

## Ανθρωπολογία, υλισμός και αξιολογία

Από το ορθοτενές στο ορθοπρεπές βάδισμα – παρατηρήσεις με βάση την ανθρωπολογία του Ερνστ Μπλοχ

Το ζήτημα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, του καθορισμού της «φύσης» ή της «ουσίας» του ανθρώπου, αποτελεί ήδη από την περίοδο των αρχαίων φιλοσοφικών αναζητήσεων κεντρικό θέμα στοχασμού όχι μόνον αυτό καθαυτό αλλά ενίοτε και ως ουσιώδες και δεσμευτικό εφαλτήριο καθορισμού των υπόλοιπων πεδίων του Είναι – τόσο της κοινωνίας, που συλλαμβάνεται ακριβώς ως «κοινωνία ανθρώπου», όσο και της φύσης ως μετέχουσας στον ίδιο ουσιώδη καθορισμό με τη «φύση» του ανθρώπου. Η ανθρωπολογική σύλληψη ως βάση εξήγησης των οντολογικών και αξιολογικών προβλημάτων του ανθρώπινου κόσμου έχει διέλθει πολλά και αντιφατικά στάδια εξέλιξης, αντιμετωπίζοντας έντονη μεν κριτική αλλά διερχόμενη επίσης διεξοδική ανακατασκευή στη νεωτερικότητα, ιδιαίτερα από το πρώτο μισό του 19ου αιώνα. Ενώ μπορεί να υποστηριχθεί ότι κάθε φιλοσοφικό σύστημα ή «σχολή» εμπεριέχει ρητά ή υπόρητα κάποια αντίληψη περί του ανθρώπου (αν και ήδη το ζήτημα του ενικού ή πληθυντικού του περιεχομένου αυτής της αντίληψης θέτει σημαντικά αφετηριακά προβλήματα), αυτό που αποκτά ενδιαφέρον για μια σύγχρονη κριτική προσέγγιση, και θα απασχολήσει την παρούσα παράθεση, είναι η υλιστική ανθρωπολογική αντίληψη, η οποία μεταξύ άλλων θέτει το ταυτόχρονα μεθοδολογικό και πραξολογικό αίτημα ανεύρεσης ενός αξιακού περιεχομένου εντός και μέσω της ανθρώπινης υλικοσωματικής κατάστασης, χρησιμοποιώντας την αναστοχαστική αφαίρεση όχι ως αφαίρεση από το υλικό, αλλά ως διαλεκτική διαδικασία «αντικατοπτρικής ανάδειξης» του ουσιώδους μέσω της δραστηριοποίησης του πρακτικού Λόγου. Η αντίληψη αυτή δεν είναι άνευ προβλημάτων αλλά ούτε και άνευ προκλήσεων για την καμπή του 21ου αιώνα, πολύ περισσότερο καθώς μπορεί να στηριχθεί σε έναν συγγραφέα που διάνυσε –όχι μόνον με τη σκέψη, αλλά και με τη βιογραφία του– την πορεία του 20ού αιώνα, η οποία ανέδειξε πρωτόγνωρα «ανθρωπολογικά» περιεχόμενα και ταυτόχρονα τα καταστρατήγησε σε βαθμό ανήκουστο για την μέχρι τότε ανθρώπινη ιστορία. Στο άρθρο που ακολουθεί θα παρατεθούν συνοπτικά ορισμένοι μόνον σταθμοί της πορείας της ανθρωπολογικής σκέψης, εν είδει «πειραματικού» ελέγχου της μπλοχιανής αντίληψης περί ανθρώπου. Δεν πρόκειται για *σύννοση* των απόψεων του Μπλοχ, αλλά για *παράθεση με αφορμή* τις ίδιες – αν μη τι άλλο, το ερώτημα παραμένει ανοικτό μέχρι σήμερα.

## I. «Φωσφόρα ὄμματα» και «τόπος εἰδῶν»

Ένα από τα χαρακτηριστικά της σκέψης του Μπλοχ είναι ότι, παρ' όλη την από πλευράς του ρητά νεωτερική συγκρότηση και κριτική του φιλοσοφείν, αναφέρεται διαρκώς στην αρχαία ελληνική παράδοση, όχι για λόγους φιλολογικής δεοντολογίας (η οποία, φερ' ειπείν στην Ελλάδα, συχνά έχει χρησιμοποιηθεί για το στραγγαλισμό της φιλοσοφικής σκέψης καθαιτην), αλλά εν είδει αναστοχαστικής δυναμικής ιδιοποίησης των ιστορικών και ριζικών προϋποθέσεων της σκέψης, ως σκέψης της ανθρώπινης αυτογνωσίας και αυτοπραγμάτωσης. Όσον αφορά την ιστορικοδυναμική παρατήρηση της φιλοσοφίας, ο Μπλοχ διατηρεί σημαντικά στοιχεία της εγγεληνής προσέγγισης σε σχέση προς τη σταδιακή και όχι άνευ τριβών ανάδειξη των περιεχομένων στον ιστορικό χρόνο, λαμβάνοντας την ιστορία της φιλοσοφίας ως «εργαλείο στην εργασιακή διαδικασία, ως «όργανον» κατανόησης του κόσμου» (Bloch 1985, 1: 27-28), καθώς «η φιλοσοφία ασχολείται με το Όλον, η αποστολή της είναι το *Totum*, η ολότητα, η οικουμενική συνάφεια των φαινομένων, η μία λαβή, το ένα βλέμμα στον κόσμο» (Bloch 1985, 1: 17). Στο ίδιο δυναμικό-κοσμολογικό πλαίσιο αναπτύσσεται και η ανθρωπολογική αντίληψη του Μπλοχ περί του «ορθοπρεπούς» βαδίσματος, η οποία, μεταξύ άλλων, δύναται να χρησιμεύσει ως «ελεγκτική ανάγνωση της φιλοσοφίας που οδηγεί –κατ' ανάγκη– στο πρόβλημα της νεωτερικότητας ως πρόβλημα διαχείρισης του ανθρώπινου κόσμου από τον άνθρωπο, ως πρόβλημα ενεργού ταύτισης με τη δυναμική της ανθρώπινης κατάστασης και ιστορίας. Στη βάση αυτή, και κατ' αντιστοιχία προς τις προσεγγίσεις του Μπλοχ, επιβάλλεται μια συνοπτική και κατ' ανάγκη ελλειπτική αναδρομή στις κλασικές θεωρίες της αρχαιότητας.

Εκ πρώτης όψεως δεν θα προσδοκούσε κανείς να ανακαλύψει «υλιστικές» προκειμένες και συνιστώσες όσον αφορά το ανθρωπολογικό ζήτημα στο έργο του Πλάτωνα. Αντιθέτως –αυτή δε η αντίθεση χαρακτηρίζει και τη δυναμική του επιχειρήματος– αυτό που παρατίθεται και θεμελιώνεται σε αρκετούς πλατωνικούς διαλόγους είναι μια φιλοσοφική θεωρία της ψυχής, η οποία αποσπάται από το μυθολογικό και κοινολατρευτικό της τόπο για να καταστεί –για πρώτη φορά– αντικείμενο συστηματικής φιλοσοφικής σκέψης. Μπορεί, όμως, ήδη εδώ να υποθεθεί ότι η ανάγνωση της θεωρίας της ψυχής στον Πλάτωνα μπορεί μέσω δόκιμης ανακατασκευής –και υπό την προοπτική της δυναμικής ανάγνωσης του φιλοσοφικού επιχειρήματος που προσιδιάζει στον Μπλοχ– να αποφέρει κάποιες βάσεις εξήγησης για τη συγκρότηση του ανθρωπολογικού επιχειρήματος. Η φιλοσοφία του Πλάτωνα είναι χαρακτηριστική για το ότι συγκροτεί την αντίληψη περί του ουσιαώδους κατόπιν οντολογικά προΐδεασμένης αφαίρεσης από το εκάστοτε υλικό και πεπερασμένο υπόστρωμα εκδήλωσης του ουσιαώδους, ενώ στο πλαίσιο του διαλεκτικού καθορισμού των εννοιών η «ανακάλυψη» του ουσιαώδους φωτίζει –κυριολεκτικά– τις εκάστοτε εποπτικές και υλικές προκειμένες που έχουν χρησιμεύσει ως δίαυλοι ανόδου προς αυτό, και τώρα αποτελούν επανακαθορισμένα συστατικά της «εκδήλωσής» του. Με τον τρόπο αυτόν συλλαμβάνεται ήδη στο νεανικό έργο το ζήτημα της ανθρωπολογίας, εν πρώτοις ως απάντηση στο ερώτημα «*Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος;*» (Αλκιβιάδης 129e). Προς απάντηση στο ερώτημα αυτό ο Πλάτωνας χρησιμοποιοί –με ρεαλιστικό τρόπο– παραδείγματα από τον κόσμο της εργασίας, πράγμα που θα συνεχίσει σε ευρύτερη βάση ο Αριστοτέλης, διανοίγοντας έτσι το δίαυλο

σύνδεσης του κόσμου της εργασίας με τη φιλοσοφία που θα επανεκφραστεί από τον Σπινόζα και τον Χέγκελ μέχρι να αποτελέσει τη βάση της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Στην πλατωνική απόπειρα απάντησης του ανθρωπολογικού ερωτήματος διαχωρίζεται το σώμα ως εργαλειακό υπόστρωμα εκδήλωσης «του ανθρώπου», ως διαφορετικό από αυτό που το θέτει σε κίνηση, όπως διαφορετικό είναι το εργαλείο από αυτόν που το χρησιμοποιεί («Τὸν δὲ χρώμενον και οἷς χρῆται ἕτερα ὁμολογοῦμεν; Ναι» Αλκιβιάδης 129d). Δεδομένου ότι το σώμα δεν «ἄρχει αὐτὸ αὐτοῦ», η απάντηση στο ανθρωπολογικό ερώτημα από τον Πλάτωνα είναι ότι «Μῆδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν» (Αλκιβιάδης 130c). Η ψυχή λοιπόν «ανακαλύπτεται» ως ο ουσιώδης καθορισμός του ανθρώπου στην κλασική για τον Πλάτωνα απόσταση από την εξειδίκευση του εργασιακού καταμερισμού και –από το χρέμα: Ο «χρηματιστής» (Αλκιβιάδης 131c) είναι κάποιος που δεν ασχολείται πλέον με τον ουσιώδη ανθρώπινο καθορισμό του, αλλά με κάτι «πορρωτέρω τῶν ἑαυτοῦ». Μαζί λοιπόν με τη θεωρία της ψυχῆς αναπτύσσεται και η θεωρία της «αποξενωμένης» ψυχῆς, καθώς μπορεί να υποστηριχθεί ότι ακριβῶς αυτή η εργασιακά καταμερισμένη και χρηματική διαστρέβλωση του ανθρώπινου περιεχομένου αποτελεί το αρνητικό όριο ἐγερσης του πλατωνικού επιχειρήματος<sup>1</sup>.

Ἢδη λοιπόν στο πρώιμο ἔργο η πλατωνική περί ανθρώπου αντίληψη χαράζει ορισμένα ὅρια πραγμάτωσης της ανθρώπινης κατάστασης, τα οποία θα διανύσουν μακριά και ενδιαφέρουσα πορεία. Η ανθρώπινη ὑπαρξη συνδέεται στον Πλάτωνα με το Εἶναι, το οποίο στην ανθρώπινη διάστασή του λαμβάνει τη μορφή της πολιτείας, πρωτίστως και κυρίως μέσω της ψυχῆς. Η ψυχή στον Πλάτωνα, δηλαδή ο ουσιώδης καθορισμός του ανθρώπου, είναι πολιτική ψυχή. Στη βάση της διάκρισης ψυχῆς και σώματος «δύο λέγω τέχνας: τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δ' ἐπὶ σώματι (...) δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν» (Γοργίας 464b). Η ψυχή, η πολιτική και οι τέχνες που ασκούνται σε πλαίσιο εργασιακού καταμερισμού αποτελούν για τον Πλάτωνα το πλαίσιο εκδήλωσης της ανθρώπινης υπόστασης. Η ανθρωπολογική «δυναμική» που μπορεί να ανιχνευθεί στο πλαίσιο αυτό –και ενδιαφέρει επίσης για τις ανθρωπολογικές συζητήσεις της νεωτερικότητας– βαίνει κυρίως από την ἔννοια της αρετῆς, ως ἔννοια που διαγράφει τὴ δυνατότητα της ψυχῆς να στραφεί στον ουσιώδη –κυριολεκτικά: ιδεώδη– καθορισμό της. Η πορεία της ανθρώπινης ψυχῆς, του ουσιώδους ανθρώπου προς την αρετή αποτελεί για τον Πλάτωνα αναπόσπαστο τμήμα της πολιτικῆς θεωρίας και ακριβῶς αυτό το αἴτημα της πολιτικῆς αρετολογίας –ενισχυμένο αργότερα από την αριστοτελική ἀνάλυση και ἔχοντας απορρίψει τὴν ασκητικὴ μονομανία του Χριστιανισμοῦ– θα επανέλθει ως αἴτημα προπαρασκευῆς των πολιτῶν προς αρετὴ στο φυσικὸ δίκαιο του Ρουσώ. Η σχέση πολιτείας και ψυχῆς θεματοποιεῖ στην πλατωνικὴ Πολιτεία τὸ θεμελιώδες ζήτημα της αρμονίας, τὸ οποίο και εισάγει τὴν ἀνεύρεση των συντακτικῶν αξιῶν του πολιτικῶ «συστήματος», κορυφωμένο στη δικαιοσύνη. Αυτό που ενδιαφέρει στο συνολικὸ «πολιτειακὸ» ἐπιχείρημα του Πλάτωνα ως προς τὸ ανθρωπολογικὸ ερώτημα δεν εἶναι απλῶς ἡ εκπαιδευτικὴ θεωρία και ἡ υπερβολικὰ τονισμένη στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία «ευγονικὴ» των φυλάκων, ἀλλὰ ἡ ἀνοδος της ψυχῆς προς τὸ ἀγαθὸ, δηλαδή ἡ πορεία του ἀνθρώπου προς τὸν ουσιώδη καθορισμὸ του. Στον Πλάτωνα τὸ «δυναμικὸ»-ιστορικὸ στοιχείο θεματοποιεῖται πρωτίστως μέσω της ἀνάμνησης ως διαλεκτικὴ κίνηση προς ἐπανιδιοποίηση του Ἀγαθοῦ, κίνηση που μεθοδεύεται

ως ενάρετη και ορθή. Η κίνηση αυτή είναι πρωτίστως γνωσιολογική (πράγμα που αποτυπώνεται και στη δυναμική των περισσότερων διαλόγων), ενώ εξίσου ενδιαφέρουσα είναι η αλληγορική της διάσταση: η συνολική πορεία προς την Ιδέα αναπαρίσταται στον Πλάτωνα ως πορεία ή στροφή προς το φως: «ἀνίστασθαι τε και περιάγειν τὸν αἰχένα και βαδίζειν και πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπει» (Πολιτεία 515c7-8). Η άνοδος αυτή δεν χαρακτηρίζει απλώς τη διάσημη αλληγορία του σπηλαίου (Πολιτεία 514a-517b) αλλά αποτελεί ρητά συστατικό στοιχείο της φιλοσοφικής ανθρωπογένεσης: ένα ον που ανορθώνεται, σηκώνεται από τη γήινη-υλική, σπηλαιική δέσμευση («ἀνίστασθαι»), στρέφει την όψη του προς το φως («περιάγειν τὸν αἰχένα») και κατευθύνεται προς αυτό ως πηγή της αλήθειας και του όντος («και βαδίζειν και πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπει»). Είναι ενδεικτικό για το πλατωνικό επιχείρημα –και έχει άμεση συνέπεια για την ανθρωπολογική του σύλληψη– ότι η επίτευξη του Αγαθού συντελείται δια της γνώσης του Αγαθού, ενώ το πρακτικό στοιχείο έχει διαθλαστεί αφενός στην εκάστοτε «ζώνη συναλλαγών» (που υποβασιτάζει μεταξύ άλλων και την Πολιτεία έως ότου τη φθείρει), και αφετέρου στην καθαρά πολιτική πράξη του μεμονωμένου φιλόσοφου-βασιλέα, ο οποίος ακριβώς κατέχει τη συνολική επόπτευση των μερικοτήτων και τη βαθύτερη οντολογική τους δέσμευση. Έχοντας υποστασιοποιήσει το ον στην ιδεατή και ιδεώδη διάσταση η πλατωνική φιλοσοφία εμπλέκεται στο πρόβλημα δραστηριοποίησης των εκάστοτε πολιτικών φορέων (το οποίο παρατίθεται με γλαφυρό τρόπο στην *Εβδομη Επιστολή*), ωθούμενη έτσι σε βαθυστόχαστες παραθέσεις πολιτικής ψυχολογίας –με την ιδιαίτερη πλατωνική έννοια του όρου– αλλά απωθώντας σε δεύτερη θέση τις εμπράγματα προκείμενες της πολιτικο-κοινωνικής δυναμικής.

Στον *Τίμαιο*, που συνεχίζει το διάλογο της *Πολιτείας*, ανακατασκευάζεται η ανθρωπογενετική διαδικασία στο πλαίσιο ερμηνείας του φυσικού κόσμου. Εδώ συνδέεται η σωματολογία με την ανθρωπολογία, θεματοποιώντας ζητήματα που οδηγούν κατευθείαν στο μπλοχανό περί ανθρώπου επιχείρημα. Ενώ η συγκρότηση του ανθρώπινου σώματος κατά Πλάτωνα εξυπηρετεί τις κινητικές και δραστικές ανάγκες της ψυχής, το ίδιο το σώμα συγκροτείται στη βάση «πολιτικών» ιεραρχήσεων (μια τυπική πλατωνική αντίληψη), καθώς «τὸ κατὰ φύσιν πρόσθεν», δηλαδή η όψη, «τὸ μετέχον ἡγεμονίας... εἶναι» (*Τίμαιος* 45b). Το δε πρώτο όργανο αυτής της σωματικής ηγεμονίας είναι τα «φωσφόρα... ὄμματα» (*Τίμαιος* 45b). Η οφθαλμολογία λαμβάνει στον Πλάτωνα την αξία της ακριβώς μέσω των κοσμολογικών-ανθρωπολογικών προκείμενων που έχει θεμελιώσει η αναζήτηση της Ιδέας. Η εμμόνη στην οφθαλμολογική πρωτοκαθεδρία κατά την ανθρωπογένεση και τον ουσιώδη καθορισμό του ανθρώπου εκφράζεται μεταξύ άλλων στο ίδιο το όνομά του: «ἐντεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος “ἄνθρωπος” ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἅ ὄπωπε» (*Κρατύλος* 399c6). Ο τονισμός αυτός –παρά τον υπόδηλο ειρωνικό χαρακτήρα του *Κρατύλου*– πρέπει να ερμηνευθεί όχι ως απλή ανατομική διάκριση αλλά ως δυνατότητα προσέγγισης στην αξία, η οποία αποκαλύπτεται ως κορυφή μιας πορείας από τα χθόνια σπήλαια μέχρι τις ανώτερες συμπαντικές σφαίρες<sup>2</sup>. Η πλατωνική οφθαλμολογία αποτελεί τον συνδυετικό κρίκο μεταξύ του υλικοσωματικού φορέα και της δυναμικής της ψυχής, η οποία επιδιώκει την (όχι εκστατική αλλά γνωσιολογική-πολιτική) επανένωση με τον ουσιώδη, αρμονικό καθορισμό της. Η όραση «αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν» (*Τίμαιος* 47a), καθώς μόνον μέσω αυτής μπόρεσε ο άνθρωπος να ωθηθεί από την ενατένιση των αστρικών σωμάτων σε περαιτέρω αφαιρέσεις,

νοητικές και ουσιώδεις («*μεμηγάνηται μὲν ἄριθμόν*» και «*χρόνου... ἔννοιαν*» *Τίμαιος* 47a), και τέλος στη φιλοσοφία. Η πλατωνική φιλοσοφία αποσκοπεί κυριολεκτικά στο να είναι μια φιλοσοφία του φωτός, μέχρι τις ύστατες συνέπειές της: η ψυχή, ο ουσιώδης άνθρωπος, αναζητά να *δει* την Ιδέα, και η αναζήτηση αυτή –η όχι μόνον νοητική αλλά και σωματική ανόρθωση και άνοδος προς το Αγαθό– αποτελεί το κλειδί ερμηνείας για την ανθρώπινη φυσιολογία, μια φυσιολογία φορτισμένη αξιακά ήδη από την ανατομική συγκρότησή της. Παρ' όλη την υποδεέστερη θέση του υλικού κόσμου στον Πλάτωνα (η οποία θα διαστρεβλωθεί μέχρι σημείου αρνησικοσμίας από το Χριστιανισμό), ο άνθρωπος θεωρείται ως ον που δύναται να ανορθωθεί ψυχικά και σωματικά προς την αρετή.

Η δυναμική περί ανθρώπου αντίληψη, δηλαδή μια κυριολεκτικά δυναμική ανθρωπολογία, η οποία στρέφεται διεισδυτικά προς τα συστατικά, εγγενή και σύμφυτα στοιχεία της σε τελική ανάλυση εντελεχούς πραγματικότητας, θα βρει διεξοδική θεμελίωση στο αριστοτελικό έργο. Η σημασία του αριστοτελικού επιχειρήματος όσον αφορά την ανθρωπολογική προσέγγιση συνίσταται στο ότι αναδεικνύεται για πρώτη φορά σε επεξεργασμένη μορφή η εγγενής και εμπράγματη (υλική και ουσιολογική) δέσμευση ή καλύτερα: η εντελεχής κατάταξη του ανθρώπου στον κόσμο, ο οποίος μέσω της φιλοσοφικής προσέγγισης ανασυγκροτείται ως κόσμος του ανθρώπου σε πλαίσιο «προγράμματος» εμμένειας.

Ιδιαίτερη θέση στο αριστοτελικό πρόγραμμα καταλαμβάνει η έννοια της δύναμης, που συλλαμβάνεται ως δυνατότητα, ως το δυνάμει της ύλης προς την εκάστοτε μορφή. Η δύναμη είναι θεμελιώδης έννοια στην αριστοτελική οντολογία και ουσιολογία, καθώς συνδυάζεται με το ερώτημα περί των αιτιών κίνησης, δραστηριοποίησης της ύλης: «*Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον*» (*Μετά τα φυσικά* 1019a15). Με την έμφαση στη δύναμη και στην εκδήλωσή της η φιλοσοφία του Αριστοτέλη μπορεί δικαίως να χαρακτηριστεί ως «δυναμική», εάν ληφθεί υπόψη ότι αυτό που αναζητάται –επίσης και για τον καθορισμό του ανθρώπου– είναι η ουσιώδης δυναμική αιτία που καθορίζει το «ανθρώπινο» αποτέλεσμα. Στη διαδικασία αυτή ανεύρεσης ή πλαισίωσης της ουσιώδους και υπέρτατης κοσμολογικής αιτίας –εάν θεωρηθεί από τη σκοπιά της νεωτερικής ανάδειξης των προϋποθέσεων του ζητήματος– η μεθόδευση βγαίνει από μια συγκεκριμένη αντιστροφή στον αναστοχασμό, καθώς οι κοσμολογικοί συσχετισμοί ανατρέχουν ενίοτε σε αναλογικά παραδείγματα της ανθρώπινης δημιουργικής πράξης, αποκαλύπτοντας έτσι θεμελιώδεις συνάψεις μεταξύ της ανθρώπινης παραγωγικής-εργασιακής δραστηριότητας και της φυσιολογικής γενετικής εξέλιξης. Βεβαίως θα χρειαστούν περίπου είκοσι αιώνες μέχρις ότου η επιχειρηματολογία αυτή ανασυγκροτηθεί ως προς την «ανθρώπινη» βάση της –πολύ περισσότερο καθώς η ίδια η νεωτερική απόπειρα ανασυγκρότησης θα διανύσει και αυτή πορεία κριτικής του ιδεαλισμού και της θεολογίας– αλλά το επιχείρημα, τουλάχιστον στο βασικό του πλαίσιο, είναι ήδη παρόν. Πράγματι, το ερώτημα για τη δυναμική σύλληψη του κόσμου λαμβάνει εκ πρώτης όψεως την «απορία» του από τη γενετική-παραγωγική διάσταση των πραγμάτων που πληρούν τον ανθρώπινο, σκοπολογικό χώρο: τα λειτουργικά αγαθά του ανθρώπου αποκτούν τη μορφή τους όχι εξ ιδίων αλλά από άλλη (παραγωγική) αιτία: «*λέγω δ' οἶον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὔδ' ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερον τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον*» (*Μετά τα φυσικά*

984a22-26). Η παραγωγική δραστηριότητα του ανθρώπου, η αποτύπωση των σκοπών του στη φυσική ύλη, στην υλική φύση καθορίζει και την ερευνητική οδό της φιλοσοφικής («μεταφυσικής») σκέψης: κατ' αντιστοιχία προς τα ανθρώπινα παράγωγα, και εφόσον είναι και αυτός μέρος του φυσικού κόσμου, ο άνθρωπος δύναται να νοηθεί και αυτός ως παράγωγο, θεματοποιώντας έτσι το ζήτημα του δημιουργού του ανθρώπου. Δεδομένης της δυναμικής συγκρότησης της φύσης από τον Αριστοτέλη, η ίδια η φύση του ανθρώπου συλλαμβάνεται ως μετέχουσα στο αέναο δίπολο «δύναμη-ενέργεια ή εντελέχεια» (πρβλ. *Μετά τα φυσικά* 1015a14-19), ώστε ο άνθρωπος συλλαμβάνεται ως δυναμικό ον, ως ον δυνάμενο να εξωτερικεύσει και να εκδιπλώσει τις δυνάμεις και δυνατότητές του. Ο άνθρωπος συλλαμβάνεται και εδώ πρωτίστως μέσω της ψυχής: αλλά ήδη στην αριστοτελική συστηματική προσέγγιση η ψυχή δεν τίθεται εν πρώτοις ως μερίδιο της θείας ουσίας που τροφοδοτεί τα πλατωνικά «φωσφόρα... ὄμματα», αλλά ως σύνθετο σύνολο παθών και ιδιοτήτων που είναι δυνατόν να γνωσθούν επαγωγικά και να αναλυθούν. Έτσι, ο γνωστικός δρόμος για την ψυχή περνά μέσα από εξέταση των αισθήσεων (*Περί ψυχής* 418a7 κ.ε.), αναλύοντας με χειρουργική απαίτηση τη ρήση ότι «ἔστι δὲ ἡ ψυχή τοῦ ζώντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή» (*Περί ψυχής* 415b9-10). Στον Αριστοτέλη η ψυχή βρίσκεται πλέον σε δεσμευτική, αναγκαία σχέση προς το ανθρώπινο, αναπαραγωγικό περιβάλλον. Με τον τρόπο αυτόν η παρατήρηση εστιάζει στη δυνατότητα της ψυχής, δηλαδή των ουσιαστών δυνατοτήτων του ανθρώπου, να γενικεύσει μορφές στο περιβάλλον του, οι οποίες όχι μόνον συντελούν στην αναπαραγωγή του («θεραπευτική ψυχή») αλλά και βελτιώνουν την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση. Ιδιαίτερα εδώ είναι που ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει τον άνθρωπο ως δυνατότητα. Τονίζει ρητά: «καὶ εὐδὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη» – έχουν δίκιο αυτοί που υποστηρίζουν ότι η ψυχή είναι ο τόπος των μορφών, όχι, όμως, ὅλη ἀλλὰ μόνον το νοητικό της μέρος, οι δε μορφές δεν είναι [εκεί] ενεργές ἀλλὰ μόνον δυνάμει (*Περί ψυχής* 429a27-30). Το βασικό σχήμα επιχειρηματολογίας του Αριστοτέλη: μια ψυχή που αποτυπώνει μορφές στο υλικό περιβάλλον της, έμελλε να καθορίσει βαθύτατα την πορεία της φιλοσοφικής σκέψης μέχρι και στην ώριμη νεωτερικότητα. Το ζήτημα του γενετικού προσδιορισμού των συγκεκριμένων υποστάσεων, της ύλης που έχει προσλάβει μορφή, ανάγεται πρωτίστως στο φορέα γνώσης και (εργασιακής) «εφαρμογής» του «είδους», της μορφής, ώστε η υλομορφωτική δραστηριότητα πραγματοποιεί «εντελεχώς» το είδος, την πρόθεση του δημιουργού<sup>3</sup>. Αυτός που κατέχει το «είδος» μπορεί να γενικεύσει τις δυνατότητες της ύλης: «οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τραπέζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἰς ὧν πολλὰς ποιεῖ» – οι μεν [οι οπαδοί της πλατωνικής αντίληψης] αντλούν πληθώρα από την ύλη ενώ η μορφή γεννά μόνον μία φορά, όμως από ένα κομμάτι ξύλο μπορεί να γίνει μόνον ένα τραπέζι, ενώ αυτός που επιφέρει την μορφή στο ξύλο μπορεί να παράγει πολλά τραπέζια αν και είναι ένας (*Μετά τα φυσικά* 988a2-5). Η δραστηριότητα του ανθρώπου εντάσσεται έτσι σε ένα άκρως δυναμικό κοσμολογικό πλαίσιο, όπου οι κινήσεις των σωμάτων, οι γενέσεις και οι φθορές, αναπτύσσονται σε πλαίσιο δυνατοτήτων (δυνάμεων) και συντελεσμένων δυναμικών εκδηλώσεων (ενεργειών), και η διαδικασία αυτή είναι η ίδια «δυναμικής» υφής: «καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἐν πῶς ἔστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἶ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν» (*Μετά τα φυσικά* 1045b21-23). Πρόκειται για ένα κοσμολογικό-ουσιολογικό

πρόγραμμα, το οποίο μέσω ανάπτυξης των «συμβεβηκότων» και της λογικής ανάλυσης τους αναζητά το «πρώτον» αίτιο που έχει θέσει σε κίνηση το δυναμικό συσχετισμό. Ήδη εδώ λανθάνει η αντίληψη –που στην Ηθική, και πολύ περισσότερο στην Πολιτική, θα αναχθεί σε σύστημα εξήγησης του ανθρώπινου κόσμου– ότι ο άνθρωπος είναι ο γεννήτορας του ανθρώπου, με την έννοια ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα περιλαμβάνει στην εντελέχειά της τη γένεση άλλων ανθρώπων που με τη σειρά τους αναπτύσσουν τις «δυνάμει» μορφές της ψυχής τους: «*ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργεῖα ὄν ὑπὸ ἐνεργεῖα ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικός ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινουῖντος τινος πρώτου· τὸ δὲ κινουῖν ἐνεργεῖα ἤδη ἔστιν*» (*Μετὰ τα φυσικά* 1049b24-28). Εντούτοις στον Αριστοτέλη η γένεση του ανθρώπου ἐλκεται περισσότερο από την ουσιολογική αντίληψη της εντελέχειας και από μια ρητή και δεσμευτική θεωρία σχέσεων.

Η σημασία του επιχειρήματος αυτού για την ανθρωπολογική προσέγγιση –που περιέχεται σε αρκετές παραθέσεις του Αριστοτέλη– είναι ξανά η σύλληψη του ανθρώπου ως φορέα δυνατότητας η οποία μεσολαβείται, όπως και στον Πλάτωνα, από την έννοια της αρετής. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η αρετή είναι η μορφή που αρμόζει στην ανθρώπινη εντελέχεια, στην εκδήλωση των ανθρώπινων δυνάμεων, πολύ περισσότερο καθώς δηλώνεται ρητά ότι ο άνθρωπος δεν γεννιέται με τις αρετές του, αλλά μόνον με τη δυνατότητα «*δέξασθαι αὐτάς*» (*Ηθικά Νικομάχεια* 1103a25). Η δυνητική βελτίωση και τελείωση του ανθρώπινου ὄντος αποτελεί την αφετηρία τόσο για μια θεωρία των ηθικοπρακτικών αρετών, όσο και για μια θεωρία της εκπαίδευσης (με την έννοια απόδοσης της προσήκουσας μορφής στον άνθρωπο), ενώ και οι δύο αυτές προσεγγίσεις συνδυάζονται σε μια θεωρία περί πολιτικής. Η άποψη περί της δυνατότητας «αποδοχής» και άσκησης της αρετής από τον άνθρωπο χρησιμεύει ως εφαλτήριο για τη συγκρότηση μιας (πρωτο)θεωρίας σχέσεων – εν πρώτοις συσχετισμών και αντικατοπτρισμών των «γινομένων» της ψυχής στη βάση των ηθικών συμπεριφορών, και κατά δεύτερον, με την ίδια μεθοδολογική βάση, σχέσεων εντός της πολιτείας, πολιτικών σχέσεων. Όπως και στον Πλάτωνα, η ψυχή στον Αριστοτέλη συγκροτείται κατ' αναλογία προς τις πολιτικές σχέσεις, οι δε πολιτικές σχέσεις ερμηνεύονται και αξιολογούνται στη βάση των ηθικών στοχασμών περί της ενάρετης βελτίωσης (*Πολιτικά* 1094b8)<sup>4</sup>. Το πλαίσιο συσχετισμού και στα δύο επίπεδα είναι το πλαίσιο ανεύρεσης του μέτρου –του μέσου, της μεσότητας που ισαπέχει από τα άκρα– με την αντίληψη ότι όταν το ουσιώδες βαίνει στα άκρα (του) φθείρεται (*Περί ψυχής* 424a2-5, *Ηθικά Νικομάχεια* 1106b27-28). Η δε ανεύρεση του μέτρου αποτελεί πολιτικό ζήτημα, καθώς μόνον στο κέντρο, στο μέσον της πολιτείας, όπου συναντώνται οι οικονομικές ανισότητες με τις ατομικές ενάρετες ικανότητες μπορεί να αναδυθεί το καλύτερο δυνατό πολίτευμα. Τόσο το μικτό πολίτευμα (*Πολιτικά* 1297a6) όσο και το «μικτόν» της ψυχής (*Περί ψυχής* 426b6-8) συγκροτούνται με βάση τη «συμφωνία», δηλαδή την αρμονική συνάρθρωση των αντίστοιχων μερών. Ο Αριστοτέλης ολοκληρώνει εδώ το θεμελιώδες πλατωνικό πρόγραμμα συγκρότησης της ανθρώπινης ψυχής ως εκμαγείο του προσήκοντος πολιτεύματος στο πλαίσιο ενός κόσμου που ερευνάται για πρώτη φορά με νηφαλιότητα, συστηματικότητα και λογική.

Στη βάση αυτή λαμβάνει και το νόημά της η πασιγνώστη πρόταση ότι ο άνθρωπος είναι «*φύσει πολιτικόν ζῶον*» (*Πολιτικά* 1253a3), αλλά και –με την προϋπόθεση της προαναφερθείσας «δυναμικής» οντολογίας– ότι το υποθετικό «σημαίνον» του ανθρώπου είναι ότι εί-

να «ζῶον δίπουν» (Μετά τα φυσικά 1007a33). Και πάλι εδώ η ανατομική ανάδειξη δεν μένει σε περιγραφικό επίπεδο αλλά θεματοποιεί –εν είδει πρόκλησης που, όπως θα φανεί, πυροδοτεί αλληπάλληλες προσεγγίσεις κατά τη νεωτερικότητα– το ζήτημα της αντιστοιχίας ή αποστολής (σύμφωνα με την αριστοτελική ορολογία: της ανθρώπινης εντελέχειας) που μπορεί να προκύψει από το όρθιο και ορθό ον.

Προς κατακλείδα αυτής της σύντομης αναδρομής στην αρχαιότητα αρκεί να αναφερθεί ότι το ζήτημα της ορθότητας, τόσο στην ανατομική όσο και στη γνωσιολογική και κανονιστική διάσταση, επρόκειτο να αποκτήσει ενδιαφέρουσα διατύπωση από τη Στοά. Ακριβώς όπως με τη συγκρότηση γραμματικής και λογικής θεωρίας, συγκροτείται από τον πρώιμο στωικισμό και μια ανθρωπολογική θεωρία, η οποία ανακαλύπτει το ωφέλιμο και το καλό στην «οικείωση», την έλλογη ιδιοποίηση των καταβολών του από τον ίδιο τον άνθρωπο (Pohlenz 1959: 57 κ.ε.), σε πλαίσιο επιβίωσης σε έναν κόσμο που έχει υπερβεί τα όρια της πόλεως και του οίκου – ο άνθρωπος αποτελεί πλέον ο ίδιος την οικία του. Στο πλαίσιο αυτό σχηματίζεται η αντίληψη του ανθρώπινου «καθήκοντος»: «ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείον» (Διογένης Λαέρτιος 7, 108) και, πράγμα σημαντικό για την παρούσα παράθεση, του «κατορθώματος», μιας έννοιας με ανατομικό ίχνος, η οποία σύμφωνα με τον Pohlenz: «είναι μόνον η πράξη που λόγω σταθερής κοσμοθεωρητικής γνώσης επιτελείται καθαρά με την προοπτική του ηθικού καθορισμού του ανθρώπου» (Pohlenz 1959:128). Η ορθότητα συλλαμβάνεται εδώ ως κορύφωση του ηθικού πράττειν. Εντούτοις η στωική περί άνθρωπου φιλοσοφία θα συνδυαστεί με πολυσχιδή και αντιφατικό τρόπο με τον ανερχόμενο Χριστιανισμό, μέσω του οποίου η «απάθεια» –δηλαδή σύμφωνα με τη Στοά η απελευθέρωση από την τυραννική παρέκλιση των παθών– γίνεται πλέον ασκητικός αυτοσκοπός, στην προοπτική συνολικής απόρριψης του εγκόσμιου βίου. Η χριστιανική ανθρωπολογία της αμαρτίας και της απολύτρωσης, με τη μεσολάβηση της συμβολοποίησης του θανάτου ως κάθαρση από το σάρκινο περιβλήμα (μια αντίληψη που διατυπώνεται ρητά από τον Παύλο), θα απορροφήσει (νεο)πλατωνικά και στωικά στοιχεία προς συμπλήρωση της δογματικής της θεμελίωσης, η οποία αποσκοπεί (καθ' υπόθεση) να μην είναι «ἐκ τοῦ κόσμου τούτου» – σχέτως αν θα εμπλακεί αγρίως επί αιώνες σε εξουσιαστικές διαμάχες. Με τέτοια περιφρόνηση της υλικοσωματικής διάστασης του ανθρώπου θα πρέπει να περάσουν αρκετοί αιώνες μέχρις ότου το ανθρωπολογικό ζήτημα τεθεί εκ νέου στα υλικοφυσικά του θεμέλια.

### **II. Το «Automaton», τα «έμφυτα εργαλεία» και το «πλάσμα που σηκώθηκε από τη γη»**

Η απόπειρα του νεωτερικού φυσικού δικαίου να επανακαθορίσει τα κανονιστικά φυσικά περιεχόμενα του ανθρώπινου βίου βαίνει κατ' ανάγκην μέσω της θεμελίωσης μιας «νέας» ανθρωπολογίας (σε σχέση προς τη βιβλική ή γενικότερη χριστιανική), καθώς από όλες τις αντίστοιχες φυσικοδικαιικές θεωρίες υποτίθεται ότι η διατύπωση της απάντησης στο ζήτημα περί του ανθρώπου θα αποτελέσει τη λυσιτελέστερη βάση ανάπτυξης της ορθής



(φυσικής) κοινωνικής και πολιτικής μορφής. Το χαρακτηριστικό αυτής της ανθρωπολογικής προσέγγισης (από την πλευρά που ενδιαφέρει την παρούσα παράθεση) είναι ότι το πρώτιστο νεωτερικό της χαρακτηριστικό δηλώνει και την απουσία –τόσο «κοσμολογική» όσο και πραγματολογική– της «πόλεως» όσο και την αναζήτηση της γενικής (άνευ προνομίων και εξαιρέσεων) πολιτικής μορφής σε εξατομικευτική βάση. Στο νεότερο φυσικό δίκαιο η εξατομικευση εμφανίζεται είτε υπό τη μορφή γεωμετρικής και φυσικοεπιστημονικής αναγκαιότητας (Σπινόζα, Χομπς) είτε ως αξιακά φορτισμένο δεδομένο (Λοκ), ενώ σε όλες τις θεωρίες το χαρακτηριστικό είναι ότι η εξατομικευτική βάση του επιχειρήματος δρα υπόδηλα με κριτική τροπή, όταν κατά την πορεία της προς τη γενική πολιτική συνένωση, η οποία θα σφραγιστεί από ρητή στοχαστική πράξη (συμβόλαιο), ελέγχει ένα προς ένα τα εκάστοτε, ιστορικά φορτισμένα, ιδιοτελή περιεχόμενα των επιμέρους σκοποθεσιών. Σ' αυτή τη διαδικασία συγκρότησης του κοινωνικού κόσμου αφαίρεση σημαίνει κριτική. Εντούτοις, όπως θα φανεί παρακάτω, η έννοια της φύσης και του δικαίου «της» θα μεταβληθεί, εν μέρει ριζικά, κατά τη διάρκεια του 18ου αιώνα, όταν τα κυοφορούμενα περιεχόμενα του 17ου αιώνα αρχίζουν να προσεγγίζουν τη βίαιη ενηλικίωσή τους και κορυφωθούν σε κάτι που υπερβαίνει αναπόφευκτα σχεδόν όλες τις μελλοντικές προβολές των φυσικοδικαιικών συστημάτων: τη Γαλλική Επανάσταση. Στη βάση, όμως, της ανθρωπολογικής παρατήρησης –με την προοπτική που έχει υιοθετηθεί εδώ– είναι χαρακτηριστικό το μεθόδευμα του 17ου αιώνα, το οποίο χρησιμοποιεί τη γνώση του ανθρώπου ως θυρωρό για τη γνώση του περιεχομένου της νεωτερικής πλέον πολιτικής. Η πορεία αυτή προς τη συγκρότηση της ορθής, φυσικής κοινωνικής μορφής (ή της αποδέσμευσής της από υστερομεσαιωνικές ανασχές και απειλές) είναι ταυτόχρονα πορεία αναπροσδιορισμού του ανθρώπινου υποκειμένου που την επιτελεί. Για μια ερμηνευτική προοπτική που έχει εισπράξει κατ' ανάγκη και με συνέπεια τα δρώμενα του 20ού αιώνα η εμπιστοσύνη του φυσικοδικαιικού επιχειρήματος στο υποκείμενο «του» –στον άνθρωπο της ανερχόμενης αστικής κοινωνίας– μπορεί να φαίνεται αξιοζήλευτη, και ενδεχομένως (με βάση την κατοπινή κριτική της νεωτερικότητας) αξιόμειπτη· εντούτοις, το επιχείρημα που μπορεί να αντληθεί από εδώ δεν είναι τόσο η επίμονη ταύτιση με τη «φύση» του ανθρώπου –κάτι που μετά τον Χέγκελ αποδεικνύεται άκρως δύσκολο εάν όχι αδύνατο– όσο ο αναστοχασμός επί των εκάστοτε δυνατοτήτων της «φυσικής», εγγενούς και αναγκαίας, πραγματικότητας: «[Το φυσικό δίκαιο] είναι επίσης μια έννοια που δεν μοιάζει να έχει προκύψει κατόπιν αφαίρεσης από την πραγματικότητα. Λοιπόν η αλήθεια είναι η εξής: αληθείς γενικές έννοιες δεν έχουν αφαιρεθεί από μια ήδη δεδομένη πραγματικότητα, αλλά από την *τάση* της πραγματικότητας. Το φυσικό δίκαιο προκύπτει κατόπιν αφαίρεσης από την *τάση* της τότε κοινωνίας προς την αστική κοινωνία (...)» (Bloch 1985, I: 145, η έμφαση στο πρωτότυπο).

Δεν αποτελεί λοιπόν σύμπτωση, αλλά πολύ περισσότερο ένδειξη συνέπειας, όταν ένα από τα σημαντικότερα πολιτικοθεωρητικά κείμενα του 17ου αιώνα αρχίζει με την παράθεση *Of Man*. Στον Χομπς ο άνθρωπος συλλαμβάνεται ως σύνολο μηχανικών εν πολλοίς λειτουργιών, οι οποίες εξετάζονται σε αναλογία προς τη δυνατότητα συγκρότησης ενός «αυτόματου», το οποίο και είναι η αναστοχαστικά (συμβολιακά) θεμελιωμένη κοινοπολιτεία. Υπάρχει και στον Χομπς η ρητή αντίληψη (*Leviathan* Intro/82)<sup>5</sup> ότι το «φυσιολογικό» και «παθολογικό» υπόστρωμα της ανθρωπότητας είναι κοινό σε όλα τα άτομά της, ώστε δια

του συνειρμού (*trayne of thoughts*) και του στοχασμού επί ενός «δείγματος» μπορούν, με την κατάλληλη μέθοδο, να αποκτηθούν συμπεράσματα για ολόκληρο το γένος: διότι αυτός που πρέπει να κυβερνήσει ένα ολόκληρο έθνος πρέπει να αναγνώσει μέσα στον εαυτό του όχι αυτόν ή εκείνο τον ιδιαίτερο άνθρωπο, αλλά την ανθρωπότητα (*Leviathan Intro/83*), δηλαδή είναι δυνατός ο εντοπισμός της Γενικότητας κατόπιν αναστοχασμού επί του μεμονωμένου ατόμου. Το υποκείμενο της φυσικοδικαιικής προσέγγισης του Χομπς είναι λοιπόν η *ανθρωπότητα*: ένα άκρως ενδιαφέρον σύνολο ατόμων και ιδιοτήτων, που δεν θα πάψει έκτοτε να απασχολεί τη διανόηση (φερ' ειπείν στον Χέρντερ θα λάβει ρητές κανονιστικές διαστάσεις), χρησιμεύοντας εντούτοις μέχρι σήμερα πρωτίστως ως γιγάντια οθόνη προβολής των εκάστοτε θεωρητικών και πολιτικών επιθυμιών.

Η ανθρωπολογική προσέγγιση του Χομπς λειτουργεί ως γνωστική και πρακτική αποκατάσταση του εμπειρικού κόσμου με αναφορά στο δρων ανθρώπινο υποκείμενο και στη δυναμική του<sup>6</sup>. Δεδομένης της εμπειρικής βάσης του χομπσιανού στοχασμού η ενότητα και ορθότητα του εποπτεύσιμου κόσμου είναι εγγυημένη μέσω της ορθότητας των λογικών συνειρμών («*proceed from one consequence to another*», *Leviathan 5/112*), οι οποίοι καθιστούν το εκάστοτε αντικείμενο «έλλογο» και ιδιοποιήσιμο από τον άνθρωπο. Η διαδικασία αυτή δεν εξαντλείται σε απλό εμπειρικό έλεγχο του κόσμου, αλλά αποκαθιστώντας τους συνειρμικούς στοχασμούς ως βασική μορφή γνώσης αποκτά λανθάνουσα κριτική χροιά, ιδιαίτερα απέναντι σ' εκείνα τα περιεχόμενα που κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας εμφανίζονται με την αξίωση του αδιαμεσολάβητου και αυταπόδεικτου, δηλαδή τα περιεχόμενα της θρησκευτικής πίστης<sup>7</sup>. Το χομπσιανό ανθρωπολογικό πρόγραμμα περιλαμβάνει έτσι μεταξύ άλλων και διπλή κριτική στάση απέναντι στη θρησκεία: αφενός αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί κριτική των πηγών (αυτοί που πιστεύουν τα λεγόμενα ενός προφήτη πιστεύουν ουσιαστικά μόνον τον προφήτη, «*whether he be a true, or a false Prophet*» *Leviathan 7/133*), και αφετέρου κριτική των περιεχομένων της πίστης, τα οποία, κατόπιν ρητού αποχωρισμού τους από την ιεροκρατική διαχείριση θα πρέπει να συνάδουν με το «*naturall Reason*» – δηλαδή με την αιτιακή συνάρτηση του κόσμου, έτσι όπως έχει συγκροτηθεί από τη νέα «γεωμετρική» μέθοδο. (Η διττή αυτή κριτική αντιμετώπισης της θρησκείας αποτελεί ένα πρότυπο ανακατασκευής που θα συνεχιστεί μέχρι και στον Καντ).

Η δραστηριοποίηση των ορθολογικών ικανοτήτων του ανθρώπου πραγματοποιείται επίσης και στον Χομπς στο πλαίσιο μιας «δυναμικής» αντίληψης περί ανθρώπου. Οι δυνάμεις του ανθρώπου – μια αντίληψη που θα αποκτήσει θεμελιώδη ισχύ στην επιστήμη της πολιτικής οικονομίας και θα τονιστεί εκ νέου σε πλαίσιο φιλοσοφίας της ιστορίας από την κριτική της πολιτικής οικονομίας – αναλύονται στον Χομπς με βάση την ευρεία χαρτογραφία των ανθρώπινων παθών (ιδιαίτερα κεφ. 6 του *Leviathan*), τα οποία με τη σειρά τους διατυπώνουν την απάντηση στο ερώτημα για το αίτιο των «*voluntary motions*», με άλλα λόγια, την απάντηση στο ερώτημα γιατί ο άνθρωπος πράττει έτσι όπως πράττει και ποια είναι η δυνατότητα και αναγκαιότητα ενός πράττειν διαφορετικού από το άμεσα δεδομένο, δηλαδή διαφορετικό από τις υστερομεσαιωνικές διακυβεύσεις. Η χαρτογραφία των παθών από τον Χομπς είναι ταυτόχρονα ανάδειξη των ορίων της ανθρώπινης πράξης και του «υλικού» της (στο σημείο αυτό η χομπσιανή άποψη συγγενεύει με την αντίστοιχη του Σπινόζα), ενός υλικού που εμφανίζεται στη θεωρία αποκαθαμένο από τον προϋποθέσιμό της

αμαρτίας, της «σαρκός» και του νομικοταξικού προκαθορισμού. Ανεξαρτήτως εάν τα πάθη που παρατίθενται μέλλουν να υπαχθούν σε ένα σχήμα κυριαρχίας (που έχουν προωθήσει τα ίδια, έστω και με αρνητική τροπή), το γεγονός είναι ότι η ανθρώπινη παθολογία (με τη διττή έννοια που προσιδιάζει εδώ στον όρο) εμφανίζεται ως αποδέσμευση: εφόσον τα πάθη αποκτούν τη θέση τους στο γεωμετρικό-αναλυτικό σχήμα ενότητας του ανθρώπινου υποκειμένου, θέτουν την ίδια την ύπαρξή τους ως στοχαστική πρωτοκαθεδρία στο ερώτημα περί του ανθρώπου. Η παράθεση αυτή της παθολογίας δεν αποτελεί εντοίτους κλειστό ιστορικό ορίζοντα, αλλά αντιθέτως μέσω του στοχασμού επί των παθών επιδιώκεται η ανεύρεση φυσικών κανόνων, οι οποίοι λανθάνουν στην εμπειρική-υλική διάσταση του ανθρώπου, αλλά μέλλουν να ανακαλυφθούν μέσω της «industrious meditation» (*Leviathan* 30/378). Ήδη εδώ επιτελείται κάτι που ούτως ή άλλως έχει υποψιαστεί και ο Μακιαβέλι ένα αιώνα νωρίτερα: ο ενάρετος άνθρωπος, ένα αρχαιότερο πρότυπο που αναβιώνει στην Αναγέννηση δίπλα στη χριστιανική περί αρετής αντίληψη, ολισθαίνει στην περιεχομενική διαφοροποίηση του δεξιότηχην (και οι δύο έννοιες αποτυπώνονται στον όρο *virtuoso*, ο οποίος αργότερα θα αναχθεί σε ιδεότυπο από τον Μάξ Βέμπερ): του ανθρώπου που χρησιμοποιεί με δεξιότητα τις δυνάμεις του, για ένα σκοπό που τους προσιδιάζει<sup>8</sup>. Το περιεχόμενο της «ενάρετης» πράξης δεν προκύπτει εδώ από το στοχασμό περί της μεσότητας (τα όρια της οποίας είναι τα όρια της πόλης-κράτους) αλλά καθώς το περιεχόμενο είναι ο βίος καθ'αυτόν (πρωτίστως μέσω φυσικοεπιστημονικής προοπτικής) το ζήτημα της εκάστοτε «αρετής» είναι η «industrious» ανεύρεση των ορίων του άλλου ατομικού φορέα με τρόπο ώστε αυτός να μην αποτελεί εμπόδιο στην πορεία του δεξιότηχην. Αυτό είναι το περιεχόμενο της ελευθερίας στον Χομπς: η δυνατότητα απρόσκοπτης πορείας.

Η πρωταρχική θεωρητική αποδέσμευση του ανθρώπου η οποία τον καθιστά αφετηρία για το επιχείρημα του Χομπς προϋδεάζει έτσι με διττό τρόπο τη μεθοδική θεμελίωση του *Automaton*, δηλαδή του συστήματος ανθρώπινης συμβίωσης υπό τη σκέπη της μεσολαβημένης κυριαρχίας: η έρευνα δεν στρέφεται στην αναζήτηση του «τέλειου πολιτεύματος» ούτε της «άνω Ιερουσαλήμ». Η αφαίρεση αυτή είναι αφαίρεση προϋδεασμένη ως προς το υλικό και τη δυναμική της – πράγμα που θα καταστεί σαφές τουλάχιστον μετά τον Χέγκελ. Δεδομένης της εξατομίκευσης της πράξης αφενός και του «δυναμικού» της υποστρώματος αφεντέρου (βλ. κεφ. 10 του *Leviathan* για την έννοια της δύναμης), η *felicity*, η ευδαιμονία του ανθρώπου συνίσταται στην «continual progresse of the desire from one object to another» (*Leviathan* 11/160), ούτως ώστε η ανθρώπινη δραστηριότητα συλλαμβάνεται κατ'αντιστοιχία προς το διανοητικό συνειρμό, ενώ ιδιαίτερα εδώ, στο πεδίο της πράξης όπου εμπλέκεται ουσιαδώς το ζήτημα του βίου, το ερώτημα που προκύπτει για τη θεωρία είναι η κανονιστική πλαισίωση αυτού του πρακτικού, δυναμικού συνειρμού, δηλαδή το όριο της πρακτικής δύναμης. Είναι δε γνωστή η πορεία του χομπσιανού επιχειρήματος προς τον κανόνα της κυριαρχίας και της μορφολογίας του (πρβλ. Αγγελίδης 1994, Ψυχοπαίδης 1999), ώστε δεν θα αναλυθεί εδώ περαιτέρω. Το σημαντικό για την ανθρωπολογική προσέγγιση όσον αφορά την παρούσα παράθεση, είναι ότι το αποδεσμευμένο από τις μεσαιωνικές διατάξεις άτομο –το υποκείμενο της ανερχόμενης αστικής κοινωνίας– γνωρίζει ταυτόχρονα τον κόσμο και τα πάθη του σε πλαίσιο «δικών του» δυνατοτήτων – μια αντίληψη που θα εκδιπλωθεί σε κοσμολογικό-ηθικοπρακτικό σύστημα από τον Σπινόζα. Με αυτό τον τρόπο

σχηματίζεται ένα πλαίσιο δομών βάθους της ανθρώπινης δυναμικής, στο οποίο απαντούν και στοιχεία που θα αναλυθούν αργότερα –σε διαφορετική βάση– στο μπλοχιανό φιλοσοφικό επιχείρημα: δηλώνεται ότι τα πάθη που ωθούν τους ανθρώπους στην ειρήνη είναι ο φόβος του θανάτου, η επιθυμία πραγμάτων απαραίτητων προς «*commodious living*» και – η ελπίδα απόκτησής τους μέσω της φιλοπονίας τους («*and a Hope by their Industry to obtain them*» *Leviathan* 13/188). Υπάρχει λοιπόν ελπίδα καταμεσής σε μια αγέλη αναστοχαζόμενων λύκων: ο κόσμος ανασυγκροτείται πλέον ως στρατηγική εκδίπλωση των ανθρώπινων, «μηχανικών» δυνάμεων προς απόκτηση του ποθούμενου αγαθού· μια εκδίπλωση που από τη σκοπιά του μεμονωμένου ατόμου περιλαμβάνει τις δυνάμεις όλων των υπολοίπων ως μέσα. Αυτή η δυνατότητα στρατηγικού χειρισμού των περιεχομένων της ανθρώπινης συμβίωσης που έχει προκύψει κατόπιν αναστοχασμού επί του θανάτου, της ευημερίας και της ελπίδας, αποτελεί το περιεχόμενο της ανθρώπινης κυριαρχίας – μια πρόκληση που υπερβαίνει τον ορίζοντα της αστικής κοινωνίας.

Ενώ στην περίπτωση του Χομπς ο νέος άνθρωπος, ο άνθρωπος της νεωτερικότητας, εισέρχεται στο ουσιαστικό βιοτικό πεδίο της κυριαρχίας με τις ουλές της φυσικής κατάστασης και τη λανθάνουσα ταυτότητα του πολιτικοποιημένου λύκου, η σπινοζική ανθρωπολογία, θεμελιωμένη σε αντίληψη εμμενούς οντολογίας, φωτίζει ριζικά τις οντολογικές-δυνητικές προκείμενες της ανθρώπινης δραστηριοποίησης εν γένει. Ενώ ο Χομπς μέσω της «μηχανικής» κατασκευής του ανθρώπου έχει αποσυνδέσει το προδομένο πλαίσιο της αρετής από την πρακτική, ο Σπινόζα βαίνει σε ριζική ανακατασκευή της αριστοτελικής κοσμολογικής προσέγγισης υπό την προοπτική ανάδειξης της *Libertate Humana*, της ανθρώπινης ελευθερίας που αποτελεί την ενιαία βάση του συνολικού του επιχειρήματος. Η δε προσέγγιση αυτή θα αναδιατυπώσει τις αριστοτελικές κυρίως επιχειρηματολογικές προσεγγίσεις σε πλαίσιο πραγμάτωσης της ελευθερίας ως προς τη συνολική κοινωνία, ώστε δεν είναι υπερβολή να υποστηριχθεί ότι αυτή η προοπτική του Σπινόζα –για την ελευθερία του ανθρώπου και για τις δυνάμεις της– αποτελεί την κύρια βάση για την προσέγγιση της νεωτερικής διαλεκτικής, τόσο της πολιτικής θεωρίας του Χέγκελ όσο και της μαρξικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας.

Ήδη στη μικρή πραγματεία περί της «βελτίωσης του νου»<sup>9</sup>, που αποσκοπεί στην εισαγωγή σε ορισμένες προβληματικές που θα αναπτυχθούν αργότερα στην *Ηθική*, απαντούν τα ουσιαστικά στοιχεία της σπινοζικής ανθρωπολογίας. Ας ειπωθεί εξ αρχής: Η σπινοζική ανθρωπολογία είναι η πρώτη ρητή «δυναμική» ανθρωπολογία της νεωτερικότητας, με την έννοια που είχε ο όρος στον Αριστοτέλη: ότι δηλαδή καθιστά επίκεντρο της παρατήρησης την ανάλυση και το συσχετισμό των ανθρώπινων δυνάμεων (*vires*), δηλαδή των ανθρώπινων αναγκαιοτήτων, με τρόπο που προϋδεάζει τόσο τον Μαρξ όσο και εν μέρει την προσέγγιση του Μπλοχ. Το ανθρωπολογικό ενδιαφέρον στη σπινοζική απόπειρα «βελτίωσης του νου» είναι ότι αναδεικνύει, έστω και περιγραμματικά (σε σχέση με την *Ηθική*), τους διαύλους και τους τρόπους πρόσληψης (γνώσης) του κόσμου από το ανθρώπινο υποκείμενο. Η γνωστική αυτή πρόσληψη, η γνωστική ιδιοποίηση του κόσμου από τον άνθρωπο, συγκροτείται πρωτίστως σε αναφορά προς τις ικανότητες και δυνατότητες του ανθρώπου για μια τέτοια δραστηριοποίηση. Η γνώση αναφέρεται στη *natura et potentia hominis* –στη φύση και τη δυνατότητα

του ανθρώπου (*Tractatus* 25), ώστε πριν από κάθε συζήτηση περί φυσικών παθών ο άνθρωπος αποκτά σημαντικά στοιχεία νοησιαρχικής ταυτότητας (ουσιολογικού ορισμού) μέσω της δυνατότητας (*potentia*) της γνώσης του κόσμου, ο οποίος –με την εγγεληνή ορολογία– γίνεται κόσμος «του». Εντούτοις η ανθρωπολογική και (ως προϋπόθεση και συνέπεια) κοσμολογική αντίληψη του Σπινόζα δεν παραμένει επ’ ουδενί στο πάλοι ποτέ πλατωνικό πλαίσιο προσέγγισης του Αγαθού, όπου η γνώση του ταυτίζεται με την πραγμάτωσή του. Η δυνατότητα γνώσης στον Σπινόζα παρατίθεται με ρητή αναφορά στις ουσιολογικές προϋποθέσεις που συγκροτούν τόσο το «αντικείμενο» της γνώσης όσο και τις δυνατότητες αυτής της γνώσης από την πλευρά του υποκειμένου. Δεδομένης της ενότητας που υποτίθεται ήδη σ’ αυτό το επίπεδο, η διαδικασία της γνώσης αποτελεί ταυτόχρονα θεμελιώδη αυτογνωσία του ανθρώπου, όχι απλώς του εκάστοτε επιφανειακού Ωδε-είναι του, αλλά της ουσίας του εν γένει. Η δυνατότητα αυτή έχει ως προϋπόθεση το *commercium*, τη συνδιαλλαγή (*Tractatus* 41) μεταξύ των ουσιών και την αντίστοιχη άποψη ότι καμία ουσία δεν είναι απομονωμένη. Η αντίληψη αυτή έχει συνέπειες και για τη μέθοδο: η εκ των προτέρων «απομόνωση» μιας ουσίας («*nihil commercii habens*» – μιας ιδέας που δεν συνδιαλέγεται με τις άλλες, *Tractatus* 41) με τη μορφή μιας αφηρημένης έννοιας, ως αφετηρία της έρευνας, απορρίπτεται από τον Σπινόζα, ο οποίος χωρεί από συγκεκριμένες *essentia*, ανακατασκευάζοντας την αναγκαιότητά τους ως ουσιώδη αναγκαιότητα στο πλαίσιο της *cognitio reflexiva*, της αναστοχαστικής γνώσης (*Tractatus* 38· το υπόβαθρο αυτής της μεθόδου θα παρατεθεί στην *Ηθική*).

Το ιδιαίτερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον σ’ αυτή την προσέγγιση βαίνει εν πρώτοις από την αναζήτηση μιας ενεργού αρχής που θα μπορεί να ληφθεί ως αναστοχαστική βάση της γνωστικής διαδικασίας, η οποία υπόρρητα λαμβάνει τα χαρακτηριστικά *παραγωγής* της γνώσης. Εφαρμόζοντας με συνέπεια την άποψη περί του *commercium* των ουσιών (άρα και της συνδιαλλαγής των ανθρώπινων *vires*, των ανθρώπινων δυνάμεων με τις υπόλοιπες φυσικές δυνάμεις), ο Σπινόζα ανασυγκροτεί την αναζήτηση της αιτίας των πραγμάτων με ένα τρόπο που αναβιώνει σημαντικές πλευρές του αριστοτελικού επιχειρήματος: η μέθοδος ανεύρεσης του αληθούς συγκροτείται κατ’ αναλογία προς τα *instrumenta corpora*, τα υλικά εργαλεία (*Tractatus* 30) που χρησιμοποιούνται στην παραγωγή· για να επεξεργαστεί κανείς τον σίδηρο χρειάζεται ένα σφυρί, και για να έχει το σφυρί πρέπει πρώτα αυτό να παραχθεί από άλλα εργαλεία και αυτά επίσης από άλλα «*et sic in infinitum*». Η πορεία αυτή προς το αιτιολογικό άπειρο της γνώσης θα μπορούσε να αποδειχθεί παγίδα για τον άνθρωπο (ο οποίος εντούτοις για τον Σπινόζα επιδέχεται βελτίωση), αλλά στη συγκεκριμένη περίπτωση η αιτιολογική «σειρά παραγωγής» αναδιατυπώνεται στη βάση του στοχασμού για την ανθρώπινη φύση: η διαδικασία αυτή παραγωγής της γνώσης συμπίπτει με την ιστορία εξέλιξης του *intellectus*, ο οποίος με την «*vi sua nativa*», με την έμφυτη *δύναμη* του (*Tractatus* 31) χρησιμοποίησε *instrumenta intellectualia*, διανοητικά εργαλεία (ό.π.: ο νους συλλαμβάνεται εδώ ως παραγωγός), παράγοντας άλλα εργαλεία που παράγουν άλλα εργαλεία, που «παράγουν» κατ’ ουσίαν την ανθρώπινη ιστορία. Ο άνθρωπος λοιπόν κατέχει *innati instrumenti*, εγγενή εργαλεία (*Tractatus* 32), που δεν είναι τίποτε άλλο από την *vis* και την *potentia* του ως φυσικό ον, και τα οποία του επιτρέπουν να χαράξει αρχικά με *laboriose et imperfecte*, με κοπιώδη και ατελή τρόπο (*Tractatus* 31), την αιτιολογική παραγωγική πορεία που του προσήκει. Η ενεργοποίηση αυτή του *intellectus* διατυπώνει και την

αξίωση (μέσω πλέον του σπινοζικού επιχειρήματος) ότι συλλαμβάνει «παραγωγικά» την αλήθεια, καθώς η πρώτη από τις ιδιότητες (proprietas) του νου είναι η βεβαιότητα (certitudo) για τα πράγματα που συλλαμβάνει (*Tractatus* 108). Βεβαίως, αυτό μπορεί να το υποστηρίξει –και κατ’ ανάγκην το υποστηρίζει– κάθε φιλοσοφία που αποσκοπεί να συγκροτήσει κάποια σχέση με την αλήθεια. Εντούτοις στον Σπινόζα αυτή η ανεύρεση, η παραγωγική θέση της αλήθειας, συναρτάται με την αιτιακή-ουσιολογική ενεργοποίηση των instrumenti του νου: όταν ένας faber, ένας τεχνίτης, συλλάβει (concepit) ένα έργο σύμφωνα με τους κανόνες της τεχνικής (για την παραγωγή του), δηλαδή σύμφωνα με τον Σπινόζα όταν συλλάβει τη μορφή του (που είναι η μορφή της αναγκαιότητάς του), τότε η γνώση του (cogitatio), είναι αληθινή, ασχέτως αν το προϊόν δεν παραχθεί στην εμπειρική πραγματικότητα (*Tractatus* 69). Αυτό που περιέχει εδώ ο νους δεν είναι τίποτε άλλο από το πλαίσιο της παραγωγικής, αιτιογενετικής και μορφοποιητικής δραστηριότητας που του προσιδιάζει. Από εδώ ξεκινά μια οδός γνώσης του κόσμου και του ανθρώπου που θα επαναληφθεί δύο αιώνες αργότερα στο παράδειγμα διαφοροποίησης του αισθητηριακού-πρακτικού και όχι πλέον απλώς διανοητικού faber από την εκ πρώτης όψεως εξίσου εργατική μέλισσα: «Μια αράχνη επιτελεί λειτουργίες που μοιάζουν με εκείνες του υφαντή, και μια μέλισσα ντροπιάζει κάποιον ανθρώπινο κτίστη με την οικοδόμηση της κηρήθρας της. Αυτό, όμως, που διακρίνει εκ των προτέρων τον χειρότερο κτίστη από την καλύτερη μέλισσα, είναι ότι αυτός έχει οικοδομήσει την κηρήθρα στο κεφάλι του πριν την κτίσει με το κερί. (...) Δεν επιτελεί απλώς μια μορφική μεταβολή του Φυσικού· πραγματοποιεί ταυτόχρονα στο Φυσικό το σκοπό του, που τον γνωρίζει, και ο οποίος καθορίζει ως νόμος τον τρόπο της δραστηριότητάς του και στον οποίο πρέπει να υποτάξει τη βούλησή του» (*Kapital* I, 193).

Οι προϋποθέσεις που αποσκοπούν στη «βελτίωση» του νου από τον Σπινόζα θα βρουν την οντολογική τους θεμελίωση στην *Ηθική*. Το συνολικό εγχείρημα της *Ηθικής*, όπως αναφέρθηκε ήδη, είναι η θεμελίωση της οντολογικής-ανθρωπολογικής δυνατότητας της ελευθερίας – ένα ρητά νεωτερικό επιχείρημα, καθώς η όποια αντίληψη περί αρετής, έτσι όπως απαντά στον Σπινόζα, υπάγεται στο αίτημα της ελευθερίας (είναι αρετή προς ελευθερία), ενώ στην αρχαία αντίληψη η ελευθερία (της πόλεως) αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση προς άσκηση της αρετής.

Το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της σπινοζικής Ηθικής που θα έχει ρηξικέλευθες συνέπειες για την περαιτέρω φιλοσοφική εξέλιξη είναι ότι αναδιατυπώνει τη δεσμευτικότητα του υλικού της ηθικής, αναδεικνύοντας έτσι όχι μια κανονιστική θεμελίωση in vacuo, αλλά προσπαθώντας να συγκροτήσει κανονιστικές απαιτήσεις μέσω ανάλυσης και αναγκαιάς εκδίπλωσης της substantia. Η σπινοζική ηθική είναι ρητά ουσιολογική ηθική η οποία περιλαμβάνει την εξέταση της ουσιολογίας υπό το πρίσμα ανεύρεσης του πλαισίου προϋποθέσεων της ανθρώπινης πράξης. Μέσω της προοπτικής αυτής ο κόσμος (και ο Θεός) ανασυγκροτείται από τη σκοπιά ενός υποκειμένου που δεν ανάγεται απλώς στο «περιάγειν τὸν αἰχένα» αλλά στοχαζόμενο είναι έτοιμο να «χειριστεί» τόσο τη φύση «του» όσο και τον υπόλοιπο φυσικό κόσμο. Το αιτούμενο λοιπόν ως προς τη βασική θεμελίωση για την απαρχή μιας τέτοιας ηθικής είναι αυτό που έχει αναφερθεί ήδη στην *Πραγματεία για τη βελτίωση του νου*, αλλά εδώ λαμβάνει πλέον μορφή «γεωμετρικού» αξιώματος: η ενότητα του κόσμου και το άπειρο της υπόστασής του πρέπει να αποτελούν τις αρχικές προϋποθέσεις εκδίπλω-

σης μιας ηθικής της ελευθερίας. «Πρέπει», διότι στην αντίθετη υπόθεση θα πρέπει να παρατεθεί εκ νέου η πάλαι ποτέ αντίληψη του «πρώτου κινούντος», το οποίο ως τέτοιο θα υπαγορεύει και τους ηθικούς κανόνες κ.λπ. (αν και ήδη στον Αριστοτέλη, όπως αναφέρθηκε, αυτό που κινεί «ἐνεργεία ἤδη ἔστιν»). Θα πρέπει δηλαδή να γίνει αποδεκτή κάποια εκδοχή της θεολογικής περί του κόσμου αντίληψης, η κρίση της οποίας όμως, αποτελεί και την ιστορική αφετηρία του σπινοζικού επιχειρήματος (από κριτική άποψη δεν απέπεμψε η συναγωγή του Άμστερνταμ τον Σπινόζα, αλλά η σπινοζική οντολογία «αφόρισε» τη θεολογική παράδοση). Θέτοντας λοιπόν τα θεμέλια μιας νεωτερικής διαλεκτικής, ο Σπινόζα τονίζει ότι η substantia υπάρχει ad naturam, δηλαδή έχει εκ φύσεως ύπαρξη (*Ethica*, Propositio 1.7)<sup>10</sup> και είναι κατ' ανάγκην άπειρη («necessario infinita», Propositio 1.8). Η σύσταση αυτή του κόσμου είναι σύσταση αναγκαιότητας (δεν υπάρχει απροσδιοριστία στη συγκρότηση του κόσμου παρά μόνον στις εκφάνσεις του), η διαλεκτική ανάδειξη των ιδιοτήτων της substantia είναι διαλεκτική της αναγκαιότητας, και μόνον μέσω αυτής της γεωμετρικής «στενόχωρης» αντίληψης μπορεί να αναπτυχθεί μια θεωρία ελευθερίας ως πραγμάτωση των λανθανουσών δυνατοτήτων (είναι το ίδιο πρότυπο «στενόχωρης» θεωρίας της ελευθερίας που απαντά στον Μαρξ). Ήδη στην αρχή της *Ηθικής* τονίζεται ρητά ότι η ελευθερία συλλαμβάνεται μόνον ως προς την αναγκαιότητα του προς ελευθερία πράγματος: «Ea res libera dicitur, quae es sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur», *Ελεύθερο* ονομάζεται ένα πράγμα που υπάρχει μόνον λόγω αναγκαιότητας της φύσης του και καθορίζεται προς την πράξη μόνον αφ' εαυτού (Definitio 1.VII).

Ήδη εδώ λοιπόν υπάρχει in puce μια φιλοσοφία της ιστορίας ως ανάδειξης του ουσιώδους το οποίο συλλαμβάνεται ως ελευθερία, και η οποία θα εντοπίσει αργότερα τις συγκεκριμένες πορείες του στη θεολογικο-πολιτική και στην πολιτική πραγματεία. Το commercium των ουσιών που έχει αναφερθεί στην *Πραγματεία βελτίωσης του νου* γίνεται εδώ αναγκαία συνοχή των πραγμάτων και ανάπτυξη των ιδιοτήτων τους. Η δε αναγκαιότητα αυτή –δεδομένου του απείρου που της προσιδιάζει– ταυτίζεται (ορθότερα: ανατίθεται) στον Θεό (Propositio 1.33). Εκείνο το commercium λοιπόν –ένας όρος ουσιολογικού συσχετισμού με έντονα εμπροκικά συνεκφραζόμενα<sup>11</sup>– συσχετίζεται στη βάση του απείρου της substantia επίσης με τον «πλούτο» της πραγματικότητας που προσιδιάζει σε ένα πράγμα (μια αντίληψη θεμελιώδης για τον Φόυερμπαχ και τον Μαρξ): ό,τιδήποτε έχει plus realitatis, περισσότερη πραγματικότητα, έχει και plus attributa, περισσότερα κατηγορήματα, περισσότερες ιδιότητες (Propositio 1.10, Scholium). Η πρόταση αυτή, ιδιαίτερα σημαντική και για την ανθρωπολογική σύλληψη, μπορεί και πρέπει να αναγνωστεί αντίστροφα: ό,τι έχει πολλά κατηγορήματα, ό,τι δηλαδή έχει αναπτύξει περισσότερες δυνατότητες, έχει και περισσότερη πραγματικότητα. Η σύνδεση και συνοχή του κόσμου –σύνδεση ουσιολογική και όχι αιτιακή-παρατακτική– έχει βεβαίως σημαντικές γνωσιολογικές συνέπειες, πράγμα για το οποίο έχει προετοιμάσει η *Πραγματεία βελτίωσης του νου*. Η ενότητα του κόσμου αντιστοιχεί στην ενότητα της γνώσης του, όπως αργότερα η σωματική έκταση και η νόηση θα είναι τα δύο θεμελιώδη κατηγορήματα του Θεού: «Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum» – η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι η ίδια όπως η τάξη και σύνδεση των πραγμάτων (Propositio 2.7). Η αντίληψη αυτή είναι πολύ πιο θεμελιώδης από το χομπσιανό *trayne of thoughts*, καθώς εδώ η ενεργοποίηση της γνωστικής ικανότητας μετέχει της

αναγκαίως ενότητας, ώστε ο στοχασμός είναι αναγκαίως στοχασμός και – η ελευθερία είναι ελευθερία κατ' ανάγκην. Φυσική αιτία και λογική αιτία βαίνουν εδώ σε ταυτόσημη τροχιά, πράγμα που δύναται να οδηγήσει σε αντιφάσεις όσον αφορά την αναγκαιότητα της πράξης (πρβλ. Bloch 1985, 3: 78-79). Επιπλέον, στην ίδια βάση αυτής της συνοχής στηρίζεται και η παράλληλη και αλληλένδετη πορεία του ανθρώπινου σώματος και πνεύματος – κάτι άκρως σημαντικό για την ανθρωπολογία. Η ικανότητα σύλληψης του πνεύματος εξαρτάται από την πληθώρα των δυνατών χρήσεων του σώματός του (Propositio 2.14, επίσης 5.1 και 5.39)<sup>12</sup>. Και πάλι με αντίστροφη ανάγνωση συνάγεται το συμπέρασμα ότι η δυνατότητα της γνώσης εξαρτάται από την ανάπτυξη του σώματος, όχι με την έννοια μιας απλής ανατομίας, αλλά με την έννοια της αναγκαίας ανάδειξης των ουσιαστικών ιδιοτήτων (αυτή η αναγκαία ανάδειξη, σε πλαίσιο όμως ανελευθερίας, βίας και σχάσης εντός του εργασιακού υποκειμένου, θα αποτελέσει για τον Μαρξ το πλαίσιο της «πρωταρχικής συσσώρευσης»). Οι ουσιαστικές αυτές ιδιότητες του ανθρώπου, του ανθρώπινου σώματος είναι τα affecti, τα αισθήματα, τα οποία αποκτούν στον Σπινόζα μια από τις ευρύτερες χαρτογραφίες τους στην πρώιμη νεωτερικότητα.

Ο Σπινόζα ξεκινά την ανάλυση των αισθημάτων, της φύσης και των vires, των δυνάμεων τους (Praefatio 3), έχοντας ως προϋπόθεση ότι αποτελούν εκφάνσεις της ίδιας υλικής αναγκαιότητας όπως και τα υπόλοιπα πράγματα, ώστε η νέα θέση των αισθημάτων (και παθών) δεν είναι η διχοτομική άποψη του Χομπς που καταλήγει σε ρητή κυριαρχία επί των παθών, αλλά η αναζήτηση των αιτιών συσχετισμού και δυνατοτήτων των ανθρώπινων αισθημάτων που δύναται να οδηγήσουν σε συμβίωση cum aliis individuis, με άλλα άτομα, όπως το έχει δηλώσει ήδη η *Πραγματεία βελτίωσης του νου*. Η γνώση αυτή της δραστηριοποίησης των αισθημάτων είναι επίσης διαφορετική και από την πλατωνική γνώση, καθώς δεν υποθέτει την πραγμάτωση του Αγαθού με τη θέασή του, αλλά την ουσιώδη του αναδιευθέτηση μέσω αναστοχασμού: τονίζεται ρητά (Propositio 2.48 Scholium) ότι οι ιδέες που εννοεί ο Σπινόζα δεν είναι εικόνες in fundo oculi, στο βάθος του οφθαλμού ή στο εσωτερικό του εγκεφάλου, αλλά είναι conceptus cogitationis, νοητικές έννοιες. Μέσω αυτών των νοητικών εννοιών που δεν είναι τίποτε άλλο από τις αναγκαίες προϋποθέσεις εκδήλωσης των αισθημάτων, ανασυγκροτείται η ανθρώπινη δυναμική κατάσταση μέσω ενός διεξοδικού χάρτη των αισθημάτων, τα οποία αποκτούν την ενεργοποίηση και τον ουσιώδη καθορισμό τους μέσω αλληλοσυσχετισμού και αμοιβαίου αντικατοπτρισμού. Σημαντικό σ' αυτή τη χαρτογραφία των ανθρώπινων αισθημάτων είναι ότι οι εκάστοτε εκφάνσεις τους εμπλέκονται, ορθότερα: μεσολαβούνται από πράγματα, (π.χ. Propositiones 22-25): η αντίληψη της επένδυσης πραγμάτων με ανθρώπινα αισθήματα, ή της προβολής αισθημάτων σε πράγματα, αισθήματα τα οποία λογίζονται από τον Σπινόζα ως δυνάμεις του ανθρώπου, διανοίγει μια σημαντικότερη οδό για την αναλυτική και κριτική σύλληψη των ανθρώπινων σχέσεων, όχι επειδή θεματοποιεί το ζήτημα εμπλοκής «αντικειμένων» στον ανθρώπινο κόσμο (πράγμα που επιτελεί παλαιότερη η φιλοσοφία), αλλά επειδή στρέφει την προσοχή σε υποστασιοποιήσεις και αποκρυσταλλώσεις των ανθρώπινων δυνάμεων σε εξωτερικά πράγματα: μέσα από μια θεωρία των ανθρώπινων αισθημάτων αναπτύσσεται μια θεωρία εξαντικειμενίκευσης της διαμεσολάβησής τους που οδηγεί ως βασιλική οδός στον πυρήνα της αστικής κοινωνίας, ως κοινωνίας η οποία (για το ιστορικό διάστημα ανάπτυξης της σπινοζικής θεω-



ρίας) αξιώνει να αναδειχθεί ως κοινωνία της μεσολάβησης μέσω αναστοχασμού και όχι της θείας Αποκάλυψης ή της μυστικής Arcana. Πρέπει να τονιστεί ότι το θεωρητικό σύνταγμα της αστικής κοινωνίας, έτσι όπως παρατίθεται στην *Ηθική*, εγείρει την αξίωση αναστοχαστικής μεσολάβησης όλων των δυνατών ανθρώπινων σχέσεων που οδηγούν στην ελευθερία (αυτό είναι το νεωτερικό «φως» σε αντίθεση προς το πλατωνικό), ενώ η κριτική της πολιτικής οικονομίας θα επαναλάβει αυτό το αίτημα με πρόθεση υπέρβασης της ίδιας της αστικής κοινωνίας, καθώς τα «πράγματα» στα οποία υποστασιοποιούνται οι ανθρώπινες δυνάμεις αποτελούν πλέον εμπράγματα και καταστροφική ανάσχεση του αιτήματος της ελευθερίας.

Για την ώρα όμως η σπινοζική πορεία ανάπτυξης των ανθρώπινων δυνάμεων θα επιφέρει αλλαγές στις μέχρι τότε αντιλήψεις και θα ωθήσει στο προσκήνιο ενδιαφέρουσες νεωτερικές προοπτικές. Στο πλαίσιο ανάπτυξης δυνατοτήτων του ανθρώπινου Είναι αναδιατυπώνεται και η περί αρετής θεωρία, η οποία έχοντας προ πολλού εγκαταλείπει το έδαφος της αρχαίας πόλεως, επαναποκτά περιεχόμενο ακριβώς από τις ουσιολογικές δυνατότητες του ανθρώπου: στον Σπινόζα, όπως και μετά από αυτόν, η δυνατότητα (*potentia*) και η αρετή (*virtus*) του ανθρώπου ταυτίζονται: «*Per virtutem & potentiam idem intelligo*», ως αρετή και δυνατότητα εννοώ το αυτό (*Definitio 4.VIII*) –καθώς υπό αυτή την προοπτική η αρετή είναι η *hominis essentia, seu natura*– η ουσία και η φύση του ανθρώπου, δηλαδή η αρετή είναι η ορθή χρήση των ανθρώπινων δυνατοτήτων από τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος εμπεριέχει το «πρότυπο» του, το οποίο λανθάνει στη φυσική του υπόσταση και εγείρεται μέσω των στοχαστικών-γνωστικών του δυνάμεων. Ο προβληματικός χαρακτήρας αυτής της αντίληψης θα αναδειχθεί λίγους αιώνες μετά τον Σπινόζα, τόσο από τον Μαξ όσο και από τον Νίτσε, με διαφορετικό στον καθένα τρόπο, αλλά θα πρέπει να γίνει σαφές ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση και περίοδο η θεωρία αυτή είναι ανθρωπολογική θεωρία της απελευθέρωσης. Επιπλέον, το ενδιαφέρον είναι ότι το ουσιολογικό *commercium* επικυρώνεται εδώ και από την ανθρώπινη αναστοχαστική, ενάρετη-δεξιολογική ενεργοποίηση των ιδίων δυνάμεων στην κατεύθυνση συγκρότησης της κοινωνίας του ανθρώπου. Δεδομένης της κοινότητας και του απείρου των οντολογικών δυνάμεων (που ταυτίζονται με τον Θεό) η εγγενής τάση διατήρησης του Είναι από κάθε άνθρωπο («*conatus*», *Propositio 3.7*) προωθεί κατά φυσική ανάγκη την άσκηση της αρετής και τη συμβίωση: *Homini igitur nihil homine utilius* – τίποτε δεν είναι πιο ωφέλιμο στον άνθρωπο από τον άνθρωπο (*Propositio 4.18, Scholium*). Αυτή η αντίληψη πρέπει να γίνει κατανοητή στην απτή και εμπράγματα διάστασή της, η οποία στον Σπινόζα προϋποθέτει τις παραθέσεις περί εργασιακού καταμερισμού που θα αναπτυχθούν ιδιαίτερα από τον 18ο και 19ο αιώνα: όταν δύο άτομα ίδιας φύσης συνδέονται (*junguntur*· ό.π.), τότε συγκροτούν ένα *individuum* που έχει *duplo potentius*, διπλή δύναμη. Από εδώ μέχρι τη θεωρία των εργασιακών μορφών του Καρλ Μαξ και του Καρλ Μπύχερ οδηγεί ένας μακρύς δρόμος, αλλά η βάση έχει ήδη τεθεί: συνδυάζοντας ενσκοπα τις δυνάμεις τους οι άνθρωποι γεννούν νέα –όχι αδιαμεσολάβητη φυσική αλλά μεσολαβημένη ανθρώπινη– πραγματικότητα.

Είναι δε μάλλον ευνόητο ότι από εδώ μέχρι την κοινωνική και πολιτική κατάσταση του ανθρώπου, η οποία επίσης θεμελιώνεται ως συνένωση δυνάμεων (*Propositio 4.37, Scholium II*), ξεκινά η καθαρά πολιτική θεωρία του Σπινόζα, στην οποία δεν θα προχωρήσει η παρούσα παράθεση. Συνολικά, με τον Σπινόζα διατυπώνεται μια ανθρωπολογία πλήρους δι-

νατοτήτων (άρα και μια φιλοσοφία της ιστορίας), η οποία θέτει ως αίτημα την ανάδειξη του *homo liber* (Propositio 4.67), του ελεύθερου ανθρώπου, ως ον το οποίο «επικυρώνει» με την ύπαρξη, τη γνώση και την «ενάρετη» ζωή του τη δυναμική συγκρότηση του κόσμου. Οι ανασχέσεις προς αυτή την κανονιστική πορεία συλλαμβάνονται ως τυφλωτικές παρεκκλίσεις από τα πάθη, στα οποία επί μακρόν είχε εμπλακεί και η θεολογία. Βεβαίως, υπό την ίδια δυναμική προοπτική, είναι σήμερα γνωστό ότι οι συνδυασμένες ανθρώπινες δυνάμεις αναίρεσαν μεν τις μεσαιωνικές τυφλώσεις αλλά γέννησαν νέες, όπως γέννησαν και καταστροφές – γεγονός όμως είναι ότι εδώ έχει αναδειχθεί μια βαθιά οντολογική δυνατότητα στον ιστορικό ορίζοντα που θα συνόψιζε προκλητικά το ζήτημα «κίνησης» της ιστορίας. Το όρθιο ον είχε αρχίσει να βαδίζει. Η θεωρία του 18ου αιώνα θα ασχολιόταν εν πολλοίς με το ζήτημα του τελικού σκοπού της πορείας του.

Ο ανθρωπισμός, με την έννοια της «κλασικής μόρφωσης», της εντρούφησης στα έργα των Ελλήνων και Ρωμαίων κλασικών εμφανίζεται στη Γερμανία προς το τέλος του 18ου αιώνα, όπου καλλιεργείται στα λεγόμενα «ανθρωπιστικά γυμνάσια» (*Humanistische Gymnasien*: ο όρος θα καθιερωθεί με αυτό το περιεχόμενο το 1859 από τον Georg Voigt, πρβλ. Giustiniani 1985: 172): την ίδια περίοδο στη Γαλλία ο όρος εννοεί τη φιλοσοφική σπουδή του ανθρώπου. Από την πλευρά ανάπτυξης του ανθρωπολογικού επιχειρήματος που ακολουθείται στην παρούσα παράθεση με σκοπό την ανακατασκευή της αντίστοιχης μπλοχιακής αντίληψης, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει εκείνη η προσέγγιση του 18ου αιώνα που στράφηκε ιδιαίτερα στην «οργανική» φύση του ανθρώπου, αποπειρώμενη –στη βάση συγκεκριμένων κοσμολογικών και κρυπτοθεολογικών προϋποθέσεων– να συγκροτήσει κριτήρια για την πορεία της ανθρώπινης ιστορίας από την «οργάνωση», δηλαδή την οργανική εξέλιξη του ανθρώπου. Αυτό που η ούτως ή άλλως σύνθετη προσέγγιση του Μπλοχ έχει κοινό με αυτή την αντίληψη, χωρίς να ταυτίζεται μαζί της, είναι η στροφή του επιχειρήματος στην έρευνα των υλικοφυσικών δυνάμεων που διέπουν το υποκείμενο, ως βάση συγκρότησης λανθανουσών αξιολογήσεων και κανονιστικότητων. Για το λόγο αυτό η θεωρία του Γιόχαν Γκότφρητ Χέρντερ θα ανακατασκευαστεί εδώ συνοπτικά μόνον ως προς την ανθρωπολογική της προκείμενη.

Ο Χέρντερ συγκροτεί το συνολικό σχεδόν επιχειρήμα του περί φύσης, ανθρώπου και ιστορίας, έχοντας ως αφετηρία την πάλαι ποτέ δυναμική αντίληψη του κόσμου όπως μπορεί να ανιχνευθεί ήδη στον Αριστοτέλη και όπως μεσολαβείται για τη νεωτερικότητα ιδιαίτερα από τον Σπινόζα και τον Λάιμπνιτς. Η υιοθέτηση της άποψης αυτής συνδυάζεται στον Χέρντερ με συγκεκριμένη αντίληψη περί θρησκευτικής πίστης και οριοθετείται τόσο από την κριτική του στον μηχανικό υλισμό των Γάλλων συγγραφέων του 18ου αιώνα όσο και προς τους «δογματικούς» οπαδούς του διαφωτιστικού επιχειρήματος. Ιδιαίτερα αυτή η δεύτερη αντιπαλότητα θα λάβει βαθύτερες διαστάσεις στον ύστερο Χέρντερ, ο οποίος θα συγκρουστεί πολιτικά και θεωρητικά με τον Καντ, του οποίου είχε υπάρξει μαθητής. Ο Χέρντερ συλλαμβάνει τον φυσικό κόσμο ως πλαίσιο εκδήλωσης δυνάμεων οι οποίες ωθούν σε αναρίθμητες μορφογενέσεις τόσο κοσμολογικές-γεωλογικές όσο και οντογενετικές. Η δυναμική αυτή φύση δεν συλλαμβάνεται από τον Χέρντερ ως μηχανισμός (αντίθετα ο «μηχανισμός» είναι έννοια με αρνητικά αξιακά πρόσημα στον Χέρντερ) αλλά ως εμμένες υπο-

κείμενο δημιουργίας, το οποίο υποκαθιστά στην παράθεση του Χέρντερ τη θεότητα «για να μην προσβάλλεται» αυτή από τη διαρκή αναφορά στο θείο όνομα (*Ideen* 42)<sup>13</sup> – ενώ τονίζεται ότι ο Θεός είναι ολόκληρος στα έργα του: «Σε κάθε αποκαλυπτική αίσθηση [Empfindung] αναγνωρίζουμε και απολαμβάνουμε τον Θεό!» (*Erkennen* 431). Η σύλληψη της δύναμης στον Χέρντερ λαμβάνει εν πολλοίς τη θέση εξήγησης της πορείας του κόσμου (και αργότερα του ανθρώπου) σε πλαίσιο ακριβώς δυναμικής εμμένειας και όχι υπερβατολογίας, η οποία αποτελεί διηνεκή αντίπαλο για τον Χέρντερ. Η αντιπαλότητα αυτή μπορεί να υπερασπίσει το έδαφος της μόνον εφόσον η περί εμμένειας αντίληψη για τη φυσική πορεία συνδυάζεται με την πίστη σε ορισμένες –εξίσου αυτοφνείς και «ανακαλυπτόμενες», όχι αναστοχαστικά μεσολαβημένες– αξίες, πολύ περισσότερο καθώς η ανθρώπινη ψυχή σύμφωνα με τον Χέρντερ συνδυάζει με οργανικό τρόπο τη γνώση και την αίσθηση. Η αντίληψη αυτή θα έχει θεμελιώδεις συνέπειες για τη γερμανική διανόηση του 19ου αιώνα, υπερβαίνοντας μέσα από προγράμματα σπουδών και καλλιέργειας του δημόσιου λόγου και της εθνικής συνείδησης την επιρροή του κριτικού ιδεαλισμού. Η συνύπαρξη ιστορικών δεδομένων αφενός και βάθους υποκειμενικής πίστης αφετέρου θα παραμείνει χαρακτηριστικό της κατεύθυνσης που στις αρχές του 19ου αιώνα θα ονομαστεί ιστορισμός, και η οποία απαντά ήδη στον Ράνκε. Μέσω των δυνάμεων της φύσης λοιπόν μπορούν να εξηγηθούν όλα τα φαινόμενα και οι μορφές, είτε με αυτούσια παρατήρηση είτε –πολύ περισσότερο– δια της αναλογίας: «*Εκεί όπου υπάρχει επίδραση στη φύση θα πρέπει να υπάρχει δράσα δύναμη [wirkende Kraft]: εκεί όπου φαίνεται ερέθισμα μέσω προσπαθειών ή έστω μέσω σπασμών, εκεί θα πρέπει να γίνεται έσωθεν αισθητό το ερέθισμα.* Εάν αυτές οι προτάσεις δεν ισχύουν, τότε παύει κάθε συνάφεια των παρατηρήσεων, παύει κάθε αναλογία της φύσης» (*Ideen* 85· η έμφαση στο πρωτότυπο). Στο πλαίσιο αυτό των δυνάμεων, τις συνέπειες του οποίου ο Χέρντερ δεν θα αντλήσει μέχρι τέλους όσον αφορά την πραξεολογία αν και θα σκιαγραφήσει με ενδιαφέροντα τρόπο τη συγκρότηση της δυνατότητάς της<sup>14</sup>, κινείται και ο άνθρωπος ως υποκείμενο των φυσικών δυνάμεων. Η ανθρώπινη ιστορία, όπως η φυσική ιστορία (ένας όρος που διαμορφώνεται τον 18ο αιώνα), αποτελείται από συσχετισμούς και συγκεκριασμούς δυνάμεων, οι οποίες ωθούν σε μορφογενέσεις που λαμβάνουν χαρακτήρα μοναδικότητας ιδιαίτερα όσο περισσότερο αυξάνεται η πολυπλοκότητα των δυναμικών παραγόντων που συνεπιδρούν: «*Η συνολική ανθρώπινη ιστορία είναι μια καθαρή φυσική ιστορία [Naturgeschichte] ανθρώπινων δυνάμεων, πράξεων και ορμών κατά τόπο και χρόνο*» (*Ideen* 359-360). Η διαμόρφωση του εκάστοτε δυναμικού οντολογικού πλαισίου συλλαμβάνεται από τον Χέρντερ ως «οργάνωση» – μια θεμελιώδης έννοια στο λεξιλόγιό του. Οργάνωση είναι η απόκτηση οργάνων, δηλαδή η γένεση και δραστηριοποίηση νέων δυνατοτήτων και αντίστοιχων μορφών τους, οι προωθητικές δυνάμεις των οποίων αποτελούν εν πολλοίς έμφυτες ιδιότητες που εκδηλώνονται κατ' ανάγκην (αυτή η υπόρρητα ταυτολογική αντίληψη, ότι κάθε μορφή μπορεί να εξηγηθεί από τη δύναμη που την γέννησε, προκάλεσε χαρακτηριστικά την εύστοχη κριτική του Καντ). Στην πορεία αυτή της οργάνωσης των όντων το ανθρώπινο σώμα θεωρείται ως «σύμβολο της ψυχής», η οποία και αποτελεί τον ουσιαστικό διάυλο της ανθρώπινης υπόστασης με το σύμπαν που είναι πλήρες ορατών και αόρατων δυνάμεων: «*Εν ολίγοις, το σώμα είναι σύμβολο, φαινόμενο [Phänomenon] της ψυχής σε σχέση προς το σύμπαν*» (*Erkennen* 415). Το σημαντικό σ' αυτή την προσέγγιση είναι ότι η

ανθρώπινη υπόσταση, στον εμμενή και ουσιώδη οργανικό της καθορισμό, συλλαμβάνεται εκ νέου ως σύμπλεγμα δυνάμεων οι οποίες εντούτοις στον Χέρντερ δεν αναπτύσσονται στο επίπεδο του σπινοζικού *commercium*, καθώς εδώ το αίτημα της έμπρακτης μεσολάβησης των δυνάμεων προσανατολίζεται στο ενδιάμεσο (ως προς την αξία) επίπεδο της εκπαίδευσης και της μόρφωσης του ανθρώπινου όντος. Εντούτοις, η κοσμολογική σύλληψη του Χέρντερ και ο οργανικός ολισμός του θα ανοίξει τον ορίζοντα για τον καρποφόρο παραλληλισμό φυσικών φαινομένων και ανθρώπινων καταστάσεων (ψυχικές τρικυμίες κ.λπ.) που θα έχει πλούσια επίδραση ιδιαίτερα στη λογοτεχνία και κατ' επέκταση στη φιλολογία, η οποία μαζί με τις λαογραφικές έρευνες κληρονόμησε από τον Χέρντερ την ψευδαίσθηση ότι επιτελεί φιλοσοφικό έργο.

Η θέση του ανθρώπου σ' αυτή την παράθεση, η οποία είναι ουσιαστικά θεωρητική κατασκευή αν και εμφανίζεται ως χειμαρρώδης αφήγηση περί του Υπάρχοντος, εξαρτάται πρωτίστως από τη φυσική του θέση και «οργάνωση» στο πλαίσιο των δυνάμεων που γεννούν την πολυσυχιά του κόσμου. Με τη σύλληψη του αυτή ο Χέρντερ φιλοδοξεί να λύσει ταυτόχρονα το βιοφυσιολογικό και ηθικοπρακτικό ζήτημα του ανθρώπου, πράγμα που μπορεί να «επιτευχθεί» μόνον υπό την προαναφερθείσα προϋπόθεση της αρμονικής και μετριοπαθούς<sup>15</sup> συνύπαρξης της γνώσης και της πίστης, με τελική υπερχυριαρχία της δεύτερης. Ο άνθρωπος συλλαμβάνεται εδώ ως αποτέλεσμα μιας κοσμολογικής πορείας η οποία αποκαλύπτει σταδιακά τους σκοπούς της μέσω της γέννησης νέων οργανώσεων. Όλα τα ζώα θεωρούνται δημιουργήματα αυτής της «οργανωτικής» δυναμικής, και πέρα από όλα τα ζώα απευθύνεται στον άνθρωπο «(...) μία διαταγή της Δημιουργίας: Πλάσμα, σήκω από τη γη!» (*Ideen* 114· η έμφαση στο πρωτότυπο). Η ορθοτενής κορμωστασιά του ανθρώπου τον διακρίνει με «φυσιολογικό» άρα και «αξιολογικό» τρόπο από τα υπόλοιπα ζώα. Η αξιολογική ιδιότητα προκύπτει από την κρυπτοθεολογική προϋπόθεση του Χέρντερ, περί μιας Πρόνοιας πίσω από την πορεία της κοσμικής δημιουργίας. Η «εύκολη» αυτή λύση του Χέρντερ για το πρόβλημα καθορισμού του ανθρώπου –που τόσο θα ταλαιπωρήσει τον ιδεαλισμό ο οποίος ακριβώς δεν δέχεται απόψεις που προσεγγίζουν την αριστοτελική εντέλεχεια– συγχέει τα όρια μεταξύ στοχαστικής ανάλυσης και αισθητικής αφήγησης, ακριβώς όπως έχει ήδη αναπτύξει σε κοινή και ασαφή βάση την αίσθηση και τη γνώση, τη γνώση και την πίστη: «*Το ορθοτενές βάδισμα [der aufrechte Gang] μόνον στον άνθρωπο είναι φυσικό· αποτελεί μάλιστα τη συνολική οργάνωση του γένους του και του διαφοροποιητικού του χαρακτήρα (...)* Στον άνθρωπο όλα είναι διαρρυθμισμένα στη μορφή που έχει τώρα· από αυτήν εξηγούνται τα πάντα στην ιστορία του και χωρίς αυτήν δεν εξηγείται τίποτε, (...). Όταν η κτίστρια Μητέρα ολοκλήρωσε τα έργα της και εξάντλησε όλες τις μορφές που ήταν δυνατές σ' αυτή τη γη, σταμάτησε και συλλογίστηκε τα έργα της· και όταν είδε ότι σε όλα τους έλειπε ακόμη το εξοχότερο στολίδι της γης, ο αντιβασιλέας και δεύτερος δημιουργός τους, τότε συμβουλευθήκε τον εαυτό της, συνώστισε τις μορφές και σχημάτισε από όλες τους το κύριο μόρφωμα, την ανθρώπινη ομορφιά. Έδωσε το χέρι με μητρική στοργή στο τελευταίο της τεχνητό δημιούργημα και είπε: “Σήκω από τη γη! Εάν είχες εγκαταλειφθεί στον εαυτό σου θα ήσουν ζώνον όπως τα υπόλοιπα ζώα· αλλά με την ιδιαίτερη φροντίδα και αγάπη μου προχώρα όρθιο και γίνε ο θεός των ζώων”» (*Ideen* 100· η έμφαση στο πρωτότυπο).

Ενδεικτικά αποτελέσματα παράγει εδώ η πολιτική ανάγνωση της ανθρωπογένεσης, ιδι-

αίτερα αν συνδυαστεί με τη «διαταγή» (Machtwort) της δημιουργίας. Ο άνθρωπος συγκροτείται ως συμβασιλέας της δημιουργίας, προσλαμβάνοντας από τη προσωποποιημένη φύση τις ιδιότητες και το σκοπό του, σε έναν κόσμο όπου η μορφογένεση έχει πλέον τελειώσει. Είναι λοιπόν ενδεικτικό ότι σε ένα εκτενές έργο για τη φιλοσοφία της ιστορίας της ανθρωπότητας απονεκρώνεται η ίδια η ιστορία: εφόσον υπάρχει ο άνθρωπος ως «κεντρικό πλαίσιο» και ως Θεός των ζώων, δεν υπάρχει πλέον ιστορία, όχι απλώς με την έννοια της δυναμικής ανάπτυξης αξιοθεμελιώσεων αλλά και της μορφογένεσης: τίθεται εδώ υπό ερώτηση ακόμα και το σπινοζικό *duplo potentio* που αποτελεί θεμέλιο κάθε ανθρώπινου θεσμού. Δεδομένου ότι ο άνθρωπος με την οργάνωσή του συνοψίζει τον (μέχρι τώρα, άρα και τελικό) κόσμο, η «ιστορική» αντίληψη του Χέρντερ ωθείται σε ένα ιδιόμορφο ατομισμό που δεν στηρίζεται στην αφαίρεση του *homo economicus* αλλά πολύ περισσότερο σ' αυτό που ο Γκαίτε συνόψισε με τη ρήση: *Individuum est ineffabile*, ή με άλλα λόγια, η σύλληψη του ατόμου ως μικρογραφία του σύμπαντος. Η δε χειραφετητική διάσταση της ανθρωπογένεσης συνδυάζεται και πάλι με τη φυσιολογική-οργανική του δόμηση και όχι με την πρακτική του δυνατότητα: «Ο άνθρωπος είναι ο πρώτος απελευθέρως της Δημιουργίας: στέκει όρθιος» (*Ideen* 119: η έμφαση στο πρωτότυπο). Η απελευθέρωση αυτή, όμως, έρχεται ενώπια ενώπιω με το ζήτημα του ανθρώπινου (αυτο)σκοπού. Για τον Χέρντερ ο άνθρωπος διακρίνεται φυσιολογικά και αξιολογικά για το ορθοτενές του βάδισμα, αλλά καθώς ο ίδιος, δηλαδή η φύση του, δεν επιδέχεται περαιτέρω εξέλιξης, βαδίζει σε ένα λαβύρινθο: με τον τρόπο αυτό ο Χέρντερ συγκροτεί τη δική του πολιτισμική κριτική: «Η φύση του ανθρώπου παραμένει πάντα η ίδια: στο δέκατο χιλιοστό έτος του κόσμου γεννιέται με πάθη, όπως με πάθη γεννήθηκε στο δεύτερο έτος του, και διανύει την πορεία της μωρίας του προς μια ύστερη, ατελή, ανώφελη σοφία. Γυροφέρνουμε σε ένα λαβύρινθο, στον οποίο η ζωή μας καταλαμβάνει μόνον μια πιθαμή, ώστε μας είναι σχεδόν αδιάφορο εάν ο λαβύρινθος έχει σχέδιο και έξοδο» (*Ideen* 396). Στο πλαίσιο αυτό οργανικής ανάδειξης του ανθρώπου και της πίστης στο φυσικο-τελεολογικό του χαρακτήρα αναδύεται ταυτόχρονα και το επίκτητο και ως εκ τούτου απέναντι στην οργανική φυσιολογία δευτερεύον χαρακτηριστικό του Λόγου, ο οποίος έχει απωλέσει στον Χέρντερ την υπερβατολογική, καντιανή του ταυτότητα και αποκτά σαθρή επαγωγική θεμελίωση. Άλλωστε ο γερμανικός Λόγος δεν έρχεται ούτε ως κριτής μορφών και περιεχομένων σκέψης ούτε και ως φορέας κατηγορικής ηθικοπρακτικής προσταγής, αλλά ως δυνατότητα επίγνωσης του ίδιου του δυναμικού πλαισίου που αποτελεί τον άνθρωπο: «Ο άνθρωπος είναι λοιπόν μια τεχνητή μηχανή, προικισμένη βέβαια με γενετική προδιάθεση και πληρότητα ζωής: αλλά η μηχανή δεν παίζει από μόνη της, και ο ικανότερος ακόμη άνθρωπος πρέπει να μάθει πώς [να] παίζει. Ο Λόγος είναι σώρευμα παρατηρήσεων και ασκήσεων της ψυχής μας, ένα άθροισμα της εκπαίδευσης του γένους μας, την οποία ο εκπαιδευόμενος εντέλει ολοκληρώνει στον εαυτό του ως ξένος καλλιτέχνης βασισμένος σε δεδομένα ξένα πρότυπα» (*Ideen* 225). Και πάλι εδώ ο τόπος του επιχειρήματος είναι η μόρφωση εν είδει αρμονικής οικειοποίησης και μετριασμού των δυναμικών καταστάσεων: της κοσμικής και ανθρώπινης φύσης, χωρίς όμως, ο εμπειρικός-επαγωγικός Λόγος να ωθεί στην αναστοχαστική θεμελίωση της κυριαρχίας όπως στον Χομπς.

Ο Χέρντερ έχει λοιπόν αναδείξει το ορθοτενές βάδισμα του ανθρώπου ως χαρακτηριστικό που δύναται να ωθήσει σε ισχνούς αξιογενετικούς στοχασμούς. Εντούτοις η ίδια του

η πεποίθηση περί της πορείας της ανθρωπότητας αντιβαίνει στην ίδια την κατασκευή του, καθώς υποτίθεται ότι η δυναμική εκδήλωση, δηλαδή η ιστορία, είναι εν πολλοίς παρελθόν, καθώς το παρόν (του 18ου αιώνα) χαρακτηρίζεται και πολιτικά ως μηχανική κατάσταση, μια και το νεωτερικό κράτος αποτελεί δυσσώινο μηχανισμό – η νεωτερικότητα γίνεται αποδεκτή ως προς τα πολιτισμικά της κυρίως παράγωγα που εμφανίζονται ως αυταξίες πέραν πολιτικής χροιάς (ένα πρότυπο κριτικής που απαντά και στον Νίτσε). Εδώ επισημαίνεται από τον Χέρντερ ένας αξιακός φορέας με σημαντικό «τροχοδεικτικό» ρόλο για τη νεωτερική διάνοηση: η *Humanität*. Ο όρος αυτός αποδίδει στη λέξη «ανθρωπότητα» τόσο το χαρακτηριστικό του εποπτικού συνόλου των ανθρώπων (ένα θεώρημα της Στοάς που επανέρχεται στον Χέρντερ) όσο και το χαρακτηριστικό της ιδιαίτερα ανθρώπινης ιδιότητας, τρόπον τινά του οργανικού-ιστορικού *αποτελέσματος* της ανθρώπινης υπόστασης: «Εύχομαι να μπορούσα να συμπεριλάβω στη λέξη *Humanität* όλα όσα έχω πει μέχρι τώρα για την ευγενική μόρφωση του ανθρώπου προς το Λόγο και την ελευθερία, προς λεπτότερες αισθήσεις και ορμές, προς ανθεκτικότερη και ισχυρότερη υγεία, προς εκπλήρωση και κυριαρχία της γης· διότι ο άνθρωπος δεν έχει καμία άλλη λέξη για τον καθορισμό του από αυτό που είναι ο ίδιος, στο οποίο ζει εντυπωμένη η εικόνα του Δημιουργού της Γης μας, όπως μπόρεσε να γίνει εδώ ορατή» (*Ideen* 124). Η ανθρωπότητα με αυτή τη διττή σημασία αποτελεί το υπέρτατο κανονιστικό πεδίο της χερντεριανής σύλληψης που αποτελείται από το μωσαϊκό των σημαντικότερων ιστορικών πολιτισμικών μορφών αφενός και την πίστη στη θεία πρόνοια που τη συνέχει αφετέρου. Πρόκειται για μια σύλληψη που έχει προϋδασθεί με αντίστοιχα διαφορετικό τρόπο από τον Μοντεσκιέ και τον Ρουσό, λαμβάνοντας πλέον διαστάσεις θεωρητικού αιτήματος στον Χέρντερ. Και το ενδιαφέρον είναι ότι με αυτή τη διττή έννοια ο Χέρντερ οριοθετεί ένα πεδίο με δυναμική κατά πολύ μεγαλύτερη από τη δική του «κανονιστική»-προτεσταντική πρόθεση. Αναδεικνύεται εδώ κατά κυριολεξία το δυναμικό υλικό της ανθρώπινης ιστορίας («lebendige Menschenkräfte», ζωντανές ανθρωπίνες δυνάμεις, μια σύλληψη που θα συνεχιστεί και από τον Μαρξ)<sup>16</sup>, χωρίς εντούτοις να μπορεί να προσδιοριστεί το περιεχόμενο της πρακτικής του δυνατότητας. Στη θέση της ελευθερίας, που θα αποτελέσει την προγραμματική αξία του ιδεαλισμού κορυφωμένη στο υλιστικό πρόγραμμα του Μαρξ, έρχεται το αίτημα της μόρφωσης του όρθιου όντος, καθώς η ανάδειξη των δυνάμεων της ανθρωπότητας συνοδεύεται από το φόβο απώλειας της πίστης του, άρα το φόβο παρέκκλισης από τη «φυσική» πορεία του. Ο Χέρντερ είχε εντοπίσει το διακριτικό χαρακτηριστικό του ορθοτενούς βαδίσματος, αλλά δεν έμεινε με τα ίδια αισθήματα ικανοποίησης όπως ο Καντ, όταν είδε ότι το «κεντρικό πλάσμα» της Δημοκρατίας βάδισε γοργά προς τη Γαλλική Επανάσταση – μια εκδήλωση δυνάμεων που μόνον ελλειπτικά περιλαμβανόταν στη δική του φιλοσοφία της ιστορίας. Κάθε ανθρωπολογία έπρεπε πλέον να απαντήσει στο ερώτημα των δυνατοτήτων του ανθρώπου όχι τόσο ως προς τις φυσικές καταβολές του όσο προς το δικό του ιστορικό ορίζοντα. Ο «άνετος βίος» και η ελπίδα απόκτησής του που είχε επισημάνει ο Χομπς (πάντα μαζί με το φόβο του θανάτου), ενταγμένα σε ένα ορθολογικό ηθικοπρακτικό σύστημα της *Libertate Humana* που προχωρά και εκδιπλώνει τις δυνάμεις του μέσα στην ιστορία της ανθρωπότητας – όλα αυτά τα στοιχεία των θεωριών που αναπτύχθηκαν στην πρώιμη νεωτερικότητα θα συγχωνευθούν στις θεωρίες της αναπτυσσόμενης και ταραγμένης πλέον αστικής κοινωνίας. Η δε

συγχώνευση αυτή των νέων περιεχομένων σε μια συνολική διαδικασία πρόσληψης του ανθρώπινου κόσμου μεσολαβείται από την έννοια της κριτικής.

### III. Ο «δημιουργός του κόσμου» και η *Mary Anne Walkley*

Πρωτίστως –και πάλι– κριτική της θρησκείας. Εάν η συνολική πορεία της νεωτερικότητας ληφθεί ως σταδιακή και όχι άνευ συγκρούσεων ανάδειξη ενός δρώντος υποκειμένου που αναπτύσσεται στον ιστορικό χρόνο εκδηλώνοντας (μέσω αντιφάσεων) τις δικές του δυνάμεις, τότε ο διηρηκτής «θυρωρός» αυτής της διαδικασίας είναι η ριζική κριτική εκείνης της αντίληψης του κόσμου που συντηρείται από τη θρησκεία. Στο σημείο αυτό η επιχειρηματολογία του Λουδοβίκου Φόουερμαπαχ ταυτόχρονα συνοψίζει τις μέχρι τότε κριτικές προσεγγίσεις στο θρησκευτικό φαινόμενο (τόσο εκείνες του Σπινόζα όσο και του Χέγκελ) αλλά και διατυπώνει ένα «τελεσίδικο» ανθρωπολογικό επιχείρημα, ως «ρίζα» της κριτικής, το οποίο θα επιτρέψει την απελευθερωτική γέννηση της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Το πρότυπο ανάπτυξης του φούμερπαχινού επιχειρήματος είναι –εκ νέου– η δυναμική αντίληψη του ανθρώπου, στάδια της οποίας έχουν παρατεθεί προηγουμένως μέσα από διάφορους συγγραφείς. Με τον Φόουερμαπαχ η ερμηνευτική της ιστορίας ωθείται στα όριά της, εφαρμόζοντας με ριζοσπαστική συνέπεια τη ρήση του Σπινόζα, ότι κανένα πράγμα δεν μπορεί να επηρεάσει θετικά ή αρνητικά τον άνθρωπο αν δεν έχει κάτι κοινό (*commune*) με αυτόν (*Ethica* Propositio 4.29). Στη βάση αυτής της αντίληψης ο Φόουερμαπαχ θα αναπτύξει το επιχείρημα ότι η συνολική ανθρώπινη ιστορία δεν είναι τίποτε άλλο από έργο του ανθρώπου, των έμφυτων (τρόπον τινά «σπινόζικων») εργαλείων του και των εγγενών του δυνάμεων, οι οποίες αναπτύσσονται και εκδηλώνονται χωρίς προγενέστερο πρόγραμμα, υποστασιοποιούμενες ως εικόνες απέναντι στο φορέα τους. Η ανάπτυξη αυτή των ανθρώπινων δυνάμεων δεν διαθέτει και δεν αποσκοπεί σε καμία «μεταφυσική» χροιά, αλλά αντίθετα αποσκοπεί στον τονισμό του πραγματικού κόσμου ως πρωτίστως κόσμου των αισθήσεων και αισθημάτων, ως τονισμό της αισθητηριακότητας. Ως εκ τούτου κάθε περιεχόμενο της θρησκείας και της θρησκευτικής πίστης εξηγείται από την κατάλληλη (δηλαδή ριζοσπαστική) εξήγηση των ανθρώπινων δυνάμεων που επί αιώνες βρίσκουν μορφή και έκφραση στα θρησκευτικά περιεχόμενα: «Η θεολογία έχει προ πολλού καταστεί ανθρωπολογία» (*Das Wesen des Christentums*, εφεξής: *Christentum*, σελ. 10).

Ο ανθρωπολογικός υλισμός του Φόουερμαπαχ θέτει στην ημερήσια διάταξη πρωτίστως το διαφωτισμό και την ανάλυση των ανθρώπινων δυνάμεων στο πλαίσιο του ανθρώπινου γένους (*Gattung*). Το ανθρώπινο γένος εμφανίζεται ως ο ουσιολογικός φορέας και το δυναμικό υποκείμενο οι ιδιότητες του οποίου συγκροτούν το υλικό-αισθητηριακό πλαίσιο εξήγησης του ανθρώπινου κόσμου (στην επιχειρηματολογία του Φόουερμαπαχ η φύση του ανθρώπου τείνει να απορροφήσει όλα τα περιεχόμενα της έννοιας «φύση»). Τίθεται έτσι το ερώτημα για την ουσία του ανθρώπου, το οποίο απαντάται εκ νέου με αναδρομή στη δυναμική του συγκρότηση: «Αλλά τι είναι η ουσία του ανθρώπου, την οποία έχει [ο ίδιος] συνειδητοποιήσει, ή τι αποτελεί το γένος, την ιδιαίτερη ανθρωπότητα του ανθρώπου; Ο Λόγος, η βούληση, η καρδιά. Σε έναν ολοκληρωμένο άνθρωπο ανήκει η δύναμη [*Kraft*] της σκέψης, η

δύναμη της βούλησης, η δύναμη της καρδιάς. Η δύναμη της σκέψης είναι το φως της γνώσης, η δύναμη της βούλησης είναι η ενέργεια του χαρακτήρα, η δύναμη της καρδιάς είναι η αγάπη. Λόγος, αγάπη και βουλητική δύναμη είναι *τελειότητες*, είναι οι *ανώτατες δυνάμεις*, είναι η *απόλυτη ουσία* του ανθρώπου ως ανθρώπου και ο σκοπός της ύπαρξής του» (*Christentum* 39: οι εμφάσεις στο πρωτότυπο). Ο κόσμος συλλαμβάνεται ως σύνολο ανθρώπινων δυνάμεων που ταυτόχρονα είναι και ανθρώπινοι σκοποί. Ο άνθρωπος είναι εδώ αυτοσκοπός. Με την κριτική αυτή προσέγγιση ο Φόνερχπαχ έχει επιφέρει λύση σε αρκετά προβλήματα (ιδιαίτερα ερμηνείας και αξιολόγησης της θρησκείας), αλλά έχει προκαλέσει και άλλα, ιδιαίτερα όσον αφορά το σχεσιακό πλαίσιο του ανθρώπινου βίου και την ιστορική του διάσταση, κυρίως την παροντική-νεωτερική του διάσταση. Η σχεσιακή θεωρία του Φόνερχπαχ, ως ουσιώδες συστατικό της ανθρωπολογίας του, ασχολείται κυρίως με τη σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό, δηλαδή προς μια ανθρώπινη δύναμη, ένα αίσθημα και ένα «όνειρο» που φαίνεται να ορίζει τον άνθρωπο ενώ ορίζεται από αυτόν («Ο Θεός είναι ο καθρέφτης του ανθρώπου», *Christentum* 121). Οι παραθέσεις του Φόνερχπαχ περιέχουν πολυάριθμες ερμηνευτικές προσεγγίσεις σε θρησκευτικά φαινόμενα οι οποίες θα καλλιεργηθούν –χωρίς απαραίτητη αναφορά στο πρόσωπό του– από την προτεσταντική θεολογία του δεύτερου μισού του 19ου αιώνα, ενώ ένα παρακλάδι αυτής της ερμηνευτικής προσέγγισης, οι παραστάσεις του Θείου ως βάσεις εκφάνσεων ανθρώπινων ιδιοτήτων και στάσεων θα οδηγήσει στη γερμανική κοινωνιολογία της θρησκείας. Η σχέση του ανθρώπου προς τον Θεό, σύμφωνα με τον Φόνερχπαχ, βρίσκει την αληθινή της διάσταση μόνον αν αντιστραφεί στους όρους της: ως δημιουργός τίθεται πλέον ο άνθρωπος και ως δημιουργήμα, ως κήμα ο Θεός: «Ο δημιουργός του κόσμου δεν είναι λοιπόν άλλος από τον άνθρωπο, ο οποίος μέσω της απόδειξης ή της συνείδησης ότι ο κόσμος είναι δημιουργημένος, ότι είναι έργο της βούλησης, δηλαδή μια ύπαρξη άνευ εαυτού, άνευ δύναμης, μια μηδενική ύπαρξη, δίνει στον εαυτό του τη βεβαιότητα της δικής του σημασίας, αλήθειας και απειρότητας» (*Christentum* 181). Οι περί Θεού αντιλήψεις, που στη διάρκεια της ιστορίας έχουν παγιωθεί σε «φετιχοποιημένες» εικόνες, λαμβάνουν τη δυναμική τους από το γεγονός ότι αποτελούν ουσιαστικά κοσμικές δυνάμεις που διαπερνούν το εκάστοτε ανθρώπινο υποκείμενο. Δεδομένης της υπανάπτυξης των νοητικών ικανοτήτων του ανθρώπου σε πρώιμες περιόδους, οι αντιλήψεις περί του απείρου που αποτελούν κατά Φόνερχπαχ τη σύνδεσή του με τον κόσμο υποστασιοποιούνται ως εικόνες και παραστάσεις ανεξάρτητες και ανώτερες από τον ίδιο. Ο άνθρωπος παγιδεύεται από τις αντιλήψεις του ακριβώς επειδή, σε αντίθεση προς τα υπόλοιπα ζώα, κοιτά ψηλά (*Christentum* 41). Ο Θεός παράγεται από την αντίληψη του απείρου και τη φύση των ανθρώπινων αισθημάτων, και το ίδιο ισχύει για κάθε «δύναμη, ικανότητα, δυνατότητα [Potenz], πραγματικότητα, δραστηριότητα» (*Christentum* 50). Με την αντιστροφή σ' αυτό το σχεσιακό πλαίσιο, το αξιολογικό αίτημα που εκφράζεται από τον Φόνερχπαχ είναι πρωτίστως η επανιδιοποίηση της αισθητηριακότητας από τον άνθρωπο, η οποία εκφράζεται και ως αίτημα μεταρρύθμισης της φιλοσοφίας, καθώς δεν γίνεται πλέον αποδεκτή μια μορφή σκέψης που θέτει το υποκείμενο *παράλληλα* με τα κατηγορήματά του, αλλά το εννοεί ως συγκροτημένο από αυτά. Το πρόβλημα που προκύπτει εδώ –και θα προκαλέσει την κριτική του Μαρξ και τη γέννηση του ιστορικού υλισμού– είναι η εξήγηση, σε πλαίσιο αναγκαιότητας, των σχεσιακών μορφών που υπάρχουν μεταξύ των ανθρώπων και



πιο συγκεκριμένα η εξήγηση του παρόντος ως αστική κοινωνία της ατομικής ιδιοκτησίας και της αποδεσμευμένης εργασίας. Ο Φόνερχμπαχ δεν κάνει το βήμα προς αυτή την κατεύθυνση, αν και ενίοτε προσεγγίζει τις προϋποθέσεις του με τρόπο που θυμίζει το σπινοζικό *duplo potentio*: «Μεμονωμένη, η ανθρώπινη δύναμη [Kraft] είναι περιορισμένη, ενωμένη είναι μια άπειρη δύναμη» (*Christentum* 146): εντούτοις δεν αναπτύσσεται η λογική συσχέτισμού των ανθρώπινων δυνάμεων, όπως αργότερα θα αναπτυχθεί στον Μαρξ με την έννοια της «συνεργασίας» και του εργασιακού καταμερισμού. Υποκύπτοντας σε μια ειρωνική ιστορική «νομοτέλεια» ο ανθρωπολογικός υλισμός του Φόνερχμπαχ επρόκειτο και αυτός να διέλθει από την κατάσταση που αποτελούσε αντικείμενο της κριτικής του. Ερχόμενος αντιμετώπιζοντας με την κριτική της πολιτικής οικονομίας τη δεκαετία του 1860 θα επέμενε στο αίτημα της ευδαιμονικής-αισθητηριακής ηθικής, αναφερόμενος στον Μαρξ απλώς για πραγματολογικές παραπομπές: «Εκεί όπου οι άνθρωποι είναι συνωστισμένοι μεταξύ τους, όπως για παράδειγμα στα αγγλικά εργοστάσια και τις εργατικές κατοικίες, αν μπορεί κανείς να ονομάσει τα χοιροστάσια κατοικίες, εκεί όπου ακόμη και το οξυγόνο του αέρα δεν παρέχεται σε επαρκή ποσότητα –ας δει κανείς επ' αυτού το κείμενο του Κ. Μαρξ *Το κεφάλαιο*, που τουλάχιστον είναι πλούσιο σε αναμφισβήτητα ενδιαφέροντα δεδομένα, αλλά και άκρως φρικτό– εκεί έχει αφαιρεθεί κάθε χώρος ανάπτυξης για την ηθική, εκεί η αρετή είναι το πολύ απλώς ένα μονοπώλιο των κυρίων εργοστασιαρχών, των κεφαλαιοκρατών. Εκεί όπου λείπουν τα απαραίτητα προς το ζην, εκεί λείπει επίσης και η ηθική αναγκαιότητα» (Feuerbach 1911: 266-267).

Το επιχείρημα του Λουδοβίκου Φόνερχμπαχ για τον άνθρωπο οριοθετεί με ριζοσπαστικό τρόπο το πεδίο εκδήλωσης των δυνάμεών του (ανεξαρτήτως του ότι η ιστορική διάσταση αμελείται– ας τονιστεί εδώ ότι η εν λόγω θεωρία αναπτύσσεται καθ' οδόν προς την επανάσταση του 1848, και βρίσκεται εκεί τα όριά της). Ο άνθρωπος –μια λέξη που σύμφωνα με τον Φόνερχμπαχ εννοεί το σύνολο των ανθρώπων (*Christentum* 244), με τρόπο που θυμίζει Χέρντερ– εμφανίζεται πλέον ως χρεώστης που έρχεται σε μια συγκεκριμένη στιγμή (ως προϊόν προτεσταντικού ριζοσπαστισμού) να απαιτήσει την επιστροφή του χρέους του, δηλαδή την αποκατάσταση του αισθητηριακού του πλούτου (πρβλ. τη ρήση του Σπινόζα ότι ένα πράγμα έχει τόση περισσότερη πραγματικότητα όσο περισσότερες ιδιότητες αναπτύσσει). Με τον τρόπο αυτό προετοιμάζεται μια επαναστατική τροπή εντός της φιλοσοφικής σκέψης στη σχέση υποκείμενο-αντικείμενο, η οποία έχει άλλωστε ήδη όχι απλώς αναγγελθεί αλλά και συντελεστεί –με το «κεφάλι κάτω και τα πόδια πάνω»– από τον Χέρνελ. Από τον Φόνερχμπαχ δεν οδηγεί απλώς ένας δρόμος στον Μαρξ, τον οποίο άλλωστε ο τελευταίος οριοθέτησε με τις γνωστές *Θέσεις για τον Φόνερχμπαχ*, αλλά σαφώς και ένας δρόμος προς τον Νίτσε. Αποδεσμευμένο από το ιστορικό βάρος της υποτέλειας, όπως το εννοούσε ο Ρουσό, για το οποίο βάρος αυτό το ίδιο ήταν υπεύθυνο, όπως είχε επισημάνει ο Καντ, το νεωτερικό υποκείμενο χάραζε νέα πορεία προς την αντικειμενικότητα, ενεργοποιώντας τις δικές του δυνάμεις και τις δικές του πρακτικές αιτίες διαμόρφωσης του κόσμου: «Ο άνθρωπος –αυτό είναι το μυστικό της θρησκείας– εξαντικειμενικεύει την ουσία του και ακολούθως κάνει τον εαυτό του αντικείμενο αυτής της εξαντικειμενικευμένης ουσίας η οποία έχει μεταμορφωθεί σε υποκείμενο, σε πρόσωπο: εννοεί τον εαυτό του, είναι για τον εαυτό του αντικείμενο, αλλά ως αντικείμενο ενός αντικειμένου, ως αντικείμενο ενός άλλου

όντος» (*Christentum* 76). Εντούτοις το αίτημα της χειραφέτησης ήταν οτιδήποτε άλλο παρά εύκολο· έπρεπε, κατ' ανάγκην, να περάσει από την *laboriosa* και διαρκώς *imperfecta* οδό της πολιτικής οικονομίας, ως κριτική της.

Η ανθρωπολογική αντίληψη που μπορεί να ανακατασκευαστεί στο μαρξικό έργο αποτέλεσε, διόλου συμπτωματικά, το θυρωρό του νεαρού διδάκτορα φιλοσοφίας προς την κριτική της πολιτικής οικονομίας. Η ανθρωπολογική αντίληψη του Μαρξ, όπως και η τελεσίδικη διεύρυνση και υπέρβασή της σε μια θεωρία αντικειμενικών κοινωνικών σχέσεων, διέπεται από τα ίδια χαρακτηριστικά περί της συγκρότησης και συνοχής του κόσμου που έχουν αναδειχθεί μέσω της νεωτερικής κριτικής και φυσικοδικαιικής προσέγγισης, δείγματα της οποίας αναφέρθηκαν προηγουμένως. Η ανθρωπολογία του Μαρξ είναι δηλαδή ανθρωπολογία δυναμική με τη διττή σημασία που έχει εδώ ο όρος: ο κόσμος, άρα και ο άνθρωπος, είναι ένα σύνολο δυνάμεων, οι οποίες ακριβώς ως δυνάμεις που καθίστανται ενεργές χαράζουν τον ιστορικό ορίζοντα (και τη δυνατότητα εξήγησης και ερμηνείας του). Ήδη στα πρώιμα «αυτοσυνειδησιακά» κείμενα, και γενικά στα κείμενα πριν την εκδήλωση των επαναστατικών δυνάμεων του 1848, το σημείο αφετηρίας είναι ο άνθρωπος και η θέση του, η οποία κρίνεται από τη θεωρία ως αλλοτριωμένη. Η φούερεμπαχιανή πρόσληψη του Μαρξ θέτει ως βάση και αφετηρία της περί του ανθρώπου ανάλυσης την αισθητηριακότητά του ως διάβημα εγγύησης για την πραγματικότητα, για το πραγματικό (και όχι σχολαστικό, όπως θα τονιστεί το 1845) περιεχόμενο της κριτικής. Η αισθητηριακή αφετηρία της κριτικής στον νεαρό Μαρξ προσφέρει τη βάση για μια αξιολόγηση της ανθρώπινης κατάστασης ακριβώς σε αναλογία προς τις αναπτυσσόμενες ανθρώπινες αισθητηριακές δυνάμεις και παράλληλα της αποστέρησης και αποξένωσης αυτού καθαυτού του αισθητηριακού υποκειμένου. Η κριτική που ο Φούερεμπαχ είχε εστιάσει στην παγίωση της εικόνας του Θεού και στη γέννηση των φαντασμάτων που αυτή προκάλυψε, έχει τώρα μετατοπιστεί στις παγιωμένες αισθητηριακές-πραγματικές δυνάμεις στο πλαίσιο της ανθρώπινης συνδιαλλαγής και οικονομίας. Στο θεμελιώδες πλαίσιο της αναγκαίας εκδήλωσης των ανθρώπινων δυνάμεων ιδιαίτερη σημασία αποκτά η έννοια της εξαντικειμενικεύσης (*Vergegenständlichung*), η οποία αποτελεί την άλλη πλευρά του πολυσυζητημένου φαινομένου της αλλοτριώσης (*Entfremdung*). Αυτό που κατ' ουσίαν τονίζουν αυτές οι έννοιες είναι η παγίωση αντικειμενικών χειρισμών ή έλλειψης «ανθρωποπρεπών» μεσολαβήσεων μεταξύ του φορέα δύναμης και του αποτελέσματος εκδήλωσης αυτής της δύναμης: «Το αντικείμενο που παράγει η εργασία, το προϊόν της, εμφανίζεται απέναντί της ως ξένο ον, ως ενεργός δύναμη ανεξάρτητη από τον παραγωγό. Το προϊόν της εργασίας είναι η εργασία που υποστασιοποιείται σε ένα αντικείμενο, που έχει γίνει αντικειμενική, είναι η εξαντικειμενικεύση της εργασίας. Η πραγματοποίηση της εργασίας είναι η εξαντικειμενικεύσή της. Αυτή η πραγματοποίηση της εργασίας εμφανίζεται στην οικονομική κατάσταση ως αποπραγματοποίηση του εργάτη, η εξαντικειμενικεύση εμφανίζεται ως απώλεια και υποδούλωση του αντικειμένου, η ιδιοποίηση ως αλλοτριώση, ως εκποίηση» (*Manuskripte* 511-512, η έμφαση στο πρωτότυπο)<sup>17</sup>. Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι η «ροπή» του επιχειρήματος του νεαρού Μαρξ δεν είναι κάποια συλλήβδην απόρριψη του εξαντικειμενικευμένου κόσμου, αλλά η ανθρώπινη ιδιοποίησή του μέσω άρσης των χωρισμών που έχουν επισημανθεί. Οι χωρισμοί αυτοί (*Manuskripte* 514 κ.ε.) εντοπίζονται από τον Μαρξ στο ίδιο

γενετικό πλαίσιο στο οποίο αργότερα θα αναπτυχθεί διεξοδικά η κριτική της πολιτικής οικονομίας ως ριζικός αναστοχασμός επί του νεωτερικού, κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Πρόκειται για αλλοτριωτικούς χωρισμούς από το προϊόν (ως ατομική ιδιοκτησία), από την παραγωγή (μέσω του εργασιακού καταμερισμού), από το ανθρώπινο «γένος» (δηλαδή από την ίδια τη φυσική βάση των ανθρώπινων δυνάμεων) και τελικά από τον ίδιο τον άνθρωπο. Η υποστασιοποίηση του χωρισμού είναι ένας άλλος άνθρωπος (*Manuskripte* 519) – με την παρατήρηση αυτή ο Μαξ τονίζει εκ νέου κάτι που υπήρχε με ρητή ή λανθάνουσα μορφή σε όλες τις κλασικές φυσικοδικαιικές θεωρίες και θα συνέχιζε να υπάρχει με διαφορετικές μορφές στις θεωρίες του 20ού αιώνα: η συμπληρωματικότητα της ανθρώπινης υπόστασης λαμβάνει χαρακτήρα αρνητικής αλληλοαναφοράς (κάτι για το οποίο έχει προειδεάσει ο Χέγκελ με τη σχέση κυρίου και δούλου), η οποία και αναδεικνύει τα όρια έκτασης αλλά και άρσης της αλλοτρίωσης. Δεν τίθεται εδώ ζήτημα κάποιας αδιαμεσολάβητης κοινοτικής συμβίωσης απέναντι στο αντικείμενο, αλλά η «ορθή» μεσολάβηση του αντικειμένου από την ανθρώπινη σκοποθεσία και αισθητηριακότητα. Η μεσολάβηση αυτή θεμελιώνεται στην ελεύθερη γνωστική-βουλητική ενεργοποίηση του ανθρώπου «στο Φυσικό» –όπως θα επισημανθεί αργότερα στο *Κεφάλαιο*– δηλαδή στο πλαίσιο φυσικών δυνάμεων, μέρος του οποίου αποτελεί ο ίδιος ο άνθρωπος.

Το γεγονός ότι ο άνθρωπος δύναται να παράγει εν ελευθερία, δηλαδή δύναται να αποτυπώσει στη φύση το περιεχόμενο του σκοπού του ως *homo liber*, χωρίς ο ίδιος να αποτελεί την αποτύπωση και το όχημα κάποιας άλλης βούλησης, αποτελεί το επιχειρηματολογικό άκρο της όλης παράθεσης, «εισπράττοντας» τελεσίδικα το αίτημα της φιλοσοφίας της εμμένειας (ένα αίτημα που πρώτος έχει διατυπώσει ρητά ο Σπινόζα και κατόπιν σε ευρεία βάση ο Χέγκελ). Η δυνατότητα της ελευθερίας εστιάζεται πλέον σ' αυτή την ίδια την ανθρώπινη κατάσταση και στη συλλογική της δυναμική ως ταυτόχρονη φιλοσοφική και πρακτική κίνηση προς τις δυνάμεις που ήταν «δικές» της, με το αίτημα να γίνουν ξανά δικές της μέσω του πλούτου των *αποτελεσμάτων* της. Ο πλούτος που προέρχεται από την ανθρώπινη δραστηριότητα, και σε κάθε κεφαλαιοκρατική κοινωνία εμφανίζεται ως «τεράστιος σωρός εμπορευμάτων» (*Kapital* I, 49), είναι ουσιαστικά η ίδια η ανθρώπινη αλληλοαναφορά μέσω της οποίας αρθρώνεται το αξιολογικό αίτημα άρσης του χωρισμού μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου: «Ο πλούσιος άνθρωπος είναι ταυτόχρονα ο άνθρωπος που έχει ανάγκη μια ολότητα της ανθρώπινης βιοτικής έκφρασης» (*Manuskripte* 544, η έμφαση στο πρωτότυπο). Οι δυνάμεις αυτές του ανθρώπου, παρά τον τονισμό του νεαρού Μαξ για το ανθρώπινο γένος ως ουσιολογική γενικότητα που χρησιμεύει στο επιχείρημα ως αξιολογικός πομπός, αρθρώνονται όχι σε ατομικό επίπεδο, αλλά ως «κοινωνικές αισθήσεις» και κοινωνικά «όργανα» – «Επίσης οι αισθήσεις και η απόλαυση των άλλων ανθρώπων έχουν γίνει δική μου ιδιοποίηση. Εκτός από αυτά τα άμεσα όργανα διαμορφώνονται λοιπόν κοινωνικά όργανα με τη μορφή της κοινωνίας, δηλαδή για παράδειγμα, η δραστηριότητα σε άμεση κοινωνία με άλλους κ.λπ. έχει γίνει ένα όργανο της βιοτικής μου έκφρασης και ένας τρόπος ιδιοποίησης του ανθρώπινου βίου» (*Manuskripte* 540, η έμφαση στο πρωτότυπο).

Ο συσχετισμός των ανθρώπινων δυνάμεων υπό αυτό το αξιολογικό πρίσμα άρσης των οικονομικών πρωτίστως χωρισμών θυμίζει ακόμη στον νεαρό Μαξ την κρυσταλλοειδή κατασκευή της σπινοζικής *Ηθικής*, στην οποία όμως έχουν πλέον υπεισελθεί μελανές σκιές

εκμετάλλευσης και χειραγώγησης. Το βασικό αίτημα είναι εδώ ο ουσιολογικός καθορισμός της βάσης του επιχειρήματος υπό την προοπτική της πολιτικής αντιπαράθεσης που θα επιτελέσει –παρ’ ελπίδα– η επερχόμενη επανάσταση. Το ιστορικό στοιχείο στην πρόωμη παράθεση ή ορθότερα, η ανακατασκευή της ιστορίας ως ιστορία των ανθρώπων, αναδιατυπώνεται σε επίπεδο παγκόσμιας ιστορίας ως πορεία προόδου (Progreß), η οποία γεννά το ανθρώπινο υποκείμενο με τις αναπτυσσόμενες αισθητηριακές δυνάμεις του: «Η διαμόρφωση των πέντε αισθήσεων αποτελεί εργασία της συνολικής μέχρι τώρα παγκόσμιας ιστορίας» (Manuskripte 541-542, η έμφαση στο πρωτότυπο). Ο άνθρωπος και η φύση συλλαμβάνονται εδώ ως το ύστατο υποστασιακό στρώμα της ιστορίας ή αντίστροφα, η ιστορία συλλαμβάνεται ως ο χώρος ανέλιξης και ανάπτυξης του ανθρώπου προς την ελεύθερη, ουσιαστική «οργάνωση» του. Με τον τρόπο αυτό, και ιδιαίτερα με την «κινκλική κίνηση» (Manuskripte 545), όπου ο άνθρωπος παραμένει «πάντα υποκείμενο» γεννώντας τον ίδιο τον εαυτό του, έχει λυθεί και το ζήτημα της θεολογίας, το ζήτημα της «δημιουργίας» του κόσμου, το ζήτημα της πορείας της ιστορίας και το ζήτημα του ηθικού περιεχομένου της πράξης: και τα τρία εστιάζονται στο ριζοσπαστικό αίτημα της χειραφέτησης του ανθρώπου – «Καθώς η ουσιαστικότητα του ανθρώπου και της φύσης, καθώς ο άνθρωπος για τον άνθρωπο ως ύπαρξη της φύσης και η φύση για τον άνθρωπο ως ύπαρξη του ανθρώπου έχει γίνει με πρακτικό, αισθητηριακό τρόπο εποπτική, το ερώτημα για ένα ξένο ον, για ένα ον πάνω από τη φύση και τον άνθρωπο –ένα ερώτημα που συμπεριλαμβάνει την ομολογία για την ανουσιαστικότητα της φύσης και του ανθρώπου– έχει γίνει πρακτικά αδύνατον» (Manuskripte 546).

Η ουσιολογική-ανθρωπολογική προσέγγιση του Μαρξ θα αποτελέσει τη δυνητική μήτρα πολλαπλών φιλοσοφικών προσεγγίσεων σε θεμελιώδη ζητήματα με τρόπο δεσμευτικό όσον αφορά την ιστορική και πρακτική δυναμική. Εδώ διατυπώνεται το αίτημα δέσμευσης του φιλοσοφικού λόγου στη χειραφέτηση του ανθρώπινου υποκειμένου, ενώ παράλληλα το ίδιο το αίτημα της χειραφέτησης δρα ελεγκτικά-κριτικά απέναντι σε κάθε φιλοσόφημα που θα επιδιώξει να λάβει στάση ανεξάρτητη από τη συγκεκριμένη ιστορική πορεία (sub specie historiae) και θα οχυρωθεί πίσω από αφηρημένες έννοιες (αυτός είναι ο στόχος της κριτικής της Γερμανικής Ιδεολογίας).

Το ουσιαστικό υπόβαθρο της μαρξικής ανθρωπολογίας διευρύνεται σε φιλοσοφία της ιστορίας των ανθρώπινων δυνάμεων και δυνατοτήτων, ακριβώς δηλαδή σε ιστορικό υλισμό. Η προσέγγιση αυτή θα διαφοροποιηθεί από τις συγγενείς της προσεγγίσεις του 19ου αιώνα –οι οποίες θα στηριχθούν στον Χέρντερ και στον επιγενόμενο ιστορισμό, αναπτυσσόμενες στη «φιλοσοφία του ιστορικού Λόγου» του Ντίλταιν και στην κοινωνιολογία του Μαξ Βέμπερ– ακριβώς μέσω της απαίτησης όχι απλώς να συμπεριληφθεί η ύστατη αξιολογική πηγή στην ιστορική αναγκαιότητα, δηλαδή η δραστηριοποίηση των ανθρώπινων δυνάμεων ως εργασία, αλλά πολύ περισσότερο να τεθεί στο επίκεντρο όχι μόνον η εξήγηση ενός κοινωνικού σχηματισμού αλλά και η κανονιστική δυναμική που συνεπάγεται από την αισθητηριακή-υλιστική προσέγγιση. Όταν ως αξιολογικό αίτημα της ιστορίας τεθεί η χειραφέτηση του ανθρώπου από την ίδια του την εκμετάλλευση και άγνοια (δηλαδή το καντιανό διαφωτιστικό αίτημα σε πρακτική υλιστική βάση και όχι απλώς μέσω της άυλης δημοσιότητας) τότε το αξιολογικό επιχείρημα δεν αναπτύσσεται προς την κατεύθυνση ενός σχηματισμού ή συμπλέγματος αξιών που αφού εκφραστούν προσδοκούν τον κατάλληλο κανο-

νιστικό φορέα για να πραγματοποιηθούν, αλλά στρέφεται προς την κατεύθυνση πραγματοποίησης των δυνατοτήτων που έχουν ήδη έστω και με λανθάνουσα μορφή –πράγμα που θα αναλύσει διεξοδικά ο Μπλοχ– αναδυθεί στον ιστορικό ορίζοντα. Η χειραφέτηση θα επιτρέψει την αδέσμευτη πλέον και όχι γυμνά οικονομική, ανταλλακτική, αξιογένεση. Σε πλαίσιο ιστορικού στοχασμού αυτό σημαίνει ότι η γνώση της ιστορικής πορείας, δηλαδή η αυτεπίγνωση του ανθρώπου συγκροτείται σε άμεση αναφορά προς τη δυναμική πορεία που έχει οδηγήσει σ' αυτή καθαυτήν τη δυνατότητα του στοχασμού ως κριτική της πολιτικής οικονομίας. Μόνον έτσι «η ανατομία του ανθρώπου είναι το κλειδί για την ανατομία του πιθήκου». Η ιστορική τελεολογία του ανθρώπου εκδιπλώνεται όχι ως θεία σκέψη ή προσχηματισμένη πορεία του πνεύματος (έστω και με πανουργία που συνέχει την ιστορία) αλλά ως αναστοχασμός ως προς τη δυναμική που έχει δράσει μέχρι τώρα (όχι ως πανουργία αλλά ως βία) και ως προς την αναγκαία δυνατότητα χάραξης του μέλλοντος που δεν μπορεί παρά να αναφέρεται στις υπάρχουσες (πρωτίστως εργασιακές με την ευρύτερη δυνατή έννοια) δυνάμεις. Το αίτημα που διαμορφώνεται από εδώ για την ανθρώπινη ιστορία είναι αίτημα «απόλυτης ταύτισης με το Γίγνεσθαι» (*Grundrisse* 395), δηλαδή αίτημα χειραφέτησης προς διαρκή αξιογένεση και όχι εγκαθίδρυσης ενός συγκεκριμένου αξιακού σχηματισμού ως τελεσίδικη σφραγίδα του μέλλοντος. Η εμπιστοσύνη αυτή στις ανθρώπινες δυνάμεις μπορεί να φαντάζει υπερβολική ή και υπερφίαλη στην καμπή του 21ου αιώνα. Είναι, όμως, η μοναδική που μπορεί να εξηγήσει, έστω και λειτουργικά, τις σπασμωδικές αντικαταστάσεις και καταστροφές αξιακών συστημάτων στη διάρκεια –κυρίως– του 20ού αιώνα. Δεν τίθεται εδώ ζήτημα «αισιοδοξίας» ή «απαισιοδοξίας», αλλά ακριβώς κριτικής σύλληψης του παρόντος ως προς τις δυνατότητές του. Η επιχειρηματολογία του ώριμου Μαρξ εντρυφήσε ακριβώς στο μηχανισμό ή στο πλαίσιο δυνατοτήτων του παρόντος ακολουθώντας την επίπονη οδό ανάλυσης του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής.

Στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής ο σπινοζικός *faber* που διέπονταν από την ελπίδα βελτίωσης του νου και των δυνατοτήτων να γίνει *homo liber* έχει μεταμορφωθεί, ως φορέας επιτέλεσης εργασίας, σε προλετάριο, ενώ η γνωστική ικανότητα σχεδιασμού εργαλείων και προϊόντων διαχέεται στο πλέγμα του κοινωνικού καταμερισμού εργασίας διαφεύγοντας από τον έλεγχό του. Στο *Κεφάλαιο* διατυπώνεται εκ νέου η ουσιολογική αντίληψη της εργασίας ως εκδήλωση δυνάμεων η οποία υπήρχε και στα φιλοσοφικά χειρόγραφα: στο μαρξικό έργο δεν υπάρχει προγραμματική τομή αλλά συνέπεια: ακριβώς επειδή από την πλευρά του ιστορικού υλισμού δεν μπορεί να διατυπωθεί ένα επιχείρημα περί ελευθερίας εν γένει αλλά μόνον περί ελευθερίας, περί χειραφέτησης των υπαρκτών κοινωνικών ανθρώπων σε συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, η κριτική της πολιτικής οικονομίας στρέφεται ακριβώς στο γενετικό μηχανισμό ανάσχεσης της χειραφέτησης και παραγωγής εξαντικειμενίκευσης. Στο *Κεφάλαιο* η εργασία προσδιορίζεται υπό τη συγκεκριμένη προοπτική της ανθρώπινης δραστηριότητας (πρβλ. «Υποθέτουμε την εργασία με μια μορφή, μέσω της οποίας ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο»). Ο τονισμός αυτός δεν είναι απλώς φιλολογική λεπτομέρεια, καθώς λαμβάνει το νόημά του από τις ουσιολογικές προϋποθέσεις που έχουν αναπτυχθεί στο νεανικό έργο και τώρα πλέον έχουν συγκεκριμενοποιηθεί ακριβώς ως προς τον τρόπο παραγωγής της συγκεκριμένης μορφής τους. Εάν ληφθεί υπόψη η έννοια του μεταβολισμού ως ουσιαστικού καθορισμού της εργασίας, τότε η εργασία (πάσα

εργασία, όχι μόνον η ανθρώπινη) είναι μια εγγενής φυσική διαδικασία, μια διαδικασία μέσω της οποίας εκτελούνται φυσικοζωικές μορφογενέσεις και ό,τι αυτές προϋποθέτουν (ανάλωση, αναδιαμόρφωση) – πρόκειται για τονισμό του φυσικού υπόβαθρου της εργασίας που θα απασχολήσει και τον Μπλοχ. Η εργασία ως μεταβολισμός μεταξύ του εκάστοτε εργασιακού φορέα και της εξωτερικής προς αυτόν φύσης είναι ανάλωση δυνάμεων δεσμευμένη σε ένα σκοπό. Ο σκοπός αυτός επιτελείται ενστικτωδώς στο ζωικό βασίλειο, όπως γίνεται σαφές από τα μαρξικά παραδείγματα της «εργατικής» αράχνης και της μέλισσας. Η ειδοποιός διαφορά αυτής της «φυσικής» εργασίας από την εργασία του ανθρώπου είναι ότι η δεύτερη μεσολαβείται –και μάλιστα μεσολαβείται σε ιστορικό βάθος– από τον «δικό του» σκοπό: η πραγματοποίηση των σκοπών του ανθρώπου στο «Φυσικό», αποτελεί το διηνεκές πλαίσιο του ανθρώπινου αυτοπροσδιορισμού και της ελευθερίας του ανθρώπου – εδώ βρίσκεται η ύστατη βάση συνδυασμού της ελευθερίας και της αναγκαιότητας. Ο homo liber του Σπινόζα είναι ελεύθερος ακριβώς επειδή είναι faber, επειδή μπορεί να μεσολαβεί την αναγκαία δραστηριοποίηση των δυνάμεών του από την επίγνωση της αναγκαιότητας που διέπει τη βούλησή του. Υπό αυτή την προοπτική της διηνεκώς μεσολαβημένης ελευθερίας, το περιεχόμενο της οποίας είναι η δυναμική της ανάδειξη στη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας (άρα δεν είναι ούτε παγιωμένο ούτε προδεδωμένο) φωτίζεται και η συνολική κριτική της πολιτικής οικονομίας ως πρόγραμμα του ιστορικού υλισμού. Είναι ακριβώς η διαρκής μεσολάβηση της πραγματικής δραστηριότητας του ανθρώπου από τη δυνατότητα της ελευθερίας αυτή που δίνει περιεχόμενο στον ιστορικό υλισμό και τον διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες σύγχρονες και κατοπινές εκδοχές του υλισμού – τόσο του ανθρωπολογικού υλισμού του Φόνερεμπαχ που έχει ως τέλος του την «αγάπη», όσο και των διάφορων εμπειριστικών προσεγγίσεων στην καμπή του 20ού αιώνα, όπως εκείνες των Μαχ και Αβενάριους. Η έννοια (η δυνατότητα) της ελευθερίας ως συγκροτησιακό στοιχείο της ανθρώπινης δραστηριότητας (έναν τρόπο θεωρητικής συγκρότησης που απαντά στο πλαίσιο της πολιτικής θεωρίας στον Ρουσό) καθιστά δυνατή όχι απλώς την «κατανόηση» αλλά την επιτέλεση της ίδιας της ιστορίας. Χωρίς την ελευθερία η ιστορία δεν είναι εξηγήσιμη, όχι απλώς ως προς το Προς-τι της ιστορικής πορείας αλλά και ως προς το Πώς της. Πρόκειται εδώ για τη ριζοσπαστική πραγματοποίηση και εφαρμογή του εγγελημένου επιχειρήματος, το οποίο «ανακαλύπτει» όχι απλώς κάποιες γενικές στιγμές του αλλά τη δυναμική ικανότητα γένεσης καθαυτήν στην ανθρώπινη, εργασιακή ανάλωση (και απόλαυση) δυνάμεων. Με το επιχείρημα αυτό –το οποίο ο Μπλοχ θα αποπειραθεί να ενσωματώσει σε ευρύτερο μεταφυσικό πλαίσιο του επιγενόμενου και επερχόμενου, του καθ' οδόν κόσμου– δεν έχει τεθεί «στα πόδια του» μόνον ο Χέγκελ αλλά και ο Αριστοτέλης, αφού πλέον, μετά τη θεολογική ιδιαίτερα κριτική, το «της μεταβολής αίτιον» του χαλκού και των υπόλοιπων φυσικών στοιχείων προσδιορίζεται ουσιαστικά ως η πρακτική ενεργοποίηση του ανθρώπου. Με τον τρόπο αυτόν ο ιστορικός υλισμός έχει υπερβεί αυτήν καθαυτήν την ανθρωπολογία, επεκτεινόμενος σε πολυσχιδή θεωρία αντικειμενικών ανθρώπινων σχέσεων και δυνατοτήτων. Η ιστορική διάσταση αυτής της ουσιολογικής και γενετικής προσέγγισης του ανθρώπου –ο οποίος πλέον αναφέρεται μόνον στον πληθυντικό– εντοπίζει το αξιολογικό στοιχείο στην αυτοδύναμη χάραξη του ιστορικού ορίζοντα.

Εντούτοις, η αντίληψη ότι η ιστορία συντελείται μέχρι και στην κεφαλαιοκρατία «πίσω

από τις πλάτες» (*Kapital* I, 385) των ανθρώπων δεν αποτελεί καλολογικό στοιχείο της κριτικής και ακόμη λιγότερο απλή επανάληψη της φούερμπαχικής παγίδας του εικονισμού, αλλά διατυπώνεται ως συνέπεια της αντίληψης ότι η «τυφλή» διότι μη προσχεδιασμένη και αναστοχασμένη ιστορική αναγκαιότητα, μεσολαβημένη από κρυπτοθεολογίζουσες εννοιολογίες, κορύφωση των οποίων αποτελεί η επιστήμη της πολιτικής οικονομίας, υπαγάγει τα δρώντα εργασιακά υποκείμενα σε σκοποθεσίες διηνεκούς αξιοποίησης αλλότριες προς την αξιογενετική τους ικανότητα. Ποια εγγύηση υπήρχε για το ότι η χερντεριανή «φυσική ιστορία» δεν θα απηύθυνε στον άνθρωπο την καλόβολη προσταγή «σήκω από τη γη!», αλλά πολύ περισσότερο θα του επέβαλλε την αναγκαιότητα της εμπορευματοπαραγωγής με παραγωγικά μέσα που δεν ήταν δικά του; Είναι ενδεικτικό ότι με την προϊούσα εξέλιξη της κεφαλαιοκρατίας το 19ο αιώνα η ανθρωπολογία θα αναδιατυπωνόταν ιδιαίτερα από την προτεσταντική θεολογία με τη διαρκή απόπειρα ανεύρεσης ενός καταφυγίου αξιών απέναντι στη ραγδαία πλέον ιστορική αλλαγή, απέναντι σ' αυτό που ο Μαξ ονομάζει στα *Grundrisse* «κατακλυσμό». Ακριβώς η ανάδειξη των παραγωγικών δυνάμεων της ανθρώπινης εργασίας μέσω της πίεσης προς κεφαλαιακή αξιοποίηση, ωθεί στην εκπόρνευση και στον εκμηδενισμό των εργαζόμενων ανθρώπων, άρα και στον *de facto* υποβιβασμό της εκάστοτε ανθρωπολογίας: το υποκείμενο στην κεφαλαιοκρατία δεν είναι ο άνθρωπος αλλά το εμπόρευμα (*Randglossen* 358), και δεδομένης της εμμένειας των διαθέσιμων δυνάμεων καθώς και των αλλοτριωτικών τους χωρισμών, η αντιστροφή αυτή της σχέσης υποκείμενο-αντικείμενο θα έχει θεμελιώδεις συνέπειες για την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη: «Τις τελευταίες εβδομάδες του Ιουνίου 1863 όλα τα ημερήσια φύλλα του Λονδίνου είχαν μια "sensational" είδηση με τον τίτλο: "Death from simple Overwork" (Θάνατος από απλή υπερβολική εργασία). Επρόκειτο για το θάνατο της κορδελιάστρας Mary Anne Walkley, είκοσι ετών, απασχολούμενης σε μια περιώνυμη βιοτεχνία που προμήθευε την αυλή, εκμεταλλευόμενη από μια κυρία με το χαριτωμένο όνομα Ελίζε. Είχε ανακαλυφθεί εκ νέου η παλιά χιλιοειπωμένη ιστορία, ότι αυτά τα κορίτσια εργαζόνταν κατά μέσο όρο 16½ ώρες, αλλά κατά τη διάρκεια της σαιζόν εργαζόνταν συχνά 30 ώρες χωρίς διάλειμμα, ενώ διατηρούσαν τη φθίνουσα "εργασιακή δύναμη" τους ρευστή με την παροχή σέρυ, πόρτο ή καφέ. Και ήταν ακριβώς στο μέσο της σαιζόν. Επρεπε να ετοιμαστούν εν ριπή οφθαλμού οι τουαλέτες των ευγενών κυριών για το χορό προς τιμήν της νεοαφιχθείσας από το εξωτερικό Πριγκίπισσας της Ουαλίας. Η Mary Anne Walkley είχε εργαστεί χωρίς παύση 26½ ώρες μαζί με άλλες 60 κοπέλες, ανά 30 σε ένα δωμάτιο που δεν είχε καν το 1/3 των απαραίτητων τετραγωνικών μέτρων αέρα, ενώ τη νύχτα μοιραζόταν ανα δύο ένα κρεβάτι σε μια από τις ασφυκτικές τρύπες όπου είναι χωμένος ένας κοιτώνας χωρισμένος με διάφορες σανίδες. Και αυτός ήταν ένας από τους καλύτερους οίκους υψηλής ραπτικής του Λονδίνου. Η Mary Anne Walkley αρρώστησε την Παρασκευή και πέθανε την Κυριακή χωρίς, προς έκπληξη της κυρίας Ελίζε, να έχει αποτελειώσει την τελευταία τουαλέτα. Ο γιατρός, κύριος Keys, που κλήθηκε πολύ αργά στο νεκροκρέββατο, ομολόγησε στην Ιατροδικαστική Επιτροπή με λιτά λόγια: "Η Mary Anne Walkley πέθανε λόγω πολλών ωρών εργασίας σε υπερπλήρη χώρο εργασίας και λόγω διαμονής σε ένα στενότατο κοιτώνα που είχε κακό εξαερισμό"» (*Kapital* I, 269-270). Ο αναγνώστης του 21ου αιώνα ενδέχεται να μην θεωρήσει αυτό το συμβάν «sensational», πιθανόν διότι το αισθητήριο της φρίκης έχει υποστεί αμβλύνσεις κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα – από καθαρά ποσοτι-

κή άποψη οι σωροί πτωμάτων των παγκόσμιων πολέμων υπερβαίνουν την «απλή» ύπαρξη της εκάστοτε Mary Anne Walkley. Το δεδομένο του θανάτου που τόσο έχει ταλαιπωρήσει τη φιλοσοφική σκέψη και θα αποτελέσει πρόκληση επίσης για τον Μπλοχ, αναδεικνύεται εδώ όχι μέσω της «απλής» βιολογικής αναγκαιότητας που το διέπει, αλλά μεσολαβημένο από συγκεκριμένο πλαίσιο σκοποθεσιών και αναγκαιοτήτων. Το ζήτημα του πολιτισμού ως παραγωγικής διαμεσολάβησης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου (*Grundrisse* 27) λαμβάνει ιδιαίτερες και μάλιστα αναστραμμένες διαστάσεις αν στραφεί στην εξέταση του θανάτου της εκάστοτε Mary Anne Walkley. Το γεγονός ότι η εικοσάχρονη κοπέλα ήταν άνθρωπος και ως άνθρωπος θνητή δεν έχει εδώ παρά την αξία προσχολικής διαπίστωσης: το σημαντικό είναι ότι η αντικειμενικότητα του συγκεκριμένου θανάτου, της συγκεκριμένης μορφής θανάτου ανορθώνεται με οξύμωρο αρνητικό τρόπο *πέραν* του βιολογικού καθορισμού του, καθώς ο θάνατος της Mary Anne Walkley εμφανίζεται όχι απλώς ως τέλος μιας ζωής, αλλά ως αποτέλεσμα έντονης πολιτισμικής και αισθητηριακής αφαίρεσης, άρνησης των στοιχειωδών συστατικών του βίου καθαυτόν, με τρόπο που θα σάστιζε τον Χομπς: ενώ βρισκόταν εντός του πλαισίου ειρήνευσης και πολιτικής κυριαρχίας, η ζωή της Mary Anne Walkley αποδείχθηκε «solitary, poor, nasty, brutish, and short» (*Leviathan* 13/186). Κάποια υπαρξιστική φιλοσοφία θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η Mary Anne Walkley ήταν γεννημένη προς το θάνατο. Το πρόβλημα, όμως, είναι ότι δεν μπορεί οντολογικά να υποστηριχθεί πως ήταν γεννημένη προς αυτόν το θάνατο, πράγμα που οι εφημερίδες δεν μπόρεσαν παρά να χαρακτηρίσουν *sensational*. Στην Mary Anne Walkley δεν έφθασε η κραυγή του χειρτεριανού Θεού «Στήνω από τη γη!», καθώς η ίδια –και έκτοτε αναρίθμητοι άνθρωποι στο χωράφι, στη φυτεία, στο ορυχείο, στη θάλασσα, στο εργοστάσιο, στο γραφείο– υπέστη με ριζικά «αισθητηριακό» τρόπο την έλλειψη του μέτρου που τόσο προβληματίσε διάφορους φιλόλογους που μετρούσαν τη νεωτερικότητα μέσα από τη μορφική τελειότητα της αττικής τραγωδίας. Εάν η κριτική της απώλειας του μέτρου έχει κάποια σημασία για τη νεωτερικότητα τότε μόνον μέσω της περίπτωσης της εκάστοτε Mary Anne Walkley και της εκτατικής και εντατικής παράτασης της εργάσιμης ημέρας και όχι οποιοδήποτε ψευδοφιλοσοφικού οδυρμού περί της διαφθοράς του ανθρώπου (ή ακόμη καλύτερα: της «ψυχής» του). Η μορφογένεση στο εσωτερικό της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας εκδιπλώνεται, κατ' ανάγκην, ως αέναη και ταυτόχρονα διακοπτόμενη από κρίσεις αλληλουχία μεταλλαγής εργασιακών πηγμάτων μέσα από τους δυνατούς συσχετισμούς της σχέσης X-E-X', μια διαδικασία που επιβάλλει τη δική της λογική στο ζωντανό στοιχείο της παραγωγής ακριβώς αυτών των «πηγμάτων». Η διαδικασία αυτή, που μεσολαβεί την κοινωνική αναπαραγωγή στο σύνολό της, προωθεί τη δική της «ανθρωπολογία», αρνούμενη ακριβώς τη συγκεκριμένη αξιακή υπόσταση των φορέων ζωντανής εργασίας. Η κατάσταση αυτή θα γινόταν σαφέστατη στους ανά τον κόσμο εναπομεινάντες εν ζωή συναδέλφους της Mary Anne Walkley, μια κατάσταση που, μεταξύ άλλων, θα άφηνε βαθιά ίχνη στη νεωτερική λογοτεχνία και στη δική της «ανθρωπολογική» αντίληψη: «Όταν ο Γκρέγκορ Ζάμζα ξύπνησε ένα πρωί από ανήσυχα όνειρα, βρέθηκε στο κρεβάτι του μεταμορφωμένος σε τεράστιο έντομο» (Kafka *Η μεταμόρφωση*). Διόλου συμπτωματικά, για όσους δεν μπόρεσαν ή δεν θέλησαν να αντιληφθούν την κριτική της πολιτικής οικονομίας, ένας φιλόλογος επρόκειτο να ήταν εκείνος που θα διαπίστωνε την βαθύτατη κρίση που είχε ξεσπάσει στο ανθρώπινο πεδίο της νεωτερικότητας.



#### IV. Το «ξανθό κτήνος» και ο υπεράνθρωπος

Μετά τη μαρξική κριτική ανακατασκευή της ανθρωπολογίας ως θεωρία του ιστορικού υλισμού και επίσης τόσο λόγω της ανάπτυξης των φυσικών επιστημών κατά το 19ο αιώνα όσο και της ανάδειξης πρωτόγνωρων αντιφάσεων ιδιαίτερα στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, η ανθρωπολογία λαμβάνει προϊούσα συντηρητική χροιά διεπόμενη από την τάση απώθησης της ιστορικής δυναμικής αφενός και διαφύλαξης των εκάστοτε «περιορισμένων» καθορισμών της ανθρωπίνης φύσης αφετέρου (πρβλ. Marquard 1965: 219 κ.ε.). Η ανθρωπολογία λαμβάνει χαρακτήρα άρνησης της ιστορίας και σχετικοποίησης του ανθρωπιστικού ιδεώδους, πράγμα που γίνεται σταδιακά σαφές με τις απόπειρες θεμελίωσης ενός επιστημονικού κλάδου ονόματι «ανθρωπολογία», η οποία υποστηρίζει τη δυνατότητα ανεύρεσης του «ανθρώπου» όχι στον πολιτισμένο και προϊδεασμένο κόσμο αλλά στην εξέταση των λεγόμενων «φυσικών λαών» (πρβλ. Zimmerman 2001) – μια τάση που θα υλοστεί πολυσχιδείς εξελίξεις μέχρι και το τέλος του 20ού αιώνα (πρβλ. Schmidt 1971b). Παράλληλα, ο νατουραλιστικός υλισμός που είχε αναδειχθεί ιδιαίτερα μέσω των βιοφυσικών επιστημών και της δαρβίνειας θεωρίας ασκεί έντονα σχετικοποιητική επίδραση στις εκάστοτε αξιολογικές αντιλήψεις περί ιστορίας και ανθρωπίνης κοινωνίας. Στη διασταύρωση αυτών των εξελίξεων –της κρίσης της ιστορίας ως κρίση της ανθρωπίνης πορείας, και της κρίσης της ηθικής και του πολιτισμού ως κρίση του προσδιορισμού του ανθρώπου– αρθρώνεται το επιχείρημα του Φρήντριχ Νίτσε.

Μπορεί χωρίς αμφιβολία να υποτεθεί ότι το συνολικό επιχείρημα του Νίτσε, μέσα από τις διάφορες εκφάνσεις και διατυπώσεις του που φωτίζουν πεδία όπως η μουσική, η ερμηνευτική, η ηθική και η ιστορία, ωθεί τη φιλοσοφική ανθρωπολογική σκέψη στα άκρα της. Πρόκειται εν γένει –και όχι μόνον μορφικά– για ακραίο επιχείρημα, το οποίο προοιωνίζει, όχι απαραίτητα με εγκωμιαστικό τρόπο, μια ακραία περίοδο. Η αφετηρία του ανθρωπολογικού επιχειρήματος του Νίτσε (η παρούσα παράθεση εστιάζει για λόγους χώρου αποκλειστικά στο ώριμο έργο) εισπράττει με συνέπεια την προϊούσα σύλληψη του ανθρώπου ως φυσιολογικού, με την κυριολεκτική έννοια, φορέα ορμών, ενστίκτων και αισθημάτων, ο οποίος φορέας αποτελεί με αυτόν πρωτίστως τον τρόπο το «υλιστικό» υπόβαθρο της κριτικής στην ιστορία και στην ηθική. Μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο αισθητηριακός άνθρωπος του Φόνερεμπλαχ ανατρέπει στον Νίτσε επίσης και την προσδοκία της αγάπης που καλλιεργούσε ο Φόνερεμπλαχ και αναδύεται μέσω επώδυνων διαδικασιών σκληρότητας, μίσους, «κακίας» και υποταγής ως εωθινή φιγούρα μιας ιδιάζουσας, άγριας και άνευ προϋποθέσεων «μεσημβρινής» ελευθερίας, πέραν Θεού και ηθικής και με την τάση αναδιατύπωσης των αξιών, αναδεικνύεται ως κατεξοχήν αξιογενετικός φορέας.

Με τον Νίτσε καθίσταται σαφές σε τι αντιφάσεις μπορεί να οδηγηθεί η υλιστική σκέψη αν αποσπαστεί από το δεσμευτικό πλαίσιο της κοινωνικής αναφορικότητας και αναπαγωγής και περιοριστεί εν πρώτοις στο αισθητηριακό υπόστρωμα απέναντι στις αξίες. Το πρώτο επίπεδο συγκρότησης του νιτσεικού ανθρώπινου υποκειμένου είναι ένα πλαίσιο «φυσιολογικών» ορμών, οι οποίες αντηχώντας τις πάλοι ποτέ αριστοτελικές αντιλήψεις περί «δυνάμεως» και «ενεργείας», επιδιώκουν την αυθόρμητη και δυναμική έκφρασή τους ως εκδήλωση της ζωής. Η εκδήλωση της ζωής συλλαμβάνεται εδώ μέσω ενός διττού σχήμα-

τος που εμπλέκεται σε μια «άγρια» διαλεκτική: αφενός εμφανίζεται ως άνευ όρων φορέας φυσικο-υλικών ορμών και ενστίκτων και αφετέρου, ακριβώς μέσω της εκδήλωσης της ζωής του – δηλαδή της ενεργοποίησης και έκφρασης αυτών των ορμών και ενστίκτων– αποκτά τη μορφή της βούλησης προς τη δύναμη. «Στον άνθρωπο το πλάσμα και ο πλάστης είναι ενωμένα: στον άνθρωπο υπάρχει υλικό, περιτμήμα, πλεόνασμα, πηλός, περιττώμα, ανοησία, χάος· αλλά στον άνθρωπο υπάρχει επίσης δημιουργός, διαμορφωτής, σκληρότητα της σφύρας, θεοπτία και έβδομη ημέρα: – καταλαβαίνετε αυτή την αντίθεση;» (GB 225, η έμφαση στο πρωτότυπο)<sup>18</sup>. Η βούληση προς τη ζωή είναι βούληση προς την ενεργό δύναμη: «Ακόμη και εκείνο το σώμα εντός του οποίου...τα μεμονωμένα άτομα μεταχειρίζονται άλλα ως ίσα –πράγμα που συμβαίνει σε κάθε υγιή αριστοκρατία– θα πρέπει το ίδιο, εφόσον είναι ένα ζωντανό και όχι φθίνον σώμα, να διαπράξει ενάντια στα άλλα σώματα Αυτό που τα μεμονωμένα άτομα αποφεύγουν να διαπράξουν μεταξύ τους όταν είναι εντός του: θα πρέπει να είναι η ενσώματη βούληση προς τη δύναμη, θα θέλει να αναπτύσσεται, να αδράττει γύρω του, να έλκει προς το ίδιο, να αποκτά περισσότερο βάρος – όχι λόγω κάποιας ηθικότητας ή ανηθικότητας, αλλά διότι ζει, και διότι η ζωή είναι ακριβώς βούληση προς τη δύναμη [Wille zur Macht]» (GB 259, η έμφαση είναι στο πρωτότυπο· βλ. και 117). Η γερμανική λέξη *Macht* προέρχεται από το ρήμα *mögen* (δύναμαι, μπορώ· από το αρχαιογερμανικό *\*maht*) ώστε αυτό που μεταφράζεται ως βούληση προς τη δύναμη είναι βούληση (μορφή της ανθρώπινης αυτοφυσούς ζωικής αυθορμησίας) προς ενεργό έκφραση του βιοφυσικού εν πρώτοις υπόβαθρου της ανθρώπινης κατάστασης – με αριστοτελικούς όρους η έκφραση αυτή θα μεταφραζόταν όχι ως βούληση προς το δυνάμει (πράγμα αφ' εαυτού αντιφατικό) αλλά ως βούληση προς το ενεργεία, βούληση προς εξωτερικήυση. Με τη βούληση προς τη δύναμη ο Νίτσε συγκαταλέγεται στη σειρά εκείνη της νεωτερικής φιλοσοφίας που εντοπίζει το ουσιώδες ως γενετικό αποτέλεσμα έμπρακτης-ποιητικής δραστηριότητας κατόπιν δοιμείας κριτικής της μεταφυσικής, πέρα από τα όρια του νηφάλιου καντιανού Λόγου. Η δυναμική περί ανθρώπου αντίληψη που έχει ιδιαίτερα αναπτυχθεί από την αριστοτελική φιλοσοφία έως τον ιστορικό υλισμό, επαναδιατυπώνεται εδώ στην τροχιά κατάδυσης στη βάση του Είναι ως υπέρβαση εντός του κόσμου (η νιτσεική φιλοσοφία είναι αυστηρά εμμενής) με πρόθεση ανάδειξης των ουσιωδών-οντολογικών περιεχομένων του αξιογενετικού ανθρώπου. Το ενδεικτικό για τη νιτσεική άποψη δεν είναι ότι αντλεί, με ιδιόμορφο τρόπο από τις αρχαιοελληνικές κατασκευές (ελάχιστοι συγγραφείς του 19ου αιώνα δεν έχουν ακολουθήσει αυτό το δρόμο) αλλά το ότι η στοιχειώδης έκφραση αυτού του πρώτου επιπέδου συγκρότησης του υποκειμένου –και ταυτόχρονα η μετάβαση σε ένα δεύτερο επίπεδο– με άλλα λόγια, το ενδεικτικό είναι ότι η εκδήλωση του αισθητηριακού ανθρώπου συλλαμβάνεται αποκλειστικά με όρους κατεξουσιασμού.

Το ζήτημα της εξουσίας ως επιβολής μιας βούλησης όχι μόνον επί μιας άλλης βούλησης, ενός άλλου ανθρώπου, αλλά και επί του ίδιου του φορέα της –ο καθορισμός του υποκειμένου κυρίως και πρωτίστως ως εξουσιαστικού υποκειμένου– ενσωματώνει στο πεδίο της κριτικής την «αδιαμεσολάβητη» και «αυτοφνή» φυσική διαφοροποίηση των ανθρώπων –και μάλιστα σε ιστορικό βάθος– ως βάση θεσμοθέτησης ανθρώπινων πρακτικών και ηθικών μορφών. Η ανθρώπινη ιστορία συλλαμβάνεται ως διαρκής, άνευ προκαθορισμένου σχεδίου εκδήλωση ανθρώπινων-ζωικών δυνάμεων, ως εκδήλωση επιβολής και εξουσιασμού

(το πρότυπο της επιβολής ως μήτρα του εξουσιαστικού φαινομένου θα επηρεάσει καθοριστικά μεταξύ άλλων την πολιτικοκοινωνιολογική σκέψη του Μαξ Βέμπερ): «Διότι κάθε ορμή είναι εξουσιομανής: και ως τέτοια προσπαθεί να φιλοσοφηθεί» (GB 6, η έμφαση στο πρωτότυπο). Πρόκειται εδώ για τη σκιαγράφηση εν πρώτοις μιας πολιτικής ιστορίας ριζικά διαφορετικής από την πάλαι ποτέ «πολιτική ιστορία» των κρατών και των κυβερνητικών πράξεων, πρόκειται για τη βαθύτερη εξουσιαστική θεωρία της ανθρωπογένεσης, πράγμα το οποίο επισύρει μέσω της ιδιαίτερης νισσεϊκής διαλεκτικής το ζήτημα της ελευθερίας (κάθε θεωρία εξουσίας προκαλεί, αν δεν προϋποθέτει και περιέχει ήδη, μια θεωρία περί ελευθερίας), αλλά και της ανθρώπινης αναγκαιότητας: «Υπό ειρηνικές συνθήκες ο πολεμικός άνθρωπος επιτίθεται στον εαυτό του» (GB 76). Η αντίληψη του Νίτσε περί της ανθρώπινης βούλησης προς ζωή και προς επικράτηση επαναδιατυπώνει το επιχείρημα του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης χωρίς την ηθικογεωμετρική βεβαιότητα του σπινοζικού *conatus* και χωρίς την προτεσταντική ασφάλεια του φούερμπραχιανού ανθρώπου της αγάπης: εάν αφαιρεθεί από τις ουσιώδεις (όχι απλά: φυσικές) προϋποθέσεις της, η αυτοσυντήρηση εμφανίζεται η ίδια ως αδιαμεσολάβητη «στοχοθεσία» ή ως αδέσμευτη εντελέχεια του κάθε οργανικού όντος: «Οι φυσιολόγοι θα έπρεπε να συλλογιστούν να θέσουν την ορμή αυτοσυντήρησης ως πρωτεύουσα ορμή ενός οργανικού όντος. Κάτι ζωντανό θέλει προπάντων να αποφορτίσει [auslassen] τη δύναμή του – η ίδια η ζωή είναι βούληση προς τη δύναμη– η αυτοσυντήρηση αποτελεί απλώς μία των έμμεσων και συχνότερων συνεπειών της» (GB 13, η έμφαση στο πρωτότυπο). Η εκδήλωση αυτή, όχι μόνον διατυπώνει ένα χομπσιανό αίτημα με ανεστραμμένα πρόσημα (υπέρ της αποδέσμευσης των παθών) αλλά ήδη υπό την προοπτική του Νίτσε προκαλεί περισσότερα προβλήματα από όσα υποτίθεται ότι αποσκοπεί να λύσει. Μια επιφανειακή ανάγνωση –από τις πολλές που παρεξήγησαν ένα έργο που εύκολα ωθεί προς παρερμηνεία– θα υπέθετε εδώ ένα εξουσιαστικό υποκείμενο που βαδίζει «επεκτατικά» εντός του ιστορικού χρόνου. Εντούτοις η κριτική του Νίτσε στην ευέλπιδη ανθρωπογένεση του Διαφωτισμού και της φούερμπραχιανής αποκατάστασης είναι ότι ο πρώτος που υπόκειται στο βάσανο της βούλησης προς την ενεργό δύναμη είναι το ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο της νεωτερικότητας – ακριβώς αυτή η έννοια που μέχρι και στον Φούερμπραχ αποτελεί σημείο εκκίνησης ή αναφοράς αποτελεί στόχο της νισσεϊκής κριτικής, ανοίγοντας το δρόμο τόσο στις φροϊδικές αντιλήψεις των πολλαπλών αφανών επιπέδων της ανθρώπινης εσωτερικότητας όσο και στις πρόχειρες και επιφανειακές επιχειρηματολογίες περί μετανεωτερικότητας στο τέλος του 20ού αιώνα που θέλουν να είναι εντυπωσιακές χωρίς παράλληλα να στοχεύουν στο βάθος του νισσεϊκού στοχασμού. Η κριτική σύλληψη του ανθρώπινου υποκειμένου, του ανθρώπου ως υποκειμένου βάνει για τον φιλόλογο Νίτσε μέσω γλωσσολογικής αναδιατύπωσης της φούερμπραχιανής σύλληψης της σχέσης υποκειμένου-κατηγορήματος: «Δεν επιτρέπεται δηλαδή να είμαστε λίγο ειρωνικοί απέναντι στο υποκείμενο, όπως απέναντι στο κατηγορήμα και το αντικείμενο; Δεν επιτρέπεται στον φιλόσοφο να ανορθώνεται υπεράνω της πίστης στη γραμματική;» (GB 34). Η διττή πραγμάτευση του κατεξουσιασμού από τον Νίτσε, ότι αφενός το εκάστοτε ουσιώδες περιεχόμενο της ανθρώπινης ιστορίας γεννιέται ακριβώς μέσω εξουσιασμού και υποταγής (έτσι εισπράττεται εδώ το συμπέρασμα έλλειψης προοδευτικής τελεολογίας, ενώ –πράγμα που δεν πρέπει να αμελείται κατά την ανάγνωση του Νίτσε– ο εξουσιασμός είναι επίσης εξουσια-

σμός και μορφοποίηση της ύλης) και αφετέρου ότι τα ιστορικά μορφώματα (πρωτίστως, και στο ύστερο έργο σχεδόν αποκλειστικά: η θρησκεία και η ηθική) γεννούν πλέον εξουσιάζομενα ανθρώπινα υποκείμενα, αλλά και δυναμικούς δέκτες του χειραφετητικού μηνύματος (οι τύποι των οποίων αποτελούν τους συνδαιτημένους του Ζαρατούστρα στο Δείπνο του, στο διαφιλονικούμενο τέταρτο μέρος του αντίστοιχου βιβλίου) – καταλήγει στο αμφίσημο αίτημα ενεργοποίησης των πάλαι ποτέ «εξουσιαστικών» δυνατοτήτων (δηλαδή υπέρβασης της παγιωμένης και υποκριτικής παθολογίας) καθώς και υπέρβασης αυτού καθαυτόν του εξουσιασμού (πρβλ. την αναφορά στους «αδελφούς» σε διάφορα σημεία του Ζαρατούστρα όπως και στον «Κύριο της ελεύθερης βούλησης» *GM 2.2*). Μέσω αυτής της αντίληψης συλλαμβάνεται όχι μόνον η ανθρώπινη ιστορία ως ιστορία αγώνα διαφορετικών φορέων ορμών και βουλήσεων (κάτι που αντιστοιχεί στο σαφώς νηφαλιότερο πλαίσιο των βεμπεριανών κοινωνιολογικών εννοιών), αλλά και η ίδια η γένεση του ανθρώπου ως μη ηθελημένο, τρόπον τινά τυφλό κήμη των ιδίων φυσικοβουλητικών δυνάμεων.

Στην πορεία αυτή εκδήλωσης των φυσικών ορμών του βίου (οι οποίες καθορίζουν στην απολυτότητά τους όλες τις στοχαστικές εκφάνσεις – «Στην ισχυρότερη ορμή μας, στον τύραννο εντός μας, δεν υποτάσσεται μόνον ο Λόγος μας αλλά και η συνείδησή μας» *GB 158*), γεννιούνται τα περιεχόμενα της ανθρώπινης ιστορίας μέσω συγκρούσεων (που μόνον μορφικά θυμίζουν την μαρξική ρήση ότι «Η ιστορία κάθε κοινωνίας μέχρι σήμερα είναι η ιστορία ταξικών αγώνων»), μέσω σκληρότητας, βανυσότητας και καθυπόταξης: η αντιστροφή στην αντίληψη της προοδευτικής αντίληψης της ιστορίας από τον Νίτσε (που διατυπώνεται διόλου συμπτωματικά σε μια περίοδο όπου έχει εκλείψει τελεσιδίκια η γενικευτική ελπίδα του «πλουτίστε όλοι» και προϋδεάζεται ο ιμπεριαλισμός) αναδεικνύεται ακριβώς στο ότι αυτός που γεννά τα ισχυρότερα και «αξιολογότερα» περιεχόμενα στην ανθρώπινη ιστορία δεν είναι ο εκάστοτε «καλλιεργημένος» ή καλύτερα «τακτοποιημένος» άνθρωπος αλλά αυτό που ο Νίτσε ονομάζει «ξανθό κτήνος» (*GM 1.11*), δηλαδή ένας φορέας βίαιης διεύρυνσης του ιστορικού ορίζοντα, ο οποίος φορέας δεν θα έπρεπε να ταυτιστεί τελεσιδίκια με φυλετικές θεωρίες, αν και ο ίδιος ο Νίτσε μιλά για «εξέχουσες φυλές» κ.λπ.<sup>19</sup> Το «ξανθό κτήνος» είναι εκείνος ο ανθρώπινος «τύπος» που συναντά τις λιγότερες αντιστάσεις στην εκδίπλωση των γνήσιων και ουσιαστικών του δυνάμεων, και με τον τρόπο αυτόν είναι ο γεννήτορας της καινοτομίας και του μεγαλοπρεπούς στην ανθρώπινη ιστορία. Στη θέση του χριστιανικού θεανθρώπου ο Νίτσε θέτει την άκρως παρεξηγήσιμη μεταφορική φιγούρα ενός κτηνώδους θεανθρώπου. Η αντίληψη αυτή υποκίνησης της ιστορίας μέσω των διαφόρων παθών (καθώς απέναντι στα εκάστοτε ξανθά κτήνη θα συσσωρευθεί η μνησικακία των καταπιεσμένων που θα ωθήσει στη «δουλική εξέγερση εντός της ηθικής» *GM 1.7*) λαμβάνει τις διαστάσεις εσωτερικής κριτικής και απορίας του πολιτισμικού γίγνεσθαι (είναι ενδεικτικό ότι η κριτική του Νίτσε είναι κριτική του πολιτισμού και όχι της πολιτικής οικονομίας, κάτι που έχει ριζικές συνέπειες για τον ύστερο οικονομικό ιστορισμό του Μαξ Βέμπερ και του Βέρνερ Ζόμπαρτ), καθώς πλέον η κρίση των αξιών που εκφράζεται από τον Νίτσε θέτει εκ νέου το ζήτημα ανεύρεσης του φορέα κινητοποίησης της ιστορίας καθώς το ξανθό κτήνος φαίνεται να έχει υποστεί το ίδιο διαδικασία πολιτισμικής «εξημέρωσης» και, για τον Νίτσε, διαφθοράς. Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, το οποίο λαμβάνει αγωνιώδεις διαστάσεις στο νίτσεικό επιχείρημα έως ότου απορροφηθεί από τον πνευματικό ζόφο της ωχράς σπειροχαΐτης του ίδι-

ου του Νίτσε, πέραν μέσα από την ιστορική περιπέτεια των παθών και ιδιαίτερα –ξανά– μέσα από την κριτική της θρησκείας. Για τον Νίτσε, ο οποίος αρθρώνει το αίτημα της αξίας της αρχαιότητας, και δη της «διονυσιακής», σε ένα κόσμο ριζικά διαφορετικό από αυτήν, η ψυχή του ανθρώπου δεν είναι το θείο μερίδιο του πλατωνικού ουσιώδους, ούτε η αριστοτελική «μικτή» αρμονία των αισθήσεων, αλλά το σύμπλεγμα των ενστίκτων κατόπιν εσωτερικεύσης: «Όλα τα ένστικτα που δεν αποφορτίζονται προς τα έξω, στρέφονται προς τα εσω – αυτό είναι που ονομάζω εσωτερικεύση του ανθρώπου: μόνον έτσι μεγαλώνει στον άνθρωπο αυτό που αργότερα ονομάζεται “ψυχή” του» (GM 2.16, η έμφαση στο πρωτότυπο). Αφενός στον Νίτσε επαναβιώνει η «σωματολογική» συγκρότηση του κόσμου του ανθρώπου με απαιτήσεις οντολογικού καθορισμού και συνειδησιακού περιεχομένου καθώς αναδιατυπώνεται η απόπειρα εύρεσης της Ύπαρξης πέραν της «μασκοφόρου» ηθικής: «Πίσω από τις σκέψεις και τα αισθήματά σου, αδελφέ μου, βρίσκεται ένας ισχυρός εντολέας, ένας άγνωστος σοφός – ονομάζεται Εαυτός. Στο σώμα σου ζει, το σώμα σου είναι» (*Zarathustra, Περί των περιφρονητών του σώματος*). Η αντίληψη αυτή θα ωθηθεί αφετέρου στα άκρα της υποσκελιζόμενης αυτή την ίδια την ανατομική «ορθότητα» του ανθρώπου που αποτέλεσε ένδειξη τελεολογικής βεβαιότητας για τον Χέρντερ – στον Νίτσε το σώμα δεν είναι αφετηρία αλλά αποτέλεσμα που διέπεται ακριβώς όπως και το συντακτικό «υποκείμενο» από αβεβαιότητα: «άλλωστε το σώμα μας είναι ένα κοινωνικό δόμημα πολλών ψυχών» (GB 19). Η δόμηση αυτή του ανθρώπου αποτελεί και το διαυλο μετάβασης σε ένα άλλο επίπεδο παράθεσης που αφορά αυτή καθαυτήν τη νεωτερικότητα. Στον Νίτσε επαναλαμβάνεται με θεαματικό τρόπο η κριτική της νεωτερικότητας ως κατακερματισμός και κατακρεούργηση του ανθρώπου, που πρώτος ο ρομαντισμός έχει διατυπώσει ρητά με αυτή τη μορφή, αν και ίχνη της υπάρχουν ήδη στις παραθέσεις του Άνταμ Σμιθ. Οι αρνητικές συνέπειες του καταμερισμού της εργασίας αποτελούν ένα εκ των περιεχομένων της πολιτισμικής κριτικής του Νίτσε, ο οποίος επαναλαμβάνει τη γνωστή επωδή περί του μέτρου και της απώλειάς του: «Ας το παραδεχθούμε, το μέτρο μάς είναι ξένο» (GB 224). Η αντίφαση που εντοπίζεται εδώ –δηλαδή το αίτημα της επαναξιολόγησης του ξανθού κτήνους αφενός, το οποίο ακριβώς είναι κτήνος επειδή δεν είναι μετριοπαθές, και η τραγική διαπίστωση απώλειας του μέτρου αφετέρου– θα ωθήσει τον Νίτσε σε απόπειρα επανασυγκρότησης ενός νέου φορέα ιστορικής δυναμικής και –με τη δική του έννοια– ελευθερίας. Είναι δε ενδεικτικό ότι ο τραγικός χαρακτήρας του επιχειρήματος οξύνεται καθώς αυτό προσκρούει με μεγαλύτερη ένταση στις προϋποθέσεις του: απέναντι στη νεωτερική κατάτμηση ορθώνεται (όπως αργότερα και στον Μαξ Βέμπτερ) η υπευθυνότητα της πράξης: «Ενόψει ενός κόσμου των “νεωτερικών ιδεών”, ο οποίος θα ήθελε να εξορίσει τον καθένα σε μια γωνιά και σε μια “εξειδίκευση”, ένας φιλόσοφος, εφόσον θα μπορούσαν σήμερα να υπάρχουν φιλόσοφοι, θα ήταν αναγκασμένος να θέσει το μέγεθος του ανθρώπου, την έννοια του “μέγεθους” ακριβώς στην περιεκτικότητα και πολυσχιδία του, στην ολότσή της εν τω πολλώ: και θα καθόριζε μάλιστα την αξία και το βαθμό ως προς το πόσο και πόσα θα μπορούσε Ένας να φέρει και να αντέξει, πόσο μακριά θα μπορούσε κανείς να εντείνει την υπευθυνότητά του» (GB 212, η έμφαση στο πρωτότυπο). Ο κίνδυνος που προέρχεται από τον νεωτερικό πολιτισμό επικεντρώνεται για τον Νίτσε στην παγίωση και θεσμοποίηση συμπεριφορών, οι οποίες καταπνίγουν τις εκάστοτε αυτοφρεϊές δυνατότητες καθώς, προερχόμενες κυρίως από την «υποτακτική» και θυσιαστική ηθική του

Χριστιανισμού δεν καλλιεργούν την υποκειμενική αυθορμησία και δημιουργικότητα, αλλά τη στέρηση και τον εφησυχασμό: «Η όψη πλέον του ανθρώπου κουράζει – τι είναι σήμερα ο μηδενισμός αν δεν είναι αυτό; – Έχουμε κουραστεί με τον άνθρωπο...» (GM 1.12, η έμφαση στο πρωτότυπο). Όσο μια φιλοσοφία που είχε «κουραστεί» με τον άνθρωπο –παράδοξως, εδώ υπήρχε αντίληψη κούρασης χωρίς αναφορά σε εργασία– και δεν ήθελε να στραφεί σε κανένα Θεό –ιδιαίτερα όχι στον ιουδαιοχριστιανικό– δεν μπορούσε παρά να στραφεί στον «υπεράνθρωπο».

Ο νιτσεικός υπεράνθρωπος –μια έννοια που μαζί με το ξανθό κτήνος συνέβαλε στην εργαλειοποίηση της φιλοσοφίας του Νίτσε από τον εθνικοσοσιαλισμό και στην ακόλουθη απόρριψή της– αποτελεί την κορυφή του πρακτικού αιτήματος που διατυπώνεται ιδιαίτερα στο έμπλεο μεταφορικών εκφράσεων βιβλίο για τον «Ζαρατούστρα». Ο Ζαρατούστρα αποτελεί ταυτόχρονα το χαρακτήρα της απαρχής (καθώς ιστορικά είναι εκείνη η προφητική προσωπικότητα που «εισαγάγει» το διαχωρισμό Καλό-Κακό), αλλά και της γνώσης των δυνατοτήτων υπέρβασης αυτού του διαχωρισμού – εφόσον ιστορικά βρέθηκε προ του Καλού και του Κακού η επαναστροφή στον ίδιο περιέχει το αίτημα μετάβασης πέραν του Καλού και του Κακού. Η ανθρωπολογική αντίληψη του Νίτσε που εκφράζεται σ' αυτό το πλαίσιο ενσωματώνει την επίδραση της δαρβινικής δυναμικής, εκφράζοντας περαιτέρω το αίτημα υπέρβασης του ανθρώπου προς τον υπεράνθρωπο («Τι είναι ο πίθηκος για τον άνθρωπο; Ένα γέλιο ή μια επώδυνη ντροπή. Ακριβώς αυτό πρέπει να είναι και ο άνθρωπος για τον υπεράνθρωπο: ένα γέλιο ή επώδυνη ντροπή», *Zarathustra, Πρόλογος*). Ο άνθρωπος συλλαμβάνεται εδώ ως το ιστορικό αποτέλεσμα κυρίως ηθικο-θηρησκευτικών διαμορφώσεων οι οποίες, ως παγιωμένες μάσκες καταπνίγουν αυτή την ίδια τη φυσική δυναμικότητα που λανθάνει στη νιτσεική οντολογία της βούλησης προς τη δύναμη. Το αίτημα της σχοινοβατικής πορείας προς τον υπεράνθρωπο έχει ως προϋπόθεση την άρση οποιασδήποτε τελεολογίας που θα μπορούσε να δώσει υποψίες για δημιουργία νέων «μιασμών» και προσωπειών – εκφράζεται δηλαδή το αίτημα άμεσης πρόσβασης στο «όλο»: «Κανείς δεν δίνει στον άνθρωπο τις ιδιότητές του, ούτε ο Θεός, ούτε η κοινωνία, ούτε οι γονείς του και οι πρόγονοί του, ούτε αυτός ο ίδιος (– η ανοησία αυτής της τελευταίας απορριπτέας παράστασης διδάχθηκε ως “νοούμενη ελευθερία” από τον Καντ, ενδεχομένως δε ήδη και από τον Πλάτωνα). Κανείς δεν είναι υπεύθυνος για το ότι εν γένει υπάρχει, για το ότι είναι δημιουργημένος με αυτόν ή με τον άλλο τρόπο, για το ότι βρίσκεται σ' αυτές τις συνθήκες, σ' αυτό το περιβάλλον. Το μοιραίο της ουσίας του δεν μπορεί να διαχωριστεί από το μοιραίο όλων αυτών που ήταν και θα είναι. Δεν είναι η συνέπεια της δικής του πρόθεσης, μιας βούλησης, ενός σκοπού, με αυτόν δεν γίνεται η απόπειρα επίτευξης ενός “ανθρώπινου ιδεώδους” ή ενός “ιδεώδους της τύχης” ή ενός “ηθικού ιδεώδους” – είναι παράλογο να θέλει κανείς να αποκυλίσει την ουσία του σε κάποιο σκοπό. Εμείς έχουμε επινοήσει την έννοια “σκοπός”: στην πραγματικότητα λείπει ο σκοπός... Ο άνθρωπος είναι αναγκάιος, ο άνθρωπος είναι ένα κομμάτι μοίρας, ο άνθρωπος ανήκει στο όλο, ο άνθρωπος είναι στο όλο – δεν υπάρχει τίποτε που θα μπορούσε να δικάσει, να μετρήσει, να συγκρίνει, να καταδικάσει το Είναι μας, διότι αυτό θα σήμαινε μέτρηση, σύγκριση, καταδίκη του όλου... Αλλά δεν υπάρχει τίποτε εκτός από το όλο» (*Götzendämmerung* 8, η έμφαση στο πρωτότυπο). Από την αντίληψη αυτή πηγάζει η ταυτόχρονη στροφή προς την ελευθερία και προς τον υπεράνθρωπο, κα-

θώς η πρώτη συμπεριλαμβάνει μέχρι και υπέρβαση της ανταπόδοσης (άρα και της τιμωρίας, δηλαδή υπέρβαση ταυτόχρονα της αριστοτελικής δικαιοσύνης και του μωσαϊκού νόμου), ενώ ο υπεράνθρωπος έχει «κατέλθει» στην κατάσταση της «παιδικότητας», δηλαδή έχει ξαναγεννηθεί, αφού έχει πρώτα φορτωθεί γνώση ως «καμήλα» και έχει δημιουργήσει την ελευθερία του ως «λέων» (το λιοντάρι είναι ο συνδυετικός κρίκος μεταξύ ξανθού κτήνους και υπεράνθρωπου). Ο βίος δύναται εδώ να είναι υπεράνθρωπος βίος εφόσον είναι βίος αυθυπέμβασης και διηνεκούς γένεσης νέων αξιών, ενώ παράλληλα τονίζεται ότι πλέον το μέσο, η μεσότητα είναι παντού (*Zarathustra, Ο αναρρώνων*). Στην κριτική του αυτή ο Νίτσε αναπαράγει το σχήμα που έχει διατυπώσει ο Μαρξ και το οποίο ουσιαστικά είναι καταγραμμένο στο χειραφετητικό αίτημα του καντιανού Διαφωτισμού: Η νεωτερική ανθρωπινή ταυτότητα, ή καλύτερα: δυνατότητα, απαιτεί την αποστροφή από την υποταγή σε λατρευτικά φαντάσματα και την αυτοσυνειδητή συμπεριφορά του ανθρώπου. Είναι ενδεικτικό ότι το επιχείρημα του Νίτσε, που εδώ θυμίζει έντονα Φόουερμπαχ, φέρει και ανατομικά χαρακτηριστικά της πάλαι ποτέ χειραφετητικής στροφής του αυχένα: «Το Εγώ μου, μου δίδαξε μια νέα υπερηφάνεια, και εγώ τη διδάσκω στους ανθρώπους: να μην κρύβουν πλέον το κεφάλι τους στην άμμο των ουράνιων πραγμάτων, αλλά να το φέρουν ελεύθερα, ένα γήινο-κεφάλι, που δημιουργεί νόημα για τη γη!» (*Zarathustra, Περί των απόκοσμων*). Ο υπεράνθρωπος είναι λοιπόν φορέας γνώσης και ελευθερίας με την ικανότητα ενεργοποίησης των βαθιά οντικών δυνάμεών του, πέραν οποιασδήποτε παγιωμένης ηθικής, δημιουργώντας ο ίδιος την προοπτική του ελεύθερου βίου. Εντούτοις το αίτημα αυτό που αποσκοπεί στη χειραφέτηση χωρίς να συμπεριλαμβάνει τη γενικότητα –παρά μόνον υπό την αόριστη ονομασία του «όλου»<sup>20</sup>– αποφεύγει την πραγμάτευση της αναγκαιότητας, τόσο ως αναγκαιότητα αντικειμενικής αναπαραγωγής, καθώς η έννοια «σώμα» προϋποθέτει την έννοια της υλικής συντήρησης, όσο και τη συγκεκριμένη ιστορική αναγκαιότητα που δεσμεύει τα δρώντα υποκείμενα σε συγκεκριμένο πλαίσιο καταμερισμού εργασίας. Σε μια κοινωνία κυριολεξίας, με την έννοια τόσο του συμβολιακού/αναλυτικού Λόγου όσο και της «απομάγευσης», η νιτσεϊκή μεταφορική έκφραση εισπράττει ακριβώς αυτό που θέλει να αποφύγει: την απόδοση ενός σολιψιστικού προσώπειου – πρόκειται εδώ για ένα αίτημα που καταγράφεται μεν σαφώς στο πρωτόκολλο της ελευθερίας και της επαναγωγής στην προδιχασμένη κατάσταση ως ώθηση προς την μεταδιχασμένη και εκ νέου «διονυσιακή» κατάσταση, αλλά αποτυγχάνει να θεματοποιήσει περαιτέρω ζητήματα ενεργοποίησης των κοινωνικών δυνάμεων και του συσχετισμού τους. Εν πάση περιπτώσει, παρ' όλες τις παρερμηνείες που κυφορούνται από τις αλληπάλληλες μεταφορικές εκφράσεις, οι νιτσεϊκοί εφιάλτες, οι εφιάλτες ενός φιλολόγου που απεχθανόταν τους φιλολόγους, είναι τουλάχιστον δημιουργικοί, σε αντίθεση προς τους εφιάλτες ενός συνταγματολόγου (Carl Schmitt) ο οποίος όταν απολέσει τη σταθερότητα της συνταγματικής διάταξης στρέφεται «δια της απόφασης» στη ριζική εξόντωση του «πολέμιου». Δυστυχώς, ο 20ός αιώνας έμελλε να αναδείξει αρκετά ξανθά κτήνη αλλά κανένα νιτσεϊκό «υπεράνθρωπο». Θα έχετε, όμως, εκ νέου το ζήτημα της πορείας του ανθρώπου – πράγμα που απασχόλησε βαθύτατα τη φιλοσοφία του Ερνστ Μπλοχ.

## V. «*Humanum*», ορθοπαιδική και «ορθοπαιδεία»

Σε αντίθεση προς την απισχνασμένη και πρακτικά άυλη γλωσσολογική αντίληψη που θα επικρατήσει εν πολλοίς στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα (ίσως επειδή ακριβώς η κεφαλαιοκρατική υλικότητα έχει οργιάσει στο πρώτο μισό του), η φιλοσοφία του Ερνστ Μπλοχ είναι ιδιαίτερα συνθετική φιλοσοφία, όχι με την έννοια του συγκρητισμού αλλά αποτελώντας το ύστατο ίσως δείγμα συνολικού, δυναμικού-ουτοπικού και όχι συστημικού-στατικού, προγράμματος για τη σύλληψη του κόσμου, ο οποίος είναι κόσμος της ανθρώπινης πορείας, ως πειραματικό εργαστήριο της ελευθερίας. Η ολιστική φιλοσοφική προσέγγιση του Μπλοχ αντιμετωπίζει την κυριότερη πρόκληση για κάθε ολισμό: την πρόκληση της δυναμικής, του επιγενόμενου (και όχι παγιωμένου) όλου, το οποίο ακριβώς ως καθ' οδόν ολότητα του κόσμου διέπεται από ρήγματα, ανασχέσεις, ημιπερατώσεις, ερείπια, επιθυμίες και – ουτοπίες.

Το ζήτημα της υλιστικής διαλεκτικής εξήγησης του κόσμου και του ανθρώπου έρχεται πρωτίστως αντιμέτωπο με το ζήτημα της ιστορίας, όχι απλώς ως χρονικότητα της ανθρώπινης πράξης αλλά ως υλική διάσταση του τετελεσμένου και (ενίοτε) αθθέντος και του μελλοντικού ως αναφερόμενου σε κάτι εκτός-εαυτού. Η ενότητα της νόησης μέσα στη χρονική διάρκεια, ενισχυμένη από τη σταδιακή (και στη χειρότερη περίπτωση διεσπαρμένη ή και ακυρωμένη) ανάδειξη περιεχομένων και εξηγητικών δυνατοτήτων επιτρέπει στον Μπλοχ να αναδράμει στην αρχαία φιλοσοφία όχι ως αποθεματικό χώρο τετελεσμένης γνώσης αλλά ως ιριδίζον προοιώνισμα δυνατοτήτων στο πλαίσιο της νεωτερικότητας. Αυτό που απομένει να συνδέει τη νεωτερική σκέψη με την αρχαιότητα (όπως έχει φανεί ήδη με την ανά χειράς παράθεση) δεν είναι η οποιαδήποτε «επεξεργασμένη» έννοια περί του Αγαθού ή της αρετής, αλλά η σύλληψη του ανθρώπινου κόσμου ως δυναμικού και δυναμικού κόσμου. Για άλλη μια φορά ο Αριστοτέλης θα δώσει εδώ τον τόνο: «Και εδώ πάλι επαληθεύεται ο εννοιακός καθορισμός που είδε ο Αριστοτέλης εγγεγραμμένο στην ύλη: ο εννοιακός καθορισμός του Δυνητικού. Και μάλιστα τόσο του δυνητικού «Κατά το δυνατόν», που θέτει το σχέδιο πορείας των εκάστοτε δεδομένων συνθηκών, όσο και κεντρικά του Δυνητικού εν γένει, ακριβώς του «δυνάμει όντος» στο υπόστρωμα του κόσμου. Άλλωστε το «Κατά το δυνατόν» σημαίνει στη συνέπειά του ακριβώς το ίδιο με το αναγκαίο πλήθος των επιμέρους συνθηκών, έτσι ώστε η Ουτοπία να μπορεί να είναι συγκεκριμένη, υλικά διεκπεραιώσιμη, όπως ακριβώς το «Δυνάμει ον» παραθέτει τη βασική συνθήκη εν γένει μέσω της οποίας η Ουτοπία έχει ακόμη ένα υπόστρωμα στον κόσμο» (Bloch 1977: 208-209, η έμφαση στο πρωτότυπο). Ο Μπλοχ αναλαμβάνει λοιπόν να εκπληρώσει αιτήματα της αρχαίας φιλοσοφίας, στρεφόμενος όχι στην αρχαιότροπη απόρριψη της νεωτερικότητας αλλά αναδεικνύοντας ακριβώς το δυναμικό-ουτοπικό της χαρακτήρα. Αυτή δε η δυναμική εξήγηση θέτει ως επιστημολογικό και ανθρωπολογικό-πρακτικό αίτημα την εμβάθυνση της υλιστικής περί του κόσμου αντίληψης.

Η αντίληψη του υλισμού στον Μπλοχ, διαθέτοντας το ίδιο ιστορικό βάθος με την προέλευση της φιλοσοφικής σκέψης και εμπλουτισμένη με φυσικοεπιστημονικές θεωρίες της νεωτερικότητας, ανατρέχει διαρκώς στην ήδη εξαρχής αλληλεπίδραση μεταξύ ανθρώπινου υποκειμένου και κόσμου ως διηνεκή παλμό γνώσης και πράξης. Η ίδια η κίνηση του Έσω



προς το Έξω εξηγείται στη βάση της ανθρώπινης υλικής ανάγκης, δηλαδή ως αναγκαία κίνηση: «Οτιδήποτε ζει πρέπει να επιδιώκει κάτι ή πρέπει να κινείται και να είναι καθ' οδόν προς κάτι, έξω ικανοποιεί την ανάγκη του το ανήσυχο Κενό, η οποία προέρχεται από το ίδιο» (Bloch 1977: 14-15). Η αντίληψη του Καθ' οδόν-Είναι, μια κλασική έκφραση του Μπλοχ, αναδεικνύει όχι απλώς την περατότητα της εκάστοτε κίνησης, ανάγκης και ύπαρξης, αλλά την «ιδιοποιητική» πλήρωση του ανθρώπινου χωροχρόνου, η οποία δεν είναι τίποτε άλλο από την αναγκαία ανάδειξη δυνατοτήτων – του «πλούτου» της ανθρώπινης δυναμικής φύσης. Η πορεία λοιπόν του ανθρώπου στη χασματώδη ιστορία του (διότι πορεία δεν είναι μόνον η πρόοδος αλλά και η ανάσχεση, το «πισωγύρισμα»), αποτελεί μια από τις κομβικές συλλήψεις της μπλοχιανής οντολογίας και ανθρωπολογίας, η οποία διανοίγει πλούσιες προοπτικές για την εξήγηση της ιστορίας και των πολιτισμικών της προϊόντων. Το ενδιαφέρον σ' αυτή την προσέγγιση είναι η σύλληψη του αξιολογικού χαρακτήρα της ανθρώπινης ιστορίας και του ανθρώπινου κόσμου, δηλαδή η θεμελίωση όχι ενός λίγο ή πολύ παγιωμένου κανονιστικού πλαισίου αλλά η ανεύρεση της αξιογενετικής δυνατότητας και η διασφάλισή της στο ανθρώπινο μέλλον. Με άλλα λόγια, εφόσον γίνεται λόγος για αξιολογία στον Μπλοχ αυτή δεν μπορεί παρά να είναι επίσης: καθ' οδόν.

Στο πλαίσιο αυτό της φιλοσοφικής ανάλυσης λαμβάνει και το περιεχόμενο της η έννοια του φυσικού δικαίου ως εγγενούς προσήκοντος στην ανθρώπινη δυναμική υπόσταση, καθώς το ίδιο έχει αναδειχθεί σε βάθος χρόνου από την αδιαμεσολάβητη συναίσθηση της δύναμει αντιστοιχίας μεταξύ λανθάνοντος περιεχομένου και επιγενόμενων πράξεων. Το φυσικό δίκαιο στον Μπλοχ, μέσα από τη δική του περιπέτεια των μορφικών του καθορισμών μεταξύ παγιωμένης έννοιας (κυρίως της θεολογικής και νομικής επιστήμης), χθόνιας αναδρομής σε προπολιτισμικές καταστάσεις (όπως στις θεωρίες του μητρικού δικαίου) και επαναστατικής διακήρυξης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη (η λοκιανή «επίκληση στον ουρανό»), στοχεύει εκ νέου στην αποκατάσταση των αξιακών περιεχομένων που έχει αναδείξει η νεωτερικότητα. Η φυσικότητα της ανθρώπινης αξίας στον Μπλοχ δεν συγκροτείται κατόπιν αφαίρεσης από το περιπαθές υλικό των πρακτικών δυνατοτήτων αλλά μέσω της παράλληλης αναστοχαστικής προσέγγισης αφενός στην υλικότητα της ανθρώπινης υπόστασης και αφετέρου στο υλικό (ταυτόχρονα: Όχι-πλέον-Είναι και Όχι-ακόμη-Είναι) της ανθρώπινης ιστορίας. Παραμένοντας στο πλαίσιο της εγελιανής διαλεκτικής και εμβαθύνοντάς το, ο Μπλοχ συλλαμβάνει αντιστοιχίες (όχι απλώς αντικατοπτρισμούς αλλά αναγκαίες και δυναμικές σχέσεις) μεταξύ της συγκρότησης του ανθρώπινου συνειδησιακού υποκειμένου και της ανάπτυξης των πρακτικών δυνατοτήτων του ιστορικού «του» ορίζοντα. Με τον τρόπο αυτόν η αντίληψη του φυσικού δικαίου επανεξετάζει την αξιογενετική προοπτική της ανθρώπινης ιστορίας υπό το πρίσμα της ανάδειξης των ορθοπρακτικών περιεχομένων και των ανασχέσεών τους. Η αντίληψη του φυσικού δικαίου δεν χωρεί λοιπόν ως δόγμα γεωμετρικής θεμελίωσης που αποσκοπεί στην επιβολή του στην ιστορία, αλλά ως αναστοχαστική ενδιάμεση «στάση» της κριτικής, η οποία αντιμετωπίζοντας ταυτόχρονα τις δυνατότητες πλουτοπαραγωγής και ευδαιμονίας της νεωτερικότητας αφενός και τις καταστρεπτικές τάσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής αφετέρου αναδιατυπώνει το αίτημα της αξιοπρέπειας του ανθρώπου ακριβώς ως στάση που απαντά στο κέλευσμα της ιστορίας για το ανθρώπινο υποκείμενο, για τον άνθρωπο ως υποκείμενο. Η

στάση αυτή δεν είναι και δεν μπορεί να είναι στατική, αλλά είναι δυναμική «στάση», η οποία εκφράζεται μέσω της ταυτόχρονα ανατομικής και μεταφορικής εικόνας του ανθρώπινου ορθοτενούς βαδίσματος. Η ανόρθωση του ανθρώπου μέσα στην ιστορία διατυπώνεται με αφορμή (και με «φυσιολογική» βάση) την ανατομική του διαφοροποίηση για να προχωρήσει πολύ πιο πέρα από αυτήν. Η ίδια η δυνατότητα πορείας συλλαμβάνεται εδώ ως αξιολόγηση: «Δεν είναι αληθές ότι ο άνθρωπος είναι εκ γενετής ελεύθερος και ίσος. Δεν υπάρχουν εκ γενετής δικαιώματα, είναι όλα κεκτημένα ή πρέπει ακόμη να αποκτηθούν μέσω αγώνα. Το ορθοτενές βάδισμα αποτέλεσε την καταβολή για κάτι που μένει να αποκτηθεί· και η στρουθοκάμηλος βαδίζει ορθοτενώς, εντούτοις κρύβει το κεφάλι της στην άμμο» (Bloch 1961: 215, η έμφαση στο πρωτότυπο<sup>21</sup>). Η πορεία αυτή του ανθρώπου, η καθ' οδόν υπόσταση με ό,τι συμπεριλαμβάνει για τη χάραξη ενός οντολογικού ορίζοντα: την αφετηρία, το σκοπό, τον αποχωρισμό, τον αποχαιρετισμό, την προσμονή, την πρόβαση, την παρεκκλίση, την ανάσχεση, την επίτευξη, την επανααναχώρηση – δεν συντελείται σε κενό χώρο, ούτε στο πλαίσιο μιας θεωρητικής «κατασκευής», αλλά εντός του φυσικού κόσμου ο οποίος ήδη και στον Μαρξ αποτελεί υπέρτατη υλική προϋπόθεση για την έστω και στοιχειώδη σύσταση του ανθρώπινου βίου. Εντούτοις θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το μπλοχιανό αίτημα ανασκευής της κοσμολογίας υπό την προοπτική της χειραφέτησης (βλ. παρακάτω) επανεισάγει την υποψία της αριστοτελικής εντελέχειας ως υλικής τελεολογίας, η «απόδειξη» της οποίας είναι το «ορθοπρεπές βάδισμα», ώστε παρ' όλη την έμφαση στην πρακτική διάσταση του προβλήματος της ελευθερίας κυμαίνεται στη μπλοχιανή αντίληψη και η ιδέα μιας ένσοκτης ύλης, κλειδί της οποίας είναι και πάλι ο άνθρωπος (Bloch 1977: 266)<sup>22</sup>. Η πορεία του ανθρώπου είναι πορεία εντός της φύσης, τόσο με την κυριολεκτική έννοια του ταξιδιού όσο και με τη γνωστική και πρακτική ώθηση των φυσικών δυνατοτήτων στην «κατά το δυνατόν» ανθρωποπρεπή της μορφοποίηση. Η έννοια του μεταβολισμού του ανθρώπου με τη φύση, που αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της εργασιακής θεωρίας του Μαρξ, τονίζεται και διευρύνεται στον Μπλοχ στο πλαίσιο οικουμενικής αντιμετώπισης και πραγμάτευσης του κόσμου από το αναδυόμενο υποκείμενο. Δεν είναι συμπτωματικός ο ρόλος που διαδραματίζει στο μπλοχιανό λόγο το μαγείρεμα, ως άλλη μια μορφή εργασίας που ταυτόχρονα αποτελεί ανάλωση δυνάμεων και υπόσχεση απόλαυσης. Η ίδια η σύλληψη της μεσολαβημένης, ελεύθερης απόλαυσης στον ιστορικό χρόνο συλλαμβάνεται μεταφορικά ως μαγείρεμα: «Δεν είμαστε εδώ για να τρώμε αλλά για να μαγειρεύουμε· θα φάμε αργότερα και τελικά» (Bloch 1969: 103). Η πορεία αυτή του ανθρώπου ενσωματώνει στοιχεία της νιτσεικής αντίληψης (όπως εν γένει αναπαράγει σε διαλεκτικό-περιεχομενικό πλαίσιο κάποιες προοεγγίσεις υπαρξιστικής υψής), όσον αφορά την Κενότητα της επιτελούμενης ανθρωπογένεσης με την έννοια ότι η μοναδική προϋπόθεση κατά την απαρχή της πορείας είναι, όπως επισημάνθηκε, η έλλειψη και η ανάγκη. Εντούτοις ο Μπλοχ δεν στρέφεται στην «υπεράνθρωπη» αναβίωση της ζωτικής δύναμης και ακόμη λιγότερο σε κάποιο μηδενιστικό σχετικισμό, αλλά ανασκευάζει ακριβώς την έλλειψη, την ανάγκη του ανθρώπου ως ανάγκη-προς-κάτι, ώστε η ίδια η αναφορά στην έλλειψη «έλκει» το περιεχόμενο, ως επιθυμία και ελπίδα, το οποίο δεν είναι άλλο από τη σταδιακή ανάδειξη (και πλήρωση) των δυνατοτήτων της υπόστασης: «Δεν υπάρχει κανένα παγιωμένο ον γένους ονόματι άνθρωπος, με στατικές ιδιότητες επί των οποίων θα μπορούσε να θεμελιωθεί ένα φυσικό δίκαιο· πολύ περισ-

σότερο η συνολική ιστορία αναδεικνύει διαρκή μεταβολή της ανθρώπινης φύσης. Μάλιστα, ακόμη και το εάν αυτή η φύση μπορεί “ουσιωδώς” να ονομαστεί κακή ή καλή αποτελεί για τον μαρξισμό μια υπερβολικά παγιωμένη, πραγματοποιητική ερώτηση: ως προς την καταβολή ή το θεμέλιό του, “ο άνθρωπος” είναι ένα Χ, ως προς την ιστορικο-ηθική του καθοριστικότητα αποτελεί προϊόν των ενίοτε κοινωνικών σχέσεων» (Bloch 1961: 219). Η απροσδιοριστία ως εγγενές στοιχείο της ανθρώπινης ιστορίας ανασκευάζεται, ανατρέπεται κυριολεκτικά ως πρακτική προσομνή του Μη-εισέτι-Είναι, το οποίο διάκειται προς την επιγεγόμενη πραγματικότητα σε μια κλιμάκωση οντικής ισχύος, η οποία ισχύς δεν συμπίπτει πάντα με το ιστορικά-εμπειρικά υπαρκτό (Bloch 1977: 295-296). Έτσι, υποτίθεται ότι όταν η αξία λαμβάνει συγκεκριμένη μορφή και γίνεται κανόνας, δεν καταστρέφεται αλλά πραγματοποιεί την οντολογική απαίτηση που κυφορούσε ως αξία – η δε εκάστοτε φθορά και τριβή που συνοδεύει κάθε κανονικοποίηση της αξίας ερμηνεύεται ως νέο αίτημα αξιογένεσης που λαμβάνει την πρωταρχική του ταυτότητα από την ενδεχόμενη ημιπεράτωση της προηγούμενης αξίας: «Ο άνθρωπος λοιπόν γίνεται εδώ κατανοητός και αναδεικνύεται ως κάτι το οποίο είναι ακόμη για αυτό το ίδιο άμεσο, θεμελιωδώς συσκοτισμένο, και μάλιστα ούτε καν ακόμη παρόν και ακριβώς γι’ αυτό έχει ιστορία. Βρίσκεται ακόμη με όλο τον κόσμο του καθ’ οδόν, η διάταξη δεν έχει αποφασιστεί ακόμη πουθενά, αλλά στην ίδια την πορεία ανακάλυψής της έχει την πιθανότητα φωτισμού, ή ακόμη περισσότερο την ικανότητα διαμόρφωσής της» (Bloch 1977: 217).

Κάθε πορεία, κάθε επιγένεση, θέτει αφ’ εαυτής ως πρωταρχικό ζήτημα το σκοπό της, αν δεν θέλει να ολισθήσει στην περιτλάνηση που υπόκειται μορφικά στην απλή διαδοχή χρονικών στιγμών. Το ζήτημα του στόχου του ανθρώπινου βαδίσματος, το ζήτημα αυτής καθ’αυτήν της πραγματικότητας του μεταίχμιου του κόσμου, το οποίο περιέχει και τον «εντονότερο» βαθμό πραγματικότητας, κορυφώνει το ζήτημα της υλιστικής αξιολογίας του Ερνστ Μπλοχ. Κατ’ αντιστοιχία προς τις μέχρι τώρα παραθέσεις, ο αξιακός σκοπός είναι μεν κάτι που ωθεί πέραν της παρούσας κατάστασης σε μια άλλη τροχιά, αλλά δεν είναι κάτι περιεχομενικά αλλότριο, αλλά μόνον δυναμικό. Η αρχέγονη μορφή της αξίας στην ανθρώπινη ιστορία είναι η ίδια η δυνατότητα της ελεύθερης πορείας: «Το νόημα της ανθρώπινης ιστορίας που βρίσκεται εντελώς ήδη στην απαρχή της είναι η εγκαθίδρυση του βασιλείου της ελευθερίας (...)» (Bloch 1977: 144). Η ελευθερία του ανθρώπινου όντος δίνει ταυτόχρονα νόημα και σημασία στο βαδισμό του και στην τροχιά της ιστορίας του. Στον Μπλοχ, η φιλοσοφική διάλεκτος του οποίου κυμαίνεται αβίαστα από την μεταφορά στην αναλυτική κυριολεξία, το ορθοτενές βάδισμα του ανθρώπου γίνεται ορθοπρεπές βάδισμα: αυτή είναι η διττή σημασία της γερμανικής έκφρασης «aufrechter Gang». Με τη σχηματική αυτή διατύπωση που ταυτόχρονα επιδιώκει να είναι περιεχομενική φωτίζεται και το οντοπικό αίτημα του Μπλοχ ως προς τον άνθρωπο: Η ανθρώπινη οντοπία λαμβάνει τη δυναμική της πρωτίστως από τα περιεχόμενα που έχουν αναδειχθεί κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης πορείας, ώστε το αξιολογικό ζήτημα διατυπώνεται ως «στροφή» προς την κατευθυνση διεύρυνσης του ορίζοντα. Είναι ενδεικτικό ότι ο Μπλοχ δεν απευθύνεται σε εντελώς νέες αξιογένεσεις αλλά απαιτεί εν πρώτοις την πραγματοποίηση των ήδη καταγεγραμμένων: «Καμία πραγματική εγκαθίδρυση των ανθρώπινων δικαιωμάτων χωρίς τέλος της εκμετάλλευσης, κανένα πραγματικό τέλος της εκμετάλλευσης χωρίς εγκαθίδρυση των ανθρώπινων

δικαιωμάτων» (Bloch 1961: 13)<sup>23</sup>. Το ορθοπρεπές βάδισμα, η δυναμική αξιοπρέπεια των ανθρώπινων υποκειμένων που διατυπώνεται τόσο περισσότερο ως αίτημα όσο πιο φρικώδεις γίνονται οι συνθήκες της υποδούλωσής τους, είναι βάδισμα πορείας προς την ελευθερία. Η ελευθερία είναι η κατάσταση που διαρκώς –με διαφορετικό ρυθμό στη διάρκεια της συνολικής ιστορίας– «προκαλεί» την πορεία του ανθρώπου από τον ορίζοντα του μέλλοντος προς το ενεργό υποκείμενο – «Ακόμη και αυτό που εννοείται υπό το βασίλειο της ελευθερίας δεν έχει ως περιεχόμενο, σύμφωνα με το νόημά του, το βασίλειο, αλλά ακριβώς την ελευθερία, την δυνατή πλέον ανεξαρτησία όλων με όλους, το χώρο της οποίας αποτελεί το βασίλειο» (Bloch 1961: 259).

Από αυτή την προοπτική η φιλοσοφική ανθρωπολογική προσέγγιση της νεωτερικότητας λαμβάνει ευρύτερο και πολυσχιδές περιεχόμενο, καθώς η ίδια η ιστορία αποτελεί τον τόπο ανάδειξης των ανθρώπινων δυνάμεων και δυνατοτήτων – η ανθρώπινη ιστορία είναι ο «τόπος *eidōn*». Η αντίληψη αυτή αποτελεί ταυτόχρονα υπέρβαση της όποιας ανθρωπολογίας η οποία –όπως η φοιτηρμαχιακή και αυτές που την ακολούθησαν– θα ήθελε να αντλήσει αξιακά περιεχόμενα από την ιδέα του «ανθρώπου». Αυτό που αναζητάται εδώ είναι το διάχυτο στην ιστορία ανθρώπινο στοιχείο, όχι ο άνθρωπος αλλά το *Humanum*: «Το *Humanum* ως πλήρης και πολυσυλλεκτικός χαρακτηρισμός κάθε νοήματος είναι επίσης ένα ευρύ πεδίο, που δεν περιορίζεται απλά στο ανθρωπολογικό. Ωστε επίσης και από την κατηγορία της προόδου, ιδιαίτερα μάλιστα από αυτήν, προκύπτει το εξής: Δεν υπάρχει συνεπώς καμία νέα μαρξιστική ανθρωπολογία χωρίς νέα μαρξιστική κοσμολογία» (Bloch 1977: 145). Ο ανθρωπισμός επαναδιατυπώνεται έτσι ως το φερέλπιδο και ουτοπικό περιεχόμενο της ανθρώπινης ιστορίας (πρβλ. Bloch 1977: 94). Το ζήτημα της «ουτοπικής» ανθρωπολογίας, εάν θέλει να αποκτήσει κάποιο περιεχόμενο εν γένει, δεν αναφέρεται σε φαντασιακές κατασκευές ή αυθορμησιακές επελάσεις, αλλά στη διηνεκώς αμφίδρομη σχέση μεταξύ του επιγενόμενου και του επερχόμενου στο πλαίσιο της χειραφέτησης: ουτοπία είναι εδώ η δυνατότητα περιεχομενικού καθορισμού του χρόνου. Η χάραξη του αιτήματος της ελευθερίας σε κοσμολογικό-οντολογικό πλαίσιο αγγίζει έτσι και τα απώτερα επίπεδα της μπλοχιακής φιλοσοφίας, στα οποία διατυπώνεται έστω εν είδει ανθρώπινου πρωτοκόλλου, το αίτημα απελευθέρωσης από το θάνατο. Το αίτημα αυτό, που θα μπορούσε με την κοινή γλωσσική έκφραση να χαρακτηριστεί «ουτοπικό» και συνεπώς απορριπτέο, αντλεί την αγωνιώδη του αξίωση ακριβώς από την κυοφορία της ελπίδας στον ορίζοντα του *Humanum*. Το Μηδέν συλλαμβάνεται εδώ ως παγιωμένη αφαίρεση (ακριβώς όπως εκείνη που επιβλήθηκε και επιβάλλεται στην εκάστοτε Mary Anne Walkley, ως επιβολή της νεκρής στη ζωντανή εργασία), μια παγίωση, απορρόφηση και εκμηδένιση προσπαθειών να πραγματοποιήσουν το θετικό και ελπιδοφόρο περιεχόμενο του Μη, της απλής έλλειψης: «Το Μη είναι πρωταρχικό ως το ακόμη Κενό, το Ακαθόριστο, το Αναποφάσιστο, ως εκκίνηση της απαρχής: απεναντίας, το Μηδέν είναι κάτι καθορισμένο. Προϋποθέτει προσπάθειες, διαδικασία που προ πολλού έχει ξεκινήσει και η οποία εντέλει υφίσταται ανάσχεση, και η πράξη του Μηδέν δεν είναι όπως εκείνη του Μη μια ώθηση, αλλά εκμηδενισμός» (Bloch 1977: 218). Η υπέρβαση του θανάτου στο *Humanum* (ένα αίτημα με σαφή θρησκευτική προέλευση) –πολύ πέραν του εξ' ορισμού θνησιγενούς περιεχομένου της εκάστοτε ανθρωπολογίας– αντλεί το νόημά της από την ρευστοποίηση του Μηδέν σε μια ατέρμονη

σειρά δυναμικών ελλείψεων και αναγκαιοτήτων, σε τροχιά ελευθερίας. «Ανορθώμενος άνθρωπος και μη εισέτι προσδιορισμένη πραγματική δυνατότητα, αυτές είναι σίγουρα άκρως απαραίτητες κατηγορίες για την εξέλιξη του βίου μας, της λογοτεχνίας, της φιλοσοφίας, της πράξης μας» (Bloch 1977: 376).

Το αίτημα του ορθοπρεπούς βαδίσματος στο πλαίσιο ανάδειξης ουτοπικών πραγματοποιήσεων αναφέρεται λοιπόν στη συνολική κοσμολογική πορεία ως ανθρωποπρεπή διαμόρφωση του υλικού κόσμου. Παρ' όλη, όμως, την έμφαση στο καθαρά υλικό υπόστρωμα και πλαίσιο του ανθρώπινου «βαδίσματος», αυτό που μένει να αποφασίσει για την ορθοπρέπεια είναι τελικά και πάλι ο πρακτικός Λόγος μέσω από τον ιστορικά αναπόφευκτο καθορισμό του στη διαδικασία της κεφαλαιοκρατικής αξιόγνεσης και αξιοποίησης. Μαζί με τον Λούκατς ο Μπλοχ είναι ο μοναδικός φιλόσοφος του 20ού αιώνα που αποπειράθηκε να συμπληρώσει το μαρξικό αίτημα αποδίδοντάς του ευρύτερα οντολογικά θεμέλια. Στην απόπειρά του αυτή ο Μπλοχ ενσωμάτωσε τόσο μορφικά-οργανικά επιχειρήματα –φερ' ειπείν την αντίληψη του Χέρντερ περί ορθοπρεπούς βαδίσματος– όσο και φυσικοεπιστημονικές υποθέσεις και διατυπώσεις. Εντούτοις, πέραν και μέσω αυτής της προσπάθειας πρέπει να δοθεί έμφαση στην αντίληψη ότι το «όρθιο ον» απασχολεί την ιστορία όχι επειδή είναι όρθιο αλλά επειδή είναι πρακτικό.

## Βιβλιογραφία

- Αγγελίδης, Μανώλης (1994), *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, Thomas Hobbes-John Locke. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα*, Αθήνα.
- Αριστοτέλης, *Περί ψυχής, Περί αισθήσεως και αισθητών, Περί πνεύματος*, Harvard University Press 2000.
- Αριστοτέλης, *Τα μετά τα φυσικά I-IX*, Harvard University Press 1989.
- Αριστοτέλης, *Τα μετά τα φυσικά X-XIV, Οικονομικά, Ηθικά μεγάλα*, Harvard University Press 1990.
- Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Harvard University Press 1990.
- Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Harvard University Press 1977.
- Bloch, Ernst (1961), *Naturrecht und menschliche Würde*. Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Bloch, Ernst (1969), *Spuren*. Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Bloch, Ernst (1977), *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Bloch, Ernst (1985), *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. Τόμ. 1 *Antike Philosophie* τόμ. 3 *Neuzeitliche Philosophie I: Von Descartes bis Rousseaur* τόμ. 4 *Neuzeitliche Philosophie II: Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Brennecke, Detlef (1976), «Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts». *Nietzsche-Studien*, τ. 5.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*. Τόμ. 2, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Λιψία & Βερολίνο 1929.
- Διογένης Λαέρτιος, *Άπαντα*. Βιβλία 1-9. 2 τόμ., εκδ. Κάκτος, Αθήνα 1994.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*. [3η έκδοση 1849] Με επίλογο του Karl Löwith, Στουτγάρδη 1969.
- Feuerbach, Ludwig (1911), «Zur Ethik: Der Eudämonismus» [1867-1869]. *Sämtliche Werke*, τ. 10, Στουτγάρδη.
- Giustiniani, Vito (1985), «Homo, Humanus, and the meanings of "Humanism"». *Journal of the history of ideas*, τόμ. 46, αρ. 2.
- Giouras, Thanasis (2003), *Kritik und Geschichte. Zum Verhältnis von ökonomischem Historismus und historischem Materialismus*, Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Herder, Johann Gottfried, *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*. Στο: *Sturm und Drang. Weltanschauliche und ästhetische Schriften*. τόμ. 1, επιμέλεια Peter Müller, Βερολίνο/Βαϊμάρη 1978.

- Herder, Johann Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Με πρόλογο του Gerhart Schmidt. Βιζμπαντεν 1985.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Επμ. C. B. Macpherson, Harmondsworth 1968.
- Marquard, Odo (1965), «Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts». *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Βασιλεία/Στουτγάρδη.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Ergänzungsband. Schriften bis 1844. Erster Teil*, Dietz Verlag, Βερολίνο 1981.
- Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Werke*, τόμ. 42, Dietz Verlag, Βερολίνο 1983.
- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, erster Band Der Produktionsprozess des Kapitals. Werke*, τόμ. 23, Dietz Verlag, Βερολίνο 1987.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke*. 5 τόμ., επμ. Karl Schlechta, Φρανκφούρτη/Μάιν-Βερολίνο-Βιέννη 1976.
- Platon, *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Επμ. Karlheinz Hülsler, Φρανκφούρτη/Μάιν-Λιψία 1991.
- Pohlenz, Max (1959), *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2η έκδοση, Γκαίτινγκεν.
- Riedel, Manfred (1973), *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Schmidt, Alfred (1971a), *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Αναθεωρημένη έκδοση. Φρανκφούρτη/Μ./Κολωνία.
- Schmidt, Alfred (1971b), «Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte». *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, (Hg.) Alfred Schmidt, Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Schmidt, Alfred (1974), «Praxis». *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie*. Bd. 2, Φρανκφούρτη/Μάιν.
- Spinoza, Baruch, *Tractatus de intellectus emendatione*. Meiner Verlag, Αμβούργο 1993.
- Spinoza, Benediktus, *Ethica ordine more geometrico demonstrata*. Reclam, Στουτγάρδη 1977.
- Ψυχολαίδης, Κοσμάς (1999), *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Εκδ. Πόλις, Αθήνα.
- Zimmerman, Andrew (2001), «Looking beyond history: The optics of German anthropology and the critique of historicism». *Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences*, τόμ. 32, αρ. 3.

## Σημειώσεις

1. Η αντίληψη αυτή θα βρει μια από τις καλύτερες απεικονίσεις της στη συνολική ευρωπαϊκή πεζογραφία, με την περιγραφή του φιλοσοφικού ανθρώπου στην *Πολιτεία*, ο οποίος είναι –διόλου συμπτωματικά– απόγονος του ολιγαρχικού ανθρώπου: «πρός χρηματισμόν γλιόχως και κατά σμικρόν φειδόμενος και έργαζόμενος χρήματα συλλέγεται... οὐδὲν ἄλλο ἢ λογίζεσθαι οὐδὲ σκοπεῖν ἄλλ' ἢ ὁπόθεν ἐξ ἐλαττόνων χρημάτων πλεῖον ἔσται» (*Πολιτεία* 553c-d).

2. «Ἄλλωστε στον Πλάτωνα, όπως διαρκώς σας υπενθυμίζω, δεν υπάρχει ένα Επέκεινα παρ' όλη τη διαρχία, παρ' όλη τη θεωρία των δύο κόσμων, δεν υπάρχει ένας [υπερβατικός] ουρανός, όλα διαδραματίζονται σ' αυτό τον κόσμο. Τα άστρα και η ψυχή και οι ιδέες που βρίσκονται εγγύτερα στην ψυχή παρά στο σώμα είναι αυτού του κόσμου, ο τόπος οὐράνιος ανήκει πλήρως εδώ. Αλλά τον κόσμο αυτό διαπερνά μια ρωγμή άνωθεν και κάτωθεν. Δεν πρόκειται για ρωγμή μεταξύ υπερβατικότητας και εμμένειας, δεν πρόκειται για τη ρωγμή μεταξύ σώματος και ψυχής. Αυτή η ρωγμή εμφανίστηκε φιλοσοφικά για πρώτη φορά με τον Καρτέσιο. Βεβαίως λάνθανε στο βιβλικό Χριστιανισμό. Όπως είπαμε, υπάρχει [στον Πλάτωνα] ενδοκοσμική διαρχία» (Bloch 1985, 1: 201).

3. Υπό την προοπτική μακρόπνοης ιστορικής εξέλιξης αυτής της αντίληψης θα μπορούσε να διατυπωθεί μετά από αιώνες η πρόταση ότι: «Υποθέτουμε την εργασία με μια μορφή, μέσω της οποίας ανήκει αποκλειστικά στον άνθρωπο. (...) Στο τέλος της εργασιακής διαδικασίας προκύπτει ένα αποτέλεσμα, το οποίο κατά την απαρχή της υπήρχε ήδη στην παράσταση του εργατή, δηλαδή ήταν ήδη δεδομένο με ιδεατό τρόπο» (Marx, *Kapital*, I, 193).

4. Βεβαίως, οι παραθέσεις περί της φύσης του ανθρώπου, οι οποίες γεννούν έστω την υποψία μιας γενίκευσης της ανθρώπινης υπόστασης πέραν κοινωνικών διαχωρισμών (ένα επίχειρημα που θα τελειοποιήσει με το δικό της τρόπο η Στοά), έρχονται σε αντίθεση προς τις γνωστές ρήσεις του Αριστοτέλη για τον εκ φύσεως καθορισμό του δούλου. Δεν έχει νόημα να δικάσει κανείς την αριστοτελική θεωρία ως θεωρία μιας κοινωνίας δουλοκτητών από την πλευρά της (ορθής, όσον αφορά τους δούλους του παρελθόντος) αυταρχείας μιας κοινωνίας που έχει

άρει την εμπρόσωπη δουλεία: δουλοκτητικές είναι σχεδόν όλες οι κοινωνίες της αρχαιότητας, πράγμα που από μόνο του θέτει το ζήτημα της δυναμικής της ανθρώπινης αξιογένεσης. Ενδεικτικό είναι όχι ότι περιλαμβάνεται ο ορισμός του δούλου σε μια ηθική πραγματεία (διότι επίσης αργότερα τόσο ο Παύλος όσο και ο Αυγουστίνος θα δικαιολογήσουν τη δουλεία) όσο το ότι ο φιλοσοφικός λόγος υφείται στην αιτιολόγηση της δουλείας: έστω και φιλοσοφικά «νομμοποιημένη» η δουλεία δεν είναι πλέον κάτι το αδιαμεσολάβητο, αλλά κάτι η αμφιβόητηση του οποίου λανθάνει ήδη στο φιλοσοφικό επιχείρημα: αν μπορέσει να βρεθεί μια άλλη προσωπική της ανθρώπινης «φύσης», θα αρθεί και η δουλεία.

5. Οι παραπομπές στο έργο του Χομπς γίνονται με αναφορά κεφαλαίου και σελίδας από την έκδοση που αναφέρεται στη βιβλιογραφία.

6. Είναι αυτονόητο ότι οι ακόλουθες άκρως συνοπτικές παραθέσεις απλώς σταχυολογούν και δεν εξαντλούν τη χρησιμότητα της ανθρωπολογίας. Για διεξοδική ανακατασκευή, βλ. Αγγελίδης (1994: 57-71).

7. Πρβλ. τις παραθέσεις στις τελευταίες παραγράφους του έβδομου κεφαλαίου του *Λεβιάθαν*.

8. Σύμφωνα με τον Giustiniani (1985: 190-191) πρώτος ο Πλούταρχος μεταφράζει τη ρωμαϊκή «virtus» (ανδρεία) με τον όρο «αρετή» στους *Παράλληλους βίους*, πράγμα που δεν είναι πλήρως σωστό, αλλά θα έχει ρηξικέλευθες συνέπειες για τον τονισμό της virtus στη νεωτερικότητα.

9. Εφεξής: *Tractatus*. Οι αναφορές θα γίνονται με τον αριθμό της παραγράφου.

10. Στις παραπομπές στην *Ηθική* ο πρώτος αριθμός δηλώνει το μέρος και ο δεύτερος την πρόταση.

11. Η υπόδηλη αυτή ερμηνεία της συνδιαλλαγής θα πρέπει να γίνει αντιληπτή με συνέπεια: η συνδιαλλαγή και συμβίωση στον Σπινόζα ανάγονται ακριβώς στο υπάρχον πλαίσιο δυναμικής εκδήλωσης. Το όλο είναι ένα μεσολαβητικό και όχι γενετικό πλαίσιο – είναι ακριβώς commercium και όχι productio. Εντούτοις λανθάνουν ήδη εδώ συσχετισμοί για τη γένεση νέων δυνάμεων ή τουλάχιστον λανθάνει η δυνατότητα γενετικής τους εξέλιξης (βλ. τις προηγούμενες παραθέσεις για τον «παραγωγό» νου, και παρακάτω για την duplo potentia).

12. Εντούτοις εδώ η επιχειρηματολογία δεν ολισθαίνει σε ένα είδος εμπειρισμού, αλλά συναρτά το σχηματισμό των ιδεών πρωτίτως από τη δραστηριοποίηση της αναστοχαστικής σκέψης. Η εμμονή στον καθορισμό της ιδιότητας του ανθρώπου από την εποπτική του διάσταση, φερ' ειπείν ότι ο άνθρωπος είναι animal erectae statura, ένα ον με ορθοτενή κορμοστασιά (Propositio 2.40, Scholium I), δεν κρίνεται ως επαρκής για τον ανθρωπολογικό καθορισμό. Εντούτοις, ακριβώς αυτή η εποπτική-ανατομική διάσταση θα τονιστεί από ορισμένες προσεγγίσεις του 18ου αιώνα (βλ. παρακάτω για τον Χέρντερ) και θα τονιστεί, με εμπλουτισμένο τρόπο, από τον Μπλοχ.

13. Η αναφορά στα έργα του Χέρντερ που αναφέρονται στη βιβλιογραφία θα γίνεται ως εξής: *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*: (Erkennen, σελίδα) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: (*Ideen*, σελίδα).

14. Πρβλ. την επισήμανση: «Ζούμε σε έναν κόσμο που εμείς χτίζουμε για εμάς τους ίδιους» (*Erkennen* 418).

15. «Η μοναδική σου τέχνη εδώ κάτω, ω άνθρωπε, είναι λοιπόν το μέτρο [Maß]» (*Ideen* 223).

16. Για τη σχέση της μαρξικής αντίληψης προς τη δυναμική σύλληψη του ανθρώπου και ιδιαίτερα προς τις χερντεριανές απόψεις, πρβλ. Γιούρας (2003).

17. Η αναφορά στα έργα του Μαξ, από την έκδοση που αναφέρεται στη βιβλιογραφία, θα γίνεται ως εξής: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844* (*Manuskripte* σελίδα): *Das Kapital* (*Kapital* τόμος, σελίδα): *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Grundrisse* σελίδα), *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch der politischen Ökonomie"* (*Randglossen* σελίδα).

18. Η παραπομπή στα έργα του Νίτσε θα γίνεται ως εξής: *Also sprach Zarathustra* (*Zarathustra*, τίτλος κεφαλαίου): *Jenseits von Gut und Böse*: (*GB* αριθμός αποσπάσματος): *Zur Genealogie der Moral*: (*GM* αριθμός ενότητας-αριθμός αποσπάσματος): *Götzendämmerung* (*Götzendämmerung* αριθμός ενότητας-αριθμός αποσπάσματος).

19. Για μια ερμηνευτική προσέγγιση και εξέγηση του «ξανθού κτήνος» και της θέσης του στη νιτσεική αντίληψη πρβλ. Brennecke (1976). Ο Brennecke τονίζει ότι το «ξανθό κτήνος» αποτελεί συμβολική φιγούρα στο νιτσεικό «ζωολόγιο» και αναφέρεται περισσότερο στον λέοντα (πρβλ. το «κίτρινο δυνατό ζώο» στο *Zarathustra*, *Το σημάδι*). Εντούτοις η έννοια έλκει μάλλον εύκολα τις παρερμηνείες που τη συνόδευαν στον 20ό αιώνα.

20. Ήδη στο σημαντικό κείμενο της πρώιμης περιόδου *Το ελληνικό κράτος* (*Der griechische Staat*), ο Νίτσε είχε ασκήσει έντονη κριτική στην αντίληψη της «αξιοπρέπειας» του ανθρώπου και της εργασίας που διατυπώνει η φιλελεύθερη νεωτερικότητα, ανατρέποντας παράλληλα τις επαγγελίες της φιλεργατικής πλευράς. Το επιχείρημα του Νίτσε σ' αυτή την περίπτωση αρνείται το πρότυπό του από την ελληνική αρχαιότητα και υπερασπίζεται την άποψη ότι η εκάστοτε πραγμάτωση του ανθρώπου δεν συνίσταται στον (ιδεολογικό) αποδοξασμό του, αλλά στη δέσμευσή του σε «ασυνείδητους σκοπούς»: «κάθε άνθρωπος, με τη συνολική του δραστηριότητα, έχει μόνον τόση αξιοπρέπεια όσο συνειδητά ή ασυνείδητα είναι ο ίδιος εργαλείο της ιδιοφυσίας: από το οποίο προκύπτει αμέσως η

ηθική συνέπεια ότι ο «άνθρωπος καθαυτός», ο απόλυτος άνθρωπος, δεν έχει ούτε αξιοπρέπεια, ούτε δικαιώματα, ούτε καθήκοντα: μόνον ως πλήρως καθορισμένο ον που υπηρετεί ασυνείδητους σκοπούς μπορεί ο άνθρωπος να δικαιολογήσει την ύπαρξή του».

21. Πρβλ. την αντίστοιχη επισήμανση του Νίτσε (*Zarathustra, Περί του πνεύματος της βαρύτητας*).

22. Για κριτική στην περί φύσης αντίληψη του Μπλοχ, βλ. τα κείμενα των Βραυπ και Μάρα στο παρόν τεύχος· βλ. επίσης Schmidt (1971a: 161 κ.ε.).

23. Για την πραγμάτευση των νεωτερικών «επαναστατικών» αξιών της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελφότητας από τον Μπλοχ, πρβλ. τα αποσπάσματα από το βιβλίο του *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* που περιλαμβάνονται στο ανά χειράς τεύχος.



Marc Chagall, *Ο ζωέμπορος*, 1912-1922