

Η βούληση για δύναμη σημαίνει βούληση για ζωή
Carl Schmitt – Friedrich Nietzsche



Παπαστεργίου Κωνσταντίνος
ΑΜ:1115Μ018

ΠΜΣ του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου
Διπλωματική εργασία

Η συμφορά με γήινο χρώμα
τυλίγεται και ξετυλίγεται στο δέντρο.
Ω δύναμη της ζωής
λιώσε της της συμφοράς το κεφάλι.

Νίκος Καρούζος

Εικόνα εξωφύλλου: The Colossus (1818 - 1825), Francisco José de Goya y Lucientes

Περιεχόμενα

Εισαγωγικό κεφάλαιο.....	4
<u>Carl Schmitt</u>	
Κατάσταση έκτακτης ανάγκης.....	5-8
Κυριαρχία.....	9-11
Η ουσία του Πολιτικού και η σχέση του με το κράτος.....	12-16
Απόφαση.....	17-22
Φιλοσοφία της ζωής (life philosophy).....	23-24
<u>Friedrich Nietzsche</u>	
Ο σκοπός της ανθρώπινης ζωής- οικονομία και συντήρηση.....	25-26
Κατασκευή αλήθειας, συνθήκη ειρήνης-επιβίωσης.....	27-28
Γνώση – αλήθεια – κυριαρχία.....	9-31
Βούληση για δύναμη (βούληση για συντήρηση και δημιουργία).....	32-34
Βούληση για δύναμη σημαίνει ζωή.....	35-39
«Μεγάλη πολιτική». Το κράτος και η διαφύλαξη της ελεύθερης σκέψης του ατόμου.....	40-43
Ο πολιτικός και ο απολίτικος Friedrich Nietzsche.....	44-47
Συμπεράσματα.....	48-53
Βιβλιογραφία.....	54-55

Εισαγωγικό κεφάλαιο

Σε αυτή τη διπλωματική εργασία θα αναλύσουμε βασικές έννοιες της θεωρίας του Carl Schmitt και του Friedrich Nietzsche με σκοπό να δείξουμε πως η βούληση για δύναμη έχει οντολογικό - υπαρξιακό χαρακτήρα για την ανθρώπινη ζωή. Αυτό το στοιχείο αποτελεί σύμφωνα με τη γνώμη μας το συνδεδετικό κρίκο των θεωρητικών κατασκευών και επεξεργασιών των δύο στοχαστών. Ο κοινός τόπος δηλαδή και για τους δύο στοχαστές είναι πως η βούληση για δύναμη σημαίνει βούληση για ζωή.

Στο πρώτο μέρος, μέσα από τα βασικά έργου του Carl Schmitt *Η έννοια του πολιτικού*, *Πολιτική θεολογία* θα σταθούμε και θα αναλύσουμε βασικές έννοιες της σμιτιανής σκέψης όπως είναι η κατάσταση έκτακτης ανάγκης, η έννοια του πολιτικού, η έννοια του κυρίαρχου, η διάκριση φίλου-εχθρού και η έννοια της απόφασης. Στην τελευταία έννοια θα επιμείνουμε παραπάνω και σε συνδυασμό με το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη *Ισχύς και απόφαση* θα δείξουμε πως συνδέεται η απόφαση με τον οντολογικό χαρακτήρα που έχει η βούληση για δύναμη.

Ενδιάμεσος σταθμός θα είναι ένα κεφάλαιο που θα αναφερθούμε στις βασικές θέσεις του φιλοσοφικού κινήματος της φιλοσοφίας της ζωής. Αυτός ο σταθμός ανάμεσα στους δυο στοχαστές είναι σημαντικός γιατί μας δείχνει τις ρίζες της ανορθολογικής εξήγησης που δίνεται στην ορμή για τη διατήρηση της ζωής και από τον Carl Schmitt αλλά και τον Friedrich Nietzsche.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας αφιερώνεται στον Friedrich Nietzsche. Θα αναλύσουμε το ένστικτο της αυτοσυντήρησης που σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο κυριεύει την ανθρώπινη ζωή σε όλες τις εκφάνσεις. Έπειτα θα σταθούμε και θα δείξουμε πως οι έννοιες της γνώσης, της αλήθειας και της κυριαρχίας βρίσκονται σε αλληλεξάρτηση μεταξύ τους. Συνεχίζοντας θα αναλύσουμε τι σημαίνει για τον Friedrich Nietzsche βούληση για δύναμη. Τέλος θα σταθούμε στη σχέση του φιλοσόφου με την πολιτική και θα εστιάσουμε στην κριτική που κάνει στον φιλελευθερισμό μιας και θα μας οδηγήσει σε ενδιαφέροντα συμπεράσματα.

Στο τελευταίο μέρος των συμπερασμάτων δείχνουμε πως η βούληση για δύναμη και για τους δυο στοχαστές που ασχολούμαστε βασίζεται στην υπαρξιακή ανησυχία του ανθρώπου για διατήρηση και επέκταση της ζωής. Επίσης, η βούληση για δύναμη και στη σμιτιανή αλλά και στη νιτσεική θεωρία δεν βασίζεται σε ορθολογικά κριτήρια. Έπειτα η κριτική που ασκεί και τόσο ο Carl Schmitt όσο και ο Friedrich Nietzsche στον φιλελευθερισμό φανερώνει πως τον αντιμετωπίζουν σαν ένα ορθολογικό σύστημα που εμποδίζει τη μεταφυσική ορμή που κρύβεται μέσα στον άνθρωπο. Τέλος θα δείξουμε πως μέσω της κριτικής του φιλελευθερισμού που ασκούν και οι δύο προκύπτει μια διαφορά ανάμεσα τους, η οποία αφορά στην «χρησιμότητα» της μεταφυσικής ορμής για δύναμη.

Κατάσταση έκτακτης ανάγκης

Ο Carl Schmitt στο έργο του *Πολιτική Θεολογία* (1922) αναφέρει πως με τον όρο κατάσταση έκτακτης ανάγκης, πρέπει να εννοούμε μια γενική έννοια της πολιτειολογίας και όχι το οποιοδήποτε αναγκαστικό διάταγμα ή την κατάσταση πολιορκίας.¹ Συνεχίζοντας τονίζει την αδυναμία του κανονικά ισχύοντος κανόνα να συλλάβει μια απόλυτη εξαίρεση και κατά δεύτερον να θεμελιώσει πλήρως την απόφαση ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια γνήσια έκτακτη περίπτωση ανάγκης.² Ακόμα προσθέτει πως η περίπτωση έκτακτης ανάγκης δεν είναι δυνατόν να καθοριστεί από την ισχύουσα έννομη τάξη. Το μόνο που μπορεί να κάνει η έννομη τάξη είναι να χαρακτηρίσει την περίπτωση έκτακτης ανάγκης ως εκείνη την κατάσταση άκρας ανάγκης διακινδύνευσης της κρατικής υπόστασης. Κατά συνέπεια δεν είναι δυνατόν να ορισθούν με ακρίβεια τα πραγματικά στοιχεία που συντρέχουν ώστε να επέλθει η έννομη συνέπεια του κανόνα δικαίου.³ Έτσι, καταλαβαίνουμε αρχικά πως μια κατάσταση έκτακτης ανάγκης δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί με σαφήνεια πότε υπάγεται σε ένα κανόνα δικαίου και κατά δεύτερον δεν μπορούν να απαριθμηθούν με τη σειρά όσα επιτρέπονται να γίνουν σε μια τέτοια περίπτωση. Υπό την έννοια του κράτους δικαίου, σύμφωνα με τον Carl Schmitt, δεν υφίσταται καμία αρμοδιότητα. Το περισσότερο που μπορεί να κάνει το σύνταγμα είναι να προβλέψει ποιος επιτρέπεται να ενεργήσει. Αν αυτή η ενέργεια δεν υπόκειται σε κανένα έλεγχο, όπως συμβαίνει στη συνταγματική πρακτική του κράτους, τότε είναι πρόδηλο ποιος είναι ο κυρίαρχος κατά τον Carl Schmitt. Κυρίαρχος λοιπόν είναι εκείνος που αποφασίζει πρώτον αν υφίσταται κατάσταση έκτακτης ανάγκης και δεύτερον τι πρέπει να συμβεί για να αρθεί η κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Ο ίδιος ο κυρίαρχος βρίσκεται έξω από την ισχύουσα έννομη τάξη αλλά και μέσα διότι είναι εκείνος που αποφασίζει για την ισχύ ή την αναστολή του συντάγματος.⁴ Άρα σύμφωνα με την άποψη του Carl Schmitt η εξάλειψη ή όχι της ακραίας περίπτωσης της έκτακτης ανάγκης δεν αποτελεί νομικό ζήτημα.⁵

Σε αυτό το σημείο παραθέτουμε την ιδιαίτερα διαφωτιστική άποψη της Αλίκης Λαβράνου σχετικά με τον χαρακτήρα της έκτακτης ανάγκης στη σμιτιανή κατασκευή. Η «κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», η «μη κανονική κατάσταση» δεν προσεγγίζεται από τον Schmitt ούτε ως κατασκευή που προκύπτει μέσω αφαιρέσεων από την «κανονική κατάσταση», ούτε ως σημείο εκκίνησης μιας επιχειρηματολογίας που οφείλει στη συνέχεια να αρθεί. Ο Schmitt δεν προβαίνει σε ορθολογική κατασκευή της έννοιας αυτής, ούτε σε περιεχομενική ανάπτυξή της, ούτε σε

¹ Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ. 17

² Αυτ., σ.18

³ Αυτ., σ.18-19

⁴ Αυτ., σ. 19-20

⁵ Αυτ., σ. 20

μεθοδολογικό αναστοχασμό της λογικής παραγωγής της, αλλά αντιθέτως ενδιαφέρεται να την «παγώσει» και να την «ακινητοποιήσει» ως «υπαρξιακή» κατάσταση που, αποκομμένη από τη σχέση της με την «κανονική κατάσταση», δεν αίρεται ποτέ. Μόνο υπ' αυτή την προϋπόθεση μπορεί να έχει τη θεμελιωτική για την «κανονική κατάσταση» λειτουργία που της αποδίδει ο Schmitt, να είναι λογικά πρότερη της (έτσι όπως και η απόφαση αξιώνεται να είναι λογικά πρότερη του κανόνα), αλλά και τότε μόνο μπορεί να φετιχοποιηθεί σε κριτήριο της – συρρικνωμένης σε απόφαση – έννοιας της κυριαρχίας και σε ουσιώδη προσανατολισμό της – περιεχομενικά αποψλωμένης, φορμαλιστικής – έννοιας του Πολιτικού⁶.

Αν η Αλίκη Λαβράνου χαρακτηρίζει την σμιτιανή κατάσταση εξαίρεσης ως μια κατασκευή μη ορθολογική, ο Herman Heller υποστηρίζει πως η κατάσταση εξαίρεσης του Carl Schmitt βασίζεται σε μια παράτολμη λογική. Αυτός ο παράτολμος συλλογισμός του Carl Schmitt σύμφωνα με τον Herman Heller είναι το βάπτισμα της κατάστασης εξαίρεσης σε κανονική κατάσταση. Από την εποχή τουλάχιστον των αρχαίων ρωμαϊκών δημοκρατιών, οι λαοί της δύσης αναγνώριζαν ότι σε καταστάσεις κινδύνου και εξαίρεσης καθίσταται αναγκαίο να συγκεντρωθεί η εξουσία στα χέρια ενός δημοκρατικά εκλεγμένου δικτάτορα που μπορεί να ανακληθεί. Ο Carl Schmitt ωστόσο, στη βάση μιας εντελώς παράτολμης λογικής, επιδιώκει να παρουσιάσει την κατάσταση εξαίρεσης ως την αληθή και την προσήκουσα κανονική κατάσταση και να αποδεχθεί τη διαρκή αυταρχική δικτατορία, ανεμπόδιστη έναντι των κινδύνων, ως την αληθή δημοκρατία. Κατά βάση αναγνωρίζει ένα μοναδικό «αυταρχικό κράτος», δηλαδή τη φασιστική δικτατορία όπως ενσαρκώνεται από τον Μουσολίνι, η οποία στην «αρχαία απλότητά» της επιβάλλει στην ολότητά του πολιτικού βίου τη θέληση ενός ανθρώπου. Χάριν της «μεγίστης δόξης» αυτού του «αυταρχικού κράτους», όλοι οι θεσμοί και οι ιδέες της συνταγματικής δημοκρατίας χρειάζεται να απογυμνωθούν από την εξουσία τους. Πρέπει να εκτεθούν ως ορθολογικές ανοησίες του 18ου και 19ου αιώνα, και το Σύνταγμα της Βαϊμάρης πρέπει να οδηγηθεί με την κατάλληλη ερμηνεία σε μια *reductio ad absurdum*. Αυτό εξηγεί γιατί στα μάτια αυτού του νομικού δόγματος το σύνταγμα δεν είναι μια δομή κανόνων αλλά μια «απόφαση», ο κοινοβουλευτισμός ένας άνευ νοήματος θεσμός που έχει ως σκοπό του τη διακρίβωση αιώνιων αληθειών μέσω συζήτησης και κάθε μορφής δικαστικής απόφασης σε συνταγματικά δηλητήριο που αποσκοπεί να βάλει τη Γερμανική Αυτοκρατορία στην κατάσταση αδυναμίας στην οποία βρέθηκε τον 17^ο και 18^ο αιώνα⁷. Ως αποτέλεσμα των απόψεων του Carl Schmitt για το κράτος και τη συνταγματική ερμηνεία παρουσιάζεται μια αρχή που θυμίζει τον Μέττερνιχ: «Η εξουσία του κράτους εναπόκειται στον πρόεδρο του Ραιχ, ο οποίος, παρότι εκλέγεται από τον λαό, δεν φέρει ευθύνη παρά μόνο ενώπιον του Θεού». Αν προσθέσει κανείς ότι σύμφωνα με τον Carl Schmitt η μυστική ψηφοφορία είναι στην πραγματικότητα λιγότερο δημοκρατική από το φανερό δημοψήφισμα (το οποίο, επί παραδείγματι στη φασιστική Ιταλία

⁶ Λαβράνου, Αλίκη, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τομας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιτιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σ.172

⁷ Heller, Herman, «Αυταρχικός φιλελευθερισμός» [«Authoritarian Liberalism»?], *European Law Journal*, τομ. 21, αρ. τχ. 2015, σελ. 296], , μτφρ. Μανόλης, Αγγελίδης, σ.2-3

ελέγχεται από το δικτατορικό κόμμα), τότε αναγνωρίζει ότι η βάση αυτού του «αυταρχικού» κράτους δεν είναι η δημοκρατία, «το είδωλο των παραπλανημένων μαζών», αλλά μάλλον αυταρχία⁸. Στην άποψη του Herman Heller που σταθήκαμε παραπάνω πρέπει να κρατήσουμε δύο στοιχεία. Πρώτον την επιδίωξη του Carl Schmitt να δείξει πως η κατάσταση έκτακτης ανάγκης είναι μια κανονική κατάσταση και άρα είναι εκείνη που πλησιάζει την πραγματικότητα και δεύτερον πως με βάση την κανονικότητα της έκτακτης ανάγκης ο Carl Schmitt προσπαθεί να προωθήσει ένα αυταρχικό καθεστώς που θα επικρατεί η θέληση ενός ανθρώπου.

Το ζήτημα της κυριαρχίας έχει άμεση σχέση με την περίπτωση έκτακτης ανάγκης για τον Carl Schmitt, διότι ο κυρίαρχος είναι εκείνος που αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης. «Η κυριαρχία κι επομένως το ίδιο το κράτος συνίσταται στο να κριθεί η διαμάχη, δηλαδή να προσδιοριστεί τελειωτικά τι είναι δημόσια τάξη και ασφάλεια και πότε διαταράσσεται⁹.» Από εδώ προκύπτει το επιχείρημα του Carl Schmitt πως η νομική επιστήμη που ασχολείται με τα προβλήματα της καθημερινής ζωής και των τρεχουσών υποθέσεων δεν βρίσκει κανένα πρακτικό ενδιαφέρον για την έννοια της κυριαρχίας. Από την άλλη, το κυριότερο συστατικό της κατάστασης έκτακτης ανάγκης είναι η απεριόριστη δικαιοδοσία, δηλαδή η αναστολή της ισχύος ολόκληρης της υφιστάμενης τάξης. Σε αυτή την κατάσταση το κράτος συνεχίζει να υφίσταται αλλά ταυτόχρονα το δίκαιο παραμερίζεται. Υπό τη νομική έννοια η κατάσταση έκτακτης ανάγκης υφίσταται για τον Carl Schmitt ως μια τάξη έστω κι αν δεν είναι έννομη τάξη. «Εκεί συναντάμε την αναμφίβολη υπεροχή του κράτους απέναντι στην ισχύ του κανόνα δικαίου και την απελευθέρωση της απόφασης από κάθε κανονιστική πρόσδεση¹⁰».

Ο Carl Schmitt επισημαίνει ακόμα πως στην περίπτωση έκτακτης ανάγκης το κράτος αναστέλλει την ισχύ του δικαίου στη βάση ενός δικαιώματος αυτοσυντήρησής του. Έτσι, συμπεραίνει πως στην κανονική κατάσταση το αυτοτελές στοιχείο περιορίζεται, ενώ αντίθετα στην έκτακτη κατάσταση ο κανόνας είναι εκείνος που εκμηδενίζεται.¹¹

Καταλήγοντας, πρέπει να αναφέρουμε την άποψη του Carl Schmitt για τη γέννηση της κατάστασης έκτακτης ανάγκης. Σύμφωνα με αυτήν λοιπόν, μόνο όταν πρέπει να δημιουργηθεί εξ' αρχής η κατάσταση εκείνη μέσα στην οποία ισχύουν κανόνες δικαίου ανακύπτει η κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Για αυτό το λόγο λοιπόν ο Carl Schmitt υποστηρίζει πως για να έχει νόημα η έννομη τάξη πρέπει να έχει αποκατασταθεί πρώτα η τάξη. Πρέπει συνεπώς να δημιουργηθεί μια κανονική κατάσταση που θα έχει αποφασίσει ο κυρίαρχος μιας κι αυτό είναι το βασικό του χαρακτηριστικό. Έτσι η κατάσταση εξαίρεσης, το κενό δικαίου, παύει στον Carl Schmitt να είναι απλά εξαίρεση και αντιθέτως γίνεται το θεμέλιο του κανονικού¹².

Τελειώνοντας το πρώτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Θεολογίας* παραθέτουμε τη θέση του Carl

⁸ Heller, Herman, «Αυταρχικός φιλελευθερισμός» [«Authoritarian Liberalism»?], *European Law Journal*, τομ. 21, αρ. τχ. 2015, σελ. 296], , μτφρ. Μανόλης, Αγγελίδης, σ.3

⁹ Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ. 23

¹⁰ Αυτ., σ. 27

¹¹ Αυτ., σ. 28

¹² Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ. 28-29

Schmitt πως με την περίπτωση της έκτακτης ανάγκης αποκαλύπτεται καθαρότερα η ουσία της κρατικής εξουσίας. Αυτό συμβαίνει γιατί εδώ διαχωρίζεται η απόφαση από τον κανόνα δικαίου και η εξουσία αποδεικνύει πως για να δημιουργηθεί δίκαιο δεν χρειάζεται να έχει δίκιο¹³. Εδώ λοιπόν κρίνουμε σκόπιμο να αναφερθούμε στο άρθρο του Χάρη Παπαχαλαράμπους μιας κι εκεί αναδεικνύεται ποια είναι η νομική φύση της κατάστασης εξαίρεσης, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της συντακτικής εξουσίας και ποια η διαφορά της με τις φιλελεύθερες εξουσίες. Στον Carl Schmitt που εμπνέεται σχετικά από τον Bodin, η μη εκνομικεύσιμη εξαίρεση, η θεμελιώνουσα απόφαση και η κυριαρχία δια της απόφασης (με την έννομο τάξη απότοκο της τελευταίας) είναι τρεις όψεις του ίδιου γεγονότος. Η εξαίρεση λοιπόν είναι το πιο ενδιαφέρον μέγεθος, όχι η κανονικότητα, η «κρούστα μιας επαναλαμβανόμενης άκαμπτης μηχανής». Δεν σημαίνει όμως ότι η εξαίρεση δεν έχει νομική φύση, ότι είναι απλή κοινωνιολογία. Η εξαίρεση με την απόφαση στην οποία καλεί είναι το πρωτογενές νομικό γεγονός. Η συντακτική εξουσία είναι (κατά τη Συνταγματική θεωρία Carl Schmitt του 1928 που αντικαθιστά πλέον την παραδοσιακή περί κράτους θεωρία) ανεξέλεγκτη δικτατορική αυθεντία, ως τέτοια δε θεσπίζει και τις φιλελεύθερες νομοταξίες. Με αναφορά στη θεωρία του Sieyes ο Carl Schmitt συλλαμβάνει το συντακτικό υποκείμενο ως αδιαίρετο και συμπαγές λαϊκό σώμα που αυτοπροσδιορίζεται ως ενάντιο των εχθρών του με τρόπο ριζικά διάφορο της δεοντοκρατίας. Αυτή διέπει την κατεστημένη, στη συνέχεια, φιλελεύθερη συνταγματική τάξη, μια τάξη που, για τον Carl Schmitt, ο λογοκρατικός θετικισμός τύπου Kelsen έχει αποχυμώσει από τον ηθικό δεσμό, που διαδραμάτιζε ακόμα ρόλο στην περίπτωση των φυσικοδικαικών φιλελευθέρων τύπου Locke. Για τον Carl Schmitt τα ερειδόμενα στην προσταγή «κυβερνητικά κράτη» διαθέτουν πάθος, ενώ τα απλώς «νομοθετούντα» κράτη υποτάσσονται στον φορμαλισμό και λειτουργισμό της απολυτοποιημένης τυπικής νομιμότητας, της «νομοκρατίας»¹⁴.

Όλα τα παραπάνω επιχειρήματα που αναφέρθηκαν δικαιολογούν με τον εναργέστερο τρόπο το περιεχόμενο των φράσεων του Carl Schmitt, ο οποίος υποστηρίζει πως «η εξαίρεση είναι πιο ενδιαφέρουσα από την κανονική περίπτωση και πως το κανονικό δεν αποδεικνύει τίποτα ενώ η εξαίρεση αποδεικνύει τα πάντα»¹⁵.

¹³ Αυτ., σ. 29 Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ.29

¹⁴ Παπαχαλαράμπους, Χάρης, «Η έννοια της εχθρότητας στο έργο του C.Schmitt. Σημασία και ερμηνευτικές απολήξεις», *Εισηγήσεις ανακοινωθείσες στο Διεπιστημονικό Φροντιστήριο 2010/2014*, τόμος 7Α, σ.531

¹⁵ Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ.31

Κυριαρχία

Στη σμιτιανή προβληματική, κυρίαρχος είναι εκείνος ο φορέας της εξουσίας που αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης¹⁶. Οι δύο κρίσιμες έννοιες που βρίσκονται σε αυτόν τον ορισμό είναι εκείνη της απόφασης και εκείνη της έκτακτης ανάγκης. Ο Carl Schmitt εξηγεί αυτές τις έννοιες με βάση την αναλογία που επικαλείται στην αρχή του τρίτου κεφαλαίου της *Πολιτικής Θεολογίας*. Αυτή η αναλογία υποδεικνύει την ουσία της πολιτικής θεολογίας και στηρίζεται στην παρακάτω θέση του πως «όλες οι μεστές έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμικευμένες θεολογικές έννοιες» και πως «η κατάσταση έκτακτης ανάγκης έχει για τη νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία»¹⁷. Η ιδέα του σύγχρονου κράτους δικαίου εκδιώκει το θαύμα, δηλαδή μια κατάσταση εξαίρεσης στα πλαίσια της πολιτειολογίας και αρνείται την παρέκκλιση του από τους φυσικούς νόμους. Αυτή η ιδέα σύμφωνα με τον Carl Schmitt βασίζεται στον «ορθολογισμό του Διαφωτισμού που απέρριπτε την έκτακτη περίπτωση σε όλες τις μορφές τις»¹⁸.

Ο Carl Schmitt, σύμφωνα με μια εύστοχη παρατήρηση του Γιώργου Μερτίκα στο άρθρο του με τίτλο «Καρλ Σμιτ φίλος ή εχθρός;»¹⁹ φρόντισε να παρουσιάσει αυτές τις αναλογίες σε πλήρη συμφωνία με τη στράτευση του υπέρ ενός ισχυρού κράτους. Βάση όλης της συζήτησης είναι το άρθρο 48²⁰ του γερμανικού συντάγματος, που δίνει τις έκτακτες εξουσίες στον πρόεδρο για να αποφασίζει πότε θα αναστείλει βασικά άρθρα του συντάγματος. Η απόφαση του «φύλακα του συντάγματος» να επεμβαίνει στην κατεστημένη τάξη για να την αποκαταστήσει, να καταστείλει δηλαδή όσες δυνάμεις την απειλούν χαρακτηρίζεται από τον Carl Schmitt ως θαύμα. «Αντίπαλος του Carl Schmitt» σύμφωνα με τον Γ.Μερτίκα είναι «ο φιλελευθερισμός, μια έννομη τάξη που θέλει να απωθήσει το ζήτημα της κυρίαρχης απόφασης, όπως ο θεός του δεισμού, ο οποίος αφού δημιούργησε τον κόσμο δεν επεμβαίνει ξανά».

Ο Carl Schmitt με την κατάσταση εξαίρεσης ή με την κατάσταση έκτακτης ανάγκης βρίσκει

¹⁶ Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ.17

¹⁷ Αυτ., σ. 65

¹⁸ Αυτ., σ. 66

¹⁹ Μερτίκας, Γιώργος, «Καρλ Σμιτ φίλος ή εχθρός;», στο http://avgi-anagnoseis.blogspot.gr/2010/11/blog-post_9418.html

²⁰ «Άρθρο 48 Αν ένα ομόσπονδο κράτος δεν εκπληρώνει τα καθήκοντά του σύμφωνα με το Σύνταγμα ή με τα διατάγματα του Ράιχ, ο Πρόεδρος δύναται να το εξαναγκάσει να το πράξει με τη συνδρομή των ενόπλων δυνάμεων. Αν στο γερμανικό Ράιχ η δημόσια ασφάλεια και τάξη διαταράσσονται σε σημαντικό βαθμό ή τίθενται σε κίνδυνο ο πρόεδρος δύναται να κάνει χρήση των αναγκαίων μέτρων, προκειμένου να αποκαταστήσει τη δημόσια ασφάλεια και τάξη, και, αν είναι αναγκαίο, με τη συνδρομή των ενόπλων δυνάμεων. Γι' αυτό το σκοπό δύναται να αναστείλει προσωρινά, εν όλω ή εν μέρει, τα βασικά δικαιώματα που θεμελιώνονται στα άρθρα: 114, 115, 117, 118, 124, 153. Ο Πρόεδρος πρέπει να ενημερώσει το Ράιχσταγκ χωρίς καθυστέρηση για όλα τα μέτρα που εισήχθησαν σύμφωνα με την παράγραφο 1 ή την παράγραφο 2 αυτού του άρθρου. Τα μέτρα οφείλουν να ανακληθούν με αίτημα του Ράιχσταγκ. Σε περίπτωση άμεσου κινδύνου η κυβέρνηση του ομόσπονδου κράτους μπορεί να λάβει για την επικράτειά του τον τύπο των μέτρων που προσδιορίζονται στην παράγραφο 2 σε προσωρινή βάση. Τα μέτρα θα ανακληθούν με του προέδρου ή του Ράιχσταγκ. Διάταγμα του Ράιχ προσδιορίζει τις λεπτομέρειες αυτών των διατάξεων. βλ. Μανώλης, Αγγελίδης, «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές αναβιώσεις*, Αθήνα 2012, εκδόσεις νήσος- Π. Καπόλα, σελ.77

εκείνο τον χώρο στον οποίο μπορεί να θεμελιωθεί το θετικό δίκαιο. Σε αυτή λοιπόν την κατάσταση το υποκείμενο της κυριαρχίας αποφασίζει για την ύπαρξη έκτακτης κατάστασης αλλά και πως πρέπει να δράσει το κράτος. Ο κυρίαρχος σε αυτό τον χώρο δε δεσμεύεται από συνταγματικές ρυθμίσεις ούτε υπόκειται σε ένα ουσιαστικό έλεγχο, αυτό που πράττει είναι να «δημιουργεί και να εγγυάται την κατάσταση, ως σύνολο και στην ολότητά της. Ο κυρίαρχος έχει το μονοπώλιο τούτης της έσχατης απόφασης»²¹.

Για τη δημιουργία του κυρίαρχου, την ενοποιητική του δύναμη και τη σχέση του με τις μεμονωμένες βουλήσεις θεωρούμε σημαντική την ανάλυση της Αλίκης Λαβράνου. Εκεί υπογραμμίζουμε τον «εξορκισμό» του κυρίαρχου και την παντοδυναμία του πάνω στα μέρη του αθροίσματος που συμπληρώνουν το συμβόλαιο αλλά και την αναγωγή της έννοιας του δικαίου ως διαταγή του κυρίου. Ο κυρίαρχος, το «κυρίαρχο-αντιπροσωπευτικό πρόσωπο», δεν προκύπτει – σύμφωνα με τον Carl Schmitt – από την συμβολαϊκή συναίνεση των μεμονωμένων δρώντων, δεν δημιουργείται «μέσω, αλλά μόνον επ’ ευκαιρία της συναίνεσης». Είναι η ενοποιητική δύναμη που υπερβαίνει την «προστιθέμενη δύναμη όλων των συμμετεχόντων μεμονωμένων βουλήσεων». Δεν πρόκειται κατά τον Carl Schmitt για δημιουργία του κυρίαρχου από τον «συσσωρευμένο φόβο» των μεμονωμένων ατόμων, αλλά μάλλον για «εξορκισμό» του. Ο κυρίαρχος παραμένει «υπερβατικός» έναντι του αθροίσματος των μερών του συμβολαίου. Στην τελική απόφαση, στη δύναμη της επιτυχούς επιβολής της και στη μη περιορίσιμη ισχύ της ο Carl Schmitt διαβλέπει τα γνήσια χαρακτηριστικά της χομπσιανής – αλλά και της δικής του βέβαια – έννοιας της κυριαρχίας. Χαρακτηριστική για την ερμηνεία του Carl Schmitt είναι, όπως ήδη προαναφέρθηκε, και η αποσύνδεση της έννοιας του δικαίου από την έννοια της αλήθειας και της δικαιοσύνης, η αναγωγή της σε δύναμη και η κατανόηση του δικαίου ως διαταγής του κυρίαρχου²². Η *auctoritas* του Carl Schmitt είναι «καθαρή», μη αναδιπλασιαζόμενη εξουσία (βούληση και εξαναγκαστική δύναμη του κυρίαρχου), ενώ η προβληματική της εξουσιοδότησης, της συναίνεσης και των όρων της συναίνεσης απωθούνται από την κατασκευή της κυριαρχίας. Στον ορισμό της δικής του έννοιας της κυριαρχίας – «κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει για την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης»– η κυριαρχία εμφανίζεται ως «ύψιστη, ανεξάρτητη του δικαίου, μη παραχθείσα δύναμη» και το βουλευσιαρχικό στοιχείο της «απόφασης» χαρακτηρίζεται από «περιεχομενική αδιαφορία» και «απελευθερώνεται από κάθε κανονιστική δεσμευτικότητα»²³.

Πρέπει επίσης να τονίσουμε την άποψη του Carl Schmitt για το στοιχείο της συναίνεσης σε σχέση με την κυριαρχία και τον κυρίαρχο. Αυτό διότι, μέσα από αυτή τη σχέση κατανοούμε ακόμα περισσότερο την εξέχουσα θέση που έχει στη σμιτιανή προβληματική η δύναμη ενός ισχυρού μυθικού συμβόλου και η μη ορθολογικά βασισμένη αποδοχή του. Την άποψη του Carl Schmitt για τη σχέση συναίνεσης-κυριαρχίας την αντλούμε από τις θεωρητικές επεξεργασίες που κάνει πάνω

²¹ Schmitt, *Carl, Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ. 29

²² Λαβράνου, Αλίκη, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τομας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιτιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σ.167-168

²³ Αυτ., σ.170

στις προβληματικές του Thomas Hobbes. Πίσω από την προβληματική των «φιλελεύθερων» και «ατομικιστικών» στοιχείων και της «ατομικιστικής επιφύλαξης», που ανακαλύπτει ο Carl Schmitt στην χομπσιανή κατασκευή, κρύβονται το – από την σμιττιανή έννοια της κυριαρχίας αποκλεισμένο – στοιχείο της συναίνεσης, το οποίο πλέον εμφανίζεται ως εξωτερικό και ανταγωνιστικό του στοιχείου της δύναμης, καθώς και οι περιεχομενικοί σκοποί του συμβολαίου που εμφανίζονται ως ανταγωνιστικοί του στοιχείου της απόφασης/βούλησης του κυρίαρχου²⁴. Για την ερμηνεία του Carl Schmitt είναι χαρακτηριστικό ότι η προβληματική της συναίνεσης τίθεται χωριστά και ανεξάρτητα της έννοιας της κυριαρχίας: τη θέση της ορθολογικής συναίνεσης του Hobbes παίρνει ένας τύπος ανορθολογικής συναίνεσης στηριγμένης στον μύθο, στη δύναμη ενός πολιτικού-μυθικού συμβόλου, κριτήριο του οποίου είναι ο «ασφαλής και σαφής τρόπος να καταστήσει χειροπιαστό έναν εχθρό» σε μια «μονοσήμαντα» ερμηνεύσιμη «εικόνα του εχθρού»²⁵.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να διευκρινίσουμε, προς επίρρωση όλων των παραπάνω, πως η δικαιοδοσία του κυρίαρχου δεν πηγάζει από δικαικές ρυθμίσεις καθώς όπως αναφέρει ο Carl Schmitt: «Αρμόδιος είναι εκείνος που διαθέτει την ισχύ να επιβληθεί ως τέτοιος. Επειδή ακριβώς έχει αυτήν την ισχύ μπορεί να αποφαίνεται τότε υφίσταται κατάσταση έκτακτης ανάγκης, να ελέγχει την κατάσταση αυτή και έτσι να είναι «κυρίαρχος»: auctoritas non veritas facit legem.²⁶

²⁴ Λαβράνου, Αλίκη, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τομας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σ.170

²⁵ Αυτ., σ.171

²⁶ Πάσχος, Γιώργος, «Κράτος δικαίου και πολιτική», *Ο Πολίτης*, 1991, σ. 67

Η ουσία του Πολιτικού και η σχέση του με το κράτος

Η ενότητα του κράτους και μάλιστα η καθοριστικής σημασίας ενότητα βασίζεται σύμφωνα με τον Carl Schmitt στον πολιτικό χαρακτήρα του. Το Πολιτικό είναι το τελειωτικό - αποφασιστικό στάδιο που φτάνουν τα άλλα πεδία όταν συνιστούν επαρκή συνθήκη για τη σύγκρουση, για την κρίσιμη κατάσταση.

Στην Έννοια του Πολιτικού, ο Carl Schmitt υποστηρίζει χαρακτηριστικά πως κάθε θρησκευτική, ηθική, οικονομική ή άλλη αντίθεση παίρνει το χαρακτήρα πολιτικής αντίθεσης μόνο στην περίπτωση που είναι ικανή να κατατάξει αποτελεσματικά τους ανθρώπους σε Φίλους ή Εχθρούς. Για να καταστήσει κατανοητό το παραπάνω επιχείρημά του χρησιμοποιεί δύο παραδείγματα. Αρχικά τονίζει πως «μια θρησκευτική κοινότητα η οποία ως τέτοια διεξάγει πολέμους είναι πέραν της θρησκευτικής κοινότητας μια πολιτική ενότητα»²⁷, μιας και είναι σε θέση να ορίζει τους Φίλους ή τους Εχθρούς της και να τους πολεμά. Στο δεύτερο παράδειγμα που παραθέτει δείχνει πως «μια τάξη με το μαρξιστικό νόημα της λέξης, παύει να είναι κάτι το καθαρά οικονομικό και γίνεται ένα πολιτικό μέγεθος όταν φτάσει στο αποφασιστικό σημείο, όταν πάρει δηλαδή στα σοβαρά τον ταξικό εχθρό ως πραγματικό εχθρό και τον καταπολεμά»²⁸.

Συμπέρασμα της παραπάνω σμιτιανής σκέψης είναι πως το Πολιτικόν αντλεί τη δύναμή του από διάφορες πτυχές της ανθρώπινης ζωής και πως το ίδιο αφ' εαυτού «δεν χαρακτηρίζει μια δική του περιοχή αλλά μόνον το βαθμό έντασης μιας σύνδεσης ή αποσύνδεσης ανθρώπων των οποίων τα κίνητρα είναι θρησκευτικού, εθνικού, οικονομικού χαρακτήρα»²⁹. Επίσης εδώ είναι σημαντικό να παραθέσουμε τη θέση του Carl Schmitt που δείχνει την ουσία της πολιτικής ενότητας. «Αν οι οικονομικές, πολιτιστικές, ή θρησκευτικές αντιμαχόμενες δυνάμεις είναι τόσο ισχυρές, ώστε να καθορίζουν από μόνες τους την απόφαση για την κρίσιμη κατάσταση, τότε αυτές, ακριβώς έχουν γίνει η ουσία της πολιτικής»³⁰.

Για τον Carl Schmitt η πολιτική σχέση είναι στην καθαρότητά της σχέση εχθρότητας. Ο εχθρός είναι δημόσιος, είναι πολέμιος, όχι ο ιδιωτικός εχθρός, ο ίσως και προσωπικά μισητός «inimicus». Η πολιτική εχθρότητα είναι σχέση με υπαρξιακό νόημα, όπως άλλωστε κάθε γνήσια πνευματική στάση είναι υπαρξιακά στρατευμένη. «Υπαρξιακή» εχθρότητα σημαίνει σχέση μη αναγώγιμη σε άλλες (θρησκευτικές, ηθικές, κοινωνικές ή πολιτισμικές) αντιθέσεις, αντίθεση κατ' εξοχήν. Ουσιαστικά σημαίνει τούτο, ότι το κράτος, όταν διακυβεύεται η ταυτότητα της συλλογικής ατομικότητας του (από εξωτερικού ή από εσωτερικούς εχθρούς), καταργεί τις διαμεσολαβήσεις της πολιτικής κανονικότητας και προβάλλει την αμεσότητα της φυσικής του βίας³¹. Σε ένα βαθύτερο

²⁷ Schmit, Carl, *Η έννοια του πολιτικού* [1926], μτφρ. Α.Λαβράνου, Κριτική, 1988, σ. 61

²⁸ Αυτ., σ. 62

²⁹ Αυτ., σ. 63

³⁰ Αυτ., σ. 64

³¹ Παπαχαλαράμπος, Χάρης, «Η έννοια της εχθρότητας στο έργο του C.Schmitt. Σημασία και ερμηνευτικές απολήξεις», *Εισηγήσεις ανακοινωθείσες στο Διεπιστημονικό Φροντιστήριο 2010/2014*, τόμος 7Α, σ.521

επίπεδο η εχθρότητα/σύγκρουση ανάγεται με τη σειρά της σε μια ριζικότερη οιονεί οντολογική σχέση που ενοικεί κάθε ταυτότητα. Στον Carl Schmitt ωστόσο, πολιτική είναι μόνο εκείνη η στάση που επιδιώκει την επιβολή σε μια σύγκρουση άρα την υπέρβασή της (έστω και πρόσκαιρα)³².

Η φερόμενη πρωταρχικότητα του πολέμου και της εξωτερικής πολιτικής στον Carl Schmitt δεν ευστοχεί. Μπορεί ο Carl Schmitt διακηρύσσει, ότι στον πόλεμο βρίσκεται η ουσία των πραγμάτων, αλλά γι' αυτόν το πολεμικό νόημα, δεν ανάγεται στον πόλεμο. Αντίθετα ο πόλεμος προκύπτει από την πολιτική εχθρότητα και είναι η δική της «ultima ratio» ως προνομιακή μορφή «εξαιρετικής κατάστασης». Η διάκριση φίλος/εχθρός δεν αποθεώνει τον πόλεμο, δεν συνιστά ένα πολεμοκρατικό θεώρημα. Άλλωστε ο Carl Schmitt βιώνει την πλέον αντι-ηρωική εποχή για τον στρατό και τον πόλεμο, την εποχή που ήδη εγκαινίασε από το τέλος του 19ου αιώνα το σύστημα μαζικής στράτευσης στην Ευρώπη, αποσυνδέοντας τον πόλεμο από την κλήση στο καθήκον και στην άσκηση αρετής. Κατά τον Carl Schmitt πρωταρχική είναι η πολιτική εχθρότητα (πρωτίστως μάλιστα στο εσωτερικό και όχι οι διεθνείς συρράξεις)³³.

Η έννοια του πολιτικού κατά τον Carl Schmitt υλοποιείται με τον πιο ουσιαστικό τρόπο μέσα από την πραγματική δυνατότητα του κράτους. Αυτή συνοψίζεται στο γεγονός ότι το κράτος «καθορίζει στη δεδομένη περίπτωση, δυνάμει της δικής του απόφασης, τον Εχθρό και τον καταπολεμά»³⁴. Το κράτος χαρακτηρίζεται ως η «καθοριστική ενότητα» αφού στα χέρια του βρίσκεται μια σημαντική και «φοβερή» αρμοδιότητα να αποφασίζει τη σύγκρουση και τον πόλεμο και έτσι να έχει λόγο πάνω στην ανθρώπινη ζωή. Και αυτό διότι το «jus belli περιέχει τη διττή δυνατότητα του κράτους να απαιτεί απ' τους ανήκοντές του να θανατωθούν και να θανατώσουν ανθρώπους που βρίσκονται στην πλευρά των εχθρών». Πέρα όμως από αυτή τη δυνατότητα του κράτους ο Carl Schmitt υπογραμμίζει και το «επίτευγμα του κανονικού κράτους», που δεν είναι άλλο από την επίτευξη εντός του της «ολοκληρωτικής ειρήνευσης, ησυχίας, ασφάλειας και τάξης». Ο λόγος που υποστηρίζει το παραπάνω βρίσκεται στο επιχείρημα πως η κανονική κατάσταση εξασφαλίζει την ισχύ των κανόνων δικαίου. Επειδή όπως γράφει χαρακτηριστικά «κανένας κανόνας δεν μπορεί να έχει ισχύ σε μια εντελώς έκρυθμη γι' αυτόν κατάσταση»³⁵.

Από το κύριο χαρακτηριστικό της έννοιας του πολιτικού, που συνοψίζεται στην απόφαση για τη διάκριση του Εχθρού και την καταπολέμησή του, ο Carl Schmitt οδηγείται στην εξαγωγή του συμπεράσματος ότι «όσο υπάρχει ένα κράτος υπάρχουν στη γη πάντα περισσότερα κράτη». «Ο πλουραλισμός του κόσμου των κρατών» βασίζεται στο σμιτιανό επιχείρημά για την πραγματική δυνατότητα του αναγνώρισης εχθρού από μια πολιτική ενότητα. Θεωρεί λοιπόν πως θα ήταν αδιανόητη και αδύνατη η ύπαρξη πολιτικής και κράτους αν διάφοροι λαοί, διάφορες θρησκείες, τάξεις και άλλες ανθρώπινες ομάδες δεν συγκρούονταν μεταξύ τους. Ένα «παγκόσμιο κράτος»,

³² Παπαχαράλαμπος, Χάρης, «Η έννοια της εχθρότητας στο έργο του C.Schmitt. Σημασία και ερμηνευτικές απολήξεις», *Εισηγήσεις ανακοινωθείσες στο Διεπιστημονικό Φροντιστήριο 2010/2014*, τόμος 7Α, σ.522

³³ Αυτ., σ.524

³⁴ Schmit, Carl, *Η έννοια του πολιτικού* [1926], μτφρ. Α.Λαβράνου, Κριτική, 1988, σ. 71

³⁵ Αυτ., σ. 72

μέσα στο οποίο δεν θα γίνεται η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ Φίλου και Εχθρού τότε αυτό δεν θα συνιστούσε μια πολιτική ενότητα και όπως σημειώνει χαρακτηριστικά «μόνο ως σχήμα λόγου θα μπορούσε να ονομαστεί ως κράτος»³⁶.

Στη θεματική για την έννοια του κράτους που αναπτύσσεται στην *Έννοια του Πολιτικού*, ο Carl Schmitt αναγνωρίζει επίσης και ποια στοιχεία αποτελούν τον θάνατο και το τέλος του κράτους. Αρχικά η αναγνώριση της δύναμης των «οικονομικών ενώσεων» και των συνδικάτων που διατηρούν το δικαίωμα της απεργίας και υπάρχουν εντός του κράτους αποτελούν ένα καθοριστικό στοιχείο το οποίο καθιστά τους νόμους του κράτους ανίσχυρους. «Επίσης η πλουραλιστική θεωρία του κράτους αρνείται την κυρίαρχη ενότητα του κράτους δηλαδή την πολιτική ενότητα». Με τον όρο «πλουραλιστική θεωρία του κράτους» ο Carl Schmitt εννοεί τους διαφορετικούς καθορισμούς και τις υποχρεώσεις που οι κοινωνικοί σύνδεσμοι και δεσμοί καθορίζουν με διαφορετικό τρόπο τη ζωή των ανθρώπων. Αυτός ο «πλουραλισμός των υποχρεώσεων πίστης και νομιμότητας» που δημιουργούν αυτές οι πολυάριθμες ενώσεις, στη σκέψη του Carl Schmitt αρνείται την κυρίαρχη ενότητα του κράτους³⁷.

Οι θεωρητικές επεξεργασίες και η κριτική που κάνει ο Carl Schmitt στο χομπσιανό κατασκευάσμα που συναντάμε στο άρθρο της Αλίκης Λαβράνου μας βοηθούν να κατανοήσουμε τους φόβους του Carl Schmitt για την αποδυνάμωση της ισχυρής εξουσίας. Ο Carl Schmitt κατ' αναλογία προς την θανάτωση του Λεβιάθαν του Thomas Hobbes βλέπει την αποδυνάμωση του κυρίαρχου που έχει κατασκευάσει. Οι λόγοι για του οποίους ο Carl Schmitt θεωρεί πως ο Λεβιάθαν θανατώνεται είναι και οι λόγοι που οδηγούν την ισχυρή εξουσία του κυρίαρχου να διαιρείται και την πολιτική ενότητα να υποχωρεί. Η Αλίκη Λαβράνου στο άρθρο της «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τομας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς» τονίζει πως μια σειρά από κεντρικές έννοιες της πολιτικής θεωρίας του Carl Schmitt, όπως η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης (Ausnahmezustand), η έννοια της κυριαρχίας, η συγκρότηση της ανθρώπινης φύσης, η διάκριση φίλου και εχθρού, φαίνεται κατ' αρχάς να προέρχονται κατ' ευθείαν από την πολιτική φιλοσοφία του Hobbes ή τουλάχιστον να συγκροτούνται κατ' αναλογίαν προς τις αντίστοιχες χομπσιανές έννοιες. Η θανάτωση του Λεβιάθαν οφείλεται κατά τον Carl Schmitt σε τρεις διαφορετικούς λόγους: α) στη δράση των των «έμμεσων δυνάμεων» (potestas indirecta, intermediäre Krafte) που αποτελούν τους κατ' εξοχήν εχθρούς του Λεβιάθαν, β) σε εσωτερικές αντιφάσεις της ίδιας της συγκρότησης του Λεβιάθαν, και τέλος γ) σε ένα είδος «συνομωσίας». Κατανοεί κάτω από τον όρο «έμμεσες εξουσίες» δυνάμεις που δρουν πολιτικά χωρίς να αναλαμβάνουν την πολιτική ευθύνη, που δρουν με «διακινδύνευση» και «ευθύνη» εκείνων των εγκόσμιων δυνάμεων τις οποίες προηγουμένως έχουν ταπεινώσει και καθυποτάξει: εκκλησία και οργανώσεις συμφερόντων στον 17ο αιώνα, πολιτικά κόμματα, συνδικάτα, κοινωνικές συνενώσεις κλπ. στον 19ο αιώνα, δηλαδή οι «δυνάμεις της κοινωνίας» που

³⁶ Schmit, Carl, *Η έννοια του πολιτικού* [1926], μτφρ. Α.Λαβράνου, Κριτική, 1988, σ. 88

³⁷ Αυτ., σ. 65-66

μέσω του κοινοβουλίου παίρνουν στα χέρια τους την κρατική εξουσία, χωρίς όμως να παίρνουν και την ευθύνη γι' αυτήν³⁸. Ο Hobbes θεωρείται από τη μια πατέρας της ιδέας μιας ισχυρής, ενιαίας και αδιαίρετης πολιτικής εξουσίας (βασική ιδέα του λεβιάθαν) και από την άλλη εκείνων ακριβώς των δυνάμεων που επιχειρούν και επιτυγχάνουν την επιβολή κανονιστικών δεσμών στον λεβιάθαν, περιορίζουν την ισχυρή και αδέσμευτη εξουσία του και διασπούν την πολιτική ενότητα του μέχρι που αυτή καταρρέει πλήρως στις αρχές του 20ού αιώνα.

Ένα κεντρικό στοιχείο της χομπσιανής θεωρίας, το οποίο – κατά τον Carl Schmitt – υπονομεύει κατ' ευθείαν τη συγκρότηση της ισχυρής και αδιαίρετης πολιτικής εξουσίας και για το οποίο ευθέως ψέγει τον Hobbes. Πρόκειται για τη χομπσιανή διάκριση μεταξύ *fides* και *confessio*, εσωτερικής πίστης και εξωτερικής ομολογίας που αναπτύσσεται σχετικά με την προβληματική των θαυμάτων. Και ενώ ο Carl Schmitt επαινεί την χομπσιανή κατασκευή, διότι αποδίδει την αρμοδιότητα της τελικής απόφασης για σχετικά ζητήματα (θαύματα και ομολογίες) στον κυρίαρχο, τη μέμφεται ερμηνεύοντας αυτή τη διάκριση ως καταστροφικό φιλελεύθερο στοιχείο, ως «*ατομιστική επιφύλαξη*» που στρέφεται ενάντια στον Λεβιάθαν και οδηγεί στη μοντέρνα ατομιστική θεμελίωση της ελευθερίας της σκέψης και της συνείδησης, και τελικά στη θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως περιορισμούς της πολιτικής εξουσίας, ως περιορισμούς της κυριαρχίας. Το στοιχείο αυτό αξιολογείται από τον Carl Schmitt ως «σπέρμα θανάτου» και ως «σημείο εισβολής» των εχθρών του Λεβιάθαν στο εσωτερικό του, οι οποίοι επιτυγχάνουν έτσι τη θανάτωση του Λεβιάθαν «εκ των έσω». Η διάκριση αυτή, που αποτελεί το θεμέλιο μιας σειράς αντίστοιχων διακρίσεων όπως «ορατό και άορατο», «πεποίθηση και στάση», «μυστικό και δημόσιο», «ιδιωτικό και δημόσιο», συγκροτεί το πεδίο της μοντέρνας «εσωτερικότητας», η οποία αποδεικνύεται τελικά ως ισχυρότερη της πολιτικής-κρατικής εξωτερικότητας, υποσκάπτει τα θεμέλια του δημόσιου στο ιδιωτικό και οδηγεί στην αποξένωση του ατόμου-υπηκόου από το κράτος. Το κράτος εμφανίζεται πλέον ως «εξωτερικότητα» και καταρρέει τελικά τον 19ο αιώνα, επειδή ακριβώς δεν είναι σε θέση να απαιτήσει και να λάβει την «εσωτερική ταύτιση» των πολιτών με το κράτος, χωρίς την οποία δεν ζει: «συντρίβεται πάνω στη διάκριση κράτους και ατομικής ελευθερίας»³⁹.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, συμπεραίνουμε πως ο Carl Schmitt επιδιώκει την ομοιογένεια του κρατικού μηχανισμού και θεωρεί πως οι επιμέρους ενώσεις λειτουργούν ως τροχοπέδη για την ύπαρξη ενός ενιαίου πολιτικού μεγέθους αλλά και πως συμβάλουν στο διαχωρισμό του Πολιτικού από το κράτος. Η αναγνώριση της επιρροής που ασκούν οι επιμέρους ενώσεις οι οποίες βρίσκονται εντός του κράτους αποτελεί παράγοντα που οδηγεί στην καταστροφή του κρατικού μηχανισμού, σύμφωνα με τον Carl Schmitt. Έτσι οι επιμέρους βουλήσεις οικονομικών και θρησκευτικών ενώσεων και ιδιαιτέρως των συνδικάτων απειλούν την «ολοκληρωτική ειρήνευση» του κανονικού κράτους, διότι σκοπός ύπαρξής τους είναι η ανάπτυξη και η ανάδειξη επιμέρους συμφερόντων που

³⁸ Λαβράνου, Αλίκη, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τομας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σ.163-164

³⁹ Αυτ., σ.165

αντιτίθενται στο κράτος και στους κανόνες δικαίου του. Επίσης η ύπαρξη αυτών των ενώσεων στους κρατικούς κόλπους δημιουργούν σύγχυση μιας και όπως υποστηρίζει ο ίδιος ο Carl Schmitt απειλούν την ύπαρξη ενός «ενιαίου πολιτικού μεγέθους»⁴⁰ που θα μπορεί να αποφασίζει για την περίπτωση σύγκρουσης. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί στην *Έννοια του Πολιτικού* στο οποίο οι ενώσεις εμφανίζονται ως εμπόδιο για ένα πόλεμο που η κρατική εξουσία επιθυμεί, συνοψίζει με τον καλύτερο τρόπο όχι μόνο τον λόγο που απειλείται η ύπαρξη ενός ενιαίου πολιτικού μεγέθους αλλά και τον λόγο που οι επιμέρους ενώσεις συμβάλουν στην αποσύνδεση του Πολιτικού από το κράτος. Ίσως για αυτόν το λόγο ο Carl Schmitt υποστηρίζει πως η κατάσταση εξαίρεσης αποδεικνύει τα πάντα. Διότι για την ανακήρυξη μιας κατάστασης ως εξαιρετικής, ο κυρίαρχος της κρατικής μηχανής δεν περιορίζεται από την επιρροή ενώσεων και κοινωνικών δεσμών, με αποτέλεσμα η απόφασή του να γίνεται απόλυτη, εξυπηρετώντας το περιεχόμενο της έννοιας του «ενιαίου πολιτικού μεγέθους», αφού η λήψη της απόφαση εξαρτάται εξολοκλήρου από εκείνον.

Άλλο ένα συμπέρασμα που είναι σημαντικό να επισημάνουμε είναι ο υπαρξιακός χαρακτήρας της πολιτικής εχθρότητας. Όπως δείξαμε παραπάνω ο εχθρός είναι δημόσιος κι όχι ιδιωτικός. Ο εχθρός σύμφωνα με τον Carl Schmitt δεν μπορεί να είναι θρησκευτικός, οικονομικός ή προσωπικός. Ο εχθρός είναι υπαρξιακός, απειλεί δηλαδή την ύπαρξη, τη ζωή. Ο κυρίαρχος λοιπόν αναζητά δύναμη, αναζητά ένα τρόπο που θα μπορέσει να σταματήσει τη σύγκρουση. Αυτός ο τρόπος επίλυσης της σύγκρουσης έχει τις ρίζες του στην απόφαση για το ποιος είναι φίλος και ποιος είναι εχθρός. Αυτός που θα αποφασίσει για το ποιος είναι ο εχθρός αυτομάτως γίνεται εκείνος που αποκτά τη δύναμη. Αποφασίζει να τον εξουδετερώσει υπαρξιακά για να επιβιώσει ο ίδιος. Η απόφαση για τον ορισμό των συνθηκών της πραγματικότητας, η απόφαση για την εξουδετέρωση του εχθρού σχετίζει άμεσα τον αγώνα για επιβίωση και απόκτηση δύναμης με το πεδίο του πολιτικού (σχέση εχθρότητας) όπως το ορίζει ο Carl Schmitt.

⁴⁰ Schmit, Carl, *Η έννοια του πολιτικού* [1926], μτφρ. Α.Λαβράνου, Κριτική, 1988, σ. 64

Απόφαση

Στην *Έννοια του πολιτικού* (1926), έργο που δημοσιεύεται τέσσερα χρόνια αργότερα από την *Πολιτική Θεολογία*, ο Carl Schmitt προσθέτει ακόμα ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα στην απόφαση που παίρνει ο κυρίαρχος. Εδώ ο κυρίαρχος αποφασίζει όχι μόνο για το πότε υπάρχει κατάσταση έκτακτης ανάγκης και πότε αυτή πρέπει να αρθεί, αλλά αποφασίζει και για το τι είναι πολιτικό και τι α-πολιτικό. Σε αυτό το κεφάλαιο θα παραθέσουμε αποσπάσματα από το έργο του Παναγιώτη Κονδύλη *Ισχύς και απόφαση* γιατί σύμφωνα με την άποψη μας θα μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε με αναλυτικό τρόπο την έννοια της απόφασης στη σμιτιανή θεωρία.

Η διάκριση φίλου-εχθρού είναι η ειδικά πολιτική διάκριση που σύμφωνα με τον Carl Schmitt ανάγονται οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα⁴¹. Η απόφαση για αυτή τη διάκριση που λαμβάνει ο κυρίαρχος χαρακτηρίζει «τον ακραίο βαθμό έντασης μιας σύνδεσης ή διαχώρισης»⁴². Αυτή την ακραία περίπτωση σύγκρουσης μπορούν να την αποφασίσουν μόνο εκείνοι που συμμετέχουν υπαρξιακά. Για τον Carl Schmitt πρέπει να θεωρείται εχθρός ο Ξένος, ακριβώς ο άλλος, «αυτό που είναι υπαρξιακά το κάτι άλλο έτσι ώστε στην ακραία περίπτωση όλες οι δυνατές συγκρούσεις μαζί του να μην μπορούν να κριθούν από ένα εκ των προτέρων κανόνα ούτε από την απόφαση ενός αμερόληπτου τρίτου».

Προχωρώντας ο Carl Schmitt, κάνει ξεκάθαρη την υπαρξιακή αυτονομία και αντικειμενικότητα του Πολιτικού υποστηρίζοντας με παραδείγματα πως ακόμα κι αν υπάρχει συμφωνία στο ηθικό, οικονομικό και αισθητικό επίπεδο δεν είναι δυνατόν χαρακτηριστεί κάποιος φίλος⁴³. Αυτό μας αποδεικνύει πως η διάκριση φίλου-εχθρού είναι μια ειδική αντίθεση που δεν χωράει σε καμία άλλη ηθική ή οικονομική κατηγορία αλλά ούτε και στην ιδιωτική σφαίρα της ζωής, καθώς ο Carl Schmitt με πολύ εμφανή τρόπο πιστεύει πως ο «εχθρός είναι μόνο ο δημόσιος εχθρός»⁴⁴.

Εδώ πρέπει να προσθέσουμε την άποψη του Carl Schmitt για την αδυναμία των πολιτικών κομμάτων να λαμβάνουν αποφάσεις. Ως μορφές «πολυαρχίας» δεν έχουν τη δυνατότητα να αποφασίσουν σε κοινοβουλευτικό πλαίσιο για το ποιος είναι ο φίλος και ο εχθρός, αλλά επίσης δυσκολεύουν και απειλούν την κρατική κυριαρχία. Αυτό διότι η κοινοβουλευτική δημοκρατία, κατά τον Carl Schmitt, που συνοδεύεται με τις συγκρούσεις των πολιτικών κομμάτων «δηλητηριάζει» την κυβέρνηση που η κοινοβουλευτική της εντολή εξαρτάται από ένα ή περισσότερα κόμματα⁴⁵.

Η ιδιαίτερη διάκριση φίλου-εχθρού και πιο συγκεκριμένα η απόφαση που ορίζει ποιος είναι ο εχθρός, όπως δείξαμε παραπάνω, χαρακτηρίζει την αυτονομία του πολιτικού και κατά συνέπεια την αυτονομία του υποκειμένου που θα λάβει την απόφαση. Η απόφαση του κυρίαρχου δεν πρέπει να

⁴¹ Schmit, Carl, *Η έννοια του πολιτικού* [1926], μτφρ. Α.Λαβράνου, Κριτική, 1988, σ. 46

⁴² Αυτ., σ. 46

⁴³ Αυτ., σ. 47

⁴⁴ Αυτ., σ. 50

⁴⁵ Αγγελίδης, Μανώλης, «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές αναβιώσεις*, Αθήνα 2012, εκδόσεις νήσος- Π. Καπόλα, σ. 65-66

λάβει υπόψη της τους ηθικούς, τους νομικούς και τους θρησκευτικούς κανόνες αλλά και οποιοδήποτε άλλο συμφέρον κάποιας κοινωνικής ομάδας ή κάποιου μεμονωμένου ατόμου. Το κριτήριο της πρέπει να είναι ένα και να έχει οντολογικό χαρακτήρα. Εχθρός πρέπει να ανακηρύσσεται εκείνος που απειλεί τη ζωή του κυρίαρχου. Εκείνος του οποίου η ταυτότητά και η κοσμοαντίληψή του θέτουν υπό ισχυρή αμφισβήτηση τη ζωή του κυρίαρχου. Στο έργο του *Ισχύς και απόφαση* ο Παναγιώτης Κονδύλης, υποστηρίζει πως: η απόφαση εδράζεται σε μια διπλή περικοπή της ολότητας του αντικειμενικά υπαρκτού. Η απόφαση σημαίνει τόσο τον άλλοτε άγριο κι άλλοτε τον ήπιο βιασμό της αδιευθέτητης πραγματικότητας ενός δεδομένου προκαταρκτικού κόσμου, όσο και την άλλοτε αποσπασματική συγκρότηση της πραγματικότητας ενός οργανωμένου κόσμου⁴⁶. Με το αντικειμενικά υπαρκτό σε αντίθεση με την προοπτική του υποκειμένου της απόφασης εννοείται απλώς ότι έξω από τον κόσμο, ο οποίος προήλθε από μίαν ορισμένη απόφαση υπάρχουν και άλλοι κόσμοι αναγόμενοι σε διαφορετικές αποφάσεις. Η διαπίστωση της υποκειμενικότητας της απόφασης δεν εδράζεται επομένως σε μια μεταφυσική αντίληψη για το «όντως ον», αλλά στην εμπειρική βεβαιότητα, ότι υπάρχουν πολλές λίγο-πολύ διαφορετικές, αποφάσεις και κοσμοεικόνες⁴⁷. Οτιδήποτε για το υποκείμενο της απόφασης είναι, κατ' αρχήν και σε κάθε περίπτωση ενδιαφέρον και σημαντικό, μπορεί να επιβληθεί και να ενισχυθεί μονάχα αν απεκδυθεί τον υποκειμενικό του χαρακτήρα και αναγορευτεί σε αντικειμενική γενικότητα. Έτσι ο αποχωρισμένος κόσμος δεν εμφανίζεται ως υποκειμενικός και μερικός, ήτοι σχετικός και τελικά ανασφαλής, αλλά ως μόνος πλήρης και επομένως πραγματικός κόσμος- και η εντύπωση τούτη μοιάζει να επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι ο κόσμος αυτός από καθαρά μορφολογική άποψη αποτελεί στ' αλήθεια ένα οργανωμένο και με κριτήριο τις εγγενείς του ανάγκες, αυτάρκες όλο⁴⁸. Το παραπάνω απόσπασμα που αναφέρεται στην άποψη του Παναγιώτη Κονδύλη παρατέθηκε διότι η απέκδυση οποιουδήποτε υποκειμενικού χαρακτήρα που συνοδεύει την απόφαση και η αναγόρευση της σε μια αντικειμενική γενικότητα είναι η γέφυρα που συνδέει τον αντικειμενικό χαρακτήρα που έχει η απόφαση του κυρίαρχου στη σμιτιανή προβληματική. Έτσι λοιπόν ο κυρίαρχος του Carl Schmitt δεν επικαλείται κάποιο προσωπικό, ή ηθικό ή νομικό λόγο για να πάρει μια πολιτική απόφαση, αλλά επικαλείται την αντικειμενική γενικότητα που σκιαγραφεί τον οντολογικό εχθρό.

Άλλη μια κύρια θέση του Carl Schmitt είναι πως η αυθεντική πολιτική απόφαση «δεν πρέπει να έχει νομικούς περιορισμούς λόγω ακριβώς του υπαρξιακού της χαρακτήρα». Αυτή η άποψη του διαφαίνεται από τη στάση που είχε κρατήσει για το ποιος έπρεπε να είναι αρμόδιος να αναγνωρίσει τη συνταγματικότητα του διατάγματος για την «αποκατάσταση της δημόσιας τάξης στην Πρωσία». Βάσει του άρθρου 48 της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης, αυτό το διάταγμα όριζε τον Γερμανό καγκελάριο Φρανς φον Πάπεν επίτροπο της Πρωσίας με στόχο να ελέγξει το πολιτικό μηχανισμό της Πρωσίας. Για τη συνταγματικότητα λοιπόν αυτού του διατάγματος ο Carl Schmitt πίστευε πως

⁴⁶ Κονδύλης, Παναγιώτης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2012, σ.24-25

⁴⁷ Αυτ., σ.25-26

⁴⁸ Αυτ., σ.28

έπρεπε να αποφασίζει ο Πρόεδρος του Ράιχ κι όχι το Συνταγματικό δικαστήριο, παρόλο που αναγνώριζε στο τελευταίο το ρόλο του «φύλακα του Συντάγματος» υπό την προϋπόθεση όμως πως είχε να αναμετρηθεί με ένα απολύτως νομικό πρόβλημα. Λόγω λοιπόν της πολιτικής φύσης του προβλήματος ο πρόεδρος του Ράιχ έπρεπε να ήταν εκείνος που θα είχε το ρόλο του «φύλακα του Συντάγματος»⁴⁹.

Θα συνεχίσουμε να αναφέρουμε και να αναλύουμε τις θέσεις του Παναγιώτη Κονδύλη σχετικά με τη συμβολή της απόφασης στην κατασκευή ταυτότητας η οποία είναι αρωγός στην «διευθέτηση» του κόσμου. Αυτή η αναφορά στον Παναγιώτη Κονδύλη τονίζουμε για άλλη μια φορά, πως γίνεται διότι, κατά την άποψη μας, φωτίζει με τον καλύτερο τρόπο τις σμιτιανές θεωρίες για την απόφαση, την επιδίωξη απόκτησης ισχύος και τη σχέση της τελευταίας με την αυτοσυντήρηση. Η οπτική του υποκειμένου της απόφασης αποτελεί τη συγκεκριμένη έκφραση της ταυτότητας του, κι αυτό σημαίνει πάλι ότι η ταυτότητα του υποκειμένου διαμορφώνεται παράλληλα με την κοσμοεικόνα του. Ταυτότητα μπορεί να ορισθεί ως ο ακριβής προσδιορισμός της θέσης του υποκειμένου μέσα στον κόσμο που προήλθε από την απόφαση, δηλαδή ως ο εξαντλητικός προσδιορισμός των σχέσεων του προς τα συστατικά στοιχεία ή τις ιεραρχικές βαθμίδες της εκάστοτε κοσμοεικόνας. Χωρίς διευθετημένο κόσμο δεν υπάρχει ταυτότητα. Τάξη και καθυπόταξη συνδέονται όμως υποχρεωτικά εντός της απόφασης, άρα η ταυτότητα αναπτύσσεται μονάχα πάνω στο έδαφος αποχωρισμών, αποκλεισμών και επιβολών. Ταυτότητα σημαίνει ταύτιση με εκείνη την πράξη ή τη διαδικασία η οποία κρυσταλλώνεται στην αποτύπωση μιας κοσμοεικόνας. Αυτή η ταυτότητα παρέχει ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού. Η ταυτότητα δείχνεται προπαντός στην ικανότητα του υποκειμένου να προσανατολίζεται σταθερά και εύκολα, να κινείται αυτόβουλα και αυτενεργά και να δρα σε διαφορετικές καταστάσεις με πάγιους στόχους και ομοιόμορφη σκοπιμότητα⁵⁰. Η ενεργή παραμονή στο πεδίο αυτό συντείνει στην περαιτέρω αποσαφήνιση και ενδυνάμωση της αίσθησης της ταυτότητας. Ο λόγος είναι ότι θέτει σε συνεχή δοκιμασία τα αποτελέσματα της απόφασης με την οποία το υποκείμενο ταυτίζεται προκειμένου να έχει ταυτότητα. Η δοκιμασία αφορά την καταλληλότητα της κοσμοεικόνας ως πλαισίου προσανατολισμού σε όλες τις δυνατές περιστάσεις και ισοδυναμεί με μια συνεχή προσπάθεια επίρρωσης της ίδιας τούτης κοσμοεικόνας⁵¹. Το υποκείμενο οφείλει την ταυτότητα του όχι στην αντιπαράθεση με τον διευθετημένο κόσμο αλλά στη διαδικασία διαμόρφωσης τούτου του κόσμου. Οι φιλικές ή οι εχθρικές αναμετρήσεις του με ορισμένα αντικείμενα συμβαίνουν εντός του κόσμου του και της προοπτικής του, δηλαδή σε χώρο διαμορφωμένο κατά τις ανάγκες του υποκειμένου. Γιατί ο κόσμος που προήλθε από την απόφαση μπορεί να δώσει ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού μονάχα αν αποτελέσει το ενδιαίτημα του υποκειμένου της απόφασης⁵². Η

⁴⁹ Αγγελίδης, Μανώλης, «Βαϊμάρι: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές αναβιώσεις*, Αθήνα 2012, εκδόσεις νήσος- Π. Καπόλα, σ.66

⁵⁰ Κονδύλης, Παναγιώτης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2012, σ.29-30

⁵¹ Αυτ., σ.30

⁵² Αυτ., σ.31

προσπάθεια διευθέτησης του κόσμου μέσω της διαμόρφωσης ταυτότητας στη θεωρία του Κονδύλη ταυτίζεται με τη σμιτιανή πολιτική απόφαση που ορίζει τον φίλο και τον εχθρό. Το υποκείμενο της απόφασης στον Κονδύλη επιδιώκει την κατασκευή της κοσμοεικόνας του αφού αποτελεί τον πιο σημαντικό παράγοντα προσανατολισμού. Αναλόγως η απόφαση του κυρίαρχου στον Carl Schmitt έχει στόχο τον ορισμό του εχθρού, ο οποίος απειλεί την ταυτότητα και την κοσμοαντίληψη του κυρίαρχου. Βλέπουμε λοιπόν πως ο σκοπός της απόφασης του κυρίαρχου είναι να προστατεύει και να επιτρέπει στην οντότητα του να μπορεί να ορίζει την πραγματικότητα.

Η απόφαση του σμιτιανού κυρίαρχου λαμβάνεται με κοσμοθεωρητικά κριτήρια. Ο κυρίαρχος από τη μια βάζει τα όρια που του επιτρέπουν να επιβιώνει εξουδετερώνοντας τους εξωτερικούς εχθρούς και από την άλλη επιδιώκει να μπορεί να αποφασίζει, γιατί η απόφαση συνεπάγεται ισχύ. Κατανοούμε λοιπόν, πως η απόφαση είναι εξαιρετικά σημαντική για το υποκείμενο, γιατί κατά κύριο λόγο του διασφαλίζει τους όρους της ύπαρξης του. Επιπρόσθετα, πρέπει να τονίσουμε πως η δυνατότητα απόφασης κάνει το υποκείμενο ισχυρό γιατί δύο λόγους. Αρχικά το υποκείμενο της απόφασης μπορεί και δημιουργεί την ταυτότητα που θέλει κι επίσης χτίζει τη δική του άποψη για τον κόσμο. Στο απόσπασμα που ακολουθεί, ο Παναγιώτης Κονδύλης εξηγεί με ουσιαστικό τρόπο τον τρόπο που η απόφαση αποκτά υπαρξιακό χαρακτήρα και πώς η ισχυρή κοσμοεικόνα και ταυτότητα του υποκειμένου είναι τα «όπλα της αυτοσυντήρησης». Η στρατευμένη θεωρία της απόφασης δέχεται ότι το πρωτείο του υπαρξιακού στοιχείου εκδηλώνεται αυθεντικά μόνον εκεί όπου κάποιος ενστερνίζεται σαφή κοσμοθεωρητικά κριτήρια. Έτσι πέφτει θύμα όχι απλώς μιας πλάνης, αλλά μιας ορθολογιστικής προκατάληψης: υιοθετεί την άποψη ότι η ύπαρξη μπορεί να βρει τον δρόμο της μόνο κατ' εξοχήν όταν επιβληθεί ενάντια σ' ότι είναι ξένο προς την ουσία της, αφού στρατευθεί συνειδητά γι' αυτόν τον σκοπό⁵³. Με τη δημιουργία της κοσμοεικόνας και της ταυτότητας δεν κατασιγάσουν η ορμή και ο αγώνας της αυτοσυντήρησης, που ώθησαν ακριβώς στη δημιουργία αυτή. Αντίθετα: η κοσμοεικόνα και η ταυτότητα δίνουν στην ορμή της αυτοσυντήρησης, σίγουρα όπλα για να μπορέσει να διεξάγει τους αγώνες της με περισσότερη αυτοπεποίθηση, πιο επιδέξια και πιο μακροπρόθεσμα απ' ότι προηγουμένως, και το υποκείμενο αν δεν θέλει να διασπαθίσει τα πλεονεκτήματα του διαθέσιμου τώρα πλαισίου προσανατολισμού, πρέπει να μάθει να μεταφράζει την κοσμοθεωρητική του απόφαση σε πολλές επιμέρους θεωρητικές και πρακτικές αποφάσεις, εν μέρει διατυπώνοντας διαφορετικά κι εν μέρει ανακαλύπτοντας εκ νέου την πρώτη, όποτε παρίσταται ανάγκη. Η αδιάκοπη και πειστική παρουσία της ορμής και του αγώνα της αυτοσυντήρησης τόσο μέσα στον προκαταρκτικό όσο και στον διευθετημένο κόσμο κάνει λοιπόν αναπόδραστη τη συνέχεια και την αλληλενέργεια της θεμελιώδους απόφασης και των μερικών αποφάσεων. Τούτες εδώ δεν συνάγονται με καθαρά λογικό τρόπο από κείνη, παρά μάλλον συναρθρώνονται μαζί της σ' ένα Όλο μέσα από μια δυναμική διαδικασία. Ακριβώς τότε εντείνεται η αυτοπαρατήρηση κι ο αυτοέλεγχος, δηλαδή η ανάγκη για αποσαφήνιση κι επίρρωση της

⁵³ Κονδύλης, Παναγιώτης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2012, σ.42

ταυτότητας εντός της συνυφασμένης μαζί της κοσμοεικόνας- και ακριβώς τότε επιδιώκεται, όσο αυτό είναι δυνατόν, να αναχθούν όλες οι μεμονωμένες αποφάσεις στην κοσμοθεωρητική θεμελιώδη απόφαση, με την οποία ταυτίζει τον εαυτό της η ταυτότητα του υποκειμένου ή να δικαιωθούν με την βοήθειά της⁵⁴. Κύριο γνώρισμα της θεμελιώδους απόφασης, τόσο στην πορεία διαμόρφωσής της όσο και στην πορεία πρακτικής της εκδίπλωσης εντός του κόσμου που η ίδια δημιουργήσε ιδεατά, είναι λοιπόν η πλήρης υπαρξιακή συμμετοχή του υποκειμένου - κι αυτό σημαίνει: η πλήρης παρουσία τόσο της πολυδιάστατης ορμής του για αυτοσυντήρηση και του ασυνείδητού του όσο και της συνείδησης και του συλλογιστικού του Λόγου, έτσι ώστε να δρουν ταυτόχρονα και παράλληλα όχι μόνο τα στοιχειακά ψυχόρμητα αλλά και οι συναφείς εκλογικευτικοί μηχανισμοί. Όμως η πλήρης υπαρξιακή συμμετοχή του υποκειμένου της απόφασης είναι δεδομένη όχι μόνο όταν η απόφαση είναι δικό του έργο, αλλά και όταν υποτάσσεται σε προϋπάρχουσες αποφάσεις. Όστε η υπαρξιακή ένταση μπορεί να είναι συνέπεια τόσο μιας υπαρξιακής αντίθεσης, η οποία εξαναγκάζει το υποκείμενο να λάβει τη δική του θεμελιώδη απόφαση, όσο και μιας υπαρξιακής προσχώρησης, η οποία έγκειται στην αποδοχή αποφάσεων παρμένων ήδη από άλλους⁵⁵.

Το πιο σημαντικό στοιχείο που προκύπτει από τη θεωρία του Carl Schmitt για την απόφαση είναι πως το υποκείμενο θέλει να αποφασίζει για να μπορεί να έχει στα χέρια του δύναμη και κατά συνέπεια για να διατηρεί τη ζωή του. Το υποκείμενο έχοντας δύναμη στα χέρια του μπορεί να ορίζει τον κόσμο που τον περιβάλλει και να κερδίζει την αυτοσυντήρηση του. Η απόφαση διαμορφώνεται εντός και δια μέσου της δυναμικής της ορμής για αυτοσυντήρηση, η οποία έτσι πορίζεται ένα πάγιο πλαίσιο προσανατολισμού. Γιατί από την απόφαση προκύπτει μια κοσμοεικόνα, μέσα στην οποία καταλαμβάνει ορισμένη θέση το υποκείμενο που αγωνίζεται για την αυτοσυντήρησή του. Αυτό ερμηνεύεται *eo ipso* (από μόνο του) ως αναγνώριση του ίδιου του υποκειμένου να υπάρχει μέσα στον κόσμο, επομένως συμβάλλει στην ενίσχυση της στοιχειώδους του αίσθησης ισχύος. Το υποκείμενο αποκτά ισχύ κατά πρώτο λόγο κατορθώνοντας να εξασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του, κι αυτό σε τελική ανάλυση συμβαίνει με την απόκτηση πάγιας ταυτότητας εντός ενός διευθετημένου κόσμου. Αίσθηση ισχύος και ταυτότητα συνδέονται με διττό τρόπο, γιατί η ταυτότητα αποτελεί την επιβεβαίωση της δυνατότητας να διεξαχθεί επιτυχής αγώνας για την αυτοσυντήρηση, αλλά συνάμα και την επιβεβαίωση της ύπαρξης ενός εντελώς προσδιορισμένου πράγματος, το οποίο πρέπει να συντηρηθεί. Η ένταξη της ταυτότητας μέσα στην ιεραρχία της κοσμοεικόνας προσδίδει στην αίσθηση της ισχύος και μιαν επιπρόσθετη, εξαιρετικά σημαντική διάσταση: στο εξής η αυτοσυντήρηση δεν εμφανίζεται ως απλό προσωρινό αποτέλεσμα μιας υπαρξιακής προσπάθειας, της οποίας όμως την τακτική επανάληψη στο μέλλον δεν μπορεί να εγγυηθεί κανένας, αλλά ως απόρροια μιας βαθύτερης συμφωνίας με την πορεία του κόσμου, ως επιταγή της εσωτερικής λογικής και της δομής ή ακόμα του νοήματος του κόσμου⁵⁶. Επειδή η

⁵⁴ Κονδύλης, Παναγιώτης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2012, σ.46-47

⁵⁵ Αυτ., σ.49

⁵⁶ Αυτ., σ.58-59

αυτοσυντήρηση αποτελεί συνάρτηση της συντήρησης της ισχύος, γι' αυτό και η αυτοεπίταση πρέπει να μεταφραστεί σε χειροπιαστή επίταση της ισχύος. Αν λοιπόν η αυτοσυντήρηση εννοηθεί συγκεκριμένα και δυναμικά, τότε σημαίνει αξίωση ισχύος, και μάλιστα όχι απλώς με την έννοια της συντήρησης της ισχύος, αλλά κυρίως με την έννοια μιας τέτοιας διεύρυνσης της ισχύος, ώστε να διασφαλίζεται η σχετική θέση ισχύος του εκάστοτε υποκείμενου απέναντι στη θέση ισχύος ανταγωνιστικών παραγόντων ικανών να προξενήσουν κατάσταση χρειάς. Η σύμπλοκη ενότητα κοσμοθεωρητικής απόφασης και αυτοσυντήρησης μπορεί τώρα να κατανοηθεί πιο συγκεκριμένα ως συγχώνευση της απόφασης με την αξίωση ισχύος, όπου η απόφαση ανάγεται στην αξίωση ισχύος και παράλληλα αρθρώνεται μέσα στην κοσμοεικόνα. Από τη στιγμή που η ύπαρξη είναι σε θέση να χρησιμοποιεί για την αυτοσυντήρηση της τον αισθητήριο μηχανισμό διαμόρφωσης μιας κοσμοεικόνας, οι αξιώσεις ισχύος που προβάλλονται από την πλευρά της θα πρέπει να επηρεάσουν αποφασιστικά τη συγκρότηση κοσμοεικόνας⁵⁷.

Τέλος, ο Carl Schmitt προσπαθεί να προσδιορίσει τον "χώρο" που λαμβάνεται μια πολιτική απόφαση δείχνοντας πως λόγω του υπαρξιακού της χαρακτήρα λαμβάνεται μέσα σε ένα κανονιστικό κενό. Ορίζοντας πως ο πόλεμος και η αλληλοθανάτωση των ανθρώπων δεν μπορούν να έχουν κάποιο νομικό πλαίσιο, ούτε να εξυπηρετούν κάποιο ορθολογικό σκοπό ή κάποιο κοινωνικό ιδεώδες δείχνει ακριβώς πως η πολιτική απόφαση που βασίζεται ο πόλεμος δεν έχει κανένα κανονιστικό αλλά μόνο υπαρξιακό νόημα⁵⁸.

⁵⁷ Κονδύλης, Παναγιώτης, *Ισχύς και απόφαση*, Στιγμή, Αθήνα, 2012, σ.61

⁵⁸ Αγγελίδης, Μανώλης, «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο *Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές αναβιώσεις*, Αθήνα 2012, εκδόσεις νήσος- Π. Καπόλα, σελ. 65

Φιλοσοφία της ζωής (life philosophy)

Σε αυτό το κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να στοιχειοθετήσουμε τα βασικά χαρακτηριστικά του φιλοσοφικού κινήματος της φιλοσοφίας της ζωής. Θα συμπεριλάβουμε λοιπόν, τις ιστορικές επιδράσεις του φιλοσοφικού κινήματος και τις ρίζες του που αντιτίθεται στον ορθολογισμό και στη λογική και θέτει την ορμή για διατήρηση της ζωής ως κεντρικό παράγοντα της ανθρώπινης ζωής.

Σύμφωνα με τον Herbert Schnädelbach, ο όρος ζωή δεν αναφέρεται σε κάποιο βιολογικό όρο αλλά είναι ένα πλαίσιο που χρησιμοποιείται στην πολιτιστική σύγκρουση και ένα μόντο που θεωρείται το σύμβολο της εξέλιξης για τις νέες γενιές. Έτσι λοιπόν σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο το κίνημα της φιλοσοφίας της ζωής μετατρέπεται τη ζωή σε μια νέα αρχή. Δεν έχει την τάση να είναι το αντίθετο της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας, ούτε να είναι η απάντηση στο νόημα της ζωής και σίγουρα ούτε να είναι μια βιολογική φιλοσοφία⁵⁹. Το εν λόγω φιλοσοφικό κίνημα είναι μια φιλοσοφική άποψη η οποία επαναπροσδιορίζει τα θεμέλια και τα κριτήρια των πάντων. Κατά κύριο λόγο στέκεται απέναντι στον ορθολογισμό και τη λογική. Κατά τον Herbert Schnädelbach, το κίνημα της φιλοσοφίας της ζωής μπορεί να χαρακτηριστεί ως η μεταφυσική του παραλόγου⁶⁰.

Προχωρώντας θα σταθούμε στην πιο βασική αντίληψη του φιλοσοφικού ρεύματος της φιλοσοφίας της ζωής κατά τη γνώμη του Γερμανού φιλόσοφου. Σύμφωνα με αυτή, η ζωή είναι πάντα εδώ για να αγκαλιάζει το πνεύμα, τον πολιτισμό ακόμα και την ατομική συνείδηση⁶¹. Έτσι λοιπόν καταλαβαίνουμε πως η δύναμη της ζωής υπάρχει έξω από τον άνθρωπο και ταυτόχρονα εντός του. Είναι μια δύναμη που λειτουργεί είτε ο άνθρωπος το αποφασίσει είτε όχι. Σε αυτήν την δύναμη της και τη δημιουργική της φύση ανάγονται όλες οι αιτίες των ανθρώπινων πράξεων. Εδώ όμως προκύπτει και η δυσκολία προσέγγισης του συγκριμένου φιλοσοφικού ρεύματος μιας και όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Herbert Schnädelbach «το πρόβλημα στη φιλοσοφία της ζωής δεν είναι η μεταφυσική του παραλόγου αλλά η εκτίμηση και η αποτίμηση του παραλόγου»⁶².

Η ωριότερη ιστορία της φιλοσοφίας της ζωής πηγαινει πίσω στον Γερμανικό Ρομαντισμό, στον οποίο η "ζωή" είναι μια ιδέα που στέκεται απέναντι στον ορθολογισμό του Διαφωτισμού και τον μηχανιστικό υλισμό στο τομέα της γέννησης της φύσης η οποία εξισώνεται με αυτά. Αφετηρία του κινήματος της φιλοσοφίας της ζωής ξεκινά μόνον όταν η "ζωή" ως αρχή αντιτίθεται στις αρχές του Ιδεαλισμού και του Ρομαντισμού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναφέρει ο Herbert Schnädelbach είναι ο Arthur Schopenhauer που το έργο του χαρακτηρίζεται ως η κριτική του ορθολογισμού που μετατράπηκε σε μια μεταφυσική του παραλόγου⁶³.

⁵⁹ Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge 1984, σ. 139-141

⁶⁰ Αυτ., σ.141

⁶¹ Αυτ., σ.142

⁶² Αυτ., σ.145

⁶³ Αυτ., σ.143

Η ιστορική επίδραση της φιλοσοφίας της ζωής ταυτίστηκε με την απόρριψη της ιστορίας. Η απέχθεια του Schopenhauer για την ιστορία και η απόδραση του Friedrich Nietzsche από την ιστορική κουλτούρα στο όνομα της φιλοσοφίας της ζωής είχε δύο αποτελέσματα. Πρώτον έστρωσε τον δρόμο για το κίνημα του ιστορικισμού που έκανε τη βιολογία εξάρχουσα επιστήμη και δεύτερον οδήγησε στην παραγωγή φιλοσοφιών της ιστορίας που εκφράστηκαν υπό όρους φιλοσοφίας της ζωής⁶⁴.

Τελειώνοντας αυτό το κεφάλαιο θα παραθέσουμε τα είδη της φιλοσοφίας της ζωής και τα βασικά χαρακτηριστικά του καθενός. Αρχικά συναντάμε τη μεταφυσική φιλοσοφία της ζωής, της οποίας το κεντρικό χαρακτηριστικό "τραγικό" θέμα της είναι η διττότητα της ζωής και του πνεύματος και ο ανταγωνισμός που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Έπειτα συναντάμε το δεύτερο ρεύμα της φιλοσοφίας της ζωής που ορίζεται ως φιλοσοφία της ιστορίας. Αυτό το ρεύμα μπορούμε να το κατανοήσουμε αν βασιστούμε στη φράση κλειδί του Ludwig Klages σύμφωνα με την οποία: «Ο κόσμος είναι σύνθετος η αλήθεια είναι εντελώς απλή». Έτσι η φύση είναι το θέμα της αντικειμενικοποίησης και η ιστορία η πραγματικότητα της πνευματικής εξέλιξης⁶⁵. Το τρίτο και τελευταίο ρεύμα είναι η ηθική-δεοντολογική φιλοσοφία της ζωής. Αυτό το ρεύμα βρίσκεται στη βάση της φιλοσοφίας της ζωής του Friedrich Nietzsche που υποστηρίζει πως η ζωή είναι από μόνη της το πιο ουσιαστικό κριτήριο για το τι είναι σωστό. Εδώ ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται υπό ιστορικό πρίσμα αλλά συλλαμβάνεται ως ένα μέρος της κριτικής για τον πολιτισμό. Σε αυτό το ρεύμα εξέχουσα θέση έχει η άποψη πως η ζωή από μόνη της είναι η θέληση για δύναμη. Επίσης σημαντικός εκπρόσωπος της ηθικής-δεοντολογικής φιλοσοφίας είναι, όπως αναφέραμε και παραπάνω, ο Friedrich Nietzsche. Για να κατανοήσουμε λοιπόν την ουσία αυτού του ρεύματος πρέπει να αναφέρουμε την άποψη του πως η ζωή δεν είναι μόνο η βάση για την κριτική του αλλά γίνεται το κανονιστικό θεμέλιο για την κριτική όλων των αξιών και ταυτόχρονα για την επανεκτίμηση τους⁶⁶.

⁶⁴ Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge 1984, σ.

⁶⁵ Αυτ., σ.151

⁶⁶ Αυτ., σ.156-157

Ο σκοπός της ανθρώπινης ζωής- οικονομία και συντήρηση

Η ανθρώπινη ζωή κυριεύεται από το ένστικτο της διατήρησης της. Αυτή είναι μια από τις πιο κεντρικές ιδέες που εντοπίζουμε στο έργο του Γερμανού φιλόσοφου Friedrich Nietzsche. Ζωή για τον F.Nietzsche σημαίνει όμως και η άρνηση σε καθετί που μπαίνει εμπόδιο στο ένστικτο της διατήρησής της. Ζωή σημαίνει να πετάς διαρκώς μακριά σου καθετί που θέλει να πεθάνει. Ζωή σημαίνει να είσαι σκληρός και ανελέητος απέναντι σε καθετί που γερνάει και αδυνατίζει μέσα μας και όχι μόνο μέσα μας⁶⁷.

Ο F.Nietzsche προχωράει σε μια γενίκευση και υποστηρίζει πως όλοι οι άνθρωποι, ανεξάρτητα από το πως τους αντιμετωπίζουμε, φροντίζουν με όλα τα μέσα να εξυπηρετήσουν τη συντήρηση του είδους. Και φροντίζουν γι' αυτό, όχι από αγάπη για το είδος αλλά γιατί δεν υπάρχει μέσα τους τίποτα παλιότερο, δυνατότερο, ανέξελεγκτο, και πιο ακατανόητο από αυτό το ένστικτο. Γιατί είναι αλήθεια πως το ένστικτο αυτό είναι στην κυριολεξία η ουσία του είδους μας, η ουσία του κοπαδιού μας⁶⁸.

Οτιδήποτε μπορεί να θεωρηθεί κακό δεν μπορεί να είναι τίποτα άλλο παρά ένα από τα στοιχεία της καταπληκτικής οικονομίας και συντήρησης του είδους. Οι περιπτώσεις που ο άνθρωπος αναζητά με πάθος την κυριαρχία, ηδονίζεται με το μίσος και την καταστροφή μπορεί να φαίνονται ανόητες ή ακόμα και επιβλαβείς για την ουσία του είδους. Παρ' όλα, αυτά σύμφωνα με τη θεώρηση του Friedrich Nietzsche όσο κι αν η οικονομία φαίνεται σπάταλη και ανόητη είναι εκείνη που με υποδειγματικό τρόπο διατήρησε την ανθρώπινη φυλή. Ότι θα μπορούσε να κάνει κακό στο είδος ίσως έχει πεθάνει μέσα μας από χιλιάδες χρόνια και ίσως να είναι ένα από εκείνα τα πράγματα που τώρα ούτε πια ο Θεός δεν μπορεί να επηρεάσει⁶⁹. Στην πραγματικότητα, τα κακά ένστικτα είναι ισάξια ωφέλιμα και άξια χρήσιμα για τη διατήρηση του είδους, ισάξια και απαραίτητα με τα καλά: η μόνη τους διαφορά βρίσκεται στη λειτουργία τους⁷⁰.

Η εξασφάλιση του μέλλοντος και η προκοπή για το ανθρώπινο είδος περνάει μέσα από δύο προϋποθέσεις που θέτει ο Friedrich Nietzsche. Μόνο όταν η αξία του είδους τεθεί υπεράνω της αξίας του ατόμου θα μπορεί να υπάρξει συνέχεια και επαύξηση της ανθρώπινης ζωής. Μπορεί να υπάρξει κάποιο μέλλον όταν το αξίωμα «το παν είναι το είδος και το άτομο δεν είναι τίποτα» θα ποτίσει ως το μεδούλι την ανθρωπότητα, και όταν ο άνθρωπος θα μπορεί να πλησιάσει ελεύθερα αυτήν την υπέρτατη απελευθέρωση, αυτήν την υπέρτατη ανευθυνότητα⁷¹. Έπειτα η δεύτερη προϋπόθεση που τίθεται είναι πως ο άνθρωπος πρέπει να φαντάζεται και να διερωτάται το λόγο ύπαρξης του. Αυτή η θέση του στηρίζεται στο επιχείρημα πως ο άνθρωπος έγινε ένα χειμερικό ον, όπου η ζωή του έχει κάτι παραπάνω από τη ζωή των άλλων ζώων. Για να μπορέσει λοιπόν να υπάρξει εξέλιξη του

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *Η χαρούμενη επιστήμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Νησίδες, 2004, σ.64

⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *Η θεωρία του σκοπού της ζωής*, μτφρ. Χρ.Αντωνίου, Δαμινός, σ.13

⁶⁹ Αυτ., σ.14

⁷⁰ Αυτ., σ.25

⁷¹ Αυτ., σ.14-15

είδους, ο άνθρωπος πρέπει να δείχνει εμπιστοσύνη στη ζωή και αν δεν πιστεύει ότι υπάρχει λόγος στη αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί.

Η μεγαλύτερη πρόοδος για την ανθρωπότητα επήλθε από τα δυνατά και πονηρά μυαλά. Αυτό το επιχείρημά του βασίζεται στη σκέψη πως αυτά τα μυαλά καταφέρνουν να αφυπνίζουν τα πάθη που κοντεύουν να αποκοιμηθούν μέσα σε κοινωνίες εξημερωμένες. Αυτά τα «φωτισμένα» μυαλά αναγκάζουν τον άνθρωπο να φέρνει αντιρρήσεις και να υπερασπίζεται τις δικές του γνώμες. Να υπερασπίζεται το καινούριο απέναντι στο παλιό. Το κάθε τι καινούριο είναι το κακό, αφού αυτό είναι που επιζητά να κατακτήσει, να ανατρέψει τα ορόσημα να ρίξει κάτω τις παλιές λατρείες. Η δύναμη που βρίσκει ο άνθρωπος για να αντισταθεί στο παλιό και να υποστηρίξει το ζωογόνο νέο κοιμάται μέσα στη γη του ένστικτου της αυτοσυντήρησης που βασιλεύει μέσα του. «Αυτό το ένστικτο που βασιλεύει ίδια και στους ανώτερους και στους πιο χυδαίους ανθρώπους διαφαίνεται κάπου κάπου από την επίφαση του διανοητικού πάθους ή λογικής. Και τότε σέρνει πίσω του μια ολόκληρη κομπανία από σπινθηροβόλα λόγια και προσπαθεί να μας κάνει να λησμονήσουμε πως στο βάθος δεν είναι παρά μόνο ένστικτο, κλίση, τρέλα⁷².»

⁷² Nietzsche, Friedrich, *Η θεωρία του σκοπού της ζωής*, μτφρ. Χρ.Αντονίου, Δαμιανός, σ.16

Κατασκευή αλήθειας, συνθήκη ειρήνης-επιβίωσης

Σε αυτό το κεφάλαιο θα σταθούμε και θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Friedrich Nietzsche αντιμετωπίζει την αλήθεια και την κατασκευή της από το ανθρώπινο είδος αλλά και πώς η συνθήκη ειρήνης και επιβίωσης επιδρά στα χαρακτηριστικά της αλήθειας.

Ξεκινώντας πρέπει να παραθέσουμε τον ορισμό της αλήθειας που δίνει ο Friedrich Nietzsche. Δεν αποδέχεται τον όρο αλήθεια παρά τον όρο αλήθειες. Οι αλήθειες λοιπόν είναι ψευδαισθήσεις για τις οποίες οι άνθρωποι έχουν λησμονήσει ότι είναι τέτοιες⁷³. Οι άνθρωποι είναι βυθισμένοι σε ψευδαισθήσεις κι ονειροφантаσίες, το μάτι τους γλιστράει πάνω στην επιφάνεια των πραγμάτων και βλέπει μόνο μορφές⁷². Αυτές οι μορφές είναι υπεύθυνες για την κατασκευή της «περήφανης και απατηλής» συνείδησης. Η φύση αποσιωπά τα περισσότερα στον άνθρωπο για να τον εξορίσει και να τον περικλείσει στην συνείδηση. Αυτή η φύση πέταξε το κλειδί μακριά στη μοιραία και καινοθηρή περιέργεια που θα κατόρθωνε να κοιτάξει κάτω από την καμαρούλα της συνείδησης⁷³. Η γνώση για τον κόσμο λοιπόν, έχει κλειστεί μέσα στη γυάλα με τις απεριόριστες ερμηνείες που μπορεί να δώσει ο άνθρωπος για τον κόσμο που ζει και για τους συνανθρώπους του. Εδώ συναντάμε τη νιτσεική κοσμοαντίληψη που ονομάζεται «προοπτικισμός». Ο κόσμος, υποστηρίζει ο Friedrich Nietzsche, είναι γνωρίσιμος αλλά είναι και ερμηνεύσιμος, δέν έχει ένα νόημα από πίσω του, αλλά αναρίθμητα νοήματα⁷⁴. Αυτές οι διαφορετικές προοπτικές για την ανάγνωση του κόσμου είναι που τον οδηγούν στη χρησιμοποίηση του όρου αλήθειες κι όχι του όρου αλήθεια. Οι ερμηνείες, οι αναγνώσεις του κόσμου εξαρτώνται από τις ανάγκες μας, τις εννομήσεις μας και τα υπέρ και τα κατά τους. Κάθε ενόρμηση είναι ένα είδος λαχτάρας για κυριαρχία, καθεμιά έχει την προοπτική της, που θέλει να την επιβάλλει σαν νόρμα σε όλες τις υπόλοιπες εννομήσεις⁷⁵. Στη σχέση κυριαρχίας γνώσης θα σταθούμε αναλυτικότερα σε επόμενο κεφάλαιο.

Όλα εκείνα που ξεχωρίζουν τον άνθρωπο από τα ζώα, εξαρτώνται από την ικανότητά του να εξαυλώνει τις απτές μεταφορές τις αισθητηριακής εποπτείας σε ένα αφηρημένο σχήμα. Να αποσυνθέτει δηλαδή μια εικόνα σε μια έννοια. Έτσι είναι δυνατό κάτι, που δεν μπορεί να επιτευχθεί ουδέποτε από την αμεσότητα των πρώτων εποπτικών εντυπώσεων. Να οικοδομηθεί δηλαδή ένας νέος κόσμος από νόμους, προνόμια, υπαγωγές που αντιπαρατίθεται τώρα στον άλλο κόσμο ως σταθερότερος, καθολικότερος, γνωστότερος, πιο ανθρώπινος και ως εκ τούτου ως ο ρυθμιστικός και επιτακτικά κανονιστικός κόσμος⁷⁶. Σε αυτό το σημείο ο Friedrich Nietzsche

⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Περί αλήθειας και ψεύδους*, μτφρ. Π.Γιατζάκης, Εκρεμές, σ.20

⁷² Αυτ., σ.12

⁷³ Αυτ., σ.12-13

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.303

⁷⁵ Αυτ., σ.304

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *Περί αλήθειας και ψεύδους*, μτφρ. Π.Γιατζάκης, Εκρεμές, σ.22

παραθέτει και το χαρακτηριστικό παράδειγμα που αναφέρεται στην αρχιτεκτονική ιδιοφυΐα της μέλισσας και του ανθρώπου. Εξηγεί λοιπόν πως ως αρχιτεκτονική ιδιοφυΐα ο άνθρωπος εξυψώνεται απείρως υψηλότερα από τη μέλισσα καθώς εκείνη χτίζει ένα κόσμο με κερί που συλλέγει από τη φύση ενώ από την άλλη ο άνθρωπος οικοδομεί με το υλικό των εννοιών που πρέπει πρώτα να το τεχνουργήσει μέσα από τον ίδιο του τον εαυτό⁷⁷.

Ο νους του ανθρώπου είναι το μέσο που τον βοηθά να κερδίζει την επιβίωση του. Με αυτό μπορεί να λειαίνει τις διαφορές και να αποφεύγει τις θανατηφόρες συγκρούσεις. Έτσι οι άνθρωποι ακόμα κι αν θεωρούνται τα ασθενέστερα όντα, καταφέρνουν να διατηρούν τη ζωή τους γιατί δεν διεξάγουν αγώνα με κοφτερά δόντια και σαγόνια αλλά με τον νου⁷⁸. Ο νους του ανθρώπου λοιπόν αναζητά και κατασκευάζει εκείνη τη συνθήκη που ο Friedrich Nietzsche ονομάζει συνθήκη ειρήνης-επιβίωσης. Η συνθήκη αυτή λοιπόν είναι το πρώτο βήμα που ωθεί τον άνθρωπο στην αλήθεια. Εδώ ο Friedrich Nietzsche αποδέχεται τον όρο «αλήθεια» και όχι αλήθειες διότι η «αλήθεια» αυτή είναι εκείνη που θέτει τις προϋποθέσεις για την ύπαρξη του όρου αλήθειες. Η απόκτηση εκείνης της ορμής προς την αλήθεια προϋποθέτει την συνθήκη εκείνη που οι άνθρωποι θα μπορούν να επιβιώνουν απέναντι σε άλλους ανθρώπους. Εδώ λοιπόν ορίζεται ο όρος «πάγια αλήθεια» που αξιολογείται ως ο πιο σημαντικός και ως εκείνος που προηγείται κάθε αλήθειας που κατασκευάζεται. Μέσα στον τελευταίο όρο εμπερικλείεται η τάση προς τη διατήρηση της ζωής που εξασφαλίζεται μόνο με τη συνθήκη ειρήνης-επιβίωση.

⁷⁷ Nietzsche, Friedrich, *Περί αλήθειας και ψεύδους*, μτφρ. Π.Γιατζάκης, Εκρεμές, σ.24

⁷⁸ Αυτ., σ.11

Γνώση – αλήθεια – κυριαρχία

Οι όροι γνώση, αλήθεια και κυριαρχία αλλά και η αλληλεξάρτησή τους, αποτελούν τα θεμέλια της νιτσεικής φιλοσοφίας. Η θέληση για γνώση σύμφωνα με τον Friedrich Nietzsche, δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από τη θέληση του ανθρώπινου είδους για δύναμη – τη θέληση για κυριαρχία στον κόσμο που ζει. Η αλήθεια σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο επινοείται και τίθεται στις υπηρεσίες του ανθρώπου με στόχο να θέσει κάποιο σκοπό στη ζωή που δεν είναι άλλος από την κυριαρχία στον κόσμο και κατά συνέπεια τη διατήρηση και την επιμήκυνση της ζωής του ανθρώπινου είδους.

Όταν η γνώση ισχυροποιείται τότε βοηθά τη δύναμη να αυξάνεται. Η γνώση εργάζεται ως εργαλείο της δύναμης. Έτσι είναι εύλογο ότι μεγαλώνει με κάθε αύξηση της δύναμης. Προκειμένου να διατηρήσει τον εαυτό του και να αυξήσει τη δύναμή του ένα ιδιαίτερο είδος, πρέπει να καταλαβαίνει αρκετά ό,τι είναι υπολογίσιμο και ανάλλαχτο σ' αυτήν για να βασίσει ένα σχήμα συμπεριφοράς σ' αυτήν. Η χρησιμότητα της διατήρησης -όχι κάποια αφηρημένη, θεωρητική ανάγκη να μην ξεγελαστεί- στέκεται κίνητρο πίσω από την ανάπτυξη των οργάνων της γνώσης- αυτά αναπτύσσονται με τέτοιο τρόπο που η παρατήρησή τους αρκεί για τη διατήρησή μας. Με άλλα λόγια: το μέτρο της θέλησης για γνώση εξαρτάται από το μέτρο στο οποίο αυξάνεται σε ένα είδος η θέληση για δύναμη. Ένα είδος συλλαμβάνει μια ποσότητα πραγματικότητας προκειμένου να γίνει κύριος της, προκειμένου να τη βάλει στην υπηρεσία του⁷⁹.

Η γνώση αποκτά νόημα από τη στιγμή που ο κόσμος γίνεται «γνωρίσιμος», από τη στιγμή που ο κόσμος ντύνεται με μια ερμηνεία. Αυτή η συλλογιστική του Friedrich Nietzsche είναι το θεμέλιο του προοπτικισμού. Ο κόσμος είναι ερμηνεύσιμος, δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο νόημα από πίσω του αλλά αναρίθμητα νοήματα. Το νόημα που δίνει ο άνθρωπος στον κόσμο έχει τις ρίζες του στις ανάγκες, στις ενορμήσεις στα υπέρ και τα κατά τους. Κάθε ενόρμηση είναι ένα είδος λαχτάρας για κυριαρχία, κάθε μία έχει την προοπτική της, που θέλει να την επιβάλει σαν νόρμα σε όλες τις υπόλοιπες ενορμήσεις⁸⁰. Αυτή η ενόρμηση εξυπηρετεί τη βούληση για δύναμη, τη βούληση για κυριαρχία. Η κάθε ενόρμηση λοιπόν επιδιώκει να κυριαρχήσει πάνω σε κάποια άλλη ενόρμηση. Μια ενόρμηση, που είναι αποτέλεσμα της θέασης του κόσμου, προσπαθεί να επιβληθεί σε μια άλλη ενόρμηση που έχει διαβάσει με διαφορετικό τρόπο τον κόσμο. Κάθε ενορμήση που είναι η έκφραση της βούλησης για δύναμη λοιπόν, επιδιώκει να ορίσει εκείνη τον οδηγό θέασης του κόσμου, η οποία θα τη στηρίξει να διατηρήσει τη ζωή της και να τη διευρύνει σε σχέση με άλλες διαφορετικές ενορμήσεις- άλλες διαφορετικές αναγνώσεις του κόσμου.

Σε αυτό το σημείο παραθέτουμε την άποψη του Gilles Deleuze σύμφωνα με την οποία η

⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.303

⁸⁰ Αυτ., σ.304

έννοια της δύναμης είναι στον Friedrich Nietzsche η έννοια μιας δύναμης που αναφέρεται σε μια άλλη δύναμη: υπ' αυτήν την άποψη η δύναμη ονομάζεται βούληση. Η βούληση για δύναμη είναι το διαφορικό στοιχείο της δύναμης. Απ' αυτό προκύπτει μια νέα σύλληψη της φιλοσοφίας της βούλησης, διότι η βούληση δεν ασκείται μυστηριωδώς στους μύες ή στα νεύρα, ακόμη λιγότερο σε μια ύλη γενικά, αλλά ασκείται αναγκαστικά σε μια άλλη βούληση. Το αληθινό πρόβλημα λοιπόν δεν έγκειται στον συσχετισμό του βούλεσθαι με το αθέλητο, αλλά στη σχέση μιας βούλησης που διατάζει με μια βούληση που υπακούει και που υπακούει κατά το μάλλον ή ήττον⁸¹. Αυτή η θέση του Gilles Deleuze στηρίζεται και στο απόσπασμα του Friedrich Nietzsche από το έργο του *Πέραν του Καλού και του Κακού*: «Η καλώς εννοούμενη βούληση μπορεί να δράσει μόνο σε μια βούληση όχι σε μια ύλη (τα νεύρα λόγου χάριν). Πρέπει να καταλήξουμε στην ιδέα ότι παντού όπου διαπιστώνουμε αποτελέσματα, αυτό σημαίνει ότι μια βούληση δρα πάνω σε μια βούληση.

Ο άνθρωπος για τον Friedrich Nietzsche, έχοντας σηματοδοτήσει την αξία για την ζωή ως τον πιο αποφασιστικό παράγοντα, κατασκευάζει την αλήθεια του, εκείνο το είδος πλάνης που εξυπηρετεί αυτή την υπέρτατη και εσωτερική αξία που δίχως το οποίο ένα ορισμένο είδος ζωής δεν θα μπορούσε να ζήσει⁸². Γι' αυτό λοιπόν υποστηρίζει πως η πίστη μπορεί να είναι ο όρος της ζωής ακόμα κι αν αυτή η πίστη είναι λαθεμένη. Πιστεύουμε τόσο πολύ στην πίστη μας που για χάρη της φανταζόμαστε την αλήθεια, την «πραγματικότητα», την ουσιαστικότητα γενικά. Το ότι μια πίστη, όσο αναγκαία και να είναι για τη διατήρηση του είδους, δεν έχει καμία σχέση με την αλήθεια, το ξέρουμε από το γεγονός ότι π.χ. οφείλουμε να πιστεύουμε στον χρόνο, στον χώρο, στην κίνηση δίχως να νιώθουμε αναγκασμένοι να τους αποδίδουμε απόλυτη πραγματικότητα⁸³.

Η ανάγκη για την επινόηση της αλήθειας και όλος ο κόπος που κάνει ο άνθρωπος δεν έχει ως σκοπό την κατάκτηση της γνώσης. Αυτό για το οποίο ο άνθρωπος πασχίζει είναι για την κατασκευή εκείνου του πρίσματος που εξ' αιτίας του ο κόσμος και οι έννοιές του αλλοιώνονται και επανεπινοούνται. Ολόκληρος ο μηχανισμός της γνώσης είναι ένας μηχανισμός αφαίρεσης και απλοποίησης- που δεν στρέφεται προς τη γνώση αλλά προς την απόκτηση κυριότητας των πραγμάτων: ο «σκοπός» και το «μέσο» απέχουν τόσο πολύ από την ουσιαστική φύση της όσο και οι «έννοιες». Με τον «σκοπό» και το «μέσο» αποκτάμε την κυριότητα της διαδικασίας (επινοούμε μια διαδικασία που μπορεί να συλληφθεί). Με τις έννοιες όμως αποκτούμε την κυριότητα των «πραγμάτων» που αποτελούν τη διαδικασία⁸⁴. Τα αξιώματα της λογικής που κατασκευάζει ο άνθρωπος είναι συνδεδεμένα με τις συνθήκες συγκυρίας όμως δεν είναι οι συνθήκες συγκυρίας. Οι συνθήκες συγκυρίας είναι μεμονωμένα γεγονότα που παραποιούνται από τον άνθρωπό λόγω της κυρίαρχης ενόρμησής που οδηγεί τα βήματα του. Αυτή η ενόρμηση είναι ικανή να παραποιεί τα αξιώματα της λογικής που αφορούν τις συνθήκες συγκυρίας και ύστερα να εφαρμόζει τη δική της οπτική. Όχι να «γνωρίζουμε» αλλά να σχηματοποιούμε να επιβάλλουμε στο χάος όση

⁸¹ Deleuze, Gilles, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, 2002, σ.18

⁸² Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.309

⁸³ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.305-306

⁸⁴ Αυτ., σ.312

κανονικότητα και μορφή απαιτούν οι πρακτικές μας ανάγκες. Στο σχηματισμό του λογικού, της λογικής και των κατηγοριών αποφασιστική σημασία έχει η ανάγκη: η ανάγκη όχι να «γνωρίσουμε» αλλά να υπαγάγουμε να σχηματοποιήσουμε, με σκοπό την κατανόηση, τον υπολογισμό. Η σκοπιμότητα στο λογικό είναι αποτέλεσμα, όχι αιτία: σε κάθε άλλο είδος λογικού για το οποίο υπάρχει συνεχώς ορμή, η ζωή αποτυγχάνει, γίνεται δύσκολο να επισκοπηθεί, γίνεται πολύ άنيση⁸⁵.

Αυτή η ανάγκη του ανθρώπου να κατασκευάζει έννοιες, μορφές, είδη, σκοπούς και νόμους όπως επίσης και η εσωτερική ενόρμησή του για κυριαρχία επί του κόσμου που βιώνει, δεν αποτελούν τα μέσα που τον βοηθούν να κατανοήσει τον κόσμο. Όλα τα παραπάνω χρησιμεύουν στον άνθρωπο σαν μέσο για να κατασκευάσει ένα κόσμο απλουστευμένο και υπολογίσιμο μέσα στον οποίο η ανθρώπινη ύπαρξη βρίσκει χώρο και τρόπο ύπαρξης. Η θέληση για αλήθεια είναι ένα «κάνω στέρεο», ένα «κάνω αληθινό και διαρκές», μια εξάλειψη του ψευδούς χαρακτήρα των πραγμάτων, μια επανερμηνεία αυτού μέσα στα όντα. Η «αλήθεια» δεν είναι, συνεπώς κάτι που υπάρχει εκεί και που πρέπει να βρεθεί ή να ανακαλυφθεί- αλλά κάτι που πρέπει να δημιουργηθεί και που δίνει ένα όνομα σε μια διαδικασία ή μάλλον σε μια θέληση να ξεπεραστεί αυτό που από μόνο του δεν έχει τέλος/σκοπό: εισάγοντας την αλήθεια ως ατέρμονη διαδικασία *processus in infinitum*, ενεργό καθορίζουν, όχι ως συνειδητοποίηση κάποιου πράγματος που είναι από μόνο του στερεό και καθορισμένο. Είναι μια λέξη για τη «θέληση για δύναμη». Η ζωή θεμελιώνεται πάνω στην προϋπόθεση μιας πίστης σε διαρκή και επανερχόμενα με κανονικότητα πράγματα, όσο πιο ισχυρή είναι η ζωή τόσο ευρύτερος πρέπει να είναι ο δυνάμενος κόσμος να γίνει γνωστός κόσμος στον οποίο εμείς αποδίδουμε το Είναι. Η λογικοποίηση, ο εξορθολογισμός, η συστηματοποίηση ως βοηθητικά μέσα της ζωής.

Ο άνθρωπος προβάλλει την ενόρμηση του για αλήθεια, τον «σκοπό» του υπό μια ορισμένη έννοια, έξω από τον εαυτό του σαν ένα κόσμο που έχει Είναι, σαν μεταφυσικό κόσμο, σαν «πράγμα καθ' εαυτό», σαν κόσμο που ήδη υπάρχει. Οι ανάγκες του ως δημιουργού επινοούν τον κόσμο πάνω στον οποίο δουλεύει, τον προεξοφλούν, αυτή η προεξόφληση (αυτή η «πίστη» στην αλήθεια) είναι το στήριγμά του⁸⁶.

⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.316

⁸⁶ Αυτ., σ.339

Βούληση για δύναμη (βούληση για συντήρηση και δημιουργία)

Όπως δείξαμε και στα προηγούμενα κεφάλαια αυτής της εργασίας, σύμφωνα με τον Friedrich Nietzsche, ο κόσμος με τον οποίο ασχολούμαστε είναι ψευδής. Δεν αποτελεί ένα ξεκάθαρο γεγονός αλλά έναν μύθο και μια προσέγγιση που βασίζεται στο σύνολο των ανθρώπινων παρατηρήσεων. Ο κόσμος και τα χαρακτηριστικά του γίνεσθαι είναι ρευστά και ακανόνιστα. Ο κόσμος είναι ένα ψεύδος που συνεχώς αλλάζει και ποτέ δεν φτάνει την αλήθεια, γιατί αλήθεια δεν υπάρχει. Έτσι λοιπόν η υπέρτατη βούληση για δύναμη αποτελεί η έγνοια του ανθρώπινου είδους να επιβάλει στο γίνεσθαι τον χαρακτήρα του Είναι. Αυτό το καταφέρνει με την απόκτηση ισχύος που τον βοηθά να διαμορφώνει και να ανοίγει νέους ορίζοντες.

Πίσω από τη σκοπιμότητα της ευημερίας του ατόμου βρίσκεται η σκοπιμότητα της διατήρησης του είδους. Όπως υποστηρίζει ο Friedrich Nietzsche, η πρώτη δεν θυσιάζεται στη δεύτερη, γιατί αν δούμε το είδος από κάποια απόσταση είναι τόσο προσωρινό όσο το άτομο. «Διατήρηση του είδους» είναι μόνο μια συνέπεια της ανάπτυξης του είδους, δηλαδή, το ξεπέρασμα του είδους καθ' οδόν προς ένα ισχυρότερο τύπο⁸⁷. Αυτή η σκοπιμότητα για τη διατήρηση της ευημερίας του είδους, η οποία διέπει όλες τις ανθρώπινες ζωές, είναι η απλώς η συνέπεια της θέλησης για δύναμη η οποία είναι φανερή σε όλα τα γεγονότα. Η απόκτηση ισχύος δίνει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να «τακτοποιεί» τη ρευστή πραγματικότητα και να μπορεί να την ορίζει. Απόκτηση ισχύος σημαίνει δυνατότητα ανάγνωσης, πλασίματος και αξιολόγησης του φαινομενικού κόσμου. Πολλές φορές, επισημαίνει ο Friedrich Nietzsche, αυτό που είναι χρήσιμο για τη μακρά ζωή του ατόμου μπορεί να είναι δυσμενές για τη ρώμη και την αίγλη του, αυτό που διατηρεί το άτομο μπορεί την ίδια στιγμή να σταματά την εξέλιξή του. Από την άλλη μεριά μια έλλειψη, ένας εκφυλισμός, μπορεί να είναι υψίστης χρησιμότητας στον βαθμό που δρα ως διεγερτικό των άλλων οργάνων. Με τον ίδιο τρόπο, μια κατάσταση ανάγκης μπορεί να είναι συνθήκη ύπαρξης, στο βαθμό που περιστέλλει ένα άτομο σε εκείνο το μέτρο δαπάνης που το συνέχει και δεν το αφήνει να σπαταληθεί. Μέσα στο άτομο διεξάγεται ένας αγώνας ανάμεσα σε μέρη (για τροφή, χώρο, κτλ.). Η εξέλιξή του είναι δεμένη με τη νίκη ή την υπερίσχυση μεμονωμένων μερών, με μια ατροφία, με το να γίνονται όργανα άλλα μέρη⁸⁸.

Η ουσιαστικότερη συνθήκη στη διαδικασία ζωής που ορίζει ο Γερμανός φιλόσοφος είναι εκείνη που διαμορφώνει τις εξωτερικές συνθήκες, εκείνη που δημιουργεί μια νέα μορφή. Αυτή η συνθήκη πραγματώνεται με την απόκτηση της τρομερής δύναμης που παραμορφώνει τις εξωτερικές συνθήκες και τις βάζει να εργάζονται για το ισχυρό κέντρο δύναμης που έχει δημιουργήσει τη δική του κοσμοθεωρία. Το αίσθημα της αύξησης, το αίσθημα του να γίνεσαι δυνατότερος, είναι το ίδιο η πραγματική πρόοδος, τελείως ξέχωρα από κάθε χρησιμότητα στον

⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.340

⁸⁸ Αυτ., σ.389

αγώνα: μόνο από αυτό το αίσθημα γεννιέται η θέληση για αγώνα⁸⁹. Η θέληση για δύναμη είναι πάντα σχεσιακή. Ένα υποκείμενο αποκτά δύναμη, όταν διαμορφώνει την πραγματικότητα και αφομοιώνει οποιαδήποτε άλλη δύναμη θέλει να διαμορφώσει με τρόπο διαφορετικό από τον δικό του. Η θέληση για δύναμη μπορεί να εκδηλωθεί μόνο ενάντια σε αντιστάσεις. Συνεπώς αναζητά αυτό που της αντιστέκεται. Η ιδιοποίηση και η αφομοίωση είναι πάνω απ' όλα μια επιθυμία να κατανικήσεις, ένα διαμορφώνεις, σχηματίζεις και ανασχηματίζεις, ώσπου το τέλος αυτό που κατανικήθηκε να έχει υποταχθεί πλήρως στη δύναμη του επιτιθέμενου και να έχει μεγαλώσει το ίδιο⁹⁰.

Σύμφωνα με τον Gilles Deleuze ο Friedrich Nietzsche πιστεύει πως έχει δημιουργήσει την πρώτη φιλοσοφία της βούλησης. Η φιλοσοφία της βούλησης έχει δύο αρχές που σχηματίζουν το χαρμόσυνο μήνυμα: βούλεσθαι = δημιουργείν και βούληση = χαρά⁹¹. «Η βούλησή μου έρχεται πάντα ως ελευθερώτρια και προάγγελος χαράς. Το βούλεσθαι απελευθερώνει: αυτή είναι η πραγματική διδασκαλία της βούλησης και της ελευθερίας, όπως σας τη διδάσκει ο Ζαρατούστρα. Βούληση, έτσι αποκαλούνται ο ελευθερωτής και ο προάγγελος χαράς. Αυτό σας διδάσκω, φίλοι μου⁹²». Άρα κατανοούμε πως η βούληση για δύναμη αποτελείται από το δημιουργικό κομμάτι και το απελευθερωτικό. Η βούληση για δύναμη στην ουσία δεν επιθυμεί τη δύναμη, αλλά επιδιώκει να κατασκευάσει νέες αξίες – νέους τρόπους ανάγνωσης του κόσμου. Αυτές οι νέες αρχές βγάζουν εκείνον που έχει δύναμη στα χέρια του, από τις κατεστημένες αρχές και του δίνουν τη δυνατότητα να δημιουργήσει έξω από αυτές. Κατά συνέπεια εκείνος που έχει τη δύναμη να δημιουργεί απελευθερώνεται, γιατί είναι εκείνος που δημιουργεί το πρίσμα που θα προσλαμβάνει τον κόσμο και είναι εκείνος που βάζει τα όρια του κόσμου που έχει δημιουργήσει ο ίδιος.

Η θέληση για δύναμη δεν είναι η θέληση που θέλει τη δύναμη, ούτε η δύναμη είναι αυτό που θέλει η θέληση. Η έννοια θέληση για δύναμη δεν σημαίνει ότι η θέληση θέλει τη δύναμη, ότι επιθυμεί είτε επιζητά τη δύναμη ως σκοπό, ούτε ότι η δύναμη είναι το κίνητρο της. Ο Νίτσε προαναγγέλλει ότι το βούλεσθαι απελευθερώνει. Εναντίον της εικόνας μιας θέλησης που ονειρεύεται να της αποδοθούν κατεστημένες αξίες, ο Νίτσε προαναγγέλλει ότι η θέληση είναι αυτό που δημιουργεί τις νέες αξίες/θέληση για δύναμη δεν σημαίνει ότι η θέληση θέλει τη δύναμη. Η θέληση για δύναμη δεν συνεπάγεται κανενός είδους ανθρωπομορφισμό, ούτε στην προέλευση της ούτε στη σημασία της ούτε στην ουσία της. Η θέληση για δύναμη πρέπει να ερμηνευτεί εντελώς διαφορετικά: η δύναμη είναι αυτό το οποίο θέλει μέσα στη θέληση. Η δύναμη είναι μέσα στη θέληση το γενετικό και διαφορικό στοιχείο. Γι' αυτό και η θέληση για δύναμη είναι κατ' ουσίαν δημιουργική. Γι' αυτό, επίσης, η δύναμη δεν μετριέται ποτέ με βάση την αναπαράσταση: δεν αναπαριστάται ποτέ ούτε καν ερμηνεύεται ή αξιολογείται. Είναι «αυτό το οποίο» ερμηνεύει, «αυτό το οποίο» αξιολογεί, «αυτό το οποίο» θέλει. Θέλει ακριβώς αυτό το οποίο απορρέει από το γενετικό

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.389

⁹⁰ Αυτ.,

⁹¹ Deleuze, Gilles, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, 2002, σ.123

⁹² Αυτ., σ.124

στοιχείο. Το γενετικό στοιχείο (δύναμη) καθορίζει τον συσχετισμό της δύναμης με τη δύναμη και χαρακτηρίζει τις υπάρχουσες σε συσχετισμό δυνάμεις. Στοιχείο πλαστικό, καθορίζεται και ταυτόχρονα καθορίζει αυτοχαρακτηρίζεται και ταυτόχρονα χαρακτηρίζει. Αυτό που θέλει η θέληση για δύναμη είναι αυτός ο συσχετισμός δυνάμεων, εκείνη η ποιότητα δυνάμεων. Και επίσης αυτή η ποιότητα για δύναμη δίνει σε κάθε δύναμη μια καταφατική ή αρνητική χροιά. Έτσι, η θέληση για δύναμη είναι κατ' ουσίαν δημιουργική και δωρήτρια: δεν επιδιώκει, δεν επιζητά, δεν επιθυμεί και κυρίως δεν επιθυμεί τη δύναμη, αλλά αντίθετα προσφέρει. Μέσα στη θέληση η δύναμη είναι κάτι το ανέκφραστο (κινούμενο, μεταβλητό, πλαστικό). Η δύναμη υπάρχει μέσα στη θέληση ως «η δωρήτρια αρετή». Μέσω της δύναμης η θέληση είναι η ίδια δωρήτρια νοήματος και αξίας. Η θέληση για δύναμη είναι πλαστική, αχώριστη από κάθε περίπτωση εντός της οποίας καθορίζεται⁹³.

⁹³ Deleuze, Gilles, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, 2002, σ.125-126

Βούληση για δύναμη σημαίνει ζωή

Σε αυτό το κεφάλαιο θα ασχοληθούμε και θα δείξουμε πόσο καίρια και αποφασιστική θέση έχει στη ζωή του ανθρώπου η θέληση για δύναμη. Ο άνθρωπος δεν διακατέχεται από τη θέληση για τη ζωή αλλά από τη θέληση για δύναμη. Ο Friedrich Nietzsche στη θέληση για δύναμη αναγνωρίζει το «ενεργό», την ενσωμάτωση και την καθυπόταξη των «εξωτερικών» παραγόντων, αλλά και την πάσης είδους αλλαγή. Η θέληση για δύναμη θα δούμε πως αποτελεί τον προσανατολισμό και την βαθεία ορμή του ανθρώπινου είδους.

Όλα τα συμβάντα που προκύπτουν από πρόθεση είναι αναγώγιμα στην πρόθεση να αυξηθεί η δύναμη. Όταν κάνουμε κάτι, γεννιέται ένα αίσθημα ισχύος, συχνά πριν την πράξη, που προκαλείται από την ιδέα αυτού που πρόκειται να γίνει. Είναι πάντα ένα συνοδευτικό αίσθημα. Σκεπτόμαστε ενστικτωδώς ότι αυτό το αίσθημα ισχύος είναι η αιτία πράξης, ότι είναι ισχύς. Η πίστη μας στην αιτιότητα είναι πίστη στην ισχύ και στο αποτέλεσμά της, μια μετάθεση από την εμπειρία μας. Ταυτίζουμε την ισχύ με το αίσθημα ισχύος⁹⁴. Η ζωή προσπαθεί συνεχώς να αποκτήσει περισσότερη δύναμη. Η ζωή είναι η θέληση για δύναμη. Η θέληση για δύναμη είναι ο προσανατολισμός, η βαθιά πρόθεση ενός όντος, μιας δύναμης. Είναι αυτό το οποίο θέλει. Η θέληση για δύναμη είναι θέληση για υπέρβαση, θέληση της δύναμης η οποία θέλει περισσότερη δύναμη. Η θέληση για δύναμη δεν ανήκει στην περιοχή του «έχειν», αλλά στην περιοχή του «είναι». Επομένως, μόνο έμμεσα μπορεί να συνδεθεί με την «κατοχή» και την «κυριαρχία»⁹⁵.

Ο Friedrich Nietzsche προχωράει και σε μια κριτική του «σκοπού» υποστηρίζοντας πως ο σκοπός που ντύνεται μια πράξη είναι απλά μια ανθρώπινη ερμηνεία και πως πίσω από κάθε πράξη κρύβεται η θεμελιώδης θέληση για δύναμη που φωλιάζει σε κάθε άνθρωπο. Πρέπει να καταλάβουμε ότι μια πράξη δεν προκαλείται ποτέ από ένα σκοπό. Ότι ο σκοπός και το μέσο είναι ερμηνείες δια των οποίων ορισμένα σημεία σε ένα συμβάν τονίζονται και επιλέγονται σε βάρος άλλων σημείων, τα οποία αποτελούν όντως την πλειονότητα. Ότι κάθε φορά που γίνεται κάτι εν όψει ενός σκοπού, συμβαίνει κάτι θεμελιωδώς διαφορετικό και άλλο. Ότι κάθε ένσκηνη δράση είναι σαν την υποτιθέμενη σκοπιμότητα της θερμότητας που εκπέμπει ο ήλιος: το τεράστιο μέρος σπαταλιέται, ένα μέρος που μόλις και μετά βίας μπαίνει στο λογαριασμό υπηρετεί έναν «σκοπό», έχει «νόημα»⁹⁶. Όλοι οι «στόχοι», οι «σκοποί», το «νόημα» είναι μόνο τρόποι έκφρασης και μεταμορφώσεις μιας θέλησης που είναι εγγενής σε όλα τα συμβάντα: της θέλησης για δύναμη. Το να έχεις στόχους, σκοπούς, προθέσεις, βούλεσθαι γενικά, είναι το ίδιο πράγμα με το να θέλεις να είσαι πιο ισχυρός, με το να θέλεις να μεγαλώσεις και κατά συνέπεια, με το να θέλεις να έχεις τα μέσα γι' αυτό το πράγμα. Όλες οι αξιολογήσεις είναι μόνο συνέπειες και στενές προοπτικές στην

⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.395-396

⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2010

⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.397

υπηρεσία αυτής της μιας θέλησης: η ίδια η αξιολόγηση είναι μόνο αυτή η θέληση για δύναμη. Μια κριτική του Είναι από τη σκοπιά οποιασδήποτε απ' αυτές τις αξίες είναι κάτι παράλογο και εσφαλμένο. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι μια διαδικασία παρακμής αρχίζει με αυτόν τον τρόπο, η διαδικασία αυτή εξακολουθεί να βρίσκεται στην υπηρεσία της θέλησης αυτής⁹⁷.

Η θέληση για δύναμη, στην οποία ο Friedrich Nietzsche αναγνωρίζει το έσχατο θεμέλιο και χαρακτήρα κάθε αλλαγής λειτουργεί ως μια τάση ενσωμάτωσης και καθυπόταξης των εξωτερικών συνθηκών που βρίσκονται γύρω από τον άνθρωπο. Η ζωή δεν είναι η προσαρμογή των εσωτερικών συνθηκών σε εξωτερικές, αλλά θέληση για δύναμη, η οποία, δουλεύοντας εκ των έδων, ενσωματώνει και καθυποτάζει ολόένα και περισσότερο αυτά που είναι «έξω»⁹⁸. Η θέληση για δύναμη είναι η πρωταρχική μορφή αισθήματος, ότι όλα τα άλλα αισθήματα είναι μόνον αναπτύγματα αυτού. Ότι η κάθε κινητήρια δύναμη είναι θέληση για δύναμη. Ότι δεν υπάρχει άλλη φυσική, δυναμική ή ψυχική δύναμη απ' αυτήν⁹⁹. Δεν μπορούμε να φανταστούμε καμία αλλαγή που να μην εμπεριέχει μια θέληση για δύναμη. Δεν ξέρουμε πως να εξηγήσουμε μια αλλαγή εκτός από μια επέκταση μιας δύναμης πάνω σε μια άλλη¹⁰⁰. Η θέληση για συσσώρευση δύναμης είναι ειδική στα φαινόμενα της ζωής, για τη διατροφή, την τεκνοποιία, την κληρονομικότητα- για την κοινωνία, το κράτος, τα ήθη, την εξουσία. Όχι απλώς διατήρηση της ενέργειας, αλλά μέγιστη οικονομία στη χρήση: έτσι ώστε η μόνη πραγματικότητα να είναι η θέληση για ισχυροποίηση κάθε κέντρου δύναμης- όχι αυτοδιατήρηση αλλά θέληση για ιδιοποίηση, για αύξηση, για ισχυροποίηση¹⁰¹.

Η ζωή, ως η πιο γνωστή σε μας μορφή του Είναι, είναι ειδικά μια θέληση για συσσώρευση δύναμης. Όλες οι διαδικασίες της ζωής εξαρτώνται απ' αυτό: τίποτα δεν θέλει να διατηρήσει τον εαυτό του, το καθετί θέλει να προστεθεί και να συσσωρευτεί. Η ζωή ως ειδική περίπτωση (υπόθεση που βασίζεται σ' αυτήν την εφαρμοσμένη στον συνολικό χαρακτήρα της ενθάδε ύπαρξης) πασχίζει για ένα μέγιστο αίσθημα δύναμης. Ουσιαστικά πασχίζει για περισσότερη δύναμη. Η επιδίωξη δεν είναι τίποτα άλλο από επιδίωξη για δύναμη. Το βασικό ενδότατο πράγμα παραμένει αυτή η θέληση¹⁰².

Ο Friedrich Nietzsche είναι ο μόνος που δεν θρηνεί για την ανακάλυψη της θέλησης, που δεν προσπαθεί να την ξορκίσει ούτε να περιορίσει τα συνεπακόλουθα της. «Νέος τρόπος του σκέπτεσθαι» σημαίνει μία σκέψη καταφατική, μία σκέψη που επιβεβαιώνει τη ζωή και τη θέληση μέσα στη ζωή, μία σκέψη, τέλος, που εκδιώκει όλο το αρνητικό¹⁰³. Η τάση που έχει ο άνθρωπος για να ικανοποιεί τη θέληση του για δύναμη, δεν έχει σκοπό την ευχαρίστηση του. Η ευχαρίστηση και η δυσαρέσκεια είναι απλές συνέπειες, απλά επιφαινόμενα. Αυτό που θέλει ο άνθρωπος, αυτό

⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.403

⁹⁸ Αυτ., σ.408

⁹⁹ Αυτ., σ.414

¹⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.415

¹⁰¹ Αυτ., σ.416

¹⁰² Αυτ., σ.416-417

¹⁰³ Deleuze, Gilles, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, 2002, σ.58

που θέλει κάθε μικρό κομμάτι ενός οργανισμού είναι μια αύξηση δύναμης¹⁰⁴. Δεν είναι η ικανοποίηση της θέλησης αυτό που προκαλεί ευχαρίστηση αλλά μάλλον το ότι η θέληση θέλει να πάει μπροστά και να γίνει πάλι κύριος πάνω σε ό,τι αντιστέκεται στο δρόμο της. Το αίσθημα της ευχαρίστησης έγκειται ακριβώς στο ανικανοποίητο της θέλησης, στο γεγονός ότι η θέληση δεν είναι ποτέ ικανοποιημένη δίχως αντιπάλους και αντίσταση¹⁰⁵. Σε αυτό το σημείο όμως πρέπει να υπογραμμίσουμε πως κύριο στοιχείο σε αυτή τη διαδικασία ικανοποίησης της θέλησης για επαύξηση της δύναμης είναι η θέληση για δύναμη κι όχι γνώση. Το παρόν δεν πρέπει να δικαιολογείται καθόλου με αναφορά σε ένα μέλλον, ούτε το παρελθόν με αναφορά στο παρόν. «Αναγκαιότητα» όχι με τη μορφή μιας επεκτεινόμενης κυριαρχούσας συνολικής δύναμης ή με τη μορφή ενός πρώτου κινούντος. Γι αυτόν το σκοπό είναι απαραίτητο να αρνηθούμε την ύπαρξη μιας συνολικής συνείδησης του γίνεσθαι, ενός «Θεού», να αποφύγουμε να βάλουμε όλα τα συμβάντα κάτω από την αιγίδα ενός όντος που αισθάνεται και γνωρίζει αλλά δεν θέλει¹⁰⁶.

Το άτρωτο στοιχείο στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου είναι η θέληση του. Η θέληση των ανθρώπων θέλει να πάει πάνω από αυτούς τους ίδιους και ο άνθρωπος που θέλει να δημιουργήσει πέρα από τον εαυτό του έχει την καθαρότερη θέληση. Η θέληση είναι αυτό που μεταχειρίζεται σαν αφέντης τις επιθυμίες των ανθρώπων και ορίζει το δρόμο και το μέτρο τους. Η ασχήμια σημαίνει παρακμή ενός τύπου, αντίφαση και έλλειψη συντονισμού μεταξύ των εσωτερικών επιθυμιών - σημαίνει πτώση στην οργανωτική δύναμη, στη θέληση. Η κατάσταση ευχαρίστησης, που ονομάζεται μέθη, είναι ακριβώς ένα υψηλό αίσθημα δύναμης. Το να γίνεται κάποιος πιο όμορφος είναι η έκφραση μιας νικηφόρας θέλησης, ενισχυμένου συντονισμού, εναρμόνισης όλων των ισχυρών επιθυμιών, μιας αλάθητα κατακόρυφης έντασης¹⁰⁷.

Το αίσθημα της ευχαρίστησης επιτυγχάνεται με την ικανοποίηση της θέλησης του ανθρώπου να είναι κυρίαρχος πάνω σε ό,τι τον εμποδίζει. Δεν είναι η ικανοποίηση της θέλησης αυτό που προκαλεί ευχαρίστηση αλλά μάλλον το ότι η θέληση θέλει να πάει μπροστά και να γίνει πάλι κύριος πάνω σε ό,τι της αντιστέκεται, σε ό,τι αντιστέκεται στο δρόμο της. Το αίσθημα της ευχαρίστησης έγκειται ακριβώς στο ανικανοποίητο της θέλησης, στο γεγονός ότι η θέληση δεν είναι ποτέ ικανοποιημένη δίχως αντιπάλους και αντίσταση¹⁰⁸. Η ευχαρίστηση και η δυσαρέσκεια είναι απλές συνέπειες, απλά επιφαινόμενα- αυτό που θέλει ο άνθρωπος, αυτό που θέλει κάθε μικρό κομμάτι ενός οργανισμού είναι μια αύξηση δύναμης¹⁰⁹. Η λύτρωση είναι το να αναδημιουργεί κανείς κάθε «ήταν» σε «έτσι το ήθελα». Ο άνθρωπος νιώθει τη δύναμη του, την «ευτυχία» του, μόνο όταν υπάρχει θέληση πίσω από αυτήν την κατάσταση. Η αρετή είναι η προσπάθεια να τοποθετηθεί το γεγονός του «θέλω» και «έχω θελήσει» ως αναγκαίο προηγούμενο κάθε υψηλού και

¹⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.416

¹⁰⁵ Αυτ., σ.418-419

¹⁰⁶ Αυτ., σ.427

¹⁰⁷ Αυτ., σ.368

¹⁰⁸ Αυτ., σ.418-419

¹⁰⁹ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.422

δυνατού συναισθήματος ευτυχίας: αν η θέληση για ορισμένες πράξεις είναι κανονικά παρούσα στη συνείδηση, ένα αίσθημα δύναμης μπορεί να ερμηνευτεί σαν αποτέλεσμα της. Δεν μας ανήκει τίποτα που δεν το έχουμε θελήσει συνειδητά¹¹⁰. Η αίσθηση για το πραγματικό είναι το μέσο για να διαμορφώνουμε τα πράγματα σύμφωνα με την επιθυμία μας. Εξάλλου, μπορούμε να συλλάβουμε μόνο έναν κόσμο που έχουμε φτιάξει εμείς οι ίδιοι. Έτσι, αυτό που χρειάζεται είναι μία μετατροπή της πίστης «αυτό είναι έτσι και έτσι» στη θέληση «αυτό πρέπει να γίνει έτσι και έτσι»¹¹¹.

Σε αυτό το σημείο πρέπει να τονίσουμε τη θέση του Friedrich Nietzsche πως δεν υπάρχει μια τελική κατάσταση στην οποία οι άνθρωποι πρέπει να φτάσουν. Επίσης δεν υπάρχουν ενδιάμεσα στάδια από τα οποία ο άνθρωπος πρέπει να περάσει για να φτάσει στο ανώτερο σημείο. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει «αν η κίνηση του κόσμου απέβλεπε σε μια τελική κατάσταση, θα είχαμε φτάσει σ' αυτή την κατάσταση. Το μοναδικό θεμελιώδες γεγονός όμως είναι ότι δεν αποβλέπει σε μια τελική κατάσταση. Κάθε φιλοσοφία και κάθε επιστημονική υπόθεση που απαιτεί μια τέτοια τελική κατάσταση απορρίπτεται απ' αυτό το θεμελιώδες γεγονός¹¹²». Ο άνθρωπος ως είδος δεν βρίσκεται σε διαδικασία προόδου. Ανώτεροι τύποι επιτυγχάνονται όντως αλλά δεν διαρκούν. Το επίπεδο του είδους δεν ανεβαίνει¹¹³.

Η μόνη αξία που αναγνωρίζει ο Friedrich Nietzsche στη ζωή, είναι ο βαθμός της δύναμης που έχει στα χέρια του ο άνθρωπος. Αυτό το στηρίζει στο επιχείρημα πως η ίδια η ζωή είναι η θέληση για δύναμη. Η επιδίωξη δύναμης δεν τερματίζει πουθενά γιατί όπως δείξαμε και παραπάνω δεν υπάρχει κανένα τελικό στάδιο στο οποίο μπορεί να φτάσει το ανθρώπινο είδος. Η αέναη κίνηση προς τη δύναμη που θα μπορεί να κυριαρχεί πάνω σε άλλες δυνάμεις είναι το κύριο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ζωής. Η θέληση για δύναμη ερμηνεύει, οριοθετεί, καθορίζει βαθμούς και διαφορετικότητες δύναμης. Απλές διαφορετικότητες δύναμης δεν μπορούν να αισθανθούν οι ίδιες ότι είναι τέτοιες, αλλά πρέπει να υπάρχει εκεί και κάτι που θέλει να αναπτυχθεί και ερμηνεύει την αξία καθετί άλλου το οποίο θέλει να αναπτυχθεί. Στην πραγματικότητα η ίδια η ερμηνεία είναι μέσο του να γίνεις κύριος πάνω σε κάτι. Υπάρχει μια θέληση για δύναμη στην οργανική διαδικασία, δυνάμει της οποίας κυρίαρχες, διαμορφωτικές, εξουσιαστικές δυνάμεις επεκτείνουν συνεχώς τα όρια της δύναμης τους.

Η θέληση για δύναμη εμφανίζεται: 1. Στους καταπιεσμένους, στους κάθε λογής δούλους ως θέληση για «ελευθερία»: απλώς η απελευθέρωση μοιάζει να είναι ο στόχος. 2. Σε ένα δυνατότερο είδος ανθρώπου, που είναι έτοιμο για δύναμη, ως θέληση για υπερδύναμη. Αν στην αρχή αυτό είναι ανεπιτυχές, τότε περιορίζεται στη θέληση για «δικαιοσύνη», δηλαδή στο ίδιο μέτρο δικαιωμάτων με αυτό που έχει το κυρίαρχο είδος. 3. Στους πιο δυνατούς, πλούσιους, ανεξάρτητους, θαρραλέους, ως «αγάπη για την ανθρωπότητα», για τον «λαό», για το Ευαγγέλιο, για την αλήθεια, για τον Θεό. «Αυτοθυσία» κτλ. ως «υπερισχύω», «συμπαρασύρω», «παίρνω στην υπηρεσία μου», ως

¹¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.149

¹¹¹ Αυτ., σ.287

¹¹² Αυτ., σ.426

¹¹³ Αυτ., σ.411

ενστικτώδης συμπαράταξη με μια μεγάλη ποσότητα δύναμης, στην οποία είμαι ικανός να δώσω κατεύθυνση: ο ήρωας, ο προφήτης, ο Καίσαρας, ο σωτήρας, ο ποιμήν¹¹⁴. Οι μεταμφιεσμένες μορφές της θέλησης για δύναμη: 1. Επιθυμία για ελευθερία, ανεξαρτησία, επίσης για ισορροπία, ειρήνη, συντονισμό. Επίσης ο ερημίτης, η «πνευματική ελευθερία». Στην κατώτερη μορφή: θέληση για ύπαρξη γενικά, «η ενόρμηση για αυτοδιατήρηση». 2. Εγγραφή, έτσι ώστε να ικανοποιηθεί η θέληση για δύναμη σε μεγαλύτερο σύνολο: υποταγή, το να κάνεις τον εαυτό σου απαραίτητο και χρήσιμο σε εκείνους που έχουν τη δύναμη. Αγάπη, ως κρυφό μονοπάτι προς την καρδιά των πιο δυνατών — έτσι ώστε να κυριαρχήσεις πάνω τους. 3. Η αίσθηση του καθήκοντος, η συνείδηση, η φανταστική παρηγοριά ότι ανήκεις σε υψηλότερη βαθμίδα από εκείνους που πραγματικά κατέχουν τη δύναμη. Η αναγνώριση μιας ιεράρχησης που επιτρέπει να κρίνεις ακόμη και τους πιο δυνατούς. Αυτοκαταδίκη. Η επινόηση καινούριων πινάκων αξιών¹¹⁵.

¹¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.458-459

¹¹⁵ Αυτ., σ. 457-458

«Μεγάλη πολιτική». Το κράτος και η διαφύλαξη της ελεύθερης σκέψης του ατόμου

Αρχικά σε αυτό το κεφάλαιο θα αναδείξουμε τις θεωρίες και τους προβληματισμούς του Friedrich Nietzsche σχετικά με την αυτονομία του πνεύματος και της κουλτούρας από την κυριαρχία του κράτους. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στα βασικά χαρακτηριστικά που αποδίδει στον κρατικό μηχανισμό και τέλος θα σταθούμε στην αμφισβήτηση που ασκεί στην ορθολογικότητα των πραγμάτων.

Στους *Παράκαιρους στοχασμούς* ο Friedrich Nietzsche τοποθετήθηκε σαφώς σε μια μεγάλη γερμανική παράδοση, που από τη μια μεριά το πνεύμα και η κουλτούρα οφείλουν να διατηρήσουν την αυτονομία τους, από την άλλη τα ελεύθερα πνεύματα οφείλουν να δεχτούν πρόθυμα ότι το κράτος είναι κυρίαρχο έστω και για να εγγυάται την ηρεμία τους, προστατεύοντας τους από τις αναταραχές της πολιτικής. Από το *Ανθρώπινο, υπερβολικά Ανθρώπινο* και μετά δέχεται, αντίθετα ότι το “ελεύθερο πνεύμα” οφείλει να έχει ένα ελάχιστο “ενεργού” ενδιαφέροντος για την πολιτική, επειδή η ακαταμάχητη κίνηση της νεότερης δημοκρατίας έχει αλλάξει εκ βάθρων την κατάσταση του στοχαστή. Έτσι, κάνει την εμφάνιση στην σκέψη του Nietzsche το πρόβλημα της “μεγάλης πολιτικής”, χαράζοντας από την αρχή τα όρια της : ο τελικός σκοπός παραμένει πάντα η διαφύλαξη της ελεύθερης σκέψης, χωρίς να αποκλείεται η παραδοχή αυστηρών καταναγκασμών, όταν αυτοί είναι απαραίτητοι για τη διαμόρφωση μεγάλων ατόμων.

Η μεγάλη πολιτική δεν μπορεί να μην ανακαλύψει ξανά την αναγκαιότητα του πολέμου, της βίας και της ανισότητας. Η ίδια η μεγάλη πολιτική έχει όμως τα μειονεκτήματα της που οδηγούν σε μια αληθινή απορία : η πολιτική ισχύος τείνει να υποτάξει όλες τις παρούσες δυνάμεις μέσα στην κοινωνία, και συνεπώς μπορεί να γίνει μείζον εμπόδιο στην επιτέλεση των πιο εγγενών έργων του πνεύματος. Ο “ατομικισμός” του Friedrich Nietzsche θα είναι ανοιχτά αριστοκρατικός ή ελιτιστικός (θεμελιωμένος στην αντίθεση ανάμεσα στο μεγάλο άτομο και τη μάζα), πράγμα που προϋποθέτει ότι πρέπει να σκεφτούμε την αυτονομία του υποκειμένου με βάση το πολιτικό μοντέλο της διακυβέρνησης των ανθρώπων : εκείνος που κυβερνά τον εαυτό του πρέπει να είναι ικανός να κυβερνήσει τους άλλους και, αντιστρόφως, μονό εκείνος που είναι ικανός για κυριαρχία είναι αληθινά άξιος να είναι ελεύθερος¹¹⁶. Ο ατομικισμός, υποστηρίζει ο Friedrich Nietzsche, είναι μια μετριοπαθής και ακόμα ασύνειδη μορφή της «θέλησης για δύναμη», εδώ φαίνεται αρκετό στο άτομο να ελευθερωθεί από μια υπερδύναμη της κοινωνίας (είτε του κράτους είτε της εκκλησίας). Δεν αντιτίθεται σ' αυτές ως πρόσωπο αλλά μόνο ως άτομο. Αντιπροσωπεύει όλα τα άτομα εναντίον του συνόλου. Αυτό σημαίνει ότι θέτει ενστικτωδώς τον εαυτό του ως ίσο με όλα τα άλλα άτομα.

¹¹⁶ Raynaud, Philippe, «Ο Νίτσε ως πολιτικός στοχαστής» στο *Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Αθήνα 2008, σ.22-23

Αυτό που κερδίζει σε αυτόν τον αγώνα, το κερδίζει για τον εαυτό του όχι ως πρόσωπο αλλά ως εκπρόσωπος των ατόμων εναντίον του συνόλου¹¹⁷.

Ο Friedrich Nietzsche θεωρεί ότι τα κράτη είναι πολιτικά, λειτουργικά καθορισμένα και ψευδαισθησιακές κοινότητες και τα διακρίνει ως πολιτικές δυνάμεις από τις απολιτικές δυνάμεις που προηγούνται και έπονται αυτών. Η πολιτική δύναμη είναι μία ειδική, ιστορική οργάνωση της δύναμης. Σε αντίθεση προς τις απολιτικές δυνάμεις, τα κράτη είναι καταπιεστικές δυνάμεις φαινομενικά ανεξάρτητες από την κοινωνία που τα δημιουργεί. Υποστηρίζει, ακόμη, ότι το προπολιτικό παρελθόν του ανθρώπου συνίστατο από αμετρίαστη σύγκρουση μεταξύ των ατόμων, όχι από κοινοτική ενότητα. Μια ράτσα κατακτητών και κυρίων δημιούργησε αντιμαχόμενα άτομα μέσα στο παλαιότατο κράτος μέσω σκληρών τιμωριών που τους δίδασκαν να συμμορφώνονται στις κοινωνικές νόρμες. Σύμφωνα με τον Friedrich Nietzsche, η πολιτική και η κοινωνική ζωή είναι όμορες, οι κυρίαρχοι επιβάλλουν και τις δύο στους κυριαρχούμενους. Σε συνθήκες που προηγούνται του οργανωμένου κράτους, το άτομο μπορεί να μεταχειρίζεται τους άλλους βίαια και σκληρά για να τους φοβίσει, για να εξασφαλίσει την ύπαρξή του μέσω τέτοιων εκφοβιστικών επιδείξεων της δύναμης του. Έτσι, ενεργεί ο βάνουσος, ισχυρός άνθρωπος, ο αρχικός ιδρυτής ενός κράτους, που υποτάσσει τους πιο αδύναμο. Το θεμέλιο για κάθε ηθικότητα μπορεί να προετοιμαστεί μόνον όταν ένα μεγαλύτερο άτομο ή συλλογικό άτομο, όπως, για παράδειγμα, η κοινωνία ή το κράτος, υποτάσσει τα άτομα, δηλαδή όταν τα βγάζει από την απομόνωση τους και τα ενσωματώνει σε μία ενότητα. Η ισχύς προηγείται της ηθικότητας. Πράγματι, για ένα χρονικό διάστημα η ίδια η ηθικότητα είναι ισχύς, στην οποία συγκατατίθενται οι άλλοι για να αποφύγουν τη μη ευχαρίστηση. Αργότερα, γίνεται έθιμο, και ακόμη πιο αργά ελεύθερη υπακοή, και τελικά σχεδόν ένστικτο. Ο Friedrich Nietzsche θεωρεί ότι η φαινομενική ανεξαρτησία του κράτους από την κοινωνία αντιστοιχεί στην πραγματική του εξάρτηση από μία κυρίαρχη δύναμη μέσα στην κοινωνία. Υποστηρίζει ότι το κράτος αντιπροσωπεύει την κυρίαρχη θέληση για δύναμη¹¹⁸.

Αντιπαραβάλλοντας τον αλτρουισμό και την υπευθυνότητα του ατόμου- του ιδιωτικού ανθρώπου με την ανηθικότητα των οργανωμένων πολλοτήτων, ο Friedrich Nietzsche μας βοηθά να συγκεντρώσουμε κάποια χαρακτηριστικά του κράτους. Έτσι λοιπόν σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, μόνο τα άτομα μπορούν να αισθάνονται υπεύθυνα. Οι πολλότητες επινοούνται προκειμένου να κάνουν πράγματα για τα οποία δεν έχει θάρρος το άτομο. Γι' αυτό τον λόγο όλες οι κοινότητες και κοινωνίες είναι εκατό φορές πιο αδέκαστες και διδακτικές για τη φύση του ανθρώπου από το άτομο, που είναι πιο αδύναμο για να έχει θάρρος για τις ίδιες του τις επιθυμίες. Όλος ο «αλτρουισμός» αποκαλύπτεται ως εξυπνάδα/φρόνηση του ιδιωτικού ανθρώπου: οι κοινωνίες δεν είναι αλτρουιστικές μεταξύ τους. Η εντολή να αγαπάς τον πλησίον σου δεν επεκτάθηκε ποτέ ώστε να συμπεριλάβει τον πραγματικό σου πλησίον. Μάλλον ισχύει εδώ αυτό που λέει ο Μανού: «Πρέπει να θεωρούμε όλες τις χώρες που έχουν κοινά σύνορα με μας, και τους

¹¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.463

¹¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Γενεαλογία της ηθικής*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, Αθήνα, 2010

συμμάχους τους επίσης ως εχθρούς μας. Για τον ίδιο λόγο, πρέπει να θεωρούμε πως όλοι δικοί τους γείτονές έχουν ευμενή διάθεση απέναντί μας.» Η «κοινωνία» δεν είδε ποτέ την αρετή σαν κάτι άλλο από ένα μέσο για ισχύ, δύναμη και τάξη¹¹⁹. Κανένα άτομο δεν έχει το κουράγιο να σκοτώσει έναν άνθρωπο ή και να τον μαστιγώσει – αλλά η τρομερή μηχανή του κράτους υπερισχύει του ατόμου έτσι που αυτό αποποιείται την ευθύνη για ό,τι κάνει (υπακοή, όρκος κτλ). Καθετί που κάνει ένας άνθρωπος που βρίσκεται στην υπηρεσία του κράτους είναι αντίθετο προς τη φύση του. Κατά τον ίδιο τρόπο, καθετί που μαθαίνει εν όψει μιας μελλοντικής υπηρεσίας του προς το κράτος είναι αντίθετο προς τη φύση του. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω καταμερισμού εργασίας (έτσι ώστε ο κανένας να μην έχει πια πλήρη ευθύνη)¹²⁰. Το κράτος ταυτίζεται με την οργανωμένη ανηθικότητα. Το ένα σκέλος του κράτους εκφράζει αυτή την ανηθικότητα στο εσωτερικό με την αστυνομία, το ποινικό δίκαιο, τις τάξεις το εμπόριο και την οικογένεια. Το άλλο σκέλος του κράτους εκφράζει την ανηθικότητα εξωτερικά με τη θέληση για δύναμη, για πόλεμο, για κατάκτηση και για εκδίκηση¹²¹.

Συμπεραίνουμε λοιπόν από όλα τα παραπάνω ότι εκείνο που προβληματίζει τον Friedrich Nietzsche είναι πώς θα μπορέσει να διατηρηθεί η αυτονομία του ατόμου και η θέληση του για δύναμη. Μέσα στις πολλότητες και ιδιαίτερα μέσα στη οργανωμένη πολλότητα που ονομάζεται κράτος το άτομο υποχρεώνεται να περιορίζει τη βούλησή του για δύναμη και να υποχωρεί μπροστά στο κοινωνικό και εθνικό συμφέρον. Η υποχώρηση της θέλησης για δύναμη μπροστά στα συμφέροντα του κράτους οδηγεί το άτομο στην απώλεια της πρωτότυπης ανάγνωσης του κόσμου αλλά και σε κάτι πολύ βασικό σύμφωνα με τον Friedrich Nietzsche που είναι η επέκταση της δύναμης του ανθρώπου. Η αύξηση της δύναμης του ανθρώπου συνδέεται άρρηκτα με τον ορισμό της έννοιας του ζώντος και με τον μοιραίο χαρακτήρα της ζωής. Η πιο επίφοβη και θεμελιώδης επιθυμία στον άνθρωπο, η ενόρμηση για δύναμη -ονομάζουν αυτή την ενόρμηση «ελευθερία»- πρέπει να συγκρατείται για το μεγαλύτερο χρονικό διάστημα. Γι' αυτό τον λόγο η μέχρι τούδε ηθική, με το ασυνείδητο ένστικτό της για εκπαίδευση και καλλιέργεια, θέλησε να συγκρατήσει την επιθυμία για δύναμη: υποτιμά το τυραννικό άτομο και με την εξύμνηση της κοινωνικής ευημερίας και του πατριωτισμού στην οποία προβαίνει, δίνει έμφαση στο ένστικτο της δύναμης της αγέλης¹²². Είναι μέρος της έννοιας του ζώντος ότι πρέπει να αυξάνεται – ότι πρέπει να επεκτείνει τη δύναμή του και κατά συνέπεια, να ενσωματώνει ξένες δυνάμεις. Θολωμένοι από τη νάρκωση της ηθικής, μιλούν για το δικαίωμα του ατόμου να υπερασπίζεται τον εαυτό του. Με την ίδια έννοια, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για το δικαίωμα του να επιτίθεται, γιατί και τα δύο είναι αναγκαιότητες για κάθε ζων πράγμα. Ο επιθετικός κι ο αμυντικός εγωισμός δεν είναι θέματα επιλογής και «ελεύθερης θέλησης», αλλά του μοιραίου χαρακτήρα της ζωής. Στην περίπτωση αυτή, είναι το ίδιο είτε έχει κανείς υπόψη του ένα άτομο είτε ένα ζωντανό σώμα, μια «κοινωνία»,

¹¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.431

¹²⁰ Αυτ., σ. 432

¹²¹ Αυτ., σ.431

¹²² Αυτ., σ.433

που πασχίζει να προχωρήσει προς τα πάνω¹²³. Το άτομο είναι κάτι τελείως καινούριο που δημιουργεί καινούρια πράγματα, κάτι απόλυτο. Όλες οι πράξεις είναι αποκλειστικά δικές του. Τελικά το άτομο αντλεί τις αξίες των πράξεων του από τον εαυτό του, επειδή έχει να ερμηνεύσει με εντελώς ατομικό τρόπο ακόμα και τις λέξεις που έχει κληρονομήσει. Η ερμηνεία της φόρμουλας είναι τουλάχιστον προσωπική, ακόμη κι όταν δεν δημιουργεί μια φόρμουλα: ως ερμηνευτής συνεχίζει να είναι πάντα δημιουργικός. Ο βαθμός αντίστασης που πρέπει να υπερνικείται συνεχώς προκειμένου να μένει κανείς στην κορυφή είναι το μέτρο της ελευθερίας, είτε για άτομα είτε για κοινωνίες- η ελευθερία εννοούμενη ως θετική δύναμη, ως θέληση για δύναμη¹²⁴.

¹²³ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.435

¹²⁴ Αυτ., σ.455

Ο πολιτικός και ο απολίτικος Friedrich Nietzsche

Σε αυτό το κεφάλαιο θα αναφερθούμε στις ιδέες του Friedrich Nietzsche για τον σοσιαλισμό τον αναρχισμό, τον φιλελευθερισμό και τους φιλελεύθερους θεσμούς και θα δείξουμε με ποιο τρόπο όλα αυτά συνδέονται με τη θεμελιώδη φιλοσοφική θέση του, η οποία είναι η βούληση για δύναμη. Έπειτα θα σταθούμε σε ένα πολύ ενδιαφέρον άρθρο του Allan D.Schrift, στο οποίο θα βρούμε αποσπάσματα επιστολών του Friedrich Nietzsche που αποδεικνύουν τη μεγάλη αδιαφορία του για την πολιτική. Στο ίδιο άρθρο θα ξεχωρίσουμε και την άποψη του Allan D.Schrift σύμφωνα με την οποία ο νιτσεικός προοπτικισμός, δηλαδή οι πολλαπλές οπτικές ανάγνωσης του κόσμου, οδηγεί σε μια ριζοσπαστική δημοκρατία χωρίς δογματισμούς και προσκολλήσεις στις παραδοσιακές δομές της εξουσίας.

Ο σοσιαλισμός είναι απλώς ένα μέσο αναταραχής που χρησιμοποιείται από τον ατομικισμό: αντιλαμβάνεται ότι, για να πετύχει οτιδήποτε, πρέπει να οργανωθεί σε συλλογική δράση, σε «δύναμη». Αυτό, όμως, που θέλει δεν είναι μια κοινωνική τάξη πραγμάτων ως σκοπό του ατόμου αλλά μία κοινωνική τάξη πραγμάτων ως ένα μέσο για να μπορέσουν να πραγματοποιηθούν πολλά άτομα: αυτό είναι το ένστικτο των σοσιαλιστών, σχετικά με το οποίο συχνά ξεγελούν τον εαυτό τους (- πέρα από το γεγονός ότι προκειμένου να επικρατήσουν, συχνά είναι υποχρεωμένοι να ξεγελούν τον εαυτό τους). Το κήρυγμα αλτρουιστικής ηθικής στην υπηρεσία του ατομικού εγωισμού : ένα από τα πιο συνηθισμένα ψέματα του 19ου αιώνα.

Και ο αναρχισμός, επίσης, είναι απλώς ένα μέσο αναταραχής που χρησιμοποιεί ο σοσιαλισμός. Μέσω αυτού, ο σοσιαλισμός προκαλεί φόβο, μέσω του φόβου αρχίζει να γοητεύει και να τρομοκρατεί : πάνω από όλα – τραβά τους θαρραλέους, τους τολμηρούς με το μέρος του, ακόμη και στα πιο πνευματικά ζητήματα¹²⁵.

Για τη φιλελεύθερη δημοκρατία ο Friedrich Nietzsche αναφέρει ότι αυτή υπερβαίνει τους λαούς και συγχρόνως τρέφει τον μηδενισμό. Ως στάδιο στο αυτοξεπέραςμα της αλήθειας, ο μηδενισμός αντιπροσωπεύει πρόοδο. Το μέτρο της απουσίας πίστης, της επιτρεπτής ελευθερίας του πνεύματος ως έκφραση της αύξησης της δύναμης. Ο μηδενισμός ως ιδεώδες της ύψιστης δυναμικότητας του πνεύματος, της ζάμπλουτης ζωής. Ενώ οι λαοί εξακολουθούσαν να χρειάζονται αλήθειες, ο μηδενισμός δείχνει ότι η θέληση για δύναμη είναι αρκετά αναπτυγμένη ώστε να μπορεί να εμφανιστεί μια καινούρια ριζοσπαστική αριστοκρατία. Στο *Λυκόφως των ειδώλων* αναφέρεται ότι οι φιλελεύθεροι θεσμοί παύουν να είναι φιλελεύθεροι από τη στιγμή που επιτυγχάνονται. Το αποτέλεσμα είναι ότι πράγματι τίποτα δεν είναι πιο ολοκληρωτικά επιζήμιο για την ελευθερία από τους φιλελεύθερους θεσμούς, επειδή στη ορμή τους να κάνουν τα πάντα ίσα, υπονομεύουν τη

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικών, 2014, σ.464

θέληση για δύναμη που είναι αναγκαία για την ελευθερία έτσι ώστε να εξασκηθεί αυτή στην υπερνίκηση των αντιστάσεων. Ο πόλεμος, λέει ο Friedrich Nietzsche, είναι εκπαίδευση στην ελευθερία, και ο ελεύθερος άνθρωπος, ισχυρίζεται είναι πολεμιστής. Με τον πόλεμο όμως εννοεί κάτι άλλο από τον αγώνα, την ελληνική ιδέα του ανταγωνισμού για την οποία ο νεαρός Friedrich Nietzsche πίστευε ότι ήταν απαραίτητη για την παραγωγή της μεγαλοφυΐας και ζωτική για την ευημερία του κράτους. Η πρόωμη αναγνώρισή του ότι, προκειμένου να διασωθεί η ελευθερία από την κυριαρχία, πρέπει κανείς να δεσμευτεί ότι θα διατηρήσει τον θεσμό του αγώνος ως μοιραζόμενο δημόσιο χώρο για ανοιχτό ανταγωνισμό επανέρχεται στο *Λυκόφως των ειδώλων* όταν γράφει ότι έθνη, και άτομα, που άξιζαν κάτι για τον Friedrich Nietzsche, που «κατέληξαν να αξίζουν κάτι, ποτέ δεν έγιναν έτσι κάτω από φιλελεύθερους θεσμούς: ο μεγάλος κίνδυνος ήταν αυτό που τα έκανε κάτι που άξιζε σεβασμό, κίνδυνος που πρώτα μας διδάσκει να γνωρίζουμε τους πόρους μας, τις αρετές μας, την ασπίδα και το σπαθί μας, το πνεύμα μας -που μας αναγκάζει να είμαστε δυνατοί». Η ελευθερία, καταλήγει, πρέπει να εννοηθεί «ως κάτι που έχει και δεν έχει κανείς, κάτι που θέλει, κάτι που κατακτά». Και γι' αυτό το λόγο, κι αυτό είναι ίσως ουσιώδες εδώ, δεν είναι οι φιλελεύθεροι θεσμοί αλλά η πάλη για φιλελεύθερους θεσμούς αυτό που είναι πιθανότερο να προαγάγει την ελευθερία, η οποία θα γνωρίσει τον εαυτό της ως «η θέληση για προσωπική ευθύνη»¹²⁶.

Συνεχίζοντας, όπως αναφέρουμε στην αρχή αυτή του κεφαλαίου, θα σταθούμε στο «παράξενο» και αντιφατικό στοιχείο που εντοπίζει ο Allan D.Schrift στο άρθρο του «ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας;». Παρά το γεγονός λοιπόν ότι ο Friedrich Nietzsche ως πολιτικός στοχαστής αποτελεί ίσως το πιο καυτό θέμα νιτσεϊκών μελετών της περασμένης εικοσιπενταετίας, ο Allan D.Schrift αποδεικνύει, με παραπομπές στην προσωπική αλληλογραφία αλλά και έργα του Friedrich Nietzsche, την πλήρη του αδιαφορία για την πολιτική. Το 1868 (37 Οκτωβρίου 1868), ο νεαρός Friedrich Nietzsche γράφει στο φίλο του Έρβιν Ρόντε για τη συζήτηση που είχε κατά τη διάρκεια του δείπνου με την οικογένεια από την οποία νοίκιαζε δωμάτιο στη Λειψία: «Για μεγάλη μου παρηγοριά, σπανιότατα γίνεται κουβέντα για πολιτικά, επειδή δεν είμαι ζώον πολιτικόν, και απέναντι σε τέτοια πράγματα είμαι σκαντζόχοιρος». Έξι χρόνια αργότερα, γράφει στη Μαλβίνα φον Μέυζενμπουργκ: «Ευτυχώς, μου λείπει κάθε είδος πολιτικής και κοινωνικής φιλοδοξίας, έτσι δεν φοβάμαι κανένα κίνδυνο απ' αυτή τη μεριά, ούτε περιορισμούς, ούτε έχω ανάγκη από συναλλαγές και εκτιμήσεις». (25 Οκτωβρίου 1874). Οι *Παράκαιροι στοχασμοί* είναι «παράκαιροι» επειδή ακριβώς είναι αδιάφοροι για την πολιτική της εποχής τους, όπως διευκρινίζει ο Friedrich Nietzsche σε όλη την έκταση του τετράτομου αυτού έργου. Γράφει, για παράδειγμα, στο *Ο Σοπενάουερ ως παιδαγωγός*, ότι «αυτός που έχει μέσα του το furor philosophicus (φιλοσοφικό πάθος) δεν θα έχει πια καθόλου χρόνο για το furor politicus (πολιτικό πάθος) και θα προφυλαχτεί συνετά από το να διαβάσει κάθε μέρα εφημερίδες ή από το να δουλεύει για ένα πολιτικό κόμμα».

¹²⁶ D. Schrift, Allan «Ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας;», στο *Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Αθήνα 2008, σ. 180-181

Και λίγες παραγράφους πιο πάνω, κάνει ένα παρόμοιο σχόλιο: «Κάθε φιλοσοφία που πιστεύει ότι το πρόβλημα της ύπαρξης θίγεται, για να μην πούμε λύνεται, από ένα πολιτικό γεγονός είναι φαιδρή, είναι ψευτοφιλοσοφία»¹²⁷.

Η αντιπάθεια του Friedrich Nietzsche για το πολιτικό φαίνεται και στα μεταγενέστερα κείμενά του. Για παράδειγμα, στη *Γενεαλογία της ηθικής*, η πολιτική κατατάσσεται μαζί με τις εφημερίδες, την μπίρα και τη μουσική του Βάγκνερ στις αιτίες για τη στασιμότητα του γερμανικού πνεύματος, που κάνει τον κόσμο να πέφτει τόσο εύκολα θύμα στις απάτες της φτηνής ηθικολογίας¹²⁸.

Τις παρατηρήσεις αυτές πρέπει οπωσδήποτε να τις έχουμε κατά νου καθώς θα σταθμίζουμε τι περιέχει το έργο του Friedrich Nietzsche υπέρ της δημοκρατίας. Διότι είναι σαφές ότι αυτός ο άκρως «απολιτικός», και μάλιστα αυτοχαρακτηριζόμενος ως «αντιπολιτικός στοχαστής», μπορεί να χρησιμοποιηθεί έτσι ώστε να αντανakλά σχεδόν τα πάντα από εκείνους που αναζητούν σ' αυτόν στήριγμα για τις πιο ακραίες τοποθετήσεις τόσο προς τα Αριστερά όσο και προς τα Δεξιά, και για όλες εκείνες που βρίσκονται στο ενδιάμεσο διάστημα. Μ' αυτή την προειδοποίηση υπόψη μας, θα ήθελα να επισημάνω ότι ενώ οι πολιτικές κρίσεις του Friedrich Nietzsche μπορεί να χωλαίνουν σοβαρά, υπάρχουν πολιτικές πηγές στα κείμενά του που αξίζει να τις αναζητήσουμε. Ειδικότερα, θα υποστηρίξω ότι ο Friedrich Nietzsche μας δίνει εννοιακούς πόρους για να επεξεργαστούμε μια πολιτική ριζοσπαστικής δημοκρατίας. «Μια δημοκρατική κοινωνία», γράφει ο Ernesto Laclau, «δεν είναι εκείνη στην οποία κυριαρχεί αδιαμφισβήτητα το “άριστο” περιεχόμενο, αλλά εκείνη στην οποία τίποτε δεν είναι οριστικά κερτημένο και υπάρχει πάντα η δυνατότητα αμφισβήτησης». Συνεχίζοντας, υπογραμμίζει ότι «ο κίνδυνος για τη δημοκρατία έγκειται στο κλείσιμο των [εθνικών] ομάδων γύρω από ολοκληρωμένες ταυτότητες, το οποίο μπορεί να ενισχύσει τις πιο αντιδραστικές τάσεις και να δημιουργήσει τις συνθήκες για μια μόνιμη αντιπαράθεση με άλλες ομάδες». Θα μπορούσε η νιτσεική κριτική του δογματισμού, έτσι όπως είναι θεμελιωμένη σε μια προοπτικιστική τοποθέτηση που απαιτεί πολλαπλές οπτικές γωνίες και την αποφυγή πάγιων και άκαμπτων στάσεων, να είναι χρήσιμη φωνή στην προσπάθεια συγκρότησης μιας πολιτικής που θα αμφισβητεί την πολιτική της εθνικής ή πολιτιστικής ταυτότητας; Και θα μπορούσε ο αδιάλλακτος νιτσεικός προοπτικισμός να εξυπηρετήσει την έννοια της ριζοσπαστικής ενδεχομενικότητας που φαίνεται τόσο θεωρητικά επιθυμητή όσο και πρακτικά αναγκαία την παρούσα στιγμή σε πολλούς που ενεργούν έξω από την πλειονότητα; Μ' άλλα λόγια, το να μπορέσουμε να δούμε τον κόσμο με περισσότερα και διαφορετικά μάτια φαίνεται τώρα πολιτική αναγκαιότητα σ' εκείνα τα άτομα που βρίσκονται σε ιστορικά περιθωριοποιημένες και κοινωνικά κατώτερες θέσεις, οι οποίες προκύπτουν από παραδοσιακές και/ή ουσιαστικοκρατικές κρίσεις σχετικά με τη μειούμενη αξία τους. Με την άρνηση να διατηρηθούν δογματικά παραδοσιακές ταυτίσεις ομάδων ως απλώς ο αντικειμενικός

¹²⁷ D. Schrift, Allan «Ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας;», στο *Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Αθήνα 2008, σ. 161-162

¹²⁸ Αυτ., σ. 162

σκοπός και η αναγκαία αναγνώριση «φυσικών γενών», μια προσφυγή στη ριζοσπαστική ενδεχομενικότητα τέτοιων ομαδοποιήσεων ανοίγει δρόμους αντίστασης σ' εκείνους που έχουν υποφέρει από την παραδοσιακή και καταπιεστική διανομή των εξουσιών, των αγαθών και των προνομίων¹²⁹.

¹²⁹ D. Schrift, Allan «Ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας;», στο *Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Αθήνα 2008, σ. 163-164

Συμπεράσματα

Η ιδέα για τον αγώνα διατήρησης και επιμήκυνσης της ζωής κυριαρχεί σε μεγάλο κομμάτι των θεωρητικών κατασκευών και επεξεργασιών τόσο στο έργο του Carl Schmitt όσο και στο έργο του Friedrich Nietzsche. Ο άνθρωπος βρίσκεται στην υπηρεσία της δύναμης της ζωής. Υπακούει στις δυνάμεις εκείνες που τον οδηγούν στο να κερδίσει τη ζωή. Αυτές οι δυνάμεις έχουν βγάλει από πάνω τους όλα τα ενδύματα της ορθολογικότητας. Ο άνθρωπος, σύμφωνα με τον Carl Schmitt και τον Friedrich Nietzsche, μπορεί να φαίνεται πως πασχίζει να υλοποιήσει οικονομικούς ή κοινωνικούς στόχους, μπορεί να δείχνει πως κινητοποιείται από το κυνήγι της αλήθειας, της δύναμης και της κυριαρχίας. Αυτό όμως που θέτει σε κίνηση το μυαλό και το σώμα του είναι η αήττητη, αντι-υλιστική και πρωταρχική θέληση για ζωή.

Ο κοινός τόπος μεταξύ των δύο στοχαστών, ο οποίος αποτέλεσε και την αιτία συγγραφής αυτής της εργασίας, συνοψίζεται στην φράση πως η βούληση για δύναμη σημαίνει βούληση για ζωή. Η κινητήρια δύναμη πίσω από κάθε πράξη του ανθρώπου είναι η ορμή για να ζήσει. Και για τους δύο στοχαστές, με τους ασχοληθήκαμε, η δύναμη μεταφράζεται ως εκείνη η δυνατότητα καθορισμού του γίνεσθαι. Για τον Friedrich Nietzsche, ισχυρός θεωρείται εκείνος που μπορεί και ορίζει τις συνθήκες της ζωής του, εκείνος ο οποίος καταφέρνει να κάνει μια ανάγνωση του κόσμου που τον περιβάλλει. Η ώθηση για τις αναγνώσεις του κόσμου δίνεται από το πάθος του ανθρώπου να ζήσει. Από την άλλη μεριά, μέσα από τον ορισμό της σμιτιανής απόφασης βλέπουμε επίσης πως ισχυρός είναι εκείνος που αποφασίζει για το ποιός είναι ο υπαρξιακός εχθρός. Η ανάγνωση και ο καθορισμός του γίνεσθαι στη σμιτιανή θεωρία έγκειται στο διαχωρισμό φίλου – εχθρού. Αυτός λοιπόν που αποφασίζει να ορίσει ποιος είναι ο εχθρός, ορίζει τις συνθήκες του κόσμου. Στην ουσία όμως η απόφαση αυτή έχει τις ρίζες της στη θέληση για ζωή, αφού η πολιτική σμιτιανή απόφαση λαμβάνεται για την εξουδετέρωση εκείνων που έχουν μια διαφορετική κοσμοαντίληψη η οποία απειλεί τη ζωή εκείνου που λαμβάνει την απόφαση.

Ο Friedrich Nietzsche αντιμετωπίζει τη βούληση για δύναμη σαν εκείνο το μέσο που χαρίζει στον άνθρωπο τη ζωή. Η θέληση για δύναμη δηλαδή δεν θέλει τη δύναμη ως σκοπό αλλά ως μέσο για τη συντήρηση και την επέκταση της ανθρώπινης ζωής. Μέσω της απόκτησης δύναμης ο άνθρωπος μπορεί και δημιουργεί νέες αξίες που τον βοηθούν τόσο στην ανάγνωση του κόσμου που τον περιβάλλει όσο και στη δημιουργία μιας ταυτότητας. Συνεπώς όποιος έχει δύναμη στα χέρια του σημαίνει πως μπορεί να ορίζει τη ζωή. Η θέληση για δύναμη είναι δημιουργική βοηθάει τον άνθρωπο στον καθορισμό της κοσμοεικόνας του. Η ουσιαστικότερη συνθήκη που λαμβάνει χώρα κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, είναι εκείνη που διαμορφώνει τις εξωτερικές συνθήκες, εκείνη που δημιουργεί μια νέα μορφή. Αυτή η συνθήκη πραγματώνεται με την απόκτηση της τρομερής δύναμης που παραμορφώνει τις εξωτερικές

συνθήκες και τις βάζει να εργάζονται για το ισχυρό κέντρο δύναμης που έχει δημιουργήσει τη δική του κοσμοθεωρία. Το αίσθημα της αύξησης, το αίσθημα του να γίνεσαι δυνατότερος, είναι το ίδιο η πραγματική πρόοδος, τελειώς ξεχώρα από κάθε χρησιμότητα στον αγώνα: μόνο από αυτό το αίσθημα γεννιέται η θέληση για αγώνα¹³⁰. Ακριβώς αυτή η δημιουργία νέων αξιών είναι μια από τις γέφυρες που συνδέουν τη νιτσεική με τη σμιτιανή θεωρία. Όπως δείξαμε παραπάνω ο κυρίαρχος σύμφωνα με τον Carl Schmitt είναι εκείνος που έχει τη δύναμη να αποφασίσει για το ποιος είναι φίλος και ποιος είναι εχθρός. Η απόφαση που δείχνει τον εχθρό είναι μια νέα αξία, ένας νέος τρόπος ανάγνωσης της πραγματικότητας. Ο κυρίαρχος είναι εκείνος που βάζει τα όρια τα οποία θα προστατέψουν τη ζωή. Η διάκριση φίλου – εχθρού βασίζεται στην υπαρξιακή ανησυχία του ανθρώπου που προσπαθεί να χτίσει ένα κόσμο που δεν απειλεί τη ζωή του. Επομένως συμπεραίνουμε ότι η υπαρξιακή ανησυχία συντήρησης και επέκτασης της ζωής βρίσκεται πίσω από τη νιτσεική βούληση για δύναμη αλλά και πίσω από τη πολιτική απόφαση του κυρίαρχου του Carl Schmitt για τη διάκριση φίλου – εχθρού.

Η επίτευξη του στόχου της ανθρώπινης φύσης δεν έχει τη βάση της σε ορθολογικά κίνητρα και κριτήρια και για τους δύο στοχαστές που εξετάζουμε. Ο Friedrich Nietzsche υπογραμμίζει πως ο άνθρωπος συντηρεί το είδος του όχι γιατί τρέφει αγάπη για αυτό «αλλά γιατί δεν υπάρχει μέσα του τίποτα παλιότερο, δυνατότερο, ανεξέλεγκτο, και πιο ακατανόητο από αυτό το ένστικτο»¹³¹ της αυτοσυντήρησης. Από την άλλη μεριά ο Carl Schmitt τονίζει πως η πολιτική απόφαση που βασίζεται στη διάκριση φίλου – εχθρού δεν επιδέχεται ορθολογική κριτική και αιτιολόγηση γιατί έχει οντολογικό χαρακτήρα. Σε αυτό το σημείο θα παραθέσουμε ένα απόσπασμα από το κείμενο του Herbert Marcuse με τίτλο «Ο αγώνας κατά του φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους» το οποίο, σύμφωνα με τη γνώμη μας, φωτίζει τα θεμέλια της σκέψης του Carl Schmitt και του Friedrich, Nietzsche. Η ίδρυση του ολοκληρωτικού – αυταρχικού κράτους συνοδεύτηκε με την εξαγγελία μιας νέας πολιτικής κοσμοθεωρίας: ο «ηρωικός – λαϊκός ρεαλισμός» έγινε η κυρίαρχη θεωρία. «Το αίμα εξεγείρεται κατά της τυπικής λογικής, η φυλή κατά της ορθολογικής επιδίωξης σκοπών, η τιμή κατά του κέρδους, ο δεσμός κατά της αυθαιρεσίας που επονομάστηκε ‘ελευθερία’, η οργανική ολότητα κατά της ατομικιστικής αποσύνθεσης, η πολεμική αρετή κατά της αστικής ασφάλειας, η πολιτική κατά της πρωτοκαθεδρίας της οικονομίας, ο λαός κατά του ατόμου και της μάζας»¹³². Ο άνθρωπος, διασχίζει παράδεισο και κόλαση, και χωρίς δισταγμό «ρίχνεται στη δράση» και θυσιάζεται, όχι για κάποιο σκοπό, αλλά υπακούοντας ταπεινά στις σκοτεινές δυνάμεις που τον ζωοποιούν¹³³. Η φιλοσοφική του θεμελίωση πρέπει να αναζητηθεί σε μια λεγόμενη Φιλοσοφία της ζωής. Η «ζωή» καθεαυτή είναι το «πρωταρχικό δεδομένο» πίσω

¹³⁰ Nietzsche, Friedrich, *Η βούληση για δύναμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014, σ.389.

¹³¹ Nietzsche, Friedrich, *Η χαρούμενη επιστήμη*, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Νησίδες, 2004, σ.64

¹³² Marcuse, Herbert, «Ο αγώνας κατά του φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους», μτφρ. Μαριλίτσα, Μήτσου-Παππά, σ.295, στο: <http://mmm.lis.upatras.gr/index.php/deukalionas/article/view/1392/1268>

¹³³ Marcuse, Herbert, «Ο αγώνας κατά του φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους», μτφρ. Μαριλίτσα, Μήτσου-Παππά, σ.296, στο: <http://mmm.lis.upatras.gr/index.php/deukalionas/article/view/1392/1268>

από το οποίο δεν μπορεί κανείς να διερευνήσει και που δεν επιδέχεται καμία ορθολογική θεμελίωση, καμία αιτιολόγηση και καμία θέση σκοπών. Η ζωή, σ' αυτήν την αντίληψη, γίνεται η ανεξάντλητη δεξαμενή όλων των ανορθολογικών δυνάμεων: χάρη σ' αυτό ανασύρει κανείς στην επιφάνεια τον «ψυχικό υπόκοσμο», που «δεν είναι περισσότερο κακός από τον κοσμικό, αντίθετα μάλιστα αποτελεί το καταφύγιο και τον κόρφο όλων των παραγωγικών και γενεσιουργών δυνάμεων, όλων εκείνων των δυνάμεων που, αν και άμορφες, χρησιμεύουν σαν περιεχόμενο κάθε μορφής, όλων των μοιραίων κινήσεων». Όταν λοιπόν θεωρεί κανείς αυτή την «πέρα από το καλό και το κακό» ζωή ως την πραγματική δύναμη «διαμόρφωσης της ιστορίας», τότε σχηματίζει κανείς μια αντι-ορθολογική και αντι-υλιστική αντίληψη της ιστορίας, η οποία θα φανερώσει την κοινωνιολογική της γονιμότητα στον πολιτικό υπαρξισμό και στη θεωρία του για το ολοκληρωτικό κράτος. Η ερμηνεία του ιστορικοκοινωνικού γίνεσθαι ως φυσικού-οργανικού γίνεσθαι αγνοεί τις πραγματικές (οικονομικές και κοινωνικές) κινητήριες δυνάμεις της ιστορίας και ανατρέχει στη σφαίρα της αιώνιας και αμετάβλητης φύσης. Η φύση συλλαμβάνεται ως μια διάσταση μυθικής πρωταρχικότητας (όπως εύστοχα δηλώνει το εννοιακό ζεύγος «Αίμα και χώμα»), η οποία χαρακτηρίζεται ως προ-ιστορική διάσταση· και μόνο με το αναπλαστικό ξεπέραςμα αυτής της διάστασης αρχίζει στην πραγματικότητα η ανθρώπινη ιστορία. Στη νέα κοσμοθεωρία η λειτουργία της μυθικής-προϊστορικής φύσης συνίσταται στο να χρησιμεύει ως ο πραγματικός αντίπαλος της υπεύθυνης και αυτόνομης ορθολογικής πράξης¹³⁴.

Σε αυτό το σημείο θα αναφερθούμε στην κριτική που άσκησε και ο Carl Schmit και ο Friedrich Nietzsche στον φιλελευθερισμό, γιατί θα ενισχύσουμε περισσότερο το επιχείρημα πως η θέληση για δύναμη, η οποία ταυτίζεται με τη θέληση για ζωή (οντολογική – υπαρξιακή επιδίωξη), σύμφωνα και με τους δύο στοχαστές δεν χωράει σε ορθολογικά πλαίσια. Αρχικά παίρνουμε ως δεδομένο πως ένα φιλελεύθερο κράτος βασίζεται σε θεσμούς οι οποίοι προσπαθούν να διευθετήσουν τον κόσμο έχοντας ως βάση τους ορθολογικούς κανόνες. Ο φιλελευθερισμός σύμφωνα με τον Herbert Marcuse είναι μια ορθολογιστική θεωρία. Ζωτικό του στοιχείο είναι η αισιόδοξη πίστη του στην τελική νίκη του ορθού λόγου, ο οποίος, υπερνικώντας όλες τις συγκρούσεις των συμφερόντων και των απόψεων, θα επικρατήσει μέσα στην αρμονία του συνόλου. Συνεπώς προς τις οικονομικές του αντιλήψεις, ο φιλελευθερισμός συνδέει τη νίκη αυτή του ορθού λόγου (και από εδώ ξεκινάει η χαρακτηριστική για το φιλελευθερισμό σύλληψη του ορθολογισμού) με τη δυνατότητα ενός ελεύθερου και ανοικτού ανταγωνισμού των διαφορετικών απόψεων και επιμέρους γνώσεων, από όπου θα προκύψει η έλλογη αλήθεια και ορθότητα¹³⁵. Ο Carl Schmit στην *Πολιτική Θεολογία*, τονίζει την αδυναμία του κανονικά ισχύοντος κανόνα να συλλάβει μια απόλυτη εξαίρεση και κατά δεύτερον να θεμελιώσει πλήρως την απόφαση ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια γνήσια έκτακτη περίπτωση ανάγκης¹³⁶. Σχετικά λοιπόν, με την

¹³⁴ Αυτ., σ.296-297

¹³⁵ Αυτ., σ.303

¹³⁶ Schmit, Carl, *Πολιτική Θεολογία* [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994, σ. 19-20

«κατάσταση εκτάκτου ανάγκης», όταν επιβάλλεται η αυτοθυσία και ο φόνος άλλων ανθρώπων, ο Carl Schmitt ερευνά το λόγο μιας τέτοιας θυσίας: «Δεν υπάρχει κανένας ορθολογικός σκοπός, κανένας κανόνας, όσο σωστός και αν είναι, κανένα πρόγραμμα τόσο υποδειγματικό, κανένα κοινωνικό ιδανικό τόσο ωραίο, καμιά νομιμότητα που να μπορεί να δικαιώσει τον αλληλοσκοτωμό των ανθρώπων». Ποια λοιπόν δυνατή δικαίωση απομένει; Μονάχα αυτή: πως εδώ πρόκειται για μια κατάσταση πραγμάτων που από την ίδια της την ύπαρξη και παρουσία βρίσκεται πέρα από κάθε δικαίωση, δηλαδή μια «υπαρξιακή», μια «οντολογική» κατάσταση πραγμάτων: δικαίωση από την ύπαρξη και μόνο από αυτήν. Τη μοναδική λαβή για να διασαφηνίσουμε τη σημασία του «υπαρξιακού» την παρέχει το απόσπασμα του Carl Schmitt που παραθέσαμε παραπάνω. Εκεί το υπαρξιακό εμφανίζεται ουσιαστικά ως έννοια αντίθετη προς το «κανονιστικό» (normativ): κάτι, δηλαδή, που δεν μπορεί να τοποθετηθεί κάτω από κανένα κανόνα (Norm) άλλο από το δικό του. Από αυτό προκύπτει πως δεν μπορεί κανείς να σκεφτεί, να κρίνει και να αποφασίσει σχετικά με μιαν υπαρξιακή κατάσταση πραγμάτων ως ένας «αμερόληπτος»: «η δυνατότητα ορθής γνώσης και κατανόησης και, ταυτόχρονα, το δικαίωμα να συζητάς και να κρίνεις δίνεται εδώ μονάχα με την υπαρξιακή συμμετοχή και συνεργία»¹³⁷.

Προχωρώντας, όπως προαναφέραμε, θα σταθούμε και στην κριτική που άσκησε ο Friedrich Nietzsche στον φιλελευθερισμό. Στο *Λυκόφως των ειδώλων* αναφέρεται, από τον Friedrich Nietzsche ότι οι φιλελεύθεροι θεσμοί παύουν να είναι φιλελεύθεροι από τη στιγμή που επιτυγχάνονται. Το αποτέλεσμα είναι ότι πράγματι τίποτα δεν είναι πιο ολοκληρωτικά επιζήμιο για την ελευθερία από τους φιλελεύθερους θεσμούς, επειδή στη ορμή τους να κάνουν τα πάντα ίσα, υπονομεύουν τη θέληση για δύναμη που είναι αναγκαία για την ελευθερία έτσι ώστε να εξασκηθεί αυτή στην υπερνίκηση των αντιστάσεων¹³⁸. Κατανοούμε λοιπόν πως οι φιλελεύθεροι θεσμοί μέσω της εξίσωσης των πάντων αφαιρούν από τον άνθρωπο τη θέληση για δύναμη η οποία, σύμφωνα με τον Friedrich Nietzsche, είναι απαραίτητο συστατικό της ελευθερίας. Η θέληση για δύναμη στη νιτσεική θεωρία σημαίνει βούληση για ζωή και δυνατότητα δημιουργίας. Λόγω του κανονιστικού πλαισίου των φιλελεύθερων θεσμών ο άνθρωπος περιορίζεται να πράττει μέσα και μέσω αυτών των κανονισμών, κάτι που του στερεί τη δυνατότητα δημιουργίας κι άρα τη δυνατότητα ελευθερίας. Συνεπώς βλέπουμε πως η βούληση για δύναμη όχι μόνο δεν χωράει μέσα στο ορθολογικό πλαίσιο των φιλελεύθερων θεσμών αλλά και πως τους ξεπερνά. Η βούληση για δύναμη στον Friedrich Nietzsche είναι ένας αγώνας για τον καθορισμό μιας κοσμοεικόνας που συνεχώς κατασκευάζεται και ανακατασκευάζεται. Για αυτό τον λόγο λοιπόν σημειώνεται πως « η ελευθερία, καταλήγει, πρέπει να εννοηθεί ως κάτι που έχει και δεν έχει κανείς, κάτι που θέλει, κάτι που κατακτά. Και γι' αυτό το λόγο, κι αυτό είναι ίσως ουσιώδες εδώ, δεν είναι οι φιλελεύθεροι θεσμοί αλλά η πάλη για φιλελεύθερους θεσμούς αυτό που είναι πιθανότερο να προάγει την ελευθερία, η οποία θα

¹³⁷ Marcuse, Herbert, «Ο αγώνας κατά του φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους», μτφρ.

Μαριλίζα, Μήτσου-Παπιά, σ.310, στο: <http://mmm.lis.upatras.gr/index.php/deukalionas/article/view/1392/1268>

¹³⁸ D. Schrif, Allan, «Ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας», στο *Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;*, σ.180-181

γνωρίσει τον εαυτό της ως η θέληση για προσωπική ευθύνη»¹³⁹.

Ο συνεχής αγώνας για την ελευθερία λοιπόν, που όπως δείξαμε παραπάνω για τον Friedrich Nietzsche σημαίνει αγώνας για δύναμη – αγώνας για ζωή, θέτει εκείνες τις προϋποθέσεις για την ύπαρξη μιας ριζοσπαστικής δημοκρατίας σύμφωνα με τους όρους του Ernesto Laclau. Κατά τον Ernesto Laclau «μια δημοκρατική κοινωνία, δεν είναι εκείνη στην οποία κυριαρχεί αδιαμφισβήτητα το “άριστο” περιεχόμενο, αλλά εκείνη στην οποία τίποτε δεν είναι οριστικά κερτημένο και υπάρχει πάντα η δυνατότητα αμφισβήτησης». Συνεχίζοντας, υπογραμμίζει ότι «ο κίνδυνος για τη δημοκρατία έγκειται στο κλείσιμο των [εθνικών] ομάδων γύρω από ολοκληρωμένες ταυτότητες, το οποίο μπορεί να ενισχύσει τις πιο αντιδραστικές τάσεις και να δημιουργήσει τις συνθήκες για μια μόνιμη αντιπαράθεση με άλλες ομάδες»¹⁴⁰. Αυτή η συνεχόμενη δυνατότητα αμφισβήτησης των πραγμάτων που εισάγει ο Ernesto Laclau κατά την άποψη μας συγκοινωνεί με τον συνεχή αγώνα για απόκτηση δύναμης και τον προοπτικισμό που συναντάμε στο έργο του Friedrich Nietzsche. Αυτά τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της νιτσεικής θεωρίας, δηλαδή η συνεχής επιθυμία για απόκτηση δύναμης – απόκτηση ζωής και οι διαφορετικές οπτικές ανάγνωσης της πραγματικότητας, θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν στην κριτική του δογματισμού και της παραδοσιακά εγκατεστημένης εξουσίας. Εδώ λοιπόν μπορούμε να συμφωνήσουμε με τον Allan D. Schrift που πιστεύει πως «το να μπορέσουμε να δούμε τον κόσμο με περισσότερα και διαφορετικά μάτια φαίνεται τώρα πολιτική αναγκαιότητα σ’ εκείνα τα άτομα που βρίσκονται σε ιστορικά περιθωριοποιημένες και κοινωνικά κατώτερες θέσεις, οι οποίες προκύπτουν από παραδοσιακές και/ή ουσιαστικοκρατικές κρίσεις σχετικά με τη μειούμενη αξία τους. Με την άρνηση να διατηρηθούν δογματικά παραδοσιακές ταυτίσεις ομάδων ως απλώς ο αντικειμενικός σκοπός και η αναγκαία αναγνώριση «φυσικών γενών», μια προσφυγή στη ριζοσπαστική ενδεχομενικότητα τέτοιων ομαδοποιήσεων ανοίγει δρόμους αντίστασης σ’ εκείνους που έχουν υποφέρει από την παραδοσιακή και καταπιεστική διανομή των εξουσιών, των αγαθών και των προνομίων»¹⁴¹. Συμπεραίνουμε λοιπόν έπειτα κι από την συμβολή της σκέψης του Allan D. Schrift πως η θέληση για δύναμη – βούληση όπως σκιαγραφείται στη νιτσεική σκέψη μπορεί να χρησιμοποιηθεί από τις «αδύναμες» κοινωνικές ομάδες ως μέσω όχι απλά κριτικής στην «ολοκληρωμένη» ταυτότητα μιας ισχυρής εξουσίας αλλά και ως μέσο συντήρησης και αύξησης της δύναμης της. Έτσι λοιπόν, η νιτσεική οντολογική και πέραν του ορθολογισμού ορμή για αυτοσυντήρηση (βούληση για δύναμη) μπορεί να λειτουργήσει κυρίως ως κριτική για τις ήδη υπάρχουσες αξίες για τον ήδη διαμορφωμένο κόσμο δηλαδή.

Σε αντίθεση με τη χρησιμότητα της νιτσεικής μεταφυσικής ορμής για δύναμη – ζωή, η σμιτιανή ορμή για δύναμη μπορεί να γίνει το εργαλείο μιας αυταρχικής εξουσίας για την δικαιολόγηση της δύναμης της. Μια αυταρχική εξουσία μπορεί να δικαιολογήσει τις πρακτικές της στη βάση αυτής

¹³⁹ Αυτ.

¹⁴⁰ Αυτ., σ.163-164

¹⁴¹ D. Schrift, Allan, «Ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας;», στο *Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;*, σ.163-165

μη ορθολογικής ορμής για δύναμη – ζωή. Αυτό που δεν συναντάμε στη σκέψη του Carl Schmitt είναι το στοιχείο της συνεχούς κριτικής. Η ισχυρή, αδιαίρετη εξουσία η οποία δεν επηρεάζεται από τις ενδιάμεσες δυνάμεις είναι εκείνο που ζητά ο Carl Schmitt. Αυτό λοιπόν που δίνει η σμιτιανή ανορθολογικότητα της βούλησης για δύναμη – ζωή, είναι η δικαιολόγηση μιας αυταρχικής υπερβατικής εξουσίας. Εδώ ο όρος υπερβατική εξουσία χρησιμοποιείται έχοντας τα χαρακτηριστικά που της έχει δώσει ο Herbert Marcuse. Η εξουσία είναι δυνατή μόνον όταν προέρχεται από την υπερβατικότητα. Η λέξη «υπερβατικότητα» πρέπει εδώ να αντιμετωπιστεί με μεγάλη σοβαρότητα: η βάση του κύρους υπερβαίνει κάθε κοινωνική πραγματικότητα, με αποτέλεσμα η ισχύς της να μην εξαρτάται από αυτήν. Η αυταρχική ηγεσία αντλεί βασικά τους πολιτικούς της τίτλους από δύο αλληλένδετες πηγές: από μίαν ανορθολογική, «μεταφυσική» δύναμη και από μια «μη κοινωνική» δύναμη. Η ιδέα της δικαίωσης ανησυχεί και πάλι τη θεωρία: «Μία αυταρχική κυβέρνηση χρειάζεται δικαίωση που να υπερβαίνει το προσωπικό επίπεδο». Η δικαίωση δε μπορεί να είναι υλική ή ορθολογική. Επομένως η «δικαίωση πρέπει να είναι μεταφυσική»¹⁴²

¹⁴² Marcuse, Herbert, «Ο αγώνας κατά του φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους», μτφρ. Μαριλίζα, Μήτσου-Παππά, σ.314, στο: <http://mmm.lis.upatras.gr/index.php/deukalionas/article/view/1392/1268>

Βιβλιογραφία

Carl, Schmit, Πολιτική Θεολογία [1922], μτφρ. Π. Κονδύλης, «λεβιάθαν», 1994

Carl, Schmit, Η έννοια του πολιτικού [1926], μτφρ. Α.Λαβράνου, Κριτική, 1988

Herbert Schnädelbach philosophy in Germany 1831-1933, cambrige 1984

Friedrich, Nietzsche, Η χαρούμενη επιστήμη, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Νησίδες, 2004

Friedrich, Nietzsche, Η θεωρία του σκοπού της ζωής, μτφρ. Χρ.Αντονίου, Δαμιανός

Friedrich, Nietzsche, Περί αλήθειας και ψεύδους, μτφρ. Π.Γιατζάκης, Εκρεμές

Friedrich, Nietzsche, Η βούληση για δύναμη, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2014

Friedrich, Nietzsche, Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, 2010

Friedrich, Nietzsche, Γενεαλογία της ηθικής, μτφρ. Ζ.Σαρίκας, Πανοπτικόν, Αθήνα, 2010

Gilles, Deleuze, Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, 2002

Παναγιώτης, Κονδύλης, Ισχύς και απόφαση, Στιγμή, Αθήνα, 2012

Philipe, Raynaud, Ο Νίτσε ως πολιτικός στοχαστής στο Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;, μτφρ.Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Αθήνα 2008

Allan D. Schrift, Ο Νίτσε υπέρ της δημοκρατίας;, στο Ο Νίτσε και η πολιτική-Ολοκληρωτισμός ή δημοκρατία;, μτφρ.Ζήσης Σαρίκας, Βάνιας, Αθήνα 2008

Herbert, Marcuse, Ο αγώνας κατά του φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους, μτφρ. Μαριλίζα, Μήτσου-Παππά, στο:
<http://mmm.lis.upatras.gr/index.php/deukalionas/article/view/1392/1268>

Αλίκη, Λαβράνου, Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τομας Χομπς και στον Καρλ Σμιτ: παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς, Αξιολογικά, τχ. 16,

Νοέμβριος 2006

Herman, Heller, Αυταρχικός φιλελευθερισμός, μτφρ. Μανώλης, Αγγελίδης

Χάρης, Παπαχαλαράμπους, Η έννοια της εχθρότητας στο έργο του C.Shmitt. Σημασία και ερμηνευτικές απολήξεις, Εισηγήσεις ανακοινωθείσες στο Διεπιστημονικό Φροντιστήριο 2010/2014, τόμος 7Α

Γιώργος Μερτίκας, «Καρλ Σμιτ φίλος ή εχθρός;», στο
http://avgianagnoseis.blogspot.gr/2010/11/blog-post_9418.html

Γιώργος, Πάσχος, Κράτος δικαίου και πολιτική, Ο Πολίτης, 1991

Μανώλης, Αγγελίδης, «Βαϊμάρη: Σύνταγμα και έκτακτη ανάγκη», στο Η Δημοκρατία της Βαϊμάρης και οι σημερινές αναβιώσεις, Αθήνα 2012, εκδόσεις νήσος- Π. Καπόλα