

Οἶκτος καί φόβος: ἀντικρουόμενα πάθη,
στὶς θεωρίες τῆς αὐτοσυντήρησης

Ἡ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ἀποτελοῦν ἀδιάρρηκτα ἀρθρωμένες καί ἀλληλοτροφοδοτούμενες φιλοσοφικές ἐνότητες. Στὸ πλατωνικὸ ἔργο εἰδικότερα, γιὰ πρώτη φορά βλέπουμε τὴν προσπάθεια νὰ ἐκδιπλωθεῖ αὐτὸς ὁ δεσμὸς σέ ὅλες του τὶς συνέπειες, δίχως νὰ παρακάμπτεται ὁ ἐπιφόβος σέ αὐτές τὶς περιπτώσεις κίνδυνος νὰ τεθεῖ μέ ἑτεροβαρεῖς ὄρους. Στὴν Πολιτεία πῶς συγκεκριμένα, ἂν τὴ θεωρήσουμε τὸ κορυφαῖο πολιτικὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνα, ὁ ἀναγνώστης ἀνακαλύπτει ἓνα ἐντυπωσιακὸ παράδοξο: Ὁ Περὶ Δικαίου Πολιτικός ἀποτελεῖ ἀναπάντεχα ἓνα ἠθικὸ δοκίμιο, στηριγμένο ἐξολοκλήρου στὸ θεμελιακὸ ἐρώτημα πὺ θέτουν ὁ Γλαύκων καί ὁ Ἀδείμαντος: Τί εἶναι ἄραγε τὸ δίκαιο καί τὸ ἄδικο μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ ὑποκειμένου;¹

Ἡ ψυχολογία, γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος ἐδῶ, ἀναπτύσσεται κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ἔργου ἐν εἶδει ἐνὸς μακρόσυρτου ἐπιχειρήματος, τόσο λεπτομερῶς ἐπεξεργασμένου, ὥστε ἔκανε τὸν Κάρλ Πόπερ (Karl Popper) νὰ γράψει, ξεκινώντας τὴν κριτικὴ του, «πὺς εἶναι ἴσως ἡ ἐπιμελέστερα δουλεμένη μονογραφία γιὰ τὴ δικαιοσύνη, πὺ γράφτηκε ποτέ».² Ἀρχὴ τῆς ψυχολογίας αὐτῆς, καί κατευθυντήρια γραμμὴ τῆς πλατωνικῆς πολι-

1. A. E. Taylor, *Πλάτων: Ὁ ἄνθρωπος καί τὸ ἔργο του*, Ἀθήνα, Μορφωτικὸ Ἰνστιτούτο Ἐθνικῆς Τραπεζῆς, 1990, σ. 312. Στὸ ἔργο αὐτὸ διατυπώνεται μέ σαφήνεια καί κατηγορηματικότητα τὸ γεγονός πὺς στὴν πλατωνικὴ σύλληψη, ἡ πολιτικὴ βασίζεται στὴν ἠθικὴ, ὅχι τὸ ἀντίστροφο (αὐτόθι), δηλαδὴ ἐδράζεται στὸν κανὸνα δικαίου, ἐκεῖνον σύμφωνα μέ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ ρυθμίζει τὴ ζωὴ του.

2. K. Πόπερ, *Ἡ Ἀνοιχτὴ Κοινωνία καί οἱ Ἐχθροὶ τῆς*, Ἀθήνα, Δωδώνη, 1980, τόμ. I, σ. 165.

τικῆς σκέψης, ἀποτελεῖ ἡ πεποιθησι πὼς «ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ πολιτικὴ πηγὴ ὄλων τῶν καλῶν καὶ ὄλων τῶν κακῶν πού μπορεῖ νά βροῦν τόν ἄνθρωπο, συνεπῶς καὶ τὴν πόλιν».³ Μεθοδολογική, τρόπον τινά, ἀπόρροιά της ἡ ἀποτελεῖ καὶ ἡ ἱεραρχημένη τοπολογία τῆς ψυχῆς, δηλαδή ὁ γνωστός διαχωρισμός ἀνάμεσα σέ λογιστικό, ἐπιθυμητικό καὶ θυμοειδές μέρος. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο μπορούμε νά καταλάβουμε πὼς τὸ ὅτι «ὅπως ἡ πόλις ἔχει διαιρεθεῖ σέ τρία τμήματα, ἔτσι καὶ τὴν ψυχὴ τοῦ καθενός τὴν ἀποτελοῦν τρία τμήματα»⁴ ἔχει στήν πραγματικότητα ἀντίθετη αἰτιολογική κατεύθυνση ἀπὸ ἐκείνη πού δηλώνει: Ἡ τριαδικότης τῆς ψυχῆς εἶναι ἐκείνη πού παράγει τὴν τριχοτομία τῆς πόλης, ὄχι τὸ ἀντίστροφο. Τὰ ἀποτελέσματα τῆς διαπραγματεύσεως αὐτῆς εἶναι γνωστά, τόσο σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ψυχολογία, ὅσο καὶ σχετικὰ μέ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία: Ὁ Πλάτων ξεκινᾷ ἕναν ἀνοιχτό πόλεμο ἀπέναντι στὰ κατώτερα πάθη τοῦ ἀνθρώπου, μάχη πού βασίζεται σέ ἕναν ἥρωικό Λόγο, ὁ ὁποῖος ἀναλαμβάνει καθήκοντα ξιφουλκοῦ καὶ ἡνίοχου ἀπέναντι στίς θυμοειδεῖς καὶ ἐπιθυμητικές πλευρές τοῦ ἀνθρώπου.

Σέ ἀδρές γραμμές, αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ ἀπαρχὴ τοῦ ἐξορκισμοῦ τῶν παθῶν ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς φιλοσοφίας. Στούς νεότερους χρόνους, ἡ ἀντικειμενοποίησι τῆς συνειδήσεως, ὅπως εἶχε ὀνομάσει ὁ Φουκώ (Foucault) τὴν προσπάθεια αὐτή, ἀναβίωσε μαζί μέ τίς τριχοτομήσεις, ἔτσι ὥστε τὸ κυρίαρχο ρεῦμα τῆς νεωτερικότητος, στίς πῖο μεγάλες του στιγμές, νά κυριαρχεῖται ἀπὸ τὸ πολεμικὸ πνεῦμα ἀπέναντι στὰ πάθη. Χαρακτηριστικά, μέ μιὰ ἐπιχειρηματολογία βασισμένη στή φυσιολογία, ὁ Ντεκάρτ (Descartes) ἀναγνώριζε τὴν ἀδυναμία τῆς ψυχῆς νά ἀπαλλαγῇ ἀπὸ αὐτά, ἀλλὰ ταυτόχρονα τὴ δύναμη καὶ τὴ

3. Κ. Παπαγιώργη, *Σωκράτης: Ὁ Νομοθέτης πού Ἀυτοκτονεῖ*, Ἀθήνα, Καστανιώτης, 1995, σ. 71. Τὸ βάρος αὐτῆς τῆς ἀρχῆς θά σηματοῦσει καὶ τὴ βαρύτητα πού δίνεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στήν παιδαγωγική καὶ τὴν αὐτογνωσία. Προϋποτίθεται, ἐξάλλου, ἡ ὁμοιότητα τῆς πόλεως μέ τόν ἄνθρωπο, ἡ ὁποία τίθεται ρητῶς: Τὸ ἄτομο ἀποτελεῖ ἀντίτυπο τῆς πόλης. Βλ. Κ. Δ. Γεωργούλη, *Πλάτωνος Πολιτεία*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ι. Σιδέρης, 1963, σ. 283.

4. Βλ. Κ. Π. Τσαφάρας, *Ἡ Ἐξέλιξι τῆς Ἐννοιας τῆς Δικαιοσύνης στό Πλατωνικό Ἔργον* (διδασκαρική διατριβή), Ἀθήνα, Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, Φιλοσοφικὴ Σχολή, 1987, σ. 27. Μεθοδολογική, μέ τὴν ἔννοια κατὰ τὴν ὁποία μεθοδολογικός εἶναι καὶ ὁ διαχωρισμός τῆς ἀρετῆς σέ μέρη.

5. Κ. Δ. Γεωργούλη, *Πλάτωνος Πολιτεία*, ὁ.π., σ. 286.

δυνατότητα τοῦ πνεύματος νά ἀποκτήσει πλήρη, ἔλεγχο ἐπάνω τους.⁶ Στόν Χέγκελ, οἱ σκοποὶ τοῦ ἰδιαίτερου συμφέροντος, ἢ ἱκανοποίησι, τοῦ ἐγωισμοῦ καί οἱ ἰδιαίτεροι καθορισμοὶ τοῦ χαρακτήρα, ὅπως ὀρίζει τὰ πάθη,⁷ προκαλοῦν ἓνα συναίσθημα «ἠθικῆς θλίψης».⁸ Ἐδῶ, κυρίαρχος καί κυβερνήτης τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ κόσμου καί τῆς ἱστορίας καθίσταται ὁ ὑπερβατικός Λόγος, σέ σημεῖο μάλιστα ὥστε τὰ πάντα νά ἀποτελοῦν ἐνσαρκώσεις καί ἐκφράσεις του. Στόν Κάντ (I. Kant), τέλος, τὰ πράγματα εἶναι περισσότερο σύνθετα, ἀλλά τό κοινό σημεῖο παραμένει ἢ δυσπιστία ἀπέναντι στίς ιδιότητες τῆς ἰδιοσυγκρασίας, ὅπως, παράλληλα μέ τόν Χέγκελ (G. Hegel), θά τὰ ὀνομάσει.⁹ Βραδυφλεγεῖς βόμβες, ἄλογοι σκορεῖς τοῦ χάους καί τῆς ἀναρχίας, ἀναμοχλευτές τῆς βίας καί τοῦ παραλογισμοῦ, ἀπομεινάρια ὅ,τι πύο ζώδους ἀπέμεινε στόν ἄνθρωπο, αὐτή εἶναι σέ γενικές γραμμές ἢ εἰκόνα πού ἔδιναν τὰ πάθη στήν περίπτωσι, πού ἐλευθερώνονταν ἀπό τόν λογικό χαλινό.

Βέβαια, τὰ πράγματα δέν εἶναι τόσο ἀπλά. Ὁ Χέγκελ, ἐπί παραδείγματι, θά ἀναγνωρίσει καί αὐτός τή δύναμή τους, καθώς καί τό γεγονός πώς «εἶναι περισσότερο κοντά στόν ἄνθρωπο»,¹⁰ ἐνῶ ὁ Κάντ θά ὀρίσει τήν εὐτυχία «ὡς συνάθροισι τῆς ἱκανοποίησης ὄλων τῶν ροπῶν».¹¹ Ὅπως καί νά ἔχει, σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τήν ἱστορική πραγματικότητα, ἢ προσεκτικῆ φιλοσοφικῆ μεταχείρισι τοῦ πάθους ἐπέχει τή θέση πρώτιστου στοχαστικοῦ προβλήματος, καθώς ἢ παραμέλησί, του θά μπορούσε δυνητικά νά ὀδηγήσει στήν αὐτομόλησι, ἀπό τό στρατόπεδο τοῦ Ἀναξαγόρα σέ ἐκεῖνο τοῦ Ἐπίκουρου, ἀπό τήν ἀντίληψι, μέ ἄλλα λόγια, πώς ἀντί γιά τό Νοῦ, εἶναι τό Τυχαῖο πού κυβερνᾷ.¹²

6. R. Descartes, *Τά Πάθη τῆς Ψυχῆς*, Ἀθήνα, Κριτική, 1996, σσ. 124-125 καί 129-130.

7. Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, Ἀθήνα, Ἀναγνωστίδης, χ.χ., σ. 33.

8. *Αὐτόθι*, σ. 30.

9. Ἴ. Κάντ, *Τά Θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς τῶν Ἡθῶν*, Ἀθήνα-Γιάννινα, Δωδώνη, 1984, σ. 51. Περισσότερες λεπτομέρειες στό ἴδιο, περιέχονται στό πρῶτο μέρος του, σσ. 23-32.

10. Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 30.

11. Ἴ. Κάντ, *Τά Θεμέλια τῆς Μεταφυσικῆς τῶν Ἡθῶν*, ὁ.π., σ. 41.

12. Πρόκειται γιά μεταφορά παρμένη ἀπό τόν Χέγκελ, στό Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, ὁ.π., σ. 21.

Από μία τέτοια οπτική γωνία, τά πάθη αποκτούν τήν πολιτική τους σημασία. Καθίστανται παράμετροι τῆς κοινωνικοπολιτικῆς τάξης, καθώς και ὑπολογίσιμοι παράγοντες πού πρέπει νά χειραγωγηθοῦν ἢ νά ὑποδουλιστοῦν, κατά τέτοιο τρόπο ὥστε νά ὁδηγοῦν σέ εὐταξία ἀντί σέ ἀνομία, σέ νομιμοποίηση ἀντί σέ ἀμφισβήτηση, σέ ὑποταγή ἀντί σέ ἐναντίωση. Ἐμφανῶς, τό σχῆμα κυρίαρχος Λόγος-ὑποταγμένα πάθη, μεταφερμένο στήν πολιτική, θέτει στή θέση τοῦ Λόγου τήν ἐξουσία, ἀδιάφορο ἂν αὐτή εἶναι ὁ φιλόσοφος-βασίλειος τοῦ Πλάτωνα, ὁ ἡγεμόνας τοῦ Μακιαβέλι (N. Machiavelli), ὁ Λεβιάθαν τοῦ Χόμπς (Th. Hobbes) ἢ τό μοναρχικό κράτος τοῦ Χέγκελ.

Παρ' ὄλ' αὐτά, ἐδῶ δέν πρόκειται νά προχωρήσουμε περισσότερο σέ ἕνα πιθανό διάγραμμα μιᾶς πολιτικῆς ἱστορίας τῶν παθῶν· πρόκειται, προφανῶς, γιά ὑπερβολικό διάβημα. Αὐτό πού θά προσπαθήσουμε νά κάνουμε, εἶναι νά ὑπαινιχτοῦμε ὀρισμένες ἀπό τίς πολιτικές ὄψεις καί λειτουργίες οὗο συγκεκριμένων παθῶν, τοῦ φόβου καί τοῦ αἴχτου. Γιά τό σκοπό αὐτό θά μετέλθουμε μιᾶς, χρονικά τουλάχιστον, ἐλικοειδοῦς πορείας, πού ξεκινᾷ ἀπό τόν Μακιαβέλι, συνεχίζει στή Χάνα Ἄρεντ (Hannah Arendt), τόν Χόμπς, τόν Νίτσε (Nietzsche) καί καταλήγει στόν Ρουσό (Rousseau).

Σέ μία ἀπό τίς πιό γνωστές ἀποστροφές τοῦ λόγου του στόν Ἡγεμόνα, ὁ Μακιαβέλι συμβούλευε τόν Λαυρέντιο τῶν Μεδίκων πώς, πρό τοῦ προβλήματος τοῦ ἂν θά πρέπει νά τόν ἀγαποῦν ἢ νά τόν φοβοῦνται, ὁ ἴδιος θά τόν συμβούλευε ὡς ἐξῆς:

Ἄπαντῶ ὅτι θά ἤθελε νά συμβαίνει καί τό ἕνα καί τό ἄλλο· ἀλλά, καθ' ὅτι τοῦ εἶναι δύσκολο νά συνδυάσει καί τά δύο, εἶναι πολύ πιό ἀσφαλές νά τόν φοβοῦνται παρά νά τόν ἀγαποῦν, ἐφόσον πρέπει νά συμβαίνει μόνο τό ἕνα ἀπό τά δύο.¹³

13. Ν. Μακιαβέλι, *Ὁ Ἡγεμόνας*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1996, σ. 105. Ἡ πραγματικῆ-λειτουργικῆ στάση τοῦ Μακιαβέλι μπορεί νά ἐληφθεῖ λαθεμένα ὡς μετριοπαθής: Δείχνει νά ἐπιθυμῆ τή φιλευσπλαχνία καί τή δικαιοσύνη, ἀλλά, πρό τοῦ διλήμματος τῆς ἐπιλογῆς, στρέφεται στήν πολιτική ἀποτελεσματικότητα τοῦ φόβου ὡς νομιμοποιητικοῦ συναίσθηματος, μέτα ἀπό αὐτό πού ὀνομάζει τό φόβο τῆς τιμωρίας πού δέν σ' ἐγκαταλείπει ποτέ· αὐτόθι, σ. 106 (γιά τήν ἀδόκητα σύστοιχη θέση, τῆς Χάνα Ἄρεντ, βλέπε παρακάτω στό κείμενο). Ἡ στάση αὐτή δέν εἶναι μετριοπαθής, γιατί κάτι τέτοιο προϋποθέτει μιᾶ κάποια τελεολογική ἀντίληψη, γιά τήν ἔλλειψη, τῆς ὁποίας εἶναι ἀπό τούς πρώτους

Ἡ ἐπίκλησις τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ φόβου δὲν εἶναι πρωτότυπη στὰ πλαίσια τῆς ἐλέου Θεοῦ μοναρχίας, ἀλλὰ ἀποτελεῖ φυσικὴ συνέπεια τοῦ συμφυρμῶν θεοκρατίας καὶ ἀπολυταρχικοῦ κράτους, στὸ μέτρο πού ὁδηγεῖ σὲ μετάθεσι τῶν συναισθημάτων πού οἱ ὑπῆκοι τρέφουν πρὸς τὸν Θεὸ στὸ πρόσωπο τοῦ ἡγεμόνα. Μποροῦμε νὰ καταλάβουμε, ἐπομένως, ποιὸς εἶναι ὁ χαρακτηριστὴρ αὐτῶν τῶν δύο συναισθημάτων καὶ ποιὸ πολιτικὸ σκοπὸ ἐξυπηρετοῦν στὴ σκέψις τοῦ Μακιαβέλι.¹⁴ Πρόκειται, ἐμφανῶς, γιὰ τὴ διασφάλισι τῆς σταθερότητος, τὴν ἐδραίωσι τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας καί, ἐν τέλει, τὴ νομιμοποίησι τῆς στὴ συνειδήσι ὑπῆκόων καὶ ὁμοίων ἐπικρατειῶν. Πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνσι, ὅμως, ἡ μακιαβελικὴ συμβουλὴ προκρίνει ρητῶς τὸ φόβο, ὁ ὁποῖος σὲ ὄλο τὸ μῆκος τοῦ ἡγεμόνα ἐμφανίζεται ὡς πρωταρχικὸ πάθος στὸ πλαίσιο τοῦ κράτους ἰσχύος: ὡς ἐστὶα κάθε ἡγεμονικῆς πράξης, λόγῳ τοῦ φόβου ἀπώλειος τῆς ἐξουσίας καὶ τῆς ἐπικρατείας, καί, ταυτόχρονα, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς πράξης αὐτῆς, ὡς δημιουργία φόβου στοὺς ἐνδεχομένους ἐσωτερικοὺς καὶ ἐξωτερικοὺς ἐπιβουλεῖς.

Πρωταρχικὸς σκοπός, λοιπόν, εἶναι ἡ σταθερότητα τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Σὲ μιὰ παράλληλη ἀνάγνωσι, ἡ Χάνα Ἄρεντ, στὴν Ἀνθρώπινη Κατάστασι, ἀναφέρει πῶς τὸ ἀπρόβλεπτο, ὀηλαδὴ τὸ ρῆγμα στὴ σταθερότητα καὶ τὴν προβλεψιμότητα, προέρχεται κυρίως ἀπὸ δύο καταστάσεις: Ἄφ' ἑνός, ἀπὸ αὐτὸ πού ἀποκαλεῖ ζόφο τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ πού ἀποτελεῖ τὸ τίμημα τῆς ἐλευθερίας, καί, ἀφ' ἑτέρου, ἀπὸ τὸν ἀπρόβλεπτο χαρακτήρα τῆς ἴδιας τῆς πράξης, ἡ ὁποία συντελεῖται μέσα σὲ κοινότητες ἴσων.¹⁵ Στοὺς παράγοντες αὐτοὺς, πού ὑποσκάπτουν τὴ σταθερότητα, ἐνδεχομένως θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε καὶ ἄλλους. Αὐτὸ πού μᾶς ἐνδιαφέρει κυρίως, ὅμως, εἶναι τὸ πῶς αὐτὴ ἡ κλονισμένη σταθερότητα ἐπανέρχεται ἢ

διδάξαντες. Βλ. Π. Κονδύλης, *Ὁ Εὐρωπαϊκὸς Διαφωτισμὸς*, Ἀθήνα, Θεμέλιο, 1987, τ. I, σσ. 160-163.

14. Γιὰ τὴ διαλεκτικὴ ἀγάπης καὶ φόβου, βλ. Ν. Μακιαβέλι, *Ὁ ἡγεμόνας*, ὁ.π., σσ. 36-37, 104-123, 129-133. Ἀπὸ τὴν ἀποψι τῶν παθῶν, στόχος τῆς διαχείρισις τῆς διαλεκτικῆς αὐτῆς εἶναι ἡ μετάπτωσι σὲ ἕνα ἄλλο συναισθημα, πού συχνά ὑπονοεῖται πίσω ἀπ' ὅλες αὐτές τίς ἀναλύσεις, καὶ τὸ ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ ὀρίσουμε ὡς τὴ συνίπαρξί τους: τὸ σεβασμὸ.

15. Χ. Ἄρεντ, *Ἡ Ἀνθρώπινη Κατάστασι* (Vita Activa), Ἀθήνα, Γνώσι, 1986, σ. 331.

διασφαλίζεται. Για τούς σκοπούς του κειμένου αυτού, θά αναφέρω εκείνους τούς σταθεροποιητικούς παράγοντες που αναγνωρίζει η "Αρεντ, σε αντίστροφη σειρά.

Ο πρώτος παράγοντας είναι η υπόσχεση.¹⁶ Η υπόσχεση πραγματοποιείται κατ' εξοχήν στη δημόσια σφαίρα, καθώς διαθέτει τό χαρακτήρα της πράξεως και έχει την ανεξάλειπτη, χρεία του άλλου· μία υπόσχεση που αφορά τον έαυτό, και δίνεται σε αυτόν, είναι μία κατ' επίφαση υπόσχεση, για την ύπαρξη, της οποίας δεν μπορεί να μαρτυρήσει κανείς.¹⁷ Η υπόσχεση είναι προορισμένη στην τακτοποίηση, της πολλαπλότητας, του τυχαίου και του απρόβλεπτου, τά όποια είναι έγγενεις παράμετροι της ανθρώπινης κατάστασης. Στο καθαρά πολιτικό πεδίο, οι μορφές του κοινωνικού συμβολαίου αποτελούν εκφάνσεις του παράγοντα αυτού, όπως, παραδείγματος χάριν, ρητά τό αναφέρει ο Τόμας Χόμπς.¹⁸

Ο δεύτερος παράγοντας είναι η αγάπη, η οποία, σημειωτέον, αποτελεί το ένα από τά στοιχεία που επικαλείται ο Μακιαβέλι για τή νομιμοποιητική εξασφάλιση του ήγεμόνα. Η αγάπη, κατά την "Αρεντ, δεν κατάφερε να εξαπλωθεί στον δημόσιο χώρο ως παράγοντας κοινωνικού και πολιτικού δεσμού, παρ' όλη την επίρροή του χριστιανισμού. Αντίθετα, περιορίστηκε στον ιδιωτικό χώρο και σκοπός της ήταν να εξασφαλίσει και εκεί αυτή τή σταθερότητα, μέσω ενός άλλου σημαντικού και συμπληρωματικού στοιχείου: της συγχώρεσης. Όπως διαγράφεται στο σχετικό κεφάλαιο,¹⁹ η συγχώρεση είναι εκείνη η οποία σταματά τήν άλυσιδωτή αντί-

16. *Αυτόθι*, σσ. 330-336.

17. Γενικά, η υπόσχεση στον έαυτό, με τή μορφή του όρκου, μπορεί να νοηθεί με δύο τρόπους: είτε μέσα στην περιοχή του ήεροϋ, είτε μέσα στην περιοχή της παρουσίας εν έαυτώ, τήν περιοχή δηλαδή της αυτοσυνειδησίας. Οι τρόποι αυτοί αφορούν αντίστοιχως τήν προνεωτερική και τή νεωτερική σχέση, της συνείδησης με τον Θεό, στη μία περίπτωση, και τον έαυτό της (cogito) στη δεύτερη. Για τό θέμα αυτό, που δεν θά μās απασχολήσει περαιτέρω εδώ, βλ. J. Derrida, *Μαρτυρία και Μετάφραση*, Αθήνα, Γαλλικό Ίνστιτούτο Αθηνών, 1996, σσ. 32-47.

18. Τ. Χόμπς, *Λεβιάθαν*, Αθήνα, Γνώση, 1989, τ. I, σ. 202. Τέτοιες είναι οι υποσχέσεις, με τίς όποιες οι άνθρωποι δεσμεύονται και υποχρεώνονται. Ο δεσμός της υπόσχεσης και της συμβασιοκρατίας εν γένει είναι ανεξάλειπτος, αλλά ποικίλλει σε ένταση.

19. Χ. "Αρεντ, *Η Ανθρώπινη Κατάσταση*, ό.π., σσ. 320-330.

δραση πού πυροδοτεί μία πράξη ύπονομευτική τῆς σταθερότητας, αναχαιτίζοντας τό ἄμεσο παρεπόμενο τῆς τελευταίας, πού εἶναι ἡ ἐκδίκησις. Ἡ ἐκδίκησις ἔχει τό χαρακτηριστικό νά αναπαράγει τόν ἑαυτό τῆς σέ ἕναν φαῦλο κύκλο ἐκδικήσεων καί ἀντεκδικήσεων, πού, δίχως ἕναν ἐμβόλιμο παράγοντα ἀνάσχεσης, θά ὁδηγοῦσαν σέ τέλεια ἀποδιοργάνωση καί διάλυση τοῦ κοινωνικοῦ ἢ πολιτικοῦ δεσμοῦ. Ὁ κύκλος τῶν ἐκδικήσεων, λοιπόν, εἶναι ἐκεῖνο πού κατ' ἐξοχήν θά ἀπευχόταν ὁ Μακιαβέλι, στήν προσπάθειά του νά προστατέψει τήν ἡγεμονία ἀπό τήν ἀποσταθεροποίηση, σέ ἐνδεχόμενη ἐνέργεια τοῦ ἡγεμόνα πού θά προκαλοῦσε τή μίση τῶν ὑπηκόων του, ἡ ἐξέγερση τῶν ὁποίων θά προκαλοῦσε ἀντίμετρα ἀπό τόν μονάρχη, τά ὁποῖα θά ἐνέτειναν τή δυσφορία τοῦ λαοῦ κ.ο.κ. Ἡ ἀγάπη τοῦ λαοῦ, μέσω αὐτοῦ τοῦ μηχανισμοῦ, θά μπορούσε νά διευρύνει τά ὅρια ἀνοχῆς του, πέραν τῆς νομιμοποίησης πού συνεπάγεται.

Ἄν, ὅμως, ἡ ἀγάπη δέν κατάφερε νά ἐδραιωθεῖ στή δημόσια σφαῖρα, τότε τί θά μπορούσε νά ὑποκαταστήσει τόν αναχαιτιστικό τῆς ρόλο; Ἰσχυρίζεται, κατά τήν ἴδια ἀνάλυση,²⁰ ἕνα ἄλλο, λειτουργικά ὁμολογο, χαρακτηριστικό, πού μπορεῖ, μέσα στόν δημόσιο χῶρο, νά λειτουργήσει μέ αὐτόν τόν τρόπο. Ὅσο καί ἂν φαντάζει τό ἀντίθετο τῆς ἀγάπης καί παρ' ὅτι ὀρισμένες φορές μπορεῖ νά τήν ἐπικαλεῖται, πρόκειται γιά τήν τιμωρία. Ἡ προσεκτικότερη διάγνωση τῆς λογικῆς τῆς ποινῆς ἀποκαλύπτει πώς ἡ πετυχημένη πολιτικά μορφή τῆς ἐξασφαλίζει τή σταθερότητα διά μέσου τοῦ φόβου, ὅπως ἡ ἀγάπη ἐπιδίωξε νά τό πετύχει μέσω τῆς συγχώρεσης. Ὁ φόβος, λοιπόν, ἐπανέρχεται μέσω τῆς προβληματικῆς αὐτῆς ὡς ἐκβολή τῆς συλλογιστικῆς πάνω στήν ἀγάπη, ἀποκαλύπτοντας τή διαλεκτική τῶν δύο παθῶν, τά ὁποῖα εἶχε ἐπικαλεσθεῖ ὁ Μακιαβέλι στή συμβουλή του.

Φυσικά, ἡ ἐστία τοῦ φόβου δέν εἶναι ἡ τιμωρία μόνο, ἀλλά καί πλεῖστες ἄλλες ἐκφράσεις τῆς δύναμης. Ἐπερχόμενοι, ὡστόσο, στά ζητήματα τῆς δύναμης, δέν μπορούμε νά στηριχτοῦμε πλέον στήν Ἄρεντ. Ἡ αἰτία εἶναι ἐμφανῆς στήν ἀπουσία τῆς βίας ἀπό τήν ἔννοια πού δίνει στήν τιμωρία. Ἡ ἀπουσία αὐτή ὀφείλεται στό διαχωρισμό ἀνάμεσα σέ κακή ἔννοια τῆς δύνα-

20. Αὐτόθι, σσ. 327-328.

μης, ως βίαιης άσκησης εξουσίας, ταύτιση πού αποδίδεται στη βεμπεριανή σκέψη, και σε μία καλή έννοια τής ισχύος, ως συλλογικής σύμπνοιας, πού προκύπτει από τις συνενώσεις ατόμων.²¹ Κατ' αυτόν τόν τρόπο, όπως και ο Γιάσπερς (Jaspers), αλλά με διαφορετικούς όρους, επιχειρείται ένας κοινός στόχος:

[Ε]πιθυμοῦν τήν προκαταβολική έννοιολογική κατοχύρωση έναντίον τής βίας. Για αυτόν τό σκοπό αποσυνδέουν προγραμματικά τήν ισχύ από τή βία, και μάλιστα εκπνευματώνοντας τήν ισχύ.²²

Ἡ ισχύς ἐδῶ, ὀριζόμενη ως τό αντίθετο τής βίας, ως σύμπνοια και ὀμαδικότητα, ἐπιτυγχάνεται ἀκριβῶς ἐπειδή ἐξοβελίζεται ἡ ἐνδιάμεση βαθμίδα τής εξουσίας· βαθμίδα πού μᾶς εἶναι ἀπαραίτητη προκειμένου νά συμπληρώσουμε τή συλλογιστική σχετικά μέ τή διαλεκτική ἀγάπης και φόβου πού ἀναπτύχθηκε γύρω ἀπό τή μακιαβελική συμβουλή. Για τήν ἀνάλυσή μας αὐτή, θά στραφοῦμε στόν Χόμπς και τόν Νίτσε, ἀναφορικά μέ τό τελευταῖο συναίσθημα, και στόν Ρουσό σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τό πρῶτο. Κοινό χαρακτηριστικό ὄλων αὐτῶν εἶναι πῶς ἐπανερχονται σέ ἕναν κοινό μέ τόν Μακιαβέλι θεμελιακό παράγοντα: τήν πρωταρχικότητα τής αὐτοσυντήρησης.

Στήν ἐσωτερική λογική τής κοσμοθεωρίας τῶν Νέων Χρόνων, κυρίαρχο μέλημα ἀποτελεῖ ἡ ἀντικατάσταση τοῦ πρωτείου τής θεολογίας ἀπό ἐκεῖνο τής ἀνθρωπολογίας. "Ἐστω και ἐγχειρηματικά, ἡ ἀποστασιοποίηση, ἀπό τή διάκριση μεταξύ ὑπερβατικοῦ και ἐμμενοῦς συντελεῖται μέ τήν ἐπικέντρωση στό Ὑλικό ἀντί στό Πνευματικό, στή Φύση ἀντί στή Μεταφυσική, στόν Ἄνθρωπο, τέλος, ἀντί στόν Θεό. "Ἄν και στό κυρίαρχο νοσηριακό πνεῦμα τής νεωτερικότητας διαπιστώνεται τό ἐπίμονο μέλημα νά μὴν προχωρήσει αὐτή ἡ μετάβαση ὡς τις τελικές μηδενιστικές της συνέπειες,²³ ἡ ὕλικότητα-περατότητα τοῦ ἀνθρώπου θέτει τό ζήτημα τής αὐτοσυντήρησής του

21. Βλ. Π. Κονδύλης, *Ἡ Ἡδονή, Ἡ Ἰσχύς, Ἡ Οὐτοπία*, Ἀθήνα, Στιγμή, 1992, σσ. 93-99.

22. *Αὐτόθι*, σ. 94.

23. Βλ. Π. Κονδύλης, *Ὁ Εὐρωπαϊκός Διαρωτισμός, ὁ.π.*, τ. I, σσ. 153-180 και τ. II, σσ. 169-223.

μέσα στο πλαίσιο ενός σκληρού και ανταγωνιστικού κόσμου που, συχνά, αποκτά αναλογίες με εκείνον του ζωικού βασιλείου. Ός εκ τούτου, οι κυρίαρχες φυσιοκρατικές προσεγγίσεις, ιδιαίτερα των αρχών της περιόδου, εισάγουν τόν πρωτεύοντα ρόλο του ένστικτου της αυτοσυντήρησης, γεγονός που θά επηρεάσει κατά μείζονα τρόπο και τήν πολιτική θεωρία. Παράλληλα, ή φιλολογία περί φυσικού ανθρώπου, ή οποία αναπτύσσεται υπό τήν ταυτόχρονη επίδραση των ανθρωπολογικῶν ανακαλύψεων τῆς ἐποχῆς, ἀλλά και τῆς ἀνάγκης ὄντολογικῆς ἀνάδειξης τοῦ ἀνθρώπου σέ ὄν ξεχωριστό και κυρίαρχο στό πλαίσιο τῆς φύσεως τέτοιου που νά εἶναι ικανό νά ὑποκαταστήσει τόν Θεό στό πρωτεῖο του συντείνουν πρὸς τήν κατεύθυνση αὐτή: Ἐφόσον, στήν περίπτωση τοῦ Θεοῦ, ή παντοδυναμία του ἐμπεριέχει ἐξ ὀρισμοῦ και τήν ικανότητά του νά αὐτοσυντηρεῖται, στήν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου ή αὐτοσυντήρηση καθίσταται ἕνας προβληματικός μὲν ὄρος, *sine qua non* δέ, μέ τήν ἔννοια πὼς ἀποτελεῖ συνέπεια τῆς προσπάθειας ὑπερνίκησης τῶν κινδύνων στοὺς ὁποίους ἐκτίθεται μαζί μέ κάθε ἄλλο πεπερασμένο ὄν. Ἡ προσπάθεια αὐτή, ὅμως, δέν μπορεῖ νά ἔχει καμία ἄλλη ἐγγυητική ἀρχή, πέραν τῆς ἰσχύος που πρέπει νά ἐνοικεῖ θεωρητικά στήν αὐτοσυντήρηση. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, τό δίδυμο δύναμης και αὐτοσυντήρησης, μαζί μέ τήν αἰσιοδοξία που καλλιεργοῦν τά ἐπιτεύγματα τῆς ἐποχῆς, μετατρέπουν τή βούληση γιά (διαρκῶς ἐπεκτεινόμενη) δύναμη σέ κανόνα.

Πράγματι, στήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Τόμας Χόμπς, ή ὁποία ἀναπτύσσεται ἐξ ὀλοκλήρου μέσα στό ὕλιστικό-μηχανιστικό παράδειγμα, ή κυριαρχία τοῦ συναισθήματος τοῦ φόβου ἀποτελεῖ ἀναγνωρισμένη και πανταχοῦ παρούσα πραγματικότητα: Ὁ τρόμος τοῦ ἄλλου και τῆς ποινῆς ριζώνει σχεδόν σέ ὄλους τοὺς ἀναβαθμούς τῆς θεώρησής του, τόσο ἀναφορικά μέ τήν προκοινωνική κατάσταση, ὅσο και ἔπειτα ἀπό τήν πολιτική σύσταση τῆς κοινότητος.

Πιό συγκεκριμένα, κυρίαρχο συναισθημα στό πλαίσιο τῆς φυσικῆς κατάστασης ἀποτελεῖ ὁ ἀμοιβαῖος φόβος και ή ἀνασφάλεια περισσότερο, παρά ή συμπάθεια μεταξύ τῶν ἀνθρώπων.²⁴ Ἡ ἀπειλή τοῦ θανάτου, προερχόμενη

24. Βλ. Τ. Χόμπς, *Λεβιάθαν*, Ἀθήνα, Γνώση, 1989, τ. I, σσ. 49-61 και 193-211.

από τό γεγονός πώς οί άνθρωποι είναι ουσιαστικά, ἤ αἰσθάνονται πώς εἶναι, ἴσοι μεταξύ τους, ὑποδαυλίζεται μέσα στό πλαίσιο τῆς διασταύρωσης τῶν ἐπιθυμιῶν γιά ὀξεία, τῆς στάσης δυσπιστίας καί τῶν ἀνταγωνιστικῶν συνθηκῶν πού ὑποθάλλει ἡ σπάνις τῶν πόρων καί τό δικαίωμα ὅλων πάνω σέ ὅλα.²⁵ Μέσα σέ αὐτή τήν ὑλιστική προοπτική, Λόγος καί πάθη παράγονται ἀπό τίς ἴδιες ἀρχές καί εἶναι, στήν οὐσία τους, πάθη: Ὁ φόβος εἶναι ἐκεῖνος πού κινητοποιεῖ τήν ἐγγενή ὀρθολογικότητα ὡς πρός τό σκοπό, τήν ὠφελμιστικοῦ τύπου στάθμιση τῶν παραμέτρων τῆς πράξης καί τήν πρόκριση τῆς ἀποδοτικότερης, ὡς πρός τόν ὑπέρτατο στόχο τῆς αὐτοσυντήρησης, λύσης. Εὐλόγα, ἡ λύση αὐτή εἶναι ὄχι μόνο ἠθικά οὐδέτερη, ἀλλά καί ἀνεξακριβώτη ὡς πρός τό περιεχόμενο τῆς ἀληθείας της, καθώς, ἂν ὁ λόγος εἶναι ἓνα ἐργαλεῖο ὑπολογισμοῦ, δέν μπορεῖ νά ἐγγυηθεῖ τήν ἀλήθεια τῶν συμπερασμάτων του, τά ὁποῖα ἀποκρίνονται σέ στόχους πού τίθενται ἐκτός τῶν ὁρίων του. Ἐν γένει, ἀλήθεια εἶναι ὁ λόγος τοῦ κυρίαρχου καί οἱ προσταγές τῆς ἐπιθυμίας· ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησης δέν ὑπάρχει στό σχηματισμό της ἀλλά ἀρχικά στήν ἔκφρασή της, ὅπως, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, καί στόν Νίτσε. Μέ αὐτή τήν ἔννοια, ἡ λογική ὡς στάθμιση κόστους καί ὀφέλους καθιστᾷ τό λόγο «ἀπλό δούλο τῶν παθῶν».²⁶ Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ὁ βολονταρισμός αὐτοῦ τοῦ τύπου καρποφορεῖ τή συμβασιοκρατία καί στό ἐπίπεδο τοῦ πολιτικοῦ σώματος, ὅπου στόχο ἔχει νά ἐξασφαλίσει τήν εἰρήνη: Ἡ σύσταση τῆς πολιτικῆς κοινότητας ἀποτελεῖ ἀκριβῶς ἀποκίημα μιᾶς τέτοιου εἶδους ἔλλογης στάθμισης, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται ὡς βέλτιστη λύση μπροστά στήν ἀνασφάλεια καί τή διαρκή παρουσία τοῦ φόβου μέσα σέ συνθήκες πολέμου. Ἡ φωνή τῆς αὐτοσυντήρησης εἶναι ἐκεῖνη πού παρακινεῖ τόν φυσικό ἄνθρωπο στήν ἐθελούσια ἀπεμπόληση τῆς ἐλευθερίας του, ἀντίτιμο τῆς ὁποίας εἶναι ὁ χαρακτηριστικά «μοναχικός, ἐνδεής, βρομερός, κτηνώδης καί βραχύς» βίος.²⁷ Ἡ κρατική

25. *Αὐτόθι*, σ. 195, 200.

26. Χ. Ἄρεντ, *Ἡ ἀνθρώπινη κατάσταση*, ὁ.π., σ. 238.

27. Τ. Χόμπς, *Λεβιάθαν*, ὁ.π., σ. 196. Ἡ φυσιοκρατική ὀπτική παράγει ἐδῶ καί τά συμβασιοκρατικά ἐπακόλουθά της (εἰρήνη, ἀμοιβαιότητα, τήρηση τῶν συμβάσεων κλπ.) στό ἐπίπεδο τῶν νόμων τῆς φύσης. Στήν κατά τά ἄλλα συνεκτική λογική μορφή τοῦ ἔργου, ἡ ἀναγόρευση αὐτή ἀποτελεῖ ἓνα ἀπό τά πύο ἀδύναμα στοιχεῖα.

οργάνωση, πού προκύπτει, έχει ακριβώς ως αρχή την προβλεψιμότητα των ποινών και των παραβιάσεων· αρχή ή οποία εδράζεται στην παραδοχή, πώς εκείνος πού δέν τηρεῖ τούς συμπεφωνημένους κανόνες, τίθεται αὐτόχρημα θύραθεν τῆς πολιτικῆς κοινότητας. Φυσική συνέπεια τῆς αὐτομολῆς αὐτῆς εἶναι ἡ ἐπιστροφή στους κινδύνους πού ἐλλοχεύουν στή μοναχική ζωή, γιά τήν προστασία ἀπό τούς ὁποίους εἶχε πληρώσει στό κράτος τό ἀντάλλαγμα τῆς ὑποταγῆς του:

Τέτοιες εἶναι οἱ ὑποσχέσεις, μέ τίς ὁποῖες οἱ ἄνθρωποι δεσμεύονται καί ὑποχρεώνονται καί τῶν ὁποίων ἡ δύναμη, δέν ἀπορρέει ἀπό τή φύση τους, καθώς τίποτε δέν εἶναι εὐκολότερο ἀπό τό νά ἀθετήσῃ κανείς τό λόγο του, ἀλλά ἀπό τό φόβο τῶν κακῶν συνεπειῶν πού θά εἶχε ἡ ἀθέτησι.²⁸

Ἡ ἐλευθερία ἀποτελεῖ, λοιπόν, τό ἐναλλακτικό κόστος τῆς προστασίας τῆς ζωῆς. Δίκην ἀναγκαίου κακοῦ, τό κράτος διασφαλίζει τή ζωή μέ το νά ἀπαλλοτριώνει δυναμικά μέρος τῆς ἐλευθερίας τῶν ὑπηκόων του, διότι ἀπό μόνοι τους δέν μποροῦν νά ἐπιτύχουν τήν εἰρήνη καί τή δικαιοσύνη πού ὑπόσχεται ὁ εὐαγγελικός νόμος:

“Ὅλα ὅσα θέλετε νά σᾶς κάνουν οἱ ἄνθρωποι, κάνετε καί ἐσεῖς τά ἴδια σέ αὐτούς.”²⁹

Ἡ περιγραφή αὐτή μπορεῖ νά μᾶς ὀδηγήσει σέ ἕνα διπλό συμπέρασμα: Ἐφόσον ἡ δύναμη χαλιναγωγεῖται μόνο μέ μεγαλύτερη δύναμη, τό δίδυμο αὐτοσυντήρησης καί ἰσχύος ἀποτελεῖ, ἐκδηλα, τό οὐσιαστικό ὑπόστρωμα τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, σέ ἀμφότερα τό ἀνθρωπολογικό καί τό πολιτικό ἐπίπεδο. Στό ἀνθρωπολογικό ἐπίπεδο, ὁ Χόμπς δέν θά διστάσει νά συνδέσει, ὅπως καί ὁ Νίτσε ἀργότερα, τήν ἀξία ἑνός ἀνθρώπου συναρτήσῃ τῆς ἰσχύος του, ὡς ἄθροισμα δηλαδή τῶν πνευματικῶν καί φυσικῶν χαρισμάτων του.³⁰

28. Αὐτόθι, σ. 202. Ἡ υπογράμμιση δική μας.

29. Κατά Ματθαῖον 7.12. Θά δοῦμε παρακάτω πῶς ὁ νόμος αὐτός ὑπάρχει καί λειτουργεῖ στό πλαίσιο τῆς ρουσιωκῆς σκέψης. Πρός τό παρόν, ὁ Χόμπς ἀναφέρει αὐτοῦστο τόν χρυσό κανόνα· σχετικά, Τ. Χόμπς, *Λεβιάθαν*, ὁ.π., σ. 200.

30. Αὐτόθι, σ. 57. «Εἰσαγωγή» τοῦ Αἰμ. Μεταξόπουλου.

Στό πολιτικό επίπεδο, μιά υπερκοινωνική οντότητα οφείλει νά αποτελεί τήν κυρίαρχη δύναμη πού σταματά τόν πόλεμο όλων εναντίων όλων.

Μπορούμε χωρίς άλλο νά αντίληφθοῦμε τί εἶδους ζωή θά κάναμε, ἂν δέν ὑπῆρχε μιά κοινή ἐξουσία ικανή νά μᾶς φοβίζει.³¹

Ὁ φόβος ἀπέναντι στό θάνατο υπερφαλαγγίζεται μόνο μέ τήν ὑπαρξη, ενός πόλου πού εἶναι ικανός νά φοβίζει τή σύνολη κοινωνία, μιᾶς ἀρχῆς, μέ ἄλλα λόγια, πού νά ἐγκαθιδρύει τήν εἰρήνη μέσω τοῦ ἀπόλυτου τρόμου.

Τό πάθος λοιπόν, ὅπου θά πρέπει ἐδῶ νά στηριχτοῦμε, εἶναι ὁ φόβος.³²

Ἀπό τήν ἀποψη αὐτή, «τό συμπέρασμα πού βγαίνει ἀπό αὐτή τήν ἀνάλυση τῶν παθῶν»,³³ πέραν τοῦ ἀπαράγραπτου χαρακτήρα τοῦ πάθους, εἶναι παράδοξο καί αὐτό, ἀλλά ἀκριβές: Ὁ φόβος νικιέται μόνο μέ περισσότερο φόβο, κατά τό αὐταρχικό ἢ βία νικιέται μέ περισσότερη βία. Ἡ παραδοξολογία αὐτή ἔχει ἐπίσης τήν κατοπτρική της μορφή: Ἐπειδὴ κάθε θεωρία τῆς δύναμης παραπέμπει σέ μιά θεωρία τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων, ἐάν ὑπάρχει ἰσότητα γεννιοῦνται, χομπσιανῶ τῶ τρόπω, προβλήματα σύγκρουσης ἐπιθυμιῶν. Ἐάν πάλι δέν ὑπάρχει, στόν Νίτσε, ἐπί παραδείγματι, ἡ δύναμη καί ὁ φόβος τίθενται εὐθύς ἐξαρχῆς. Στόν Χόμπς εἰδικά, ἐπειδὴ κανεῖς δέν ὀρρωδεῖ πρό τῶν δικαιωμάτων του στά πάντα, ὁ φόβος γεννᾶται ἀπό μιά θεμελιακή ἔλλειψη φόβου πού προκαλεῖ ἡ αἰσθησι τῆς ἰσοδυναμίας. Τό γεγονός αὐτό εἶναι, νομίζουμε, ἀποκαλυπτικό σχετικᾶ μέ τό ἀνεξάλειπτο τοῦ φόβου σέ κάθε θεωρία περί ἀνθρώπινων σχέσεων καί, ἐπομένως, σέ κάθε πολιτική θεωρία, τῆς αὐτοσυντήρησης ἢ μή.³⁴ Προκαλεῖ

31. Αὐτόθι, σ. 197.

32. Αὐτόθι, σ. 210.

33. Αὐτόθι, σ. 196.

34. Πρός ἀποφυγή παρανοήσεων στό σημεῖο αὐτό, οφείλουμε νά σημειώσουμε πώς δέν τονίζουμε τό αὐταπόδεικτο, πώς ὁ φόβος, ὡς συναίσθημα, εἶναι ἐγγενής στήν ἀνθρώπινη φύση. Μιλάμε γιά τήν πολιτική λειτουργία ενός πάθους πού, ὅπως προσπαθοῦμε νά δεῖξουμε, δέν περιορίζει τήν πρωταρχικότητά του στήν κλασική ἐποχή, ὅπως εἰδισται νά νομίζουμε, ἀλλά ἐνοικεῖ σέ κάθε ἀντίληψη πού προσπαθεῖ νά πραγματευτεῖ τή δύναμη, τήν ἐλευθερία, τήν ἰσότητα, τό συμβόλαιο ἢ τή νομιμότητα —μέ ἄλλα λόγια, σέ ὅλες.

δὲ ὑποψίες περί μιᾶς ἐνδεχόμενης τοπολογίας σταθερῶν ἐννοιῶν. ὅπως ἡ ἐλευθερία, ἡ δύναμη, ἡ ἰσότητα, ἡ κυριαρχία, ὁ φόβος καὶ τὰ ἀντίθετά τους, πάνω σέ ἓνα ταμπλό βασικά συμβολικοῦ χαρακτήρα, ὅπου διαφορετική τοποθέτησή τους παράγει καὶ διαφορετική πολιτική θεωρία. Δίχως νά ἐπεκταθοῦμε ἐπ' αὐτοῦ, ἀρκούμαστε νά σημειώσουμε πῶς μιά τέτοια πιθανότητα εἶναι αὐτή πού ἔχει κυφορήσει τίς πλεῖστες ὅσες δομικές καὶ μεταστρουκτουραλιστικές προσεγγίσεις. Σέ ὅ,τι μᾶς ἀφορᾷ, πρὸς τό παρόν θά προσπαθήσουμε νά δείξουμε πῶς ἡ ἀνάλογη, μέ τή χρομπσιανή ψυχολογία τοῦ Νίτσε, παρ' ὅτι δέν ἐκβάλλει σέ μιά πολιτική θεωρία, εἶναι ὡστόσο ἀποκαλυπτική ὡς πρὸς μιά διαφορετική ἔννοια μέ τήν ὁποία ὁ φόβος ριζώνει στήν αὐτοσυντήρησή, ἐν εἴδει ὄντολογικοῦ χαρακτηριστικοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Ξεκινώντας, νά διευκρινίσουμε πῶς μιλώντας γιά μιά περιγραφή τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης στή νιτσεική σκέψη, δέν ἀναφερόμαστε ἀκριβῶς σέ μιά ὑπό ἀστηρή ἔννοια ἀνθρωπολογία, ὅπως αὐτή ὑπονοεῖται στόν Χόμπς ἢ δηλώνεται στόν Ρουσό. Καί αὐτό διότι, ἐνῶ πρόκειται γιά μιά περιγραφή τοῦ τί εἶναι στή φύση του ὁ ἄνθρωπος, ἀλλά καί πῶς πρέπει νά γίνει, ἐνῶ δηλαδή περιέχει μιά «τελεολογία»,³⁵ δέν ὑπάρχουν ἀποφάνσεις περί τῆς καλῆς ἢ κακῆς του φύσης, ὅπως δέν ὑπάρχουν καί ἱστοριστικές ἀναγωγές.

[H] ἰδέα ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατά βάση κακός καὶ διεσθαρμένος. αὐτή ἡ ἰδέα εἶναι λανθασμένη, ὅπως καί ἡ ἀντίθετή της [...] δέν ὑπάρχει ἀμαρτία μέ τή μεταφυσική ἔννοια ἀλλά οὔτε καί ἀρετή μέ τήν ἴδια ἔννοια.³⁶

Αὐτό, μέ ἄλλα λόγια, πού ἀπομακρύνει τόν Νίτσε ἀπό μιά ἀνθρωπολογία τοῦ κλασικοῦ τύπου, εἶναι ἡ ἀνηθικιστική ἀποφυγή χαρακτηρισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀλλά καί μιά σύστοιχη ἔνταξη τῆς τελεολογίας της σέ ἓνα ἐγχειρηματικό πλαίσιο, πού στρέφεται πρὸς τήν ὑποκειμενική ἐκπλήρω-

35. Ὅχι τί πρέπει νά διαδεχτεῖ τόν ἄνθρωπο σέ μιά ἀκολουθία τόν ὄντων, ἀλλά ποιόν τύπο ἀνθρώπου πρέπει νά ἐπιθυμήσουμε, ποῖος ἀξίζει περισσότερο νά ζεῖ, στό Φ. Νίτσε, Ὁ Ἀντί-χριστος, Θεσσαλονίκη, Ἐκδοτική Θεσσαλονίκης, 1986, σ. 10.

36. Φ. Νίτσε, Ἀνθρώπινο πολύ Ἀνθρώπινο, Θεσσαλονίκη, Ἐκδοτική Θεσσαλονίκης, χ.χ., τ. I, σ. 91.

ση. Τό ἐγγεῖρημα αὐτό δέν ἔχει φυσικά νόμους, ἀλλά τίθεται μέσα σέ νατουραλιστικό πλαίσιο: Τό ἀνθρώπινο εἶναι, τό ὁποῖο ἐξετάζεται ἀπό μιά φυσιοκρατική σκοπιά ἑνταξῆς στόν εὐρύτερο φυσικό κόσμο,³⁷ δέν μπορεῖ νά περιέχει διαστάσεις κοινωνικῆς ἐκπλήρωσης, ἐκτός, ἴσως, ἀπό μιά ριζοσπαστικά ἀτομικιστική μορφή ἀπελευθέρωσης καί αὐτοεκπλήρωσης πού γυρεύει τίς προϋποθέσεις της μέσα στό σύνολο, μέ σκοπό τήν ἀποδέσμευση ἀπό αὐτό ἢ, σωστότερα, τήν ἐξασφάλιση ἑνός ἐπικούρειου ἀδέσποτου χώρου.³⁸

Ὁ ἄνθρωπος λοιπόν δέν εἶναι οὔτε καλός οὔτε κακός, ἀλλά φυσικός μέ κυρίαρχη καί μόνη καταγωγική ἀρετή τή γνώση.³⁹ Μιλώντας γιά φυσικό ἄνθρωπο, δέν ἐννοοῦμε ἀπλῶς τόν ἄνθρωπο σέ μιά ἀνεπιστρεπτι παρελθούσα φυσική κατάσταση, μέ τήν κλασική ἔννοια τῆς προκοινωνικῆς κατάστασης, ἀλλά σέ μιά αἰώνια φυσική ἐντοπιότητα: Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Νίτσε προέρχεται ἀκριβῶς ἀπό τό γεγονός πώς δέν βλέπει τόν ἄνθρωπο ὡς κάτι ξεχωριστό καί ἀνώτερο ἀπό τόν ὑπόλοιπο φυσικό κόσμο. Γιά αὐτόν, ὁ ἄνθρωπος κεῖται στό ἴδιο ἐπίπεδο μέ τά ζῶα, ὄντας ὅμως ἕνα ἄρρωστο ζῶο, ἐξαιτίας τῆς ἰκανότητος γνώσης πού διαθέτει, ἰκανότητα πού τόν ἐξέθεσε σέ μιά ἄγνωστη γιά τά ζῶα διαφθορά, ἡ ὁποία εἶχε ὡς κέντρο τή διάνοια.

Ὁ ἄνθρωπος⁴⁰ εἶναι συστατικά ἀνήθικος. Καί τοῦτο γιατί ἡ ζωή αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι βουτηγμένη μέσα στήν πλάνη: Εἶναι πεπλανημένη καί γι' αὐτό ἀνήθικη, ἐφόσον τό ἠθικό μέτρο καί ὁ ἠθικός κανόνας ἐμπίπτουν στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς γνωστικῆς ἀπορίας. Τήν πλάνη προκαλεῖ ἡ ἴδια ἡ ἀπαραίτητη αὐτοσυντήρηση,⁴¹ γιά τό λόγο ὅτι εἰσάγει τήν πανουργία μέσα στόν Καθαρό Λόγο (Vernunft), ὁ ὁποῖος, κατά συνέπεια, δέν εἶναι καθαρός, ἀλλά κυριολεκτικά πανοῦργος, ἀπό αὐτή τήν ἀποψη.

Ὁ Νίτσε, ὅμως, δέν σταματᾷ στήν κριτική τοῦ ἐργαλειακοῦ λόγου, ἀλλά προχωρεῖ παραπέρα, στά ὅρια τῆς νατουραλιστικῆς πλάνης: Ἐπειδή ὁ Λόγος δέν εἶναι καθαρός, ἀλλά ἔχει αὐτόν τό χαρακτήρα, ὁ ἄνθρωπος ζεῖ μέσα στήν

37. Αὐτόθι, σ. 79.

38. Φ. Νίτσε, Ἐνθρώπινο πολύ Ἐνθρώπινο, ὁ.π., τ. II, σ. 140.

39. Αὐτόθι, σ. 68.

40. Ὅχι ὁ φυσικός πλέον ἄνθρωπος, ἀλλά ὁ ἄνθρωπος ἐν γένει, στό μέτρο πού τή φυσικότητά του εἶναι δεδομένη καί πάγια.

41. Φ. Νίτσε, Ἐνθρώπινο πολύ Ἐνθρώπινο, ὁ.π., τ. I, σ. 14-15.

πλάνη, και όφείλει να ζει μέσα σε αυτήν προκειμένου να αυτόσυντηρηθεί.⁴² Μία τέτοια λογική είναι συγγενής με την πρωταρχικότητα της αυτόσυντήρησης σε ένα χομπσιανό πλαίσιο ενός bellum omnium contra omnes, με τη διαφορά πως αυτό δεν αφορά μόνο μία philosophia prima, τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου, αλλά εν γενει τη ζωή του.⁴³ Η ήθικη, από αυτή την άποψη, επίσης δεν έχει εφευρεθεί από τη ζωή, ή όποια στιγματίζεται από τα προηγούμενα χαρακτηριστικά, αλλά είναι μία επίπλαστη κανονιστική, που στόχο έχει να καταστείλει τεχνηέντως τη φύση αυτή του ανθρώπου, από φόβο προς αυτή.⁴⁴ Αλλά αν ή φύση αυτή, σύμφωνα με όσα υποστηρίζουμε εδώ, προσήκει σε μία εικόνα του ανθρώπου ως lupus, για να επανέλθουμε σε ένα χομπσιανό λεξιλόγιο, απομακρύνεται από αυτή, κατά τό ότι δεν επιφέρει τον χαρακτηρισμό της κακότητας, αλλά ίχνογραφεί την εικόνα ενός ανθρώπου που δρα δίχως αγάπη και μίσος, αλλά με μία άπαθεια αρμόζουσα στη φυσικότητα των επιθυμιών και τό ένστικτο της αυτόσυντήρησης.⁴⁵

Το ελεύθερο πνεύμα, που ζει με αυτόν τον τρόπο, συμπεριφέρεται έπομένως όπως απέναντι σε αντικείμενα, σε «πράγματα»,⁴⁶ συμπεριλαμβανοντας έαυτόν και άλλήλους.⁴⁷ Ο λόγος είναι και εδώ διαχειριστικός πραγμάτων, μόνο που στον Νίτσε αυτό, πέραν του ότι συνδέεται με μία συρρίκνωση του ανώτερου λογικού σε μία διαχειριστική της επιθυμίας, έμβολιάζεται ρητά και με τη θέληση για δύναμη.

Τό κοινωνικό ένστικτο του φυσικού ανθρώπου προήλθε από μία ιδέα της ωφελιμότητας από την ευχαρίστηση:⁴⁸ Ο άνθρωπος ανακάλυψε πως ανάμε-

42. Αυτόθι.

43. Φ. Νίτσε, *Άνθρώπινο πολύ Άνθρώπινο*, ό.π., τ. I, σ. 15.

44. Φ. Νίτσε, *Ο Άντίχριστος*, ό.π., σ. 10.

45. Φ. Νίτσε, *Άνθρώπινο πολύ Άνθρώπινο*, ό.π., τ. I, σ. 19.

46. Αυτόθι, σ. 19, 103.

47. Αυτόθι, σ. 20.

48. Αυτόθι, σ. 116-118. Η ιδέα της ευχαρίστησης διαφέρει από μία απλοϊκά ήδονιστική θεώρηση: Βλ. Φ. Νίτσε, *Ο Ευρωπαϊκός Μηδενισμός*, Άθήνα, Έντροπία, 1993, σ. 44. Διαφέρει επίσης από τη οικονομική έννοια του τύπου της επιδίωξης του ίδιου συμφέροντος: Βλ. Φ. Νίτσε, *Η θεωρία του σκοπού της ζωής*, Άθήνα, Δαμνάνος, σ. 21. Σε γενικές γραμμές, ή διαφορά πηγάζει από την ευχαρίστηση του να ακολουθεί κανείς, δίχως φόβο και πάθος, αυτό που είναι ή φύση του.

σα στις άλλες ευχαριστήσεις που μπορούσε να προσποριστεί, υπήρχε και η ευχαρίστηση, να βρίσκεται με άλλους ανθρώπους, να έχει σεξουαλικές σχέσεις, να ανταλλάσσει αγαθά. Σε συνθήκες προγενέστερες του κράτους, όμως, σύμφωνα με τη φυσιοκρατική αντίληψη, οι κακές πράξεις έχουν την ίδια ακριβώς ωφελιμιστική πηγή με το κοινωνικό ένστικτο και συνεπώς συνυπάρχουν. Το άτομο μπορούσε τότε να μεταχειριστεί άβιαστα τους άλλους με ωμότητα, ή να επιδείξει τη δύναμη εμπνέοντας φόβο⁴⁹ και, εν γένει, να μετέλθει όλων των μεθόδων προκειμένου να διασφαλίσει την ωφελιμότητά του. Ο πρωταρχικός ιδρυτής του κράτους είναι εκείνος που υποτάσσει τους άλλους προκαλώντας τους φόβο, ούτως ώστε να εξασφαλίσει την ύπαρξη και την ευχαρίστησή του. "Έχει το δικαίωμα να το κάνει αυτό, όπως το έχει σήμερα το κράτος."⁵⁰ Από τότε που το να βλάπτεις τον πλησίον σου «θεωρήθηκε κάτι διαφορετικό από την καταστροφή που προκαλεί ή καταγίδα στη φύση»,⁵¹ η ηθική ανέλαβε τα πρωτεία στην ανθρώπινη συμβίωση, στηριζόμενη στην αυταπάτη της ελεύθερης βούλησης. "Όμως, ακόμα και τότε, κάθε ηθική επέτρεψε την εκούσια πρόκληση κακού στην περίπτωση αυτοάμυνας, δηλαδή στην περίπτωση που πρέπει να διασφαλιστεί ή αυτοσυντήρηση." Έτσι, ακόμα και σε έναν ηθικό κόσμο, επιβιώνει το αρχέγονο και θεμελιακό ένστικτο της αυτοσυντήρησης· δεν πρόκειται περί αντιφάσεως, παρά μόνο ίσως σε ένα πρώτο και επιφανειακό επίπεδο:

‘Ο άνθρωπος θέλει να αποκομίσει ευχαρίστηση, ή να αποφύγει την απάρεσκεια, κατά κάποια έννοια πρόκειται πάντα για ένα θέμα αυτοσυντήρησης. ‘Ο Σωκράτης και ο Πλάτων έχουν δίκιο: ό,τι κι αν κάνει ο άνθρωπος, κάνει πάντα το καλό, δηλαδή: κάνει αυτό που του φαίνεται καλό (ωφέλιμο) ανάλογα με τον εκάστοτε βαθμό της νόησής του, το εκάστοτε μέτρο της ορθολογικότητάς του.⁵²

49. Φ. Νίτσε, *‘Ανθρώπινο πολύ ‘Ανθρώπινο*, ό.π., τ. Ι, σσ. 116-118.

50. *Αυτόθι*.

51. *Αυτόθι*, σ. 121.

52. *Αυτόθι*, σσ. 121-122, ιδιαίτερα την παράγραφο με τίτλο «τό άκακο στοιχείο στη μοχθηρία».

Ὁ ὠφελμισμός πού κατεύθυνε καί κατευθύνει τίς πράξεις τῶν ἀνθρώπων, μέ γνώμονα τήν εὐχαρίστησι καί τήν ἀπαρέσκεια, ἐξακολουθεῖ νά ἀποτελεῖ τό βαθύτερο θεμέλιο τῆς ἀτομικιστικῆς ἠθικῆς τοῦ Νίτσε μετά τήν ἀξία τῆς γνώστis — ὡς γνώστis τῆς βασικῆς *essentia* ἑνός ἀνθρώπου, κυρίως—⁵³ μέ τή διαφορά πῶς σέ ἕναν ἠθικό κόσμο τό ἐνστικτο τῆς αὐτοσυντήρηστis κολοβώνεται, ὄντας περιορισμένο στό νά μὴν ἀντλεῖ τί δική του ὠφέλεια στή βάση τῆς ἀπαρέσκειας τῶν ἄλλων, στή βάση ὀηλαδῆ τοῦ εὐαγγελικοῦ νόμου πού ἐπικαλοῦνταν ὁ Χόμπς. Τό ἕτερο σκέλος αὐτῆς τῆς θεμελιακῆς πλάνης (πέραν τῆς ἀπουσίας ἐλεύθερης βούληστis ἑνός ὄντος πού ἀγωνίζεται γιά αὐτοεκπλήρωσι, αὐτοσυντήρησι καί αὐτοανάπτυξη)⁵⁴ εἶναι ἡ φροῦδα ἐπιταγῆ τοῦ συμπάσχειν,⁵⁵ τῆς γνώστis καί βίωστis τοῦ πόνου τοῦ ἄλλου. Ὅμως, ἡ συμπάθεια αὐτή εἶναι ἀδύνατη, ὄχι μόνο γιατί δέν μπορούμε νά ἀποκτήσουμε ποτέ πλήρη γνώσι τοῦ πόνου τοῦ ἄλλου, στό μέτρο πού σκεφτόμαστε πάντα κατ' ἀναλογία μέ τά δικά μας αἰσθήματα, ἀλλά καί στό βαθμό πού πράττουμε πάντα (ἢ ὀφείλουμε νά πράττουμε) μέ στόχο τήν προσωπική ὠφελιμότητα, καί ὄχι μιά «ἀνόητη» ἰδέα ἑνός γενικοῦ καλοῦ.⁵⁶ Ἐπί παραδείγματι:

Δέν ἀγαπᾶμε οὔτε πατέρα οὔτε μητέρα οὔτε γυναίκα οὔτε παιδιά, ἀγαπᾶμε τά εὐχάριστα συναισθήματα πού μᾶς δίνουν.⁵⁷

Ἡ νόθευσι τοῦ συναισθήματος τῆς εὐχαρίστηστis πού ἐπιδιώκουμε μέ μιά ξένη πρὸς ἐμᾶς κατάστασι ἀπαρέσκειας εἶναι γεγονός ἀδιανόητο καί ἀνεπίτρεπτο. Ἡ μοχθηρία εἶναι, ἀπό τήν ἀποψη αὐτή, ἕνα πολύ παρεξηγημένο συναίσθημα. Ὁ «συνετός ἄνθρωπος»⁵⁸ δέν ἔχει λόγους νά ἐπιδιώξει τήν ἔξωθεν ἀνταμοιβή, ἢ νά ὑποκύψει στόν ἐκφοβισμό μιᾶς ἐπιχειρημένης ποιηῆς, γιατί τήν ἀνταμοιβή τῆς πράξης του μέ τό συναίσθημα τῆς εὐχαρί-

53. Φ. Νίτσε, *Ὁ Εὐρωπαϊκός Μηδενισμός*, ὁ.π., σ. 44.

54. Φ. Νίτσε, *Ὁ Ἀντίχριστος*, ὁ.π., σ. 16.

55. Φ. Νίτσε, *Ἀνθρώπινο πολύ Ἀνθρώπινο*, ὁ.π., τ. I, σ. 124.

56. Φ. Νίτσε, *Νίτσε. Ἐπιλογή ἀπό τό Ἔργο του*, Ἀθήνα, Στιγμῆ, 1994, σ. 90.

57. Φ. Νίτσε, *Ἀνθρώπινο πολύ Ἀνθρώπινο*, ὁ.π., τ. I, σ. 157.

58. *Αὐτόθι*, σ. 125.

στης τήν επιδιώκει ὁ ἴδιος ἐνστικτωδῶς. ἀλλά καί γιατί ὁ φόβος τῆς ἀπαρέσκειας, ἐν εἶδει ποινῆς ἑνός κακῶς πράττειν, εἶναι ἐσωτερικά κίνητρα τῆς συμπεριφορᾶς του. Ἡ ὠφελιμότητα, λοιπόν, δημιουργεῖ τό δίκαιο ὡς ἕνα οἰκεῖο ἀγαθόν, ἐνῶ ἡ ἔξωθεν δικαιοσύνη, μέ τήν τιμωρία καί τήν ἀνταμοιβή, δέν πρέπει παρά νά βοηθήσει στό νά συνεχιστεῖ αὐτή ἡ ὠφελιμιστική ματαιοδοξία τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ φόβος ἐπομένως, πέρα ἀπό τό νά εἶναι ἀπλῶς ἕνα σημάδι ἀδυναμίας καί ἕνα φυσικό ἀνθρώπινο συναίσθημα, εἶναι ἕνα οἰονεῖ ὄντολογικό χαρακτηριστικό-σταθερά, ὑπό τήν ἔννοια πῶς, ἐπειδή ὁ ἄνθρωπος δρᾷ στή βάση τῆς αὐτοσυντήρησης καί τῆς ὠφελιμότητας, δηλαδή στή βάση τῆς ἐπιδίωξης τῆς εὐχαρίστησης καί τήν ἀποφυγή τῆς ἀπαρέσκειας, ὁ φόβος μήπως χάσει τήν ἱκανοποίησή του ἐγγράφεται στήν ἀρχή πού κινητοποιεῖ κάθε του πράξη.

Μοναδική λαχτάρα τοῦ ἀτόμου, [εἶναι] ἡ λαχτάρα γιά αὐτοἰκανοποίησι (μαζί μέ τό φόβο μήπως τή χάσει) ὁ ἄνθρωπος πράττει ὅπως μπορεῖ, δηλαδή ὅπως ὀφείλει: εἴτε κάνοντας πράξεις ματαιοδοξίας, ἐκούικης, εὐχαρίστησης, ὠφελιμότητας, μοχθηρίας, δόλου, εἴτε κάνοντας πράξεις θυσίας, οἴκτου, γνώσης.⁵⁹

Πρόκειται, λοιπόν, γιά μιά ἀρχή πού δέν διδάσκει τή ροπή τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό κακό, ἀλλά τήν ἀθωότητα καί τήν ἀγαθότητα κάθε πράξης.

Μιά καινούργια συνήθεια, αὐτή τοῦ κατανοεῖν, τοῦ μή ἀγαπᾶν, τοῦ μή μισεῖν, τοῦ ἐπισκοπεῖν, φυτεύεται σιγά σιγά μέσα μας [...] σέ χίλια χρόνια θά εἶναι ἴσως ἀρκετά ἰσχυρή γιά νά δώσει στή ἀνθρωπότητα τή δύναμη νά παράγει μυαλωμένους ἀνθρώπους πού ἔχουν ἐπίγνωση τῆς ἀθωότητάς τους, τόσο κανονικά ὅσο παράγει σήμερα ἄμυαλους, ἀδίκους ἀνθρώπους, πού ἔχουν ἐπίγνωση τῆς ἐνοχῆς τους.⁶⁰

Ἀπό τά προαναφερθέντα, συνάγεται πῶς ἡ διαφορά ἀνάμεσα στή χομπσιανή καί στή νιτσεική ἔννοια τοῦ φόβου, πού εἶδαμε, εἶναι πῶς ἐνῶ στήν πρώτη περίπτωση ὁ φόβος ἀποτελεῖ οὐσιαστικό παρεπόμενο τῆς ἰσότητος

59. Αὐτόθι, σ. 127. Στό ἴδιο (τ. II, σ. 192), ὁ φόβος ἀπώλειας τῆς ἱκανοποίησης περιγράφεται νά ὑπάρχει σέ κάθε πράξη, καλή ἢ κακή, γιά διαφορετικούς λόγους.

60. Αὐτόθι, σ. 129.

καί τῆς ροπῆς πρὸς ἐξασφάλισι τῶν ὄρων τῆς ζωῆς, στή δεύτερη, μᾶς δίνεται ἓνας τρόπος νά καταλάβουμε πῶς τό πάθος αὐτό δέν ἀπλῶς ἐπακόλουθο, ἀλλά συστατικό στοιχείο τῆς αὐτοσυντήρησις. Ἡ ἔνθεσι, ἐπιτυγχάνεται μέσω τῆς ὠφελιμότητος, ἥ ὁποία μεταξύ ἄλλων περιέχεται στή σταθμιστική, λογική κόστους καί ὀφέλους, γιά τήν ὁποία μιλοῦσε ὁ Χόμπς, δίχως, ὅμως, νά καταδείξει ἐκεῖ τή συγκεκριμένη τῆς ἀποψι. Τό κοινό στοιχείο τώρα, ἀνάμεσα σέ αὐτές τίς δύο περιπτώσεις, ὅσο καί σέ ἐκείνη τοῦ Μακιαβέλι, εἶναι το ὅτι ἐκλαμβάνουν ὡς φυσικό καί ἀναπότρεπτο τό συνασπισμό αὐτοσυντήρησις καί ἐπιδιώξις ἰσχύος, σέ τρόπο ὥστε νά μήν ἀποφεύγεται ὁ ἠθικός σχετικισμός πού παρακολουθεῖ γενικά τίς προσεγγίσεις αὐτές. Μέ ὄρους τοῦ κύριου διαφωτιστικοῦ ρεύματος, ἥ ἀπαισιόδοξι, αὐτή ὀπτική, παρά τό ὅτι ἐπικαλεῖται τήν πραγματολογική καί ἠθικά οὐδέτερη περιγραφή τῆς ἀνθρώπινης φύσις, δέν εἶναι ἡ μοναδική δυνατή ἐκδοχή, ὅπως ἄλλωστε φαίνεται ἀπό τή ρουσσική ἀπόπειρα στοιχειοθέτησις τῆς ἄγριας κατάστασις. Ἡ ἀπόπειρα αὐτή, παρά τό ὅτι κεῖται μέσα στό ἴδιο γενικό πλαίσιο, θρῖσκεται ἀκριβῶς στόν ἀντίποδα τῆς στάσις τῶν στοχαστῶν πού ἀναφέραμε μέχρι τώρα, τῆ ἐξαιρέσει τῆς Χάνα Ἄρεντ. Πράγματι, ὁ Ρουσό στήν προσπάθειά του νά ἀποφύγει τόν ὄντολογικό στιγματισμό τοῦ ἀνθρώπου μέ τή θέλησι γιά δύναμη, μετέρχεται δύο τεχνασμάτων: Ἀπό τή μιᾶ πλευρά, ἀποδίδει τόσο τήν ἀφετηρία τῆς, ὅσο καί τά δεινά πού προκαλεῖ, στίς ἐπῆρειες τῆς κοινωνικῆς συμβίωσις, ἐνῶ, ταυτοχρόνως, φροντίζει νά αἰτιολογήσει τόν εἰρηνικό καί μοναχικό χαρακτήρα τῆς προκοινωνικῆς συνθήκησ μέ τή βοήθεια ἑνός συμπληρωματικοῦ μέ τήν αὐτοσυντήρησι ἐνστίκτου, τό ὁποῖο στήν οὐσία του εἶναι τό ἀντιθετικό ὑποκατάστατο τῆς ἰσχύος. Πρόκειται γιά τή συμπίνα, πού, ἀνάμεσα στά ἄλλα, θά μᾶς βοηθήσει νά ὀλοκληρώσουμε μέ ἓναν πιό συνεκτικό τρόπο τό ἀρχικό σχεδιάγραμμα πού παραθέσαμε σχετικά μέ τή διαλεκτική φόβου καί ἀγάπης, βασίζόμενοι στήν ἀντικατάστασι τῆς τελευταίας μέ τόν οἶκτο.

Πράγματι, περιγράφοντας μέ τή σειρά του τήν καταγωγή τῆς πολιτικῆς κοινότητος, ὁ Ρουσό προβαίνει στήν παράθεσι τῶν χαρακτηριστικά ὄντολογικῶν ιδιοτήτων τοῦ ἀνθρώπου: Κατά τήν οἰκεία ἀνάλυσι, ἥ διακριτικῆ του ιδιότητα συνίσταται στό δίπολο τῆς «τελειοποιησιμότητος»⁶¹ καί

της ελευθερίας.⁶³ Κραυγαλέα διά της απουσίας της, ή λογική, ως συγκροτησιακό στοιχείο του ανθρώπου,⁶⁴ υποβάλλει μιά σειρά από ερωτήματα. Τό πρώτο είναι αιτιακό: αφορά τό λόγο γιά τόν όποιο παραλείπεται επίδεικτικά, και μάλιστα μεσουντος του διαφωτιστικού εγχειρήματος. Τά δύο επόμενα αφορούν ζητήματα εσωτερικής συνοχής της ρουσωϊκής θεωρίας: Τό ένα αφορά τόν τρόπο πού μπορεί νά νοηθεί ή ελευθερία έξω από τό χώρο της λογικής, ήτοι τό πώς μπορεί νά συλληφθεί ελεύθερη πράξη δίχως τήν κρίση και τήν επίλογή ανάμεσα στις ενδεχόμενες μορφές του πράττειν, τόσο αναφορικά προς έναν και τόν αυτό σκοπό, όσο και προς τήν ίδια τήν επίλογή των στοχοθετήσεων. Τό δεύτερο και παρεπόμενο ερώτημα συνίσταται στό πώς είναι δυνατόν νά εξασφαλιστεί ή αποφυγή ενός bellum omnium contra omnes, πού, φυσιολογικά, ανοίγεται ως πιθανότητα μέσα σέ ένα περιβάλλον ισότητας⁶⁴ και «απόλυτης»⁶⁵ ελευθερίας, ίδιο μέ εκείνο πού είχε περιγραφεί από τόν Χόμπς,⁶⁶ πού αποτελεί και τόν ρητό πόλο σύγκρουσης της Πραγματείας περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας, στην όποία θά επικεντρωθούμε εδώ.

Σκιαγραφώντας μέ άδρές γραμμές τήν απάντηση του Ρουσό, ή λογική αποτελεί τόσο τό κέντρο της δυσπιστίας του, όσο και τήν αποδιδόμενη πηγή των δεινών του πολιτισμένου ανθρώπου, όπως αυτός προέκυψε έπειτα από τήν έναρξη εκείνης της έκφυλιστικής διαδικασίας πού πυροδότησε ή ιδιοκτησία, ό παρεπόμενος καταμερισμός της εργασίας, ό ταξικός διαχωρισμός και, τέλος, ή διέγερση των ταπεινών παθών του ανθρώπου.⁶⁷ Από αυ-

61. Ζ.-Ζ. Ρουσό, *Πραγματεία περί της Καταγωγής και των Θεμελίων της Άνισότητας Άνάμεσα στους Άνθρώπους*, Άθήνα, Σύγχρονη Έποχή, 1992, σσ. 88, 111.

62. Βλ. *αυτόθι* σσ. 136-138.

63. Και ό άγριος, αφού στερείται εντελώς τά ζώα της διάνοιας: *αυτόθι*, σ. 89.

64. Όπως και τόν Χόμπς, ή φυσική ανισότητα είναι μόλις αισθητή (*αυτόθι*, σ. 111) και δέν μπορεί νά οδηγήσει σέ υποδούλαση.

65. Η εξήγησή της ύπαρξης των εισαγωγικών αυτών θά αναλυθεί παρακάτω. Έν μέρει, ή αποσαφήνιση αυτή αποτελεί τό σκοπό του μέρους αυτού.

66. Σχετικά μέ τόν Χόμπς, βλ. *αυτόθι*, σσ. 76, 81, 99, 101.

67. Ό Ρουσό, όπως και ό Ντιντερό τήν ίδια έποχή, πιστεύει στη δύναμη των παθών: ό άνθρωπος νους χρωστά πολλά στά πάθη του πού, μέ κοινή παραδοχή, και αυτά του όφείλουν πολλά. Αναζητούμε τί γκώστ, μόνο γιατί επιθυμούμε τήν απόλαυση, και δέν είναι δυνατόν νά

τή τήν ἀποψη, ἡ ἀδιασάλεπτη εἰρήνη στίς προκοινωνικές συνθήκες ἐξασφαλιζόταν διά τῆς ἀγαθότητος καί τῆς φυσικότητος τῶν παθῶν, ἀλλά καί τῆς, κατά συνεκδογή τῆς αὐτοβουλίας μόνο, ἀπομονωμένης ζωῆς τοῦ «ἀγρίου». ⁶⁸ Ὁ συνεπαγόμενος ἀτομικισμός τῆς ρουσικῆς θεώρησις ἐξηγεῖ καί τό εἶδος τῆς ἄλογης πνευματικότητος πού ἀποδίδεται στόν φυσικό ἄνθρωπο· πνευματικότητα μορφοποιημένη σέ συναισθήματα καί πάθη, ἐκλυόμενα ἀπό τή συναισθησι τῆς ἐλευθερίας καί τῆς αὐτονομίας του. Ἐπομένως, ἡ ἐλευθερία καί ἐδῶ δέν νοεῖται ὡς ἐλευθερία τῆς βούλησις ἀκριβῶς, ἀλλά ὡς μιά, ἀναπάντεχα συγγενής μέ τή χομπσιανή ἀντίληψη, ἀπουσία ἐξωτερικῶν προσκομιμάτων στήν ἐπίτευξη τῶν ἐπιθυμιῶν. Ἀπαντώντας, ὅμως, μέ αὐτό τόν τρόπο, τό ζήτημα τῆς εἰρηνικῆς διαβίωσις ἐξακολουθεῖ νά παραμένει, κυρίως διότι τίποτα ἀκόμα δέν μπορεῖ νά ἐγγηθεῖ τή σύμπτωσι, ἄρα καί τή σύγκρουση τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν μερικῶς μόνο ἀπομονωμένων φυσικῶν ἀτόμων. Στήν προσπάθειά του νά βρεῖ μιά ἀντιπρόταση ἐξίσου ἱκανοποιητική μέ ἐκείνη τοῦ Χόμπς, ὁ Ρουσώ θά τεθεῖ στόν ἀντίποδα ἀκριβῶς τῆς ὑπόρητης θέσις, ἐκείνης πού τόν ἐνοχλοῦσε περισσότερο στή χομπσιανή ἀντίληψη, δηλαδή τήν ἐγγενή πονηρία τοῦ ἀνθρώπου. Μέ τό κίνητρο αὐτό θά προκρίνει τήν ἔμφυτη ἀγαθότητά του, ἡ ἐξέτασι τῶν ὄρων τῆς ὁποίας θά μᾶς ὀδηγήσουν παραπέρα.

Ἐάν πρόκειται νά ἀναφερθοῦμε σέ ἐγγενεῖς ιδιότητες, ἀπούσας τῆς λογικῆς, ἡ μόνη διέξοδος εἶναι τό ἔνστικτο. Καί πράγματι, κυρίαρχα καί πρωτεϊκά ἔνστικτα τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελοῦν τό δίδυμο τῆς αὐτοσυντήρησις καί τοῦ οἴκτου. ⁶⁹ Στό μέτρο πού ἰσχύουν ὅσα προαναφέραμε γιά τήν περίπτωσι τοῦ Χόμπς καί τοῦ Νίτσε, ἡ ἀπάντησι αὐτή εἶναι ὄχι μόνο ἀποκλίνουσα ἀπό τό κυρίαρχο ρεῦμα τῶν νεότερων θεωριῶν, ἐκείνων πού ἐδρά-

ἐνοήσουμε γιατί θά ἔμπαινε στόν κόπο νά σκεφεῖ αὐτός πού δέν θά κατεχόταν ἀπό ἐπιθυμίες ἢ ἀπό φόβους. *Αὐτόθι*, σ. 89. Σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τό πάθος τοῦ φόβου, συγκαταλέγεται ἀνάμεσα στά ταπεινά πάθη πού γεννήθηκαν μαζί μέ τόν πολιτισμό. Βλ. *αὐτόθι*, σσ. 81-82, 85.

68. Ἡ ἀπομόνωσι τοῦ ἀγρίου εἶναι φαινομενική μόνο, καθῶς, πέρα ἀπό τή συνεχή ἀναφορά σέ διυποκειμενικές σχέσις κατά τήν περιγραφή τῆς φυσικῆς κατάστασις, ἡ κοινωνικότητα εἶναι ἕνα ἔμφυτο συναισθημα· *αὐτόθι*, σ. 100, ὑποσημείωσι.

69. Βλ. *αὐτόθι*, σσ. 70-73, 103, 114.

ζονται στην αυτοσυντήρησή, αλλά και ένα ρηξικέλευθο σχήμα πού, στην περίπτωση της έπαρκους του θεμελιώσης, ζήτημα πού δέν θά εξετάσουμε έδω, υπόσχεται νά συνδυάσει τά φαινομενικώς ασυνδυάστα. Αυτό συμβαίνει γιατί, στην πραγματικότητα, αυτοσυντήρησή και οίκτος αποτελούν έναντιόδρομα και άλληλοσυγκρουόμενα κέντρα παρορμήσεων.⁷⁰ Τό μέν ώθει στην μεταχείρισή όλων τών μέσων προκειμένου νά έπιτευχθεί ή αυτοσυντήρησή, ένω τό δέ (αυτό τό «τόσο σωτήριο φρένο»)⁷¹ απαγορεύει, διά τής θυμικής συμμετοχής, τή χρήση όλων τών μέσων για τήν επίτευξη τών σκοπών πού θέτει τό πρώτο. Σύμφωνα μέ όλες τίς ένδείξεις, ή αντιφατικότητα αυτή είναι έγνωσμένη και εξηγεί τήν ταυτόχρονη παράθεσή τους. Παράλληλα, υποκρύπτει τήν πρωταρχικότητα του ένστικτου τής αυτοσυντήρησης, μέ τήν έννοια πώς ο οίκτος φαίνεται νά ένσφραμίζεται έδω ως τό συνοδευτικό στοιχείο, εκείνο πού, αντίθετα μέ τήν περίπτωση τής ισχύος, θά κατεύναζε παρά θά δξυνε τά δυσμενή αποτελέσματα τής επιδίωξης για διατήρησή τών ζωτικών όρων.

Υπάρχει έξάλλου μία άλλη αρχή πού δέν διέκρινε καθόλου ο Χόμπερ και πού έχοντας δοθεί στον άνθρωπο για νά απαλύνει, σε όρισμένες περιπτώσεις, τήν αγριότητα τής αλαζονείας του, ή τήν επιθυμία για αυτοσυντήρησή, πριν ή αλαζονεία αυτή γεννηθεί, μετριάζει τό ζήλο πού έχει για τήν καλοπέρασή του μέ μία έμφυτη αποστρόφή για τό θεάμα του συναθρώπου του πού υποφέρει.⁷²

Μέ αυτή τήν έννοια, ο οίκτος αποτελεί τό σπέρμα τής έγγενους καλοσύνης του ανθρώπου, όπως ή βούλησή για δύναμη αποτελεί τή ρίζα τής κακίας του.

Πάθος δομικά ομόλογο μέ τήν αγάπη, ο οίκτος φαίνεται, ώστόσο, περισσότερο κοντά στον (φυσικό) άνθρωπο: Η οίονει κανονιστική λειτουργία του

70. Στην σκέψη του Rousseau δέν είναι άλληλοσυγκρουόμενα, καθώς το ένα είναι προέκτασή του άλλου: Η πρωταρχική αγάπη για τον έαυτό, ή φιλαυτία τής αυτοσυντήρησης γεννά τό έλεος ως μετάθεσή του συναισθήματος τής αγάπης του έαυτού στον άλλο, μέσω τής ταύτισης. Από αυτή τήν άποψη ο οίκτος άπορρέει από τήν αγάπη, για τον έαυτό. *Αυτόθι*, σ. 104.

71. *Αυτόθι*, σ. 105.

72. *Αυτόθι*, σ. 102.

δέν απαιτεί παρά τήν κινητοποίηση τοῦ συμπάσχειν, ὥστε νά ρυθμίσει τήν ἀνθρώπινη συμπεριφορά πού, ἐξ ὀρισμοῦ, ἐκδηλώνεται μέσα σέ ἓνα δι-υποκειμενικό πλέγμα. Ἄλλωστε, αὐτή ἡ ἀδιάλειπτη παρουσία τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ καί τή μόνη δυνατή συνθήκη μέσα στήν ὁποία μπορεί νά ὑπάρξει ἓνα τέτοιο συναίσθημα, ἀκόμα καί σέ φυσικές συνθήκες ρουσαικοῦ τύπου. Σέ αὐτή τήν προοπτική, ἡ ἐλευθερία τοῦ φυσικοῦ ἀνθρώπου δέν εἶναι ἀπόλυτη, ὅπως εἴθισται νά θεωροῦμε ἀναφορικά μέ τόν Ρουσό, ἀλλά σχετική: Περι-ὀρίζοντας τά ὅρια τῆς καταγωγικῆς ἀρχῆς τῆς ἐλευθερίας, ὁ οἶκτος διαδραματίζει τό ρόλο μιᾶς ἐν σπέρματι καντιανῆς κατηγορικῆς προσταγῆς, ὅπως αὐτή διατυπώνεται στόν εὐαγγελικό νόμο.⁷³ Ἡ διαφορά μέ τόν Χόμπς, πού ἐπικαλεῖται ἐξίσου τόν χρυσό κανόνα, εἶναι ὅτι ἀντί τῆς λογικῆς πού ἀναλαμβάνει τή ρύθμιση τῶν πρακτικῶν παραμέτρων τῆς συμπεριφορᾶς, στήν περίπτωση τοῦ Ρουσό, ἡ ἠθική ρύθμιση τῆς πράξης ἀναλαμβάνεται ἀπό κάτι πῶ ἀρχέγονο καί ἀσφαλές: ἓνα ἐνστικτο. Ὅταν πιά οἱ φυσικές συνθήκες ἐκλείψουν, τόν ἴδιο κανονιστικό ρόλο θά ἀποδώσει στό γνώμονα τοῦ κοινοῦ καλοῦ πού ἐμπεριέχεται στή γενική θέληση. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη, οἶκτος καί κοινό καλό παρουσιάζουν λειτουργικές ὁμοιότητες, καθῶς ὀρίζουν ὁ μὲν ἀρνητικά ἓνα ἐπιτρεπτό πεδίο δράσης καί τό δέ θετικά μία δέουσα δέσμη σκοπῶν. Σέ κάθε περίπτωση, σκοπός τοῦ Ρουσό φαίνεται πῶς ἦταν νά ἀποδείξει πῶς, οἷχως νά ξεφύγουμε ἀπό τό πνεῦμα τῆς νεωτερικότητος, καί μάλιστα στίς πῶ ριζικές του ἐκφάνσεις, οἷχως δηλαδή νά βγοῦμε ἀπό τή σκέπη τῆς αὐτοσυντήρησης, ἡ ἐλευθερία μπορεί νά διασφαλιστεῖ τόσο μέ μιά ἀπαισιόδοξη ἀνθρωπολογία περί τῆς κακίας τοῦ ἀνθρώπου, ὅσο καί μέ τή διαμετρικά ἀντίθετή τῆς φιλοσοφία. Τιθέμενη σέ αὐτό τό διλημματικό πλαίσιο, ἡ ἀντιδικία τότε δέν θά εἶχε κανένα λόγο νά λήξει μέ τόν ἠθικό σχετικισμό, ὁ ὁποῖος συνάπτεται σέ κάθε θεωρία πού προκρίνει τήν ἀλυσίδα ἰσχύς-ἐξουσία-βία-φόβος, ἀλλά, ἀντίθετα, θά μπορούσε ἐξίσου καλά νά λήξει μέ τήν αἰσιοδοξία μιᾶς ἀγαστῆς συμπάθειας στή δημόσια σφαῖρα. Μέ αὐτούς τούς ὅρους, δέν θά ἦταν ἄστοχο νά

73. Αὐτόθι, σ. 105. Κατά τήν παράθεσή του ὁ Ρουσό τό χαρακτηρίζει θαυμάσιο ἀπόφθεγμα μελετημένης δικαιοσύνης.

παρατηρήσουμε πώς, μπροστά στην αδυναμία εδραίωσης της αγάπης ως πολιτικού κινήματος, για την οποία μιλούσε η Χάνα Άρεντ, ο Ρουσό φαίνεται να προτείνει τη μετάπτωση σε μία πολιτική θρησκεία, βασισμένη στη συμπόνα και τα παρελκόμενά της.