αμοιβαίων επιδράσεων ανάμεσα στην υλική βάση, τις μορφές της κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης και το πνευματικό περιεχόμενο των πολιτισμικών περιόδων της Μεταρρύθμισης, μπορούμε μόνο να προχωρήσουμε ερευνώντας αν και σε ποια σημεία διαπιστώνονται ορισμένες «*εκλεκτικές συγγένειες*» μεταξύ των μορφών της θρησκευτικής πίστης και της ηθικής του επαγγέλματος. Ταυτόχρονα θα επεξηγήσουμε, όσο το δυνατόν πιο πολύ, τον τρόπο και τη γενική κατεύθυνση στην οποία, από τις εκλεκτικές αυτές συγγένειες, τα θρησκευτικά κινήματα επέδρασαν στην εξέλιξη του υλικού πολιτισμού».[9]

Θέλω να υποστηρίξω ότι ο Μπένγιαμιν *αντιστρέφει* αυτήν ακριβώς τη βεμπεριανή «διόραση βάθους» που λειτουργεί κάπως σαν θεμελίωση της επίσημης βεμπεριανής μεθοδολογίας της ιστορικής επιστήμης. Ίσως έχει σημασία κατ' αρχάς να αναφέρω επί τροχάδην τις ερμηνείες που έχουν προταθεί γι' αυτές τις «εκλεκτικές συγγένειες» του Βέμπερ, τις Wahlverwandtschaften που δεν μετέφρασε καν ο Τάλκοτ Πάρσονς στην αγγλική μετάφραση της *Προτεσταντικής ηθικής*, προτιμώντας να αντικαταστήσει τον γερμανικό όρο με το πιο ουδέτερο, και στατιστικής προέλευσης, correlation.[10]

Υπάρχει λοιπόν η αρκετά διαδεδομένη, «υλιστικής» χροιάς και συγχρόνως αντιμαρξιστικής κατεύθυνσης, ερμηνεία (την έχουν υποστηρίξει

[9] Weber 2000: 80 (η μετάφραση εδώ τροποποιημένη· η έμφαση δική μου).
[10] Weber 2001: 49.

ο Χανς Γκερτ με τον Τσαρλς Ράιτ Μιλς,[11] ο Άντονι Γκίντενς[12] και άλλοι), σύμφωνα με την οποία η άδηλη αυτή έννοια δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο ο Βέμπερ συνδέει «ιδέες» και «συμφέροντα», και λειτουργεί συνεπώς ως το βεμπεριανό αντίστοιχο της μαρξιστικής έννοιας της «ιδεολογίας», έχοντας επιπλέον το (πολιτικά βολικό) πλεονέκτημα να μην ορίζει σχέσεις αιτιώδους υπαγωγής των ιδεών στα συμφέροντα. Βέβαια, η ερμηνεία αυτή ούτε ιδιαίτερη πιστή είναι στις βεμπεριανές χρήσεις του όρου (που είναι λίγες αλλά κρίσιμες: περιορίζονται στην *Προτεσταντική ηθική* και στα κείμενα που έγραψε ο Βέμπερ απαντώντας στις κριτικές του Φέλιξ Ράχφαλ), ούτε είναι τόσο αυτονόητος ο διαχωρισμός μεταξύ «υλικών» και «νοητικών» παραγόντων, τον οποίο οι «υλιστές-αντιμαρξιστές-βεμπεριανοί» παίρνουν ως δεδομένο. Από την άλλη, υπάρχει η πιο εκλεπτυσμένη, μη υλιστική, οριακά και «ιδεαλιστική» ακόμα, ερμηνεία των «εκλεκτικών συγγενειών» του Βέμπερ, σύμφωνα με την οποία η έννοια αυτή μπορεί να δηλώνει α) έναν στατιστικό τρόπο συσχέτισης μη υλικών φαινομένων, ιδεών ή πεποιθήσεων, μεταξύ τους (Πάρσονς), έναν τρόπο συσχέτισης που μπορεί ωστόσο να αποκτά έως κι αιτιώδη επίδραση στην «υλική πραγματικότητα» (όπως έχει υποστηρίξει ιδίως ο Ράινχαρντ Μπέντιξ),[13] ή β) μια λογική διασύνδεση των «ιδεοτύπων», οπότε λειτουργεί ως παραλλαγή της αρκούντως αινιγματικής καντιανής έννοιας της *Affinität*.[14]

Όλες αυτές οι ερμηνείες δεν μπορούν φυσικά να χαρακτηριστούν «εσφαλμένες». Όλες τους ωστόσο παραγνωρίζουν, λιγότερο ή περισσότερο, ή σε κάθε περίπτωση αποφεύγουν να αναπτύξουν, την πιο προφανή (και μάλλον βέβαιη) πηγή του βεμπεριανού όρου, το περίφημο ομότιτλο μυθιστόρημα του Γκαίτε. Μέσω, ακριβώς, του Γκαίτε δικαιολογείται και η σύνδεση Μπένγιαμιν-Βέμπερ σε αυτό το επίπεδο. Από τους μελετητές του Βέμπερ, βέβαια, καθόλου δεν διέφυγε η προέλευση των «εκλεκτικών συγγενειών» του από τον Γκαίτε. Μάλιστα, έχει υποστηριχθεί με έμφαση,[15] αν και αναχρονιστικά, ότι ο Βέμπερ επικαλείται την ιδέα του Γκαίτε, και τον όρο του (βάζοντάς τον υπαινικτικά εντός εισαγωγικών), που προέρχεται με τη σειρά του από τη χημεία του 18ου αιώνα, έχοντας κατά νου την καθιερωμένη, νεοσυμβολιστική ερμηνεία

[11] Gerth και Wright Mills 1946: 62-63.
[12] Giddens 1971: 211.
[13] Bendix 1962: 64.
[14] Πρβλ. Caygill 60.
[15] Βλ. Thomas 1985: 39-54.

του μυθιστορήματος στη Γερμανία των αρχών του 20ού αιώνα. Τεκμήριο αυτής της αναγωγής θεωρείται ένα χαρακτηριστικό χωρίο, από τα μεθοδολογικά γραπτά του Βέμπερ, της εποχής περίπου που δημοσιεύτηκε και η *Προτεσταντική ηθική*, όπου ο Βέμπερ αποκαλεί τις «εκλεκτικές συγγένειες» έναν «φαινομενικά αμφίσημο όρο».[16] Και, πράγματι, για τους νεοσυμβολιστές (όπως τον κριτικό Φρίντριχ Γκούντολφ, του οποίου το βιβλίο για τον Γκαίτε το 1916 θεωρήθηκε εμβληματικό και δέχτηκε λίγο αργότερα τα βέλη της πολεμικής του Μπένγιαμιν),[17] η αμφισημία είναι το κεντρικό θέμα του μυθιστορήματος του Γκαίτε – μια αμφισημία που ελέγχεται, και λύνεται τελικά, μόνο με αναγωγή στην «ολύμπια» αυθεντία του συγγραφικού υποκειμένου. Αμφισημία, ακαθοριστία, πλήρης αμοιβαιότητα φαινομένων που αναδύονται μαζί σαν να υπακούνε σε μιαν αδήριτη αναγκαιότητα, χωρίς όμως να μπορούμε ποτέ ούτε αυτή την αναγκαιότητα να εξηγήσουμε, ούτε να ορίσουμε μια τάξη διαδοχής ή αιτιότητας ανάμεσα στα φαινόμενα: αυτά είναι –μέσα από αυτό το τελευταίο πρίσμα ανάγνωσης– τα βασικά γνωρίσματα των κατά Γκαίτε «εκλεκτικών συγγενειών» που εκμεταλλεύεται ο Βέμπερ για να προτείνει τη δική του «μεθοδολογική» εκδοχή των «εκλεκτικών συγγενειών», ένα πλαίσιο κατανόησης, ουσιαστικά, ιδιαίτερα προσφυές για τη μελέτη των ιστορικών φαινομένων.

Νομίζω ότι θα μπορούσε κανείς να δείξει ότι αυτή η σύνδεση του Βέμπερ με τη νεοσυμβολιστική λογοτεχνική θεωρία των αρχών του 20ού αιώνα δεν είναι άστοχη, έστω κι αν δεν γεννάται θέμα να αναγάγουμε σχολαστικά τις βεμπεριανές έννοιες στα νεοσυμβολιστικά μοτίβα. Η εκτός συζήτησης αυθεντία του κυρίαρχου συγγραφικού υποκειμένου που ελέγχει με ψυχραιμία τις αμφισημίες και τις ατέρμονες περιπλοκές ενός εξωτερικού, περιγραφόμενου «κόσμου» θα μπορούσε κάλλιστα να ισχύει τόσο για τον «ολύμπιο» Γκαίτε των νεοσυμβολιστικών ερμηνειών όσο και για τον ίδιο τον Βέμπερ. Για τη βεμπεριανή μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών, ο θεωρητικός, ο κατασκευαστής «ιδεοτύπων», είναι το έσχατο κριτήριο ελέγχου των εννοιών και της αφήγησης που συνθέτουν αυτές. Ταυτόχρονα, ο Βέμπερ –θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς βάσιμα– αλληγορεί με θεωρητικούς, «μεθοδολογικούς» όρους αυτή την αμάχητη αυθεντία του δημιουργού εγκαθιστώντας στο κέντρο του βασικού εννοιολογικού οικοδομήματός του για την «εξηγητική»

[16] Για όλα αυτά τα στοιχεία, βλ. McKinnon 2010: 108-26.
[17] Βλ. Benjamin 1996ª.

(και υπέρτερη σε επιστημοσύνη έναντι της απλώς «κατανοητικής» ιστορίας) κοινωνιολογία την έννοια του «μονοπωλίου της νόμιμης βίας» μέσω της οποίας ορίζεται ουσιαστικά το κράτος. Υπάρχει κι εδώ ακόμα μια –έστω και απομακρυσμένη– συνάφεια με τον Μπένγιαμιν των *Θέσεων*: ας συγκρίνουμε μόνο τη διπολική διάταξη της 1ης Θέσης, το ζεύγμα ιστορικού υλισμού και θεολογίας, με το οποίο ο Μπένγιαμιν αλληγορεί το ζωντανό Υποκείμενο της ιστορικής γνώσης, με τη σημειακή βεμπεριανή έννοια του κρατικού μονοπωλίου της νόμιμης βίας, που φαντάζει ριζικά (και απειλητικά) απλουστευμένη σε σχέση με την μπενγιαμινική «μηχανή». Θα είχε, μάλιστα, ενδιαφέρον μια ανάγνωση της *Κριτικής της βίας* του Μπένγιαμιν, και ιδίως της έννοιας της «θεϊκής βίας», ως *εμμενούς κριτικής* αυτής ακριβώς της βεμπεριανής θεώρησης.

Ας σταθούμε λίγο στην ιδέα της «εμμενούς κριτικής», γιατί αυτή, νομίζω, είναι που αποσαφηνίζει περισσότερο τον «αντεστραμμένο βεμπεριανισμό» του Μπένγιαμιν. Την ιδέα αυτή, ο Μπένγιαμιν την αντλεί από τον πρώιμο γερμανικό ρομαντισμό και την αναπτύσσει στη νεανική διδακτορική διατριβή του.[18] Αναλαμβάνοντας τον κίνδυνο της υπεραπλούστευσης, η «εμμενής κριτική» συνίσταται σε ένα υπόδειγμα λογοτεχνίας όσο και λογοτεχνικής κριτικής που αποσκοπεί στο να οδηγηθεί ένα έργο λογοτεχνίας στον αυτοστοχασμό του κι έτσι στην αυθυπέρβασή του, στη διαλεκτική του «κατάργηση» κι εκπλήρωση συγχρόνως. Βέβαια, έχει μια διαφορά αν η αρχή αυτή εφαρμόζεται σε ένα πρωτότυπο έργο ή σε ένα έργο κριτικής: ο συγγραφέας μπορεί ευκολότερα να την ενσωματώσει στο δημιούργημά του, ενώ απεναντίας ο κριτικός καλείται να εντοπίσει με εξαιρετικά λεπτό και διακριτικό τρόπο τα ίχνη της στο κρινόμενο έργο, έστω κι αν αυτά είναι αδιόρατα, συχνά ακόμα και μη συνειδητά από τη μεριά του συγγραφέα. Η βία της ερμηνείας ελλοχεύει πάντοτε, και ο κριτικός αναλαμβάνει αυτό το ρίσκο, αποδεχόμενος την πρόκληση να ακολουθήσει σε πείσμα όλων των κειμενικών εμποδίων τον μίτο του αυτοστοχασμού που θα άρει το κείμενο από τα δεσμά του, κατά κάποιον τρόπο.

Οι *Εκλεκτικές συγγένειες* του Γκαίτε είναι ένα παράδειγμα συνειδητά εφαρμοσμένης από τον συγγραφέα εμμενούς κριτικής. Στη μελέτη του για το μυθιστόρημα, ο Μπένγιαμιν εντοπίζει τα δύο κύρια σημεία εφαρμογής της μέσα στο έργο: μια παρένθετη νουβέλα μέσα στο μυθιστόρημα, η οποία λειτουργεί ως αντεστραμμένο είδωλο της αφήγησης, και την

[18] Βλ. Benjamin 1996β: ιδίως 149-55.

κρίσιμη στιγμή (τομή επίσης στην αισθητική φόρμα του μυθιστορήματος) της μοναδικής συνεύρεσης των δύο πρωταγωνιστών του κυρίως μυθιστορήματος, των «εκλεκτικά σμιγμένων» εραστών, που επιτέλους φιλιούνται την ώρα που το άστρο της ελπίδας περνά και αμέσως χάνεται στον ουρανό από πάνω τους, σφραγίζοντας έτσι το ανεκπλήρωτο του έρωτά τους, την επιβολή της μοίρας και του νόμου στη ζωή τους.[19] Η εμμενής κριτική του Μπένγιαμιν βρίσκει εδώ πρόσφορο έδαφος για να χτιστεί, αναπτύσσεται πιστά πάνω στην εμμενή κριτική του ίδιου του μυθιστορήματος, επωφελούμενη από την τέχνη του Γκαίτε. Αν ισχύει η υπόθεση που ανέπτυξα ως εδώ, η εμμενής κριτική του Μπένγιαμιν στον Βέμπερ και στις δικές του «εκλεκτικές συγγένειες» είναι πιο περίπλοκη υπόθεση: η «αποκατάσταση» του Βέμπερ, όπως αρεσκόταν ν' αποκαλεί ο Μπένγιαμιν τον στόχο της εμμενούς κριτικής του εν γένει, χρειάζεται να πραγματοποιηθεί πιο ριζοσπαστικά, με την απόσπαση των αυτοστοχαστικών σπερμάτων από το εννοιολογικό πλέγμα που τα περιβάλλει και την αποδέσμευσή τους. Τόσο στα πρώιμα πολιτικά του κείμενα όσο και –πολύ πιο εμφατικά– στις *Θέσεις* «για την έννοια της ιστορίας», ο Μπένγιαμιν επιδίδεται, νομίζω, σε ένα τέτοιο έργο, με προνομιακό πεδίο αναφοράς τον Βέμπερ.

Ο σιδηρούς κλωβός που περιέγραψε ο Βέμπερ με τις «εκλεκτικές συγγένειές» του είναι αυτός του σύγχρονου καπιταλισμού, ο οποίος γεννιέται από τον «γάμο» (γράφει ο Βέμπερ, απαντώντας στον Ράχφαλ)[20] ανάμεσα στο «πνεύμα του καπιταλισμού» και την «καπιταλιστική μορφή». Το γενικότερο αυτό δίπολο, στο οποίο ο Βέμπερ αναπτύσσει το ειδικό ζεύγμα της *Προτεσταντικής ηθικής*, τις μορφές της θρησκευτικής πίστης αφενός και την ηθική του επαγγέλματος αφετέρου, συντίθεται σε μια άτεγκτη νομοτέλεια, μια «μοίρα», με τους όρους του Μπένγιαμιν. Αμφισημία, μοίρα, νόμος, ενοχή, το «μυθικό» και το «δαιμονικό» είναι όροι αλληλένδετοι για τον Μπένγιαμιν, και η διαπλοκή τους ορίζει τη «θρησκεία» εκείνη που ταύτιζε ο νεαρός Μπένγιαμιν με τον καπιταλισμό – μια «καθαρά λατρευτική θρησκεία χωρίς δόγμα, χωρίς θεολογία».[21] Σε όλα αυτά τα στοιχεία, ο Μπένγιαμιν της διετίας 1919-1921, που κορυφώνεται με την *Κριτική της βίας* (1921) και φαίνεται ότι σφράγισε την πολιτική του διαμόρφωση, αντιπαρέθετε τον «χαρακτήρα», του οποίου η «φυσική θεώρηση» είναι μια μη αιτιώδης, νοηματικά προσα-

[19] Βλ. Benjamin 1996ᵞ: 330-33 και 354-55.
[20] Πρβλ. McKinnon 2010: 122.
[21] Benjamin 1996ᵟ: 289.

νατολισμένη μελέτη του «σώματος», όπως η φυσική θεώρηση της «μοίρας», από την άλλη πλευρά, είναι μια αντίστοιχη μελέτη του νόμου, της θεσμικής τάξης του δικαίου.[22] Η σκόπευση είναι κι εδώ αντίστροφη από εκείνη του Βέμπερ: πρόκειται επακριβώς για μια «κόντρα» ανάγνωση του βεμπεριανού μοντέλου, για μια αναγωγή των μοιραίων, νομοτελειακών «εκλεκτικών συγγενειών» μεταξύ θρησκείας και ηθικής στη φυσική απλότητα μιας ελεύθερης, ανώνυμης, ενσώματης και νοηματοδοτημένης εμπειρίας, της οποίας παραδειγματική έκφραση είναι για τον Μπένγιαμιν ο ήρωας της κλασικής ηθογραφικής κωμωδίας.[23] Ομοίως, στις «εκλεκτικές συγγένειες» (ή «επιλεκτικά σμιξίματα») του Γκαίτε, στις ενώσεις που αναδύονται από μια χημικού τύπου νομοτέλεια, ο Μπένγιαμιν αντιπαραθέτει «σχέσεις απόφασης», πέρα και πάνω από το δίπολο αναγκαιότητας-ελευθερίας.

Έχει κομβική σημασία ότι ο «αντιβεμπεριανισμός» του Μπένγιαμιν δεν αμφισβητεί τη βεμπεριανή κριτική της αιτιότητας, την προσήλωση στην κατανοητική μέθοδο, που αφορά σχέσεις νοήματος. Δεν θα μπορούσαμε όμως να φανταστούμε δύο πιο διαφορετικές θεωρίες του νοήματος από την μπενγιαμινική και τη βεμπεριανή. Πολύ περιληπτικά, στο δοκίμιό του για τις *Εκλεκτικές συγγένειες* του Γκαίτε, ο Μπένγιαμιν σκιαγραφεί μια *νοηματική θεωρία του ήθους*, σε αντίθεση με την *ηθική-δεοντολογική θεωρία του νοήματος* που περιέχεται ειρωνικά στο μυθιστόρημα και διατρανώθηκε από τις παραδοσιακές και τις νεοσυμβολιστικές ερμηνείες του. Συνδέοντας αξεδιάλυτα την «εκφορά» με το «πρόσωπο»,[24] ο Μπένγιαμιν επικαλείται αυτή τη συνύφανση σαν «νόμο» που υπερβαίνει ακόμα και τη μεγαλύτερη ελευθερία, ακόμα (μπορούμε να προσθέσουμε) και την ανεξέλεγκτη δράση αντικειμενικών θεσμών και μηχανισμών σαν εκείνους που έκαναν τον Βέμπερ να θεωρήσει μη δεσμευτικό το υποκειμενικό νόημα και δεσμευτική μόνο τη θεωρητική, ιδεοτυπική αντικειμενοποίησή του. Για τον Μπένγιαμιν, αυτή η ιδιάζουσα, μη αιτιώδης, επιτελεστική αναγκαιότητα εδραιώνει την «πίστη», καθώς η «επιλογή» εξολοθρεύεται από την «απόφαση», η οποία είναι η μόνη που «γράφεται στο βιβλίο της ζωής».[25]

Ας επιστρέψουμε στο ζεύγμα ιστορικού υλισμού και θεολογίας, και σε αυτό που ονόμασα κανονικές ενδοκειμενικές μορφές του υποκειμένου

[22] Benjamin 1996ε: 204.
[23] Benjamin 1996ε: 205-206.
[24] Βλ. την ανάλυση της «κοσμιότητας» υπό αυτό το πρίσμα, στο Benjamin 1996γ: 302.
[25] Benjamin 1996γ: 346.

στον Μπένγιαμιν. Θα μπορούσε κανείς να δει ως θεολογία αυτή την επιτελεστική θεωρία του νοήματος, ή νοηματική θεωρία του ήθους, και, υπό το ίδιο πρίσμα, τον ιστορικό υλισμό ως τις εκάστοτε ιστορικές πραγματώσεις αυτής της θεωρίας. Το συλλογικό υποκείμενο που αλληγορεί ο Μπένγιαμιν στις *Θέσεις*, η «αγωνιζόμενη, καταπιεσμένη τάξη», είναι πολλαπλό, «ανώνυμο», εξωηθικό, «φυσικό», κι ωστόσο φορέας ενός ήθους διαμετρικά αντίθετου από το αξιολογικά ουδέτερο, σημειακό υποκείμενο του Βέμπερ, την αλληγορία του περιγραφικού θεωρητικού μονολόγου. Θα ήταν λάθος όμως να δούμε τον Μπένγιαμιν ως θεωρητικό «εκπρόσωπο» των καταπιεσμένων, αντίστοιχο του καλλιτέχνη με την αστική καταγωγή που πασχίζει να γίνει μαιτρ της «προλεταριακής τέχνης».[26] Η φορά πρέπει να είναι αντίστροφη: αμφισβητώντας επιτελεστικά το ίδιο το καθεστώς της θεωρίας, «εξαφανίζοντάς» την στην πραγματωμένη ιστορική εκφορά της, ο Μπένγιαμιν παρέχει μολοντούτο μια θεωρία (και μια απρόθυμη «μέθοδο») ταγμένη στην πολιτική *δράση* – σε μια πολιτική από την οποία έχει εξοβελίσει την «ηθική μεταφορά» και την οποία επανεφευρίσκει ως «σφαίρα της πλήρους κατίσχυσης των εικόνων», «κόσμο της καθολικής και ολοκληρωτικής επικαιρότητας». Πάνω σε αυτό το άκρως επισφαλές μεταίχμιο παίζεται όλο το παιχνίδι για τον Μπένγιαμιν. Και αν παίζεται σωστά, κερδίζεται κιόλας.

[26] Βλ. Benjamin 1999: 217.

Παράρτημα

Ο Ραστέλι αφηγείται

[«Rastelli Erzählt», *Neue Zürcher Zeitung*, Νοέμβριος 1935][27]

Την ιστορία αυτή την άκουσα απ᾽ τον Ραστέλι –τον ασύγκριτο, αξέχαστο ζογκλέρ– που την είπε ένα βράδυ στο καμαρίνι του.

«Τους παλιούς τους χρόνους», ξεκίνησε, «υπήρχε ένας μεγάλος ζογκλέρ. Η φήμη του είχε απλωθεί με τα καραβάνια και τα εμπορικά πλοία έως την άκρη του κόσμου, και μια μέρα άκουσε γι᾽ αυτόν ο Μοχάμεντ Αλί Μπέη, που ήταν τότε ηγεμόνας των Τούρκων. Ο βασιλιάς αυτός έστειλε παντού τους αγγελιοφόρους του, αναθέτοντάς τους να καλέσουν τον δάσκαλο στην Κωνσταντινούπολη: ήθελε να πειστεί αυτοπροσώπως για το καλλιτεχνικό ταλέντο του δασκάλου. Ο Μοχάμεντ Αλί Μπέη ήταν, λέει, ένας τυραννικός, ακόμα και βάναυσος δυνάστης – λένε ότι μ᾽ ένα του νεύμα ένας τραγουδιστής που είχε ζητήσει ακρόαση αλλά δεν είχε γίνει δεκτός ριχνόταν στο πιο βαθύ μπουντρούμι. Ήταν όμως γνωστή και η γενναιοδωρία του, κι ένας καλλιτέχνης που του άρεσε είχε να περιμένει βασιλική ανταμοιβή.

«Μετά από αρκετούς μήνες, ο δάσκαλος έφτασε στην Κωνσταντινούπολη. Δεν ήρθε όμως μόνος του, αν και ήταν πάρα πολύ διακριτικός όσον αφορά τον συνοδό του – παρά το γεγονός ότι, μέσω αυτού, θα μπορούσε να γίνει δεκτός με ειδικές τιμές στην αυλή του σουλτάνου, μιας και όλοι ξέρουν ότι οι δεσπότες της Ανατολής είχαν αδυναμία στους νάνους. Και νάνος ήταν ο συνοδός του δασκάλου, ή ακριβέστερα ένα αγόρι νάνος. Και, σίγουρα, ήταν ένα τόσο λεπτεπίλεπτο, χαριτωμένο και γοργοπόδαρο πλασματάκι που όμοιο του δεν θα είχαν ξαναδεί ποτέ στην αυλή του σουλτάνου. Ο δάσκαλος όμως κρατούσε κρυμμένο τον νάνο του, και είχε καλούς λόγους γι᾽ αυτό. Δούλευε, δηλαδή, λιγάκι διαφορετικά απ᾽ ό,τι οι συνάδελφοί του. Εκείνοι, ως γνωστόν, είχαν εκπαιδευτεί σύμφωνα με την κινεζική παράδοση και είχαν γίνει επιδέξιοι με ραβδιά και πιάτα, με σπαθιά και φωτιές. Ο δικός μας δάσκαλος, ωστόσο, δεν ζητούσε να τον θαυμάζουν για τα πολλά και διάφορα μαραφέτια του, αλλά έμενε προσκολλημένος σ᾽ ένα μόνο – το οποίο, μάλιστα, ήταν εντελώς απλό και τραβούσε την προσοχή μόνο με το ασυνήθιστο μέγε-

[27] Η μετάφραση εδώ από το Benjamin 2002.

θός του. Ήταν μια μπάλα. Η μπάλα τού είχε φέρει παγκόσμια φήμη, και πράγματι τίποτα δεν έφτανε τα θαύματα που έκανε με δαύτη. Όσοι είχαν δει τον δάσκαλο ν' ασκεί την τέχνη του νόμιζαν ότι δούλευε με ζωντανό συνεργάτη – πότε υπάκουο, πότε πεισματάρη, πότε τρυφερό, πότε χλευαστικό, πότε εξυπηρετικό, πότε νωθρό – ποτέ δεν τους φαινόταν ότι δούλευε μ' ένα άψυχο αντικείμενο. Οι δυο τους έμοιαζαν συντονισμένοι μεταξύ τους και, καλώς ή κακώς, ανήμποροι να κάνουν ο ένας χωρίς τον άλλον. Κανείς δεν ήξερε το μυστικό της μπάλας: μέσα της βρισκόταν ο νάνος, το σβέλτο αποπαίδι. Με εξάσκηση πολλών χρόνων, είχε μάθει να συμμορφώνεται σε κάθε καπρίτσιο και κάθε κίνηση του αφέντη του, και τώρα μπορούσε να παίζει με τα ελατήρια στο εσωτερικό της μπάλας τόσο επιδέξια όσο άλλοι παίζουν με τις χορδές μιας κιθάρας. Για να μην κινούν υποψίες, φρόντιζαν να μην τους βλέπουν ποτέ πλάι-πλάι, και αφέντης και βοηθός δεν έμεναν ποτέ κάτω απ' την ίδια στέγη στα ταξίδια τους.

«Η μέρα που είχε ορίσει ο σουλτάνος έφτασε. Μια σκηνή περίκλειστη από κουρτίνες στήθηκε στην Αίθουσα της Ημισελήνου, που ήταν γεμάτη από αξιωματούχους της αυλής. Ο δάσκαλος υποκλίθηκε στον θρόνο κι έφερε έναν αυλό στα χείλη του. Μετά από αρκετές πρόβες, έπαιξε ένα στακάτο, και η μεγάλη μπάλα βγήκε από τα παρασκήνια συγχρονισμένη στον ρυθμό της μουσικής. Ξαφνικά, προσγειώθηκε στον ώμο του κατόχου της – και δεν έμοιαζε να 'χει όρεξη να κουνηθεί. Έπειτα άρχισε να χοροπηδά ολόγυρα, λιβανίζοντας σκανταλιάρικα τον αφέντη της. Αυτός όμως είχε αφήσει τώρα τον αυλό του και, σαν ν' αγνοούσε χαρούμενα τον επισκέπτη του, επιδιδόταν σ' έναν αργό χορό που θα ήταν απόλαυση να τον παρακολουθείς αν μόνο η μπάλα δεν είχε τραβήξει την προσοχή όλων πάνω της. Όπως η γη κινείται γύρω απ' τον ήλιο και συγχρόνως γύρω απ' τον εαυτό της, έτσι και η μπάλα στριφογύριζε γύρω απ' τον χορευτή κι ωστόσο κρατούσε συνάμα και τον δικό της χορό. Απ' την κορφή έως τα νύχια, δεν υπήρχε σημείο που να μην έπαιζε η μπάλα, και κάθε σημείο απ' το οποίο πέρναγε γινόταν η δική της ιδιαίτερη παιδική χαρά. Όσο για τη μουσική που θα 'πρεπε να συνοδεύει αυτό τον βουβό κυκλωτικό χορό, κανείς δεν πρόσεχε την απουσία της. Γιατί έπαιζαν ο ένας με τον άλλον –ο δάσκαλος με την μπάλα και η μπάλα με τον δάσκαλο– χρησιμοποιώντας όλες τις επιδέξιες κινήσεις που είχαν εξασκήσει με τα χρόνια, με τη βοήθεια του μικρού, κρυμμένου βοηθού.

«Κι έτσι συνέχιζαν για ώρα, μέχρι που ξαφνικά, με μια στροφή του χορευτή, η μπάλα, σαν να την είχαν κλοτσήσει, κύλησε προς τη ράμπα,

χτύπησε πάνω της κι έμεινε ν' αναπηδά μπροστά της, ενώ ο δάσκαλος ανασκουμπωνόταν. Και τότε ήρθε το φινάλε. Ο δάσκαλος ξανάπιασε τον αυλό του. Στην αρχή, ήταν σαν να ήθελε να συνοδεύσει την μπάλα του απαλά-απαλά· οι αναπηδήσεις της γίνονταν όλο και πιο αδύναμες. Μετά όμως ο αυλός άρχισε να δίνει μόνος του τον τόνο. Ο αυλητής φυσούσε ολοένα πιο δυνατά, και –λες και, μ' ένα ξέσπασμα δύναμης, φυσούσε νέα ζωή στην μπάλα– οι αναπηδήσεις της γίνονταν όλο και ψηλότερες. Στο μεταξύ ο δάσκαλος άρχισε να υψώνει το μπράτσο του, μέχρι που το έφερε μαλακά στο ύψος των ώμων του, τέντωσε το μικρό του δαχτυλάκι –δυναμώνοντας συγχρόνως τη μουσική– και η μπάλα, υπακούοντας σ' έναν τελευταίο, μακρύ λαρυγγισμό, στρογγυλοκάθισε μ' ένα μόνο πήδημα στο ακροδάχτυλό του.

«Ένα μουρμουρητό θαυμασμού διαπέρασε την αίθουσα, και ο σουλτάνος ήταν ο πρώτος που άρχισε να χειροκροτεί. Ο δάσκαλος τότε έκανε μια τελευταία επίδειξη της τέχνης του: του πέταξαν κατ' εντολή του σουλτάνου ένα βαρύ πουγκί γεμάτο δουκάτα, κι εκείνος το έπιασε στον αέρα.

«Λίγο αργότερα έφυγε απ' το παλάτι κι έκατσε να περιμένει τον πιστό του νάνο σε μια απομακρυσμένη έξοδο. Εκεί ένας αγγελιοφόρος πέρασε άρον-άρον μέσα απ' τη φρουρά και ήρθε προς το μέρος του. "Σας έψαχνα παντού, κύριε", είπε, "αλλά φύγατε νωρίς απ' το δώμα σας και δεν μου επέτρεπαν να μπω στο παλάτι". Μ' αυτά τα λόγια, του έδωσε ένα γράμμα που έφερε τον γραφικό χαρακτήρα του νάνου: "Αγαπητέ αφέντη, μη μου θυμώσεις", έλεγε. "Σήμερα δεν μπορείς να εμφανιστείς για τον σουλτάνο. Είμαι άρρωστος και δεν μπορώ να σηκωθώ απ' το κρεβάτι".

«Βλέπετε λοιπόν», πρόσθεσε ο Ραστέλι μετά από μια παύση, «ότι το επάγγελμά μας δεν γεννήθηκε χτες κι ότι έχουμε κι εμείς τη δική μας ιστορία [*Geschichte*] – ή, εν πάση περιπτώσει, τις δικές μας ιστορίες [*Geschichten*]».

Βιβλιογραφία

Bendix, R. 1962. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Νέα Υόρκη.

Benjamin, W. 1996[α]. 'Comments on Gundolf's *Goethe*', *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Κέιμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο. 97-99.

Benjamin, W. 1996[β]. 'The Concept of Criticism in German Romanticism', *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Κέιμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο. 116-200.

Benjamin, W. 1996[γ]. 'Goethe's *Elective Affinities*', *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Κέιμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο. 297-360.

Benjamin, W. 1996[δ]. 'Capitalism as Religion', *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Κέιμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο. 288-291.

Benjamin, W. 1996[ε]. «Fate and Character», *Selected Writings Vol. 1, 1913-1926*. Κέιμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο. 201-206.

Benjamin, W. 1999. «Surrealism. The Last Snapshot of the European Intelligentsia», *Selected Writings. Vol. 2, 1927-1934*. Κέιμπριτζ και Λονδίνο. 207-221.

Benjamin, W. 2002. «Rastelli's Story», *Selected Writings Vol. 3, 1935-1938*, Κέιμπριτζ (Μασαχουσέτη) και Λονδίνο. 96-98.

Benjamin, W. 2012. «Για την έννοια της ιστορίας», μτφρ. Γ. Φαράκλας, Α. Μπαλτάς, στο *Είκοσι χρόνια «νήσος»*. Αθήνα. 79-97.

Caygill, H. 1995. «Affinity [*Affinität, Verwandtschaft*]», *A Kant Dictionary*. Οξφόρδη και Μόλντεν. 60.

Caygill, H. 2005. «Non-Messianic Political Theology in Benjamin's "On the Concept of History"», στο Andrew Benjamin, επιμ., *Walter Benjamin and History*. Λονδίνο και Νέα Υόρκη. 215-226.

Gerth, H. H. και Wright Mills, C. 1946. «Introduction: The Man and His Work», στο H. H. Gerth και C. Wright Mills, επιμ., *From Max Weber. Essays in Sociology*. Νέα Υόρκη. 3-75.

Giddens, A. 1971. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Κέιμπριτζ, Λονδίνο και Νέα Υόρκη.

Jameson, F. 1973. «The Vanishing Mediator, or Max Weber as Storyteller», *New German Critique* 1. 52-89.

Jameson, F. 1988. *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*. Μινεάπολις.

McKinnon, A. M. 2010. «Elective Affinities of the Protestant Ethic:

Weber and the Chemistry of Capitalism», *Sociological Theory* 28.1: 108-126.
Thomas, J. J. R. 1985. «Ideology and Elective Affinity», *Sociology* 19.1: 39-54.
Weber, M. 2000. *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Μ. Γ. Κυπραίος, επιμ. Β. Φίλιας. Αθήνα.
Weber, M. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, μτφρ. T. Parsons (1930). Λονδίνο και Νέα Υόρκη.

Λόγος στὴν ἱστορία ἢ λόγος τῆς ἱστορίας; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἔγελου στὸν Μὰρξ[1]

Γιῶργος Φαράκλας

Ὁ *λόγος στὴν ἱστορία* δὲν εἶναι τίτλος τοῦ Ἔγελου, ὁ Γκέοργκ Λάσσον ὀνόμασε ἔτσι τὰ εἰσαγωγικὰ μαθήματα τοῦ φιλοσόφου στὶς παραδόσεις *Φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας*. Ὁ τίτλος ἐκφράζει ὅμως τὸ τί ἤθελε νὰ πεῖ. Φαίνεται πὼς ἡ πρόθεσή του δὲν ἦταν νὰ πεῖ σὲ τί ὀφείλεται ἡ πρόοδος τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ ν᾽ ἀναγνωρίσει ὅποια πρόοδο ὑπάρχει ἐδῶ· ὄχι νὰ πεῖ ποιά αἰτία ὠθεῖ τὴν ἀνθρωπότητα πρὸς περισσότερη ἐλευθερία, ἀλλὰ νὰ διαπιστώσει ὅτι πορεύεται πρὸς περισσότερη ἐλευθερία· ὄχι νὰ ὁρίσει τὸν λόγο *τῆς* ἱστορίας ἀλλὰ νὰ διακρίνει τὸν λόγο *στὴν* ἱστορία. Καὶ τὸ νὰ θέλεις νὰ βεβαιωθεῖς γιὰ τὴν ὕπαρξη προόδου ἀντὶ νὰ σπεύσεις νὰ ὑποδείξεις τὸν κινητήρα της παραμένει ἐπίκαιρο, θαρρῶ, ἀφ᾽ ὅτου ἡ ἀνακάλυψη τῶν στρατοπέδων, πρὶν ἑβδομήντα χρόνια, ἔκοψε τὰ φτερὰ σὲ κάθε αἰσιόδοξη προεννόηση τῆς ἱστορικῆς μας πορείας.

Ὀρθολογικὴ γνώση τῶν ἱστορικῶν γεγονότων

Ἕνα χωρίο τοῦ *Λόγου στὴν ἱστορία,* ποὺ εἶναι ἀπὸ χειρόγραφο τοῦ Ἔγελου, ὄχι ἀπὸ σημειώσεις φοιτητῶν, λέει πώς, ὅταν ἡ φιλοσοφία μελετᾶ τὴν ἱστορία, προϋποθέτει ὅτι «ὁ λόγος διέπει τὸν κόσμο».[2] Ἐντὸς τῆς συνάφειας, ἡ φράση δὲν ἔχει τὸ νόημα ποὺ θὰ τῆς ἀποδίδαμε αὐθόρμητα.

---

[1] Τὸ κείμενο στηρίζεται σὲ ἀνακοίνωση ποὺ ἔγινε στὶς 2 Μαΐου τοῦ 2014, στὴν πρώτη «Νύχτα τῆς φιλοσοφίας» ποὺ διοργάνωσε ἡ Γαλλικὴ Πρεσβεία στὸ Γαλλικὸ Ἰνστιτοῦτο.

[2] Hegel 1955: 28.

Ἐξηγεῖ πῶς ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ βοηθήσει τὴν ἱστορία νὰ ἐκπληρώσει τὸν δικό της σκοπό, νὰ περιγράψει «ὅ,τι ὑπάρχει, ὅ,τι ὑπῆρξε, τὰ γεγονότα καὶ τὶς πράξεις» χωρὶς δικές της προσθῆκες. Ὁ Ἔγελος θεωρεῖ λοιπὸν ἐπιβεβλημένη αὐτὴ τὴν προϋπόθεση, προκειμένου νὰ ἀποδίδονται πιστὰ τὰ γεγονότα. «Ἡ ἱστορία ἀληθεύει ὅσο περισσότερο ἐμμένει μόνο στὸ δεδομένο», λέει, «καί, ἐφ᾽ ὅσον τὸ δεδομένο δὲν παρίσταται ἔτσι ἄμεσα, ἀλλ᾽ ἀπαιτεῖ διάφορες ἔρευνες, κάποιες μάλιστα ποὺ ἅπτονται τῆς σκέψης, ἀληθεύει ὅσο περισσότερο, στὶς ἔρευνές της, ἔχει στόχο μόνο νὰ μάθει τί ἔγινε». Ὅταν ὁ ἐγελιανὸς φιλόσοφος στρέφεται στὴν ἱστορία, δὲν ἔχει τὴν ἀξίωση νὰ μάθει στὸν ἱστορικὸ τὴν δουλειά του, ἀλλὰ νὰ τὸν βοηθήσει νὰ τὴν κάμει καλύτερα, δείχνοντάς του ὅτι μπορεῖ νὰ ἐμμένει στὸ δεδομένο μόνον ἂν προϋποθέτει ὅτι «ὁ λόγος διέπει τὸν κόσμο». Γιὰ ν᾽ ἀποφύγει τὶς παρεξηγήσεις, ὁ Ἔγελος διευκρινίζει ἀμέσως: «Ὅτι ὁ λόγος διέπει τὸν κόσμο, *δηλαδὴ ὅτι τὰ πράγματα συνέβησαν ὀρθολογικὰ στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου ἐπίσης*».[3]

Ἐκεῖνο ποὺ προϋποτίθεται δὲν εἶναι ἡ ὕπαρξη μιᾶς παντοδύναμης βαθμίδας ποὺ ἀκούει στὸ ὄνομα «λόγος», ἀλλὰ ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι ὀρθολογικὰ ἀναλύσιμη, ὅπως ἡ φύση (αὐτὸ τὸ νόημα ἔχει τὸ «ἐπίσης»). Ὀρθολογιστικὴ εἶναι αὐτὴ ἡ προϋπόθεση, τόσο γενικὴ ὅμως, ποὺ δύσκολα θὰ τὴν ἀρνιόταν καὶ ὁ ἐμπειρισμός. Ἕνα δεδομένο μὲ παράλογη συμπεριφορά, «ἕνα παραμύθι ποὺ λέει ἕνας ἠλίθιος ὅλο ἀχὸ καὶ πάθος χωρὶς κανένα νόημα»,[4] δύσκολα θὰ καταγραφεῖ πιστά.

Αὐτὴ ἡ ἑρμηνευτικὴ ὑπόθεση ἴσως ξενίσει. Ὅλοι ξέρουμε –ἢ ἔτσι νομίζουμε– ὅτι ὁ Ἔγελος ὑποστασιοποιεῖ τὸν ὀρθὸ λόγο μετατρέποντάς τον σὲ κινοῦν τῆς ἱστορίας. Ἂς δοῦμε τί λέει ὁ ἴδιος. Γιὰ τὴ φιλοσοφία, ἡ «προϋπόθεση» ὅτι «ὁ λόγος διέπει τὸν κόσμο» δὲν εἶναι προϋπόθεση, τὴν ἔχει ἀποδείξει ἀλλοῦ, στὴν «θεωρητικὴ γνώση».[5] Ὁ Ἔγελος ἀναφέρεται ἔτσι σὲ ὅ,τι ὀνομάζει «*λογική*». Τί ἀποδεικνύει ὅμως ἡ *Λογική*; Ἂν θέλουμε νὰ γνωρίσουμε κάτι, ἔλεγε ὁ Ἔγελος σ᾽ ἕνα μάθημά του φιλοσοφίας τῆς φύσης, πρέπει νὰ τὸ «ἀπολύσουμε ἐλεύθερο», frei entlassen, δηλαδὴ τὸ ἀντίθετο ἀπὸ ὅ,τι κάμνουμε ὅταν τὸ χρησιμοποιοῦμε.[6] Ἡ *Λογικὴ* θὰ πρέπει νὰ μᾶς καταστήσει ἱκανοὺς νὰ προβοῦμε σὲ μιὰ τέτοια *ἀπελευθέρωση τοῦ ἀντικειμένου* ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ γνώση. Σὲ αὐτὴν ὄντως ἀναφέρθηκε τὸ χειρόγραφο τοῦ Ἔγελου γιὰ τὴν φιλοσοφία τῆς ἱστορίας,

[3] Hegel 1955: 27 (ὑπογραμμίζω ἐγώ).
[4] *Μάκβεθ,* Ε΄, 6 (Shakespeare 1939: 110· μτφ. Σαίξπηρ 1987: 111).
[5] Hegel 1955: 28.
[6] Im Theoretischen entlassen wir die Dinge frei (*Enzyklopädie,* § 246, προσθήκη, Hegel 1969: 9/16)

ὅταν, σχετικὰ μὲ τοὺς ὅρους τῆς γνώσης αὐτοῦ ποὺ ὑπάρχει, μίλησε γιὰ ἐμπειρικὲς ἔρευνες καὶ ἄλλες «ποὺ ἅπτονται τῆς σκέψης».

Τὸ ξέρουμε ἤδη ἀπὸ τὸν Ἡρόδοτο, ὁ ἱστορικὸς ἐρευνᾶ *καὶ* ἐλέγχει τὶς πηγές του.[7] Αὐτὴ ἡ κριτικὴ προϋποθέτει ὅτι ἔχει πρῶτα ὑποβάλει σὲ ἔλεγχο τὶς ἔννοιές του. Πῶς θὰ καταγράψουμε «ὅ,τι ὑπάρχει, ὅ,τι ὑπῆρξε» ἂν δὲν ἔχουμε πρῶτα ἀπαλλαγεῖ ἀπ᾽ ὅσες προκαταλήψεις δὲν τὸ ἐπιτρέπουν; Πόρισμα τῆς *Λογικῆς* εἶναι ἡ νομιμοποίηση μιᾶς μεθόδου ποὺ θεωρητικὰ ἐπιτρέπει νὰ «ἀπολύουμε ἐλεύθερους», frei entlassen, τοὺς «νοητοὺς προσδιορισμοὺς» ποὺ ἀνακύπτουν στὴν πραγματικότητα.[8] Πρόκειται λοιπὸν γιὰ μιὰ *γνωσιοθεωρία*.

Καταλήγει μάλιστα σὲ αὐτὸ τὸ πόρισμα ἀφοῦ ὑποβάλει τοὺς προσδιορισμοὺς σὲ «κριτική», ἐξετάζοντάς τους ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν πραγματικότητα.[9] Ἔτσι ἔχει ἐλέγξει τὶς διαθέσιμες σκέψεις προτοῦ χρησιμοποιηθοῦν, ἔχει ἀποδεσμεύσει τὴ γνώση ἀπὸ προκαταλήψεις ποὺ θὰ τῆς ἔφραζαν τὴν πρόσβαση στὸν κόσμο. Ἄρα ἔχει δείξει ὅτι ὁ λόγος «διέπει» τὸν κόσμο μὲ τὴν ἔννοια ποὺ τὸ ἔχει δείξει ἡ φυσικὴ γιὰ τὴν φύση. Ὁ κόσμος εἶναι ὀρθολογικὸς ὡς ἐξηγήσιμος διὰ τοῦ λόγου. Ὁ δὲ λόγος μπορεῖ νὰ τὸν κατανοήσει, γιατὶ λόγος εἶναι ἡ ἱκανότητά μας νὰ ἀφήνουμε τὸ ἀντικείμενο ἐλεύθερο νὰ πράξει, νὰ μὴν προκαταλαμβάνουμε τὴν συμπεριφορά του.

Ὡστόσο, σύμφωνα μὲ τὸν *Λόγο στὴν ἱστορία,* ἡ «θεωρητικὴ γνώση» ἀποδεικνύει κάτι παραπάνω. Ἡ *Λογικὴ* δείχνει, λέει, ὅτι ὁ λόγος εἶναι «ἡ ἄπειρη ἰσχὺς (Macht)». Ὁ Ἔγελος ἐπεξηγεῖ: «Ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι ὁ λόγος δὲν εἶναι τόσο ἀνίσχυρος ὥστε νὰ μπορεῖ μόνο νὰ φθάσει μέχρι τὸ ἰδανικό, τὸ δέον, ὄντας παρὼν μόνον ἐκτὸς ἐνεργοῦ πραγματικότητας, ποιός ξέρει ποῦ, μᾶλλον σὰν ἰδιαιτερότητα στὸ μυαλὸ ὁρισμένων ἀνθρώπων».[10] Δὲν ἀποτελεῖ αὐτὸ ὑποστασιοποίηση; Ὁ λόγος δὲν ἐμφανίζεται ἐδῶ ὡς κινητήρας τῆς ἱστορίας; Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ νόημα ποὺ δίδεται στὴν «ἰσχύ».

Ἡ *Λογικὴ* ταυτίζει ἰσχὺ καὶ ἀγάπη στὴν περίπτωση τῆς ἔννοιας: «Εἶναι ἡ *ἐλεύθερη* ἰσχύς· εἶναι ὁ ἑαυτός της κι ἔχει πρόσβαση στὸ ἄλλο της· πλὴν ὄχι ὡς κάτι *βίαιο,* ὅσο μᾶλλον μὲ τὸ νὰναι ἥσυχη καὶ *κοντὰ στὸν*

---

[7] Darbo-Pechansky 1987: 186.

[8] «Ἡ ἰδέα *ἀπολύει ἐλεύθερο* τὸν ἑαυτό της» (*Logik,* Hegel 1969: 6/573· βλ. μτφ. Χέγκελ 2005: 655). «Ἡ ἰδέα *ἀπολύει* τὴν στιγμὴ τῆς ἰδιαιτερότητάς της, δηλαδὴ […] τὸν ἑαυτό της ὡς φύση, ἐλεύθερα *ἔξω της*» (*Enzyklopädie,* Hegel 1969: 8/393· βλ. μτφ. Χέγκελ, 1991: 482).

[9] Βλ. *Logik,* Hegel 1969: 5/31, 40, 60-62, 92· 6/268, 269· μτφ. Χέγκελ 2005: 152-156.

[10] Hegel 1955: 28.

ἑαυτό της μέσα στὸ ἄλλο. Εἴπαμε ὅτι εἶναι ἡ ἐλεύθερη ἰσχύς, θὰ μποροῦσαμε ὁμοίως νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι ἡ *ἐλεύθερη ἀγάπη*».[11] Τὸ κείμενο φαίνεται νὰ ἐκφράζει τὴν ἰδέα ὅτι «κυριαρχοῦμε τὴ φύση ὑπακούοντάς της», ὅπως λέμε μετὰ τὸν Βάκωνα: Ἡ ἐξουσία ποὺ ἀποκτῶ ἐπὶ τοῦ ἀντικειμένου διὰ τῆς γνώσης του εἶναι εὐθέως ἀνάλογη πρὸς τὴν ἱκανότητά μου νὰ ἐπαφίεμαι σὲ αὐτό.

Ἂν ὅμως τὸ νόημα τῆς «ἰσχύος» ποὺ ἀποδίδει ὁ *Λόγος στὴν ἱστορία* στὸν λόγο εἶναι αὐτό, δὲν ὑποστασιοποιεῖ τὸν λόγο. Ἂν ὁ λόγος εἶναι ὅ,τι μᾶς ἐπιτρέπει νὰ γνωρίζουμε τὸ ἀντικείμενο χωρὶς νὰ τοῦ ἀσκοῦμε βία, πρέπει νὰ χαρακτηρίζεται ὡς ἡ ἄπειρη ἰσχὺς *στὸ πεδίο τῆς γνώσης*. Ἡ γνώση ποὺ ἔχουμε εἶναι *ἀντιστρόφως* ἀνάλογη πρὸς τὴ βία ποὺ ὑπέστη τὸ ἀντικείμενό της ἀπὸ μᾶς. Βιάζω τὰ δεδομένα σημαίνει δὲν τὰ γνωρίζω· μποροῦμε νὰ τὰ κυριαρχοῦμε διὰ τῆς γνώσης μόνον ἂν ἔχουμε τὴν δύναμη νὰ μὴν τὰ βιάζουμε.

Ὁ ἀναχρονισμὸς εἶναι μιὰ τέτοια βία. Ὅταν ὁ ἱστορικὸς ὑπερβαίνει τὸν ὁρίζοντα τοῦ χρονικογραφήματος χωρὶς νἄναι φιλοσοφικὰ ὑποψιασμένος «συνήθως ἐπικρατεῖ ἡ νοοτροπία (Geist) τῆς δικῆς του ἐποχῆς», εἰδοποιεῖ ὁ Ἔγελος.[12] Ὅταν ἐπικρατῶ, ὅταν «εἶμαι κύριος (Herr)» τοῦ ἀντικειμένου, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ ὑπάγω σὲ βία, δὲν τὸ γνωρίζω. Ἔτσι περιγράφει ὁ Ἔγελος ὅ,τι θὰ ὀνομασθεῖ ἀργότερα «ἀναχρονισμός». Ἐντοπίζει αὐτὸ τὸ ἐλάττωμα στὴν πρόθεση νὰ μποῦμε στὴν θέση τῶν πρωταγωνιστῶν τοῦ παρελθόντος, ποὺ θὰ προκριθεῖ ἀργότερα ἀπὸ τὸν Ντίλταϋ ὡς μεθοδικὸ πρότυπο γιὰ τὶς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου.[13]

Γιὰ τὸν Ἔγελο, δὲν μποροῦμε νὰ «αἰσθανθοῦμε τὸ ἴδιο» μ᾽ ἕναν ἀρχαῖο Ἕλληνα. Ἐδῶ πρέπει νὰ «ξεχάσουμε ὅλες τὶς κατηγορίες σκέψης ποὺ θεμελιώνουν τὴν νοητικὴ ζωή μας», δηλαδὴ νὰ ἐλευθερωθοῦμε ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς ἐποχῆς μας. Πρόκειται γιὰ δύσκολο ἐγχείρημα, γιατὶ «μποροῦμε νὰ συναισθανθοῦμε μόνον ὅ,τι εἶναι παρόμοιο μὲ τὰ δικά μας συναισθήματα», ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, δὲν παύουν «οἱ παραστάσεις μας» νὰ παρεισφρύουν στὶς σκέψεις μας.[14]

Ὁ Ἔγελος ἐκφράζει μὲ ὀντολογικὸ ὕφος ἕνα θέμα γνωσιοθεωρίας: Ὅταν λέει ὅτι ὁ λόγος «διέπει» τὸν κόσμο, φαίνεται, στὴν πράξη, ὅτι

[11] *Logik,* Hegel 1969: 6/277· μτφ. Χέγκελ 2005: 171-72.

[12] Hegel 1955: 12, χφ. τοῦ Ἔγελου. Τέτοια εἶναι ἡ περίπτωση τῆς *ἀναλογιζόμενης ἱστορίας* (Τίτος Λίβιος), διακριτῆς ἀπὸ τὴν *πρωτότυπη* (Ηρόδοτος, Θουκυδίδης) καὶ ἀπὸ τὴν *φιλοσοφική*.

[13] Θεμέλιο τῶν *Geisteswissenschaften* –ἐπιστημῶν ποὺ ἔχουν ἀντικείμενο τὸν ἄνθρωπο ὡς νοῦ, ὄχι ὡς φυσικὸ ὄν– εἶναι τὸ *Nacherleben* –τὸ νὰ ξαναζεῖς ὅ,τι ἔχει ζήσει ἄλλος– , κι αὐτὸ εἶναι ἕνα *Verfahren* –μέθοδος, προσέγγιση– *μὴ ὀρθολογικό,* λέει ὁ Νίλταϋ (Dilthey 1965: 136).

[14] Hegel 1955: 13-14 (χφ. Ἔγελου), 218, 217.

θέλει νὰ πεῖ, πὼς δὲν πρέπει νὰ προσεγγίζουμε τὸ ἀντικείμενο μέσῳ τοῦ θυμικοῦ μας, γιατὶ αὐτὸ δὲν ἀργεῖ νὰ τὸ βιάσει προβάλλοντας πάνω του τὴν «παράστασή» μας. Θὰ ποῦμε ὅτι ὑποστηρίζει μιὰ μὴ «ἑρμηνευτικὴ» ὀπτική. Πρέπει νὰ ἐλευθερωθοῦμε ἀπὸ τὴν ἐπιμέρους σκοπιὰ τῆς ἐποχῆς μας, ὄχι γιὰ νὰ τοποθετηθοῦμε ἀπὸ τὴν ἐπιμέρους σκοπιὰ τοῦ ἀντικειμένου μας, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἐλευθερωθοῦμε –ὅσο τὸ δυνατὸν– ἀπὸ *κάθε* ἐπιμέρους σκοπιά.

Γιὰ τὴν *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ,* ἡ γνώση πρέπει νὰ «ἔχει τὴν ἰδιοτυπία τοῦ ἑαυτοῦ βυθισμένη στὴν οὐσία»,[15] ἡ «ἐπιστημονικὴ γνώση ἀπαιτεῖ […] νὰ παραδιδόμαστε στὴ ζωὴ τοῦ ἀντικειμένου», νὰ εἴμαστε «βυθισμένοι» μέσα του.[16] Αὐτὸ δὲν εἶναι ὅμως ἁπλὸ θέμα ἀπόφασης. Πρέπει πρῶτα νὰ προβοῦμε σὲ κριτικὴ τοῦ «συστήματος τῆς δοξασίας καὶ τῆς προκατάληψης».[17] Καὶ αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἀποστολὴ αὐτοῦ τοῦ ἔργου, τὸ ὁποῖο θὰ πεῖ στὸ συμπέρασμά του ὅτι τὸ ἐπίσταμαι πρέπει νὰ ἀντικρίζει τὴν ἴδια του τὴν «ἱστορία» ὡς ἕνα «τυχαῖο ἐλεύθερο γίγνεσθαι».

Ὄντως, τὸ ἐπίσταμαι εἶναι —προσθέτει— ἐκείνη ἡ μορφὴ συνείδησης ποὺ εἶναι ἱκανὴ ν᾽ «ἀπολύει ἑαυτὴν (*Entlassen seiner*) ἔξω ἀπὸ τὴν μορφὴ τοῦ ἑαυτοῦ της», γιατὶ αὐτή, ἀντίθετα μὲ τὶς ἄλλες, μπορεῖ —ἐπιτέλους— νὰ βλέπει τὰ πράγματα χωρὶς νὰ τὰ ἀναφέρει σὲ μιὰ ἐπιμέρους σκοπιά, ἄρα, ἱστορικὰ μιλώντας, νὰ μὴν τὰ βλέπει ὡς μιὰ ἀλληλουχία ποὺ καταλήγει ἀναγκαστικὰ σὲ αὐτὴ τὴν ἴδια. Ἀπόλυτη ἐπίγνωση ἔχω ὅταν μπορῶ νὰ βγῶ ἀπὸ τὴν ἐπιμέρους προοπτική μου καὶ νὰ μὴν ἀνάγω ὅλη τὴν ἱστορία σὲ μένα. Αὐτὴ ἡ ἱκανότητα «αὐτοθυσίας»[18] ἐξαλείφει τὶς προκαταλήψεις μας.Ἡ προϋπόθεση ὅτι ὁ λόγος διέπει τὸν κόσμο σημαίνει ὅτι ἡ ὀρθολογικὴ γνώση εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν ἐπίγνωση ὡς ἱκανότητα κριτικοῦ ἐλέγχου τῶν προκαταλήψεών μας[19] μὲ σκοπὸ νὰ δοῦμε τὸ ἀντικείμενο ὡς ἔχει.

Ἐν τούτοις ὁ *Λόγος στὴν ἱστορία* δὲν λέει μόνον ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἰσχυρός, λέει ὅτι, γιὰ τὴ «θεωρητικὴ γνώση», ὁ λόγος εἶναι «ἡ *οὐσία* (*Substanz*), αὐτὸ διὰ τοῦ ὁποίου καὶ στὸ ὁποῖο κάθε ἐνεργὸς πραγματικότητα ἔχει τὸ εἶναι καὶ τὴν ὑπόστασή της»[20]. Αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς

[15] *Phänomenologie,* Hegel 1969: 3/18· βλ. μτφ.Ἔγελος: 2007: 38.
[16] Hegel 1969: 3/52.Ἔγελος: 2007: 81-82.
[17] Hegel 1969: 3/73.Ἔγελος: 2007: 106.
[18] Hegel 1969: 3/590· βλ.Ἔγελος 2007: 731.
[19] Βλ. Hegel 1969: 3/29-30.Ἔγελος 2007: 53-55.
[20] Hegel 1955: 28.

ὅλα εἶναι καμωμένα ἀπὸ «λόγο»; Κατὰ τὸν Ἔγελο, ὁ Κὰντ σφάλλει ὅταν ὑποθέτει ὅτι τὸ πράγμα εἶναι ἐξωτερικὸ πρὸς τὸ φαινόμενο. Ὅτι αὐτὸς ὁ «ἰδεαλισμὸς» —ποὺ προφανῶς δὲν ἔχει τὸ ἴδιο νόημα μὲ ἐκεῖνον ποὺ διεκδικεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του— δὲν δίνει πρόσβαση στὰ πράγματα ὀφείλεται, κατ᾽ αὐτόν, στὸ ὅτι «ὑποστασιοποιεῖ» τὴν ἀντίθεση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου,[21] ὑποστασιοποιώντας τὸ ἀντικείμενο ὡς ἕτερο τοῦ ὑποκειμένου.

Ὁ Ἔγελος μποροῦσε βέβαια νὰ ὑποστασιοποιήσει τὸν λόγο ἀντὶ τοῦ ἀντικειμένου. Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση, τὸ πρόβλημα τῆς γνώσης θὰ εἶχε λυθεῖ μ᾽ ἕνα ὀντολογικὸ πραξικόπημα, ἀποφασίζοντας ὅτι τὰ ὄντα εἶναι ὑλοποιήσεις διανοημάτων. Τότε ἡ ἐξίσωση οὐσίας καὶ λόγου θὰ ἔπρεπε νὰ ἐκληφθεῖ μὲ αὐτὸ τὸ νόημα, μὲ τὸ νόημα τοῦ «παλλογιστικοῦ» ἰδεαλισμοῦ ποὺ ἀποδιδόταν μέχρι πρότινος στὸν Ἔγελο. Ἡ *Λογικὴ* ἐκφράζεται διαφορετικὰ στὸ μεθοδολογικὸ συμπέρασμά της: «Τὸ ἀντικείμενο, ὅπως ὑπάρχει χωρὶς τὴ νόηση καὶ τὴν ἔννοια, εἶναι παράσταση ἢ καὶ ὄνομα· *εἶναι* ὅ,τι *εἶναι* μόνο στοὺς νοητοὺς καὶ ἐννοιακοὺς προσδιορισμούς».[22]

Ἡ «παράσταση» ἀντιπαρατίθεται ἐδῶ, ὅπως στὴν περίπτωση τῆς μελέτης τῆς ἱστορίας, στὴν *σκέψη* ὄχι ἑνὸς ἄλλου, ἀλλὰ τοῦ *ἴδιου* ἀντικειμένου. Λέγεται ὅτι, ἂν προσεγγίζουμε ἕνα ἀντικείμενο βάσει τῆς «παράστασής» μας γιὰ τοῦτο ἤ, χειρότερα, τοῦ «ὀνόματος» ποὺ τοῦ ἔχουμε δώσει, δὲν πρόκειται νὰ μάθουμε τίποτε γι᾽ αὐτό, ἐνῶ μὲ τὴ σκέψη ἤ, καλύτερα, μὲ τὴν *ἐννοιολογικὴ* σκέψη, θὰ μάθουμε κάτι γιὰ αὐτό. Ὁ κόσμος μπορεῖ νὰ γνωσθεῖ ἀνεμπόδιστα, ἀρκεῖ νὰ διαθέτουμε *ἔννοιες*. Οἱ γνωσιακοὶ προσδιορισμοὶ μποροῦν, κατόπιν ἐλέγχου καὶ ὀρθῆς ἀνακατασκευῆς, νὰ μᾶς ἐμφανίζουν τὰ ἀντικείμενα ὡς ἔχουν, καὶ ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια τὰ ἀντικείμενα ἔχουν τὸ «εἶναι» τους στοὺς νοητοὺς προσδιορισμούς.

Ἔτσι μᾶς γίνεται κατανοητὸ γιατὶ ὁ Ἔγελος, στὴν «Προκαταρκτικὴ ἔννοια» τῆς *Ἐγκυκλοπαίδειας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν,* κατέταξε τὸν Κὰντ στὴν ἴδια «στάση πρὸς τὴν ἀντικειμενικότητα» μὲ τὸν «ἐμπειρισμό».[23] Γιὰ τὸν Χὸμπς καὶ τὸν Λόκ, ποὺ κατὰ τοῦτο συμφωνοῦν μὲ τὸν Βίκο, τὰ πράγματα μᾶς γίνονται γνωστὰ ἐφ᾽ ὅσον εἶναι προϊόντα μας: Εἶναι ἡ θεωρία τοῦ *maker's knowledge*[24]. Γιὰ τὸν Κάντ, μὲ ἀρκετὰ

[21] *Differenz,* Hegel 1969: 2/9· μτφ. Ἔγελος 2006: 18.
[22] *Logik,* Hegel 1969: 6/560· μτφ. Χέγκελ 2005: 636-37.
[23] *Enzyklopädie,* § 40.
[24] Βλ. Tully 1980: 22-27.

ἀνάλογο τρόπο, τὸ πράγμα αὐτὸ τοῦτο μᾶς εἶναι ἄγνωστο διότι, ἀντίθετα μὲ τὸ φαινόμενο, δὲν τὸ «συγκροτοῦμε» ἐμεῖς. Τὸ ἐπιχείρημα πατᾶ σὲ μιὰ ἴδιου τύπου προφάνεια, μετέχει τοῦ αὐτοῦ ἐννοιολογικοῦ πλαίσιου.

Κατὰ τὸν Ἔγελο, ὁμοιογένεια ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου ἀπαιτεῖ ὅμως τὸ συναίσθημα, ὄχι, ὅπως εἴδαμε, ἡ ὀρθολογικὴ γνώση. Κατὰ τοῦτο, τὸ νὰ λέμε ὅτι ὁ λόγος εἶναι ἡ «οὐσία» τῶν πραγματικοτήτων ἰσοδυναμεῖ προπάντων μὲ τὸ νὰ λέμε ὅτι, ἀντίθετα μὲ ὅ,τι δέχεται ἕνα ὁρισμένο, κοινὸ στὸν ἐμπειρισμὸ καὶ τὸν κριτικισμό, πλαίσιο, *ἡ ἑτερότητά τους δὲν εἶναι ἑτερότητα οὐσίας.* Αὐτὸ μὲ τὴν σειρά του ἀπαιτεῖ νὰ μὴν ἀναδεικνύουμε τὴν ἑτερότητα σὲ γνωσιολογικὸ χάσμα, νὰ μὴν ὑποθέτουμε ὅτι ἡ ὀντολογικὴ ἑτερότητα ἐμποδίζει τὴ γνώση, μὲ μιὰ λέξη: νὰ *μὴν* «ὑποστασιοποιοῦμε» τὴν ἀντίθεση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου.

Οἱ φιλόσοφοι τῆς ἱστορίας πρὶν τὸν Ἔγελο δέχονταν τὴν ὕπαρξη Θείας Πρόνοιας. Ὁ ἴδιος, στὴ *Λογική,* ἀπορρίπτει τὴν ἰδέα ὅτι μιὰ «ἐξωκοσμικὴ διάνοια» ὁρίζει τὰ πεπρωμένα τοῦ κόσμου.[25] Κατανοοῦμε γιατί. Ὁ λόγος δὲν εἶναι λόγος *τῆς* ἱστορίας, εἶναι αὐτὸ διὰ τοῦ ὁποίου παραμένουμε πιστοὶ στὸ «δεδομένο». Ὡστόσο, εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ λόγος «πραγματώνεται» στὴν ἱστορία. Τί σημαίνει μιὰ τέτοια ἰδέα;

Ἑρμηνεία τῆς ἱστορικῆς πραγμάτωσης τοῦ λόγου

Πρέπει νὰ παραδεχθοῦμε πὼς ἡ γνωσιολογικὴ προϋπόθεση μοιάζει ἀπὸ ὁρισμένη ἄποψη μὲ ὀντολογικὴ προϋπόθεση. Γιὰ τὸν Βέμπερ, οἱ διεπόμενες ἀπὸ διαδικασίες ὁλοένα πιὸ ὀρθολογικὲς κοινωνίες εἶναι ὁλοένα πιὸ κατανοητές. Ὁ ἐξορθολογισμὸς σημαίνει ὅτι ἡ κοινωνία σημειώνει στὸ εἶναι της μιὰ πρόοδο στὴν «ὀρθολογικότητα» μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπαιτούμενου γιὰ τὴν κατανόησή της μέσου. Προοδεύοντας στὴ γνώση μας, προοδεύουμε καὶ στὸ πῶς πράττουμε, ὁπότε αὐτὸ ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε τὸ πῶς πράττουμε *πραγματώνεται* στὸ ἐπίπεδο τοῦ πῶς πράττουμε. Προσεγγίζουμε καλύτερα διὰ τοῦ λόγου ἕνα ἀντικείμενο ποὺ μετέχει περισσότερο τοῦ λόγου.

Καταλήγουμε ἔτσι στὴν ἰδέα ὅτι σήμερα κατανοοῦμε τὴν ἱστορία *ἐπειδὴ μᾶς τὸ ἐπιτρέπει ἡ ἐποχή μας.* Ὅπως λέει ἡ Κολλιὸ-Τελέν, σύμφωνα μὲ τὸν Βέμπερ, «μόνον ὁ σύγχρονος δυτικὸς πολιτισμὸς καθιστᾶ δυνατὲς

[25] Βλ. *Logik,* Hegel 1969: 6/438· Χέγκελ 2005: 446.

τὴν ἱστορία καὶ τὴν κοινωνιολογία» γιατὶ εἶναι «ἀποτέλεσμα τοῦ ἐξορθολογισμοῦ».[26] Τὸ ἴδιο σχῆμα ὑπῆρχε στὸν Μάρξ. Ἡ κεφαλαιοκρατικὴ οἰκονομία εἶναι πιὸ διάφανη ἀπὸ αὐτὲς τοῦ παρελθόντος, γιατὶ ὁ νόμος τῆς ἀξίας λειτουργεῖ ἐδῶ ἀπρόσκοπτα, ὁπότε «οἱ κατηγορίες ποὺ ἐκφράζουν τὶς σχέσεις αὐτῆς τῆς κοινωνίας, τὴν κατανόηση τῆς διάρθρωσής της, ἐπιτρέπουν καὶ ν᾽ ἀντιληφθοῦμε τὴν διάρθρωση καὶ τὶς παραγωγικὲς σχέσεις ὅλων τῶν περασμένων μορφῶν κοινωνίας».[27]

Ἔπειτα εἶναι εὔκολο νὰ διολισθήσουμε ἀπὸ τὴ γνωσιολογία στὴν ὀντολογία. Ἀλλὰ εἶναι λάθος. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐποχή μας μᾶς ἐπιτρέπει νὰ γνωρίσουμε τὴν ἱστορία δὲν σημαίνει ὅτι ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου συνέβη *προκειμένου* νὰ καταλήξει σὲ αὐτὴ τὴ γνώση. Αὐτὴ ἡ διολίσθηση ἐπιρρίπτεται ὅμως συνήθως στὸν Ἔγελο. Ἂν θεωρεῖται ἀκόμη ὡς ὁ φιλόσοφος τοῦ «τέλους τῆς ἱστορίας», παρ᾽ ὅλο ποὺ ἡ συγκεκριμένη ἔκφραση δὲν ἐμφανίζεται πουθενὰ σὲ κείμενα ἢ παραδόσεις του, αὐτὸ μᾶλλον ὀφείλεται στὴ γνωσιολογικὴ ἀναγκαιότητα ποὺ εἴπαμε, ποὺ δὲν εἶναι ὅμως ὀντολογική.

Ὁ Ἔγελος θεωρεῖ ὅτι μόνο τὸ 1789 ἔγινε ἀντιληπτὸ πὼς ὄχι μόνον ἡ φύση ἀλλὰ κι ὁ ἀνθρώπινος κόσμος διέπεται ἀπὸ τὴ «σκέψη».[28] Μὲ τὸ ν᾽ ἀναλύει τὸν κόσμο μέσῳ τοῦ λόγου, δηλαδὴ τῆς ἀποκαθαρμένης ἀπὸ συναισθήματα σκέψης, ἡ φυσικὴ ἔδειξε ὅτι ὁ λόγος διέπει τὴ φύση. Ναί, ἀλλὰ πῶς ἡ σύνταξη ἑνὸς πολιτικοῦ συντάγματος ἔδειξε ὅτι ὁ λόγος διέπει καὶ τὴν πολιτεία; — Ἂς σημειώσουμε ὅτι ἡ σκέψη ἢ ὁ λόγος ἐκλαμβάνεται μὲ δύο σημασίες, ὡς μέσον κατανόησης τοῦ ὄντος καὶ ὡς χαρακτήρας ἑνὸς κανόνα τοῦ δέοντος. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ Ἐπανάσταση πραγμάτωσε τὸν «λόγο» μὲ τὴν *κανονιστικὴ* ἔννοια τοῦ ὅρου σὲ ἕνα πλαίσιο ὅπου ἴσχυε ἤδη ἡ κυριαρχία τοῦ «λόγου» ὑπὸ τὴ *γνωσιολογικὴ* σημασία του. Ὅντως, ὁ ἱστορικὸς μποροῦσε κάλλιστα νὰ κινηθεῖ ὀρθολογικά, ὅπως ὁ φυσικός, πρὶν τὴν Ἐπανάσταση.

Ὡστόσο, γιὰ τὸν Ἔγελο, ἡ ἀπόπειρα ὑλοποίησης ἑνὸς «ὀρθολογικοῦ» πολιτικοῦ πλαισίου, μὲ τὴν *κανονιστικὴ* ἔννοια τοῦ ὅρου, ἔδειξε ὅτι τὸ πολιτικὸ πλαίσιο *δύναται* ν᾽ ἀναλυθεῖ ὀρθολογικὰ μὲ τὴν *περιγραφικὴ* ἔννοια. Ἡ κανονιστικὴ χρήση τοῦ λόγου εὐνόησε, ἐν τέλει, τὴν περιγραφική του χρήση γιὰ τὴν κατανόηση καὶ τοῦ τωρινοῦ καὶ τῶν προγενέστερων σταδίων. Ἔτσι ἔχουμε τὸ ἴδιο σχῆμα ποὺ ὕστερα ἔχουμε, τὸ εἴδαμε, στὸν Μὰρξ καὶ τὸν Βέμπερ: Προτοῦ ἡ ἴδια ἡ ἱστορία μᾶς κατα-

[26] Colliot-Thélène 1990: 90.
[27] *Grundrisse,* Marx-Engels 1956-1990: 42/39· μτφ. Μὰρξ 1989β: 1/70.
[28] *Philosophie der Geschichte,* Hegel, 1969: 12/529· μτφ. Χέγκελ 1980: 2/259.

στήσει ἱκανοὺς νὰ τὴν ἀναλύσουμε, δὲν τὴν καταλαβαίνουμε καλά, ὅπως γιὰ τὸν Μὰρξ ἡ οἰκονομικὴ ὀρθολογικότητα τοῦ παρελθόντος δὲν γινόταν σαφῶς ἀντιληπτὴ προτοῦ ἐμφανισθεῖ ἡ κεφαλαιοκρατία καὶ γιὰ τὸν Βέμπερ ἡ πολιτικὴ ὀρθολογικότητα τοῦ παρελθόντος ἦταν δύσκολο νὰ ἀναλυθεῖ πρὶν ἐμφανισθεῖ ἡ γραφειοκρατία.

Ὁ ὀρθὸς λόγος καθιστᾶ τὴν ἱστορία κατανοητὴ ὅταν πραγματώνεται μέσα της. Ἡ ἱστορικότητα τῆς σκέψης ἐπάγει ἔτσι μιὰ σύμπτωση μεταξὺ ἐποχῆς καὶ γνώσης ποὺ ὑποβάλλει τὴν ἰδέα ἑνὸς δεσμοῦ οὐσίας ἀνάμεσα στὴν ὀρθολογικὴ σκέψη καὶ μιὰ θεϊκοῦ τύπου φανέρωση τοῦ λόγου. Στὴν πράξη δὲν πρόκειται παρὰ γιὰ ἕνα ζήτημα κοινωνιολογίας τῆς γνώσης.

Γιὰ τὸν Ἔγελο, ἡ νεωτερικὴ φυσικὴ ἐπιστήμη προέκυψε, διότι ὁ χριστιανισμός, μὲ τὰ δόγματα τῆς Πτώσης καὶ τῆς Λύτρωσης, μᾶς εἶχε πείσει ὅτι δὲν ἔχουμε ἄμεσα πρόσβαση στὴ φύση κι ὅτι μποροῦμε ὡστόσο ν᾽ ἀποκτήσουμε πρόσβαση σ᾽ αὐτὴν ἂν ἐμπιστευθοῦμε τὸν νοῦ μας.[29] Ἀληθὴς ἢ ψευδής, ἡ ἀνάλυση αὐτὴ δὲν ἐπηρεάζει ἐν τούτοις διόλου τὴν ἐπιστημονικότητα τῆς γαλιλαϊκῆς φυσικῆς. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὸν ρόλο ποὺ ἀποδίδει ὁ Ἔγελος στὴν Γαλλικὴ Ἐπανάσταση γιὰ τὴ μελέτη τοῦ ἀνθρώπινου κόσμου. Ἀληθὴς ἢ ψευδής, αὐτὴ ἡ θέση δὲν ἀνατρέπει τὸν γνωσιολογικὸ χαρακτήρα ποὺ ἔχει ὁ λόγος στὴν μελέτη τῆς ἱστορίας.

Ἂν ἡ ὀρθολογικὴ μελέτη τῆς φύσης προϋποθέτει ὄντως τὸ χριστιανικὸ δόγμα, αὐτὸ δὲν σημαίνει βέβαια ὅτι ὁ λόγος ἔχει θεολογικὸ καθεστὼς στὴ φυσική. Ἂν ἡ ὀρθολογικὴ μελέτη τῆς ἱστορίας προϋποθέτει ὄντως τὴν ἀπόπειρα πραγμάτωσής του, αὐτὸ σημαίνει ἀκόμη λιγότερο σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση ὅτι ὁ λόγος ἔχει θεολογικὸ χαρακτήρα. Ὁ Νίτσε εἰσέπραξε ἀπὸ τὸν Ἔγελο τὴν αἴσθηση ὅτι πιστεύει πὼς ἡ ἱστορία καταλήγει στὴ «δική του ὕπαρξη στὸ Βερολίνο»[30] —ἕνα ἐλάττωμα ποὺ ὁ Ἔγελος προσῆπτε μᾶλλον σὲ τύπους συνείδησης ποὺ δὲν ἔχουν ἀκόμη κατακτήσει τὴν καθολικὴ σκοπιὰ τοῦ ἐπίστασθαι—, διότι κατὰ τὸν Ἔγελο ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη μπόρεσε νὰ συγκροτηθεῖ σὲ ὁρισμένη περίοδο τῆς ἱστορίας, μετὰ τὸ 1789.

Αὐτὸ ὅμως συμβαίνει στὰ μάτια του γιὰ λόγους γνωσιολογικούς, ὄχι ὀντολογικοὺς ἢ θεολογικούς. Τὸ 1789 σηματοδοτεῖ, σὲ αὐτὴ τὴν ὑπόθεση, τὸ τέλος τῆς ἀσυνείδητα ὀρθολογικῆς ἱστορίας. Νωρίτερα, δὲν εἶχε γίνει ἀντιληπτὸ πὼς ἡ ἱστορία μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ὀρθολογικά,

[29] *Geschichte der Philosophie,* Hegel, 1969: 20/69.

[30] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie,* Nietzsche 1954: 1/263· μτφ. Νίτσε 1993: 83.

ὄχι ἐπειδὴ ὁ λόγος δὲν εἶχε τάχα πάρει ἀκόμη ἀπόφαση νὰ φανερωθεῖ, ἀλλὰ γιατὶ δὲν εἴχαμε ἀκόμη τολμήσει νὰ ὀργανώσουμε τὴ συμβίωσή μας στὴ βάση ἔλλογων ἀρχῶν. Στὸ κάτω-κάτω, ὅπως ξέρουμε, ὁ ἀνθρώπινος κόσμος ἔχει τὴν ἰδιομορφία νὰ παράγει ὅλες τὶς ὀπτικὲς γωνίες, περιλαμβανομένης ἐκείνης ποὺ θὰ μᾶς ἐπιτρέψει νὰ κατανοήσουμε αὐτὸν τὸν ἴδιο, ὁπότε ἡ *κανονιστικὴ* σημασία τοῦ λόγου ἐμπλέκεται στὴν *περιγραφική,* μιὰ ἐπιστημολογικὴ δυσκολία ποὺ εἶναι γνωστὸ ὅτι δὲν προκύπτει κατὰ τὴ μελέτη τοῦ φυσικοῦ κόσμου.

Τυπικά, ὁ Μὰρξ ἐπαναλαμβάνει τὸ ἴδιο σχῆμα. Ὁ κομμουνισμὸς νοεῖται ὡς ἡ ἀρχὴ τῆς καθ᾽ αὐτὸ ἱστορίας, ποὺ τερματίζει τὴν «προϊστορία» τῆς ἀνθρωπότητας,[31] γιατὶ ἡ κοινωνία τῶν ἐλεύθερων παραγωγῶν θὰ μπορέσει νὰ ὀργανωθεῖ πιὰ συνειδητὰ μὲ ὀρθολογικὸ τρόπο. Αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς ἡ μελέτη τῆς ἐν λόγῳ «προϊστορίας» θὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὴ ἀνάλυσή της. Ὅταν ὁ Μὰρξ δήλωνε ὅτι «ἡ ἀνατομία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἕνα κλειδὶ γιὰ τὴν ἀνατομία τοῦ πιθήκου»,[32] ἤθελε νὰ πεῖ, προφανῶς ὄχι ὅτι ὑπάρχει Θεία Πρόνοια, ἀλλὰ ὅτι ἡ μὲν φανερώνει τὰ ἐξελικτικὰ προσόντα τῆς δέ, ὅπως ἡ κεφαλαιοκρατικὴ οἰκονομία δείχνει γιὰ ποιόν λόγο ἕνα ποσὸν ἐμπορεύματος ἀνταλλάσσεται ἀνέκαθεν μὲ ἕνα συγκεκριμένο ποσὸν ἄλλου.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν διεῖδε αὐτὸ τὸν δεσμό, ὄχι γιατὶ δὲν εἶχε διορατικότητα, ἀλλὰ γιατὶ δὲν ἔζησε ἐπὶ κεφαλαιοκρατίας.[33] Ἀπὸ μαρξικὴ ἄποψη, ὅταν καταδίκαζε τὸν ἔντοκο δανεισμό, ὁ Ἀριστοτέλης ἁπλῶς ἀπέρριπτε μιὰ πραγματικότητα τῆς ὁποίας δὲν μποροῦσε νὰ συλλάβει τὴν ὀρθολογικότητα,[34] ὅπως ἀντίστοιχα ὁ Ζήνων, ποὺ δὲν διέθετε τὸ μαθηματικὸ ἐργαλεῖο τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ, ἀρνοῦνταν τὴν κίνηση.

Ἔτσι καὶ ὁ Μὰρξ θεωρεῖ ἐπίσης ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι ὀρθολογικὰ κατανοήσιμη, ὅτι ἐντοπίζεται μέσα της μιὰ πρόοδος τοῦ λόγου ὡς πρὸς τὴν κοινωνικὴ ὀργάνωση, κι ὅτι ἡ ὀρθολογικὴ κατανόηση προκύπτει ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὴ ὀργάνωση, καθὼς τὸ παρὸν δίνει ἐργαλεῖα γιὰ τὴν κατανόηση καὶ ἄλλων ἐποχῶν, ὅταν αὐτὴ ἡ ὀρθολογικότητα λειτουργοῦσε ἀκόμη μετ᾽ ἐμποδίων. Βέβαια, μόνο στὸ μέλλον θὰ πραγματωθεῖ ἡ συνειδητὴ ὀρθολογικότητα, ἀλλὰ αὐτὴ ἡ διαφορὰ μὲ τὸν Ἔγελο, ποὺ τοποθετεῖ τὸ σημεῖο τῆς συνειδητοποίησης στὸ 1789, δὲν εἶναι τόσο σημαντικὴ ὅσο φαίνεται. Γιὰ τὸν Ἔγελο, ἡ πραγματικότητα δὲν ἔχει

[31] *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* Marx-Engels 1956-1990: 13/9.
[32] *Grundrisse,* Marx-Engels 1956-1990: 42/39· μτφ. Μὰρξ 1989β: 1/70.
[33] *Das Kapital,* βιβλ. Α΄, Marx-Engels 1956-1990: 23/74· μτφ. Μὰρξ 1978: 1/73.
[34] Βλ. *Das Kapital,* βιβλ. Α΄, Marx-Engels 1956-1990: 23/167· μτφ. Μὰρξ 1978: 1/165.

ἀκόμη ἐκπληρώσει *πλήρως* τὶς ὑποσχέσεις τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης (ἂς θυμηθοῦμε ὅτι ἀκμάζει τὴν περίοδο τῆς Παλινόρθωσης).

Τὸ σχῆμα δὲν ἀλλάζει, παρὰ τὴ μεγάλη διαφορὰ τῶν περιεχομένων. Βεβαίως ἡ διαφορὰ αὐτὴ δὲν πρέπει νὰ παραβλέπεται: Ὁ Ἔγελος δὲν εἶναι κομμουνιστὴς ὅπως ὁ Μάρξ, ὁ Μὰρξ δὲν εἶναι ὑπέρμαχος τῆς κοινοβουλευτικῆς μοναρχίας ὅπως ὁ Ἔγελος. Πῶς πρέπει νὰ σκεφτοῦμε τὴ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ Μὰρξ καὶ τοῦ Ἔγελου, γιὰ νὰ ἐξηγήσουμε τὴ σταθερότητα τοῦ σχήματος παρὰ τὴν διαφορὰ τῶν περιεχομένων; Πρέπει νὰ δώσουμε βάρος στὸ ὅτι τὸ ἐγελιανὸ σχῆμα προσβλέπει στὴν *ἑρμηνεία*.

Ἡ θέση τοῦ Μάρξ, ὅτι «οἱ φιλόσοφοι μόνον ἑρμήνευσαν τὸν κόσμο μὲ διάφορους τρόπους, σημαντικὸ εἶναι νὰ τὸν *ἀλλάξουμε*»,[35] ἀποτυπώνει μιὰ βαθιὰ διαφορὰ στὸ πῶς ἀντιλαμβάνονται τὴν φιλοσοφία ὁ ἕνας κι ὁ ἄλλος. Ὅταν ὁ Ἔγελος ἰσχυρίζεται πὼς «μποροῦμε νὰ ποῦμε γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου ὅτι ἐκθέτει πῶς ὁ νοῦς πασχίζει ν᾽ ἀποκτήσει *ἐπίγνωση τοῦ τί εἶναι ὁ ἴδιος αὐτὸς τοῦτος*», αὐτὴ τὴ θέση δὲν θὰ τὴν ἐκλάβουμε ὡς ὁρισμὸ τοῦ *κινητήρα* τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ τῆς στάσης ποὺ πρέπει ἐμεῖς νὰ υἱοθετοῦμε, προκειμένου νὰ κατανοοῦμε ἕνα ἀντικείμενο, τὸ ὁποῖο ἔχει τὴν ἰδιορρυθμία νὰ παράγει τὸ ἴδιο τὴ σκοπιὰ ἀπὸ τὴν ὁποία μπορεῖ νὰ γίνει κατανοητό.

Ὁ Ἔγελος διευκρινίζει ἀμέσως ὅτι τὸ καθοριστικὸ ζήτημα στὴν ἱστορία εἶναι οἱ ἄνθρωποι νὰ μάθουν ὅτι «ὁ νοῦς, ἤτοι ὁ ἄνθρωπος ὡς τέτοιος, εἶναι αὐτὸς τοῦτος ἐλεύθερος».[36] Ἔτσι ἡ νεώτερη φιλοσοφία στηρίζεται στὴν ἀρχαία, ἐνῶ τὰ νεώτερα πολιτεύματα *δὲν* εἶναι ἡ προέκταση τῶν ἀρχαίων.[37] Γιατί; Μᾶλλον ἐπειδὴ ἡ *πολιτικὴ* ἱστορία ὑπόκειται σὲ *τυχαῖες* περιστάσεις ποὺ διακόπτουν τὴν συνέχειά της, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία, ὁ κατ᾽ ἐξοχὴν τόπος αὐτογνωσίας τοῦ νοῦ, μπορεῖ κάλλιστα νὰ συνεχίζει τὴν δουλειά της ἀναφερόμενη στοὺς προκατόχους της.

Τὸ ἱστορικὸ ἀντικείμενο *μπορεῖ* νὰ γνωσθεῖ μόνο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, ἐν τέλει γνωρίζει *ὄντως* τὸν ἑαυτό του, ἀλλ᾽ αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς ὁ ἀχὸς τῆς ἱστορίας *ὑποκινεῖται* ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀπόβλεψη. Ἡ πολιτικὴ ἱστορία εἶναι μιὰ ἀσυνεχὴς ἱστορία, μόνον ἡ ἱστορία τῆς ἐπίγνωσης τοῦ κόσμου καὶ τῆς ἴδιας τῆς σκέψης εἶναι συνεχής, αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ δεύτερη συνδέει κομμάτια τῆς πρώτης, ὄχι ὅμως ὅτι ἡ δεύτερη κινεῖ τὴν πρώτη.

Ἴσα ἴσα, ἡ φιλοσοφία ἔρχεται πάντα «πολὺ ἀργὰ» γιὰ ν᾽ ἀλλάξει τὰ

[35] *Thesen über Feuerbach,* Marx-Engels 1956-1990: 3/535.
[36] Hegel 1955: 61-62.
[37] Hegel 1955: 143-144.

πράγματα. Εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ πιὸ γνωστὰ θέματα τοῦ Ἔγελου: Ἡ γλαύκα τῆς Ἀθηνᾶς «ἀρχίζει νὰ πετάει μόνον ὅταν δύει ὁ ἥλιος».[38] Γι᾽ αὐτὸ ἡ φιλοσοφία δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ κάμει προβλέψεις γιὰ τὸ τί πρόκειται νὰ συμβεῖ.[39] Κατὰ τὸν Ἔγελο, ἡ μεγάλη φιλοσοφία εἶναι πάντα σύγχρονη τῆς παρακμῆς ἑνὸς κόσμου,[40] ἀκριβῶς γιατὶ σκοπός της εἶναι ἡ *ἀναδρομικὴ* κατανόηση, ἡ *ἑρμηνεία,* καὶ γιατὶ ἡ αὐτογνωσία τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται στὴ φιλοσοφία, δὲν εἶναι τὸ *κινοῦν* τῆς ἱστορίας. Ἂν ἡ ἐπίγνωση ἦταν τὸ κινοῦν τῶν γεγονότων, ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος κατὰ τὸν Ἔγελο εἶχε ἐπίγνωση τῆς παρακμῆς τῆς *πόλεως,* τὴν ὁποία ἤθελε νὰ ἀνακόψει, ἴσως τὰ εἶχε καταφέρει.[41]

Αὐτὸ ποὺ κινεῖ τὴν ἱστορία ὁ Ἔγελος τὸ ἀναφέρει στὴ *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου* ὡς κάτι αὐτονόητο: Εἶναι τὸ «παίγνιο» τῆς «τυχαιότητας» στὸ ὁποῖο εἶναι ἐκτεθειμένα τὰ ἔργα μας, οἱ κοινότητές μας, οἱ συγκρούσεις τῶν συμφερόντων μας, πράγματα πεπερασμένα, καταδικασμένα νὰ ἐξαφανιστοῦν.[42] Ἀλλὰ δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὸ παράγει τὴν πρόοδο στὴ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας. Ἂν αὐτὴ ἡ πρόοδος τείνει πρὸς μιὰ ὀργάνωση ἱκανὴ νὰ στεγάσει τὴν ἀτομικὴ ἐλευθερία, πράγμα ποὺ δίνει τὴ λύση τοῦ «προβλήματος τῆς ἱστορίας»,[43] δὲν θὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἱστορία τείνει πρὸς αὐτὸ τὸ τέλος ἐξ αἰτίας τῶν τυχαιοτήτων ποὺ τὴν ταράζουν.

Μποροῦμε νὰ ἐντοπίσουμε ἕνα κινοῦν τῆς ἱστορίας στὸν Ἔγελο, ἀλλὰ αὐτὸ —τὸ παίγνιο τῆς τυχαιότητας— δὲν εἶναι ὁ κινητήρας *τῆς προόδου της.* Ἡ ἱστορία μπορεῖ κάλλιστα νὰ ταράζεται χωρὶς νὰ προχωρᾶ, γι᾽ αὐτὸ θέλει «ὑπομονὴ» ἕως ὅτου μιὰ ἰδέα πραγματωθεῖ.[44] Μετὰ τὸν Ἰησοῦ ξέρουμε πὼς ὅλοι εἶναι ἐλεύθεροι, ἐνῶ οἱ ἀρχαῖοι τὸ ἀγνοοῦσαν,[45] ἀλλά ἡ γνώση αὐτὴ θὰ ἐνεργοποιηθεῖ μόνο μὲ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, «ὡς ἂν μόνο τώρα νὰ ἐπετεύχθη ἡ ἐνεργὸς συμφιλίωση τοῦ θείου μὲ τὸν κόσμο»,[46] ὅπως λέει ὁ Ἔγελος, ἀποτυπώνοντας γλαφυρὰ τὴ σύνδεση ποὺ πιστεύει ὅτι ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ νέα συνείδηση τῆς ἐλευθερίας ποὺ ἔφερε ὁ χριστιανισμὸς καὶ τὴ μετὰ ἀπὸ 18 ὁλόκληρους

[38] *Philosophie des Rechts,* Hegel 1969: 7/28· μτφ. Χέγκελ 2004: 32.
[39] Hegel 1955: 210.
[40] Hegel 1966: 39, 88. Πρβλ. *Differenz,* Hegel 1969: 2/22· μτφ.Ἔγελος 2006: 38.
[41] *Philosophie des Rechts,* Hegel 1969: 7/24· μτφ. Χέγκελ 2004: 28.
[42] *Philosophie des Rechts,* § 340.
[43] Hegel 1955: 244.
[44] Βλ. *Phänomenologie,* Hegel 1969: 3/33· μτφ.Ἔγελος 2007: 58.
[45] Hegel 1955: 63. *Enzyklopädie* § 482, Παρατήρηση· Hegel 1969: 10/301. Hegel 1966: 63, 75, 144.
[46] *Philosophie der Geschichte,* Hegel 1969: 12/529· μτφ. Χέγκελ 1980: 2/260.

αἰῶνες πραγμάτωσή της…

Γιὰ τὸν Ἔγελο, ἀδιαμφισβήτητη πρόοδος διαπιστώνεται μόνο στὴν ἐξέλιξη τῶν *τεχνικῶν*. Ὄχι ὅμως, π.χ., στὴν τέχνη. Δύσκολα θὰ ὑποστηρίζαμε, παρατηρεῖ, ὅτι ἀπὸ τὸν Ὅμηρο στὸν Βιργίλιο σημειώνεται πρόοδος.[47] Μὲ ἀφετηρία τὴν ἴδια διαπίστωση, ὁ Κὰντ εὐχόταν ἡ ἔκδηλη αὐτὴ πρόοδος νὰ συνδυασθεῖ μὲ *ἠθικὴ* ἀντίστοιχη,[48] γιὰ τὴν ὁποία δὲν διαθέτουμε ὅμως κανένα τεκμήριο, πέρα ἀπὸ μιὰ μόνον ἔμμεση ἔνδειξη, τὸν παγκόσμιο ἐνθουσιασμὸ γιὰ τὴν Ἐπανάσταση.[49]

Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὸ τὸν συνδυασμὸ προτίθεται ὁ Μὰρξ νὰ *τεκμηριώσει*. Κατ᾽ αὐτόν, ἡ σύγκρουση συμφερόντων σὲ σύμπραξη μὲ τὴν τεχνικὴ πρόοδο ἐξηγεῖ τὴν πρόοδο στὴν συνείδηση τῆς ἐλευθερίας, ἀφοῦ ἡ πάλη τῶν τάξεων μαζὶ μὲ τὴν πρόοδο τῶν παραγωγικῶν δυνάμεων ὠθεῖ τὶς παραγωγικὲς σχέσεις πρὸς μεγαλύτερη ἐλευθερία.[50] Ὡστόσο, ὅσο δὲν συντρέχουν οἱ ἀπαιτούμενοι παραγωγικοὶ ὅροι, ἐκεῖνο τὸ «ὄνειρο» τῶν ἀνθρώπων παραμένει ὄνειρο, ὡς καὶ οἱ δικαιότερες ἐξεγέρσεις εἶναι ἀτελέσφορες, καίτοι ὁ νεαρὸς Μὰρξ θεωροῦσε ἀκόμη πὼς ἀρκεῖ ἡ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας γιὰ νὰ γίνουμε ἐλεύθεροι.[51] Ἡ ἠθικὴ πρόοδος ἐξαρτᾶται ἔτσι στὸν Μὰρξ ἀπὸ τὴν τεχνικὴ πρόοδο, πράγμα ποὺ τοῦ καταλογίσθηκε πολλὲς φορές.[52]

Δὲν πρέπει, ὅπως φαίνεται, ν᾽ ἀντιπαραθέτουμε τὸν Ἔγελο καὶ τὸν Μὰρξ ὡς τοὺς ἐκπροσώπους δύο θέσεων περὶ τοῦ ποιός εἶναι ὁ *κινητήρας* τῆς προόδου. Ὁ Ἔγελος δὲν τῆς δίνει ἕναν πνευματικὸ κινητήρα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Μὰρξ ποὺ τῆς δίνει ἕναν ὑλικὸ κινητήρα. Ὁ Μὰρξ ἀντιλαμβάνεται τὴν *πρόοδο* ὡς πρόοδο στὴ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας, ὅπως ὁ Ἔγελος. Ἡ πρόοδος *τεκμαίρεται* καὶ γιὰ τοὺς δύο ἀπὸ τὸν βαθμὸ ἐλευθερίας. Ἀλλὰ ὁ Μὰρξ *προσθέτει* σὲ αὐτὸ τὸ σχῆμα ἕνα κινοῦν τῆς προόδου, κάτι *ποὺ δὲν ὑπάρχει* στὸν Ἔγελο. Ὁ Ἔγελος ἔχει τὴν τυχαιότητα ὡς κινοῦν τῆς ἱστορίας, κι αὐτὸ τὸ κινοῦν δὲν ἐγγυᾶται καμία πρόοδο.

Ὅμως, ὁ ἴδιος ὁ Μὰρξ παρουσιάζει τὴν ἀντίθεσή του στὸν Ἔγελο ἀλλιῶς. Κατ᾽ αὐτόν, ὁ Ἔγελος ὁρίζει τὸν «λόγο» ὡς κινοῦν τῆς ἱστορίας, ὅπως οἱ «ἀριστεροὶ ἐγελιανοί», γιὰ τοὺς ὁποίους οἱ ἐπαναστάσεις μέσα στὴ σκέψη μᾶς ἀπαλλάσσουν ἀπὸ τὸ νὰ κάμνουμε ἐπαναστάσεις στὴν

[47] *Differenz,* Hegel 1969: 2/16-20· μτφ. Ἔγελος 2007: 29-35.

[48] Σύμφωνα μὲ τὴν διόρθωση στὴν ἀπαισιοδοξία τοῦ Ρουσσὼ ποὺ ἐπιφέρει ἡ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (A 402· μτφ. Κὰντ 1971: 35-36).

[49] *Streit der Fakultäten,* A 142 κ.ἑ.· μτφ. Κὰντ 2004: 241 κ.ἑ.

[50] *Zur Kritik,* Marx-Engels 1956-1990: 13/8.

[51] Πρὸς Arnold Ruge, Marx-Engels 1956-1990: 1/346.

[52] Π.χ. ἀπὸ τὸν Καστοριάδη, τὸν Ἄξελὸ καὶ τὸν Παπαϊωάννου. Βλ. Φαράκλας 2015.

πραγματικότητα.[53] Αὐτὴ ἡ ἑρμηνεία ἐμφανίζεται —ὄχι τυχαῖα— στὴ γνωσιολογικὴ συζήτηση τοῦ Μὰρξ μὲ τὸν Ἔγελο.

Ἡ γνώση ὡς ἀνακατασκευὴ

Ὁ Μὰρξ ἐπικρίνει τὸν Ἔγελο ὅσον ἀφορᾶ τὴ μέθοδο λέγοντας ὅτι, ἀντὶ νὰ ἐκκινεῖ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, προκειμένου νὰ ἐξαγάγει ὁρισμένες ὄψεις ἀπὸ αὐτήν, βάσει τῶν ὁποίων θὰ «ἀναπαραγάγει» τὸ συγκεκριμένο, ὅπως ἀπαιτεῖ ἡ ἐπιστημονικὴ μέθοδος, ἀξιώνει νὰ ἐξαγάγει τὴν πραγματικότητα ἀπὸ τὴ σκέψη ποὺ αὐτοπαράγεται.[54] Δὲν εἶναι αὐτὴ ἡ ἄποψη τοῦ Ἔγελου. Ἡ «παλαιὰ παράσταση περὶ ἐπιστήμης», τῆς ὁποίας παρέμεινε δυστυχῶς δέσμιος ὁ Φίχτε, εἶναι ἐκείνη ποὺ νόμιζε ὅτι μπορεῖ κανεὶς νὰ παραγάγει τὸ πραγματικὸ ἀπὸ τὴ σκέψη «χωρὶς νὰ κάμνει δεκτὸ ἀπ᾽ ἔξω τίποτε τὸ ἐμπειρικό».[55] Σύμφωνα μὲ τὴν *νέα* ἔννοια ἐπιστήμης, ὅπως θεωρητικοποιήθηκε ἀπὸ τὸν Βάκωνα, ἡ ἐπιστήμη ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἀπομονώνει κάποιες ὄψεις της, καὶ μὲ βάση αὐτὲς παράγει πάλι τὴν ἐμπειρία.[56]

Στὴν πράξη, ἡ διπλὴ αὐτὴ κίνηση ὑπῆρχε πάντα, ἀλλὰ μόνον ἡ νεωτερικότητα τὴ συνειδητοποίησε, γιατὶ δὲν θεωρεῖ πλέον δεδομένη τὴν ταυτότητα μεταξὺ τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ εἶναι, ἔχει συνειδητοποιήσει τὸ χάσμα ποὺ ὑπάρχει μεταξύ τους[57] καὶ ἔχει προικισθεῖ μὲ τὸ πείραμα, γιὰ νὰ ξεχωρίζει τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὸ λάθος.[58] Ἡ νεωτερικότητα ἔχει δίκιο, ὁ Φίχτε ἄδικο: Ἡ «ἀπαίτηση a priori γνώσεως, λὲς κι ἡ ἰδέα κατασκευάζει ἀφ᾽ ἑαυτῆς», στὴν πραγματικότητα ἀποτελεῖ «ἀνακατασκευή».[59] Ἡ «ἀναπαραγωγὴ» τοῦ Μὰρξ καὶ ἡ «ἀνακατασκευὴ» τοῦ Ἔγελου μοιράζονται λοιπὸν μιὰ κοινὴ ἄποψη περὶ ἐπιστημονικοῦ πρωτοκόλλου.

Γιὰ τὸν Ἔγελο γίνεται φανερὸ ὅτι τὸ ἐγχείρημα τοῦ Φίχτε εἶναι ἀνέφικτο, ὅταν ὁ τελευταῖος, στὴ *Θεωρία τῆς ἐπιστήμης* τοῦ 1795, ὁμολογεῖ ὅτι μιὰ «πρόσκρουση», Anstoß, τῆς πραγματικότητας ἐπὶ τῆς συνείδησης, εἶναι ἀναγκαία ὥστε νὰ τεθεῖ σὲ κίνηση ἡ ἐσωτερικὴ κατασκευὴ τοῦ Ἐγώ.[60] Ὄντως, αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ ὁμολογία τοῦ γεγο-

[53] *Deutsche Ideologie,* Marx-Engels 1956-1990: 3/17· Μὰρξ 1989α: 1/55-56.
[54] *Grundrisse,* Marx-Engels 1956-1990: 42/35· μτφ. Μὰρξ 1989β: 1/66-67.
[55] *Geschichte der Philosophie,* Hegel 1969: 20/392.
[56] Hegel 1969: 20/78-80.
[57] Hegel 1969: 20/65, 69.
[58] Hegel 1969: 20/69.
[59] Hegel 1969: 20/79.

νότος ὅτι ἡ ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ παραχθεῖ ἐξάγοντάς την ἀπὸ τὸ Ἐγώ. Ὅμως ὁ Μάρξ, ἀφοῦ ἐκθέσει τὴν μέθοδο τῆς ἐπιστήμης, προσθέτει ὅτι ὁ Ἔγελος τὴν ἀγνοεῖ, γιατὶ νομίζει ὅτι ἡ σκέψη παράγει τὰ περιεχόμενά της ἀπὸ μόνη της, κι ὅτι ὁ ἴδιος ἀθελά του ἀναγνωρίζει ὅτι ἕνα τέτοιο ἐγχείρημα εἶναι ἀνέφικτο, ὅταν ὁμολογεῖ ὅτι μιὰ ἐξωτερικὴ πρόσκρουση τοῦ εἶναι ὡστόσο ἀναγκαία.

Ὁ Μὰρξ εἶναι βέβαια ἐλεύθερος νὰ κρίνει ὅτι ὁ Ἔγελος δὲν κατόρθωσε νὰ ξεφύγει ἀπὸ τὴν προνεωτερικὴ ἔννοια τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ἀναφέρει τὴν κριτικὴ αὐτῆς τῆς ἔννοιας ἀπὸ τὸν Ἔγελο καὶ τὸ ὅτι βάζει στὸ στόμα του ἐν εἴδει ὁμολογίας τὸν ἴδιο τὸν ὅρο τοῦ Φίχτε, Anstoß,[61] ὑπονοεῖ μᾶλλον ὅτι ὑπάρχει ἐδῶ ἀντικατάσταση ἑνὸς προσώπου ἀπὸ ἄλλο. *Ὅπως* ὁ Ἔγελος, ὁ Μὰρξ υἱοθετεῖ τὴ νεωτερικὴ ἔννοια ἐπιστήμης κι *ἐπαναλαμβάνει* τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Ἔγελος σὲ μιὰ σύγχρονη φιλοσοφία ποὺ δὲν τὴν ἔχει λάβει ὑπόψη της, μόνο πού, σὲ αὐτὴ τὴν κριτική, *ἀντικαθιστᾶ τὸ ὄνομα «Φίχτε» μὲ τὸ ὄνομα «Ἔγελος»*.

Ὑπάρχει ὡστόσο μιὰ ἐξήγηση γι᾽ αὐτὴ τὴν ἀντικατάσταση. Ὁ Μὰρξ ἔχει μὲν ἄδικο ὅταν θεωρεῖ πὼς, μὲ τὸ νὰ παραδέχεται ὁ Ἔγελος ὅτι χρειάζεται πρόσκρουση, ὁμολογεῖ τὸ λάθος του, γιατὶ ἂν ὁρίζεις τὴν ἐπιστήμη ὡς ἀνακατασκευή, ἐξ ὁρισμοῦ τὴν ὑποβάλλεις σὲ τέτοιες προσκρούσεις· ἔχει δίκιο, ὅμως, ὅταν παραπονιέται ὅτι δὲν ὑπάρχει στὸν Ἔγελο ἕνας κινητήρας τῆς προόδου τῆς συνείδησης. Θεωρεῖ αὐτονόητο τὸ καθεστὼς τοῦ ἐγελιανοῦ περὶ ἱστορίας λόγου, ἐνῶ δὲν εἶναι.

Ὁ λόγος αὐτὸς *δὲν* ἀναζητεῖ τὸν κινητήρα τῆς προόδου —ἂν τὸν ἀναζητοῦσε, εἶχε στὴ διάθεσή του τὴν τεχνικὴ πρόοδο—, διότι ἀρκεῖται στὸ *νὰ ἑρμηνεύει ἀλλαγὲς ποὺ ἔχουν ἤδη συμβεῖ* καὶ νὰ *διαπιστώνει* ἐκεῖ *τὶς προόδους τῆς ἐλευθερίας,* ἀνεξαρτήτως τῶν ἐξωτερικῶν αἰτίων ποὺ ἔτυχε νὰ τὶς προκαλέσουν.

Τέτοια αἴτια *μποροῦν* νὰ ἀναζητηθοῦν. Ὁ Ἔγελος δὲν ἀρνεῖται ὅτι μποροῦν νὰ βρεθοῦν οἱ λόγοι ποὺ ἑκάστοτε ἔφεραν μιὰ συγκεκριμένη πρόοδο. Δὲν διστάζει νὰ προτείνει τὶς δικές του ἐξηγήσεις, ποὺ ἐνίοτε φαίνονται μάλιστα ἀνεπαρκεῖς. Ὅταν κρίνει ὅτι οἱ τύραννοι ἄνοιξαν τὸν δρόμο γιὰ τὶς δημοκρατίες ὑποσκάπτοντας τὴν ἐξουσία τῶν ἀριστοκρατῶν,[62] οἱ σύγχρονοι ἱστορικοὶ συμφωνοῦν καὶ ἐπαυξάνουν. Μᾶλλον δὲν συμφωνοῦν ὅμως ὅταν

[60] Hegel 1969: 20/404. *Erste Wissenschaftslehre,* Fichte 1971: 1/228.

[61] *Grundrisse,* Marx-Engels 1956-1990: 36 (die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt –der leider nur einen Anstoß von außen erhält)· μτφ. Μὰρξ 1898β: 1/67 («ἐξωτερικὴ ὤθηση»).

[62] *Propädeutik,* Hegel 1969: 4/121 (§ 36).

ἰσχυρίζεται ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Γερμανοί, μολονότι ἀγνοοῦσαν τὴν ἀξία τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἦσαν ἱκανοὶ νὰ ὑποδεχθοῦν τὴν ἐπίδραση τοῦ χριστιανισμοῦ καλύτερα ἀπὸ λαοὺς ποὺ δὲν ἦσαν σὲ κατάσταση βαρβαρότητας ὅπως οἱ ἴδιοι.[63] Αὐτὰ τὰ αἴτια ἔχουν ὅμως *πολὺ λίγο ἐνδιαφέρον* γιὰ ἕναν φιλόσοφο ποὺ τοποθετεῖται στὸν ρόλο τῆς γλαύκας τῆς Ἀθηνᾶς, ἡ ὁποία ἔρχεται πολὺ ἀργὰ γιὰ νὰ ἐπηρεάσει τὶς ἐξελίξεις, καὶ τοῦ ὁποίου ἡ θεωρία δὲν εἶναι στραμμένη στὴν πράξη.Ἔχουν πολὺ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Μάρξ, γιὰ τοὺς ἀντίστροφους λόγους, δηλαδὴ γιατὶ θέλει νὰ ἀλλάξει τὸν κόσμο, ὄχι μόνο νὰ τὸν ἑρμηνεύσει.

Συμπέρασμα

Ὁ Ἔγελος θέλει νὰ προσεγγίσει τὴν ἱστορία ἀντικειμενικὰ καὶ νὰ μὴν προβάλει ἐπάνω της τὶς δικές μας κατηγορίες σκέψης. Αὐτό, κατὰ τὴ γνώμη του, ἀπαιτεῖ νὰ προϋποθέσουμε ὅτι ὁ ἀνθρώπινος κόσμος εἶναι ὀρθολογικὰ κατανοητός, σύμφωνα μὲ μιὰ προϋπόθεση ποὺ ὑπάρχει καὶ στὴ φυσική. Ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση μᾶς ὑπέβαλλε, πιστεύει, τὴν ἰδέα ὅτι ὁ ἀνθρώπινος κόσμος εἶναι ἐξ ἴσου ὀρθολογικὸς μὲ τὸν φυσικό. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, ἂν οἱ ἄνθρωποι γίνονται ὅλο καὶ πιὸ ἐλεύθεροι, ἡ ὀρθολογικὴ προσέγγιση θὰ μᾶς ἔχει *ἐπιτρέψει* νὰ τὸ δοῦμε, δὲν θὰ μᾶς ἔχει *ἐπιβάλει* νὰ τὸ πιστέψουμε.

Αὐτὰ τὰ δύο τέμνονται σὲ ἕνα μόνο σημεῖο, τὸ ὁποῖο ὅμως ἔχει μόνο χαρακτήρα γνωσιολογικῆς, ὄχι ὀντολογικῆς ἀναγκαιότητας: Ἡ ὀρθολογικὴ προσέγγιση τῆς ἱστορίας πρέπει νὰ μπορεῖ νὰ ἐξηγήσει *τὴν αἰτία τῆς ἴδιας της τῆς συγκρότησης*. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἔγελου εἶναι: Αὐτὴ ἡ αἰτία εἶναι ἡ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση, ἡ ἐπιδίωξη νὰ οἰκοδομηθεῖ μιὰ πολιτεία σὲ ἕνα ὀρθολογικὸ σύνταγμα.Ἔχει δίκιο;

Ὁ Φουκὼ ἔχει δείξει ὅτι ἱστορικὰ ἐρωτήματα ἀναδύονται τὴν ἴδια στιγμὴ σὲ πολλοὺς ἐπιστημονικοὺς κλάδους. Ἂς ποῦμε λοιπὸν μόνον ὅτι ὁ Ἔγελος, ποὺ ἔκλεισε τὰ 19 χρόνια τὸ 1789, ἐνδιαφέρθηκε πολὺ γιὰ τὴν Ἐπανάσταση, κι ὅτι, σὲ ἀντίθεση μὲ πολλοὺς προκατόχους του, δίδαξε μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ποὺ φαίνεται νὰ εἶναι μιὰ θεωρία τῆς ἱστορικῆς *γνώσης* καὶ *ὄχι μιὰ ὀντοθεολογία*.

Ὁ Ἔγελος ἀναζητεῖ τὸν τρόπο νὰ διακρίνει *τὸν λόγο μέσα στὴν ἱστορία, ὄχι τὸν λόγο τῆς ἱστορίας,* ὄχι κάποιο σταθερὸ αἴτιο τοῦ ἐξορθολογισμοῦ

[63] Βλ. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* Hegel 1923: 775, 785, 877-878.

ποὺ διαπιστώνει κανεὶς σὲ αὐτήν. Ἐπειδὴ δὲν κατάλαβε πὼς ἡ θέση τοῦ Ἔγελου ἦταν τέτοιου τύπου, *γνωσιολογικὴ* μᾶλλον παρὰ *ὀντολογική,* ὁ Μὰρξ τὸν κατηγορεῖ ὅτι ὑποστασιοποιεῖ τὸν λόγο.

Αὐτὴ ἡ σύγχυση μεταξὺ Ἔγελου καὶ Φίχτε ἐξηγεῖται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐγελιανὴ γνωσιοθεωρία, μὴν ἔχοντας γίνει κατανοητή, μποροῦσε νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἕνας δογματισμὸς τοῦ ὑποκειμένου (ἔτσι χαρακτηρίζει ὁ Ἔγελος τὸν Κάντ, τὸν Φίχτε καὶ τὶς ἄλλες φιλοσοφίες τοῦ «ἀναλογισμοῦ» ποὺ εὐδοκιμοῦν τὴν ἐποχή του),[64] κι ὄχι ὡς ἀναζήτηση «τοῦ ρόδου τοῦ λόγου *μέσα* στὸν σταυρὸ τοῦ παρόντος» (ὅπως ὁρίζει ὁ ἴδιος τὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου),[65] δηλαδὴ ἀναζήτηση τοῦ λόγου *μέσα* στὴν κατὰ τἄλλα ἄλογη ἱστορία.

Μιὰ θεωρία ποὺ ὁρίζει τὸν λόγο τῆς προόδου ἴσως διαψευσθεῖ οἰκτρὰ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ἐνῶ μιὰ λιγότερο φιλόδοξη προσέγγιση σὰν τοῦ Ἔγελου δὲν διατρέχει ὅμοιο κίνδυνο. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο, ὅμως, εἶναι ἀνίκανη νὰ μᾶς καθοδηγήσει στὴν πράξη. Τὴν ἡμέρα τῆς ἱστορικῆς πράξης, ἡ γλαύκα τῆς Ἀθηνᾶς κοιμᾶται, καὶ μᾶς ἀφήνει μόνους ἐνώπιον τῆς εὐθύνης μας.

[64] Βλ. *Phänomenologie des Geistes,* Hegel 1969: 3/53· μτφ. Ἔγελος 2007: 83.
[65] Βλ. *Philosophie des Rechts,* Hegel 1969: 7/26 (ὑπογραμμίζω ἐγώ)· μτφ. Χέγκελ 2004: 31.

Βιβλιογραφία

Colliot-Thélène, C. 1990. *Max Weber et l'histoire,* PUF, Παρίσι.
Darbo-Pechansky, C. 1987. *Le discours du particulier.* Essai sur l'enquête hérodotéenne, Seuil, Παρίσι.
Dilthey, W. 1965: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften,* τ. VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Γαιτίγγη (α΄ ἔκδοση 1958), δ΄ ἔκδοση.
Ἔγελος. 2006. *Ἡ διαφορὰ τῶν συστημάτων φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλιγκ,* Ἑστία, Ἀθήνα.
Ἔγελος. 2007. *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ,* Ἑστία, Ἀθήνα.
Fichte, J. G. 1971. *Werke,* de Guyter, Βερολίνο.
Hegel, G. W. F. 1923. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* τ. II-IV, Meiner, Ἁμβοῦργο, β΄ ἔκδοση.
Hegel, G. W. F. 1955. *Die Vernunft in der Geschichte,* Meiner, Ἁμβοῦργο.
Hegel, G. W. F. 1966. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie,* Meiner, Ἁμβοῦργο, γ΄ ἔκδοση.
Hegel, G. W. F. 1969. *Werke in 20 Bänden,* Suhrkamp, Φραγκφούρτη.
Κάντ, Ἰ. 1971. *Δοκίμια,* Δωδώνη, Ἀθήνα-Γιάννινα.
Κάντ, Ἰ. 2004. *Ἡ διένεξη τῶν σχολῶν,* Σαββάλας, Ἀθήνα.
Μάρξ, Κ. 1978. *Τὸ κεφάλαιο,* Σύγχρονη Ἐποχή, Ἀθήνα.
Μάρξ, Κ. 1989α. *Ἡ γερμανικὴ ἰδεολογία,* Gutenberg, Ἀθήνα, δ΄ ἔκδοση.
Μάρξ, Κ. 1989β. *Βασικὲς γραμμὲς τῆς κριτικῆς τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας,* Στοχαστής, Ἀθήνα.
Marx, K.-Engels, Fr. 1956-1990: *Marx-Engels Werke,* Dietz, Βερολίνο.
Nietzsche, F. 1954. *Werke in 3 Bänden,* Hanser, Μόναχο.
Νίτσε, Φρ. 1993: *Ἱστορία καὶ ζωή,* Γνώση, Ἀθήνα.
Σαίξπηρ, Οὐ. 1987. *Μάκμπεθ,* Ἐπικαιρότητα, Ἀθήνα.
Shakespeare, W. 1939. *Macbeth,* Oxford University Press, Ὀξφόρδη.
Tully, J. 1980. *A Discourse on Property,* Cambridge University Press, Καίμπριτζ.
Φαράκλας, Γ. 2015. «Ὑπερβάσεις τῆς αἰτιοκρατίας», *Νέα Ἑστία* 1867, σ. 1217-1230.
Χέγκελ, Γκ. Β. Φ. 1980. *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας,* Νεφέλη, Ἀθήνα.
Χέγκελ, Γκ. Β. Φ. 1991. *Ἡ ἐπιστήμη τῆς λογικῆς,* Δωδώνη, Ἀθήνα-Γιάννινα.

Χέγκελ, Γκ. Β. Φ. 2004. *Βασικὲς κατευθύνσεις τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*, Δωδώνη, Ἀθήνα.

Χέγκελ, Γκ. Β. Φ. 2005. *Ἐπιστήμη τῆς λογικῆς. Ἡ ὑποκειμενικὴ λογική*, Παπαζήσης, Ἀθήνα.

Η διαμόρφωση των σχέσεων μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας: Γεφυρώνοντας το χάσμα[1]

Στέλιος Βιρβιδάκης

«.. Ενδεχομένως δεν πρέπει να μιλάμε για διαμάχη, αλλά για πόλεμο –εφόσον οι δύο αντίπαλοι δεν αναγνωρίζουν κάποια κοινή δικαιοδοτική αρχή, αλλά βλέπουν ο ένας τον άλλο ως απλό σφετεριστή του τίτλου της φιλοσοφίας. Υπάρχει στην ίδρυση μιας (νέας) φιλοσοφικής σχολής, κάτι που μπορεί να οδηγήσει σε αυτή τη μορφή του πολέμου: μια νέα φιλοσοφική σχολή όπως είναι η Αναλυτική Φιλοσοφία, δεν είναι απλώς η διατύπωση μιας νέας θεωρίας σχετικά με κάποια δεδομένα αντικείμενα. Θα πρέπει κανείς να την παρομοιάσει με μιαν επανάσταση, που ορίζει εκ νέου τη φιλοσοφία καθορίζοντας ταυτόχρονα την περιοχή της, δηλαδή το τι θα λογίζεται ως αντικείμενό της, και ποια θα είναι η μέθοδός της – δηλαδή πιο θα είναι το «δικαστήριο» στο οποίο παραπέμπονται οι όποιες αμφισβητήσεις και με ποιους όρους και αρχές αυτές θα επιλύονται. Μια διαφορετική φιλοσοφία δεν μπορεί να κριθεί από ένα τέτοιο δικαστήριο της μεθόδου, γιατί και αυτή με τη σειρά της έχει ορίσει με

[1] Η εργασία αυτή έχει παρουσιαστεί σε διαφορετικές μορφές, σε συνέδριο της Διοικούσας Επιτροπής της FISP, με θέμα "On Bridging the Great Philosophical Divides" στη Μπανγκόκ, τον Μάρτιο του 2015 και στη σειρά διαλέξεων του μεταπτυχιακού προγράμματος του Τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του ΕΚΠΑ τον Ιανουάριο του 2016. Ευχαριστώ τις/τους Anat Biletzki, Μάκη Κακολύρη, Βασίλη Καρασμάνη, Dermot Moran, Χαρά Μπανάκου, Βαγγέλη Πρωτοπαπαδάκη και Gerhard Seel, για τις ερωτήσεις και παρατηρήσεις τους, καθώς και την Βάσω Κιντή και τον Μιχάλη Φιλίππου για την πολύτιμη βοήθειά τους στην αναζήτηση σχετικών έργων της σύγχρονης βιβλιογραφίας.

> διαφορετικό τρόπο το αντικείμενό της και τη δικαιολόγηση της νομιμότητας των θέσεών της. Σύμφωνα με αυτό το πρότυπο δύο διαφορετικές φιλοσοφίες δεν μπορούν να συναντηθούν και να κριθούν, διότι ποτέ, από τη σκοπιά της μιας η άλλη δεν μπορεί να βρει το δίκιο της… Παρόλα αυτά λοιπόν, παρόλο που, σύμφωνα με τη θεμελιωτική καθαρολογία των ιδρυτικών διακηρύξεων, δεν θα ήταν δυνατή, η συζήτηση της αναλυτικής φιλοσοφίας με την ηπειρωτική διεξάγεται και δεν έπαψε ποτέ να διεξάγεται…. Δεν γνωρίζω κάποιον δεσμευτικό ορισμό της φιλοσοφίας, ό,τι πιο κοντινό στον ορισμό της φιλοσοφίας μπορώ να σκεφτώ, είναι αυτό που είδαμε αμέσως πιο πάνω: η πραγματική διεξαγωγή ενός διαλόγου, εκεί που όλα έδειχναν πως, κανονικά, ένας τέτοιος διάλογος δεν είναι δυνατός.»
>
> (Μπασάκος 2007: 49-50)

Το «χάσμα» μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας

Από την εποχή του Πλάτωνα ως τις μέρες μας, οι φιλόσοφοι συχνά περιγράφουν τις διαμάχες τους χρησιμοποιώντας πολεμικούς όρους. Η ορθολογική αναζήτηση της αλήθειας μπορεί να παραμένει κοινός στόχος όσων διαφωνούν για την ισχύ μιας βασικής τοποθέτησης, την ορθότητα ενός επιχειρήματος ή την πειστικότητα ενός συμπεράσματος. Οι συγκρούσεις τους όμως παρουσιάζονται κατ'αρχήν σαν σαφείς αντιπαραθέσεις, η έκβαση των οποίων θα σημαίνει τη νίκη της μιας και την ήττα της άλλης πλευράς. Βέβαια, μπορεί κανείς να προσβλέπει στην υπέρβαση των συγκρούσεων με την άρση και σύνθεση των αντιτιθέμενων στοιχείων σε ένα ανώτερο επίπεδο.[2]

Τη μορφή μιας έντονης αντιπαλότητας φαινόταν μέχρι σχετικά πρόσφατα να έχει προσλάβει η διαφοροποίηση των δύο μεγάλων φιλοσοφικών παραδόσεων του εικοστού αιώνα, για τις οποίες χρησιμοποιούνται οι χα-

[2] Στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, ο Kant εξετάζει την «πειθαρχία του καθαρού Λόγου σε αναφορά προς την πολεμική χρήση του. (Kant 1999: A739/B767 – A769/B797). Και εισηγείται μια συγκεκριμένη αντιμετώπιση των αντινομιών του καθαρού Λόγου, οι οποίες αναλύονται στην πρώτη ενότητα της Υπερβατολογικής Διαλεκτικής, μέσα από τη θεώρηση της κριτικής φιλοσοφίας και του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, που προτείνει ως το κλειδί της συνολικής αντιμετώπισης βασικών φιλοσοφικών προβλημάτων τη δική του «κοπερνίκεια στροφή». (A491/B519 – A508/B536, A559/B587 – A567/B595). Την τελική υπέρβαση των αντιθέσεων και διχοτομιών του Λόγου στην προοπτική της σύνθεσης υποδεικνύει το σχήμα της ιστορίας της φιλοσοφίας το οποίο επεξεργάζεται ο Hegel (Hegel 2006, Έγελος 2007).

ρακτηρισμοί *αναλυτική* και *ηπειρωτική* φιλοσοφία. Σύμφωνα με μια ευρέως διαδεδομένη εντύπωση που συνάγεται από μεταφιλοσοφικές συζητήσεις, προγραμματικές διακηρύξεις, εγχειρίδια και προγράμματα πανεπιστημιακής διδασκαλίας, παρά τις όποιες απόπειρες συνεννόησης, είναι δύσκολο να συγκαλυφθεί η εκατέρωθεν προβαλλόμενη απορριπτική διάθεση. Εχουμε να κάνουμε με δύο παράλληλα εξελισσόμενα ρεύματα σκέψης που δεν αποκλίνουν απλώς ως προς ορισμένους θεματικούς άξονες και βασικές φιλοσοφικές τοποθετήσεις και μεθόδους, αλλά και διακρίνονται ουσιωδώς ως προς το ύφος γραφής των κειμένων της κάθε παράδοσης. Οι εκπρόσωποι επί μέρους «σχολών» και υποστηρικτές φιλοσοφικών αντιλήψεων και θεωριών, οι οποίες εντάσσονται αντίστοιχα στο ένα ή το άλλο από αυτά τα ρεύματα,[3] συνήθως δεν δείχνουν πρόθυμοι να συνεργαστούν ή ακόμη και να συζητήσουν εξετάζοντας προσεκτικά τις διαφωνίες τους· όταν δεν αγνοούν, ή δεν αδιαφορούν απλώς για το έργο εκείνων οι οποίοι εκφράζουν μια εναλλακτική, κατ'αυτούς προβληματική αντίληψη του φιλοσοφείν, καταλήγουν πολλές φορές στην υιοθέτηση μιας καθαρά περιφρονητικής και εχθρικής στάσης.[4] Σε αυτές τις περιπτώσεις δυσχεραίνεται σοβαρά, ή καθίσταται σχεδόν αδύνατος, ο οποιοσδήποτε γόνιμος διάλογος. Οι τοποθετήσεις, οι μέθοδοι και οι μορφές φιλοσοφικής γραφής οι οποίες φαίνεται να αντιβαίνουν προς βασικά πρότυπα αντίστοιχα της μιας και της άλλης πλευράς, εκλαμβάνονται συχνά σαν χαρακτηριστικές εκφάνσεις μιας βαθύτερης πλάνης όσον αφορά τους ίδιους τους στόχους και την υφή της φιλοσοφικής δραστηριότητας. Έτσι είναι δύσκολο να ξεκινήσει και να συνεχιστεί η αμοιβαία προσπάθεια προσέγγισης.

Εδώ, νιώθουμε την ανάγκη να αναρωτηθούμε αν είναι εφικτή, εφόσον συμφωνήσουμε πως είναι επιθυμητή, κάποια ουσιαστική προσέγγιση που θα απέβλεπε στη σύνθεση στοιχείων· ή, αντίθετα, αν θα έπρεπε,

---

[3] Αυτά τα ρεύματα και οι θεωρίες ή τάσεις συμπεριλαμβάνουν μεταξύ άλλων, στον χώρο της αναλυτικής παράδοσης, τον λογικό θετικισμό, τη φιλοσοφία της κοινής γλώσσας, τη βιτγκενσταϊνική γλωσσανάλυση, τη «νέα θεωρία της αναφοράς» και τη σύγχρονη φυσιοκρατική, «πειραματική» φιλοσοφία, και, στο πεδίο της ηπειρωτικής σκέψης, τη φαινομενολογία, την ερμηνευτική, τον υπαρξισμό, την κριτική θεωρία της Σχολής της Φραγκφούρτης, τον δομισμό και τον μεταδομισμό.

[4] Χαρακτηριστική είναι η σχετικά πρόσφατη προκλητική γνώμη του Jonathan Barnes: «..Υπάρχει μια μεγάλη διαφορά μεταξύ των αναλυτικών και των ηπειρωτικών: αν κάτι διακρίνει την ηπειρωτική παράδοση, είναι ότι όλα τα μέλη της είναι μάλλον σκράπες στη φιλοσοφία. Προσωπικά, δεν έχω διαβάσει ούτε καν εκατό σελίδες ηπειρωτικών. Και δεν μπορώ να καταλάβω πώς οποιοδήποτε ορθολογικό ον θα άντεχε να διαβάσει περισσότερες. Και το μόνο ερώτημα που μας θέτει η ηπειρωτική παράδοση είναι κοινωνιολογικής ή ψυχολογικής φύσης: πώς τόσο πολλοί, φαινομενικά, έξυπνοι νέοι άνθρωποι γοητεύονται και παίρνουν αυτές τις αρλούμπες στα σοβαρά;» (Barnes 2007: 33).

προσαρμόζοντας κατάλληλα την έννοια του Thomas Kuhn, να μιλήσουμε για δύο «ασύμμετρα παραδείγματα». Σε αυτή την περίπτωση, τα υιοθετούμενα πρότυπα του φιλοσοφείν δεν θα μπορούσαν καν να κατανοηθούν πλήρως το ένα με τους όρους του άλλου.[5] Αν αντιμετωπίζουμε πράγματι κάποιο βαθύ «σχίσμα», «ρήγμα» ή «χάσμα», το ζητούμενο θα ήταν ενδεχομένως, όχι η οριστική υπέρβαση ή το «κλείσιμο», αλλά η μερική έστω «γεφύρωσή» του.[6] Για να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα χρειάζεται σε ένα πρώτο στάδιο η επισήμανση παραγόντων που εμποδίζουν και συχνά υπονομεύουν κάθε εγχείρημα συνεννόησης. Στη συνέχεια, μπορεί να διερευνηθεί η δυνατότητα άρσης αυτών των εμποδίων, προτού επινοηθούν αποτελεσματικές επιμέρους μέθοδοι για την επιδίωξη κάποιας σύγκλισης.

Ωστόσο, η αίσθηση της ασυμμετρίας ίσως είναι παραπλανητική. Ενδεχομένως, οι διαφορές μεταξύ των δύο παραδόσεων ή ρευμάτων δεν είναι –ή δεν είναι πλέον– τόσο βαθιές και ριζικές όσο νομίζουμε. Οπότε, αντί για τη μεταφορά του χάσματος που απαιτεί γεφύρωση, θα ήταν σωστότερο να φέρουμε στον νου μας την εικόνα δύο ποταμών που μπορεί να ξεκινούν από κοινή πηγή, και, αφού ακολουθήσουν για ένα μεγάλο διάστημα αποκλίνουσες πορείες, πλησιάζουν ο ένας τον άλλο, έτσι ώστε να πιστεύουμε ότι μπορεί να συναντηθούν ή και να ενωθούν.[7]

Όπως και να έχει το πράγμα, δεν θα έπρεπε να υποτιμήσουμε τα στοιχεία εκείνα που αναδεικνύουν υπαρκτές διαφορές, αλλά ούτε και να τους αποδώσουμε την υπόσταση ουσιωδών διαστάσεων ενός ανυπέρβλητου διχασμού της σύγχρονης φιλοσοφικής σκέψης. Στο κείμενο που ακολουθεί θα προσπαθήσουμε να σκιαγραφήσουμε γενικότερες στρατηγικές, καθώς και ορισμένες από τις τακτικές που αυτές υπαγο-

---

[5] Υπάρχουν διαφορετικές ερμηνείες και δυνατές εφαρμογές της αντίληψης του Kuhn κατά τη μελέτη της ιστορίας της φιλοσοφίας η οποία φαίνεται να διαφέρει σημαντικά από την ιστορία της επιστήμης. (Βλ. ενδεικτικά την κάπως ελεύθερη χρήση των εννοιών του φιλοσοφικού «Παραδείγματος» και των μεθοδολογικών «επαναστάσεων» στο Wuchterl 1977: 314-329). Δεν είναι διόλου προφανές ότι στη φιλοσοφία έχουμε μακρές περιόδους ή καταστάσεις «ομαλής επιστήμης», καθώς εδώ οι επαναστατικές τομές και αλλαγές είναι μάλλον περισσότερες και συχνότερες. Ευχαριστώ την Βάσω Κιντή για τις διαφωτιστικές παρατηρήσεις της σχετικά με αυτό το θέμα και την υπόδειξη πλούσιου βιβλιογραφικού υλικού. Πρβλ. και το άρθρο της σε αυτόν τον τόμο που αναφέρεται στη σχέση πειθούς και ορθολογικής επιχειρηματολογίας και τη συνδυαστική συμβολή τους στην αλλαγή παραδειγμάτων. Για μια σειρά διαφορετικών επιφυλάξεων απέναντι σε προσπάθειες «γεφύρωσης» φιλοσοφικών χασμάτων, πρβλ. και Seel 2016.

[6] Όπως παρατηρεί η Anat Biletzki στην εισαγωγή της σε αφιέρωμα του περιοδικού. *International Journal of Philosophical Studies*, με θέμα τη γεφύρωση του χάσματος, «το ότι υφίσταται χάσμα αποτελεί κοινοτοπία». (Biletzki 2001: 292).

[7] Βλ. Dummett 1993, Critchley 2001: 18-9.

ρεύουν, για την άμβλυνση και την πρακτική υπέρβαση της αντιπαλότητας. Θα μας απασχολήσει η αξιοποίηση των δυνατοτήτων σύγκλισης στην προοπτική της αμοιβαίας κατανόησης, αν όχι και της δημιουργικής σύνθεσης, εκ πρώτης όψεως ασύμβατων τρόπων του φιλοσοφείν. Η διερεύνησή μας δεν μπορεί να υπεισέλθει σε λεπτομέρειες θεωριών, ιστορικών και πραγματολογικών στοιχείων, μεθοδολογικών επιλογών και συναφών επιχειρηματολογικών τεχνικών. Περιορίζεται σε μια αδρή καταγραφή που μπορεί να χρησιμεύσει για περαιτέρω έρευνα, έλεγχο, αποτίμηση, και ενδεχομένως και υποστήριξη υπαρχουσών τάσεων και διαθέσεων. Σε κάθε περίπτωση, δεν προτείνουμε μια ρηξικέλευθη θεώρηση του φιλοσοφικού ορίζοντα της εποχής μας, εφόσον, όπως δεν αργεί να διαπιστώσει κανείς, ο διάλογος σε διαφορετικά επίπεδα έχει ήδη ξεκινήσει ή και προχωρήσει. Έτσι, δεν χρειάζεται να εφεύρουμε εκ του μηδενός, ή εκ νέου βασικές κινήσεις των αποτελεσματικότερων στρατηγικών και τακτικών, τις οποίες μπορούμε πλέον να παρακολουθήσουμε στην ανάπτυξή τους.

Θα μπορούσαμε να πούμε πως η στόχευσή μας είναι κυρίως μεταφιλοσοφική, εφόσον μας απασχολεί η κριτική συσχέτιση διαφορετικών αντιλήψεων για τη φύση, τις μεθόδους και τις κανονιστικές αρχές του φιλοσοφείν. Έτσι, στηριζόμαστε εν μέρει σε παρατηρήσεις που αναφέρονται στην ιστορία και στο ευρύτερο πολιτισμικό και πολιτικό πλαίσιο, στην κοινωνιολογία και στη διδακτική της φιλοσοφίας. Είναι όμως σαφές πως η μεταφιλοσοφία συνιστά σε μεγάλο βαθμό και ουσιώδη *φιλοσοφικό* αναστοχασμό. Παρουσιάζει συχνά ενδιαφέρον και για όσες και όσους επιχειρούν να προσανατολιστούν μέσα στο πεδίο των σύγχρονων συζητήσεων που επικεντρώνονται στην αντιμετώπιση συγκεκριμένων φιλοσοφικών προβλημάτων.[8] Τα κείμενα του Παντελή Μπασάκου, τα οποία συμβάλλουν στον διάλογο μεταξύ της αναλυτικής και της ηπειρωτικής παράδοσης, αναδεικνύουν, μεταξύ άλλων, και αυτή την *μετακριτική* διάσταση του φιλοσοφείν.[9]

[8] Για τη διατύπωση αμφιβολιών σχετική με τη γενικότερη χρησιμότητα των μεταφιλοσοφικών προσεγγίσεων για τη διερεύνηση γνήσιων προβλημάτων, βλ. Χατζημωυσής 2013: 203-4. Αλλά πρβλ. τις σχετικές νεοπραγματιστικές τοποθετήσεις του Richard Rorty οι οποίες αποδίδουν ιδιαίτερη σημασία σε μεταφιλοσοφικές επιλογές (2007).

[9] Βλ. Μπασάκος 2006, 2007.

Προσπάθειες προσδιορισμού και αναγνώρισης διακριτών φιλοσοφικών ταυτοτήτων

Είναι γνωστές οι δυσκολίες ανίχνευσης σταθερών γνωρισμάτων που θα επέτρεπαν τη βέβαιη ένταξη κάθε φιλοσόφου στο ένα ή το άλλο από τα αντίπαλα «στρατόπεδα» που επιχειρούμε να διακρίνουμε. Μπορεί κανείς να σπεύδει να δώσει απάντηση στο ερώτημα για την απόδοση μιας αναλυτικής ή ηπειρωτικής ταυτότητας σε έναν φιλόσοφο, αλλά όταν προσπαθεί να δικαιολογήσει αυτή την απάντηση διαπιστώνει ότι τα κριτήρια που παραπέμπουν σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά δεν είναι ακριβή και αναμφίλεκτα. Προφανώς, υπάρχουν πολλές περιπτώσεις όπου οι προσπάθειες κατηγοριοποίησης δεν οδηγούν σε ασφαλή συμπεράσματα.

Θα μπορούσαμε, σχηματοποιώντας σε σημαντικό βαθμό τη θεώρηση της ιστορίας της φιλοσοφίας από τα τέλη του 19ου αιώνα μέχρι τις μέρες μας, να συνοψίσουμε τα συνήθως χρησιμοποιούμενα κριτήρια ή ομάδες κριτηρίων ως εξής: α) γεωγραφικά και ιστορικά στοιχεία που αναφέρονται στην ανάπτυξη και στην εξέλιξη ορισμένων φιλοσοφικών τάσεων, αφενός στις αγγλόφωνες χώρες, ξεκινώντας από τη Μεγάλη Βρετανία, και στη Σκανδιναβία, αφετέρου στην Γερμανία, τη Γαλλία, αλλά και την Ιταλία·[10] β) ζητήματα φιλοσοφικού περιεχομένου, θεωρίες και συγκεκριμένες τοποθετήσεις, ενδιαφέροντα, θεματικές προτεραιότητες και γενικότερες στάσεις, όπως, μεταξύ άλλων, τρόποι αντιμετώπισης της μεταφυσικής παράδοσης και των σχέσεων μεταξύ φιλοσοφίας και ιστορίας της φιλοσοφίας, και θέσεις όπως ρεαλισμός και αντιρεαλισμός, φυσιοκρατία και μη φυσιοκρατικές αντιλήψεις· γ) οι υιοθετούμενες μέθοδοι, με την ευρύτερη και τη στενότερη σημασία του όρου, όπως διαφορετικές συλλήψεις και προσεγγίσεις φιλοσοφικών προβλημάτων, αξιοποίηση ή, αντίθετα, υποτίμηση και αποφυγή ιστορικών προσεγγίσεων, έμφαση στη χρήση λογικών τεχνικών και φορμαλισμού στην ανασυγκρότηση της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας ή, από την άλλη πλευρά, κριτική της υπερβολικής εξάρτησης από τη λογική, συστηματική επιδίωξη της προσεκτικής ανάλυσης της γλώσσας, με αναγωγή σε κάποια βαθιά δομή

[10] Στα στοιχεία αυτά θα μπορούσε να συμπεριλάβει κανείς εθνοπολιτισμικές και συναφείς ιδεολογικές ή και πολιτικές διαστάσεις με κανονιστική φόρτιση που συνδέονται με παραδοσιακά στερεότυπα· Συναντούμε, για παράδειγμα, συχνές αναφορές σε βρετανικές εμπειριστικές τάσεις, αμερικανικές πραγματιστικές αντιλήψεις, γερμανική συστηματικότητα αλλά και υπερβολική εννοιολογική αφαίρεση, γαλλική εκζήτηση ύφους, κλπ. Βλ., μεταξύ άλλων, Akehurst 2010, Critchley 2001.

ή και στις ποικίλες κοινές χρήσεις των λέξεων, για τη μελέτη της σκέψης, σε αντιπαράθεση με την φαινομενολογία, τη ερμηνευτική, τη γενεαλογία και την αποδόμηση θεωριών και εννοιών· δ) το ύφος, που μπορεί να σχετίζεται με τη διασφάλιση της αυστηρότητας, της συνοχής και της σαφήνειας, με στόχο τον καλύτερο έλεγχο της εγκυρότητας και της ορθότητας των επιχειρημάτων, ή, από τη σκοπιά της ηπειρωτικής θεώρησης, με την αναζήτηση της βαθύτητας, της πρωτοτυπίας και της δημιουργικότητας· ε) η ανάδειξη επιστημικών /γνωστικών ή οιονεί επιστημικών αρχών του φιλοσοφείν, σε αντιδιαστολή με αισθητικές και, ειδικότερα, λογοτεχνικές κανονιστικές αρχές[11] που φαίνεται να καθορίζουν σε σημαντικό βαθμό και την επιλογή μεθόδων και ύφους.[12]

Εξετάζοντας αυτά τα κριτήρια, δεν αργεί κανείς να καταλάβει πως είναι μάταιη η αναζήτηση *αναγκαίων* και *επαρκών συνθηκών* που θα αντιστοιχούσαν σε κάποια *ουσία* της αναλυτικής ή της ηπειρωτικής αντίληψης του φιλοσοφείν. Αρκεί εδώ να αναφερθούν λίγα μόνο παραδείγματα της ανεπάρκειας των εφαρμοζόμενων κριτηρίων, για την ανίχνευση αποκλειστικών διακριτικών γνωρισμάτων. ΄Ετσι, ορισμένες από τις κυριότερες προτάσεις για την καλύτερη σύλληψη της αναλυτικής ταυτότητας, όπως η ιστορική αναγωγή στην κληρονομιά του *βρετανικού εμπειρισμού*, σε συνδυασμό με την απόρριψη του *εγελιανού ιδεαλισμού*, ξεκινώντας από τις αγγλικές του παραλλαγές, και την ανάπτυξη γενικότερων αντιμεταφυσικών τάσεων (Akehurst 2010, Hylton 1990), ή η έμφαση στη *γλωσσική στροφή* (Dummett 1993, Ντάμετ 2016) και στον *μεθοδολογικό νομιναλισμό* (Rorty 1992), εγείρουν εύλογα ερωτήματα για την ένταξη στην αναλυτική παράδοση φιλοσόφων όπως ο Frege, και ρευμάτων όπως η σύγχρονη φιλοσοφία του νου και η φιλοσοφία της γλώσσας και της επιστήμης μετά τον Quine. Αλλά και η αυστηρότητα της επιχειρηματολογίας και η προσεκτική εννοιολογική ανάλυση μπορεί να χαρακτηρίζουν έργα και ηπειρωτικών στοχαστών, με ενδεικτικά παραδείγματα πολλά κείμενα του Husserl και του Habermas και όχι μόνο.

Είναι βέβαια γεγονός ότι ορισμένα από τα υφολογικά και μεθοδο-

[11] Βλ. Hegel 2004 και πρβλ. Haack 1998: 48-68, για την έμφαση στη σημασία των επιστημικών αρχών, παράλληλα με την αξιοποίηση της κριτικής του λογοτεχνικού ύφους στη φιλοσοφία από τον Charles Sanders Peirce.

[12] Για διαφορετικές συζητήσεις και προσπάθειες επιλεκτικής και αποκλειστικής ή συνδυαστικής εφαρμογής αυτών των κριτηρίων, βλ. μεταξύ άλλων, Braver 2011, Cohen 1986, Critchley 2001, D'Agostini 1997, Dummett 1993, Engel 1997, 1999, Glock 1997, 2008α, 2008β, Sorell and Rogers 2005, Βιρβιδάκης 1994, 2005α, Virvidakis 1997, Χατζημωυσής 2013.

λογικά στοιχεία που συμπεριλαμβάνονται στα χρησιμοποιούμενα συνήθως κριτήρια ταυτοποίησης και αναγνώρισης, καθώς και οι κανονιστικές αρχές οι οποίες φαίνεται να τα υποστηρίζουν, κυριαρχούν στους αναλυτικούς και όχι στους ηπειρωτικούς τρόπους του φιλοσοφείν. Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και αν τα διαφορετικά κριτήρια δεν παραπέμπουν σε αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες, μπορεί να αποκαλύπτουν «οικογενειακές ομοιότητες» που συνδέουν τα μέλη μερικών αλλά όχι όλων ανεξαιρέτως των σχολών ή τάσεων των δύο φιλοσοφικών «στρατοπέδων». Οι ομοιότητες αυτές προκύπτουν και καθιερώνονται ως διακριτικά γνωρίσματα μέσα από την περίπλοκη ιστορία συγκρότησης ομάδων και συνομαδώσεων φιλοσόφων. Γι'αυτό και είναι πιστεύω εύστοχη η πρόταση του Hans-Johann Glock να εννοήσουμε τα χαρακτηριστικά της αναλυτικής φιλοσοφίας ως ένα πλέγμα οικογενειακών ομοιοτήτων και ιστορικών δεσμών επίδρασης, που συνδέουν συγκεκριμένους φιλοσόφους με διαφορετικούς τρόπους.[13]

Ο όρος «παράδοση» τον οποίο επιλέγουμε για να αναφερθούμε στην αναλυτική φιλοσοφία δεν είναι απλώς γενικότερος και ευρύτερος από τους όρους «σχολή» ή «ρεύμα». Αναδεικνύει επιτυχέστερα την αντίληψη της κοινής διαδρομής μέσα στον χρόνο και τον ρόλο δεσμών επίδρασης, εξαρτώμενων από ενδεχομενικούς και περιστασιακούς παράγοντες, που τελικά καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό συγγενείς, αν όχι και παρόμοιους τρόπους του φιλοσοφείν. Γι'αυτό θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για τη δυναμική διαδικασία διαμόρφωσης μιας σύνθετης και σε σημαντικό βαθμό ρευστής φιλοσοφικής ταυτότητας, η οποία καθορίζεται και από την υποκειμενική συνιστώσα των εμπλεκόμενων ατόμων, των αντιλήψεων, των προθέσεων, των σχεδίων και των σχέσεών τους. Όπως παρατηρεί σωστά ο James Conant, η ανάδυση της έννοιας της αναλυτικής φιλοσοφίας και οι συλλήψεις της μέχρι σήμερα πρέπει να μελετηθούν και μέσα από την ιστορία της φιλοσοφικής αυτοσυνειδησίας και αυτοκατανόησης εκείνων που αισθάνονται πως έχουν κληρονομήσει τη συγκεκριμένη παράδοση και καλούνται να τη συνεχίσουν επαναπροσδιορίζοντάς την.[14] Η αυτοσυνειδησία την οποία μπορούμε να διαπιστώσουμε προφανώς προχωρεί βαθύτερα από επιφανειακές επαγγελματικές αυτοπεριγραφές.[15]

Ωστόσο, στο σημείο αυτό οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι η έννοια

[13] Glock 2008α.
[14] Conant 2016: 55.
[15] Critchley 2001: 44-45.

μιας κατ'αρχήν διακριτής και ενιαίας παράδοσης μάλλον δεν καλύπτει εξίσου και τις διαφορετικές μορφές ηπειρωτικών τρόπων του φιλοσοφείν. Όπως παρατηρεί ο Simon Glendinning (2006), μεταξύ άλλων, είναι λιγότερο σαφή τα νήματα τα οποία συνδέουν την ποικιλία των σχολών, των ρευμάτων και των συγκεκριμένων στοχαστών που θεωρούμε πως ανήκουν στο «αντίπαλον δέος» της αναλυτικής φιλοσοφίας. Και θα ήταν δυσκολότερο να αναδείξουμε τη δυναμική μιας κοινής πορείας φιλοσοφικής αυτοκατανόησης όπως εκείνη που φαίνεται να ξεκινά από τον Russell και να καταλήγει στον Timothy Williamson.[16] Ασφαλώς, υπάρχουν και εδώ οικογενειακές ομοιότητες αλλά οι φορείς τους έχουν συχνά την αίσθηση πως τους έχουν αποδοθεί από τους υποστηρικτές αναλυτικών αντιλήψεων, οι οποίοι θέλουν να προσδιορίσουν καλύτερα και να αποκρυσταλλώσουν τη δική τους φυσιογνωμία μέσα από τη ίδια τη διακηρυσσόμενη αντιπαράθεση. Το αντίστοιχο δίκτυο δεσμών επίδρασης παρουσιάζει περισσότερες ασυνέχειες και έντονες διαφοροποιήσεις στους κόμβους που το συγκροτούν. Γι'αυτούς τους λόγους, μιλώντας για ηπειρωτική *παράδοση*, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η σχετική έννοια εφαρμόζεται κατ'αναλογίαν και οιονεί καταχρηστικά. Εδώ, αντιμετωπίζουμε μάλλον μια εκ των υστέρων και εξ αντιθέσεως συσπείρωση ετερόκλητων δυνάμεων που μπορεί βέβαια να καταλήγουν σχεδόν αναγκαστικά να οικειοποιούνται και να υπερασπίζονται τον χαρακτηρισμό του «ηπειρωτικού».

Εκείνο που φορτίζει ιδιαίτερα την ανομοιότητα των δύο αντιπαρατιθέμενων εικόνων είναι ακριβώς η πολεμική στάση στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί και η οποία αναμφίβολα επιδεικνύεται αρχικά από την αναλυτική πλευρά και πολύ αργότερα –και αρχικά με αμυντική διάθεση– από την ηπειρωτική.[17] Είναι προφανές, ήδη από την ιδρυτική σύλληψη μιας μορφής σκέψης που επιδιώκει τη ριζική κριτική και απόρριψη ορισμένων μορφών εγελιανής και μεταεγελιανής μεταφυσικής, ότι δεν έχουμε να κάνουμε με ουδέτερες περιγραφές, αλλά με ιδεολογικά μονοσήμαντες και επαναστατικές απόπειρες επιβολής νέων φιλοσοφικών προτύπων εμπνεόμενων από τις δυνατότητες της λογικής ανάλυσης και των αυστηρών της εργαλείων.

---

[16] Βλ. Williamson 2007, 2014.

[17] Βλ. Barnes 2007 και παραπάνω, σημ. 4 και Engel 1991, Mulligan 1993, και από την ηπειρωτική πλευρά Babich 2012. Αρνητική, ή και σχεδόν περιφρονητική διάθεση για την αναλυτική φιλοσοφία, λόγω της υπερβολικής προσήλωσής της σε τεχνικές της λογικής ανάλυσης έχουν εκφράσει σε δημόσιες τοποθετήσεις τους, μεταξύ άλλων, οι Κώστας Αξελός και Κορνήλιος Καστοριάδης.

Θα επανέλθουμε στην προβληματική των δυνατών συνδυασμών και των συμπληρωματικών ερμηνειών επίμαχων γνωρισμάτων φιλοσοφικών ταυτοτήτων και στις επόμενες ενότητες. Η αναζήτηση τρόπων επικοινωνίας και δυνατοτήτων συνεργασίας των δύο παραδόσεων, καθώς και η καταγραφή επιφυλάξεων και αντιρρήσεων για την προσδοκία συμφιλίωσής τους, είναι φυσικό να στηρίζονται στην εικόνα την οποία μας βοηθούν να σχηματίσουμε τα κυριότερα από τα προαναφερθέντα κριτήρια. Αντιστρόφως, οι διαγραφόμενες λιγότερο ή περισσότερο σαφείς θετικές προοπτικές συνεννόησης μπορούν να συμβάλουν στην καλύτερη διερεύνηση της σχετικής λειτουργικότητας αυτών των ίδιων των κριτηρίων.

Στρατηγικές και τακτικές για την υπέρβαση της αντιπαλότητας

Ιστορική και γενεαλογική μελέτη με στόχο την διερεύνηση των απαρχών της αντιπαράθεσης και τον προσδιορισμό των αιτίων της

Είναι εύλογο να πιστεύει κανείς πως ιδιαίτερη σημασία για την επίτευξη του επιδιωκόμενων γεφυρωτικών στόχων μπορεί να έχει, πριν απ᾽όλα, η προσεκτική εξέταση της αφετηρίας του διχασμού και της απόκλισης των εναλλακτικών φιλοσοφικών προσανατολισμών. Ένα τέτοιο ιστορικό εγχείρημα, το οποίο έχει προταθεί, μεταξύ άλλων, από τον Michael Dummett, θα μπορούσε να επιτρέψει την ανεύρεση αιτιακών παραγόντων που φαίνεται να καθορίζουν και την περαιτέρω εξέλιξη της αντιπαράθεσης.[18] Θα ήταν μάλλον ορθότερο να μιλήσει κανείς για γενεαλογική έρευνα, εφόσον η αναδρομή στο παρελθόν δεν γίνεται από μια ουδέτερη περιγραφική σκοπιά. Εμπνέεται από την αναζήτηση κοινών συνιστωσών, οι οποίες φαίνεται να ξεχάστηκαν γρήγορα, καθώς ο φιλοσοφικός στοχασμός κινήθηκε σε ριζικά διαφορετικές κατευθύνσεις.

Πράγματι, πηγαίνοντας πίσω από τη σύγκρουση εμπειριστών και ρεαλιστών με εγελιανούς ιδεαλιστές σε βρετανικό έδαφος, την εποχή των Russell, Moore και F. H. Bradley, δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς τη συνάφεια ή και τη σύμπτωση ενδιαφερόντων και ορισμένων τοποθετήσεων των Gotlob Frege και Edmund Husserl, στον χώρο της φιλοσοφίας των μαθηματικών, της λογικής και της γλώσσας, παρά τις όποιες αντιπαραθέσεις τους. Ξεκινώντας από τα κατ᾽αρχήν ανάλογα αντιεγε-

[18] Βλ. Dummett 1993, Critchley 2001.

λιανά τους προγράμματα, θα μπορούσε να επιχειρήσει να διερευνήσει τα σπέρματα της μεταγενέστερης διαμόρφωσης ασύμβατων αντιλήψεων, με αναφορά στη σχέση της φιλοσοφίας με τα μαθηματικά και τις φυσικές επιστήμες. Ο Frege «λογικοποιεί τα μαθηματικά, μαθηματικοποιώντας τη λογική», προετοιμάζοντας έτσι μια στενότερη επιστημονιστική (αν και όχι φυσιοκρατική) θεώρηση του φιλοσοφείν, ενώ ο Husserl εισηγείται μια πολύ διαφορετική φαινομενολογική προσέγγιση, που αποβλέπει στη φανέρωση των αποβλεπτικών δομών της συνείδησης, σε όλα της τα γνωστικά ή μη ενεργήματα.[19]

Ωστόσο, η ευρύτερη κοινή μήτρα από την οποία φαίνεται να εκπήγασαν τα αποκλίνοντα ρεύματα μπορεί να εντοπιστεί ήδη μέσα στο μεγαλόπνοο εγχείρημα της κριτικής φιλοσοφίας του Kant. Στις άλυτες εντάσεις και τους νέους δυισμούς που κληροδοτεί ο Kant στους επιγόνους του και στις προσπάθειες αντιμετώπισής τους ανιχνεύονται στοιχεία τα οποία παρέχουν εναύσματα για εναλλακτικές προσεγγίσεις του ανθρώπινου στοχασμού. Ο Simon Critchley υπενθυμίζει και την επίδραση των εναλλακτικών επιλογών κυρίαρχων αναγνώσεων του έργου του ίδιου του Kant, οι οποίες εστιάζονται αφενός στην Πρώτη και αφετέρου στην Τρίτη *Κριτική*. Η έμφαση στη γνωσιολογία και στις φυσικές επιστήμες αποτελεί ίσως την προαναγγελία της κυρίαρχης προβληματικής της αναλυτικής παράδοσης, ενώ η έμφαση στη λειτουργία της κριτικής δύναμης ως διαμεσολάβησης μεταξύ διάνοιας και Λόγου (φύσης και ελευθερίας) υποδεικνύει τη μεταγενέστερη πορεία της ηπειρωτικής σκέψης.[20] Οι συγκεκριμένες προσεγγίσεις εκφράζονται και μέσα στο πλαίσιο της ίδιας της βρετανικής ιστορίας των ιδεών από την αντιπαράθεση ανάμεσα σε δύο «κουλτούρες», δύο αντίπαλα στρατόπεδα πολιτισμικών ιδεωδών, το επιστημονικό/ορθολογιστικό και το ανθρωπιστικό/ρομαντικό. Σύμφωνα με ένα ερμηνευτικό σχήμα που έχει προτείνει ο John Stuart Mill, αυτά θα μπορούσαν να αποκληθούν αντίστοιχα «μπενθαμιανό», προσανατολισμένο πρωτίστως στην αναζήτηση της *αλήθειας*, και «κολριτζιανό», με ενδιαφέρον κυρίως για τη *σημασία* θεωριών και επιμέρους πεποιθήσεων. Τέλος, δεν θα έπρεπε να παραβλεφθούν η υπαρξιακή διάσταση αλλά και η χειραφετητική πολιτική του ηπειρωτικού στοχασμού, οι οποίες αναδεικνύουν την ανάγκη σύνδεσης της αφηρη-

[19] Βλ. Φρήντμαν: 311-16. Για μια σύγχρονη εκδοχή της *σύγκλισης* μεταξύ νεοφρεγκεανών και φαινομενολογικών προσεγγίσεων στον χώρο της φιλοσοφίας των μαθηματικών, πρβλ. Christopoulou 2014.

[20] Critchley 2001, 20-34.

μένης φιλοσοφικής σκέψης με τον ανθρώπινο βίο.[21]

Διαφορετικές ερμηνείες της πολύπλευρης αρχιτεκτονικής του καντιανού οικοδομήματος αποτυπώνονται και στους φιλοσοφικούς προσανατολισμούς βασικών νεοκαντιανών Σχολών, ειδικότερα, αυτής του Μαρβούργου και εκείνης της Νοτιοδυτικής Σχολής. Σε εαυτούς ακριβώς τους προσανατολισμούς, οι οποίοι οδηγούν, αφενός, στην ανάδειξη της επιστημολογικής πρωτοκαθεδρίας των μαθηματικο-λογικών και φυσικών επιστημών, αφετέρου, στην υποστήριξη μιας διαφορετικής αντίληψης προτεραιότητας του ανθρωπιστικού φιλοσοφικού στοχασμού, αναφέρεται εκτενώς ο Michael Friedman, επιχειρώντας να εξηγήσει τη διεύρυνση, αν όχι και την ίδια τη δημιουργία του χάσματος που μας απασχολεί.

Για να χρησιμοποιήσουμε τους δραματικούς τόνους του τίτλου του σχετικού βιβλίου του Friedman, ο οποίος μελετά τη συνάντηση και αντιπαράθεση του Martin Heidegger με τον Ernst Cassirer στο Davos το 1929, όπου ήταν παρών και ο Rudolf Carnap, εδώ «χωρίζουν οι δρόμοι» (parting of the ways) αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Carnap προεκτείνει τη μεθοδολογική κατεύθυνση της Σχολής του Μαρβούργου, υιοθετώντας τελικά τη φρεγκεανή και ρασελιανή θεώρηση που προβάλλει τη λογική ως την «ουσία της φιλοσοφίας», ενώ ο Heidegger εκκινεί από την προσέγγιση της Νοτιοδυτικής Σχολής και επεξεργάζεται μια νέα παραλλαγή της χουσερλιανής φαινομενολογίας, αντλώντας σημαντικά στοιχεία από τη γερμανική ερμηνευτική παράδοση και την *Lebensphilosophie* του 19ου αιώνα. Ο πρώτος επιχειρεί την αυστηρή ορθολογική ανασυγκρότηση της γνώσης στη γλώσσα των *Principia Mathematica*, ξεκινώντας από στοιχειώδη δεδομένα της εμπειρίας και αποκαλύπτοντας τις λογικές μορφές που στηρίζουν την αντικειμενικότητα της επιστημονικής γνώσης. Η ερμηνευτική φαινομενολογική προσέγγιση, την οποία εισηγείται ο δεύτερος συνεπάγεται ριζική αναθεώρηση της παραδοσιακής οντολογίας και της κατανόησης της ιστορίας της δυτικής γνωσιολογίας και μεταφυσικής, αλλά και αμφισβήτηση της επιστημολογικής σημασίας της λογικής.[22]

[21] Critchley 2001: 56-61, Κρίτσλεϋ 2007. Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι, πέρα από τις αναφορές στον Jeremy Bentham και στον Samuel Coleridge, ο Mill χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως «γερμανοκολριτζιανό δόγμα» (doctrine), «ηπειρωτικοί φιλόσοφοι» και «ηπειρωτική φιλοσοφία». Ο Critchley αναφέρεται και στη δυνατή συσχέτιση των δύο προτύπων που αναδύονται τον 19ο αιώνα με διάφορες μεταγενέστερες εκφάνσεις τους, μέχρι και τη διεκτραγώδηση της πολιτισμικής αντιπαλότητας το 1959 στη διάλεξη του C.P. Snow, "Two Cultures" (Snow 1995).

Βέβαια, ο Friedman παρατηρεί πως η ρήξη, η οποία διατηρήθηκε και βάθυνε μέχρι σήμερα, πρέπει να αποδοθεί και στην ιστορική συγκυρία, με την επικράτηση του εθνικοσοσιαλισμού στη Γερμανία και τις καταστροφικές της συνέπειες.[23] Οι προσωπικές σχέσεις των Heidegger, Carnap και Cassirer, οι οποίες εξελίχθηκαν μέσα σε αυτές τις περιστάσεις, έχουν να κάνουν και με τις ιδιοσυγκρασίες τους και με τις συγκεκριμένες κοινωνικο-πολιτικές τους αντιλήψεις και τοποθετήσεις. Πάντως, παρά τις αστοχίες και τα αδιέξοδα της φιλόδοξης συστηματικής φιλοσοφίας των συμβολικών μορφών του Cassirer, η οποία δεν είναι εύκολο να αναβιώσει στην εποχή μας, είναι εύλογη η υπόθεση πως η συμφιλιωτική και συνθετική, «κεντρώα» θεώρησή του, θα μπορούσε να αποτελέσει τη βάση και για σύγχρονες προσπάθειες γεφύρωσης του υπαρκτού χάσματος. Η παγίωση του χάσματος φαίνεται να οφείλεται ακριβώς στην προσήλωση σε απόλυτα αντιθετικά, μονόπλευρα πρότυπα του φιλοσοφείν, όπως αυτά των Heidegger και Carnap.[24]

Επανεξέταση χαρακτηριστικών περιπτώσεων ασυμφωνίας και εκ πρώτης όψεως στείρων διαμαχών – αναζήτηση τρόπων άρσης των εμποδίων για την επιδιωκόμενη αμοιβαία προσέγγιση

Η αναδρομή στις πιθανές απαρχές της διερευνώμενης ρήξης και των συντελεστών της καθιστά δυνατή την απομόνωση στοιχείων τα οποία επανεμφανίζονται με διαφορετικές μορφές και κατά τις μεταγενέστερες φάσεις της εξέλιξης των δύο παραδόσεων και συντηρούν την αίσθηση της ασυμμετρίας. Τα στοιχεία αυτά παραπέμπουν σε ορισμένα από τα γνωρίσματα της αναλυτικής και της ηπειρωτικής φυσιογνωμίας, που έχουν να κάνουν κυρίως με το ύφος, τις μεθόδους και τις κανονιστικές αρχές των αντίστοιχων φιλοσοφικών πρακτικών.

΄Ετσι, προχωρώντας στην εξέταση συγκεκριμένων εκφράσεων ασυμφωνίας και αιχμηρών ανταλλαγών απόψεων, πέρα από την επισήμανση περιπτώσεων αμηχανίας, καθαρής ασυνεννοησίας ή και αμοιβαίας αδιαφορίας,[25] μπορεί κανείς να αναγνωρίσει χαρακτηριστικά παραδείγματα

[22] Φρήντμαν 2017: 305-14 [πρώτη έκδοση του *A Parting of the Ways* στα αγγλικά το 2000]. Πβ. και Gordon 2010.

[23] Simons 2001.

[24] Φρήντμαν 2017: 314-35.

αντιπαραθέσεων, οι οποίες αναδεικνύουν την εκατέρωθεν «εχθρική» διάθεση και τα σοβαρά εμπόδια που δυσχεραίνουν τον οποιοδήποτε εποικοδομητικό διάλογο. Ανάμεσα σε αυτά μπορούν να αναφερθούν: α) η επιθετική κριτική των θέσεων και της όλης φιλοσοφικής προσέγγισης του Henri Bergson από τον Russell· β) η πολεμική μεταξύ Carnap και Heidegger, που ακολούθησε τη συνάντηση στο Davos, στην οποία αναφερθήκαμε ήδη· γ) η διαμάχη για τον θετικισμό, στην οποία εμπλέκονται οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φραγκφούρτης και ο Karl Popper· δ) η σύγκρουση μεταξύ John Searle και Jacques Derrida, με αφορμή την κριτική της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων του J.L. Austin από τον τελευταίο, αλλά και με αντικείμενο την θετική ή αρνητική αποτίμηση της φιλοσοφικής σημασίας της αποδόμησης.[26] Και θα μπορούσε να προσθέσει κανείς και αρκετές άλλες αντιμαχίες μέχρι τις μέρες μας, όπως οι συνεχιζόμενες, διαμετρικά αντίθετες τοποθετήσεις απέναντι στην υπόθεση Sokal[27] και, πιο πρόσφατα, η σύντομη αλλά έντονη σύγκρουση των αντιλήψεων του Noam Chomsky με εκείνες του Slavoj Žižek.[28]

Εδώ αναρωτιέται κανείς κατά πόσον είναι δυνατή η αναζήτηση μιας γενικότερα αποδεκτής θεώρησης για τη διευθέτηση των συγκρούσεων και την αντικειμενική αποτίμηση της έκβασής τους. Και στην επιδιωκόμενη άμβλυνση των διαφορών και άρση των εμποδίων για μια αμοιβαία προσέγγιση θα μπορούσε να συμβάλει η συγκρότηση μιας γενικότερης, συστηματικής τυπολογίας που θα διευκόλυνε την κατανόηση της υφής και της δομής των συγκεκριμένων αντιπαραθέσεων, ανεξάρτητα από τους ιστορικούς παράγοντες που καθόρισαν την εκδήλωσή τους.

---

[25] Βλ., μεταξύ άλλων, τα Πρακτικά της συνάντησης κυρίως Βρετανών και Γάλλων φιλοσόφων στο Royaumont (Cahiers de Royaumont 1962).

[26] Για μια συνοπτική παρουσίαση αυτών και άλλων παραδειγμάτων αντιπαράθεσης , βλ. Critchley 2001, Prado 2003, Chase and Reynolds 2011 και Βιρβιδάκης (αδημοσίευτο).

[27] Το παραπλανητικό άρθρο του Alan Sokal, το οποίο υποβλήθηκε και δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Social Text*, καθώς και το βιβλίο που συνέγραψε μαζί με τον Jean Bricmont για να καταγγείλει τις «διανοητικές αγυρτείες» πολλών μεταμοντέρνων στοχαστών, θεωρήθηκαν από αναλυτικούς φιλοσόφους πως συνέβαλαν στην υπεράσπιση βασικών κανονιστικών αρχών ορθολογικότητας, ενώ από αρκετούς ηπειρωτικούς αντιμετωπίστηκαν ως ένα ανέντιμο τέχνασμα επιβολής μιας επιστη-μονιστικής «ιεράς εξέτασης» στο χώρο της ελεύθερης φιλοσοφικής έκφρασης. Βλ. Sokal 1996α, 1996β, 2008, Sokal et Bricmont 1997, Bouveresse 2002, Roux 2007, για την πρόσληψη της όλης υπόθεσης στον ελληνικό χώρο, Βιρβιδάκης 2002, και για μια πρόσφατη ηπειρωτική αντίδραση, Babich 2012: 67-99.

[28] Βλ. Thompson 2013.

Σε αυτή τη μεθοδολογική κατεύθυνση κινείται η πρόταση του Marcelo Dascal να υιοθετήσουμε τη διάκριση ανάμεσα σε τρία είδη διαλεκτικής αντιπαράθεσης επιχειρημάτων, στα οποία μπορούν να υπαχθούν και οι διάφορες φιλοσοφικές αναμετρήσεις. Αυτά περιλαμβάνουν: α) τη *συζήτηση* (discussion)· β) την *αντιμαχία* (dispute)· και γ) τη *διαμάχη* (controversy).[29] Βέβαια, η συγκεκριμένη συμβατική χρήση αυτών των όρων, την οποία εισηγείται, περιορίζει τη συνηθισμένη ευρεία ερμηνεία τους. Ο Dascal τους αποδίδει τεχνική σημασία για να διευκολυνθούν η ταξινόμηση και η περιγραφή χαρακτηριστικών περιπτώσεων εκδήλωσης της αντιπαλότητας που μας απασχολεί.[30]

Η έννοια της *συζήτησης* αναφέρεται στον εποικοδομητικό διάλογο μέσα στο πλαίσιο μιας καλά προσδιορισμένης θεματικής, όπου ένα πρόβλημα μπορεί να διατυπωθεί με ακρίβεια και κατά τρόπο που επιτρέπει την *λύση* του (solution). Οι συνομιλητές δέχονται συνήθως ότι το πρόβλημα οφείλεται σε κάποιο σφάλμα που πρέπει να διορθωθεί. Ακόμη και αν δεν συμπίπτουν οι αναλύσεις τους για τη φύση του προβλήματος και για το ποιος είναι υπεύθυνος γι'αυτό, τελικά συμφωνούν στη διαδικασία αναζήτησης της λύσης (είδος χρησιμοποιούμενης επιχειρηματολογίας, τεκμηρίωση προκειμένων με συγκεκριμένα στοιχεία, στάθμιση δεδομένων, συναγωγή συμπερασμάτων, κ.λπ.).

Αντίθετα, στην περίπτωση της *αντιμαχίας* η απόκλιση των συγκρουόμενων αντιλήψεων είναι τέτοια που δεν είναι δυνατή η απομόνωση ενός κοινού προβλήματος οφειλόμενου σε κάποια επιμέρους δυσκολία, αναγνωρίσιμη από όλες τις πλευρές και επιδεχόμενη αποτελεσματική αντιμετώπιση. Η κατάληξη της αντιπαράθεσης που παίρνει τη μορφή αντιμαχίας, μπορεί να ισοδυναμεί με τη *διάλυσή* της (dissolution). Η επίθεση κατά των διαλεκτικών αντιπάλων μπορεί να περιλαμβάνει την επιτίμηση, με την αφ' υψηλού υιοθέτηση συγκαταβατικής στάσης, ακόμη και την «διάγνωση» κάποιου θεμελιώδους αφετηριακού σφάλματος, στο οποίο υποτίθεται πως οφείλεται η σοβαρή πλάνη που αποδίδεται από τους μεν στους δε, και την πρόταση πλήρους αλλαγής θεώρησης.

---

[29] Dascal 2001: 314.

[30] Εξίσου συμβατική πρέπει να θεωρηθεί και η επιλογή των ελληνικών λέξεων που προτείνονται εδώ για να αποδοθούν οι όροι του αγγλικού πρωτοτύπου. Κάποιες από αυτές, όπως π.χ., *διαμάχη* και *αντιμαχία,* ή *λύση* και *επίλυση* θεωρούνται συνήθως συνώνυμες στην καθημερινή, μη τεχνική τους χρήση. Και σε προηγούμενες εργασίες μου, όπου κάνω λόγο για την πολεμική μεταξύ ηπειρωτικών και αναλυτικών φιλοσόφων, χρησιμοποιώ τον όρο «διαμάχη» χωρίς την ειδική σημασία που του προσδίδει ο Dascal (Βιρβιδάκης 2005α).

Σε αυτούς τους τρόπους αντίδρασης που επισημαίνει ο Dascal μπορεί κανείς να προσθέσει την ειρωνεία, τους προσβλητικούς διαξιφισμούς, ή την επιδεικτική περιφρόνηση. Πάντως, εδώ στόχος της καθεμιάς από τις αντιμαχόμενες πλευρές είναι η απόλυτη επικράτηση των θέσεών της χωρίς καμιά υποχώρηση.

Τέλος με τον όρο *διαμάχη* δηλώνεται μια ενδιάμεση μορφή έντονης αντιπαράθεσης. Σε μια τέτοια αντιπαράθεση οι διαφορές είναι βέβαια βαθιές και ουσιαστικές, με αποτέλεσμα να μη μπορεί να διεξαχθεί ουσιαστική συζήτηση για την ανεύρεση κοινά αποδεκτής λύσης. Ωστόσο, φαίνεται να υπάρχει επαρκής αλληλοκατανόηση, έτσι ώστε να μπορεί να επιτευχθεί κάποια *επίλυση* (resolution) με την επεξεργασία νέων τοποθετήσεων, οι οποίες φωτίζουν καλύτερα τα σημεία της διαφωνίας και δημιουργούν την ελπίδα μιας μετακίνησης των αντιπάλων από τις αρχικές τους θέσεις, ή ακόμη και βαθμιαίας προσέγγισής τους στη συνέχεια.[31]

Χρησιμοποιώντας αυτή την κάπως σχηματική τυπολογία, μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι η ασυμβατότητα των θεωρήσεων αναλυτικών και ηπειρωτικών φιλοσόφων, σε ορισμένες από τις πιο άκαμπτες εκφάνσεις της, οδηγεί συχνότερα σε αντιμαχίες μάλλον, παρά σε εποικοδομητικές συζητήσεις, ή έστω σε διαμάχες με την προοπτική μερικής σύγκλισης απόψεων. Οι θεμελιώδεις αφετηριακές διαφορές φαίνεται να καθιστούν αναπόφευκτη την ασυνεννοησία, τη δυσπιστία, την αμοιβαία υποτίμηση και συνολική απόρριψη των συνομιλητών. Έτσι, σε ορισμένες από τις πρώτες διερευνητικές συναντήσεις μεταξύ εκπροσώπων των δύο παραδόσεων ήταν προφανής η αδυναμία αληθινής επαφής και επικοινωνίας. Ήταν φυσικό να δημιουργείται η αίσθηση ενός «διαλόγου κουφών» και να μην τίθεται καν θέμα πραγματικής σύγκρουσης, στο μέτρο που παρέμεναν ασαφείς οι λόγοι των ίδιων των επίμαχων διαφωνιών.[32]

Το ερώτημα το οποίο τίθεται από την ανάλυση του Dascal είναι κατά πόσον οι κυριότερες από τις αποτυχημένες απόπειρες διαλόγου, λόγω απουσίας κατανόησης και γνήσιας προσπάθειας απάντησης στην επιθετική κριτική, θα μπορούσαν να μετατραπούν από τελείως αδιέξοδες αντιμαχίες σε διαμάχες. Για να σταθούμε σε δύο μόνο από τα χαρακτηριστικά παραδείγματα στα οποία αναφερθήκαμε παραπάνω, κάτι τέτοιο φαίνεται ανέφικτο να γίνει στην περίπτωση της αντιμετώπισης του Hei-

[31] Dascal 2001: 314-16.
[32] Βλ. παραπάνω, σημ. 25.

degger από τον Carnap και της μεταγενέστερης απάντησης του πρώτου,[33] ενώ ίσως είναι μάλλον ευκολότερο στην πιο πρόσφατη και πολύ εκτενέστερη πολεμική μεταξύ Searle και Derrida.[34]

Πράγματι, η αντιπαράθεση της πλήρους απόρριψης της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας και αξιοποίησης της έννοιας του Μηδενός για την ανάδειξη υπαρξιακών βιωμάτων, ως προϊόντος λογικής σύγχυσης, με την απόλυτη αμφισβήτηση του φιλοσοφικού κύρους της λογικο-μαθηματικής προσέγγισης των λογικών θετικιστών, ανίκανης κατά την ερμηνευτική φαινομενολογία για οποιαδήποτε πρόσβαση στην αλήθεια του Είναι δεν φαίνεται να επιδέχεται διαμεσολάβηση. Οι αντίπαλες φιλοσοφικές αντιλήψεις δείχνουν όντως ασύμμετρες.[35]

---

[33] Η απορριπτική στάση του Carnap απέναντι στη σκέψη του Heidegger εκφράζεται μέσα από το δοκίμιο του "Die Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache", που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Erkenntnis* το 1932 και στρεφόταν κατά της προσέγγισης του «ερωτήματος για το Μηδέν» ως του κεντρικού μεταφυσικού ερωτήματος, το οποίο αναπτύσσεται στην εναρκτήρια διάλεξη του πρώτου στο Πανεπιστήμιο του Freiburg, το 1929, με θέμα, «Τι είναι μεταφυσική;». Ο Heidegger αντιδρά με μια έμμεση απάντηση στον «Επίλογο» της διάλεξης, που προστέθηκε στην έκδοση του 1943, και φαίνεται να περιορίζει την αντίκρουσή της επίθεσης του Carnap σε μια μόνο ρητή αναφορά και στο πνεύμα που διαπνέει τις θέσεις του τελευταίου πολύ αργότερα, σε μια επιστολή του 1964. Σχολιάζει το άρθρο του *Erknenntnis* και σε μια αρχική μορφή των παραδόσεων του μαθήματος *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* του 1935, αλλά το κείμενο αυτό δεν περιλαμβάνεται στην έκδοση του 1953. Για βιβλιογραφικά στοιχεία, και για μια πρώτη κριτική ανάλυση, βλ. Critchley 2001:105-129, Βιρβιδάκης (αδημοσίευτο).

[34] Η πολεμική ξεκινά με την κριτική βασικών στοιχείων της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων του J.L. Austin, από τον Derrida, στο δοκίμιό του "Signature, Event, Context", στο περιοδικό *Glyph* το 1977 και με την αντίδραση του Searle στο άρθρο του με τον τίτλο "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", στο ίδιο περιοδικό. Ο Derrida επιτίθεται στον Searle στο εκτενές κείμενό του, "Limited Inc, a b c…", πάλι στο *Glyph*. Στη συνέχεια ο Searle ασκεί γενικότερη κριτική στην ντεριντιανή αποδόμηση, με κύριο στόχο το βιβλίο του θεωρητικού της λογοτεχνίας, Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (1982), με το σύντομο άρθρο του "The Word Turned Upside Down", στο *The New York Review of Books*, το 1983. Η διασταύρωση πυρών ολοκληρώνεται με το άρθρο του Derrida, "Afterword: Toward an Ethic of Discussion" του 1988. Για βιβλιογραφικά στοιχεία, και για μια πρώτη κριτική ανάλυση, βλ. Chase and Reynolds 2010, Moati 2014, Βιρβιδάκης (αδημοσίευτο), Ο Dascal εξετάζει εκτενέστερα τη συγκεκριμένη σύγκρουση φιλοσοφικών τοποθετήσεων που παραπέμπουν σε γενικότερα πρότυπα του φιλοσοφείν (Dascal 2001).

[35] Ασφαλώς, δεν πρέπει να υποτιμηθούν οι πολιτικές παράμετροι και το ιστορικό πλαίσιο της οξείας αντιπαλότητας, το οποίο, όπως είδαμε, τονίζει ο Friedman. Βλ. παραπάνω, σημείωση 24. Και θα μπορούσε ενδεχομένως να συμφωνήσει κανείς με τον Critchley, πως «το ενδιαφέρον της σύγκρουσης Heidegger-Carnap, δεν συνίσταται στο να αποφασίσουμε ποιος έχει δίκιο και ποιος όχι, αλλά μάλλον στο να δούμε αυτή τη σύγκρουση ως καθοριστική έκφραση τόσο μιας φιλοσοφικής προβληματικής όσο και μιας πολιτισμικής παθολογίας που ακόμη υφίσταται. Εάν δεν συνειδητοποιήσουμε κάτι τέτοιο, τότε είναι υπαρκτός ο κίνδυνος ενός ατελέσφορου φιλοσοφικού αδιεξόδου, δηλαδή της αντιπαράθεσης μεταξύ του επιστημονισμού αφ' ενός και του σκοταδισμού αφ'ετέρου» (Critchley 2001: 129). Εδώ, αποδίδω τον όρο "scientism" ως "επιστημονισμός" και όχι ως "επιστημοκρατία", όπως οι μεταφραστές του βιβλίου του Critchley.

Αντίθετα, προσεκτική μελέτη ορισμένων σημείων της αντιπαράθεσης Searle και Derrida και της έκβασής της επιβεβαιώνει την αίσθηση του Dascal ότι η αντιμαχία μπορεί να μετατρέπεται σε κάποιο βαθμό σε ενδιαφέρουσα διαμάχη. Ο γάλλος στοχαστής απορρίπτει τις αναλύσεις του Austin, επειδή προσπαθεί και εκείνος, όπως πολλοί παραδοσιακοί φιλόσοφοι, να απομονώσει σαφή και σταθερά κριτήρια για τον προσδιορισμό του νοήματος, καταγράφοντας βασικούς τρόπους χρήσης των λέξεων, επισημαίνοντας «δυσλειτουργίες», «αστοχίες» και «παραφθορές» και προσπαθώντας να διατυπώσει κανόνες για τη διάκριση μεταξύ «σοβαρών», ορθών επιτελέσεων των βασικών ομιλιακών ενεργημάτων και «παρασιτικών» παραλλαγών ή απομιμήσεών τους σε διάφορες περιστάσεις (π.χ. θεατρικής προσποίησης, ή ποιητικής ερμηνείας). Κατά τον Derrida, είναι μάταιο να επιδιώκουμε να απομονώσουμε αναγκαίες συνθήκες επιτυχίας ή ευστοχίας των ομιλιακών μας ενεργημάτων. Και σύμφωνα με την προσέγγισή του, η προσπάθεια του Austin να προσδέσει τις γλωσσικές εκφορές στις προθέσεις των υποκειμένων τους κρύβει την προσκόλληση σε μια «μεταφυσική της παρουσίας» –παρουσίας εδώ του προθεσιακού νοήματος στο νου του υποκειμένου–, εναντίον της οποίας στρέφεται το αποδομητικό του εγχείρημα σε όλες του τις εκφάνσεις. Αντίθετα, ο Searle προσπαθεί να δείξει πως το ερευνητικό πρόγραμμα του Austin δεν θίγεται από την κριτική του Derrida, ο οποίος, πέρα από το ότι διαπράττει πολλά επιμέρους λογικά σφάλματα, παρασύρεται από τη γενικότερη αντιθεμελιοκρατική του προσέγγιση, που στρεφόταν πρωτίστως κατά του Husserl και του Heidegger και νομίζει, εσφαλμένα, πως οι χρήσιμες διακρίσεις του άγγλου φιλοσόφου παραπέμπουν σε βαθύτερα, ιδεατά γνωρίσματα και γενικότερες αντιθέσεις μεταφυσικού χαρακτήρα, που χρειάζονται αποδόμηση.

Υπάρχουν ωστόσο ενδείξεις πως οι ίδιοι οι δύο αντίπαλοι, χωρίς να το ομολογούν, τροποποιούν κάπως τις τοποθετήσεις τους αναγνωρίζοντας σιωπηρά πως οι διαφορές τους δεν είναι αγεφύρωτες. Ο Derrida δεν αποκλείει τελείως τη λειτουργία της προθετικότητας κατά τη μελέτη της γλωσσικής επικοινωνίας, παρόλο που δεν της αποδίδει κεντρικό ρόλο, ενώ ο Searle επεξεργάζεται διαφορετικές έννοιες πρόθεσης, που δεν περιορίζονται σε κάποια μονολιθική θεώρηση. Και θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως η ντερριντιανή προσέγγιση προϋποθέτει σε κάποιο βαθμό στοιχεία της φιλοσοφίας της γλώσσας του Austin, την οποία θέτει στο στόχαστρο της αποδομητικής κριτικής.[36]

[36] Dascal 2001: 333-4.

Σε ανάλογες περιπτώσεις, μπορεί να ελπίσει κανείς ότι, ακόμη και αν οι εκπρόσωποι των αντιπαρατιθέμενων παραδόσεων δεν είναι σε θέση να οδηγηθούν σε μια από κοινού ζήτηση της αλήθειας, ή και σε μια δημιουργική σύνθεση απόψεων, μέσα από τη φιλοσοφική διαμάχη, είναι κατ'αρχήν εφικτή τουλάχιστον η αμοιβαία κατανόηση της οπτικής γωνίας του άλλου. Ακόμη και αν δεν πάψουν να διαφωνούν μέχρι τέλους και να επιμένουν ο καθένας στις θέσεις του, οι θέσεις αυτές μπορεί να υφίστανται ορισμένες τροποποιήσεις, έστω για να γίνονται περισσότερο προσιτές και ερμηνεύσιμες από τον συνομιλητή. Η επιθυμητή επίλυση της διαμάχης μπορεί σε πρώτη φάση να μην συνίσταται σε τίποτα περισσότερο από αυτή την ορθή σύλληψη των εκατέρωθεν διαφορών και από τις ελάχιστες τροποποιήσεις που επιτρέπουν τον διάλογο. Η σύγκλιση ίσως να έρθει αργότερα.

Εφόσον συμμερίζεται κανείς τη διάθεση υπέρβασης της πολεμικής και προαγωγής του διαλόγου, είναι φυσικό να αναπτύσσει τακτικές που θα στηρίζονται στα βασικά πορίσματα, και της ιστορικο-γενεαλογικής αναδίφησης του παρελθόντος και της συστηματικής μελέτης των αντιπαραθέσεων, οι οποίες θα μπορούσαν να επιτρέψουν τη μετατροπή των αντιμαχιών σε διαμάχες και ίσως αργότερα σε συζητήσεις. Ανάμεσα σ'αυτές συγκαταλέγονται οι προσπάθειες συνειδητοποίησης και εγκατάλειψης ιδεολογικών εμμονών, διαρκούς αυτοκριτικού ελέγχου μονομερών αναλυτικών και ηπειρωτικών προσεγγίσεων,[37] αποφόρτισης ρητορικών αιχμών και, το κυριότερο, διαμόρφωσης κάποιας κοινής (μετα)-γλώσσας επικοινωνίας.

Ωστόσο, δεν είναι δύσκολο να καταλάβει κανείς πως είναι μάλλον ανέφικτη η υιοθέτηση ενός ουδέτερου φιλοσοφικού ιδιώματος, ικανού να αποδώσει ισότιμα τα ιδιαίτερα θετικά γνωρίσματα των τρόπων του φιλοσοφείν που χαρακτηρίζουν αντίστοιχα τις δύο παραδόσεις. Έχει μάλιστα παρατηρηθεί πως κάτι τέτοιο θα ήταν αθέμιτο εφόσον μάλλον θα αδικούσε την ηπειρωτική, ενώ θα ευνοούσε την αναλυτική πλευρά. Γι'αυτό, και κλείνοντας την επίσημη ομιλία του, κατά την αναγόρευσή του σε επίτιμο διδάκτορα του Πανεπιστημίου Αθηνών, με θέμα τις σχέσεις μεταξύ των δύο παραδόσεων, ο Michael Dummett προτείνει κάτι απλούστερο που κατ' αυτόν συνιστά μια «πρακτική μέθοδο». Ο Dummett διατυπώνει την ιδέα του ως εξής:

[37] Βλ. Critchley 2001. Για μια αυτοκριτική της αναλυτικής φιλοσοφίας, βλ. Unger 2014, όπου επιχειρείται ο έλεγχος μιας κυρίαρχης σχολαστικής, σύγχρονης μορφής του φιλοσοφείν.

> Οραματίζομαι ένα περιοδικό που θα δημοσιεύει κείμενα φιλοσόφων, τόσο από την αναλυτική όσο και από την 'ηπειρωτική' φιλοσοφία, μαζί με εκτεταμένα σχόλια επί των κειμένων αυτών από κάποιο μέλος της άλλης σχολής. Στα σχόλια θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί γιατί το κείμενο δεν βασίζεται σε θεμελιωμένες απόψεις, να τίθενται ερωτήσεις με τρόπο που να επισημαίνεται ό,τι δεν θεωρείται ορθό, να εξετάζονται σημαντικά γεγονότα και ζητήματα που διατυπώνονται στο κείμενο, και γενικά ο σχολιαστής να δείχνει πως δεν είναι ικανοποιημένος από την πλευρά του. Μετά από αυτό, είναι πιθανό ο συγγραφέας κάθε κειμένου να το αναθεωρούσε στο πνεύμα του σχολίου, όχι για να αλλάξει την ουσία, αλλά προκειμένου να το κάνει πιο ευανάγνωστο στους αναγνώστες του, καθώς και σε εκείνους της άλλης σχολής. Το περιοδικό αυτό θα μπορούσε επίσης να δημοσιεύσει τη νέα εκδοχή, ίσως με κάποια καινούργια σχόλια του πρώτου σχολιαστή. Η μελέτη τέτοιων κειμένων, καθώς και τα σχόλια που θα ακολουθούσαν, ασφαλώς θα βοηθούσαν τα μέγιστα τους συγγραφείς των δύο σχολών να συνθέτουν τα φιλοσοφικά τους κείμενα με τέτοιον τρόπο, ώστε να προκαλούν το ενδιαφέρον των αναγνωστών από τις άλλες σχολές, αφού θα ήταν σχετικά με ό,τι ζητούσαν. Με τον τρόπο αυτό το χάσμα θα είχε γεφυρωθεί. Θα είχε προχωρήσει βεβαίως πολύ λίγο η συμφιλίωση μεταξύ των δύο φιλοσοφικών επιλογών, αλλά τα μέλη της μιας σχολής θα είχαν μάθει πώς να επικοινωνούν με τα μέλη της άλλης.[38]

Ένα τέτοιο κοινό βήμα συνεργασίας φιλοσόφων με διαφορετική παιδεία και αντιθετικές αφετηριακές δεσμεύσεις θα αποσκοπούσε στην αποτελεσματική αμοιβαία εμπλοκή μέσα από την εξοικείωση με τις μεθόδους και το ύφος του άλλου και θα μπορούσε να μετατρέψει τις αντιμαχίες σε διαμάχες. Όμως, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως ίσως δεν χρειάζεται να επιμένουμε τόσο στο αρνητικό έργο της άρσης εμποδίων, επινοώντας τεχνητά μέσα επικοινωνίας, κανόνες ανταλλαγής απόψεων και διαδικασίες διαλόγου εφαρμόσιμες εκ των προτέρων σε κάθε έκφραση της φιλοσοφικής σκέψης. Μπορούμε πλέον να στραφούμε

[38] Dummett 2005.

στην αξιοποίηση συγκεκριμένων θετικών διδαγμάτων από ήδη υπάρχουσες σημαντικές συγκλίσεις και αναπτυσσόμενες συνθέσεις.

Γόνιμες συναντήσεις και ανταλλαγές - συγκλίσεις και συνθέσεις

Οι αναλογίες και τα σημεία σύγκλισης δεν περιορίζονται στην αρχική ανάπτυξη των παράλληλων φιλοσοφικών προγραμμάτων των Husserl και Frege. Κατά την ιστορική εξέταση των εξελίξεων, ήδη από τις αρχές του εικοστού αιώνα, συναντά κανείς συμπληρωματικές και παρόμοιες αναζητήσεις, όσο και αν αυτό δεν είναι προφανές εκ πρώτης όψεως. Τούτο συμβαίνει για παράδειγμα με ανιχνεύσιμες αναλογίες ανάμεσα στο έργο ηπειρωτικών στοχαστών με φαινομενολογικό προσανατολισμό και σε ορισμένα κείμενα του Wittgenstein και των φιλοσόφων της κοινής γλώσσας.[39] Κάποιες θέσεις οι οποίες υποστηρίζονται μέσα στο πλαίσιο ριζικά διαφορετικών προσεγγίσεων και με τη χρήση μεθόδων που φαίνεται να εμπνέονται από ασύμβατες αντιλήψεις και να κινούνται σε αντίθετες κατευθύνσεις, τελικά μπορεί να μην απέχουν τόσο πολύ.

Πράγματι, η διεξοδική μελέτη κεντρικών θεμάτων και τοποθετήσεων, αλλά και επιχειρηματολογικών τεχνικών και τρόπων γραφής, επιβεβαιώνει το ότι σε ορισμένες περιπτώσεις, παρά τις αποκλίνουσες ερμηνείες των προβλημάτων, των βασικών προκειμένων και των συμπερασμάτων της ακολουθούμενης συλλογιστικής, οι πιθανές διασυνδέσεις είναι σημαντικές. Εδώ μπορούν να αναφερθούν ενδεικτικά η χρήση υπερβατολογικών επιχειρημάτων, η αντιμετώπιση μορφών σκεπτικισμού στη νεώτερη φιλοσοφία, η κριτική της καρτεσιανής σύλληψης του γνωστικού υποκειμένου, η υπεράσπιση συγκεκριμένων ρεαλιστικών και αντιρεαλιστικών ισχυρισμών στη μεταφυσική, αλλά και στη μεταηθική. Θα μπορούσε να προσπαθήσει να διαβάσει κανείς τον Strawson παράλληλα με τον Merleau-Ponty, καθώς και τον Hans Georg Gadamer στο φως των προτεινόμενων από τον Davidson αναλύσεων του νοήματος και της ερμηνείας. Θα ήταν χρήσιμο να συγκρίνει τη θεώρηση των αξιακών ιδιοτήτων που επεξεργάζεται ο G.E. Moore, καθώς και τη γνωσιοκρατική αντίληψη των ηθικών κρίσεων την οποία υπερασπίζονται ο John McDowell και ο David Wiggins, με τη φαινομενολογική σύλληψη των αξιών την οποία περιέγραφαν πολύ νωρίτερα ο Max Scheler και

[39] Βλ., μεταξύ άλλων Glendinning 2006: 26-28.

ο Nikolai Hartmann. Και αποδεικνύεται γόνιμη η κριτική συζήτηση των κοινοτιστικών τάσεων στη σύγχρονη ηθική και πολιτική φιλοσοφία που αναπτύσσονται στη βάση της νεοαριστοτελικής στροφής του Alasdair MacIntyre, με αναφορά όχι μόνο στις αναγνώσεις του Αριστοτέλη από αναλυτικούς φιλοσόφους αλλά και στην ερμηνευτική του Gadamer και του Paul Ricoeur.[40] Οπωσδήποτε, οι αναλυτικοί δεν διστάζουν πλέον να γράφουν μεγαλόπνοα συνθετικά έργα, αναβιώνοντας σε νέο ιδίωμα την παραδοσιακή προβληματική η οποία συνεχίζει να αναπτύσσεται σε διάφορα πεδία του στοχασμού, από τη μεταφυσική ως την ηθική.[41]

Τα πράγματα καθίστανται απλούστερα όταν η ιδιοσυγκρασία κάποιων φιλοσόφων, αναλυτικών και ηπειρωτικών καθώς και οι περιστάσεις διασταύρωσης της πνευματικής τους πορείας και των ανάλογων ενδιαφερόντων τους, διευκολύνουν την επικοινωνία ή και τη συνεργασία. Στην περίπτωσή τους δεν φαίνεται να υπάρχουν εμπόδια, ή, όπου υπάρχουν, αυτά είναι πολύ εύκολο να αρθούν. Για παράδειγμα, η αντιπαράθεση επιχειρημάτων μεταξύ John Rawls και Jürgen Habermas, σχετικά με την ορθή προσέγγιση του πολιτικού φιλελευθερισμού, ανταποκρίνεται στα πρότυπα μιας γόνιμης *συζήτησης* σύμφωνα με τη χρήση του όρου από τον Dascal. Για τους δύο φιλοσόφους είναι προφανής η επιδίωξη αμοιβαίας κατανόησης της μεταξύ τους διαφωνίας και η στόχευση σε μια κοινά αποδεκτή λύση.[42]

Τα σημεία σύγκλισης πολλαπλασιάζονται στο τέλος του εικοστού και στο ξεκίνημα του εικοστού πρώτου αιώνα. Αξίζει να αναφερθούν, μεταξύ άλλων, οι προσπάθειες νέας ερμηνείας και αποτίμησης της σκέψης του Heidegger από την Cristina Lafont και από Αμερικανούς φιλοσόφους με αναλυτική παιδεία που συνήθως εκφράζουν νεοπραγματιστικές αντιλήψεις και χρησιμοποιούν εννοιολογικά εργαλεία και μεθοδολογικές αρχές, οι οποίες δεν είχαν μέχρι πρόσφατα θέση στη μελέτη του ηπειρωτικού στοχασμού.[43] Συναντά κανείς και αρκετές άλλες, εκ πρώτης

[40] Βλ., μεταξύ άλλων, Braver 2007, Chase and Reynolds 2011: 89-114, Reynolds et al. 2010, Βιρβιδάκης 2006: 159, 194, Μαγγίνη 2006. Αλλά, πρβλ. και τις επιφυλάξεις του Engel 1991.

[41] Βλ., για παράδειγμα, Nagel 2000 και MacIntyre 2007. Για μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ερμηνεία της υπαρξιστικής έννοιας του «παραλόγου» στο έργο του Albert Camus, με χρήση αναλυτικών εργαλείων, πρβλ. και Nagel 2005.

[42] Habermas 1995, Rawls 1995.

[43] Βλ. Dreyfus 1991, Haugeland 1998 και Μαγγίνη 2013. Πρβλ. και Norris 1997. Ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζει και η νεοπραγματιστική ερμηνεία του Heidegger από τον Rorty, ο οποίος αναφέρεται συχνά στις σχέσεις μεταξύ των παραδόσεων και την πιθανή διαμόρφωσή τους. Βλ., μεταξύ των πολλών σχετικών δημοσιεύσεών του, Rorty 1992, 2007, και Duke et al. 2010. Βλ. και τη συζήτησή μας παρακάτω και σημ. 44.

όψεως παράδοξες και αναπάντεχες συγκριτικές εργασίες, με αντικείμενο τη συσχέτιση πολύ διαφορετικών κειμένων και τρόπων του φιλοσοφείν, όπως η διερεύνηση του προβλήματος της αλήθειας στον Searle και στον Foucault και η παράλληλη εξέταση της αντιμετώπισης του Είναι-προς-Θάνατον από τον Heidegger, με την καταλυτική κριτική του ιδανικού της αιώνιας ζωής από τον Bernard Williams.[44] Και από αναλυτικούς φιλοσόφους, όπως η Alice Crary, αποτιμάται θετικά μια μορφή ηθικού στοχασμού, που δεν βασίζεται στην αυστηρή συλλογιστική διάρθρωση ηθικών κρίσεων[45] και φαίνεται να πλησιάζει το πρότυπο ενός μη «επιχειρηματοκεντρικού» τρόπου του φιλοσοφείν, σύμφωνα με την αντίληψη του Simon Glendinning.[46]

΄Ισως την πιο αξιοσημείωτη νέα εξέλιξη και το πιο εντυπωσιακό παράδειγμα σύγκλισης συνιστά, παράλληλα με την διαμόρφωση αναλυτικών αναγνώσεων του έργου του Marx,[47] η αναβίωση του ενδιαφέροντος και για τον στοχασμό του Hegel, ο οποίος είχε παραμείνει για πολλές δεκαετίες το αρνητικό πρότυπο για σχεδόν όλους τους εκπροσώπους της αναλυτικής παράδοσης.[48] Ο «αναλυτικός εγελιανισμός» που αναπτύσσεται στα πρόσφατα έργα των John McDowell και Robert Brandom και των μαθητών τους συνδέεται με τη γνωσιολογική κριτική του αφελούς εμπειρισμού των Νεώτερων Χρόνων, στην κατεύθυνση που υποδεικνύει η επίθεση στον «Μύθο του Δεδομένου» από τον Wilfrid Sellars.[49] Οι φιλόσοφοι του Πανεπιστημίου του Pittsburgh φαίνεται να επαναλαμβάνουν τις επιχειρηματολογικές κινήσεις των μετακαντιανών Γερμανών στοχαστών, οι οποίοι άσκησαν κριτική στον καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό προκρίνοντας μια πιο συνεπή μορφή «απόλυτου» ιδεαλισμού, σύμφωνα με τις κατευθυντήριες γραμμές της διδασκαλίας του Hegel. Οι προσεγγίσεις τους αξιοποιούν τις αναλυτικές μεθόδους και συμμορφώνονται σε σημαντικό βαθμό με σύγχρονες ερμηνευτικές τάσεις, που «εξημερώνουν» τον αφηρημένο και συχνά σκοτεινό εγελιανό στοχασμό και παρουσιάζουν τον συγγραφέα της *Φαινομενολογίας του*

[44] Βλ. Prado 2006 και Ruensiri 2016.

[45] Crary 2008.

[46] Glendinning 2010.

[47] Βλ. τις ποικίλες εκφάνσεις του «αναλυτικού μαρξισμού» στις δημοσιεύσεις των Cohen 1978, Κόεν 2009, 2016, Elster 1985 και Roemer 1986.

[48] Σχετικά με την αδυναμία γενικότερης κατανόησης της φιλοσοφίας του Hegel από τους φιλοσόφους της αναλυτικής παράδοσης, πρβλ. Craig 1987: 131-35.

[49] Βλ. Σέλλαρς 2005 [πρώτη δημοσίευση 1956]. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος ο Σέλλαρς κάνει λόγο για «αρχόμενες *Méditations hégéliennes*» (2005: 59). Βλ. και Χρόνης 2015.

Πνεύματος ως ένα μη μεταφυσικό φιλόσοφο.[50] Και η επανανακάλυψη αυτή της σημασίας του Hegel δεν άργησε να συμπληρωθεί και από μια διαφορετικής εμπνεύσεως «αποκατάσταση» θέσεων του εγελιανού Bradley, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, είχε αποτελέσει τον στόχο των επιθέσεων των Russell και Moore, που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ιδρυτικές πράξεις της όλης αναλυτικής παράδοσης.[51]

Θα ήταν εύλογο να υποστηριχθεί πως οι περισσότεροι από τους φιλοσόφους στους οποίους μόλις αναφερθήκαμε, έχουν, συνειδητά ή μη, και με διαφορετικούς τρόπους, λειτουργήσει ως «γεφυροποιοί». Συνεχίζουν να διαδραματίζουν γεφυρωτικό ρόλο, στο μέτρο που κάποιες από τις τοποθετήσεις, ή και τις μεθοδολογικές τους αντιλήψεις, έχουν αξιοποιηθεί από τους εκπροσώπους και των δύο παραδόσεων. Σε αυτούς η Biletzki συμπεριλαμβάνει τον Habermas, αλλά, και για άλλους λόγους, τον Wittgenstein.[52] Ωστόσο, θα έπρεπε, νομίζω, να αποδώσουμε τον συγκεκριμένο χαρακτηρισμό και στους νεοεγελιανούς φιλοσόφους του Pittsburgh, στον Paul Ricoeur, στον Hubert Dreyfus, αλλά ακόμη και στον Rorty, ο οποίος χρησιμοποιεί διαυγές ύφος και συνεκτική επιχειρηματολογία, ανεξάρτητα από το αν τελικά τη θεωρεί κανείς πειστική, για να αναδείξει τη σημασία του έργου στοχαστών της ηπειρωτικής παράδοσης. Θα μπορούσε να μιλήσει κανείς για μετα-αναλυτικούς και μετα-ηπειρωτικούς φιλοσόφους ή και για μια νέα «συνθετική» φιλοσοφία.[53]

Προφανώς, για να εμπεδωθούν και να ευδοκιμήσουν μακροπρόθεσμα αυτές οι τάσεις σύγκλισης και σύνθεσης των δύο παραδόσεων θα χρειαστεί να δοκιμαστούν σε προγράμματα έρευνας και διδασκαλίας. Πρέπει να συνεχιστούν οι προσπάθειες εξειδίκευσης και εφαρμογής γενικότερων στρατηγικών αμοιβαίας κατανόησης στη βάση των ήδη υπαρχόντων παραδειγμάτων και επινόησης επιμέρους τακτικών για την άρση εμπο-

[50] Βλ. McDowell 2012, Brandom 1994, Virvidakis 2010, Pippin 1989, 2007, Rockmore 2005, Redding 2010. Πρβλ. ακόμη τη *διαληθειακή* λογική του Graham Priest, σύμφωνα με την οποία μπορούμε να δεχτούμε την ύπαρξη αληθών αντιφάσεων, με αναφορές σε ηπειρωτικούς στοχαστές που ξεκινούν από τον Hegel (Priest 2002).

[51] Για μια υποστήριξη της μπραντλεϊανής ολιστικής θεώρησης του κόσμου και των «εσωτερικών σχέσεων» των όντων, βλ. τη μονιστική μεταφυσική αντίληψη που υπερασπίζεται ο Jonathan Shafer (2010α, 2010β).

[52] Biletzki 2001: 293-94. Για την ιδιαιτερότητα της περίπτωσης του Wittgenstein και τις σχέσεις του με την αναλυτική και με την ηπειρωτική παράδοση, πρβλ. Glock 2004, Jacquette 2010.

[53] Συναντά κανείς πλέον, αρκετά συχνά, ακόμη και στους τίτλους βιβλίων και άρθρων χαρακτηριστικούς όρους, όπως "post-analytic", "meta-continental", ακόμη και "trans-analytic-continental". Βλ. Rajchman and West 1985, Wang 1988, Walton 1992, Norris 1997, Reynolds, Chase and Mare 2010, Jacquette 2010, και, για την έκφραση "synthetic philosophy", την εισαγωγή στο Bell, Cutrofello and Livingston 2015.

δίων και την αξιοποίηση των θετικών προοπτικών. Εδώ, αξίζει να επισημάνουμε, μεταξύ άλλων, τη διερεύνηση νέων δυνατοτήτων προσέγγισης σε συγκεκριμένα πεδία όπου η συνεργασία δεν φαίνεται να έχει προχωρήσει επαρκώς μέχρι σήμερα, όπως η φιλοσοφία της θρησκείας,[54] καθώς και τις ιδέες για τη διαμόρφωση πλουραλιστικών προγραμμάτων πανεπιστημιακών σπουδών, και όχι μόνο, με την παράλληλη και συνδυαστική μελέτη αναλυτικών και ηπειρωτικών φιλοσόφων. [55]

Συμπεράσματα: Δυσκολίες και προοπτικές

Ολοκληρώνοντας τη συζήτησή μας μπορούμε νομίζω να συμφωνήσουμε πως οι αρχικές αποκλίσεις και οι αδιέξοδες αντιπαραθέσεις που ακολούθησαν για ένα μεγάλο διάστημα, οδηγώντας στη διεύρυνση του χάσματος μεταξύ αναλυτικής και ηπειρωτικής φιλοσοφίας, φαίνεται να μπορούν να ξεπεραστούν σε σημαντικό βαθμό, καθώς προοδευτικά συνειδητοποιούνται όλο και περισσότερο κοινά στοιχεία, διαγράφονται παράλληλες κατευθύνσεις, και διαφαίνονται νέες διαθέσεις συνεργασίας. Βέβαια, το κατά πόσον οι γεφυρωτικές προσπάθειες που σκιαγραφήσαμε και οι ήδη αναπτυσσόμενες μετα-αναλυτικές και μετα-ηπειρωτικές τάσεις θα οδηγήσουν σε λειτουργικές και δημιουργικές συνθέσεις δεν μπορεί να κριθεί με ασφάλεια στη βάση των συγκεκριμένων θετικών ενδείξεων που επισημάναμε. Και αναφερθήκαμε ήδη σε αμφιβολίες και επιφυλάξεις για τη δυνατότητα μιας πλήρους υπέρβασης της αντιπαλότητας, με την απάλειψη ουσιωδών διαφορών μεταξύ των τρόπων του φιλοσοφείν που συνδέονται αντίστοιχα με τις δύο παραδόσεις.

Ίσως εδώ θα υπενθυμίσει κανείς τον κίνδυνο του επιφανειακού, ή εκλεκτικιστικού και μη συνεκτικού χαρακτήρα κάποιας βιαστικής σύνθεσης μεθόδων, ιδιωμάτων και τοποθετήσεων. Ενδεχομένως, θα επιμείνει στην ανάγκη να διαφυλαχθεί το ιδιαίτερο «ήθος» και «ύφος» της κάθε παράδοσης και να μην αλλοιωθούν οι κανονιστικές αρχές και τα ιδεώδη που την εμπνέουν.[56] Αρκεί να μην τίθεται σε αμφισβήτηση το ενδιαφέρον της φιλοσοφικής δραστηριότητας που συνεχίζεται και από τις δύο πλευρές.

Ωστόσο, ακόμη και αν είναι επιθυμητή η διατήρηση διακριτών και συχνά αντιπαρατιθέμενων φιλοσοφικών ταυτοτήτων, είναι νομίζω θεμιτή

[54] Βλ. Trakakis 2012, 2013, 2014. Πρβλ. και Βιρβιδάκης και Φιλίππου 2018.
[55] Moran 1988.
[56] Βλ. Engel 1991, Seel 2016 και παραπάνω, σημ. 5.

η προσδοκία διαμόρφωσης ενός καλύτερου κοινού ορίζοντα συνεννόησης και επικοινωνίας. Ο χρόνος θα δείξει αν μέσα από αυτόν τον ορίζοντα θα επιτευχθεί η περαιτέρω γονιμοποίηση του στοχασμού και θα επιβεβαιωθεί η προσδοκία πραγματικής προόδου στην εμβάθυνση της κατανόησης και στη βελτίωση των τρόπων αντιμετώπισης κεντρικών προβλημάτων, τα οποία απασχολούσαν τους φιλοσόφους και πολύ πριν από την εμφάνιση του ακόμη υπαρκτού χάσματος.

Βιβλιογραφία

Akehurst, T. 2010. *The Cultural Politics of Analytic Philosophy. Britishness and the Spectre of Europe*. London και New York: Continuum.

Babich, B. 2012. *La Fin de la Pensée? Philosophie Analytique contre Philosophie Continentale*. Paris: L'Harmattan.

Barnes, J. 2007. 'Τρόποι του φιλοσοφείν' (συνέντευξη στην Κατερίνα Ιεροδιακόνου) *Cogito* 6: 31-34.

Bar-Hillel, Y. 1992. 'A Prerequisite for Rational Philosophical Discussion'. Ανατυπωμένο στο R. Rorty (επιμ.), *The Linguistic Turn*, 356-60.

Βέϊκος, Θ. 1990. *Αναλυτική φιλοσοφία*. Αθήνα: Σμίλη.

Bell, J., Cutrofello, A., Livingston, P. M. (επιμ.), 2016. *Beyond the Analytic- Continental Divide*. New York και London: Routledge.

Biletzki, A. 2001. 'Introduction: Bridging the Analytic-Continental Divide', *International Journal of Philosophical Studies* 9 (3): 291-94.

Βιρβιδάκης, Σ. 1994. 'Η αναλυτική φιλοσοφία στην Ελλάδα.' Στο Μ. Δραγώνα-Μονάχου (επιμ.), *Η φιλοσοφία στα Βαλκάνια σήμερα*. Πρακτικά του Γ΄ Συμποσίου Βαλκανικών Φιλοσοφικών Εταιρειών. Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 239 -246.

Βιρβιδάκης, Σ. 2002. ' Το γενικότερο ενδιαφέρον της 'υπόθεσης Sokal' και οι αντιδράσεις των Ελλήνων διανοουμένων '. Στο J. Bouveresse, *Γοητευτικές και παραπλανητικές ακροβασίες της φιλοσοφίας*. Πρόλ. Ν. Παναγιωτόπουλος, μτφρ. Τ. Μπούκη, επιμ. Σ. Βιρβιδάκης, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη, 21-36.

Βιρβιδάκης, Σ. 2005α. 'Αναλυτική και ηπειρωτική φιλοσοφία: Κριτήρια αναγνώρισης και διάκρισης', *Νεύσις* 14: 3-47.

Βιρβιδάκης, Σ. 2005β. 'Η πολεμική των Γάλλων αναλυτικών φιλοσόφων'. *Νέα Εστία*, τεύχος 1780: 75-66

Βιρβιδάκης, Σ. 2006. *Η υφή της ηθικής πραγματικότητας*. Αθήνα: Leader Books.

Βιρβιδάκης, Σ. (αδημοσίευτο). Άναλυτική και ηπειρωτική φιλοσοφία: Στείρες αντιπαραθέσεις και γόνιμες συναντήσεις'. Ανακοίνωση σε συνέδριο στη μνήμη του Κοσμά Ψυχοπαίδη.

Βιρβιδάκης, Σ, Φιλιππου, Μ. (επιμ.), 2018. *Επιχειρήματα για την ύπαρξη του Θεού και άλλα δοκίμια αναλυτικής φιλοσοφίας της θρησκείας*. Αθήνα: Άρτος Ζωής.

Virvidakis, S. 1997. 'Analytic Philosophy in Greece ', *Dialectica* 51: 135 -43.
Virvidakis, S. 2010. 'The Allure of Hegelian Quietism.' *Teorema* 29 (3): 163-74.
Virvidakis, S. 2016. 'On Bridging the Analytic Continental Divide' στο S. Satha-Annand, K. Sirichan και L. Skar (επιμ.), *Proceedings of the International Symposium, Philosophies in Dialogue: Bridging the Great Philosophical Divides*. Department of Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand, 71- 84.
Bouveresse, J. 1992. 'Une Différence sans Distinction? *'Philosophie'*, no 35: 65-91.
Brandom, R. 1994. *Making It Explicit.* Cambridge MA: Harvard University Press.
Braver, L. 2007. *A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism*. Evanston Illinois: Northwestern University Press.
Cahiers de Royaumont 1962. *La philosophie analytique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
Chase, J. και Reynolds, J. 2011. *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy.* Montreal και Kingston –Ithaca: McGill- Queens University Press.
Christopoulou, D. 2014. 'Weyl on Fregean Implicit Definitions: Between Phenomenology and Implicit Constructions', *Journal of General Philosophy of Science*, 45 (1): 35-47.
Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
Κόεν, Τ. Α. 2009. *Γιατί όχι σοσιαλισμός;* Εισαγ.-μτφρ. Ν. Βρούσαλης, Αθήνα: Εκκρεμές.
Κόεν, Τ. Α. 2016. *Αν θέλεις την ισότητα γιατί είσαι τόσο πλούσιος;* μτφρ. Μ. Παπανικολάου/ Α. Παπασυριόπουλος, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Cohen, J. L. 1986. *The Dialogue of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
Conant, J. 2016. 'The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness' στο J. Bell, A. Cutrofello, P. M. Livingston (επιμ.), *Beyond the Analytic-Continental Divide*, New York και London: Routledge, 17-58.
Craig, E. 1987. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Clarendon Press.
Crary, A. 2008. *Beyond Moral Judgment*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Critchley, S. 2006. *Ηπειρωτική φιλοσοφία*, μτφρ. Γ. Κακολύρης – Γ.Σακκά, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Κρίτσλεϋ, Σ. 2007. *Ζητώντας το άπειρο*: *Ηθική της δέσμευσης/Πολιτική της αντίστασης*. μτρφ. Α. Κιουπκιολής. Αθήνα: Εκκρεμές.

Dascal, M. 2001. 'How Rational Can a Polemic Across the Analytic-Continental 'Divide' Be? ', *International Journal of Philosophical Studies* 9 (3): 313-39.

D'Agostini, F. 2009. 'From a Continental Point of View: The Role of Logic in The Analytic-Continental Divide', *International Journal of Philosophical Studies* 9 (3): 349-67.

Duke, G., Walsh, E., Chase, J. και Reynolds, J. 2010. 'Postanalytic Philosophy: Overcoming the Divide? ' στο J. Reynolds, J. Chase, J. Williams και E. Mare (επιμ.), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, 7-26.

Dreyfus, H. 1991. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge MA: The MIT Press.

Dummett, M. 1993. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Dummett, M. 2005. 'Analytic and Continental Philosophy', (αδημοσίευτη ομιλία κατά την τελετή αναγόρευσης σε επίτιμο διδάκτορα στο Πανεπιστήμιο Αθηνών – 9 Ιουνίου 2005).

Ντάμετ, Μ. 2016. *Η φύση και το μέλλον της φιλοσοφίας*, μτφρ. Α. Αθανασάκης, επιμ. Γ. Καραμανώλης. Αθήνα: Εκκρεμές.

Elster, J. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press/ Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Engel, P. 1991. 'Interpretation without Hermeneutics: A Plea Against Ecumenism,' στο K. Mulligan (επιμ.), *Continental Philosophy Analyzed*. *Topoi* 10, Dordrecht: Kluwer, 137-46.

Engel, P. 1993. 'Is There a Path out of the Analytic-Continental Divide?' *Stanford French Review* Volume 17/ 2-3: 117-29.

Engel, P. 1994. 'The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism', in B. Smith. *French Philosophy and the American Academy*. La Salle, Illinois: Open Court, 21-41.

Engel, P. 1997. *La Dispute, Une Introduction à la Philosophie Analytique,* Paris, Minuit.

Engel, P. 1999. 'Analytic Philosophy and Cognitive Norms', *The Monist* 82: 217-234.

Glendinning, S. 2006. *The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical*

Chronicle. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Engel, P. 2010. 'Argument All the Way Down: The Demanding Discipline of Non-Argumento-Centric Modes of Philosophy', in J. Reynolds, J. Chase, J. Williams και E. Mare (επιμ.), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, 71-84.
Glock, H-J., επιμ., 1997. *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford και Malden: Blackwell.
Glock, H-J. 2004. 'Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? ' *Metaphilosophy* 35/4: 419-444.
Glock, H-J. 2008α. *What Is Analytic Philosophy?,* Cambridge: Cambridge University Press.
Glock, H-J. 2008β. 'Analytic Philosophy and History: a Mismatch?', *Mind* 117 : 867-93.
Gordon, P. E. 2010. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge MA: Harvard University Press.
Gutting, G. 2009. *What Philosophers Know*. Cambridge και New York: Cambridge University Press.
Haack, S. 1998. *The Manifesto of a Passionate Moderate*. Unfashionable Essays. Chicago και London: The University of Chicago Press.
Habermas, J. 1995. 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism', *The Journal of Philosophy* 92(3): 109-131.
Haugeland, J. 1998. *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind.* Cambridge MA: Harvard University Press.
Hegel, G.H.F. 2004. 'Το παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού ιδεαλισμού', Παρουσίαση–μτφρ.–σχόλια. Π. Θανασάς, *Δευκαλίων* 22/1: 65-94.
Hegel, G.H.F. 2006. Η *διαφορά των φιλοσοφικών συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*. μτφρ. Γ. Ηλιόπουλος, Αθήνα: Εστία.
΄Εγελος 2007. *Φαινομενολογία του Νου*. Πρόλογος – μτφρ. – σχόλια Γ. Φαράκλας, Αθήνα: Εστία.
Hylton, P. 1990. *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
Jacquette, D. 2010. 'Wittgenstein as a Trans-Analytic-Continental Philosopher', στο J. Reynolds, J. Chase, J. Williams και E. Mare (επιμ.), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, 157-72.
Kant, I. 1999. *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Υπερβατική Διαλεκτική και Υπερβατική Μεθοδολογία. Εισαγ.–μτφρ.–παρατηρήσεις Μ. Φ. Δημη-

τρακόπουλος, Αθήνα.
Lafont, C. 2000. *Heidegger, Language, and World-disclosure,* μτφρ. G. Harman Cambridge: Cambridge University Press.
MacIntyre, A. 2007. *After Virtue*. 3η εκ. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Μαγγίνη, Γ. 2006. *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοτελικοί*, Αθήνα: Εκδόσεις Πατάκη.
Μαγγίνη, Γ. 2013. 'Ο Hubert Dreyfus για τον 'εύρωστο ρεαλισμό' στον Heidegger, ή Heidegger εναντίον Dreyfus', *Αριάδνη* 19: 125-150.
Μακντάουελ, Τ. 2013. *Ο νους και ο κόσμος*. Εισαγ.- μτφρ. Θ. Σαμαρτζής. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
Moati, R. 2014. *Derrida/Searle: Deconstruction and Ordinary Language*. Μτφρ. T. Attanucci και M. Chun. New York: Columbia University Press.
Moran, D. 1998. ' The Analytic-Continental Divide: Teaching Philosophy in an Age of Pluralism'. Στο D. Evans και I. Kuçuradi, επιμ., *Teaching Philosophy on the Eve of the Twenty-First Century*. Ankara: Meteksan, 119-54.
Μπασάκος, Π. 2006. *Τρεις Γλώσσες: Αριστοτέλης, Χούσσερλ, Βιττγκενστάϊν*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».
Μπασάκος, Π. 2007. 'Τρόποι του φιλοσοφείν' (συνέντευξη στην Κατερίνα Ιεροδιακόνου), *Cogito* 6: 47-50
Mulligan, K. 1993. 'Post-Continental Philosophy: Nosological Notes', *Stanford French Review* 17 /2-3: 133-50.
Nagel, T. 2000. *Η θέα από το πουθενά*. Μτφρ. Χ. Σταματέλος, επιμ. Σ. Βιρβιδάκης, Αθήνα: Κριτική.
Nagel, T. 2005. 'Το παράλογο', μτφρ. Μ. Καστανάρα, *Cogito* 2: 78-84
Norris, C. 1997. *Resources of Realism: Prospects for 'Post-Analytic Philosophy*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan Press.
Pippin, R. 1987. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
Prado, C. G., επιμ. 2003. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy,* Amherst: Humanity Books.
Prado, C. G. 2006. *Searle and Foucault on Truth*. New York: Cambridge University Press.
Priest, G. 2002. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford και New York: Oxford University Press.
Rajchman, J. και West, C. (επιμ.), 1985. *Post-Analytic Philosophy*. New

York: Columbia University Press.
Rawls, J. 1995. 'Political Liberalism: Reply to Habermas', *The Journal of Philosophy* 92 (3): 132-80.
Redding, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge και New York: Cambridge University Press.
Reynolds, J., Chase, J., Williams, J. και Mares, E. (επιμ.), 2010. *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. London και New York: Continuum.
Rockmore, T. 2005. *Hegel, Idealism and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
Roemer, J. επιμ., 1986. *Analytical Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rorty, R. επιμ., 1992. *The Linguistic Turn*, 3η επιμ. Chicago και London: The University of Chicago Press.
Rorty, R. 2007. *Philosophy as Cultural Politics*. *Philosophical Papers* vol. 4. Cambridge και New York: Cambridge University Press.
Roux, S. (επιμ.), 2007. *Retours sur l'affaire Sokal*. Paris: L'Harmattan.
Ruensiri, T. 2016. 'Boredom and Time: Is There a Theoretical Reason Why Analytic Philosophers Exclude Heidegger From a Discussion of the Makropulos Case? ', στο S. Satha-Annand, K. Sirichan και L. Skar (επιμ.), *Proceedings of the International Symposium, Philosophies in Dialogue: Bridging the Great Philosophical Divides*, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand, 97-110.
Shafer, J. 2010α. 'Monism: The Priority of the Whole', *The Philosophical Review* 119 (1): 31 -76.
Shafer, J. 2010β. 'The Internal Relatedness of All Things'. *Mind* 119: 341-376.
Seel, G. 2016. 'Bridging the Great Philosophical Divides: How and Why We Should Do This?', στο S. Satha-Annand, K. Sirichan και L. Skar, επιμ., *Proceedings of the International Symposium, Philosophies in Dialogue: Bridging the Great Philosophical Divides*, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Bangkok, Thailand, 211-24.
Σέλλαρς, Γ. 2005. *Ο εμπειρισμός και η φιλοσοφία του νού*. Εισαγωγή Ρίτσαρντ Ρόρτυ, οδηγός μελέτης Ρόμπερτ Μπράντομ, μτφρ.–σημ.–επίμετρο Χ. Μαρσέλλος. Αθήνα: Εκδόσεις Εστίας.
Simons, P. 2001. 'Whose Fault? The Origins and Evitability of the Ana-

lytic-Continental Rift', *International Journal of Philosophical Studies* 9 (3): 295-311.

Snow, C. P. 1995. *Οι δύο κουλτούρες*. Μτφρ. Μ. Αποστολοπούλου, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Sokal, A. 1996α. 'Towards a Transformative Heremeneutics of Quantum Gravity', *Social Text*, 46/47, 14. 1-2: 217-52.

Sokal, A. 1996β. 'A Physicist Experiments with Cultural Studies', *Lingua Franca*, mai/juin: 62-64.

Sokal, A. 2008. *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture.* Oxford: Oxford University Press.

Sokal, A. και Bricmont, J. 1997. *Impostures intellectuelles*. Paris: Odile Jacob.

Sorell, T. και Rogers, G. A. J. 2005. *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford και New York: Oxford University Press.

Thompson, P. 2013. "The Slavoj- Žižek v Noam Chomsky Spat is Worth a Ringside Seat", <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jul/19/noam-chomsky-slavoj-zizek-ding-dong> (25/9/2016)

Trakakis N. 2012. 'Doing Philosophy in Style: A New Look at the Analytic/Continental Divide', *Philosophy Compass* 7: 919-42.

Trakakis N. 2013. 'Truth, or the Futures of Philosophy of Religion', *The International Journal of Philosophy of Religion* 14 (5): 366-90.

Trakakis N. 2014. 'The New Phenomenology and Analytic Philosophy of Religion', *The Heythrop Journal* 55: 670-90.

Unger, P. 2014. *Empty Ideas: A Critique of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Φρήντμαν, Μ. 2017. *Χωριστοί Δρόμοι: Κάρναπ, Κασσίρερ και Χάϊντεγκερ*. Μτφρ. Σ. Τσιλεδάκη, επιμ. Δ. Χρηστιάς, Αθήνα: Εκκρεμές.

Χατζημωϋσής, Α. 2013. 'Αναλυτική και Ηπειρωτική Φιλοσοφία: Μεθοδολογικές Παρατηρήσεις', *Δευκαλίων* 30/1-2: 188-294.

Χρόνης, Χ. 2015. *Η Διαλεκτική Στροφή της Αναλυτικής Φιλοσοφίας: Sellars, McDowell, Brandom.* Αδημοσίευτη διδακτορική Διατριβή. Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών.

Walton, D. 1992. 'After Analytic Philosophy, What Next? : An Analytic Philosopher's Perspective', *The Journal of Speculative Philosophy* 6 (2): 123-41.

Wang, H. 1988. *Beyond Analytic Philosophy*. Cambridge Mass., London: The MIT Press, 1988.

Williamson, T. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Malden και Oxford: Wiley – Blackwell.

Williamson, T. 2014. 'How Did We Get Here from There? The Transformation of Analytic Philosophy ', υπό δημοσίευση στο *Belgrade Philosophical Annual*.

Wuchterl, K. 1977. *Methoden der Gagenwarts-philosophie*. Bern und Stuttgart: UTB Paul Haupt.

Συνέντευξη του Παντελή Μπασάκου
στους επιμελητές του τόμου.

Τι σε ώθησε στη φιλοσοφία;

Οι αποτυχίες μου. Στην αποτυχία σκέφτεσαι τις αιτίες των πραγμάτων, θέλεις να τα παρατηρείς σε αργές στροφές, νοιάζεσαι για εκείνα που, ως πετυχημένος, ούτε καν γυρίζεις να τα δεις.

Οι αυτοσχέδιοι διαλεκτικοί αγώνες, που ξεφυτρώνουν από μόνοι τους στις συντροφιές των εφήβων, η αμφισβήτηση των μεγάλων, και των αξιών τους.

Ποιους θα χαρακτήριζες σταθμούς στη φιλοσοφική σου πορεία;

Ομάδα Τέχνης α΄. Φιλοσοφία άρχισα να σπουδάζω συστηματικά, πολύ προτού να πάω στο πανεπιστήμιο, με την Ομάδα Τέχνης α΄. Την ομάδα τέχνης α' (ξεκίνησε αρχές του ’61) αποτελούσαν εικαστικοί, αριστεροί οι οποίοι στην τέχνη τους είχαν βρεθεί εκτός κομματικής γραμμής και σε διάλογο με την τότε ευρωπαϊκή και αμερικανική πρωτοπορία. Στον αντίλογο της παραδοσιακής αριστεράς, πώς μια τέχνη σαν τη δική τους ήταν ακατανόητη ή για τους λίγους, απάντησαν με συστηματική και συντονισμένη εκπαιδευτική προσπάθεια. Οργάνωναν εκθέσεις σε λαϊκές συνοικίες της πρωτεύουσας, όπου δεν πρωταγωνιστούσαν τόσο τα έργα τους, όσο το εποπτικό διδακτικό υλικό που είχαν παραγάγει· στους χώρους των εκθέσεων προκαλούσαν δημόσιες συζητήσεις, ανέλυαν, απαντούσαν σε ενστάσεις, διαμαρτυρίες και αντιρρήσεις. Με όλα αυτά θέλησαν να καταστήσουν την τέχνη τους αναγνωρίσιμη και αναγνώσιμη – δείχνοντας έτσι έμπρακτα, πως, μοντέρνα ή μη, η εικαστική τέχνη

μπορεί να είναι και «των πολλών».

Η εκλαΐκευση νοείται συνήθως ως απλούστευση του σύνθετου. Η παιδαγωγική της Ο.Τ.α' ακολουθούσε αντίστροφη φορά: ανέλυε το σύνθετο στα εξ ων συνετέθη, φιλοδοξούσε να διδάξει τα στοιχεία της «εικαστικής γλώσσας», έτσι ώστε ο «μαθητής» να μπορεί να διαβάζει το ίδιο το έργο, να κατανοεί το σύνθετο, ως σύνθετο.

Το έργο και η ανάλυσή του, η χρήση της έννοιας της γλώσσας για κάτι το μη κυριολεκτικά γλωσσικό, όπως είναι το εικαστικό, δεν είναι πράγματα που μπορούν να ληφθούν ως αυτονόητα, σαν κάτι το δεδομένο. Οι εργασίες της ομάδας προϋποθέτουν θεωρητική διερεύνηση, ξεκινούν από αυτήν (αφετηρία είναι οι μελέτες για τη σημασιολογία των εικαστικών τεχνών, του ζωγράφου Γιάννη Χαΐνη, που υπήρξε και ο κύριος εμπνευστής της Ο.Τ.α΄) και τη συνεχίζουν με συζητήσεις που διαρκούν όσο και η ομάδα η ίδια.

Οι συζητήσεις αναφέρονται στην διεθνή βιβλιογραφία τη σχετική με τη φιλοσοφία της γλώσσας, που εκείνον τον καιρό είναι, κυρίως, οι διάφορες εκδοχές της αναλυτικής φιλοσοφίας. Όμως εκεί, φιλοσοφία της γλώσσας σήμαινε φιλοσοφία, απλώς. Έτσι, έτυχε να οδηγηθώ στη φιλοσοφία, χάρις στην επαφή μου με μια ομάδα εικαστικών, όπου την τέχνη (της θεωρητικής αναζήτησης) τη διδάχτηκα με όρους οιονεί πανεπιστημιακούς – σεμιναριακές συζητήσεις, έρευνα της βιβλιογραφίας, μελέτη που αντιστοιχούσε σε εργασίες.

Πανεπιστήμιο Αθηνών. Διάβαζα λοιπόν φιλοσοφία, κυρίως αναλυτική, προτού να αρχίσω να σπουδάζω στη φιλοσοφική Αθηνών. Ευτυχώς. Διότι στη Φιλοσοφική, ακόμα και στο δειλά αυτονομημένο, από το ’68, «φιλοσοφικό» της τμήμα, φιλοσοφία δεν μπορούσες να μάθεις. Ας πάρουμε, λ.χ., το πρόγραμμα σπουδών. Στη διάρκεια της φοίτησής μου, από το 67 έως το 72, δεν συνάντησα κάποιο ειδικό μάθημα για τον Αριστοτέλη, ούτε για τον Πλάτωνα, για τον Καρτέσιο ή τον Καντ. Τα ονόματα των φιλοσόφων αυτών, δοξογραφία για τις «απόψεις» ή τις «θέσεις» τους, τα άκουσα να αναφέρονται σε μαθήματα περί φιλοσοφίας, εν γένει. Όμως το πώς γράφεται ένας πλατωνικός διάλογος, τι σημαίνει *προαίρεσις* στον Αριστοτέλη, αν το καρτεσιανό cogito είναι συμπερασμός ή επιτέλεση, το αν είναι πλήρης ή όχι ο καντιανός πίνακας των κατηγοριών, αυτά είναι πράγματα που το πρόγραμμα διδασκαλίας του τμήματος δεν με άφηνε καν να τα υποψιαστώ, ως ερωτήματα – όσο για να μου τα διδάξει συστηματικά, σε μαθήματα αφιερωμένα στους φιλοσόφους αυ-

τούς, ούτε λόγος. Αν ήθελα να μάθω φιλοσοφία, θα έπρεπε να διαβάζω μόνος, να είμαι δηλαδή, κατά τρόπο παράδοξο, αυτοδίδακτος στο ίδιο εκείνο το αντικείμενο που το πανεπιστήμιο όφειλε να μου διδάξει. Ας σημειωθεί, ωστόσο, πως το παράδοξο υπήρξε λειτουργικό: διαβάζεις με περισσότερο πείσμα και εμμονή, όταν θες να αναπληρώσεις εκείνο το οποίο σου στερούν.

Στο πανεπιστήμιο όμως δεν μαθαίνεις μόνο από τους διδάσκοντες. Σε ένα πανεπιστημιακό τμήμα συναντιούνται, ως συμφοιτητές, εκείνοι που ενδιαφέρονται για πράγματα παρόμοια. Μιλούν και διαφωνούν, επιχειρηματολογούν, μαθαίνουν ο ένας από τον άλλον, ανταγωνίζονται. Στη Φιλοσοφική Αθηνών, τα πιο πολλά τα έμαθα από τους συμφοιτητές και τις συμφοιτήτριές μου – που τους θυμάμαι με χαμόγελο, για το λόγο αυτόν.

Πωλ Ρικέρ. Είχα την τύχη να σπουδάσω, στη Nanterre και αργότερα στο Centre d' histoire des sciences et des doctrines του CNRS, με τον Πωλ Ρικέρ, που ήταν και ο επιβλέπων της διδακτορικής μου διατριβής. Ο Ρικέρ, φαινομενολόγος και ερμηνευτικός φιλόσοφος, κατά τη δεκαετία του 70, προσπαθούσε να δημιουργήσει έναν δίαυλο επικοινωνίας μεταξύ της ηπειρωτικής φιλοσοφικής παράδοσης και της (αναλυτικής) αγγλοσαξωνικής, που έως τότε ήταν δύο κόσμοι ολότελα διαφορετικοί, κάποτε και εχθρικοί μεταξύ τους. Η προπαιδεία μου ήταν κυρίως αναλυτική, η εργασία του Ρικέρ μου έδειξε τον δρόμο για να περάσω απέναντι. Ο Ρικέρ ήταν ο δάσκαλός μου, που σημαίνει πως, ακόμα και όταν διαφωνούσαμε –και διαφωνούσα, ή προσπαθούσα να διαφωνήσω, σε πολλά– αυτό γινόταν για να βρίσκομαι σε διάλογο μαζί του, πραγματικό ή νοερό, και πως, παρόλη τη διαφωνία, πολλές φορές κατέληγα να τον επαναλαμβάνω, ή και να τον μιμούμαι.

Δευκαλίων. Τα σεμινάρια του Κέντρου Φιλοσοφικών Ερευνών, και το περιοδικό *Δευκαλίων*, ήταν η πρώτη επιστημονική ανάσα που πήρα όταν γύρισα στην Ελλάδα (τέλος της δεκαετίας του '70). Το κλίμα στο πανεπιστήμιο ήταν ιδεολογικά εξαιρετικά πολωμένο, η φιλοσοφία, στις εμβρυακές μορφές της, τις μόνες που η τότε ακαδημαϊκή δημοσιότητα μπορούσε να ανεχθεί, μετρούσε ως παρατρεχάμενη της πολιτικής, κυρίως στα αριστερά, όμως και στα δεξιά. Το Κέντρο Φιλοσοφικών Ερευνών ήταν η εξαίρεση. Εδώ μπορούσαμε να κάνουμε σεμινάρια για τους

πρώιμους διαλόγους του Πλάτωνα, για τον *Μένωνα*, για τη φαινομενολογία, για την επιστημολογία και την αισθητική, για τον περί φιλοσοφίας και τρέλας διάλογο μεταξύ Ντεριντά και Φουκώ, δίχως να χρειάζεται άλλη δικαιολογία για αυτό, από το φιλοσοφικό ενδιαφέρον του πράγματος.

Χρειάστηκε να περάσουν πολλά χρόνια από τότε, να έλθουν νέοι άνθρωποι που είχαν σπουδάσει φιλοσοφία –στο εξωτερικό κυρίως, αφού κατά τη δεκαετία του '80 οι φιλοσοφικές σπουδές στην Ελλάδα ήταν ακόμα στο ξεκίνημα– για να δω σεμινάρια που να αντιστοιχούν κάπως στην επιστημοσύνη εκείνου που γινόταν στο Κέντρο Φιλοσοφικών Ερευνών τέλος του '70, αρχές του '80.

Οι δημοσιεύσεις σου των τελευταίων χρόνων αφορούν τη θεωρία και την ιστορία της ρητορικής. Με ποια έννοια η ρητορική αφορά τη φιλοσοφία;
Αν η φιλοσοφία δεν μπορεί να αποκαθαρθεί από τη ρητορική, τι σημαίνει αυτό, αφενός για την επιστήμη, αφετέρου για την πολιτική;

Δεν υπάρχει σύντομη απάντηση στο ερώτημα αυτό. Δοκιμάζω μια ιχνογράφηση. Στις συζητήσεις του μεσοπολέμου, στη αναλυτική φιλοσοφία και στον λογικό θετικισμό, η επικρατούσα στη νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία αντίληψη για τη λογικότητα φτάνει να διατυπωθεί με την καθαρότερη δυνατή της μορφή. Ταυτόχρονα όμως μοιάζει και να οδηγείται στο όριό της – διότι την ίδια περίοδο αρχίζει να σχηματίζεται και η ριζικότερη κριτική στην αντίληψη αυτή, με χαρακτηριστικό σημείο αναφοράς τα σεμινάρια του Βιτγκενστάιν στο Κέμπριτζ, που ανοίγουν τον κύκλο των *Φιλοσοφικών Ερευνών.*

Η φωνή της κριτικής αυτής θα αρχίσει να ακούγεται από το '50 και μετά, και δεν θα περιοριστεί στο πεδίο της επιστημολογικά στραμμένης φιλοσοφίας. Το 1958 ο νομικός και φιλόσοφος του δικαίου Χαΐμ Περελμάν δημοσιεύει ένα βιβλίο με τίτλο *Πραγματεία περί επιχειρήματος*, και υπότιτλο *Η νέα Ρητορική*. Ο Περελμάν δείχνει πως η λογική του δικαστηρίου δεν μπορεί να χωρέσει στο αναλυτικό-θετικιστικό πρότυπο· πράγμα που σημαίνει πως αν πάρουμε στα σοβαρά την αξίωση του προτύπου αυτού, να είναι το κριτήριο και ο γνώμων της λογικότητας εν γένει, θα χρειαστεί να αφήσουμε τον δικανικό λόγο έξω από αυτήν. Όμως αυτό είναι παράδοξο, και η έννοια της λογικότητας που χρειάζεται, κατά αυτόν τον τρόπο, να αυτοακρωτηριαστεί προκειμένου να διατη-

ρήσει την «καθαρότητά» της είναι ανεπαρκής. Η «νέα» ρητορική του Περελμάν, ως θεωρία του επιχειρήματος, αυτή την ανεπάρκεια φιλοδοξεί να υπερβεί – η ρητορική εδώ επανέρχεται ως θεωρία της λογικότητας. Την ίδια χρονιά, το 1958, δημοσιεύεται και το βιβλίο του Στήβεν Τούλμιν, *Οι χρήσεις του επιχειρήματος*, όπου παρουσιάζεται μια νέα θεωρία του επιχειρήματος, η οποία (και αυτή), για να σχηματιστεί, δανείζεται στοιχεία από τη δικανική διαδικασία. Η θεωρία του Τούλμιν δεν είναι κάποια «ειδική λογική», την οποία η «κυρίως» λογική ανέχεται, υπό τον όρο να παραμένει περιορισμένη σε κάποια πεδία. Το επιχείρημα είναι εδώ η βασική μορφή της λογικότητας, η στοιχειώδης της μονάδα – είναι σημαντικό το ότι στον Τούλμιν ο συλλογισμός ανακατασκευάζεται ως μια οριακή μορφή επιχειρήματος.

Η αντίληψη για τη λογικότητα, στην οποία αντιτίθενται οι παραπάνω κινήσεις, με μια γρήγορη μονοκοντυλιά θα μπορούσε να περιγραφεί ως η «λογικότητα της πρότασης – κρίσης». Η πρόταση – κρίση είναι κομβική έννοια της λογικής και μαζί της γνωσιοθεωρίας, και έχει καταγωγή διττή. Ως πρόταση είναι όρος της διαλεκτικής και της λογικής μεταγλώσσας την οποία έχει εισηγηθεί ο Αριστοτέλης (*πρότασις*, στα *Τοπικά* και στα *Αναλυτικά Πρότερα*, *λόγος αποφαντικός* στο *Περί Ερμηνείας*, ο λόγος που μπορεί να αληθεύει ή να ψεύδεται)· στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία, η πρόταση νοείται συνάμα και ως κρίση, ως ενέργημα του εγώ – μια έννοια γνωσιοθεωρητική. Η εκδοχή αυτή εισάγεται με τον Θωμά Ακινάτη, ο οποίος ως κρίση (judicium), ως ενέργημα (operatio) του νου, διαβάζει τον αποφαντικό λόγο του *Περί Ερμηνείας*.

Η κρίση, από μόνη της, και παρόλη τη μακρά συμβίωσή της με την πρόταση, δεν παύει να είναι μια έννοια που παραπέμπει στη διαβούλευση, τη δικανική και την πολιτική. Το μόνο ολοκληρωμένο σχεδίασμα θεωρίας της κρίσης που διαθέτουμε, πριν από τον Ακινάτη, βρίσκεται στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη. Είναι έννοια της ρητορικής η κρίση, ή αλλιώς, η ρητορική είναι θεωρία της κρίσης. Η δικανική διαδικασία, είναι μια ενεργός αμφισβήτηση στην οποία διακυβεύεται εν ταυτώ η αλήθεια και η ταυτότητα: το αν έγινε κάτι είναι συνάρτηση και του ποιος είναι ο δράστης, του πώς θα ερμηνευτούν τα σημεία, αλλά και του ποιο είναι το νόημα του νόμου. Η κρίση, ως ετυμηγορία, δεν είναι απλώς μια διατύπωση για το τι θα μπορούσε να αληθεύει ή όχι: αξιώνει να είναι οριστική γνώση της πραγματικότητας, της ύπαρξης, όχι της

δυνατότητας. Η κρίση είναι ενέργημα του κριτή, εκδήλωση της κυριαρχίας, ή της ελευθερίας του (arbitrium).

Το ζευγάρωμα τώρα της κρίσης με την πρόταση λειτούργησε σαν διπλής όψεως μεταφορά. Η πρόταση επιλέγει και παίρνει κάποια από τα χαρακτηριστικά της αρχικής έννοιας της κρίσης: η πρόταση, ως κρίση, δεν είναι πλέον μια απλή λογική μορφή, δυνάμει αληθεύουσα ή ψευδομένη – αλλά, ως γνώση, αναφέρεται στην ύπαρξη. Η κρίση πάλι, με το ζευγάρωμα αυτό, απομακρύνεται από τον ορίζοντα της ενεργού αμφισβήτησης, που ήταν τρόπον τινά ο φυσικός της χώρος. Η αμφισβήτηση (ambigere, στη λατινική δικανική/ρητορική ορολογία), η αμφιβολία περί την ταυτότητα, είναι κάτι που η ρυθμισμένη διαδικασία ελέγχου, που είναι η διαλεκτική (ο αρχικός ορίζοντας της «πρότασης») δεν μπορεί να το ανεχτεί. Το ambigere γίνεται εδώ ambiguitas, η δικανική αμφισβήτηση γίνεται απλή αμφισημία, εκείνο που ήταν συνθήκη δυνατότητας του λόγου φαντάζει πλέον ως η ασθένειά του. Το πρότυπο της λογικότητας που σχηματίζεται έτσι έχει την άρνηση της αμφισημίας, τη μονοσημαντότητα, ως καταστατική του αρχή.

Πιέζοντας με τη μονοκοντυλιά μας το χαρτί: η κρίση δίνει στην πρόταση την αγκύρωση στην πραγματική γνώση, η πρόταση απαλλάσσει την κρίση από την αμφισβήτηση, και από τα παρακολουθήματά της, μεταξύ των οποίων κυριότερο είναι το επιχείρημα. Από τον 17ο αιώνα και μετά, η θεωρία του επιχειρήματος σταδιακά χάνει τη λογική, μεθοδολογική ή/και γνωσιοθεωρητική νομιμοποίησή της, μπαίνει στο περιθώριο, γίνεται κάτι μεταξύ αναγκαίου κακού (το επιχείρημα χρησιμοποιείται όταν οι συνθήκες επικοινωνίας δεν επιτρέπουν την ολοκληρωμένη λογική ανάπτυξη) και σοφιστικής, μια τεχνική της παραπλάνησης.

Η συναίρεση κρίσης και πρότασης, με όλα όσα αυτή προϋποθέτει και συμπαρασύρει, είναι κομβική για τη νεωτερική αντίληψη της λογικότητας – είναι εκεί όπου δένεται ο κόμπος της. Η συστηματική αμφισβήτηση αυτής της αντίληψης ξεκινάει με τα γραπτά του ύστερου Βιτγκενστάιν. Ο όρος «συστηματικός» ίσως εδώ ξενίζει, προκειμένου για συγγραφέα που χαρακτηρίζει το βιβλίο του ως συλλογή από «σχεδιάσματα τοπίων» – ωστόσο ταιριάζει. Η βασανιστική διερεύνηση, οι παλινδρομήσεις και οι μετατοπίσεις, οι «διάλογοι» που χαρακτηρίζουν το έργο του κατορθώνουν, με τον ίδιο τους το βηματισμό, να αναδείξουν

κάποια από τα καίρια συστατικά του παραδεδομένου προτύπου (τον κεντρικό ρόλο του γνώμονα της μονοσημαντότητας, την κυριαρχία της προτάσεως, την ίδια την έννοια της γλώσσας ως συστήματος που καθορίζει την ταυτότητα των όρων του), ως στοιχεία συνεργαζόμενα στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής στρατηγικής. Αυτό που ο Βιτγκενστάιν θέτει υπό ερώτησιν και εν αμφιβόλω, είναι κάτι πολυσύνθετο –είναι ένα κουβάρι, ή κάτι σαν τον ως άνω κόμπο· το «πολύπλοκο» της φιλοσοφικής γραφής του Βιτγκενστάιν αντιστοιχεί στο πολυσχιδές του αντικειμένου της κριτικής του.

Η αμφισβήτηση της νεωτερικής αντίληψης για τη λογικότητα, μετά τη δεκαετία του ’60 λαμβάνει διαστάσεις μεταβολής παραδείγματος. Οι κριτικές ή οι «αποδομήσεις» της αντίληψης αυτής συνήθως επιλέγουν και απομονώνουν κάποιο στοιχείο της, συναφές προς τα «συστατικά» στα οποία αναφερθήκαμε μόλις πιο πάνω, το βλέπουν ως θεμελιώδες, το ακυρώνουν ή το αρνούνται, και πορεύονται πάνω στην άρνηση ή στην ακύρωση αυτή. Αυτόν τον ρόλο έχει, λ.χ., ο γνώμονας της μονοσημαντότητας για τον Ντεριντά (τον διατυπώνει ανιστορικά, ως ισχύοντα για όλη τη φιλοσοφία ενώ, έτσι όπως αξίζει να γίνει αντικείμενο «αποδόμησης», ο γνώμονας αυτός χαρακτηρίζει κυρίως τη νεωτερικότητα). Η κριτική στη λογικότητα εκφράζεται στον Ντεριντά ως άρνηση αυτής της θεμελιώδους ιδέας, ως διασπορά του νοήματος, ως κατάφαση της αμφισημίας, σε πείσμα της απαγόρευσης.

Η κυριαρχία της προτάσεως συνεπάγεται την πειθάρχηση του λόγου στις κανονικές μορφές κατηγόρησης. Δεν είναι μόνο η διάταξη «Υποκείμενο/Συνδετικό/Κατηγόρημα», που είναι η ύστατη μορφή στην οποία οφείλει να είναι αναγώγιμος κάθε λόγος, είναι και η ίδια η λογική της σχέσης τής κατηγόρησης, που δεν μπορεί παρά να είναι κυριολεκτική. Το «εστί» της κανονικής κατηγόρησης δεν μπορεί να είναι το «εστί» της μεταφοράς. Σε κάποιους αναγνώστες του Νίτσε ο αποκλεισμός αυτός του ρητορικού τρόπου φαντάζει ως ο κύριος υπεύθυνος για τον ελλειμματικό και περιορισμένο χαρακτήρα της παραδοσιακής περί λόγου αντίληψης – πράγμα στο οποίο ανθίστανται κηρύσσοντας την κυριαρχία της μεταφοράς, την οντολογική και γνωσιολογική της προτερότητα, ή και πρωτοκαθεδρία κ.λπ.

Προσεγγίσεις σαν του Περελμάν και του Τούλμιν είναι φιλοσοφικά

πιο ενδιαφέρουσες: δεν αναζητούν ένα μεμονωμένο χαρακτηριστικό, τον μαγικό διακόπτη που, στρέφοντάς τον στο αντίθετό του, πετυχαίνει κανείς το μέγιστο αποτέλεσμα. Βρίσκονται πιο κοντά στο πνεύμα του Βιτγκενστάιν (ο Τούλμιν υπήρξε, άλλωστε, μαθητής του). Για να ξεμπλέξεις το κουβάρι χρειάζεται να ξεκινήσεις, υπομονετικά, από τις άκρες των νημάτων. Θεωρία του επιχειρήματος, ανάδειξη της δικανικής διάστασης της κρίσης, με έμφαση στο «*εἰς ἑκάτερον μέρος ἐπιχειρεῖν*» (in utramque partem disputare) είναι κινήσεις προς την κατεύθυνση αυτή. Εκείνο που σχηματίζεται, με κινήσεις σαν κι αυτές, δεν είναι η αποδόμηση, η ριζική άρνηση ή η αντιστροφή, κάποια μεγαλήγορη επαναστατικότητα. Είναι επαναπροσδιορισμός της λογικότητας, πράγμα που είναι λιγότερο μια αποφασιστική χειρονομία, και περισσότερο μια εργασία εν προόδω.

Ας έλθουμε λοιπόν τώρα στο ερώτημα για τη σχέση ρητορικής και φιλοσοφίας: η φιλοσοφία δεν μπορεί να κατανοήσει τον εαυτό της – ήτοι δεν μπορεί να είναι φιλοσοφία – δίχως την ιστορία της, δίχως την εγρήγορση περί του τι διαλέγει και τι αφήνει, περί του τι επιλέγει να θυμάται και του τι ξεχνά. Η σχέση της προς τη ρητορική είναι καθοριστική για την ιστορία της αυτή, για τούτο πιστεύω πως χρειάζεται να τη θυμηθεί.

Το δεύτερο σκέλος του ερωτήματος βλέπει τη ρητορική, τρόπον τινά, ως σπίλο, από τον οποίο η φιλοσοφία δεν είναι δυνατόν να αποκαθαρθεί. Μια τέτοια προοπτική προϋποθέτει το πρότυπο της λογικότητας, αυτό που υπακούει στη μονοκοντυλιά του «πρόταση / κρίση», ως κυρίαρχο και δη με τρόπο οριστικό, έτσι που να μη σηκώνει αμφισβήτηση, παρά μόνο σπασμωδική εναντίον του διαμαρτυρία. Τέτοια διαμαρτυρία είναι η πεισματική κατάφαση του «όλα είναι μεταφορά», ή «όλα είναι ρητορική» - είτε αυτό διατυπώνεται σε αναφορά προς την επιστήμη είτε σε αναφορά προς την πολιτική.

Όμως η σχέση της ρητορικής με την επιστήμη και την πολιτική δεν έχει αυτή την αμεσότητα, ή δεν είναι πολύ ενδιαφέρουσα ως έτσι άμεση. Αν κάτι αφορά την επιστήμη και την πολιτική σε αυτήν την ιστορία, είναι το πώς κατανοούμε την έννοια της λογικότητας, το τι είναι θεμιτό να περιμένουμε από αυτήν – διότι και η επιστήμη, και η πολιτική, της λογικότητας είναι. Και σε αυτό μας βοηθάει η ανάδειξη της σχέσης της φιλοσοφίας με τη ρητορική, ως θεωρία της κρίσης.

Ποια κατά τη γνώμη σου είναι τα χαρακτηριστικά της φιλοσοφικής κοινότητας στην Ελλάδα της μεταπολίτευσης, αλλά και ιστορικά;

Στη μεταπολεμική Ελλάδα, έως και το τέλος του εικοστού αιώνα, η φιλοσοφία είναι μια μάθηση, η ανάπτυξη της οποίας ελέγχεται από την ύπαρξη και τη «βούληση» πολιτικών δυνάμεων, είτε αυτή εκφράζεται ως διάχυτη ιδεολογία, εκείνη που δημιουργεί τις συνθήκες αποδοχής ή απόρριψης του λόγου, είτε ως δράση περισσότερο ή λιγότερο οργανωμένων κύκλων επιρροής.

Η φιλοσοφία μεταπολεμικά βρέθηκε δύο φορές χαμένη. Η επίσημη παιδεία, η Ακαδημία, που καθοδηγεί και τη Φιλοσοφική Αθηνών, παρόλο που κυριαρχείται από φιλοσόφους ή περίπου (Ι. Θεοδωρακόπουλος, Κ. Τσάτσος, Π. Κανελλόπουλος), βλέπει στην αυτονόμηση της φιλοσοφίας τον μαρξιστικό κίνδυνο, και την αμφισβήτηση εν γένει. Αυτό δεν μπορεί να το επιτρέψει, για τούτο απονευρώνει φιλοσοφικά τη Φιλοσοφική Αθηνών, όπου επικρατεί η ενός ανδρός αρχή (Ι. Θεοδωρακόπουλος) και όπου με κάθε τρόπο αποτρέπεται η εκλογή καθηγητών που θα είχαν να αρθρώσουν κάποιον αυτόνομο, δικό τους λόγο. Η παράδοση αυτή ακόμα καλά κρατεί στο Φιλοσοφικό του ΕΚΠΑ – με ελάχιστες εξαιρέσεις. Από την άλλη μεριά βρίσκεται η αριστερά, που πέρα από όσα περιλαμβάνουν οι χρηστομάθειες των τσιτάτων, τη μαρξιστική θεωρία δεν θέλει να την πολυξέρει, και η οποία τη φιλοσοφία, εν γένει, τη θεωρεί ως ανήκουσα στην προϊστορία της επιστήμης, μια ακαδημαϊκή ενασχόληση για πέταμα.

Αυτός είναι ο λόγος που η φιλοσοφία, κατά τη μεταπολεμική εποχή, έως και τα μέσα της δεκαετίας του '60, απουσιάζει, σχεδόν ολότελα, όχι μόνο από το Ελληνικό Πανεπιστήμιο αλλά και από την ευρύτερη δημοσιότητα, από τον λόγο των διανοουμένων. Η αριστερή *Επιθεώρηση Τέχνης*, ένα από τα σημαντικότερα περιοδικά της προδικτατορικής περιόδου, πολύτιμο παράθυρο στον κόσμο για την Ελλάδα εκείνης της εποχής, με αξιόλογες δημοσιεύσεις για την ιστορία, την πολιτική, τη θεωρία της τέχνης, τη φιλολογία, κ.λπ. – τη φιλοσοφία κατ' ουσίαν την αγνοεί. Τα κείμενα φιλοσοφίας που δημοσιεύτηκαν στην *E.T.*, στα 13 χρόνια της ζωής της, μετριούνται στα δάχτυλα του ενός χεριού, και αυτά εντός γραμμής.

Ενώ λοιπόν η ταυτισμένη με το κράτος και τη δημόσια εκπαίδευση δεξιά αφήνει τον αγρό της φιλοσοφίας χέρσο και αδέσποτο, η αριστερά δεν κάνει την κίνηση να καταλάβει τον χώρο αυτό και να τον καλλιεργήσει. Δεν είναι συνεννοημένες, αλλά είναι και ο δύο τους ευχαριστημένες που φιλοσοφία στην Ελλάδα ουσιαστικά δεν υπάρχει.

Η σιωπή, που η έμπρακτη ετούτη συνέργεια έχει επιβάλει, θα σπάσει στα μέσα της δεκαετίας του '60 με την εμφάνιση του περιοδικού *Εποχές*. Αυτό το περιοδικό δεν αγνοεί τη φιλοσοφία, δημοσιεύει κανονικά φιλοσοφικές μελέτες ως μέρος της ύλης του. Όμως το κυριότερο: κάτω από την ρουμπρίκα «η ελεύθερη σκέψη», αναλαμβάνει, σε κάθε τεύχος του, να παρουσιάσει έναν στοχαστή που τις πιο πολλές φορές είναι ένας φιλόσοφος. Δεν πρόκειται για δημοσιογραφική ενημέρωση. Κάθε παρουσίαση είναι μελέτη που υπογράφεται από έναν ειδικό – τον Αριστοτέλη, λ.χ., τον παρουσιάζει ο Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος, τον Ε. Χούσσερλ ο (σχετικά άγνωστος τότε) Ζ. Ντερριντά – και συνοδεύεται από μικρό ανθολόγιο χαρακτηριστικών κειμένων του συγγραφέα. Οι *Εποχές* είναι η πρώτη συγκροτημένη προσπάθεια να επανέλθει η φιλοσοφία στη δημόσια συζήτηση.

Αυτά βέβαια σταματούν με τη στρατιωτική δικτατορία του ’67. Από τη μεταπολίτευση και μετά η φιλοσοφία πια δεν σιωπά, ακούγεται και δη φωναχτά – όμως η ιδιότυπη συνέργεια που παράγει η πόλωση, αριστερά και δεξιά, βρίσκει πάλι τρόπο να την ακυρώσει: η φιλοσοφία τώρα γίνεται αποδεκτή, μόνον εφόσον μπορεί να αποδείξει πως είναι εξαργυρώσιμη στην πολιτική, και δη με άμεσο τρόπο. Σε αυτή την περίοδο τη θέση των *Εποχών* έχει πάρει, mutatis mutandis, ο *Δευκαλίων*. Mutatis mutandis, διότι ο *Δευκαλίων* δεν είναι έκδοση γενικής παιδείας, αλλά ειδικό επιστημονικό περιοδικό.

Κομβική στιγμή για τη ελληνική φιλοσοφία της μεταπολιτευτικής περιόδου είναι, πιστεύω, το συνέδριο με θέμα τον Καρτέσιο, με αφορμή τα 400 χρόνια από τη γέννησή του, που έλαβε χώραν στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, τον Φεβρουάριο του 1997. Στο συνέδριο συμμετέχουν τρεις τέσσερις παλιότεροι καθηγητές και πιο πολλοί νέοι ερευνητές, που έχουν κάνει σπουδές σε κλίμα περισσότερο «επαγγελματικό», έξω από τη βία της άμεσης πολιτικοποίησης – η νέα γενιά των τότε φιλοσόφων. Οργανωτής δεν είναι κάποιο πανεπιστημιακό τμήμα, αλλά δύο περιοδικά της

αριστεράς: ο κορυφαίος *Πολίτης* και τα *Αξιολογικά*. Το θέμα του συνεδρίου είναι η αρχή της νεώτερης φιλοσοφίας, ο Καρτέσιος, ένας φιλόσοφος της μεθόδου, που δεν έχει γράψει έργα πολιτικά, ούτε καν ηθικά. Με το συνέδριο αυτό η αριστερά ξεκινάει δειλά να λέει ναι στη φιλοσοφία χάριν εαυτής, και όχι πλέον ως ancilla politicae. Κατά μία έννοια, η κίνηση αυτή ήταν ο *δεύτερος πλους* της Ελληνικής Αριστεράς προς τη φιλοσοφία: όταν πια δεν μπορείς να έχεις τον άμεσο έλεγχο των πραγμάτων, ανατρέχεις στους λόγους· εδώ, στον ιδρυτικό λόγο του Καρτεσίου.

Αυτή ήταν η τελευταία πράξη στο ως άνω δράμα. Έκτοτε η εδώ φιλοσοφία έχει αρχίσει να πορεύεται πιο ελεύθερα τον δικό της δρόμο. Ετούτο όμως πια δεν είναι ιστορία - είναι το τώρα, και δεν είναι του παρόντος να μιλήσουμε για αυτό.

Τόποι:

αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο

ΠΑΥΛΟΣ ΣΟΥΡΛΑΣ • ΓΙΑΝΝΗΣ Α. ΤΑΣΟΠΟΥΛΟΣ • ΦΩΤΗΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ • ΚΩΣΤΑΣ ΠΕΡΕΖΟΥΣ • ΑΦΡΟΔΙΤΗ ΘΕΟΔΩΡΑΚΑΚΟΥ • ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΜΟΛΥΒΑΣ • ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ • ΒΙΚΥ ΙΑΚΩΒΟΥ • ΣΩΤΗΡΗΣ ΒΑΝΔΩΡΟΣ • ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΛΦΑΣ • ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ • ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΙΕΡΟΔΙΑΚΟΝΟΥ • ΜΑΡΙΑ ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ • ΒΟΥΛΑ ΤΣΟΥΝΑ • ΑΝΝΑ ΤΗΓΑΝΗ • ΠΑΥΛΟΣ ΚΑΛΛΙΓΑΣ • ΕΜΙΛΥ ΚΡΗΤΙΚΟΥ • ΒΑΣΩ ΚΙΝΤΗ • ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΟΥΖΕΛΗΣ • ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΠΟΥΛΟΣ • ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΡΑΜΠΕΛΑΣ • ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ • ΣΤΕΛΙΟΣ ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ

ΠΑΝΤΕΛΗΣ ΜΠΑΣΑΚΟΣ:
ΜΙΑ ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΗ

Ο Μάρκος Αντώνιος, όταν έστειλε τους φονιάδες στον Κικέρωνα, ζήτησε να του φέρουν τρόπαιο, όχι μόνο την κεφαλή τού ρήτορα, μα και τα χέρια· στα χέρια, γραφή του λόγου μα και εικόνα της αγόρευσης, εκεί ήταν η ζωή που προσπαθούσε να αφαιρέσει.

ΕΙΚΟΝΑ ΕΞΩΦΥΛΛΟΥ:
Ζεύγος χεριών, 7ος αι. π.Χ., έλασμα ορειχάλκου με επίθετη διακόσμηση χρυσού, πιθανόν από το Vulci, μουσείο Βατικανού
© Genevra Kornbluth, www.Kornbluth-Photo.com

ISSN 2653-9608 (ebook)
ISSN 2623-4726 (hard copy)
ISBN 978-618-82229-6-0 (ebook)
ISBN 978-618-82229-5-3 (hard copy)