

Κυριάκος Ιωαννίδης
(Α.Μ.399002)

«Κλασικές και σύγχρονες αντιλήψεις
του “τέλους της Ιστορίας”.
Η περίπτωση του Francis Fukuyama».

Διδακτορική Διατριβή
Τμήμα Κοινωνιολογίας
Πάντειο Πανεπιστήμιο

Μάιος 2012

Επιβλέπων: Αναπληρωτής Καθηγητής Αλέξανδρος Χρύσης (Τμήμα Κοινωνιολογίας-
Πάντειο Πανεπιστήμιο)

Είταν μακρύς ο δρόμος ως εδώ. Πολύ μακρύς, αδελφέ μου.
Οι χειροπέδες βάραιναν τα χέρια. Τα βράδια
που ο μικρός γλόμπος κουνούσε το κεφάλι του λέγοντας «πέρασε η ώρα»
εμείς διαβάζαμε την ιστορία του κόσμου σε μικρά ονόματα
σε κάποιες χρονολογίες σκαλισμένες με το νύχι στους τοίχους των φυλακών
σε κάτι παιδιάστικα σχέδια των μελλοθάνατων
-μια καρδιά, ένα τόξο, ένα καράβι που σκίζε σίγουρα το χρόνο,
σε κάποιους στίχους που έμειναν στη μέση για τους τελειώσουμε
σε κάποιους στίχους που τελειώσαν για να μην τελειώσουμε.
Είταν μακρύς ο δρόμος ως εδώ-δύσκολος δρόμος.
Τώρα είναι δικός σου αυτός ο δρόμος. Τον κρατάς
όπως κρατάς το χέρι του φίλου σου και μετράς το σφυγμό του
πάνου σε τούτου το σημάδι που άφησαν οι χειροπέδες.
Κανονικός σφυγμός. Σίγουρο χέρι. Σίγουρος δρόμος.

Γιάννης Ρίτσος, Καπνισμένο τσουκάλι, Φεβρουάριος 1949

στους γονείς μου

Ευχαριστίες

Η μελέτη αυτή έγινε δυνατό να εκπονηθεί χάρη στην αμέριστη συμβολή του επιβλέποντα καθηγητή Αλέξανδρου Χρύση, τόσο στους γενικούς ερευνητικούς προσανατολισμούς μου, όσο και σε ιδιαίτερες πλευρές της ανάλυσης. Δε μπορώ παρά να τον ευχαριστήσω θερμά για το συνεχές και αμείωτο ενδιαφέρον του αλλά και την κατανόηση που έδειξε καθ' όλη την πορεία εκπόνησης της διατριβής. Ευχαριστώ, ιδιαίτερα, τους ανθρώπους που με στήριξαν έμπρακτα, στο συνδυασμό της ερευνητικής και μελετητικής μου προσπάθειας με τις ανάγκες και δυσκολίες της καθημερινής ζωής. Ιδιαίτερα, ευχαριστώ λοιπόν, στην Ελένη και στο Μπάμπη.

Στην Ηλιάνα, τέλος, ένα ακόμη ευχαριστώ για τη διαχρονικά ανεξάντλητη υπομονή και κατανόησή της.

Αυτονόητο είναι ότι η αποκλειστική ευθύνη για τα γραφόμενα ανήκει στο συγγραφέα.

Κυριάκος Ιωαννίδης
Αθήνα, Μάης 2012

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	6
---------------	---

Πρώτο μέρος.

Οι Κλασικές θεωρήσεις ενός τέλους της Ιστορίας και η συσχέτισή τους με μια ανθρωπολογική προβληματική

Ο Kant και η «ιστορική προσαγή».....	18
Ο Hegel, η αστική εποχή και το πρόβλημα του ανθρώπου.....	36
Ο Marx και ο κομμουνισμός ως το τέλος της προϊστορίας της ανθρωπότητας.....	62
Ο Nietzsche, η πρώιμη εικόνα του <i>τέλους της Ιστορίας</i> και του <i>τελευταίου ανθρώπου</i>	85

Δεύτερο μέρος.

Η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας και η ανθρωπολογική προβληματική του Francis Fukuyama Ο «Μηχανισμός της Επίθυμιας».

Μια οικονομική ερμηνεία της πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία

Η έννοια της Παγκόσμιας Ιστορίας.....	104
Η έννοια του Ιστορικού Μηχανισμού.....	111
Ο Μηχανισμός και η οικονομία.....	120
Ο Μηχανισμός και η πολιτική.....	129

Η ανθρωπολογική τεκμηρίωση της ιστορικής πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία	
Από τον «πρώτο άνθρωπο» στην Ιστορία: Διακινδύνευση και αναγνώριση.....	139
Η διαλεκτική κυρίου και δούλου: Αναγνώριση και Απελευθέρωση.....	150
Από τη μεγαλοθυμία στην ισοθυμία. Η έκλειψη του θυμοειδούς.....	154
Καθολικό και ομοιογενές κράτος: Αναγνώριση και φιλελεύθερη κοινωνία.....	166

«Πόλεμος και ειρήνη» ανάμεσα στα ιστορικά και στα μετα-ιστορικά κράτη

Παλιές και σύγχρονες απειλές στο τέλος της Ιστορίας.....	176
Πόλεμος και ειρήνη.....	193

Ο τελευταίος άνθρωπος;

Απαντώντας στην «αριστερή κριτική»: και πάλι για την ισότητα και την ελευθερία.....	208
Συζητώντας με τη «δεξιά κριτική»: και πάλι για τον «τελευταίο άνθρωπο»	216
Οι διέξοδοι της μεγαλοθυμίας κατά το τέλος της Ιστορίας.....	223
Η διέξοδος από την πλήξη.....	233
Επίλογος.....	240
Βιβλιογραφία.....	249

Εισαγωγή

Προς τα τέλη της δεκαετίας του 80 και ιδιαίτερα στις αρχές της δεκαετίας του 90, υπό την επίδραση των εξελίξεων στην ΕΣΣΔ αλλά και στα άλλα κράτη της Ανατολικής Ευρώπης, εμφανίστηκε και εν μέρει κυριάρχησε στο πεδίο του φιλοσοφικού διαλόγου η υπόθεση του «τέλους της Ιστορίας» όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Francis Fukuyama, αρχικά με το άρθρο του με τον ερωτηματικό τίτλο «*Το τέλος της Ιστορίας;*» (1989)¹ και αργότερα με το βιβλίο του με τον αποφαστικό τίτλο «*Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*» (1992)².

Το εύρος αλλά και το βάθος της συζήτησης από την άποψη των συμμετεχόντων και των διαφορετικών θεωρητικών αφετηριών τους, εξέφραζε σε φιλοσοφικό επίπεδο την αίσθηση μιας κρίσιμης ιστορικής καμπής, ενός ασυνεχούς σημείου στο ιστορικό γίνεσθαι το οποίο έπρεπε να ερμηνευθεί. Εκ των πραγμάτων τέθηκε το ερώτημα για το αν τα παλιά ή τα κλασσικά θεωρητικά εργαλεία μπορούσαν να ερμηνεύσουν τη νέα κατάσταση που διαμορφώθηκε. Έτσι, η όλη συζήτηση για το «τέλος της Ιστορίας» συνδέθηκε με κλασικές φιλοσοφικές πηγές. Κατά κάποιον τρόπο επανεξέταζε –υπό το πρίσμα των νέων συνθηκών– συνολικά τη φιλοσοφικοϊστορική παράδοση.

Ένα σχετικά νέο στοιχείο στη διατύπωση του «τέλους της Ιστορίας» από τον Fukuyama ήταν η σύνθεση της φιλοσοφικοϊστορικής αντίληψης με μια μελέτη πάνω στην ανθρώπινη φύση, τέτοια που να καθορίζει τελικά την κατεύθυνση αλλά και τα όρια του ιστορικού γίνεσθαι. Με βάση τις παραπάνω επισημάνσεις, η δική μας επιλογή για την εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής με θέμα «*Κλασικές και σύγχρονες αντιλήψεις του “τέλους της Ιστορίας”*». Η περίπτωση του Francis Fukuyama», εξηγείται από το γεγονός ότι η αίσθηση ενός τέλους, ενός ορίου, πέρα από το οποίο δε δύναται να προχωρήσει η ανθρωπότητα συνδέθηκε με μια εικόνα του ανθρώπου η οποία μάλιστα ξεπέρασε το θεωρησιακό, φιλοσοφικό λόγο και επεκτάθηκε ως στοιχείο της κοινής γνώμης, της καθημερινής δημοσιολογίας, κτλ. Κατά τη γνώμη μας όμως, δεν μπορούσε να γίνει και αλλιώς. Ο προβληματισμός για την πορεία του ιστορικού γίνεσθαι, ιδιαίτερα όταν αυτός αναπτύσσεται σε κρίσιμες καμπές του, δεν αποτελεί απλά θεωρητικό ζήτημα αλλά τροφοδοτεί με τον έναν ή τον άλλο τρόπο την ίδια τη διαδικασία της πολιτικής και κοινωνικής αντιπαράθεσης, γίνεται δηλαδή αναπόσπαστο στοιχείο της ιδεολογικής διαπάλης.

Στην ανά χείρας διδακτορική διατριβή επιχειρείται να διερευνηθεί, εκτός των άλλων, ο οργανικός δεσμός της ανθρωπολογικής προβληματικής του Fukuyama με τη θεωρία του για το τέλος της Ιστορίας.

Θα αναζητήσουμε και θα διερευνήσουμε το δεσμό αυτό όχι μόνο στην αφετηριακή εκδοχή του στο τέλος της δεκαετίας του 1980 και στις αρχές του 1990, αλλά και σε

¹ Francis Fukuyama, «Το τέλος της Ιστορίας;», περιοδικό *Οριοθετήσεις*, Οκτώβρης-Δεκέμβρης 1990.

² Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, μετάφραση Αχιλλέας Φακατσέλης, εκδ. Λιβάνη Αθήνα 1993.

μεταγενέστερα κείμενά του συγγραφέα τα όποια εκτείνονται ως τις μέρες μας. Θα υποστηρίξουμε μάλιστα ότι ο Fukuyama κινείται ουσιαστικά στο πλαίσιο που ο ίδιος οριοθέτησε σε εκείνη τη προκλητικά διατυπωμένη ερώτηση του 1989 (και στη μετέπειτα καταφατική του απάντηση) για το τέλος της Ιστορίας, καθώς η σκέψη του χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια όχι μόνο να διαγνωστεί το τέλος της Ιστορίας αλλά και να εντοπιστούν εκείνοι οι πολιτικοί, κοινωνικοί και οικονομικοί δρόμοι που θα το καταστήσουν ικανό να αναπαράγεται ως τέτοιο.

Φυσικά εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με έναν ακαδημαϊκό φιλόσοφο που απλά παίρνει θέση για τα προβλήματα της εποχής του, αλλά για ένα διανοούμενο- μέλος του think tank των ΗΠΑ- που εγκαινιάζει μια νέα φάση φιλοσοφικού διαλόγου πάνω στην πορεία της ιστορίας της ανθρωπότητας, ενός διαλόγου που είναι προσανατολισμένος κυρίως στο παρόν, που ακριβώς επειδή συλλαμβάνεται ως τόπος του τέλους, προβάλλεται επί της ουσίας και ως μέλλον.

Πώς όμως μπορούμε να προσδιορίσουμε την έννοια του τέλους της Ιστορίας και ποιες είναι οι πτυχές μιας τέτοιας θεώρησης του ιστορικού γίνεσθαι; Αυτά είναι κρίσιμα ερωτήματα τα οποία πρέπει να απαντήσουμε προκειμένου να οριοθετήσουμε εννοιολογικά το πεδίο της διδακτορικής μας διατριβής.

Δίνοντας μια πρώτη γενική διατύπωση του τέλους της Ιστορίας, μπορούμε να την προσδιορίσουμε ως εκείνη την κατάσταση όπου η ανθρωπότητα εισέρχεται σε μια περίοδο όπου οι θεμελιώδεις όροι και κανόνες κοινωνικής, πολιτικής και πολιτιστικής αναπαραγωγής θεωρούνται ως οριστικό και αναπόδραστο πλαίσιο.

Ο παραπάνω ορισμός είναι πράγματι αρκετά γενικευτικός ώστε να μπορεί να συμπεριλάβει όχι μόνο την θεώρηση του Fukuyama αλλά και άλλες θεωρήσεις τις οποίες μπορούμε βάσιμα να εντάξουμε στη συνολική υπόθεση ενός τέλους της Ιστορίας, όπως αυτή της θεωρίας του εκσυγχρονισμού αλλά και του μεταμοντέρνου.

Σε σχέση με τη θεωρία του εκσυγχρονισμού όπως αυτή διατυπώθηκε από τον Arnold Gehlen, ο Jurgen Habermas υποστηρίζει:

«Από αυτή την άποψη ένας κοινωνικός εκσυγχρονισμός, που συνεχίζει να λειτουργεί με αυτάρκεια, έχει απαγκιστρωθεί από τις κινητήριες δυνάμεις μιας πολιτιστικής νεωτερικότητας που φαίνεται ξεπερασμένη· εκτελεί μόνο τους νόμους λειτουργίας της οικονομίας και του κράτους, της τεχνικής και της επιστήμης, που δήθεν έχουν συγκροτήσει ένα σύστημα μη επιδεχόμενο επιρροές»³.

Από την άλλη μεριά, η μεταμοντέρνα εκδοχή ενός τέλους της Ιστορίας, άμεσα συνδεδεμένη με τη θεωρία του εκσυγχρονισμού ως αποτέλεσμα της κριτικής του στη

³ Jurgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, μετάφραση Λ.Αναγνώστου-Α.Καραστάθη, σελ.17.

νεωτερικότητα και ταυτόχρονα ως συνολικό ξεπέρασμά της⁴, εκφράζεται από τον Baudrillard ως εξής:

«Αντίθετα με τους παραδοσιακούς προφήτες, οι οποίοι αναγγέλλουν πάντα κάτι που θα γίνει, εγώ είμαι ο αντίστροφος προφήτης ο οποίος αναγγέλλει ότι κάτι δεν θα γίνει[...]μπροστά μας δεν είναι πλέον το μέλλον, αλλά η αδυναμία να τελειώνουμε με αυτό ταυτόχρονα με την αδυναμία να δούμε επέκεινα[...] «...η κατάρρευση του Τείχους του Βερολίνου, μάλλον σηματοδότησε μια τεράστια μεταμέλεια της ιστορίας, που αντί να χαράζει νέες προοπτικές εκρήγνυται σε σκόρπια θραύσματα, επανεπικαιροποιώντας γεγονότα και συγκρούσεις που θεωρούνται για πάντα ξεπερασμένες»⁵.

Από αυτή την άποψη η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας μπορεί να συμπεριληφθεί στο ρεύμα της **Posthistoire** η οποία αποτελεί την πιο χαρακτηριστική έννοια για την κατανόηση της παρούσας συγκυρίας ακριβώς γιατί μέσω των πιο διαφορετικών τρόπων απόδοσης της σημερινής φάσης της ανθρώπινης κοινωνίας, το κοινό σημείο είναι μια αίσθηση ότι «...δεν υπήρχε τίποτα που να μπορεί να ειπωθεί πια»⁶ ή αλλιώς «γεγονότα συνεχίζουν να συμβαίνουν, αλλά η πεποίθηση ότι αυτά έχουν νόημα εξαφανίζεται»⁷.

Φυσικά, στην περίπτωση του Fukuyama δε μπορεί να γίνει λόγος για απουσία νοήματος καθώς ο ίδιος επαναλαμβάνει ότι το νόημα της ιστορικής πορείας είναι ότι νίκησε η φιλελεύθερη δημοκρατία. Ωστόσο και σε αυτή την περίπτωση υπάρχει ένας ιδιαίτερος λόγος περί απώλειας νοήματος· της απώλειας νοήματος για αναζήτηση εναλλακτικής απάντησης στη φιλελεύθερη δημοκρατία και τον καπιταλισμό.

«Σε καμία περίπτωση όμως δεν μπορούμε να περιγράψουμε έναν κόσμο που θα είναι ουσιαστικά διαφορετικός από το σημερινό και ταυτόχρονα καλύτερος. Άλλες εποχές, που χαρακτηρίζονταν από περιορισμένη στοχαστικότητα, επίσης θεωρούσαν ότι ήταν οι καλύτερες, αλλά εμείς καταλήγουμε στο συμπέρασμα αυτό, έχοντας εξαντλήσει τις δυνάμεις μας στην

⁴ Ο Habermas αναφέρει χαρακτηριστικά: «Ακριβώς η έρευνα του εκσυγχρονισμού, που αναπτύχθηκε στις δεκαετίες του 50 και του 60, δημιούργησε βέβαια τις προϋποθέσεις που επέτρεψαν τη διάδοση του όρου “μεταμοντέρνο” μεταξύ των κοινωνιολόγων. Διότι, ενόψει ενός εξελικτικά αυτονομημένου, ενός αυτόματου εκσυγχρονισμού, ο κοινωνιολόγος παρατηρητής μπορεί ευκολότερα να εγκαταλείψει τον εννοιολογικό ορίζοντα του δυτικού ορθολογισμού, μέσα στον οποίο γεννήθηκε η νεωτερικότητα», ο.π.,σελ.17.

Στο ίδιο μήκος κύματος βρίσκεται και ο Fredric Jameson ο οποίος υποστηρίζει: «...το μεταμοντέρνο αρχίζει να εμφανίζεται όταν η διαδικασία του εκσυγχρονισμού παύει να προσκρούει σε αρχαϊκά χαρακτηριστικά και εμπόδια και επιβάλλει θριαμβικά τη δική της αυτόνομη λογική (για την οποία, βεβαίως, ο όρος εκσυγχρονισμός ουδόλως κυριολεκτεί, καθ’ ότι τα πάντα έχουν ήδη “εκσυγχρονισθεί”）」, Fredric Jameson, *Το μεταμοντέρνο ή πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1999, μετάφραση Γιώργος Βάρσος, σελ.195.

⁵ Ζαν Μπωντριγιάρ, «Στη σκιά της χιλιετίας», *Αυγή* 17/10/1999, σελ.34.

⁶ Lutz Niethammer, *Posthistoire- Has History Come to an End?*, εκδόσεις Verso, London-New York, 1992 σελ.1.

⁷ ο.π.,σελ.2.

αναζήτηση εναλλακτικών λύσεων που είχαμε πιστέψει ότι έπρεπε να είναι καλύτερες από τη φιλελεύθερη δημοκρατία»⁸.

Κατά τη γνώμη μας, η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας είτε με την άμεση και καταφατική μορφή που της έδωσε ο Fukuyama, είτε με τις πιο έμμεσες και λιγότερο στρατευμένες εκδοχές της, περιλαμβάνει στο εσωτερικό της τρεις κρίσιμες παραδοχές, τις οποίες ο Henri Lefebvre προσδιόρισε στο ομώνυμο βιβλίο του (*La fin de l' Histoire*), και οι οποίες κατά τη γνώμη μας διαπερνούν συνολικότερα τις εν λόγω θεωρήσεις. Αυτές είναι: α) το τέλος της Ιστορίας, β) τέλος της αίσθησης της Ιστορίας και γ) αίσθηση του τέλους της Ιστορίας⁹. Δηλαδή, η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας διαπλέκεται με μια ανιστορική αίσθηση, όπου τίποτε δεν μπορεί να ερμηνευθεί ιστορικά και ως εκ τούτου παύει το μέλλον να αποτελεί διέξοδο, ενώ ταυτόχρονα συνδέεται με την αίσθηση μιας στασιμότητας, όπου το ίδιο το παρόν εκλαμβάνεται ως παγιωμένη κατάσταση.

Οι παραπάνω επισημάνσεις πάνω στο θέμα του τέλους της Ιστορίας μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η θεώρηση αυτή αποτελεί κορύφωση –εν μέρει ανεστραμμένη– των κλασσικών φιλοσοφικοϊστορικών αντιλήψεων που αναζητούν ένα νόημα, μια κατεύθυνση και ένα σκοπό. Όταν για παράδειγμα, ο Francis Fukuyama δίνει καταφατική απάντηση σε ένα παλαιό ερώτημα «κατά πόσο, στο τέλος του εικοστού αιώνα, έχει για μας νόημα να μιλάμε για συνεκτική και οδεύουσα Ιστορία της ανθρωπότητας, που σταδιακά θα οδηγήσει το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας στη φιλελεύθερη δημοκρατία;»¹⁰, τότε είναι σαφές ότι εντάσσει τη δική του εκδοχή του τέλους της Ιστορίας στο πλαίσιο των ερωτημάτων και των απαντήσεων που έχει δώσει η Φιλοσοφία της Ιστορίας στις κλασσικές εκδοχές της.

Με αυτή την έννοια, οφείλουμε να ιχνηλατήσουμε την κόκκινη γραμμή που συνδέει το τέλος της Ιστορίας με τις θεωρητικές προϋποθέσεις της. Υπό μια έννοια λοιπόν, η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας μπορεί να αντιμετωπιστεί ως κορύφωση της ιδεολογίας της προόδου, όπου κυρίαρχα στοιχεία της είναι, σύμφωνα και με τον Robert Nisbet, τα εξής: α) Η αλλαγή είναι φυσική, β) η αλλαγή έχει ορισμένη κατεύθυνση, γ) η αλλαγή είναι εμμενής, δ) η αλλαγή είναι διαρκής, ε) η αλλαγή είναι αναγκαία, τέλος, στ) η αλλαγή προέρχεται από ομοιόμορφες αιτίες¹¹. Από τη δική του πλευρά, ο Costanzo Preve υποστηρίζει ότι η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας «αποτελεί το επιστέγασμα τεσσάρων, τουλάχιστον, διαχρονικών παραδόσεων: πρώτον, του θρησκευτικού εσχατολογισμού της εκπλήρωσης, της έλευσης της Βασιλείας του Θεού· δεύτερον, του τέλει ουτοπικού σχεδίου· τρίτον, της τελειοποίησης του διαφωτιστικού λόγου· και τέταρτον, της νομιμοποίησης του “επιστημονικού”, θετικιστικού κοινωνικού σχεδιασμού, του

⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.83.

⁹ Όπως περιλαμβάνεται στο Stuart Elden, «Some are born Posthumously: the French afterlife of Henri Lefebvre», *Historical Materialism*, volume 14:4, 2006, σελ. 196.

¹⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 15.

¹¹ Ρόμπερτ Νίσμπετ, *Κοινωνική αλλαγή και Ιστορία*, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1995, μετάφραση Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, σελ.217-243.

οποίου ο λεγόμενος “επιστημονικός σοσιαλισμός” είναι νόμιμος κληρονόμος»¹². Σε όλες τις παραπάνω παραδόσεις, το τέλος της Ιστορίας και η γραμμική αντίληψή της αποτελούν τις δυο όψεις του ίδιου νομίσματος, αναγκαίες εκφάνσεις που η μια προϋποθέτει την άλλη. Χωρίς μια αντίληψη του Τέλους, δηλαδή ενός σημείου στο χρόνο, δε μπορεί να κατανοηθεί η ιστορία γραμμικά.

Ανεξάρτητα από τις επιμέρους ερμηνείες του τέλους της Ιστορίας, πάντως, η υποστήριξη του στις μέρες μας αποτελεί κορύφωση των κλασικών φιλοσοφικοϊστορικών αναζητήσεων. Είτε στην αισιόδοξη είτε στην απαισιόδοξη μορφή της, η φιλοσοφική υποστήριξη του τέλους της Ιστορίας αναφέρεται στο νόημα της Ιστορίας ή αλλιώς στην απόδοση ενός κοινωνικού/ανθρώπινου νοήματος πάνω από το χρόνο, γεγονός που σύμφωνα με τον Perry Anderson αποτελεί βασική αιτία της επίμονης παρουσίας των διάφορων φιλοσοφικο-ιστορικών θεωρήσεων¹³.

Σε κάθε περίπτωση, κομβικό σημείο αναφοράς ενός τέλους της Ιστορίας σε σχέση με την προαναφερθείσα αναζήτηση ενός νοήματος είναι η σχέση του ανθρώπου με το χρόνο. Στην αισιόδοξη θέασή της, η θεωρία αυτή, σύμφωνα με τον Georges Sorel, «επιτρέπει την απερίσπαστη απόλαυση των αγαθών του παρόντος χωρίς ανησυχία για τις δυσκολίες του μέλλοντος»¹⁴. Αν και η άποψη αυτή μπορεί κατά τη γνώμη μας να ισχύσει κυρίως ως αποτύπωση των πρώιμων αστικών φιλοσοφιών της Ιστορίας, δίνει τη δυνατότητα να διεισδύσουμε στο εσωτερικό ενός βασικού ερωτήματος, ανεξάρτητα από τη διάθεση με την οποία τίθεται: **γιατί χρειάζεται να βρεθεί νόημα στην Ιστορία;** Ο Timothy Fuller υποστηρίζει χαρακτηριστικά: «Η αναζήτηση ενός νοήματος στην Ιστορία είναι καθαυτή μια προσπάθεια να θεωρητικοποιηθεί η ριζική αλλαγή (changingness) της εμπειρίας μας»¹⁵. Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει: γιατί να θεωρητικοποιηθεί η εμπειρία της αλλαγής; Θεωρούμε ότι ο Karl Lowith δίνει μια πιο βαθιά απάντηση.

«Το σημαντικό όμως στοιχείο, από το οποίο θα μπορούσε οπωσδήποτε να προκύψει μια ερμηνεία της ιστορίας, είναι η βασική εμπειρία του κακού και της οδύνης, και η ανθρώπινη επιδίωξη της ευτυχίας. Η ερμηνεία της ιστορίας είναι, σε τελευταία ανάλυση, μια προσπάθεια να κατανοηθεί το νόημα της ιστορίας ως νόημα της οδύνης διαμέσου της ιστορικής δράσης»¹⁶.

Δεν είναι λοιπόν μόνο η ύπαρξη του κακού που καθιστά αναγκαία την αναζήτηση ενός νοήματος στην Ιστορία. Είναι η ιστορική δράση, άρα το πρόβλημα του ιστορικού υποκειμένου,

¹² Κοστάντσο Πρέβε, *Καιροί Αναζήτησης*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1998, μετάφραση Χρήστος Νάσιος, σελ. 183.

¹³ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1994, μετάφραση Αποστόλης Οικονόμου, σελ.17.

¹⁴ Ζωρζ Σορελ, *Οι ψευδαισθήσεις της προόδου*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1990, μετάφραση Φανή Παπαδοπούλου, σελ.49.

¹⁵ Timothy Fuller, *The End of Socialism's Historical Theology*, στο *After History? Francis Fukuyama and his critics*, edited by Timothy Burns, Rowman and Littlefield Publishers, 1994, σελ.61

¹⁶ Καρλ Λεβίτ, *Το νόημα της Ιστορίας*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1985, μετάφραση Μάριος Μαρκίδης-Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, σελ. 18

και ειδικότερα αυτό της σχέσης του ανθρώπου με το χρόνο, που τοποθετεί το πρόβλημα σε μια πιο ολοκληρωμένη βάση.

Πράγματι, εξετάζοντας το πρόβλημα της νεωτερικής αίσθησης του χρόνου πρέπει πρωτίστως να δώσουμε βάρος σε ένα πρωτόγνωρο στοιχείο που φέρνει ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής στο φως της ιστορίας. Για τον καπιταλισμό κυρίαρχη μορφή εξαναγκασμού είναι η οικονομική και συντελείται μέσα από την επέκταση της μισθωτής εργασίας. Ενώ στα πρώτα στάδια της καπιταλιστικής παραγωγής, η υποταγή της εργασίας είναι τυπική (στη μανιφακτούρα ο ρυθμός της εργασίας δεν καθορίζεται από τη μηχανή αλλά από τον εργάτη), με τη βιομηχανική επανάσταση και την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων η υποταγή της εργασίας στο κεφάλαιο γίνεται πραγματική (δηλαδή ο ρυθμός της εργασίας καθορίζεται από το κεφάλαιο μέσω της μηχανής), υποταγή που αντανακλάται και στη διάρκεια και το περιεχόμενο του χρόνου εργασίας.

«Διόλου τυχαίο που μια από τις μεγαλύτερες επαναστατικές εφευρέσεις της εποχής, σημαντικότερη ίσως και από την εφεύρεση της ατμομηχανής, σχετίζεται με το χρόνο. Πρόκειται για το ρολόι, αυτή τη “μηχανή του χρόνου” που γίνεται η καρδιά της επιχειρηματικής δραστηριότητας, της εκβιομηχάνισης και της παραγωγής[...]. Το ρολόι δεν είναι απλώς μια πηγή πληροφόρησης ή ένα έμβλημα εξουσίας. Είναι επίσης το παράδειγμα προς το οποίο τείνουν να εξομοιωθούν όλες οι μηχανές, καθώς η ακριβής μέτρηση του χρόνου έχει ιδιαίτερη σημασία για τον καλύτερο και τον συστηματικότερο έλεγχο της εργασίας με στόχο τη μέγιστη αποδοτικότητα»¹⁷.

Αυτή η ριζοσπαστικοποίηση στην οργάνωση του χρόνου οδηγεί εκ των πραγμάτων και στην επιτάχυνσή του, στη σμίκρυνσή του.

«Από τότε επίσης- γράφει ο Habermas- ο χρόνος βιώνεται ως σπανίζων πόρος για τη λύση προβλημάτων που ανακύπτουν, δηλαδή ως πίεση του χρόνου[...]. Επειδή ο νέος, μοντέρνος κόσμος διακρίνεται από τον παλιό καθόσον ανοίγεται στο μέλλον, το ξεκίνημα μιας ιστορικής εποχής επαναλαμβάνεται και γίνεται διαρκές σε κάθε στιγμή του παρόντος, που γεννά από μέσα του το νέο. Στην ιστορική συνείδηση της νεωτερικότητας λοιπόν ανήκει η οριοθέτηση των «νεώτατων χρόνων» σε σχέση με τη «νεώτερη εποχή»: ως ιστορία της εποχής το παρόν κατέχει μια εξέχουσα θέση μέσα στον ορίζοντα της νεώτερης εποχής-και καταλήγει- Ένα παρόν που μέσα στον ορίζοντα των νεώτατων χρόνων κατανοεί τον εαυτό του ως την επικαιρότητα των νεώτερων χρόνων πρέπει να συναισθάνεται το ρήγμα που το ίδιο δημιούργησε με το παρελθόν ως συνεχή ανανέωση»¹⁸.

Πόσο απέχει από αυτή τη διαπίστωση του Habermas άραγε ο Fukuyama; Η δική του προσέγγιση προβάλλει ως σύνοψη της περιπέτειας της ιδέας του τέλους της Ιστορίας. Θα αποδεχτεί τον προβληματισμό για το νόημα της ιστορίας και των γεγονότων στο πλαίσιο της,

¹⁷ Αλεξάνδρα Κορωναίου, *Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου*, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 1996, σελ.21.

¹⁸ Jurgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας*, ο.π., σελ.21-22.

ενώ ταυτόχρονα θα ενστερνιστεί τη νιτσεϊκή εικόνα του τελευταίου ανθρώπου αλλά κυρίως θα διατυπώσει με θριαμβευτικό τρόπο την επιστροφή και τελική νίκη του Hegel επί του Marx. Βεβαίως, αυτή «...η νέα παραλλαγή του τέλους της ιστορίας δεν ήρθε από μια προνομιακή θέση, πραγματική ή φανταστική, απομονωμένη εξίσου από τις μάζες και την εξουσία, αλλά από τα γραφεία του ίδιου του Στέιτ Ντιπάρτμεντ, και το κύριο θέμα της δεν ήταν θέμα του απαγορευτικού πεσσιμισμού, αλλά του στέρεου οπτιμισμού»¹⁹. Πράγματι, τη στιγμή που εκδίδεται το άρθρό του, ο Fukuyama είναι υποδιευθυντής του Γραφείου Σχεδιασμού Πολιτικής του ΥΠΕΞ των ΗΠΑ και αργότερα διορίζεται στην Rand Corporation στην Ουάσιγκτον. Από αυτή την άποψη φυσικά, ο Fukuyama γίνεται ένας «στρατευμένος διανοούμενος». Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι αυτή η θριαμβευτική κατ' ουσία διακήρυξη του τέλους της Ιστορίας και της νίκης της φιλελεύθερης ιδέας (αρχικά) και πρακτικής (αργότερα) διατυπώθηκε ακριβώς από ένα διανοούμενο με αρχική εκπαίδευση στη σοβιετολογία²⁰. Ας μη λησμονούμε, άλλωστε, ότι το γεγονός που επισκιάζει την ιστορική περίοδο κατά τα τέλη της δεκαετίας του 1980 και τις αρχές της δεκαετίας του 1990 δεν είναι άλλο από τις ραγδαίες εξελίξεις στην πρώην ΕΣΣΔ και τα άλλα σοσιαλιστικά κράτη της Ευρώπης. Ο ίδιος ο Fukuyama μας διαφωτίζει για τις συνθήκες συγγραφής του άρθρου που τον έκανε διάσημο, δέκα χρόνια μετά. Αναφέρει ένα σημείο καμπής το οποίο λειτούργησε σαν καταλύτης τόσο στη σκέψη του όσο και-κυρίως- στην ίδια την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα της πρώην ΕΣΣΔ:

«...κάποια στιγμή αργότερα το 1988 διάβασα μια ομιλία του Γκορμπατσόφ στην οποία είπε ότι η ουσία του σοσιαλισμού είναι ο ανταγωνισμός. Αμέσως κάλεσα ένα φίλο πολιτικό επιστήμονα και είπα, “Αν αυτό είναι αλήθεια, προσεγγίζουμε το τέλος της ιστορίας”. Αυτός, γνωρίζοντας το Χέγγελ, κατάλαβε αμέσως τι εννοούσα»²¹.

Δε χωρεί, συνεπώς, αμφιβολία ότι η θεωρία του τέλους της Ιστορίας, όπως διατυπώνεται από τον Fukuyama συνδέεται άρρηκτα με τη ριζική στροφή που επιτελείται στη δεκαετία του 80 στην ΕΣΣΔ. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Fukuyama δεν αποτελεί κατά τη γνώμη μας το θεωρητικό υμνητή της Pax Americana αλλά, πιο συγκεκριμένα το θεωρητικό της ανυπαρξίας μιας εναλλακτικής και βιώσιμης πορείας πέρα από τον καπιταλισμό, όπως ο ίδιος άλλωστε διακήρυξε στο περίφημο άρθρο του που εγκαινίαζε το διάλογο για το τέλος της Ιστορίας²².

¹⁹ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π.,σελ.14.

²⁰ Ενδεικτικά αναφερόμαστε σε ορισμένα από τα πρώτα βιβλία του Fukuyama: *Gorbachev and the New Soviet Agenda in the Third World*, Φλεβάρης 1989. *Soviet Civil-Military Relations and the Power Projection Mission*, Απρίλης 1987. *Moscow's Post-Brezhnev Reassessment of the Third World*, Φλεβάρης 1986.

²¹ Francis Fukuyama, «Second thoughts: the last man in a bottle», *The National Interest*, Summer 1999, σελίδα 1.

²² Francis Fukuyama, «Το τέλος της Ιστορίας;», ο.π.,σελ.88.

Με βάση τα παραπάνω, μπορεί να γίνει κατανοητή και η δομή της διδακτορικής μας διατριβής.

Η όλη μελέτη χωρίζεται σε δυο μέρη. Το πρώτο μέρος της διατριβής αναδεικνύει κριτικά σε επιμέρους κεφάλαια τις πιο βασικές στιγμές της κλασικής φιλοσοφίας της Ιστορίας στους Kant, Hegel, Marx και Nietzsche. Πρόκειται για προσεγγίσεις που περιστρέφονται κυρίως γύρω από τη βασική σχέση που διερευνά η μελέτη μας, τη σχέση ανάμεσα στην εκάστοτε ανθρωπολογική προβληματική και στην αντίστοιχη θεώρηση του τέλους της Ιστορίας των συγκεκριμένων στοχαστών. Η επιλογή των συγκεκριμένων φιλοσόφων υπαγορεύεται από το βάρος και την περίοπτη θέση που έχουν αυτοί στο έργο του ίδιου του Francis Fukuyama.

Ειδικότερα, μελετώντας τον Kant, διερευνούμε τη σχέση ανάμεσα στην ηθική θεμελίωση της ελευθερίας και στην αναζήτηση ενός σκοπού στην ιστορική πορεία και δράση του ανθρώπινου γένους. Εντοπίζουμε το ζήτημα της ηθικής επιλογής ως πρόβλημα που εκφράζει την διχοτόμηση ανάμεσα στο λογικό και το ένστικτο και επιχειρούμε να ανιχνεύσουμε αυτό που ο ίδιος ο Fukuyama χαρακτηρίζει «αδύναμο ντετερμινισμό» στη σκέψη του Kant.

Στη Φιλοσοφία της Ιστορίας του Hegel αναδεικνύουμε τη σημασία της διαλεκτικής αφέντη-δούλου/ κυριαρχίας-δουλείας, ιδέας που είναι κεντρική στο έργο του Fukuyama. Υποστηρίζουμε ότι η εργασία διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη χεγκελιανή θεωρία περί τέλους της Ιστορίας, καθώς συνδέεται στενά με το ζήτημα της αλλοτρίωσης, τον αγώνα για αναγνώριση και την πραγμάτωση της έννοιας της ελευθερίας.

Μελετώντας τη σκέψη του Marx, που αποτελεί τον μείζονα στόχο της κριτικής του Fukuyama, συναντούμε αναπόφευκτα τον κομμουνισμό ως τέλος της προϊστορίας και αρχής της ιστορίας. Οδηγούμαστε έτσι στο κρίσιμο ερώτημα για το πώς αντιμετωπίζει ο Marx το πρόβλημα της ανθρώπινης φύσης και τη σύνδεσή του με εκείνο του κομμουνισμού από φιλοσοφικοϊστορική άποψη. Καταλήγουμε δε στο συμπέρασμα ότι με βάση τον αντιφατικό χαρακτήρα ικανοποίησης των ανθρώπινων αναγκών στο πλαίσιο ενός ιστορικά συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής, η Ιστορία, σύμφωνα με τον Marx, δεν μπορεί να έχει τέλος, παρά μόνο καμπές.

Τελευταίος σταθμός σε αυτό το πρώτο μέρος της διατριβής είναι ο Nietzsche. Από μια άποψη φυσικά, ο Nietzsche δεν είναι ούτε κλασικός ούτε σύγχρονος μας, μάλλον τοποθετείται στο μεταίχμιο δυο εποχών. Η κριτική του στις καταστρεπτικές συνέπειες της ιστορικής γνώσης, συνδέεται με την στηλίτευση του τελευταίου ανθρώπου. Όπως θα δειχθεί συναφώς, μάλιστα, ο νιτσεϊκός «τελευταίος άνθρωπος» επηρεάζει ουσιαστικά την αντίστοιχη σύλληψη του Fukuyama, καθώς η ιδέα ότι τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει τη νέα τάξη πραγμάτων αποτελεί μια κρίσιμη πτυχή της.

Όπως είναι ευνόητο, η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας, που διατυπώθηκε από τον Francis Fukuyama κατά τα τέλη της δεκαετίας του 80 και στις αρχές του 90 μέσα από το άρθρο

Το τέλος της Ιστορίας; και το βιβλίο *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, συγγραφή, που, σύμφωνα με το νέο πρόλογο στο παραπάνω βιβλίο (2006) παραμένει επίκαιρη και στις μέρες μας, καλύπτει ολόκληρο το δεύτερο μέρος της μελέτης μας. Η μελέτη αυτή επιδιώκει, ειδικότερα, να «παρακολουθήσει» τη σχέση της ανθρωπολογικής προβληματικής με τη διατύπωση μιας θεωρίας για το τέλος της Ιστορίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα αντίστοιχα κεφάλαια βασίζονται στην ανάγκη να εκτεθούν αρχικά οι δυο βασικοί «πυλώνες» της σκέψης του Fukuyama: η φιλοσοφικοϊστορική και η ανθρωπολογική πτυχή του έργου του, οι οποίοι «συναντιούνται» στη διατύπωση του τέλους της Ιστορίας. Οφείλουμε εξ αρχής να τονίσουμε ότι αυτή η διάκριση των δυο κεντρικών πτυχών που οδηγούν στο τέλος της Ιστορίας γίνεται για μεθοδολογικούς σκοπούς, καθώς το ίδιο το έργο του συγγραφέα δε χωρίζεται αυστηρά με βάση αυτά τα κριτήρια.

Ορμώμενος, ως ένα τουλάχιστον βαθμό, από εγγελιανές αφετηρίες, ο Fukuyama επιδιώκει να εντάξει σε ένα ενιαίο ερμηνευτικό σχήμα την εξέλιξη της ανθρωπότητας μέχρι τις ημέρες του. Από αυτή την άποψη, πραγματικά ο λόγος περί ανθρωπίνης φύσης συνυπάρχει με τα γεγονότα της καθημερινότητας, ο προβληματισμός για την κατεύθυνση της Ιστορίας συνδυάζεται με μια δημοσιογραφική γραφή. Θα υποστηρίξαμε όμως ότι αυτό ακριβώς το στοιχείο της συνθετικής εικόνας στο έργο του Fukuyama, απορρέει α) από το ίδιο το αντικείμενο της μελέτης του αλλά και β) από την ιστορική συγκυρία κατά την οποία διατυπώνει το κεντρικό του επιχείρημα. Ήδη από τις πρώτες σελίδες ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι το βιβλίο αυτό:

«...πρόκειται για έναν απολογισμό του τέλους του Ψυχρού Πολέμου καθώς και κάθε άλλου πιεστικού ζητήματος της σύγχρονης πολιτικής. Ενώ το βιβλίο αυτό πραγματεύεται τα πιο πρόσφατα γεγονότα, το κεντρικό του θέμα επαναφέρει ένα παλαιό ερώτημα: κατά πόσο, στο τέλος του εικοστού αιώνα, έχει για μας νόημα να μιλάμε για συνεκτική και οδεύουσα Ιστορία της ανθρωπότητας, που σταδιακά θα οδηγήσει το μεγαλύτερο μέρος της ανθρωπότητας στη φιλελεύθερη δημοκρατία. Η απάντηση στην οποία καταλήγω είναι “ναι”, για δυο διαφορετικούς λόγους. Ο ένας συνδέεται με την οικονομία και ο άλλος με αυτό που χαρακτηρίζεται “αγώνας για αναγνώριση”...»²³.

Από την άποψη αυτή, η σύνθεση καθημερινότητας και οντολογίας κινείται στα βήματα της εγγελιανής σύλληψης της Φιλοσοφίας της Ιστορίας ως ιστορικής συνείδησης της εποχής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο απολογισμός των γεγονότων που συνέβησαν κατά το τέλος του «Ψυχρού πολέμου» συνυπάρχει με τον προβληματισμό περί του νοήματος που αυτά ακριβώς έχουν ως προς την πορεία της ιστορίας.

Στο σημείο αυτό, αξίζει να επισημανθεί σχετικά ότι εντός των αντίστοιχων κεφαλαίων κριτικής παρουσίασης της σκέψης του Fukuyama, προβάλλει διακριτά η σκέψη του Alexandre Kojève. Αυτό γίνεται διότι, ο ίδιος ο Fukuyama αντιμετώπισε ως ενιαία κλασική πηγή του τον

²³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ. 15.

φιλόσοφο “Hegel-Kojève” και από αυτή την άποψη ευνόησε την «αναμέτρηση» της σύλληψής του με την αντίστοιχη κοζεβιανή. Σε κάθε περίπτωση, η ίδια η θεώρηση του Kojève για το τέλος της Ιστορίας, η ενασχόλησή του με τη χεγκελιανή *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, αποτέλεσε θεωρητικό ορόσημο για τη δυτική φιλοσοφία μετά τον μεσοπόλεμο και συντέλεσε στη διαμόρφωση σημαντικών στοχαστών στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα.

Το δεύτερο και κύριο μέρος της διδακτορικής μας διατριβής χωρίζεται σε τέσσερα επιμέρους κεφάλαια.

Στο κεφάλαιο με τίτλο «*Ο Μηχανισμός της Επιθυμίας. Μια οικονομική ερμηνεία της πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία*» εξετάζουμε βασικές φιλοσοφικο-ιστορικές προϋποθέσεις της διατύπωσης του τέλους της Ιστορίας από τον Fukuyama, καθώς και την αναφορά του σε σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα, που κατά τη γνώμη του επιβεβαιώνουν την πορεία του ιστορικού γίνεσθαι προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Αναδεικνύονται οι επιρροές που έχει δεχτεί ο στοχαστής και οι οποίες συντελούν, σύμφωνα με την κριτική που θα υποστηρίξουμε, σε μια ανομοιογενή και ορισμένες φορές αντιφατική επιχειρηματολογία. Εντοπίζουμε επίσης τη σημασία που αποδίδεται στο ρόλο της επιστήμης στην οικονομική ανάπτυξη, η οποία, από αυτή την άποψη, αντιμετωπίζεται τεχνοκρατικά ως ουδέτερη διαδικασία, αποκομμένη από τα κοινωνικά καθορισμένα κίνητρα της παραγωγής, που κατά τη γνώμη μας, εξαρτώνται τελικά από την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής.

Στο κεφάλαιο με τίτλο «*Η ανθρωπολογική τεκμηρίωση της ιστορικής πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία*» διαπραγματευόμαστε την ανθρωπολογική προβληματική του Fukuyama, δίνοντας έμφαση στην εικόνα του «πρώτου ανθρώπου», και τη συσχετίζουμε με εκείνες τις θεωρήσεις οι οποίες προϋποθέτουν ότι ο άνθρωπος είναι εξ αρχής ιστορικό ον. Με βάση τα παραπάνω αξιολογείται και η επιλογή του συγγραφέα να στραφεί τελικά στην πλατωνική θεωρία τριχοτόμησης της ψυχής, η οποία συναρτάται προς τη θεμελίωση της διαλεκτικής κυρίου και δούλου ως στάσης κατά τη διαδικασία της πάλης για αναγνώριση.

Ένα άλλο ζήτημα που ανακύπτει στην εν λόγω εξέταση είναι η θέση του ηρωικού στοιχείου και η διαπραγμάτευσή του από τον Fukuyama. Στο σημείο αυτό αναδεικνύονται οι ιστορικές προϋποθέσεις γένεσης του ηρωισμού ως στοιχείου που συνδέεται όχι μόνο με την ιπποτική εποχή, την περίοδο της φεουδαρχίας αλλά κυρίως με την αστική εποχή του ηρωισμού, ως τάση σύγκρουσης με την αριστοκρατική νοοτροπία.

Τέλος, εξετάζεται στο κεφάλαιο αυτό η αντίληψη του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας ως απόρροια της άρσης της διαλεκτικής κυρίου και δούλου στον καπιταλισμό, θέση που κατά τη γνώμη μας συγγενεύει με μια λειτουργιστική θεώρηση του κοινωνικού Είναι.

Στο κεφάλαιο «*“Πόλεμος και ειρήνη” ανάμεσα στα ιστορικά και στα μετα-ιστορικά κράτη*» τίθενται τα ερωτήματα για τη θέση του προ-εκσυγχρονιστικού στοιχείου στο τέλος της Ιστορίας, κυρίως στο πλαίσιο των διεθνών σχέσεων. Γίνεται μια προσπάθεια να διερευνηθεί και με τη συμβολή οικονομικών μεγεθών το ζήτημα της σχέσης νοοτροπίας και οικονομικής ανάπτυξης.

Στη βάση αυτής της εξέτασης προκύπτει η θέση ότι η εξαγωγή καθολικών συμπερασμάτων για τη σχέση οικονομίας και κουλτούρας μέσα από ένα σχετικά περιορισμένο φάσμα ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής είναι παρακινδευμένη.

Η μελέτη μας συνεχίζει με τη διαπραγμάτευση της θέσης του πολέμου στον ιστορικό και τον μετα-ιστορικό κόσμο, διακριτά αλλά και ως σχέση ανάμεσά τους. Στο σημείο αυτό, η μελέτη μας εστιάζεται στην ανάλυση και αξιολόγηση της θέσης που διαπερνά το στοχασμό του Fukuyama ότι ο διχοτομημένος χαρακτήρας του κόσμου επιβάλλει την υιοθέτηση των αρχών του πολιτικού ρεαλισμού και συνακόλουθα την αποδοχή της αναγκαιότητας του πολέμου.

Το τελευταίο κεφάλαιο έχει τον ερωτηματικό τίτλο «Ο τελευταίος άνθρωπος;». Επιλέξαμε αυτό τον τίτλο διότι αποτελεί αντικείμενο διερεύνησης το αν και κατά πόσον ο συγγραφέας δέχεται ότι η ανθρώπινη κατάσταση κατά το τέλος της Ιστορίας συναρτάται κατ' αναγκαιότητα προς τον «τελευταίο άνθρωπο».

Το κρίσιμο ωστόσο ζήτημα είναι η πρόσληψη της νισεϊκής κριτικής η οποία συνδέεται με την αποδοχή εκ μέρους του συγγραφέα της αναγκαιότητας της ανισότητας και της αδικίας. Υπό το πρίσμα αυτό, εστιάζουμε το ερευνητικό ενδιαφέρον μας στην αξιολόγηση της μεγαλοθυμίας κατά το τέλος της Ιστορίας και κυρίως κρίσιμες μεταστροφές στο περιεχόμενό της που οδηγούν τελικά και σε μια ορισμένη αλλοίωση του ηρωικού και ανταγωνιστικού χαρακτήρα της.

Καταλήγοντας, τίθεται υπό διερεύνηση το “πρόγραμμα” του Fukuyama, δηλαδή ο «οδικός χάρτης» για το ξεπέρασμα της κατάστασης του τελευταίου ανθρώπου. Δυο είναι οι διαστάσεις του. Πρώτον, η επιστροφή στην πλατωνική θεωρία της ψυχής ως σημείου ισορροπίας, και δεύτερον, η λειτουργία του Μηχανισμού της Επιθυμίας ως υλικού φόβητρου που επιτρέπει την οχύρωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας από τους θεωρητικούς αλλά και υλικούς αμφισβητίες της.

Με βάση όσα προηγήθηκαν, γίνεται φανερό ότι η παρούσα μελέτη κινείται στα όρια της Φιλοσοφίας της Ιστορίας και της Ιστορίας των Ιδεών, με άξονες συγκεκριμένες θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας και ανάλογες εκδοχές ανθρωπολογικής προβληματικής όπως αυτές διαμορφώνονται μέσα στη δυναμική της Ιστορίας.

Χωρίς αμφιβολία, ο στόχος αυτής της μελέτης, δηλαδή η κατάδειξη του οργανικού δεσμού ανθρωπολογικών θεωρήσεων και αντιλήψεων για το τέλος της Ιστορίας, βρίσκει προνομιακό πεδίο προσέγγισης στο έργο του Francis Fukuyama, ένα έργο που, ανεξαρτήτως της αντιμετώπισής του στο επίπεδο της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης, αποτέλεσε και εξακολουθεί να αποτελεί σημείο αναφοράς στην πάλη των ιδεών της εποχής μας.

Πρώτο μέρος.

**Οι Κλασικές θεωρήσεις ενός τέλους της Ιστορίας
και η συσχέτισή τους με μια ανθρωπολογική προβληματική**

Ο Kant και η «ιστορική προσταγή»

Την εξέχουσα θέση της καντιανής σκέψης στη νεότερη φιλοσοφία της Ιστορίας μπορούμε να την αποδώσουμε και στην ενασχόλησή της με ερωτήματα όπως το νόημα της Ιστορίας, η σχέση ελευθερίας-αναγκαιότητας, η θέση και ο ρόλος της ανθρώπινης φύσης στο ιστορικό γίνεσθαι. Ακόμα πιο σημαντικό όμως είναι το γεγονός ότι στην αντίληψη του Kant για την Ιστορία, εν πολλοίς για την πορεία των ανθρώπινων πραγμάτων, εντοπίζεται ένας προβληματισμός για το **τέλος** της (θεωρούμενου, όπως θα δούμε, κυρίως ως σκοπού) και μια έντονη έμφαση στη σημασία του έλλογου υποκειμένου, του ανθρώπου, του οποίου η δραστηριότητα συμβάλλει στην πορεία του ιστορικού γίνεσθαι. Συνεπώς, το ερώτημα για το ιστορικό τέλος είναι ανοιχτό¹ και μόνο η ανθρώπινη ιστορική πράξη μπορεί να το απαντήσει. Εξ ου και ο τίτλος του κεφαλαίου μας «ιστορική προσταγή», όπως χρησιμοποιείται από τον Yirmiyahu Yovel στο έργο του *«Kant and the philosophy of history»* όπου αυτή ταυτίζεται με την ηθική προσταγή: «δράσε για να προωθήσεις το ανώτατο αγαθό του κόσμου»².

Κατά τη γνώμη μας, η ηθική θεμελίωση της έννοιας της ελευθερίας στον Kant, συνεχίζοντας τη ρουσική παράδοση του αυτοκαθορισμού ως θεωρίας όχι «περί του τι υπάρχει αλλά περί του τι θα έπρεπε να υπάρχει»³, ανοίγει το δρόμο για μια κρίσιμη νεωτερική φιλοσοφικοϊστορική ιδέα, την άρνηση του δοσμένου και την αναζήτηση ενός τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας και του εαυτού με βάση την έλλογη δραστηριότητα, μια διαδικασία απελευθέρωσης⁴.

Όμως, στο βαθμό που η ιστορική πορεία εξαρτάται από την ανθρώπινη επιλογή, αναγκαία εμφανίζεται το ζήτημα της ύπαρξης του κακού, εντός του ανθρώπου και έτσι εντός της Ιστορίας. Οι αιχμηρές διατυπώσεις του Kant («από τόσο στραβό ξύλο, όπως είναι εκείνο από το οποίο έχει γίνει ο άνθρωπος, δεν μπορεί να κατασκευαστεί τίποτα εντελώς ίσιο»⁵) αναδεικνύουν την οξύτητα του προβλήματος της ιστορικής πρόγνωσης, εκφράζουν όμως και την άποψή του ότι το κακό (κατακριτέο καθαυτό) εντάσσεται ως οργανικό-εσωτερικό στοιχείο στην ανθρώπινη ιστορία. Πράγματι, για την καντιανή σκέψη το κακό δεν είναι μόνο προϊόν της άγνοιας όπως πίστευαν οι Διαφωτιστές, αλλά ζήτημα ηθικής επιλογής, όπως θεωρούσε και ο

¹ Williams Howard-Sullivan David-Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, University of Wales Press, Cardiff 1997, σελ.6.

² Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, σελ.7.

³ Ernst Casirer, *Kant και Ρουσσώ*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 2001, μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, σελ.19.

⁴ Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού-Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, εκδ. ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήνα 2007, μετάφραση Ξενοφών Κομνηνός, σελ.589.

⁵ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», *Δοκίμια*, εκδόσεις «Δωδώνη», Αθήνα 1971, εισαγωγή μετάφραση Ευάγγελος Παπανούτσος, σελ. 32.

Rousseau. Συνεπώς δεν αποτελεί απλά ένα εμπόδιο⁶, αλλά εμπεριέχεται στο νόημα της ιστορικής πορείας αφού η παρουσία του ξεπερνά απλά τη μερική ύπαρξη των ατόμων⁷.

Αν και ο Kant δεν έγραψε ένα εκτενές έργο αυτοτελούς φιλοσοφικοϊστορικού χαρακτήρα, τοποθετήθηκε, ωστόσο, με τη μορφή δοκιμίων και άρθρων πάνω στα παραπάνω ζητήματα κυρίως μετά τη στροφή στο έργο του από την προκριτική στην κριτική του περίοδο η οποία εγκαινιάζεται με την Κριτική του Καθαρού Λόγου το 1781. Απόρροια αυτής της στροφής είναι η διάκριση ανάμεσα σε *a priori* και *a posteriori* φαινόμενα, η αντίστιξη ανάμεσα σε έναν νοητό και έναν αισθητό κόσμο η οποία αποτελεί εκκοσμικευμένη έκφραση της κλασικής (θρησκευτικής) διάκρισης ανάμεσα σε πνεύμα ή ψυχή και ύλη ή σώμα⁸.

Είναι όμως ιδιαίτερα σημαντικό να επιστήσουμε την προσοχή στο γεγονός ότι ο Kant καθιστά σαφές πως ο άνθρωπος μπορεί να συλληφθεί ως ικανός να πράττει ελεύθερα, μόνο υπό την προϋπόθεση ότι συμμετέχει του νοητού κόσμου- μάλλον εντοπίζοντας αυτόν τον κόσμο στα εσώτερά του. Μπορεί μόνο να κατανοήσει ότι ανήκει στο νοητό κόσμο.

Με τα λόγια του ίδιου του Kant:

«Η ιδέα ενός καθαρού νοητού κόσμου ως συνόλου όλων των διανοητικών ουσιών, στο οποίο ανήκουμε κι εμείς ως έλλογα όντα (αν και είμαστε ταυτόχρονα μέλη του αισθητού κόσμου), είναι πάντα μια γόνιμη και χρήσιμη ιδέα για το θεμελίωμα μιας ορθολογικής πίστης, μολονότι κάθε γνώση σταματά στα όρια του νοητού κόσμου· γιατί με το εξαίσιο ιδεώδες ενός καθολικού κράτους των αυτοσκοπών (των έλλογων όντων), ένα κράτος στο οποίο μπορούμε να είμαστε μέλη μόνο όταν συμπεριφερόμαστε σύμφωνα με τους γνώμονες της ελευθερίας σαν να ήσαν νόμοι της φύσης, εισδύει μέσα μας ένα φλογερό ενδιαφέρον για τον ηθικό νόμο»⁹.

Η διάκριση αυτή δεν έχει μονάχα έναν γνωσιολογικό χαρακτήρα. Υποδηλώνει μια νέα πρακτική κατεύθυνση του υποκειμένου καθώς για να γεφυρωθούν αυτοί οι δυο κόσμοι, η ανθρώπινη δράση πρέπει να προϋποθέσει το νοητό κόσμο ως υπαρκτό και έτσι να επιδράσει στον κόσμο της εμπειρίας. Πρόκειται για τη δράση του ανθρώπου η οποία εκφράζεται με την καντιανή ρυθμιστική έκφραση «ως εάν...» (*als ob*). Εδώ κατά τη γνώμη μας βρίσκεται και η προσφορά (και ταυτόχρονα το όριο) του γερμανού στοχαστή. Διότι, αν και ο «δουσιμός» νοητού και εμπειρικού κόσμου αρθρώνεται ως πρόβλημα, τρόπον τινά «συλλαβίζεται» και η λύση: η ανθρώπινη πράξη¹⁰.

Ακριβώς γι' αυτό το λόγο μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι, αν και η οριοθέτηση νομιμότητας και ηθικότητας δεν επιτρέπει μια ολιστική και ενιαία αντίληψη για την πρόοδο του

⁶ Αύγουστος Μπαγιόνας, *Η θεωρία της Ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Sartre*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη 1980, σελ.139.

⁷ Louis Dupre, «Kant's theory of History and Progress», *Review of Metaphysics*, 51 (1998), σελ.818.

⁸ Williams Howard-Sullivan David-Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.8.

⁹ Kant Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1984, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα,σελ 128.

¹⁰ *Philosophy of history and action*, ed. Yirmiahu Yovel, D.Reidel Publishing Company, 1978, σελ.130.

ανθρώπινου γένους, δημιουργείται κατά τη γνώμη μας-έστω με τη μορφή της ρυθμιστικής ιδέας- το περιεχόμενο της κατεύθυνσης και του νοήματος της Παγκόσμιας Ιστορίας, **ένα δυνάμει φιλοσοφικό υπόβαθρο** για τις μετέπειτα κλασικές εγελιανές και μαρξικές αντιλήψεις.

Στο σύνολό του το καντιανό φιλοσοφικο-ιστορικό έργο χαρακτηρίζεται από το αίτημα που αρχικά διατυπώνεται στο δοκίμιο *«Ιδέα μιας γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό»* (1784), να αποκρυπτογραφηθούν οι εσωτερικοί μηχανισμοί κίνησης της Ιστορίας, και ο φιλόσοφος *«να ψάξει μήπως μπορέσει να ανακαλύψει μέσα σ' αυτή την παράλογη πορεία των ανθρώπινων πραγμάτων μια πρόθεση της Φύσης, έτσι ώστε με αυτήν ως βάση να είναι δυνατή, για πλάσματα που ενεργούν χωρίς το δικό τους πρόγραμμα, μια Ιστορία [αναπτυσσόμενη] σύμφωνα με ορισμένο πρόγραμμα της Φύσης»*¹¹.

Αποδεχόμενος ότι η Ιστορία αποτελεί τη «σκηνή» εκδηλώσεων της ελευθερίας της βούλησης δηλαδή της ανθρώπινης πράξης, τονίζει την υπαγωγή αυτών (των πράξεων) σε φυσικούς νόμους και συνεχίζει τονίζοντας ότι ένας ιστορικός λόγος που θέτει ως στόχο την αφήγηση των πράξεων αυτών *«...όσο βαθιά κι' αν είναι κρυμμένες οι αιτίες τους, παρέχει την ελπίδα ότι, άμα θεωρεί στις μεγάλες γραμμές του το παιχνίδι της ελευθερίας της ανθρώπινης θέλησης, μπορεί να ανακαλύψει μια κανονική πορεία της· και έτσι ότι εκείνο που απάνω σε ξεχωριστά υποκείμενα δίνει την εντύπωση του περίπλοκου και του άτακτου, μπορεί απάνω σε ολόκληρο το ανθρώπινο γένος να θεωρηθεί σα μια σταθερά προχωρούσα, αν και αργή εξέλιξη των αρχικών καταβολών του»*¹².

Ο Kant τονίζει ότι προϋπόθεση για τη θεώρηση της πορείας του ανθρώπινου γένους ως προοδευτικής είναι να την προσεγγίσουμε υπό το πρίσμα του συνόλου και όχι του ατόμου. Αυτό συμβαίνει γιατί *«...στον άνθρωπο (που είναι το μόνο έλλογο πλάσμα της Γης) οι φυσικές καταβολές που σκοπό έχουν να τον κάνουν να χρησιμοποιεί το Λόγο [=λογικό] του, προορίζονται να εξελιχτούν τελείως μόνο μέσα στο γένος, όχι μέσα στο άτομο»*¹³.

Πρόκειται για μια τραγική στιγμή στην Ιστορία καθώς η διάρκεια ζωής του ατόμου δεν επαρκεί για να αναπτυχθούν όλες οι δυνάμει ικανότητές του¹⁴. Μάλιστα, στο ίδιο μήκος κύματος, ο Kant μας καλεί να αντιληφθούμε την ανθρώπινη ιστορία ως συνέχεια της κληρονομιάς των προηγούμενων γενεών, (θέση που με σαφήνεια ξαναβρίσκουμε και στον Marx της *Γερμανικής Ιδεολογίας*¹⁵):

¹¹ Immanuel Kant, *«Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό»*, ο.π.,σελ.25

¹² ο.π., σελ.24.

¹³ ο.π.σελ.26.

¹⁴ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, εκδόσεις Basil Blackwell, Oxford 1983, σελ.5.

¹⁵ *«Η ιστορία είναι απλώς η διαδοχή ξεχωριστών γενιών, που καθεμιά τους εκμεταλλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις που της παραδόθηκαν από όλες τις προηγούμενες γενιές, και έτσι από τη μια μεριά, συνεχίζει την παραδοσιακή δραστηριότητα μέσα σε τελείως αλλαγμένες συνθήκες και, από την άλλη, μεταβάλλει τις παλιές περιστάσεις με μια τελείως αλλαγμένη δραστηριότητα»*, Η Γερμανική Ιδεολογία, εκδόσεις Gutenberg, μετάφραση-επιμέλεια Κώστας Φιλίνης, Αθήνα 1989, τόμος πρώτος, σελ.83.

«Πάντως παραμένει σαν κάτι το παράξενο τούτο: ότι οι παλαιότερες γενεές φαίνεται πώς δούλεψαν επίμονα για το χατήρι των νεότερων, δηλαδή για να τους ετοιμάσουν ένα σκαλοπάτι, από το οποίο θα μπορούσαν αυτές να φέρουν υψηλότερα το οικοδόμημα που η Φύση έχει την πρόθεση να χτίσει· καθώς και ότι μόνο οι μεταγενέστεροι θα έχουν το ευτύχημα να κατοικήσουν μέσα στο οικοδόμημα, για το οποίο εργάστηκε μια σειρά προγόνων τους (βέβαια χωρίς αυτό να είναι η πρόθεσή τους), δίχως όμως οι ίδιοι να μπορούν να λάβουν μέρος στην ευτυχία που παρασκεύασαν. Όσο κι' αν είναι τούτο αινιγματικό, είναι άλλο τόσο και αναγκαίο άμα παραδεχτεί κανείς ότι ένα είδος ζώων έχει Λόγο και ως τάξη έλλογων όντων, που όλα πεθαίνουν αλλά το γένος τους είναι αθάνατο, έχει την υποχρέωση να αναπτύξει στην εντέλεια τις [φυσικές] καταβολές του»¹⁶.

Στο απόσπασμα αυτό εντοπίζουμε ήδη την προσπάθεια λύσης της «αντινομίας» ανάμεσα στη Φύση και το ιστορικό καθήκον που απορρέει από τον Πρακτικό Λόγο. Μπορώ πράγματι, να θεωρήσω την Ιστορία υποθέτοντας ότι εμπεριέχει νόημα και σκοπό! Σε αυτή την περίπτωση, αναντίρρητα το συμπέρασμα ότι μέσα στην Ιστορία ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να συνεχίσει τη δράση των προηγούμενων γενεών, προκειμένου να αναπτυχθούν στην εντέλεια οι φυσικές καταβολές.

Τι καθιστά εφικτή αυτή την προσέγγιση; Μπορεί να θεωρηθεί ο «**δόλος της Φύσης**» ως εγγυητής, ως *εκκοσμίκευση της θεϊκής παρέμβασης*; Καταρχήν, ο διαφωτιστής Kant δε χρησιμοποίησε την έννοια του δόλου¹⁷ αν και –σκεπτόμενοι με εγγελιανούς όρους– μπορούμε να συναγάγουμε μια τέτοια εικόνα από το παρακάτω απόσπασμα:

«Οι καθέκαστον άνθρωποι, ακόμη και ολόκληροι λαοί, λίγο στοχάζονται ότι, καθώς ο καθένας ακολουθεί τη δική του πρόθεση σύμφωνα με την αντίληψη του, συχνά μάλιστα ο ένας εναντίον του άλλου, πορεύονται, χωρίς να το καταλαβαίνουν, εκεί όπου κατευθύνει, νήμα οδηγητικό, η πρόθεση της Φύσης η άγνωστη σ' αυτούς, και εργάζονται για την πραγματοποίησή της, με όλο που, αν τυχόν την ήξεραν, πολύ λίγο θα τους ένοιαζε [να τη βοηθήσουν να γίνει]»¹⁸.

Ας μη λησμονούμε όμως, ότι ο Kant είχε επίγνωση ότι η προσπάθεια να σκιαγραφήσει μια Ιδέα της Γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό είχε a priori χαρακτήρα και δεν υποκαθιστούσε την εμπειρική ιστορία¹⁹.

Άλλωστε, η εποχή του Διαφωτισμού²⁰ σηματοδοτεί ένα κομβικό ιστορικό σημείο, όπου ο ρόλος του «Δόλου» ως αποφασιστικού παράγοντα προώθησης της Ιστορίας κλονίζεται στο βαθμό

¹⁶ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,σελ.28.

¹⁷ Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, ο.π.,σελ.140.

¹⁸ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,24-25.

¹⁹ ο.π., σελ.41.

²⁰ Σύμφωνα με τον Kant, «*Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος*» («Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός», ο.π,σελ.42.). Ενώ αποδίδοντας τον χαρακτήρα της εποχής του, υποστηρίζει: «*Αν τεθεί το ερώτημα: Ζούμε τώρα μέσα σε μια διαφωτισμένην εποχή; τότε η απάντηση είναι: Όχι, αλλά ζούμε μέσα σε μιαν εποχή διαφωτισμού*» (ο.π., σελ.48).

που τουλάχιστον υποχωρεί το θεολογικό κοσμοείδωλο και η αναφορά στη θεία πρόνοια. Όπως ορθά επισημαίνει και ο Yovel, ανατέμνοντας κριτικά την καντιανή Φιλοσοφία της Ιστορίας, «...ό,τι δεν είναι αρχικά δοσμένο πρέπει να δημιουργηθεί από την ορθολογιστική πράξη. Δεν είναι ένα οντολογικό γεγονός αλλά ένα ιστορικό καθήκον στο οποίο ο ανθρώπινος αυθορμητισμός βρίσκει ένα περίτεχνο πεδίο για την “κοσμο-πλαστική” λειτουργία του. Οραματιζόμενη τα συστήματα της φύσης και της ηθικής σαν στιγμές μιας ιδανικής ολότητας, η ανθρώπινη δράση, συλλαμβανόμενη συλλογικά ή ιστορικά, πρόκειται να αναδιοργανώσει τον πραγματικό κόσμο στο φως της ηθικής ιδέας και έτσι να γεφυρώσει βαθμιαία το “μεγάλο χάσμα” ανάμεσα στα δυο βασίλεια»²¹.

Και όμως, η εκδίπλωση της ανθρώπινης δράσης μέσα στην Ιστορία μπορεί να συλληφθεί έλλογα ως εάν να επρόκειτο για πορεία προς την πραγμάτωση ενός σκοπού. Για τον Kant αυτή η πορεία προς το σκοπό υπηρετείται μέσω της **αντικοινωνικής κοινωνικότητας**, που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη φύση. Η αντικοινωνική κοινωνικότητα είναι το μέσο που ωθεί τον άνθρωπο προς μια έννομη τάξη, μια κατάσταση όπου μπορούν να ξεδιπλωθούν τα ταλέντα και έτσι τελικά να επιτευχθεί ο πολιτισμός ως ιστορική κατάκτηση όπου το «έπαθλο» είναι η κοινωνική αξία του ανθρώπου. Ο Kant γράφει emphaticά: «Ο άνθρωπος θέλει ομόνοια· αλλά η Φύση ξέρει καλύτερα τι είναι καλό για το γένος του: αυτή θέλει διένεξη»²².

Ο Kant εννοεί την αντικοινωνική κοινωνικότητα ως ανταγωνισμό καταβολών, ως σύγκρουση εντός του ανθρώπου. Όπως είναι προφανές, η παραπάνω θέση υποδηλώνει την αξίωση του Kant να καταστήσει τον άνθρωπο φορέα εξέλιξης της Ιστορίας, συνδέοντας έτσι την ανθρωπολογική προβληματική με την πορεία της Ιστορίας, και ακόμα ειδικότερα με την κατάκτηση ενός καθεστώτος νομιμότητας και αιώνιας ειρήνης.

Αναμφίβολα, συναντάμε εδώ μια σύλληψη της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου πάνω στην οποία θα αποδοθεί η έννοια της ανθρώπινης αξίας. Πίσω από την σύγκρουση ανάμεσα στα άτομα υπάρχει μια φλέγουσα ανάγκη να κατακτήσει καθένας μια ξεχωριστή θέση ανάμεσα στους άλλους ανθρώπους. Η σύγκρουση δεν έχει πρωταρχικά υλικά διακυβεύματα. Όπως ορθά επισημαίνει ο Yovel συναντάμε μια τάση που υπερβαίνει τη φύση με την έννοια ότι διακρίνει τον άνθρωπο που διεκδικεί αναγνώριση και τιμή και όχι απλά επιβίωση²³ προσεγγίζοντας έτσι την εγγελιανή έννοια της αναγνώρισης (όχι όμως με τη γενικευμένη πολεμική της μορφή).

Παράλληλα, η συγκρουσιακή φύση των κοινωνικών σχέσεων προβάλλει και ως μηχανισμός προώθησης της καλλιέργειας (Kultur). Στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης ο Kant υποστηρίζει:

²¹ Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, ο.π.,σελ.137-138.

²² Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,σελ.29

²³ Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, ο.π.,σελ.148-149.

«Η δεξιότητα δεν μπορεί να αναπτυχθεί καλά στο ανθρώπινο γένος παρά μέσω της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων· διότι η μέγιστη πλειονότητά τους, χωρίς να χρειάζεται ιδιαίτερη τέχνη για τούτο, παρέχει τρόπον τινά μηχανικώς τα χρειώδη της ζωής για την άνεση και τησχόλη των άλλων, οι οποίοι επεξεργάζονται τα λιγότερα αναγκαία στοιχεία του πολιτισμού, την επιστήμη και την τέχνη, και οι οποίοι τους κρατούν σε μια κατάσταση καταπίεσης, σκληρής εργασίας και λίγης απόλαυσης· βεβαίως στην τάξη τούτη επεκτείνονται επίσης σιγά-σιγά ορισμένα στοιχεία από τον πολιτισμό της ανώτερης τάξης»²⁴.

Η κοινωνική ιεραρχία και ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας αποτελούν για τον Kant βασικούς όρους για την καλλιέργεια της δεξιότητας, μιας εξωτερικής πλευράς στην ανάπτυξη του ανθρώπινου γένους. Εδώ δεν έχουμε απλά μια αποδοχή της κοινωνικής διαίρεσης αλλά και την έμφαση στην αναγκαιότητα της εργασίας για άλλους, όπως αυτή προκύπτει από την άνιση σχέση με τα μέσα παραγωγής, κοντολογίς την εξαρτημένη εργασία και εκμετάλλευση²⁵.

Μπορούμε, ωστόσο, στο σημείο αυτό να διατυπώσουμε ορισμένες κρίσιμες προτάσεις από τη σύντομη ως εδώ παρουσίαση της φιλοσοφικο-ιστορικής σκέψης του Kant και σε άμεση συνάρτηση με την κριτική του έργου του Fukuyama που θα ακολουθήσει:

1. Η καντιανή φιλοσοφικοϊστορική θεώρηση αποτελεί μια καμπή στη διαφωτιστική σκέψη, καθώς όχι μόνο συναρτά την πρόοδο του ανθρώπινου γένους από τις δικές του επιλογές, αλλά θεωρεί ταυτόχρονα εγγενές το κακό στην ανθρώπινη φύση. Η ηθική επιλογή και δράση αποτελεί ιστορικό καθήκον το οποίο στηρίζεται στην έλλογη υπόθεση ότι το ιστορικό γίνεσθαι είναι πλήρες νοήματος και σκοπού.
2. Η Ιστορία του ανθρώπινου γένους μπορεί να συλληφθεί ως εάν να συνιστά υλοποίηση ενός προγράμματος της Φύσης. Στο πλαίσιο αυτά η αντικοινωνική κοινωνικότητα μπορεί να νοηθεί ως το «αόρατο χέρι» που σπρώχνει την πρόοδο του ανθρώπινου γένους, καθιστώντας ιστορικά συμβατά στοιχεία τον ανταγωνισμό και την κοινωνικότητα.

Σύμφωνα με τον Kant, *«Το μέγιστο πρόβλημα για το ανθρώπινο γένος που η Φύση αναγκάζει τον άνθρωπο να το λύσει, είναι το πώς θα φτάσει σε μια κοινωνία πολιτών που θ' απονέμει γενικά το δίκαιο[...]άρα μια κοινωνία, όπου η ελευθερία υπό νόμους εξωτερικούς,*

²⁴ Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εκδ.Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, μετάφραση Κώστας Ανδρουλιδάκης, σελ.391.

²⁵ Υπό αυτό το πρίσμα, όταν αναζητά το κριτήριο απόδοσης δικαιώματος ψήφου υποστηρίζει: *«Εκείνος που έχει το δικαίωμα της ψήφου μέσα σ' αυτή τη νομοθεσία (την συλλογική νομοθεσία), λέγεται πολίτης[...]Η απαιτούμενη για τούτο ιδιότητα είναι εκτός από τη φυσική (να μην είναι παιδί, ούτε γυναίκα) η εξής μοναδική: να είναι κύριος του εαυτού του, άρα να έχει κάποιαν ιδιοκτησία που τον τρέφει· δηλαδή αυτός, στις περιπτώσεις όπου πρέπει να ποριστεί από άλλους τα μέσα για να ζήσει, τα πορίζεται με την εξωτερική εκτέλεση εκείνου που είναι δικό του, όχι με την παραχώρησή που κάνει σε άλλους να χρησιμοποιούν τις δυνάμεις του...», Immanuel Kant, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: Τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», ο.π.,σελ.136-137.*

στον κατά το δυνατόν μέγιστο βαθμό, βρίσκεται ενωμένη με ακατανίκητη δύναμη, δηλαδή ένα τελείως δίκαιο πολίτευμα πρέπει να είναι η ύψιστη επιδίωξη της Φύσης για το ανθρώπινο γένος, γιατί η Φύση μόνο με τη λύση αυτού του προβλήματος, την επίτευξη αυτού του σκοπού, μπορεί να πραγματοποιήσει σε ό,τι αφορά το γένος μας όλες τις άλλες προθέσεις της[...].μόνο σ' ένα τέτοιο συγκρότημα, σαν εκείνο που είναι η συνένωση των πολιτών, ακριβώς οι ίδιες κλίσεις εκδηλώνονται με τον καλύτερο τρόπο»²⁶.

Αυτό καθαυτό το αίτημα του Kant για μια κοινωνία που θα απονέμει γενικά το δίκαιο έχει ανθρωπολογικές και ιστορικές αφετηρίες και συναρθώνει το **ύψιστο αγαθό** το οποίο μπορεί να επιτευχθεί στο πλαίσιο του χώρου της νομιμότητας.

Καταρχήν όταν ο Kant μιλάει για «κοινωνία πολιτών» εννοεί το κράτος. Πρόκειται για δύο όρους που εκφράζουν την ίδια σχέση από διαφορετική οπτική γωνία, καθώς το κράτος εκφράζει τη σχέση ατομικής-γενικής βούλησης από την πλευρά της κοινωνίας ως όλου ενώ η κοινωνία των πολιτών εκφράζει την ίδια σχέση από την οπτική γωνία του ατόμου²⁷. Το καντιανό κράτος όμως-σε αντίθεση με εκείνο του Hegel- δεν είναι εκ των πραγμάτων ένα ηθικό γεγονός, αλλά μάλλον μια μορφή κοινωνικής συμβίωσης «...που έχει συντελεσθεί με παθολογικά [=συναισθηματικά] μέσα εξαναγκασμού»²⁸. Ως εκ τούτου:

«Το πρόβλημα τούτο είναι το πιο δύσκολο και συνάμα εκείνο που θα λυθεί αργότερα απ' όλα από το ανθρώπινο γένος. Η δυσκολία που και μόνο η ιδέα αυτού του θέματος θέτει ήδη μπροστά στα μάτια μας, είναι η εξής: ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που, όταν ζει μαζί με άλλα του είδους του, χρειάζεται έναν κύριο. Γιατί σίγουρα κακομεταχειρίζεται την ελευθερία του απέναντι στους ομοίους του· και με όλο που ως έλλογο πλάσμα επιθυμεί ένα νόμο που να βάζει περιορισμούς στην ελευθερία όλων, εντούτοις τον παρασύρει η εγωιστική ζωώδης κλίση όπου μπορεί να εξαιρεί τον εαυτό του. Χρειάζεται λοιπόν έναν κύριο που να σπάζει τη βούληση του και να τον αναγκάζει να υπακούει σε μια γενικά έγκυρη βούληση, όπου ο καθένας μπορεί να είναι ελεύθερος»²⁹.

Είναι φανερό ότι ο Kant έχει απόλυτη επίγνωση του καταναγκαστικού τρόπου εδραίωσης της κρατικής εξουσίας και η όποια ηθική πτυχή της συνδέεται μάλλον με την προσφορά της στη δημιουργία των ιστορικών όρων προώθησης του έσχατου σκοπού της Φύσης. Τούτος ο καταναγκαστικός χαρακτήρας του κράτους συναρτάται προς την αντικοινωνική κοινωνικότητα και ως εκ τούτου αποτελεί ανυπέρβλητη σταθερά μέσα στην Ιστορία.

²⁶ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,σελ.30-31.

²⁷ Williams Howard, *Kant's Political Philosophy*, ο.π., σελ.163.

²⁸ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,σελ.29. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η προσέγγιση της αντίθεσης ελευθερίας-εξαναγκασμού από το Γερμανό φιλόσοφο γίνεται με όρους ισορροπιστικούς, με άξονα την διατήρηση του κρατικού πυρήνα συγκράτησης του «κοινωνικού ιστού». Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, η έννοια του δικαίου στον Kant αποκτά τη χροιά της συγκράτησης και του περιορισμού της ελευθερίας εφόσον υποδηλώνει τη ρυθμιστική του λειτουργία.

²⁹ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π., σελ.31.

Από την άλλη πλευρά, το πρόβλημα του δίκαιου πολιτεύματος εντός του κράτους συνδέεται άμεσα και με το ζήτημα της έννομης σχέσης μεταξύ των κρατών.

«Το πρόβλημα να ιδρυθεί ένα τέλει πολίτευμα εξαρτάται από το πρόβλημα μιας έννομης μεταξύ κρατών σχέσης και δεν μπορεί να λυθεί χωρίς να λυθεί και τούτο το δεύτερο»³⁰.

Όπως και στο εσωτερικό πεδίο έτσι και στο διεθνές πεδίο, η σχέση αντίθεσης διαδραματίζει κρίσιμο ρόλο. Ειδικότερα, ο πόλεμος αποτελεί το ανάλογο της αντικοινωνικής κοινωνικότητας σε διεθνές επίπεδο και αναλύεται βάσει μιας εξελικτικής οπτικής αλλά και μιας αντίληψης της συνεκτικής του λειτουργίας. Σύμφωνα με τον Kant:

«...όλοι οι πόλεμοι είναι ισάριθμες απόπειρες (όχι βέβαια κατά την πρόθεση των ανθρώπων, αλλά ορισμένως κατά την πρόθεση της Φύσης) να δημιουργήσουν νέες σχέσεις των κρατών μεταξύ τους...»³¹.

Ενώ, δίνοντας έμφαση στο ρόλο του πολέμου για την εδραίωση της κοινωνικής συνοχής, υποστηρίζει χαρακτηριστικά:

«Πρέπει να το ομολογήσουμε: ότι τα πιο μεγάλα δεινά που πιέζουν τους πολιτισμένους λαούς μας έρχονται από τον πόλεμο και μάλιστα όχι τόσο από 'κείνον που γίνεται ή έχει γίνει, όσο από τον μη ελαττωμένο, αλλά αδιάκοπα αυξανόμενο εξοπλισμό για 'κείνον που πρόκειται να γίνει- και συνεχίζει ομολογώντας- θα είχαμε όμως άραγε φτάσει σ' αυτό τον πολιτισμό, θα είχε πραγματοποιηθεί ο στενός σύνδεσμος των κοινωνικών τάξεων στην αμοιβαία προσπάθεια για την προαγωγή της ευημερίας τους, θα είχε φτάσει [σ' αυτό το σημείο] ο πληθυσμός, ακόμη και η ελευθερία σ' αυτό το βαθμό που, έστω και υπό πολύ περιοριστικούς νόμους, μας μένει ακόμη, εάν εκείνος ο πάντοτε απειλητικός πόλεμος δεν ανάγκαζε και αυτούς τους ηγεμόνες των κρατών να δείξουν αυτόν το σεβασμό για την ανθρωπότητα;»³².

Γίνεται φανερό ότι ο πόλεμος νοείται, κυρίως, από την άποψη της απειλής που επισείει: όχι η ύπαρξη του πολέμου, αλλά η συνεχής απειλή για την πραγματοποίησή του φανερώνει ότι ως προς το ζήτημα των διεθνών σχέσεων η ανθρωπότητα βρίσκεται στη φυσική κατάσταση. Ακόμα, ο Kant φαίνεται να αντιλαμβάνεται τον ρόλο του πολέμου, δίνοντας έμφαση στη συνεκτική του λειτουργία, η οποία μπορεί, κατά τη γνώμη μας, να γίνει αντιληπτή και ως εξαναγκασμός προς μια καθολική υποταγή στον περιορισμό δημόσιων νόμων και σηματοδοτεί έτσι μια οξυμμένη κατανόηση –εκ μέρους του κάθε λαού- της αναγκαιότητας να οργανωθεί σε δύναμη εσωτερικά, δηλαδή σε κράτος³³.

Στο σημείο αυτό πρέπει να τονίσουμε ότι ο Kant, διαπραγματευόμενος την έννοια του πολέμου, την αντιλαμβάνεται ως το αναγκαίο μέσο της προόδου της ανθρωπότητας προς το ιδανικό των διεθνών σχέσεων μεταξύ κρατών, την κατάσταση της διαρκούς ειρήνης. Έτσι, η

³⁰ ο.π., σελ.32.

³¹ ο.π.,σελ.33.

³² Immanuel Kant, «Πιθανή αρχή της Ιστορίας των ανθρώπων», ο.π.,σελ.67.

³³ Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, μετάφραση Άννα Ποτάγα, σελ.60.

σύλληψη του πολέμου από τον Kant δεν περιορίζεται στην αναγνώριση της συμβολής του στην εσωτερική συνοχή ενός κράτους, αλλά επεκτείνεται και στη διαδικασία εκείνη όπου «...για να βγουν τα κράτη από την άνομη, ως προς τη μεταξύ τους σχέση, κατάσταση που όλο πολέμους συνεπάγεται, άλλος τρόπος δεν υπάρχει παρά να παραιτηθούν από την άγρια (άνομη) ελευθερία τους[...]να συμμορφωθούν με δημόσιους αναγκαστικούς νόμους και να συστήσουν ένα διαρκώς διευρυνόμενο κράτος εθνών (*civitas gentium*), το οποίο θα συμπεριλάβει, τέλος όλους τους λαούς της γης»³⁴.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η άποψη του Kant για το ρόλο του πολέμου, όπως εκφράζεται σε αυτό το απόσπασμα, παραπέμπει στην αναγνώριση της σημασίας ύπαρξης μιας διεθνούς δύναμης/ συμμαχίας, συγκροτημένης με βάση νόμους δικαίου. Αυτό συμβαίνει, κατά τη γνώμη μας, γιατί ο Kant συλλαμβάνει τον πόλεμο υπό το πρίσμα μιας άρρηκτης σχέσης του με την κατάσταση της ειρήνης³⁵ (της προσωρινά εγκαθιδρυμένης ειρήνης και όχι της αιώνιας) και του συσχετισμού δυνάμεων που απαιτείται, ώστε να επιτευχθεί σε διεθνές πια επίπεδο η κατάσταση αυτή. Ο πόλεμος είναι ταυτόχρονα σημείο ένδειξης ότι ο σκοπός της Ιστορίας δεν έχει επιτευχθεί και παράλληλα λειτουργεί ως προωθητικός παράγοντας της ιστορικής εξέλιξης οδηγώντας στην αυτοαναίρεσή του³⁶. Είναι δηλαδή η απουσία μιας παγκόσμιας ομοσπονδίας κρατών, που καθιστά αναγκαίο τον πόλεμο, προκειμένου αυτός να συμβάλλει στην κατανόηση της ανάγκης για μια έννομη διεθνή τάξη από τα κράτη και «*πάντως να την προετοιμάσει και ασχέτως των φρικωδέστερων βασάνων, με τα οποία βαρύνει το ανθρώπινο γένος και ίσως και ακόμη μεγαλύτερων, με τα οποία το καταπιέζει η πολεμική ετοιμότητα στον καιρό της ειρήνης, παρ' όλα αυτά είναι ένα επί πλέον ελατήριο (εφ' όσον απομακρύνεται περισσότερο η ελπίδα για την ειρηνική κατάσταση της ευτυχίας του λαού), να αναπτυχθούν στον ύψιστο βαθμό όλα τα τάλαντα που συμβάλλουν στον πολιτισμό*»³⁷.

Η ιδιαίτερη μορφή ένωσης των κρατών αποτέλεσε για τον Kant μια κατεξοχήν περιοχή προβληματισμού επηρεασμένη από την ιστορική συγκυρία. Έτσι, το 1784 («Ιδέα μιας γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό») υποστηρίζει μια άποψη περί μεγάλου κρατικού σώματος³⁸ ενώ στο έργο του για την Αιώνια Ειρήνη (1795) οδηγείται στην άποψη μιας ελεύθερης ομοσπονδίας κρατών δίχως εξαναγκαστικούς νόμους.

³⁴ Ο.π.,σελ.48.

³⁵ Ο Kant, αναφερόμενος στην χρησιμοποίηση πολεμικών μεθόδων σε κατάσταση ειρήνης, τονίζει την διαλεκτική αλληλοδιείσδυση και συνύπαρξη ειρήνης και πολέμου (*Για την Αιώνια Ειρήνη*, ο.π.,σελ.32.), ενώ σε ένα άλλο σημείο του ίδιου έργου (σελ.45) αναδεικνύει την διαλεκτική σχέση ειρήνης-πολέμου ως εξής: «*Μέσω της συνθήκης ειρήνης δίνεται βέβαια τέλος στον υφιστάμενο πόλεμο[...]αλλά όχι και στην κατάσταση του πολέμου...*».

³⁶ Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, ο.π.,σελ.152.

³⁷ Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, ο.π.,σελ.392.

³⁸ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας γενικής Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,σελ.38.

Το ιδανικό της έννομης διεθνούς τάξης μορφοποιείται με την *κοινωνία των εθνών*, «...η οποία παρά ταύτα δεν θα έπρεπε να είναι ένα κράτος εθνών»³⁹.

Η ουσία της κοινωνίας αυτής περιγράφεται ως εξής:

«Πρέπει λοιπόν να υπάρξει μια συμμαχία ξεχωριστού τύπου, την οποία θα μπορούσε κανείς να ονομάσει συμμαχία ειρήνης και η οποία θα διέφερε από τη συνθήκη ειρήνης κατά το ότι, ενώ η τελευταία αποβλέπει στον τερματισμό ενός πολέμου, αυτή θα αποσκοπεί στον τερματισμό όλων των πολέμων μια για πάντα. Η συμμαχία αυτή δεν επιζητεί να αποκτήσει οιαδήποτε εξουσία κράτους, αλλά απλώς να εξασφαλίσει την ελευθερία κάθε κράτους, και των άλλων ταυτόχρονα συμμάχων κρατών, χωρίς όμως να υπόκεινται αυτά [...] σε δημόσιους νόμους και σε κάποιον αλληλοεξαναγκασμό»⁴⁰.

Η άποψη του Kant για τη μορφή της συμμαχίας αυτής είναι σαφής. Απορρίπτει τελικά την ύπαρξη μιας κρατικής οντότητας αλλά ταυτόχρονα αναφέρεται σε μια κοινή λειτουργία της συμμαχίας των κρατών και του κράτους ειδικά: τη διαφύλαξη της ελευθερίας ξεχωριστών οντοτήτων που αποτελούν τον κάθε σχηματισμό. Υπό αυτή την έννοια, καθώς η διαφύλαξη της ελευθερίας αποτελεί στόχο της εν λόγω ένωσης, είναι ένα ελάχιστο σημείο κοινής ιδεολογικής/πολιτικής αναφοράς το οποίο ενισχύεται από την παρουσία του εμπορικού (κατεξοχήν φιλελεύθερου) πνεύματος ως στοιχείου εμπέδωσης του κατάλληλου πλαισίου για την ειρήνη:

«...Η φύση[...], μέσω της αμοιβαίας ιδιοτέλειας ενώνει του λαούς, τους οποίους η έννοια του κοσμοπολιτικού δικαίου δεν θα μπορούσε να είχε εξασφαλίσει εναντίον βιαιοπραγιών και πολέμων. Το εμπορικό πνεύμα, το οποίο δεν μπορεί να συνυπάρξει με τον πόλεμο, αργά ή γρήγορα κυριεύει κάθε λαό [και καταλήγει]

Με αυτόν τον τρόπο η φύση, μέσω του μηχανισμού των ίδιων των ανθρώπινων ροπών, εγγυάται την ειρήνη. Με μια σιγουριά βέβαια που δεν επαρκεί για τη (θεωρητική) πρόγνωση του μέλλοντος της ειρήνης, επαρκεί όμως από πρακτική άποψη, κάνοντας καθήκον την προώθηση αυτού του σκοπού (που δεν είναι απλώς χίμαιρα)»⁴¹.

Η πρόγνωση του Kant για την επίδραση του εμπορικού πνεύματος στην αποσόβηση του πολέμου δοκιμάζεται όχι μόνο εκ των υστέρων, αλλά και με βάση τις σύγχρονες του ιστορικές εξελίξεις. Σε κάθε περίπτωση, στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας της Ιστορίας του Kant, το εμπόριο αποτελεί ανάλογο του αόρατου χεριού που ρυθμίζει την οικονομία. Για το γερμανό στοχαστή, ωστόσο, η αιώνια ειρήνη ενισχύεται και διασφαλίζεται και με μακροπρόθεσμες αλλαγές στην ηθικότητα του ατόμου, με κυρίαρχη τη στάση του πολιτικού υπό το πρότυπο του ηθικού πολιτικού. Όπως τονίζει χαρακτηριστικά και ο Howard Williams:

³⁹ Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, ο.π.,σελ.42.

⁴⁰ ο.π.,σελ.46.

⁴¹ ο.π., σελ.64.

«Το φυσικό μονοπάτι της ιστορίας μπορεί να οδηγήσει σταδιακά την ανθρωπότητα προς μια πιο πολιτισμένη και σταθερή διεθνή τάξη αλλά, στο τέλος της μέρας, η δικαιοσύνη και η ειρήνη πρέπει να θεσπιστεί ως αποτέλεσμα της συνειδητής ηθικής επιλογής[...]Ο στόχος της αιώνιας ειρήνης δε μπορεί να επιτευχθεί μόνο με πολιτικά και νομικά μέσα, έτσι η επιτυχία του σχεδίου του Kant για την αιώνια ειρήνη εξαρτάται από την ηθική πρόοδο του ανθρώπου»⁴².

Συμπερασματικά:

1. Η καντιανή θεώρηση για το ύψιστο αγαθό που μπορεί να επιτευχθεί εντός του χώρου της νομιμότητας, τόσο σε εσωτερικό όσο και σε διεθνές επίπεδο, έχει ως πυρήνα τον προβληματισμό για τη διττή φύση του ανθρώπου (αντικοινωνική κοινωνικότητα) και την αντίθεση που προκύπτει βάσει αυτής. Τόσο, το κράτος όσο και η ομοσπονδία των κρατών –αν και με κρίσιμη διαφορά την ύπαρξη εξουσιαστικής σχέσης- αναδεικνύουν ως συλλήψεις την ένταση του προβλήματος του ανθρώπου ως έλλογου υποκειμένου και συνακόλουθα τα όρια του ρόλου της Φύσης.
2. Η απόρριψη μιας ενιαίας διεθνούς κρατικής οντότητας δεν αναιρεί το γεγονός ότι η ένωση θεμελιώνεται βάσει κοινών αρχών για την ελευθερία και δεν περιορίζεται απλά στην αποσόβηση του πολέμου. Άλλωστε, η κεντρική θέση του εμπορικού πνεύματος εκ των πραγμάτων τοποθετεί τη σημασία των φιλελεύθερων θεσμών και πρακτικών ως κριτηρίου συμμαχίας και ένωσης των κρατών.

Με βάση τα παραπάνω, ποια μπορεί να είναι τελικά η θέση του τέλους της ιστορίας στο ευρύτερο πλαίσιο της καντιανής σκέψης;

Στο κείμενο του 1794 με τίτλο *Το τέλος των πάντων*, ύστερα δηλαδή από την εμπειρία της Γαλλικής Επανάστασης και με νωπή ακόμα την εικόνα της περιόδου του Τρόμου, ο Kant δίνει την απάντηση ότι το τέλος (ως στασιμότητα) είναι ασύμβατο με την ίδια την ανθρωπίνη οντότητα.

«Ότι όμως κάποτε θα εμφανιστεί ένα χρονικό σημείο όπου παύει κάθε μεταβολή (και μαζί της ο ίδιος ο χρόνος), αυτό είναι μια παράσταση που εξοργίζει τη φαντασία [...]Για ένα ον που μπορεί να αποκτήσει συνείδησή της ύπαρξής του και του μεγέθους αυτής της ύπαρξης (ως διάρκειας) μόνο μέσα στο χρόνο, πρέπει μια τέτοια ζωή, εάν βέβαια γίνεται να ονομάζεται ζωή, να φαίνεται

⁴² Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, ο.π.,σελ.261. Ο H.J.Sandkuhler («Η φιλοσοφία μπροστά στο καθήκον της ειρήνης», *Επιστημονική σκέψη*, τεύχος 21, σελ.42.) αντίθετα υποστηρίζει ότι: «Η κατηγορία της φύσης δεν εισάγεται ούτε για να αναχθεί αποκλειστικά στη φύση η θεώρηση της ιστορίας ούτε για να επαναφέρει το θεώρημα του φυσικού δικαίου της λογικής φύσης του ανθρώπου. Αυτό που πρέπει να θεμελιωθεί είναι η διαδικασία μιας μη τυχαίας αλλά «διαρκούς προσέγγισης» προς την αιώνια ειρήνη[...] Η επιχειρηματολογία του Kant έχει σκοπό να μην εμπιστευτεί την ειρήνη στην ηθική αυστηρότητα του χρέους ως κανόνα για τα άτομα, αλλά να την αντανakλάσει θεωρητικά ως προϊόν μιας αναγκαιότητας (φύση) δραστηριότητας (καλλιτέχνηδα φύση) του γένους που περιλαμβάνει τα άτομα[...]ο ιδεαλιστικός σχεδιασμός της ιδέας της ειρήνης έχει ανάγκη από μια έννοια ιστορικής αναγκαιότητας· εξαιτίας της έλλειψης ενός ενεργητικού, ιστορικά ικανού υποκειμένου να εισάγει μια ουσιαστική σχέση ανάμεσα στην ιστορία και τη φύση· μεταχειρίζεται την αναλογία ως βοηθητικό μέσο και υπερβαίνει τα όρια του ιδεαλισμού του σκέτου οφείλιν».

όμοια με την εκμηδένιση· επειδή, για να στοχαστεί κανείς τον εαυτό του μέσα σε μια τέτοια κατάσταση, πρέπει οπωσδήποτε να σκεφτεί κάτι, αλλά η σκέψη περιέχει ένα διαστοχασμό που μόνο μέσα στο χρόνο μπορεί να γίνει»⁴³.

Η καντιανή απάντηση στο ερώτημα του τέλους έχει πρωτίστως οντολογική διάσταση. Όντας ο άνθρωπος ριγμένος μέσα στο χρόνο μπορεί να αποκτά συνείδηση του εαυτού του μόνον ιστορικά.

Τι μπορεί όμως να γεννήσει την αίσθηση μιας κάποιας στασιμότητας, ενός βαλτώματος του ανθρώπου στον ιστορικό χρόνο;

«...Η ιδέα ενός τέλους όλων των πραγμάτων πηγάζει από το στοχασμό όχι απάνω στη φυσική, αλλά απάνω στην ηθική πορεία των πραγμάτων μέσα στον κόσμο, και απ' αυτήν μόνο προκαλείται»⁴⁴.

Πιστεύουμε ότι με την διατύπωση αυτή, ο Kant συνδέει τη δυσaréσκεια για την πορεία του κόσμου με όρους ηθικής με την έννοια του τέλους.

«...Η κραυγή για την αδιάκοπα προχωρούσα διαφθορά (του ανθρώπινου γένους, Κ.Ι) προέρχεται ακριβώς από τούτο, ότι, άμα ο άνθρωπος στέκεται σε υψηλότερο επίπεδο ηθικότητας, βλέπει ακόμη πιο μακριά μπροστά του, και η κρίση του γι' αυτό που είναι, σε σύγκριση με 'κείνο που όφειλε να είναι, άρα η αυτοκατηγορία μας, γίνεται τόσο πιο αυστηρότερη όσο περισσότερα σκαλοπάτια έχουμε ήδη ανέβει στο σύνολο της γνωστής σε μας πορείας του κόσμου»⁴⁵.

Η αντίθεση ανάμεσα στο **ον** και το **δέον** επιτείνεται από την αναντιστοιχία των ρυθμών προόδου ανάμεσα στους διακεκριμένους τόπους της νομιμότητας και ηθικότητας, στη γοργή ανάπτυξη των ταλέντων, της επιτηδειότητας, του γούστου (αλλά και της πολυτέλειας), από τη μια μεριά, και τη σχετικά καθυστερημένη ανάπτυξη της ηθικότητας, από την άλλη⁴⁶.

Όμως, όσο ασύμβατη είναι η αίσθηση της στασιμότητας, προς τον ανθρώπινο στοχασμό τόσο αναγκαία είναι για τον άνθρωπο η έννοια ενός ύψιστου αγαθού, έννοια η οποία επιβάλλεται από την έλλειψη «...εξωτερικών περιστάσεων μέσα στις οποίες και μόνο μπορεί να δημιουργηθεί [...]ένα αντικείμενο ως σκοπός καθεαυτός (ως ηθικός τελικός σκοπός). Γιατί χωρίς κανένα σκοπό δεν μπορεί υπάρχει βούληση»⁴⁷.

Εδώ συναντάμε αφενός τη σύλληψη του σκοπού ως ρυθμιστικής ιδέας που είναι αναγκαία για την ύπαρξη μιας βούλησης που να κατευθύνεται προς την επίτευξη του ιδανικού, αφετέρου-με πρίσμα κοινωνιολογικό-την προσπάθεια συνδυασμού της τοπικότητας της γερμανικής ιστορικής εμπειρίας (η οποία δεν προσφέρει άμεσες αποδείξεις μιας συνολικής

⁴³ Immanuel Kant, «Το τέλος των πάντων», ο.π.,σελ.170.

⁴⁴ ο.π.,σελ.162.

⁴⁵ Immanuel Kant, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: Τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», ο.π.,σελ.154-155.

⁴⁶ Immanuel Kant, «Το τέλος των πάντων», ο.π.,σελ.166-167.

⁴⁷ Immanuel Kant, «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: Τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει», ο.π.,σελ.117.

τάσης προς έναν σκοπό) με τη συνολική διαδικασία αποδέσμευσης από τις φεουδαρχικές δομές που έχουν δρομολογηθεί στη Γαλλία και την Αγγλία.

Η εμβέλεια της Γαλλικής Επανάστασης γίνεται ακόμα πιο εμφανής όταν ο Kant στα 1797 αισθάνεται την ανάγκη να ξαναδώσει απάντηση στο ζήτημα *Αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς το καλύτερο* (με το ομώνυμο έργο του το οποίο μάλιστα απορρίφθηκε από την πρωσική λογοκρισία και εκδόθηκε τελικά το 1798): «*Το πρόβλημα της προόδου δεν μπορεί να λυθεί άμεσα με την εμπειρία. Και εάν ακόμη ήθελε διαπιστωθεί ότι το ανθρώπινο γένος, θεωρούμενο στο σύνολό του, βρίσκεται επί μακρό χρονικό διάστημα [έως σήμερα] σε διαρκή προς τα εμπρός πορεία και πρόοδο, πάλι κανείς δεν μπορεί να εγγυηθεί ότι τώρα ακριβώς, εξαιτίας της φυσικής καταβολής του είδους μας, δεν μπαίνει στην εποχή της οπισθοδρόμησης του και αντίστροφα, και εάν ακόμη πηγαίνει [έως σήμερα] προς τα πίσω και με επιταχυνόμενη πτώση προς το χειρότερο, πάλι σε κανένα δεν επιτρέπεται ν' αποκλείσει ότι ακριβώς εδώ βρίσκεται το σημείο της στροφής προς το αντίθετο (punctum flexus contrarii), όπου χάρη στην ηθική καταβολή [που υπάρχει] στο γένος μας, η πορεία του στρέφεται άλλη μια φορά προς το καλύτερο. Γιατί έχουμε να κάνουμε με όντα που ενεργούν ελεύθερα, για τα οποία μπορεί να υπαγορευτεί το τι οφείλουν να πράξουν, όχι όμως και να προειπωθεί το τι θα πράξουν[και προσθέτει]*

Εάν είχαμε το δικαίωμα να αποδώσουμε στον άνθρωπο μian έμφυτη και αμετάβλητα αγαθή, αν και περιορισμένη, βούληση, τότε θα μπορούσαμε να προλέγομε με σιγουριά την πρόοδο του είδους του προς το καλύτερο, επειδή η πρόρρησή μας θα αναφερόταν τότε σ' ένα γεγονός που ο ίδιος μπορεί να το κάνει. Αφού όμως το κακό είναι μέσα στην καταβολή του ανάμεικτο με το αγαθό, σε ποσότητες που δεν τις γνωρίζει, και ο ίδιος δεν ξέρει τίνος από τα δυο το αποτέλεσμα μπορεί να περιμένει»⁴⁸.

Ωστόσο, συνεχίζοντας, ο γερμανός στοχαστής θεωρεί αναγκαίο τον εντοπισμό ενός εμπειρικού φαινομένου, ενός γεγονότος που θα μπορεί να συμβάλει στη συνειδητοποίηση και στην απάντηση του προβλήματος της πορείας του ανθρώπινου γένους.

Ευθύς εξ αρχής, ο Kant διατυπώνει τη σημασία αλλά και τους περιορισμούς αυτού του γεγονότος. Το γεγονός αυτό θα αποτελέσει *ένδειξη* (όχι απόδειξη) για την ύπαρξη μιας αιτίας (ικανότητας) στο εσωτερικό του ανθρώπινου γένους, που θα αποδεικνύει μια τάση προς το καλύτερο. Ωστόσο, το συμπέρασμα τούτο επεκτεινόμενο στη συνολική/παρελθοντική ιστορία του ανθρώπινου γένους λαμβάνει τη σημασία όχι της αιτίας της προόδου αλλά της ένδειξης, ενός ιστορικού σημαδιού⁴⁹.

Το ιστορικό γεγονός με το οποίο ο Kant αποδεικνύει μια ηθική τάση του ανθρώπινου γένους για την πρόοδο είναι **η νοοτροπία των θεατών της γαλλικής επανάστασης**. Ο ίδιος ο

⁴⁸ Immanuel Kant, «[Πάλι το ζήτημα] Αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς τα καλύτερο», ο.π., σελ.182.

⁴⁹ ο.π.,σελ.184.

συγγραφέας διακρίνει δυο καίρια στοιχεία σ' αυτόν. Αφενός πρόκειται για μια νοοτροπία που εκδηλώνει ένα γενικό ανθρωπολογικό γνώρισμα και αφετέρου ένα ηθικό χαρακτηριστικό (τουλάχιστον στην καταβολή).

Όπως στη συνολική του φιλοσοφικοϊστορική θεώρηση, όπου ο Kant εκκινεί από ανθρωπολογικές παραδοχές σε συνδυασμό με μια ηθική θεμελίωσή της, έτσι και στο ζήτημα της τάσης του ανθρώπινου γένους προς το καλύτερο η απάντηση αποτελεί τη σύνθεση φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και ηθικής.

Αυτή ακριβώς η διαπλοκή ανθρωπολογίας και ηθικής οδηγεί τον Kant στην εξαγωγή του ακόλουθου κρίσιμου συμπεράσματος:

«Τούτο λοιπόν και η συμμετοχή στο αγαθό με πάθος, ο ενθουσιασμός, με όλο που δεν είναι να τον επιδοκιμάζει κανείς εντελώς, γιατί κάθε πάθος σαν πάθος αξίζει τη μομφή, δίνει ωστόσο αφορμή με αυτή την ιστορία στην εξής παρατήρηση που είναι σπουδαία για την ανθρωπολογία: ότι ο αληθινός ενθουσιασμός πάντοτε αναφέρεται μόνο στο ιδανικό, και μάλιστα στο καθαρά ηθικό-τέτοια είναι η έννοια του δικαίου-και δεν μπορεί να ξεσπάσει με την ιδιοτέλεια»⁵⁰.

Παρατηρούμε λοιπόν το ιδιόμορφο καντιανό συμπέρασμα, το πάθος ως ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό από τη μία να αποτελεί αντικείμενο μομφής και από την άλλη να εμπεριέχει τον πυρήνα του αληθινού ενθουσιασμού. Το πιο σημαντικό όμως είναι ότι στο σημείο αυτό επιστρατεύεται η καθοριστική αιτία του καθαρού ιδανικού (a priori δοσμένου με βάση τη συμμετοχή του ανθρώπου στο νοητό κόσμο) για να επιβεβαιώσει το ανθρωπολογικό πόρισμα και διαμέσου αυτού την ιστορική πίστη για την πρόοδο του ανθρώπινου γένους.

Τελικά το ανθρώπινο γένος, παρά τα εμπόδια και τις δυσκολίες, θα τείνει προς ένα καθεστώς έννομης ρύθμισης των σχέσεων νομιμότητας ανάμεσα στους ανθρώπους.

*«Όχι ένα πάντοτε αυξανόμενο ποσόν της ηθικότητας στο φρόνημα, αλλά πολλαπλασιασμό των προϊόντων της νομιμότητάς του σε **πράξεις σύμφωνες με το καθήκον**, από οποιαδήποτε ελατήρια κι' αν προκαλούνται· δηλαδή ο καρπός (το αποτέλεσμα) της διεργασίας του ανθρώπινου γένους προς το καλύτερο θα μπορεί να αναφέρεται μόνο στις καλές πράξεις των ανθρώπων, που θα γίνονται πολυαριθμότερες και καλύτερες, επομένως στα **φαινόμενα** της ηθικής υφής του ανθρώπινου γένους. Γιατί έχουμε μόνο εμπειρικά δεδομένα (εμπειρίες), όπου θεμελιώνουμε αυτή την πρόρρηση· δηλαδή [τη θεμελιώνουμε] στη φυσική αιτία των ενεργειών μας, κατά το μέτρο που γίνονται, και αυτές είναι φαινόμενα, όχι στην ηθικήν [αιτία] που περιέχει την έννοια του καθήκοντος ως προς εκείνο που πρέπει να γίνει, η οποία έννοια μπορεί να σχηματισθεί καθαρή, a priori. Σιγά-σιγά θα γίνεται **λιγότερη η βιαιοπραγία** από μέρους των ισχυρών και **περισσότερη η υπακοή** απέναντι στους νόμους. Περισσότερη αγαθοεργία, λιγότερες διενέξεις σε δίκες, μεγαλύτερη εμπιστοσύνη στην τήρηση του λόγου κτλ. θα απορρέουν **ενμέρει από φιλοτιμία και ενμέρει από καλώς εννοούμενο ατομικό συμφέρον***

⁵⁰ Ο.π.,σελ.186.

μέσα στην κοινότητα, και [το πνεύμα] θα απλώνεται τέλος και στους λαούς, στις αμοιβαίες εξωτερικές σχέσεις τους, έως την κοσμοπολιτική κοινωνία, χωρίς παράλληλα να μπορεί να μεγαλώσει στο ελάχιστο το ηθικό υπόβαθρο μέσα στο ανθρώπινο γένος, αφού για τούτο θα χρειαζότανε ένα είδος νέας δημιουργίας (επιρροή υπερφυσική)»⁵¹, (έμφαση δική μας).

Καθιστώντας σαφές ότι το επίμαχο ζήτημα είναι αυτό της νομιμότητας και όχι εκείνο της ηθικής, ο Kant ουσιαστικά με πιο ήπιους τόνους επαναδιατυπώνει την περί γένους δαιμόνων θέση⁵² η οποία πρωτοεμφανίζεται στο έργο του *Για την Αιώνια Ειρήνη*. Τι είναι όμως αυτό που οδηγεί τον Kant στη θεμελίωση ενός λόγου που διακρίνει με αυστηρότητα ανάμεσα σε ηθικότητα και νομιμότητα σε σχέση με την προσέγγιση του ιστορικού ιδανικού. Προφανώς, υπάρχει η αφετηρία της ούτως ή άλλως διακηρυγμένης αντίστιξης ανάμεσα στον νοητό και αισθητό κόσμο. Ωστόσο, θεωρούμε ότι η εμπειρία των αστικών επαναστάσεων διαδραματίζει εξίσου έναν κομβικό ρόλο. Η εμπειρία της Γαλλικής Επανάστασης τον οδηγεί πια οριστικά και αμετάκλητα να ορθώσει ένα εννοιολογικό τείχος, αλλά ταυτόχρονα να επιχειρήσει να γεφυρώσει την απόσταση νομιμότητας και ηθικότητας, μέσω της ανθρώπινης συνθετικής δραστηριότητας.

Ωστόσο, το πρόβλημα που τίθεται είναι εάν η ανθρώπινη δραστηριότητα η οποία καλείται να λειτουργήσει ως γέφυρα προσέγγισης των δύο διακριτών τόπων νομιμότητας και ηθικότητας μπορεί βάσιμα να εδραιώσει μια προσμονή θετικών εξελίξεων στα ανθρώπινα πράγματα. Προβάλλει στο σημείο αυτό η έννοια της ελπίδας η οποία -στο πλαίσιο μιας καντιανής προσέγγισης- αναπαριστά μια ρυθμιστική κατανόηση της ιστορίας που ευνοεί την ανθρώπινη πράξη και δε βασίζεται σε μια «μεταφυσική/δογματική» κατανόηση της ιστορίας η

⁵¹ ο.π.,σελ.193.

⁵² «...ο άνθρωπος αναγκάζεται να γίνει, αν όχι ένας ηθικά καλός άνθρωπος, τουλάχιστον ένας καλός πολίτης. Όσο σκληρό και αν ηχεί αυτό, το πρόβλημα της σύστασης του κράτους λύνεται ακόμη και όταν πρόκειται για γένος δαιμόνων (αρκεί να έχουν λογικό)[...] Ένα τέτοιο πρόβλημα δεν πρέπει να είναι ανεπίλυτο. Διότι δεν ζητεί να βελτιωθούν οι άνθρωποι ηθικά, αλλά να γνωσθεί πώς ο μηχανισμός της φύσης μπορεί να εφαρμοσθεί σε ανθρώπους, προκειμένου ο ανταγωνισμός των αντιεπηρεαζόμενων διαθέσεων μέσα σ' ένα λαό να διοχετευθεί έτσι ώστε να τον αναγκάσει να υποταχθεί μόνος του σε αναγκαστικούς νόμους, επιφέροντας κατάσταση ειρήνης, όπου έχουν ισχύ οι νόμοι», Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, ο.π.,σελ.62.

Ο Van der Linden θεωρεί ότι η αντίληψη περί γένους δαιμόνων δεν είναι πειστική (από την άποψη ότι δε συμβαδίζει με το σύνολο του καντιανού στοχασμού) γιατί το ανώτατο πολιτικό αγαθό δεν πρέπει να ιδωθεί ως ένα απόλυτο οριοθετημένο πλαίσιο για την πραγματοποίηση του ανώτατου ηθικού αγαθού αλλά κυρίως ως μερική χρονική «πραγμάτωση» του ανώτατου ηθικού αγαθού (Linden van.D Harry, *Kantian Ethics and Socialism*, εκδόσεις Hackett Publishing, 1988,σελ.144,161). Σε άμεση αντίθεση μ' αυτή την αντίληψη, ο Otfried Höffe, υποστηρίζει: «Από τη στιγμή που η νομιμοποίηση της πολιτικής δικαιοσύνης ξεκινά από μια ριζική ιδιότητα (ή πιο ουδέτερα από μια έντιμη ιδιότητα), και αφού το είδος του εγωισμού που μένει ανεπηρέαστο από όλες τις κοινωνικές θεωρήσεις, μπορεί να αποδοθεί, κάπως δραματικά, σε δαίμονες, μπορούμε να συμπεράνουμε[...]ότι τουλάχιστον καταρχήν: ακόμα και ένα γένος δαιμόνων χρειάζεται το κράτος, με τον όρο ότι οι δαίμονες για τους οποίους γίνεται ο λόγος είναι λογικά όντα, κοντολογίς, ότι δρουν πάντα με έναν ώριμο τρόπο για το δικό τους πλεονέκτημα» («Even a Nation of Devils needs the State: the Dilemma of natural Justice», *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press, σελ.141.). Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Yovel (αναλύοντας τη διατύπωση περί γένους δαιμόνων στην *Αιώνια Ειρήνη*) τονίζει ότι ακόμα και στο καλύτερο κράτος δε μπορεί να αποδοθεί καθαυτή ηθική αξία (*Kant and the Philosophy of History*, ο.π.,σελ.189).

οποία θεωρεί βέβαια την οριστική προσέγγιση του ανώτατου πολιτικού αλλά και του ηθικού αγαθού⁵³. Με αυτή την έννοια η ελπίδα θεμελιώνεται στην ορθολογικότητα και στην Ιστορία, καθώς θεωρούνται οι δυο ως χώροι, όπου εκδηλώνεται η πρακτική δραστηριότητα του ανθρώπου⁵⁴.

Είναι στο έδαφος αυτής ακριβώς της πρακτικής δραστηριότητας, που ο άνθρωπος τοποθετείται σε ένα σταυροδρόμι, όπου κάθε στιγμή πρέπει να επιλέξει μια ενεργητική θέση στον κόσμο. Η επιτυχία αυτής της επιλογής στηρίζεται στην υιοθέτηση των ορθών ηθικών και πολιτικών αρχών κρατώντας έτσι ανοιχτή την έκβαση της ιστορίας.

Όταν ο Kant υποστηρίζει ότι «...δεν πρέπει να υποσχεθούμε στον εαυτό μας πάρα πολλά πράγματα ως προς τις προόδους των ανθρώπων προς το καλύτερο...»⁵⁵, ουσιαστικά εννοεί ότι το ιστορικό τέλος συνιστά ένα σκοπό προς πραγμάτωση και όχι μια νεκρή στιγμή, ένα «σημείο μηδέν» της Ιστορίας. Σύμφωνα με τον ίδιο, «ένα πολιτειακό προϊόν, όπως το στοχαζόμαστε σ' αυτή την περίπτωση, να το ελπίζει κανείς αποτελειωμένο κάποτε, όσο αργά κι αν πρόκειται να γίνει τούτο, είναι γλυκό όνειρο· αλλά να το πλησιάζουμε ολοένα, είναι όχι μόνο διανοητό αλλά-κατά το μέτρο που μπορεί να συνυπάρχει με τον ηθικό νόμο- είναι και καθήκον, όχι των πολιτών του κράτους αλλά της υψηλής κεφαλής του»⁵⁶.

Ο ρόλος της πολιτικής είναι ακριβώς αυτός· η γεφύρωση του χάσματος ανάμεσα στη φύση και την ηθική. Καθώς, λοιπόν, τόσο ο έσχατος σκοπός της φύσης, όσο και ο τελικός σκοπός της δημιουργίας αποκτούν ένα ιστορικό υπόβαθρο (δηλαδή δύνανται να πραγματοποιηθούν μέσα στο χρόνο), η πολιτική είναι η μόνη ανθρώπινη δραστηριότητα η οποία μπορεί να αντιστοιχήσει τη συνολική ιστορική κίνηση προς το ηθικό ιδανικό της καντιανής σκέψης. Σε αυτή την κατεύθυνση, καθοριστικό θεωρεί ο Kant το ρόλο του ηθικού πολιτικού, καθώς αυτός, ενταγμένος στο χώρο της πολιτικής, υπηρετεί έναν δίκαιο και ηθικό σκοπό, ενώ ταυτόχρονα έχει συμφέρον στην εξέλιξη του ανθρώπινου γένους. Ο Williams, σχολιάζοντας μάλιστα στο σημείο αυτό, τοποθετεί τον ίδιο τον ηθικό πολιτικό σε μια συνεχή αμφιταλάντευση μεταξύ πολιτικής και ηθικής όπου οι δυο χώροι βρίσκονται σε μια αέναη κίνηση έλξης και άπωσης βάσει της δραστηριότητας του ηγέτη.

«Παρόλη τη σταθερότητα και αποφασιστικότητα στην επιδίωξη εθιμικών σκοπών, ο ηθικός πολιτικός έχει, για τον Kant, μια μετριοπαθή ιδιοσυγκρασία. Ο Kant απέχει πολύ από το να τον οραματίζεται σαν ένα επαναστάτη πολιτικό. Ο φιλόσοφος-πολιτικός του είναι, πάνω απ' όλα, ένας μεταρρυθμιστής»⁵⁷.

⁵³ Βλ. την διάκριση του Linden ανάμεσα στην ελπίδα και την αισιοδοξία (*Kantian Ethics and Socialism*, ο.π.,σελ.91, 97).

⁵⁴ Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, εκδόσεις New Left Books, London 1971, σελ.224.

⁵⁵ Immanuel Kant, «[Πάλι το ζήτημα] Αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς τα καλύτερο», ο.π.,σελ.194.

⁵⁶ ο.π.,σελ.194.

⁵⁷ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, ο.π.,σελ.44.

Πράγματι, ο Kant τόσο από θέση αρχών όσο και από την άποψη της πρόσληψης της πείρας των αστικών επαναστάσεων της εποχής του, είναι μεταρρυθμιστής και σαφώς όχι επαναστάτης.

«Στην παρούσα λοιπόν κατάσταση πραγμάτων, η πολιτική σοφία θα θεωρήσει καθήκον της να κάνει μεταρρυθμίσεις σύμφωνα με το ιδεώδες του δημοσίου δικαίου, και θα χρησιμοποιεί τις επαναστάσεις, όταν τις προκαλεί η ίδια η φύση, όχι για εξωραϊσμό μιας ακόμη μεγαλύτερης καταπίεσης, αλλά ως παράγγελμα της φύσης για τη δημιουργία ενός έννομου καθεστώτος με ριζικές μεταρρυθμίσεις, θεμελιωμένου σε αρχές ελευθερίας, ως του μόνου σταθερού»⁵⁸.

Τα παραπάνω γράφονται το 1795 με νωπές τις μνήμες της Γαλλικής Επανάστασης και των παρεπόμενων της⁵⁹. Τελικά, η στάση του Kant απέναντι στην επανάσταση θα δοκιμαστεί όταν θα «κληθεί» να κρίνει συγκεκριμένα τον πρακτικό φορέα της επανάστασης: το λαό που επαναστατεί. Στο σημείο αυτό ο Kant είναι κατηγορηματικός, αφού δηλώνει ξεκάθαρα ότι οι συμμετέχοντες στην επανάσταση θα τιμωρούνται ως στασιαστές. Ο τρόπος αντιμετώπισης του επαναστατημένου λαού κρίνεται σε αυτό το σημείο με κριτήριο ό,τι ο λόγος επιτάσσει, εν προκειμένω την καντιανή ιδέα του δικαίου.

Αξίζει όμως να επιμείνουμε λίγο ακόμη σε αυτό το σημείο:

Απαντώντας στο ερώτημα: *“Με ποια τάξη μόνο μπορεί να περιμένεται η πρόοδος προς το καλύτερο”*, ο Kant τονίζει ότι μόνο από τα πάνω προς τα κάτω, με μια διαδικασία μόρφωσης η οποία θα οργανώνεται από το κράτος με όρους εξέλιξης και όχι επανάστασης, μπορεί να υπάρξει πρόοδος, και συνεχίζει:

«Αλλά αφού οι άνθρωποι είναι ‘κείνοι που θα εκτελούν αυτή την εκπαίδευση, δηλαδή [δάσκαλοι] που πρέπει να έχουν εκπαιδευτεί οι ίδιοι γι’ αυτό το έργο, το εύθραυστο της ανθρώπινης φύσης κάτω από τη συμπτωματικότητα των περιστάσεων, που ευνοούν ένα τέτοιο αποτέλεσμα, μας κάνει να ελπίζουμε την πρόοδο μόνο από μια άνωθεν σοφία (που επειδή είναι για μας αόρατη, ονομάζεται [θεία] πρόνοια) ως θετικόν όρο»⁶⁰.

Πράγματι, ο άνθρωπος είναι «καταδικασμένος» να είναι ιστορικό ον, προκειμένου να αναπτυχθούν οι δυνατότητες που έχει για να χρησιμοποιήσει το λογικό του, *«χρειάζεται δοκιμές, άσκηση και διδαχή [...]*.

⁵⁸ Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, ο.π.,σελ.120.

⁵⁹ Το ζήτημα της αντιμετώπισης της Γαλλικής Επανάστασης από τον Kant χρήζει εκτεταμένης αναφοράς και έχει τύχει διαφορετικής αντιμετώπισης από τους μελετητές του, σε βαθμό που πολλοί μελετητές του να του αναγνωρίζουν μια εμφανή συντηρητικότητα ενώ άλλοι να βλέπουν σε αυτόν τον ακραιφνή εκπρόσωπο του γιανκωβινισμού στη Γερμανία, ένα ριζοσπάστη δημοκράτη (βλ.Wolfgang Kersting, «Kant's concept of the state», *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press, σελ.163) και Thomas Seebom, «Kant's Theory of Revolution», *Social Research*, vol.48, 1981, σελ.566).

⁶⁰ Immanuel Kant, «[Πάλι το ζήτημα] Αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς τα καλύτερο», ο.π., σελ.195.

Αφού [η Φύση] έδωσε στον άνθρωπο Λόγο και ελευθερία της βούλησης που θεμελιώνεται απάνω σ' αυτόν, με τούτο δείχνει ήδη καθαρά ποια ήτανε στην κατασκευή του ανθρώπου η πρόθεσή της. Σημαίνει δηλαδή ότι δεν θα οδηγείται από ένστικτο ούτε θα ικανοποιεί τις ανάγκες του και θα διδάσκεται με επίκτητη γνώση· αλλά όλα θα τα παράγει από μέσα του»⁶¹.

Η διττή πρόσληψη του ανθρώπου στο πεδίο της νομιμότητας και σε αυτό της ηθικής, απόρροια των βαθύτερων καταβολών της ανθρώπινης φύσης, και κυρίως η έμφαση στο ρόλο της πρακτικής δράσης του έλλογου υποκειμένου, καθιστά την έκβαση της ιστορίας ανοιχτή. Εφόσον η ανθρώπινη φύση είναι ανοιχτή και εύπλαστη, η ιστορία αποτελεί το χώρο «εκπαίδευσης» του ανθρώπινου γένους, προκειμένου να αναδυθεί στην επιφάνεια το δυνάμει έλλογο φορτίο του ανθρώπου⁶². Η ανθρώπινη ιστορία, η οποία στο ξεκίνημα της αρχίζει από το κακό, γιατί η ελευθερία είναι έργο του ανθρώπου⁶³, δίνει ταυτόχρονα το έδαφος για να προσεγγισθεί ο σκοπός της Ιστορίας ως συγκρότησης φιλελεύθερων κρατών, ως πραγμάτωσης της αιώνιας ειρήνης και σταθερής προόδου προς το καλύτερο.

⁶¹ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π., σελ.26-27.

⁶² Αύγουστος Μπαγιονάς, *Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της Ιστορίας*, εκδ.Παπαζήση, Αθήνα 1970, σελ.84.

⁶³ «Ωστε η ιστορία της Φύσης αρχίζει από το αγαθό, γιατί η Φύση είναι το έργο του Θεού· η ιστορία της Ελευθερίας αρχίζει από το κακό, γιατί η ελευθερία είναι έργο του ανθρώπου». Immanuel Kant, «Πιθανή αρχή της Ιστορίας των ανθρώπων», ο.π.,σελ.60.

Ο Hegel, η αστική εποχή και το πρόβλημα του ανθρώπου

Η σύλληψη της ελευθερίας ως του ουσιώδους γνωρίσματος ανθρώπινης υπόστασης, όχι ως κατάστασης αλλά ως ελεύθερης πράξης του ανθρώπου που αρνείται αυτό που υπάρχει. Αυτή είναι μια κρίσιμη συμβολή του Hegel στο συνολικό φιλοσοφικό στοχασμό της εποχής μας και επειδή αυτή η σκέψη εμπεριέχει την έννοια της ανθρώπινης πράξης, η οποία προσανατολίζεται στην κατάκτηση της ελευθερίας, εκβάλλει σε μια Φιλοσοφία της Ιστορίας, όπου ο άνθρωπος αποτελεί τελικά σημείο αφετηρίας.

Η παρουσία του Πνεύματος στον κόσμο, από αυτή την άποψη, δε συνιστά απλά μια θεοδικία ή μια επιβεβαίωση του ιδεαλιστικού εγγελιανού οικοδομήματος¹, αλλά κυρίως θεμελιώνει την ανάγκη να εμπεδωθεί η ιστορική δυνατότητα του ανθρώπου να αλλάξει τον κόσμο. Σύμφωνα με τον Hegel των *Διαλέξεων της Φιλοσοφίας της Ιστορίας*, «η μοναδική σκέψη που προσκομίζει η φιλοσοφία είναι η απλή σκέψη του Λόγου, ότι δηλαδή ο Λόγος επικρατεί στον κόσμο και συνακόλουθα ότι η παγκόσμια ιστορία διέπεται από τη λογική»².

Στο ίδιο κείμενο, ο Hegel προσδιορίζει αυτή την πραγμάτωση του Πνεύματος μέσα στην Ιστορία ως εξής:

«Η παγκόσμια ιστορία παριστά λοιπόν τη βαθμιαία πορεία της εξέλιξης της αρχής που περιεχόμενό της είναι η **συνείδηση της ελευθερίας**. Ο εγγύτερος ορισμός αυτών των βαθμίδων θα πρέπει, μέσα στη γενική του φύση, να δοθεί με λογική μορφή, αλλά στο συγκεκριμένο του χαρακτήρα, μέσα στη φιλοσοφία του Πνεύματος. Εδώ, το μόνο που πρέπει να σημειώσουμε είναι ότι η πρώτη βαθμίδα είναι το βύθισμα του Πνεύματος μέσα στη φυσικότητα[...], η δεύτερη είναι η έξοδος αυτού του ίδιου προς τη συνείδηση της ελευθερίας του[...]. Η Τρίτη βαθμίδα συνίσταται στην ανύψωση απ' αυτή την ιδιαίτερη ελευθερία στην καθαρή καθολικότητα του ίδιου, στην αυτοσυνείδηση και στην αυτοσυναίσθηση της ουσίας της πνευματικότητας»³.

Έτσι οι βαθμίδες της πορείας του Πνεύματος μέσα στην Ιστορία αποτελούν σε φιλοσοφικό επίπεδο έκφραση των διαφορετικών σταδίων ανάπτυξης της αυτοσυνείδησης και της συνείδησης της ελευθερίας της ανθρωπότητας.

¹ Ο Adorno μεταξύ άλλων υποστηρίζει: «Αν ήταν επιτρεπτό να κάνει κανείς υποθέσεις για την εγγελιανή θεωρία, θα μπορούσε να υποθέσει στη διεύρυνση του πνεύματος σε ολότητα, την αντεστραμμένη γνώση, ότι ακριβώς το πνεύμα δεν είναι κάποια απομονωμένη Αρχή, κάποια αυτάρκης υπόσταση, αλλά μια στιγμή της κοινωνικής εργασίας, αυτό που έχει αποχωριστεί από το σωματικό». Και αυτό συμβαίνει διότι «στο βαθμό που ο κόσμος σχηματίζει ένα σύστημα, αυτό γίνεται με την κλειστή οικουμενικότητα της κοινωνικής εργασίας[...]. Τίποτε δεν υπάρχει στον κόσμο που να μην εμφανίζεται στον άνθρωπο αποκλειστικά διαμέσου αυτής». Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 1992, μετάφραση Νικόλαος Λίβος, σελ. 40-41.

² Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκδόσεις «Νεφέλη», Αθήνα 1980-1981, μετάφραση Αιμιλία Μανούση σελ. 18.

³ ο.π., σελ. 73.

Μέσα στην Ιστορία και μόνο σ' αυτήν μπορεί να αναπτυχθεί η έννοια της ελευθερίας, διότι η «μεταβολή που επιτελείται [...]περιέχει ταυτόχρονα μια πρόοδο προς το καλύτερο, το πληρέστερο[...]μόνο οι πνευματικές μεταβολές παρουσιάζουν κάτι νέο. Αυτό το φαινόμενο του πνευματικού έδειξε, γενικά, μέσα στον άνθρωπο έναν ορισμό διαφορετικό από εκείνον των απλών φυσικών αντικειμένων-μέσα στα οποία εκδηλώνεται ο ίδιος σταθερός χαρακτήρας, στον οποίο επιστρέφει κάθε μεταβολή-με δυο λόγια μια αληθινά ικανότητα μεταβολής και μάλιστα προς το καλύτερο-ένα ένστικτο τελειοποίησης»⁴.

Συναντάμε εδώ όχι μόνο μια μεταβολή, αλλά μια διαδικασία τελείωσης η οποία καθίσταται δυνατή από τους διαδοχικούς αναβαθμούς του Πνεύματος εντός της Ιστορίας. Ήδη όμως το θεμέλιο αυτής της δυνατότητας προόδου συναντάται στον ιστορικό άνθρωπο. Το κομβικό σημείο διαφοράς ανάμεσα στη Φύση και την Ιστορία συνίσταται στο γεγονός ότι η Ιστορία συνεπάγεται την πραγμάτωση του Πνεύματος από τον άνθρωπο, δηλαδή την ανθρώπινη δραστηριότητα. Κοντολογίς **η Ιστορία ως έκφραση του Πνεύματος στο Χρόνο συναρτάται αναμφίβολα προς ανθρωπολογικές προϋποθέσεις**⁵. Μάλιστα μόνο με την τοποθέτηση του συγκεκριμένου ανθρώπου στο κέντρο της Ιστορίας μπορεί ο Hegel να διατυπώσει τη δική του φιλοσοφική προσπάθεια κατανόησης της Παγκόσμιας Ιστορίας, αυτής της «πλούσιας παραγωγής του δημιουργικού Λόγου» και να απαιτήσει να λυθεί η φαινομενική αντίφαση (θεωρούμενη όχι ως λάθος, αλλά ως αναγκαία πλάνη, η οποία προκύπτει από τη μη ολοκληρωμένη ακόμα κατανόηση του γίνεσθαι ενός φαινομένου) ανάμεσα στα δεδομένα και τη σκέψη, *ιστορικού δεδομένου και φιλοσοφίας της Ιστορίας*.

Ο τρόπος με τον οποίο θα λυθεί αυτή η αντίφαση είναι *η σύλληψη της Φιλοσοφίας της Ιστορίας ως ιστορικής συνείδησης της εποχής*⁶ και η ένταξη του κακού στην Ιστορία ως οργανικού μέρους της, έτσι ώστε, όπως τονίζει ο Charles Taylor, «η εγγελιανή μάχη δεν είναι ποτέ μεταξύ καλού και κακού, αλλά μεταξύ δυο προαπαιτούμενων του καλού· και η έκβαση είναι η σύνθεση, όχι η ολοκληρωτική νίκη»⁷.

Η ύπαρξη του Λόγου στην παγκόσμια ιστορία εκφράζει την ίδια την ύπαρξη της Πρόνοιας μέσα σε αυτήν και «...της θρησκευτικής αλήθειας που λέει ότι ο κόσμος δεν έχει

⁴ ο.π.,σελ.70.

⁵ Υπάρχουν μάλιστα εκδόσεις των Παραδόσεων της Φιλοσοφίας της Ιστορίας (βλ. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Reason In History, a general introduction to the Philosophy of History*, A Liberal Arts Press Book, The Bobbs-Merrill Company, Inc. 1953, στο <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm> αλλά και η έκδοση *Lectures of World History*, translated by H.B.Nisbet, Cambridge University Press, 1975) όπου αποδίδεται στον Hegel η άποψη περί σταθερότητας και συνέχειας της ανθρώπινης φύσης μέσα στην Ιστορία και η ανάγκη να απομονώνονται τα τυχαία χαρακτηριστικά της, βλ και *Human Nature and historical knowledge*, το υποκεφάλαιο *Hegel and the constancy of human nature*, σελ.69-71.

⁶ Μπορούμε μάλιστα να υποστηρίξουμε ότι ο Hegel επιδιώκει να συνδέσει τη φιλοσοφία του με την καθημερινότητα της εποχής του, γεγονός που εκδηλώνεται στην ενεργητική ενασχόλησή του με τον Τύπο (διευθυντής εφημερίδας), βλ. Γιοαχίμ Ρίττερ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, εκδόσεις Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1999, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, σελ.102-106.

⁷ Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού-Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, ο.π., σελ.589.

παραδοθεί στην τύχη και σε εξωτερικά και τυχαία αίτια...»⁸. Ωστόσο, η δικαίωση της θεοδικίας κατά Hegel δεν είναι απαλλαγμένη από τις **εντάσεις** της καθώς είναι άμεσα προσανατολισμένη στην ανθρώπινη δράση και συνείδηση.

«Στην πράξη, πουθενά αλλού δεν υπάρχει μεγαλύτερη απαίτηση για μια τέτοιου είδους συμφιλίωτική γνώση, απ' ό,τι στην παγκόσμια ιστορία. Αυτή η συμφιλίωση μπορεί να επιτευχθεί μόνα μέσα από τη γνώση της κατάφασης, εκεί που το αρνητικό αφανίζεται μέσα στην υποταγή και την ήττα· εν μέρει με τη συνειδητοποίηση του αληθινού σκοπού του κόσμου, εν μέρει με την πραγμάτωση αυτού του σκοπού μέσα στον κόσμο, χωρίς να παίρνει το κακό με το μέρος του. Γι' αυτό όμως αρκεί η απλή πίστη στο νου ενώ δεν αρκεί καθόλου η πίστη στην πρόνοια»⁹.

Πρόκειται για μια εκκοσμικευμένη μεταφορά της χριστιανικής πίστης για τη δικαίωση του καλού και του θείου η οποία όμως, σύμφωνα με τον Karl Lowith, εμπεριέχει εξίσου θρησκευτικές και άθρησκες πτυχές, στο βαθμό που υιοθετεί αφενός τη μορφή της λύτρωσης και αφετέρου το περιεχόμενο της κοσμικής ιστορίας ως πεδία ανάλυσης¹⁰.

Χωρίς αμφιβολία, η σύλληψη της Παγκόσμιας Ιστορίας ως παράστασης «...του Πνεύματος καθώς αυτό προσπαθεί να γνωρίσει τι είναι καθ' εαυτό· και όπως ο σπόρος ενέχει ολόκληρη τη φύση του δέντρου, τη γεύση και τη μορφή των φρούτων, παρόμοια τα πρώτα ίχνη του Πνεύματος ενέχουν δύναμει ολόκληρη την ιστορία»¹¹, παρουσιάζει ανάγλυφα το τελεολογικό στοιχείο, την εντός της Ιστορίας ύπαρξη ενός νοήματος, ενός σκοπού που αποκαλύπτεται εν τω χρόνω μέσα όμως από αντιθέσεις, που τελικά συγκροτούν μια μη γραμμική πορεία, μια σειρά από ασυνέχειες εντός της ιστορικής συνέχειας.

«Μέσα στη παγκόσμια ιστορία υπάρχουν πολλές μεγάλοι περίοδοι που παρήλθαν χωρίς να φαίνεται ότι συνεχίστηκε η εξέλιξη, αλλά μέσα στις οποίες ολόκληρο το τεράστιο πολιτιστικό κέρδος έχει καταστραφεί και μετά απ' αυτές, δυστυχώς, έπρεπε να ξαναρχίσει. Έτσι, με λίγη βοήθεια από τα ερείπια των θησαυρών που διασώθηκαν, φτάνει πάλι, αναλίσκοντας από την αρχή αμέτρητες δυνάμεις και χρόνο, εγκλήματα και πάθη, να κατακτήσει μια περιοχή που από καιρό είχε κατακτηθεί απ' αυτόν τον πολιτισμό»¹².

Έχει σημασία δε να τονίσουμε ότι αυτή η πορεία δεν είναι αυθαίρετη. Ό,τι συμβαίνει στην Ιστορία είναι προϊόν αναγκαιότητας και ως εκ τούτου προϊόν του Λόγου. Η πρόοδος είναι αναγκαία και αναγκαστική συνάμα.

Μια τέτοια αντιμετώπιση της ιστορικής προόδου έχει δεχθεί, ασφαλώς, οξυμένη κριτική από στοχαστές οι οποίοι τονίζουν την «αναδρομικότητα του αποτελέσματος» και την αποθέωσή

⁸ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ. 22-23.

⁹ ο.π., σελ. 26.

¹⁰ Καρλ Λεβιτ, *Το νόημα της Ιστορίας*, ο.π., σελ. 93.

¹¹ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ. 28.

¹² ο.π., σελ. 72.

τους στην εγγελιανή σκέψη. Κατά μια έννοια, ο Nietzsche αποτελεί το θεμελιωτή αυτής της άποψης¹³, ενώ ο Karl Lowith τονίζει:

«Η βασική γραμμή της εγγελιανής κατασκευής συνίσταται στο ότι μετράει την πορεία της ιστορίας με τη χρονική πρόοδο, δηλ. κατασκευάζει από το τελευταίο βήμα τα προηγούμενα ως αναγκαία βήματα που οδηγούν σ' αυτό. Αυτός ο προσανατολισμός στη χρονική ακολουθία προϋποθέτει ότι στην παγκόσμια ιστορία ισχύει μόνον ό,τι έχει συνέπειες, ότι η συνεχής διαδοχή των γεγονότων του κόσμου πρέπει να αξιολογηθεί σύμφωνα με την λογική της επιτυχίας»¹⁴.

Κατά τη γνώμη μας, η εγγελιανή προβληματική για την πορεία της Ιστορίας πρέπει να εξεταστεί σε σχέση με την αξίωση που η ίδια θέτει στον εαυτό της, δηλαδή στην ιχνηλάτηση του σκοπού της Ιστορίας. Ο Hegel υποστηρίζει ότι τελικός σκοπός του κόσμου είναι η συνείδηση που έχει το πνεύμα για την ελευθερία του και με αυτόν τον τρόπο η πραγματικότητα της ελευθερίας του γενικά¹⁵. Ως εκ τούτου, το πρόβλημα της εγγελιανής σκέψης δεν είναι το μέτρο των θυσιών που επιβάλλονται στην ανθρωπότητα για να ικανοποιηθεί το Πνεύμα, αλλά αυτός καθαυτός ο ορισμός του σκοπού της Ιστορίας, ο οποίος καθίσταται πλήρης νοήματος σε μια εποχή τελείωσης, μια φάση κορύφωσης του ιστορικού γίνεσθαι. Προφανώς η θέση αυτή ευνοεί μια εσχατολογική θέαση της ιστορίας, ωστόσο πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι για τον Hegel σημασία έχει η αναφορά στην πραγματοποιημένη Ιστορία, δηλαδή στην Ιστορία όπου οι δυνατότητες του Πνεύματος καθίστανται πραγματικότητα. Ωστόσο, τι κινεί τις δυνατότητες του Πνεύματος προς την πραγμάτωσή τους; Εδώ συναντάμε την υλοποίηση του επιτακτικού αιτήματος της εποχής που- όπως γράφει ο Κ. Παπαϊωάννου¹⁶- ο ίδιος ο Hegel έθεσε στον εαυτό του-τη συμφιλίωση Πνεύματος και Χρόνου.

*«...αυτό που ονομάσαμε αρχή, τελικό σκοπό, ορισμό ή φύση και έννοια του πνεύματος, είναι κάτι καθολικό και αφηρημένο. Η αρχή, καθώς και η βασική αρχή και ο νόμος, είναι κάτι εσωτερικό που, ως τέτοιο, όσο αληθινό κι αν είναι μέσα του, δεν είναι ολότελα πραγματικό[...]. Το καθ' εαυτό είναι μια δυνατότητα, μια πιθανότητα, δεν μπήκε όμως ακόμη εκ των ένδον στην ύπαρξη. Για να φτάσει στην πραγματικότητα χρειάζεται μια δεύτερη στιγμή: η εκδήλωση, η πραγματοποίηση που αρχή της είναι η βούληση, η **δραστηριότητα του ανθρώπου γενικά**»¹⁷, (έμφαση δική μας).*

¹³ «Στ' αλήθεια σε παραλύει και σε γεμίζει θλίψη η πίστη πως είσαι στερνός επίγονος των περασμένων εποχών· είναι ωστόσο φοβερό και καταστροφικό όταν κάποια στιγμή, μ' ένα θρασύ αναποδογύρισμα, μια τέτοια πίστη θεοποιεί αυτόν τον στερνό επίγονο και τον ανάγει σε αληθινό νόημα και σκοπό όλων, όσα έχουν συμβεί ίσαμε τώρα, όταν η άθλια γνώση του εξομοιώνεται με την ολοκλήρωση της παγκόσμιας ιστορίας», Φριδερίκος Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, μετάφραση Ν.Μ.Σκουτερόπουλος, σελ.82.

¹⁴ Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987, μετάφραση Γεωργία Αποστολοπούλου, τόμος Α', σελ.356.

¹⁵ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.30.

¹⁶ Κώστας Παπαϊωάννου, *Μάζα και Ιστορία*, Εναλλακτικές Εκδόσεις Αθήνα, Ιανουάριος 2003, σελ.162-153.

¹⁷ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.33-34.

Ορισμένα καίρια συμπεράσματα που προκύπτουν από τη μελέτη των γενικών αρχών της εγγελιανής φιλοσοφίας της Ιστορίας είναι τα εξής:

1. Η κυριαρχία του Λόγου και συνακόλουθα η έλλογη φύση της ιστορικής εξέλιξης λειτουργούν έτσι ώστε να θεμελιώνεται η ανθρώπινη ιστορική πρακτική έλλογα, δηλαδή σύμφωνα με την αναγκαιότητα. Τούτη η πορεία των αλληπάλληλων και διαδοχικών ορισμών του Πνεύματος εντός της ιστορίας έχει το περιεχόμενο της συνείδησης της ελευθερίας. Ως εκ τούτου, στο επίκεντρό της είναι ο άνθρωπος ως φορέας γνώσης (της), αλλά και ως υποκείμενο δραστηριότητας (προς) την ελευθερία.
2. Το γεγονός ότι το Πνεύμα πραγματώνεται διαμέσου της ανθρώπινης δραστηριότητας ενέχει κρίσιμες ανθρωπολογικές διαστάσεις, όχι μόνο γιατί είναι τελικά ο άνθρωπος που καθιστά πραγματικότητα το Πνεύμα, αλλά κυρίως διότι προφανώς υπάρχει ένα κοινό θεμέλιο, μια βαθύτερη σύνδεση ανάμεσα στον άνθρωπο και το Πνεύμα προκειμένου ο πρώτος να γίνει ιστορικός φορέας του. Με αυτή την έννοια μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια δικαίωση της θεοδικίας η οποία δεν είναι απλά θεμελιωμένη στην ανθρώπινη δράση αλλά κυρίως απαιτεί μια ριζικά διαφορετική αναμόρφωση της ανθρώπινης φύσης κατά τον Hegel. Ο Hegel λύνει το πρόβλημα της σχέσης ελευθερίας-αναγκαιότητας τόσο από ιστορική, όσο και από κοινωνικο-πολιτική άποψη, καθώς α)εντάσσει το μερικό στο καθολικό, στην πραγματοποίηση ενός σκοπού που υπερβαίνει την μερική και πεπερασμένη του ύπαρξη και σκοπό και β) το άτομο αντιλαμβάνεται το δημόσιο χώρο όχι ως περιορισμό της ελευθερίας του αλλά ως τόπο ικανοποίησης των καθολικών τους αναγκών.

Ετσι, ο Hegel εκκινεί από μια κρίσιμη ανθρωπολογική αφετηρία υποστηρίζοντας ότι οι ανθρώπινες πράξεις αποτελούν μέσο πραγμάτωσης του σκοπού της Ιστορίας:

«...Το ερώτημα για τα μέσα με τα οποία η ελευθερία εμφανίζεται μέσα σε έναν κόσμο, μας οδηγεί στο φαινόμενο της ίδιας της ιστορίας. Αν η ελευθερία ως τέτοια είναι αρχικά η εσωτερική έννοια, τότε τα μέσα είναι κάτι το εξωτερικό, το φαινόμενο που προβάλλει άμεσα και παρίσταται μέσα στην ιστορία. Η επόμενη άποψη της ιστορίας μας δείχνει τις πράξεις των ανθρώπων να απορρέουν από τις ανάγκες τους, τα πάθη τους, τα συμφέροντά τους, τους χαρακτήρες και τα ταλέντα τους και μάλιστα έτσι ώστε, μέσα σε αυτό το θέαμα της δράσης, αυτά που εμφανίζονται ως κίνητρα και αποφασιστικοί παράγοντες να είναι οι ανάγκες, τα πάθη και τα συμφέροντα. Βέβαια εκεί μέσα υπάρχουν και γενικοί στόχοι, μια καλή πρόθεση, μια ευγενική αγάπη για την πατρίδα·αλλά αυτές οι αρετές και αυτός ο γενικός παράγοντας έχουν μια ασήμαντη σχέση με τον κόσμο και με αυτό που ο κόσμος δημιουργεί. Μπορούμε οπωσδήποτε να δούμε την πραγματοποίηση του ορισμού του Λόγου στα ίδια τα υποκείμενα και στις σφαίρες της δραστηριότητάς τους, αλλά η αναλογία είναι μικρή σε σχέση με τη μάζα του ανθρώπινου γένους. Παρόμοια το μέγεθος της ύπαρξής τους και οι αρετές τους έχουν σχετικά μικρή έκταση. Αντίθετα τα πάθη, οι στόχοι των ιδιαίτερων συμφερόντων και η ικανοποίηση της φιλαυτίας

αποτελούν τον ισχυρότερο παράγοντα· τη δύναμή τους την αντλούν από το γεγονός ότι αδιαφορούν για τους φραγμούς που θέλει να τους θέσει το δίκαιο και η ηθικότητα, και από το ότι αυτές οι φυσικές δυνάμεις βρίσκονται πιο κοντά στον άνθρωπο απ' ό,τι η τεχνητή και μακροχρόνια εκπαίδευση, που αποσκοπεί στην τάξη και στην εγκράτεια, στο δίκαιο και στην ηθικότητα »¹⁸.

Ο Hegel θεωρεί ότι τα πάθη και οι ανθρώπινες ανάγκες και όχι τα υψηλά ιδεώδη και οι αρετές είναι το κρίσιμο μέσο ενεργοποίησης της ανθρώπινης δραστηριότητας. Ορίζει το πάθος ως «...τη δραστηριότητα του ανθρώπου που απορρέει από ιδιαίτερα συμφέροντα και ειδικούς σκοπούς ή, αν θέλετε, από εγωιστικές προθέσεις, καθόσον διοχετεύει όλη την ενεργητικότητα της βούλησης και του χαρακτήρα του σε αυτούς τους σκοπούς[...].Τούτο το ιδιαίτερο περιεχόμενο συνιστά τέτοια ενότητα με τη βούληση του ανθρώπου ώστε αποτελεί ολόκληρο τον προσδιορισμό του και είναι αχώριστο απ' αυτόν[...].Λέγοντας λοιπόν πάθος θα εννοώ τον ιδιαίτερο καθορισμό του χαρακτήρα στο βαθμό που αυτοί οι καθορισμοί της βούλησης **δεν έχουν μόνο ένα ιδιωτικό περιεχόμενο**, αλλά συνιστούν την κινητήρια και ενεργό δύναμη των γενικών πράξεων»¹⁹, (έμφαση δική μας).

Η σημασία που αποδίδει ο Hegel στο ρόλο των παθών στην Ιστορία εκφράζει, ως ένα βαθμό, την επιρροή του ρομαντισμού στην εγελιανή σκέψη. Πρέπει, ωστόσο, να διευκρινιστεί ότι το πάθος δε συνιστά «ιδιωτική υπόθεση», στοιχείο του «ιδιωτικού χώρου», καθώς ο ίδιος ο Hegel σπεύδει να παρατηρήσει ότι πρόκειται για κινητήρια δύναμη των γενικών –άρα και κοινωνικοϊστορικών πράξεων. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται έντονα η διάθεση του γερμανού διανοητή να εντάξει το πάθος στο συνολικό πλαίσιο κίνησης του Πνεύματος (Παγκόσμια Ιστορία και ανθρώπινη κοινωνία) και να μην το περιορίσει στη σφαίρα του ιδιωτικού φρονήματος.

Σύμφωνα με τον Hegel το πάθος που εκδηλώνεται στην παγκόσμια ιστορία άρα μέσα στην ανθρώπινη κοινωνία δεν ταυτίζεται με τα «...άμορφα συναισθήματα και τα ωμά ένστικτα καθώς επίσης την εσκεμμένη επιθυμία...»²⁰. Πρόκειται για ένα ιστορικό πάθος που εμφανίζεται μέσα στη δίνη της εναλλαγής των κρατών που αποτελούν την ενσάρκωση της πορείας του Πνεύματος στην πορεία του για τη συνείδηση της ελευθερίας («τίποτε στον κόσμο δεν επιτυγχάνεται στον κόσμο χωρίς πάθος»²¹).

Η κεντρική θέση του πάθους στην Ιστορία προσδίδει μια τραγική διάσταση στην πορεία των ανθρώπινων πραγμάτων, διότι είναι τα άτομα που, δραστηριοποιούμενα προκειμένου να εκπληρώσουν τους δικούς τους σκοπούς και όντας τελικά τα μέσα για την επίτευξη ενός

¹⁸ Ο.π.,σελ.31-32

¹⁹ Ο.π.,σελ.35-36.

²⁰ Ο.π.,σελ.56.

²¹ Ο.π.,σελ.35.

υψηλότερου ιδανικού, πληρώνουν το τίμημα από την έκθεσή τους στη δίνη των παθών τους και των αντιθέσεων που κινούν το Πνεύμα στην πορεία της αυτοσυνείδησης.

«Δεν είναι η καθολική ιδέα που εκτίθεται σε αντιθέσεις, στον αγώνα και στον κίνδυνο-αυτή μένει άθικτη και άτρωτη στο βάθος. Αυτό πρέπει να ονομαστεί δόλος του Λόγου, το γεγονός δηλαδή ότι βάζει τα πάθη να ενεργούν για λογαριασμό, του έτσι ώστε αυτό μέσω του οποίου ο Λόγος φτάνει στην ύπαρξη, ζημιώνεται και παθαίνει βλάβες [...] Η Ιδέα πληρώνει το φόρο στην ύπαρξη και στην παροδικότητα όχι από δικά της, αλλά με τα πάθη των ατόμων»²².

Η σημασία του δόλου του Λόγου στον εγγελιανό ιστορικό στοχασμό προκύπτει από το γεγονός ότι ουσιαστικά αποτελεί τη δύναμη πραγμάτωσης των σκοπών του, συνέχοντας κατ' αυτόν τον τρόπο τον κόσμο του Λόγου με τον κόσμο του ανθρώπου. Επισημαίνουμε ορισμένες κρίσιμες πλευρές:

1. Ο δόλος του Λόγου είναι ο φορέας επίλυσης του προβλήματος της σχέσης ελευθερίας και αναγκαιότητας στο χώρο της ανθρώπινης ιστορίας. Σύμφωνα με τον Adorno, *«ο Hegel εισήγαγε στη φιλοσοφία της ιστορίας την πανουργία του Λόγου, προκειμένου να κάνει κατανοητό το πώς το αντικειμενικό πνεύμα, η πραγματοποίηση της ελευθερίας, μπορεί να επιτευχθεί δυνάμει των τυφλών και παράλογων παθών των ιστορικών υποκειμένων»²³*. Με αυτή την έννοια, ο δόλος του Λόγου συνιστά τρόπο με τον οποίο η αφηρημένη δυνατότητα μετατρέπεται σε πραγματική, πραγματώνεται δηλαδή στην Ιστορία διαμέσου της ανθρώπινης δράσης. Έτσι, η ιστορική αναγκαιότητα ενεργοποιείται με την παρέμβαση του Υποκειμένου-άνθρωπος. Ο Λόγος είναι κάτι που υπάρχει μέσα και διαμέσου της ανθρώπινης δράσης (ή τουλάχιστον μέσα από κάποιο κρίσιμο μέρος της) και όχι κάτι που υπάρχει εκτός και πάνω από αυτήν. Καίριας σημασίας είναι η επισήμανση του Leon Pompa, αυτού του σημαντικού μελετητή του Vico, ο οποίος υποστηρίζει ότι τα μέσα επίτευξης του σκοπού του Λόγου στην Ιστορία είναι οι ανθρώπινες πράξεις οι οποίες **σχετίζονται μερικώς με το Λόγο** γιατί εδράζονται στους κοινωνικούς θεσμούς, που είναι όμως κι αυτοί ενσαρκώσεις του Πνεύματος²⁴.

2. Ο δόλος του Λόγου εκφράζει την άποψη του Hegel για την «αναγκαιότητα» της αλλοτρίωσης της Ιδέας μέσα στον κόσμο των παθών και των ανθρωπίνων σφαλμάτων, προκειμένου να βρει τον εαυτό της και να πραγματώσει την ουσία της. Αποκαλύπτεται έτσι μια τραγική και συνάμα αναγκαία διάσταση στην ανθρώπινη ιστορία²⁵. Η επώδυνη ανθρώπινη εμπειρία εντός της Ιστορίας οφείλεται στις εσωτερικές αντιφάσεις της Ιδέας, που πληρώνει το κόστος της

²² ο.π.,σελ. 46.

²³ Theodor Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ο.π.,σελ.64.

²⁴ Leon Pompa, *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, σελ.103.

²⁵ «Η ανθρώπινη ιστορία δεν είναι ο χώρος της ευτυχίας. Οι περίοδοι της ευτυχίας, σ' αυτήν, αντιπροσωπεύονται από άγραφες σελίδες γιατί είναι περίοδοι ομοφωνίας όπου απουσιάζουν οι αντιθέσεις» (Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.39.)

ολοκλήρωσής της ως Πνεύματος όχι με δικά της «έξοδα» αλλά με εκείνα ατομικών και συλλογικών υποκειμένων.

3. Ο δόλος του Λόγου υπαινίσσεται την ταυτόχρονη πραγματοποίηση δυο σκοπών στο πλαίσιο της Ιστορίας: α) του Λόγου (θεωρούμενου ως ανώτερου και γενικού) και β) των ανθρώπων (ως μερικού και υποδεέστερου)²⁶. Οι άνθρωποι δεν κινούνται εκτός Λόγου, αντίθετα ο Λόγος υπάρχει εντός και διαμέσου της ανθρώπινης δραστηριότητας. **Τα ανθρώπινα πάθη κινητοποιούν το ιστορικό γίνεσθαι, όμως την κατεύθυνση της Ιστορίας την εξασφαλίζει ο Λόγος.**

Αυτή η διαδικασία θυμίζει το «αόρατο χέρι της αγοράς» του Adam Smith και υπογραμμίζει ότι η πανουργία του Λόγου εκφράζει σε επίπεδο ιδεών την αισιοδοξία των χρόνων της ανόδου της αστικής τάξης για μια εγγυημένη προοδευτική ανάπτυξη του ιστορικού γίνεσθαι. Ταυτόχρονα όμως εκφράζει τη συνείδηση της ενδογενούς αντίφασης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, όπου οι μεμονωμένοι καπιταλιστές δε μπορούν να αποκτήσουν συνειδητό έλεγχο της συνολικής διαδικασίας της καπιταλιστικής αναπαραγωγής, αναπαραγωγή που διασφαλίζεται στην οικονομία από το «αόρατο χέρι» της αγοράς και στην Ιστορία από το Δόλο του Λόγου.

Ειδικότερα, και σε σχέση προς την υπόθεση εργασίας της διδακτορικής μας διατριβής, μπορούμε να συναγάγουμε το εξής συμπέρασμα, στο οποίο και θα επανέλθουμε όταν θέσουμε στο στόχαστρο της κριτικής τη θεωρία του τέλους της Ιστορίας του Fukuyama:

Ο ρόλος των παθών και του δόλου του Λόγου στην πορεία της Ιστορίας του ανθρώπινου γένους αποδεικνύεται καθοριστικός. Ειδικότερα, τα πάθη, αν και προκύπτουν από τις εγγενείς ανάγκες του ανθρώπου δεν αποτελούν μια ζωώδη, ή ορθότερα, μη κοινωνική πτυχή της ανθρώπινης φύσης. Με αυτή την έννοια, αίρεται ο καντιανός δυισμός νοητού και αισθητού κόσμου, δυισμός συναρτημένος με εκείνον της αντικοινωνικής κοινωνικότητας της ανθρώπινης δύσης, και εδραιώνεται μέσω του δόλου του Λόγου μια δύναμη που συνέχει σε μια ενιαία βάση το Πνεύμα με τον άνθρωπο.

Υπάρχουν άτομα στην Ιστορία που η καθολικότητα των σκοπών του Λόγου εκφράζεται εντός τους. Αντλούν την πηγή της δράσης τους από την κρυμμένη ακόμα δύναμη του εσωτερικού πνεύματος και όμως έχουν επίγνωση του αναγκαίου, του «μελλοντικού ανθρώπινου γένους» που ενυπάρχει στο εσωτερικό²⁷. Στη συνείδηση τους υπάρχει το

²⁶ «...οι άνθρωποι τουλάχιστον όταν είναι μέσα για την εκπλήρωση του σκοπού του λόγου· όχι μόνο ικανοποιούνται ταυτόχρονα με τον έλλογο σκοπό, και ικανοποιούν τους ιδιαίτερους σκοπούς τους που διαφέρουν απ' αυτόν ως περιεχόμενο, αλλά μετέχουν κι οι ίδιοι σ' αυτόν τον έλλογο σκοπό και μέσω αυτού ακριβώς είναι αυτοσκοποί όχι μόνο τυπικά[...]αλλά οι άνθρωποι είναι επίσης αυτοσκοποί σύμφωνα με το περιεχόμενο του σκοπού» (Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.47.)

²⁷ Γ' αυτόν ακριβώς το λόγο, ακόμα και όταν ο Ναπολέων έχει ηττηθεί, ο Hegel γράφει το 1816: «Επιμένω στο ότι το παγκόσμιο πνεύμα έδωσε στην εποχή το πρόσταγμα να προοδεύσει· το πρόσταγμα

περιεχόμενο του σκοπού της Ιδέας με τη μορφή της γνώσης του αναγκαίου, όχι όμως συνείδηση της ίδιας της Ιδέας²⁸. Είναι άτομα που έχουν το προνόμιο να εκτελούν τη θέληση του Λόγου. Σύμφωνα με το Marcuse, «είναι τα θύματα μιας ανώτερης αναγκαιότητας η οποία εκδηλώνεται σε δρώμενα της ζωής τους· αποτελούν ακόμη απλά όργανα της ιστορικής προόδου»²⁹.

Στις διαλέξεις του για τη Φιλοσοφία της Ιστορίας, ο Hegel γράφει:

«Μεγάλοι άνδρες της ιστορίας είναι αυτοί που οι προσωπικοί τους σκοποί περιέχουν το υποστασιακό που είναι η βούληση του παγκοσμίου Πνεύματος. Πρέπει λοιπόν να ονομαστούν **ήρωες**, επειδή αντλούν τους στόχους τους και τον προορισμό τους όχι μόνο από τη γαλήνια, και τακτική ροή των γεγονότων, την καθιερωμένη από το ισχύον σύστημα, αλλά από μια πηγή που το περιεχόμενό της είναι κρυμμένο και δεν έχει ακόμη φτάσει στην παρούσα ύπαρξη, μέσα στο εσωτερικό πνεύμα, που ακόμη είναι υποχθόνιο, χτυπάει τον φλοιό του εξωτερικού κόσμου και τον συντρίβει γιατί είναι ένας πυρήνας που δεν ταιριάζει με αυτό το φλοιό· συνεπώς φαίνεται ότι αντλούν από τον ίδιο τον εαυτό τους και οι πράξεις τους έχουν δημιουργήσει μια κατάσταση και παγκόσμιες συνθήκες τέτοιες ώστε να φαίνεται πως είναι μόνο δική τους υπόθεση και δικό τους έργο. Παρόμοια άτομα, σε ό,τι έχει σχέση με τους σκοπούς τους, δεν είχαν γενικά συνείδηση της Ιδέας, αλλά ήταν πρακτικοί και πολιτικοί άνθρωποι. Συνάμα όμως ήταν σκεπτόμενοι άνθρωποι, που είχαν επίγνωση του αναγκαίου και αυτού που έφτασε ο καιρός του[...]. Προσωπική τους υπόθεση ήταν να γνωρίσουν αυτό το γενικό, την αναγκαία, επόμενη βαθμίδα του κόσμου τους, να την κάνουν σκοπό τους και να διοχετεύουν σ' αυτή τη δραστηριότητά τους»³⁰.

Τέλος, τα κοσμοϊστορικά άτομα, όντας φορείς του δόλου του Λόγου, διαρρηγνύουν κάθε σχέση τους με την επιδίωξη μιας εσωτερικής ηθικής³¹. Η άρνηση του γερμανού στοχαστή να τοποθετήσει την υποκειμενική ηθική σε πρώτο επίπεδο στο πεδίο της ιστορίας είναι αποτέλεσμα της πρωτοκαθεδρίας του ιστορικού πάθους, μιας καθολικής βύθισης σε ένα σκοπό, που προκύπτει από την «ασυνείδητη εσωτερικότητα» της ιστορικής αναγκαιότητας η οποία ενυπάρχει στους μεγάλους άνδρες.

αποκρούεται· όμως το ον αυτό προχωρεί ασυγκράτητα σαν μια θωρακισμένη, πυκνή φάλαγγα...» (Karl Lowith, Από τον Hegel στον Nietzsche, πρώτος τόμος, ο.π., σελ.351.).

²⁸ Η δράση των μεγάλων ανδρών αποκαλύπτει την εκτίμηση τους για το τι έχει ανάγκη ο Λόγος σε κάθε δοσμένη ιστορική εποχή. Οι μεγάλες άνδρες είναι όργανα του Λόγου μόνο επειδή-λόγω της ενδιάμεσης/μεσολαβητικής θέσης τους- υιοθετούν τους σκοπούς του, όπως ορθά τονίζει ο Leon Pompa στο *Human Nature and historical knowledge*, ο.π., σελ.106.

²⁹ Χέρμπερτ Μάρκουζε, *Λόγος και Επανάσταση*, ο.π., σελ.226.

³⁰ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.43.

³¹ «Ένα κοσμοϊστορικό άτομο δεν έχει την απαιτούμενη νηφαλιότητα για να επιθυμήσει αυτό ή εκείνο, να έχει πολλές επιφυλάξεις, αλλά ανήκει εξολοκλήρου σε έναν σκοπό. Αυτή είναι η αιτία που το κάνει να αντιμετωπίζει απερίσκεπτα άλλους μεγάλους και μάλιστα ιερούς σκοπούς, διαγωγή που ηθικά είναι οπωσδήποτε είναι κατακριτέα. Αλλά μια τέτοια μεγάλη μορφή πρέπει αναγκαστικά να ποδοπατήσει κάποιο αθώο λουλούδι, να καταστρέψει κάτι στο διάβα της», ο.π., σελ.46.

Ωστόσο, αν οι μεγάλοι άνδρες είναι οι «καταλύτες» της Ιστορίας, το έθνος με τη μορφή του κράτους, της «*θεϊκής ιδέας όπως υφίσταται πάνω στη γη*», αποτελεί το έδαφος μεταλλαγής της καθώς σε αυτό οι στιγμές της Ιστορίας παρουσιάζονται ως διαφορετικές αρχές σύλληψης της ελευθερίας. Στο κράτος εκφράζεται συγκεκριμένα η καθολικότητα της ύπαρξης ενός λαού, το **Πνεύμα του λαού** στο οποίο ανήκουν όλα τα άτομα.

«Κάθε άτομο είναι παιδί του λαού του και ταυτόχρονα, στο βαθμό που το κράτος του αναπτύσσεται, της εποχής του [...] Το πνεύμα ενός λαού είναι ένα πνεύμα καθορισμένα σύμφωνα με την ιστορική βαθμίδα της εξέλιξής του. Αυτό το πνεύμα συνιστά το θεμέλιο και το περιεχόμενο των άλλων μορφών της συνείδησης[...] Το καθορισμένο πνεύμα του λαού δεν είναι παρά ένα άτομο μέσα στην πορεία της παγκόσμιας ιστορίας»³².

Το πνεύμα ενός λαού εκφράζει συγκεκριμένα την πορεία του Πνεύματος προς τη συνείδηση της ελευθερίας καθώς αυτό πραγματώνεται όχι μόνο σε ιδέες και αντιλήψεις αλλά ακόμα παραπέρα ενσαρκώνεται σε θεσμούς.

Οι τελευταίες παράγραφοι της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* που διαπραγματεύονται την κατάληξη της πορείας του Πνεύματος, εμπεριέχουν την ιδέα του **κοσμοϊστορικού λαού**, ενός λαού δηλαδή που το πνεύμα του βρίσκεται πρωτοπόρο στις διαδοχικές στιγμές της ελευθερίας. Σε αυτή του τη σύλληψη ο Hegel προϋποθέτει όχι μόνο ότι το Πνεύμα πραγματοποιείται ιστορικά μέσω του ανθρώπου, στην αντικειμενική βαθμίδα της διαλεκτικής του πορείας αλλά και ότι έχει ανάγκη ένα ιστορικά καθορισμένο όλο για να εκφραστεί. Άρα το Πνεύμα μπορεί να πραγματοποιηθεί τελικά μόνον κοινωνικά, μέσω του λαού ως έθνους.

«Ο λαός που δέχεται ένα τέτοιο στοιχείο σαν φυσική αρχή, έχει ως αποστολή να την εφαρμόσει στην πορεία της προόδου στην αυτοσυνείδηση του καθολικού πνεύματος που αναπτύσσεται. Αυτός είναι ο λαός που επικρατεί στην καθολική ιστορία για την αντίστοιχη εποχή. Αυτός ο λαός δεν μπορεί ν' αποτελέσει εποχή παρά μια μόνη φορά μέσα στην ιστορία κι απέναντι σ' αυτό το απόλυτο δίκαιο που αυτός έχει, επειδή είναι ο αντιπρόσωπος του εν ενέργεια βαθμού ανάπτυξης του πνεύματος του κόσμου, οι άλλοι λαοί είναι χωρίς δίκαια, και τόσο οι μεν όσο και οι δε που η εποχή τους έχει περάσει, δεν υπολογίζονται πια μέσα στην καθολική ιστορία...»³³.

Η εναλλαγή των ιστορικών λαών που επιδιώκουν να στοχαστούν τον εαυτό τους εμπεριέχει την επιτέλεση του έργου αυτού και συνάμα την κατάπτωση, την προβολή ενός άλλου πνεύματος, «*ενός άλλου κοσμοϊστορικού λαού, μιας άλλης εποχής, μιας παγκόσμιας ιστορίας. Τούτη η υπέρβαση και η συνοχή μας οδηγούν στη συγκρότηση ενός συνόλου, στην έννοια της παγκόσμιας ιστορίας ως τέτοιας...*»³⁴.

Με την παράθεση των παραπάνω θεωρούμε γόνιμο το έδαφος για τα εξής συμπεράσματα:

³² ο.π., σελ.68-69.

³³ Χέγκελ Γκ.Β, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ο.π.,σελ.324.

³⁴ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.91.

1. Η εγγελιανή θεώρηση για τα κοσμοϊστορικά έθνη αποτελεί οργανικό κομμάτι της συγκεκριμένης φιλοσοφίας της Ιστορίας διότι, υπό το πρίσμα της ιστορικής αναγκαιότητας, εκκοσμικεύει την πορεία συνείδησης της ελευθερίας μέσα στον κόσμο.

2. Παράλληλα, το υποκείμενο της ιστορικής εξέλιξης εντοπίζεται σε ένα κοινωνικό σύνολο, οπωσδήποτε ταξικά αδιαβάθμητο, με νεωτερικούς όρους, αλλά διακριτό από την ατομικότητα ενός ηγέτη.

3. Όταν ο Hegel κάνει λόγο για ένα μοναδικό κοσμοϊστορικό έθνος σε κάθε εποχή, ουσιαστικά λαμβάνει ως κριτήριο το κατά πόσο το πνεύμα ενός λαού, ενός έθνους που συγκροτείται σε κράτος, ανταποκρίνεται στην αναγκαία πραγμάτωση της έννοιας της ελευθερίας στη συγκεκριμένη ιστορική βαθμίδα.

Μπορούμε να εντοπίσουμε μια ορισμένη αναλογία ανάμεσα στην αντίληψη ενός κοσμοϊστορικού λαού από τον Hegel και στην ιουδαϊκή αντίληψη για το λαό του θεού. Ωστόσο, όπως ορθά σημειώνει ο Κώστας Παπαϊωάννου, «...ο Hegel συνειδητοποιούσε ότι η ιδέα της “ανθρωπότητας” των Διαφωτιστών και του Kant ήταν πολύ αφηρημένη για να μπορεί να ζωογονήσει τον συγκεκριμένο άνθρωπο, για να μπορεί να φωτίσει αυτή τη μυστηριώδη “όσμωση” με την οποία το άτομο αντλεί από την Ιστορία την υπόστασή του-και αντέταξε την ιδέα του Πνεύματος του Λαού, που τον σπρώχνει προς την ιστορική δημιουργία, που τον φανερώνει σαν ολότητα και σαν μια ενότητα...»³⁵.

Ο Hegel διακρίνει τα κοσμοϊστορικά έθνη της παγκόσμιας ιστορίας ξεκινώντας από την Ανατολή και καταλήγει στο γερμανικό λαό. Είναι όμως -όπως ο Karl Popper υποστηρίζει- ο εγγελιανός λόγος εθνικιστικός; Θεωρούμε ότι η εγγελιανή οπτική δεν αποδέχεται τον εθνικισμό ακριβώς επειδή υιοθετεί έναν αστικό κοσμοπολιτισμό που ενσαρκώνεται στο πνεύμα ενός λαού³⁶ που στη δοσμένη ιστορική συγκυρία αποτελεί τη σύνθεση του προτεσταντικού πνεύματος της ελευθερίας και των ιδανικών της γαλλικής επανάστασης. Στην εγγελιανή φιλοσοφία ο γερμανικός κόσμος κλείνει μέσα του το Δυτικό (Χριστιανικό) κόσμο της εποχής του και δεν ταυτίζεται με την Πρωσία. Κυρίως όμως, θεωρούμε ότι βρισκόμαστε σε μια εποχή, όπου οι εθνικοί αγώνες και η συγκρότηση των εθνών-κρατών αποτελούν έναν προοδευτικό και αναγκαίο όρο για την ανάπτυξη και εδραίωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, και ως εκ τούτου, ο εντοπισμός μιας ορισμένης συμβατότητας της εγγελιανής ιδέας περί κοσμοϊστορικού έθνους με μετέπειτα εθνικιστικές αναλύσεις πρέπει να λάβει υπόψη τη μάχη που έδιναν εκείνη την εποχή τα έθνη, προκειμένου να συγκροτηθούν σε αστικά έθνη-κράτη, σε αντίθεση με μεταγενέστερες καθαρά επιθετικές-ιμπεριαλιστικές πολιτικές. Ωστόσο, μια ορισμένη συμβατότητα πράγματι έγκειται στο γεγονός ότι η ποικιλία των εθνικών κρατών

³⁵ Κώστας Παπαϊωάννου, *Μάζα και Ιστορία*, ο.π.,σελ.162-163.

³⁶ Ο Perry Anderson εντοπίζει μίαν ορισμένη απροσδιοριστία στο συγκεκριμένο ορισμό του γερμανικού κοσμοϊστορικού έθνους. Σύμφωνα με τον ίδιο, «η απροσδιοριστία είναι ένα σύμπτωμα της απορίας που η πολλαπλότητα των κρατών εισάγει στην ενότητα του λόγου, από τη στιγμή που πραγματοποιείται η ιδέα της ελευθερίας», Πέρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.26.).

υποτάσσεται τελικά στη μοναδικότητα του κοσμοϊστορικού έθνους, αξιολογώντας έτσι τη διαλεκτική πορεία της Ιδέας υπό το πρίσμα της πραγμάτωσης, η οποία –τονίζουμε- δεν ταυτίζεται με το εμπειρικά δεδομένο αλλά με το πραγματικό ως αναγκαίο.

Στην έννοια του κοσμοϊστορικού έθνους που τοποθετείται πρωτοπόρα στο ιστορικό γίνεσθαι υπάρχει ήδη μια εικόνα δυνητικής σύγκρουσης ανάμεσα σε αυτό και τα υπόλοιπα έθνη που ακολουθούν. Πράγματι, σε αντίθεση με την αιώνια ειρήνη ανάμεσα στα έθνη-κράτη, προς την υλοποίηση της οποίας μπορούσε να υποθέσει ο Kant ότι οδηγούσε το κρυφό πρόγραμμα της Φύσης, ο Hegel εντοπίζει στον πόλεμο και τη διακρατική αστάθεια τη δυναμική της Ιστορίας³⁷.

Υπό αυτό το πρίσμα, η καντιανή αντίληψη για την αιώνια ειρήνη γίνεται αντικείμενο κριτικής, καθώς για τον Hegel ο πόλεμος (ως το κύριο μέσο της διεθνούς αναγνώρισης ενός κράτος) αποτελεί στοιχείο ηθικής υγείας των λαών, λαμβάνει το χαρακτήρα μιας ηθικής αναγκαιότητας.

Ο Hegel γράφει χαρακτηριστικά ότι το κράτος δεν πρέπει να συλλαμβάνεται ως απλός εγγυητής της ζωής των ατόμων και ότι, ακριβώς σε αυτή την ιδιότητα του κράτους να εμπεριέχει κάτι το ηθικό και ανώτερο από την ξεχωριστή ύπαρξη, βρίσκεται «...το ηθικό στοιχείο του πολέμου, ο οποίος δεν πρέπει να θεωρείται σαν ένα απόλυτο κακό, ούτε σαν ένα απλό εξωτερικό ενδεχόμενο που θα είχε την ενδεχόμενη αιτία του σε οτιδήποτε: στα πάθη των ισχυρών ή των λαών, στην αδικία, κλπ, και γενικά, μέσα σε κάποιο πράγμα που δεν πρέπει να είναι»³⁸.

Ο πόλεμος δεν είναι απλά αναπόφευκτος λόγω της υπαγωγής του στην επιδίωξη της αναγνώρισης, αλλά επεκτείνεται ως διαδικασία ηθικής ανανέωσης του λαού και του κράτους³⁹. «Η ηθική υγεία των λαών διατηρείται μέσα στην αδιαφορία της μπροστά στον προσδιορισμό των πεπερασμένων ορισμών, όπως επίσης οι άνεμοι προστατεύουν τη θάλασσα ενάντια στην αδράνεια στην οποία θα την βύθιζε μια διαρκής ηρεμία, όπως μια διαρκής ή αιώνια ειρήνη θα βύθιζε εκεί τους λαούς»⁴⁰.

Ο Hegel, γνωρίζοντας ήδη ότι το κράτος προσπαθεί να άρει τις αντιθέσεις της κοινωνίας των ιδιωτών, θεωρεί ότι ο πόλεμος στον οποίο το κράτος εμπλέκεται αποτελεί μια συλλογική πράξη, κατά την οποία ένας λαός συμμετέχει ταυτίζοντας το ατομικό με το συλλογικό συμφέρον. Το φρόνημα που τίθεται σε κίνηση στο επίπεδο των διακρατικών

³⁷ Williams Howard-Sullivan David-Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.37.

³⁸ Γκ.Β. Χέγκελ, Φιλοσοφία του Δικαίου, ο.π.,σελ.313.

³⁹ «Η ιδανικότητα που φαίνεται στον πόλεμο σαν προσανατολισμένη προς το εξωτερικό μέσα σ' ένα ενδεχόμενο φαινόμενο κι' η ιδανικότητα που κάνει οι εσωτερικές εξουσίες του Κράτους να είναι στιγμές οργανικές ενός όλου, είναι έτσι μια μόνη και η ίδια ιδανικότητα και, μέσα στην ιστορική φαινομενικότητα, αυτό φαίνεται στο φαινόμενο ιδίως, ότι οι νικηφόροι πόλεμοι προλαβαίνουν τα εσωτερικά τραύματα και στερεώνουν την εσωτερική δύναμη του Κράτους». ο.π., σελ.314.

⁴⁰ ο.π., σελ.314.

σχέσεων είναι ο *πατριωτισμός*, ο οποίος οδηγεί τα άτομα στην υλοποίηση ενός καθολικού καθήκοντος, τη θυσία για τη διάσωση της ατομικότητας του κράτους⁴¹. Φυσικά, στο σημείο αυτό ο γερμανός στοχαστής δεν κατανοεί τον, σε τελική ανάλυση, ταξικό χαρακτήρα του πολέμου ως ιστορικού φαινομένου. Πέρα από την ψευδή συνείδηση που σχηματίζει γύρω από την εσωτερική ενότητα ενός έθνους, οφείλουμε εντούτοις να αναγνωρίσουμε ότι σε εκείνη την περίοδο οι λαϊκές μάζες πράγματι δεν είχαν καταφέρει να διαχωριστούν πολιτικά από τις κυρίαρχες τάξεις και να αποκτήσουν αυτοτελή συνείδηση του ρόλου του πολέμου. Ο Hegel φαίνεται να συμμερίζεται την άποψη ότι, στο βαθμό που το κράτος αποτελεί μια κοινότητα ηθικής φύσεως, ο εσωτερικός ανταγωνισμός αναγκαστικά ξεπροβάλλει στο διεθνές επίπεδο⁴².

Από αυτή την άποψη, θεωρούμε ότι ο Hegel κατανόησε τη διαλεκτική της αστικής κοινωνίας και την τοποθέτησε στο διακρατικό επίπεδο, διότι στο εσωτερικό επίπεδο ενός κράτους θα παρουσιαζόταν ανάγλυφα η δυναμική διάρρηξης της αστικής κοινωνίας και του κράτους της, όπως θα δείξουμε παρακάτω.

Ορισμένα ζητήματα που σχετίζονται με την εγγελιανή σύλληψη των διεθνών σχέσεων, κρίση, όπως θα δειχθεί στο δεύτερο μέρος της διατριβής μας, για την κριτική προσέγγιση της θεωρίας του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας, διατυπώνουμε ευθύς αμέσως:

1. Ο Hegel θεωρεί ότι τα κράτη βρίσκονται πάντα σε φυσική κατάσταση στη μεταξύ τους αλληλεπίδραση και σχέση. Άρα, οι αντιθέσεις ανάμεσα στα κράτη δεν έχουν τον ίδιο χαρακτήρα με τις αντιθέσεις ανάμεσα στα άτομα σε μια κοινωνία των ιδιωτών καθώς στην τελευταία παρεμβαίνει το κράτος και το σύστημα δικαίου του. Στην περίπτωση των διεθνών σχέσεων, αναπόφευκτα, είναι ο πόλεμος που λειτουργεί ως τρόπος διευθέτησης των αντιθέσεων.

Η προβολή του κράτους στο εξωτερικό, στις διεθνείς σχέσεις, σε ένα δυνάμει συγκρουσιακό τοπίο, προκειμένου να αναγνωριστεί, δεν αφορά τη διαπάλη γύρω από ζητήματα ηθικής ή δικαίου, αλλά τη διαπάλη γύρω από το ποια έννομη τάξη θα κυριαρχήσει.

2. Στο έδαφος των παραπάνω διεξάγεται μια αντιπαράθεση για το εάν ο Hegel εξωραϊίζει τον πόλεμο καθαυτό. Η απάντηση ότι ο Hegel είδε τον πόλεμο ως αναγκαίο στοιχείο των διεθνών σχέσεων και όχι ως κακό καθαυτό κατά τη γνώμη μας δεν απαντά στο θέμα. Ούτε φυσικά επαρκεί η απάντηση ότι ο Hegel δεν έζησε σε εποχές γενικευμένων πολέμων και των δυνατοτήτων των σύγχρονων οπλικών συστημάτων. Το κύριο, κατά τη γνώμη μας, είναι ότι στη Φιλοσοφία της Ιστορίας του Hegel κεντρική κατηγορία είναι η κίνηση, η αλλαγή, και ως εκ τούτου, ο πόλεμος ως διαδικασία που ωθεί σε αυτή. Ας μην ξεχνάμε

⁴¹ ο.π., §268, §325.

⁴² Ο Howard Williams τονίζει ορθά ότι «...για τον Hegel, η πάλη μεταξύ κρατών για αναγνώριση είναι παράλληλα και πάλη για αναγνώριση των ατόμων που συγκροτούν το κράτος», Williams Howard - Sullivan David - Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.44-45.

άλλωστε ότι το ιδεώδες της «Αιώνιας ειρήνης» την εποχή που έζησε ο Hegel έπαιρνε και έναν αντιδραστικό-αντεπαναστατικό χαρακτήρα ως συμφωνία για τη διατήρηση της ειρήνης στο πλαίσιο της Ιερής Συμμαχίας. Άλλωστε, η ίδια η εμπειρία του Hegel πάνω στον πόλεμο δεν ήταν άλλη από εκείνη της θέασης ενός πολέμου που προωθούσε τις αρχές της ελευθερίας σε σύγκρουση με το απαρχαιωμένο πνεύμα της εποχής (Ναπολεόντειοι Πόλεμοι, 1805-1815). Τελικά, η αποσαφήνιση της θέσης του πολέμου στην εγελιανή σκέψη δεν μπορεί να γίνει με όρους και κατηγορίες που βρίσκονται έξω από αυτήν (υποκειμενική ηθική), ούτε όμως με αναγωγή της στις σύγχρονες συνθήκες διεξαγωγής πολέμων στο έδαφος του ιμπεριαλισμού.

Με ποιους όρους τίθεται όμως το ανθρωπολογικό ζήτημα στο πλαίσιο της χεγκελιανής θεωρίας του τέλους της Ιστορίας;

Καταρχήν δεν υπάρχει η ένταση εντός του πεπερασμένου ανθρώπου για τις επιλογές του και απ' αυτή την άποψη ο άνθρωπος δεν αποτελεί πρόβλημα για τον εαυτό του⁴³. Το κακό δεν είναι εντός του ανθρώπου αλλά υφίσταται αναγκαία ως προϊόν της κίνησης του Πνεύματος, της αναγκαίας αλλοτρίωσής του στον κόσμο. Κυρίως όμως, η ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας και η «ανατομία» της από τον Hegel δίνει τη δυνατότητα σε μια «νέου τύπου ανθρωπολογία» βασισμένη σε μια οντολογία της αστικής κοινωνίας και του συστήματος αναγκών που προκύπτουν εντός της. Κατά τη γνώμη μας, εκκινώντας από την περίφημη διατύπωση της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* περί αναγνώρισης και καταλήγοντας στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ο Hegel στοχάζεται όχι γενικά πάνω στον άνθρωπο, αλλά κυρίως πάνω στη διαδικασία γένεσης της ταυτότητας του αστού.

Πραγματικά, αν και η διαπραγμάτευση της πάλης για αναγνώριση έχει διαχρονικά χαρακτηριστικά και συνέβαλε στη σύλληψη της διυποκειμενικής διαδικασίας συγκρότησης της ταυτότητας, η ίδια η δομή της παραπέμπει στην πολεμική φύση της κοινωνικής σχέσης κατά τη γένεση της αστικής κοινωνίας. Αυτή η ιδέα της «εξάρτησης» της μιας πλευράς από την άλλη, του «κυρίου και του δούλου» μπορεί να εμφανιστεί κατά τη γνώμη μας μόνο σε συνθήκες τυπικής ισότητας ανάμεσα στους φορείς των αστικών δικαιωμάτων. Δεν είναι άλλωστε τυχαία η επαναφορά του ζητήματος της αναγνώρισης στις σελίδες της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* όπου ο Hegel πραγματεύεται την ιδιοκτησία και την αντιπαράθετεί στην απλή κατοχή. Σύμφωνα μάλιστα με τον Marcuse, «η νομή είναι ιδιοκτησία μόνο εάν έγινε και στα μάτια των άλλων ατόμων τόσο αντικειμενική όσο είναι για τον ιδιοκτήτη»⁴⁴.

Με αυτή την έννοια, η εγελιανή θέση ότι *το άτομο υφίσταται μόνο ως αναγνωρισμένο Είναι*, αντλεί τη δυναμική της από την εμπειρία της σύγκρουσης των ατόμων στην αστική κοινωνία. Στα πλαίσιά της, άλλωστε, η ένταση γίνεται ανάγλυφη και οξεία.

⁴³ Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, εκδ. Γνώση, τόμος Β, ο.π.,σελ.125.

⁴⁴ Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και Επανάσταση*, ο.π.,σελ. 191.

Σύμφωνα με τον Marcuse, «...η σχέση αυτή όμως δεν είναι κατά κανέναν τρόπο μια σχέση αρμονικής συνεργασίας μεταξύ εξ ίσου ελευθέρων ατόμων που προωθούν το κοινό συμφέρον επιδιώκοντας καθένα το δικό τους όφελος. Είναι περισσότερο μια “πάλη ζωής και θανάτου” μεταξύ άνισων κατ’ ουσίαν ατόμων, από τα οποία το ένα είναι ο “κύριος” και το άλλο ο “δούλος”. Η μάχη που δίνει ο άνθρωπος είναι ο μόνος τρόπος για να φθάσει στην αυτοσυνείδηση, δηλαδή στη γνώση των δυνατοτήτων του και στην ελευθερία να τις πραγματώσει»⁴⁵.

Οι δυο αντίθετες μορφές υποκειμένων, που συγκροτούνται στον κοινωνικό χώρο με επίκεντρο τη διακινδύνευση της ζωής και διακύβευμα την αναγνώριση και την κατάκτηση της ελευθερίας, ο κύριος και ο δούλος⁴⁶, παρίστανται σε συνάρτηση προς την εργασία και **καθίστανται δυνατές μόνο μέσω ενός ορισμένου τύπου εργασιακής διαδικασίας**⁴⁷.

Αρχικά ο δούλος εννοείται ως συνείδηση που έχει για ουσία της τον κύριο. Ωστόσο, έχοντας βιώσει την απόλυτη αρνητικότητα, δηλαδή τον φόβο του θανάτου και την ήττα από τον κύριο, εντάσσεται στον κόσμο απόλυτα αρνητικά· η σχέση του με τον κόσμο είναι αρνητική γιατί αυτός τον βιώνει σαν αντικείμενο στο οποίο είναι προσκολλημένος. Εντούτοις, ο δούλος-ως εργάτης-εμπεριέχει τους όρους άρσης αυτής της διπλής εξάρτησής του από τον κύριο και το φυσικό Είναι.

Κυριαρχία και δουλεία συνάπτουν μια σχέση με τον κόσμο των αντικειμένων με αντίθετους όρους. Ο δούλος «...τελεί υπό το κράτος της αναγκαιότητας, εκφρασμένης ως επιθυμίας του κυρίου να απολαύσει το πράγμα. Ο τελευταίος με τη σειρά του βρίσκεται αντιμέτωπος με την ανεξαρτησία του υλικού κόσμου και για να μπορεί να τον χρησιμοποιήσει πρέπει ν’ αρνηθεί την ανεξαρτησία αυτού του κόσμου. Προς τούτο παρεμβάλλει το δούλο...»⁴⁸.

⁴⁵ Ο.π., σελ.121-122.

⁴⁶ Σύμφωνα με τον Osborne οι ρόλοι του «κυρίου και δούλου» δεν είναι απλά ιστορικά συγκεκριμένοι κοινωνικοί ρόλοι είναι περισσότερο αλληγορικοί τύποι, τυποποιήσεις σχέσεων εξουσίας σύμφυτες στη δομή της αναγνώρισης. Αυτό που καταγράφουν είναι, από τη μια μεριά, ο κοινωνικά αναγκαίος χαρακτήρας κάθε αυτοσυνείδησης, και από την άλλη, την αντίφαση μεταξύ υποταγής και ανεξαρτησίας την οποία η αυτοσυνείδηση πρέπει συνεπώς να βιώσει εκτός των πλαισίων ενός θεσμού όπου η «ελεύθερη ανάπτυξη του ενός είναι η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων». Peter Osborne, *“The Politics of Time-Modernity and Avant-Garde”*, εκδόσεις Verso, 1995, σελ.72.

⁴⁷ Ο Marcuse γράφει χαρακτηριστικά: «Η δουλεία του δούλου συνίσταται στην υλική αδυναμία του, στον “απόλυτο φόβο” που του προκαλεί ο κύριος, στη διαρκή “πειθαρχία” της υπηρεσίας και προπάντων στην αλυσίδωσή του με την εργασία, οπότε αυτός γίνεται “μη αυτοτελής” απέναντι στα πράγματα και, μέσω της διαμεσολάβησής τους, απέναντι στον κύριο που κατέχει αυτά τα πράγματα. Σημαντική είναι η αντίληψη ότι η κυριαρχία και η δουλεία καθίστανται δυνατές μόνο μέσω ενός ορισμένου τύπου εργασιακής διαδικασίας[...] Η ενδοπλαισιακή ανάπτυξη της σχέσης κυριαρχίας-δουλείας δεν οδηγεί μόνο στην αναγνώριση της δουλείας ως πραγματικής “αλήθειας” της κυριαρχίας, αλλά και στην εκ μέρους της δουλείας κατανόηση της δικής της πραγματικής δύναμης και κατά συνέπεια στην (πιθανή) της άρση: αποδεικνύεται ότι η αυθεντία της κυριαρχίας σε τελική ανάλυση εξαρτάται από τη δουλεία, που πιστεύει σε αυτή και τη συντηρεί. Μόνο με την εργασία που επιτελείται στη δουλεία γίνεται η κυριαρχία, ως αναγνωρισμένη εξουσία πάνω στη σφαίρα υλικής της δικαιοδοσίας, πραγματική». (Αυθεντία και Οικογένεια, θεωρητικά σχεδιάσματα, Max Horkheimer, Erich Fromm, Herbert Marcuse, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 1996, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου), σελ.261,262.

⁴⁸ Σχόλιο του Δημήτρη Τζωρτζόπουλου στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1993, μετάφραση Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, πρώτος τόμος, ο.π.,σελ.338.

Μια τέτοια σχέση συνεπάγεται την αποξένωση από τον υλικό κόσμο, με διαφορετικούς και πάλι όρους, αφού από τη μία μεριά ο δούλος αποξενώνεται από το αποτέλεσμα της εργασίας του, το οποίο ιδιοποιείται ο κύριος, και, από την άλλη μεριά, ο κύριος γνωρίζει τον υλικό κόσμο μόνο στη μορφή που αυτός πήρε μέσω της εργασίας ενός άλλου, του δούλου.

Με τον εγγελιανό στοχασμό πάνω στην έννοια της εργασίας σηματοδοτείται ένα σημαντικό βήμα στο δυτικό φιλοσοφικό στοχασμό. Η τοποθέτηση της εργασίας σε ένα τέτοιο φιλοσοφικό ανθρωπολογικό επίπεδο εκφράζει το γεγονός της εδραίωσης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και της νέας αστικής ηθικής που κυρίαρχο στοιχείο της είναι ο εγκλωβισμός της εργασίας.

Ο Hegel τονίζει τον κοινωνικό χαρακτήρα που λαμβάνει η παραγωγική διαδικασία στον καπιταλισμό ως εξής:

«Η εργασία του ατόμου για τις ανάγκες του είναι τόσο μια ικανοποίηση των αναγκών των άλλων, όσο και μια ικανοποίηση των προσωπικών του αναγκών, και η ικανοποίηση των προσωπικών του αναγκών επιτυγχάνεται μόνο χάρη στην εργασία των άλλων. Όπως το άτομο στην ατομική του εργασία επιτελεί ήδη μια καθολική εργασία, αλλά χωρίς να έχει συνείδηση, με τον ίδιο τρόπο αυτό επιτελεί και την καθολική εργασία, σαν να πρόκειται για δικό του αντικείμενο, για το οποίο τώρα έχει συνείδηση, το όλο, ως όλο, γίνεται έργο του, για το οποίο θυσιάζεται, και με αυτό ακριβώς τον τρόπο παίρνει πίσω από τούτο το όλο τον ίδιο του τον εαυτό»⁴⁹.

Σαφέστατα προκύπτει ότι η θέση της εργασίας στον εγγελιανό στοχασμό δε θα μπορούσε να έχει τέτοια κομβικότητα, αν ο γερμανός φιλόσοφος δεν προσέγγιζε την ουσία του ανθρώπου ως στιγμή της κίνησης του Πνεύματος και, κυρίως, αν το Πνεύμα δεν εξέφραζε σε αφαιρετικό επίπεδο τη γενίκευση των αστικών κοινωνικών σχέσεων στην ολότητά τους. Μόνον υπό αυτή την οπτική μπορούμε να κατανοήσουμε την κριτική του Hegel στη ρουσσοική αντίληψη για μια πρωταρχική ανθρώπινη κατάσταση ελευθερίας, όπου παρατηρεί ότι *«είναι λαθεμένη γνώμη, το να σκεφτόμαστε, ότι ο άνθρωπος ζούσε ελεύθερος σε σχέση με την ανάγκη μέσα στη φυσική κατάσταση, μέσα στην οποία δεν δοκίμαζε παρά λεγόμενες απλές φυσικές ανάγκες και μέσα στην οποία δεν χρησιμοποιούσε για να τις ικανοποιήσει παρά τα μέσα που μια ενδεχόμενη φύση του προμηθεύει. Επίσης είναι λαθεμένη, αν δεν εξετάσουμε το στοιχείο απελευθέρωσης, που ενυπάρχει στην εργασία...»⁵⁰.*

Τελικά, ο άνθρωπος στη συγκεκριμένη ουσία του, κατά τον Hegel, δεν είναι άλλος από αυτόν που ζει εντός της αστικής κοινωνίας.

Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει και ο Karl Lowith,

«συνεπώς άνθρωπος με την αυθεντική σημασία είναι μόνον ο αστός, το υποκείμενο των αναγκών, αυτή η απλή ιδιαιτερότητα σε σύγκριση προς την εσωτερική γενικότητά του. Για τον

⁴⁹ Γκεοργκ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τόμος δεύτερος, ο.π., σελ.164.

⁵⁰ Γκ.Β. Χέγκελ, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ο.π.,σελ. 201.

άνθρωπο με το νόημα της κατοπινής φιλοσοφίας- του Feuerbach, του Ruge, του Marx, του Stirner και του Kierkegaard- γίνεται λόγος στον Hegel μόνο στο επίπεδο της αστικής κοινωνίας! Βέβαια, ο Hegel δεν αρνήθηκε εντελώς την έννοια «άνθρωπος εν γένει» και «ως τέτοιος» στον χώρο του δικαίου και της κοινωνίας, αλλά παρά ταύτα την αναγνώρισε πράγματι μόνο σε αναφορά προς τον άνθρωπο που κατέχει αστικά δικαιώματα, και ακριβώς σε αυτό το σημείο γίνεται φανερή η εξαιρετικά ρεαλιστική αίσθησή του»⁵¹.

Ως εκ τούτου, το πρόβλημα του ανθρώπου καθίσταται ρεαλιστικό και ιστορικό ταυτόχρονα και συμπυκνώνεται στο ερώτημα: υπό ποιους ιστορικούς όρους μπορεί ο Λόγος να ικανοποιηθεί ως προς το αίτημά του για ελευθερία;

Η απάντηση αυτού του ερωτήματος από τον Hegel διέρχεται αναγκαία από την κριτική του στη Γαλλική επανάσταση.

Αν και η Γαλλική Επανάσταση γκρέμισε δίκαια μια μορφή κράτους που δεν αντιστοιχούσε στη συνείδηση της ελευθερίας της εποχής δεν κατάφερε να του δώσει μια νέα βάση. Το πρόβλημα έγκειται στον αυτοπεριορισμό της στην προστασία του αφηρημένου ατόμου⁵² και της ιδιωτικής ιδιοκτησίας. Έτσι τελικός σκοπός του κράτους που προέκυψε από τη Γαλλική Επανάσταση δεν είναι το γενικό συμφέρον.

Αυτή η εγγενής ανικανότητα της Γαλλικής Επανάστασης να επιλύσει το πρόβλημα κατάκτησης της *ουσιαστικής ελευθερίας* δεν αναιρεί την κοσμοϊστορική συνεισφορά της στο ότι έθεσε για πρώτη φορά το καθήκον της πολιτικής πραγμάτωσης της ελευθερίας⁵³. Συνάμα δεν αναιρεί την κοσμοϊστορική θέση των πρωταγωνιστών της, όπως ο Ροβεσπιέρος, ο οποίος - σύμφωνα με τον Hegel της *Φιλοσοφίας της Ιστορίας*, δηλαδή ενός ώριμου και πιο «πρωσικού» έργου του- «έθεσε την αρχή της αρετής σαν τον υπέρτατο σκοπό και μπορεί κανείς να πει πως ο άνθρωπος αυτός πήρε την αρετή στα σοβαρά»⁵⁴.

Αυτή ακριβώς η διαλεκτική σύλληψη της Γαλλικής Επανάστασης δημιουργεί μια πολλαπλότητα ερμηνειών γύρω από το αν ο Hegel ήταν τελικά οπαδός της παλινόρθωσης ή της επανάστασης. Για τις ανάγκες ωστόσο της παρούσας μελέτης δεν έχουμε παρά να επικεντρώσουμε το ενδιαφέρον μας στην αντιμετώπιση της Γαλλικής Επανάστασης ως ρήξης στο συνεχές της Ιστορίας, ρήξης μετά την οποία ο Hegel στρέφει το φιλοσοφικοϊστορικό ενδιαφέρον του προς το Γερμανικό κράτος.

«Τότε παρουσιάζεται η γερμανική αυτοκρατορία, η τέταρτη στιγμή της παγκόσμιας ιστορίας: αν συγκριθεί με τις ηλικίες του ανθρώπου θα αντιστοιχούσε στα γεράματα. Τα φυσικά γερατειά είναι αδυναμία, αλλά τα γερατειά του πνεύματος είναι η τέλεια ωριμότητα, μέσα στην οποία το πνεύμα επιστρέφει στην ενότητα, αλλά ως πνεύμα»⁵⁵.

⁵¹ Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, τόμος Β, ο.π., σελ.126.

⁵² Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και Επανάσταση*, ο.π., σελ.372.

⁵³ Γιοαχίμ Ρίττερ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, ο.π., σελ.33.

⁵⁴ Γκ. Χέγγελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκδ. Αναγνωστίδη, χ.χ.σελ.450.

⁵⁵ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.133.

Ο Hegel θεωρεί ότι το κράτος που προβάλλει μέσα από την ιστορική διαδικασία και προωθεί την μοντέρνα έννοια της ατομικής ελευθερίας είναι η *συνταγματική μοναρχία*. Έχει ιδιαίτερη αξία να τονίσουμε ότι η προτίμησή του στη συνταγματική μοναρχία, ακριβώς επειδή έρχεται ως αποτέλεσμα μιας ιστορικής περιοδολόγησης της ιδέας της ελευθερίας μέσω του κράτους, συνιστά διαλεκτική υπέρβαση που ως τέτοια εμπεριέχει στους κόλπους της σε αναβαθμισμένη εκδοχή στοιχεία των παλαιότερων βαθμίδων.

Υπό αυτή την έννοια ο Hegel μπορεί να ενταχθεί στον πολιτικό φιλελευθερισμό της εποχής του, αφού κάνει λόγο για μια δημόσια τάξη πραγμάτων που εγγυάται τα δικαιώματα του ατόμου στην προσωπική ελευθερία, την ιδιωτική ιδιοκτησία και την ανεμπόδιστη έκφραση της γνώμης⁵⁶. Σαφώς όμως, η εγγεληνική πολιτική σκέψη εκφράζει την ιδιοπροσωπία της όταν υποστηρίζει ότι «...η άποψη ότι ο λαός έχει τάχα από μόνος του λόγο, απόψεις και γνώση του δικαίου, είναι μια επικίνδυνη και λαθεμένη προκατάληψη: και τούτο γιατί κάθε φατρία του λαού μπορεί να αυτοχειροτονηθεί ως λαός, ενώ αυτό που συνιστά το κράτος είναι ζήτημα καλλιεργημένης γνώσης και όχι του λαού»⁵⁷.

Μπορούμε έτσι να υποστηρίξουμε βάσιμα ότι η κριτική του Hegel στον κοινοβουλευτισμό και το φιλελευθερισμό εκφράζει την ανάγκη να συγκροτηθεί το κράτος ως φορέας του καθολικού, έτσι, ώστε να αποσοβεί την επιδίωξη του μερικού συμφέροντος με τρόπο που εμπεριέχει τη δυναμική της διάρρηξης του κοινωνικού ιστού.

Πώς συναρτάται, ωστόσο, η χεγκελιανή κατανόηση του κράτους όπως διαμορφώνεται μέσα στην Ιστορία με τη θεωρία του για το τέλος της Ιστορίας, και ακόμα παραπέρα, πώς συνδέεται η θεώρηση ενός ιστορικού τέλους με την εγγεληνική ανθρωπολογική προβληματική; Κατά μια έννοια, δυο οδοί συγκλίνουν στην απάντηση του πρώτου ερωτήματος: η φιλοσοφικοϊστορική και η πολιτική εγγεληνική τοποθέτηση.

Εφόσον είναι το Πνεύμα που φανερώνεται μέσα στο Χρόνο δε μπορεί η Παγκόσμια Ιστορία να διακόπτεται. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η εγγεληνική Φιλοσοφία της Ιστορίας στοχεύομενη πάνω στο τωρινό, ασχολείται με το *αιώνια τωρινό*⁵⁸. Ωστόσο, αν και, όπως μας θυμίζει ο Anderson, η λέξη *τέλος*⁵⁹ με δυσκολία συναντάται στο έργο του Hegel, «...δεν μπορεί να υπάρξει αμφιβολία ότι η λογική του χεγγελιανού συστήματος στο σύνολό του ουσιαστικά την απαιτούσε ως συμπέρασμα...»⁶⁰.

Ο Anderson αποδίδει το γεγονός στο ότι η Ιστορία, κατά τον Hegel, δεν αποτελεί την έσχατη πραγματικότητα του φιλοσοφικού συστήματος και ότι, από αυτή την άποψη, δεν μπορεί

⁵⁶ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π., σελ.21.

⁵⁷ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.58.

⁵⁸ ο.π.,σελ.99.

⁵⁹ Ο Perry Anderson υπογραμμίζει ότι στη γερμανική γλώσσα δεν υπάρχει (όπως στην αγγλική ή στην ελληνική, με τις λέξεις «end» και «τέλος», αντίστοιχα) μια λέξη που να συνδυάζει το τέρμα και το σκοπό.

⁶⁰ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π., σελ.19.

να εντοπιστεί στο πλαίσιο της η έννοια της ολοκλήρωσης, παρά μόνο η έννοια του αποτελέσματος. Ακόμα, σύμφωνα με τον ίδιο, ο γερμανός στοχαστής προσανατολίζεται κυρίως στον εντοπισμό της κατάστασης εκείνης, όπου η ανθρωπότητα προσεγγίζει ένα σκοπό και όχι ένα τέρμα. Τούτο είναι, κατά τη γνώμη μας, ορθό και εντάσσεται, ούτως ή άλλως σε μια διαλεκτική θεώρηση της ιστορικής κίνησης. Κοντολογίς, ο Hegel δεν έκανε λόγο για τέλος της Ιστορίας με την έννοια μιας έλευσης «...ενός κοινωνικού συστήματος του οποίου οι θεμελιώδεις κανόνες αναπαραγωγής συγκροτούν “οριστικό” πλαίσιο»⁶¹, γιατί «το πνεύμα αλλά και το γράμμα» της φιλοσοφικοϊστορικής του σκέψης δεν οδηγούσαν σε κάτι τέτοιο.

Αναμφίβολα όμως η ενασχόληση της εγελιανής Φιλοσοφίας της Ιστορίας με το «αιώνια τωρινό» περικλείει ταυτόχρονα μια τάση προβολής προς το μέλλον αλλά και μια «περίφραξη» στο υπάρχον ως αναγκαία αναπαραγόμενο. Πιο συγκεκριμένα, το ερώτημα περί τέλους της Ιστορίας στον Hegel «μεταφράζεται» στο ζήτημα περί του ανοιχτού ή του κλειστού χαρακτήρα των ιστορικών αλλαγών τις οποίες παρακολουθεί, και οι οποίες συμπυκνώνονται στη δυναμική της αστικής κοινωνίας όχι μόνο σε ευρωπαϊκό, αλλά σε παγκόσμιο επίπεδο.

Στη Φιλοσοφία της Ιστορίας (όπου και πάλι το γερμανικό κράτος αποτελεί το τέλος της διαδρομής) διαβάζουμε τα εξής:

«Η Αμερική λοιπόν, είναι η χώρα του μέλλοντος όπου, κατά τα επόμενα χρόνια, θα αποκαλυφθεί μέσα από τον ανταγωνισμό που μπορούμε να υποθέσουμε ανάμεσα στη Βόρεια και στη Νότια, η σπουδαιότητα της παγκόσμιας ιστορίας· είναι η χώρα της προσδοκίας για όλους αυτούς που ανιούν μέσα στο ιστορικό οπλοστάσιο της γηραιάς Ευρώπης»⁶².

Έτσι, η προσδοκία αυτή συγκεκριμενοποιείται ιστορικά με τον εντοπισμό της αντίθεσης μεταξύ Βορά και Νότου (προφανώς ο Hegel έχει διακρίνει ανάμεσα στον αστικό Βορά και το φεουδαρχικό Νότο) και αναδεικνύει τις ιστορικές προϋποθέσεις για την εξάπλωση του νεωτεριστικού πνεύματος. Το περιεχόμενο αυτής της εγελιανής φιλοσοφικοϊστορικής κατανόησης του «παρόντος» έγκειται στο ότι «...η ελευθερία μπορεί να εισέλθει σε μια πιο ανεπτυγμένη φάση»⁶³. Ταυτόχρονα, αυτή ακριβώς η κατανόηση της **διαδικασίας αντιστοίχισης προς την αρχής της ελευθερίας στην πραγματικότητα**, αποτελεί κρίσιμη συμβολή στη γνώση της ιστορικότητας της ίδιας της εγελιανής φιλοσοφίας. Από αυτή την άποψη, δεν είναι τυχαίο ότι, αναλύοντας την εξέλιξη του πολιτεύματος στη Γαλλία μετά την επανάσταση, ο Hegel σημειώνει χαρακτηριστικά:

«Έτσι συνεχίζεται η κίνηση και η αναταραχή. Να η σύγκρουση, ο κόμπος, το πρόβλημα όπου βρίσκεται η ιστορία και που πρέπει να το λύσει στους χρόνους που θα μας έρθουν»⁶⁴.

⁶¹ Κοστάντσο Πρέβε, *Καιροί Αναζήτησης*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1998, μετάφραση Χρήστος Νάτσιος, σελ.181.

⁶² Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.108.

⁶³ Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π., σελ.173.

⁶⁴ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.451.

Είναι αυτή ακριβώς η πρόταση που «στοιχειώνει» και το τελευταίο γραπτό του Hegel (*Για την αγγλική εκλογική μεταρρύθμιση*) και οδηγεί σε διαμετρικά αντίθετες ερμηνείες του ως προς τον πολιτικό και ιστορικό προσανατολισμό του⁶⁵.

Κατά τη γνώμη μας η όποια παλινорθωτική πτυχή στη σκέψη του Hegel μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως – η από αστική σκοπιά- αντίθεση στον αφηρημένο χαρακτήρα της ελευθερίας που εγκαινιάστηκε από τη Γαλλική Επανάσταση ενώ ταυτόχρονα είναι κατηγορηματικός (συμφωνώντας με τον Kant) σε ότι αφορά τον προοδευτικό χαρακτήρα των επαναστατικών μετασχηματισμών που πραγματοποιήθηκαν στην εποχή του. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, ο πραγματικός φόβος του Hegel για τη συνέχιση της επανάστασης εδράζεται αφενός στην όψιμη επιλογή της μεταρρύθμισης ως μέσου για την προώθηση του ιδανικού της αστικής ελευθερίας αλλά και πιθανώς στον εντοπισμό των αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας οι οποίες εμπεριέχουν το δυναμικό κρισιακών φαινομένων.

Η διαπίστωση αυτή δεν αναιρεί το συνολικά αστικό χαρακτήρα της Φιλοσοφίας της Ιστορίας του Hegel πόσο μάλλον της πολιτικής του φιλοσοφίας. Βρισκόμαστε στην ίδια γραμμή πλεύσης που εγκαινιάστηκε στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, όπου γίνεται λόγος για το νέο κόσμο στον οποίο μπαίνει η ανθρωπότητα και χρησιμοποιείται ένα θριαμβευτικό και πανηγυρικό λεξιλόγιο.

«Αλλ’ αυτός ο νέος ο κόσμος είναι τόσο λίγο εντελής πραγματικότητα όσο και το μόλις γεννημένο παιδί· και είναι ουσιώδες να λαμβάνουμε υπόψη το σημείο αυτό. Η εμφάνιση είναι αρχικά η αμεσότητά του ή η έννοιά του. Όσο λίγο είναι περατωμένο ένα οικοδόμημα, όταν έχουν τεθεί τα θεμέλιά του, άλλο τόσο λίγο η επιτευχθείσα έννοια του όλου είναι το ίδιο το όλο[...]

Το ξεκίνημα του νέου πνεύματος είναι το προϊόν μιας εκτεταμένης ανατροπής πολλών μορφών πολιτισμού, το έπαθλο μιας πορείας πολλαπλά περίπλοκης όσο και μιας πολύμοχθης προσπάθειας»⁶⁶.

Η νέα περίοδος, για την οποία κάνει λόγο, βρίσκεται εν κινήσει, είναι δηλαδή σε διαδικασία διαμόρφωσης. Κατά τον Hegel, αν και μπορούμε να εντοπίσουμε ήδη τα στοιχεία της νέας πραγματικότητας που διαμορφώνεται, η ολοκλήρωση δεν έχει ακόμα επιτευχθεί. Έτσι, η λογικότητα του νέου κόσμου δεν έχει ακόμα πραγματωθεί, η έννοια δεν έχει αντιστοιχηθεί πλήρως στην πραγματικότητα. Ο Hegel αναφέρεται σε ένα ξεκίνημα και όχι σε

⁶⁵ Ο Habermas υποστηρίζει ότι σε αυτό το κείμενο ο γερμανός φιλόσοφος παίρνει απροκάλυπτα το μέρος της παλινόρθωσης (Jurgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ο.π., σελ.61.), ενώ ο Ρίττερ θεωρεί ότι ο Hegel «καταλήγει με την υπόδειξη πως εμπλέκονται δυνάμεις ικανές “να προκαλέσουν επανάσταση αντί για μεταρρύθμιση”» (Γιοαχιμ Ρίττερ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, ο.π., σελ.28.) και ταυτόχρονα συμπληρώνει ότι σκοπός του Hegel είναι να αντιμετωπίσει την παλινорθωτική ψευδοσυντήρηση με σκοπό «...να εξαιρέσει την επαναστατική αρχή της ελευθερίας ως δικαιώματος από την πολιτική αντιπαράθεση και να την κατοχυρώσει, μακριά από την πλημμύρα των γεγονότων, στην ζύμωση του καιρού» (στο ίδιο, σελ.48.)

⁶⁶ Χέγκελ Γκεοργκ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, πρώτος τόμος, ο.π., σελ.132-133.

ένα τέλος. Η ρήξη σηματοδοτεί τη μετάβαση σε μια νέα βαθμίδα στην—ούτως ή άλλως ιστορική— πορεία του Πνεύματος. Η έννοια της ολοκλήρωσης δε σηματοδοτεί ένα τέλος. Ακόμα, και ίσως σημαντικότερο, ο Hegel στοχαζόμενος πάνω στην έννοια του σκοπού, δίνει έμφαση κατ' αρχήν στη ρήξη και ύστερα στην επανένωση που οριοθετεί το ιστορικό ιδανικό του. Συμφωνώντας με τον Costanzo Preve μπορούμε να θεωρήσουμε ότι «η απόλυτη και τελική επιδίωξη του Χέγκελ δεν αποτελεί κάποιο Τέλος της Ιστορίας, αλλά οπωσδήποτε τέλος του παρελθόντος»⁶⁷.

Παρακολουθώντας το κλείσιμο της εισαγωγής στην *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, γινόμαστε μάρτυρες αυτής της νέας επερχόμενης βαθμίδας ανέλιξης του Πνεύματος:

«...Με την αποτελεσματικότητα των καθολικών καθορισμών που θεμελιώνονται στην αρχή του πνεύματος, το βασίλειο της σκέψης γεννιέται μέσα στην πραγματικότητα. Εξαφανίζονται οι αντιθέσεις του κράτους με την εκκλησία· το πνεύμα προσαρμόζεται στην πραγματικότητα και τη συνιστά σαν οργανική ύπαρξη εν εαυτή. Το κράτος δεν είναι πια υποδεέστερο από την εκκλησία και δεν της υποτάσσεται· ετούτη η τελευταία δεν διατηρεί κανένα προνόμιο και το πνευματικό δεν είναι πια ξένο προς το κράτος. Η ελευθερία βρήκε το μέσο να πραγματώσει την έννοια και την αλήθεια της. Αυτός είναι ο σκοπός της παγκόσμιας ιστορίας...»⁶⁸.

Ο Hegel αναφέρεται στη γέννηση (και όχι στην συμφιλίωση της σκέψης με την πραγματικότητα) της σκέψης στο πεδίο της πραγματικότητας. Κάνει λόγο για εξαφάνιση της αντίθεσης εκκλησίας και κράτους αλλά δεν μιλά για μια παύση των αντιθέσεων γενικά. Το κράτος, δηλαδή η ανώτερη έκφραση της πραγματικότητας, γίνεται πνευματικό και στη βάση αυτού γεννιέται πια η σκέψη. Το νεωτερικό πνεύμα που γεννιέται, σηματοδοτεί την εύρεση του μέσου για την πραγμάτωση της ελευθερίας και όχι το τέλος της ανάπτυξης αυτής καθαυτής της έννοιας. **Ο σκοπός έχει επιτευχθεί· η ελευθερία βρήκε τρόπο να πραγματώνεται αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ο Hegel στοχάζεται υπό το πρίσμα του περιορισμού και μιας έννοιας του τέλους αντίστοιχης με αυτής που εμφανίζεται κατά τα τέλη του 19^{ου} αιώνα.**

Αυτή ακριβώς η αέναη ιστορική αντιθετική κίνηση που προκύπτει από τις αντιφάσεις της κοινωνίας των ιδιωτών οδηγεί τον Hegel σε μια μετάβαση από το Αντικειμενικό Πνεύμα και το ιστορικό γίνεσθαι στο Απόλυτο Πνεύμα. Ο Anderson γράφει:

«Η ιστορία είναι η επαρχία μόνον του αντικειμενικού πνεύματος: το βασίλειο του απόλυτου πνεύματος παραμένει η θρησκεία και η φιλοσοφία. Επειδή το σύστημα του Χέγκελ κλείνει πέρα από τον εμπειρικό κόσμο, παρόλο που η πορεία της ιστορίας υπόκειται στην κίνηση του πνεύματος, η έκβαση δεν υποχρεούται να είναι το ίδιο τελειωτική-η πτώση σε επίπεδο θεώρησης επιτρέπει λιγότερη αποφασιστικότητα, σαφήνεια στην εικόνα»⁶⁹.

⁶⁷ Κοστάντσο Πρέβε, *Καιροί Αναζήτησης*, ο.π., σελ.184.

⁶⁸ Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ.133-134.

⁶⁹ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π., σελ.27.

Έτσι, ο Marcuse κάνει λόγο για «ιδεαλισμό δια φυγοδικίας»⁷⁰, ενώ ο Habermas περιγράφει ως εξής την εγγελιανή περιπέτεια της διαλεκτικής του Πνεύματος:

«Αφού το πνεύμα “έκανε ένα απότομο άλμα” στη νεώτερη εποχή, αφού κατάφερε να βρει μια διέξοδο από τις απορίες, αφού όχι μόνο μπήκε στην πραγματικότητα, αλλά και έγινε μέσα σε αυτήν αντικειμενικό, ο Hegel θεωρεί ότι η φιλοσοφία είναι απαλλαγμένη πια από το καθήκον να φέρει τη σαθρή ύπαρξη της κοινωνικής και πολιτικής ζωής αντιμέτωπη με την έννοιά της. Σε αυτή την άμβλυνση της κριτικής αντιστοιχεί η αχρήστευση της επικαιρότητας, την οποία αποστρέφονται οι υπηρέτες της φιλοσοφίας. Η εννοιοποιημένη νεωτερικότητα επιτρέπει τη στωική απόσυρση από αυτή»⁷¹.

Η μετατόπιση του τέλους στο χώρο της θρησκείας και της φιλοσοφίας δεν απορρέει λοιπόν μόνο από την ανάγκη να περιφρουρηθεί η έννοια της ελευθερίας από την απειλή του πραγματικού, αλλά κυρίως από την ίδια την εσωτερική δομή του εγγελιανού φιλοσοφικού συστήματος. *«Αυτό είναι το σημείο όπου η φιλοσοφία του Χέγκελ εξωθείται αναγκαστικά από τη μέθοδο στη μυθολογία[...] Η ιστορία δεν μπορεί να σχηματίσει το ζωντανό σώμα της ολότητας του συστήματος: αυτή γίνεται ένα μέρος, μια στιγμή του ολικού συστήματος, που μεσουρανάει στο “απόλυτο πνεύμα”, στην τέχνη, στη θρησκεία, στη φιλοσοφία»⁷².*

Τελικά, η αναζήτηση της έννοιας του τέλους της Ιστορίας συναρτάται με τη νέα προοπτική που δίνει ο Hegel στα ανθρωπολογικά ερωτήματα, στο πλαίσιο που διαμορφώνει η διαλεκτική της αστικής κοινωνίας της εποχής του.

Έχοντας εντοπίσει τις αντιθέσεις που προκύπτουν ανάμεσα στους πολίτες/ιδιοκτήτες μέσων παραγωγής, ο Hegel σημειώνει μια άλλη αντίθεση· την αντίθεση πλούτου-φτώχειας. Ενώ όμως, στην πρώτη περίπτωση το κράτος αναδύεται ως αναγκαιότητα για να ρυθμίσει και να επιβλέψει την ανταγωνιστικότητα της αστικής κοινωνίας, στη δεύτερη περίπτωση δε μπορεί να επέμβει αποτελεσματικά. Ο Hegel, μάλιστα, τονίζει ότι η δυνατότητα των ατόμων να συμμετάσχουν στον κοινωνικό πλούτο, ακόμα και αν διασφαλίζεται από τη δημόσια δύναμη (κράτος), παραμένει ένα ενδεχόμενο και δε μετατρέπεται σε πραγματικότητα. Ακόμα παραπέρα, η προαναφερόμενη αντίθεση κινείται σε μια αντίρροπη κατεύθυνση.

«Με τη γενίκευση της αλληλεγγύης των ανθρώπων, με τις ανάγκες των και με τις μεθόδους που επιτρέπουν να τις ικανοποιήσουμε, η συσσώρευση του πλούτου αυξάνει από τη μια μεριά, γιατί αυτή η διπλή καθολικότητα παράγει τα πιο μεγάλα κέρδη, αλλ’ από την άλλη μεριά, το κομμάτισμα κι’ ο περιορισμός της ιδιαίτερης εργασίας κι’ επομένως η εξάρτηση κι’ η φτώχεια της τάξης που συνδέεται μ’ αυτή την εργασία αυξάνουν επίσης, ταυτόχρονα η ανικανότητα να

⁷⁰ Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και Επανάσταση*, ο.π., σελ.12.

⁷¹ Habermas Jurgen, *Ο φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ο.π., σελ.64.

⁷² Γκεοργκι Λούκατς, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2001, μετάφραση Γιάννης Παπαδάκης, σελ.272.

δοκιμάσουμε και ν' απολαύσουμε άλλες ικανότητες, ιδιαίτερα τα πνευματικά πλεονεκτήματα της πολιτικής κοινωνίας[...]

Εάν μια μεγάλη μάζα κατεβαίνει στο ελάχιστον διατροφής που αφ' εαυτού φαίνεται σαν κανονικά αναγκαίο για ένα μέλος μιας κοινωνίας, αν χάνει έτσι το αίσθημα του δικαίου, της νομιμότητας και της τιμής που αφορά στο να υπάρχει μέσω της δικής της δραστηριότητας και της δικής της εργασίας, παραστέκουμε στην διαμόρφωση ενός συρφετού, που προσελκύει ταυτόχρονα μαζί του μια πιο μεγάλη ευκολία στο να συγκεντρώνει σε λίγα χέρια δυσανάλογα πλούτη»⁷³.

Ο Hegel έχει συλλάβει στο επίπεδο της κοινωνικής δομής, τις συνέπειες από την ανάπτυξη του κοινωνικού πλούτου και την συγκέντρωση του σε λίγα χέρια. Εδώ εντοπίζεται όχι μόνο η δημιουργία μιας μαζικής φτώχειας αλλά και η συνολική αδυναμία της κοινωνίας των ιδιωτών να αντιστοιχήσει την οικονομική της πρόοδο με τη μαζική πρόσβαση στα υλικά και πνευματικά αγαθά. Εξίσου σημαντική είναι όμως και η διαπίστωσή του για μια μάζα εργατικού δυναμικού που ακριβώς επειδή αναπαράγεται ως τάξη⁷⁴ οριακά, διαμορφώνει τους όρους για την ολοένα μεγαλύτερη συγκέντρωση πλούτου.

Απέναντι σε αυτή την διαμορφωμένη κοινωνική κατάσταση, ο Hegel αναζητεί τους δρόμους εκείνους που θα οδηγήσουν στη συνοχή της κοινωνίας των ιδιωτών. Αυτοί (οι δρόμοι) δε θα εντοπιστούν σε μια δημοσιονομική πολιτική εκ μέρους του κράτους με αναδιανεμητικό χαρακτήρα. Μια τέτοια προσπάθεια θα ερχόταν σε ρήξη με τον έλλογο χαρακτήρα του κράτους τις αρχές της πολιτικής κοινωνίας και το ατομικό φρόνημα της ανεξαρτησίας και της τιμής. Αν λοιπόν η έννοια της ευεργεσίας είτε από τους ιδιώτες είτε από το κράτος απορρίπτεται, τότε μια άλλη πιθανή λύση είναι η διαμόρφωση και προσφορά θέσεων προς αυτούς τους πολίτες που μαστίζονται από τη φτώχεια. Και πάλι εμφανίζεται μια νέα, ανώτερου επιπέδου αντίφαση. «Φαίνεται εδώ ότι παρά το περίσσειμα πλούτου της, η κοινωνία των ιδιωτών, δεν είναι αρκετά πλούσια, δηλαδή, μέσα στον πλούτο της, δεν κατέχει αρκετά αγαθά για να πληρώσει φόρο στην υπερβολική αθλιότητα και στο συρφετό που αυτή γεννάει»⁷⁵.

Ο Hegel αντιλαμβάνεται την αδυναμία της κοινωνίας των ιδιωτών να αναπτύξει στο μέγιστο δυνατό βαθμό την εργατική δύναμη που υπάρχει στα πλαίσιά της. Ταυτόχρονα, κάνει μια νύξη για τη δυνατότητα ξεσπάσματος κρίσεων. Η σκέψη του γερμανού στοχαστή προχωρά παραπέρα, όταν υποστηρίζει ότι το πρόβλημα αυτό-του κίνδυνου κρίσης- οφείλεται στην ανεπαρκή ανάπτυξη του κοινωνικού πλούτου, ώστε να μπορεί να διατεθεί ένα περίσσειμά του για την καλύτερη διαβίωση του φτωχού πληθυσμού. Αυτή του όμως η αντίληψη λαμβάνει ως δεδομένο (κάτι άλλωστε που είναι ιστορικά αναγκαίο και φιλοσοφικά εξηγήσιμο) ότι ο πυρήνας

⁷³ Γκ.Β. Χέγκελ, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ο.π., σελ.229-230.

⁷⁴ Σύμφωνα με τον Ρίπτερ, «Ο Έγκελς γνωρίζει την έννοια της τάξης αλλά του λείπει η έννοια “προλεταριάτο”, μολονότι αποδίδει στον “όχλο” (Pobel) όλα τα γνωρίσματα που θα θεωρηθούν αργότερα συγκροτητικά εκείνης της έννοιας». Γιοαχίμ Ρίπτερ, *Ο Έγκελς και η Γαλλική Επανάσταση*, ο.π., σελ.128.

⁷⁵ Γκ. Β. Χέγκελ, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ο.π., σελ.230.

του πλούτου της κοινωνίας των ιδιωτών μένει άθικτος, διότι η ιδιοκτησία είναι το αδιαπραγμάτευτο όριο της άσκησης κοινωνικής πολιτικής κατά τον Hegel.

Χωρίς αμφιβολία όμως ο Hegel έχει θέσει ήδη ένα πρόβλημα που, παρ' όλη την ασάφεια και την ιδεαλιστική χροιά της διατύπωσής του, μετατρέπεται σε ιστορικό βραχνά του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Έτσι καταλήγουμε σε μια τελική διατύπωση των ορίων της κοινωνίας των ιδιωτών.

«Μ' αυτή τη διαλεκτική, που της είναι ιδιαίτερο χαρακτηριστικό, η κοινωνία των ιδιωτών ωθείται πέρ' από τον εαυτό της· σε πρώτη θέση, μια τέτοια συγκεκριμένη κοινωνία οδηγείται να ζητάει, έξω από τον εαυτό της, καταναλωτές, κι' επομένως μέσα για να συντηρείται, μεταξύ άλλων λαών, που είναι κατώτεροί της, όσον αφορά τους πόρους που αυτή έχει σε περίσσειμα ή, γενικά, σε δραστηριότητα»⁷⁶.

Προκύπτει το ερώτημα: πώς αυτή η θριαμβευτική είσοδος του Πνεύματος στη νέα εποχή καταλήγει στην αναγκαστική επέκταση της κοινωνίας των ιδιωτών προς εύρεση νέων αγορών προκειμένου να λυθούν οι εγγενείς αντιφάσεις της;

Ο Herbert Marcuse κάνει την εξής παρατήρηση:

«Υπάρχει μια ακλόνητη αλήθεια στην παράδοση σιγουριά της διακήρυξης του Χέγκελ ότι η ιστορία έχει φθάσει στο τέλος της. Μόνο που αυτή η διακήρυξη εξαγγέλλει το θάνατο μιας τάξης, όχι το θάνατο της ιστορίας»⁷⁷.

Θεωρούμε ότι αν και το μοτίβο της **ιστορικής εξάντλησης** της αστικής τάξης δε μπορεί να εντοπιστεί στον Hegel, παρά μόνο οριακά και μέσω νύξεων, ο Marcuse θέτει σωστά το ζήτημα της συσχέτισης του τέλους της ιστορίας με την ανθρωπολογική προβληματική διότι εντοπίζει το ζήτημα στις δυνατότητες της αστικής τάξης. Υποστηρίζουμε ειδικότερα ότι:

1. Αναγκαίος όρος για τη διαπραγμάτευση της ανθρωπολογικής πτυχής του εγγελιανού τέλους είναι η επιστροφή στα θεμέλια της αστικής κοινωνίας που δεν είναι άλλα από την ιδιότητα του υποκειμένου, φορέα αναγκών, που μέσω της εργασίας του επιδιώκει να τις ικανοποιήσει. Ο Hegel, ταυτίζοντας αυτό το υποκείμενο με το μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών, ουσιαστικά (όπως είδαμε προηγούμενα) καθιστά την ανθρώπινη φύση συνώνυμο της ουσίας του ιδιώτη.

Από αυτή την άποψη, το δρων κοινωνικό υποκείμενο, το οποίο εμφανίζεται με την έλευση της αστικής κοινωνίας, ακριβώς επειδή αποτελεί δημιούργημά της και φυσική βάση της, εμπεριέχει εξίσου την οριακότητα και την προβληματικότητά της.

2. Θεωρούμε ότι η ανθρωπολογική προβληματική του Hegel εντοπίζει αυτό ακριβώς το προβληματικό σημείο, όπου η διαλεκτική ικανοποίησης των ανθρωπίνων αναγκών

⁷⁶ ο.π., σελ.231.

⁷⁷ Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και Επανάσταση*, ο.π., σελ.221.

μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών και με την κυρίαρχη θέση του κράτους, συναντά τα όριά της. Ο Ritter επισημαίνει σωστά ότι *«ο Έγγελος αναγνωρίζει πως ο αποφασιστικός για την γενική κατανόηση της εποχής προσδιορισμός που ανέδειξε πρώτη η πολιτική οικονομία είναι η θεμελίωση της κοινωνίας στην έννοια των αναγκών ως συστατικών της ανθρώπινης φύσης, εφ' όσον αυτή η έννοια αναδεικνύει την κατ' αρχήν ανεξαρτησία της κοινωνίας απέναντι σε όλες τις δεδομένες ιστορικές προϋποθέσεις και συνεπώς την χειραφετητική μορφή συγκρότησής της»*⁷⁸.

Σε κάθε περίπτωση, η προσδιοριστική αντίφαση που διέπει τη χεγκελιανή κοινωνία των ιδιωτών συνίσταται στο γεγονός ότι δημιουργεί τις ιστορικές προϋποθέσεις και το ιστορικό υποκείμενο για τη δημιουργία και την ικανοποίηση των κοινωνικών αναγκών, την ίδια στιγμή που αρνείται την ικανοποίηση αυτών των σε ένα μεγάλο μέρος αυτής της κοινωνίας.

3. Τέλος, οφείλουμε να αποτυπώσουμε και μια άλλη πτυχή των ανθρωπολογικών παραμέτρων διατύπωσης του *τέλους* της Ιστορίας από τον Hegel: την έννοια της εργασίας, μιας εργασίας, όμως, που παραμένει δέσμια της αστικής της σύλληψης η οποία *«...βλέπει μόνο τη θετική και όχι την αρνητική πλευρά της εργασίας»*⁷⁹.

Η εγγελιανή σύλληψη της εργασίας, απολυτοποιώντας την ως αποξενωμένη σχέση με τον αντικειμενικό κόσμο, συγκρούεται με την ίδια την ιστορικότητα της φιλοσοφίας του Hegel. Ο κυριαρχούμενος από την εργασία κόσμος συμβαδίζει με τον εντοπισμό της διαχρονικότητας της σχέσης κυρίου-δούλου. Η διαλεκτική κυρίου και δούλου, όταν μετουσιώνει τον δούλο σε ανεξάρτητο ον, ξεκινάει από την αρχή σε μια νέα βαθμίδα *«αγώνα ζωής και θανάτου»*. Ο απελευθερωτικός χαρακτήρας της εργασίας παραμένει δεσμευμένος στην ένταξή του σε μια κοινωνική σχέση, που δεν είναι άλλη από τα όρια του ίδιου του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Από αυτή την άποψη, ο Hegel συνηγόρησε μόνον υπέρ της απελευθέρωσης του ανθρώπου από τη φύση, αλλά όχι υπέρ της απελευθέρωσης από την αλλοτριωμένη εργασία, και έτσι *δε μπόρεσε να δώσει μια διέξοδο στο πρόβλημα της αλλοτριωμένης εργασίας διότι την τοποθέτησε γενικά ως τρόπο ικανοποίησης των αναγκών και όχι ως ιστορικά συγκροτημένο κοινωνικό τρόπο παραγωγής*.

Όπως ορθά σημειώνει ο Istvan Meszaros, αυτή ακριβώς η ιδέα της ταύτισης της αντικειμενοποίησης με την αποξένωση, είναι η μόνη εγγελιανή σκέψη που έγινε δεκτή με

⁷⁸ Γιοαχίμ Ρίττερ, *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, ο.π., σελ.66.

⁷⁹ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, εκδόσεις Γλάρος, Εισαγωγή Λούτσιο Κολλέτι, μετάφραση Μπάμπη Γραμμένου, Αθήνα 1975, σελ.177.

την ολόψυχη επιδοκιμασία όλων των ρευμάτων της αστικής φιλοσοφίας του 20^{ου} αιώνα⁸⁰.

Προφανώς όμως, ανάμεσα στον Hegel και τα αστικά ρεύματα του 20^{ου} αιώνα, ανάμεσα στη χεγκελιανή θεώρηση του τέλους της Ιστορίας και σε εκείνη του Francis Fukuyama που ανοιχτά συνομιλεί μαζί της στην εποχή μας, παρεμβάλλεται μια κρίσιμη φυσιογνωμία που επιδρά αποφασιστικά στην ίδια την επεξεργασία της χεγκελιανής σκέψης. Πρόκειται για τον Karl Marx.

⁸⁰ Μέσαρος Ίστβαν, *Η θεωρία του Μαρξ για την αλλοτρίωση*, εκδόσεις Ράππα, Αθήνα 1974, μετάφραση Ελένη Κωνσταντέλου, σελ.259.

Ο Marx και ο κομμουνισμός ως το τέλος της προϊστορίας της ανθρωπότητας

Κομμουνισμός. Αυτή είναι κατά τη γνώμη μας, η ταυτότητα της σκέψης του Marx, οποία συνέχιζε να τον προσδιορίζει ως το τέλος της ζωής του και να μην την αρνείται ποτέ. Μάλιστα στην επιστημονική απόδειξη της αναγκαιότητας του, ο ίδιος έβλεπε την ιδιαίτερη συμβολή του στην ιστορία των Ιδεών¹. Η ίδια η διαδρομή της μαρξικής σκέψης και οι διάφορες πλευρές της σηματοδοτούνται από μια προσπάθεια να μελετηθούν οι δυνατότητες και να προσδιοριστούν οι δρόμοι για την κατάργηση της ταξικής εκμετάλλευσης που βιώνει το προλεταριάτο στο δρόμο για την κοινωνική απελευθέρωση. Με αυτή την έννοια, για τον Marx κομμουνιστής σημαίνει εκπρόσωπος των πιο μακροπρόθεσμων συμφερόντων της εργατικής τάξης και η κοινωνική επανάσταση σηματοδοτείται ως ο δρόμος για τον κομμουνισμό και ως αναγκαιότητα που προκύπτει από τους αντικειμενικούς νόμους της Ιστορίας, και πιο ειδικά από τους νόμους ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Μέσα από το πρίσμα του μαρξικού κομμουνισμού τοποθετεί σε μια νέα βάση το ακανθώδες πρόβλημα της σχέσης **ελευθερίας-αναγκαιότητας**, διότι η έμφαση που δίνει ο Marx στους *σιδερένιους νόμους* της Ιστορίας συνδυάζεται με μια δραστηριότητα που υπερβαίνει το πλαίσιο που γεννά αυτούς τους νόμους. Για τον Marx, η ελευθερία δεν είναι απλά η συνείδηση της αναγκαιότητας με την εγγελιανή της έννοια, αλλά και η δράση σύμφωνα με αυτήν. Με μια κρίσιμη διαφοροποίηση. Ο Marx αναφέρεται στη συλλογική ανθρώπινη δραστηριότητα και όχι αποκλειστικά ή κυρίως στην ατομική. Σε αυτό το πλαίσιο, το περιεχόμενο των ιστορικών νόμων² -όπως αυτό εκτίθεται από τον Marx-εκφράζει την

¹ Βλ. γράμμα του Marx στον Weydemeyer (5/3/1852) όπου σημειώνεται:

«Όσο για μένα, δεν μου ανήκει η τιμή ούτε ότι εγώ ανακάλυψα την ύπαρξη των τάξεων στη σύγχρονη κοινωνία, ούτε ότι εγώ ανακάλυψα την πάλη ανάμεσά τους. Πολύ πριν από μένα αστοί ιστορικοί είχαν περιγράψει την ιστορική εξέλιξη αυτής της πάλης των τάξεων και αστοί οικονομολόγοι την οικονομική ανατομία των τάξεων. Ό,τι καινούργιο έκανα εγώ ήταν να αποδείξω :1) ότι η ύπαρξη των τάξεων συνδέεται απλώς με ορισμένες ιστορικές φάσεις της ανάπτυξης της παραγωγής, 2) ότι η ταξική πάλη οδηγεί αναγκαστικά στη δικτατορία του προλεταριάτου, 3) ότι η **ίδια αυτή δικτατορία αποτελεί μονάχα το πέρασμα στην κατάργηση όλων των τάξεων και σε μια αταξική κοινωνία**», στο Μαρξ-Ενγκελς Διαλεκτά Έργα, τόμος Α, σελ.530, (έμφαση δική μας).

² Το ζήτημα της ίδιας της ύπαρξης γενικών ιστορικών νόμων αποτελεί σημείο αντιπαράθεσης προς τον ιστορικό υλισμό. Ο Karl Popper στο έργο του *Η αθλιότητα του Ιστορικισμού* (*The Poverty of Historicism*, Ark Paperbacks 1986,) αντιπαρέθεσε ανάμεσα στην ιστορική τάση και τον ιστορικό νόμο και κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η μοναδικότητα των ιστορικών φαινομένων καθιστούν αδύνατη την παραδοχή μιας αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ τους. Πρόκειται για μια διαφωνία η οποία εδράζεται σε μια γενικότερη αντίθεση στην άποψη ότι μπορούμε να συγκροτήσουμε γενικούς νόμους κατά την επιστημονική διαδικασία και η οποία σχετίζεται με το φιλοσοφικό ρεύμα του νεοθετικισμού. Φυσικά η ανάγνωση του Marx όχι μόνο από φιλοσοφικούς του αντιπάλους αλλά και από στοχαστές που ανήκουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στο ρεύμα εμβέλειας της μαρξικής σκέψης έχει οδηγήσει σε προβληματισμό για το αν ο Marx ευνόησε την έννοια της ιστορικής τάσης μέσα από την έννοια της ιστορικής δυνατότητας ή αυτή του ιστορικού νόμου μέσω της ιστορικής αναγκαιότητας. Στην πορεία θα δούμε ότι και τα δυο στοιχεία

εσωτερική αιτιακή σύνδεση των ιστορικών φαινομένων στη βάση του υλικού τρόπου παραγωγής, σύνδεση που ναι μεν δεν ανάγεται στις ατομικές επιλογές των ανθρώπων αλλά όχι και από τη κοινωνική δράσή τους η οποία ουσιαστικά πραγματώνει τους νόμους.

Στον πρόλογο στην πρώτη έκδοση του *Κεφαλαίου* (1867) διαβάζουμε την εξής διατύπωση:

«Η δική μου άποψη που αντιλαμβάνεται την εξέλιξη των οικονομικών σχηματισμών σαν φυσικοϊστορικό προτσές, μπορεί, λιγότερο από κάθε άλλη, να θεωρεί το ξεχωριστό άτομο υπεύθυνο για συνθήκες, κοινωνικό προϊόν των οποίων παραμένει το ίδιο, όσο κι αν ανυψώνεται υποκειμενικά πάνω απ' αυτές»³.

Είναι θεωρούμε σαφής η διάθεση του Marx να τονίσει ότι η κοινωνικοοικονομική μεταβολή εντάσσεται στο πλαίσιο μιας ιστορικής διαδικασίας που καθορίζεται από νόμους. Από αυτή την άποψη, το μεμονωμένο άτομο δε διαμορφώνει τις συνθήκες που δημιουργούνται από τη δράση αυτών των νόμων. Όμως το ερώτημα που τίθεται είναι το εξής: πώς διαμορφώνονται αυτές οι συνθήκες και ποια η σχέση των υποκειμένων προς αυτές;

Όχι ο ξεχωριστός άνθρωπος αλλά ο πραγματικός, δραστήριος, κοινωνικός άνθρωπος, δηλαδή η εργαζόμενη ανθρωπότητα, δημιουργεί την ιστορία της. Αυτό άλλωστε εκφράζεται χαρακτηριστικά στο έργο του Marx, *Η 18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, ως εξής:

«Οι άνθρωποι δημιουργούν την ίδια τους την ιστορία, τη δημιουργούν όμως όχι όπως τους αρέσει, όχι μέσα σε συνθήκες που οι ίδιοι διαλέγουν, μα μέσα σε συνθήκες που υπάρχουν άμεσα, που είναι δοσμένες και που κληροδοτήθηκαν από το περιβάλλον»⁴.

Ας αξιολογήσουμε την παραπάνω πρόταση:

Ευθύς εξαρχής τονίζεται κατηγορηματικά ότι η Ιστορία δημιουργείται από τους ανθρώπους. Φαίνεται πως αυτή η διατύπωση απαντά στην ανάγκη να διαχωριστεί η υλιστική αντίληψη της Ιστορίας από την ιδεαλιστική ιστορική σύλληψη. Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Marx διαχωρίζει και αντιπαραθέτει προς το φатаλισμό και το βολονταρισμό. Ο Lukacs επισημαίνει ορθά: *«Στη διαλεκτική αντιμετώπιση της ιστορίας, [ο βολонταρισμός και ο φатаλισμός] αποκαλύπτονται σαν αναγκαία συσχετιζόμενοι πόλοι...»⁵.*

Ταυτόχρονα, ο Marx τονίζει τον προσδιοριστικό ρόλο των αντικειμενικών συνθηκών, που δεν επιλέγονται από τον άνθρωπο, αλλά υπάρχουν άμεσα, ως καθοριστικός φορέας της ιστορικής κίνησης. Παρατηρούμε ότι με τον τελικό εντοπισμό της προσδιοριστικής θέσης των συνθηκών που είναι αποτέλεσμα της δράσης των προηγούμενων γενεών, διατυπώνεται μια νέα, ανώτερη ποιοτικά, θέση· η σχέση του ανθρώπου με το ιστορικό περιβάλλον δεν είναι

συνυπάρχουν και αλληλοδιαπλέκονται και κυρίως-για τους σκοπούς της εργασίας μας- επιδρούν καθοριστικά στη διατύπωση του κομμουνιστικού ιδανικού.

³ Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, μετάφραση Παναγιώτης Μαυρομάτης, τόμος πρώτος, σελ.16.

⁴ Καρλ Μαρξ, *Η 18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1976, σελ.11.

⁵ Γκεοργκι Λούκατς, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ο.π., σελ.65.

εξωτερική, αντιθέτως συνιστά μια ολότητα εν τω γίνεσθαι. Το συγκεκριμένο ιστορικά περιβάλλον συλλαμβάνεται ως η βάση και ταυτόχρονα ως το όριο της δραστηριότητας των ανθρώπων.

Στη *Γερμανική Ιδεολογία*, έργο όπου εκτίθενται με ένα σχετικά ολοκληρωμένο τρόπο τα πρώτα πορίσματα της μαρξικής εξέτασης της Ιστορίας, διαβάζουμε:

«Η ιστορία είναι απλώς η διαδοχή ξεχωριστών γενιών, που καθεμιά τους εκμεταλλεύεται τα υλικά, τα κεφάλαια, τις παραγωγικές δυνάμεις που της παραδόθηκαν από όλες τις προηγούμενες γενιές, και έτσι από τη μια μεριά, συνεχίζει την παραδοσιακή δραστηριότητα μέσα σε τελείως αλλαγμένες συνθήκες και, από την άλλη, μεταβάλλει τις παλιές περιστάσεις με μια τελείως αλλαγμένη δραστηριότητα.»⁶.

Στο παραπάνω απόσπασμα, η έμφαση δίνεται στην έννοια της συνέχειας της ανθρώπινης ιστορίας, η οποία διασφαλίζεται μέσω της ανθρώπινης παραγωγικής δραστηριότητας. Παράλληλα εμφανίζεται όμως και η στιγμή της ρήξης/ασυνέχειας, εφόσον η δράση των ξεχωριστών γενεών επιφέρει τη μεταβολή των συνθηκών και ταυτόχρονα αλλάζει η ίδια η δραστηριότητά της.

Με την υποστήριξη της πρότασης ότι την ιστορία την κάνουν οι πραγματικοί άνθρωποι, δηλαδή όχι αφαιρέσεις του ανθρώπινου γένους, έχει γίνει ήδη ένα βήμα από τον Marx προς τη θεμελίωση της υλιστικής αντίληψης της Ιστορίας. Ωστόσο, αυτό δεν αρκεί. Τι είναι αυτό που κινητοποιεί την ανθρώπινη δράση;

Ας παρακολουθήσουμε πώς εκτίθεται η σχετική προβληματική στη *Γερμανική Ιδεολογία*:

«Η πρώτη προϋπόθεση κάθε ανθρώπινης ιστορίας είναι ασφαλώς η ύπαρξη των ζωντανών ανθρώπινων ατόμων. Έτσι, το πρώτο γεγονός που πρέπει να προσδιοριστεί είναι η σωματική οργάνωση αυτών των ατόμων και η σχέση που αυτή τους δημιουργεί με την υπόλοιπη φύση»⁷.

Δε χωρά αμφιβολία ότι ο Marx ξεκινά από το απλό γεγονός της φυσικής ύπαρξης του ανθρώπου, της υλικής του υπόστασης που ως τέτοια σχετίζεται με τη σωματική οργάνωση και με την υπόλοιπη φύση. Πώς θα λυθεί όμως το πρόβλημα της αναπαραγωγής του ανθρώπου με την έννοια που περιγράφηκε παραπάνω;

«...πρέπει να αρχίσουμε αναφέροντας την πρώτη προϋπόθεση κάθε ανθρώπινης ύπαρξης και, επομένως κάθε ιστορίας, την προϋπόθεση δηλαδή, ότι οι άνθρωποι πρέπει να είναι σε θέση να ζουν για να μπορούν να “κάνουν ιστορία”. Αλλά η ζωή απαιτεί πριν από κάθε τι άλλο, φαγητό και πιότο, κατοικία, ρούχα και μερικά άλλα πράγματα. Η πρώτη ιστορική πράξη είναι έτσι η παραγωγή των μέσων για την ικανοποίηση αυτών των αναγκών, η παραγωγή της ίδιας της υλικής ζωής. Και πραγματικά, αυτή είναι μια ιστορική πράξη, ένας βασικός όρος κάθε ιστορίας,

⁶ Μαρξ Καρλ-Ενγκελς Φριντριχ, *Γερμανική Ιδεολογία*, εκδόσεις Gutenberg, μετάφραση-επιμέλεια Κώστας Φιλίνης, Αθήνα 1989, τόμος πρώτος, σελ.83.

⁷ ο.π., σελ.61.

που σήμερα, όπως χίλια χρόνια πριν, πρέπει κάθε μέρα και κάθε ώρα να πραγματοποιείται απλώς για να διατηρούνται οι άνθρωποι στη ζωή[...]

Το δεύτερο σημείο είναι ότι η ίδια η πρώτη ανάγκη που ικανοποιήθηκε, η πράξη της ικανοποίησής της και το όργανο που αποκτήθηκε απ' αυτή την ικανοποίηση, οδηγεί σε καινούργιες ανάγκες. Και αυτή η παραγωγή καινούργιων αναγκών είναι η πρώτη ιστορική πράξη»⁸.

Με την παράθεση των παραπάνω αποσπασμάτων, θεωρούμε ότι προκύπτουν κεντρικής σημασίας συμπεράσματα για τη μαρξική φιλοσοφικοϊστορική αντίληψη. Μπορούμε να συνοψίσουμε τα εξής:

Η ύπαρξη της φυσικής-υλικής βάσης του ανθρώπου συλλαμβάνεται ως το έδαφος για την ιστορική κίνηση. Η ίδια όμως η Ιστορία σχετίζεται με την πρώτη ιστορική πράξη της παραγωγής των υλικών όρων ύπαρξης του ανθρώπου. Ο Istvan Meszaros τονίζει ορθά πως ο Marx «...όταν χρησιμοποιεί τον όρο “πραγματικός” (wirklich) για τον άνθρωπο, είτε τον εξισώνει με το “ιστορικός” είτε απλώς εξυπνοεί την ιστορικότητα ως ένα αναγκαίο όρο για τον προσδιορισμό του ανθρώπου»⁹.

Αν όμως περιοριστούμε στην ανάλυση της ανθρώπινης Ιστορίας ως απλής αναπαραγωγής της φυσικής ύπαρξης, δεν ξεφεύγουμε από τη διαρκώς επαναλαμβανόμενη και μονότονη ζωική αναπαραγωγή. Ο Marx είναι άλλωστε σαφής. Δεν αρκεί απλά το φαγητό και το πιότο, αλλά και «μερικά άλλα πράγματα», τα οποία μάλιστα συνειδητά δεν προσδιορίζει διότι, όπως θα δούμε παρακάτω, είναι πεπεισμένος για το σχετικό/ιστορικό χαρακτήρα των αναγκών που δημιουργούνται κατά τη διαδικασία της παραγωγής, συνολικότερα, της κοινωνικής ζωής.

Μπορούμε έτσι να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι η ίδια η υλική-φυσική υπόσταση του ανθρώπου και η αντίστοιχη σχέση του με τη φύση καθορίζει καταλυτικά την ποιότητα της πράξης ικανοποίησης των αναγκών του καθώς και την ποιότητα των ίδιων των αναγκών του ως κοινωνικο-ιστορικών. Από την άλλη μεριά, **η κοινωνική πλευρά της υλικής παραγωγής και αναπαραγωγής του ανθρώπου ως είδους δεν προβάλλει εκ των υστέρων**, αλλά υπάρχει στην ίδια την ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης και των αναγκαίων μέσων για τη διαιώνισή της.

Υπό αυτή την έννοια, μπορούμε βάσιμα να υποστηρίξουμε ότι η μαρξική προβληματική για τον πραγματικό άνθρωπο, και ειδικότερα η ανάλυση των προϋποθέσεων για τη φυσική και κοινωνική αναπαραγωγή του, συνιστά θεμέλιο για τη μαρξική ιστορική σκέψη, άρα και για τις αντίστοιχες φιλοσοφικοϊστορικές στοχεύσεις που επικεντρώνονται στο ζήτημα της κοινωνικής απελευθέρωσης και του τέλους της Ιστορίας.

Τελικά, για τον Marx ο ιστορικός χρόνος δεν είναι μια διάσταση στην οποία «εκ των υστέρων» τοποθετείται (ή είναι καταδικασμένος να βρίσκεται) ο άνθρωπος αλλά –αντίθετα- η

⁸ ο.π., σελ.73-74.

⁹ Ισβαν Μεσαρος, *Η θεωρία του Μαρξ για την αλλοτρίωση*, ο.π., σελ.111.

ιστορία είναι η πρωταρχική διάσταση του ανθρώπου, δηλαδή ο άνθρωπος υπάρχει μόνο μέσα και διαμέσου της Ιστορίας ως **ον που πράττει**¹⁰.

Αν όμως η κοινωνική απελευθέρωση προσδιορίζεται ως ιστορικός σκοπός, μπορεί να συναρτηθεί άραγε προς ορισμένες σχετικά σταθερές ιδιότητες του ανθρώπου ως ιστορικού υποκειμένου; Στις *Θέσεις για τον Feuerbach* που γράφτηκαν το 1845, Marx τοποθετείται ως εξής:

«Ο Φόιερμπαχ ανάγει τη θρησκευτική ουσία στην **ανθρώπινη** ουσία. Όμως, η ουσία του ανθρώπου δεν είναι αφαίρεση που υπάρχει μέσα στο μεμονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητα της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Γι' αυτό ο Φόιερμπαχ, που δεν ασχολείται με την κριτική αυτής της πραγματικής ουσίας, είναι υποχρεωμένος:

1) να κάνει αφαίρεση από την πορεία της ιστορίας, να προσδιορίζει τη θρησκευτική διάθεση (*GemÜt*) σαν κάτι το ξεχωριστό και να προϋποθέτει ένα αφηρημένο-απομονωμένο-ανθρώπινο άτομο.

2) να αντιλαμβάνεται επομένως την ανθρώπινη ουσία μονάχα σαν “γένος” (*«Gattung»*), σαν εσωτερική βουβή γενικότητα που συνδέει τα πολλά άτομα μονάχα με **φυσικούς δεσμούς**»¹¹ (οι υπογραμμίσεις του συγγραφέα).

Ο Marx δεν αρνείται την ύπαρξη της ουσίας του ανθρώπου. Ωστόσο, μετατοπίζει το πεδίο ανάλυσης αυτής της ουσίας. Η ουσία του ανθρώπου δε μπορεί να εντοπιστεί στο μεμονωμένο ή αφηρημένο άτομο αλλά στις σχέσεις που αυτό συνάπτει με τους άλλους. Είναι ακριβώς η διατύπωση «στην πραγματικότητα της» που αναδεικνύει τη διάθεση του Marx να στοχαστεί την ανθρώπινη ουσία με τέτοιο τρόπο ώστε να αντιπαρατεθεί τόσο προς τη σύλληψη του ανθρώπου αφηρημένα (απομονωμένα) όσο και προς τη νατουραλιστική σύλληψή της ως έκφραση φυσικών δεσμών που υπάρχουν στο εσωτερικό της.

Ο Norman Geras τονίζει ορθά:

«...στην τελική πρόταση [της 6^{ης} Θέσης, Κ.Ι.] ο Marx εγκαλεί τον Feuerbach για τη σύλληψη της ανθρώπινης «φύσης» μόνο ως είδους, ως εσωτερική γενικότητα που ενώνει τα άτομα με φυσικό τρόπο. Ο Marx δε λέει ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα. Η πρόταση επιτρέπει την ερμηνεία ότι, για το Marx, ο Feuerbach κάνει λάθος όχι επειδή βλέπει τον άνθρωπο με όρους “εσωτερικών”, “γενικών”, “ειδολογικών” (ή “φυσικών”) χαρακτηριστικών αλλά επειδή τον βλέπει αποκλειστικά με τέτοιους όρους. Κάνει λάθος περισσότερο λόγω μονόπλευρης προοπτικής παρά συνολικά. Σε αυτή την ερμηνεία του Marx ηχεί η σκέψη που έχει ανταλλάξει με τον Arnold

¹⁰ Giorgio Agamben, *Χρόνος και Ιστορία*, εκδ.Ινδίκτος, Αθήνα 2003, μετάφραση Δημήτρης Αρμάος, σελ.30.

¹¹ «Θέσεις για τον Φόιερμπαχ», όπως το συναντάμε στο Φρίντριχ Ένγκελς, *Ο Λουδοβίκος Φόιερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, Εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, 2007, σελ. 67.

Ruge δυο χρόνια νωρίτερα. Ο *Feuerbach*, έγραφε ο *Marx* “αναφέρεται αρκετά στη φύση και πολύ λίγο στην πολιτική”¹².

Ποιο είναι λοιπόν το ριζικά διαφορετικό στον τρόπο, με τον οποίο η ανθρώπινη ουσία αντιμετωπίζεται από τον *Marx*; Σύμφωνα με τον *Etien Balibar*, ο *Marx* θέτει με τέτοιο τρόπο το ζήτημα της ουσίας του ανθρώπου, ώστε τελικώς να μην τίθεται καν ως πρόβλημα. Υποστηρίζει, λοιπόν, ο *Balibar*:

«Βλέπουμε λοιπόν τι σημαίνει η παράξενη ισοδυναμία που εισάγει ο *Marx*. Κατά βάθος, οι λέξεις σύνολο, κοινωνικές και σχέσεις σημαίνουν όλες το ίδιο πράγμα. Πρόκειται για την ταυτόχρονη απόρριψη των δυο θέσεων (που αποκαλούνται ρεαλιστική και νομιναλιστική), στις οποίες μοιράζονται παραδοσιακά οι φιλόσοφοι: εκείνης σύμφωνα με την οποία το γένος ή η ουσία προηγείται της ύπαρξης των ατόμων, και εκείνης σύμφωνα με την οποία τα άτομα αποτελούν την πρωταρχική πραγματικότητα, απ’ όπου προκύπτουν με “αφαίρεση” οι καθολικές έννοιες. Διότι, κατά εντυπωσιακό τρόπο, ούτε η μία ούτε η άλλη από τις δύο αυτές θέσεις είναι ικανή να σκεφτεί ακριβώς το πιο ουσιαστικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης: τις ποικίλες και ενεργητικές σχέσεις που ιδρύουν τα άτομα μεταξύ τους (είτε πρόκειται για σχέσεις γλωσσικές, εργασιακές, είτε ερωτικές, αναπαραγωγικές, κυριαρχικές, συγκρουσιακές κτλ.), καθώς και το γεγονός ότι αυτές ακριβώς οι σχέσεις ορίζουν το κοινό στοιχείο των ατόμων, το “γένος”. Το ορίζουν, επειδή το συγκροτούν ανά πάσα στιγμή, υπό ποικίλες μορφές. Προμηθεύουν, συνεπώς, το μόνο “πραγματικό” περιεχόμενο της έννοιας ουσία, όταν αυτή εφαρμόζεται στον άνθρωπο (δηλαδή στους ανθρώπους).[...]

Δεν πρόκειται τελικά για κάτι που υπάρχει ιδεατά “μέσα” σε κάθε άτομο (ως μορφή ή υπόσταση) ή για κάτι το εξωτερικό που θα βοηθούσε να το κατατάξουμε, αλλά για κάτι που υπάρχει ανάμεσα στα άτομα, εξαιτίας των ποικίλων αλληλεπιδράσεων τους»¹³

Είναι φανερό ότι η αλτουσεριανής έμπνευσης προσέγγιση του *Balibar* συμβάλει εν μέρει στην κατανόηση του ριζικά διαφορετικού τρόπου με τον οποίο τίθεται το ανθρωπολογικό πρόβλημα από τον *Marx*. Η άρνησή του να δει στη μαρξική ανθρωπολογική προβληματική μια ουσιοκρατική σύλληψη, αν και μονομερής, ενισχύει το ρόλο της σχέσης και μάλιστα της πρακτικής σχέσης η οποία ουσιαστικά ταυτίζεται με την ανθρώπινη ουσία. Όμως, θεωρούμε ότι ο *Balibar* διαπράττει ένα θεμελιώδες λάθος γιατί, αρνούμενος μια ουσιοκρατική θεώρηση, επικεντρώνεται στη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στα άτομα μόνο με όρους αλληλεπίδρασης. Η εμμονή του δομικού μαρξισμού σε μια «οντολογία της σχέσης» προκειμένου να αρθούν τα αδιέξοδα της παραδοσιακής ουσιοκρατικής φιλοσοφίας επιφέρει νέα προβλήματα που αφορούν στην ιστορική-πρακτική διάσταση του ανθρωπολογικού ερωτήματος.

¹² Norman Geras, *Marx and Human nature. Refutation of a legend*, εκδ. Verso, London 1983, σελ.31.

¹³ Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Marx*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996, μετάφραση Άρης Στυλιανού, σελ.52-53-54.

Θεωρούμε ότι η μαρξική προσέγγιση αποδέχεται την ύπαρξη ανθρώπινης φύσης ως διιστορικού (όχι όμως υπερϊστορικού) όρου ύπαρξης της κοινωνίας αλλά και ως αναγκαίο αποτέλεσμά της. Ταυτόχρονα, η κοινωνικοποιημένη ανθρωπότητα έχει ως βάση της την ανθρώπινη δραστηριότητα, την ανθρώπινη συγκεκριμένη δράση, εκείνη τη *δρώσα πλευρά*, που ο προηγούμενος του Marx υλισμός δεν μπόρεσε να αναπτύξει (1^η θέση για τον Feuerbach). Χωρίς αμφιβολία, η σκέψη του Marx τοποθέτησε για πρώτη φορά το πρόβλημα του υποκειμένου σε μη ιδεαλιστικό, δηλαδή υλιστικό έδαφος.

Η αναγνώριση της ιστορικότητας της ανθρώπινης οντότητας διαπνέει ακόμα και τις «στιγμές» εκείνες που ο Marx τονίζει τα θεμελιώδη ανθρώπινα γνωρίσματα. Έτσι, εξηγώντας τη δυναμική της συνεργασίας στην παραγωγική διαδικασία, ο Marx θα τονίσει ότι ο άνθρωπος είναι ον κοινωνικό, αν όχι πολιτικό, και σε υποσημείωσή του σε αυτό ακριβώς το χαρακτηρισμό εκφράζει την άποψη ότι ο ορισμός του ανθρώπου ως φύσει πολιτικού όντος από τον Αριστοτέλη «...είναι για την κλασική αρχαιότητα εξίσου χαρακτηριστικός, όσο χαρακτηριστικός είναι για το γιανκισμό ο ορισμός του Φραγκλίνου ότι ο άνθρωπος είναι από τη φύση του κατασκευαστής εργαλείων»¹⁴.

Χαρακτηριστική απόδειξη του ότι ο Marx δεν εγκατέλειψε την προβληματική της ανθρώπινης φύσης αποτελεί το γεγονός ότι στην κλασική περιγραφή του *βασιλείου της ελευθερίας* στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*, δε θα διστάσει να χρησιμοποιήσει τον όρο «ανθρώπινη φύση»¹⁵.

Κατά τον Marx ο άνθρωπος είναι ένα κοινωνικό-φυσικό ον, δηλαδή η ικανοποίηση ακόμα και των φυσικών του αναγκών (όπως πολύ περισσότερο των κοινωνικών του αναγκών) μπορεί να συντελεστεί αποκλειστικά με κοινωνικό τρόπο.

Από αυτή την άποψη, οι έννοιες της εργασίας (ως φυσικοϊστορικού τρόπου ικανοποίησης αναγκών) και της κοινωνίας (ως διιστορικού τόπου ανάπτυξης των ανθρωπίνων ικανοτήτων) καθίστανται όχι απλά κεντρικές, αλλά ουσιαστικά ταυτόσημες, εάν θέλουμε να προσδιορίσουμε την έννοια «ανθρώπινη φύση» κατά τον Marx. Σε αυτό το φόντο μπορεί να κατανοηθεί και η διάθεση του γερμανού στοχαστή να προσεγγίσει τον άνθρωπο ως ιστορική κατηγορία εφόσον «ο θετικός όρος “ανθρώπινος” αντιστοιχεί στις καθορισμένες συνθήκες που επικρατούν σε συνάρτηση μ’ ένα ορισμένο στάδιο παραγωγής και στον καθοριζόμενο απ’ αυτές τρόπο ικανοποίησης των αναγκών»¹⁶.

Υπενθυμίζουμε μάλιστα ότι η άρση του νατουραλισμού του Feuerbach από τον Marx γίνεται τοποθετώντας τον άνθρωπο μέσα στην κοινωνία με τέτοιο τρόπο ώστε να εμφανίζεται ο όρος ανθρώπινη κοινωνία και το φυσικό στοιχείο να ενσωματώνεται στο κοινωνικό. Υπό αυτό το πρίσμα, ***η ανθρώπινη ουσία είναι η φυσική υποδομή ενός κοινωνικού όντος που***

¹⁴ Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.341-342.

¹⁵ ο.π., τόμος τρίτος, σελ.1007.

¹⁶ Καρλ Μαρξ-Φρίντριχ Ένγκελς, *Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος δεύτερος, ο.π., σελ.181.

παράγει προκειμένου να ικανοποιήσει κοινωνικές και φυσικές ανάγκες. Είναι σταθερή από την άποψη των τελείως αυτονόητων φυσικών αναγκών της, όμως είναι και σχετική από την άποψη των ιστορικών τρόπων ικανοποίησης τόσο των αυτονόητων όσο και των υπόλοιπων, πιο σύνθετων, αναγκών της¹⁷.

Αξίζει δε σε αυτό το σημείο να θυμηθούμε ότι ο Marx στην 6^η θέση του για τον Feurebach αντιμετωπίζει τον ίδιο τον άνθρωπο ως κοινωνική σχέση, θέση που δεν αναιρεί την άποψη ότι υφίσταται η ανθρώπινη φύση γενικά, αλλά αντίθετα δημιουργεί το έδαφος για την απάντηση στο ερώτημα πώς και γιατί εκφράζεται ιστορικά και διαφοροποιημένα η ανθρώπινη ουσία. Μεταβαίνουμε έτσι στο πεδίο του προσδιορισμού της ανθρώπινης φύσης από τον Marx, στην έννοια της δραστηριότητας, της πρακτικής η οποία όχι μόνο θεμελιώνει τον ανθρώπινο κόσμο (και τα μυστήρια του) αλλά και τον κατανοεί.

Οι κριτικές τοποθετήσεις που αρνούνται την ύπαρξη μιας άποψης του Marx για την ανθρώπινη φύση ή ακόμα υποστηρίζουν ότι αυτή ανήκει στο προεπιστημονικό στάδιο της σκέψης του, γίνονται συχνά υπό το πρίσμα μιας επιστημονικής θεμελίωσης του ιστορικού υλισμού και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, αλλά και της δυνατότητας νίκης του σοσιαλισμού. Πράγματι, η απαίτηση του Marx να αναλυθούν με ιστορικούς όρους οι κατηγορίες της αστικής επιστήμης, που παρουσιάζονται σαν αιώνιες και η τοποθέτησή του για τον αστό και τον εργάτη ως ενσαρκώσεις και προσωποποιήσεις κοινωνικών σχέσεων παραγωγής¹⁸ μπορεί να φαίνεται ότι συμβάλουν σε μια αρνητική τοποθέτηση για την ιδέα της ανθρώπινης φύσης στον Marx, όμως, κατά τη γνώμη μας, πρέπει να αντιμετωπίζονται ως κριτική του Marx όχι στην ιστορική γενίκευση καθαυτή, αλλά στη μεταφυσική χρήση της. Στο ίδιο μήκος κύματος, η θέση ότι η ανθρώπινη φύση συνιστά μια φιλοσοφική γενίκευση, άρα αποτελεί εμπόδιο στην επιστημονική έρευνα, αποτελεί θετικιστικής κατεύθυνσης άποψη και δε λαμβάνει υπόψη της το ιδιαίτερο περιεχόμενο κάθε επιστημονικής γενίκευσης, που οδηγεί σε αφαιρέσεις, οι οποίες άλλωστε αξιοποιήθηκαν επί το πλείστον από τον Marx στο *Κεφάλαιο*. Τέλος, υπάρχει εκείνο το ρεύμα άρνησης στην υιοθέτηση μιας ιδέας της ανθρώπινης φύσης, που επικαλείται την ανάγκη να προσεγγίσουμε την ιδέα της αποξένωσης και του κομμουνισμού όχι ως επιστροφή σε μια αρχική, ιδανική κατάσταση. Όπως θα δείξουμε στην πορεία της μελέτης μας, δε χρειάζεται να αρνηθούμε τη

¹⁷ Επιβεβαίωση αυτής της άποψης συναντάμε αυτολεξεί στο Κεφάλαιο όπου ο Marx ασκώντας κριτική στον Μπένθαμ αναφέρει: «Αν λ.χ. θέλει να μάθει κανείς τι είναι ωφέλιμο για ένα σκύλο, δεν έχει παρά να εξιχνιάσει τη φύση του σκύλου. Αυτή η ίδια η φύση δεν μπορεί να συγκροτηθεί με βάση την “αρχή της ωφελιμότητας”. Αν θελήσουμε αυτή την αρχή της ωφελιμότητας να την εφαρμόσουμε στον άνθρωπο, αν θελήσουμε να κρίνουμε σύμφωνα μ’ αυτή την αρχή κάθε ανθρώπινη πράξη, κίνηση, σχέση κλπ., τότε πρέπει να εξιχνιάσουμε πρώτα την ανθρώπινη φύση γενικά και έπειτα την ανθρώπινη φύση την τροποποιημένη ιστορικά σε κάθε ξεχωριστή εποχή», (Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.631.)

¹⁸ ο.π., τρίτος τόμος, σελ. 1080

γενική ιδέα της ανθρώπινης φύσης, προκειμένου να οικοδομήσουμε ένα κοινωνικό ιδεώδες αντίστοιχο της ιστορικότητας του ανθρώπου¹⁹.

Άρα, με βάση τα παραπάνω, η μαρξική προβληματική δεν αφήνει περιθώρια είτε για μια αισιόδοξη είτε –κυρίως– για μια απαισιόδοξη σύλληψη της ανθρώπινης φύσης, η οποία θα λειτουργεί απαγορευτικά στην οικοδόμηση ενός κοινωνικού πλαισίου, όπου θα καταργείται επαναστατικά η ταξική εκμετάλλευση και η αποξένωση. Ορμώμενος από τη θέση ότι η ουσία του ανθρώπου είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, ο Marx αρνείται ότι ο εγωισμός είναι καθολική ιδιότητα του ανθρώπου, χωρίς φυσικά να παραγνωρίζει ότι αυτός υφίσταται ως προϊόν των σχέσεων παραγωγής, στις οποίες ο άνθρωπος εντάσσεται, με πυρήνα τους την ατομική ιδιοκτησία στα μέσα παραγωγής.

Για τον Marx, το περιεχόμενο της πορείας της Ιστορίας δεν κρίνεται δηλαδή από ορισμένες ανθρώπινες ιδιότητες είτε αυτές είναι θετικές είτε αρνητικά σηματοδοτημένες. Πολύ περισσότερο, δεν είναι οι ανθρώπινες ιδιότητες που καθορίζουν την ουσία του κοινωνικού πλαισίου, αλλά αντίθετα, το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων που καθορίζει την ανάπτυξη συγκεκριμένων ανθρώπινων ιδιοτήτων. Αυτό ισχύει τόσο για την αρνητική, όσο και για τη θετική συμβολή του κοινωνικού πλαισίου στην ατομική ανάπτυξη.

«Μονάχα σε μια κοινότητα/μαζί με άλλους έχει κάθε/άτομο τα μέσα να καλλιεργήσει τις ικανότητές του προς όλες τις κατευθύνσεις. Μόνο μέσα στην κοινότητα, επομένως, είναι δυνατή η προσωπική ελευθερία»²⁰.

Αν ο άνθρωπος είναι κοινωνική σχέση, τότε για να απελευθερωθεί πρέπει να αλλάξουν οι κοινωνικές σχέσεις που η ίδια η δραστηριότητά του παράγει.

Τούτο είναι το πρόβλημα της άρσης της αποξένωσης και ως τέτοιο ταλάνισε αλλά και διαχώρισε τους στοχαστές αλλά και τις πολιτικές κινήσεις που εμπνέονται από τον Marx²¹ και συνίσταται στο ερώτημα *«τι είναι σύμφωνο με την “ανθρώπινη φύση” και τι αποτελεί “αλλοτρίωση” από την “ανθρώπινη ουσία”»*.

Από την πλευρά μας, ανάμεσα στους όρους αλλοτρίωση και αποξένωση επιλέγεται ο δεύτερος διότι θεωρούμε ότι ο πρώτος όρος υποδηλώνει μια εξωτερικού περιεχομένου σχέση ανάμεσα σε δυο πράγματα ή φορείς, ενώ ο δεύτερος τη *«διατάραξη μιας πραγματικής σχέσης, την απομάκρυνση του ανθρώπου από κάτι με το οποίο είχε πριν σχετιστεί και συνδεθεί ή έχει*

¹⁹ Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση των αιτιάσεων ενάντια στην υιοθέτηση μιας γενικής ιδέας της ανθρώπινης φύσης, βλ. Norman Geras, *Marx and Human nature. Refutation of a legend*, ο.π., σελ.89-116.

²⁰ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.115.

²¹ Ο Habermas μάλιστα θα διακρίνει δυο κύριες παραδόσεις στο πλαίσιο του δυτικού μαρξισμού με κεντρικό άξονα διαφοροποίησης την ερμηνεία της αποξένωσης στο μαρξικό έργο, βλ. Habermas Jürgen, *Ο φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ο.π., σελ.102.

παραχθεί απ' αυτόν[...]*Αποξένωση σημαίνει διαταραχή μιας πραγματικής σχέσης και παράλληλα διατήρηση αυτής της σχέσης διαστρεβλωμένα*»²².

Με ένα τέτοιο πλαίσιο έρευνας γύρω από το ζήτημα της αποξένωσης, το επόμενο βήμα μας είναι να προσδιορίσουμε με σαφήνεια ποια είναι αυτή η σχέση, η οποία διαταράσσεται και συνεχίζεται να αναπαράγεται διαστρεβλωμένα. Η τοποθέτηση στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* θεωρούμε ότι αποτελεί μια εικόνα η οποία εμφανίζεται στο σύνολο του έργου του Marx. Συνοπτικά αναφέρουμε την αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση, την αποξένωση του ανθρώπου από τον εαυτό του, τη δραστηριότητά του και τελικά από το ίδιο το είδος του μεταστρέφει την ειδολογική του ζωή, την αποξενωμένη εργασία, όντας μεταστροφή της ειδολογικής δραστηριότητας που οδηγεί στην ύπαρξη μιας ξένης δύναμης προς τον άνθρωπο και τελικά αποξενώνει τον άνθρωπο από την ανθρώπινη ουσία του. Τέλος, την αποξένωση του ανθρώπου από τον άνθρωπο εφόσον η σύγκρουση του ανθρώπου με τον εαυτό του είναι ταυτόχρονη σύγκρουση με τους άλλους ανθρώπους²³. Έτσι, η εργασία φανερώνεται ταυτόχρονα ως **εκδήλωση της ζωής** και ως **αλλοτρίωση της ζωής**.

Ήδη στη *Γερμανική Ιδεολογία* ο Marx συσχετίζοντας άμεσα τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας με την αποξένωση, εκφράζεται ως εξής:

«Και τελικά, ο καταμερισμός της εργασίας μας προσφέρει το πρώτο παράδειγμα για το ότι, όσο παραμένει ο άνθρωπος σε φυσική κοινωνία, δηλαδή όσο υπάρχει **σχίσμα** ανάμεσα στο ιδιωτικό και το κοινό συμφέρον, όσο λοιπόν η δραστηριότητα δεν καταμερίζεται εθελοντικά αλλά φυσικά, η πράξη του ανθρώπου γίνεται μια **ξένη δύναμη** που του **αντιπαράτίθεται**, που τον **υποδουλώνει**, αντί να ελέγχεται απ' αυτόν[...]

Αυτός ο καθορισμός της κοινωνικής δραστηριότητας, αυτή η σταθεροποίηση αυτού που εμείς οι ίδιοι το κάνουμε μια **αντικειμενική δύναμη πάνω από μας**, που αναπτύσσεται και ξεφεύγει από τον έλεγχο μας, ματαιώνοντας τις προσδοκίες μας, και εκμηδενίζοντας τους υπολογισμούς μας, είναι μιας από τις κύριες στιγμές στην ιστορική εξέλιξη μέχρι τώρα. Η κοινωνική δύναμη, δηλαδή η πολλαπλασιασμένη παραγωγική δύναμη, που γεννιέται από τη συνεργασία διαφόρων ατόμων, όπως αυτή καθορίζεται από τον καταμερισμό της εργασίας, παρουσιάζεται σ' αυτά τα άτομα, μια που η συνεργασία τους δεν είναι εθελοντική αλλά έχει προκύψει φυσικά, όχι σαν η δική τους ενωμένη δύναμη, αλλά σα μια ξένη δύναμη που υπάρχει έξω απ' αυτά, που αγνοούν την προέλευσή της και το σκοπό της, που επομένως δε μπορούν να την ελέγχουν, που αντίθετα περνάει από μια ιδιόμορφη σειρά φάσεων και σταδίων τόσο ανεξάρτητη από τη θέληση και την πορεία των ανθρώπων, ώστε να διευθύνει στην πραγματικότητα αυτή τη θέληση και την πορεία των ανθρώπων»²⁴ (έμφαση δική μας).

²² Γιώργος Μανιάτης, «Η έννοια της αποξένωσης στο Marx», *Επιστημονική Σκέψη*, τεύχος 12, Μάρτης-Απρίλης 1983, σελ.19.

²³ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ο.π., σελ.97-100.

²⁴ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.80-81.

Είναι σαφές από τα παραπάνω ότι η αποξένωση αναλύεται ως διιστορικό φαινόμενο. Ταυτόχρονα, σχετίζεται με τον κοινωνικό χαρακτήρα της εργασίας και, ακόμα παραπέρα, με τη συνεργασία που απορρέει από αυτόν μεταξύ των άμεσων παραγωγών. Η ξένη δύναμη που προκύπτει από αυτόν ακριβώς τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της παραγωγικής διαδικασίας λαμβάνει τη μορφή μιας οντότητας αντίθετης και εξουσιαστικής απέναντι στα άτομα. Από αυτή την άποψη, θεωρούμε το παραπάνω απόσπασμα κεντρικής σημασίας για την προσέγγιση και ερμηνεία της μαρξικής σύλληψης της αποξένωσης, διότι εμπεριέχει τόσο σε μια γενικότερη μορφή προηγούμενες αναλύσεις του συγγραφέα, όσο και σπέρματα μεταγενεστέρων θεωρήσεων που καταλήγουν στην έννοια του *φетиχισμού του εμπορεύματος* και συνακόλουθα του *χρήματος* και του *κεφαλαίου*.

Ο εντοπισμός της **ξένης δύναμης** που έχει επισημανθεί και στα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* (και έχει επεκταθεί μάλιστα στους όρους ζωής του κεφαλαιοκράτη²⁵) λαμβάνει ένα σαφέστερο ιστορικό προσδιορισμό, ενώ γίνεται νύξη για τη θέση που αυτή η δύναμη έχει απέναντι στη θέληση και τη συνειδηση των ανθρώπων, ανοίγοντας έτσι το δρόμο για την διαπραγμάτευση της ειδικής μορφής της αποξένωσης στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής.

Η αναφορά στην ξένη δύναμη που στέκεται απέναντι στον άνθρωπο και που εξουσιάζει τη ζωή του, ενώ είναι δημιούργημά του, συγκεκριμενοποιείται και λαμβάνει κατά τη γνώμη μας μια οξυμμένη μορφή στην περίπτωση της μαρξικής ανάλυσης της καπιταλιστικής αποξένωσης. Αξίζει να σημειωθεί, άλλωστε, ότι ήδη μέσα από τις γραμμές της *Γερμανικής Ιδεολογίας* η αποξένωση θα συνδεθεί με τον κοινωνικό χαρακτήρα της εργασίας²⁶, άρα θα ενισχυθεί η υλική της βάση στο πλαίσιο του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και θα τοποθετηθεί στο έδαφος της κριτικής της πολιτικής οικονομίας με την επεξεργασία της έννοιας του φетиχισμού του εμπορεύματος και του κεφαλαίου. Αυτό είναι το νόημα της έκφρασης ότι «*το μυστηριώδες της εμπορευματικής μορφής συνίσταται λοιπόν απλούστατα στο ότι αντανακλάει στους ανθρώπους τα κοινωνικά χαρακτηριστικά της δουλιάς τους σαν υλικά χαρακτηριστικά των προϊόντων της εργασίας, σαν φυσικές κοινωνικές ιδιότητες αυτών των πραγμάτων, και γιαυτό η κοινωνική σχέση των παραγωγών με τη συνολική εργασία φαίνεται σ' αυτούς σαν μια κοινωνική σχέση αντικειμένων που υπάρχει έξω απ' αυτούς[...]*»

Γιαυτό, οι κοινωνικές σχέσεις των ατομικών τους εργασιών φαίνονται στους τελευταίους αυτό που είναι, δηλ. όχι σαν άμεσα κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις δουλειές τους, μα αντίθετα σαν εμπράγματα σχέσεις των προσώπων και σαν κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων»²⁷.

²⁵ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ο.π., σελ.151.

²⁶ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Γερμανική Ιδεολογία*, πρώτος τόμος, ο.π., σελ.80-81.

²⁷ Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.85-86.

Με το φετιχισμό του εμπορεύματος ο Marx τοποθετεί την προβληματική περί μιας ξένης δύναμης που επιβάλλεται στους ανθρώπους στη βάση της κοινωνικής παραγωγής, ενώ με το φετιχισμό του κεφαλαίου τίθεται συγκεκριμένα η ύπαρξη αυτής της δύναμης που αποκτά υπερφυσικές ιδιότητες και φαίνεται να κυριαρχεί στην κοινωνική ζωή, ολοκληρώνοντας έτσι τη φενακισμένη εικόνα της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής.

«Με την ανάπτυξη της σχετικής υπεραξίας στον καθεαυτό ειδικό κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, που αναπτύσσει τις κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις της εργασίας, φαίνονται σαν να έχουν μετατοπισθεί από την εργασία στο κεφάλαιο αυτές οι παραγωγικές δυνάμεις και οι κοινωνικές συναρτήσεις στο άμεσο προτσές της εργασίας. Έτσι το κεφάλαιο γίνεται κιάλας ένα πολύ μυστηριώδες ον, γιατί όλες οι κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις της εργασίας φαίνεται να ανήκουν σ' αυτό και όχι στην εργασία σαν τέτοια, και σαν δυνάμεις που αναφύονται από τους δικούς του κόλπους»²⁸.

Από αυτή την άποψη, η θέση του Marx για τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής είναι κατά τη γνώμη μας οριακή. Ο καπιταλισμός συνιστά μια πρόοδο που αίρει τα εμπόδια της παράδοσης και της συντήρησης και αποτελεί το όριο για το επόμενο βήμα της ανθρωπότητας, ενώ παράλληλα **είναι μια κοινωνία που δημιουργεί τους υλικούς όρους για επέκταση, παρά μείωση της αποξένωσης, αλλά και για περαιτέρω μυστικοποίηση των κοινωνικών φαινομένων**²⁹.

Αυτή τη φενακισμένη συνειδηση της ελευθερίας στον καπιταλισμό έχει εντοπίσει άλλωστε και ο Marx στις σελίδες της *Γερμανικής Ιδεολογίας*.

«Έτσι, μέσα στη φαντασία τους, τα άτομα μοιάζουν πιο ελεύθερα κάτω από την κυριαρχία της αστικής τάξης από ό,τι προηγούμενα, διότι οι όροι της ζωής τους μοιάζουν τυχαίοι. Στην πραγματικότητα βέβαια, είναι λιγότερα ελεύθερα, διότι είναι περισσότερο υποταγμένα στη δύναμη των πραγμάτων»³⁰.

Θεωρούμε κρίσιμο να σταθούμε σε αυτό το απόσπασμα, διότι υποδηλώνει με σαφήνεια ότι ο Marx εντόπισε στον καπιταλισμό αυστηρά και μόνο τη δυναμική της δημιουργίας των προϋποθέσεων για την προσέγγιση του «βασιλείου της ελευθερίας». Για το γερμανό στοχαστή,

²⁸ ο.π., τόμος τρίτος, σελ.1016.

²⁹ Στον πρώτο τόμο του Κεφαλαίου ο Marx θα αποφανθεί κατηγορηματικά ότι: «Οι παλιοί εκείνοι κοινωνικοί παραγωγικοί οργανισμοί είναι πολύ πιο απλοί και πιο διάφανοι από τον αστικό, στηρίζονται όμως είτε πάνω στην ανωριμότητα του ανθρώπου σαν ατόμου που δεν έχει αποσπαστεί από τον ομφάλιο λώρο της φυσικής σχέσης του με τους άλλους ανθρώπους του γένους, είτε πάνω σε άμεσες σχέσεις κυριαρχίας και υποδούλωσης. Καθορίζονται από μια χαμηλή βαθμίδα ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων της εργασίας και από αντίστοιχα περιορισμένες σχέσεις των ανθρώπων μέσα στο πλαίσιο του υλικού προτσές παραγωγής της ζωής τους, επομένως από τις περιορισμένες σχέσεις μεταξύ τους και προς τη φύση» (ο.π., σελ.92).

Έτσι, όπως ορθά επισημαίνει ο Etien Balibar, ο γερμανός φιλόσοφος εκ των προτέρων δίνει μια απάντηση στην πρόταση του Max Weber για την περίφημη απομάγευση του νεότερου κόσμου. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής είναι «...μαγεμένος, στο μέτρο ακριβώς που είναι ο κόσμος των αξιακών αντικειμένων και των αντικειμενοποιημένων αξιών». Etien Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, ο.π., σελ.100.

³⁰ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.116.

η πορεία προς το ιδανικό δε συνιστά και ευτυχία, όπως και για τον Hegel η πρόοδος του Λόγου δεν συνιστά πρόοδο των ατόμων. Είναι μάλλον μια αναγκαιότητα όπως και η ύπαρξη της «κακής πλευράς της ιστορίας» που αποτελεί μοχλό της ιστορικής κίνησης, όπως με γλαφυρότητα γράφει ο Engels αναφερόμενος στον Hegel³¹.

Η άρση της αποξένωσης που δημιουργείται στο έδαφος των αστικών σχέσεων παραγωγής μπορεί να λυθεί μόνο επαναστατικά. Το συμπέρασμα αυτό δεν είναι ακαδημαϊκό. Έχει άμεσο πολιτικό αντίκτυπο και προκύπτει από την ανάλυση της εποχής από τον Marx ως εποχής κοινωνικών επαναστάσεων. Γράφει το 1859:

*«Ένας κοινωνικός σχηματισμός ποτέ δεν εξαφανίζεται προτού αναπτυχθούν όλες οι παραγωγικές δυνάμεις, που μπορεί να χωρέσει, και νέες, ανώτερες παραγωγικές σχέσεις ποτέ δεν εμφανίζονται, προτού ωριμάσουν οι υλικοί όροι της ύπαρξής τους μέσα στους κόλπους της παλιάς κοινωνίας. Γι' αυτό η **ανθρωπότητα βάζει πάντα μπροστά της μόνο τα καθήκοντα εκείνα που μπορεί να λύσει**, γιατί με μια προσεχτικότερη εξέταση γίνεται πάντα φανερό, ότι το ίδιο το καθήκον ξεπηδάει μόνο τότε, όταν οι υλικοί όροι για την λύση του υπάρχουν κιάλας ή τουλάχιστο βρίσκονται στην πορεία του γίνεσθαι»³², (έμφαση δική μας).*

Αν λοιπόν η εποχή της κοινωνικής επανάστασης εκφράζει μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης και αντίθεσης μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των σχέσεων παραγωγής ενός τρόπου παραγωγής, η ίδια η επανάσταση αποτελεί προϊόν αλλά και συντελεστή της πάλης των τάξεων, καθώς επιταχύνει τους ρυθμούς της και την οδηγεί σε μια νέα ποιότητα. Με τους όρους του ίδιου του Marx: *«Οι επαναστάσεις είναι οι ατμομηχανές της ιστορίας»³³.*

Στην περίπτωση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και της ανάλυσης του Marx για την εποχή των κοινωνικών επαναστάσεων ως έκφρασης της αντίθεσης παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής, υπάρχει μια ιδιοτυπία. Εντός του καπιταλισμού δεν μπορούν να δημιουργηθούν σχέσεις παραγωγής ανταγωνιστικές προς αυτόν. Έτσι, οι αντιφάσεις του κεφαλαιοκρατικού κοινωνικού σχηματισμού αναπαράγονται συνεχώς σε νέο επίπεδο:

«Η κεφαλαιοκρατική παραγωγή τείνει πάντα να ξεπεράσει αυτά τα εσωτερικά της όρια, τα ξεπερνάει, όμως, μόνο με μέσα, που της αντιτάσσουν εκ νέου και σε πιο τεράστια κλίμακα αυτά τα όρια.

³¹ Φριντριχ Ένγκελς, Ο Λουδοβίκος Φοϊερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, ο.π., σελ.38.

³² Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, Διαλεκτά Έργα, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.424-425.

³³ Καρλ Μαρξ, Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία από το 1848 ως το 1850, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000, σελ.141. Το στοιχείο της επιτάχυνσης των ρυθμών της Ιστορίας, άγνωστο στον Hegel, το συναντάμε και στον Kant: «μπορούμε με τη δική μας έλλογη οργάνωση [των πραγμάτων] να φέρομε γρηγορώτερα αυτό το τόσο ευχάριστο για τους απόγονους μας χρονικό σημείο», Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π., σελ.37.

Το αληθινό όριο της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής είναι το ίδιο το κεφάλαιο, είναι το γεγονός ότι το κεφάλαιο και η αυτοαξιοποίησή του εμφανίζονται σαν αφετηρία και τέρμα, σαν κίνητρο και σκοπός της παραγωγής, ότι η παραγωγή είναι μόνο παραγωγή για το κεφάλαιο και όχι αντίστροφα, ότι δηλαδή τα μέσα παραγωγής είναι απλά μέσα για μια διαρκώς διευρυνόμενη διαμόρφωση του προτσές της ζωής για την κοινωνία των παραγωγών[...]

Αν λοιπόν ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής είναι ένα μέσο ιστορικής σημασίας για την ανάπτυξη της υλικής παραγωγικής δύναμης και για τη δημιουργία της αντίστοιχης σ' αυτήν παγκόσμιας αγοράς, αποτελεί ταυτόχρονα τη μόνιμη αντίφαση ανάμεσα σ' αυτό το ιστορικό του καθήκον και στις αντίστοιχες του κοινωνικές σχέσεις παραγωγής»³⁴.

Για τον Marx λοιπόν, ο καπιταλισμός συνιστά πρόοδο, στο βαθμό που «προετοιμάζει» υλικά τον κομμουνισμό³⁵.

Σε αυτό το σημείο έχει σημασία να αναγνωρίσουμε τη διπλή επιρροή της καντιανής και της εγγελιανής σκέψης. Ο Marx, όπως και ο Kant, αφενός, θα αρνηθεί να δει την ιστορία ως επιβεβαίωση μιας ανώτερης παρέμβασης όπως και ως πεδίο εκδήλωσης μιας εσωτερικής κίνησης προς ένα σκοπό, αφετέρου θα αποδεχτεί τη δυνατότητα κατανόησης ενός δοσμένου τρόπου παραγωγής ως όλου, αλλά και την ανάδειξη των νομοτελειών που συγκροτούν την αναγκαιότητα κίνησης και ιστορικής αλλαγής, όπως ο Hegel είχε υποδείξει οριακά. Σε αντίθεση όμως με προηγούμενες απόπειρες κατανόησης της κίνησης της Ιστορίας, η ιστορική σκέψη του Marx δεν καταλήγει σε μια σύλληψη της σχέσης των ιστορικών πραγμάτων υπό το πρίσμα της αιτιοκρατίας του σκοπού, μιας τελεολογικής ερμηνείας του ιστορικού συνεχούς.

Ορίζοντας μάλιστα την Ιστορία ως διαδοχή γενεών, ο Marx αναγνωρίζει ότι «αυτό μπορεί να διαστρεβλωθεί θεωρητικά έτσι που η κατοπινή ιστορία να γίνεται ο σκοπός της προηγούμενης ιστορίας. Λόγου χάρη, ο σκοπός που αποδίδεται στην ανακάλυψη της Αμερικής είναι να προωθήσει την έκρηξη της Γαλλικής Επανάστασης. Έτσι η ιστορία αποκτάει τους δικούς της ειδικούς σκοπούς και γίνεται “ένα πρόσωπο πλάι σε άλλα πρόσωπα” (δηλαδή: «Αυτοσυνείδηση, Κριτική, ο Μοναδικός, κλπ.), ενώ αυτό που σημαίνουν οι λέξεις «προορισμός», «σκοπός», ή «ιδέα» της παλιότερης ιστορίας δεν είναι τίποτε περισσότερο από

³⁴ Καρλ Μαρξ, τόμος τρίτος, ο.π., σελ.316.

³⁵ Η ίδια η αντιμετώπιση της έννοιας της προόδου από τον Marx γίνεται οριακά και με μάλλον ειρωνική διάθεση (Κεφάλαιο) ή και περιγράφεται με αρνητική ένταση (βλ. «Τα μελλοντικά αποτελέσματα της βρετανικής κυριαρχίας στις Ινδίες», όπου η ανθρώπινη πρόοδος σε συνθήκες καπιταλισμού παρομοιάζεται «...με κείνον τον απαίσιο ειδωλολατρικό θεό που δεν ήθελε να πίνει το νέκταρ παρά μέσα από κρανία σφαγμένων ανθρώπων», Διαλεκτά έργα, τόμος Α, σελ.418.). Αυτό που φαίνεται να τον ενδιαφέρει επιστημονικά είναι κυρίως το προτσές, η διαδικασία, το γίνεσθαι. Ο Gramsci μας βοηθάει στην κατανόηση αυτής της στάσης: «Η πρόοδος είναι ιδεολογία, το γίνεσθαι είναι φιλοσοφική αντίληψη. Η “πρόοδος” εξαρτάται από μια καθορισμένη νοοτροπία, που στη συγκρότησή της εισέρχονται μερικά μορφωτικά στοιχεία ιστορικά καθορισμένα· το “γίνεσθαι” είναι φιλοσοφική έννοια, απ’ όπου απουσιάζει η “πρόοδος”. Στην ιδέα της προόδου εξυπακούεται η δυνατότητα μιας ποσοτικής και ποιοτικής μέτρησης: περισσότερο και καλύτερο.[...] Στο “γίνεσθαι” γίνεται προσπάθεια να σωθεί ό,τι είναι πιο συγκεκριμένο στην “πρόοδο”, η κίνηση και μάλιστα η διαλεκτική κίνηση (μετά χρειάζεται εμβάθυνση, γιατί η πρόοδος συνδέεται με την απλοϊκή αντίληψη για την εξέλιξη)», στο Αντόνιο Γκράμσι, Ιστορικός Υλισμός, εκδόσεις Οδυσσέας, χ.χ. σελ.64,65.

μιαν αφαίρεση δημιουργημένη από την κατοπινή ιστορία, μια αφαίρεση της δραστήριας επίδρασης που η παλιότερη ιστορία ασκεί πάνω στην κατοπινή ιστορία»³⁶.

Ενώ λίγο παρακάτω υπογραμμίζει:

«...οι κομμουνιστές στην πράξη χειρίζονται τους όρους που έχουν δημιουργηθεί ως τώρα από την παραγωγή και την επικοινωνία σε μη οργανικούς παράγοντες, χωρίς ωστόσο να φαντάζονται ότι ήταν το σχέδιο ή ο προορισμός των προηγούμενων γενεών να τους δώσουν το υλικό και χωρίς να πιστεύουν ότι αυτοί οι όροι ήταν μη οργανικοί για τα άτομα που τους δημιούργησαν»³⁷.

Η έννοια του σκοπού λαμβάνει ένα θετικό περιεχόμενο ως επαναστατική πράξη του προλεταριάτου η οποία συνίσταται όχι στο να πραγματοποιήσει ιδανικά αλλά στο να «...ελευθερώσει μονάχα τα στοιχεία της νέας κοινωνίας που αναπτύχθηκαν πια στους κόλπους της αστικής κοινωνίας που καταρρέει»³⁸.

Το τελευταίο απόσπασμα συνιστά μια κρίσιμη διατύπωση γιατί, γραμμένο σε συνθήκες ήττας του προλεταριάτου (Παρισινή Κομμούνα 1871), υποβάλλει την έννοια του τέλους της αστικής κοινωνίας και της προ-ιστορίας της ανθρωπότητας, ανοίγοντας έτσι το δρόμο για τη διαπραγμάτευση ενός σημαντικού ζητήματος, που μπορεί να συσχετιστεί άμεσα με την εγγελιανή επιρροή της ιδέας του δόλου του Λόγου στη μαρξική φιλοσοφικοϊστορική σκέψη.

Τα ερωτήματα που αφορούν την πορεία της Ιστορίας, τους νόμους και τις τάσεις της επανέρχονται δριμύτερα σε ιστορικές περιόδους, που είναι έκδηλη μια κοινωνική οπισθοδρόμηση ή εν πάση περιπτώσει, αμφισβητείται μια ριζική εναλλακτική απέναντι στον καπιταλισμό. Από την άλλη πλευρά, αποτελεί στόχο της μαρξικής ανάλυσης να αποδείξει την εσωτερική αντιφατικότητα και ιστορική παροδικότητα του καπιταλισμού και να αναδείξει το ρόλο του προλεταριάτου για την επίτευξη της απελευθέρωσης της κοινωνίας, ως «...μόνης τάξης που ήταν ακόμη ικανή για κοινωνική πρωτοβουλία»³⁹ σηματοδοτώντας έτσι και την άποψη ότι η αστική τάξη, αν και δύναται να δράσει ιστορικά, από τη στιγμή που αποτελεί ενσάρκωση του κεφαλαίου (μιας παρωχημένης δηλαδή κοινωνικής σχέσης), τοποθετείται αρνητικά στην κοινωνική εξέλιξη.

Αν και φαινομενικά παράδοξος, μπορεί ωστόσο βάσιμα να υποστηριχθεί ο ισχυρισμός ότι, ακριβώς επειδή η σκέψη του Marx είναι ιστορική, δεν αφήνει περιθώρια σε μια τελεολογική αντιμετώπιση της πορείας και κυρίως της έκβασης του ιστορικού γίνεσθαι.

Στην *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας*, ασκώντας κριτική στους αστούς οικονομολόγους που θεωρούν τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής φυσικές και αιώνιες, ο Marx γράφει:

³⁶ Καρλ Μαξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.83.

³⁷ ο.π., τόμος πρώτος, σελ.119.

³⁸ Καρλ Μαξ, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, ο.π., σελ.76.

³⁹ ο.π., σελ.76.

«Όταν λένε, οι οικονομολόγοι, πώς οι σύγχρονες σχέσεις-οι σχέσεις της αστικής παραγωγής-είναι φυσικές, θέλουν να πουν (υπονοούν) πως είναι οι σχέσεις που μέσα σ' αυτές δημιουργείται ο πλούτος κι αναπτύσσονται οι παραγωγικές δυνάμεις, σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους. Οι σχέσεις λοιπόν αυτές, είναι οι ίδιοι οι φυσικοί νόμοι, ανεξάρτητοι απ' την επίδραση του χρόνου. Είναι οι αιώνιοι νόμοι που πρέπει να κυβερνούν πάντα την κοινωνία. **Υπήρξε λοιπόν η ιστορία, μα δεν υπάρχει πια...**»⁴⁰ (έμφαση δική μας).

Σαρκάζοντας, λοιπόν, αυτές τις αντιλήψεις αστών και μικροαστών οικονομολόγων της εποχής του, ο Marx λοιπόν αναμετράται με τη θεώρηση περί τέλους της Ιστορίας όπως αυτή παρουσιάζονταν στην εποχή του. Τοποθετείται τόσο από την οπτική μιας ανοιχτής σύλληψης του ιστορικού γίνεσθαι, όσο και από αυτή της απόρριψης της θέσης ότι ο κομμουνισμός είναι ένας «τόπος της επαγγελίας».

Στο σημείο αυτό είναι, ωστόσο, αναγκαίο να κάνουμε μια σύντομη ιστορική υπενθύμιση. Ο Marx του *Εβραϊκού ζητήματος* και των *Χειρόγραφων* του 1844 προσεγγίζει ακόμα τον κομμουνισμό χωρίς να έχει θεμελιώσει πλήρως την ιστορική υλιστική του αντίληψη. Στη συνέχεια, με τις *Θέσεις για τον Feuerbach* και, κυρίως, με τη *Γερμανική Ιδεολογία* ο κομμουνισμός εδράζεται στο έδαφος της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας, χωρίς όμως να αποφεύγει ο συγγραφέας να αποδώσει έναν ιδιυλλιακό χαρακτήρα σε αυτή την κοινωνία.

Στη *Γερμανική Ιδεολογία* διαβάζουμε:

«...στην κομμουνιστική κοινωνία, όπου κανένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, αλλά καθένας μπορεί να τελειοποιηθεί σε οποιοδήποτε κλάδο θέλει, η κοινωνία ρυθμίζει τη γενική παραγωγή κι έτσι κάνει δυνατό για μένα να κάνω ένα πράγμα σήμερα κι άλλο αύριο, να κυνηγώ το πρωί, να ψαρεύω το απόγευμα, να φροντίζω τα ζώα το βράδυ, να κάνω κριτική μετά το δείπνο, όπως ακριβώς μου αρέσει, χωρίς ποτέ να γίνομαι κυνηγός, ψαράς, βοσκός ή κριτικός»⁴¹.

Ανάλογες διατυπώσεις δε θα ξανασυναντήσουμε στο έργο του. Τι έχει συμβεί; Καταρχήν έχει απομακρυνθεί οριστικά πια από την επιρροή του Feuerbach και την αντίληψη για μια ενιαία ανθρώπινη «ουσία» η οποία στις κατάλληλες συνθήκες μπορεί να πραγματώνεται από όλα τα άτομα⁴². Αυτή η απομάκρυνση συνδέεται με την ιστορική πείρα

⁴⁰ Καρλ Μαρξ, *Η αθλιότητα της Φιλοσοφίας*, εκδόσεις Νέοι Στόχοι, Αθήνα, χ.χ, μετάφραση Γεωργία Δεληγιάννη-Αναστασιάδη, σελ.118. Ανάλογες διατυπώσεις, όπου γίνεται κριτική στην αντίληψη περί φυσικότητας και αιωνιότητας των αστικών σχέσεων παραγωγής, συναντάμε στο Κεφάλαιο (τόμος πρώτος, σελ.182, τόμος τρίτος, ο.π., σελ.1078, 1084, κ.α.).

⁴¹ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Γερμανική ιδεολογία*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.80.

⁴² Ο Άντριου Λεβίν στο βιβλίο του *«Η γενική βούληση»* (εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2000, μετάφραση Μπαμπασάκης Γιώργος) πέρα από την παραπάνω ορθή παρατήρηση (σελ.167.), θέτει το ζήτημα των σύγχρονων διαφοροποιημένων απαιτήσεων της παραγωγής με γλαφυρό τρόπο: «Ίσως να μπορούσαμε όντως να κυνηγάμε το πρωί, να ψαρεύουμε το απόγευμα και να είμαστε θεωρητικοί της κριτικής το βράδυ. Αλλά πόσοι από εμάς, ακόμα και στον πλέον ευεργετικό κομμουνισμό, θα μπορούσαμε να

που αποκομίζει ο Marx από τους ταξικούς αγώνες του προλεταριάτου τόσο κατά την περίοδο 1848-1850 όσο και στην Κομμούνα του 1871, αλλά και με τη μελέτη των οικονομικών νόμων κίνησης του καπιταλισμού, μελέτη που αναδεικνύει τόσο τα όρια του, όσο και τις εσωγενείς δυνατότητες αυτορύθμισής του. Ο Marx είναι συγκρατημένος ως προς την αποτύπωση του κομμουνισμού και έτσι, τόσο στο *Κεφάλαιο*, όσο και στην *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, θα είναι προσεχτικός στις διατυπώσεις και στην περιγραφή της κομμουνιστικής κοινωνίας, η οποία όμως εξακολουθεί να σκιαγραφείται με έντονη την ηθική-απελευθερωτική της διάσταση. «Το βασίλειο της ελευθερίας αρχίζει στην πραγματικότητα εκεί που παύει η εργασία να υπαγορεύεται από ανάγκη και από εξωτερική σκοπιμότητα. Βρίσκεται επομένως από αυτή τη φύση του πράγματος πέρα από τη σφαίρα της καθεαυτού υλικής παραγωγής. Όπως ο πρωτόγονος άνθρωπος οφείλει να παλεύει με τη φύση για να ικανοποιεί τις ανάγκες του, για να συντηρεί και να αναπαράγει τη ζωή του, το ίδιο οφείλει να κάνει και ο πολιτισμένος άνθρωπος, και οφείλει να το κάνει αυτό σε όλες τις κοινωνικές μορφές και στις συνθήκες οποιουδήποτε τρόπου παραγωγής. Με την ανάπτυξή του διευρύνεται το βασίλειο αυτός της φυσικής αναγκαιότητας, γιατί μεγαλώνουν οι ανάγκες του. Ταυτόχρονα όμως διευρύνονται οι παραγωγικές δυνάμεις που ικανοποιούν τις ανάγκες αυτές. Η ελευθερία στον τομέα αυτό μπορεί να συνίσταται μόνο στο ότι ο κοινωνικός άνθρωπος, οι συνεταιρισμένοι παραγωγοί θα ρυθμίζουν ορθολογικά αυτή τους την ανταλλαγή της ύλης με τη φύση, θα την υποτάσσουν στον κοινό έλεγχο από μέρος τους, αντί να κυριαρχούνται από αυτήν σαν από μια τυφλή δύναμη, όταν θα την πραγματοποιούν με την μικρότερη δυνατή δαπάνη δυνάμεων και κάτω από όρους αντάξιους και ταιριαστούς προς την ανθρώπινη φύση τους. Ωστόσο αυτό παραμένει πάντα ένα βασίλειο της ανάγκης. Πέρα από αυτό αρχίζει η ανάπτυξη των δυνάμεων του ανθρώπου, σαν αυτός καθεαυτός σκοπός, το πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας, που μπορεί όμως να ακμάσει μόνο πάνω στη βάση εκείνου του βασιλείου της ανάγκης. Ο βασικός όρος είναι η συντόμευση της εργάσιμης ημέρας»⁴³.

Στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα* ο Marx γράφει:

«Σε μια ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, όταν θα έχει εξαφανιστεί η υποδουλωτική υποταγή των ατόμων στον καταμερισμό της εργασίας και μαζί της και η αντίθεση ανάμεσα στην πνευματική και τη σωματική δουλειά, όταν η εργασία θα έχει γίνει όχι μόνο μέσο για να ζεις, αλλά και η πρώτη ανάγκη της ζωής, όταν με την ολόπλευρη ανάπτυξη των ατόμων θα έχουν αναπτυχθεί και οι παραγωγικές δυνάμεις και θα αναβλύζουν πιο άφθονα όλες οι πηγές του κοινωνικού πλούτου, τότε μόνο θα μπορεί να ξεπεραστεί ολότελα ο στενός ορίζοντας του

φτιάχνουμε οδοντοστοιχίες το πρωί, να επισκευάζουμε αεροτουρμπίνες το απόγευμα και να λύνουμε διαφορικές εξισώσεις μετά το δείπνο μας;».

⁴³ Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος τρίτος, ο.π., σελ.1007-1008.

αστικού δικαίου και η κοινωνία θα γράψει στη σημαία της: Από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του!»⁴⁴.

Σε τι συνίσταται λοιπόν αυτή η προαναφερθείσα συγκροτημένη στάση του Marx ως προς την περιγραφή του κομμουνισμού; Στο έργο του Alfred Schmidt (*The concept of nature in Marx*) επιχειρείται η εξής προσέγγιση η οποία μας βρίσκει σύμφωνους:

«Ο Marx ήταν πιο σκεπτικός και διαλεκτικός (Κ.Ι. από τον Engels) βλέποντας ότι το βασίλειο της ελευθερίας δεν αντικαθιστά απλά αυτό της αναγκαιότητας αλλά ότι το διατηρεί σαν άσβηστη εσωτερική στιγμή[...]Ο Marx εναρμονίζει την ελευθερία με την αναγκαιότητα **στο έδαφος της αναγκαιότητας**»⁴⁵ (έμφαση δική μας). Αυτή η διάθεση του Marx εξηγείται από την προβληματική του για το γενικό χαρακτήρα της ανθρώπινης εργασίας. Αυτός ο αιώνιος μεταβολισμός ανθρώπου-φύσης, η συνεχής πάλη τόσο του αρχέγονου, όσο και του πολιτισμένου ανθρώπου, με τη φύση για την ικανοποίηση των αναγκών του τοποθετούν σε άλλη βάση το ζήτημα της απελευθέρωσης της εργασίας. Ορθά ο Schmidt επισημαίνει ότι «για τον Marx η εργασία ήταν αρχικά η έκφραση της ανάγκης για ζωή, όχι το ελεύθερο, γεμάτο χαρά παιχνίδι των ανθρώπινων δυνάμεων. Ακόμα και ανθρωποποιημένη, μη αλλοτριωμένη και ελεύθερη, η εργασία δεν ήταν απλά διασκέδαση σύμφωνα με τον Marx»⁴⁶.

Στο Κεφάλαιο όπου ο Marx έχει προχωρήσει αφενός σε μια πιο ολοκληρωμένη συστηματοποίηση των κατηγοριών της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας, αφετέρου το ίδιο το αντικείμενο προς ανάλυση (καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής) και η ανάπτυξή του δίνει τη δυνατότητα για μια εκ νέου καθολική θέαση της ίδιας της ουσίας της ανθρώπινης εργασίας συνολικά, διατυπώνεται η άποψη ότι «η εργασία είναι πρώτα ένα προτσές ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση, ένα προτσές όπου ο άνθρωπος με τη δική του πράξη μεσολαβεί, ρυθμίζει και ελέγχει την ανταλλαγή της ύλης ανάμεσα στον εαυτό του και τη φύση. Την ύλη της φύσης ο ίδιος ο άνθρωπος την αντιμετωπίζει σαν μια φυσική δύναμη[...]Αναπτύσσει τις δυνάμεις που κοιμούνται μέσα της και υποτάσσει στην κυριαρχία του το παιχνίδι των δυνάμεών της.»⁴⁷

Όταν γίνεται λόγος για οργάνωση της παραγωγής σε κομμουνιστική βάση, οφείλουμε, συνεπώς, να δώσουμε έμφαση στο πώς η μαρξική προβληματική για την ανθρώπινη εργασία συσχετίζεται με το ζήτημα του κομμουνισμού. Ο κομμουνισμός αποτελεί μια διαδικασία άρσης της αποξένωσης της εργασίας, η οποία παραμένει (αν και σε μικρότερο βαθμό) κοπιώδης και πάντως μια διαδικασία *αντικειμενικοποίησης*. Η κρίσιμη διαφοροποίηση της μαρξικής σκέψης από την εγγελιανή πρόσληψη της εργασίας ως διιστορικά αποξενωμένης σχέσης με τον

⁴⁴ Καρλ Μαρξ, *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, ο.π., σελ.23.

⁴⁵ Alfred Schmidt, *The concept of nature in Marx*, εκδόσεις New Left Books, 1973, σελ.135-136.

⁴⁶ ο.π.,σελ.231.

⁴⁷ Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ.190-191.

αντικειμενικό κόσμο⁴⁸, οδηγεί στην άποψη ότι η αντικειμενικοποίηση συνεχίζει να υφίσταται ως αναγκαία πτυχή της εργασίας και στον κομμουνισμό. Υφίσταται ωστόσο, ως μη αλλοτριωμένη δραστηριότητα και ως εκ τούτου σηματοδοτεί το πέρασμα στην πραγματική ιστορία της ανθρωπότητας.

Η ουσία του κομμουνισμού κατά τον Marx συνίσταται στο ότι συνιστά μια διαδικασία επαναστατικής κατάργησης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και του συνακόλουθου χωρισμού της κοινωνίας σε τάξεις, της αντίθεσης ανάμεσα σε πνευματική και σωματική εργασία, του αποκλειστικού χαρακτήρα της εργασίας ως μέσου επιβίωσης, του σχετικά περιορισμένου ορίζοντα ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και τέλος του αστικού δικαίου που εντοπίζεται και στο πλαίσιο της κατώτερης φάσης του κομμουνισμού.

Αυτό δε σημαίνει ότι ο κομμουνισμός αποτελεί μια κοινωνία που δε θα γνωρίζει τη σπανιότητα των αγαθών. Ορίζοντας την ανάγκη ως ιστορική κατηγορία που *«αντανακλά την αντίθεση μεταξύ του βαθμού ικανοποίησης των όρων αναπαραγωγής των κοινωνικών υποκειμένων και των δυνατοτήτων πραγματοποίησης αυτών των όρων, όπως αυτές (οι δυνατότητες) καθορίζονται τελικά από το επίπεδο ανάπτυξης του τρόπου παραγωγής»*⁴⁹, κατανοούμε γιατί ο κομμουνισμός δε μπορεί να είναι κοινωνία αφθονίας. Αυτό που υποδηλώνει η μαρξική θεωρία του κομμουνισμού είναι κυρίως η απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων από το περιοριστικό πλαίσιο των αστικών σχέσεων παραγωγής και όχι από τα αντικειμενικά όρια των δυνάμεων της ύλης που σε κάθε περίπτωση είναι ιστορικά συγκεκριμένα.

Ταυτόχρονα, ο κομμουνισμός είναι η καθολική άρση τόσο της γενικής όσο και της ειδικής πλευράς της αποξένωσης, καθώς σταδιακά υποχωρούν οι υλικές προϋποθέσεις ύπαρξης εκείνης της ξένης και κυρίαρχης δύναμης που βρίσκεται πάνω από τα άτομα. Η αντίθεση τυχαίου-προσωπικού καταργείται, εφόσον υλοποιείται το καθήκον αντικατάστασης της κυριαρχίας των συνθηκών και της τύχης πάνω στα άτομα με την κυριαρχία των ατόμων πάνω στην τύχη και τις συνθήκες, πλαίσιο το οποίο *«...συμπίπτει με το καθήκον της οργάνωσης της κοινωνίας πάνω σε κομμουνιστική βάση»*⁵⁰.

Η αντίθεση ανάμεσα στις συνθήκες και το άτομο εμπεριέχει την αντίθεση ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό. Στην κομμουνιστική φάση ανάπτυξης της κοινωνίας, *«...όπου η*

⁴⁸ Καρλ Μαρξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, ο.π., σελ.184: *«Η ιδιοποίηση της αποξενωμένης αντικειμενικής ύπαρξης ή το ξεπέρασμα της αντικειμενικότητας στη μορφή της αποξένωσης-που πρέπει να προηγηθεί από την αδιάφορη ετερότητα προς την πραγματική εχθρική αποξένωση-βασικά σημαίνει για τον Χέγκελ το ξεπέρασμα της αντικειμενικότητας, αφού δεν είναι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας του αντικειμένου, αλλά ο αντικειμενικός του χαρακτήρας που θεμελιώνει την παράβαση και την αποξένωση στο βαθμό που αφορά την αυτοσυνείδηση»*.

⁴⁹ *Προσεγγίσεις στην κατάσταση της εργατικής τάξης στην Ελλάδα*, Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000, σελ.27.

⁵⁰ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος δεύτερος, ο.π., σελ.189.

ελεύθερη ανάπτυξη του καθενός είναι η προϋπόθεση για την ελεύθερη ανάπτυξη όλων»⁵¹, το αίτημα αυτό πραγματώνεται μέσω της σύνδεσης των ατόμων στο υλικό έδαφος των κομμουνιστικών σχέσεων παραγωγής και της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Ο κομμουνισμός ως λύση της αντίφασης ανάμεσα στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και στις αστικές σχέσεις παραγωγής, «...δεν μπορεί να συνίσταται σε μια επιστροφή σε πιο “περιορισμένες” μορφές ανθρώπινης δραστηριότητας και ζωής, αλλά μόνο σε έναν συλλογικό έλεγχο του “συνόλου των παραγωγικών δυνάμεων”»⁵².

Είναι προφανές ότι το ζήτημα του ελέγχου της παραγωγής δε μπορεί παρά να συνδέεται με εκείνο της εξουσίας. Ο κομμουνισμός ως αταξική κοινωνία αποτελεί μια κοινωνία δίχως κράτος. Ωστόσο αυτό δε συνεπάγεται μια κοινωνία δίχως σύστημα διοίκησης και ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων.

Είναι σαφές ότι τουλάχιστον ο ώριμος Marx δεν εκλαμβάνει τον κομμουνισμό ως τον τόπο ενός κοινωνικού παραδείσου, ένα ιστορικό προϊόν που ταυτίζεται με την επιστροφή σε μια φυσική κοινωνία και την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών με έναν μη κοπιώδη και δημιουργικό τρόπο.

Είδαμε ήδη ότι ένα τέτοιο ιδανικό δε συμβαδίζει με τη μαρξική σύλληψη της εργασίας ως αιώνιου και αναγκαίου μεταβολισμού ανθρώπου και φύσης. Με τα λόγια του Istvan Meszaros,

«...η μαρξική οντολογία είναι δυναμική ιστορική και αντικειμενικά δυναμική. Ο Marx δεν “συνάγει” την ανθρώπινη κοινωνία από τις “κατηγορίες”, αντίθετα βλέπει τις τελευταίες ως ειδικούς τρόπους ύπαρξης του κοινωνικού είναι. Δεν “προσθέτει” την ιστορικότητα σε ένα αρχικά στατικό όραμα· γιατί αν η ιστορικότητα προστίθεται απλώς σ’ ένα ορισμένο σημείο, μπορεί και αφαιρεθεί σε ένα άλλο. Αντίθετα, ο Marx προσδιορίζει την οντολογική ουσία της αντίληψής του ως το διαμεσολαβούν είναι της φύσης, δηλαδή ως ένα αντικειμενικό είναι που δεν μπορεί παρά να είναι σύμφυτα ιστορικό»⁵³.

Υπό αυτό το πρίσμα μπορούμε να κατανοήσουμε τον κομμουνισμό αποκλειστικά και μόνο με όρους έναρξης⁵⁴ και όχι «τέλους» ή τόπου επιστροφής σε μια αναλλοίωτη ανθρώπινη

⁵¹ Καρλ Marx-Φρίντριχ Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1975, σελ.48.

⁵² Έτιεν Μπαλιμπάρ, *Η Φιλοσοφία του Marx*, ο.π., σελ.65.

⁵³ Ιστβαν Μέσαρος, *Η θεωρία του Marx για την αλλοτρίωση*, ο.π., σελ.268.

⁵⁴ Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να είμαστε σαφείς και αυστηροί με τις έννοιες. Όταν ερμηνεύουμε τον κομμουνισμό του Marx ως έναρξη τον προσεγγίζουμε επίσης και ως ρήξη. Κάνουμε αυτή την αναγκαία επισήμανση διότι ένα ρεύμα σκέψης που σχετίζεται με το πνεύμα του Λόγος και Επανάσταση του Marcuse, δεν κατορθώνει να εντοπίσει το ποιοτικά ρηξικέλευθο του κομμουνισμού και της νέας θέσης της εργασίας σε αυτόν. Έτσι, ο Marcuse αναφέρει ότι ο Marx αρνείται να χρησιμοποιήσει τον όρο «εργασία» για τον κομμουνισμό, αλλά και ότι «κατά τον Marx “ένωση ελευθέρων ατόμων” είναι η κοινωνία εκείνη μέσα στην οποία η υλική διαδικασία της παραγωγής έχει παύσει να καθορίζει την όλη διάρθρωση της κοινωνίας» (Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και επανάσταση*, ο.π., σελ.281). Ο Alfred Schmidt αποδέχεται επί της ουσίας αυτή την προσέγγιση εφόσον υποστηρίζει ότι «οι οικονομικές σχέσεις δεν δοξάζονται. Αντίθετα προορίζεται να πάρουν τέτοιο σχήμα ώστε ο ρόλος τους στη ζωή των

ουσία. Στο *Κεφάλαιο*, άλλωστε ο κομμουνισμός συλλαμβάνεται ως ο τόπος άνθισης των δυνάμεων του ανθρώπου. Δε γίνεται, δηλαδή, λόγος για μια επιστροφή σε μια κατάσταση όπου πραγματώνεται η ουσία του ανθρώπου αλλά, απλώς, για τη βάση πάνω στην οποία αναπτύσσονται οι ανθρώπινες δυνάμεις. Αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο κομμουνισμός ανταποκρίνεται στην ιστορικά καθορισμένη ανάγκη ικανοποίησης των πιο θεμελιωδών στοιχείων της ιστορικά διαμορφούμενης ανθρώπινης φύσης όπως αυτές αναπτύσσονται εντός του καπιταλισμού.

Θεωρούμε ότι σε αυτό το σημείο είμαστε σε θέση να εξαγάγουμε ορισμένα κεντρικά συμπεράσματα:

1. Ο Marx δεν ανάγει τον κομμουνισμό στην ανθρώπινη φύση όπως και δεν εξηγεί την ιστορική μετάβαση βάσει αυτής. Η μαρξική προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης και κυρίως των δυο θεμελιωδών χαρακτηριστικών της, της εργασίας και της κοινωνικότητας-ιστορικότητας του ανθρώπου, δε συνεπάγεται ούτε προϋποθέτει τον κομμουνισμό ως σκοπό. Αντίθετα, ο κομμουνισμός αποτελεί την τάση και τον τρόπο ανάπτυξης των τάσεων που ήδη έχουν εμφανιστεί στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, τόσο ως προς το ζήτημα της εργασίας (κοινωνικοποίηση, μηχανή, κλπ), όσο και ως προς το ζήτημα της ανάπτυξης της ατομικότητας (ρήξη με την παράδοση, εμφάνιση της ατομικότητας, κλπ.).
2. Ο κομμουνισμός, όχι ως καθαρό ιδεώδες, αλλά ως πραγματική κίνηση, δεν μπορεί παρά να αποτελεί διαδικασία, διότι ο τρόπος παραγωγής συγκροτεί συνεχώς νέες, μεταβαλλόμενες, δηλαδή ιστορικές ανάγκες. Στο βαθμό μάλιστα που ο Marx κινήθηκε στο έδαφος της περιγραφής του κομμουνισμού, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι **ο κομμουνισμός δεν αποτελεί μια οιονεί φυσική κοινωνία**. Ακριβώς στο βαθμό που καταργεί τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, ο κομμουνισμός ανοίγει το δρόμο μιας πολυσύνθετης ανάπτυξης των ανθρώπων. Ο κομμουνισμός δε συνιστά μια επιστροφή σε μια αναλλοίωτη ανθρώπινη ουσία, διότι αυτή εμφανίζεται και υπάρχει αποκλειστικά και μόνον ιστορικά, άρα η μορφή εμφάνισής της εξαρτάται, σε τελική ανάλυση, από τον τρόπο παραγωγής. Οι ανάγκες λοιπόν που έρχεται να ικανοποιήσει ο κομμουνισμός είναι ιστορικά καθορισμένες και σχετίζονται με τις δυνατότητες που προκύπτουν στο πλαίσιο του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής αλλά και με τις νέες

*ανθρώπων να γίνει ασήμαντος» (Alfred Schmidt, *The concept of nature in Marx*, ο.π., σελ.134). Ο Schmidt αν και σωστά, όπως είδαμε, εντοπίζει την αναγκαία ύπαρξη της εργασίας στον κομμουνισμό, δεν κατανοεί ότι η διαλεκτική υπέρβαση της καταναγκαστικής εργασίας μπορεί να επέλθει μόνον υπό τον κυρίαρχο ρόλο επαναστατικοποιημένων (και επαναστατικών) σχέσεων παραγωγής. Αρνείται έτσι μια βασική μαρξική θέση ως προς το ζήτημα του κομμουνισμού, αυτό της ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής που αν και από μόνο του δεν καθορίζει τον κομμουνιστικό χαρακτήρα ενός τρόπου παραγωγής, αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο του. Ίσως για αυτό το λόγο, και οι δυο συγγραφείς αναφέρονται πρωτίστως σε μια έλλογη κοινωνία, θέλοντας να χαρακτηρίσουν το απελευθερωτικό ιδανικό του Marx.*

συνθήκες που προκύπτουν από την οργάνωση της παραγωγής σε κομμουνιστική βάση. Με αυτή την έννοια, η διαπίστωση μιας «πλήρους πραγμάτωσης της ανθρώπινης ουσίας» παραπέμπει ασφαλώς σε αντιλήψεις περί τέλους της Ιστορίας, όχι όμως στον κομμουνισμό.

Η μαρξική ανθρωπολογική αντίληψη, που συναρτάται ή, ορθότερα, εντάσσεται στη μαρξική αντίληψη της Ιστορίας και του κομμουνισμού ως αρχής της, θεμελιώνεται διαμέσου της κριτικής της αστικής κοινωνίας και με επίκεντρο την ανάλυση των νόμων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

Στον καπιταλισμό, η ειδική μορφή που παίρνει η εργασία ως καθαυτή ανθρώπινη δραστηριότητα, παράγει ανάγκες που είναι εγωιστικές. Στο καθεστώς της ατομικής καπιταλιστικής ιδιοκτησίας το άτομο υποβιβάζεται σε έναν εγωιστή-μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών ο οποίος έχει ανάγκες διαχωρισμένες από την κοινότητα. Η σχέση των ανθρώπων διαμεσολαβείται από το χρήμα, το κεφάλαιο και το εμπόρευμα, παράγοντες που τελικά επιδρούν στην ίδια τη δομή όχι μόνο των σχέσεων αλλά και στα χαρακτηριστικά του ανθρώπου στον καπιταλισμό⁵⁵. Με αυτή την έννοια, η ιδέα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αποτελεί επικύρωση του εγωισμού που παράγεται από τις συνθήκες αναπαραγωγής του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, ενώ σε αυτό το πλαίσιο ο **άνθρωπος αναγνωρίζεται αποκλειστικά ως εγωιστικό άτομο και ο πραγματικός άνθρωπος αναγνωρίζεται μόνο με την αφηρημένη μορφή του πολίτη**. Με λίγα λόγια, για τον Marx υφίσταται πρόβλημα πραγματικής αναγνώρισης της ανθρώπινης/κοινωνικής ατομικότητας στον καπιταλισμό, επειδή η γενική οικονομική λειτουργία του συνδέει τους ανθρώπους αφηρημένα και μέσω του εμπορεύματος, ανάγοντας την ατομική ιδιοκτησία και σε συμβολική και υλική έκφραση της αναγνώρισης της ανθρώπινης προσωπικότητας⁵⁶.

Από αυτή την οπτική γωνία μπορούμε να θέσουμε και το ερώτημα για το αν ο Marx υπερασπίστηκε την -κατά τον Fukuyama- έννοια της ισοθυμίας, ως αντίθετης με τον εγωισμό (μεγαλοθυμίας), θέμα που θα μας απασχολήσει στο δεύτερο μέρος της διατριβής. Κατά τη γνώμη μας, στην αντίληψη του Marx αυτές οι εκδοχές της ανθρώπινης συνείδησης και συμπεριφοράς αποτελούν όψεις της συγκρότησης της ανθρώπινης ταυτότητας στο πλαίσιο του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και δεν αποτελούν πάγιες κατηγορίες της ανθρώπινης φύσης, αλλά μάλλον ιστορικές κατηγορίες που διατηρούνται ως εκφράσεις των αστικών κοινωνικών σχέσεων και ως τέτοιες αποτελούν εμπόδια στην προσέγγιση του κομμουνιστικού ιδανικού. Ωστόσο, τίθεται το ερώτημα: υπάρχει θετική διατύπωση από τον Marx πάνω στο ζήτημα της αναγνώρισης του ανθρώπου ως αυταξίας και από τον άλλον άνθρωπο στον

⁵⁵ Ian Fraser, *Hegel and Marx-the concept of need*, Edinburgh University Press, 1998, σελ.144-145.

⁵⁶ Matthias Zick Varul, «Reciprocity, Recognition and labor value: Marx's incidental moral anthropology of capitalist market exchange», στο *Journal of social philosophy*, vol.41.spring 2010, σελ.57, 60.

κομμουνισμό; Εφόσον κατά τον Marx ο άνθρωπος δεν είναι από τη φύση του ούτε εγωιστής, ούτε αλτρουιστής, το πρόβλημα μπορεί να απαντηθεί μόνον ιστορικά, με βάση δηλαδή τη διαμόρφωση κομμουνιστικών όρων δραστηριότητας, δυνάμει των οποίων ο άνθρωπος συγκροτεί τον εαυτό του και αναγνωρίζεται.

Τελικά, ο ανοιχτός ορίζοντας του κομμουνισμού, ο κομμουνισμός ως αρχή και όχι ως τέλος της Ιστορίας⁵⁷, θεμελιώνεται μαρξικά στον ιστορικό, αντιφατικό χαρακτήρα ικανοποίησης των ανθρώπινων αναγκών στο πλαίσιο ενός ιστορικά συγκεκριμένου τρόπου παραγωγής. Παραφράζοντας τον Marx του 1844, ο ίδιος **ο κομμουνισμός παραμένει ένα αίνιγμα** που η ανθρώπινη ιστορία πρέπει να λύσει. Η εμπειρία του 20^{ου} αιώνα δε μπορεί να συσκοτίσει το γεγονός ότι αυτό το αίνιγμα έχει ήδη τεθεί και μένει να προσεγγίσουμε και να αξιολογήσουμε στο δεύτερο μέρος της διατριβής μας τον τρόπο με τον οποίο ένας «θεσμικός διανοούμενος» της εποχής μας ο Fukuyama, ως θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας, αναμετρήθηκε με τη μαρξική διατύπωση αυτού του αινίγματος.

⁵⁷ Βλ. χαρακτηριστικά τον προβληματισμό που εγκαινιάστηκε εκ νέου μετά τις εξελίξεις στην ΕΣΣΔ, Γιώργου Ρούσση, *Κομμουνισμός τέλος; ή αρχή της ιστορίας*; εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1991.

Ο Nietzsche, η πρώιμη εικόνα του τέλος της Ιστορίας και του τελευταίου ανθρώπου

Χωρίς αμφιβολία η σκέψη του Nietzsche επιδρά καταλυτικά στη διάγνωση της κρίσης και της παρακμής του πολιτισμού. Ο ίδιος ο αντιφατικός, αποσπασματικός, ειρωνικός και μεταφορικός τρόπος γραφής του με την ιδιαίτερη αισθητική του μορφή και το καταγγελτικό του ύφος, επιτρέπει αναγνώσεις που κινούνται σε διαφορετικά ρεύματα σκέψης¹.

Υπάρχει, ωστόσο, ένα κοινό έδαφος πάνω στο οποίο λαμβάνει χώρα η γονιμοποίηση των νιτσεικών ιδεών και αυτό δεν είναι άλλο από την κριτική στις «ασθενείς όψεις» της αστικής κοινωνίας σε μια ιστορική εποχή-σημείο καμ্পής όπου διαμορφωνόταν όροι για την ιστορική μεταστροφή της αστικής τάξης, τη συνολική απόσχιση της από το επαναστατικό της παρελθόν. Κατ' αυτή την έννοια, ο λόγος του Nietzsche είναι δριμύς, διότι δριμεία είναι και η κατάρρευση των αυταπατών ότι ήταν δυνατή η αρμονική και «ήρεμη» ανάπτυξη του καπιταλισμού. Σε σχέση με αυτή την εποχή, ο Marx² επισημαίνει το γεγονός ότι η αστική σκέψη στο σύνολό της διέρχεται μια νέα φάση που δεν την ενδιαφέρει τόσο η αναζήτηση της αλήθειας (άρα και η αναζήτηση της ουσίας και της αιτίας των φαινομένων), αλλά η «θετική» συνεισφορά της στην καλύτερη λειτουργία της αστικής κοινωνίας, η οποία ήδη χαρακτηρίζεται από νέα για την εποχή εκείνη κοινωνικά φαινόμενα. Έκφραση αυτής της στροφής ήταν και η εντεινόμενη απουσία του στόχου της αλήθειας ως ταυτότησης με το απόλυτο στα φιλοσοφικά προγράμματα της εποχής, η αμφισβήτηση του αντικειμενικού χαρακτήρα της γνώσης, ο ραγδαία ενισχυόμενος ηθικός σχικισμός. Αυτή η στροφή στο επίπεδο των ιδεών αντανάκλασε σε κοινωνικό επίπεδο (μέσα από σχετικές καθυστερήσεις και ιδιομορφίες) την αλλαγή της ιστορικής θέσης της ίδιας της αστικής τάξης.

Στη σκέψη του Nietzsche αυτή η ιστορική μεταστροφή εκδηλώνεται με αντιφατικό τρόπο διότι αφενός ενσωματώνει την κριτική στα φαινόμενα της παρακμής, αφετέρου αντιμετωπίζει αυτή την παρακμή ως ευκαιρία για την ανάδειξη ανθρώπων που θα την υπερβαίνουν. Γι' αυτό το λόγο, ο στοχασμός του επιδρά προς πολλές-φαινομενικά διαφορετικές-κατευθύνσεις³ και εδώ κρίσιμη είναι η αισθητική εκφορά του νιτσεικού λόγου, η

¹ Dave Robinson, *Νίτσε και μεταμοντερνισμός*, εκδ. Futura, Αθήνα 2002, μετάφραση Μανώλης Ανδριωτάκης, σελ. 10.

Βλέπε επίσης Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche, το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19^{ου} αιώνα*, ο.π., σελ. 315: «Αλλά επειδή ο Nietzsche αναπτύσσει τις σκέψεις του σε χίλιους αφορισμούς και όχι ως σύστημα, σ' αυτόν μπορεί κανείς να βρει στα επιμέρους ό,τι θέλει να βρει: το αποσβολωτικά επίκαιρο και το εκπληκτικά ανεπίκαιρο».

² Καρλ Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, ο.π., σελ. 21.

³ «Η σκέψη του Nietzsche εμπειρείχε την αφετηρία και τη δυνατότητα για όλες σχεδόν τις κατευθύνσεις και τάσεις της συνείδησης της κρίσης, που αναπτύχθηκαν αργότερα στο πλαίσιο της φιλοσοφίας της ζωής. Το έργο του είναι πραγματική εγκυκλοπαίδεια του κόσμου των ιδεών της παρακμής· σ' αυτόν τον κόσμο των ιδεών βρήκε ερείσματα η ιδεολογία του φασισμού· στις βασικές δοξασίες του στηρίζονται,

οποία εκφράζει έναν «καταγγελτικό ρομαντικό αντικαπιταλισμό» που έδινε πολιτισμική διέξοδο στα μικροαστικά στρώματα και τμήματα της διανόησης, τα οποία πλήττονταν από την «επέλαση» του καπιταλισμού ή ήταν ιδιαίτερα ευαίσθητοποιημένα από τις συνέπειές της και, τέλος, αποδυναμώνονταν πολιτικά σε σχέση με την επιρροή τους στα κέντρα της αστικής εξουσίας⁴. Κατά μια έννοια, η οξύτητα της κριτικής του Nietzsche στο παρόν είναι απόρροια της στροφής του στο παρελθόν, σε ένα προ-καπιταλιστικό σχηματισμό⁵. Αυτή η νιτσεϊκή αισθητική σχετίζονταν με την ανάγκη επιβεβαίωσης του ηρωικού στοιχείου που προχωρεί πέρα από το ηθικό, το καλό και το κακό⁶.

Χωρίς αμφιβολία, όμως, παράγοντας της διαχρονικής επιρροής της νιτσεϊκής σκέψης είναι και το γεγονός ότι αυτή συνεχίζει την αντιπαράθεση με το λόγο του Διαφωτισμού, επανερχόμενη ταυτόχρονα σε κρίσιμα θέματα που έχει ήδη αναδείξει η Ιστορία των ιδεών.

Ο Karl Lowith σημειώνει χαρακτηριστικά, αναφερόμενος, για παράδειγμα, στη σχέση του Nietzsche με τον Rousseau:

«...Ο Nietzsche αναγνώρισε στην εικόνα του Rousseau για τον άνθρωπο “τη μεγαλύτερη επαναστατική δύναμη της νεότερης εποχής” η οποία σφράγισε αποφασιστικά και το γερμανικό πνεύμα στον Kant, στον Fichte και στον Schiller. Συγχρόνως τον χαρακτήρισε όμως και ως “έκτρωμα στο κατώφλι της νέας εποχής”, ως “ιδεαλιστή και αχρείο” σε ένα πρόσωπο»⁷, ενώ όπως υποστηρίζει ο Habermas, «ο Nietzsche χρησιμοποιεί την ανεμόσκαλα του ιστορικού Λόγου για να την πετάξει τελικά, αφού πατήσει στον μύθο, το άλλο του Λόγου»⁸.

Από την πλευρά του, ο Nietzsche αξιώνει την έξοδο από μια θεολογική ερμηνεία της Ιστορίας όταν υποστηρίζει:

«Ζούμε ακόμα στο Μεσαίωνα, η ιστορία εξακολουθεί να είναι μεταμφιεσμένη θεολογία-όπως άλλωστε και το δέος με το οποίο ο αμύητος στην επιστήμη αντιμετωπίζει την επιστημονική κάστα είναι ένα δέος κληρονομημένο από το ιερατείο. Ό,τι παλαιότερα έδιναν στην Εκκλησία,

όμως, και η “κριτική θεωρία”, που επαναστατεί αδιάκοπα και υποστηρίζει την αρχή της καθολικής αρνητικότητας (η “κριτική θεωρία” δεν συμπαθεί καθόλου το φασισμό), και ο φιλοσοφικός στρουκτουραλισμός, που αναζητά την “αρχαιολογία” της γνώσης και διακηρύσσει το “θάνατο του ανθρώπου”. Άντρας Γκέντε, *Η Φιλοσοφία της κρίσης*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994, μετάφραση Αποστόλης Οικονόμου, σελ.162-163.

Μια άλλη εκδοχή πάνω στο ίδιο ζήτημα, περισσότερο ευμενής στη νιτσεϊκή σκέψη είναι αυτή του Karl Lowith στο έργο του, *Από τον Hegel στον Nietzsche*: «Όταν κανείς ισχυρίζεται ότι ο Nietzsche είναι ο φιλόσοφος της “εποχής μας”, τότε πρέπει να ρωτήσει τι είναι για τον ίδιο αυτή η εποχή. Τρία πράγματα μπορούν να λεχθούν για τη σχέση του προς την εποχή: 1. ότι ο Nietzsche ως ένα ευρωπαϊκό πεπρωμένο είναι ο πρώτος φιλόσοφος της “εποχής” μας. 2. ότι ως φιλόσοφος της εποχής μας είναι τόσο επίκαιρος όσο και ανεπίκαιρος. 3. ότι ως ένας τελευταίος εραστής της “σοφίας” είναι και ο τελευταίος εραστής της αιωνιότητας» (Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, τόμος Α, ο.π., σελ.309.).

⁴ Επιστημονική Σκέψη, τεύχος 15, Σεπτέμβρης-Οκτώβρης 1983, συζήτηση για τον Ανορθολογισμό και το «Νεορθόδοξο Ρεύμα», με τους Σ.Καράγιωργα, Β. Φίλια, Α.Μπαγιόνα.

⁵ R.Sayre-M.Lowy, *Μορφές ρομαντικού αντικαπιταλισμού*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1991, εισαγωγή-μετάφραση Στέφανος Ροζάνης, σελ.23.

⁶ Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού-Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, ο.π.,σελ.732.

⁷ Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19^{ου} αιώνα, ο.π.,σελ.50.

⁸ Jurgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ο.π.,σελ.116.

το δίνουν τώρα, αν και κάπως πιο φειδωλά, στην επιστήμη· το ότι όμως εν γένει δίνουν κάτι, αυτό οφείλεται στην αλλοτινή επίδραση της Εκκλησίας κι όχι στο μοντέρνο πνεύμα, το οποίο παρ' όλες τις άλλες καλές ιδιότητές του, έχει ως γνωστόν επάνω του κάτι τσιγκούνικο και δεν διακρίνεται στην ευγενική αρετή της γενναιοδωρίας[...]

Η γένεση της ιστορικής παιδείας-και η ενδογενώς ριζικότατη αντίφασή της προς το πνεύμα μιας “νέας εποχής”, μιας “μοντέρνας συνείδησης”-, η γένεση αυτή πρέπει να αποτελέσει και η ίδια αντικείμενο ιστορικής γνώσης, η ιστορία πρέπει να λύσει η ίδια το πρόβλημα της ιστορίας, η γνώση πρέπει να στρέψει το κεντρί της στον ίδιο τον εαυτό της-αυτό το τριπλό Πρέπει είναι η προστακτική του πνεύματος της “νέας εποχής”, εφόσον πραγματικά περιέχει κάτι νέο, δυνατό, πρωτογενές, κάτι που υπόσχεται ζωή»⁹.

Βλέπουμε εδώ την τοποθέτηση του Nietzsche στα όρια μιας εξόδου από το διαφωτιστικό λόγο ενώ ταυτόχρονα επιμένει στην αναφορά του στο «μοντέρνο πνεύμα» ως σημείο αναφοράς. Κυρίως όμως εντοπίζουμε τη στροφή στη μελέτη των ίδιων των νομιμοποιητικών θεμελίων της ιστορικής γνώσης μέσω της ιστορίας. Αυτό ακριβώς είναι το πνεύμα της «νέας εποχής» από την άποψη της συμβολής στη ζωή.

Συμφωνώντας με τον Charles Taylor, θεωρούμε ότι μια εκ πρώτης όψεως παράδοξη ενσωμάτωση βασικών σχημάτων της χριστιανικής ιστορίας των ιδεών, εκφράζεται πρωτίστως με την «...προσδοκία του [του Nietzsche] να επιβεβαιώσει συνολικά την πραγματικότητα, να την δει ως καλή, να πει “ναι” σε όλα. Πρόκειται για μια προσδοκία που δεν εννοείται έξω από την ιουδαίο-χριστιανική κουλτούρα. Αυτή όμως προορίζεται να επιτευχθεί εναντίον του χριστιανισμού, και ενάντια στις ηθικότητες που εκπηγάζουν από αυτόν»¹⁰.

Με αυτή την έννοια, η ιστορική επενέργεια του Χριστιανισμού στη νιτσεϊκή σκέψη εκδηλώνεται ακόμα και όταν υιοθετείται η ιδέα της «αιώνιας επιστροφής», μια κατεξοχήν μη γραμμική και ειδωλολατρική ιδέα. Πραγματικά η ιδέα της «αιώνιας επιστροφής» υποδηλώνει μια ανώτερη δύναμη που κινεί το γίγνεσθαι, ενώ ταυτόχρονα διαμορφώνει τους όρους για μια κατάφαση στο Είναι και ταυτόχρονα την προσμονή για λύτρωση στο μέλλον, ιδέες που έχουν σαφέστατα χριστιανική απόχρωση¹¹.

Ο δεύτερος της σειράς των *Παράκαιρων στοχασμών* με ακριβή τίτλο «Περί των επιβλαβών και των επωφελών επιπτώσεων της ιστορίας στη ζωή» γράφτηκε το 1874 και εντάσσεται στην προσπάθεια του συγγραφέα να αντιπαρατεθεί –«παράκαιρα»- με τα κυρίαρχα ρεύματα της εποχής. Κατά τη γνώμη μας η σημασία του έργου έγκειται στο ότι με άξονα αναφοράς την έννοια της **ζωής** στρέφει την κριτική του στην ιστορική γνώση, την υπέρμετρη

⁹ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.80.

¹⁰ Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού-Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, ο.π., σελ.730.

¹¹ Βλ. Karl Lowith, *Το νόημα της Ιστορίας*, ιδιαίτερα το παράρτημα II, *Η νιτσεϊκή αναβίωση του δόγματος της αιώνιας επανάληψης*, ο.π., σελ.325-340.

συσσώρευση ιστορικών γνώσεων, με αποτέλεσμα τη διαμόρφωση μιας παθητικής στάσης απέναντι στη ζωή, που οδηγεί τελικά στο μαρασμό της.

Όμως τελικά τι είναι ζωή και γιατί η ανάπτυξη της ιστορικής γνώσης έρχεται σε αντίθεση με τη ζωή; Αν και δεν υπάρχει σαφής ορισμός της έννοιας της ζωής στο ούτως ή άλλως μη συστηματικό έργο του Nietzsche, μπορούμε να ιχνηλατήσουμε τις βασικές της νοηματοδοτήσεις. Έτσι, η ζωή, «*εκείνη η σκοτεινή κινητήρια δύναμη που λαχταράει άπληστα τον εαυτό της*»¹², είναι η ανώτερη, η κυρίαρχη εξουσία¹³, είναι αυτή που πρέπει να επιβλέπει την επιστήμη.

Η ζωή είναι άμεσα συσχετισμένη με την ανθρώπινη πράξη. Η ανθρώπινη ζωή, όμως, σε αντίθεση με τη ζωική ύπαρξη είναι δέσμια του παρελθόντος μέσω της μνήμης. Η ανθρώπινη ύπαρξη υπάρχει διαμέσου του χρόνου, η αλυσίδα του χρόνου ακολουθεί τον άνθρωπο παντού, γιατί ο άνθρωπος δε μπορεί να ζήσει ανιστορικά, δε μπορεί να εξαντληθεί στο παρόν. Η αντίληψη του Nietzsche για την ανθρώπινη ζωή σε συσχετισμό με το χρόνο και την Ιστορία αποκτά χαρακτήρα ανθρωπολογικού πορίσματος.

*«Ο άνθρωπος αντιστέκεται στο μεγάλο και διαρκώς μεγαλύτερο βάρος των περασμένων, το βάρος αυτό τον συνθλίβει ή τον κάνει να λυγίσει, τον δυσκολεύει στο περπάτημά του σαν αόρατο και ζοφερό φορτίο, που ενδεχομένως ο άνθρωπος πότε-πότε επιφανειακά να το αρνείται και που κατά τη συναναστροφή του με τους ομοίους του ευχαρίστως κάνει πως δεν το αισθάνεται, για να τους προξενεί ζήλεια. Για τούτο τον κυριεύει κάποια συγκίνηση, λες κι αναλογίζεται έναν χαμένο Παράδεισο, όταν βλέπει το παιδί το οποίο δεν έχει ακόμη κανένα παρελθόν ν' απαρνηθεί και παίζει ανάμεσα στους φράχτες του παρελθόντος και του μέλλοντος σε κατάσταση τρισμακάριας τυφλότητας. Κι όμως, το παιχνίδι του αυτό θα του το χαλάσουν: πάρα πολύ νωρίς θα το καλέσουν να βγει από τη λησμονησιά. Μαθαίνει τότε να εννοεί τη λέξη "ήταν", εκείνη τη συνθηματική λέξη με την οποία ο αγώνας, ο πόνος κι ο κόρος αγγίζουν τον άνθρωπο για να του θυμίσουν τι είναι κατά βάθος η ύπαρξή του-ένας ες αεί ανολοκλήρωτος παρατατικός. Κι όταν ο θάνατος φέρνει επιτέλους την ποθητή λησμονιά, ταυτόχρονα υπεξαιρεί το παρόν και την ύπαρξη επισφραγίζοντας έτσι τη διαπίστωση ότι η ύπαρξη δεν είναι παρά ένα συνεχές τετελεσμένο παρελθόν, ένα πράγμα που ζει αρνούμενο και κατατρώνοντας τον εαυτό του, αντιφάσκοντας προς τον ίδιο του τον εαυτό»*¹⁴.

Στο παραπάνω απόσπασμα συναντάμε μια αντιστροφή της καντιανής προσέγγισης για τη σχέση ανθρώπου με το χρόνο. Αν και οι δυο στοχαστές βλέπουν στον άνθρωπο το μοναδικό ον που σκέφτεται χρονικά, στην περίπτωση του Kant είναι το μέλλον που δημιουργεί τόσο τις δυνατότητες, όσο και τις στεναχώριες για το ανθρώπινο γένος. Στον Nietzsche όμως ο χρόνος είναι βάρος και συγκροτεί το νόημα της ύπαρξης ως ανολοκλήρωτου παρατατικού, ως

¹² Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.39.

¹³ ο.π.,σελ.107.

¹⁴ ο.π., σελ.18.

τετελεσμένου παρελθόντος. Αντίθετα, στον Kant το νόημα της ύπαρξης μπορεί να ιδωθεί ως μη τετελεσμένος μέλλοντας¹⁵.

Τούτη η βαρύτητα του χρόνου πάνω στον άνθρωπο του δίνει συνάμα και τη δυνατότητα να ξεφεύγει από τη ζωική ύπαρξη, καθώς είναι ένα ζώο που «μπορεί και υπόσχεται», χειρίζεται δηλαδή ένα τμήμα του μέλλοντος σαν κάτι που εξαρτάται από αυτόν, σαν κάτι για το οποίο εγγυάται ο ίδιος¹⁶. Αυτό είναι και το νόημα της αντίστασης του ανθρώπου στο βάρος του χρόνου· γεγονός που υποδηλώνει μια κρίσιμη ανθρωπολογική πτυχή: **ο άνθρωπος ζει αρνούμενος το Χρόνο, ζει αρνούμενος τον εαυτό του, αντιφάσκοντας προς τον εαυτό του**. Με αυτή την έννοια, η νιτσεϊκή προβληματική για τη σχέση της ιστορικής γνώσης με τη ζωή δεν αφορά απλά και μόνο την ποσότητα της ιστορικής γνώσης που μπορεί η ζωή να αντέξει, αλλά κυρίως το ανθρωπολογικό ζήτημα της τοποθέτησης της ύπαρξης εντός του Χρόνου. Τούτο είναι σαφές καθώς ο Nietzsche αφενός θεωρεί τον άνθρωπο ιστορική ύπαρξη, αφετέρου η ανιστορική αίσθηση, η ικανότητα βίωσης της στιγμής ξεχνώντας τα περασμένα, είναι το θεμέλιο στο οποίο μπορεί να υψωθεί *«κάτι δίκαιο, υγιές και μεγάλο εν γένει, κάτι αληθινά ανθρώπινο»*¹⁷.

Το ανιστορικό στοιχείο στον άνθρωπο αποτελεί προϋπόθεση για να γεννηθεί η ζωή, όμως το ανθρώπινο καθαυτό απαιτεί τον περιορισμό του ανιστορικού στοιχείου, προκειμένου – μέσω της σκέψης-να τροφοδοτηθεί η ιστορική πράξη. Κι είναι αυτό ακριβώς το ανιστορικό στοιχείο που λειτουργεί τελικά καταλυτικά στην ίδια την ιστορική διαδικασία ενεργοποιώντας το **πάθος**.

Συναντάμε εδώ την επιρροή της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, όσον αφορά ειδικότερα το ζήτημα της δράσης των μεγάλων ανδρών, των κοσμοϊστορικών ατόμων. Στο σημείο αυτό ο Nietzsche συνδέεται –ίσως παράδοξα και ανομολόγητα- με την παράδοση του 19^{ου} αιώνα: συνδιαλέγεται με τις φιλοσοφικές θεωρίες για την ύπαρξη της αποδοχής ενός σκοπού στην Ιστορία¹⁸, ενός σκοπού που ο ιστορικός ήρωας φέρνει στην επιφάνεια. Με ένα έντονο ρομαντικό ύφος, ο Nietzsche υποστηρίζει, αναφερόμενος στην ενέργεια που απελευθερώνει το πάθος μέσα στην Ιστορία:

«Δεν είναι μόνο η μήτρα μιας άδικης, αλλά απεναντίας κάθε δίκαιης πράξης· και κανένας καλλιτέχνης δε θα πραγματώσει το όραμά του, κανένας στρατηλάτης τη νίκη, κανένας λαός την

¹⁵ «Το τρίτο βήμα του Λόγου, αφού πια είχε αναμιχτεί στις πρώτες άμεσα αισθητές ανάγκες, ήταν η στοχαστική προσμονή του μέλλοντος. Αυτή η δύναμη, να μην απολαμβάνει μόνο την παρούσα στιγμή της ζωής, αλλά να φέρνει μπροστά του ως κάτι παρόν τον ερχόμενο, συχνά τον πιο απομακρυσμένο χρόνο, είναι το πιο αποφασιστικό γνώρισμα της ανθρώπινης υπεροχής- έτσι, σύμφωνα με τον προορισμό του, προετοιμάζεται για μακρινούς σκοπούς- είναι όμως ταυτόχρονα και η πιο ακαταμάχητη πηγή φροντίδων και στενοχωριών, τις οποίες ξυπνάει το αβέβαιο μέλλον, από τις οποίες όμως είναι απαλλαγμένα όλα τα ζώα», Immanuel Kant, «Πιθανή αρχή της Ιστορίας των ανθρώπων», ο.π., σελ.57.

¹⁶ Μπούμπερ Μάρτιν, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, εκδ.Γνώση, Αθήνα 1987, μετάφραση: Χαράλαμπος Αποστολόπουλος, σελ. 57.

¹⁷ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.21.

¹⁸ Abraham Kaplan, «Historical Interpretation», στο *Philosophy of History and action*, Papers presented at the first Jerusalem Philosophical Encounter, December 1974, edited Yirmiah Yovel, σελ.33.

ελευθερία του, αν πρωτίτερα δεν την έχει ποθήσει και επιδιώξει μέσα σε μια τέτοια κατάσταση. Όπως, σύμφωνα με την φράση του Goethe, όποιος πράττει το κάνει πάντοτε ασύνειδα, έτσι ενεργεί και δίχως γνώση, ξεχνάει τα περισσότερα, για να πράξει το Ένα, είναι άδικος απέναντι σ' ό,τι βρίσκεται πίσω του και γνωρίζει μόνο Ένα δίκιο, το δίκιο εκείνου το οποίο πρέπει τώρα να γεννηθεί»¹⁹.

Από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι στη σκέψη του Nietzsche η ιστορική γνώση μπορεί να αποτελέσει αρωγό στην εξύψωση της ζωής, εκφράζεται ακόμα πιο παραστατικά, όταν ο στοχαστής συνδέει τα τρία είδη ιστορικής γνώσης με τις τρεις βασικές πλευρές της ανθρώπινης ύπαρξης. Η διάκριση στο μνημειακό, το αρχαιολατρικό και το κριτικό είδος της ιστορικής γνώσης σηματοδοτεί την ανίχνευση αυτών των δρόμων που η ίδια η ιστορική γνώση μπορεί να ανοίξει προκειμένου να υπηρετήσει τη ζωή.

Με την έννοια της μνημειακής ιστορικής γνώσης ο συγγραφέας αναφέρεται σε εκείνη τη γνώση που βλέπει την εξέλιξη της Ιστορίας ως αλυσίδα, που τους κρίκους της ενώνει η πίστη στην ανθρωπότητα. Ο Nietzsche απαιτεί τη μνημειακή γνώση ως θεμέλιο της ιστορικής δράσης προς έναν ευγενή σκοπό, την απαιτεί ως θεμέλιο μιας αισιόδοξης θέασης της πορείας του ανθρώπου.

«Η επιταγή [του ανθρώπου της δράσης,] είναι τούτη: εκείνο, το οποίο κάποτε μπόρεσε ν' απλώσει και να διευρύνει την έννοια "άνθρωπος" και να την πληρώσει με μεγαλύτερη ομορφιά, πρέπει να υπάρχει αιώνια για να μπορεί αιώνια να το πράττει αυτό[...]²⁰.

Από την ενασχόληση τούτη [με το παρελθόν] συμπεραίνει ότι το Μεγάλο, που κάποτε υπήρξε, ήταν, κάποτε τουλάχιστον, δυνατό και γι' αυτό ίσως καταστεί πάλι κάποτε δυνατό· έτσι τραβάει τον δρόμο του πιο θαρρετά, γιατί τώρα πια έχει σκορπίσει η αμφιβολία που τον κυρίευε σε ώρες λιγόψυχες, καθώς αναρωτιόταν μήπως άραγε ζητάει κάτι ανέφικτο»²¹.

Ενώ η μνημειακή ιστορική γνώση αναφέρεται στον άνθρωπο της δράσης, η αρχαιολατρική αναφέρεται σε αυτόν που συντηρεί και όχι σε αυτόν που παράγει τη ζωή²². Ως τέτοια, η αρχαιολατρική ιστορία ατενίζει το παρελθόν για να μείνει στο παρόν, διαμορφώνει όρους «ασφάλειας» μέσα από την αίσθηση κοινής συμμετοχής σε μια κοινότητα²³ ως συνέχεια του παρελθόντος. Εμποδίζει όμως «...εκείνη τη δυναμική απόφαση για το Νέο, προκαλεί παράλυση σ' αυτόν που πράττει και που ως πράττων πάντοτε θα αναγκάζεται να θίξει ορισμένα πράγματα θεωρούμενα σεβάσματα»²⁴.

¹⁹ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.22.

²⁰ ο.π.,σελ.28.

²¹ ο.π.,σελ.31.

²² ο.π.,σελ.38.

²³ Η έννοια της κοινότητας σε αντιπαράθεση με το κράτος, είναι θετικά φορτισμένη στο Nietzsche. Χαρακτηρίζει μάλιστα τη σκέψη πολλών διανοητών που είδαν στην κρίση του πολιτισμού την αυξανόμενη απώλεια της σημασίας της κοινότητας σε αντιπαράθεση με την κοινωνία (βλ. Tonnie's αλλά και Weber).

²⁴ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.38.

Τέλος, το κριτικό είδος θεώρησης σε αντίθεση με τα δυο προηγούμενα ακουμπά στο παρελθόν για να το θρυμματίσει, να το διαλύσει. Έπαθλο μιας τέτοιας διαδρομής, ομολογουμένως επικίνδυνης κατά τον Nietzsche, είναι όχι απλά η κατανόηση της ιστορικότητας της κατάστασης του ανθρώπου, αλλά η δημιουργία μιας νέας αγωγής, μιας δεύτερης φύσης που νικάει την πρώτη, την παραδοσιακή και ως εκ τούτου καθίσταται πρώτη φύση²⁵.

Το γεγονός, ωστόσο, ότι ο Nietzsche προσεγγίζει τα είδη της ιστορικής γνώσης σε ευθεία αναφορά προς τη σχέση τους με τη ζωή και τη δράση, επιτρέπει να κατανοήσουμε και τη δυναμική τους στο πλαίσιο της νιτσεϊκής θεώρησης της Ιστορίας. Όπως και ο ίδιος τονίζει:

«Καθένα από τα υπάρχοντα τρία είδη ιστορίας νομιμοποιείται επάνω σε ένα έδαφος και μέσα σε ένα κλίμα: σε οποιοδήποτε άλλο γίνεται καταστρεπτικό ζιζάνιο»²⁶.

Από τα προηγούμενα όμως εξάγεται ένα κρίσιμο συμπέρασμα. Το γεγονός ότι το κάθε είδος της ιστορικής γνώσης συνδέεται με τη ζωή άμεσα υποδηλώνει την εξάρτηση της ιστορικής γνώσης από μια διαδικασία που είναι εξωτερική προς αυτή, που δεν αναδεικνύει την επιστημονική αλήθεια ως ως κριτήριο για την ορθότητά της. Ο Nietzsche στο σημείο αυτό διατυπώνει μια θεμελιώδη θέση για τον ιστορικό στοχασμό του, αλλά και για το σύνολο της φιλοσοφίας του τέλους του 19^{ου} αιώνα και ολόκληρου του 20^{ου} αιώνα. Υποστηρίζει ότι η Ιστορία δεν είναι επιστήμη αλλά μορφή διανοητικής δραστηριότητας που μπορεί να ενισχύσει τον προσανατολισμό στη ζωή, είναι δραστηριότητα που –όπως υποστηρίζει σε άλλα έργα του με μεγαλύτερη σαφήνεια υπηρετεί τη «βούληση για δύναμη»- σχετίζεται με την πραγματικότητα ως υποκειμενική κατασκευή. Χωρίς αμφιβολία, η απόφαση αυτή σημάδεψε την όλη συζήτηση γύρω από το ερώτημα της αντικειμενικότητας της ιστορικής γνώσης, όπως αυτή διετάχθηκε και διεξάγεται ακόμα στις μέρες μας. Κρίσιμο επίσης είναι ότι η άποψη αυτή τελικά συναντήθηκε με το θετικισμό στο σημείο της αντικειμενικότητας της αλήθειας και της ιστορικής γνώσης.

Πράγματι, η αντίθεση του Nietzsche στο να θεωρηθεί η ιστορία ως επιστήμη συνιστά βασική ιδέα της φιλοσοφικής θεώρησής του για την Ιστορία και, κατά τη γνώμη μας, προαναγγέλει την έλευση του **τελευταίου ανθρώπου**, που ζει υπό το καθεστώς της παρακμής και της κρίσης του πολιτισμού. Μέσα από αυτό το πρίσμα μπορούμε να κατανοήσουμε και τη σημασία που έχει για τη νιτσεϊκή σκέψη η αντιπαράθεση προς την ιστορία ως επιστήμη. Η θεώρηση της Ιστορίας ως επιστήμης εκφράζει ένα συνολικότερο ρεύμα σκέψης και ζωής, συνιστά μια συνολική αντίληψη για την ίδια τη μόρφωση και την παιδεία, η οποία *«ενσταλάζεται και διοχετεύεται στον νέο άνθρωπο ως ιστορική γνώση»²⁷.*

²⁵ Ο.π.,σελ. 40.

²⁶ Ο.π.,σελ. 33.

²⁷ Ο.π.,σελ. 104.

Σύμφωνα με τον Nietzsche, όμως, όταν η ιστορική γνώση εμπνέεται από τη ζωή δεν μπορεί να είναι «καθαρή επιστήμη». Αντίθετα, όταν στη σχέση ιστορίας και ζωής παρεμβάλλεται η επιστήμη, τότε συναντάμε ένα από τα πιο κρίσιμα δείγματα της ασθένειας του σύγχρονου πολιτισμού.

«Ασφαλώς έχει παρεμβληθεί ανάμεσά [ανάμεσα στην Ιστορία και τη Ζωή] ένα τέτοιο αστέρι, ένα λαμπερό και εξαίσιο αστέρι, ο συναστερισμός έχει πραγματικά αλλάξει-διαμέσου της επιστήμης, διαμέσου της απαίτησης ότι η ιστορία πρέπει να είναι επιστήμη. Τώρα δεν κυβερνά πια μόνο η ζωή και δεν δαμάζει η ζωή τη γνώση για το παρελθόν, αλλά έχουν γκρεμιστεί όλα τα ορόσημα, κι ό,τι υπήρξε κάποτε χυμάει απάνω στον άνθρωπο. Η προοπτική έχει μετατοπιστεί ως τις αρχές του γίγνεσθαι, πίσω ως το άπειρο. Καμιά γενιά ίσαμε τώρα δεν είχε αντικρίσει ένα τέτοιο ασύλληπτο θέαμα, όπως αυτό που προβάλλει τώρα η επιστήμη του καθολικού γίγνεσθαι, η ιστορία· το προβάλλει βέβαια με την επικίνδυνη αποκοτιά της εμβληματικής φράσης της: fiat veritas pereat vita [ας φανεί η αλήθεια κι ας χαθεί η ζωή]»²⁸.

«Έχουν γκρεμιστεί όλα τα ορόσημα»! Δε χωρά αμφιβολία ότι αφετηρία της νιτσεϊκής κριτικής στην αξίωση η ιστορία να είναι επιστήμη είναι η ζωή, η δράση του ανθρώπου και οι προϋποθέσεις της. Το γκρέμισμα των ορόσημων, η απώλεια του ορίζοντα, η οποία συνιστά διακριτικό γνώρισμα της προβληματικής σχέσης του δυτικού ανθρώπου με το Χρόνο²⁹ είναι το αποτέλεσμα του εννοιολογικού σεισμού που προκαλεί η επιστήμη, στερώντας *«...τον άνθρωπο από το θεμέλιο όλης της σιγουριάς και της γαλήνης του, από την πίστη στο σταθερό και αιώνιο»³⁰.*

Όμως ο Nietzsche δε σταματά εδώ. Η κριτική του στην ιστορική επιστήμη δεν γίνεται από τη σκοπιά του παρελθόντος αλλά από τη σκοπιά της ζωής. Η επιδίωξη του να έχει ο άνθρωπος ένα σταθερό σημείο επαφής αποκτά νόημα μόνο από τη σκοπιά της δράσης. Το πρόβλημα με την ιστορική επιστήμη δεν είναι μόνο ότι αφαιρεί το θεμέλιο, αλλά κυρίως ότι δίνει ένα στεβλό θεμέλιο, και αυτό δεν είναι άλλο από την αναζήτηση της καθαρής αλήθειας, της αντικειμενικότητας. Για το Nietzsche, η αντικειμενικότητα, δηλαδή η θέαση ενός γεγονότος με τέτοια καθαρότητα, ώστε το υποκείμενο να μην επηρεάζεται, είναι αυταπάτη. Η εικόνα των πραγμάτων στον άνθρωπο δε μπορεί να αντικατοπτρίσει την εμπειρική ουσία τους³¹, υποστηρίζει ο Nietzsche, και με αυτή την έννοια γίνεται ένας πρόδρομος ρευμάτων σκέψης που αρνήθηκαν στις ανθρωπιστικές επιστήμες (και όχι μόνο) την αξίωση της αντικειμενικότητας. Αυτός ο ιδιόμορφος ιστορικός αγνωστικισμός³² θεμελιώνεται με τη νιτσεϊκή

²⁸ ο.π.,σελ.42.

²⁹ βλ. Charles Taylor, *Πηγές του Εαυτού-Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, ο.π., σελ.34.

³⁰ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.107.

³¹ ο.π.,σελ.61.

³² Βλ. την υιοθέτηση εκ μέρους του Nietzsche της έκφρασης του Grillparzer για «αδιαπέραστα στο πνεύμα του ανθρώπου συμβάντα», ο.π.,σελ.62.

κριτική σε βασικές αρχές της ιστορικής επιστήμης, όπως η αναγκαιότητα, η γενίκευση και ύπαρξη νόμων στην ιστορία, το γράψιμο της Ιστορίας από τη σκοπιά των μαζών.

Η κριτική του σε έννοιες που θεμελιώνουν την αξίωση για αντικειμενικότητα στην ιστορία πηγάζει από τη συσχέτιση της αλήθειας με τη θέληση για δύναμη, με μια υποκειμενική αρχή η οποία συνδέεται με τη ζωή. Ως εκ τούτου το θετικό αντίκρισμα της ιστορίας συνδέεται με τη δυνατότητα να αναπλάθεται το κοινότοπο σε περιεκτικό σύμβολο, «*κάνοντας μας έτσι να διστάσουμε μέσα στο αρχικό θέμα έναν ολόκληρο κόσμο βαθύνοιας, δύναμης και ομορφιάς*»³³.

Αυτή η αισθητική και πρακτική θέαση της Ιστορίας αποτελεί προνόμιο και καθήκον των ατόμων και μάλιστα των πιο σπάνιων, εμπειρών και υπέρτερων³⁴.

Συμβουλεύει ο Nietzsche:

*«Μη δίνετε πίστη σε μιαν ιστοριογραφία, εφόσον δεν αναδύεται από το κεφάλι των πιο σπάνιων πνευμάτων· πάντα ωστόσο θα διακρίνετε την ποιότητα του πνεύματος μιας ιστορικής συγγραφής όταν θα χρειαστεί να διατυπώσει κάτι γενικό ή να ξαναπεί κάτι πασίγνωστο: ο γνήσιος ιστορικός πρέπει να έχει τη δύναμη να αναπλάθει το πασίγνωστο σε πρωτόγνωστο και να εξαγγέλλει το γενικό τόσο απλά και βαθυστόχαστα, ώστε μπροστά στην απλότητα να παραβλέπει κανείς το βάθος και μπροστά στο βάθος να παραβλέπει την απλότητα»*³⁵.

Αυτός ο υπερτονισμός της σημασίας του ατόμου, ιδιαίτερα του μεγάλου άνδρα προσδιορίζει τη νιτσεϊκή θεώρηση του ιστορικού υποκειμένου. Σε μια έξαρση ελιτισμού και βολонταρισμού ο Nietzsche θα θεωρήσει την αναζήτηση ιστορικών νόμων απόρροια του χυδαίου χαρακτήρα των μαζών και της «αηδιαστικής ομοιομορφίας τους». Στην αντίρρηση της στατιστικής ότι στην Ιστορία υπάρχουν νόμοι, απαντάει:

*«Ναι, αποδεικνύει πόσο χυδαία και αηδιαστικά ομοιόμορφες είναι οι μάζες· άραγε πρέπει κανείς την επενέργεια των δυνάμεων της βαρύτητας, τη βλακεία, τον πιθηκισμό, τον έρωτα και την πείνα να την ονομάζει νόμους; Ωραία, θα το δεχτούμε, ωστόσο τότε αληθεύει και η εξής πρόταση: εφόσον υπάρχουν νόμοι στην ιστορία, οι νόμοι δεν αξίζουν τίποτα και η ιστορία δεν αξίζει τίποτα»*³⁶.

Η νιτσεϊκή απόρριψη των ιστορικών νόμων έχει ασφαλώς ηθικό και πρακτικό προσανατολισμό με σαφείς πολιτικές συνέπειες.

Ποιες είναι λοιπόν οι επιβλαβείς επιπτώσεις της ιστορίας ως επιστήμης στο σύγχρονο άνθρωπο; Χωρίς αμφιβολία προσεγγίζουμε εδώ τον πυρήνα της νιτσεϊκής σκέψης για τον

³³ Ο.π.,σελ.64.

³⁴ Ο.π.,σελ.66.

³⁵ Ο.π.,σελ.65.

³⁶ Ο.π.,σελ.95.

τελευταίο άνθρωπο· εικόνα που συναντιέται και σε διανοητές του 20^{ου} αιώνα (Heidegger, Kojève) αλλά και ως βασικό μοτίβο της σκέψης του Francis Fukuyama.

Αν και η έννοια του τελευταίου ανθρώπου εμφανίζεται ως τέτοια στο νιτσεικό έργο *Τάδε έφη Ζαρατούστρας*, η εικόνα της κρίσης της κοινωνίας και της παρακμής του πολιτισμού συνδέεται με αυτήν της στασιμότητας της Ιστορίας. Ένα «πάγωμα» του πολιτισμού που οδηγεί στην εξάντληση του ανθρώπου και κυρίως στην έκλειψη των ηρωικών δυνατοτήτων που υπήρχαν σε άλλες εποχές. Η ιδέα μιας κατάστασης, της οποίας το πλαίσιο αναπαραγωγής θεωρείται μάλιστα αναπόδραστο, ιδέα που εν πολλοίς σχετίζεται με αυτή του τέλους της Ιστορίας, συναντάται κατά τη γνώμη μας emphatically στη σκέψη του Nietzsche.

«Ο σύγχρονος άνθρωπος -υποστηρίζει- πάσχει από εξασθένηση της προσωπικότητας. Όπως ο Ρωμαίος των αυτοκρατορικών χρόνων απέβαλε τον ρωμαϊκό χαρακτήρα του απέναντι σε μια οικουμένη που στεκόταν στις διαταγές του, όπως έχασε τον εαυτό του κάτω από την εισροή των ξένων και εκφυλίστηκε μέσα στο κοσμοπολίτικο καρναβάλι των θεών, των ηθών και των τεχνών, την ίδια κατάληξη θα έχει αναγκαστικά ο μοντέρνος άνθρωπος, καθώς επιφορτίζει τους ιστορικούς αρτίστες του να του ετοιμάζουν διαρκώς το πανηγύρι μιας παγκόσμιας έκθεσης. Έχει μεταβληθεί σε τερπόμενο και περιφερόμενο θεατή και έχει περιέλθει σε μια κατάσταση, στην οποία ακόμη και μεγάλοι πόλεμοι ή μεγάλες επαναστάσεις δεν μπορούν να αλλάξουν έστω για μια στιγμή κάτι»³⁷.

Κατά τη γνώμη μας, το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί χαρακτηριστική συμπύκνωση του τέλους της Ιστορίας από ανθρωπολογική σκοπιά. Και αυτό, διότι «η εξασθένηση του μοντέρνου ανθρώπου» εξετάζεται υπό το πρίσμα της απώλειας του εαυτού. Η αίσθηση της αδυναμίας του ανθρώπου να ελέγξει τη ζωή του δεν προκαλείται από έξωθεν παράγοντες. Είναι ο ίδιος ο μοντέρνος άνθρωπος που έχει αναθέσει, έχει δηλαδή παραχωρήσει κομμάτι της δικής του δραστηριότητας στους «ιστορικούς αρτίστες», στους επιστήμονες-ειδικούς της Ιστορίας³⁸. Αποτέλεσμα αυτής της απώλειας είναι η παθητικότητα (τερπόμενος θεατής) μέσα στην κινητικότητα (περιφερόμενος θεατής).

Εξίσου σημαντικός όμως είναι και ο προσδιορισμός του πλαισίου, στο οποίο πραγματοποιείται αυτή η απώλεια του εαυτού. Είναι κρίσιμος ο παραλληλισμός του Nietzsche με τη Ρώμη των αυτοκρατορικών χρόνων, που για την εποχή της σηματοδοτούσε την αντικειμενική τάση ένωσης αγορών και συνακόλουθα πολιτισμών υπό τη ρωμαϊκή κυριαρχία. Το οικουμενικό και κοσμοπολίτικο πλαίσιο, που διαμορφώνεται την εποχή του Nietzsche ως προϊόν των εξελίξεων στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, είναι αυτό που δημιουργεί μια γιγαντιαία και απρόσωπη δομή που φαίνεται να μην επιδέχεται αλλαγές.

³⁷ ο.π.,σελ.49.

³⁸ Εδώ χρειάζεται να τονιστεί ότι την εικόνα της απώλειας ελέγχου, ο Nietzsche την επεκτείνει και στους ειδικούς-επιστήμονες, καθιστώντας τους ταυτόχρονα «θύματα και θύτες». Αναφερόμενος σε αυτούς γράφει ότι «η κριτική γραφίδα τους δεν σταματάει ποτέ να τρέχει, γιατί έχει ξεφύγει από τον έλεγχό τους και μάλλον οδηγούνται αυτοί από εκείνη παρά την οδηγούν αυτοί» (ο.π., σελ.55.).

Είναι τόσο βαθιά η εξασθένηση του μοντέρνου ανθρώπου, προϊόν μιας ριζικής ανθρωπολογικής μεταμόρφωσης, ώστε ακόμα και κοσμοϊστορικά γεγονότα όπως πόλεμοι ή επαναστάσεις δεν μπορούν να επιφέρουν ούτε μια μικρή αλλαγή. Η νιτσεϊκή εικόνα του τέλους της Ιστορίας ως στασιμότητας του πολιτισμού μπορεί να θεωρηθεί ως αφετηρία των ρευμάτων της Posthistoire, κοινό σημείο των οποίων είναι η αίσθηση ότι «...δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί να ειπωθεί πια»³⁹ ή αλλιώς «γεγονότα συνεχίζουν να συμβαίνουν, αλλά η πεποίθηση ότι αυτά έχουν νόημα εξαφανίζεται»⁴⁰. Κατ' αυτή την έννοια, η θεώρηση του Nietzsche αρνείται το μέλλον όχι μόνο σε μια πτυχή της κοινωνικής ζωής, επειδή βρίσκεται σε κρίση, αλλά στην ίδια την Ιστορία. Και έτσι αμφισβητεί τη δυνατότητα να υπάρξουν μελλοντικές γενιές «εννοούμενες από την άποψη του πολιτισμού»⁴¹.

Η προεικόνιση του «τελευταίου ανθρώπου», του ανθρώπου που έχασε τον εαυτό του, ως βασική πλευρά της εικόνας του τέλους της Ιστορίας, αποτελεί έκβαση βαθιών ανθρωπολογικών διεργασιών τις οποίες ο Nietzsche προσεγγίζει.

Κρίσιμη πτυχή αυτής της ανθρωπολογικής μεταστροφής είναι η διάσπαση του εαυτού. Μια κατάσταση, όπου η ενότητα του εξωτερικού με το εσωτερικό έχει διαρραγεί. Αυτό επιβεβαιώνεται καταρχήν ως αποτέλεσμα των αχώνευτων γνώσεων που λειτουργούν ενάντια στη ζωή.

«Φανερώνεται -γράφει ο Nietzsche- η μυχιότατη ιδιότητα του σύγχρονου ανθρώπου: η περίεργη αντίθεση ανάμεσα σε μίαν εσωτερική σφαίρα, στην οποία εξωτερικά δεν αντιστοιχεί τίποτε, και σε μίαν εξωτερική σφαίρα, στην οποία πάλι δεν αντιστοιχεί τίποτε εσωτερικά- αντίθεση άγνωστη στους αρχαίους λαούς»⁴².

Χρειάζεται στο σημείο αυτό να κάνουμε δυο κρίσιμες –κατά τη γνώμη μας– επισημάνσεις. Πρώτον, κατά τον Nietzsche, η αντίθεση εσωτερικού-εξωτερικού δεν οφείλεται μόνο στη συσσώρευση γνώσης. Αποτελεί μάλλον ένα ζήτημα γενικότερης ανθρωπολογικής μεταστροφής που εκφράζεται και σε αυτό το επίπεδο. Δεύτερον, σε αυτό το έδαφος η επισήμανση της διάρρηξης αυτής της ενότητας (εσωτερικού-εξωτερικού, μορφής-περιεχομένου) δε γίνεται υπό το πρίσμα της αποδοχής του ενός ή του άλλου πόλου ως πιο σημαντικού. Μάλιστα, ο Nietzsche επιτίθεται στη γερμανική παιδεία και κουλτούρα της εποχής του, η οποία απορρίπτει τη μορφή και προκρίνει το περιεχόμενο. Το πρόβλημα με τη «μοντέρνα εσωτερικότητα», σύμφωνα με τον Nietzsche, είναι ότι είναι αδύναμη, ατακτοποίητη, κυρίως ότι δεν κατευθύνεται προς τα έξω με τέτοιο τρόπο ώστε να επιδρά στη ζωή.

³⁹ Lutz Niethammer, *Posthistoire- Has History Come to an End?*, ο.π., σελ.1.

⁴⁰ ο.π.,σελ.2.

⁴¹ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.87.

⁴² ο.π.,σελ.42.

«Όλ' αυτά τα όμορφα νήματα δεν έχουν δεθεί σ' έναν δυνατό κόμπο, κι έτσι η ορατή πράξη δεν είναι η συνολική πράξη και η αυτοαποκάλυψη αυτού του εσωτερικού, αλλά απλώς μια αδύναμη ή αδέξια απόπειρα κάποιου νήματος να αυτοπροβληθεί επιφανειακά ως όλο»⁴³.

Αξίζει, πάντως, να επισημανθεί ότι παρόλο που ο Nietzsche τοποθετείται αρνητικά στη διάρρηξη εσωτερικού-εξωτερικού, μορφής-περιεχομένου, όπως αυτή συντελείται στην εποχή του, και ασκεί κριτική στη σύγχρονή του γερμανική εσωτερικότητα, τελικά υιοθετεί, από τη σκοπιά του υπερθεματισμού της πράξης και της ζωής, την πλευρά του εσωτερικού. Είναι φανερό ότι η προβληματικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης σχετίζεται κυρίως με το ότι είναι «...μορφή χωρίς περιεχόμενο που να μπορεί κανείς να το δείξει, μορφή δυστυχώς άσχημη, και επιπλέον πανομοιόμορφη»⁴⁴. Έτσι, η κριτική στο σύγχρονο πολιτισμό απηχεί, παραδόξως, μια κρίσιμη αναλογία προς το καντιανό επιχείρημα: «Κάθε καλό που δεν μπολιάζεται απάνω σε ένα ηθικά αγαθό φρόνημα, δεν είναι τίποτε άλλο παρά καθαρή επίφαση και αθλιότητα που λαμποκοπάει»⁴⁵.

Αυτή η κριτική του Kant ενάντια σε έναν «διακοσμητικό πολιτισμό»⁴⁶ οδηγεί σε έκκληση για τη δημιουργία ενός πολιτισμού που δεν θα είναι απλά διακόσμηση της ζωής, αλλά μια «νέα βελτιωμένη φύση, χωρίς Μέσα και Έξω, χωρίς προσποίηση και συμβατικότητα, πολιτισμός ως ενότητα ζωής, σκέψης, εμφάνισης και βούλησης»⁴⁷. Με αυτή την έννοια το νιτσεϊκό «πρόγραμμα» μπορεί τελικά να ενταχθεί στο ρεύμα της επανάκτησης του υποκειμένου και της ενότητάς του.

Από την άλλη πλευρά, ο διασπασμένος και διχασμένος εαυτός, όπως τον αναδεικνύει φιλοσοφικοϊστορικά ο Nietzsche δεν αποτελεί τη μοναδική προεικόνιση του **τελευταίου ανθρώπου**. Κατά τη γνώμη μας, μια ακόμη ανθρωπολογική αποτύπωση που ευθέως συνδέεται με αντίστοιχες θεωρητικές προσεγγίσεις κατά τον 20^ο αιώνα, είναι αυτή του οικουμενικού ανθρώπου, ενός «απλωμένου εαυτού» χωρίς ρίζες, ενός «ανέστιου ανθρώπου»⁴⁸, μιας συγκεκριμενοποιημένης αφαίρεσης⁴⁹, δηλαδή η πραγματικότητα του μοντέρνου ατόμου χωρίς περιεχόμενο.

«Η ιστορική παιδεία και το αστικό ένδυμα, κομμένο και ραμμένο στα μέτρα όλου του κόσμου, κυριαρχούν στην ίδια εποχή. Ενώ ποτέ ως τώρα δεν έγινε τόσο ηχηρά λόγος για την “ελεύθερη προσωπικότητα”, ωστόσο δεν βλέπει πια κανείς καν προσωπικότητες, και πολύ λιγότερο ελεύθερες, αλλά μόνο φοβισμένα μασκαραμένους “οικουμενικούς” ανθρώπους»⁵⁰.

⁴³ ο.π.,σελ.46.

⁴⁴ ο.π.,σελ.53.

⁴⁵ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π., σελ.36.

⁴⁶ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.110.

⁴⁷ ο.π.,σελ.110

⁴⁸ ο.π., σελ.73.

⁴⁹ ο.π., σελ.53.

⁵⁰ ο.π.,σελ.51.

Κατά τη γνώμη μας, η κριτική του Nietzsche στον «οικουμενικό άνθρωπο» αντανακλά σύγχρονες εξελίξεις στην ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και στην εδραίωση μιας αντίστοιχης κουλτούρας. Το οικουμενικό στοιχείο αυτών των αλλαγών σχετίζεται με την ομοιομορφοποίηση, την ισοπέδωση των διαφορών, με τη δημιουργία εμποδίων στην ανάδειξη της ατομικής/ηρωικής δράσης. Ο «οικουμενικός άνθρωπος» είναι εν τέλει τόσο «απλωμένος», ώστε τίποτα δεν του προκαλεί έκπληξη άρα δεν υπάρχει κίνητρο για δράση. Αυτή η νοοτροπία του να μην παίρνει κανείς το πραγματικό στα σοβαρά αποτελεί εκδήλωση της «αδύνατης προσωπικότητας» του μοντέρνου ανθρώπου, που τελικά «...διευρύνεται ως το σημείο της αναισθησίας απέναντι στη βαρβαρότητα»⁵¹.

Όμως, η νιτσεϊκή σκέψη πέρα από μια θεώρηση του τέλους της Ιστορίας, θεωρούμενης με πρίσμα ανθρωπολογικό, αποτελεί και ένα μανιφέστο ενάντια σε εκείνες τις διεργασίες που τελικά συγκλίνουν στη διαμόρφωση του παρακμασμένου μοντέρνου ανθρώπου. Πραγματικά, από την άποψη της περιγραφής της κατάστασης του αναδυόμενου αστικού τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας, ο Nietzsche είναι εύστοχος και διεισδυτικός. Στηλιτεύει την εποχή του ως εποχή της συλλογικής, της όσο το δυνατόν πιο χρήσιμης εργασίας, την οποία προσδιορίζει ως εξής:

«Οι άνθρωποι πρέπει να εκπαιδεύονται προκειμένου να υπηρετήσουν τους σκοπούς της εποχής, ώστε όσο το δυνατόν πιο γρήγορα να βάλουν κι αυτού ένα χεράκι στη δουλειά· πρέπει να δουλέψουν στη φάμπρικα των έργων κοινής ωφέλειας προτού να ωριμάσουν ή μάλλον για να μην ωριμάσουν-αφού αυτό θα ήταν πολυτέλεια η οποία θα στερούσε “την αγορά εργασίας” από ένα σωρό δυνάμεις»⁵².

Η κριτική του Nietzsche, κατά τη γνώμη μας, κινείται αντιφατικά, αλλά καίρια, τόσο στο πεδίο της καταγγελίας, όσο και σε αυτό της υπεράσπισης της επιστήμης ως αυταξίας, εντοπίζοντας ωστόσο την προβληματικότητα της σύνδεσής της, ή μάλλον καλύτερα, της υπαγωγής της στην αγορά. Αυτό γίνεται κατανοητό από το γεγονός ότι ο νιτσεϊκός λόγος βλέπει σε αυτή τη σύνδεση την ίδια την πηγή της κρίσης της επιστήμης, την εξάντλησή της στο πλαίσιο του «καταμερισμού της εργασίας». Υποστηρίζουμε μάλιστα ότι, παρά το γεγονός ότι ο Nietzsche θεωρεί δεδομένη την υπαγωγή της επιστήμης στην αγορά ως αναπόδραστο κοινωνικό πλαίσιο και ως εκ τούτου την αντιλαμβάνεται με όρους τέλους της Ιστορίας, εντοπίζει την κρίση της επιστήμης όχι μόνο με όρους εξωτερικής σύνδεσης (επιστήμη-οικονομία) αλλά και ως εσωτερικό συστατικό των όρων ανάπτυξης της επιστήμης.

Εκ των πραγμάτων, βέβαια, το νιτσεϊκό μανιφέστο καταγγελίας του εκφλισμένου ανθρώπου συναντάται με τη στάση του απέναντι στην πολιτική δράση των μαζών, και πιο συγκεκριμένα με το εργατικό-σοσιαλιστικό κίνημα της εποχής του.

⁵¹ Ο.π.,σελ.44.

⁵² Ο.π.,σελ.72.

Ο Nietzsche βρέθηκε μπροστά σε γεγονότα όπου οι μάζες, κατ' αυτόν «η λάσπη της κοινωνίας», αναλάμβαναν ιστορική-πολιτική πρωτοβουλία. Αναδεικνύονταν ως αυτοτελής πολιτική δύναμη με αυτοτελή αιτήματα. Είναι η εποχή της Κομμούνας του Παρισιού (1871) την οποία ο νιτσεϊκός λόγος βλέπει ως εξής:

«Γέρα και πάνω από την πάλη των εθνών, μας τρομοκράτησε εκείνη η διεθνής Λερναία Ύδρα που εμφανίστηκε ξαφνικά τόσο τρομακτική, σαν προάγγελος εντελώς διαφορετικών μελλοντικών αγώνων»⁵³.

Στη σκέψη του Nietzsche η εικόνα της κρίσης και της παρακμής, του τελευταίου ανθρώπου ως συμπτώματός της, συνυπάρχει με την αντίδραση στην επαναστατική προσπάθεια ανατροπής των αστικών σχέσεων παραγωγής, που εν τέλει δημιουργούν αυτή την κατάσταση. Ως τέτοια, η νιτσεϊκή σκέψη είναι αντεπαναστατική, κυρίως κατευθύνεται δηλαδή ενάντια στην προλεταριακή επανάσταση, όσο και αν ανοίγει μέτωπο εναντίον της αστικής παράδοσης. Η γενική πολιτική σκοπιά του Nietzsche είναι αναμφισβήτητα αστική, την ίδια στιγμή που εκφράζεται με τη μορφή της κριτικής στα αγελαία ένστικτα που δημιουργούνται τόσο από την αστική δημοκρατία, όσο και από το σοσιαλισμό.

Ο Karl Lowith σημειώνει χαρακτηριστικά:

«Μια σύντομη σημείωση από το 1873 φωτίζει διαπεραστικά την κατάσταση, όπως την είδε ο Nietzsche μέσα στην εθνική ανάταση μετά τη νίκη επί της Γαλλίας: οι μορφωμένες και πολύξερές κοινωνικές τάξεις πρέπει να παραμεριστούν, γιατί η οικονομία του χρήματος και της απόλαυσης των ιδιοκτητηρίων τάξεων έγινε ταπεινή και αξιοκαταφρόνητη. Όντας απερίσκεπτες και ανόητες, δεν έχουν ιδέα για τον κίνδυνο που τις απειλεί από την πλευρά της εργατικής τάξης[...]

Αν οι εργατικές τάξεις αποκτούσαν την πεποίθηση ότι θα μπορούσαν τώρα εύκολα να ξεπεράσουν σε ικανότητα τους μορφωμένους και όσους έχουν ιδιοκτησία, τότε, λέγει ο Nietzsche, “έφτασε το τέλος μας”, και συνεχίζει: “Αν δεν γίνει αυτό, τότε έφτασε το τέλος μας για τα καλά”»⁵⁴.

Επανερχόμαστε έτσι στη θεώρηση του τέλους της Ιστορίας στη νιτσεϊκή σκέψη. Η μέχρις εδώ ανάγνωση κατέστησε σαφή τόσο την απεικόνιση της παθητικότητας του ανθρώπου, το τέλμα του αστικού πολιτισμού που προκαλεί ένα αίσθημα ανίας στην ανθρωπότητα⁵⁵, όσο και την κάθετη εναντίωση του Nietzsche σε μια προοπτική που τον φόβιζε· την ιστορική εμφάνιση του εργατικού κινήματος και των επαναστάσεών του, που έθεταν επί τάπητος την υπέρβαση του «τέλους της ιστορίας» μέσω των ίδιων των προλεταριακών επαναστάσεων.

⁵³ F.Nietzsche, *Werke*, τομ.3, σελ.1042, στο Άντρας Γκέντε, *Η Φιλοσοφία της κρίσης*, ο.π., σελ. 163.

⁵⁴ Karl Lowith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, τόμος Β, ο.π., σελ.50-51.

⁵⁵ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.90.

Σε αυτή την προοπτική της νιτσεϊκής σκέψης, πρέπει να ενταχθεί και μια τελευταία -όχι όμως μικρότερης σημασίας- κριτική στον **εγωισμό** του παρακμασμένου ανθρώπου. Αυτή η «νέα πίστη», θα είναι «...ένας φρόνιμος εγωισμός»⁵⁶, σημειώνει ο Nietzsche και συνεχίζει: «Αποτραβιέται τότε ο άνθρωπος από την απεραντοσύνη του ορίζοντα και μαζεύεται στον εαυτό του, ξαναγυρίζει στη μικρούτσικη περιοχή του εγωισμού του κι εκεί αναγκαστικά στεγνώνει και ξεραίνεται· ενδεχομένως να γίνει το πολύ-πολύ φρόνιμος, ποτέ όμως σοφός»⁵⁷.

Η κριτική του Nietzsche στον εγωισμό απορρέει από την ανάγκη να επανασυνδεθεί με τη ζωή η ανθρώπινη ύπαρξη, να δημιουργηθούν όροι μιας *ηρωικής στάσης*, προκειμένου να ξεπεραστεί η κρίση του πολιτισμού. Είναι μια κριτική, που στρέφεται ενάντια στον υπολογιστικό εγωισμό, όχι όμως στον αριστοκρατικό εγωισμό, τον ιπποτικό εγωισμό.

Σε αυτή την αντίληψη ήδη εντοπίζουμε τα εμπόδια που πρέπει να ξεπεράσει ο προγραμματικός νιτσεϊκός λόγος για το ξεπέρασμα της κρίσης.

Αν και δεν είναι σκοπός της παρούσας μελέτης να παρουσιάσει την πρόταση του Nietzsche για το ξεπέρασμα της κρίσης, οφείλουμε να σταθούμε σε ορισμένα βασικά σημεία της, που άπτονται του αντικειμένου της διατριβής μας.

Κατά τη γνώμη μας, η νιτσεϊκή πρόταση είναι προσανατολισμένη σε ένα μέλλον που θα αφομοιώνει τις πιο όμορφες εκδοχές του προ-Αλεξανδρινού παρελθόντος. Με αυτή την έννοια δεν εντάσσεται στην αντιδραστική έκκληση «πίσω στις απαρχές»⁵⁸. Η προοπτική της εκμηδένισης της «αντίθεσης ανάμεσα στη μορφή και το περιεχόμενο, ανάμεσα στην εσωτερικότητα και τη συμβατικότητα»⁵⁹ είναι ένα σύνθετο ιστορικό καθήκον το οποίο μπορεί να βγάλουν εις πέρας μόνον ισχυρές προσωπικότητες, οι οποίες όχι μόνο μπορούν να αντέξουν την ιστορία⁶⁰, αλλά κυρίως μπορούν να εξεγερθούν ενάντια στην τυφλή δύναμη των γεγονότων, στην τυραννία του πραγματικού⁶¹.

Στη σκέψη του Nietzsche η αριστοκρατική-ελιτιστική προοπτική συνυπάρχει με τον ηρωισμό, ενώ και οι δυο αυτές πτυχές εντάσσονται σε μια δράση που συμπλέει με την επιβολή της βούλησης στην Ιστορία. Σε αυτή τη βάση θεμελιώνεται η νέα γενιά και η νέα εποχή.

«Θα είναι η εποχή που θα αποφεύγονται συνετά οι κάθε λογής κατασκευές σχετικά με την κοσμική διαδικασία ή και την ιστορία της ανθρωπότητας, μια εποχή όπου το αντικείμενο της θεώρησης δεν θα είναι πια οι μάζες, αλλά, και πάλι, τα άτομα, τα οποία σχηματίζουν ένα είδος γέφυρας πάνω από το ορμητικό ρεύμα του γίγνεσθαι. Τα άτομα αυτά δεν συνεχίζουν καμιά

⁵⁶ ο.π.,σελ.97.

⁵⁷ ο.π.,σελ.99.

⁵⁸ Jurgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ο.π., σελ. 117.

⁵⁹ Φρίντριχ Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, ο.π., σελ.48.

⁶⁰ ο.π.,σελ.53.

⁶¹ ο.π.,σελ.85.

διαδικασία, αλλά ζουν σε μια άχρονη συγχρονικότητα, χάρη στην Ιστορία, που επιτρέπει μια τέτοια σύμπραξη, ζουν σαν μια Πολιτεία των Μεγαλοφυϊών, για την οποία μας μιλάει κάπου ο Schopenhauer. Ο ένας Γίγαντας καλεί τον άλλον μέσα από τους έρημους χώρους στα ενδιάμεσα των εποχών, και ο υψηλός διάλογος των μεγάλων πνευμάτων συνεχίζεται ανενόχλητος από το θρασύ, πολύβουο πλήθος των ναών. Έργο της Ιστορίας είναι να διαμεσολαβεί ανάμεσά τους κι έτσι να τους δίνει ολοένα την ευκαιρία και να τους παρέχει τις δυνάμεις για τη δημιουργία του Μεγάλου. Όχι, ο σκοπός της ανθρωπότητας δεν είναι δυνατόν να βρίσκεται στο τέλος αλλά μόνον στα ανώτατα δείγματά της»⁶².

Αν και δυο κεντρικές ιδέες της ώριμης νιτσεικής περιόδου δεν συναντιούνται στο παραπάνω απόσπασμα (η ιδέα της αιώνιας επιστροφής και ο υπεράνθρωπος) θεωρούμε ότι διαμορφώνεται το πλαίσιο για τη μετέπειτα εμφάνιση και ανάπτυξή τους. Δεν είναι μόνο η αποστροφή απέναντι στις μάζες, αλλά κυρίως η τοποθέτηση των μεγάλων προσωπικοτήτων πάνω από την Ιστορία, σα να ζουν εκτός Ιστορίας, αλλά ταυτόχρονα να παίρνουν από εκείνη τα εργαλεία για την ηρωική δράση τους. Είναι επίσης, η έννοια της **άχρονης συγχρονικότητας** που αποτελεί προεικόνιση της ιδέας της αιώνιας επιστροφής, καθώς αυτή επί της ουσίας θεμελιώνει μια κατάσταση πραγμάτων, που επιτάσσει τη δράση ανεξάρτητα από την «πορεία της κοσμικής διαδικασίας». Η ίδια η Ιστορία, δημιουργεί εν τέλει το υπόβαθρο για μια υποκειμενικά προσανατολισμένη ηρωική πρακτική⁶³.

Κατά τη γνώμη μας, η νιτσεική διάγνωση της αρρώστιας της ιστορίας⁶⁴ ως στοιχείου της παρακμής, που ταυτόχρονα εξαπολύει επίθεση στην εγγελιανή ιστορική αντίληψη, αποτελεί ανυπέρβλητη βάση και πηγή έμπνευσης των διατυπώσεων περί τέλους της Ιστορίας.

Σαφώς και ο Nietzsche έχει προσανατολισμό στο μέλλον. Όμως αξίζει να προβληματιστούμε πάνω στις νιτσεικές προοπτικές. Η οξεία κριτική στον Hegel και στην παραλυτική επίδραση της θεοποίησης της Ιστορίας, που οδηγεί στη νομιμοποίηση της εποχής ως το «αναγκαίο αποτέλεσμα» του ιστορικού γίνεσθαι⁶⁵, πρέπει να συνδυαστεί με τον προσανατολισμό στο «εδώ και τώρα». Η ιστορική δράση τελικά μοιάζει να ανακυκλώνεται και ως τέτοια οδηγεί τελικά σε μια αντίληψη του τέλους της Ιστορίας. Η κρίσιμη διαφορά με τον

⁶² ο.π.,σελ.93.

⁶³ Ο Karl Lowith επισημαίνει τα εξής ως προς την ιδέα της αιώνιας επιστροφής και της συσχέτισής της με την αρχαιοελληνική κυκλική σύλληψη της ιστορίας:

«Οι Έλληνες αισθάνονταν δέος και σεβασμό για τη μοίρα· ο Nietzsche καταβάλλει υπεράνθρωπη προσπάθεια να την θελήσει και να την αγαπήσει. Έτσι δεν μπόρεσε ν' αναπτύξει το όραμά του ως υπέρτατη και αντικειμενική τάξη, όπως οι Έλληνες, αλλά το εισήγαγε ως υποκειμενική ηθική προσταγή. Η θεωρία της αιώνιας επιστροφής, όπως την διατύπωσε, ήταν ένα πρακτικό επιπόνημα και ένα "σφυρί", για να σφηνώσει στον άνθρωπο μιας απόλυτης ευθύνης, αντικαθιστώντας εκείνη την αίσθηση ευθύνης που εξακολουθούσε να υπάρχει όσο οι άνθρωποι ζούσαν με την παρουσία του Θεού και με την προσδοκία της τελικής κρίσεως», (Το νόημα της Ιστορίας, ο.π., σελ. 338.). Ως προς το ζήτημα της σχέσης του νιτσεικού μύθου με την καντιανή σκέψη ο Dave Robinson αναφέρεται στο ότι ο Ζυλ Ντελέζ «υπαίνιχθηκε πως ο μύθος είναι μια Νιτσεική εκδοχή του Κατηγορηματικού Κανόνα» (Robinson Dave, Νίτσε και μεταμοντερνισμός, ο.π., σελ.40.)

⁶⁴ Φριντριχ Νίτσε, Ιστορία και Ζωή, ο.π., σελ.106.

⁶⁵ ο.π.,σελ.82.

Hegel συνίσταται στο ότι σε αυτόν το τέλος έχει νόημα, ενώ στο Nietzsche όχι. Αυτή η διαπίστωση δεν είναι άσχετη από την υποδοχή του Nietzsche στον 20^ο αιώνα και τις απαισιόδοξες, αλλά και αισιόδοξες προσλήψεις της νιτσεϊκής σκέψης. Η εικόνα του τελευταίου ανθρώπου είναι κοινή σε όλες αυτές τις προσπάθειες να στοχαστούν την πορεία και την εικόνα της εποχής τους.

Σύμφωνα με τον Lutz Niethammer η διδασκαλία του Nietzsche, όντας ριζοσπαστική στη μορφή της και αναζητώντας χώρο κίνησης για την ελευθερία του ατόμου, αποτέλεσε ένα ισχυρό ερέθισμα για τις ιστορικές φαντασιώσεις των νεαρών και μορφωμένων μελών των μεσαίων κοινωνικών στρωμάτων της εποχής. Το κοινωνικό αυτό στρώμα, επηρεαζόμενο από τη νιτσεϊκή φιλοσοφία, εντόπισε το νόημα της Ιστορίας στην εμπειρία του **παρόντος** και ακολούθησε έναν φιλοσοφικό στοχασμό με επίκεντρο την αναζήτηση του μεγαλείου και της χαμένης **υποκειμενικότητας**⁶⁶.

Είτε στην εκφορά του Fukuyama, όπως θα δειχθεί στο δεύτερο μέρος της διατριβής μας, είτε σε αυτήν του μεταμοντέρνου Jean Baudrillard, ο **τελευταίος άνθρωπος** παραμένει η βασική εικόνα του τέλους της Ιστορίας. Είτε στη σύλληψη του τέλους ως εποχής όπου τίποτα δεν μπορεί να αλλάξει την κατάσταση είτε σε αυτή της αιώνιας επιστροφής και της άχρονης συγχρονικότητας⁶⁷, το νιτσεϊκό τέλος της Ιστορίας είναι το κάδρο στο οποίο οι πινελιές δεν αλλάζουν το περιεχόμενο.

Μια τέτοια πινελιά ήταν η σύλληψη του Kojève⁶⁸ που –μέσω του Heidegger- μας φέρνει στον 20^ο αιώνα.

Για τον Nietzsche όμως ο τελευταίος άνθρωπος δεν είναι η τελευταία λέξη του ανθρώπινου πολιτισμού. Διέξοδος από αυτή την κατάσταση υπάρχει. Βρίσκεται στην επιλογή μιας αριστοκρατικής στάσης ζωής, όπου η ελευθερία εξασφαλίζεται και δυναμώνει από την ανισότητα. Πρόκειται για μια κραυγή ενάντια στην επέλαση της ισοθυμικής αστικής νοοτροπίας και ταυτόχρονα για μια κατάφαση στον αστικό πολιτισμό, όταν αυτός θα αντιμετωπίσει το φάσμα της εργατικής επαναστατικής δράσης. Με αυτή την έννοια, ο νιτσεϊκός προβληματισμός θα επιδράσει στη σκέψη του Fukuyama με μια κρίσιμη διαφοροποίηση: η αρχική ένταση και αγωνία θα δώσει τη θέση της στη γαλήνια και αισιόδοξη σκιαγράφηση ενός τέλους της Ιστορίας δίχως τελευταίο άνθρωπο.

⁶⁶ Lutz Niethammer, *Posthistoire- Has History Come to an End?*, ο.π., σελ. 25

⁶⁷ «Ο Μπωντριγιάρ δεν προβλέπει την φυσική κατάρρευση του κόσμου στο προσεχές μέλλον, αλλά μάλλον την κοινωνική αστάθεια της ιστορίας και έτσι την πιθανότητα ενός να αναγνωριστεί και να διαφοροποιηθεί μια μελλοντική χρονική περίοδος. Η “έξοδος από την ιστορία” δεν είναι ένα τέλος αλλά μια αιώνια ομοιότητα...», ο.π., σελ.29.

⁶⁸ Για τις ομοιότητες αλλά και τις αποκλίσεις της νιτσεϊκής και της κοζεβιανής σύλληψης του τελευταίου ανθρώπου βλ. Shadia B.Drury, *Alexandre Kojève-The roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, 1994, ιδιαίτερα το κεφάλαιο 6 (*The triumph of the last man*).

Δεύτερο μέρος.

**Η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας και η ανθρωπολογική
προβληματική του Francis Fukuyama**

Ο «Μηχανισμός της Επιθυμίας».

Μια οικονομική ερμηνεία της πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

I. Η έννοια της Παγκόσμιας Ιστορίας

Όταν γίνεται λόγος για την έννοια της Ιστορίας στον Fukuyama, δεσπόζοντα ρόλο εκ των πραγμάτων λαμβάνει το ιδεαλιστικό στοιχείο της αντίληψής του. Ο συγγραφέας έχει πάρει σαφή θέση στην κλασική διαμάχη υλισμού-ιδεαλισμού ως προς το ζήτημα της προτεραιότητας της ύλης ή της συνείδησης/ιδέας. Στο αφηγησιακό του άρθρο για το τέλος της Ιστορίας, γράφει: *«Η συνείδηση είναι αιτία και όχι αποτέλεσμα και μπορεί να αναπτύσσεται ανεξάρτητα από τον υλικό κόσμο. Το πραγματικό ως εκ τούτου νοηματικό υπόβαθρο του φαινομενικού κυκεώνα των τρεχόντων γεγονότων είναι η ιστορία της ιδεολογίας»*¹.

Ο συγγραφέας αναγνωρίζει στον Hegel τη σύγχρονη θεμελίωση της ιδεαλιστικής ερμηνείας της Ιστορίας, όταν σημειώνει:

*«Η ανθρώπινη ιστορία, λοιπόν, δεν πρέπει απλώς να θεωρείται διαδοχή διαφορετικών πολιτικών και επιπέδων υλικής ικανοποίησης, αλλά ως κάτι σημαντικότερο, όπως η διαδοχή μορφών συνείδησης»*².

Η ιδεαλιστική αντιμετώπιση της Ιστορίας δεν εμπεριέχει απλά οντολογικές και επιστημολογικές παραδοχές. Ο Fukuyama τονίζει ότι αποτελεί προϋπόθεση κατανόησης της υπόθεσης του **Τέλους της Ιστορίας** ως κατάστασης, όπου οι θεσμοί προσεγγίζουν την υλοποίηση των ιδεών και των αρχών της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ακριβώς γι' αυτό, το τέλος της Ιστορίας προσεγγίζεται κυρίως ως νίκη στο επίπεδο των ιδεών και όχι ως τέλος της αλληλουχίας των γεγονότων³.

Προκειμένου, ωστόσο, να κατανοηθεί ο φιλοσοφικοϊστορικός στοχασμός του Fukuyama πρέπει αρχικά να προσεγγίσουμε τη διαπραγμάτευση της έννοιας της Παγκόσμιας Ιστορίας.

*«Η Παγκόσμια Ιστορία της ανθρωπότητας δεν είναι το ίδιο πράγμα με την ιστορία του κόσμου. Δηλαδή, δεν πρόκειται για μια εγκυκλοπαιδική καταγραφή οτιδήποτε είναι γνωστού σχετικά με την ανθρωπότητα, παρά πρόκειται για μια προσπάθεια να βρεθεί ένα περιεκτικό σε νόημα πρότυπο της συνολικής εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών γενικά»*⁴.

Όπως είναι σαφές, ο παραπάνω ορισμός εκκινεί από μια φιλοσοφική προσέγγιση της Ιστορίας η οποία αξιώνει την καταγραφή του ουσιαστικού στοιχείου στο ιστορικό γίγνεσθαι, την ίδια στιγμή που αντιπαράτίθεται στην εμπειρική ιστοριογραφία⁵. Μόνο μια διάκριση ανάμεσα σε

¹ Francis Fukuyama, «Το Τέλος της Ιστορίας;», ο.π., σελ.92

² Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, σελ.102

³ Francis Fukuyama, «Το Τέλος της Ιστορίας;», ο.π., σελ.14.

⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.93.

⁵ βλ. το ανταπαντητικό άρθρο («Απάντηση στους επικριτές μου», National Interest, 1989, *Οριοθετήσεις* σελ.121-136.) όπου τόνιζε την ανάγκη «διακρίσεως του ουσιαστικού από το συγκυριακό στις ανθρώπινες υποθέσεις».

μια Παγκόσμια Ιστορία και σε μια ιστορία του κόσμου θα μπορούσε να συμβάλει στο στόχο που θέτει ο συγγραφέας για την αναζήτηση ενός προτύπου εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών, το οποίο θα ανταποκρίνεται σε ένα νόημα και θα στέκεται πάνω από τα φαινόμενα. Η ανάγνωση των κλασικών φιλοσοφικοϊστορικών πηγών του συγγραφέα (ιδίως της γερμανικής κλασικής φιλοσοφίας, η οποία σύμφωνα με τον ίδιο αποτελεί τη σοβαρότερη προσπάθεια συγγραφής μιας Παγκόσμιας Ιστορίας⁶) μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αντίληψη του για μια Παγκόσμια Ιστορία εμπεριέχει τόσο την έννοια του νοήματος όσο και την έννοια ενός σκοπού, ενός ιστορικού «τέλους», στο οποίο η Ιστορία *κατευθύνεται* μέσα από την ακατάπαυστη και προοδευτική πορεία της. Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι στα σημεία εκείνα που γίνεται αναφορά στη γερμανική κλασική φιλοσοφία, ο Fukuyama προαναγγέλλει την ιδέα ενός *τέλους της Ιστορίας* το οποίο απορρέει από την ιστορική κίνηση. Αναφερόμενος στον Kant τονίζει:

«Το ερώτημα που έπρεπε λοιπόν να απαντηθεί από την Παγκόσμια Ιστορία ήταν κατά πόσο, αν λογαριαστούν όλες οι κοινωνίες, όλων των εποχών, υπήρχε συνολική ένδειξη μιας γενικής ανθρώπινης προόδου προς την κατεύθυνση μιας αβασίλευτης δημοκρατικής διακυβέρνησης, δηλαδή αυτού που σήμερα εμείς αντιλαμβανόμαστε ως φιλελεύθερη δημοκρατία»⁷. Ενώ ο Hegel παρουσιάζεται ως ο διανοητής, ο οποίος «...δεν πίστευε ότι η ιστορική εξελικτική διαδικασία θα συνεχιζόταν επ' άπειρο, αλλά θα έφθανε σε ένα τέλος με την επίτευξη ελεύθερων κοινωνιών στον πραγματικό κόσμο. Θα υπήρχε, με άλλα λόγια, ένα Τέλος της Ιστορίας»⁸.

Εμβαθύνοντας, μάλιστα, στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται η έννοια της Παγκόσμιας Ιστορίας, ερχόμαστε αντιμέτωποι με τη σχέση συνέχειας-ασυνέχειας στην Ιστορία και στο πώς αυτή εντάσσεται στη φιλοσοφικοϊστορική αντίληψη του Fukuyama:

«...Μια Παγκόσμια Ιστορία δεν είναι υποχρεωμένη να ερμηνεύει κάθε τυραννικό καθεστώς και κάθε πόλεμο, ώστε να παρουσιάσει ένα εννοιολογικά συνεκτικό πρότυπο της ανθρώπινης εξέλιξης. Η ισχύς και η μακροπρόθεσμη κανονικότητα αυτής της εξελικτικής διαδικασίας, αν αποδεχτούμε ότι η Παγκόσμια Ιστορία υπόκειται σε μεγάλες και ανερμήνευτες ασυνέχειες, δε θίγονται περισσότερο απ' όσο και η θεωρία της βιολογικής εξέλιξης από το κενό της ερμηνείας για την αιφνίδια εξαφάνιση των δεινοσαύρων»⁹.

Κατά τη γνώμη μας, όμως, το ζήτημα δε συνίσταται στο αν είναι υποχρεωμένη μια φιλοσοφική απόπειρα καθολικής παρουσίασης της Ιστορίας να ερμηνεύσει τις ιστορικές στιγμές εξαντλητικά, αλλά αν μπορεί να ενταχθεί η ασυνέχεια στην ιστορική κίνηση όχι ως παθολογία αλλά ως αναγκαίο συστατικό της. Επί της ουσίας, ο συγγραφέας αποδέχεται ότι οι ασυνέχειες στην Ιστορία αποτελούν μια ειδική περίπτωση που δε χρειάζεται να υπαχθεί σε μια γενικότερη ιστορική θεώρηση και να εξηγηθεί με βάση αυτήν. Για παράδειγμα, το ολοκαύτωμα

⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.96.

⁷ ο.π.,σελ.99.

⁸ ο.π.,σελ.104.

⁹ ο.π.,σελ.184.

(μια επιβεβαίωση της ύπαρξης του κακού στην Ιστορία που παίρνει τη μορφή των κινητήριων δυνάμεων της ιστορικής εξέλιξης, αντιμετωπίζεται από τον Fukuyama ως εξής:

«Αν [το ολοκαύτωμα] πρόκειται για ένα μοναδικό γεγονός ανάδειξης του κακού, ένα γεγονός χωρίς ιστορικό προηγούμενο, τότε οι αιτίες που το προκάλεσαν πρέπει να είναι αντίστοιχα μοναδικές, αιτίες που δε θα μπορούσαμε να περιμένουμε ότι θα επανεμφανιστούν εύκολα σε κάποια άλλη χώρα και σε κάποια άλλη εποχή. Έτσι, αυτό το γεγονός δεν μπορεί να εκληφθεί κάτω από οποιοδήποτε πρίσμα ως αναγκαία έκφανση της σύγχρονης ζωής»¹⁰.

Ο Fukuyama επί της ουσίας αναιρεί την «αναγκαιότητα» του ναζισμού ή - για να μιλήσουμε πιο συγκεκριμένα- την αναγκαία σχέση του με τον καπιταλισμό¹¹. Θεωρεί ότι ένα ιστορικό γεγονός έχει πάντα μια ιστορική αιτία, ωστόσο δε λαμβάνει υπόψη ότι μια ιστορική αιτία μπορεί να είναι ένα πλέγμα σχέσεων που μπορούν, υπό προϋποθέσεις, να οδηγήσουν σε διαφορετικά αποτελέσματα. Ακόμα παραπέρα, δεν εντάσσει στην ιστορική εξήγηση τις διαλεκτικές κατηγορίες μορφή-περιεχόμενο, που δίνουν τη δυνατότητα να κατανοηθεί η σχέση ανάμεσα στο ιστορικό γεγονός (ως μορφή) και στην ιστορική αναγκαιότητα (ως περιεχόμενο)¹². Η Παγκόσμια Ιστορία κινείται σε ένα καθολικό επίπεδο με κατεύθυνση τη φιλελεύθερη δημοκρατία, όπου όλα εξηγούνται με βάση έναν Μηχανισμό, θέμα στο οποίο θα επανέλθουμε, και δεν περιλαμβάνει στο εσωτερικό της τη σχέση ειδικού-γενικού, καθιστώντας έτσι αδύνατη την αξίωση για μια συνολική εξήγηση του ιστορικού γίνεσθαι.

Η αντιμετώπιση οποιουδήποτε επιμέρους ιστορικού στοιχείου που δεν αρμόζει στο γενικό σχήμα ως «ατυχήματος» έχει δεχθεί κριτική και από συγγραφείς που έχουν μια κάθετη αντίθεση στις εγγελιανές επιρροές στη σκέψη του Fukuyama, ιδιαίτερα ως προς το ζήτημα της σχέσης ηθικής και Ιστορίας. Έτσι, ο Roger Kimball υποστηρίζει χαρακτηριστικά:

«Ένα από τα πιο σημαντικά ηθικά προβλήματα της ιδέας του τέλους της Ιστορίας είναι ότι μεταμορφώνει αδυσώπητα οτιδήποτε εκτός των ορίων της θεωρίας σε ένα ιστορικό "ατύχημα" ή μια εξαίρεση, αφαιρώντας του/της κάθε η ηθική σημασία»¹³.

Κατά τη γνώμη μας, πάντως, πρόκειται για μια ιδιόμορφη σύζευξη της αισιόδοξης δυναμικής του εγγελιανού δόγματος «η ιστορία είναι ο απόλυτος κριτής» με την ποπεριανή έμφαση στην ενικότητα των ιστορικών φαινομένων¹⁴.

¹⁰ Ο.π., σελ.184.

¹¹ «Είναι δυνατό να αντιληφθούμε το ναζισμό ως μια άλλη, αν και ακραία, παραλλαγή της "ασθένειας της μετεξέλιξης", ως ένα υποπροϊόν της διαδικασίας εκσυγχρονισμού που με κανέναν τρόπο δεν αποτελούσε αναγκαίο συστατικό της ίδιας της σύγχρονης ζωής», ο.π., σελ.185.

¹² «...αν πρόκειται για ένα μοναδικό γεγονός ανάδειξης του κακού, ένα γεγονός χωρίς ιστορικό προηγούμενο, τότε οι αιτίες που το προκάλεσαν πρέπει να είναι αντίστοιχα μοναδικές, αιτίες που δε θα μπορούσαμε να περιμένουμε ότι θα επανεμφανιστούν εύκολα σε κάποια άλλη χώρα και σε κάποια άλλη εποχή. Έτσι, αυτό το γεγονός δεν μπορεί να εκληφθεί κάτω από οποιοδήποτε πρίσμα ως αναγκαία έκφανση της σύγχρονης ζωής», ο.π.,σελ.184.

¹³ Roger Kimball, «Francis Fukuyama and the end of history», *The New Criterion*, Vol.10, No6, February 1992.

Από την άλλη πλευρά, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η διαπραγμάτευση της θέσης του «κακού» στην Ιστορία, της σχέσης των παθολογιών με την ιστορική κίνηση που υπόκειται σε μια αναγκαιότητα, παραμένει σε μια ιδιάζουσα σχέση με την καντιανή απόκριση για τη θέση του Θεού στην Ιστορία. Ο Fukuyama αποδέχεται το γράμμα και το πνεύμα της καντιανής θέσης για την «Αποτυχία όλων των φιλοσοφικών προσπαθειών στη θεοδικία»:

«Υπάρχει ευρύτητα η πεποίθηση ότι μια Παγκόσμια Ιστορία, αν μπορεί να γίνει αισθητή, πρέπει να λειτουργεί σαν ένα είδος αέναης θεοδικίας, δηλαδή, σαν μια αιτιολόγηση όλων όσων συμβαίνουν, υπό το πρίσμα του οριστικού τέλους της ιστορίας. Κάτι τέτοιο δεν είναι λογικό να το περιμένουμε από μια Παγκόσμια Ιστορία. Από τη βάση του, ένα τέτοιο φιλοσοφικό κατασκεύασμα αντιπροσωπεύει ένα απολύτως αφαιρετικό θεωρητικό σχήμα, που αναιρεί τις λεπτομέρειες και την υφή της ιστορίας και σχεδόν υποχρεωτικά καταλήγει στο να αγνοεί ολόκληρους λαούς και εποχές που αποτελούν την “προϊστορία”. Η όποια Παγκόσμια Ιστορία κι αν κατασκευαστεί προφανώς δε θα είναι σε θέση να δώσει μια λογική εξήγηση για πολλά από τα γεγονότα που είναι τόσο έντονα για εκείνους που τα έζησαν. Η Παγκόσμια Ιστορία δεν είναι παρά ένα διανοητικό εργαλείο· δεν μπορεί να υποκαταστήσει το Θεό, φέρνοντας την προσωπική λύτρωση για καθένα από τα θύματα της ιστορίας»¹⁵.

Ο παραπάνω ορισμός της Παγκόσμιας Ιστορίας αποτελεί ένδειξη μιας εσωτερικής αντίφασης και μιας θεωρητικής ασυνέπειας στην επιλογή μιας συνεκτικής φιλοσοφικοϊστορικής θεώρησης. Διότι, αν και στο σύνολο του έργου του Fukuyama η Ιστορία αντιμετωπίζεται ως αδιαμφισβήτητο γεγονός (factum), στο σημείο αυτό ο συγγραφέας αμφισβητεί όχι μόνο τη δυνατότητα θεωρητικής σύλληψης της Παγκόσμιας Ιστορίας αλλά και την ίδια την οντολογική της πραγματικότητα.

Σε αυτό το μήκος κύματος, η Παγκόσμια Ιστορία συλλαμβάνεται ως κατασκεύασμα το οποίο -ως αποτέλεσμα μιας αφαιρετικής διαδικασίας- δεν μπορεί να θεωρηθεί συνολικά αληθές και να συμπεριλάβει τα παθολογικά γεγονότα της Ιστορίας (φασισμός, κομμουνισμός), τα οποία κατά τη γνώμη του Fukuyama πρέπει να εξαιρεθούν από το πρότυπο μιας συνεκτικής προοδευτικής ιστορικής κίνησης.

Δυο κρίσιμες επισημάνσεις μπορούν να γίνουν για το ζήτημα αυτό:

Επειδή σε πολλά σημεία του έργου του η παγκόσμια ιστορία αντιμετωπίζεται αποκλειστικά ως αφαιρετική προσπάθεια αναζήτησης προτύπου εξέλιξης¹⁶, θεωρούμε ότι ο Fukuyama δεν δίνει ικανοποιητική απάντηση στη σχέση εμπειρικού γεγονότος και φιλοσοφικής προσέγγισης του ιστορικού γίνεσθαι. Ανάμεσα στο ιστορικά συγκεκριμένο γεγονός και την ιστορική αφαίρεση παρεμβάλλεται ένα εννοιολογικό τείχος που καθιστά αδύνατη κάθε απόπειρα άρσης της

¹⁴ Ο Popper στο έργο του «Η αθλιότητα του Ιστορικισμού», Ark Paperbacks 1986 γράφει: «όλες οι αιτιολογικές εξηγήσεις ενός ενικού γεγονότος μπορούν να ονομαστούν ιστορικές όσο η «αιτία» περιγράφεται πάντα από ενικές αρχικές καταστάσεις» (σελ.144).

¹⁵ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.185-186.

¹⁶ ο.π., σελ.196,197.

αντίφασης. Η σκέψη του Fukuyama, και σε αυτό το σημείο, φαίνεται να είναι επηρεασμένη από τον ποπεριανό σκεπτικισμό απέναντι στη δυνατότητα ύπαρξης Παγκόσμιας Ιστορίας ως αντικειμενικού γεγονότος. Στο έργο του, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, ο Popper υποστηρίζει:

«Δεν υπάρχει καμιά ιστορία της ανθρωπότητας, υπάρχει μόνο ένας άπειρος αριθμός ιστοριών των κάθε είδους πλευρών της ανθρώπινης ζωής[...]. Πραγματικά όμως δεν υπάρχει τίποτα τέτοιο όπως μια παγκόσμια ιστορία, δηλαδή μια συγκεκριμένη ιστορία της ανθρωπότητας; Όχι, δεν μπορεί να υπάρχει μια παρόμοια ιστορία[...]. Μια συγκεκριμένη ιστορία της ανθρωπότητας- αν υπήρχε κάτι τέτοιο- θα έπρεπε να είναι η ιστορία όλων των ανθρώπων[...]. Είναι φανερό πως αυτή η συγκεκριμένη ιστορία δεν μπορεί να γραφτεί. Πρέπει να κάνουμε αφαιρέσεις, πρέπει να παραθεωρήσουμε και να επιλέξουμε»¹⁷.

Από την άποψη της γνωσιοθεωρίας, δεν θα ήταν λάθος να υποστηρίξαμε ότι ο Fukuyama κινείται στην επιστημολογική γραμμή του Popper στο επίμαχο ζήτημα της φύσης των καθολικών εννοιών που πηγάζουν από τη διαδικασία αφαίρεσης. Συμπυκνώνοντας την άποψή του για την Παγκόσμια Ιστορία, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η έννοια αυτή-ως προϊόν υψηλού βαθμού αφαίρεσης- δεν μπορεί να θεωρηθεί πραγματική και να εκφράσει την αντικειμενική ιστορική πορεία. Αυτή η, εν πολλοίς, νομιναλιστική¹⁸ σύλληψη του προβλήματος μπορεί να συσχετιστεί με την αντίστοιχη ποπεριανή προτίμηση στο μεθοδολογικό νομιναλισμό που υποστηρίζει ότι «...οι λέξεις είναι χρήσιμα εργαλεία περιγραφής...»¹⁹, βάσει της οποίας εξαπολύει την κριτική του στο ρεύμα του ρεαλισμού το οποίο θα ταυτίσει με την ουσιοκρατία και τον ιστορικισμό.

Φαίνεται λοιπόν ότι η κοινή πορεία Fukuyama και Hegel πάνω στο ζήτημα της αφαιρετικής και άρα γενικευτικής φύσης της παγκόσμιας ιστορίας η οποία εξαγγέλλεται από το αρχικό άρθρο του 1989 σταματάει στο κρίσιμο ζήτημα της φύσης της ιστορικής αλήθειας. Το «αντιμεταφυσικό» πνεύμα του Fukuyama τον οδηγεί στην απόρριψη της θέσης του Hegel περί σύνδεσης πραγματικού και λογικού και κυρίως της επιβεβαίωσης της θεοδικίας στον κόσμο.

Η άρνηση του Fukuyama να συλλάβει την Παγκόσμια Ιστορία ως τόπο όπου δικαιώνεται η ύπαρξη του θεού αντλεί τις πηγές της από τον Kant και τον Popper. Όπως και ο Kant, ο Fukuyama δεν αρνείται την ύπαρξη του θεού αλλά δε δέχεται ότι αυτή μπορεί να

¹⁷ Karl Popper, *Η ανοιχτή Κοινωνία και οι εχθροί της*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1980, μετάφραση Ειρήνη Παπαδάκη, τόμος β, σελ.399-400.

¹⁸ Νομιναλισμός αποκαλείται το φιλοσοφικό σύστημα σύμφωνα με το οποίο οι λέξεις και τα ονόματα τα οποία αποδίδουμε στα πράγματα, δεν αφορούν την ουσία, την αλήθεια ή την αντικειμενική πραγματικότητα των φαινομένων αλλά την ύπαρξη και τις ιδιότητές τους. Στην ουσία ο νομιναλισμός, αποτελεί το αντίρροπο φιλοσοφικό σύστημα του ρεαλισμού (πραγματοκρατία). Ο νομιναλισμός αρνείται την πραγματική ύπαρξη των "καθολικών εννοιών" (universalia) με το επιχείρημα ότι η χρήση μιας γενικής έννοιας δεν συνεπάγεται την ύπαρξη συγκεκριμένου πράγματος, χωρίς όμως και να αρνείται τη χρήση τους. Εξαιρετικά ενδιαφέρον είναι και το αντίστοιχο κεφάλαιο του έργου του F.Jameson (*Το μεταμοντέρνο-η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού*) για το μεταμοντέρνο ως νομιναλισμό.

¹⁹ Karl Popper, *The poverty of historicism*, ο.π., σελ.29.

γνωσθεί με βάση τα εμπειρικά φαινόμενα. Υπό αυτό το πρίσμα, η σύλληψη της Παγκόσμιας Ιστορίας από τον Fukuyama ως διανοητικού εργαλείου (και όχι μόνο αφαίρεσης) παραπέμπει στην καντιανή διατύπωση «ως εάν» (als ob), όπου ο σκοπός της ιστορίας συλλαμβάνεται ως ρυθμιστική ιδέα, προκειμένου να κατανοείται η ίδια η κίνησή της. Εξίσου καντιανή είναι και η κανονιστική προσέγγιση του τέλους ως σκοπού της Ιστορίας σύμφωνα με την οποία τα εμπειρικά γεγονότα δεν παρέχουν βεβαιότητα, αλλά τη δυνατότητα μικρότερου ή μεγαλύτερου βαθμού ελπίδας²⁰.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η απόρριψη της θεοδικίας από τον Fukuyama έρχεται να συναντηθεί με την αποτρόπαιη εικόνα των «θυμάτων της Ιστορίας». Στο σημείο αυτό, ο συγγραφέας εκφράζει το πεσιμιστικό ιστορικό πνεύμα του 20^{ου} αιώνα (δύο παγκόσμιοι πόλεμοι, κτλ) και έρχεται σε αντίθεση με την κατά βάση αισιόδοξη θέαση του ιστορικού γίνεσθαι κατά τον 18^ο και 19^ο αιώνα, την οποία, κατά τα άλλα, και ο ίδιος κατά κύριο λόγο αποδέχεται. Κατά τη γνώμη μας, η εικόνα των «θυμάτων της Ιστορίας», όπως επιλέγεται από τον Fukuyama, δημιουργεί μια τεταμένη σχέση ανάμεσα στην έλλογη φύση της Ιστορίας, που ο ίδιος υποστηρίζει, και στα ιστορικά γεγονότα. Μια τέτοια εικόνα είναι ξένη στην ηθική της αντιμετώπιση από τον Hegel²¹ αλλά και στα θρησκευτικά πιστεύω του Kant, ενώ ενεργοποιείται από τον Fukuyama υπό την επίδραση και στο πλαίσιο του «αντιολοκληρωτικού» ρεύματος σκέψης του 20^{ου} αιώνα, στο οποίο τοποθετείται και η ποτεριανή²² αντίληψη για τους βασικούς συντελεστές των εγκλημάτων αυτών, το φασισμό και τον κομμουνισμό.

Συνοψίζοντας, η έννοια της Παγκόσμιας Ιστορίας συλλαμβάνεται από τον Fukuyama πρωταρχικά στο επίπεδο των ιδεών, ως μια προσπάθεια αποκρυπτογράφησης ενός σκοπού και ενός νοήματος στην Ιστορία. Ακριβώς γι' αυτό, τούτη η προσπάθεια, ανεξάρτητα από τις ασυνέπειες του συγγραφέα ως προς το ζήτημα της φύσης της ιστορικής αλήθειας και της ίδιας της Ιστορίας τελικά, είναι αφαιρετική και αντιμετωπίζει ως «παθολογία» τις ιστορικές περιόδους που δε συνάδουν με την πορεία της ιστορίας προς μια φιλελεύθερη δημοκρατία.

Στο πεδίο της ανάγνωσης της Παγκόσμιας Ιστορίας ο Fukuyama οικειοποιείται υπό όρους τις κλασικές φιλοσοφικοϊστορικές πηγές της γερμανικής ιδεαλιστικής παράδοσης. Η

²⁰ Francis Fukuyama, «Reflections on the end of history-five years later», στο *After History? Francis Fukuyama and his critics*, edited by Timothy Burns, Rowman and Littlefield Publishers, 1994, (στο εξής: *After History?*), σελ 242 και 247.

²¹ «Ένα κοσμοϊστορικό άτομο δεν έχει την απαιτούμενη νηφαλιότητα για να επιθυμήσει αυτό ή εκείνο, να έχει πολλές επιφυλάξεις, αλλά ανήκει εξολοκλήρου σε έναν σκοπό. Αυτή είναι η αιτία που το κάνει να αντιμετωπίζει απερίσκεπτα άλλους μεγάλους και μάλιστα ιερούς σκοπούς, διαγωγή που ηθικά είναι οπωσδήποτε κατακριτέα. Αλλά μια τέτοια μεγάλη μορφή πρέπει αναγκαστικά να ποδοπατήσει κάποιο αθώο λουλούδι, να καταστρέψει κάτι στο διάβα της», Γκ. Χέγκελ, Φιλοσοφία της Ιστορίας, ο.π., σελ.46.

²² Στην αφιέρωση του βιβλίου του Popper «Η αθλιότητα του ιστορικισμού» (ο.π., σελ. iv.) διαβάζουμε: «Στη μνήμη των αναρίθμητων αντρών, γυναικών και παιδιών από όλες τις θρησκείες ή τα έθνη ή τις φυλές που πέσανε θύματα στη φασιστική και κομμουνιστική πίστη στους αμείλικτους νόμους της ιστορικής μοίρας».

Παγκόσμια Ιστορία αποτελεί ένα «νοηματικό σύνολο»²³, έχει κατεύθυνση και καθολικότητα και κατευθύνεται προς μια κοινωνική και πολιτική τάξη, η οποία αντιστοιχεί σε ένα ιστορικό ιδανικό ή τέλος. Όπως είναι προφανές, πρόκειται για μια αισιόδοξη αντίληψη για την έκβαση της Παγκόσμιας Ιστορίας η οποία έρχεται σε αντίθεση με τις πεσιμιστικές θεωρίες που κυριάρχησαν στον 20^ο αιώνα²⁴, αν και εδώ πρέπει να τονίσουμε ότι ο συγγραφέας σχηματοποιεί εν μέρει τις δυο τάσεις (οπτιμισμός-πεσιμισμός) τοποθετώντας τις διακριτά σε δυο αιώνες (19^{ος} και 20^{ος} αιώνας).

«Είναι ακριβής η επισήμανση ότι ο βαθύς ιστορικός πεσιμισμός που γέννησε ο 20^{ος} αιώνας στέρησε την αξιοπιστία από πολλές προσπάθειες συγγραφής Παγκόσμιων Ιστοριών[...] Η αντίληψη ότι η ιστορία είναι εξελικτική, κατανοητή και προοδευτική διαδικασία, ή ακόμη και απόλυτα συνεκτική, είναι πολύ ξένη προς τα κύρια ρεύματα σκέψης της εποχής μας[...] Αλλά η εμφάνιση δημοκρατικών δυνάμεων σε μέρη του κόσμου όπου ποτέ δεν αναμενόταν να εμφανιστούν, η αστάθεια των αυταρχικών μορφών διακυβέρνησης και η πλήρης απουσία εναλλακτικών θεωριών απέναντι στη φιλελεύθερη δημοκρατία μας αναγκάζει να επαναφέρουμε το παλαιό ερώτημα του Καντ: υπάρχει αυτό που λέμε Παγκόσμια Ιστορία της ανθρωπότητας, έστω και υπό το πρίσμα μιας οικουμενικότητας που δεν ήταν δυνατή στις μέρες του Καντ;»²⁵.

Η απάντηση στο ερώτημα που θέτει ο Fukuyama θα αρχίσει να ξεδιπλώνεται αρχής γενομένης από τον εντοπισμό του μηχανισμού ώθησης και συνοχής της Ιστορίας.

²³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.88.

²⁴ Αντίδοτο στον ιστορικό πεσιμισμό των αρχών του 20^{ου} αιώνα αποτέλεσε κατά το συγγραφέα «η θεωρία του εκσυγχρονισμού» η οποία βρίσκει το σημείο εκκίνησης της στη θεωρία του Marx και ιδιαίτερα στον πρόλογο της δεύτερης αγγλικής έκδοσης του Κεφαλαίου. Η θεωρία αυτή όχι μόνο αντιπαράτέθηκε με τον ιστορικό πεσιμισμό της κλασικής φιλοσοφίας της Ιστορίας αλλά και με το ρεύμα σκέψης που συνδέεται με το όνομα του Weber ο οποίος είδε στον καπιταλισμό το σιδερένιο κλουβί από το οποίο δε μπορεί να ξεφύγει κανείς και το οποίο συνδέεται με τον αυξανόμενο ορθολογισμό και την «απομάγευση» της ζωής. Όμως η θεωρία του εκσυγχρονισμού είχε τα όρια της που αφορούσαν την ύπαρξη άλλων εναλλακτικών -προς το φιλελεύθερο πρότυπο- δρόμων ανάπτυξης εκείνη την εποχή (δεκαετίες 50-60).

Μελετώντας προσεκτικά το ύφος του Fukuyama, όταν αναφέρεται στη θεωρία του εκσυγχρονισμού και στην κριτική που της ασκήθηκε, παρατηρούμε μια προσεκτική τοποθέτησή του του, καθώς δε φαίνεται από πουθενά να υιοθετεί τη συλλογιστική περί εθνοκεντρισμού. Αυτή η επιλογή δεν είναι τυχαία, καθώς θα σηματοδοτήσει τη μετέπειτα παραδοχή του Fukuyama ότι η θεωρία του τέλους της Ιστορίας είναι μια θεωρία για τον εκσυγχρονισμό. Έτσι, στο νέο πρόλογο του βιβλίου του (2006) ο Fukuyama υποστηρίζει: «το τέλος της ιστορίας ήταν μια θεωρία του εκσυγχρονισμού που έθετε το ερώτημα για το πού θα οδηγήσει τελικά αυτή ακριβώς η διαδικασία του εκσυγχρονισμού».

²⁵ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.111-112.

II. Η έννοια του Ιστορικού Μηχανισμού

Το ζήτημα του ιστορικού μηχανισμού είναι άμεσα συνδεδεμένο με την κατεύθυνση της Παγκόσμιας Ιστορίας. Ο Fukuyama ρωτά:

«Εξελίσσεται ευθύγραμμα η ιστορία προς μια κατεύθυνση και υπάρχει λόγος που να μας κάνει να σκεφθούμε ότι θα υπάρξει μια παγκόσμια εξέλιξη προς την κατεύθυνση της φιλελεύθερης δημοκρατίας;»²⁶.

Και προσδιορίζει τους όρους για μια καταφατική απάντηση στα παραπάνω ως εξής:

«Μια ιστορία που εξελίσσεται ευθύγραμμα προς μια κατεύθυνση, σημαίνει ότι καμία μορφή κοινωνικής οργάνωσης, που κάποτε ξεπεράστηκε, δε θα επαναληφθεί από την ίδια κοινωνία[...]. Αν όμως η ιστορία δεν πρόκειται ποτέ να επαναλάβει τον εαυτό της, πρέπει να υπάρχει ένας σταθερός και κοινός Μηχανισμός ή ένα σύνολο ιστορικών αιτιάσεων που κατευθύνουν την εξέλιξη προς μια και μόνη κατεύθυνση και με κάποιο τρόπο διατηρεί τη μνήμη των προηγούμενων περιόδων στο παρόν»²⁷.

Σε συνάρτηση, λοιπόν, και ανοιχτό διάλογο προς φιλοσοφικές θεωρήσεις της Ιστορίας, όπως αυτές του Kant και του Hegel που μας απασχόλησαν στο πρώτο μέρος της διατριβής, ο συγγραφέας παρουσιάζει και τις δικές του απόψεις για το μηχανισμό που ωθεί την ιστορία. Γράφει, ειδικότερα, αναφερόμενος στον καντιανό μηχανισμό κίνησης της Ιστορίας:

«Ο μηχανισμός αυτός δεν ήταν ο έλλογος νους, αλλά ακριβώς το αντίθετό του: [ήταν] αυτός ο εγωιστικός ανταγωνισμός που προκαλείται από την “αντικοινωνική κοινωνικότητα” του ανθρώπου, που οδηγεί τους ανθρώπους στην εγκατάλειψη του πολέμου όλων εναντίων όλων και τους ενώνει σε πολιτισμένες κοινωνίες, ενθαρρύνοντας στη συνέχεια και τις τέχνες και τις επιστήμες έτσι ώστε αυτές οι κοινωνίες να διατηρούν την ανταγωνιστικότητά τους»²⁸.

Και για τον Hegel:

«...ο Χέγκελ διέβλεψε ότι η πρόοδος στην ιστορία δεν οφείλεται στη σταθερή εξέλιξη της λογικής, αλλά στην τυφλή αλληλεπίδραση των παθών που οδηγούν τον άνθρωπο στη σύγκρουση, στην επανάσταση και στον πόλεμο-στην περίφημή του “επιτηδειότητα της λογικής”»²⁹.

Θεωρούμε ότι και στις δυο περιπτώσεις (Kant, Hegel), ο Fukuyama παραμερίζει και υποτιμά το ρόλο του Λόγου στην Ιστορία, ενώ αντίθετα υπερτονίζει ένα συγκρουσιακό στοιχείο το οποίο θεωρείται πλήρως αποσυνδεδεμένο από την ιστορική κατάσταση της ανθρωπότητας και σχετίζεται κυρίως με τις ενδόμυχες, ανορθολογικές πλευρές της ανθρώπινης φύσης. Άλλωστε,

²⁶ Ο.π.,σελ.113.

²⁷ Ο.π.,σελ.113.

²⁸ Ο.π.,σελ.97.

²⁹ Ο.π.,σελ.99.

όπως έχουμε ήδη επισημάνει στα αντίστοιχα κεφάλαια για τον Kant και τον Hegel, η μεν αντικοινωνική κοινωνικότητα αποτελεί ιστορικό μηχανισμό περιορισμένης εμβέλειας, το δε πάθος αποτελεί όργανο του Λόγου και, ως εκ τούτου, και οι δυο αυτοί παράγοντες δε μπορούν να θεωρηθούν ως ο κύριος και αυτοτελής ιστορικός μηχανισμός. Έχει δίκιο λοιπόν ο Perry Anderson, όταν υποστηρίζει ότι ο Λόγος, δηλαδή «...η κατηγορία που είναι τελικά η πιο κεντρική στη χεγγελιανή φιλοσοφία της ιστορίας γίνεται περίεργα περιθωριακή στον Fukuyama»³⁰.

Θα πρέπει, ωστόσο, να επισημανθεί ότι η πρόσληψη της φιλοσοφικοϊστορικής θεώρησης των Kant και Hegel, δηλαδή η αποδοχή της έννοιας της αντικοινωνικής κοινωνικότητας και των παθών, αντιστοίχως, δηλαδή η σχέση του Μηχανισμού προς την έκβαση της Ιστορίας, γίνεται με τέτοιο τρόπο, ώστε να δημιουργεί τις προϋποθέσεις γείωσης της κατανόησης της Ιστορίας μέσω της ανθρωπολογικής προβληματικής, η οποία με τη σειρά της θα οδηγήσει στην ανάγνωση του τελευταίου ανθρώπου και της ανθρώπινης κατάστασης κατά το τέλος της Ιστορίας.

Ο Fukuyama ταυτίζει την ύπαρξη ενός κοινού και σταθερού ιστορικού μηχανισμού με την ευθύγραμμη ιστορική κίνηση προς μια κατεύθυνση, σε αντίθεση με την κυκλική αντίληψη, καθώς αυτή δε χαρακτηρίζεται από τη μοναδικότητα της ιστορικής αιτίας και περιλαμβάνει μια «διαδικασία εκφυλισμού»³¹. Πρόκειται για μια σημαντική παραδοχή, δεδομένου ότι εκ των προτέρων αποκλείεται η δυνατότητα ιστορικής οπισθοδρόμησης στο πλαίσιο της προοδευτικής πορείας της ιστορίας.

Αλλά ποιος είναι ο Μηχανισμός, που επικαλείται ο Fukuyama ως φιλόσοφος του τέλους της Ιστορίας; Ο μοναδικός και ενιαίος Μηχανισμός, που συνέχει την ιστορία και της προσδίδει εξελικτικότητα σύμφωνα με τον Fukuyama, είναι «η γνώση του φυσικού περιβάλλοντος την οποία επιτυγχάνουμε μέσω της επιστήμης. Διότι, αν κοιτάξουμε σε ολόκληρη τη σφαίρα των κοινωνικών επιδιώξεων του ανθρώπου, θα δούμε ότι η μοναδική επιδίωξη που κατά κοινή ομολογία είναι αναμφίβολα σωρευτική και ευθύγραμμη εξελισσόμενη προς μια κατεύθυνση είναι η σύγχρονη φυσική επιστήμη»³²[...] η φυσική επιστήμη είναι η μοναδική κοινωνική δραστηριότητα μεγάλης κλίμακας που κατά γενική συναίνεση λειτουργεί προσθετικά και άρα έχει μια κατευθυντικότητα»³³.

Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί η από κοινού υψηλή εκτίμηση που Fukuyama και Popper έχουν για το ρόλο της επιστήμης στην Ιστορία. Πραγματικά, η διατύπωση στον πρόλογο της *Αθλιότητας του Ιστορικισμού*, όπου με σαφήνεια τονίζεται ότι «η πορεία της

³⁰ Πέρρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π., σελ.91.

³¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.114.

³² ο.π.,σελ.114.

³³ ο.π.,σελ.124.

ανθρώπινης ιστορίας επηρεάζεται έντονα από την ανάπτυξη της ανθρώπινης γνώσης»³⁴, έχει μια ενδιαφέρουσα ομοιότητα με τη σύλληψη την αντιμετώπιση της φυσικής επιστήμης από τον Fukuyama.

Σύμφωνα με τον Gwynn Matthews:

«[Υπάρχει] ...μια τρανταχτή ομοιότητα ανάμεσα στη θεώρηση του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας και της κριτικής του Popper στον ιστορικισμό, η οποία είναι ότι και οι δυο έχουν σε υψηλή εκτίμηση τα επιτεύγματα της σύγχρονης φυσικής επιστήμης. Για τον Fukuyama είναι η προοδευτική οικονομική ανάπτυξη, που εξαπολύθηκε από την εφαρμογή της φυσικής επιστήμης στην παραγωγή, αυτή η οποία καθορίζει τη σύγχρονη περίοδο και για τον Popper είναι οι μέθοδοι της φυσικής επιστήμης, αυτές που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη ορθολογικότητα[...]

Ωστόσο, αυτές οι ομοιότητες ανάμεσα στον Popper και τον Fukuyama είναι λιγότερο βαθιές απ' όσο φαίνονται εκ πρώτης όψεως και ο Popper δεν θα είχε εντυπωσιαστεί από το πώς ο Fukuyama χρησιμοποιεί την πρόοδο της επιστήμης ως ένδειξη της κατεύθυνσης στην οποία κινείται η Ιστορία. Ο Popper βλέπει στον τρόπο που αναπτύσσεται η επιστημονική γνώση την ανασκευή του ιστορικισμού»³⁵.

Σε κάθε περίπτωση, με σαφήνεια προκύπτει η επιλογή της Φύσης ως θεωρητικού παραδείγματος βάσει του οποίου θεμελιώνεται η αντίληψη για μια καθολική Ιστορία. Ειδικότερα, η φυσική επιστήμη συλλαμβάνεται από τον Fukuyama ως σταθερά της Ιστορίας³⁶.

Είναι η σύγχρονη φυσική επιστήμη που επιλέγεται από τον Fukuyama ως το πρότυπο ενός Ιστορικού Μηχανισμού, διότι η ύπαρξή της δεν είναι εύκολα συμβατή με αυτή μιας

³⁴ Karl Popper, *The poverty of historicism*, ο.π., σελ. vi.

³⁵ Williams Howard-Sullivan David-Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π., σελ. 137.

³⁶ Στο κεφάλαιο με το χαρακτηριστικό τίτλο «Όχι Βάρβαροι προ των Πυλών» ο συγγραφέας δίνει την απάντηση στο ερώτημα αν η κατευθυντικότητα της ιστορίας είναι αντιστρεπτή, διαπραγματευόμενος κυρίως τη σκέψη του Rousseau. Η αντιμετώπιση του «πολίτη της Γενεύης» από τον Fukuyama αναδεικνύει σοβαρά λάθη προσέγγισης. Αναφερόμενος στη ρουσσική *Δεύτερη πραγματεία για την ανισότητα ανάμεσα στους ανθρώπους*, ο Fukuyama παρουσιάζει έναν Rousseau υποστηρικτή της φυσικής κατάστασης και σε πλήρη αντίθεση με την ιστορικότητα του ανθρώπου. Η αντιμετώπιση του Rousseau ως στοχαστή της «επιστροφής στη φύση» διευκολύνει τη «φιλοσοφική» εξουδετέρωσή του. Το επιχείρημα του συγγραφέα συνοψίζεται ως εξής: «Ακόμα κι αν κάποιος καταφέρει να καταστρέψει τα σύγχρονα όπλα και την ειδική γνώση της παραγωγής τους, δεν μπορεί να σβήσει τη μνήμη της μεθοδολογίας που έκανε δυνατή την κατασκευή τους» (*Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ. 134.). Έτσι η μνήμη της επιστημονικής μεθοδολογίας και ως εκ τούτου η συνέχεια της πνευματικής εξέλιξης του ανθρώπου και ιδιαίτερα της γνώσης της φύσης, εγγυάται τη συνέχεια της ιστορικής κίνησης. Ο συγγραφέας στο σημείο αυτό δεν λαμβάνει υπόψη το αντιφατικό στοιχείο στην πορεία της ανθρώπινης γνώσης, τα πισωγυρίσματα δηλαδή στην κατάκτηση της αλήθειας, και τη συλλαμβάνει ως απόλυτα σωρευτική διαδικασία. Έτσι καταλήγει στην άποψη ότι η επιστημονική γνώση «...είναι εξαιρετικά αμφίβολο αν ποτέ ξεχαστεί ή "δεν-επανεφευρεθεί", εκτός κι αν υπάρξουν συνθήκες απόλυτης εξαφάνισης του ανθρώπινου είδους. Κι αν η επιρροή μιας προοδευτικής σύγχρονης φυσικής επιστήμης είναι μη αντιστρεπτή, τότε και η κατευθυντικότητα της ιστορίας, με όλες τις υπόλοιπες οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες που απορρέουν από αυτή, είναι επίσης μη αντιστρεπτή καθ' οιαδήποτε έννοια» (ο.π., σελ. 135).

πολιτισμικής οπισθοδρόμησης. Η ομογενοποιητική της ισχύ δημιουργεί τους όρους για την απρόσκοπτη πορεία της Ιστορίας προς μια και μόνο κατεύθυνση χωρίς επιστροφή.

Η καταστατική θέση της επιστήμης στην ιστορία έχει, ασφαλώς, περιορισμούς εφαρμογής και επαλήθευσης, καθώς δε συνδέεται απλά με τη γνώση της φύσης, όπως αυτή επιτυγχάνεται σε κάθε ιστορική περίοδο αλλά αντίθετα εμφανίζεται κατά τον 16^ο και 17^ο αιώνα όπου παράλληλα με αυτήν δημιουργούνται οι αντικειμενικοί όροι για τη μετατροπή της «...σε παγκόσμιο κτήμα κάθε έλλογου ανθρώπου, εν δυνάμει προσιτή σε οποιονδήποτε, ανεξάρτητα των πολιτισμικών και εθνολογικών διαφορών. Η ανακάλυψη της επιστημονικής μεθοδολογίας δημιούργησε μια θεμελιακή, μη κυκλική διαίρεση του ιστορικού χρόνου σε περιόδους πριν και μετά. Και αφότου ανακαλύφθηκε, το προοδευτικό και συνεχές ξεδίπλωμα της σύγχρονης φυσικής επιστήμης έδωσε ένα εξελικτικό Μηχανισμό ερμηνείας πολλών φαινομένων της επακόλουθης ιστορικής ανάπτυξης»³⁷.

Στο σημείο αυτό δημιουργείται, ωστόσο, ένα εύλογο ερώτημα: θα μπορούσε να καταστεί η σύγχρονη φυσική επιστήμη ο συνεκτικός μηχανισμός προώθησης της Ιστορίας, αν δεν υπήρχαν οι υλικοί-αντικειμενικοί όροι επέκτασής της; Ο Fukuyama δε δίνει απάντηση για τον τρόπο με τον οποίο η επιστημονική μεθοδολογία μετατράπηκε σε παγκόσμιο κτήμα. Έτσι, ακόμα και αν δεχτούμε ότι η σύγχρονη φυσική επιστήμη τείνει εγγενώς προς διευρυμένη-παγκόσμια αναπαραγωγή της, δεν μπορούμε να εντοπίσουμε τους υλικούς/ιστορικούς όρους πραγμάτωσης αυτής της διαδικασίας. Αποφεύγοντας, για παράδειγμα, να απαντήσει πώς υλοποιήθηκε η σύνδεση επιστήμης και πράξης μέσω της τεχνολογίας, ο Fukuyama δίνει - τουλάχιστον αρχικά και στο επίπεδο των εντυπώσεων- ένα μυστικιστικό τόνο στη θεώρηση του ιστορικού του μηχανισμού. Πολύ περισσότερο που ο ίδιος ο Fukuyama υποστηρίζει ότι η εμβέλεια του ιστορικού Μηχανισμού είναι χρονικά περιορισμένη, γεγονός που αναδεικνύει μια μη αμελητέα και μάλλον κρίσιμη διαφοροποίηση της φιλοσοφίας της Ιστορίας του συγκεκριμένου διανοητή σε σχέση με τις κλασικές φιλοσοφικοϊστορικές πηγές που επικαλείται. Σύμφωνα με τον ίδιο, η δική του ερμηνεία της Παγκόσμιας Ιστορίας εκκινεί από τον 16^ο αιώνα. «Μια Παγκόσμια Ιστορία που κινείται βασικά από την προοδευτική εξέλιξη της σύγχρονης φυσικής επιστήμης, επιπλέον, έχει νόημα ουσιαστικά μόνο για τα τελευταία περίπου τετρακόσια χρόνια της ανθρώπινης ιστορίας, ξεκινώντας από την εποχή της διατύπωσης της επιστημονικής μεθοδολογίας κατά το 16^ο και 17^ο αιώνα[...]Μια πιο ολοκληρωμένη Παγκόσμια Ιστορία, ακόμη κι εκείνη που βασίζεται στο μεγαλύτερο μέρος της στη σύγχρονη φυσική επιστήμη, θα πρέπει να κατανοήσει τις προ-μοντέρνες πηγές της επιστήμης, αλλά και τις επιθυμίες που κρύβονται πίσω από τις επιθυμίες του Οικονομικού Ανθρώπου»³⁸.

Καθίσταται σαφές ότι η ερμηνευτική ισχύ του ιστορικού μηχανισμού τοποθετείται αποκλειστικά στο ιστορικό πλαίσιο της εποχής ανάπτυξης και νίκης των αστικών σχέσεων

³⁷ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.115.

³⁸ ο.π.,σελ.192.

παραγωγής και των συνακόλουθων πολιτικών και πνευματικών πλευρών τους. Ο περιορισμός της Παγκόσμιας Ιστορίας σε αυτό το ιστορικό έδαφος δημιουργεί, έτσι, την εικόνα μιας ιστορικής εξέλιξης, ευθύγραμμης και προοδευτικής χωρίς διαφοροποιήσεις και σημεία καμπής ή και οπισθοδρομήσεις, και καθιστά έτσι πιο πειστική -και κυρίως λιγότερο αμφισβητήσιμη εγγενώς- την υπόθεση εργασίας του Fukuyama περί μιας αέναης πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Ο Fukuyama στο σημείο αυτό έρχεται σε ρήξη με τους Kant, Hegel και Marx, οι οποίοι επεξέτειναν νοερά την ιστορική τους θέαση στο σημείο έναρξης της ανθρώπινης ιστορίας φθάνοντας μέχρι τη σύγχρονή τους εποχή. Σύμφωνα με τον Timothy Burns, ο Fukuyama φθάνει στο σημείο να υποστηρίξει ότι, πριν την εφεύρεση της σύγχρονης φυσικής επιστήμης, η ιστορία δεν ήταν μια διαλεκτική διαδικασία αλλά κυκλική³⁹.

Από την πλευρά, εξάλλου, ο Perry Anderson σημειώνει χαρακτηριστικά για την τοποθέτηση του ιστορικού μηχανισμού:

«Αλλά αυτός είναι ένας ισχυρισμός που αφορά, για να το πούμε έτσι, στο μετα-ιστορικό επίπεδο. Δεν μετατρέπεται σε καμιά εμπειρική έκθεση των προ-μοντέρνων απαρχών, πριν ή μετά την εμφάνιση του πολιτισμού στη Μέση ή την Άπω Ανατολή, τη Μεσόγειο ή αλλού. Μια πραγματική μακρο-ιστορία σκιαγραφείται μόνο από τη Βιομηχανική Επανάσταση και μετά. Σ' αυτό το επίπεδο η αφήγηση-σχεδόν πάντα εύστοχη και ζωντανή-δεν αποδίδει τη σειρά που διατυπώθηκε στο ανώτερο επίπεδο. Εδώ είναι αρκετά σαφές από την ίδια την έκθεση του Fukuyama ότι, αν και η οικονομική ανάπτυξη σε υψηλά τεχνολογικά επίπεδα δεν αποτελεί επαρκή συνθήκη της πολιτικής δημοκρατίας, είναι μια αναγκαία συνθήκη-και ότι το αντίστροφο δεν ισχύει...»⁴⁰.

Συνοψίζοντας, στο σημείο αυτό, τις βασικές πτυχές της σύλληψης του Ιστορικού Μηχανισμού σύμφωνα με τον Fukuyama, καταλήγουμε, συνεπώς, στα εξής:

- Ο Μηχανισμός που προσδίδει συνοχή και κατεύθυνση στην Παγκόσμια Ιστορία είναι η σύγχρονη φυσική επιστήμη.
«Η σύγχρονη φυσική επιστήμη μας έχει εφοδιάσει με ένα Μηχανισμό, η ισχύς του οποίου προσδίδει και κατευθυντικότητα και συνεκτικότητα στην ανθρώπινη ιστορία κατά τη διαδρομή των τελευταίων αιώνων»⁴¹.
- Ο Μηχανισμός αυτός δημιουργεί τους όρους για την καθολική Ιστορία και για την ομογενοποίηση της ανθρωπότητας⁴².

³⁹ Timothy Burns, «Modernity's irrationalism», στο *After History?*, ο.π., σελ.137

⁴⁰ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π., σελ.90.

⁴¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ. 181.

⁴² Ο Fukuyama μάλιστα, σε επόμενο έργο του, θα δει στην οικονομική ορθολογική ανάπτυξη και οργάνωση, *«εκείνη την κοινωνική δύναμη που καθιστά υπαρκτή την Ιστορία με την μαρξιστική-εγελιανή της έννοια. Δηλαδή, όπως υποστηρίζει, με την έννοια της ομογενοποίησης διαφορετικών πολιτισμών που ωθούνται/εξαναγκάζονται να κατευθυνθούν προς τη νεωτερικότητα»* (Francis Fukuyama, *Η*

«Ο Μηχανισμός εμφανίζει όντως καθολικότητα[...]δεν υπάρχει ούτε μια ελάχιστη υποδιαίρεση της ανθρωπότητας που να ξεφεύγει από την επιρροή του Μηχανισμού και που να μην έχει συνδεθεί με την υπόλοιπη ανθρωπότητα μέσω της παγκόσμιας οικονομικής αιτιώδους σχέσης του σύγχρονου καταναλωτισμού[...]Έχει εμφανιστεί μια πραγματικά παγκόσμια κουλτούρα, η οποία εκπορεύεται από την οικονομική ανάπτυξη στην οποία οδηγεί η τεχνολογία και από τις κοινωνικές σχέσεις που δημιουργεί ο καπιταλισμός, δυο στοιχεία απαραίτητα και για την παραγωγή και για τη διατήρηση αυτής της κουλτούρας»⁴³.

- Η ύπαρξη και λειτουργία του Ιστορικού Μηχανισμού καθορίζει το οικονομικό πλαίσιο για την προσέγγιση του τέλους της Ιστορίας. Ο Μηχανισμός, όπως πρόκειται να υποστηρίξει ο Fukuyama, «επιλέγει τον καπιταλισμό» ως το βέλτιστο οικονομικό σύστημα.

«Αν και δεν μπορεί η κάθε χώρα να μεταβληθεί σε κοινωνία καταναλωτών, εντός του ορατού μέλλοντος, δύσκολα θα βρεθεί κοινωνία σε ολόκληρο τον κόσμο που δε θα προσανατολίζεται προς τα εκεί»⁴⁴.

- Ο Μηχανισμός ορίζει την τάση της ανθρωπότητας προς μια κοινωνία των καταναλωτών ως το βασικό περιεχόμενο της πορείας της, χωρίς όμως να αποκλείονται προσωρινές οπισθοδρομήσεις.

«Όμως η επανεμφάνιση ορισμένων ιστορικών προτύπων εξέλιξης, που κατά διαστήματα επαναλαμβάνονται μέσα στο χρόνο, είναι κάτι που μπορεί να συμβαδίσει με την ευθύγραμμη εξέλιξη προς μια κατεύθυνση, με τη διαλεκτική της ιστορίας δηλαδή, εφόσον αντιλαμβανόμαστε ότι υπάρχει μνήμη και κινητικότητα μεταξύ των επαναλήψεων αυτών»⁴⁵.

Τούτων δοθέντων, εύλογα ανακύπτει το ερώτημα κατά πόσον και με ποια έννοια μπορεί να χαρακτηριστεί διαλεκτική η φιλοσοφική θεώρηση της Ιστορίας στη βάση του Μηχανισμού, που εισηγείται ο Fukuyama.

Ως προς τη θέση αυτή, η Gertrude Himmelfarb, αναφέρει χαρακτηριστικά: «Η διαλεκτική δε συνίσταται- όπως ο κος Fukuyama λέει- σε μια αρχή, μέση και τέλος, αλλά σε μια θέση, μια αντίθεση και μια σύνθεση, όπου η σύνθεση του προηγούμενου σταδίου είναι η θέση του παρόντος, θέτοντας έτσι σε κίνηση έναν αέναο διαλεκτικό κύκλο και διατηρώντας έτσι το δράμα της Ιστορίας»⁴⁶.

Από την άλλη πλευρά, εκείνη η διαλεκτική του Fukuyama, παρομοιάζεται με το σωκρατικό διάλογο⁴⁷. Εννοείται δηλαδή ως διάλογος ορθής και εσφαλμένης άποψης και, συνακόλουθα, η ιστορία συλλαμβάνεται ως ένας διάλογος μεταξύ κοινωνιών, όπου εκείνες που εμφανίζουν

Εμπιστοσύνη, Οι κοινωνικές αρετές και η δημιουργία της ευημερίας, εκδόσεις Λιβάνης, 1998, μετάφραση Ελένη Αστερίου, σελ.580.).

⁴³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.181.

⁴⁴ ο.π., σελ. 182.

⁴⁵ ο.π.,σελ.182.

⁴⁶ «Respones to Fukuyama», *The National Interest*, καλοκαίρι 1989.

⁴⁷ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.101.

βαθιές αντιφάσεις και αντιθέσεις αποτυγχάνουν και αντικαθίστανται από άλλες, που καταφέρνουν να ξεπεράσουν τις αντιθέσεις⁴⁸. Βρισκόμαστε έτσι μπροστά σε μια σύλληψη της διαλεκτικής, η οποία βλέπει την αντίφαση ως κριτήριο παθολογίας, ύπαρξης σφάλματος⁴⁹ και όχι ως πηγή της ιστορικής κίνησης που απορρέει από τους αντικειμενικούς όρους αναπαραγωγής των κοινωνικών σχηματισμών. Η επίκληση της διαλεκτικής από το Fukuyama δε βασίζεται σε μια ανάλυση των αντιθετικών ιστορικών κινήσεων, αυτών ακριβώς που δημιουργούν τομές και ασυνέχειες, και έτσι η απάντηση για τις προϋποθέσεις των ιστορικών σχέσεων συνέχειας-ασυνέχειας στην Ιστορία θα παραπεμφθεί σε ένα άλλο επίπεδο πέραν του Ιστορικού Μηχανισμού.

- Αν, όπως είδαμε προηγουμένως, ο Μηχανισμός κατευθύνει την Ιστορία προς ένα τέλος, υποδεικνύοντας και τη νίκη του καπιταλισμού, μπορεί εν μέρει να εξηγήσει και την αποτυχία του κομμουνισμού, που άλλωστε αποτελούσε την πιο ισχυρή συστηματική εναλλακτική στον καπιταλισμό. Στο πεδίο αυτό ο κομμουνισμός νοείται ήδη ως ιστορική παρέκκλιση:

«Η μόνιμη αποτυχία του κομμουνισμού να εμφανιστεί και να προοδεύσει σε χώρες του ανεπτυγμένου κόσμου και η επικράτησή του σε χώρες που μόλις διανύουν τα πρώτα στάδια της εκβιομηχάνισης σημαίνει ότι η “πλάνη του ολοκληρωτισμού” δεν είναι παρά- όπως αρχικά είχε πει ο Ουόλτ Ρόστον- μια “ασθένεια της μετεξέλιξης”, μια παθολογική κατάσταση που προέρχεται από τις ειδικές πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες που προϋποθέτει το πέρασμα των χωρών από ένα συγκεκριμένο στάδιο κοινωνικο-οικονομικής ανάπτυξης»⁵⁰.

Πραγματικά, από την άποψη των υλικών προϋποθέσεων εμφάνισης των σοσιαλιστικών επαναστάσεων, οι χώρες στις οποίες εκδηλώθηκαν τέτοιες διαδικασίες (και κυρίως η Ρωσία) βρίσκονταν σε μέσο επίπεδο καπιταλιστικής ανάπτυξης. Όπως άλλωστε ο ίδιος ο Λένιν τόνιζε, σε αυτές τις χώρες πιο εύκολα ξεκινάει η επανάσταση και πιο δύσκολα ολοκληρώνεται (από την άποψη της πλήρους επικράτησης των νέων κομμουνιστικών σχέσεων παραγωγής). Στο πλαίσιο της δικής του φιλοσοφίας της ιστορίας, η κριτική του Fukuyama για το ζήτημα του κομμουνισμού έχει ως προϋπόθεση την άποψη ότι η κατεύθυνση της Ιστορίας οδηγεί σε μια καπιταλιστική κοινωνία, ότι δηλαδή σε γενικό επίπεδο οι κοινωνίες εκσυγχρονίζονται με κατεύθυνση τον καπιταλισμό, σε ειδικό όμως (και μάλιστα σε ορισμένες περιπτώσεις στη φάση αλλαγής ή «μετεξέλιξης» και ανάλογα με την προϋπάρχουσα κατάσταση), μπορεί το πέρασμα αυτό να οδηγήσει σε παθολογικές καταστάσεις. Ακόμη και σε τέτοιες συνθήκες σχετικής υστέρησης, όμως, ο βιομηχανικός εκσυγχρονισμός επιτυγχάνεται. Στην πορεία, αυτός ακριβώς ο βιομηχανικός

⁴⁸ Ο.π.,σελ.101.

⁴⁹ Οπ.,σελ.102.

⁵⁰ Ο.π.,σελ.183.

εκσυγχρονισμός θα αποτελέσει το σημείο καμπής (από οικονομική άποψη) για τη φθορά και την αποτυχία του κομμουνισμού, συμβάλλοντας στην «ομαλοποίηση» και εναρμόνιση της εκσυγχρονιστικής ιστορικής διαδικασίας.

Αξίζει να επισημανθεί, στο σημείο αυτό ότι η άποψή του αυτή έρχεται σε αντίθεση με την αντίληψη του Kojève, σύμφωνα με την οποία ΕΣΣΔ και καπιταλιστική Δύση εντάσσονταν εξίσου στο πλαίσιο του καθολικού και ομοιογενούς κράτους. Κατά τη γνώμη μας, η αντίθεση αυτή απηχεί τη διαφορά της ιστορικής εποχής και την πολιτική τοποθέτηση των δυο στοχαστών. Επί της ουσίας ο Kojève εκπροσωπεί μια πιο σοσιαλδημοκρατική, πιο μετριοπαθή σύλληψη για τη σχέση καπιταλισμού-σοσιαλισμού σε αντίθεση με τον Fukuyama που τάσσεται υπέρ μιας επιθετικής φιλελεύθερης προοπτικής.

Σύμφωνα με τον Robert Howse:

«Ο Kojève μερικές φορές είχε εντοπίσει την πιθανότητα το σοβιετικό σύστημα να μπορέσει τελικά να αυτο-μεταρρυθμιστεί, φέρνοντας τους μηχανισμούς της αγοράς μέσα στο σοσιαλισμό. Αλλά έβλεπε την πραγματοποίηση ενός καθεστώτος ισότιμης αναγνώρισης πιο πιθανή να συμβεί πρώτα στον καπιταλιστικό κόσμο μέσω της ανακατανομής της εργασίας και της κοινωνικής ρύθμισης μέσα στην οικονομία της αγοράς...»

[και συνεχίζει]

«Από μια κοξεβιανή προοπτική, το λάθος του Fukuyama ήταν ότι κατανόησε την κατάρρευση του κομμουνισμού ως συνολικό θρίαμβο του φιλελεύθερου καπιταλισμού. Αυτή η στροφή των γεγονότων, αντίθετα, επισημαίνει την ανωτερότητα του καπιταλισμού σε σύγκριση με το σοβιετικό κομμουνισμό σε μια κρίσιμη πλευρά: σε αντίθεση με το σοβιετικό κομμουνισμό, ο καπιταλισμός και οι πραγματικοί του φορείς, οι εμπορικές τάξεις, αποδείχτηκαν ικανοί για συμβιβασμό. Έτσι, καθώς ο σοβιετικός κομμουνισμός αποδείχτηκε ανίκανος να συνενώσει τις μεταρρυθμίσεις της αγοράς και την εσωτερική φιλελευθεροποίηση χωρίς να καταρρεύσει, οι δυτικές κοινωνίες αποδείχτηκαν ευκίνητες στο να εξισορροπήσουν τη δικαιοσύνη της αγοράς με μια σύλληψη ουσιαστικής ισότητας...»⁵¹.

Ένδειξη της τοποθέτησης της ΕΣΣΔ, αλλά και της Κίνας, εντός του εκσυγχρονιστικού εγχειρήματος από τον Kojève, αποτελεί η προσθήκη στη δεύτερη έκδοση του έργου του *Introduction to the reading of Hegel* (1967) όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνει χαρακτηριστικά:

«Τώρα, αρκετά ταξίδια σύγκρισης που έγιναν στις ΗΠΑ και την ΕΣΣΔ (ανάμεσα στα 1948-1958), μου έδωσαν την εντύπωση ότι αν οι Αμερικάνοι έχουν την εμφάνιση πλούσιων κινεζο-σοβιετικών, είναι μονάχα επειδή οι Ρώσοι και οι Κινέζοι είναι Αμερικάνοι που είναι ακόμα φτωχοί αλλά ταχύτατα προχωρούν στο να γίνουν πλουσιότεροι»⁵². Ας μην περάσει, πάντως, απαρατήρητο ότι το κριτήριο αξιολόγησης στην περίπτωση αυτή είναι η

⁵¹ Robert Howse, «Kojève's Latin Empire», *Policy Review*, August 1, 2004, n.126.

⁵² Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, εκδ. Cornell University Press, 1980, σελ.161.

παραγωγή πλούτου, γενικά, και όχι η κοινωνική σχέση πάνω στην οποία η παραγωγή αυτή αναπτύσσεται.

Όμως ας επανέλθουμε: ο τρόπος του Fukuyama δεν είναι αυτός του Kojève. Για τον Fukuyama, η οργάνωση της παραγωγής του κοινωνικού πλούτου δεν μπορεί παρά να καταλήγει απευθείας στον καπιταλισμό.

III. Ο Μηχανισμός και η οικονομία

Σύμφωνα με τον Fukuyama, ο στρατιωτικός ανταγωνισμός αποτελεί τον ένα από τους δυο τρόπους με τους οποίους η σύγχρονη φυσική επιστήμη κατευθύνει την ιστορία.

«Η παγκοσμιότητα της επιστήμης σε πρώτο στάδιο παρέχει τη βάση για την καθολική ενοποίηση της ανθρωπότητας, λόγω της επικράτησης του πολέμου και των συγκρούσεων στο διεθνές σύστημα. Η σύγχρονη φυσική επιστήμη παρέχει ένα αποφασιστικό στρατιωτικό πλεονέκτημα στις κοινωνίες εκείνες που μπορούν να σχεδιάσουν, να παράγουν και να αναπτύξουν με τον πιο αποδοτικό τρόπο την τεχνολογία, ενώ το πλεονέκτημα που παρέχει η τεχνολογία γίνεται μεγαλύτερο όσο επιταχύνεται ο ρυθμός της τεχνολογικής μεταβολής»⁵³.

Σύμφωνα με την παραπάνω αντίληψη, η ύπαρξη του πολέμου αποτελεί την αιτία, για την οποία η επιστήμη ενσωματώνεται μέσω της τεχνολογίας σε στρατιωτικούς εξοπλισμούς, οι οποίοι με τη σειρά τους καθορίζουν αποφασιστικά τις διεθνείς σχέσεις. Το κύριο λοιπόν είναι ο πόλεμος και μάλιστα η πιθανότητά του.

«Η πιθανότητα του πολέμου είναι ένα ισχυρό κίνητρο για την εκλογίκευση των κοινωνιών καθώς και για τη δημιουργία ομοιόμορφων κοινωνικών δομών ανάμεσα σε διαφορετικές κουλτούρες»⁵⁴. Δημιουργεί δε «ισχυρά κίνητρα εθνικής ενότητας»⁵⁵ και καθίσταται «κατά τρόπο παράδοξο, ισχυρός ενοποιητικός παράγοντας για τα έθνη. Ακόμη κι αν ο πόλεμος οδηγεί στην καταστροφή τους, υποχρεώνει τα κράτη να αποδεχτούν το σύγχρονο τεχνολογικό πολιτισμό και τις κοινωνικές δομές που τον στηρίζουν. Η σύγχρονη φυσική επιστήμη αυτοεπιβάλλεται στον άνθρωπο είτε εκείνος θέλει είτε όχι»⁵⁶.

Ευρισκόμενοι στο έδαφος της φιλοσοφικοϊστορικής σύλληψης του πολέμου από τον Fukuyama εντοπίζουμε την επιρροή του Kant και του Hegel. Διότι ο ρόλος του πολέμου σχετίζεται με την απειλή που επισείει οδηγώντας σε μια ορισμένη ενότητα ένα κράτος. Έτσι ο πόλεμος αποτελεί όχημα του δόλου της Φύσης, καθώς όπως ο ίδιος ο συγγραφέας τονίζει, «κατά παράδοξο τρόπο» οι άνθρωποι υπακούουν σε ένα σχέδιο που οι ίδιοι δεν έχουν επιλέξει. Ωστόσο, συναντάμε μια ορισμένη διαφοροποίηση ανάμεσα στον Kant και τον Fukuyama ως προς την ηθική και πολιτική αποτίμηση του πολέμου. Ενώ ο Kant αντιλαμβάνεται τον πόλεμο ως το επώδυνο μέσο της προόδου της ανθρωπότητας προς το ιδανικό των διεθνών σχέσεων μεταξύ κρατών, δηλαδή προς την αιώνια ειρήνη, για τον Fukuyama αποτελεί και κριτήριο επιτυχίας, βιωσιμότητας και τελικά ανωτερότητας μιας κοινωνίας σε σχέση με άλλες. Πρόκειται κατά τη γνώμη μας για μια σημαίνουσα μετατόπιση από την καντιανή θεώρηση προς εκείνη του Hegel, πρόκειται δηλαδή για μια υιοθέτηση ενός

⁵³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.115.

⁵⁴ ο.π.,σελ.116.

⁵⁵ ο.π.,σελ.116.

⁵⁶ ο.π.,σελ.119.

ρεαλιστικού τρόπου σκέψης, καθώς ο Fukuyama εντοπίζει στον πόλεμο τη δύναμη που υποχρεώνει τα κράτη να αποδεχτούν τις κοινωνικές δομές, δομές που προφανώς συνδέονται με την κυρίαρχη στρατιωτική θέση μιας χώρας-πρότυπο. Στην περίπτωση των αρχών της δεκαετίας του 90 και μετά τις εξελίξεις στην ΕΣΣΔ, το κράτος εκείνο που συνιστά τη στρατιωτική δύναμη επιβολής των κοινωνικών δομών του στα υπόλοιπα κράτη δεν είναι άλλο από τις ΗΠΑ.

Σε κάθε περίπτωση, πάντως, η πραγματιστική αντιμετώπιση του πολέμου από τον Fukuyama δηλώνεται emphaticά με το ακόλουθο απόσπασμα:

«Ο πόλεμος επιβάλλει την ανάγκη του κοινωνικού εκσυγχρονισμού με έναν ιδιαίτερα οξύ τρόπο και παρέχει ένα ευκρινέστατο μέσο δοκιμής της επιτυχίας αυτού του κοινωνικού εκσυγχρονισμού»⁵⁷.

Ο πόλεμος μετατρέπεται έτσι σε φιλοσοφικοϊστορικό άλλοθι για την υλική και στρατιωτική υπεροχή ενός κράτους και αποτελεί την εκ των υστέρων δικαίωση για την επιτυχία του κοινωνικού εκσυγχρονισμού, που για τον Fukuyama ισοδυναμεί με τη διαδικασία αποδοχής των φιλελεύθερων αξιών. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο πόλεμος αντιμετωπίζεται ως τεκμήριο της επιτυχίας και της ανωτερότητας κοινωνικών δομών, και η ιστορία μετατρέπεται στον υπέρτατο κριτή, όχι όμως με την εγγελιανή της έννοια που ενσωμάτωνε την ηθικότητα στην ιστορική κίνηση (το πραγματικό ως λογικό) αλλά με την **πραγματιστική θεώρηση** που ταυτίζει την αλήθεια με την ωφελιμότητα και την επιτυχία⁵⁸, νομιμοποιώντας έτσι όχι μόνο τον εκάστοτε διεθνή συσχετισμό ανάμεσα στα κράτη αλλά και λειτουργώντας απολογητικά σε μια σειρά στρατιωτικές επεμβάσεις (ιδιαίτερα των ΗΠΑ) σε άλλα κράτη.

Ο δεύτερος –και κατά τη γνώμη μας πιο κρίσιμος-δρόμος με τον οποίο η σύγχρονη φυσική επιστήμη καθορίζει την κατεύθυνση της ιστορίας *«...είναι μέσα από την προοδευτική κατάκτηση της φύσης με στόχο την ικανοποίηση των ανθρώπινων επιθυμιών, μια λειτουργία που διαφορετικά θα μπορούσαμε να ονομάσουμε οικονομική ανάπτυξη»⁵⁹*. Ακόμη ειδικότερα, αυτή η δυναμική έκφραση της φυσικής επιστήμης στο ιστορικό γίνεσθαι συσχετίζεται με το

⁵⁷ Ο.π.,σελ.116.

⁵⁸ Σύμφωνα με τον Ντιούι (Dewey), *«...η αλήθεια ορίζεται ως ωφελιμότητα»* (βλ. Dewey John, *Reconstruction in philosophy*, Boston, 1957, σελ.157, όπως παρατίθεται στο Φιλοσοφικό Λεξικό, εκδόσεις Καπόπουλος, Αθήνα 1986, τόμος 4, λήμμα: Πραγματισμός, σελ.366). Με αυτή την έννοια, η επιτυχία απολυτοποιείται και μετατρέπεται όχι μόνο σε μοναδικό κριτήριο της ορθότητας των ιδεών, αλλά και στο ίδιο το περιεχόμενο της έννοιας της αλήθειας. Μια τέτοια σύλληψη ανάγει την πραγματικότητα στην έννοια της εμπειρίας και, έτσι, έρχεται σε αντίθεση με τον εγγελιανό λόγο όπου το πραγματικό δεν ταυτίζεται με το συμπτωματικό, το παροδικό ή το πρόσκαιρο αλλά με αυτό που η ουσία του συναντά την ύπαρξη, υποδηλώνοντας έτσι ότι η ενότητα λόγου και πραγματικότητας δεν είναι ποτέ άμεση αλλά το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας που τείνει να μετασχηματίσει το υπάρχον με τα πρότυπα του Λόγου.

⁵⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.120.

γεγονός ότι αυτή «...ρυθμίζει την κατεύθυνση της οικονομικής ανάπτυξης, δημιουργώντας ένα διαρκώς μεταβαλλόμενο ορίζοντα παραγωγικών δυνατοτήτων»⁶⁰.

Αλλά τι συνιστά οικονομική ανάπτυξη στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας της Ιστορίας του Fukuyama; Για τον Fukuyama, λοιπόν, η οικονομική ανάπτυξη έχει στόχο την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών, την ίδια στιγμή που παρουσιάζεται ως μια ουδέτερη κοινωνικά διαδικασία, ένα τεχνικό σύστημα που συνδέεται εξωτερικά και εργαλειακά με κοινωνικές σχέσεις.

Με αυτή την έννοια, η οικονομική ανάπτυξη σχετίζεται α) με την εφαρμογή της τεχνολογίας στην παραγωγική διαδικασία και β) με την πιο ορθολογική διαίρεση του εργατικού δυναμικού. Ο Fukuyama δίνει ιδιαίτερη σημασία στο σημείο αυτό και τοποθετείται με έναν τρόπο, που δείχνει ένα οξυδερκές βλέμμα σε σχέση με τις εξελίξεις στο τέλος του 20^{ου} αιώνα: «Όμως, για να λειτουργήσει αποδοτικά η αγορά εργασίας, το εργατικό δυναμικό πρέπει να είναι ολοένα και περισσότερο κινητικό: οι εργάτες δεν μπορούν να είναι μόνιμα δεσμευμένοι με ένα και μόνο είδος εργασίας, σε ένα και μόνο περιβάλλον εργασίας ή σε ένα και μόνο σχήμα κοινωνικών σχέσεων, αλλά πρέπει να είναι ελεύθεροι να κινούνται...»⁶¹.

Ο Fukuyama δεν αρκείται σε κλασικές θεωρίες του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα που διέβλεπαν τη δυναμική διάρρηξης του παραδοσιακού κοινωνικού ιστού μέσα από την ελεύθερη διακίνηση του εμπορεύματος «εργατική δύναμη». Η σκέψη του στο σημείο αυτό συνιστά νεοφιλελεύθερη παρέμβαση στις σύγχρονες εξελίξεις και είναι διακριτά στρατευμένη, καθώς υιοθετεί τις αναλύσεις οργανισμών όπως ο ΟΟΣΑ, που όχι μόνο περιγράφουν την κατάσταση αλλά κυρίως καλούν σε νέα οικονομικά μέτρα (βλ. ευέλικτες σχέσεις εργασίας, αναδιαρθρώσεις στην οικονομία, στην εκπαίδευση, κτλ.).

Ο καταμερισμός της εργασίας συλλαμβάνεται με τεχνικούς όρους από τον Fukuyama. Έτσι, θεωρεί ότι το μαρξικό πρόταγμα για άρση του καταμερισμού εργασίας απέτυχε παταγωδώς, διότι «...η ορθολογική οργάνωση του εργατικού δυναμικού παραμένει ουσιώδης για τη σύγχρονη οικονομική παραγωγικότητα...»⁶². Πρόκειται για διατυπώσεις που εκφράζουν την άρνηση του διανοητή να στοχαστεί πέρα από το αστικό πλαίσιο οργάνωσης της παραγωγής υιοθετώντας ταυτόχρονα μια βεμπεριανή εκδοχή της καπιταλιστικής ορθολογικότητας ως αναπόδραστης και «κλειστής» πραγματικότητας. Αυτή η πλευρά της σκέψης του Fukuyama είναι κατεξοχήν επηρεασμένη από την κοζεβιανή σύλληψη της τυποποίησης της ζωής κατά το τέλος της Ιστορίας, όπου σύμφωνα και με τον Michael Roth, «η περάτωση του τέλους της Ιστορίας είναι ένα σιδερένιο κλουβί μέσα στο οποίο “ειδικοί χωρίς πνεύμα και ηδονιστές χωρίς καρδιά” μπορούν να συνυπάρχουν ειρηνικά»⁶³.

⁶⁰ ο.π., σελ. 120.

⁶¹ ο.π., σελ. 121.

⁶² ο.π., σελ. 121-122.

⁶³ Michael S. Roth, «A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of History», *History and Theory*, vol. 24, October 1985, σελ. 303.

Το ερώτημα ωστόσο που τίθεται επιτακτικά είναι η εξακρίβωση της σχέσης ανάμεσα στην ορθολογικότητα (όπως αυτή εκφράζεται από την ανάπτυξη της επιστήμης) και τον καπιταλισμό. Με λίγα λόγια, ο Μηχανισμός «θα έπρεπε επιπλέον να περιγράφει και για ποιο λόγο θα πρέπει να αναμένεται μια σταδιακή εξέλιξη προς την κατεύθυνση και του οικονομικού και του πολιτικού φιλελευθερισμού»⁶⁴.

Ειδικότερα, κατεξοχήν κρίσιμη πτυχή της θεώρησης του συγγραφέα για το τέλος της Ιστορίας, μια όψη της που συνδέει την πορεία με την τελική έκβαση της Ιστορίας, είναι αυτή σύμφωνα με την οποία ο Ιστορικός Μηχανισμός –τουλάχιστον στο οικονομικό επίπεδο– «επιλέγει» τον καπιταλισμό.

*«Η τελική ανάδειξη του καπιταλισμού ως του μοναδικού εφαρμόσιμου οικονομικού συστήματος στον κόσμο μπορεί ευκολότερα να ερμηνευτεί μέσω του Μηχανισμού απ’ ό,τι η αντίστοιχη ανάδειξη της φιλελεύθερης δημοκρατίας στη σφαίρα της πολιτικής»*⁶⁵.

Για την περίοδο της δεκαετίας του 90 (και ιδιαίτερα των αρχών της) θα μπορούσε, ως ένα βαθμό, να θεωρηθεί ορθή η άποψη ότι *«η μορφή του καπιταλισμού που υπερασπίζεται ο Fukuyama είναι αποφασιστικά πιο κοντά σε αυτή όπου η αγορά είναι σε μεγάλο βαθμό ελεύθερη και αχαλίνωτη σε σχέση με μια ρυθμισμένη ή “κρατικο-προνοιακή” εκδοχή»*⁶⁶.

Σε αυτή τη βάση, ο Fukuyama δε δυσκολεύεται να υποστηρίξει ότι ο καπιταλισμός αποδεικνύεται συγκριτικά καλύτερος σε σχέση με τα συστήματα κεντρικού σχεδιασμού, ιδιαίτερα στις συνθήκες που χαρακτηρίζονται από την ολοένα και πιο οργανική σύνδεση επιστήμης-παραγωγής. Αποδέχεται ο Fukuyama μάλιστα την περιγραφική ισχύ των όρων εκείνων, που προέκυψαν ως προσπάθειες ερμηνείας της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας και οι οποίες, κατά τη γνώμη μας, συσκοτίζουν την καπιταλιστική φύση των σύγχρονων κοινωνιών. Σύμφωνα με το συγγραφέα, έχουμε ξεπεράσει το στάδιο της βιομηχανικής ανάπτυξης και *«εκείνο που τα αντικατέστησε όλα αυτά έχει πάρει διάφορα ονόματα: “ύστερη βιομηχανική κοινωνία”, στάδιο της “μαζικής υπερκατανάλωσης” ή “τεχνοκρατική εποχή”, “εποχής της πληροφορικής” ή, τέλος, “μεταβιομηχανική κοινωνία”*»⁶⁷.

Είναι φανερό ότι, στις συνθήκες που γράφει ο Fukuyama, ο καπιταλισμός εμπειρικά δείχνει ανώτερος για τον πολύ απλό λόγο ότι δεν καταρρέει⁶⁸. Η αντιπαράθεση ανάμεσα στον καπιταλισμό και τα οικονομικά συστήματα κεντρικού σχεδιασμού που γίνεται από τον

⁶⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.137.

⁶⁵ ο.π.,σελ.138.

⁶⁶ Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.85.

⁶⁷ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.139.

⁶⁸ Η εμπειρία των αλληπάλληλων οικονομικών κρίσεων οδήγησε τον Fukuyama στην άποψη ότι αυτές οφείλονταν στη μη ρύθμιση των αγορών. Για αυτή την περίοδο που διατύπωσε αυτή την άποψη («The end of history 20 years later», συνέντευξη στον Nathan Gardels, 20/10/2009) δεν μπορούμε να πούμε ότι αποτελεί μια στροφή σε μια σοσιαλδημοκρατική αντίληψη, διότι η αντίληψη αυτή χαρακτηρίζει ένα ευρύ φάσμα πολιτικών θέσεων, ακόμα και φιλελεύθερων.

Fukuyama αναδεικνύει, κατά τη γνώμη μας, και τη γνώση του για μια κρίσιμη πλευρά του σοσιαλισμού που συνδέεται με τη δυνατότητα κεντρικού σχεδιασμού, ο οποίος ορθά συλλαμβάνεται ως πολιτική και κοινωνική σχέση και όχι τεχνική διαχείρισης. Σύμφωνα με το στοχαστή, αυτό ακριβώς το στοιχείο (του κεντρικού σχεδιασμού), το οποίο σε προηγούμενες συνθήκες παραγωγικής διαδικασίας μπορούσε να καταστήσει το σοσιαλισμό εξίσου (αν όχι πιο) αποτελεσματικό με τον καπιταλισμό, στις συνθήκες οργανικής ένταξης της τεχνολογίας στην παραγωγή καθίσταται εμπόδιο στην παραπέρα ανάπτυξή του⁶⁹.

Ας επιμείνουμε, λίγοα ακόμη σε αυτό το σημείο. Η περιγραφή των προβλημάτων που συνάντησε ο κεντρικός σχεδιασμός κατά τη «μεταβιομηχανική περίοδο», αλλά και η αναφορά στις αναθεωρημένες πολιτικές που σχετίζονταν με την εισαγωγή όρων ανταγωνιστικότητας στη σοσιαλιστική οικονομία, αν και μπορεί να θεωρηθεί ζωντανή (αποτέλεσμα της ιδιαίτερης γνώσης του Fukuyama όσον αφορά τις εξελίξεις στην ΕΣΣΔ ως σοβιετολόγου), πάσχει, ωστόσο από την απουσία μιας εξίσου συγκεκριμένης εικόνας για το πώς η τεχνολογία επιδρά στον καπιταλισμό και κυρίως στην αντιφατική σχέση ανάμεσα στην ανάπτυξη της τεχνολογίας και στα όρια που τίθενται σε αυτήν από τις αστικές σχέσεις παραγωγής.

Εντάσσοντας τον κεντρικό σχεδιασμό και το σοσιαλισμό σε μια ξεπερασμένη ιστορική φάση⁷⁰ και περιγράφοντας το χαρακτήρα της εποχής του με έμφαση στη ριζικά νέα θέση της τεχνολογίας, ο Fukuyama δεν πιέζεται να προσδώσει ένα θετικό προγραμματικό λόγο στον καπιταλισμό. Στο βαθμό, μάλιστα, που αντλεί το επιχείρημά του από την επιρροή της τεχνολογίας (και ιδιαίτερα στις αποκεντρωτικές διαδικασίες και τα δίκτυα), η σκέψη του έχει κοινά στοιχεία με τη μεταμοντέρνα θεώρηση, όπου δε γίνεται λόγος για το μέλλον, παρά μόνο με την αρνητική του χροιά (άρνηση της πρόβλεψης και της δυνατότητας ιστορικής δράσης). Ο καπιταλισμός εμφανίζεται έτσι σα μια αναγκαία απόρροια της τεχνολογίας, παρά ως ένα οικονομικό σύστημα, στο οποίο αξίζει να ελπίζουμε, διότι *«κανένας άλλος δρόμος προς τον πλήρη οικονομικό εκσυγχρονισμό δεν έχει αποδειχτεί βιώσιμος»*⁷¹.

Η συμβολή της τεχνολογίας και της εφαρμογής της στην παραγωγή, όχι τυχαία ασφαλώς, αποτελεί το πιο σταθερά επαναλαμβανόμενο και εμπειρικά επιβεβαιωμένο (από την άποψη των επιπτώσεων της στην κοινωνική, πολιτική και οικονομική ζωή) επιχείρημα του Fukuyama για την έλευση του τέλους της Ιστορίας. Πιο αναλυτικά διαβάσουμε:

⁶⁹ «Το σοβιετικό και το κινέζικο κράτος αποδείχτηκαν απόλυτα ικανά να φέρουν τις κοινωνίες τους ως το στάδιο του άνθρακα και του χάλυβα: η απαιτούμενη τεχνολογία δεν ήταν ιδιαίτερα πολύπλοκη και μπορούσε να δουλευτεί κυρίως από αγράμματους χωρικούς που υποχρεώθηκαν να εγκαταλείψουν τα αγροκτήματά τους και να τοποθετηθούν σε απλουστευμένες γραμμές παραγωγής» (Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.143).

⁷⁰ «Σε τελική ανάλυση, η αποτυχία του κεντρικού σχεδιασμού της οικονομίας σχετίζεται με το πρόβλημα της τεχνολογικής προόδου», ο.π.,σελ.140.

⁷¹ ο.π.,σελ.145.

«Η αυξανόμενη πολυπλοκότητα και η ένταση της πληροφορίας στη σύγχρονη ζωή καθιστούν εξαιρετικά δύσκολο τον συγκεντρωτικό οικονομικό σχεδιασμό»⁷².

Το 1999, δέκα χρόνια μετά το αφετηριακό άρθρο του στο *The National Interest*, ο Fukuyama επανέρχεται στο ίδιο περιοδικό με μια κριτική αποτίμηση του έργου του όπου ανάμεσα στα άλλα τονίζει: «Το πέρασμα από συγκεντρωτικές, ιεραρχικές, γραφειοκρατικές δομές σε πιο συμμετοχικές, όπου η εξουσία και η αυθεντία είναι πιο ευρέως μοιρασμένες, έχει χαρακτηρίσει όχι μόνο την πολιτική αλλά και την οικονομία[...]Από αυτή την άποψη, η εξελισσόμενη επανάσταση στην πληροφορική έχει μια μείζονα επίδραση στην παγκόσμια πολιτική και έχει επισπεύσει την έλευση του Τέλους της Ιστορίας. [...] Δεν είναι τυχαίο λοιπόν ότι τα απολυταρχικά καθεστώτα άρχισαν να καταρρέουν σε όλο τον κόσμο, ακριβώς όταν η παγκόσμια οικονομία άρχισε να περνά στην εποχή της πληροφορίας»⁷³.

Αλλά και το 2002, μετά δηλαδή μετά τα γεγονότα της 11/9, απαντώντας στο ερώτημα αν η Ιστορία άρχισε ξανά, ο Fukuyama εμμένει στην έμφασή του στο ρόλο της τεχνολογίας της οποίας «η ικανότητα να δημιουργεί υλικό πλούτο και πολεμικά όπλα είναι τόσο ισχυρή, ώστε σχεδόν όλες οι κοινωνίες πρέπει να συμβιβαστούν με αυτήν».⁷⁴

Σε τελική ανάλυση, η ομογενοποιητική δύναμη του καπιταλισμού κατά το τέλος της Ιστορίας δεν οδηγεί μόνο στη σύγκλιση των θεσμών, αλλά, σύμφωνα πάντα με τον Fukuyama, στη θέση ότι «στις μεταβιομηχανικές κοινωνίες, οι περαιτέρω βελτιώσεις δεν μπορούν να επιτευχθούν μέσα από φιλόδοξους κοινωνικούς μετασχηματισμούς. Δεν έχουμε πια ρεαλιστικές ελπίδες ότι μπορούμε να δημιουργήσουμε μια “μεγάλη κοινωνία” μέσα από μεγάλα κυβερνητικά προγράμματα»⁷⁵, πολύ περισσότερο που «δεν απέτυχαν μόνο μεγάλα ιδεολογικά σχέδια, όπως ο κομμουνισμός, αλλά ακόμα και οι πιο περιορισμένες προσπάθειες κοινωνικής μηχανικής»⁷⁶.

Ο ρόλος της τεχνολογίας στη συγκρότηση μιας θεωρίας για το τέλος της Ιστορίας είναι λοιπόν πολύπλευρος. Η τεχνολογία μέσα από το φιλοφικιοϊστορικό πρίσμα θεώρησης του Fukuyama,

- α) εμποδίζει την ανάπτυξη συγκεντρωτικών θεσμών και γίνεται καταλυτικός παράγοντας στην ήττα του ιστορικού κομμουνισμού, ταυτόχρονα
- β) ενισχύει την κυριαρχία του καπιταλισμού, ως το κύριο κριτήριο βάσει του οποίου ο Μηχανισμός της Ιστορίας «επιλέγει» τον καπιταλισμό και
- γ) από την άποψη του τέλους της Ιστορίας, καθιστά την πολιτική σε μικρο-κλίμακα όχι επιλογή, αλλά αναγκαίο όρο φιλελεύθερου εκσυγχρονισμού της κοινωνίας. Με αυτή την έννοια, όπως

⁷² Fukuyama Francis, *Η Εμπιστοσύνη*, ο.π., σελ.22

⁷³ Fukuyama Francis, «Second Thoughts: the last man in a bottle», *The National Interest*, Καλοκαίρι 1999.

⁷⁴ Fukuyama Francis, «Has History Started Again?», *Policy* vol.18, no.2.

⁷⁵ Fukuyama Francis, *Εμπιστοσύνη*, ο.π.,σελ.22

⁷⁶ ο.π.,σελ. 581.

ορθά σημειώνει ο Gregory Bruce Smith, η τεχνολογία στον Fukuyama, αν και έχει ομοιότητες με την χαϊντεγκεριανή σύλληψή της ως αναπόφευκτης, έχει κυρίως απελευθερωτική παρά αποξενωτική λειτουργία⁷⁷.

Με δεδομένη αυτή την εικόνα της τεχνολογίας στον Fukuyama, συνεπώς, δεν μπορούμε παρά να διαφωνήσουμε με την άποψη ότι η τεχνολογία έχει ουδέτερο ρόλο στο επιχείρημα του Fukuyama, επειδή ο τελευταίος την αντιλαμβάνεται απλά ως εφαρμοσμένη φυσική επιστήμη⁷⁸. Η κριτική αυτή θεωρεί ότι είναι η τεχνολογία που διαιρεί τους ανθρώπους αν και οικουμενική στη φύση της⁷⁹, θεωρεί, συνεπώς, εσφαλμένα την τεχνολογία σαν την καθοριστική αιτία στη διαμόρφωση του περιεχομένου των κοινωνικών σχέσεων. Προφανώς μια τέτοια αντίληψη έρχεται σε αντίθεση με εκείνη του ίδιου του Fukuyama, σύμφωνα με τον οποίο η τεχνολογία επιλέγει τον καπιταλισμό όχι όμως, όπως θα δειχθεί στη συνέχεια, και τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

Μια άλλη κρίσιμη πλευρά της ανάγνωσης της σχέσης Μηχανισμού-καπιταλισμού είναι η έμφαση που δίνεται από το θεωρητικό του τέλους της Ιστορίας στον *καταναλωτισμό*. Πρόκειται για μια επιλογή που αρχικά εντοπίζεται στο αφηγηματικό για το θέμα μας άρθρό του, όπου το περιεχόμενο του παγκόσμιου ομοιογενούς κράτους στο οικονομικό επίπεδο συνδέεται με την «εύκολη πρόσβαση στο βίντεο και στο στερεοφωνικό»⁸⁰, ενώ, λίγο αργότερα, στο βιβλίο του, ο Μηχανισμός δημιουργεί μια παγκόσμια καταναλωτική κουλτούρα, που σηματοδοτεί την «έσχατη νίκη της βιντεοκασέτας»⁸¹. Η νίκη αυτή εκφράζει την κυριαρχία μιας κουλτούρας, η οποία τείνει να εγκαθιδρύσει και μια νέα κοινωνικο-πολιτική τάξη πραγμάτων. Επί της ουσίας, ο Μηχανισμός είναι ένα μέσο, με το οποίο η καπιταλιστική καταναλωτική κουλτούρα συγκρίνεται προς τη νοοτροπία που προέρχεται από τις οικονομίες του κεντρικού σχεδιασμού. Τελικά, εκφράζει δυο εκ θεμελίων αντίθετα συστήματα αξιών και εντάσσεται στη σύλληψη του τέλους της Ιστορίας ως τελικής επικράτησης της φιλελεύθερης δημοκρατίας και στο επίπεδο των ιδεών⁸².

Ωστόσο, ο Fukuyama επιδιώκει να δώσει και μια ολοποιητική απάντηση για τη σχέση Μηχανισμού-καπιταλισμού. Εν ολίγοις, επιχειρεί να απαντήσει στο ερώτημα αν η επιλογή του

⁷⁷ Gregory Bruce Smith, «The “End of history” or a portal to the future: Does anything lie beyond late modernity?», στο *After History?*, ο.π., σελ.10-11.

⁷⁸ Tom Darby, «Technology, Christianity and the Univesal Homogeneous State», στο *After History?*, ο.π.,σελ. 212, 215.

⁷⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.212.

⁸⁰ Francis Fukuyama, «Το τέλος της Ιστορίας;», ο.π.,σελ.97.

⁸¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.159.

⁸² Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ. 79.

καπιταλισμού είναι βέλτιστη και αναπόδραστη και για τα κράτη εκείνα που ξεκινούν τώρα την καπιταλιστική εκσυγχρονιστική τους πορεία.

Ειδικότερα, ο Fukuyama διαπραγματεύεται το θέμα ασκώντας κριτική σε αυτό που ονομάζει θεωρία της Υποτέλειας, της οποίας πατέρα θεωρείται ο Λένιν, και ο οποίος σύμφωνα με τον Fukuyama εισήγαγε την αντίληψη για την αντίθεση ανάμεσα στον ανεπτυγμένο Βορρά και τον υπανάπτυκτο κόσμο, αντίθεση η οποία τελικά θα οδηγήσει στην ανατροπή του καπιταλισμού⁸³.

Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία του Fukuyama, η πρόσληψη του μαρξισμού στις χώρες του Τρίτου Κόσμου μέσω της θεωρίας της Υποτέλειας οδήγησε σε πολιτικές που «υπήρξαν εξαιρετικά ανελεύθερες»⁸⁴ και αυτό είναι φυσικό, στο βαθμό που εμπνέονταν από το σοβιετικό πείραμα επιτάχυνσης της εκβιομηχάνισης στις δεκαετίες του 1920 και 1930, «μια διαδικασία που είχε διαρκέσει κάπου δυο αιώνες για τους πρώτους εκβιομηχανιστές, όπως οι Ηνωμένες Πολιτείες και η Αγγλία, χωρίς τη λήψη καταναγκαστικών μέτρων»⁸⁵.

Κατά τον Fukuyama, ο Φυσικός μηχανισμός της επιθυμίας μπορεί να επεκταθεί ως ερμηνευτική αρχή και στις κοινωνίες που ξεκινούν τώρα την εκσυγχρονιστική-καπιταλιστική τους προσπάθεια, παρέχοντας την ισχύ της νομιμοποίησης και περιορίζοντας εκείνη της βίας⁸⁶. Στη διατύπωση αυτή εμπεριέχεται ήδη μια προβληματική θέση του Fukuyama, καθώς ανιστόρητα εκλαμβάνει τη σχέση μηχανισμού και καπιταλισμού σε μια ομαλή διαδικασία, που νομιμοποιείται αφ' εαυτής και δεν απαιτεί τη συμβολή του καταναγκαστικού μηχανισμού του κράτους για να εδραιωθεί⁸⁷.

⁸³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.147.

⁸⁴ ο.π.,σελ.148.

⁸⁵ ο.π.,σελ.146.

⁸⁶ Ο Fukuyama επιδεικνύει ιστορική άγνοια καθώς η διαδικασία εκβιομηχάνισης και συρρίκνωσης του αγροτικού τομέα στην Αγγλία μόνο αναίμακτη δε μπορεί να θεωρηθεί (βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο*, τόμος πρώτος, το κεφάλαιο 24, «Η λεγόμενη πρωταρχική συσσώρευση», ο.π.,σσ.738-788). Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για τις ΗΠΑ, όπου το πρόβλημα της κυριαρχίας των αστικών σχέσεων, σε όλη την κλίμακα του εδάφους τους, λύθηκε και με την προωθητική/επιταχυντική λειτουργία του εμφυλίου πολέμου.

⁸⁷ Στην πορεία της σκέψης του ο συγγραφέας θα επικαλεστεί και το παράδειγμα της μετανάστευσης ως κριτήριο για την ανωτερότητα του δυτικού καπιταλισμού και την ομογενοποιητική ισχύ του και όχι απλά ως άξονα αλληλεπίδρασης ανάμεσα στον ιστορικό και τον μετα-ιστορικό κόσμο (*Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.367). Στο νέο πρόλογο του στο παραπάνω έργο (2006) υποστηρίζει: «Η οικονομική ανάπτυξη παράγει αυξήσεις στα επίπεδα ζωής που είναι καθολικά επιθυμητά. Η απόδειξη αυτού, κατά τη γνώμη μου, είναι απλά ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι “ψηφίζουν με τα πόδια τους”. Κάθε χρόνο εκατομμύρια άνθρωποι από φτωχές υποανάπτυκτες κοινωνίες αναζητούν να μετακινηθούν προς τη δυτική Ευρώπη, τις ΗΠΑ, την Ιαπωνία, ή σε άλλες αναπτυγμένες χώρες, επειδή βλέπουν ότι οι πιθανότητες για ανθρώπινη ευτυχία είναι μεγαλύτερες σε μια πλούσια κοινωνία από μια φτωχή». Ο Fukuyama υποστηρίζει ότι η οικουμενικότητα των αξιών της φιλελεύθερης δημοκρατίας που συνδέονται με την καπιταλιστική ανάπτυξη επιβεβαιώνεται εμπειρικά μέσω της μετανάστευσης. Κριτικές ανασκευές της σκέψης του τονίζουν ότι η συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων ανά τον κόσμο δε μεταναστεύουν και ότι οι μετανάστες στις δυτικές κοινωνίες είναι ένα πολύ μικρό ποσοστό των πληθυσμών σε αυτές. Με αυτή την έννοια, δε μπορεί να εξαχθεί το συμπέρασμα της οικουμενικότητας των δυτικών αξιών για την ανθρώπινη ευτυχία. (βλ.Talal Asad, «A single history?», *The end of history symposium*, open Democracy, 2006). Πρόκειται για μια μάλλον «αμυντική» τοποθέτηση, καθώς αδυνατεί να αντιπαρατεθεί με την κυρίαρχη τάση που πράγματι είναι η μετακίνηση πληθυσμών από κράτη που βρίσκονται σε χαμηλότερη θέση στο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα προς κράτη σε ανώτερη θέση.

Ο καπιταλισμός θεωρείται, εν τέλει, ως ένας ευεργετικός μονόδρομος για την εμπέδωση της οικονομικής ανάπτυξης. Το παράδειγμα των «ασιατικών τίγρεων» ενισχύει, μάλιστα, τον Fukuyama στο να συμπεράνει ότι *«ο καπιταλισμός είναι ένας δρόμος προς την οικονομική ανάπτυξη, αντικειμενικά δυνατό να εφαρμοστεί σε όλες τις χώρες»*⁸⁸.

Και όμως· αν και η κίνηση της σύγχρονης φυσικής επιστήμης φαίνεται να συμπαρασύρει τις ανθρώπινες κοινωνίες προς τον καπιταλισμό, ο Fukuyama, υπογραμμίζοντας το ρόλο του υποκειμένου στην Ιστορία, τονίζει ότι αυτό μπορεί να γίνει *«μόνο με την προϋπόθεση ότι οι άνθρωποι μπορούν να αντιληφθούν καθαρά τα ίδια τους τα οικονομικά συμφέροντα»*⁸⁹. Πρόκειται για μια καίρια διαπίστωση, διότι θέτει επί τάπητος το ζήτημα της κρισιμότητας της *πολιτικής επιλογής* για την προσέγγιση και υλοποίηση του τέλους της Ιστορίας.

⁸⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.152.

⁸⁹ ο.π.,σελ.158.

IV. Ο Μηχανισμός και η πολιτική

Σύμφωνα με το φιλόσοφο της Ιστορίας Fukuyama, το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο Μηχανισμό και την κατεύθυνση προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία αποτελεί το πιο δύσκολο ερώτημα προς απάντηση, καθώς και η ίδια η εμπειρία επιβεβαιώνει ότι *«η επιλογή της φιλελεύθερης δημοκρατίας είναι λιγότερο καθολική από αυτή του καπιταλισμού»*⁹⁰. Πράγματι, το πρόβλημα αυτό είναι και το πλέον κρίσιμο διότι, ως σύνδεση ανάμεσα στην Ιστορία και την πολιτική αναδεικνύει το θεμελιώδη ρόλο της *απόφασης* του ανθρώπου να εισέλθει σε μια κατάσταση τέλους της Ιστορίας.

Σύμφωνα με τον Fukuyama:

*«Η σχέση ανάμεσα στην οικονομική ανάπτυξη και τη δημοκρατία κάθε άλλο παρά τυχαία είναι, αλλά τα κίνητρα για την επιλογή της δημοκρατίας ουσιαστικά δεν είναι οικονομικά. Αυτά τα κίνητρα εκπορεύονται από αλλού και υποβοηθούνται-χωρίς να είναι απαραίτητα- από τη βιομηχανοποίηση»*⁹¹. Αν και η οικονομία δεν θεωρείται, λοιπόν, αναγκαίος όρος για την προσέγγιση της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αποτελεί, ωστόσο, το ευνοϊκό έδαφος για την εμφάνιση και εμπέδωσή της⁹². Τα κύρια επιχειρήματα είναι δυο⁹³:

α) Το *λειτουργικό*, το οποίο εμπνέεται από τον Parsons και αντιλαμβάνεται την κοινωνία ως σύστημα με εγγενείς δυνατότητες αυτορρύθμισης. Η δημοκρατία αποτελεί, ακριβώς, το πολιτικό εκείνο σύστημα, το οποίο κατεχοχίν συμβάλλει σε μια κατάσταση ισορροπίας. Πέρα από την κριτική που μπορεί να ασκηθεί σε αυτό καθαυτό το λειτουργιστικό ρεύμα σκέψης, γενικά αυτή καθαυτή η επιλογή του δομολειτουργικού επιχειρήματος από το συγγραφέα δεν μπορεί να δώσει απάντηση στην αιτία της «επιλογής» της δημοκρατίας από τον Μηχανισμό, αλλά μόνο στην αιτία της αναπαραγωγής της ως του πιο προσαρμοστικού πολιτικού συστήματος σε σχέση με την εξάπλωση των ομάδων συμφερόντων (lobbies, κτλ.).

Κατά τη γνώμη μας, στο σημείο αυτό ο Fukuyama αποδέχεται και επανατοποθετεί μια δομολειτουργικιστική θεώρηση του τέλους της Ιστορίας, όπου η λειτουργικότητα ενός κοινωνικού φαινομένου, το γεγονός δηλαδή ότι παράγει αποτελέσματα, εξηγεί και την εμφάνισή του, αλλά και την αναπαραγωγή του. Κατ' αυτή την έννοια, η φιλελεύθερη δημοκρατία διαθέτοντας «εγγενείς» δυνατότητες ισορροπίας ανάμεσα στα μέρη της, δυνατότητες που καθιστούν το σύστημα λειτουργικό και ισόρροπο, καθίσταται εμπειρικά αποτελεσματική και αξεπέραστη κοινωνικά και ιστορικά.

⁹⁰ Francis Fukuyama, «Reflections on the end of history-five years later», στο *After History?*, ο.π.,σελ.245.

⁹¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.160-161.

⁹² *«Ενώ αυτές οι οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές δεν επέφεραν από μόνες τους ευρύτερο πολιτικό πλουραλισμό, δημιούργησαν το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο θα αναδυόταν ο πλουραλισμός όταν οι πολιτικές συνθήκες θα ωρίμαζαν»* ο.π.,σελ.161.

⁹³ Το τεχνολογικό επιχείρημα δεν έχει κατά τη γνώμη μας ιδιαίτερη αξία και έχει ήδη συμπεριληφθεί από μας στο προηγούμενο κεφάλαιο για τη σχέση του Μηχανισμού με την οικονομία.

β) Το επιχείρημα, όμως, που, σύμφωνα με το συγγραφέα, αναδεικνύει την ισχυρή συσχέτιση της οικονομικής ανάπτυξης με τη δημοκρατία, είναι το κοινωνιολογικό. Σύμφωνα με αυτό «...η επιτυχής εκβιομηχάνιση παράγει κοινωνίες μεσοαστών, οι οποίες με τη σειρά τους απαιτούν πολιτική συμμετοχή και ισότητα δικαιωμάτων. Παρά τις ανομοιομορφίες στην κατανομή των εισοδημάτων, που εμφανίζονται συχνά στην αρχική φάση της εκβιομηχάνισης, η οικονομική ανάπτυξη τελικά τείνει να επιφέρει μια ευρύτερη κοινωνική ισότητα, διότι δημιουργεί τεράστια ζήτηση ποιοτικού και αριθμητικά μεγάλου εργατικού δυναμικού. Και μια τέτοια ευρεία κοινωνική ισότητα αποδεδειγμένα προδιαθέτει τους ανθρώπους να αντιτίθενται σε πολιτικά συστήματα, τα οποία δε σέβονται αυτή την ισότητα ή δεν επιτρέπουν σε όλους τη συμμετοχή επί ίσης βάσης. Οι μεσοαστικές κοινωνίες εμφανίζονται ως προϊόν της γενίκευσης της μόρφωσης. Η στενή σχέση ανάμεσα στα μορφωτικό επίπεδο και τη φιλελεύθερη δημοκρατία έχει επισημανθεί πολλές φορές και φαίνεται ότι είναι και η σπουδαιότερη»⁹⁴.

Αναμφίβολα, οι εξελίξεις στην ταξική διαστρωμάτωση των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών είναι στενά συνδεδεμένες και με την άνοδο του μορφωτικού επιπέδου, στο μέτρο που αυτό συμβαδίζει με τις εκάστοτε ανάγκες της παραγωγής και συμβάλλει στην αναπαραγωγή του κοινωνικοοικονομικού σχηματισμού ως όλου. Στην περίπτωση του Fukuyama, όμως, επαναλαμβάνεται η γνωστή αντιστροφή της σχέσης αιτίας και αποτελέσματος, όπου ως κριτήριο της κοινωνικής διαστρωμάτωσης εκλαμβάνεται η μόρφωση, εφόσον «οι ταξικές διαφορές που υπάρχουν στις σύγχρονες Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, οφείλονται κυρίως στις διαφορές των επιπέδων μόρφωσης»⁹⁵. Ο Fukuyama σε αυτό το σημείο ακολουθεί κοινωνιολογικές αναλύσεις (J.Burnham, C.W.Mills, Jeremy Rifkin, κ.α.), οι οποίες είδαν στην ανάπτυξη ενός σχετικά εκτεταμένου και καλύτερα αμειβόμενου στρώματος διανοητικής μισθωτής εργασίας, τη μείωση και την υποβάθμιση του ρόλου της εργατικής τάξης και τη γέννηση μιας εκτεταμένης νέας μεσαίας τάξης στον καπιταλισμό. Ωστόσο, εδώ έχουμε να κάνουμε με νέους όρους αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης, η οποία ως κύρια παραγωγική δύναμη πρέπει να βάλει σε κίνηση μέσα παραγωγής, που έχουν ενσωματώσει νέα πορίσματα της επιστήμης και σύγχρονες τεχνολογικές εφαρμογές.

Από κάθε άποψη, αυτή η άνοδος του μορφωτικού επιπέδου διαμορφώνει ευνοϊκούς όρους για τη συμμετοχή των πολιτών στην άσκηση της πολιτικής (νοούμενης εν προκειμένω ως ενεργούς ενσωμάτωσης στη φιλελεύθερη δημοκρατία)⁹⁶, και όχι μόνο στην άσκηση του δικαιώματος ψήφου, όπως και ο Λένιν –σε ένα άλλο μήκος κύματος- είχε διαβλέψει

⁹⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.168.

⁹⁵ ο.π., σελ.169.

⁹⁶ «Είναι δύσκολο να φανταστούμε μια δημοκρατία να λειτουργεί κανονικά σε μια κοινωνία με μεγάλο ποσοστό αναλφάβητων, όπου ο λαός δεν είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει για το συμφέρον του την ενημέρωση σχετικά με τις δυνατότητες που του παρέχονται», ο.π., σελ.176.

(αναγνωρίζοντας την «πολιτιστική επανάσταση» ως κρίσιμη προϋπόθεση εμβάθυνσης των κομμουνιστικών κοινωνικών σχέσεων)⁹⁷.

Έχει σημασία, ωστόσο, να σταθούμε και να επιμείνουμε στη διαπίστωση του συγγραφέα ότι *«η μόρφωση κάνει τους ανθρώπους να έχουν υψηλότερες απαιτήσεις από τον ίδιο τους τον εαυτό· με άλλα λόγια αποκτούν μια συγκεκριμένη αίσθηση αξιοπρέπειας την οποία απαιτούν να σέβονται οι συνάνθρωποί τους και το κράτος»*⁹⁸.

Κατ' αυτή την έννοια, η επέκταση της μόρφωσης μέσα από οργανωμένες κοινωνικές δομές δημιουργεί εν μέρει μια συνείδηση διακείμενη θετικά προς την επιλογή και την εδραίωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Δημιουργείται το έδαφος για την ενεργοποίηση των ανθρωπολογικών ιδιοτήτων που θα οδηγήσουν –κατ' αναγκαιότητα πλέον- στη φιλελεύθερη δημοκρατία.

Και όμως· μάταια θα αναζητήσουμε στη μόρφωση τον καθοριστικό παράγοντα κίνησης της ιστορίας. Εφόσον η μόρφωση πηγάζει από το πεδίο της οικονομικής ανάπτυξης και του μηχανισμού της επιθυμίας δεν μπορεί να δώσει μια και μοναδική απάντηση στο πρόβλημα της σχέσης οικονομικής ανάπτυξης και φιλελεύθερης δημοκρατίας.

Έτσι, ο ίδιος ο Fukuyama σημειώνει:

*«Η ύπαρξη μιας εμπειρικής σχέσης ανάμεσα [στην οικονομική ανάπτυξη και τη φιλελεύθερη δημοκρατία] είναι αναντίρρητη. Όμως, τελικά, καμία από όλες αυτές τις θεωρίες δεν είναι τόσο επαρκής ώστε να στηρίξει μια αναγκαία αιτιώδη σχέση»*⁹⁹ [...]

*Η ακριβής φύση αυτής της σχέσης είναι περισσότερο περίπλοκη απ' όσο φάνηκε αρχικά και δεν ερμηνεύεται επαρκώς με τις θεωρίες που αναπτύχθηκαν μέχρι αυτού του σημείου. Η λογική της σύγχρονης φυσικής επιστήμης και η διαδικασία εκβιομηχάνισης που γεννά δεν οδηγεί σε ξεκάθαρα συμπεράσματα στη σφαίρα της πολιτικής, όπως συνέβαινε με τη σφαίρα της οικονομίας. Η φιλελεύθερη δημοκρατία εναρμονίζεται με τη βιομηχανική ωριμότητα και συγκεντρώνει την προτίμηση των πολιτών πολλών προηγμένων κρατών, όμως αυτό δε σημαίνει ότι υποχρεωτικά φιλελεύθερη δημοκρατία και βιομηχανική πρόοδος συνδέονται μεταξύ τους με σχέση εξάρτησης. Ο Μηχανισμός που υπαγορεύει την εξελικτική πορεία της ιστορίας προς μια κατεύθυνση μας πηγαίνει εξίσου καλά σε ένα γραφειοκρατικό-αυταρχικό μέλλον, όπως και σε ένα φιλελεύθερο»*¹⁰⁰.

Στο σημείο αυτό, μπορεί βάσιμα να υποστηριχθεί ότι, χωρίς να αποδέχεται το καντιανό δίπολο νομιμότητας-ηθικότητας, ο Fukuyama επηρεάζεται, ωστόσο, από τη σκέψη του Kant

⁹⁷ Πρόκειται για όρο που εισήγαγε ο Λένιν στο κείμενό του *«Για το Συνεταιρισμό»* (Άπαντα, τόμος 45, σελ. 369-377) ένα από τα τελευταία έργα του που αφορούσαν έναν γενικότερο προβληματισμό για την πορεία της σοσιαλιστικής οικοδόμησης.

⁹⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ. 169.

⁹⁹ ο.π., σελ. 170.

¹⁰⁰ ο.π., σελ. 180.

στο ζήτημα της σχέσης (ιστορικού) μέσου και (πολιτικού) προτάγματος. Αν η μεταρρύθμιση του τρόπου σκέψης αποτελεί τη «βασιλική οδό» προς την πολιτική μεταρρύθμιση και τη νομιμότητα, σύμφωνα με τον Kant, η μόρφωση αποτελεί το ανώτατο σημείο όπου ο Μηχανισμός μπορεί να φθάσει, σύμφωνα με τον Fukuyama, στην πορεία προς την επιλογή της φιλελεύθερης δημοκρατίας¹⁰¹.

Στο μετέπειτα έργο του Fukuyama, ο προβληματισμός για τα μέσα που θα προωθήσουν ή θα ευνοήσουν την προσέγγιση του καπιταλισμού¹⁰² αλλά και της φιλελεύθερης δημοκρατίας συνεχίζεται και αποτελεί ένα από κεντρικά πεδία της σκέψης του. Ανάμεσα στα άλλα θα αναδείξει την πολιτισμική βάση της ανάπτυξης της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του καπιταλισμού¹⁰³, και μετά τα γεγονότα της 11/9/2001 θα εστιάσει επιπρόσθετα στη δημιουργία εκείνων των πολιτειακών θεσμών που κρίνονται πλέον απαραίτητα για τη μετάβαση προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία¹⁰⁴.

Σε τι συνίσταται, ωστόσο, η πολιτική αιχμή του φιλοσοφικοϊστορικού επιχειρήματος του Fukuyama:

«Η ίδια η επιστήμη[...] προσδιορίζει μόνο τον ορίζοντα των τεχνολογικών δυνατοτήτων που θέτουν οι βασικοί νόμοι της φύσης. Είναι η ανθρώπινη επιθυμία το κίνητρο για την εκμετάλλευση αυτών των δυνατοτήτων: όχι η επιθυμία να ικανοποιηθούν κάποιες περιορισμένες “φυσικές” ανάγκες, αλλά μια εξαιρετικά ελαστική αίσθηση της επιθυμίας, που ο ορίζοντας της διαρκώς διαπлатύνεται. Ο Μηχανισμός είναι, με άλλα λόγια, μια μορφή μαρξιστικής ερμηνείας της ιστορίας, που οδηγεί όμως σε ένα εντελώς αντιμαρξιστικό συμπέρασμα[...]αντίθετα με όσα έλεγε ο Μαρξ, το είδος της κοινωνίας που επιτρέπει στους λαούς να παράγουν και να καταναλώνουν τη μεγαλύτερη δυνατή ποσότητα με τη μεγαλύτερη δυνατή ισότητα δεν είναι η κομμουνιστική κοινωνία αλλά η καπιταλιστική»¹⁰⁵.

Δε χωρεί αμφιβολία ότι αποτυπώνεται εν προκειμένω το ιδεολογικό-πολιτικό στίγμα της θεωρίας του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας. Ο Fukuyama υποστηρίζει ότι η σκέψη του

¹⁰¹ Την ίδια άποψη με εμάς υποστηρίζει και ο Peter Osborne στο έργο *«The Politics of Time-Modernity and Avant-Garde»*, ο.π., σελ.44.

¹⁰² Ο ίδιος ο Fukuyama θεωρεί ότι μετά το βιβλίο για το Τέλος της Ιστορίας ήταν εντελώς φυσικό να ακολουθήσει ένα βιβλίο για την οικονομία καθώς «σε αυτή την αρένα διεξάγονται οι σύγχρονοι αγώνες για την αναγνώριση» (Francis Fukuyama, *Εμπιστοσύνη*, ο.π.,σελ.16.).

¹⁰³ «Η φιλελεύθερη δημοκρατία και οι ελεύθερες αγορές δε λειτουργούν σε όλες τις περιόδους και σε όλους τους τόπους. Δουλεύουν καλύτερα σε κοινωνίες με συγκεκριμένες αξίες των οποίων η καταγωγή μπορεί και να μην είναι αποκλειστικά ορθολογική» (Francis Fukuyama, *«Clash of Civilizations, History is still going our way»*, 5/10/2001).

¹⁰⁴ Στο πλαίσιο αυτό, θα γράψει το βιβλίο *«Δημιουργώντας Κράτη: Διακυβέρνηση και Παγκόσμια Τάξη στον 21^ο αιώνα»* (2004). Στη συνοπτική απάντησή του συγγραφέα στο Συμπόσιο για το Τέλος της Ιστορίας (Open Democracy Symposium on the End of history, 2006), καταγράφεται η ιδέα ότι «πολύ πριν μπορείς να αποκτήσεις φιλελεύθερη δημοκρατία, πρέπει να έχεις ένα λειτουργικό κράτος. Αλλά η δημιουργία κρατών ήταν ακραίως δύσκολη στην πράξη».

¹⁰⁵ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.187-188.

αντλεί άμεσα τις πηγές της από τη μαρξιστική ιστορική θεώρηση, απολήγοντας ωστόσο σε ριζικά διαφορετικό συμπέρασμα από εκείνο του Marx. Το κύριο όμως κατά τη γνώμη μας είναι ότι ο μαρξικός ντετερμινισμός διαβάζει με διαφορετικό τρόπο τη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, οικονομίας και πολιτικής στην Ιστορία από ότι ο Fukuyama με το Μηχανισμό του.

Επίγνωση αυτής της διαφοράς του δικού του «αδύναμου» ντετερμινισμού από το διαλεκτικό ντετερμινισμό της μαρξικής σκέψης¹⁰⁶ φαίνεται να αποκτά ο Fukuyama σε κατοπινά έργα του. Τόσο στο άρθρο του *Reflections on the end of history, five years later* (1994)¹⁰⁷ όσο και στο νέο πρόλογο του έργου του *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος* (2006), όταν υπογραμμίζει:

«Το ζήτημα, επομένως, είναι αν οι αρχές της ελευθερίας και της ισότητας που βλέπουμε ως τα θεμέλια της φιλελεύθερης δημοκρατίας έχουν μια παρόμοια καθολική σημασία. Πιστεύω ότι αυτό ισχύει και ότι υπάρχει μια γενική λογική στην ιστορική εξέλιξη, που εξηγεί γιατί θα πρέπει να αυξάνεται η δημοκρατία στον κόσμο, όσο οι κοινωνίες εξελίσσονται. Δεν είναι μια άκαμπτη μορφή ντετερμινισμού όπως ο μαρξισμός, αλλά ένα σύνολο θεμελιωδών δυνάμεων που οδηγούν την ανθρώπινη κοινωνική εξέλιξη σε ένα δρόμο, που μας λέει ότι πρέπει να υπάρχει περισσότερη δημοκρατία στο τέλος αυτής της εξελικτικής διαδικασίας απ' ότι υπήρχε στην αρχή της[...]. Η ιστορική μου οπτική για την ανθρώπινη ανάπτυξη ήταν πάντα μόνο αδύναμα αιτιοκρατική, σε αντίθεση με την ισχυρή αιτιοκρατία του μαρξισμού-λενινισμού. Πιστεύω ότι υπάρχει μια ευρεία ιστορική τάση προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία και πιστεύω ότι υπάρχει ένας αριθμός από προκλήσεις που μπορούν να προβλεφθούν[...]. Αδύναμος ντετερμινισμός σημαίνει ότι μπροστά στις ευρείες ιστορικές τάσεις, η πολιτική ικανότητα, η πολιτική, η ηγεσία και η ατομική επιλογή παραμένουν απόλυτα κρίσιμες για την πραγματική πορεία της ανθρώπινης ανάπτυξης»¹⁰⁸.

Ο «μαρξισμός» στον οποίο αναφέρεται ο Fukuyama τόσο το 1992 (αρχική έκδοση του βιβλίου) όσο και το 2006 (νέος πρόλογος), είναι η οικονομίστικη εκδοχή ή, ορθότερα, παρερμηνεία του μαρξισμού. Σύμφωνα με αυτή, ο υπέρτατος και αποκλειστικός παράγοντας ώθησης της ιστορίας είναι η οικονομία και ιδιαίτερα το «εργαλειακό»/τεχνολογικό της στοιχείο, η ανάπτυξη των μέσων παραγωγής.

Πράγματι, απέναντι στον άκαμπτο φαναλιστικό χαρακτήρα του οικονομισμού, ο Fukuyama θα μπορούσε να αντιπαραθέσει το δικό του «αδύναμο ντετερμινισμό», καθώς στο

¹⁰⁶ Η οποία μάλλον έχει προαναγγελθεί από το απαντητικό αρχικό άρθρο του (Francis Fukuyama, «Απάντηση στους επικριτές μου») όπου κάνει λόγο για «αιτιώδη συνάφεια» ανάμεσα στα ιστορικά γεγονότα και όχι για ιστορική αναγκαιότητα.

¹⁰⁷ Francis Fukuyama, «Reflections on the end of history, five years later,» στο *After History?*, ο.π., σελ.243.

¹⁰⁸ Francis Fukuyama, νέος πρόλογος *"The end of history and the last man"*, ο.π., 2006.

επίπεδο της σύνδεσης του ιστορικού Μηχανισμού με την επιλογή της φιλελεύθερης δημοκρατίας παρεμβάλλεται ο ενεργητικός ρόλος του πολίτη-υποκειμένου;

Ο Anderson ορθά σημειώνει τα εξής:

«Εδώ είναι αρκετά σαφές από την ίδια την έκθεση του Fukuyama ότι, αν και η οικονομική ανάπτυξη σε υψηλά τεχνολογικά επίπεδα δεν αποτελεί επαρκή συνθήκη της πολιτικής δημοκρατίας, είναι μια αναγκαία συνθήκη-και ότι το αντίστροφο δεν ισχύει[...] Η θέση ότι τα θυμοειδή πάθη είναι αυτά που προωθούν την ιστορία παραμερίζεται: η έμφαση τώρα δίνεται απλά στον αμυντικό ισχυρισμό ότι η έλευση της δημοκρατίας δεν μπορεί να αναχθεί στον ερχομό της μαζικής κατανάλωσης, ακόμα κι αν ο οικονομικός εκσυγχρονισμός πράγματι προετοιμάζει το εκπαιδευτικό έδαφος γι' αυτήν»¹⁰⁹.

Κατά τη γνώμη μας, αυτό το κρίσιμο κενό ανάμεσα στο Μηχανισμό και την επιλογή της φιλελεύθερης δημοκρατίας τοποθετεί με βαρύτητα τον ιστορικό ρόλο της πολιτικής επιλογής, που οδηγεί προς το τέλος του δρόμου της ιστορικής πορείας. Θεωρούμε, μάλιστα, ότι μια ορισμένη μεταστροφή των συνθηκών σε σχέση με το θριαμβευτικό-για τον καπιταλισμό- κλίμα της περιόδου 89-92, έχει ήδη επιδράσει στον επαναπροσδιορισμό της σχέσης της οικονομίας με τη φιλελεύθερη δημοκρατία, καθώς παρατηρείται μια πιο επιφυλακτική στάση διανοούμενων και πολιτικών, αλλά και του ίδιου του Fukuyama, απέναντι στις δυνατότητες που έχουν όλα τα κράτη και οι λαοί για να επιτύχουν τον οικονομικό εκσυγχρονισμό τους με τρόπο συμβατό προς τις απαιτήσεις της φιλελεύθερης δημοκρατίας¹¹⁰.

Έτσι, η σχέση ανάμεσα στο Μηχανισμό και τη φιλελεύθερη δημοκρατία πρέπει να θεμελιωθεί ακόμα πιο βαθιά, μέσω της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Σύμφωνα με τον Fukuyama, «μια πιο ολοκληρωμένη Παγκόσμια Ιστορία[...]θα πρέπει να κατανοήσει τις προμοντέρνες πηγές της επιστήμης, αλλά και τις επιθυμίες που κρύβονται πίσω από τις επιθυμίες του Οικονομικού Ανθρώπου»¹¹¹.

Η κατανόηση της Ιστορίας από τον Fukuyama, βάσει της ανθρωπολογίας, συμβάλλει σε μια πιο ολοκληρωμένη διατύπωση της έννοιας του τέλους της Ιστορίας. Έτσι, «...εμείς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ιστορία έχει φθάσει στο τέλος της, αν η σημερινή μορφή

¹⁰⁹ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π.,σελ.90.

¹¹⁰ Francis Fukuyama, *The Clash of cultures and American Hegemony*, September 1, 2006: «Αυτό που είναι καθολικό ή σχεδόν καθολικό είναι η επιθυμία να ζεις σε μια σύγχρονη κοινωνία και να είσαι ελεύθερος από την τυραννία. Αυτό είναι εντελώς διαφορετικό από το να λες ότι υπάρχει μια καθολική επιθυμία να ζεις σε μια φιλελεύθερη κοινωνία[...] Η επιθυμία να ζεις σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία δεν είναι κατά πρώτο λόγο καθολική, αλλά κάτι που αποκτιέται στην πάροδο του χρόνου, συχνά σαν υποπροϊόν του επιτυχημένου εκσυγχρονισμού».

¹¹¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.192.

κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης ικανοποιεί πλήρως τα πιο ουσιαστικά χαρακτηριστικά των αναγκών των ανθρώπινων όντων»¹¹².

Από αυτή την άποψη, η αντίληψη για την ανθρώπινη φύση αποδεικνύεται κρίσιμη για τη σύγκριση των κοινωνιών, αλλά και για τη βασιμότητα μιας φιλοσοφικής θεώρησης περί τέλους της Ιστορίας:

«Χωρίς το υπόβαθρο μιας θεωρίας περί της φύσης του ανθρώπου, που θα ιεραρχεί σε ουσιώδη και μη ουσιώδη τα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης συμπεριφοράς, θα είναι αδύνατο να ξέρουμε κατά πόσο μια προφανής κοινωνική ειρήνη αντικατοπτρίζει την αληθινή ικανοποίηση των ανθρώπινων επιθυμιών και όχι το αποτέλεσμα μιας εξαιρετικά ικανής αστυνομικής μηχανής ή απλώς τη γαλήνη πριν από την επαναστατική καταιγίδα»¹¹³.

Η έννοια της ανθρώπινης φύσης καθίσταται το διαχρονικό κριτήριο, βάσει του οποίου αξιολογούνται οι εναλλακτικές προτάσεις στη φιλελεύθερη δημοκρατία. Είναι προφανές ότι Fukuyama θεωρεί ανολοκλήρωτη τη σύλληψη της ιστορίας ως ανώτατου δικαστηρίου του κόσμου και τη συμπληρώνει με μια θεωρία της ανθρώπινης φύσης. Δεν αρκεί, δηλαδή, να υποστηρίξει κανείς ότι *«αν δε φαίνεται να υπάρχει κάποια βιώσιμη εναλλακτική πρόταση απέναντι στη φιλελεύθερη δημοκρατία και αν οι λαοί που ζουν στις φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν έχουν ριζικές διαφωνίες με τον τρόπο διαβίωσης, [τότε] ο διάλογος έχει φθάσει σε ένα τελικό και οριστικό συμπέρασμα, [τότε] η παγκόσμια ιστορία είναι ο ύπατος κριτής του δικαίου»¹¹⁴*. Χρειάζεται επίσης να *«κρίνουμε την επάρκεια των υπάρχουσών φιλελεύθερων δημοκρατιών από την άποψη της δια-ιστορικής έννοιας του ανθρώπου»¹¹⁵*.

Το τέλος της Ιστορίας, ως αποτέλεσμα της συνολικής πορείας της ανθρώπινης ιστορίας, επιμένει ο Fukuyama, θα κριθεί τελικά διαμέσου της σχέσης του με τη διαχρονική εικόνα της ανθρώπινης φύσης, και αυτό, σε αντίθεση με την κοζεβιανή απόρριψη ενός υπερ-ιστορικού κριτηρίου για την αποτίμηση της ιστορικής ανάπτυξης¹¹⁶, επίγνωση της οποίας έχει ο ασφαλώς ο ίδιος ο Fukuyama¹¹⁷. Και όμως ο Kojève, ένας στοχαστής με βαθειά χεγκελιανή και μαρξιστική φιλοσοφική παιδεία έχει δίκιο εν προκειμένω και όχι ο δημοσιολόγος θεωρητικός Fukuyama.

Η επιλογή του Kojève να τοποθετήσει το κριτήριο για την ανάπτυξη της Ιστορίας εντός της είναι στρατηγικής φιλοσοφικοϊστορικής σημασίας¹¹⁸. Πράγματι, δεν μπορεί να σταθεί ένα

¹¹² ο.π.,σελ.193.

¹¹³ ο.π.,σελ.195.

¹¹⁴ ο.π.,σελ.194.

¹¹⁵ ο.π.,σελ.195.

¹¹⁶ Michael S.Roth, «A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of History», ο.π.,σελ.301-302.

¹¹⁷ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.279.

¹¹⁸ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π.,σελ.133.

κριτήριο για την ικανοποίηση του ανθρώπου εκτός Ιστορίας διότι αυτό συνιστά αντίφαση εν τοις όροις¹¹⁹.

Ο Kojève υποστηρίζει:

«Ο άνθρωπος, ο οποίος κατά την πορεία της Ιστορίας, αποκαλύπτει το Είναι μέσω του Λόγου του, είναι η “εμπειρικά υπάρχουσα Έννοια” και ο Χρόνος δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή την Έννοια. Χωρίς τον άνθρωπο, η Φύση θα ήταν μόνο χώρος και μόνο χώρος. Μόνον ο άνθρωπος είναι μέσα στο Χρόνο και ο Χρόνος δεν υπάρχει έξω από τον άνθρωπο, συνεπώς, ο άνθρωπος είναι Χρόνος και ο Χρόνος είναι άνθρωπος...»¹²⁰.

Το περιεχόμενο αυτής της αποκάλυψης του Είναι μέσα στο Χρόνο είναι ο βίαιος διάλογος που διεξάγεται εντός της Ιστορίας.

«Αν θέλει κάποιος να μιλήσει για διαλεκτική μέθοδο της Ιστορίας-γράφει ο Kojève - πρέπει να κάνει καθαρό ότι γίνεται λόγος για μεθόδους πολέμου και εργασίας»¹²¹.

Για τον Kojève –όπως και για τον Hegel-, η ιστορία είναι το δικαστήριο του κόσμου (“*Weltgeschichte ist Weltgericht*”)¹²², ενώ για τον Fukuyama η ιστορία μπορεί να δικαιώσει τη φιλελεύθερη δημοκρατία μόνο με τη συμβολή, ενός «από μηχανής» θεού, μιας τελικά εξω-ιστορικής κατηγορίας, της ανθρώπινης φύσης.

¹¹⁹ Χαρακτηριστική είναι η επισήμανση του Victor Gourevitch: «Αλλά αν η φύση είναι ένα μεταβλητό πρότυπο, τότε είναι εξίσου αποτελεσματικό κριτήριο για να αποφασίσουμε αν μια δεδομένη πολιτική τάξη σηματοδοτεί το τέλος της ιστορίας με κριτήριο ότι εδώ και τώρα δεν μπορούμε να σκεφτούμε μια ουσιαστικά καλύτερη εναλλακτική. Στην πραγματικότητα και τα δυο κριτήρια είναι αναποτελεσματικά», «The end of history?», στο *After History?*, ο.π.,σελ.125.

¹²⁰ *Alexandre Kojève, Introduction to the reading of Hegel*, σελ.133.

¹²¹ ο.π., σελ.185.

¹²² ο.π.,σελ. 185.

Η ανθρωπολογική τεκμηρίωση της ιστορικής πορείας προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία

Η ανθρωπολογική προβληματική κατέχει κομβικό ρόλο στη διατύπωση του τέλους της Ιστορίας από τον Fukuyama. Η σημασία της συνίσταται σε δυο κρίσιμες και αλληλοσυνδεόμενες παραμέτρους:

1. Ο λόγος για την ανθρώπινη φύση συνδέεται εκ των πραγμάτων με τις κινητήριες δυνάμεις της ανθρώπινης Ιστορίας¹ και συνδέει την προσέγγιση του τέλους της Ιστορίας (φιλελεύθερη δημοκρατία και καπιταλισμός) με αυτές καθαυτές τις βαθύτερες ανθρώπινες ανάγκες².
2. Η ανθρωπολογική προβληματική δεν αφορά μόνο τη μετάβαση στο καθεστώς της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αλλά και την *παραμονή* σε αυτό ως τη βέλτιστη κατάσταση ικανοποίησης της ανθρώπινης φύσης³.

Κατ' αυτή την έννοια, η ανθρωπολογική προβληματική στο έργο του Fukuyama δεν έχει θεωρησιακό χαρακτήρα, δεν αποτελεί δηλαδή μια άποψη για τις ενδόμυχες όψεις του ανθρώπου λαμβάνοντας έτσι τη μορφή ενός «ανθρωπολογικού σχολαστικισμού». Κυρίως επικεντρώνει σε εκείνες τις πλευρές του ανθρωπολογικού προβληματισμού που συνδέονται με την πολιτική, με τη φύση του κοινωνικού δεσμού, της πολιτικής εξουσίας και των εξουσιαστικών σχέσεων εν γένει και συγκεκριμενοποιείται στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και τέλους της Ιστορίας.

Η σχέση ανθρώπου και τέλους της Ιστορίας αποτελεί, από αυτή την άποψη, ένα σχετικά σταθερό θεωρητικό πυρήνα στη συνολική υπόθεση του τέλους της Ιστορίας όπως αυτή εξελίσσεται στο έργο του Fukuyama και μετά τη συγγραφή του βιβλίου «*Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*»⁴.

¹ Η έννοια του αγώνα για αναγνώριση δεν αντιπαράτίθεται στην οικονομική εξήγηση της ιστορίας. Πρόκειται για μια «...απόλυτα μη υλιστική διαλεκτική της ιστορίας, που κατανοεί πληρέστερα τα ανθρώπινα κίνητρα απ' ό,τι ο μαρξισμός και η παραδοσιακή κοινωνιολογία που απορρέει από τον Μαρξ», Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ. 202.

² «Είναι ξεκάθαρο, λοιπόν, ότι δεν μπορούμε να ερμηνεύσουμε το φαινόμενο της δημοκρατίας με επάρκεια, αν προσπαθούμε να το κατανοήσουμε αυστηρά με οικονομικούς όρους (ο.π., σελ. 190.) και, «Δεν υπάρχει δημοκρατία χωρίς δημοκράτες, χωρίς ένα συγκεκριμένο είδος Δημοκρατικού Ανθρώπου, ο οποίος επιθυμεί και δίνει μορφή στη δημοκρατία, καθώς και ο ίδιος διαμορφώνεται από αυτή» (ο.π., σελ. 191-192).

³ «...εμείς μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η ιστορία έχει φθάσει στο τέλος της, αν η σημερινή μορφή κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης ικανοποιεί πλήρως τα πιο ουσιαστικά χαρακτηριστικά των αναγκών των ανθρώπινων όντων» ο.π., σελ. 193.

⁴ Βλ. χαρακτηριστικά, Francis Fukuyama, *Εμπιστοσύνη*, όπου τονίζεται μάλιστα ότι η ενασχόληση με την οικονομία στο έργο εκείνο αποτελεί το λογικό επακόλουθο της προβληματικής για το τέλος της Ιστορίας καθώς στον τομέα αυτό (οικονομία) «...διεξάγονται οι σύγχρονοι αγώνες για την αναγνώριση» (σελ. 16.). Στο ίδιο έργο, ασκεί κριτική τόσο στη μαρξιστική θέση όσο και στο νεοκλασικό πρότυπο για τον οικονομικό άνθρωπο, τονίζοντας ότι, «τα ανθρώπινα όντα δρουν για μη ωφελιμιστικούς σκοπούς με μη ορθολογικούς και προσανατολισμένους στην ομάδα τρόπους...», (ο.π., σελ. 54). Επίσης, στην επέτειο των δέκα χρόνων από τη συγγραφή του εναρκτήριου άρθρου για το τέλος της Ιστορίας, ο Fukuyama τονίζει

Εισαγωγικά, σημειώνουμε επίσης ότι αυτή καθαυτή η ανθρωπολογική προβληματική του Fukuyama δε συγκέντρωσε αντίστοιχα πυρά, όπως οι φιλοσοφικοϊστορικές θέσεις και κυρίως οι πολιτικές απολήξεις της υπόθεσης του τέλους της Ιστορίας. Από κάθε άποψη, εξάλλου, η πιο σοβαρή κριτική πάνω στην ανθρωπολογική προβληματική του Fukuyama συνδέεται με την αμφισβήτηση της ύπαρξης μιας διαχρονικής (ή και αχρονικής) ανθρώπινης ουσίας ή με τη διαφωνία πάνω στο περιεχόμενο της ουσίας αυτής, η οποία μπορεί να λειτουργεί καθοριστικά στις πολιτικές εξελίξεις και στις μορφές που παίρνει η πολιτειακή και οικονομική συγκρότηση στο ιστορικό γίνεσθαι.

Σε γενικές γραμμές και ως χαρακτηριστικό δείγμα κριτικής στην ανθρωπολογική προβληματική του Fukuyama, υπαινισσόμαστε στο σημείο αυτό τόσο την μαρξική αντίληψη για την ουσία του ανθρώπου ως συνόλου των κοινωνικών σχέσεων αλλά και απόψεις, όπως αυτή που εκφράζεται ανάγλυφα στο παρακάτω απόσπασμα:

«Η ιστορία δεν έχει τέλος (όποια έννοια του τέλους και αν πάρετε). Γι' αυτό ακριβώς το λόγο, τα ανθρώπινα όντα μπορούν να ελπίζουν (και να φοβούνται, να επιθυμούν, να προειδοποιούν, να παλεύουν) για κάθε σκοπό γενικά. Αυτό σημαίνει ότι ακριβώς επειδή το μέλλον δε μπορεί να προβλεφθεί, το ανθρώπινο είδος μπορεί να είναι ανθρώπινο καθαυτό. Το ίδιο σημείο ισχύει και αντίστροφα: ακριβώς επειδή το ανθρώπινο είδος είναι καθαυτό ανθρώπινο, είναι που το μέλλον του δε μπορεί να προβλεφθεί»⁵.

ότι «η σύγχρονη πολιτική είναι βασισμένη στην ιδέα (η οποία αναπτύχθηκε πιο ολοκληρωμένα από την γερμανική ιδεαλιστική παράδοση), ότι η μόνη τελικά ορθολογική μορφή αναγνώρισης είναι η καθολική αναγνώριση όλων των ανθρώπινων όντων στη βάση της ισότιμης ταυτότητάς τους ως ηθικών υποκειμένων» (Francis Fukuyama, «Second thoughts: the last man in a bottle», ο.π.,σελ.2.

⁵ Gavin Kitching, «The modernization myth», *The end of history symposium*, open Democracy, 2006.

I. Από τον «πρώτο άνθρωπο» στην Ιστορία: Διακινδύνευση και αναγνώριση

Η προσέγγιση του Fukuyama στην ανθρώπινη φύση έχει τις ρίζες της στην εγγεληνική σκέψη, με έμφαση μάλιστα στον τρόπο που αυτή έχει αναγνωστεί από τον Kojève. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο ίδιος ο Fukuyama, ορθότερο είναι να γίνεται λόγος για τη σκέψη των Hegel-Kojève⁶.

Από την πλευρά του ο Kojève είχε βεβαίως επίγνωση ότι η ανάγνωσή του πάνω στον Hegel δε διεκδικούσε δάφνες πιστότητας. Όπως εύστοχα επισημαίνει και ο Michael Roth, «ο Kojève βρήκε στον Hegel μια γλώσσα που θα μπορούσε να είναι κατάλληλη για να μιλήσει για φιλοσοφικά ζητήματα τα οποία κυρίως τον απασχολούσαν⁷[...] Πρέπει να είναι καθαρό, παρ' όλα αυτά, ότι [ο Kojève] γνώριζε καλά την προσωπική, ακόμα και βεβιασμένη φύση της ανάγνωσής του στον Hegel»⁸. Μάλιστα παραθέτει την εξής αποκαλυπτική τοποθέτηση του Kojève:

«Τελικά, το ερώτημα αν πράγματι ο Hegel είπε αυτά, που εγώ τον έβαλα να λέει, μοιάζει να είναι παιδαριώδες»⁹.

Σε κάθε περίπτωση, η επιλογή του Fukuyama να στηρίξει την ανάγνωση του Hegel στην αντίστοιχη κοξεβιανή, που είχε στηριχθεί με τη σειρά της αποκλειστικά στη Φαινομενολογία του Πνεύματος, έχει τις ακόλουθες συνέπειες κατά τον Perry Anderson:

«Η Φαινομενολογία, έχοντας ταυτόχρονα σχέση με τη διαμόρφωση του εαυτού και με την ανάπτυξη του κόσμου, στη γλώσσα του θολού πάθους και της διαφεύγουσας σφοδρότητας, ενθαρρύνει τις πιο μεγάλες ερμηνευτικές κατασκευές, ενώ αποκρύπτει τις περισσότερες από τις εμπειρικές εξειδικεύσεις που είναι απαραίτητες γι' αυτές τις κατασκευές»¹⁰.

Αυτή ακριβώς η «πλαστικότητα» του εγγεληνού έργου, της Φαινομενολογίας του Πνεύματος, η οποία αξιοποιείται αρκετά από τον Kojève, εκφράζεται και σε μια εκ νέου τροποποίησή της από τον Fukuyama.

Ανεξάρτητα, ωστόσο, από το αν Fukuyama -διαμέσου του Kojève- αποδίδει ορθά και ολοκληρωμένα το έργο του Hegel, το κύριο κατά τη γνώμη μας είναι αυτή καθαυτή η επιλογή του Kojève από την πλευρά του αμερικανο-ιαπωνα δημοσιολόγου. Η επιλογή του Kojève υποδηλώνει την ανάγκη του Fukuyama να χρησιμοποιήσει ανθρωπολογικές κατηγορίες, οι οποίες προσφέρονται για την προσέγγιση του «τελευταίου ανθρώπου» και του τέλους της Ιστορίας. Αλλά και το ρεύμα σκέψης και κριτικής προς το Διαφωτισμό, το οποίο

⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.203.

⁷ Michael S.Roth, «A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of History», ο.π.,, σελ.295

⁸ ο.π.,σελ.299.

⁹ ο.π.,σελ.299.

¹⁰ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.53.

«συσπειρώνεται» γύρω από την εμβληματική φυσιογνωμία του Nietzsche, αποτελεί, σύμφωνα πάντα με τον Fukuyama, μια γόνιμη πηγή στην ίδια κατεύθυνση¹¹.

Αφετηρία στην προσπάθειά μας να σχηματίσουμε ολοκληρωμένη εικόνα της ανθρώπινης φύσης κατά τον Fukuyama, αποτελεί η προσέγγιση του «πρώτου ανθρώπου».

«Για να κατανοήσουμε αν πραγματικά η εποχή μας είναι “τα γηρατειά της ανθρωπότητας”, πρέπει να γυρίσουμε πίσω και να δούμε το φυσιολογικό άνθρωπο όπως ήταν πριν από το ξεκίνημα της ιστορικής ανέλιξης, με άλλα λόγια, να δούμε τον “πρώτο άνθρωπο”»¹².

Όπως προκύπτει από τα παραπάνω, **ο Fukuyama υιοθετεί μια αντίληψη περί «πρώτου-φυσιολογικού ανθρώπου» ο οποίος τοποθετείται πριν από την ιστορία**. Πρόκειται για μια επιλογή που συνεπάγεται κατά τη γνώμη μας, πλήρη ρήξη με κάθε φιλοσοφική θεώρηση που επιμένει στην ιστορικότητα της ανθρώπινης φύσης. Για το μελετητή του έργου του Fukuyama, Peter Augoustine Lawler, που παραπέμπει στον Kojève, βρισκόμαστε μπροστά σε έναν αριστοτελικό διανοητή:

«Ο Kojève θα αναγνώριζε στον Fukuyama έναν οπαδό του Αριστοτέλη, [ο οποίος] έβλεπε τους ανθρώπους ως πολιτικά ζώα εκ φύσεως, επειδή έβλεπε την κοινωνική ζωή ως φυσική. Αλλά αυτά που ο Αριστοτέλης ονόμαζε ανθρώπινη φύση ήταν στην πραγματικότητα μια μίξη φύσης και ιστορίας ή ελευθερίας»¹³.

Τις συνέπειες αυτής της αν-ιστορικής σύλληψης της ανθρώπινης φύσης, από την πλευρά του Fukuyama, τις συναντούμε και στο ζήτημα της περιγραφής του «πρώτου ανθρώπου», καθώς στο σημείο αυτό ο Fukuyama ακολουθεί τη κλασική θεώρηση για τη φυσική κατάσταση ως λογική υπόθεση εργασίας¹⁴.

Μας δόθηκε ήδη ευκαιρία να υποστηρίξουμε ότι, και όταν ακόμη αναφέρεται στην ιστορικότητα της ανθρώπινης φύσης, ο Fukuyama επί της ουσίας εννοεί ουσιαστικά τη διαχρονική παρουσία μιας εκ φύσεως δοσμένης ανάγκης για αναγνώριση. Με αυτόν τον τρόπο τοποθετεί την ιστορία μέσα στη φύση.

¹¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.26-27

¹² ο.π., σελ.197.

¹³ Peter Augustine Lawler, «History and Nature, Fukuyama, Kojève and Rousseau», *Perspectives on Political Science*, vol 25, Summer 1996.

¹⁴ Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Fukuyama, «για τους πρώτους θεωρητικούς του σύγχρονου φιλελευθερισμού που προηγήθηκαν του Χέγκελ, η άποψη περί της ανθρώπινης φύσης εικονογραφούνταν με την περιγραφή του Πρώτου Ανθρώπου, δηλαδή του ανθρώπου στη “φυσική του κατάσταση”. Ο Χομπς, ο Λοκ και ο Ρουσό δεν είχαν την πρόθεση να γίνει ευρύτερα κατανοητή αυτή η φυσική κατάσταση ως ένας εμπειρικός και ιστορικός απολογισμός του πρωτόγονου ανθρώπου, αλλά κάτι σαν προσπάθεια της νόησης, που θα οδηγούσε στην αφαίρεση εκείνων των στοιχείων από την ανθρώπινη προσωπικότητα που δεν ήταν παρά προϊόντα των συμβάσεων-όπως το γεγονός ότι κάποιος είναι Ιταλός ή αριστοκράτης ή βουδιστής- και να αποκαλυφθούν εκείνα τα χαρακτηριστικά που ήταν κοινά σ’ αυτόν καθ’ αυτόν τον άνθρωπο», Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.204.

Ως τεκμήριο αυτής της προσέγγισης από την πλευρά του Fukuyama, θα πρέπει να αντιμετωπίσουμε την περιγραφή της «περήφανης και αγέρωχης πλευρά της ανθρώπινης φύσης»¹⁵, η οποία σε τελική ανάλυση κρύβεται πίσω από το ιστορικό γίνεσθαι και τη θριαμβευτική του κατάληξη. Στο σημείο αυτό, βρισκόμαστε μπροστά στον «πρώτο άνθρωπο», όπως περιγράφει ο πιο μάχιμος ίσως θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας στην εποχή μας:

«Όμως ο “πρώτος άνθρωπος” του Χέγκελ διαφέρει ριζικά από τα ζώα στο ότι οι επιθυμίες του δε στρέφονται μόνο προς τα πραγματικά, “υπαρκτά” αντικείμενα[...], αλλά και προς αντικείμενα που είναι εντελώς μη υλικά. Πάνω από όλα επιθυμεί να τον επιθυμούν άλλοι άνθρωποι, δηλαδή να τον θέλουν οι άλλοι ή να τον “αναγνωρίζουν”[...]. Ο άνθρωπος, με άλλα λόγια, ήταν από την αρχή ένα κοινωνικό ον: η αντίληψη της ίδιας της αξίας του και της ταυτότητάς του συνδέεται βαθιά με την αξία που του αποδίδουν οι άλλοι άνθρωποι[...]. Όπως διευκρινίζει ο Κοζέβ, μόνο ένας άνθρωπος μπορεί να επιθυμεί “ένα αντικείμενο εντελώς άχρηστο από βιολογική άποψη (όπως ένα μετάλλιο ή τη σημαία του εχθρού)”-επιθυμεί τέτοια αντικείμενα όχι για την ίδια τους την αξία, αλλά επειδή τα επιθυμούν και άλλοι άνθρωποι. Όμως, ο “πρώτος άνθρωπος” του Χέγκελ διαφέρει από τα ζώα και κατά ένα δεύτερο και περισσότερο ουσιαστικό τρόπο. Ο άνθρωπος αυτός δεν επιθυμεί μόνο να αναγνωρίζεται από τους άλλους ανθρώπους, αλλά να αναγνωρίζεται ως άνθρωπος. Και εκείνο που συνιστά την ταυτότητα του ανθρώπου ως ανθρώπου, το πιο ουσιώδες και αποκλειστικά ανθρώπινο χαρακτηριστικό, είναι η ικανότητά του να θέτει σε κίνδυνο την ίδια του τη ζωή¹⁶[...] Ο Χέγκελ δεν αρνιόταν ότι ο άνθρωπος διαθέτει και μια ζωώδη πλευρά, μια καθορισμένη και προσδιοριζόμενη φύση: είναι αναγκασμένος να τρέφεται και να κοιμάται. Ταυτόχρονα όμως είναι αποδεδειγμένα ικανός να λειτουργεί με τρόπους που παραβαίνουν ολοκληρωτικά τη λογική των φυσικών ενστίκτων του και την παραβαίνουν όχι για χάρη της ικανοποίησης κάποιων άλλων υψηλότερων και ισχυρότερων ενστίκτων, αλλά κατά κάποια έννοια, για χάρη της ίδιας της παράβασης[...]. Βάζοντας σε κίνδυνο τη ζωή του, ο άνθρωπος αποδεικνύει ότι μπορεί να δρα σε αντίθεση με το πιο βασικό και ισχυρό ένστικτό του, το ένστικτο της αυτοσυντήρησης. Όπως το θέτει ο Κοζέβ, οι ανώτερες ανθρώπινες επιθυμίες οφείλουν να υπερνικήσουν και να υπερβούν τη ζωώδη επιθυμία της αυτοσυντήρησης[...]. Μόνο ο άνθρωπος είναι σε θέση να εμπλέκεται σε αιματηρές μάχες με μοναδικό σκοπό να επιδείξει ότι αισθάνεται περιφρόνηση για την ίδια του τη ζωή»¹⁷.

Η περιγραφή των χαρακτηριστικών του «πρώτου ανθρώπου», που συγκροτούν την ουσία της ανθρώπινης φύσης, έχει ως πυρήνα της το μη υλικό χαρακτήρα των αναγκών, την αντίθεση ανάμεσα στο «βραχνά της ύλης» και την πνευματική, αγωνιστική αλλά και παιγνιώδη στάση ζωής. Η επισήμανση για την εγγενή κοινωνική φύση του ανθρώπου σχετίζεται κυρίως

¹⁵ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 204.

¹⁶ ο.π.,σελ.205-206.

¹⁷ ο.π.,σελ.210

με το δια-ατομικό σχηματισμό της ανθρώπινης συνείδησης μέσα από τον αγώνα για αναγνώριση. Η αντίληψη αυτή δεν πρέπει να θεωρείται, ωστόσο, ομαλή και αβίαστη μετεξέλιξη της χεγκελιανής φιλοσοφικής θεώρησης, καθώς στον τρόπο που αντιμετωπίζει ο Fukuyama την αναγνώριση, **απουσιάζει το κεντρικό στοιχείο της (πνευματικής) εργασίας.**

Αυτή η κρίσιμη απουσία της εργασιακής δραστηριότητας και, συνακόλουθα, της έννοιας της Ιστορίας από τη μελέτη του «πρώτου ανθρώπου» οδηγεί και σε σημαντικές και προβληματικές διαφοροποιήσεις από την εγγελιανή ανθρωπολογική θεώρηση. **Αν ο πρώτος άνθρωπος προϋπάρχει της Ιστορίας, πώς μπορεί να γίνεται λόγος για την εγγενή κοινωνική φύση του;**

Είναι προφανές ότι ο Fukuyama κινείται αντιφατικά ανάμεσα στην υιοθέτηση μιας προ-κοινωνικής φυσικής κατάστασης και μιας προσπάθειας να ιστοριοποιηθεί η ανθρώπινη ύπαρξη. Αυτή η αντίφαση μάλιστα επιτείνεται στο βαθμό που αποδέχεται την κοζεβιανή άποψη περί κοινωνικής φύσης της ανθρώπινης αναγνώρισης.

Σημειώνουμε ότι, σύμφωνα με τον Kojève, ο άνθρωπος υπάρχει ως τέτοιος μόνον ως ιστορικό ον. Αυτό είναι το νόημα των διατυπώσεων «*η ανθρώπινη πραγματικότητα είναι μόνο κοινωνική πραγματικότητα*» [και] «*η ιστορία του ανθρώπου είναι η ιστορία της εργασίας του η οποία είναι ιστορική, κοινωνική, ανθρώπινη...*»¹⁸. Παράλληλα, ο Kojève, τον οποίο συστηματικά επικαλείται ο Fukuyama, θεωρούσε ότι «για να γίνει ο άνθρωπος πραγματικά ανθρώπινος, για να είναι ουσιαστικά και πραγματικά διαφορετικός από το ζώο, η ανθρώπινη επιθυμία του πρέπει να υπερνικήσει τη ζωική του επιθυμία[...]*Η ανθρώπινη επιθυμία πρέπει να υπερνικήσει την επιθυμία για συντήρηση*»¹⁹.

Στο έδαφος αυτό μπορούν να ερμηνευθούν διατυπώσεις του Fukuyama μέσα από τις οποίες επιδιώκεται να γίνει καθαρή η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στις ζωικές και τις ανθρώπινες ανάγκες.

Την ίδια στιγμή, ο Fukuyama υποστηρίζει ότι το πιο ουσιώδες ανθρώπινο χαρακτηριστικό είναι η διακινδύνευση της ζωής, το οποίο συνίσταται στην ικανότητα άρνησης του εαυτού, είτε αυτή εκδηλωθεί ως διακινδύνευση της ζωής είτε ως απλή αυταπάρνηση²⁰ είτε, όπως θεωρεί ο Fukuyama, αν εκδηλωθεί ως αυτοσκοπός «για χάρη της ίδιας της παράβασης».²¹

Όμως, ακόμα και αν ο άνθρωπος επιδεικνύει μια αξιοσημείωτη περιφρόνηση για την ίδια του τη ζωή, ο σκοπός του δεν είναι, κατ' ανάγκη αυτός. Ο στόχος του μπορεί να είναι

¹⁸ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π.,σελ.6 και 25-26 αντίστοιχα.

¹⁹ ο.π.,σελ.6-7.

²⁰ Χαρακτηριστικά ο Fukuyama γράφει: «...οι αρκούδες δεν ξεκινούν απεργίες πείνας για κάποιο ανώτερο σκοπό», (Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 208).

²¹ Όπως πολύ ωραία θέτει ο Kojève, η αυτοκτονία αν και είναι εκδήλωση της ελευθερίας δεν είναι πραγμάτωσή της γιατί καταλήγει στην ανυπαρξία και όχι στην ελεύθερη ύπαρξη, Alexandre Kojève *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π.,σελ.248.

έστω και με τίμημα τη ζωή του, να κατακτηθεί ή να προσεγγισθεί ένας άλλος τρόπος ζωής. Μπορεί κάλλιστα να υποστηριχθεί συναφώς ότι η θυσία της ζωής μπορεί να γίνει μόνο από ανθρώπους που έχουν αγαπήσει βαθιά τη ζωή και όχι αυτούς που την περιφρονούν²². Η θυσία της ζωής ή η διακινδύνευσή της, που βρίσκεται στην ανθρωπολογική αφετηρία της θεώρησης του τέλους της Ιστορίας από τον Fukuyama, αποτελεί μια κατεξοχήν κοινωνική πράξη.

Άρρηκτα συνδεδεμένη με τη διακινδύνευση ως εγγενούς στοιχείου της ανθρώπινης φύσης και του «πρώτου ανθρώπου», αναδεικνύεται στη φιλοσοφική θεώρηση του Fukuyama η έννοια της ελευθερίας. Ειδικότερα, η αντίληψη του Fukuyama για τον «πρώτο άνθρωπο» και τις «σταθερές» της ανθρώπινης φύσης, συνδέεται με την ανάγνωση της εγελιανής σύλληψης της έννοιας της ελευθερίας. Ας δώσουμε το λόγο στον ίδιο τον Fukuyama:

«Ο άνθρωπος, για κείνον [τον Hegel], ήταν ελεύθερος και α-προσδιόριστος, άρα και ικανός να δημιουργεί την ίδια του τη φύση μέσα στην πορεία του ιστορικού του χρόνου»²³[...] Στην αγγλοσαξονική φιλελεύθερη παράδοση που μας είναι οικεία, η κοινή λογική αντιλαμβάνεται την ελευθερία απλώς ως την απουσία κάθε περιορισμού²⁴ [...] Το γεγονός ότι κατά τη διάρκεια της αναζήτησης τροφής και στέγης δεν αντιμετωπίζει φυσικούς περιορισμούς δημιουργεί μόνο την εικόνα, όχι την ουσία της ελευθερίας²⁵ [...] Αντίθετα, ο Χέγκελ, ξεκινά από μια εντελώς διαφορετική αντίληψη για τον άνθρωπο. Όχι μόνο ο άνθρωπος δεν προσδιορίζεται από τη φυσική ή ζωώδη φύση του, αλλά το βαθύτερο ανθρώπινο στοιχείο του έγκειται στην ικανότητα που έχει να αντιπαρέρχεται ή να υπερβαίνει αυτή τη ζωώδη φύση του. Είναι ελεύθερος όχι μόνο με την τυπική έννοια του Χομπς δρώντας χωρίς φυσικούς περιορισμούς, αλλά ελεύθερος με τη μεταφυσική έννοια ότι είναι ριζικά απεξαρτημένος από τη φύση. Μια απεξάρτηση που περιλαμβάνει τη φυσιολογία του, το φυσικό περιβάλλον γύρω του και τους φυσικούς νόμους. Διαθέτει, με δυο λόγια, πραγματικά τη δυνατότητα ηθικών επιλογών²⁶[...] Ο Χέγκελ και ο προγενέστερός του Ιμάνουελ Καντ γνώριζαν την απειλή που ενείχαν οι υλιστικές βάσεις της σύγχρονης φυσικής επιστήμης για την πιθανολόγηση της ύπαρξης της ανθρώπινης ελεύθερης επιλογής. Ο απώτερος στόχος του μεγάλου έργου του Καντ Η Κριτική του Καθαρού λόγου ήταν να περιφράξει ένα “νησί” στη μέση του πελάγους της φυσικής μηχανιστικής αιτιολόγησης, το οποίο θα επέτρεπε, κατά μια αυστηρά φιλοσοφική έννοια, αληθινά ελεύθερα, την ανθρώπινη ηθική επιλογή να συνυπάρχει με τη σύγχρονη φυσική. Ο Χέγκελ υιοθέτησε την ύπαρξη αυτού του “νησιού” και στην πραγματικότητα ενός νησιού πολύ μεγαλύτερου και ευρύτερου από

²² Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι η στάση ζωής ορισμένων κομμουνιστών οι οποίοι, όντας υλιστές, θυσίασαν τη ζωή τους για αυτό που θεωρούσαν ανώτερο ιδανικό. Στην Ελλάδα τέτοιο κορυφαίο παράδειγμα αποτελεί ο Νίκος Μπελογιάννης.

²³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.204-205.

²⁴ ο.π.,σελ.207.

²⁵ ο.π.,σελ.208.

²⁶ ο.π.,σελ.209.

εκείνο που είχε οραματιστεί ο Καντ ²⁷[...]Ανεξάρτητα από το αν υπάρχει ή όχι αυτή η ελεύθερη βούληση, ουσιαστικά όλα τα ανθρώπινα όντα λειτουργούν σαν να υπήρχε και οι άνθρωποι αξιολογούν ο ένας τον άλλο στη βάση της ικανότητάς τους να πραγματοποιούν αυτό που πιστεύουν ότι είναι γνήσια ηθική επιλογή[...]. Για τον Χέγκελ η ελευθερία δεν ήταν απλώς ένα ψυχολογικό φαινόμενο, αλλά η ουσία του ξεκάθαρα ανθρώπινου. Υπό την έννοια αυτή, ελευθερία και φύση βρίσκονται διαμετρικά αντίθετες. Ελευθερία δε σημαίνει να ζεις μέσα στη φύση και σύμφωνα με τις επιταγές της φύσης· η ελευθερία αρχίζει εκεί όπου τελειώνει η φύση. Η ανθρώπινη ελευθερία αναδύεται μόνο όταν ο άνθρωπος μπορεί να υπερβεί τη φυσική ζωώδη ύπαρξή του και να δημιουργήσει ένα νέο εαυτό για τον εαυτό του»²⁸.

Ο Fukuyama αρνούμενος την αγγλοσαξονική σύλληψη της ελευθερίας ως απουσία εξωτερικού περιορισμού, στρέφεται προς την ουσιοκρατική άποψη του Hegel για αυτήν. Στο σημείο αυτό, απομακρύνεται χωρίς επιφυλάξεις από την ποπεριανή κριτική στην ουσιοκρατία, κριτική η οποία επικεντρώθηκε στην εγγελιανή και μαρξική αντίστιξη ανάμεσα σε τυπική και ουσιαστική ελευθερία και κυρίως στις πολιτικές της προεκτάσεις²⁹, διάκριση που ο Fukuyama αποδέχεται ρητά.

Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η ανάγνωση της εγγελιανής σύλληψης της ελευθερίας από τον Fukuyama, προσλαμβάνει την ελευθερία ως ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό, αποσυνδέοντάς την από τη λειτουργία της ως έννοιας-σκοπού της Ιστορίας. Ειδικότερα, η επικέντρωση στον μη-υλικό χαρακτήρα των ανθρώπινων επιθυμιών, στη διακινδύνευση της ζωής, στην υπέρβαση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης και τελικά στην ιδεαλιστική σύλληψη της ελευθερίας, ως ιδιότητας του ανθρώπου που πραγματώνει την έξοδο του από τη Φύση, δημιουργεί το εννοιολογικό πλαίσιο πάνω στο οποίο αναπτύσσεται η έννοια της αναγνώρισης: «Η επαφή του “πρώτου ανθρώπου” με άλλους ανθρώπους οδηγεί σε μια βίαιη διαμάχη στην οποία κάθε ανταγωνιζόμενος επιδιώκει να υποχρεώσει τους άλλους να τον “αναγνωρίσουν” θέτοντας σε κίνδυνο την ίδια τη ζωή του. Ο άνθρωπος είναι πρωταρχικά ένα εξω-προσδιορισμένο και κοινωνικό ον, αλλά η κοινωνικότητά του δεν τον οδηγεί σε μια φιλειρηνική πολιτισμένη κοινωνία, αλλά σε μια βίαιη μάχη μέχρι εσχάτων απλώς για γόητρο[...] Η μάχη μπορεί να καταλήξει στη διαμόρφωση μιας σχέσης κυριαρχίας και δουλείας[...]. Ο κυρίαρχος τότε ικανοποιείται, διότι διακινδύνευσε τη ζωή του και έλαβε από ένα άλλο ανθρώπινο ον την αναγνώριση γι’ αυτή του την ενέργεια. Η πρωταρχική επαφή μεταξύ των “πρώτων ανθρώπων” στην εγγελιανή φυσική κατάσταση είναι το ίδιο βίαιη όσο και η φυσική κατάσταση του Χομπς ή η

²⁷ ο.π.,σελ.211.

²⁸ ο.π.,σελ.212.

²⁹ «Επιπλέον, κρίνοντας με βάση την οπτική μας, αυτό που οι μαρξιστές χαρακτηρίζουν υποτιμητικά ως “απλά τυπική ελευθερία” αποβαίνει η βάση για καθετί άλλο (σελ. 189)[...] «Η υποτιμητική αναφορά του Hegel σε απλώς “τυπικά” δικαιώματα, σε απλώς “τυπική” ελευθερία, σε ένα απλώς “τυπικό” σύνταγμα κλπ. είναι ενδιαφέρουσα, μια και συνιστά την αναμφίβολη πηγή της νεώτερης, μαρξιστικής κριτικής πάνω στις απλώς “τυπικές” δημοκρατίες οι οποίες παρέχουν απλώς “τυπική” ελευθερία» (σελ.474-475). Karl Popper, Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της, τόμος δεύτερος, ο.π.,.

κατάσταση πολέμου του Λοκ, δεν οδηγεί όμως στη σύναψη κάποιου κοινωνικού συμβολαίου ή άλλης μορφής φιλειρηνικής και πολιτισμένης κοινωνίας, αλλά στην απολύτως άνιση σχέση κυρίαρχου και κυριαρχούμενου. Για τον Χέγκελ, ακριβώς όπως και για τον Μαρξ, η πρωτόγονη κοινωνία ήταν διαιρεμένη σε κοινωνικές τάξεις[...]. Η κοινωνία ήταν διαιρεμένη σε κυρίαρχους, που δε δίσταζαν να βάλουν σε κίνδυνο τις ζωές τους, και σε σκλάβους που δίσταζαν³⁰[...] Η ανθρώπινη ελευθερία αναδύεται μόνο όταν ο άνθρωπος μπορεί να υπερβεί τη φυσική, ζωώδη ύπαρξή του και να δημιουργήσει ένα νέο εαυτό για τον εαυτό του. Το συμβολικό σημείο εκκίνησης αυτής της διαδικασίας αυτό-δημιουργίας είναι η μάχη μέχρι θανάτου απλώς για γόητρο[...]. Αυτή η μάχη για αναγνώριση είναι η πρώτη αυθεντικά ανθρώπινη ενέργεια[...]. Το πρόβλημα της ανθρώπινης ιστορίας μπορεί να θεωρηθεί, κατά κάποια έννοια, ως η προσπάθεια να ευρεθεί ένας τρόπος να ικανοποιηθεί η επιθυμία και των κυρίαρχων και των σκλάβων για αναγνώριση σε αμοιβαία και ισότιμη βάση. Η ιστορία τελειώνει με τη νίκη μιας κοινωνικής τάξης που εκπληρώνει αυτόν το στόχο»³¹.

Το παραπάνω εκτενές απόσπασμα είναι διαφωτιστικό για τη φύση της «μάχης μέχρι εσχάτων» καθώς και τη θέση της στη συνολικότερη ανθρωπολογική, φιλοσοφικοϊστορική και πολιτειακή προβληματική του Fukuyama. Ο στοχαστής, ακόμα και στο συμβολικό «σημείο μηδέν» της ανθρώπινης ιστορίας -όπου απαιτείται μια ευκρινής αφηγηματική εικόνα για την ανθρώπινη φύση, προκειμένου αυτή να λειτουργήσει ως παραγωγικός και προωθητικός μηχανισμός της «διαλεκτικής της Ιστορίας»- κάνει ένα αυθαίρετο βήμα καθώς προϋποθέτει το ζητούμενο. Συγκεκριμένα, αν ο πρωταρχικός, και ακόμα «μη-ιστορικός» άνθρωπος έχει ως ουσιώδες χαρακτηριστικό του την ανάγκη για αναγνώριση και τη διακινδύνευση της ζωής, γιατί αυτή η ανάγκη να μεταμορφώνεται σε μια «βίαιη μάχη μέχρι εσχάτων»; Κατά τη γνώμη μας, στο σημείο αυτό ο Fukuyama ενσωματώνει μια κρίσιμη πτυχή της κοζεβιανής σκέψης σύμφωνα με την οποία για την μετατροπή της αγέλης σε ανθρώπινη κοινωνία δεν αρκεί η πολλαπλότητα των επιθυμιών.

«Επιπροσθέτως-υποστηρίζει ο Kojève- οι επιθυμίες των μελών της αγέλης πρέπει να κατευθύνονται-ή δυνάμει να κατευθύνονται- προς τις επιθυμίες των άλλων μελών»³².

Πραγματικά, για τον Kojève, η επιθυμία για αναγνώριση αποτελεί αναπόσπαστο και καθοριστικό συστατικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης. Στο κείμενό του «*Τυραννία και Σοφία*» (1950) που έγραψε ως απάντηση στο κείμενο του Leo Strauss «*Περί Τυραννίας*», δίνει την ακόλουθη περιγραφή:

«Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι “η επιθυμία της τιμής” και “η ευφροσύνη που δίνουν οι τιμές” μπαίνουν στο παιχνίδι και γίνονται καθοριστικές αμέσως μόλις το παιδί κατασκευάσει τους

³⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.206.

³¹ ο.π., σελ.212.

³² Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π., σελ.6.

πύργους του ενώπιον ενηλίκων ή των συντρόφων του, αμέσως μόλις ο ζωγράφος γυρίζει σπίτι του και εκθέτει τα αντίγραφα των σχεδίων που χάραξε πάνω στους βράχους, αμέσως μόλις, κατά γενικό τρόπο, εμφανίζεται άμιλλα μεταξύ των ανθρώπων[...]όμως για να ισχύει αυτή η επισήμανση και για τον πολιτικό, πρέπει να υπάρχει αγώνας για την εξουσία και άμιλλα κατά την εξάσκησή τους[...] Όπου υπάρχει “άμιλλα” ή “ανταγωνισμός” ενεργούμε πράγματι σε συνάρτηση με τη δόξα, και μόνο για να δικαιολογηθούμε από τη “χριστιανική” ή “αστική” σκοπιά πιστεύουμε ή διατεινόμεστε ότι το κάνουμε αποκλειστικά επειδή είμαστε ή φανταζόμαστε ότι είμαστε “ικανότεροι” ή “καλύτερα εξοπλισμένοι” από τους άλλους»³³.

Έτσι, στον ανθρωπολογικό πίνακα που διαμορφώνει ο Fukuyama, προστίθεται ο ανταγωνισμός ως θεμελιακή ιδιότητα τόσο της ανθρώπινης φύσης, όσο και του κοινωνικού δεσμού. Δεν παύει, ασαφώς, να υποστηρίζει ότι, πριν από την πρώτη ανθρώπινη δράση υπάρχουν ανθρώπινα χαρακτηριστικά, τα οποία οδηγούν στην αρχέγονη μάχη. Σε αυτή την κατεύθυνση, η εκδήλωση του πιο ουσιώδους ανθρώπινου χαρακτηριστικού (η διακινδύνευση της ζωής για την αναγνώριση μέσα από μια μάχη μέχρι εσχάτων) είναι αποτέλεσμα μιας **ανταγωνιστικής και εγωκεντρικής κοινωνικότητας** η οποία όμως μπορεί να θεμελιωθεί μόνον ως αποτέλεσμα μιας μάχης για αναγνώριση, που καταλήγει στην ενίσχυση ή, έστω, στη δημιουργία της αίσθησης του εγώ, της έννοιας της ανθρώπινης ταυτότητας.

Ο Fukuyama δίνει ιδιαίτερη σημασία στη θέση της έννοιας της αναγνώρισης στο πλαίσιο της φιλελεύθερης παράδοσης, καθώς μόνο μέσω αυτής της μελέτης μπορούν να ανιχνευθούν τα ανθρωπολογικά θεμέλια της σύλληψης της φιλελεύθερης δημοκρατίας στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες³⁴. Αναφερόμενος στις κοινές αφετηρίες ανάμεσα στην εγγεληνή και την «αγγλοσαξονική» εκδοχή του «πρώτου ανθρώπου» και της φύσης του, γράφει:

«Οι ομοιότητες ανάμεσα στη “φυσική κατάσταση” του Χομπς και την αιματηρή μάχη του Χέγκελ είναι εκπληκτικές. Κατ’ αρχήν, και οι δυο χαρακτηρίζονται από μεγάλη βιαιότητα: η πρυτανεύουσα κοινωνική πραγματικότητα δεν είναι η αγάπη ή η ειρήνη, αλλά ένας πόλεμος “κάθε ανθρώπου ενάντια σε κάθε άνθρωπο”³⁵[...] Επιπροσθέτως, και οι δυο φιλόσοφοι κατανοούν ότι το ένστικτο της αυτοσυντήρησης είναι κατά κάποια έννοια το ισχυρότερο και ευρύτερα διαδεδομένο ανάμεσα στους ανθρώπους απ’ όλα τα φυσικά πάθη»³⁶.

Είναι σαφές ότι ο Fukuyama επικεντρώνεται στο βίαιο και ανταγωνιστικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης. Όμως, ως προς την παραδοχή του Fukuyama ότι οι Hobbes και Hegel αντιμετωπίζουν το ένστικτο της αυτοσυντήρησης ως το ισχυρότερο ένστικτο έχουμε κάποιες

³³ Alexandre Kojève, *Τυραννία και Σοφία*, σελ.196-197, στο *Περί Τυραννίας*, εκδ.Γνώση, Αθήνα 1995.

³⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.214-215.

³⁵ ο.π.,σελ.215-216.

³⁶ ο.π.,σελ.216.

επιφυλάξεις, καθώς ο τελευταίος αμφισβητεί την ίδια την έννοια του ενστίκτου στον άνθρωπο³⁷, δε βλέπει δηλαδή ούτε την κοινωνικότητα ως εξωτερική στο ζώο-άνθρωπος, ούτε τη ζωικότητα εξωτερική στον άνθρωπο ως κοινωνικό ον. Αυτή η επιλογή του Fukuyama να αντιμετωπίσει το ένστικτο της αυτοσυντήρησης ως το πιο σθεναρό στοιχείο των ανθρώπινων παθών συνιστά σαφή επίδραση της χομπσιανής ανθρωπολογίας, που διασταυρώνεται φιλοσοφικοϊστορικά με τη χεγκελιανή διαλεκτική της πάλης για αναγνώριση. Η έκβαση αυτής της συνάντησης σηματοδοτεί και τη δεσπόζουσα παρουσία της χομπσιανής και χεγκελιανής σκέψης στη θεωρία του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας.

Ας παρακολουθήσουμε πώς περιγράφει ο ίδιος ο Fukuyama τις χομπσιανές και χεγκελιανές αναφορές από την πλευρά της δικής του ανθρωπολογίας:

«Εκεί όμως που ο Χέγκελ και ο Χομπς διαφέρουν σημαντικά και εκεί που ο παραδοσιακός αγγλοσαξονικός φιλελευθερισμός κάνει την κρίσιμη καμπή του είναι στη σχετική ηθική βαρύτητα που αποδίδεται στα πάθη της περηφάνιας και της αλαζονείας (δηλαδή της “αναγνώρισης”) από το ένας μέρος και του φόβου του βίαιου θανάτου από το άλλο[...]. Ο Χέγκελ, με άλλα λόγια, ανακαλύπτει ένα αξιοσημείωτο ηθικό στοιχείο στην περηφάνια του αριστοκράτη-πολεμιστή[...]. και κάτι αναξιοπρεπές στη συνειδηση του σκλάβου που αποζητά την αυτοσυντήρησή του πάνω από όλα. Ο Χομπς, από το άλλο μέρος, δε βρίσκει κανένα ηθικό αντιστάθμισμα στην περηφάνια (ή για περισσότερη ακρίβεια, στην αλαζονεία) του αριστοκράτη κυρίαρχου[...]. Για εκείνον, το ισχυρότερο ανθρώπινο πάθος είναι ο φόβος του βίαιου θανάτου και το ισχυρότερο ηθικό καθήκον- ο “νόμος της φύσης”- είναι η διατήρηση της φυσικής υπόστασης. Η αυτοσυντήρηση είναι το θεμελιώδες ηθικό γεγονός»³⁸.

Στην αντίληψη του Hobbes για το πάθος της αυτοσυντήρησης και σε εκείνη του Hegel για τον αγώνα για αναγνώριση, ο Fukuyama παρεμβάλλει, ωστόσο, και την πιο «επιθετική» και κλασσικά φιλελεύθερη του Locke.

«Ο Λοκ συμφωνούσε με τον Χομπς ότι η αυτοσυντήρηση ήταν το πιο θεμελιακό πάθος και ότι το δικαίωμα στη ζωή ήταν το θεμελιώδες δικαίωμα από το οποίο εκπορεύονταν όλα τα άλλα[...]. Ο Λοκ, αντίθετα με τον Χομπς, ισχυριζόταν ότι ο άνθρωπος δεν είχε το δικαίωμα της διαφύλαξης απλώς και μόνο της φυσικής του υπόστασης, αλλά και της άνετης και ουσιαστικά ευήμερης ζωής[...]. Ο πρώτος άνθρωπος του Λοκ είναι παρόμοιος με εκείνον του Χομπς, αλλά διαφέρει ριζικά από τον αντίστοιχο του Χέγκελ: ενώ αγωνίζεται για την αναγνώριση στη φυσική του κατάσταση, πρέπει να μάθει να υποβαθμίζει την επιθυμία του για αναγνώριση, μπροστά στην επιθυμία για διατήρηση της ίδιας του της ζωής και στην επιθυμία να εμπλουτίσει τη ζωή του με υλικές ανέσεις. Ο πρώτος άνθρωπος του Χέγκελ δεν επιθυμεί υλικά αγαθά αλλά μια

³⁷ Γράφει ο Hegel χαρακτηριστικά: «Εμάς μας εμποδίζει το ένστικτο αν, γενικά, μπορεί κανείς να μιλήσει σχετικά με τον άνθρωπο για ένστικτο», Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, ο.π., σελ. 118.

³⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ. 217-218.

άλλη επιθυμία, την αναγνώριση από τους άλλους της ελευθερίας και της ανθρωπίνης φύσης του. [...]Ο πρώτος άνθρωπος του Λοκ συμμετέχει στην αστική κοινωνία όχι μόνο για να προστατεύσει αυτά τα υλικά αγαθά που κατέχει στη φυσική του κατάσταση, αλλά για να διευρύνει τις δυνατότητές του να αποκτήσει και άλλα χωρίς κανέναν περιορισμό»³⁹.

Είναι σαφές ότι ο Fukuyama, τοποθετώντας την εγγελιανή ιδεαλιστική σκέψη στα ευρύτατα δυνατά πλαίσια του σύγχρονου φιλελεύθερου ρεύματος, παίρνει ξεκάθαρα θέση υπέρ της, σε αντίθεση με το αγγλοσαξονικό ρεύμα, το οποίο ρέπει προς τον υλισμό. Φυσικά, και ο Hegel συσχέτιζε άμεσα την ελευθερία με την ιδιοκτησία⁴⁰ και μάλιστα με θετική και όχι αρνητική έννοια.

Άλλωστε, η προβληματικότητα της τοποθέτησης του Fukuyama ως προς τη σχέση των κλασσικών διανοητών έχει επισημανθεί και θεωρούμε ότι σε γενικές γραμμές δεν αποτελεί σχολαστικό ζήτημα. Ο Gourevitch σημειώνει ότι το σχήμα του Fukuyama: Hobbes/επιθυμία, Hegel/θυμικό είναι προβληματικό καθώς δεν αντιλαμβάνεται ότι και οι δυο αναζητούν το έδαφος για μια διυποκειμενική συναίνεση⁴¹. Ο T.Burns υποστηρίζει μάλιστα ότι ακριβώς το σημείο στο οποίο υποτίθεται ότι διαφέρει ο Hegel από τον Hobbes είναι αυτό που έχουν κοινή ρίζα, δηλαδή η κατανόηση του θυμοειδούς ως προβλήματος ηθικής διάστασης και περιεχομένου⁴². Στο ίδιο μήκος κύματος, ο T.Burns ασκεί κριτική στη «μεταχείριση» των ρουσσικών αντιλήψεων από τον Fukuyama. Τονίζει ότι «οφείλεται στη σκέψη του (σ.σ.Rousseau), που πρώτη φορά αντιμετωπίζουμε την υπεράσπιση της ηθικής ελευθερίας ως σκοπού καθαυτού ή ως εκδοχής της αυθεντικής ελευθερίας, η οποία στο τέλος της ιστορίας σε μια κοινωνία που θα διευθύνεται από τη γενική βούληση. Όμως ο Fukuyama το κρύβει αυτό»⁴³.

Τοποθετώντας την ανάγκη για αναγνώριση στο πλαίσιο της θεώρησης του τέλους της Ιστορίας, μπορούμε να καταλήξουμε πλέον σε ορισμένα κρίσιμα συμπεράσματα:

- Η διακινδύνευση της ζωής και ο αγώνας για αναγνώριση, που συνιστούν χαρακτηριστικά του «πρώτου ανθρώπου», σηματοδοτούν την είσοδο η, ορθότερα, το πέραςμα του ανθρώπου από τη Φύση στην Ιστορία. Η θέση αυτή, όπως θα δούμε, αποτελεί αφετηριακή προϋπόθεση κατανόησης της ίδιας της πορείας της Ιστορίας προς το τέλος της, όπως το προσλαμβάνει ο φιλοσοφικός στοχασμός του Fukuyama.
- Η αναγνώριση προϋποθέτει τη σύλληψη του ανθρώπου ως ηθικού υποκειμένου, ικανού δηλαδή να επιλέξει και γι' αυτό να αναγνωριστεί ως άνθρωπος, ο οποίος επέλεξε να δράσει

³⁹ ο.π.,σελ.220-221.

⁴⁰ «Το να έχουμε μια ιδιοκτησία, φαίνεται, από άποψη ανάγκης, αν αυτή τοποθετείται σε πρώτη γραμμή, σαν ένα μέσο. Αλλ' η αληθινή κατάσταση είναι ότι, από την άποψη της ελευθερίας, η ιδιοκτησία είναι η πρώτη ύπαρξή της, ο ουσιαστικός δι' αυτήν σκοπός της» (Γκ.Β. Χέγκελ, Φιλοσοφία του Δικαίου, ο.π.,σελ.82).

⁴¹ Victor Gourevitch, «The end of history», στο *After History?*, ο.π.,σελ. 119.

⁴² Timothy Burns, «Modernity's irrationalism», στο *After History?*, ο.π.,βλ.σελ. 145-152.

⁴³ ο.π.,σελ.154.

με τέτοιο τρόπο, ώστε να αξίζει την τιμή που του γίνεται⁴⁴. Η αναγνώριση από τα άλλα ηθικά υποκείμενα προϋποθέτει την πάλη ανάμεσα στα άτομα που τη διεκδικούν.

Με λίγα λόγια, η αναγνώριση είναι απόρροια σύγκρουσης, συνιστά αποτέλεσμα ενός αγώνα μέσα από το οποίο ο άνθρωπος εκδηλώνεται ως τέτοιος, ως άξιος να απολαμβάνει την αναγνώριση βάσει ακριβώς της υπόστασής του ως ανθρώπου.

⁴⁴ Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.92.

II. Η διαλεκτική κυρίου και δούλου: Αναγνώριση και Απελευθέρωση.

Αναγκαία συνέπεια της ανταγωνιστικής υφής των ανθρωπίνων σχέσεων στην απαρχή της ιστορίας είναι η εκδήλωση της πάλης για αναγνώριση, που αποτυπώνεται στη διαλεκτική σχέση μεταξύ κυρίου και δούλου.

Στη διαπραγμάτευση της διαλεκτικής κυρίου και δούλου, ο ίδιος ο Fukuyama κινείται στη γραμμή σκέψης του Kojève, καθώς είναι στη σκέψη του τελευταίου, όπου η διαλεκτική αυτή θα επεκταθεί ως προωθητική ιστορική δύναμη, ως βασική αντίφαση των κοινωνιών. Κατά τη γνώμη μας, όπως έχουμε ήδη υποστηρίξει και στο κεφάλαιο για τον Hegel, η διαλεκτική κυρίου και δούλου, εκφράζει και σε συμβολικό επίπεδο τον αγώνα κυριαρχίας/απελευθέρωσης που διεξάγεται ανάμεσα σε κοινωνικά υποκείμενα κατά τη διάρκεια της Ιστορίας. Όπως υποστηρίζει χαρακτηριστικά και ο Peter Osborne αναφερόμενος στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* και ειδικότερα στη σχέση κυριαρχίας-δουλείας, «αυτό το σενάριο δε διαβάζεται ως ιστορικός ρεαλισμός, ως περιγραφή μιας αυθεντικής κατάστασης πραγμάτων μέσα από την οποία η αυτοσυνείδηση έρχεται στον κόσμο»⁴⁵.

Σε κάθε περίπτωση, η διαλεκτική κυρίου-δούλου για τον Fukuyama, όπως και για τον Kojève, έχει ανθρωπολογική αφετηρία. Η ανθρωπίνη φύση, διαμέσου του αγώνα για αναγνώριση, μορφοποιείται ιστορικά προς δυο κατευθύνσεις, αυτή του κυρίαρχου και εκείνη του δούλου.

Αλλά πριν εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στον Fukuyama, ας σταθούμε για λίγο στον Kojève, που τόσο επηρέασε τη σκέψη και το έργο του, ιδιαίτερα σε αυτό το θέμα:

Γράφει, λοιπόν, ο Kojève:

*«Η επιθυμία να «αναγνωριστεί» κανείς (από όσους «αναγνωρίζει με τη σειρά του») στην κατ'εξοχήν ανθρωπίνη πραγματικότητα και αξιοπρέπείά του αποτελεί πράγματι, όπως πιστεύω, το έσχατο κίνητρο κάθε άμιλλας μεταξύ των ανθρώπων, άρα και κάθε πολιτικού αγώνα...»*⁴⁶.

Η επισήμανση του V.Gourevitch ότι η δύναμη της κοζεβιανής αντίληψης για την πάλη για αναγνώριση έγκειται στο ότι βρίσκεται στο επίκεντρο της πολιτικής ζωής⁴⁷ έχει από αυτή την άποψη εγκυρότητα.

Όπως σημειώνει και πάλι ο Kojève, «στην εν τω γίνεσθαι κατάσταση, ο άνθρωπος δεν είναι ποτέ απλά άνθρωπος. Είναι πάντα, αναγκαία και ουσιαστικά, είτε κύριος είτε σκλάβος. Αν η ανθρωπίνη πραγματικότητα μπορεί να εμφανιστεί μόνον ως κοινωνική πραγματικότητα, η κοινωνία είναι ανθρωπίνη-τουλάχιστον στην προέλευσή της- μόνο στη βάση της συνεπαγωγής του στοιχείου της κυριαρχίας και του στοιχείου της δουλείας, μιας “αυτόνομης” ύπαρξης και μιας “εξαρτημένης” ύπαρξης. [...] Αν ο άνθρωπος δεν είναι τίποτε άλλο από το γίνεσθαί του, αν η ανθρωπίνη του ύπαρξη στο χώρο είναι η ύπαρξή στο χρόνο ή ως χρόνος, αν η αποκαλυφθείσα

⁴⁵ Peter Osborne, *The Politics of Time-Modernity and Avant-Garde*, ο.π.,σελ.72.

⁴⁶ Alexandre Kojève, *Τυραννία και Σοφία*, ο.π.,σελ.198.

⁴⁷ Victor Gourevitch, «The end of history?», στο *After History?*, ο.π., σελ.117.

ανθρώπινη πραγματικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από καθολική ιστορία, αυτή η ιστορία πρέπει να είναι η ιστορία της αλληλεπίδρασης ανάμεσα στον κυρίαρχο και το δούλο: η ιστορική “διαλεκτική” είναι η “διαλεκτική” του κυρίου και του δούλου»⁴⁸.

Δεν έχει, λοιπόν, άδικο από την πλευρά του ο Stuart Barnett, όταν τονίζει:
«Ο Kojève κάνει καθαρό ότι η διαλεκτική κυρίου και δούλου δεν αναφέρεται αποκλειστικά σε μια υποθετική πρωτόγονη σκηνή κοινωνικής ύπαρξης. Ακόμα περισσότερο, λειτουργεί ως υπερ-ατομικός τρόπος προώθησης της ιστορίας καθαυτής[...] Η πάλη για αναγνώριση συνεπώς δίνει σχήμα στην ιστορία καθαυτή»⁴⁹.

Ας επιστρέψουμε, όμως στον Fukuyama. Αναδεικνύοντας το δούλο ως την πλευρά εκείνη της διαλεκτικής σχέσης όπου η απουσία ικανοποίησής της ανάγκης για αναγνώριση οδηγεί στην επιθυμία της αλλαγής⁵⁰, ο θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας επιλέγει να δώσει έμφαση στην έννοια της εργασίας.

Ο Fukuyama αποδέχεται τον εγγειανό εκθιασμό της εργασίας και συνακόλουθα την ατομική ιδιοκτησία ως αναπόσπαστο στοιχείο για τη συγκρότηση της ανθρώπινης ταυτότητας. Ξεχωρίζει έτσι το στοιχείο του ρόλου της εργασίας στη συγκρότηση της ανθρώπινης υπόστασης του δούλου και αναφέρεται στην ιδιοκτησία ως είδος «“αντικειμενικής προβολής” του εαυτού πάνω σε ένα πράγμα»⁵¹, αποδίδοντάς της έτσι ιστορική-κοινωνική διάσταση, θεωρώντας ότι «...η ιδιοκτησία δεν είναι ένα εγγενές χαρακτηριστικό των αντικειμένων· υφίσταται μόνο ως στοιχείο κοινωνικής συμβατικότητας, όταν οι άνθρωποι συμφωνούν να σέβονται ο ένας το δικαίωμα ιδιοκτησίας του άλλου»⁵².

Γίνεται, συνεπώς, φανερό ότι ο Fukuyama νομιμοποιεί το καθεστώς ιδιοκτησίας από δυο πλευρές. Ανθρωπολογικά, ως στοιχείο συγκρότησης του εαυτού, και πολιτικά, ως προϊόν σεβασμού και κοινωνικής συναίνεσης. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η ιδιοκτησία εντάσσεται οργανικά στη διαδικασία αναγνώρισης. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά και ο ίδιος ο Fukuyama, αναφερόμενος στον κορυφαίο εκπρόσωπο του γερμανικού ιδεαλισμού, «ο Χέγκελ αντιλαμβάνεται την ιδιοκτησία ως στάδιο ή έκφραση της ιστορικής μάχης για αναγνώριση, δεδομένου ότι μ’ αυτήν ικανοποιείται τόσο το θυμικό όσο και το επιθυμητικό»⁵³.

Συνέπεια αυτής της επιρροής που ασκεί στη Φιλοσοφία της Ιστορίας του Fukuyama η χεγκελιανή θεωρία της ιδιοκτησίας, είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος ο Fukuyama αντιμετωπίζει την έννοια του «κοινωνικού συμβολαίου».

⁴⁸ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π.,σελ.8-9.

⁴⁹ Stuart Barnett, *Hegel after Derrida*, Routledge 1998, London-New York, σελ.17.

⁵⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.263.

⁵¹ ο.π.,σελ.264.

⁵² ο.π.,σελ.264.

⁵³ ο.π.,σελ.264.

Ο Fukuyama αρνείται τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, μια θεωρία που ευνοεί την επίτευξη κοινωνικής συναίνεσης στην άσκηση της αστικής πολιτικής, και συνηγορεί από την πλευρά τους υπέρ μιας πιο «συγκρουσιακής» αντίληψης για τη φύση του κοινωνικού δεσμού.

Σύμφωνα με τον David Sullivan, ακολουθώντας εν προκειμένω τον Hegel, «ο Fukuyama βλέπει την ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου ως πολύ περιορισμένη μεταφορά για να μορφοποιήσει τη βάση της πολιτικής ζωής. Η άμεση κριτική του είναι ότι η ιδέα του συμβολαίου βασίζεται σε μια επιφανειακά εγωιστική σύλληψη της ανθρώπινης φύσης[...]. Ο Hegel ήταν ιδιαίτερα κριτικός στη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου επειδή οδηγούσε σε μια ακραία ατομικιστική κατανόηση της κοινωνίας. Κατά την άποψή του, η κοινωνία συγκροτούνταν όχι από την επιλογή των ατόμων-μελών της, αλλά από τις πολύ βαθύτερες κοινοτικές αξίες, τις οποίες αυτά τα μέλη έχουν όλα υιοθετήσει από το κοινό τους παρελθόν. Από αυτή την άποψη ο Fukuyama ακολουθεί τον Hegel, αλλά η υποτιμητική αναφορά του στην αστική νοοτροπία οφείλει πολλά σε μεταγενέστερους στοχαστές. Εν μέρει είναι βασισμένη στον Κοζένε, και πιο ειδικά στον μαρξισμό του Κοζένε, αλλά ακόμα πιο σημαντικό είναι ότι αντλεί από τη νιτσεϊκή επίθεση στους αστούς, τους οποίους ο Nietzsche απέρριψε περιφρονητικά ως τελευταίους ανθρώπους»⁵⁴.

Σε κάθε περίπτωση, η διαλεκτική κυρίου και δούλου συνιστά προωθητικά δύναμη στην πορεία της Ιστορίας προς το τέλος της, όπως το προσλαμβάνει και το εκφράζει φιλοσοφικά ο Fukuyama, που σπεύδει, ωστόσο, να διευκρινίσει:

«Η κυριαρχία του υπόδουλου επί της φύσης αποτελεί το βασικό στοιχείο διαμόρφωσης μιας tout-court αντίληψης περί της κυριαρχίας. Η εν δυνάμει ελευθερία του υπόδουλου είναι από ιστορική άποψη πολύ σημαντικότερη από την πρακτική ελευθερία του κυριάρχου[...] η συνείδηση του υπόδουλου είναι ανώτερη από τη συνείδηση του κυριάρχου, γιατί ο υπόδουλος είναι ένα περισσότερο αυτοσυνειδητοποιημένο άτομο, δηλαδή ένα άτομο που ανταποκρίνεται ακριβέστερα στις απαιτήσεις του εαυτού του και της κατάστασής του»⁵⁵.

Κατά την άποψη του Fukuyama, μάλιστα, η προετοιμασία των υπόδουλων για τη διεκδίκηση της αξιοπρέπειας και της ελευθερίας τους καθώς και η κατάκτηση της αυτοσυνειδησίας τους συντελείται ακόμα και μέσω των ιδεολογιών, όπως ο χριστιανισμός, που αποτελεί την «τελευταία μεγάλη ιδεολογία των υπόδουλων, [μια ιδεολογία που] ο χριστιανισμός, κατασκεύασε για λογαριασμό των υπόδουλων ανθρώπων ένα όραμα για το πώς θα έπρεπε να

⁵⁴ Williams Howard-Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.87.

⁵⁵ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.265.

είναι η ανθρώπινη ελευθερία. Αν και δεν του παρείχε ένα πρακτικό τρόπο εξόδου από την υποδούλωσή του, του επέτρεπε να δει καθαρότερα τον αντικειμενικό του σκοπό»⁵⁶.

Ανακεφαλαιώνοντας, ας καταγράψουμε στο σημείο αυτό τις κρίσιμες προεκτάσεις που προσλαμβάνει η σχέση κυρίου και δούλου στη φιλοσοφία του Fukuyama για την Ιστορία και το τέλος της. Διαμέσου, λοιπόν, της διαλεκτικής σχέσης κυρίου και δούλου,

- εκφράζεται η πεποίθηση του Fukuyama για τον εκ φύσεως ανταγωνιστικό και εξουσιαστικό χαρακτήρα του κοινωνικού δεσμού.
- τονίζεται το στοιχείο της διαλεκτικής της ικανοποίησης της ανάγκης για αναγνώριση ως η προωθητική δύναμη της Ιστορίας.
- η ανώτερη σύλληψη της ελευθερίας από τον δούλο, μέσω και των ιδεολογιών, και κυρίως του χριστιανισμού, δημιουργεί τους όρους για την ομογενοποιητική και καθολική διάσταση της Ιστορίας.
- Αναδεικνύεται ως υποκείμενο της Ιστορίας, *«ο εγγεληνός υπόδουλος [που] δεν ήταν ποτέ ικανοποιημένος από τον εαυτό του [και έτσι] ήταν η διαρκής επιθυμία του υπόδουλου ανθρώπου για αναγνώρισή του η δύναμη που ώθησε προς τα εμπρός την ιστορία και όχι η αργόσχολη αυταρέσκεια και ο αμετάβλητος αυτοπροσδιορισμός του κυρίαρχου»⁵⁷.*

⁵⁶ Ο.π.,σελ.268.

⁵⁷ Ο.π., σελ.269.

III. Από τη μεγαλοθυμία στην ισοθυμία. Η έκλειψη του θυμοειδούς.

Από ποια πλευρά άραγε της ανθρώπινης προσωπικότητας ξεπηδά η ανάγκη για αναγνώριση και ποιες είναι οι συνέπειες που απορρέουν από τις μορφές που λαμβάνει η ικανοποίηση αυτών των πλευρών; Πρόκειται για ερωτήματα του ίδιου του Fukuyama, ο οποίος με σαφήνεια προσδιορίζει το καθήκον να εξεταστεί το βάθος της ανθρώπινης ψυχής για να θεμελιωθεί ανθρωπολογικά ο αγώνας για αναγνώριση.

Στο απαντητικό άρθρο του για τα πέντε χρόνια από το αρχικό του κείμενο, ο Fukuyama δίνει την εξής απάντηση σε σχέση με τις πηγές της ανθρωπολογικής του προβληματικής, ξεκινώντας από τον Κοζένε και ανατρέχοντας, μέσω Hegel, στον Πλάτωνα:

«Μου φαίνεται ότι μια από τις πηγές της έλξης της σκέψης του Κοζένε είναι ότι προσφέρει μια υψηλά ανθρωπολογική ανάγνωση του Hegel στην οποία η κατανόηση του ρόλου της αναγνώρισης στην ιστορία δεν εξαρτάται από την γνώση και την αποδοχή του έργου *Επιστήμη της Λογικής* αλλά από το βαθμό στον οποίο η ανθρωπολογία του Κοζένε ανταποκρίνεται στη δική μας παρατήρηση ή διαίσθηση για τον “άνθρωπο ως άνθρωπο”[...] Η επάρκεια αυτή της υψηλά ανθρωπολογικής εκδοχής του Hegel στέκεται στη βάση του τι σημαίνει μια εκδοχή της ανθρώπινης φύσης, δηλαδή, μιας δια-ιστορικής έννοιας του ανθρώπου ως όντος που αναζητά και είναι ικανοποιημένο από την αναγνώριση. Αυτός, τελικά, είναι ο λόγος που οδηγήθηκα πίσω στον Πλάτωνα και στην τριμερή αντίληψη για τη ψυχή. Επειδή η πλατωνική αντίληψη για το θυμοειδές, μου φαινόταν ότι έδινε μια εναλλακτική γλώσσα, με την οποία μπορούμε να συζητήσουμε για την αναγνώριση ως ένα ανθρωπολογικό φαινόμενο»⁵⁸.

Κατά τον Fukuyama, στο πλαίσιο της δυτικής φιλοσοφίας⁵⁹ εντοπίζονται διαφορετικές εννοιολογήσεις της αναγνώρισης, οι οποίες αναφέρονται, ωστόσο, σε ένα κοινό σημείο-τόπο:

«Είναι εκείνο το τμήμα της προσωπικότητας που αποτελεί την κύρια πηγή των συναισθημάτων της περηφάνιας, της οργής και της ντροπής και που δεν μπορεί να αναχθεί σε επιθυμία, από το ένα μέρος, ούτε σε λογική, από το άλλο μέρος. Η επιθυμία για αναγνώριση είναι η πιο συγκροτημένη πολιτική έκφανση της ανθρώπινης προσωπικότητας, διότι είναι εκείνη που ωθεί τους ανθρώπους στην επιθυμία να επιβληθούν επί άλλων ανθρώπων, άρα και στην κατάσταση που περιέγραψε ο Καντ ως “αντικοινωνική κοινωνικότητα”»⁶⁰.

Ο Fukuyama υιοθετεί, πιο συγκεκριμένα, την τριχοτόμηση του ανθρώπινου ψυχισμού, η οποία εμπνέεται από την πλατωνική αντίληψη για την ανθρώπινη ψυχή, όπως αυτή εκτίθεται στην **Πολιτεία**. Στο έργο αυτό ο Πλάτωνας αναφέρεται στο επιθυμητικό και το λογιστικό μέρος της ψυχής και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι ανθρώπινες πράξεις δε μπορούν να ερμηνευθούν με αποκλειστική αναφορά σε αυτά τα δυο μέρη. Το θυμοειδές προέρχεται από

⁵⁸ Francis Fukuyama, «Reflections on the end of history-five years later», στο *After History?*, ο.π.,σελ.251.

⁵⁹ Αναφέρονται χαρακτηριστικά: Πλάτωνας, Μακιαβέλι, Χομπς, Ρουσσώ, Χάμιλτον, Μάντισον, Χέγγελ και Νίτσε.

⁶⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.226.

ένα διαφορετικό τμήμα της ψυχής και είναι «αυτό που εμείς σήμερα θα το αποκαλούσαμε “αυτοσεβασμός”[...]Το θυμοειδές είναι κάτι σαν μια έμφυτη ανθρώπινη αίσθηση δικαιοσύνης: οι άνθρωποι θεωρούν ότι ο εαυτός τους έχει κάποια αξία και όταν οι συνάνθρωποί τους τους αντιμετωπίζουν σαν να αξίζουν λιγότερο-όταν δηλαδή δεν αναγνωρίζουν την αξία τους στην ακριβή της τιμή- τότε οργίζονται»⁶¹.

Από την άποψη της σχέσης του θυμοειδούς με την ανάγκη για αναγνώριση ο Fukuyama παρατηρεί:

«Το θυμοειδές του Πλάτωνα δεν είναι τίποτε άλλο, παρά η ψυχολογική θεμελίωση της εγγελιανής επιθυμίας για αναγνώριση[...].Το θυμοειδές και η “επιθυμία για αναγνώριση” διαφέρουν μεταξύ τους ως ένα βαθμό, επειδή το πρώτο αναφέρεται σε ένα δομικό μέρος της ψυχής, ενώ η δεύτερη αναφέρεται στην ενεργοποίηση του θυμοειδούς που απαιτεί από μια άλλη συνείδηση να συμμεριστεί την ίδια αξιολόγηση[...]Ετσι, το θυμοειδές τυπικά, αλλά όχι και αναπόφευκτα, ωθεί τους ανθρώπους στην αναζήτηση της αναγνώρισης»⁶².

Στο πλατωνικό έργο, η τριχοτόμηση της ψυχής συνδέεται με την κοινωνική ιεράρχηση σε τρεις ομάδες (άρχοντες, πολεμιστές, εργάτες). Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά και ο Perry Anderson, «ο λόγος που η τριμερής ψυχή είναι τόσο σημαντική στην Πολιτεία και τόσο παροδική μετά είναι, ασφαλώς, το γεγονός ότι παράγεται από τη δομή του πλατωνικού κράτους, του οποίου η ιεραρχία των φιλοσόφων, των πολεμιστών και των εργαζομένων είναι σχεδιασμένη για να αντιστοιχεί σ’ αυτήν[...]. Όταν ο Πλάτωνας αναθεώρησε την πολιτική θεωρία του στο πιο ρεαλιστικό πλαίσιο των Νόμων, όπου η κυβέρνηση στηρίζεται σε μια ταξική ιεραρχία του πλούτου, το θυμοειδές χάνει τη σημαντική θέση του και η ψυχή επιστρέφει στην αρχική σωκρατική διαίρεση μεταξύ λόγου και ορέξεων»⁶³.

Ας επισημάνθει σχετικά ότι η θέση του θυμού στον πλατωνικό προβληματισμό για την ορθή πολιτεία, δεν έχει την πρωτοκαθεδρία, αλλά μάλλον καλείται να υπηρετήσει το Λόγο, όπως και οι φύλακες υπηρετούν τους φιλοσόφους.

Χωρίς αμφιβολία, το τοπο-γραφικό ανάγλυφο της ανθρώπινης φύσης, που αποτυπώνει ο Fukuyama, και στο οποίο κάθε συναίσθημα αντιστοιχείται προς διαφορετικό τμήμα της ψυχής, εμπεριέχει την κρίσιμη παραδοχή ότι η ανθρώπινη ουσία δεν αποτελεί ενιαίο όλο, αλλά είναι εσωτερικά και ιεραρχικά διαρθρωμένη.

Από την άλλη πλευρά, η αξιοποίηση της «τοπογραφίας» της ψυχής από τον Fukuyama, συμβάλλει και στην ανθρωπολογική νομιμοποίηση της σχέσης κυρίου και δούλου. Ειδικότερα, η έμφαση που αποδίδει ο Fukuyama ως φιλόσοφος της Ιστορίας στο θυμοειδές, σχετίζεται κυρίως με την προσπάθεια του να εντάξει την ανθρωπολογική προβληματική στην ερμηνεία όχι γενικά της ιστορίας, αλλά εκείνης της ιστορικής δυναμικής που αναπτύσσεται στα

⁶¹ ο.π., σελ.228.

⁶² ο.π.,σελ.229.

⁶³ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π.,σελ.87.

τέλη του '80 και στις αρχές του '90. Επιδιώκει έτσι να αναδείξει ότι «...μια απλή έκφραση του θυμοειδούς μετατρέπεται σε κεντρικό παράγοντα της πολιτικής ζωής [και δείχνει ότι] το θυμοειδές σχετίζεται κατά κάποιο τρόπο με μια θετική πολιτική πράξη, διότι αποτελεί πηγή θάρρους, ενασχόλησης με τα κοινά και συγκεκριμένης απροθυμίας απέναντι στους ηθικούς συμβιβασμούς»⁶⁴. Με άλλα λόγια, έχοντας ως αφετηρία αυτήν ακριβώς την έκφραση ο Fukuyama παρουσιάζει πώς συνδέεται η ανθρώπινη φύση με τις αλλαγές στην πολιτική ζωή.

Το εγχείρημα αυτό οδηγεί αναπόφευκτα στην ανάλυση για της σχέσης ανθρώπινης φύσης (και κυρίως του θυμοειδούς) με τον κομμουνισμό. Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι η διεξοδική αναφορά του στην περίπτωση Χάβελ:

«Η ιστορία του Χάβελ μας διδάσκει δυο πράγματα: πρώτον, ότι το αίσθημα της αξιοπρέπειας ή της αυτοεκτίμησης που βρίσκεται στη ρίζα του θυμοειδούς σχετίζεται με την πεποίθηση του ανθρώπου ότι είναι κατά κάποιο τρόπο μια ηθική οντότητα πραγματικά ικανή να επιλέγει και, δεύτερον, ότι αυτή η ικανότητα αυτοπροσδιορισμού είναι έμφυτη ή χαρακτηριστική για όλα τα ανθρώπινα όντα ⁶⁵[...]. Ο κομμουνισμός προσέβαλε το μέσο άνθρωπο εξαναγκάζοντάς τον να κάνει άπειρους ευτελείς, και μερικές φορές όχι τόσο ευτελείς, ηθικούς συμβιβασμούς με τα καλύτερα στοιχεία της φύσης τους[...]. Ο κομμουνισμός, με μεγαλύτερη ένταση απ' ό,τι ο φιλελευθερισμός των "μπουρζουάδων", ενίσχυσε το επιθυμητικό μέρος της ψυχής σε βάρος του θυμοειδούς της. Η κατηγορία που απηύθυνε ο Χάβελ εναντίον του κομμουνισμού δεν είναι καθόλου ότι απέτυχε να ικανοποιήσει τις υποσχέσεις ότι θα παρείχε την υλική αφθονία της βιομηχανικής αποδοτικότητας ή ότι διέψευσε τις ελπίδες της εργατικής τάξης και των φτωχών για μια καλύτερη ζωή. Αντίθετα, τους προσέφερε αυτά τα υλικά αγαθά με ένα φαουστικό παζάρεμα, ζητώντας τους για αντάλλαγμα τις ηθικές τους αξίες. Και με το παζάρεμα αυτό, τα θύματα του συστήματος μεταβλήθηκαν σε υποστηρικτές του, ενώ το ίδιο το σύστημα ακολούθησε μια ζωή δική του, ανεξάρτητα από την επιθυμία κάποιου να συμμετάσχει σ' αυτή»⁶⁶.

Χρειάζεται να σταθούμε αναλυτικά στο παραπάνω απόσπασμα, διότι θεωρούμε ότι εμπεριέχει ιδέες που συνδέονται με τον πυρήνα της αντίληψης για το τέλος της ιστορίας και τη σχέση της με την ανθρωπολογική προβληματική.

Ο Fukuyama εξάγει ένα βασικό ανθρωπολογικό πόρισμα σύμφωνα με το οποίο η ρίζα του θυμοειδούς αποτελείται από το συναίσθημα της αξιοπρέπειας και αυτοεκτίμησης, που με τη σειρά του συνδέεται με την αντίληψη του ανθρώπου ως ελεύθερης ηθικής οντότητας. Αυτή η ιδιότητα σχετίζεται με τη φύση του ανθρώπου ανεξάρτητα από κοινωνικές συμβάσεις ή ιστορικές εποχές. Ο κομμουνισμός έρχεται σε σύγκρουση με αυτήν ακριβώς την ενδόμυχη ανάγκη του ανθρώπου να θεωρεί τον εαυτό του άξιο αναγνώρισης.

⁶⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.234.

⁶⁵ ο.π.,σελ.232.

⁶⁶ ο.π.,σελ.233.

«Δεν μπορούμε να αντιληφθούμε την ολότητα του επαναστατικού φαινομένου χωρίς να αντιληφθούμε τη λειτουργικότητα της θυμικής οργής και του αιτήματος για αναγνώριση που συνόδευσαν την οικονομική κρίση του κομμουνισμού»⁶⁷.

Έχει ιδιαίτερη σημασία να σταθούμε στο γεγονός ότι ο Fukuyama ασκεί στο σημείο αυτό κριτική όχι στο μαρξισμό, γενικά, ούτε σε μια κακή εφαρμογή των αρχών του, αλλά στον κομμουνισμό ως κοινωνικο-οικονομικό σχηματισμό, στο πλαίσιο του οποίου διαδραματίζεται, ανάμεσα στα άλλα, η διαδικασία δημιουργίας (ή αυτοδημιουργίας) της ταυτότητας (ή της εικόνας του εαυτού). Από αυτή την άποψη, ο Fukuyama, υιοθετώντας τη συλλογιστική του Χάβελ, δεν ασκεί κριτική στον κομμουνισμό για αποτυχία να ικανοποιήσει υλικές ανάγκες, τουλάχιστον στο επίπεδο της βιομηχανικής αποδοτικότητας, αλλά για την ηθική υποβάθμιση στην οποία ωθεί τον άνθρωπο, μετατρέποντάς τον σε υποστηρικτή του συστήματος. Στο σημείο αυτό, η κριτική του Fukuyama εμπνέεται από τη νιτσεϊκή αντιμετώπιση του σοσιαλισμού ως ρεύματος σκέψης, το οποίο συνδέεται με την παρακμή της μαζικής κοινωνίας. Γι' αυτό το λόγο, ξεκαθαρίζει ότι η υποβάθμιση της ηθικής προς όφελος υλικών αναγκών χαρακτηρίζει και την καπιταλιστική Δύση· ωστόσο, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στον κομμουνισμό η αντίθεση στον κομφορμισμό ταυτίζεται με την ύπαρξη στα όρια της κοινωνίας, με την απόφαση δηλαδή να ζήσει κάποιος στο περιθώριο (φυλακή, ψυχιατρείο ή εξορία). Έτσι, *«...στις κομμουνιστικές κοινωνίες ήταν δύσκολη η ομαλή ζωή και σχεδόν αδύνατη η “επιτυχής” σταδιοδρομία, χωρίς να καταπιεστεί λιγότερο ή περισσότερο το θυμοειδές»⁶⁸*. Για τον Fukuyama, ο κομμουνισμός αποτελεί την απόδειξη ότι η ανθρώπινη φύση- και κυρίως το θυμοειδές ως κρίσιμο τμήμα της- σε μακροπρόθεσμο επίπεδο επιδρά καταλυτικά στην πορεία των κοινωνικών πραγμάτων, καθώς ασφυκτιά σε πλαίσια που δεν διασφαλίζουν την αυτεπιβεβαίωση της ανθρώπινης ύπαρξης.

Αν αποδεχθούμε αυτή τη διαπίστωση, απέχουμε ελάχιστα από την διττή εικόνα του τέλους της Ιστορίας ως πλαισίου ικανοποίησης του ανθρώπου, αλλά και ως συνεχούς απειλής για μια ηθική υποβάθμιση και μετατροπή σε «τελευταίο άνθρωπο». Εν ολίγοις, ο κομμουνισμός δεν μπορεί να αποτελεί το μέλλον της ιστορίας της ανθρωπότητας και αυτό αποδείχτηκε περίτρανα, σύμφωνα πάντα με τον Fukuyama, όταν το θυμοειδές μετατράπηκε από «εσωτερική βουβή γενικότητα» (για να θυμηθούμε την κριτική του Marx στον Feuerbach) σε υλική δύναμη ιστορικής αλλαγής.

Σε αυτό το πνεύμα, ο Fukuyama υποστηρίζει:

«Αρχικά, οι άνθρωποι αξιολογούν και αποδίδουν αξία στον ίδιο τους τον εαυτό και αισθάνονται αγανάκτηση για προσωπικούς λόγους[...]. Η αγανάκτηση για προσωπικούς λόγους προβάλλεται τότε στο ταξικό του σύνολο και γεννά αισθήματα αλληλεγγύης»⁶⁹.

⁶⁷ Ο.π.,σελ.244.

⁶⁸ Ο.π.,σελ.234.

⁶⁹ Ο.π.,σελ.236.

Είναι ενδιαφέρον ότι ο Fukuyama επισημαίνει τη μετατόπιση του θυμοειδούς από προσωπικό σε ταξικό επίπεδο. Αν και αναγνωρίζει την αντιφατική φύση στην εκδήλωσή αυτής της προβολής, αναδεικνύει ένα –κατά τη γνώμη μας- οιονεί συλλογικό θυμοειδές ως βάση των πολιτικών συγκρούσεων, αλλά ακόμα και των οικονομικών διεκδικήσεων:

Σε αυτό το πνεύμα, ο Fukuyama επιχειρεί να (ανα)διατάξει τη σχέση οικονομικού κινήτρου και θυμοειδούς, όπως αυτή εκδηλώνεται στην Ιστορία, προσδίδοντας καθοριστικό ρόλο στο θυμοειδές. Προς τούτο, σπεύδει να αξιοποιήσει ερμηνευτικά οριακές ιστορικές «στιγμές» όπως: η Γαλλική επανάσταση, ο Αμερικάνικος εμφύλιος πόλεμος, η αντεπανάσταση στην ΕΣΣΔ.

Πέρα από ορισμένα πραγματολογικά προβλήματα στην ιστορική έκθεση του Fukuyama (όταν για παράδειγμα θεωρεί ότι στις παραμονές της Γαλλικής επανάστασης δεν υπήρχε οικονομικό πρόβλημα⁷⁰ ή όταν υποστηρίζει ότι ο εμφύλιος στις ΗΠΑ διεξάχθηκε αρχικά κάτω από τη σημαία μη οικονομικών στόχων⁷¹), η βασική του παραδοχή συνίσταται στο ότι αν και η πολιτική έχει οικονομικές συνιστώσες, στη βάση της αποτελεί έκφραση του θυμικού.

Όπως υποστηρίζει χαρακτηριστικά,
«μια επαναστατική κατάσταση δεν μπορεί να συμβεί αν τουλάχιστον μερικοί άνθρωποι δε βάλουν σε κίνδυνο τη ζωή τους και την άνεσή τους για κάποιο λόγο. Το θάρρος για κάτι τέτοιο δεν εκπορεύεται από το επιθυμητικό μέρος της ψυχής αλλά μάλλον από το θυμικό της. Ο άνθρωπος που είναι δέσμιος των επιθυμιών, ο Οικονομικός Άνθρωπος, ο αληθινός αστός, θα πραγματοποιήσει μια εσωτερική “ανάλυση οφέλους-ζημιάς” και το αποτέλεσμα θα του δώσει το επιχείρημα για να ενταχθεί και να εργαστεί “εντός των ορίων που θέτει το σύστημα”. Μόνο ο θυμικός άνθρωπος, ο άνθρωπος που οργίζεται και πασχίζει για την ίδια του την αξιοπρέπεια και την αξιοπρέπεια των συμπολιτών του, ο άνθρωπος που αισθάνεται ότι η προσωπική του αξία αποτελείται από κάτι περισσότερο από το πολύπλοκο πλέγμα των επιθυμιών του που ρυθμίζουν τη φυσική του οντότητα- είναι αυτός ο μοναχικός άνθρωπος που δε διστάζει να σταθεί όρθιος μπροστά από ένα άρμα μάχης ή να αντιμετωπίσει μια διμοιρία στρατιωτών»⁷².

Αναμφισβήτητα, η εκθιαστική περιγραφή του ηρωικού στοιχείου, που ενεργοποιείται κατά την εκδήλωση της επανάστασης, φαίνεται να επιβεβαιώνει τη θέση του Fukuyama ότι το

⁷⁰ Ενδεικτικά αναφέρουμε την εμπορική και βιομηχανική κρίση του 1787-1789 και την κακή σοδειά του 1788. Ως αποτέλεσμα αυτών στο Παρίσι οι άνεργοι και οι ζητιάνοι ήταν το ένα τρίτο του πληθυσμού (Ακαδημία Επιστημών της ΕΣΣΔ, Παγκόσμια Ιστορία, Τόμος ΣΤ1, σελ.25-83, εκδ.Μέλισσα)

⁷¹ Η αντίθεση ανάμεσα στο σύστημα της μισθωτής εργασίας που είχε εγκαθιδρυθεί στις βόρειες πολιτείες των ΗΠΑ και στο σύστημα της δουλειάς που υπήρχε στις νότιες πολιτείες των ΗΠΑ ήταν ιστορικά ασυμβίβαστη. Όμως πέρα από αυτό, και στο εσωτερικό του συστήματος της δουλειάς υπόβασκε κρίση η οποία οφείλονταν και στη χαμηλή παραγωγικότητα της δουλικής εργασίας (Ακαδημία Επιστημών της ΕΣΣΔ, Παγκόσμια Ιστορία, Τόμος ΣΤ2, ο.π.,σελ.669-692.). Γενικότερα, είναι σαφές ότι ένας εμφύλιος πόλεμος ως στρατιωτική έκφραση της όξυνσης της ταξικής πάλης δε μπορεί παρά να διενεργείται κυρίως με πολιτικά αιτήματα και στόχους. Αυτό άλλωστε είναι ένα κοινό χαρακτηριστικό των πιο σημαντικών στιγμών οξυμένης κοινωνικής αντιπαράθεσης (επανάσταση, εμφύλιος πόλεμος, κτλ) στην ανθρώπινη ιστορία.

⁷² Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.247.

θυμικό είναι η βάση των επαναστάσεων. Αυτό που δε λαμβάνεται υπόψη είναι, ωστόσο, ότι το ηρωικό στοιχείο προκύπτει ως αναγκαιότητα και εκφράζει την ιδεολογική σύγκρουση ανάμεσα στα στοιχεία της προόδου και της στασιμότητας. Άλλωστε, είναι αναπόσπαστη πτυχή της ιστορίας των επαναστάσεων, ακόμα και το επαναστατικό ρεύμα να διασπάται σε μετριοπαθείς και ριζοσπάστες, σε πολιτικές πτέρυγες που επιθυμούν μια πιο αργή, σταδιακή και οπωσδήποτε «μη ηρωική λύση», και από την άλλη σε ρεύματα, τα οποία επιδιώκουν επιτάχυνση της επαναστατικής διαδικασίας, βίαιη και ηρωική λύση του ζητήματος, ενεργοποίηση του λαϊκού παράγοντα στο έπακρο. Το ερώτημα που προκύπτει όμως είναι αν μπορούμε να αποδώσουμε φιλοσοφικοϊστορικά τα επαναστατικά συμβάντα στο θυμικό στοιχείο ή αν τελικά υιοθετήσουμε την άποψη, σύμφωνα με την οποία το ηρωικό στοιχείο αποτελεί τον καταλύτη μιας ευρύτερης δράσης που εκδηλώνεται και αποφάσεων που λαμβάνονται στη βάση ενός αυστηρού υπολογισμού του συσχετισμού των κοινωνικών δυνάμεων, κτλ.

Υπήρξαν, ασφαλώς, ιστορικές περίοδοι, ακόμα και στη δυναμική των αστικών κοινωνιών, όπου το ηρωικό στοιχείο με τις όποιες προσαρμογές του στη συγκεκριμένη εποχή, έπαιξε καταλυτικό ρόλο στις εξελίξεις. Υπήρξαν ακόμη και εξαιρετικές περιπτώσεις αστών, που κινήθηκαν πολλές φορές στα όρια της αστικής κοινωνίας και ήρθαν σε σύγκρουση με το αντι-ηρωικό στοιχείο της εποχής τους, γεγονός που αντιφάσκει προς την παραδοχή του Fukuyama ότι η παραδοσιακή αριστοκρατία αποτελεί τον τελευταίο προμαχώνα του θυμοειδούς. Από αυτή την άποψη, ο αστός της εποχής του πρώιμου φιλελευθερισμού δεν αποτελεί ανθρωπολογικό φορέα ξεπεράσματος της μεγαλοθυμίας, αλλά ιστορική της ενσάρκωση σε μια άλλη ιστορική περίοδο. Η περιγραφή των χαρακτηριστικών της αριστοκρατίας από το Fukuyama⁷³ φανερώνει, κατά τη γνώμη μας, μια συνειδητή επιλογή να καταδικασθεί εκ των υστέρων το πιο φωτεινό σημείο της αστικής εποχής, η σύγκρουση με τη φεουδαρχική τάξη πραγμάτων και με ό,τι αυτή εκπροσωπούσε ως φορέας μιας ολόκληρης ιστορικής περιόδου. Από την άλλη πλευρά, η όποια φαινομενική αυτονόμηση του φεουδάρχη από αυτήν καθαυτή την οικονομική δραστηριότητα εκλαμβάνεται από το Fukuyama, εσφαλμένα, ως αποτέλεσμα των ιδιαίτερων κωδίκων τιμής και των όρων αναγνώρισής του και όχι ως συνέπεια των ιστορικών συνθηκών υλικής αναπαραγωγής του ως κυρίαρχης τάξης. Πράγματι, σε κοινωνικοοικονομικούς σχηματισμούς, στους οποίους δημιουργούνται οι υλικές προϋποθέσεις για τη φαινομενική αυτονόμηση της κυρίαρχης τάξης από τη διαδικασία της παραγωγής, συσκοτίζεται ο οικονομικός ρόλος της και, σε επίπεδο συμβολισμών, αναδεικνύονται ως κυρίαρχες οι δευτερεύουσες πλευρές της δραστηριότητάς της. Έτσι, ο φεουδάρχης καθίσταται ιππότης, δηλαδή κάτοχος της ιπποτικής τέχνης και ικανός να ρισκάρει τη ζωή του και ο αστός καθίσταται χρηματιστής, ικανός να πάρει το επιχειρηματικό ρίσκο της επένδυσης.

⁷³ Ο.π., σελ.253.

Ο Fukuyama είναι κατηγορηματικός:

«Το θυμικό είναι, ακόμα και στην απλοϊκότερη έκφρασή του, το σημείο εκκίνησης κάθε ανθρώπινης σύγκρουσης»⁷⁴. Πρόκειται για μια διαπίστωση θεμελιακού χαρακτήρα, διότι ερμηνεύει την αντιφατικότητα και τη συγκρουσιακή φύση της ανθρώπινης κατάστασης με όρους αμιγώς ανθρωπολογικούς.

«Η επιθυμία για αναγνώριση που εκπορεύεται από το θυμοειδές είναι ένα εξαιρετικά παράδοξο φαινόμενο, επειδή το θυμοειδές, ενώ είναι η ψυχολογική θεμελίωση της δικαιοσύνης και του αλtruισμού, ταυτόχρονα σχετίζεται στενά με τον εγωισμό»⁷⁵. Έτσι, ο φιλόσοφος της Ιστορίας θέτει τις βάσεις για μια ερμηνεία της ιστορικής μετάβασης, αλλά και της κοινωνικής συμβίωσης, με πρίσμα ανθρωπολογικό, χωρίς όμως να παραγνωρίζεται η σημασία του μηχανισμού της επιθυμίας, ο οποίος λειτουργεί, ωστόσο, σε ένα άλλο επίπεδο.

Στο σημείο αυτό εκδηλώνεται ο ιδιότυπος συγκρητισμός του Fukuyama, και πιο συγκεκριμένα η συνένωση της ιδέας για την εκ φύσεως δοσμένη κατάσταση ελευθερίας του ανθρώπου με εκείνη που τον «καταδικάζει» να παλεύει για αναγνώριση οδηγούμενος σε συγκρουσιακές καταστάσεις.

Η επιθυμία για αναγνώριση προσλαμβάνει, λοιπόν, δυο επιμέρους όψεις, αυτής της μεγαλοθυμίας και εκείνης της ισοθυμίας. Ας αφήσουμε τον Fukuyama να τις ορίσει:

«Η επιθυμία της αναγνώρισης της υπεροχής έναντι των άλλων θα επισημαίνεται από εδώ και στο εξής με μια νέα λέξη με αρχαίες ελληνικές ρίζες, τη “μεγαλοθυμία”. Η μεγαλοθυμία μπορεί να εκφραστεί είτε με τον τύραννο που εισβάλλει και υποδουλώνει μια γειτονική χώρα, έτσι ώστε να του αναγνωρίσουν την εξουσία, είτε στον πιανίστα που θέλει να αναγνωριστεί ως ο μεγαλύτερος ερμηνευτής του Μπετόβεν. Το αντίθετό της είναι η “ισοθυμία”, δηλαδή η επιθυμία να αναγνωρίζεται κανείς ως ίσος με τους άλλους ανθρώπους. Η μεγαλοθυμία και η ισοθυμία μαζί συνιστούν τη διττή έκφραση της επιθυμίας για αναγνώριση με την οποία μπορεί να γίνει κατανοητή η ιστορική μετάβαση στον εκσυγχρονισμό»⁷⁶.

Η μεγαλοθυμία ως επιθυμία αναγνώρισης της υπεροχής έχει ως αντίθετό της την επιθυμία για ίση αναγνώριση. Το γεγονός ότι η μεγαλοθυμία και η ισοθυμία δεν έχουν την ίδια βαρύτητα στο σύστημα σκέψης του Fukuyama θα εκδηλωθεί και στην αντίληψη ότι η άνοδος συμβαδίζει με τη μεγαλοθυμία και η πτώση με την ισοθυμία.

Αυτή η ανισομετρία μεγαλοθυμίας και ισοθυμίας, καθώς και οι συνέπειές της εντοπίζονται και από τον David Sullivan με την εξής διεισδυτική παρατήρηση:

«Η ισοθυμία-η επιθυμία όλοι να έχουν ίση αναγνώριση και τίποτα παραπάνω-δεν αποτελεί ανάλογη απειλή, διότι είναι αφύσικη. Αυτός είναι λόγος που εξηγεί γιατί ο Fukuyama πιστεύει

⁷⁴ Ο.π., σελ.249.

⁷⁵ Ο.π.,σελ.237.

⁷⁶ Ο.π.,σελ.249.

ότι ο κομμουνισμός ήταν προορισμένος να αποτύχει σε μακροπρόθεσμο επίπεδο. Η μεγαλοθυμία αποτελεί απειλή για τη φιλελεύθερη δημοκρατία επειδή, σύμφωνα με τον Fukuyama, είναι αναγκαία προϋπόθεση της ζωής καθαυτής. Αν η φιλελεύθερη δημοκρατία απλά επιχειρήσει να καταπιέσει τη μεγαλοθυμία, η κοινωνία θα διαλυθεί από την πίεση που θα προέλθει. Αλλά παρόλο που είναι «φυσική», η μεγαλοθυμία είναι επίσης πολύ επικινδύνη- άλλωστε είναι η δύναμη η οποία οδήγησε τον πρώτο άνθρωπο να δώσει τη μάχη αποκλειστικά για την τιμή»⁷⁷.

Κατά μια έννοια, η αντιπαράθεση αυτή εκφράζει με ανθρωπολογικούς όρους την αντίστιξη ελευθερίας-ισότητας, καθώς και αυτή ανάμεσα σε άτομο και κοινωνία, αναπαράγοντας ένα κλασικό δίλημμα της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας. Από αυτή την άποψη, έχει ασφαλώς δίκιο ο Fukuyama όταν υποστηρίζει ότι «το θυμοειδές[...]έχει αποτελέσει κεντρικό ζήτημα στη δυτική πολιτική φιλοσοφία»⁷⁸. Ακριβώς ως κεντρικό πολιτικό ζήτημα το διαπραγματεύεται, άλλωστε και ο ίδιος, προσεγγίζοντας τις πιο σημαντικές στιγμές της δυναμικής του στο πλαίσιο της δυτικής πολιτικής φιλοσοφίας.

Έτσι, αν η σκέψη του Machiavelli αποτελεί τομή στη σύγχρονη πολιτική σκέψη, η ριζική μεταστροφή στη σύλληψη και την αντιμετώπιση της μεγαλοθυμίας εκδηλώνεται εκεί που έχουν δημιουργηθεί οι υλικοί όροι για να τεθεί το ζήτημα της σχέσης ελευθερίας-ισότητας, ατόμου-κοινωνίας, στο πλαίσιο των ιταλικών πόλεων-κρατών της Αναγέννησης.

Το κεντρικό αυτό ζήτημα επανέρχεται στο έργο των Hobbes και Locke οι οποίοι «...επιδίωξαν να εκριζώσουν μια για πάντα το θυμοειδές από την πολιτική ζωή και να το αντικαταστήσουν με ένα συνδυασμό επιθυμίας και ορθολογισμού»⁷⁹. Ως αποτέλεσμα αυτής της θεωρητικής αντιμετώπισης (ας μην ξεχνάμε ότι σύμφωνα με τον Fukuyama οι ιδέες είναι το καθοριστικό στοιχείο στην κοινωνική ζωή) γεννιέται το ανθρωπολογικό υποκείμενο, που είναι φορέας αυτού του πρωτοφανέρωτου στην ιστορία συνδυασμού, ένας τύπος ανθρώπου που «χρειάζεται μόνο την επιθυμία και τον ορθολογισμό»⁸⁰. Πρόκειται για τον **αστό**.

«Απόντος λοιπόν του “υψηλότερου” στόχου, εκείνο που συνήθως καλύπτει το κενό του φιλελευθερισμού του Λοκ είναι η απεριόριστη επιδίωξη του πλούτου, επιδίωξη που τώρα πλέον απαλλάσσεται από τους παραδοσιακούς περιορισμούς της ανάγκης και της σπανιότητας. Τα όρια που θέτει η φιλελεύθερη εκδοχή του ανθρώπου γίνονται ορατά, αν στραφούμε προς το πλέον τυπικό παράγωγο της φιλελεύθερης κοινωνίας, ένα νέο είδος ατόμου που μεταγενέστερα έφτασε να χαρακτηρίζεται υποτιμητικά ως αστός: πρόκειται για το ανθρώπινο ον που αναλώνεται αποκλειστικά στην ικανοποίηση των άμεσων αναγκών του για αυτοσυντήρηση και ευημερία και που ενδιαφέρεται για την κοινότητα γύρω, του μόνο στο βαθμό που κάτι τέτοιο τον

⁷⁷ Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.99.

⁷⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.250.

⁷⁹ ο.π.,σελ.252.

⁸⁰ ο.π.,σελ.253.

ευνοεί ή του δίνει τη δυνατότητα να επιτύχει τους προσωπικούς του στόχους. Ο άνθρωπος του Λοκ δε χρειάζεται να ενδιαφέρεται για τα κοινά, ούτε να είναι πατριώτης, ή να ενδιαφέρεται για την ευημερία των συνανθρώπων του· αντίθετα, όπως επισήμανε ο Καντ, μια φιλελεύθερη κοινωνία θα μπορούσε να απαρτίζεται από διαβόλους, αρκεί αυτοί να ήταν ορθολογιστές»⁸¹.

Όπως εντοπίσαμε, άλλωστε, και προηγουμένως, η αντιμετώπιση της χομπσιανής σκέψης στη διαφορά της προς το εγγελιανό πνεύμα εγείρει σοβαρά ερμηνευτικά προβλήματα. Στην περίπτωση της σύλληψης του θυμοειδούς, η ίδια η εγγελιανή κατανόηση του θυμοειδούς έχει θεμελιακά επηρεαστεί από εκείνη του Hobbes⁸².

Από μια άλλη άποψη, ωστόσο, η κριτική του Fukuyama στην αγγλοσαξονική σύλληψη του φιλελευθερισμού αντλεί τη δύναμή της από τη νιτσεϊκή σκέψη. Η αναφορά του Fukuyama στην απουσία υψηλών στόχων στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με τη νιτσεϊκή κριτική στην κοινωνία των υπόδουλων και στην ελιτιστική κριτική στη «μαζοποίηση», κάτι που δε μπορούμε να συναντήσουμε στην κλασική γερμανική φιλοσοφία και κυρίως στους Kant και Hegel, οι οποίοι βλέπουν την αναδυόμενη αστική κοινωνία με όρους εξόδου από μια κατάσταση ετεροπροσδιορισμού ή ως προϊόν μιας εποχής γέννησης και μετάβασης σε μια νέα περίοδο και σαφέστατα όχι ως είσοδο της ανθρωπότητας σε μια κατάσταση κρίσης.

Με τα λόγια του ίδιου του Fukuyama, ο αστός είναι «μια καθαρά προκατασκευασμένη οντότητα των πρώτων σταδίων του σύγχρονου στοχασμού, μια απόπειρα κοινωνικής μηχανολογίας, που προσπάθησε να πετύχει κοινωνική ειρήνη αλλάζοντας τη φύση των ανθρώπων. Αντί να φέρουν σε σύγκρουση τη μεγαλοθυμία των λίγων με τη μεγαλοθυμία των πολλών, όπως είχε προτείνει ο Μακιαβέλι, οι ιδρυτές του σύγχρονου φιλελευθερισμού ήλπισαν να ξεπεράσουν συνολικά τη μεγαλοθυμία, φέρνοντας ουσιαστικά σε σύγκρουση το επιθυμητικό μέρος της ανθρώπινης φύσης με τα πάθη που γεννούσε το θυμοειδές μέρος της»⁸³.

Υπό αυτό το ερμηνευτικό σχήμα γίνεται σαφές γιατί ο Fukuyama συνδέει τον αριστοκρατικό τρόπο ζωής με τον πόλεμο και τον αστικό τρόπο ζωής με εκείνον ενός φιλήσυχου επιχειρηματία:

«Ο πόλεμος λοιπόν παρέμενε κεντρικό ζήτημα στον αριστοκρατικό τρόπο ζωής και ο πόλεμος, όπως γνωρίζουμε καλά, είναι “οικονομικά υπο-βέλτιστος”. Ήταν λοιπόν προτιμότερο να πειστεί ο αριστοκράτης πολεμιστής για τη ματαιότητα των φιλοδοξιών του και να μετασηματιστεί σε φιλειρηνικό επιχειρηματία, που οι δραστηριότητές του για δικό του πλουτισμό θα οδηγούσαν και στον πλουτισμό εκείνων που βρίσκονταν γύρω του. Η “εκσυγχρονιστική” διαδικασία, που περιγράφεται στην τρέχουσα κοινωνιολογική επιστήμη, μπορεί να γίνει αντιληπτή ως η βαθμιαία επικράτηση του επιθυμητικού μέρους της ψυχής, καθοδηγούμενου από το λογιστικό, σε βάρος

⁸¹ ο.π.,σελ.223.

⁸² Timothy Burns, «Modernity's irrationalism», στο *After History?*, ο.π.,σελ.133

⁸³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.253.

του θυμοειδούς μέρους της ψυχής, γεγονός που διαδραματίζεται σε πολυάριθμες χώρες σ' όλο τον κόσμο»⁸⁴.

Με βάση λοιπόν τη θεμελιώδη θέση, σύμφωνα με την οποία ο αστός αποτελεί έναν τύπο ανθρώπου στον οποίο το θυμικό τείνει να εκλείψει, είναι κατανοητό γιατί ο συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η διαδικασία του εκσυγχρονισμού μπορεί να νοηθεί ως βαθμιαία ήττα ή πτώση του θυμικού. Αυτή η προσέγγιση οδηγεί με τη σειρά της στη χάραξη μιας διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στην ανθρώπινη κατάσταση σε συνθήκες κυριαρχίας αριστοκράτη και αστού αντιστοίχως. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο πόλεμος εννοείται ως οικονομικά «υπο-βέλτιστος» με κριτήριο τη λογική ενός αστικού καθεστώτος, εκτίμηση που δεν μπορεί, ωστόσο, να μας βρει σύμφωνους, αφού μάλλον σε συνθήκες αστικών σχέσεων παραγωγής απέκτησε (ο πόλεμος) την τεράστια ισχύ του και τη δυναμική επιβολής σε παγκόσμιο επίπεδο, ενώ συνδέθηκε και πιο στενά με την οικονομική αποδοτικότητα, αποκτώντας ολοένα και περισσότερο και το χαρακτήρα μιας γενικευμένης και σχεδιασμένης καταστροφής παραγωγικών δυνάμεων. Μέσα από αυτό το πρίσμα, θεωρούμε προβληματική και μάλλον υπερβολική τη σκιαγράφηση του αριστοκράτη αποκλειστικά ως πολεμιστή καθώς και το «μετασχηματισμό» του ίδιου και την προσέγγιση του αστού ως φιλειρηνικού επιχειρηματία. Καθώς υιοθετεί συχνά το συμβολισμό ως τρόπο έκφρασης, ο Fukuyama οδηγείται εν μέρει και στην αναπαραγωγή στερεοτύπων της εποχής που επιδιώκει να αναλύσει.

Χαρακτηριστική της στερεοτυπικής σκέψης του Fukuyama αποδεικνύεται, από αυτή την άποψη, η προβολή του επιχειρηματία ως φιλειρηνικού ανθρώπου. Σε αντίθεση προς το στερεότυπο του αστού που υποστηρίζει ο Fukuyama, είναι εγγεγραμμένη στο ιστορικό της αστικής τάξης η εποχή εκείνη, που η ορμητική της ανάπτυξης διέλυε κάθε σύνορο, που καθοδηγούσε και οργάνωνε απελευθερωτικούς ή και αποικιοκρατικούς πολέμους, και μάλιστα σε αντίθεση με τα συμφέροντα των αριστοκρατών. Γι' αυτό το λόγο διαφωνούμε με το γενικευτικό συμπέρασμα του Fukuyama ότι ο αριστοκράτης πείθεται να μετατραπεί σε επιχειρηματία. Πρόκειται για μια πιο σύνθετη διαδικασία, που εμπεριέχει τόσο τη σταδιακή αστικοποίηση φεουδαρχών (κυρίως αυτών που κινούνται περιφερειακά του κράτους), όσο και τη ρήξη φεουδαρχών-αστών με κλασικό το παράδειγμα της Γαλλικής επανάστασης.

Και όμως· κάτω από την έκλειψη του θυμικού στο νέο τύπο ανθρώπου-αστού, βλέπουμε ήδη να αναδύεται μέσα από τις γραμμές του έργου του Fukuyama η εικόνα του «τελευταίου ανθρώπου» κατά το τέλος της Ιστορίας. Ας δώσουμε για μια ακόμη φορά το λόγο στον ίδιο το στοχαστή:

«Η πρόθεση της φιλελεύθερης πολιτικής παράδοσης των Χομπς-Λοκ να εξαφανίσουν την επιθυμία για αναγνώριση από την πολιτική πρακτική, ή να την περιορίσουν και την

⁸⁴ Ο.π.,σελ.253-254.

αδρανοποιήσουν, προκάλεσε ανησυχία ανάμεσα στους στοχαστές. Διότι η σύγχρονη κοινωνία θα αποτελούνταν έτσι από “ανθρώπους χωρίς σθένος” κατά τη φράση του Κ.Σ.Λιούις· δηλαδή, από ανθρώπους που θα χαρακτηρίζονταν μόνο από επιθυμίες και ορθολογισμό, αλλά θα στερούνταν εκείνης της περήφανης αυτοεπιβεβαίωσης που κατά κάποιο τρόπο αποτέλεσε τον πυρήνα της ανθρώπινης συμπεριφοράς σ’ όλες τις εποχές. Διότι το σθένος ήταν εκείνο που έκανε τον άνθρωπο άνθρωπο⁸⁵[...] Στην πραγματικότητα, ο σύγχρονος οικονομικός κόσμος μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο με την προϋπόθεση της απελευθέρωσης των επιθυμιών, με άλλα λόγια, να πραγματοποιηθεί σε βάρος του θυμικού. Η ιστορική μετεξέλιξη που ξεκίνησε με την αιματηρή μάχη του κυρίαρχου, καταλήγει, με κάποια έννοια, στο σύγχρονο μπουρζουά κάτοικο της σημερινής φιλελεύθερης δημοκρατίας, ο οποίος επιδιώκει περισσότερο το υλικό κέρδος παρά τη δόξα⁸⁶[...] Εκείνο που πήρε τη θέση της μεγαλοθυμίας είναι ένας συνδυασμός δυο στοιχείων. Το πρώτο είναι η άνθηση του επιθυμητικού μέρους της ψυχής, που δηλώνει την ύπαρξή του ως μια βαθιά “οικονομικοποίηση” της ζωής[...] Το δεύτερο στοιχείο που απομένει στη θέση της μεγαλοθυμίας είναι μια διάχυτη ισοθυμία, δηλαδή, μια επιθυμία να αναγνωρίζεται κανείς ίσος προς τους άλλους»⁸⁷.

Μήπως όμως ο Fukuyama καθιστά την ιστορία των ελίτ, ιστορία του ανθρώπου; Αυτή η βαθιά υποτίμηση της ζωής των κυριαρχούμενων τάξεων και αντίστοιχα η ταύτιση της ουσίας του ανθρώπου με τα χαρακτηριστικά των εκάστοτε κυρίαρχων τάξεων, δεν αποτελεί άραγε χαρακτηριστικό του συντηρητισμού του φιλοσοφικοϊστορικού σχεδίου του Fukuyama; Είναι αλήθεια ότι η απελευθέρωση του στοιχείου της επιθυμίας μπορούσε να γενικευθεί (κατά τη γνώμη μας πάντα σε σχετική κλίμακα) μόνο στο πλαίσιο του αστικού τρόπου παραγωγής. Ιστορικά όμως δεν αποτέλεσε την προϋπόθεση για την ανάπτυξη του σύγχρονου οικονομικού κόσμου, καθώς κατά τη φάση της πρωτογενούς συσσώρευσης το πρότυπο του αστού χαρακτηριζόταν από την προτεσταντική ηθική της εργασίας. Σε εκείνες ακριβώς τις συνθήκες δεν υπήρχε έδαφος αντίστιξης υλικού κέρδους και δόξας· αντιθέτως, η συσσώρευση και η εν γένει αντιμετώπιση της εργασίας αποτελούσε κριτήριο αυτοεπιβεβαίωσης. Το ποιοτικά διαφορετικό στοιχείο της εποχής ήταν ότι η διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητας της κυρίαρχης τάξης των αστών για εκείνη την ιστορική περίοδο, ήταν οργανικά και ιδεολογικά συνδεδεμένη-με τη συνδρομή και του προτεσταντισμού- με την παραγωγική διαδικασία.

Από την άλλη πλευρά, η εξασθένηση του θυμικού του αστού καταδεικνύεται από τον Nietzsche, ο οποίος σύμφωνα με το Fukuyama είναι «ο μεγαλύτερος και σαφέστερος υπέρμαχος του θυμικού στη σύγχρονη εποχή και ο προφήτης της αναγέννησής του»⁸⁸. Ο Fukuyama θεωρεί ότι το έργο του γερμανού στοχαστή αποτελεί την αντίδραση -με

⁸⁵ Ο.π.,σελ.256.

⁸⁶ Ο.π.,σελ.258.

⁸⁷ Ο.π.,σελ.259.

⁸⁸ Ο.π.,σελ.257.

θεωρητικούς όρους- σε αυτήν ακριβώς την αποδυνάμωση του θυμικού, θέση που διατωπώνει ως εξής:

«Για τον Νίτσε, η βαθύτερη ουσία της ύπαρξης δεν ήταν ούτε οι επιθυμίες ούτε ο ορθολογισμός αλλά το θυμικό: ο άνθρωπος ήταν πάνω απ' όλα ένα ον με ικανότητα κρίσης, ήταν ένα "κτήνος με ερυθρές παρειές" που ανακάλυπτε τη ζωή όταν μπορούσε να προσφέρει τις λέξεις "καλό" και "κακό". Το ποιες αξίες δημιουργήσε ο άνθρωπος δεν ήταν, για τον Νίτσε, το κεντρικό ζήτημα, υπήρχαν "χίλιοι και ένας σκοποί" που ακολουθούσαν οι άνθρωποι. Καθένας από τους λαούς της γης είχε και τη δική του "γλώσσα για το καλό και το κακό", που οι γείτονές του δεν μπορούσαν να καταλάβουν. Εκείνο που αποτελούσε τη βαθύτερη ουσία του ανθρώπου ήταν η ίδια η ικανότητα της αξιολόγησης, του να δίνει κανείς αξία στον εαυτό του και να ζητά να την αναγνωρίζουν αυτή την αξία. Η πράξη της αξιολόγησης ήταν από τη φύση της μια πράξη μη ισονομίας, δεδομένου ότι απαιτούσε τη διάκριση του καλύτερου και του χειρότερου. Και γι' αυτό ο Νίτσε ενδιαφερόταν μόνο για την έκφραση του θυμικού που ωθούσε τους ανθρώπους στο να θεωρούν ότι ήταν καλύτεροι από άλλους, για τη μεγαλοθυμία [...] Το πασίγνωστο δόγμα του Νίτσε περί της βούλησης για εξουσία μπορεί να θεωρηθεί ως η προσπάθεια να επανατεθεί η προτεραιότητα του θυμικού απέναντι στο επιθυμητικό και λογιστικό για να αποκατασταθεί η βλάβη που είχε προξενήσει ο σύγχρονος φιλελευθερισμός στο αίσθημα περηφάνιας και αυτοεπιβεβαίωσης του ανθρώπου. Το έργο του είναι μια απόδοση τιμών προς τον εγγεληνό αριστοκράτη κυρίαρχο και τη μάχη του μέχρις θανάτου απλώς για γόητρο, και μια φλογερή καταδίκη του εκσυγχρονισμού που τόσο πλατιά είχε αποδεχτεί την ηθική της υποδούλωσης, ώστε ούτε καν το είχε αντιληφθεί πως είχε κάνει μια τέτοια επιλογή»⁸⁹.

Ο Fukuyama προσεγγίζει τον Nietzsche ως το στοχαστή που επιδίωξε την απόλυτη προτεραιότητα του θυμικού έναντι του επιθυμητικού και του λογιστικού μέρους της ψυχής. Αυτό εκφράζεται και με την μάλλον υπερβολική διατύπωση ότι, *«αντί να αποτελεί το ένα από τα τρία κομμάτια της ανθρώπινης ψυχής, όπως έλεγε ο Πλάτων, το θυμοειδές αποτελούσε για τον Νίτσε το σύνολο της ψυχής του ανθρώπου»⁹⁰*. Πρόκειται για εκτίμηση, η οποία συνδέεται με την ανθρωπολογική πρόσληψη του «τελευταίου ανθρώπου», από τον ίδιο τον Fukuyama, καθώς αυτός επιχειρεί να συνθέσει τη δική του θεώρηση για το τέλος της Ιστορίας σε μια μεγάλη αφήγηση που, μέσα από τον αγώνα για αναγνώριση, οδηγεί στην εξασθένιση του θυμοειδούς και στη «βύθιση» του τελευταίου ανθρώπου στην κατάσταση της ισοθυμίας και στο τέλος που αυτή συνεπάγεται.

⁸⁹ Ο.π.,σελ.257-258.

⁹⁰ Ο.π.,σελ.436.

IV. Καθολικό και ομοιογενές κράτος: Αναγνώριση και φιλελεύθερη κοινωνία

Σύμφωνα με τον Fukuyama, το πρόβλημα της ανθρώπινης ιστορίας συνίσταται στην αμοιβαία αναγνώριση κυρίαρχων και δούλων. Την ίδια στιγμή θεωρεί ότι η εποχή της λύσης αυτού του προβλήματος έχει φθάσει, η κοινωνική τάξη που είναι φορέας της απάντησης έχει νικήσει⁹¹. Ο ισχυρισμός του Fukuyama ότι το πρόβλημα που τέθηκε στις απαρχές της ιστορίας οδεύει στη λύση του εκφράζει την τελεολογική φιλοσοφικοϊστορική προσέγγιση του διανοητή, καθώς όλη η πορεία της ανθρωπότητας η οποία έχει ως υπόβαθρό της την ανάγκη για αναγνώριση, καταλήγει τελικά στη μορφή κράτους όπου αυτή ικανοποιείται. Ήδη από το εναρκτήριο άρθρο του για το τέλος της Ιστορίας, ο Fukuyama δίνει έναν περιεκτικό ορισμό στο κράτος του τέλους της Ιστορίας. Πρόκειται για το παγκόσμιο ομοιογενές κράτος, στο οποίο οδηγούν ο μηχανισμός της επιθυμίας και η μάχη για αναγνώριση:

«Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε το περιεχόμενο του παγκόσμιου και ομοιογενούς κράτους ως φιλελεύθερη δημοκρατία στο πολιτικό επίπεδο, σε συνδυασμό με την εύκολη πρόσβαση στο βίντεο και στο στερεοφωνικό στο οικονομικό επίπεδο»⁹².

«Το ισότιμο και ομοιογενές κράτος που εμφανίζεται στο τέλος της ιστορίας μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί ότι στηρίζεται σε δυο στυλοβάτες, στην οικονομία και την αναγνώριση. [...] Δεν υπάρχει, όπως επισημάνθηκε και προηγουμένως, λογική οικονομική αιτιολόγηση για την ύπαρξη της δημοκρατίας· αν υπάρχει, αυτή δεν είναι παρά ότι η δημοκρατική πολιτική πρακτική αποτελεί ανασχετικό παράγοντα της οικονομικής αποδοτικότητας. Η επιλογή της δημοκρατίας είναι αυτόνομη και λαμβάνεται για χάρη της αναγνώρισης και όχι για χάρη της επιθυμίας [...] Η οικονομική ανάπτυξη όμως δημιουργεί συγκεκριμένες συνθήκες που υποβοηθούν τη λήψη αυτής της αυτόνομης επιλογής. Κι αυτό συμβαίνει για δυο λόγους. Πρώτον, διότι η οικονομική ανάπτυξη ανοίγει στον υπόδουλο την προοπτική της κυριαρχίας, καθώς εκείνος ανακαλύπτει ότι μπορεί να κυριαρχήσει επί της φύσης μέσα από την τεχνολογία και επίσης να κυριαρχήσει επί του εαυτού του μέσα από την προσήλωση στην εργασία και την εκπαίδευση [...] Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο η οικονομική ανάπτυξη ενθαρρύνει τη φιλελεύθερη δημοκρατία είναι το γεγονός ότι η οικονομική ανάπτυξη χαρακτηρίζεται από μια τεράστια ομογενοποιητική δυναμική μέσα από την αναγκαιότητα της καθολικής μόρφωσης [...] Η επιθυμία για αναγνώριση, λοιπόν, είναι ο ζητούμενος κρίκος ανάμεσα στη φιλελεύθερη οικονομία και τη φιλελεύθερη πολιτική πρακτική»⁹³.

Όπως φαίνεται και από αυτή τη διατύπωση του τέλους της Ιστορίας, ο στοχαστής επιλέγει να στηριχτεί στην οικονομία και στην αναγνώριση. Εμβαθύνοντας όμως στην ουσία του επιχειρήματος του Fukuyama επισημαίνουμε, για μια ακόμη φορά ότι η θεμελίωση της

⁹¹ ο.π.,σελ.212.

⁹² Francis Fukuyama, «Το τέλος της Ιστορίας;», ο.π.,σελ.96-97.

⁹³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.276-277-278.

πολιτικής, της οικονομίας και της αναγνώρισης είναι ανθρωπολογική. Όπως μας υπενθυμίζει άλλωστε ο ίδιος ο Fukuyama, «ουσιαστικά, όλα τα ζητήματα που περιλαμβάνονται στην ατζέντα των πολιτικών δικαιωμάτων ή πολιτικών ελευθεριών, αν και έχουν κάποιες συγκεκριμένες οικονομικές συνιστώσες, είναι κατά βάση θυμικές διεκδικήσεις αναγνώρισης των ανταγωνιστικών αντιλήψεων περί δικαιοσύνης και ανθρώπινης αξιοπρέπειας»⁹⁴.

Από κάθε άποψη, η πολιτική επιλογή υπέρ της φιλελεύθερης δημοκρατίας αλλά και ο υποβοηθητικός ρόλος της οικονομίας, εντάσσονται στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής προβληματικής, πυρήνας της οποίας είναι η ανάγκη για αναγνώριση. Τούτου δοθέντος, η ανάγκη για αναγνώριση δεν αποτελεί απλά παράλληλο ιστορικό μηχανισμό, αλλά είναι ο παράγοντας που καθιστά ενιαία και συνεκτική την πορεία προς το τέλος της Ιστορίας. Ορθά, συνεπώς επισημαίνει ο Perry Anderson: «Μετά από φανερές ταλαντεύσεις, ο πρώτος υποκινητής καταλήγει να είναι όχι η επιθυμία ή ο λόγος, αλλά ο θυμός»⁹⁵.

Αλλά σε ποιο χρονικό σημείο επιλέγει ο Fukuyama να τοποθετήσει την αρχή του τέλους της Ιστορίας; Η επίκληση της εγγελιανής αντιμετώπισης της Γαλλικής Επανάστασης ως απαρχής του σύγχρονου φιλελεύθερου και δημοκρατικού κράτους, χωρίς όμως την εξίσου κομβική εγγελιανή αναφορά στον *Τρόμο* που η ίδια *Φαινομενολογία του Πνεύματος* περιέγραψε, αναδεικνύει κατά τη γνώμη μας μια ιδεολογική επιλογή που καθορίζεται από την ίδια την αστικοφιλελεύθερη ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης. Ο Fukuyama στο σημείο αυτό αντιλαμβάνεται τον Hegel κυρίως ως στοχαστή του 1789 και όχι του 1794. Είναι προφανές ότι στο σημείο αυτό κρίνεται κάτι πολύ περισσότερο από την πολιτικά επηρεασμένη σύλληψη της Γαλλικής Επανάστασης. Πρόκειται για την αρχή του τέλους κάθε κοινωνικής διαλεκτικής, κάθε μορφής αντιπαράθεσης ανάμεσα σε ιστορικά-κοινωνικά υποκείμενα.

Σύμφωνα με τον ίδιο τον Fukuyama, που αντιμετωπίζει ενιαία την αμερικάνικη (1776) και τη γαλλική επανάσταση (1789), «η βαθιά διάκριση μεταξύ κυρίαρχων και υπόδουλων τερματιζόταν και οι πρώην υπόδουλοι γίνονταν τώρα οι νέοι κυρίαρχοι-όχι για άλλους υπόδουλους, αλλά κυρίαρχοι των εαυτών τους. Αυτό ήταν το νόημα του “Πνεύματος του 1776”-όχι η νίκη μιας νέας ομάδας κυρίαρχων, όχι η ανάδειξη μιας νέας υποδουλωτικής συνείδησης, αλλά η επίτευξη της αυτοκυριαρχίας με τη μορφή της δημοκρατικής διακυβέρνησης. Σ’ αυτή τη νέα σύνθεση, διατηρούνταν ταυτόχρονα και κάτι από την κυριαρχία και κάτι από την υποδούλωση του παρελθόντος: η ικανοποίηση της αναγνώρισης από τη μεριά του κυρίαρχου και η ικανοποίηση της εργασίας από τη μεριά του υπόδουλου»⁹⁶.

Από κοινωνιολογική και ιστορική άποψη, η θέση του Fukuyama για την αρχή του τέλους της κοινωνικής διαλεκτικής μετά τη νίκη των αστών το 1789, αποδεικνύεται

⁹⁴ ο.π.,σελ.242.

⁹⁵ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π.,σελ.90.

⁹⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.272.

προβληματική. Αυτή η ιδιόμορφη ανάλυση της διαλεκτικής κυρίου και δούλου στον καπιταλισμό, που με ιδεολογική εμμονή και χωρίς ιστορική τεκμηρίωση υποστηρίζει ο Fukuyama, εκφράζει τη φιλοσοφικοϊστορική θέση ότι ο καπιταλισμός μπορεί να αναπαράγεται χωρίς αντιθέσεις που θίγουν τη βιωσιμότητά του αλλά και το δυναμισμό του. Σε αντίθεση με τις διακηρύξεις του ίδιου του Fukuyama περί οικειοποίησης της εγγελιανής διαλεκτικής, διακρίνουμε ένα σχήμα σκέψης κατεξοχήν επηρεασμένο από το λειτουργισμό, φιλοτεχνημένο απλά με εγγελιανές πινελιές. Αναντίρρητα, η επιρροή της κοζεβιανής σκέψης είναι καθοριστική στην παραπάνω διαπραγμάτευση. Δεν είναι τυχαίο, για παράδειγμα, ότι ο ίδιος ο Kojève υποστηρίζει ότι η μετατροπή του παγανιστικού κόσμου των κυρίαρχων στο χριστιανικό κόσμο των δούλων έγινε «...χωρίς να υπάρχει πάλι ανάμεσα σε κυρίους και υπόδουλους, χωρίς επανάσταση καθαυτή»⁹⁷. Αυτή η ανυπαρξία σύγκρουσης ανάμεσα στις δυο εμβληματικές ενσαρκώσεις των ιστορικών αντιθέσεων, κατά τον Kojève, σηματοδοτεί μια συναινετική διαδικασία, η οποία οδηγεί στη συγκρότηση μιας ενιαίας ταυτότητας, της ταυτότητας του πολίτη. Ο πολίτης αποτελεί ένα τύπο ανθρώπου, που δεν είναι ούτε κυρίαρχος ούτε υπόδουλος ή όπως το θέτει χαρακτηριστικά, «ψευδο-δούλος» (pseudo-Slave) και «ψευδο-κυρίαρχος» (pseudo-Master)⁹⁸. Προφανώς, στο σημείο αυτό δεν έχουμε να κάνουμε απλά και μόνο με μια διαλεκτική άρση των κοινωνικών θέσεων και αντιθέσεων, που προκύπτουν από τη διαλεκτική της αναγνώρισης (κύριος-δούλος). Έχουμε να αντιμετωπίσουμε το επιχείρημα ότι διαμορφώνεται μια νέα κοινωνική τάξη πραγμάτων, όπου ο πολίτης δεν είναι μόνον ένας τύπος ανθρώπου που αναγνωρίζεται καθολικά, αλλά είναι και αυτός ο τύπος ανθρώπου που δε δύναται -λόγω της αντικειμενικής του ένταξης σε ένα κοινωνικά καθορισμένο σύστημα αναγνώρισης- να δημιουργήσει ιστορία στην κυριολεξία του όρου. Και από αυτή την άποψη, λοιπόν, ο πολίτης συνιστά ενσάρκωση του τέλους της Ιστορίας.

Χωρίς αμφιβολία, ο Fukuyama επηρεάζεται από τη φιλοσοφικοϊστορική ανάγνωση του Kojève· διαφοροποιείται, ωστόσο, όσον αφορά την εξαγωγή συμπερασμάτων. Πράγματι, στο καθολικό και ομοιογενές κράτος του Fukuyama, σε πρώτη φάση τουλάχιστον, η ανάγκη για αναγνώριση εξακολουθεί να υπάρχει.

Με ποια έννοια, ωστόσο, το φιλελεύθερο κράτος γίνεται και καθολικό; Καταρχήν, ο Fukuyama προσδιορίζει έναν κρίσιμο δείκτη οικουμενικότητας των φιλελεύθερων αξιών όταν υποστηρίζει ότι η επιθυμία να ζεις ελεύθερος από τυραννία είναι καθολική⁹⁹. Από αυτή την άποψη, δεν είναι τυχαίο ότι εντοπίζει τη θεμελιώδη διαφορά του με τη σκέψη του Samuel Huntington στον τρόπο που απαντά στο ερώτημα για τον αν οι αξίες και οι θεσμοί που αναπτύχθηκαν κατά τη διάρκεια του ευρωπαϊκού διαφωτισμού έχουν δύναμη καθολικό

⁹⁷ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π.,σελ.57.

⁹⁸ ο.π.,σελ.63.

⁹⁹ Francis Fukuyama, «The clashes of culture and the American hegemony», ο.π.

χαρακτήρα. Χωρίς επιφυλάξεις, λοιπόν, ο Fukuyama αποφασίζει να αναμετρηθεί με το ερώτημα για το αν οι δυτικοί θεσμοί έχουν καθολική σημασία ή αν εκπροσωπούν μια προσωρινή επιτυχία μιας ηγεμονικής κουλτούρας¹⁰⁰.

Έχοντας διευκρινίσει, λοιπόν, ότι η δημοκρατία είναι καταρχήν ένα σύνολο ιδεών και δευτερευόντως αναγνωρίζεται στους θεσμούς που τις ενσαρκώνουν, και έχοντας αποδεχτεί την κριτική σύμφωνα με την οποία το θέμα δεν είναι μόνο η καθολικότητα των αξιών αλλά η δύναμη καθολικότητα των μορφών κυβέρνησης στις οποίες αντιστοιχούν, ο Fukuyama τοποθετείται ως εξής: *«Τα ανθρώπινα δικαιώματα, και οι δημοκρατικοί θεσμοί που προέρχονται από αυτά είναι από τη φύση τους καθολικά[...]. Η δημοκρατία δεν έχει εξαπλωθεί ως εκδήλωση μιας συγκεκριμένης πολιτισμικής επιλογής, αλλά επειδή υπηρετεί καθολικές ανάγκες ή έχει λειτουργίες που είναι καθολικά αναγκαίες, ιδιαίτερα σε ανώτατα επίπεδα οικονομικής ανάπτυξης»*¹⁰¹.

Η αναζήτηση του καθολικού περιεχομένου της φιλελεύθερης κοινωνίας, κατά τον Fukuyama, αντλεί, ασφαλώς, τις πηγές του από την κριτική στην αγγλοσαξονική πρόσληψη της ελευθερίας, σύμφωνα με την οποία η φιλελεύθερη κοινωνία αποτελεί προϊόν συμφωνίας μη παρέμβασης του ενός στη ζωή του άλλου. Αλλά και ο εξίσου οικείος στον Fukuyama ιδιόμορφος χεγκελιανός φιλελευθερισμός, καταφάσκει το δύναμει καθολικό χαρακτήρα των δυτικών θεσμών και αξιών.

*«Η φιλελεύθερη κοινωνία είναι μια αμοιβαία και ισότιμη συμφωνία αναγνώρισης μεταξύ πολιτών[...]. Ο “φιλελευθερισμός” του Χέγκελ μπορεί να θεωρηθεί ως η επιδίωξη της ορθολογιστικής αναγνώρισης, δηλαδή, της καθολικής αναγνώρισης, κατά την οποία αναγνωρίζεται απ’ όλους η αξιοπρέπεια κάθε ανθρώπου ως ελεύθερου και αυτοδύναμου όντος[...]. Η ζωή σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία ανοίγει ουσιαστικά το δρόμο προς την επίτευξη της υλικής αφθονίας, αλλά παρέχει και τη δυνατότητα επίτευξης του μη υλικού στόχου της αναγνώρισης της ατομικής ελευθερίας. Το φιλελεύθερο δημοκρατικό κράτος αξιολογεί το κάθε άτομο σύμφωνα με την αίσθηση αυτοεκτίμησης που το ίδιο έχει. Έτσι, και το επιθυμητικό και το θυμικό μέρος της ψυχής του βρίσκουν ικανοποίηση»*¹⁰².

Αναμφίβολα, ο Fukuyama αντιμετωπίζει επιλεκτικά και με ιδεολογική μονομέρεια τον χεγκελιανό «φιλελευθερισμό», υποβαθμίζοντας την ίδια τη χεγκελιανή κατανόηση της αντιφατικότητας της φιλελεύθερης/αστικής κοινωνίας. Ειδικότερα, και στην προσπάθειά του να εντάξει τη χεγκελιανή οπτική στη δική του θεωρία για το καθολικό ομοιογενές κράτος και το τέλος της Ιστορίας, ο Fukuyama επιχειρηματολογεί ως εξής:

¹⁰⁰ Francis Fukuyama, νέος πρόλογος στο βιβλίο *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, 2006 ο.π.

¹⁰¹ Francis Fukuyama and Michael McFaul, *Should Democracy be promoted or demoted? The Washington Quarterly*, Winter 2007-2008.

¹⁰² Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.271.

«Η διάκριση ανάμεσα στο ανθρώπινο και το μη ανθρώπινο είναι απολύτως ορθολογική: μόνο τα ανθρώπινα όντα είναι ελεύθερα, δηλαδή, ικανά να διεκδικούν την αναγνώριση σε μια μάχη γοήτρου. Αυτή η διάκριση βασίζεται στη φύση ή, μάλλον, στη ριζική διάζευξη μεταξύ της σφαίρας της φύσης και της σφαίρας της ελευθερίας¹⁰³ [και συνεχίζει παρακάτω] Το φιλελεύθερο κράτος, από το άλλο μέρος, είναι ορθολογικό διότι συμβιβάζει αυτές τις αντικρουόμενες απαιτήσεις για αναγνώριση φέρνοντάς τις στη μοναδική δυνατή και αμοιβαία αποδεκτή βάση, δηλαδή, στη βάση της αξιοπρέπειας του ατόμου ως ανθρώπινου όντος. Το φιλελεύθερο κράτος πρέπει να είναι ισότιμο, δηλαδή, να παρέχει αναγνώριση σε όλους τους πολίτες επειδή αυτοί είναι ανθρώπινα όντα[...]και πρέπει να είναι ομοιογενές, δεδομένου ότι πρέπει να οδηγεί στη δημιουργία μιας αταξικής κοινωνίας που θεμελιώνεται στην κατάργηση κάθε διάκρισης ανάμεσα σε κυρίαρχους και υποδούλους. Η ορθολογική φύση αυτού του ισότιμου και ομοιογενούς κράτους αποδεικνύεται επίσης από το γεγονός ότι αυτό το κράτος συνειδητά θεμελιώνεται στη βάση ανοιχτών και δημοσιοποιημένων αρχών...»¹⁰⁴

Είναι χαρακτηριστικό ότι, όσο περισσότερο προχωρεί στη συγκεκριμενοποίηση της ορθολογικής φύσης της φιλελεύθερης κοινωνίας ο Fukuyama, τόσο περισσότερο απομακρύνεται από τη χεγκελιανή θεώρηση του κράτους και της Ιστορίας, καθώς επιλέγει να βασιστεί:

1. στην καντιανής έμπνευσης απόλυτη αντίστιξη φύσης και ελευθερίας, με τρόπο που δε χαρακτηρίζει τον Hegel.
2. στη σύλληψη του συμβιβαστικού ρόλου του κράτους, ρόλο από τον οποίο απορρέει ο ορθολογιστικός χαρακτήρας του. Πρόκειται για μια σαφή διαφοροποίηση από την εγκελιανή θέση σύμφωνα με την οποία, ακριβώς επειδή το κράτος είναι λογικό (ενσάρκωση της ιδέας της ελευθερίας), μπορεί να άρει (aufheben) –όχι να εξισορροπήσει-τα αντίθετα συμφέροντα της κοινωνίας των ιδιωτών.
3. στην κανονιστική αντίληψη η οποία προσδιορίζει τα χαρακτηριστικά του φιλελεύθερου κράτους. Έτσι, το ορθολογικό κράτος **πρέπει να** είναι ομοιογενές και ισότιμο.
4. στην καντιανή αρχή της δημοσιότητας, καθώς όπως σημειώνει ο ίδιος ο Fukuyama, «κάθε ενέργεια που έχει σχέση με τα δικαιώματα άλλων ανθρώπων και τα αξιώματά της δεν συμβιβάζονται με τη δημοσιότητα είναι άδικη»¹⁰⁵.

Ανεξάρτητα από τις κλασικές επιρροές στη διαμόρφωση της βασικής εικόνας του Fukuyama για τη φύση της φιλελεύθερης κοινωνίας, παραμένει, πάντως, συνεκτικό και ενοποιητικό το στοιχείο της σύλληψής της ως της πλέον αποτελεσματικής μορφής εδραίωσης της κοινωνικής συναίνεσης και διασφάλισης σχέσεων ισορροπίας ανάμεσα στο κράτος και

¹⁰³ ο.π.,σελ.273.

¹⁰⁴ ο.π.,σελ.273.

¹⁰⁵ Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, ο.π.,σελ.90.

στον πολίτη. Το φιλελεύθερο κράτος είναι αυτό και μόνον, που σύμφωνα με τον Fukuyama, λειτουργεί «*χορηγώντας και διαφυλάσσοντας τα δικαιώματα [των πολιτών]*»¹⁰⁶.

Ως ποιο βαθμό, όμως, η παραπάνω θέση είναι συμβατή πλέον με τον ηρωισμό της διαλεκτικής κυρίου και δούλου, όπου ακόμη και το ζήτημα των δικαιωμάτων αποτελεί αντικείμενο διαπάλης.

Τα προβλήματα από την κοζεβιανή θεώρηση της πάλης για την αναγνώριση και την επιρροή της στη θεωρία του τέλους της Ιστορίας του Fukuyama, εντοπίζει ο Dylan Nickelson και αναρωτιέται: «...*Μόνον ως πολίτες οι άνθρωποι κατορθώνουν ικανοποιητική αναγνώριση. Ωστόσο, αν η πραγματική ανθρώπινη αναγνώριση έρχεται με την ιδιότητα του πολίτη- με την αμοιβαία αναγνώριση- τότε αξίζει να ρωτήσουμε ποιος είναι ο σκοπός της αρχικής διαπάλης[...]. Αν η ικανοποίηση της αναγνώρισης έρχεται αποκλειστικά μέσω της έννοιας του πολίτη, τότε γιατί είναι αναγκαίο η αρχική επιθυμία για αναγνώριση να οδηγεί στην υποδούλωση του άλλου; Αν ένα πρόσωπο επιθυμεί την αναγνώριση του άλλου, τότε δεν είναι εξ αρχής ορθό ότι η υποταγή είναι εχθρική στην αναγνώριση;*»¹⁰⁷

Αν η αναγνώριση –που στο πλαίσιο της φιλελεύθερης κοινωνίας σχετίζεται με τα πολιτικά δικαιώματα– είναι αποτέλεσμα μιας χορηγίας και διαφύλαξης από την πλευρά του κράτους, τότε πώς μπορεί ο αγώνας για αναγνώριση να ικανοποιεί την πρωταρχική ανάγκη του ανθρώπου; Ίσως αυτός να είναι ο λόγος που ο Fukuyama σπεύδει να δώσει ένα θετικό ισοδύναμο στην απώλεια του ηρωικού στοιχείου. Πρόκειται για την άσκηση πολιτικών δικαιωμάτων και τη συμμετοχή του κάθε πολίτη στην πολιτική διαπάλη. Διαμορφώνεται έτσι ένα είδος λαϊκής αυτοδιακυβέρνησης, η οποία «*βάζει τέρμα στη διάκριση μεταξύ κυρίαρχων και υπόδουλων· ο καθένας διατηρεί τουλάχιστον ένα μερίδιο στο ρόλο της κυριαρχίας[...]*» Η αναγνώριση γίνεται αμφίδρομη, όταν το κράτος και ο λαός αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο, δηλαδή, όταν το κράτος χορηγεί πολιτικά δικαιώματα και όταν οι πολίτες συμφωνούν να συμμορφώνονται με τους νόμους του κράτους»¹⁰⁸.

Στο σημείο αυτό η επιρροή του Kojève αποδεικνύεται και πάλι καθοριστική. Στο Σχέδιο για μια Φαινομενολογία του Δικαίου γράφει χαρακτηριστικά:

«*Ακριβώς όπως η κυριαρχία συγχωνεύεται με τη δουλεία (περισσότερο ή λιγότερο) στην ιδιότητα του πολίτη, η αριστοκρατική δικαιοσύνη θα συγχωνευτεί μια μέρα (περισσότερο ή λιγότερο) με την αστική δικαιοσύνη σε μια καθ' αυτό συνθετική δικαιοσύνη του πολίτη, του καθολικού και ομοιογενούς κράτους*»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.274.

¹⁰⁷ Nickelson Dylan, *Hegel and Kojève: The struggle for recognition and the end state*, στο <http://thelydianmode.com/2009/12/hegel-and-kojeve/>.

¹⁰⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.274.

¹⁰⁹ Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of right*, όπως το συναντάμε στο Dylan Nickelson, *Hegel and Kojève: The struggle for recognition and the end state*.

Στο σημείο αυτό, οφείλουμε ωστόσο να αναδείξουμε τη φιλοσοφικοϊστορική θεώρηση του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας μέσα και διαμέσου μιας σύγχρονης φιλελεύθερης κοινωνίας μετατοπίζεται από το δίπολο κυρίου και δούλου σε εκείνο κράτους και πολιτών, κράτους και λαού.

Πρόκειται για δυο πόλους που σύμφωνα με το πνεύμα της διαλεκτικής της αναγνώρισης θα έπρεπε να έχουν κυρίως ανταγωνιστική σχέση, κι όμως αν προχωρήσουμε πέρα από την **ταυτολογία** ότι η αναγνώριση γίνεται αμφίδρομη όταν το κράτος και ο λαός αναγνωρίζουν ο ένας τον άλλο, παρατηρούμε ότι επί της ουσίας το κράτος έχει έναν ιδιαίτερα ενεργητικό ρόλο ως χορηγός και εγγυητής δικαιωμάτων και από την άλλη οι πολίτες έχουν τον παθητικό ρόλο της συμμόρφωσης στους νόμους του κράτους. Αλλά πώς μπορεί να γίνεται λόγος για αμφίδρομη και ισότιμη αναγνώριση, όταν οι πολίτες είναι υποχρεωμένοι να κινούνται στο πλαίσιο που τίθεται από κοινωνικές δομές εξουσίας;

Και όμως· με την αναφορά του, κυρίως στο έργο του Kojève, ο Fukuyama κατορθώνει να συνδυάσει την ιδέα για το ομοιογενές κράτος και την ισότιμη αναγνώριση με τη σύγχρονη φάση ανάπτυξης του καπιταλισμού, και ιδιαίτερα με την πιο έντονη τάση διεθνοποίησης της κοινωνικής και οικονομικής ζωής με αποκορύφωμα την ίδρυση της ΕΟΚ, αλλά και την ιστορική συγκυρία της μεταπολεμικής καπιταλιστικής οικονομικής ανάπτυξης. Από αυτή την άποψη, δε δημιουργεί την παραμικρή έκπληξη το γεγονός ότι ο Fukuyama αποδέχεται ως σημαντική αλήθεια την πρόταση του Kojève ότι «...η μεταπολεμική Αμερική ή τα μέλη της Ευρωπαϊκής Κοινότητας αποτελούν την υλοποίηση του εγγελιανού κράτους της ισότιμης αναγνώρισης»¹¹⁰.

Ο Fukuyama, με κατηγορηματικό τρόπο και χωρίς ταλαντεύσεις, υιοθετεί την τελική επιλογή του Kojève να θεωρήσει ότι είναι ο καπιταλισμός, συγκροτημένος ως όλο, που αποτελεί το πλαίσιο για το τέλος της Ιστορίας, όπου θα ικανοποιείται πλέον η ανθρωπίνη φύση.

Η ιστορική συγκυρία της ενδυνάμωσης της ΕΟΚ και της μετατροπής της σε ΕΕ και κυρίως η καθοριστική απουσία του εναλλακτικού όλου· του σοσιαλισμού, που επιδρά, πράγματι, καταλυτικά στον Fukuyama. Έτσι, στο νέο πρόλογό του στο βιβλίο του για το τέλος της Ιστορίας (2006) υποστηρίζει:

«Οποιοσδήποτε οικείος στη σκέψη του Kojève και τις διανοητικές πηγές της εκδοχής του για το τέλος της Ιστορίας θα κατανοούσε ότι η Ευρωπαϊκή Ένωση είναι μια κατά πολύ περισσότερο πραγματική ενσάρκωση της έννοιας απ' ό,τι είναι οι σύγχρονες ΗΠΑ. Σε συμφωνία με τον Kojève, υποστήριξα ότι το ευρωπαϊκό σχέδιο είναι στην πραγματικότητα ένα οικοδόμημα φτιαγμένο για σπίτι για τον τελευταίο άνθρωπο που προβάλλει στο τέλος της Ιστορίας»¹¹¹. Ενώ, με άλλη αφορμή, συμπληρώνει χαρακτηριστικά ότι «η ειρήνη και η ασφάλεια της ευρωπαϊκής

¹¹⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.275.

¹¹¹ Francis Fukuyama, νέος πρόλογος στο βιβλίο *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*.

φούσκας είναι εγγυημένη, σε τελική ανάλυση, από την αμερικάνικη στρατιωτική δύναμη»¹¹², προβάλλοντας παράλληλα και ορισμένες επιφυλάξεις για την πορεία της ΕΕ που σχετίζονται κυρίως με τη συγκρότησή της σε υπερεθνικό επίπεδο.

Στη βάση, λοιπόν, της σιγουριάς και της ασφάλειας που δημιουργεί η έλευση του τέλους της Ιστορίας, θα εκφραστεί και ο προβληματισμός του Fukuyama ως προς το ζήτημα της ικανοποίησης της ανθρώπινης φύσης.

«Έχει η μεγαλοθυμία του κυρίαρχου τόσο επιτυχώς εξιδανικευτεί και ρυθμίζεται από τους σύγχρονους πολιτικούς θεσμούς, ώστε να μην αποτελεί πλέον πρόβλημα της τρέχουσας πολιτικής πρακτικής; Θα είναι ο άνθρωπος συνεχώς ικανοποιημένος αν αναγνωρίζει απλώς ως ίσος με όλους τους άλλους ή θα ζητήσει περισσότερα στο μέλλον; Και αν η μεγαλοθυμία έχει τόσο ολοκληρωτικά εξιδανικευτεί και ρυθμίζεται από τη σύγχρονη πολιτική, θα πρέπει να συμφωνήσουμε με τον Νίτσε ότι κάτι τέτοιο δεν είναι λόγος πανηγυρισμών αλλά μια πρωτοφανής καταστροφή;»¹¹³.

Και στην περίπτωση αυτή, η διατύπωση των ερωτημάτων περικλείει κατά μεγάλο βαθμό, την απάντηση ή τουλάχιστον τον προσανατολισμό προς μια συγκεκριμένη απάντηση. Τα ερωτήματα του Fukuyama έχουν ως αφετηρία ζητήματα λειτουργικότητας και αποτελεσματικότητας του πολιτικού οικοδομήματος της φιλελεύθερης δημοκρατίας, συνεχίζουν με έναν προβληματισμό για τους θεσμικούς όρους υλοποίησης της ισότητας και εκβάλλουν στο νιτσεϊκό προβληματισμό που αρνείται αυτή καθαυτή την αποτελεσματικότητα των όποιων φιλελεύθερων-αστικών ρυθμίσεων.

Πέραν ή, ορθότερα, παρά τις όποιες κριτικές που δέχτηκε και εξακολουθεί να δέχεται η φιλοσοφική θεώρησή του για το τέλος της Ιστορίας και τον «τελευταίο άνθρωπο», ο Fukuyama παραμένει σταθερός στο φιλοσοφικοϊστορικό του σχέδιο.

Η απάντηση, που έδωσε ο ίδιος από πολύ νωρίς στους επικριτές του εναρκτήριου άρθρου του για το τέλος της Ιστορίας, επιβεβαιώνει του λόγου το αληθές:

«Μερικοί από τους αναγνώστες μου, που περιορίστηκαν στο γράμμα του κειμένου δεν αντιλήφθηκαν ότι μπορεί ο ίδιος άνθρωπος να είναι θιασώτης του φιλελευθερισμού, να πιστεύει με πάθος στην ανωτερότητα της φιλελεύθερης δημοκρατίας απέναντι σε κάθε εναλλακτικό σύστημα και ταυτόχρονα να τελεί εν επιγνώσει της υπάρξεως θεμελιακών εντάσεων και αδυναμιών στους κόλπους του φιλελευθερισμού»¹¹⁴.

Είναι, λοιπόν, ικανές αυτές οι θεμελιακές εντάσεις της φιλελεύθερης δημοκρατίας να ανασχέσουν τη δυναμική της ή και να αναιρέσουν την αισιόδοξη εικόνα του τέλους της Ιστορίας

¹¹² Francis Fukuyama, «Has History restarted since September 11?», The Center for Independent Studies, 8/8/2002.

¹¹³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.280.

¹¹⁴ Francis Fukuyama, «Απάντηση στους επικριτές μου», *Οριοθετήσεις*, ο.π.,σελ. 135.

στη σκέψη του Fukuyama; Αφήνει άραγε ανοιχτό το ενδεχόμενο επιστροφής στην αρχέγονη βίαιη μάχη μέχρις εσχάτων για την αναγνώριση; Κατά τη γνώμη μας, η ανάγκη για αναγνώριση, σύμφωνα πάντα με τον Fukuyama, μπορεί να ικανοποιηθεί και θα ικανοποιείται στο μέλλον με τον πιο ολοκληρωμένο και ήπιο τρόπο στο πλαίσιο της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Η μεγαλοθυμία αποτελεί, ασφαλώς όρο ύπαρξης μιας υγιούς κοινωνίας και από αυτή την άποψη δεν μπορεί να απουσιάζει από μια φιλελεύθερη δημοκρατία¹¹⁵. Χρειάζεται χώρο για να αναπτυχθεί ή, έστω, να διαφυλαχθεί, αλλά σε μεταλλαγμένη και πάντως ήπια εκδοχή. Μια τέτοια προοπτική εντοπίζει και ο Perry Anderson όταν γράφει:

«Αλλά τα θυμικά στοιχεία στη σύγχρονη οικονομική και πολιτική ζωή είναι στο μεγαλύτερο μέρος τους ίχνη ενός προ-μοντέρνου παρελθόντος: δεν τρέφονται από το δημοκρατικό καπιταλισμό, του οποίου η λογική εργάζεται εναντίον τους. Το λαϊκό ήθος τους, των άμεσων αναγκών και της πολιτικής αδιαφορίας, παρέχει υπερβολική υπόσταση στο νιτσεικό όραμα του τελευταίου ανθρώπου. Η μεγαλοθυμία δεν έχει θέση εδώ. Αλλά μια πάλη για αυτό-επιβεβαίωση, όχι ως ένας ίσος μεταξύ ίσων, αλλά ως μια εξοχότητα πάνω από τους άλλους, είναι μια από τις πηγές της ανθρώπινης διαγωγής. Αν η μοντέρνα φιλελεύθερη τάξη πραγμάτων δεν παραχωρήσει επαρκή χώρο γι' αυτό, αρνούμενη την άνιση αναγνώριση στην ανώτερη αξία, η ιστορία αναμφίβολα θα συνεχίσει με εξεγέρσεις ενάντια στη δημοκρατική της πλήξη, στη δημοκρατική της εηνουί»¹¹⁶.

Τελικά, προκύπτει το ερώτημα: μήπως η ανθρωπολογική σύλληψη και η τελεολογική θεώρηση της Ιστορίας από τον Fukuyama έχουν διατυπωθεί έτσι, ώστε να παραπέμπουν «εκ του ασφαλούς» στη νίκη της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του καπιταλισμού;

¹¹⁵ Williams Howard-Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.101.

¹¹⁶ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.85.

«Πόλεμος και ειρήνη» ανάμεσα στα ιστορικά και στα μετα-ιστορικά κράτη

Μετά την απόπειρα ανθρωπολογικής θεμελίωσης της θεωρίας του για το τέλος της Ιστορίας και την κρατική της ολοκλήρωση, ο Fukuyama μεταφέρει την προβληματική του στο ζήτημα των διακρατικών σχέσεων ως πλαισίου πραγμάτωσης, και σε διεθνές επίπεδο, του τέλους της Ιστορίας.

Σε αυτή του την προσπάθεια, η έννοια της επιθυμίας για αναγνώριση παραμένει κομβικής σημασίας:

«Η κατανόηση της σημασίας της επιθυμίας για αναγνώριση, ως κινητήριας δύναμης της ιστορίας, μας επιτρέπει να επανεκτιμήσουμε πολλά φαινόμενα που μας φαίνονται οικεία, όπως η κουλτούρα, η θρησκεία, η εργασία, ο εθνικισμός και ο πόλεμος»¹.

Με αυτή την έννοια, αποδεικνύεται κρίσιμο για τον Fukuyama, να κατανοηθούν σύγχρονα κοινωνικά φαινόμενα υπό το πρίσμα της επιθυμίας για αναγνώριση, καθώς ακόμη και οι ανορθολογικές μορφές της αποτελούν ενίοτε αναγκαίους όρους για τη διατήρηση του ορθολογικού και δημοκρατικού πυρήνα των σύγχρονων φιλελεύθερων κοινωνιών. Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Fukuyama, *«η εμφάνιση και διάρκεια μιας κοινωνίας, που υιοθετεί την ορθολογική αναγνώριση δείχνουν να απαιτούν τη **διατήρηση** ορισμένων μορφών ανορθολογικής αναγνώρισης, ένα παράδοξο το οποίο ο Κοζέβ δεν το διατυπώνει επαρκώς»².*

¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.23.

² ο.π.,σελ.280.

Ι. Παλιές και σύγχρονες απειλές στο τέλος της Ιστορίας

Το πρώτο ερώτημα το οποίο θέτει ο Fukuyama είναι το εξής: Αν «στο τέλος της Ιστορίας **δεν υπάρχουν πλέον σοβαροί ιδεολογικοί ανταγωνιστές** που να απέμειναν απέναντι στη φιλελεύθερη δημοκρατία³[...], γιατί εξακολουθεί να είναι τόσο δύσκολη η μετάβαση στη δημοκρατία για πολλές χώρες, που οι λαοί τους και οι ηγεσίες τους έχουν θεωρητικά αποδεχτεί τις δημοκρατικές αρχές;»⁴, (έμφαση δική μας).

Όπως είναι φανερό και από την ίδια την τοποθέτηση του ερωτήματος, υπάρχει μια ατελής αιτιολογική σειρά, ένας επεξηγηματικός κρίκος που απουσιάζει, προκειμένου να κατανοηθεί τόσο η πορεία ενός κράτους προς το τέλος της Ιστορίας, όσο και η εύρυθμη λειτουργία του εντός αυτής της κατάστασης.

Αν και η προσχώρηση στα φιλελεύθερα καθεστώτα φαίνεται ότι αποτελεί «μια κατά κύριο λόγο ορθολογική πολιτική πράξη»⁵, το πρόβλημα συνίσταται στην κατανόηση μιας έλλειψης συμβατότητας λαών και κρατών μέσα στο ιστορικό γίνεσθαι. Ας παρακολουθήσουμε τη συλλογιστική του Fukuyama:

«Ο λόγος για τον οποίο η φιλελεύθερη δημοκρατία δε γνώρισε καθολική εξάπλωση ή δε σταθεροποιήθηκε όταν έφθασε στην εξουσία, οφείλεται τελικά στην ατελή αντιστοιχία λαού και κράτους. Τα κράτη είναι πολιτικά δημιουργήματα σκοπιμότητας, ενώ οι λαοί προϋπάρχουσες ηθικές οντότητες. Δηλαδή, οι λαοί είναι κοινότητες με κοινές πεποιθήσεις περί καλού και κακού, περί της φύσης του θείου και του ανίερου, οι οποίες μπορεί να αναδύθηκαν σκόπιμα κάποια στιγμή στο μακρινό παρελθόν, αλλά τώρα εξακολουθούν πλέον να υπάρχουν ως αποτέλεσμα της παράδοσής τους[...] Το πεδίο ύπαρξης των κρατών είναι το πεδίο της πολιτικής, η σφαίρα συνειδητής επιλογής του κατάλληλου τρόπου διακυβέρνησης. Το πεδίο ύπαρξης των λαών είναι υποπολιτικό· είναι η περιοχή όπου κυριαρχεί η κουλτούρα και η κοινωνικότητα, που οι κανόνες της σπάνια είναι ρητοί και συνειδητά αποδεκτοί ακόμη κι από εκείνους που άμεσα τους ακολουθούν[...] Τα κράτη επιβάλλονται επί των λαών. Σε μερικές περιπτώσεις, το κράτος μορφοποιεί το λαό[...] Όμως τα κράτη μερικές φορές περιέρχονται σε σοβαρή ασυμφωνία με τους λαούς και κάποιες στιγμές μπορεί να ειπωθεί ότι βρίσκονται σε πόλεμο με τους ίδιους τους λαούς τους[...] Έτσι, λοιπόν, η επιτυχία και η σταθερότητα της φιλελεύθερης δημοκρατίας ποτέ δεν εξαρτώνται απλώς από τη μηχανιστική εφαρμογή ενός συγκεκριμένου συνόλου αρχών και νόμων καθολικής ισχύος, αλλά απαιτούν και κάποιο συγκεκριμένο βαθμό αλληλοπροσαρμογής λαού και κράτους. Αν, συμφωνώντας με τον Νίτσε, ορίσουμε ένα λαό ως ηθική οντότητα που συμμαρτίζεται κοινές ιδέες περί καλού και κακού, τότε είναι προφανές ότι οι λαοί, καθώς και οι

³ ο.π.,σελ.283.

⁴ ο.π.,σελ.284.

⁵ ο.π.,σελ.284.

κουλτούρες που δημιουργούν, πηγάζουν από το θυμοειδές της ψυχής. [...]Το θυμικό ή η επιθυμία για αναγνώριση είναι λοιπόν η βάση εκείνου που κοινωνιολόγοι ονομάζουν “αρχές”»⁶.

Η έμφαση που δίνει ο συγγραφέας στην πολιτισμική ταυτότητα ενός λαού, τον οδηγεί στην άποψη ότι ο λαός αποτελεί μια ενιαία κοινωνική ομάδα. Είναι προφανές ότι εν προκειμένου ο Fukuyama παρακάμπτει τη δυναμική της ταξικής-κοινωνικής αντίθεσης στο εσωτερικό του λαού. Συλλαμβάνοντας το λαό με αυτόν τον τρόπο, στρέφει το αναλυτικό φιλοσοφικοϊστορικό ενδιαφέρον του στη σχέση κράτους και λαού. Ειδικότερα, η θεώρηση του κράτους ως μηχανισμού που επιβάλλεται στους λαούς, γειτνιάζει, στο πλαίσιο της θεώρησης του Fukuyama, με τη νιτσεϊκή και εν μέρει την αναρχική προσέγγιση του κράτους ως οντότητας πάνω από την κοινωνία. Στην περίπτωση του Fukuyama, ωστόσο, μια τέτοια θεώρηση δεν υπαγορεύεται από την αντίθεσή του στην καταπιεστική φύση του κρατικού μηχανισμού, αλλά εντάσσεται στην προσπάθειά του να παρουσιαστεί το κράτος αυτονομημένο από τις υλικές και ταξικές σχέσεις που το προσδιορίζουν. Σε κάθε περίπτωση, πάντως, ο Fukuyama αντιμετωπίζει τη σχέση λαού-κράτους όχι ως σχέση σύγκρουσης, αλλά ως σχέση διαφορετικών επιπέδων, για την οποία ζητούμενο δεν αποτελεί η λύση της αντίθεσης αλλά η αλληλοπροσαρμογή των δυο μερών. Η επιρροή του λειτουργισμού είναι φανερή και σε αυτό το σημείο, καθώς αναζητείται το σημείο ισορροπίας.

Προβληματική αποδεικνύεται, ωστόσο, και η υπαγωγή της ηθικής και της κουλτούρας αποκλειστικά στη σφαίρα του θυμικού. Ο Fukuyama απολυτοποιεί και, ως ένα βαθμό, εξιδανικεύει το ανορθολογικό στοιχείο ως πυρήνα της παράδοσης, ενώ ταυτόχρονα αγνοεί την αναγκαία υλική πλευρά, που υποκρύπτεται πίσω από αυτό που ο ίδιος ονομάζει *υποπολιτικό* επίπεδο.

Από μια οιονεί ρομαντική αφετηρία εκκινεί, μάλιστα και η κριτική του Fukuyama στο αγγλοσαξονικό μοντέλο της σχέσης λαού-κράτους. Ερχόμενος σε αντίθεση με τη μηχανιστική επιβολή αρχών και την ομογενοποίηση της κουλτούρας στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, προβάλλει τη νιτσεϊκή παρατήρηση για το κράτος ως «... “το πιο κρύο απ’ όλα τα κρύα τέρατα” που κατέστρεφε λαούς και κουλτούρες κρεμώντας μπροστά τους “εκατόν ορέξεις”»⁷. Όμως η υιοθέτηση της νιτσεϊκής κριτικής για το κράτος δε γίνεται -όπως είδαμε παραπάνω-υπό το πρίσμα μιας συνολικής αντίθεσης στον κρατικό θεσμό και στην καταπιεστική του φύση. Πρόκειται μάλλον για μια τακτική κίνηση οικειοποίησης της ρομαντικής κριτικής στην αστική κοινωνία, την ίδια στιγμή που ο στρατηγικός στόχος παραμένει η πραγμάτωση του φιλελεύθερου τέλους της Ιστορίας:

«Για να λειτουργήσει η δημοκρατία, οι πολίτες των δημοκρατικών κρατών πρέπει να λησμονήσουν τις μηχανιστικές ρίζες των αξιών τους και να αναπτύξουν μια συγκεκριμένη

⁶ ο.π.,σελ.285-286.

⁷ ο.π.,σελ.287.

ανορθολογική θυμική περηφάνια που να εκφράζει το πολιτικό τους σύστημα και ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Δηλαδή, να αγαπήσουν τη δημοκρατία όχι επειδή είναι υποχρεωτικά καλύτερη από κάθε άλλη εναλλακτική πρόταση, αλλά επειδή είναι **δική τους**. Επιπλέον, πρέπει να παύσουν να θεωρούν ορισμένες αξίες όπως η **“ανοχή”** απλώς ως μέσα προς επίτευξη κάποιου σκοπού· η ανοχή στις δημοκρατικές κοινωνίες αποτελεί την ειδοποιό αρετή. Η ανάπτυξη αυτού του είδους περηφάνιας στη δημοκρατία ή η **αφομοίωση** των δημοκρατικών αξιών από την ίδια την αίσθηση αυτογνωσίας του πολίτη είναι το νόημα της δημιουργίας μιας **“δημοκρατικής” ή “αστικής κουλτούρας”**⁸, (έμφαση δική μας).

Αυτός είναι, λοιπόν, ο ρόλος ενός **μαζικού πολιτικού θυμικού** στην υπόθεση υπεράσπισης της δημοκρατίας και στη βάση μιας ανορθολογικής αίσθησης της κοινότητας, όπου το κύριο είναι η διαφύλαξη της ιδιαιτερότητας ενός λαού και της πολιτικής του κουλτούρας. Τελικά, το μαζικό πολιτικό θυμικό όχι μόνο δε συγκρούεται με το κράτος, αλλά, με ρυθμιστική αρχή την αξία της **ανοχής**, το ενισχύει, δημιουργώντας τους όρους μιας ευρείας κοινωνικής συναίνεσης με «κινηματικό/ενεργητικό χαρακτήρα».

Με σαφήνεια προκύπτει, συνεπώς, η λειτουργιστική αντίληψη του Fukuyama για τον αστικό κοινωνικοοικονομικό σχηματισμό όπου το στοιχείο της αντίθεσης αντικαθίσταται από αυτό της αλληλοπροσαρμογής των μερών ενός όλου. Ειδικότερα, η αρχή της ανοχής στη διαφορετικότητα αποτελεί ιδέα-οδηγό για τη διασφάλιση της ήπιας αναπαραγωγής του συστήματος, έτσι ώστε οι δομές εξουσίας να ενσωματώνουν χωρίς κραδασμούς κάθε φωνή διαμαρτυρίας και να νομιμοποιούν ιδεολογικά την έκλειψη της σοσιαλιστικής προοπτικής είτε ως τέλος της Ιστορίας είτε-στην περίπτωση του μεταμοντέρνου- ως τέλος των μεγάλων αφηγήσεων.

Αν όμως, σύμφωνα με τον Fukuyama, «η κουλτούρα -με τη μορφή της παρεμπόδισης του μετασχηματισμού συγκεκριμένων παραδοσιακών αξιών σε δημοκρατικές αξίες-μπορεί να αποτελέσει εμπόδιο στον εκδημοκρατισμό»⁹, θα πρέπει να διευυνθεί περαιτέρω το ερώτημα: ποιοι ειδικότεροι παράγοντες εμποδίζουν τα κράτη να προσεγγίσουν το καθεστώς της φιλελεύθερης δημοκρατίας και ως εκ τούτου να συμμετάσχουν σε μια διεθνή κατάσταση στα πρότυπα της καντιανής «αιώνιας ειρήνης»;

«Ο πρώτος αφορά το βαθμό ή το χαρακτήρα της **εθνικής ή εθνολογικής ή φυλετικής συνείδησης**¹⁰[...] Το δεύτερο εμπόδιο που υψώνει η κουλτούρα στην πορεία του εκδημοκρατισμού έχει να κάνει με τη **θρησκεία**¹¹[...] Το τρίτο εμπόδιο στη θεμελίωση μιας

⁸ ο.π.,σελ.287-288.

⁹ ο.π.,σελ.288.

¹⁰ ο.π.,σελ.288.

¹¹ ο.π.,σελ.289.

σταθερής δημοκρατίας έχει να κάνει με την ύπαρξη μιας **εξαιρετικά άνισης κοινωνικής δομής** και με όλες τις συνήθειες που απορρέουν από αυτή¹²[...]Τέλος, ένας άλλος παράγοντας που επηρεάζει τις προοπτικές για σταθερή δημοκρατία έχει να κάνει με την αντικειμενική δυνατότητα μιας κοινωνίας να δημιουργήσει αυτόνομα μια υγιή αστική κοινωνία· μια κατάσταση κατά την οποία ένας λαός έχει τη δυνατότητα να προχωρήσει στην **«τέχνη του συνεταιρίζεσθαι»** κατά τον Τόκβιλ, απαλλαγμένος από κάθε κρατική εξάρτηση»¹³, (έμφαση δική μας).

Έχει αξία να επισημάνουμε ότι ο Fukuyama δε θεωρεί ότι οι δυο πρώτοι παράγοντες (εθνική συνείδηση και θρησκεία) αποτελούν εκ προοιμίου εμπόδια στην εμπέδωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αλλά αντίθετα, μπορούν, υπό προϋποθέσεις, να αποτελέσουν το ευνοϊκό έδαφος για την ανάπτυξή της. Όμως, παρ' όλη την ένταξη αυτών των παραγόντων στο «υποπολιτικό επίπεδο» της κουλτούρας, κατά τη γνώμη μας ο λόγος για τον οποίο ο συγγραφέας ασχολείται με αυτούς είναι ξεκάθαρα πολιτικός:

«Κάθε πολιτικός που επιδιώκει τη διεύρυνση της σφαίρας των ελευθεριών και τη σταθεροποίηση κάθε τέτοιας διεύρυνσης οφείλει να αντιμετωπίζει με προσοχή αυτές τις μορφές παραπολιτικής παρεμπόδισης της δυνατότητας των κρατών να φτάσουν με επιτυχία στο τέλος της ιστορίας»¹⁴.

Ακόμα παραπέρα, ο Fukuyama εφιστά την προσοχή στην κρισιμότητα της **πολιτικής επιλογής** για την εμπέδωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας.

«Η δημοκρατία δεν έρχεται ποτέ από την πίσω πόρτα· σε δεδομένη στιγμή, εμφανίζεται ύστερα από συγκεκριμένη πολιτική απόφαση να εδραιωθεί δημοκρατία. Η σφαίρα της πολιτικής παραμένει αυτονομημένη από τη σφαίρα της κουλτούρας και διατηρεί το δικό της ιδιαίτερο χαρακτήρα ως **σημείο τομής** μεταξύ της επιθυμίας, του θυμοειδούς και του ορθολογισμού. Δεν μπορεί να υπάρξει σταθερή φιλελεύθερη δημοκρατία χωρίς την παρέμβαση συνετών και ενεργών πολιτικών ανδρών που κατέχουν την τέχνη της πολιτικής και μπορούν να μετατρέψουν τις υποβόσκουσες προτιμήσεις των λαών σε πολιτικούς θεσμούς με διάρκεια»¹⁵, (έμφαση δική μας).

Στη βάση μιας τέτοιας ανάλυσης, καθίσταται πλέον σαφές ότι η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας από τον Fukuyama δεν είναι τόσο απλοϊκή και ευθύγραμμη, όσο φαίνονταν αρχικά. Ο διανοητής ευθύς εξαρχής έθεσε «τα όρια του φιλελεύθερου ορθολογισμού[...]την εξάρτηση των ορθολογικών φιλελεύθερων θεσμών από το ανορθολογικό θυμικό [και διαλεκτικά προσδιόρισε ότι] **ο φιλελευθερισμός πρέπει να υπερβεί τις ίδιες τις αρχές του για να επιτύχει**»¹⁶, (έμφαση δική μας).

¹² Ο.π.,σελ.290.

¹³ Ο.π.,σελ.291.

¹⁴ Ο.π.,σελ.293.

¹⁵ Ο.π.,σελ.294.

¹⁶ Ο.π.,σελ.296-297.

Το περιεχόμενο αυτής της υπέρβασης δεν παραπέμπει, βεβαίως, σε μια καθολική άρνηση του φιλελευθερισμού, αλλά στη «ρομαντική» διαπίστωση ότι απαιτείται η «*διατήρηση κάποιου προ-εκσυγχρονιστικού στοιχείου, που όμως θα κρατείται εντός του εκσυγχρονιστικού πλαισίου δικαιωμάτων και συνταγματικών ρυθμίσεων, την επιβίωση των λαών και τον ημιτελή θρίαμβο του κράτους*»¹⁷.

Αναμφίβολα, η διατήρηση ενός προ-εκσυγχρονιστικού στοιχείου δεν αναιρεί την κεντρικότητα και κυρίως την αναπόδραστη θέση του φιλελευθερισμού ως κυρίαρχης ιδεολογίας του σύγχρονου καπιταλισμού. Με αυτή την έννοια, η τακτική κίνηση υποστήριξης της παράδοσης ενός λαού επιτελεί δυο λειτουργίες. Αφενός αποτελεί όπλο κριτικής στην υπέρμετρη επέκταση του «εργαλειακού λόγου» που προκύπτει ως αποτέλεσμα της εκσυγχρονιστικής διαδικασίας, αφετέρου καθίσταται στοιχείο αναζωογόνησης της ίδιας της εκσυγχρονιστικής διαδικασίας, μετριάζοντας τις πιο ολέθριες πλευρές της. Λειτουργώντας, έτσι, συμπληρωματικά, αυτός ο «σεβασμός» στην παράδοση συμβάλλει στην απρόσκοπτη αναπαραγωγή του καπιταλιστικού κοινωνικοοικονομικού σχηματισμού, ως ενιαίου όλου. Προσδίδεται έτσι μια **μη νεωτερική απόχρωση** στην κατά τα άλλα μονόχρωμη εικόνα του τέλους της Ιστορίας:

«Επομένως, η φιλελεύθερη δημοκρατία, που αναδύεται στο τέλος της ιστορίας, δεν είναι εξ ολοκλήρου “νεωτερική”. Για να δουλέψουν σωστά οι θεσμοί της δημοκρατίας και του καπιταλισμού, πρέπει να συνυπάρχουν με ορισμένες προνεωτερικές πολιτισμικές συνήθειες, οι οποίες εξασφαλίζουν τη λειτουργία τους. Ο νόμος, το συμβόλαιο και ο οικονομικός ορθολογισμός παρέχουν την αναγκαία, αλλά ανεπαρκή βάση για τη σταθερότητα και την ευημερία των μεταβιομηχανικών κοινωνιών, αλλά αυτές πρέπει, επίσης, να διαποτίζονται από αμοιβαιότητα, ηθική υποχρέωση, αίσθημα καθήκοντος απέναντι στην κοινότητα και εμπιστοσύνη, που βασίζονται μάλλον στη συνήθεια παρά στον λογικό υπολογισμό. **Όλα αυτά δεν είναι αναχρονισμοί σε μια σύγχρονη κοινωνία, αλλά μάλλον το *sine qua non* για την επιτυχία της**»¹⁸, (έμφαση δική μας).

Η προνεωτερική μορφή πολιτικής ένωσης η οποία ανταποκρίνεται στην αντίληψη του συγγραφέα είναι η **κοινότητα**. Σε αυτήν αποδίδεται –σύμφωνα με τον Fukuyama- η ακμή της πολιτικής κοινωνίας των ΗΠΑ, καθώς ο αμερικάνικος λαός έχει μια ισχυρή πολιτισμική τάση να αναπτύσσει κοινοτικές δομές με τη μορφή μάλιστα ιδιωτικών οργάνωσεων¹⁹.

Από την άλλη πλευρά, η έλλειψη κοινοτικών δομών και, γενικότερα, πολιτικής κοινωνίας αποτέλεσε, σύμφωνα με τον Fukuyama, μια καθοριστική αιτία στη διάλυση της ΕΣΣΔ.

¹⁷ ο.π.,σελ.297.

¹⁸ Francis Fukuyama, *Η Εμπιστοσύνη*, ο.π.,σελ.36.

¹⁹ ο.π., σελ.290.

«Την εποχή που ο Στάλιν στερέωσε την εξουσία του, στα τέλη της δεκαετίας του 1930, η Σοβιετική Ένωση παρουσιάζει έναν “απουσιάζοντα ενδιάμεσο χώρο”: τον πλήρη αφανισμό ισχυρών, συνεκτικών ή ανθεκτικών ενδιάμεσων ενώσεων. Με άλλα λόγια, το σοβιετικό κράτος ήταν πολύ ισχυρό και υπήρχαν πολλά απομονωμένα άτομα και οικογένειες, αλλά στον ενδιάμεσο χώρο δεν υπήρχαν κοινωνικές ομάδες οποιουδήποτε είδους. Η ειρωνική συνέπεια ενός δόγματος που ήταν σχεδιασμένο για να εξαλείψει τον ανθρώπινο εγωισμό, ήταν ότι οι άνθρωποι έγιναν πιο εγωιστές»²⁰.

Κατά τη γνώμη μας, η ουσία της κριτικής του Fukuyama στο σοβιετικό πολιτικό σύστημα δε συνίσταται στην απουσία ενδιάμεσων πολιτικών χώρων αλλά στη συνολική και μετωπική αντίθεσή του τόσο προς το μαρξισμό ως θεωρία της επανάστασης, όσο και με το σοβιετικό εγχείρημα οικοδόμησης του σοσιαλισμού. Άλλωστε, η αίσθηση της κοινότητας η οποία, σύμφωνα με το συγγραφέα, γεννιέται από την πολιτική κοινωνία, έχει βρεί την ενεργητική της μορφή ιστορικά κατά τη διάρκεια του δευτέρου παγκοσμίου πολέμου όπου η συμβολή των σοβιετικών πολιτών δε μπορεί να ερμηνευθεί με όρους καταναγκασμού.

Προκύπτει όμως το ερώτημα: αυτή η «ρομαντική» συνηγορία υπέρ της παράδοσης συναρτάται άραγε και πώς με το ρόλο που αναγνωρίζει στο θυμικό ο ίδιος ο Fukuyama; Κατά το στοχαστή υπάρχει όντως μια στενή συσχέτιση ανάμεσα στο θυμικό και την οικονομική ανάπτυξη²¹. Αυτός ήταν ήταν, άλλωστε, ο βασικός λόγος, για τον οποίο προχώρησε (τρία χρόνια μετά την έκδοση του βιβλίου *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*) στη συγγραφή του έργου *Εμπιστοσύνη, Οι κοινωνικές αρετές και η δημιουργία της ευημερίας* (1995). Στις σελίδες αυτού του βιβλίου διαβάζουμε χαρακτηριστικά:

«Στη σύγχρονη εποχή, αυτός ο αγώνας για αναγνώριση **μετατοπίστηκε από το στρατιωτικό στο οικονομικό βασίλειο**, όπου έχει το επωφελές, από κοινωνική άποψη, αποτέλεσμα να δημιουργεί πλούτο αντί να τον καταστρέφει [...] Ένα από τα σημαντικότερα διδάγματα που μπορούμε να βγάλουμε όταν εξετάζουμε την οικονομική ζωή είναι ότι η ευημερία ενός έθνους, καθώς και η ικανότητά του για ανταγωνισμό, καθορίζονται από ένα διάχυτο πολιτισμικό

²⁰ ο.π.,σελ.106.

²¹ Ο Fukuyama συγκεκριμενοποιώντας τη συσχέτιση κουλτούρας-οικονομικής ανάπτυξης αναφέρεται στην έννοια του *κοινωνικού κεφαλαίου* ως ικανότητας των ανθρώπων να εργάζονται για κοινούς σκοπούς σε ομάδες και οργανώσεις. Θεωρεί μάλιστα ότι η έννοια αυτή βρίσκεται στο επίκεντρο ήδη από την εποχή του Tocqueville και την επισήμανσή του για την τέχνη της συνεργασίας στον αμερικάνικο λαό. Επιδιώκοντας μάλιστα να προσδιορίσει τη θέση του κοινωνικού κεφαλαίου στη σχέση οικονομίας-κουλτούρας υποστηρίζει τα εξής:

«Δεν είναι αλήθεια, όπως ο Hirsch έχει προτείνει, ότι οι μοντέρνες κοινωνίες ζουν από το κοινωνικό κεφάλαιο που γεννήθηκε σε παλιότερες εποχές θρησκευτικής «μαγείας» και ότι θα αναπόφευκτα θα καταρρεύσουν από τις δικές τους εσωτερικές αντιφάσεις. Αλλά δεν ισχύει επίσης ότι το συνολικό απόθεμα μιας κοινωνίας σε κοινωνικό κεφάλαιο αναπαράγεται ή αναγεννιέται αυτόματα ως αποτέλεσμα της καθημερινής οικονομικής δραστηριότητας. Το βασίλειο των αξιών και της κουλτούρας παραμένει σε σημαντικό βαθμό αυτόνομο από το βασίλειο της οικονομίας», Francis Fukuyama, “Still Disenchanted? The Modernity of Postindustrial Capitalism,” in Victor Nee and Richard Swedberg, eds., *The Economic Sociology of Capitalism* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

χαρακτηριστικό: Το επίπεδο εμπιστοσύνης που είναι εγγενές στην κοινωνία»²², (έμφαση δική μας).

Αλλά και στο βιβλίο του για το τέλος της Ιστορίας είχε ήδη υποστηρίξει:
«Με εξαίρεση μερικούς αργόσχολους κυρίαρχους, όλα τα ανθρώπινα όντα εργάζονται· όμως, υπάρχουν τεράστιες διαφορές στον τρόπο και τη μορφή της εργασίας. Κι αυτές οι διαφοροποιήσεις κατά παράδοση αναφέρονται στον όρο “εργασιακό ήθος”²³[...]. Ο αρχικός όρος “εργασιακό ήθος” σημαίνει ότι οι διαφορές στην αντίληψη και τον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι την εργασία, υπαγορεύονται από την κουλτούρα και τη συνήθεια κι έτσι σχετίζονται με κάποιο τρόπο από το θυμικό»²⁴.

Όπως προκύπτει, λοιπόν, και από το απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε, ο Fukuyama δεν αρκείται στην υποστήριξη της συνάφειας οικονομίας και κουλτούρας. Αντιπαρερχόμενος τη βεμπεριανή θεώρηση για τη σχέση καπιταλισμού-πολιτισμικών παραγόντων, ο Fukuyama υποστηρίζει ότι οι αξίες της φιλελεύθερης δημοκρατίας αποτελούν οικουμενικές πολιτικές ενσαρκώσεις των πιο βαθιών αναγκών της ανθρώπινης φύσης:

«[Ο Weber] παρουσιάζει τη δημοκρατία σαν κάτι που θα μπορούσε να εμφανιστεί μόνο στο συγκεκριμένο πολιτισμικό και κοινωνικό περιβάλλον μιας γωνίτσας του δυτικού πολιτισμού. Αλλά το γεγονός ότι η δημοκρατία αναδείχτηκε επειδή ήταν το ορθολογικότερο δυνατό πολιτικό σύστημα και “ταίριαζε” στο γενικό μέσο όρο της ανθρώπινης προσωπικότητας ανάμεσα σε όλες τις κουλτούρες, δεν εξετάζεται σοβαρά»²⁵.

Στο ίδιο πνεύμα κριτικής στον Weber, ο Fukuyama θεωρεί ότι οι αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας ανταποκρίνονται στην ανθρώπινη φύση, και ως εκ τούτου, είναι οικουμενικές και, με αυτή την έννοια, συμβατές και προς άλλες κουλτούρες, πέραν της προτεσταντικής, συμβάλλοντας έτσι στην οικονομική αποδοτικότητα. Υποστηρίζει, για παράδειγμα:

«Το “πνεύμα του καπιταλισμού”, με την ασκητική εργασιακή ηθική και τον ορθολογισμό του, δε χρειαζόταν να εισαχθεί στην Ιαπωνία μαζί με τη ναυτική τεχνολογία και το πρωσικό σύνταγμα· υπήρχε εκεί από την αρχή, στις ιαπωνικές θρησκευτικές και πολιτισμικές παραδόσεις»²⁶.

Αξίζει να επιμείνουμε, καθώς ο Fukuyama αναφέρεται εκτενώς στην επίτευξη μιας ανώτερης οικονομικής αποδοτικότητας στην Ιαπωνία και τη συνδέει με το εργασιακό ήθος που υπάρχει σε αυτήν. Αν το μη έλλογο στοιχείο μιας ομαδικής αίσθησης αξιοπρέπειας, που εδράζεται στο θυμικό, μπορεί να θεωρηθεί ένα σχετικά σταθερό στοιχείο, το οποίο μεταβιβάζεται στους λαούς μέσω της κουλτούρας και των πολιτισμικών πρακτικών, τότε είναι φανερό ότι η καπιταλιστική αναπαραγωγή στην Ιαπωνία θα συνεχίζεται απρόσκοπτα.

²² Francis Fukuyama, *Η Εμπιστοσύνη*, ο.π., σελ.28.

²³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 299.

²⁴ ο.π.,σελ. 301.

²⁵ ο.π.,σελ.295.

²⁶ ο.π.,σελ.304.

Όμως, η εμπειρία της καπιταλιστικής κρίσης φαίνεται να αναιρεί αυτό το συμπέρασμα και να ενισχύει την άποψη ότι το «ρομαντικό» στοιχείο, που επικαλείται ο Fukuyama, μπορεί να ισχύσει οριακά, μόνο για συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους, άρα σε τελική ανάλυση ως αποτέλεσμα και όχι ως αιτία της οικονομικής ανάπτυξης. Τελικά, η διαδικασία διευρυμένης καπιταλιστικής αναπαραγωγής και συνεχούς αύξησης της αποδοτικότητας μιας καπιταλιστικής οικονομίας είναι σχετικά αυτόνομη ως προς την κουλτούρα, ενώ οι περιπτώσεις επίδρασης της τελευταίας στην πρώτη περιορίζονται στο μετριασμό των συνεπειών από την κρίση ή ακόμα στον τρόπο που εκδηλώνεται αυτή η κρίση στη κοινωνική συνείδηση (π.χ. αυτοκτονίες, κτλ).

Αντίστοιχα, η αναφορά του Fukuyama στον παρελκυστικό ρόλο του ινδουισμού για την ανάπτυξη της οικονομίας στην Ινδία έχει και αυτή περιορισμένη εμβέλεια, καθώς ο μέσος όρος ανάπτυξης (αύξηση ΑΕΠ) της Ινδίας για το 2002-2007 ήταν 8% ενώ για το 2009 (δηλαδή εν μέσω εκδήλωσης της καπιταλιστικής κρίσης) προβλέπονταν από το ΔΝΤ αύξηση του ΑΕΠ κατά 4,5%. Γενικά, η προσπάθεια του Fukuyama να εξαγάγει καθολικά συμπεράσματα για τη σχέση οικονομίας και κουλτούρας, οικονομίας και θυμικού, μέσα από ένα σχετικά περιορισμένο φάσμα ανάπτυξης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, οδηγείται σε αμφίβολου περιεχομένου διαπιστώσεις.

Ο Fukuyama επιμένει, ωστόσο, στη σημασία της διατήρησης προ-νεωτερικών και ανορθολογικών μορφών συνείδησης, προκειμένου να επιτύχει ο φιλελευθερισμός:

*«Οι πιο επιτυχείς καπιταλιστικές κοινωνίες αναδείχθηκαν επειδή έτυχε να διαθέτουν κάποιο ουσιαστικό ανορθολογικό και προ-μοντέρνο εργασιακό ήθος, το οποίο ωθούσε τους ανθρώπους στην ασκητική ζωή και σε ένα σύντομο θάνατο, επειδή η ίδια η εργασία θεωρούνταν λυτρωτική. Αυτό σημαίνει ότι **ακόμη και στο τέλος της ιστορίας εξακολουθεί να είναι απαραίτητη κάποια μορφή ανορθολογικού θυμικού**, ώστε να διατηρηθεί η **λειτουργικότητα** του ορθολογικού, φιλελεύθερου οικονομικού οικοδομήματος ή τουλάχιστον για να μπορούμε να βρισκόμαστε στις πρώτες γραμμές των παγκόσμιων οικονομικών δυνάμεων»²⁷, (έμφαση δική μας).*

Αξίζει, στο σημείο αυτό, να προσεγγίσουμε κριτικά τον τρόπο με τον οποίο εντάσσει στη φιλοσοφικοϊστορική του αντίληψη για τη σχέση οικονομίας και θυμοειδούς ο ίδιος ο Fukuyama την περίπτωση του υπαρκτού σοσιαλισμού:

«Η οικονομική κατάρρευση του κομμουνισμού μας διδάσκει ότι υπάρχουν συγκεκριμένες μορφές ομαδικές συνείδησης που είναι πολύ κατώτερες από το ατομικιστικό ενδιαφέρον στο να διεγείρουν ένα ισχυρό εργασιακό ήθος[...]Οι εκδημοκρατισμένες χώρες της Ανατολικής Ευρώπης αντιμετωπίζουν όλες το πρόβλημα της δραστηριοποίησης ενός εργασιακού ήθους,

²⁷ Ο.π.,σελ.306.

που θα βασίζεται στο ατομικό συμφέρον, ύστερα από δεκαετίες εθισμού στην αντίληψη του κράτους πρόνοιας»²⁸.

Στην προηγούμενη διαπίστωση του Fukuyama ότι τα προβλήματα οικονομικής αποδοτικότητας στην πρώην ΕΣΣΔ σχετίζονται με την καθυστέρησή της να περάσει σε μια νέα εντατική φάση ανάπτυξης της παραγωγικότητας της εργασίας, προστίθεται μια πιο βαθιά και ολοκληρωμένη κριτική στο χαρακτήρα των σχέσεων παραγωγής, στο βασικό ζήτημά τους, που είναι αυτό της ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής και της στάσης απέναντι στην εργασία, όπως αυτή οικοδομείται σε αυτήν ακριβώς τη βάση. Ο Fukuyama υποστηρίζει ότι η οικονομική κατάρρευση του κομμουνισμού οφείλεται στην απουσία του ατομικού ενδιαφέροντος για την παραγωγή. Όμως αυτό το επιχείρημα δεν επιβεβαιώνεται από την πραγματικότητα, καθώς, με κριτήριο την αύξηση του ΑΕΠ, η εφαρμογή οικονομικών μεταρρυθμίσεων, οι οποίες προωθούσαν το ατομικό-επιχειρησιακό συμφέρον από τις δεκαετίες του '60 και μετά, όχι μόνο δεν έφερε θετικά αποτελέσματα, αλλά προκάλεσε οικονομική στασιμότητα. Σε αυτές ακριβώς τις δεκαετίες (60-70-80), ως συνέπεια φιλελευθεροποίησης της οικονομίας και εφαρμογής κριτηρίων της αγοράς (κέρδος, ανταγωνιστικότητα, κ.α.) εμφανίστηκαν φαινόμενα που υπέσκαψαν την όποια προοπτική εξυπηρέτησης του κοινωνικού συμφέροντος. Υπό αυτή την έννοια, το ατομοκρατικό/φιλελεύθερο εργασιακό ήθος διαδραματίζει μεν σημαντικό ρόλο, αλλά κυρίως ως κρίσιμη παράμετρος των αστικών σχέσεων παραγωγής, που σε συνθήκες εκμεταλλευτικών κοινωνιών αναπτύσσονται γύρω από την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής.

Σε κάθε περίπτωση, και στο βαθμό που ο φιλελευθερισμός κυριαρχεί οικονομικά και πολιτικά σε διεθνές επίπεδο, το φιλοσοφικοϊστορικό ενδιαφέρον του Fukuyama δείχνει να μετατοπίζεται προς τις διαφορετικές πολιτιστικές επιλογές διαμέσου των οποίων κάθε λαός οργανώνει τη μετάβασή του προς το τέλος της Ιστορίας. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Fukuyama, «η επίμονη παρουσία αυτών των διαφορών στην οικονομική κατάσταση των εθνών ίσως να σημαίνει ότι η διεθνής ζωή θα πρέπει ολοένα και περισσότερο να θεωρείται ως έκφραση ανταγωνισμού όχι μεταξύ αντίπαλων ιδεολογιών-εφόσον τα περισσότερα από τα οικονομικά επιτυχημένα κράτη θα οργανώνονται στις ίδιες γραμμές-αλλά μεταξύ διαφορετικών πολιτισμικών χαρακτηριστικών»²⁹.

Σε αυτό ακριβώς το στάδιο της Παγκόσμιας Ιστορίας, οι συγκρουσιακές σχέσεις ανάμεσα στα κράτη, επιμένει ο θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας στην εποχή μας, θα επικεντρώνονται γύρω από το πρόβλημα της επίδρασης της κουλτούρας. Αυτές οι σχέσεις αποδεικνύουν, ανάμεσα στα άλλα, την καταλυτική παρουσία του θυμικού (μέσα από την επίδραση της κουλτούρας στην οικονομική ανάπτυξη) στην παγκόσμια σκηνή.

²⁸ ο.π.,σελ.310.

²⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.312.

Στο σημείο αυτό, ο Fukuyama έρχεται να συναντήσει κάποιες από τις θέσεις του Samuel Huntington, που επιχειρηματολογεί ως εξής:

«Η υπόθεσή μου είναι ότι η θεμελιώδης πηγή αντιπαραθέσεων σε αυτόν τον καινούργιο κόσμο δεν θα είναι πρωταρχικά ούτε ιδεολογική, ούτε οικονομική. Οι μεγάλες διαιρέσεις ανάμεσα στην ανθρωπότητα και η κυρίαρχη πηγή αντιπαραθέσεων θα είναι πολιτισμική. Τα έθνη-κράτη θα παραμείνουν οι πιο ισχυροί παράγοντες στις παγκόσμιες υποθέσεις, αλλά οι κύριες διαμάχες στην παγκόσμια πολιτική θα λάβουν χώρα ανάμεσα σε έθνη και ομάδες διαφορετικών πολιτισμών. Η σύγκρουση πολιτισμών θα κυριαρχήσει στην παγκόσμια πολιτική σκηνή. Οι ασαφείς συνοριακές γραμμές μεταξύ πολιτισμών θα είναι τα πολεμικά μέτωπα του μέλλοντος. Η διαμάχη μεταξύ πολιτισμών θα αποτελέσει την τελευταία φάση στην εξέλιξη των αντιπαραθέσεων στο σύγχρονο κόσμο»³⁰.

Τι διακρίνει, λοιπόν, την άποψη του Fukuyama από εκείνη του Huntington για τη σύγκρουση των πολιτισμών; Στο πεδίο ανάλυσης της συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας, οι ομοιότητες είναι καθαρές. Και οι δυο στοχαστές θεωρούν ότι οι συγκρούσεις είναι κατά βάση πολιτισμικές, ωστόσο ο Huntington εντάσσει στην επιχειρηματολογία του την αναγνώριση της ιστορικής σημασίας συνοριακών διαφορών ανάμεσα στα έθνη-κράτη που είναι φορείς διαφορετικών-συγκρουσιακών πολιτισμών. Ο Fukuyama, είναι αλήθεια, δεν προχώρησε στην περιγραφή μιας τόσο έντονης συγκρουσιακής κατάστασης σε διεθνές επίπεδο. Ακόμη παραπέρα, για τον Fukuyama, οι όποιες συγκρούσεις μπορούν κάλλιστα να εξελλίσονται μέσα στο πλαίσιο του μετα-ιστορικού κόσμου, ο οποίος υφίσταται ήδη. Για τον Fukuyama, η εκσυγχρονιστική διαδικασία έχει φέρει το τέλος της Ιστορίας για κάποια κράτη αλλά –ακόμα– όχι για όλα. Παρόλο που ο μηχανισμός της επιθυμίας λειτουργεί ομογενοποιητικά, «καταστρέφοντας» ορισμένες προνεωτερικές μορφές πολιτισμού, δεν έχει οδηγήσει ακόμη στο τέλος του πολέμου:

«Διακηρυγμένες εκφράσεις του θυμικού είναι δύσκολο να αφομοιωθούν.[...]Πολλοί [είναι] οι λαοί του κόσμου που θεωρητικά πιστεύουν ότι επιθυμούν την καπιταλιστική ευημερία και τη φιλελεύθερη δημοκρατία, αυτό δε σημαίνει ότι θα είναι όλοι ικανοί και να πετύχουν κάτι τέτοιο»³¹, (έμφαση δική μας).

Με ιδιαίτερη προσοχή ο Fukuyama υποστηρίζει ότι η δυσκολία αφομοίωσης, η αδυναμία να ακολουθήσει ένα κράτος την πορεία προς το τέλος της Ιστορίας, σχετίζεται με τις εσωτερικές προϋποθέσεις αναπαραγωγής του. Είναι μάλιστα αυτές οι ενδογενείς συνθήκες που καθορίζουν το κατά πόσον η αδυναμία αυτή θα πάρει τη μορφή μιας συστηματοποιημένης εναλλακτικής πρότασης προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

³⁰ Η σύγκρουση Ανατολής-Δύσης και η πρόκληση Χάντιγκτον, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1998, σελ.30, μετάφραση: Καββαδία, Δ.-Καραμεσίνης, Φ.-Γεώργας, Κ.

³¹ Francis Fukuyama, Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος, ο.π., σελ.313.

Από αυτή την άποψη, ο ισλαμικός κόσμος δεν αντιμετωπίζεται ως εναλλακτική απειλή στη φιλελεύθερη διαδικασία, καθώς συνιστά προσωρινή και μόνον αντίσταση στη διαδικασία εκσυγχρονισμού που επιβάλλει ο μηχανισμός της επιθυμίας, παρά βιώσιμη και αποτελεσματική απάντηση στο δυτικό ορθολογισμό.

Φυσικά, τα πράγματα άλλαξαν ριζικά μετά την 11/9/2001. Έτσι, σε μεταγενέστερα κείμενα του Fukuyama, η απειλή του Ισλαμισμού, αν και εξακολουθεί να θεωρείται πρόβλημα της διαδικασίας εκσυγχρονισμού, αντιμετωπίζεται ταυτόχρονα ως σημαντικό εμπόδιο στο αισιόδοξο εξελικτικό σενάριο του τέλους της Ιστορίας. Πιο συγκεκριμένα, το εμπόδιο αυτό δεν έχει να κάνει με τη φύση των αρχών του ισλαμισμού, αλλά με πολιτικές αιτίες που εντοπίζονται στον αραβικό κόσμο. Πρόκειται, ειδικότερα, για το ριζοσπαστικό ισλαμισμό, ο οποίος αποτελεί σύγχρονο και όχι παραδοσιακό φαινόμενο. Όπως επισημαίνει ο Fukuyama, «ο ριζοσπαστικός ισλαμισμός δεν είναι λοιπόν η επαναβεβαίωση μιας ορισμένης παραδοσιακής ισλαμικής πρακτικής, αλλά πρέπει να ιδωθεί στο πλαίσιο της σύγχρονης πολιτικής της ταυτότητας»³².

Προσδιορίζεται μάλιστα ο αντίπαλος ως ισλαμο-φασισμός, δηλαδή ένα ριζικά αντιανεκτικό και αντεκσυγχρονιστικό δόγμα³³, ταυτόχρονα όμως υποστηρίζεται ότι ο ισλαμισμός αποτελεί μια απειλή λιγότερο ισχυρή από εκείνη που αποτελούσε ο κομμουνισμός, καθώς ο τελευταίος ήταν και σε παγκόσμιο επίπεδο ελκτικός και συνδεδεμένος με ένα ισχυρό μοντέρνο κράτος³⁴.

*«Η σύγκρουση που αντιμετωπίζουμε δεν είναι σαν κι αυτές ανάμεσα σε εξίσου όμοιες κουλτούρες που πάλευαν [μεταξύ τους], όπως οι Μεγάλες Δυνάμεις της Ευρώπης του 19^{ου} αιώνα. Η σύγκρουση αποτελείται από μια σειρά πράξεων οπισθοφυλακής από κοινωνίες, που η παραδοσιακή τους ύπαρξη πραγματικά απειλείται από τον εκσυγχρονισμό. Η δύναμη της βίαιης αντίδρασης φανερώνει την οξύτητα της απειλής»*³⁵.

Θεωρούμε κρίσιμη τη διατύπωση του Fukuyama για τις μάχες οπισθοφυλακής, που δίνει ο ιστορικός κόσμος. Τα βίαια ξεσπάσματα προς το μετα-ιστορικό κόσμο δεν αναιρούν, βεβαίως, τη δυναμική του εκσυγχρονιστικού κύματος. Πρόκειται για μια άνιση μάχη που διεξάγεται ανάμεσα σε δυο διαφορετικούς «κόσμους» του ιστορικού γίνεσθαι, τον ιστορικό και το μετα-ιστορικό κόσμο. Μάλιστα, το γεγονός ότι στον ιστορικό κόσμο επικεφαλής αυτής της σύγκρουσης δεν τίθενται κράτη, αλλά **συλλογικά υποκείμενα** που συγκροτούνται και οργανώνονται ως πολιτιστικές οντότητες, φανερώνει και τη βαθιά αδυναμία του ιστορικού κόσμου να συγκροτήσει μια ελπιδοφόρα εναλλακτική προοπτική, σε οικονομικό και πολιτικό επίπεδο.

³² Francis Fukuyama, νέος πρόλογος στο: *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, 2006, ο.π.,

³³ Francis Fukuyama, «Has History Started Again?», *Policy* vol.18, no.2, Winter 2002).

³⁴ Francis Fukuyama, νέος πρόλογος στο: *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, 2006, ο.π.,

³⁵ Francis Fukuyama, «Clash of Civilizations, History is still going our way», *The Wall Street Journal*, October 5, 2001.

Σε οικονομικό επίπεδο, η ομάδα κρατών που αυτοπροσδιορίζεται σε αντίθεση με το δυτικό φιλελευθερισμό και αποτελεί για το Fukuyama την πιο επικίνδυνη απειλή προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία, προέρχεται, μάλιστα, «από εκείνες τις ασιατικές κοινωνίες που συνδυάζουν τον οικονομικό φιλελευθερισμό με ένα είδος πατερναλιστικού αυταρχισμού»³⁶.

Αυτή ακριβώς η διαφοροποίηση ανάμεσα στον αυταρχικό πατερναλισμό των ασιατικών κρατών και στις κοινωνίες της φιλελεύθερης δύσης, μια διαφοροποίηση που ενισχύεται από ένα πλέγμα πολιτισμικών -άτυπων και τυπικών- κανόνων συμπεριφοράς, αποτελεί, όχι τυχαία, αν συνεκτιμήσουμε τη μέχρι εδώ ανάλυση της ανθρωπολογικής και φιλοσοφικοϊστορικής θεώρησης του Fukuyama, σημείο που προσελκύει το αναλυτικό του ενδιαφέρον.

Ας παρακολουθήσουμε μια χαρακτηριστική αναφορά του:

«Ενώ το ιαπωνικό σύνταγμα και νομικό σύστημα αναγνωρίζουν τα ατομικά δικαιώματα ίσως ακριβώς όπως και οι Ηνωμένες Πολιτείες, η ιαπωνική κοινωνία έχει την τάση να επιβραβεύει με αναγνώριση κυρίως ομάδες και όχι άτομα»³⁷ ή παραπέρα, «το σημερινό σύστημα διακυβέρνησης της Ιαπωνίας αντανάκλα μια ευρύτατη κοινωνική συναίνεση που εκπορεύεται από την ιαπωνική κουλτούρα, η οποία δέχεται τη λειτουργία των ομάδων εντός της κοινωνίας, μια κουλτούρα που θα αισθανόταν εξαιρετικά άβολα υπό συνθήκες “ανοιχτότερου” διαλόγου ή εναλλαγής κομμάτων στην εξουσία»³⁸.

Τι διακυβεύεται εν προκειμένω; Η απρόσκοπτη «επέλαση» του μηχανισμού της επιθυμίας και η επέκταση των δυτικών φιλελεύθερων αξιών με στόχο την αναγνώρισή τους και στο πολιτικό και πολιτισμικό επίπεδο. Ο ασιατικός πατερναλισμός δεν είναι, βεβαίως, το τελευταίο προπύργιο των κρατών που βρίσκονται πριν το τέλος της Ιστορίας. Ακολουθεί απλά μια δική του πορεία η οποία οδηγεί σε ένα κρίσιμο σημείο καμπής: «[αυτά τα κράτη είτε] θα συνεχίσουν να αφομοιώνουν τις δυτικές αντιλήψεις περί της καθολικής και αμοιβαίας αναγνώρισης, γεγονός που οδηγεί στην παραπέρα διάδοση της τυπικής φιλελεύθερης δημοκρατίας, [είτε θα] πειστούν ότι η επιτυχία τους οφειλόταν περισσότερο στη δική τους κουλτούρα, παρά στα στοιχεία που δανείστηκαν από ξένες κουλτούρες. Αν η οικονομική ανάπτυξη στην Αμερική και στην Ευρώπη αποτύχει συγκριτικά με εκείνη στην Άπω Ανατολή, αν οι δυτικές κοινωνίες εξακολουθήσουν να βιώνουν το σταδιακό εκφυλισμό των βασικών κοινωνικών τους θεσμών, όπως είναι η οικογένεια, κι αν οι ίδιες αντιμετωπίσουν την Ασία με δυσπιστία ή εχθρότητα, τότε είναι πιθανό ότι στην Άπω Ανατολή θα κερδίσει έδαφος ένα άλλο σύστημα ανελευθερίας και αντιδημοκρατικότητας, που θα συνδυάζει τον τεχνοκρατικό οικονομικό ορθολογισμό με τον πατερναλιστικό αυταρχισμό»³⁹.

³⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.316-317.

³⁷ ο.π.,σελ.317.

³⁸ ο.π.,σελ.320.

³⁹ ο.π.σελ.323.

Υπό την οπτική, λοιπόν, του ομοιογενούς και οικουμενικού κράτους, μπορεί να κατανοηθεί και η επισήμανση του Fukuyama για μια πιθανή πορεία του ασιατικού πατερναλισμού⁴⁰ προς μια μορφή επιβολής σεβασμού, που μπορεί να οδηγήσει είτε σε πρωτόγνωρη ευημερία είτε σε μια ελλιπή ικανοποίηση του θυμικού⁴¹. Με άλλα λόγια, **το τέλος της Ιστορίας είτε θα είναι βασισμένο στις φιλελεύθερες δυτικές αξίες είτε δεν θα είναι τέλος της Ιστορίας.**

Η ομογενοποιητική διαδικασία έχει όμως και τις εσωτερικές αντιφάσεις της. «Ακόμη κι αν οι ιδεολογικές διαφορές μεταξύ των κρατών σβήνουν στο βάθος της σκηνής, θα εξακολουθήσουν να υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις, που θα έχουν μετακινηθεί στο πεδίο της κουλτούρας και της οικονομίας. Αυτές οι διαφορές σημαίνουν επιπλέον ότι το σημερινό κρατικό σύστημα δεν πρόκειται να καταρρεύσει σύντομα και να δώσει τη θέση του σ' ένα θεωρητικό οικουμενικό και ομοιογενές κράτος. Το έθνος θα εξακολουθήσει να αποτελεί τον πυρήνα του προσδιορισμού, ακόμη κι αν όλο και περισσότερα έθνη ακολουθούν κοινές μορφές οικονομικές και πολιτικής οργάνωσης»⁴².

Οι αντιφάσεις της ομογενοποιητικής διαδικασίας οφείλονται στον κεντρικό ρόλο της ανάγκης για αναγνώριση, η καθολική και διαχρονική ύπαρξή της οποίας παίζει καθοριστικό ρόλο στην διαλεκτική του τέλους της Ιστορίας σε πολιτικό και οικονομικό επίπεδο.

Επειδή, ωστόσο, η πρωτογενής ανθρώπινη ανάγκη για αναγνώριση είναι βαθιά αντιφατική και συγκρουσιακή, έχουμε το παράδοξο φαινόμενο, να τείνουμε προς μια καθολική και ομογενοποιητική σύλληψη της ανθρώπινης φύσης χωρίς όμως να φθάνουμε στην ολοκλήρωσή της, καθώς ισχυρές φυγόκεντρες δυνάμεις δημιουργούν ταυτότητες, που είναι δυνάμει συγκρουσιακές σε διεθνές επίπεδο. Πρόκειται για δυνάμεις, και αυτό είναι το κρίσιμο, που προέρχονται ακριβώς από την πρωτογενή ανάγκη της ανθρώπινης φύσης για αναγνώριση. Έτσι, αφενός, η ομογενοποίηση προχωρεί μέσω του μηχανισμού της Επιθυμίας αλλά και μέσω του αγώνα για αναγνώριση, αφετέρου, μέσα από την αναβίωση των πολιτισμικών ταυτοτήτων που λειτουργούν διαφοροποιητικά έως και αντιθετικά στις φιλελεύθερες αξίες, αναπτύσσεται ένα ρεύμα αντίστασης, το οποίο εξακολουθεί να εμποδίζει την πραγμάτωση του τέλους της Ιστορίας σε παγκόσμιο επίπεδο.

⁴⁰ Από μια άποψη, στο σημείο αυτό ο Fukuyama εντάσσεται στη «δυτική κριτική» στο καθεστώς της Κίνας. Πραγματικά, η ενίσχυση του σκέλους του Μηχανισμού της Επιθυμίας στην Κίνα όπως αυτή αποτυπώνεται στην επέκταση των αστικών σχέσεων παραγωγής, της ατομικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής, είναι σχετικά αναντίστοιχη με αλλαγές στο κινεζικό πολιτικό σύστημα. Αυτό φαίνεται να εκφράζει και η δυτική παρέμβαση περί σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Την προσπάθεια για μια επιτάχυνση της καπιταλιστικοποίησης της Κίνας σε όλα τα επίπεδα.

⁴¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.324.

⁴² ο.π.,σελ.325.

Συνεπώς, και όσο τα ζητήματα της ταυτότητας αποκτούν συγκρουσιακό χαρακτήρα, τόσο ο Fukuyama εξωθείται να σχετικοποιήσει τη φιλοσοφική του θεώρηση περί του τέλους της Ιστορίας.

Κρίσιμη στιγμή στην παραπάνω κατεύθυνση αποτέλεσε η 11/9/2001. Σε δυο άρθρα του με τίτλο που φανερώνουν τον ίδιο προβληματισμό (*Clash of civilizations, History is still going our way*-Οκτώβρης 2001 και *Has History started again?*-Χειμώνας 2002) ο Fukuyama αισθάνεται, για μια ακόμη φορά, την ανάγκη να διαπραγματευθεί το ρόλο της κουλτούρας στη συγκρουσιακή διεθνή σκηνή και στην προοπτική του τέλους της Ιστορίας. Όπως υποστηρίζει, «οι δυτικοί θεσμοί είναι σαν την επιστημονική μέθοδο. Παρόλο που εφευρέθηκαν στη Δύση έχουν καθολική εφαρμοσιμότητα. Υπάρχει ένας θεμελιώδης ιστορικός μηχανισμός που ενθαρρύνει μια μακροπρόθεσμη σύγκλιση πέρα από πολιτισμικά όρια, πρώτα και πιο ισχυρά στην οικονομία, μετά στο βασίλειο της πολιτικής και τελικά-και πιο μακρινά- στην κουλτούρα [και συνεχίζει όμως] **Η κουλτούρα- θρησκευτικές πεποιθήσεις, κοινωνικές συνήθειες, μακροχρόνιες παραδόσεις- είναι η τελευταία περιοχή της σύγκλισης και επίσης η πιο αδύνατη [...]** όμως παρόλο που οι πολιτισμικές διαφορές παραμένουν στις σύγχρονες κοινωνίες, τείνουν να είναι “τοποθετημένες σε ένα κουτί”, ξεχωριστά από την πολιτικά και **εξορισμένες στο βασίλειο της ιδιωτικής ζωής**»⁴³, (η έμφαση δική μας).

Δε χωρεί αμφιβολία. Σύμφωνα με τον ίδιο τον Fukuyama, η επίδραση από την οικουμενική σημασία των φιλελεύθερων αξιών βρίσκει εμπόδιο στην κουλτούρα. Ωστόσο, και παρά την όποια εγγύτητα προς τη θεωρία της «σύγκρουσης των πολιτισμών» του Samuel Huntington, ο Fukuyama δεν αφήνει περιθώρια στην κουλτούρα προκειμένου να μετατραπεί σε λόγο *μόνιμης* ανάσχεσης του εκσυγχρονιστικού κύματος προς το τέλος της Ιστορίας. Οι πολιτισμικές διαφορές θα υποχωρήσουν απέναντι στην ισχύ του καθολικού και ομοιογενούς κράτους και της πολιτικής του. Φθάνουμε, έτσι, στην έξοδο από την Ιστορία και στην είσοδο στο καταφύγιο-φυλακή του μετα-ιστορικού κόσμου, του «τελευταίου ανθρώπου» και του τέλους της Ιστορίας.

Η «εξορία» των πολιτισμικών διαφορών από το πολιτικό προσκήνιο τελικά οριστικοποιεί τη δυνατότητα του τέλους της Ιστορίας, δημιουργεί όμως και τους όρους για μια αρνητική εικόνα του τέλους της Ιστορίας ως «καταφύγιου» του ανθρώπου του μετα-ιστορικού κόσμου.

Οι άνθρωποι του μετα-ιστορικού κόσμου «οφείλουν να αντιμετωπίσουν το ερώτημα κατά πόσο το μετα-ιστορικό οικοδόμημα, που έχουν εγείρει για λογαριασμό τους, ένα οικοδόμημα που λειτουργεί ως **αναγκαίο καταφύγιο** από τις μανιώδεις θύελλες του 20^{ου}

⁴³ Francis Fukuyama, «Has History Started Again?», *Policy*, ο.π.,.

αιώνα, είναι ένα οικοδόμημα στο οποίο προτίθενται να ζήσουν επί μακρότατο χρόνο»⁴⁴, (η έμφαση δική μας).

Αν τελικά αυτό το καταφύγιο είναι απλά η βέλτιστη επιλογή ή η αναγκαία κατάληξη, που ανταποκρίνεται στην αξίωση για αναγνώριση με βάση την αξιοπρέπεια, είναι ένα ερώτημα που αφορά την εικόνα του τελευταίου ανθρώπου, στην οποία θα επανέλθουμε. Ωστόσο, αυτή καθαυτή η περιγραφή του μετα-ιστορικού κόσμου ως καταφυγίου προδιαγράφει ήδη μια κρίσιμη μεταστροφή στην αίσθηση του τέλους της Ιστορίας, προσεγγίζοντας μια οπωσδήποτε λιγότερο αισιόδοξη εκδοχή του.

Σύμφωνα με τον Fukuyama, ο εθνικισμός αποτελεί μια ακόμη σημαντική απειλή εκσυγχρονιστικής φύσεως στο τέλος της Ιστορίας, μια πληγή στο εσωτερικό του.

Στο εναρκτήριο άρθρο του για το τέλος της Ιστορίας ο Fukuyama, αντιμετωπίζει τον εθνικισμό ως ένα πλέγμα φαινομένων που δεν είναι σαφές ότι αποτελεί ανεπίλυτη αντίφαση στην καρδιά του φιλελευθερισμού. Ο εθνικισμός, επιμένει ο Fukuyama, μπορεί να προκαλέσει συγκρούσεις, που «δεν προκαλούνται τόσο από αυτόν καθ' εαυτόν τον φιλελευθερισμό, όσο από το γεγονός ότι ο περί ου ο λόγος φιλελευθερισμός είναι πλημμελής»⁴⁵.

Αλλά ποιοι είναι οι ειδικότεροι λόγοι που ωθούν τον Fukuyama ως θεωρητικό του τέλους της Ιστορίας να ασχοληθεί με τον εθνικισμό;

«Ο εθνικισμός είναι σαφώς σύγχρονο φαινόμενο, δεδομένου ότι **υποκαθιστά** την αρχική σχέση κυριαρχίας και υποδούλωσης με μια νέα σχέση αμοιβαίας και ίσης αναγνώρισης. Δεν πρόκειται όμως για ένα απολύτως ρασιοναλιστικό φαινόμενο, μια και η αναγνώριση που παρέχει αφορά μόνο τα μέλη μιας συγκεκριμένης εθνικής ή εθνολογικής ομάδας. Είναι βέβαια μια μορφή δημοκρατικότερης και πιο ισότιμης αντίληψης περί της νομιμότητας ενός συστήματος απ' ό,τι, ας πούμε, μια κληρονομική μοναρχία κατά την οποία ολόκληροι λαοί θεωρούνταν μέρος της πατρικής κληρονομιάς του μονάρχη. [...] Όμως, η αξιοπρέπεια, την αναγνώριση της οποίας επιδιώκουν οι εθνικιστές, δεν είναι η καθολική ανθρώπινη αξιοπρέπεια, αλλά η **αξιοπρέπεια της ομάδας τους**. Το αίτημα για αναγνώριση αυτού του είδους οδηγεί **πάντα σε σύγκρουση** με τις άλλες ομάδες που κι εκείνες επιδιώκουν να αναγνωρισθεί η δική τους αξιοπρέπεια. Έτσι, ο εθνικισμός μπορεί να αναπληρώσει απόλυτα τη δυναστική και θρησκευτική φιλοδοξία ως φορέας του ιμπεριαλισμού και αυτό ακριβώς έκανε στη γερμανική περίπτωση»⁴⁶, (έμφαση δική μας).

Αν και ο εθνικισμός αποτελεί κίνημα, έχει δηλαδή αναφορά σε κοινωνική ομάδα η οποία αποζητεί την αναγνώριση, η μερικότητά του και η άρνησή του να υιοθετήσει οικουμενικά αιτήματα για την αναγνώριση τον καθιστά δυνάμει συγκρουσιακό φαινόμενο, το οποίο

⁴⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.374.

⁴⁵ Francis Fukuyama, «Το Τέλος της Ιστορίας;», ο.π.,σελ.111.

⁴⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.353.

επιβιώνει και ενισχύεται στις μέρες μας. Το γεγονός, ωστόσο, ότι συλλαμβάνει τον εθνικισμό ως εμπόδιο στην επέκταση των φιλελεύθερων και δημοκρατικών αξιών, δεν οδηγεί τον Fukuyama και στην πεσιμιστική άποψη ότι είναι αναπόσπαστο στοιχείο της ανθρώπινης φύσης. Τάσσεται ενάντια σε μια αντιμετώπιση του εθνικισμού, ως φαινόμενο που «αντικατοπτρίζει ένα βαθύ και θεμελιακό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης». Αντιμάχεται, επίσης, ο Fukuyama τη θέση ότι «τα “έθνη”, στην αντίληψη των οποίων βασίζεται ο εθνικισμός, μπορούσαν να αποτελούν αιώνιες κοινωνικές οντότητες τόσο παλαιές όσο τα κράτη και η οικογένεια»⁴⁷. Η προσέγγισή του τοποθετεί ιστορικά το εθνικιστικό κίνημα στη φάση ανάπτυξης των αστικών επαναστάσεων, της εκβιομηχάνισης και της δημοκρατικής, εξισωτικής ιδεολογίας⁴⁸.

Η επί της ουσίας αστική καταγωγή του εθνικισμού δεν τονίζεται από τον Fukuyama, αν και ορίζεται ως ιδεολογία μετάβασης προς τη βιομηχανική κοινωνία. Από αυτή την άποψη, η κριτική που ασκείται στον Fukuyama για το γεγονός ότι δε διακρίνει τα είδη του εθνικισμού και ότι παραγνωρίζει το γεγονός ότι ο εθνικισμός δεν έχει πάντα επιθετική μορφή είναι ορθή. Όμως, επειδή μια τέτοια κριτική διακρίνει συνήθως σχηματικά ανάμεσα στον εθνικισμό τύπου Γκάντι και Ματσίνι και αυτόν που εντοπίζεται στο φασισμό, καταλήγει στο λανθασμένο συμπέρασμα ότι ο Fukuyama αντιμετωπίζει τον εθνικισμό κυρίως ως στοιχείο των φασιστικών ρευμάτων⁴⁹.

Στην κατάσταση του τέλους της Ιστορίας, ισχυρίζεται ο Fukuyama, ο εθνικισμός (όπως και η θρησκεία παλιότερα) θα εξασθενίσει. Όμως «αν ο εθνικισμός πρόκειται να ατονήσει ως πολιτική δύναμη, πρέπει πρώτα να γίνει ανεκτικός, όπως συνέβη και με τη θρησκεία»⁵⁰.

Η ΕΟΚ ως παράδειγμα ομοιογενούς κράτους έχει καταφέρει, άλλωστε σύμφωνα με το διανοητή, να καταστήσει τις εθνικές διαφορές συνηθισμένο οικογενειακό ζήτημα⁵¹. Συνεπώς, και «στο βαθμό που ο εθνικισμός μπορεί να παροπλιστεί και να εκσυγχρονιστεί όπως και η θρησκεία και ο κάθε ένας εθνικιστής να αποδέχεται την ξεχωριστή αλλά ισότιμη κατάστασή του απέναντι στους συμπολίτες του, η εθνικιστική βάση του ιμπεριαλισμού και του πολέμου θα εξασθενήσει»⁵². Και με μια άλλη διατύπωση, ο Fukuyama επιμένει στην ίδια κατεύθυνση:

«Οι δυνάμεις της οικονομίας ενθάρρυναν τον εθνικισμό μέσα από τη δημιουργία εθνικών ορίων εκεί που υπήρχαν ταξικοί διαχωρισμοί και με την εμφάνιση συγκεντρωτικών, γλωσσικά ομοιογενών ενοτήτων, στην εξελικτική διαδικασία. Κι αυτές οι ίδιες οι δυνάμεις της οικονομίας ενθαρρύνουν τώρα την κατάρρευση των εθνικών ορίων και τη δημιουργία μιας νέας, ολοκληρωμένης παγκόσμιας αγοράς. Το γεγονός ότι η τελική πολιτική αδρανοποίηση του

⁴⁷ ο.π.,σελ.355.

⁴⁸ ο.π.,σελ.357-358.

⁴⁹ Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of History*, ο.π.,σελ.97 και 185.

⁵⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 360

⁵¹ ο.π.,σελ.358-359.

⁵² ο.π.,σελ.359.

εθνικισμού μπορεί να μην επέλθει στη χρονική διάρκεια αυτής ή της επόμενης γενεάς **δεν αναιρεί την προοπτική της τελικής πραγματοποίησής της**»⁵³, (έμφαση δική μας).

Η αισιόδοξη προοπτική της υπέρβασης του εθνικισμού στο πνεύμα των Hegel-Marx, όπου η προοπτική ήταν αδιαπραγμάτευτη και το ζητούμενο ήταν ο ρυθμός προσέγγισης στο ιδανικό, συνδέεται με τη σιδερένια ισχύ του Μηχανισμού της Επιθυμίας. Η ομογενοποιητική ισχύς του «Μηχανισμού της Επιθυμίας» εξασθενεί κάθε εμπόδιο που συναντά και το μετατρέπει σταδιακά σε ένα έκθεμα για το μουσείο της ανθρώπινης Ιστορίας. Όπως ορθά υποστηρίζει ο Perry Anderson, η επιρροή του Kojève στην αντιμετώπιση του εθνικισμού από τον Fukuyama είναι κρίσιμη. Η εθνική ιδιαιτερότητα δεν μπορεί να αποτελέσει ένδειξη απειλής ιδιαίτερα αν προέρχεται από την περιφέρεια, ενώ η έκφραση του εθνικισμού στο πλαίσιο του οικονομικού ανταγωνισμού ολοένα και λιγότερο λαμβάνει ιδεολογική μορφή.

«Ο εθνικισμός είναι δηλητηριώδης, εκεί όπου έχει λίγη σημασία· όπου τα πράγματα είναι μεγαλύτερης σημασίας, το εμβόλιο έχει ήδη γίνει ή βρίσκεται καθ' οδόν»⁵⁴.

Τι γίνεται όμως όταν ο εθνικισμός χάνει την τοπικότητά του και συνδέεται με εκσυγχρονιστικές πρακτικές; Όπως εύστοχα παρατηρεί και πάλι ο Anderson, «το γενικό επιχείρημα του Fukuyama είναι καθαυτό αρκετά ισχυρό. Υπάρχει, ωστόσο, ένα ενδεχόμενο που το δοκίμιό του παρέβλεψε. Οι εθνικιστικές συγκρούσεις καθαυτές μπορούν πραγματικά να είναι μικρότερης δομικής σημασίας στην παγκόσμια πολιτική· αλλά συνδεδεμένες με τον πυρηνικό οπλισμό, στη ζώνη της ιστορίας, θα μπορούσαν να έχουν μεγαλύτερες υλικές συνέπειες ακόμα και σε σχέση με το παρελθόν»⁵⁵.

⁵³ ο.π.,σελ.364.

⁵⁴ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της ιστορίας*, ο.π.,σελ.77

⁵⁵ ο.π.,σελ.77.

II. Πόλεμος και ειρήνη

Εφόσον η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας συνδέεται με την αισιόδοξη προσμονή για μια κατάσταση που προσιδιάζει προς αυτήν της αιώνιας ειρήνης, απαιτείται μια κριτική αναμέτρηση προς την πεσιμιστική, σύμφωνα με τον Fukuyama, θεωρία για το σύστημα των διεθνών σχέσεων και των γενεσιουργών αιτιών του πολέμου.

Θεμέλιο αυτής της θεωρίας είναι η θέση ότι «η ανασφάλεια αποτελεί καθολικό και μόνιμο χαρακτηριστικό της διεθνούς τάξης πραγμάτων κι αυτό οφείλεται στο σταθερά άναρχο χαρακτήρα αυτής της τάξης πραγμάτων. Λόγω της απουσίας κάποιου διεθνικού ύπατου άρχοντα, το κάθε κράτος υφίσταται μια εν δυνάμει απειλή από κάθε άλλο κράτος και δεν έχει άλλη λύση για το πρόβλημα της ανασφάλειάς του από το να πάρει τα όπλα στα χέρια του για την αυτοάμυνα[...]ο ανταγωνισμός και ο πόλεμος καθίστανται αναπόφευκτα υποπροϊόντα του διεθνούς συστήματος, όχι λόγω της βαθύτερης φύσης των ίδιων των κρατών, αλλά λόγω του άναρχου χαρακτήρα του συστήματος των κρατών συνολικά. Αυτός ο αγώνας για διασφάλιση ισχύος δεν επηρεάζεται από τα εσωτερικά χαρακτηριστικά των κρατών»⁵⁶.

Ο Fukuyama ασκεί κριτική σε μια τέτοια μη ιστορική σύλληψη των διεθνών σχέσεων που εκλαμβάνονται σταθερά अपαράλλαχτες και ευρισκόμενες σε παρατεταμένη ένταση. Διαφωνεί επίσης με την αρχική επικέντρωση στα χαρακτηριστικά του διεθνούς συστήματος, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η φύση κάθε κράτους που συμμετέχει σε αυτό. Σύμφωνα με τον Fukuyama, η αφετηρία εξέτασης των διεθνών σχέσεων, συνεπώς και του πολέμου, πρέπει να αναζητηθεί στο εσωτερικό και όχι στην αλληλεπίδραση μεταξύ κρατών. Τοποθετώντας ιστορικά τη ρεαλιστική αντίληψη, ο Fukuyama υποστηρίζει ότι κατά τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα, «ο πολιτικός ρεαλισμός στάθηκε το καταλληλότερο πλαίσιο για την κατανόηση της διεθνούς πολιτικής κατά την περίοδο εκείνη ακριβώς, επειδή ο κόσμος λειτουργούσε σύμφωνα με τις επιταγές του ρεαλισμού. Κι αυτό γινόταν όχι τόσο επειδή οι αρχές του πολιτικού ρεαλισμού αντιπροσώπευαν κάποιες διαχρονικές αλήθειες, αλλά επειδή ο κόσμος βρισκόταν σε κατάσταση βαθιάς διαίρεσης σε κράτη με ριζικά αντίθετες και αμοιβαία εχθρικές ιδεολογίες⁵⁷[...]. Ο πολιτικός ρεαλισμός είναι μια άποψη περί διεθνούς πολιτικής που ταιριάζει σ' ένα πεσιμιστικό αιώνα και αναδύθηκε εντελώς φυσιολογικά μέσα από την ιστορία της ζωής των περισσότερων από τους οπαδούς του»⁵⁸.

Έτσι, αφαιρείται το έδαφος για τη θεωρητική διαχρονική νομιμοποίηση της ρεαλιστικής θεωρίας, καθώς έχει εκλείψει πλέον το κρίσιμο στοιχείο της βαθιάς διαίρεσης του κόσμου σε δυο αντίπαλα στρατόπεδα, όπου κάθε κίνηση οφείλει να λαμβάνει υπόψη την παγκόσμια

⁵⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.328.

⁵⁷ ο.π.,σελ.334.

⁵⁸ ο.π.,σελ.335.

ισορροπία δυνάμεων⁵⁹. Σύμφωνα με τον Fukuyama, ο 20^{ος} αιώνας και όλα τα κοσμοϊστορικά γεγονότα, που έλαβαν χώρα σε αυτόν, μπορούν να δικαιολογήσουν την άποψη ότι ο πολιτικός ρεαλισμός ταιριάζει σε έναν πεσιμιστικό αιώνα, όταν δηλαδή αμφισβητήθηκε όχι μόνο η αισιόδοξη άποψη για την πορεία της Ιστορίας, αλλά και η ίδια η θέση για το συνεχές και το αδιάλειπτο του ιστορικού γίγνεσθαι.

Από την άλλη πλευρά, και προκειμένου να θεμελιώσει τη δική του αντίληψη για το σύστημα των διεθνών σχέσεων, ο Fukuyama προσδιορίζει ειδικότερα το στόχο της ανάλυσής του ως εξής:

«Πρέπει να επανεξετάσουμε τις υποθέσεις του πολιτικού ρεαλισμού σχετικά με τη γενεσιουργό αιτία της ασθένειας, δηλαδή, σχετικά με τον πόλεμο μεταξύ των εθνών»⁶⁰.

Στο επίκεντρο αυτής της διερεύνησης θα τεθεί εκ νέου και εκ των πραγμάτων η έννοια της ανθρώπινης φύσης. Σύμφωνα με τον Fukuyama, θεωρώντας τον πόλεμο και την επιθετικότητα ως σύμφυτες προοπτικές της ανθρώπινης κατάστασης, η θεωρία του ρεαλισμού αποδέχεται άρρητα ότι η ανθρώπινη φύση είναι αμετάβλητη.

«Όμως ο ρεαλισμός στηρίζεται σε δυο εξαιρετικά αναξιόπιστα θεμέλια: σε μια ανεπίτρεπτη απλούστευση των κινήτρων και της συμπεριφοράς των ανθρώπινων κοινωνιών και στην αδυναμία να ερμηνευτεί το πρόβλημα της Ιστορίας»⁶¹.

Όπως και στο ζήτημα της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, έτσι και σε διεθνές-διακρατικό επίπεδο ο Fukuyama συνεχίζει το «διάλογό» του με τη χομπσιανή θεωρία για την ανθρώπινη κατάσταση ως πόλεμο όλων εναντίον όλων, υποστηρίζοντας χαρακτηριστικά ότι η αυτοσυντήρηση δεν αρκεί για να εξηγηθεί η κατάσταση πολέμου⁶². Η ερμηνεία της διαλεκτικής ειρήνης και πολέμου επιστρέφει στην ανθρωπολογική προβληματική για τη θέση του θυμικού στη διεθνή σκηνή ως εξής:

*«Το ότι η ειρήνη στα υπαρκτά συστήματα κρατών επιτυγχάνεται τόσο δύσκολα αντικατοπτρίζει το γεγονός ότι υπάρχουν συγκεκριμένα κράτη που επιδιώκουν κάτι παραπάνω από την αυτοσυντήρησή τους. Σαν να ήταν κάποια **γιγαντιαία θυμικά άτομα**, τα κράτη αποζητούν την αναγνώριση της αξίας ή της αξιοπρέπειάς τους σε δυναστική, θρησκευτική, εθνικιστική ή ιδεολογική βάση, και στην επιδίωξή τους αυτή παρασύρουν τα άλλα κράτη στον πόλεμο ή στην υποταγή. Έτσι, η έσχατη αιτία του πολέμου ανάμεσα στα κράτη είναι το θυμοειδές και όχι η αυτοσυντήρηση. Ακριβώς όπως η ανθρώπινη ιστορία ξεκίνησε με την πρώτη αιματηρή μάχη γοήτρου και μόνο, έτσι και οι διεθνείς συρράξεις αρχίζουν μέσα από τον αγώνα για αναγνώριση*

⁵⁹ «Η εμμονή του θεωρητικού αυτού πλαισίου πέραν της εποχής στην οποία αρχικά ταίριαζε έχει οδηγήσει σε ορισμένες μάλλον παράδοξες προτάσεις για το πώς πρέπει κανείς να σκέφτεται και να δρα εντός της διεθνούς κοινότητας στην εποχή μετά τον Ψυχρό Πόλεμο» (ο.π.,σελ.335.).

⁶⁰ ο.π.,σελ. 336.Και εδώ η διατύπωση είναι σημαντική. Όμως ο πόλεμος δεν είναι μεταξύ εθνών αλλά μεταξύ κρατών στον οποίο συμμετέχουν έθνη και λαοί.

⁶¹ ο.π.,σελ.337.

⁶² ο.π.,σελ.338.

μεταξύ των κρατών, χαρακτηριστικό που αποτελεί και τη γενεσιουργό **αιτία του ιμπεριαλισμού**»⁶³, (έμφαση δική μας).

Ο Fukuyama αρνείται την άποψη ότι ο πόλεμος είναι σύμφυτος με τη δομή του συστήματος των κρατών και, κατά μια έννοια, αποδέχεται την άποψη ότι ο πόλεμος είναι πράγματι η συνέχιση της πολιτικής με άλλα (βίαια) μέσα, όπως υποστήριξε και ο Clausewitz και αργότερα ο Lenin. Ταυτόχρονα, αν και αναμφίβολα μια υλιστική προσέγγιση του πολέμου δεν απαιτεί αποδοχή της αυτοσυντήρησης ως κεντρικής επεξηγηματικής έννοιας, η άρνηση να τοποθετηθεί η αυτοσυντήρηση ως το βαθύτερο κίνητρο για τον πόλεμο, αναδεικνύει ακριβώς τη ρήξη του συγγραφέα με την υλιστική προβληματική συνολικά. Υπό αυτό το πρίσμα, ο ιμπεριαλισμός ταυτίζεται με την επεκτατική τάση των κρατών ως ανάγκη που προέρχεται από ένα οιονεί «συλλογικό θυμοειδές».

*«Ο ιμπεριαλισμός-η βίαιη κυριαρχία ενός λαού επί ενός άλλου-εκπορεύεται άμεσα από την επιθυμία του αριστοκράτη κυρίαρχου να αναγνωριστεί από τους άλλους ως ανώτερος: από τη μεγαλοθυμία του[...]. Έτσι, η επιθυμία των κυρίαρχων για αναγνώριση, και όχι η δομή του συστήματος κρατών, είναι η γενεσιουργός αιτία των πολέμων. Ο ιμπεριαλισμός και ο πόλεμος, λοιπόν, αποτελούν χαρακτηριστικά στοιχεία συγκεκριμένης κοινωνικής τάξης, της τάξης των κυρίαρχων, που είναι γνωστή και ως αριστοκρατία»*⁶⁴

Επισημαίνοντας το γεγονός ότι «οι πιο καταστροφικοί πόλεμοι ξέσπασαν αφότου ολοκληρώθηκε η αστική επανάσταση» ο Fukuyama υποστηρίζει ότι «οι κυρίαρχες τάξεις [...]μέχρι και το τέλος του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου εξακολουθούσαν να προέρχονται από τις τάξεις των αριστοκρατών», στοιχείο άλλωστε που εξηγεί γιατί διατηρούνταν ο επεκτατισμός και ο ιμπεριαλισμός ως «μια αταβιστική συμπεριφορά, ένα κληρονομικό στοιχείο που προέρχεται από τα πρώτα στάδια της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών»⁶⁵.

Και όμως· αν η ερμηνεία του ιμπεριαλισμού ως αταβιστικού στοιχείου που εμπεριέχεται στις κυρίαρχες τάξεις μέχρι και τον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο μπορεί να δώσει απάντηση σε ορισμένες απορίες, ωστόσο λόγω της γενικευτικής της φύσεως δε μπορεί να θεμελιώσει έναν επαρκή αιτιολογικό μηχανισμό. Ποιο είναι το χρονικό σημείο ορόσημο, κατά το οποίο το αταβιστικό στοιχείο περνάει σε δεύτερο πλάνο; Τι ισχύει για τις σημερινές φιλελεύθερες δημοκρατίες, οι οποίες, αν και έχουν αναπτυχθεί πάνω στη δική τους βάση, εμφανίζουν ιμπεριαλιστικά χαρακτηριστικά; Η θεωρία του ιμπεριαλισμού ως αταβισμού βασίζεται -και αυτή- στην ανθρωπολογική προβληματική του Fukuyama για τη διαχρονική θέση του θυμικού και καθιστά το γενικότερο θεωρητικό του οικοδόμημα περισσότερο επισφαλές.

⁶³ Ο.π.,σελ.339.

⁶⁴ Ο.π.,σελ.343.

⁶⁵ Ο.π.,σελ.351.

Από την άλλη πλευρά, αν και ο πόλεμος συλλαμβάνεται ως συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα, τα κράτη θεωρούνται αδιαίρετες κοινωνικές και πολιτικές οντότητες με ενιαίες ανάγκες. Αυτά τα «γιγαντιαία θυμικά άτομα», σύμφωνα με τη χαρακτηριστική έκφραση του Fukuyama, «*δε διεκδικούν απλώς την αύξηση της ισχύος τους· διεκδικούν μια ποικιλία στόχων, που υπαγορεύονται από τις ισχύουσες ιδέες περί νομιμότητας. Κι αυτές οι ιδέες λειτουργούν ως ισχυρά ανασχετικά στοιχεία, που εμποδίζουν κάθε διεκδίκηση ισχύος που γίνεται χάριν της ισχύος και μόνο*»⁶⁶.

Αλλά τι μπορεί να σημαίνει, στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής θεωρίας του πολέμου και του τέλους της Ιστορίας, η φράση «*ισχύουσες ιδέες περί νομιμότητας*»; Ο Fukuyama, από την πλευρά του, χρησιμοποιεί χαρακτηριστικά, και πάντως όχι τυχαία, το παράδειγμα των αλλαγών στην ΕΣΣΔ στα έτη 1989-1991, όταν δηλαδή χωρίς να υπάρχει ανατροπή στην υλική ισορροπία δυνάμεων, υπήρξε μετατόπιση της ισορροπίας ισχύος ως «*αποτέλεσμα της αλλαγής των δεδομένων νομιμότητας*»⁶⁷.

Όπως είναι σαφές, η έννοια της νομιμότητας αποτελεί τον κρίκο για τη σύνδεση του θυμικού με την πολιτική και σε σχέση προς την επεξήγηση γεγονότων, που συνδέονται με την κίνηση μαζών. Η ίδια η πολιτική προσλαμβάνει μια ηθική διάσταση, καθώς συνδέεται με την αποδοχή ή την απόρριψη των κυρίαρχων ιδεών για την ορθή διακυβέρνηση, εκφράζοντας έτσι την «ισχύ των ανίσχυρων» κατά τον Χάβελ⁶⁸, τη δύναμη των «από κάτω».

Αναμφίβολα, δε μπορεί κανείς να υποβαθμίσει ή, πολύ περισσότερο, να αγνοήσει την ηθική διάσταση της πολιτικής ως διαδικασίας νομιμοποίησης της εξουσίας από την πλευρά των λαϊκών κινημάτων. Όπως ορθά τονίζεται και από τον Howard Williams, «*στην καρδιά του επιχειρήματος του Fukuyama είναι ο ισχυρισμός ότι είναι η νομιμότητα και όχι η δύναμη η οποία πρέπει να αναγνωριστεί ως η κεντρική κατηγορία της πολιτικής ανάλυσης[...]* Δίνοντας έμφαση στη σημασία των αξιών στις διεθνείς σχέσεις και απορρίπτοντας το μοντέλο για τη διεθνή πολιτική σκηνή που έχουν ως βάση της σκέψης τους οι ρεαλιστές, ο Fukuyama δεν υποστηρίζει ότι η δύναμη είναι ασήμαντη ως παράγοντας στις σχέσεις ανάμεσα στα κράτη. Αυτό που υποστηρίζει είναι ότι η δύναμη είναι μόνο ένας παράγοντας που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη, όταν αναρωτιόμαστε για την ανάπτυξη της εξωτερικής πολιτικής ενός κράτους»⁶⁹.

Σε κάθε περίπτωση, με την κριτική του Fukuyama στη ρεαλιστική θεώρηση των διεθνών σχέσεων συγκροτείται παράλληλα το πλαίσιο αρχών για την αποτροπή του πολέμου,

⁶⁶ ο.π.,σελ.341-342.

⁶⁷ ο.π.,σελ.342.

⁶⁸ ο.π.,σελ.343.

⁶⁹ Williams Howard -Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.117-118.

που αποδεικνύεται καθοριστικής σημασίας για τη θεωρία του τέλους της Ιστορίας του αμερικανο-ιάπωννα διανοητή:

«Η ειρήνη που επέφερε στην κοινωνία των πολιτών ο φιλελευθερισμός λογικά θα έπρεπε να εμφανίζει και μια αντίστοιχη μορφή στις σχέσεις μεταξύ των κρατών. Ο ιμπεριαλισμός και ο πόλεμος ιστορικά ήταν τα προϊόντα των αριστοκρατούμενων κοινωνιών. Αν λοιπόν η φιλελεύθερη δημοκρατία κατήργησε την ταξική διάκριση σε κυρίαρχους και υπόδουλους, κάνοντας τους υπόδουλους αφέντες του εαυτού τους, τότε λογικά **θα έπρεπε σταδιακά να εξαφανίσει και τον ιμπεριαλισμό**

[...]Με δεδομένο το γεγονός ότι η πρόσβαση σ' αυτές τις ίδιες φυσικές πηγές μπορεί να επιτευχθεί ειρηνικά μέσα από ένα παγκόσμιο σύστημα ελεύθερου εμπορίου, **ο πόλεμος αποκτά μια πολύ περιορισμένη οικονομική έννοια** σε σχέση με εκείνη που είχε διακόσια ή τριακόσια χρόνια πριν. Ταυτόχρονα, τα οικονομικά κόστη του πολέμου, για τα οποία τόσο πολύ θρηνούσε ο Καντ, έχουν αυξηθεί με γεωμετρική πρόοδο καθώς η τεχνολογία έχει πραγματοποιήσει άλματα. Ήδη, από την εποχή του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου, η συμβατική τεχνολογία είχε κάνει τόσο **δαπανηρό** τον πόλεμο, ώστε η **συνοχή** ολόκληρων κοινωνιών μπορούσε να υπονομευτεί από τη συμμετοχή σ' αυτόν, ακόμη κι αν αυτή η κοινωνία βρισκόταν από το πλευρό των νικητών [...]

«**Ο ουσιαστικά αντιπολεμικός χαρακτήρας των φιλελεύθερων κοινωνιών είναι εμφανής στις ασυνήθιστα ειρηνικές σχέσεις που διατηρούν μεταξύ τους** [...]Οι φιλελεύθερες δημοκρατίες φυσικά μπορούν να εμπλακούν σε πόλεμο με χώρες που δεν είναι φιλελεύθερες δημοκρατίες, ακριβώς όπως συνέβη στην περίπτωση που οι Ηνωμένες Πολιτείες πολέμησαν στους δυο παγκόσμιους πολέμους, στην Κορέα, στο Βιετνάμ και πρόσφατα στον Περσικό Κόλπο. Και το πάθος με το οποίο διεξάγουν τέτοιους πολέμους μπορεί να υπερβεί ακόμη και το πάθος των πολέμων που διεξήγαν οι παραδοσιακές μοναρχίες και τα δεσποτικά καθεστώτα. Όμως μεταξύ τους οι φιλελεύθερες δημοκρατίες επιδεικνύουν σπανιότατα δυσπιστία ή εκατέρωθεν ενδιαφέρον για επικυριαρχία. Διότι συμμερίζονται τις ίδιες αρχές περί της οικουμενικότητας των δικαιωμάτων και της ισότητας κι έτσι δεν υπάρχει βάση για αμφισβήτηση της νομιμότητας της μιας από την άλλη. Σ' αυτά τα κράτη, η εκτόνωση της μεγαλοθυμίας τους διοχετεύεται προς άλλες διεξόδους και όχι στους πολέμους ή απλώς έχει ατροφήσει σε τέτοιο βαθμό, ώστε δεν μπορεί πλέον να προκαλέσει παραλλαγή της αρχέγονης αιματηρής μάχης. **Το επιχείρημα λοιπόν δεν είναι ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία εμποδίζει τα φυσικά ανθρώπινα ένστικτα της επιθετικότητας και της βίας, όσο ότι έχει κατορθώσει να μεταλλάξει σημαντικά αυτά τα ένστικτα και έχει περιορίσει τα κίνητρα του ιμπεριαλισμού**»⁷⁰, (έμφαση δική μας).

⁷⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.344-345, 347-348, 348-349.

Με αφετηρία την ανάλυση της εσωτερικής ουσίας της φιλελεύθερης δημοκρατίας και ιδιαίτερα της συναινετικής της λειτουργίας, συμπεραίνεται –εν μέρει- με τρόπο κανονιστικό ότι η εδραίωση της φιλελεύθερης δημοκρατίας σε διεθνές επίπεδο πρέπει να δημιουργήσει τους όρους για ειρηνικές σχέσεις μεταξύ των κρατών. Η επιρροή της καντιανής σκέψης είναι αναμφίβολη σε αυτό το σημείο. Η αισιόδοξη θέση για τον περιορισμό των οικονομικών αιτιών διεξαγωγής πολέμου συνδέεται-όπως και στο περίφημο καντιανό δοκίμιο για την Αιώνια Ειρήνη- με τη δημιουργία ενός παγκόσμιου συστήματος εμπορίου, όπου η πρόσβαση στις φυσικές πηγές γίνεται απρόσκοπτα και οπωσδήποτε χωρίς βία.

Θυμίζουμε ότι ο Kant βλέπει στην εδραίωση του νέου οικονομικού πλαισίου, που δημιουργείται από την επέκταση του εμπορίου, τη δημιουργία προϋποθέσεων τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό επίπεδο για την προσέγγιση του ιστορικού ιδανικού. Όπως υποστηρίζει,

«...η ελευθερία των πολιτών δεν μπορεί τώρα πια να θιγεί πολύ, χωρίς να γίνει αισθητή η επιζήμια επίδραση του περιορισμού σε όλα τα επαγγέλματα, ιδίως στο εμπόριο, με αποτέλεσμα να ελαττωθούν οι δυνάμεις του κράτους στις εξωτερικές του σχέσεις. Αυτή η ελευθερία όμως ολοένα προχωρεί. Όταν εμποδίζουμε τον πολίτη ν' αναζητεί την ευημερία του με όποιο τρόπο του αρέσει, αρκεί μόνο ο τρόπος αυτός να συμβιβάζεται με την ελευθερία των άλλων, εμποδίζουμε τη ζωηρότητα όλων των οικονομικών επιχειρήσεων και έτσι [λιγοστεύουμε] πάλι τις δυνάμεις του συνόλου»⁷¹.

Στο ίδιο μήκος κύματος κινούνται και οι απόψεις του, εξάλλου, για την ευεργετική επέκταση του εμπορίου σε διεθνές επίπεδο, όταν σημειώνει:

«Η φύση[...], μέσω της αμοιβαίας ιδιοτέλειας, ενώνει του λαούς, τους οποίους η έννοια του κοσμοπολιτικού δικαίου δε θα μπορούσε να είχε εξασφαλίσει εναντίον βιαιοπραγιών και πολέμων. Το εμπορικό πνεύμα, το οποίο δεν μπορεί να συνυπάρξει με τον πόλεμο, αργά ή γρήγορα, κυριεύει κάθε λαό»⁷².

Ασφαλώς, οι περιορισμένες ακόμη κοινωνικές και ιστορικές παράμετροι της ανάπτυξης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, την εποχή που ξεδιπλώθηκε ο καντιανός στοχασμός διαδραματίζουν καταλυτικό ρόλο στη Φιλοσοφία του πολέμου και της ειρήνης του γερμανού φιλοσόφου.

Στην περίπτωση του Fukuyama όμως τα δεδομένα έχουν αλλάξει. Το γεγονός ότι δυο αιώνες μετά την περίφημη καντιανή διατύπωση, οι πόλεμοι όχι μόνο συνεχίζουν να έχουν οικονομική σημασία, αλλά πολλαπλασιάζονται παραδόξως, υποβαθμίζεται φιλοσοφικά και πολιτικά από τον Fukuyama. Συνιστά, στην καλύτερη περίπτωση, φιλοσοφική «αφέλεια» το να προβάλλεται το δαπανηρό του πολέμου σαν αιτία για τη μη διεξαγωγή του, ενώ είναι γνωστό ότι οι δαπάνες του πολέμου γίνονται από το κράτος-όργανο της κυρίαρχης τάξης με βαριά

⁷¹ Immanuel Kant, «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό», ο.π.,σελ.37.

⁷² Immanuel Kant, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, ο.π.,σελ.64.

φορολόγηση των πολιτών, καταλήγουν ως κέρδη στα ταμεία των μεγάλων στρατιωτικών βιομηχανικών συμπλεγμάτων.

Αλλά και ο περιορισμός των πολεμικών συρράξεων ανάμεσα στα φιλελεύθερα κράτη, στο βαθμό που ισχύει, μπορεί να ερμηνευθεί και ως έκφραση σχέσεων οικονομικής διαπλοκής και αλληλεξάρτησης, που συντελείται στη βάση της ανάπτυξης των διεθνικών μονοπωλίων σε συνθήκες ιμπεριαλισμού. Στο έδαφος αυτό, άλλωστε, ο ανταγωνισμός μπορεί να πάρει και εμπόλεμη μορφή. Επιπροσθέτως, το γεγονός ότι οι φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν περιέρχονται συχνά σε πολεμική κατάσταση μεταξύ τους δεν οφείλεται μόνο σε κοινές αξίες πάνω στη φύση της αναγνώρισης, αλλά σε μια ισορροπία δυνάμεων, που απορρέει από ένα σχετικά κοινό επίπεδο ανάπτυξης της πολεμικής τεχνολογίας, αλλά και από την εμπειρία των επαναστατικών καταστάσεων που προέκυψαν από τους παγκόσμιους πολέμους στον 20^ο αιώνα.

Η τοποθέτηση του Habermas φωτίζει, εν προκειμένω και μια άλλη σημαντική πτυχή του ζητήματος:

«Το διανόημα ότι μια δημοκρατική κατάσταση στο εσωτερικό ενθαρρύνει μια φιλειρηνική συμπεριφορά του κράτος προς τα έξω δεν είναι εντελώς λανθασμένο. Ιστορικοστατιστικές καταγραφές δείχνουν πως κράτη με δημοκρατικό πολίτευμα ασφαλώς δεν διεξάγουν λιγότερους πολέμους απ' ό,τι αυταρχικά καθεστώτα (του ενός ή του άλλου είδους)· ωστόσο στις μεταξύ τους σχέσεις συμπεριφέρονται λιγότερο πολεμικά. Το αποτέλεσμα αυτό μπορεί να διαβαστεί κατά έναν ενδιαφέροντα τρόπο. Στο μέτρο που οι οικουμενικού τύπου αξιακοί προσανατολισμοί ενός εθισμένου σε θεσμούς ελευθερίας πληθυσμού αποτυπώνονται και στην εξωτερική πολιτική, μια ρεπουμπλικανική κοινότητα δεν συμπεριφέρεται συνολικά πιο ειρηνικά· ωστόσο, οι πόλεμοι που διεξάγει έχουν άλλη υφή. Μαζί με τα κίνητρα των πολιτών μεταβάλλεται και η εξωτερική πολιτική του κράτους τους. Η χρήση στρατιωτικής βίας δεν καθορίζεται πλέον αποκλειστικά από μια κατ' ουσίαν μερικευτική κρατική λογική, αλλά επίσης από την επιθυμία να προαχθεί η διεθνής εξάπλωση μη αυταρχικών κρατικών και κυβερνητικών μορφών»⁷³.

Κατά τη γνώμη μας, πράγματι, η παραπάνω προσέγγιση φωτίζει τη σχέση πολιτεύματος-εξωτερικής πολιτικής, κυρίως από την πλευρά της διάθεσης των φιλελεύθερων κρατών και προκειμένου αυτά να διαμορφώσουν ένα ευνοϊκό για την επέκταση της αστικής δημοκρατίας διεθνές περιβάλλον.

Ωστόσο, η προσέγγιση του πολέμου μέσα από πρίσμα ανθρωπολογικό και η μεταστροφή της αναζήτησης της μεγαλοθυμίας προς άλλους μη βίαιους δρόμους στις

⁷³ Jürgen Habermas, *Η ιδέα του Καντ περί της Αιώνιας Ειρήνης από την ιστορική απόσταση 200 ετών*, μετάφραση Αννίτα Συριοπούλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2006, σελ.176-177.

συνθήκες της φιλελεύθερης καπιταλιστικής δημοκρατίας δημιουργούν ορισμένα ερμηνευτικά προβλήματα.

Πώς γίνεται, για παράδειγμα, σε συνθήκες όπου η αναζήτηση της μεγαλοθυμίας διοχετεύεται κυρίως στην οικονομική δραστηριότητα, ο πόλεμος να χάνει ολοένα την οικονομική σημασία του; Και αντιστοίχως· πώς είναι δυνατόν σε προηγούμενες εποχές, όταν η αναγνώριση πραγματοποιούνταν μέσω μη οικονομικών ενεργειών, ο πόλεμος να είχε ενισχυμένη οικονομική σημασία;

Αλλά και σε ένα άλλο επίπεδο, αντιμετωπίζοντας το κράτος υπό το πρίσμα μιας εθνικής διαταξικής ενότητας, ο Fukuyama δεν μπορεί να δώσει εξήγηση για το πώς ο πόλεμος, και με την οικονομική σημασία του, συνεχίζει να υφίσταται και να εντείνεται στους κόλπους ενός κράτους ως εμφύλιος πόλεμος, που έχει ταξικά χαρακτηριστικά και τέμνει την καπιταλιστική κοινωνία σε δυο μεγάλες κοινωνικές ομάδες. Μάλιστα, η όξυνση αυτής της ταξικής αντίθεσης στους κόλπους ενός καπιταλιστικού κράτους αποτελεί αιτία «μεταφοράς» του εμφυλίου πολέμου στο εξωτερικό.

Τελικά, ο Fukuyama εξωθείται να ομολογήσει ότι το πρόβλημα του πολέμου και της πορείας των κρατών προς μια κατάσταση «αιώνιας ειρήνης» δεν προβλέπεται να λυθεί συνολικά, όσο θα υπάρχουν κράτη που δε θα έχουν προσεγγίσει το τέλος της Ιστορίας. Από αυτή την οπτική μπορεί να κατανοηθεί και η διαβεβαίωσή του, εν έτει 1999: «*Το ξέσπασμα του πολέμου ανάμεσα στο NATO και τη Σερβία το Μάρτιο του 1999, θεωρήθηκε από κάποιους ως ένδειξη ότι η Ιστορία είναι ζωντανή και υγιής. Και πράγματι έτσι είναι...στα Βαλκάνια*»⁷⁴.

Από αυτή την άποψη, ίσως να έχει δίκιο ο Howard Williams, όταν σπεύδει να επισημάνει:

«*Είναι σημαντικό να δώσουμε έμφαση [...] στο ότι τα επιχειρήματα του Fukuyama δεν είναι ούτε απλοϊκά, ούτε αφελώς αισιόδοξα. Ο Fukuyama δεν υποστηρίζει ότι ο πόλεμος πρόκειται να σιγάσει ανάμεσα σε όλα τα κράτη και ότι πρόκειται να μπούμε σε μια εποχή αιώνιας ειρήνης σε διεθνές επίπεδο. Είναι ιδιαίτερα emphatic σε αυτό και συχνά επιπλήττει τους κριτικούς του για παρανόησή του σε αυτό το ζήτημα. Μακριά από το να γίνει ο πόλεμος μια υπόθεση του παρελθόντος, θα παραμείνει στον κόσμο για το ορατό μέλλον. Αυτό διότι πολλά κράτη δεν είναι ακόμα φιλελεύθερες δημοκρατίες και έτσι βρίσκονται ακόμα στην ιστορία και ως τέτοια είναι ακόμα επιρρεπή στη χρήση της βίας ως κύριας μεθόδου εξασφάλισης των διεθνών τους στόχων*»⁷⁵.

Η διαίρεση του κόσμου σε ιστορικά και μετα-ιστορικά κράτη έχει το φιλοσοφικο-ιστορικό της αντίστοιχο στην εγγελιανή και μαρξική διαίρεση σε έθνη-κράτη, που βρίσκονται ένα

⁷⁴ Francis Fukuyama, «Second Thoughts: the last man in a bottle,» ο.π.

⁷⁵ Williams Howard-Sullivan David-Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.107.

βήμα πιο μπροστά στην ιστορική εξέλιξη είτε με κριτήριο το επίπεδο αυτοσυνείδησης του Πνεύματος και επίτευξης της συνείδησης της ελευθερίας είτε με κριτήριο τη βιομηχανική/καπιταλιστική ανάπτυξη.

«Στο ορατό μέλλον, ο κόσμος θα χωριστεί σε ένα μετα-ιστορικό κόσμο και σ' έναν κόσμο που ακόμη θα διανύει την ιστορική του εξέλιξη. Εντός του μετα-ιστορικού κόσμου, ο κύριος άξονας των διακρατικών αλληλεπιδράσεων θα είναι ο οικονομικός άξονας, ενώ οι παλαιοί κανόνες της πολιτικής της ισχύος θα έχουν ελαττούμενη σημασία»⁷⁶.

Η διαίρεση του κόσμου συνδέεται από τον Fukuyama με την προβληματική των ρυθμών της Ιστορίας, θεωρούμενης ως ενιαίου συνόλου, εντός του οποίου λειτουργεί ο Μηχανισμός της Επιθυμίας και εξελίσσεται ο αγώνας για αναγνώριση. Κριτήριο για την κατάταξη των κρατών, στη μία ή την άλλη «ιστορική» περιοχή του κόσμου, αποτελεί η ταχύτητα της εκβιομηχάνισης αλλά και η σχετική καθυστέρηση στην ανάδυση του εθνικισμού. Σε αυτή την ιστορικο-γεωγραφική σκιαγράφηση της διεθνούς σκακιέρας, η οικονομία τοποθετείται σε πρώτο πλάνο, καθώς όχι μόνο διαιρεί τον πλανήτη, αλλά και καθορίζει τον κύριο δρόμο αλληλεπίδρασης των μετα-ιστορικών κρατών, τα οποία θα ανταγωνίζονται ακριβώς σε αυτή τη βάση, χωρίς όμως να επιδίδονται σε στρατιωτικούς ανταγωνισμούς. Στα κράτη του τέλους της Ιστορίας, η εθνοκρατική συγκρότηση θα συνεχίζει να υπάρχει, χωρίς όμως να οδηγεί σε συγκρούσεις καθώς οι «διαφορετικοί [...] εθνικισμοί θα βρίσκονταν σε ειρηνική συνύπαρξη με το φιλελευθερισμό και θα μπορούσαν να εκφέρονται εντός της σφαίρας της ιδιωτικής ζωής και μόνο»⁷⁷.

Σε αντίθεση με τη μετατροπή των θυμικών εκφάνσεων της ζωής (εθνικισμός, θρησκεία) σε ιδιωτικές υποθέσεις στο μετα-ιστορικό κόσμο, στον ιστορικό κόσμο οι συγκρούσεις έχουν στο επίκεντρό τους αυτές ακριβώς τις θυμικές εκφάνσεις και «το έθνος-κράτος θα εξακολουθούσε να αποτελεί το βασικό τόπο του πολιτικού προσδιορισμού»⁷⁸, αντιστεκόμενο, πάντα κατά τη γνώμη του Fukuyama, σε έναν κόσμο που επιζητεί την άρση των συνόρων και την αντιμετώπισή τους ως συμβόλων μιας άλλης εποχής. Για τα ιστορικά κράτη «η πολιτική της ισχύος εξακολουθεί να κυριαρχεί»⁷⁹.

Ακριβώς επειδή ο κόσμος βρίσκεται σε κίνηση, έτσι και «η οριακή γραμμή ανάμεσα στο μετα-ιστορικό και τον ιστορικό κόσμο αλλάζει ραγδαία και γι' αυτό είναι δύσκολο να χαραχτεί με σαφήνεια»⁸⁰. Ενδεικτικό της εποχής των αρχών της δεκαετίας του '90, είναι ακριβώς αυτή η αδυναμία να τοποθετηθούν ορισμένα κράτη στο ένα ή στο άλλο στρατόπεδο, με γνώμονα τη συνολική πορεία τους τόσο ως προς την επίτευξη της εκβιομηχάνισης και της αστικοποίησης των σχέσεων παραγωγής, όσο και ως προς την αποδοχή των αρχών της φιλελεύθερης

⁷⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.365.

⁷⁷ ο.π.,σελ.365.

⁷⁸ ο.π.,σελ.366.

⁷⁹ ο.π.,σελ.365.

⁸⁰ ο.π.,σελ.366.

δημοκρατίας. Είναι μάλιστα σε αυτές τις μεταβατικές στιγμές στην πορεία του ιστορικού γίνεσθαι όπου εμφανίζονται και οι προϋποθέσεις για μια οπισθοδρόμηση από το μετα-ιστορικό στον ιστορικό κόσμο⁸¹. Αν όμως τα σύνορα ανάμεσα στα δυο μέρη είναι σχετικά ρευστά, ποιος είναι ο γενικός κανόνας για τη μεταξύ τους σχέση;

«Το πιθανότερο είναι ότι ο ιστορικός κόσμος και ο μετα-ιστορικός κόσμος θα διέρχονται παράλληλους αλλά ξεχωριστούς βίους, με σχετικά μικρές αλληλεπιδράσεις. Θα υπάρχουν όμως συγκεκριμένοι άξονες σύγκρουσης αυτών των δυο κόσμων. Ο πρώτος είναι το πετρέλαιο[...]Ο δεύτερος άξονας αλληλεπίδρασης είναι σήμερα λιγότερο ορατός απ' ό,τι ο πετρελαϊκός άξονας, όμως μακροπρόθεσμα ίσως αποδειχθεί περισσότερο οδυνηρός: η μετανάστευση»⁸².

Η συνάντηση των δυο κόσμων, κυρίως γύρω από τον άξονα της οικονομίας, εγείρει ζητήματα διεθνούς τάξης, και μάλιστα εκ των προτέρων νομιμοποιείται μια τάση οχύρωσης των μετα-ιστορικών κρατών απέναντι στους γείτονές, τους η οποία δικαιολογείται με την επίκληση της σκέψης ότι *«αυτός ο κόσμος ρέπει σημαντικά προς τον πόλεμο και τις συγκρούσεις»⁸³*. Αν όμως ο ιστορικός κόσμος τείνει στη σύγκρουση, τότε ποιες είναι οι πιθανότητες για την πορεία προς μια ειρηνική ένωση την οποία προανήγγειλε ο Fukuyama; Η απάντηση έχει δυο πλευρές.

Ανάμεσα στα ιστορικά και τα μετα-ιστορικά κράτη η ειρήνη δεν μπορεί να διασφαλισθεί, παρά μόνο ως απόρροια της πολιτικής της ισχύος. Όσο το ιστορικό μέρος του κόσμου θα επιμένει να λειτουργεί σύμφωνα με τις αρχές του πολιτικού ρεαλισμού, άλλο τόσο το μετα-ιστορικό μέρος θα υποχρεώνεται να καταφεύγει στη χρήση αυτών των αρχών⁸⁴. ***Στη σύγχρονη παγκόσμια σκακιέρα, αιτία του πολέμου είναι το γεγονός ότι υπάρχουν κράτη τα οποία βρίσκονται στην ιστορική κατάσταση, και έτσι εξαναγκάζουν τα κράτη στο τέλος της Ιστορίας να δρουν αναλόγως.*** Πρόκειται για μια σκιά στην εικόνα του τέλους της Ιστορίας, καθώς *«η σχέση μεταξύ δημοκρατιών και μη δημοκρατιών θα εξακολουθήσει να χαρακτηρίζεται από αμοιβαία αμφιβολία και φόβο»⁸⁵.*

Σύμφωνα με τον Fukuyama, λοιπόν, ο διχοτομημένος χαρακτήρας του κόσμου επιβάλλει την υιοθέτηση των αρχών του πολιτικού ρεαλισμού και, επομένως, την αποδοχή της αναγκαιότητας του πολέμου. Προφανώς, αυτή η θέση του στοχαστή του τέλους της Ιστορίας νέα εμπόδια στη δημιουργία μιας τελικής κατάστασης «αιώνιας ειρήνης» και παραπέμπει στη λογική αντίφαση ότι ***απαραίτητος όρος ύπαρξης και συνοχής ενός καθεστώτος του τέλους***

⁸¹ Ο.π.,σελ.366.

⁸² Ο.π.,σελ.366-367.

⁸³ Ο.π.,σελ.368.

⁸⁴ Ο.π.,σελ.368.

⁸⁵ Ο.π.,σελ.368.

της Ιστορίας είναι η αναπαραγωγή της διχοτόμησης του κόσμου, άρα και η απομάκρυνση από μια ενιαία και συνολική προσέγγιση αυτού του ιστορικού ιδανικού.

Υπάρχει όμως και μια θετική διάσταση στο θέμα, διάσταση που απορρέει από το ερώτημα: πώς πρέπει να πράξουν τα μετα-ιστορικά κράτη, προκειμένου όχι μόνο να διαφυλάξουν, αλλά να διαδώσουν τις αρχές εκείνες που τελικά οδηγούν σε μια ειρηνική ένωση κρατών; Άλλη μια φορά στο επίκεντρο τίθενται οι πολιτικές προεκτάσεις της ανθρωπολογικής προβληματικής.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Fukuyama,
«Εκείνο που θα φέρει την ειρήνη στο μετα-ιστορικό κόσμο δε θα είναι το ίδιο το γεγονός ότι τα μεγάλα κράτη συμμερίζονται τις ίδιες αρχές περί νομιμότητας[...] Αντίθετα, η ειρήνη θα επιτευχθεί μέσω της ιδιαιτερότητας της ίδιας της φύσης της δημοκρατικής νομιμότητας και της ικανότητάς να ικανοποιεί την ανθρώπινη επιθυμία για αναγνώριση»⁸⁶, (έμφαση δική μας).

Αξίζει, εν προκειμένω, να επισημανθεί ότι ο Fukuyama επικαλείται τον Kant, προκειμένου να θεμελιώσει την ανάγκη της συντονισμένης επιχείρησης των δημοκρατικών μετα-ιστορικών κρατών, ώστε να εμπεδωθεί μια κοινή ιδέα για τις αρχές της διεθνούς ειρήνης. Η αναφορά στον Kant ως πηγή παλαιότερων προσπαθειών θεμελίωσης της διεθνούς ειρήνης στη βάση του διεθνούς δικαίου αλλά και ως στοχαστή που επισήμανε τη δυσκολία προσέγγισης αυτού του ιδανικού, υποσκάπτεται, ωστόσο, από μια κατά τη γνώμη μας λανθασμένη προσέγγιση στις καντιανές παρακαταθήκες για την εμπέδωση της διεθνούς ειρήνης. Η ταύτιση της ρεπουμπλικανικής δημοκρατίας με τη φιλελεύθερη δημοκρατία είναι ενδεικτική της «ιδεολογικής» χρήσης που χαρακτηρίζει τις πολιτειακές αντιλήψεις του ίδιου του Fukuyama. Αλλά και ο τρόπος, με τον οποίο προσεγγίζεται η έννοια της ομοσπονδίας ελευθέρων κρατών από τον Fukuyama, βεβαιώνει εκμυστέρι από την καντιανή φιλοσοφία της Ιστορίας μια κρατική υπόσταση με πολλαπλασιασμένη δύναμη. Αν και ορθά τονίζεται ότι τα κράτη πρέπει να διέπονται από κοινές αρχές, η άποψη ότι *«το διεθνές δίκαιο δεν είναι παρά οι τοπικοί νόμοι, μεγεθυμένοι σε διεθνή κλίμακα»⁸⁷* δεν απηχεί τη θέση του Kant, ο οποίος απορρίπτει, ως γνωστό, τη θέση υπέρ μιας κρατικής, άρα καταναγκαστικής οντότητας σε διεθνές επίπεδο.

Ας εστιάσουμε την προσοχή μας στον τρόπο, με τον οποίο εντάσσει τη θεώρησή του για το τέλος της Ιστορίας ο Fukuyama εκείνους τους σύγχρονους θεσμούς, που θεωρεί ότι συγκροτούνται στην εποχή μας με γνώμονα την καντιανή ιδέα για την ένωση των κρατών και την αιώνια ειρήνη.

⁸⁶ Ο.π., σελ. 369.

⁸⁷ Ο.π., σελ. 372.

«Αν ήθελε κανείς να δημιουργήσει μια ένωση εθνών, σύμφωνα με τις προϋποθέσεις που έθετε ο Καντ και απαλλαγμένη από τις καταστροφικές ατέλειες των προγενέστερων διεθνών οργανισμών, είναι ξεκάθαρο ότι θα έπρεπε να στρέψει το βλέμμα του προς τους οργανισμούς σαν το ΝΑΤΟ, παρά σαν τον ΟΗΕ, δηλαδή, προς μια ένωση αληθινά ελεύθερων κρατών που τα ενώνει η κοινή τους προσήλωση στις αρχές του φιλελευθερισμού[...]Στην πραγματικότητα, μια τέτοια καντιανική φιλελεύθερη διεθνής τάξη πραγμάτων εκ των πραγμάτων δημιουργήθηκε στη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου και μπήκε κάτω από την προστατευτική ομπρέλα οργανισμών, όπως το ΝΑΤΟ, η Ευρωπαϊκή Κοινότητα, ο ΟΟΣΑ, η Ομάδα των Επτά, η GATT και άλλων, που έθεσαν ως προϋπόθεση για τη συμμετοχή την υιοθέτηση των αρχών του φιλελευθερισμού»⁸⁸.

Η απαξίωση του ΟΗΕ -ο οποίος άλλωστε αποτελούσε προϊόν ενός ποιοτικά διαφορετικού συσχετισμού δυνάμεων- οδηγεί στο αναγκαίο συμπέρασμα ότι το ΝΑΤΟ είναι εκείνη η ένωση των ελεύθερων κρατών, η οποία δρα ως μια ενωμένη στρατιωτική δύναμη ενάντια στον ιστορικό-και κυρίως μη δημοκρατικό-κόσμο. Ο Fukuyama με αυτή του τη θέση υπονοεί ότι σε μια τέτοια ένωση δεν υφίστανται αντιθέσεις βασισμένες σε μια διαφορετική αντίληψη για τη διεθνή νομιμότητα.

Κατά τη γνώμη μας, η προβληματική του Fukuyama ακολουθεί τον εξής συλλογισμό: προκειμένου να εμπεδωθεί η ομογενοποιητική διαδικασία προς το τέλος της Ιστορίας χρειάζεται να εξαλειφθούν οι απειλές προς αυτήν. Απαιτείται, λοιπόν, να αναγνωριστεί το μονοπώλιο στην άσκηση βίας μόνο στα φιλελεύθερα κράτη και, εντέλει, να εκχωρηθεί στο ΝΑΤΟ, το οποίο θα αποτελεί και τη μοναδική διεθνή δύναμη μονοπώλησης του δικαιώματος στη βία. Δεδομένου ότι ο ΟΗΕ όχι μόνο δε μπορεί, αλλά ούτε μπορούσε ποτέ να συμβάλει στην επέκταση του φιλελεύθερου ιδεώδους, απαιτείται ένας ισχυρός μηχανισμός ικανός να προωθήσει τη συνολική ιστορική κίνηση αλλά και να την περιφρουρήσει. Από αυτή την άποψη, όμως, δημιουργούνται ορισμένα προβλήματα εντός του ίδιου του επιχειρήματος του Fukuyama, ο οποίος, αν και μίλησε για «αδύναμη εκδοχή» του ιστορικού ντετερμινισμού, όταν συγκεκριμενοποιεί την ανάλυσή του, όπως και ο T.Burns εντοπίζει, αντιμετωπίζει αυστηρά τα ιστορικά γεγονότα, όπως π.χ. αυτά της Σερβίας, σαν μέρη της νομοτελειακής πορείας της ιστορίας προς την ελευθερία, συλλαμβάνοντας μάλιστα το νόημά τους από την πλευρά εκείνων που ζουν στο μετα-ιστορικό κόσμο⁸⁹.

Είναι προφανές ότι ιδανικό του Fukuyama δεν είναι η -με καντιανούς όρους αρνητικά διατυπωμένη- κατάργηση του πολέμου ανάμεσα στα κράτη, αλλά η περιφρούρηση του τέλους της Ιστορίας μέσω του στρατιωτικού μηχανισμού του ΝΑΤΟ. Η «περιφρούρηση» του τέλους της Ιστορίας από το ΝΑΤΟ έχει όμως και μια άλλη όψη. Επιτυγχάνεται μέσω μιας σύγχρονης

⁸⁸ ο.π.,σελ.373.

⁸⁹ Timothy Burns, «Modernity's irrationalism», στο *After History?*, ο.π.,σελ.168.

μορφής πολέμου, που διενεργείται με ανορθόδοξες μορφές και περιλαμβάνει στα θύματά του κυρίως άμαχους⁹⁰.

Ενταγμένη στο κλίμα της εποχής, αυτή η φιλοσοφικοϊστορική θεώρηση του πολέμου και της ειρήνης εκφράζει το γεγονός ότι το σύνολο του αστικού κόσμου συσπειρώθηκε πολιτικά και στρατιωτικά μετά το τέλος δεύτερου παγκοσμίου πολέμου γύρω από την αντιπαράθεση με τον ιστορικό κομμουνισμό. Έκφραση αυτής ακριβώς της συσπείρωσης ήταν άλλωστε και η ίδρυση του NATO, αλλά και η ηγεμονία των ΗΠΑ.

Κατά τη γνώμη μας βρισκόμαστε σε μια με χυδαίους ιδεολογικούς όρους διαστρέβλωση φιλοσοφικών θεωριών της Ιστορίας, όπως αυτή του Kant από τον ίδιο τον Fukuyama.

Δεν έχουμε, λοιπόν, παρά να λάβουμε υπόψη μας την ψυχραιμη κριτική ενός από τους σημαντικότερους μελετητές της καντιανής φιλοσοφίας της Ιστορίας στην εποχή μας, του Howard Williams:

«Η επιθυμία για επέκταση της δικαιοσύνης με τη μορφή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της καθολικής αναγνώρισης σε όλες τις κοινωνίες επικρίθηκε από πολλούς θεωρητικούς της πολυπολιτισμικότητας ως άλλη μια μεταμφιεσμένη μορφή ιμπεριαλισμού[...]. Ο Fukuyama γνωρίζει αυτή την κριτική, αλλά με δυσκολία την παίρνει στα σοβαρά[...]. Ο στόχος του είναι, η θεωρία της φιλελεύθερης δημοκρατίας να λαμβάνεται υπόψη με την υπέρτατη σοβαρότητα, με αποκλειστικό τρόπο. Επειδή η θεωρία της φιλελεύθερης δημοκρατίας είναι αληθινή, όλες οι ανταγωνιστικές θεωρίες είναι λανθασμένες ή, στην καλύτερη περίπτωση, η αλήθεια τους μπορεί να ενταχθεί στο πλαίσιο της φιλελεύθερης θεωρίας»⁹¹.

Πράγματι· αν τελικά η περιφρούρηση και η προσέγγιση του μετα-ιστορικού κόσμου εναπόκειται στη βία, όπως προτείνει ο Fukuyama, πώς ταυτόχρονα μπορεί να γίνεται λόγος για τέλος της Ιστορίας, και μάλιστα με το περιεχόμενο του τέλους της πολιτικής και της σύγκρουσης των ιδεολογιών; Αλλά αυτό είναι ένα ζήτημα, στο οποίο θα επανέλθουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

⁹⁰ «Στο ζήτημα της αριθμητικής δυσσυμμετρίας των θυμάτων προστίθεται το ζήτημα της ειδοποιού “ποιοτικής” σύνθεσής τους. Στο εξής, θα πρέπει να λαμβάνεται υπ’ όψιν ότι η νέα απόμακρη πολεμική τεχνολογία δεν απευθύνεται μόνο στους κατά κυριολεξία εμπόλεμους, αλλά έχει ως αποδέκτες ευρύτατες πλέον μάζες του εχθρικού πληθυσμού. Είναι εντελώς χαρακτηριστικό ότι τα θύματα των πολέμων που διεξήχθησαν κατά την τελευταία δεκαετία αποτελούνταν από αμάχους σε ποσοστό που υπερέβαινε τα 90% του συνόλου των απωλειών». Επίσης προστίθεται ότι: «το αντίστοιχο ποσοστό ήταν της τάξεως του 5% στον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο και του 50% στον δεύτερο». Κωνσταντίνος Τσουκαλάς, *Πόλεμος και Ειρήνη μετά το “τέλος της Ιστορίας”*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2006, σελ.105.

⁹¹ Williams Howard-Sullivan David-Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of History*, ο.π.,σελ.121-122.

Ο τελευταίος άνθρωπος;

Καθώς η «θυμική αναγνώριση» έχει θεωρηθεί από τον Fukuyama ως το κριτήριο για τη βιωσιμότητα και τη σύγκριση των κοινωνιών, το ερώτημα για την ικανοποίηση του θυμικού, όπως έχει ήδη καταδειχθεί, βρίσκεται στον πυρήνα της θεώρησης του τέλους της Ιστορίας. Με αυτή την έννοια, και όπως ο ίδιος ο Fukuyama υποστηρίζει, «η αναγνώριση είναι το κεντρικό πρόβλημα της πολιτικής»¹ και ως εκ τούτου:

«[...]το ερώτημα περί του τέλους της ιστορίας ανάγεται στο ερώτημα περί του μέλλοντος του θυμικού: αν και πόσο μπορεί [δηλαδή] η φιλελεύθερη δημοκρατία να ικανοποιεί με επάρκεια την επιθυμία για αναγνώριση, όπως λέει ο Κοζέβ, ή αν αυτή η επιθυμία θα παραμείνει ανικανοποίητη σε τέτοιο βαθμό, ώστε θα επιδιώξει να εκφραστεί με εντελώς διαφορετικό τρόπο»², (έμφαση δική μας).

Άλλωστε, και παρ' όλο που στον τίτλο του εναρκτήριου άρθρου για το τέλος της Ιστορίας (1989) δε γίνεται αυτή καθαυτή αναφορά στον τελευταίο άνθρωπο, η προβληματική για την αναγνώριση και το ρόλο της στην ανθρώπινη κατάσταση υφίσταται ήδη.

«Το τέλος της ιστορίας θα είναι μια πολύ θλιβερή περίοδος. Ο αγώνας για αναγνώριση, η προθυμία να διακινδυνεύσει κανείς τη ζωή του για έναν καθαρά αφηρημένο σκοπό, ο παγκόσμιος ιδεολογικός αγώνας που απαιτούσε τόλμη, θάρρος, φαντασία και ιδεαλισμό, θα αντικατασταθούν από τον οικονομικό υπολογισμό, την ατέρμονη επίλυση τεχνικών προβλημάτων, από τις περιβαλλοντικές ανησυχίες και την ικανοποίηση εξεζητημένων καταναλωτικών αναγκών»³.

Είναι αλήθεια ότι αμέσως μετά τις ραγδαίες εξελίξεις στην ΕΣΣΔ, που ακολούθησαν τη δημοσίευση των πρώτων άρθρων του, ο Fukuyama απομακρύνεται από το χαρακτηρισμό του τέλους της Ιστορίας ως «θλιβερής περιόδου» και οικειοποιείται πιο οργανικά και εκτεταμένα- μέσω του βιβλίου του- τη «δεξιά» κριτική για τα αρνητικά αποτελέσματα που επέφερε η προσήλωση της Γαλλικής Επανάστασης στην ισότητα όλων των ανθρώπων⁴. Με το πέρασμα του χρόνου, όμως, και καθώς η αισιόδοξη πλευρά του τέλους της Ιστορίας υφίστατο τη φθορά των εξελίξεων, ο Fukuyama ολοένα και πιο αραιά θέτει τέτοιου είδους προβληματισμούς περί ανθρώπινης κατάστασης. Έτσι, αν και το 1999, επιχειρώντας μια ορισμένη ανασκόπηση των εξελίξεων που πέρασαν από τη διατύπωση της θεωρίας του τέλους της Ιστορίας, αναφέρει ότι η κριτική σε αυτή τη θεωρία δεν πρέπει να κινείται στο χώρο της οικονομίας και της πολιτικής, αλλά στην ύπαρξη μιας ανθρωπολογίας σχετιζόμενης με τη φύση⁵, όπως μπορεί να

¹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.26.

² ο.π., σελ.379.

³ Francis Fukuyama, «Απάντηση στους επικριτές μου», ο.π.

⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 27.

⁵ Francis Fukuyama, «Second Thoughts: the last man in a bottle», ο.π.

τεκμηριωθεί και από τη μελέτη των έργων του Fukuyama, αμέσως μετά, δηλαδή στην πρώτη δεκαετία του 2000, δεν εμφανίζεται ένας τέτοιος προβληματισμός για την ανθρώπινη κατάσταση, παρά μόνον ως προς τα ηθικά ζητήματα που εγείρονται από την ανάπτυξη της βιοτεχνολογίας⁶.

Το στίγμα αυτής της εξελικτικής πορείας των αναλύσεων του Fukuyama συνοψίζει επακριβώς η εξής επισήμανση:

«Στον ογκώδη σχολιασμό που αφιερώθηκε στο βιβλίο του Fukuyama (*Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*), είναι εντυπωσιακό πόσα λίγα πράγματα ειπώθηκαν για το δεύτερο μέρος της εξίσωσης»⁷.

⁶ Francis Fukuyama, νέος πρόλογος στο βιβλίο, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, 2006, ο.π.

⁷ Shadia Drury, «Which Fukuyama?», *The end of history symposium*, open Democracy, 2006, ο.π.

Ι. Απαντώντας στην «αριστερή κριτική»: και πάλι για την ισότητα και την ελευθερία.

Αν και ο Fukuyama επιλέγει να αναμετρηθεί κυρίως με τη δεξιά κριτική στη φιλελεύθερη δημοκρατία, απαντά και στο ρεύμα εκείνο που ο ίδιος ονομάζει αριστερό. Είναι κρίσιμο, ωστόσο, να διευκρινιστεί το γεγονός ότι ο συγγραφέας, κάνοντας λόγο για «αριστερά», εννοεί ουσιαστικά εκείνο το ιδεολογικό και πολιτικό ρεύμα που ανάδειξε ως κύριο πρόβλημα του καπιταλισμού την ανισότητα.

Επί της ουσίας, η αναγωγή του μαρξισμού σε μια θεώρηση περί ανισότητας οδηγεί σε καλύτερες θέσεις αναμέτρησης μαζί του αλλά και στην εξουδετέρωση των επαναστατικών χαρακτηριστικών του. Επικεντρώνοντας στην έννοια της ανισότητας, ο Fukuyama προσεγγίζει το μαρξισμό, και ως εκ τούτου, τον κομμουνισμό σαν ρεύμα μεταρρυθμιστικής κριτικής. Έτσι επιχειρείται να δοθεί ένα ισχυρό πλήγμα στον πυρήνα της μαρξιστικής κριτικής στον καπιταλισμό, στην εκμετάλλευση όχι ως ηθικολογική αλλά ως επιστημονική κατηγορία, καθώς και σε αυτή της αποξένωσης, κατηγορίες που θα μπορούσαν να αξιοποιηθούν στην κριτική της ανθρώπινης κατάστασης κατά το τέλος της Ιστορίας.

Με αυτή την έννοια, μπορούμε να υποθέσουμε βάσιμα ότι ο Fukuyama στοχεύει αφενός μεν στην αποτύπωση της κρίσης του κομμουνιστικού κινήματος αφετέρου στην εξουδετέρωση του επαναστατικού περιεχομένου του κομμουνισμού⁸.

Από την άποψη αυτή, είναι χαρακτηριστική η τοποθέτηση του Fukuyama στα 1989, σύμφωνα με την οποία η κρίση του κομμουνισμού διαπιστώνεται ανάμεσα στα άλλα «...με τη συρρίκνωση τόσο σε επίπεδο μελών όσο και σε επίπεδο εκλογικής επιρροής των μεγαλύτερων ευρωπαϊκών κομμουνιστικών κομμάτων και με τα απροκάλυπτα αναθεωρητικά προγράμματά τους»⁹.

Πιο κρίσιμη όμως είναι η παρακάτω τοποθέτηση:

«Η μορφή που θα λάβει μια μελλοντική αριστερή κριτική του σημερινού φιλελευθερισμού μας θα είναι εντελώς διαφορετική από τις μορφές, στις οποίες είχαμε συνηθίσει αυτόν τον αιώνα[...]. Μια μελλοντική αριστερή απειλή για τις φιλελεύθερες δημοκρατίες είναι πολύ πιθανό να φορά το

⁸ Ένα ακραίο ίσως παράδειγμα για την ενσωμάτωση της αριστερής σκέψης εντός του τέλους της Ιστορίας είναι και η διαμάχη ανάμεσα στη δεξιά και την αριστερά, όπως διαβάζεται μέσα από τη συζήτηση ανάμεσα στον Richard Rorty και τον Jurgen Habermas. Ο Rorty υποστηρίζει:

«Όταν η Δεξιά διακηρύσσει ότι η Αριστερά απέτυχε και πως ο καπιταλισμός είναι η μόνη εναλλακτική λύση, η λόγια Αριστερά δεν έχει πολλά να αντιτάξει, καθώς προτιμά να μην ασχολείται με το χρήμα. Ο κύριος εχθρός της δεν είναι το σύστημα των οικονομικών αλλά των νοητικών κανόνων», Ρίτσαρντ Ρόρτυ, Η Αριστερή σκέψη στην Αμερική του 20^{ου} αιώνα, επιμύθιο Γιούργκεν Χάμπερμας, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000, μετάφραση Θάνος Χατζόπουλος, σελ.96.

Στο ίδιο βιβλίο, στο επιμύθιο-απάντηση του Jurgen Habermas, τονίζεται χαρακτηριστικά:

«Εάν το πατριωτικό μανιφέστο του Rorty έχει νόημα για εμάς, αυτό θα είναι η προτροπή για μια δημόσια συζήτηση γύρω από την πολιτική αυτοκατανόηση των Ευρωπαίων πολιτών, οι οποίοι θα πρέπει να στηρίξουν μια ευρωπαϊκή δημοκρατία στα πόδια της, εάν θέλουν ν' αμβλύνουν, μέσω μιας κοινής πολιτικής, τον κίνδυνο κοινωνικών εκρήξεων που συνεπάγεται η, υψηλής βέβαια παραγωγικότητας, κοινή αγορά και το κοινό νόμισμα», ο.π., σελ.207.

⁹ Francis Fukuyama, «Το τέλος της Ιστορίας;», ο.π.

μανδύα του φιλελευθερισμού με αλλαγμένη τη βαθύτερη ουσία του και όχι να εκδηλώνεται ως κατά μέτωπο επίθεση στους βασικούς δημοκρατικούς θεσμούς και τις αρχές του φιλελευθερισμού»¹⁰.

Ο Fukuyama αφενός στοχάζεται, λοιπόν, πάνω στην αδυναμία συγκρότησης μιας επαναστατικής κριτικής στον καπιταλισμό ως όλου, αφετέρου εκφράζει την επιθυμία για ενσωμάτωση της αριστερής κριτικής στον καπιταλισμό και τη μετατροπή της σε έναν αφηρημένο λόγο περί δικαιωμάτων. **Με μια έννοια, ο στοχαστής επιχειρεί να εντάξει την όποια αριστερή κριτική εντός των πλαισίων του τέλους της Ιστορίας.**

Προσεγγίζοντας, ειδικότερα, το πρόβλημα της ανισότητας στον καπιταλισμό, ο Fukuyama αναγνωρίζει την ανισότητα ως αναπόσπαστο γνώρισμα της ανθρώπινης κατάστασης που προέρχεται από την ίδια την ανθρώπινη φύση, και έτσι θεωρεί ότι «θα εξακολουθήσει να απασχολεί τις φιλελεύθερες κοινωνίες και για τις επόμενες γενιές, διότι είναι ένα **πρόβλημα άλυτο**, κατά κάποια έννοια, εντός των πλαισίων του φιλελευθερισμού»¹¹, (έμφαση δική μας).

Διακρίνει, περαιτέρω, δυο είδη ανισότητας, την κοινωνικο-πολιτική/νομική και τη φυσική ανισότητα. Η θεώρηση της ανισότητας κυρίως, ως αποτελέσματος νομικών φραγμών στην ισότητα, όπως γίνεται εύκολα αντιληπτό, συμβαδίζει με την παραγνώριση της σημασίας των κοινωνικών και οικονομικών ανισοτήτων.

Ακόμη πιο σοβαρή ως προς τις φιλοσοφικοϊστορικές προεκτάσεις της, αποδεικνύεται όμως η αντιμετώπιση της φυσικής ανισότητας, καθώς ο Fukuyama φθάνει στο σημείο να αντιμετωπίζει την **ικανότητα απόκτησης πλούτου ως στοιχείο φυσικής τάξης, τοποθετώντας την δίπλα ανάμεσα στην αθλητική ή καλλιτεχνική ικανότητα**¹². Με αυτή την έννοια, το τέλος της Ιστορίας, σύμφωνα πάντα με τον Fukuyama, σηματοδοτεί την εκ φύσεως νομιμοποίηση της ανισότητας σε σχέση με την πρόσβαση στον πλούτο, άρα περιφρουρεί ως «φυσικό» το στοιχείο της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής.

Από την άλλη πλευρά, με γνήσιο μοντερνιστικό ύφος, ο καπιταλισμός παρουσιάζεται ως μια κοινωνία που, σε σύγκριση με τις παραδοσιακές κοινωνικές δομές, παράγει ευρύτερη ισότητα.

«Ένας αιώνας μαρξιστικής σκέψης στάθηκε αρκετός να μας εθίσει στην αντίληψη ότι οι καπιταλιστικές κοινωνίες είναι εξαιρετικά άνισες, όμως η πραγματικότητα είναι ότι πρόκειται για κοινωνίες που παράγον πολύ ευρύτερη κοινωνική και πολιτική ισότητα έναντι των αγροτικών κοινωνιών που αντικατέστησαν. Ο καπιταλισμός είναι μια δυναμική δραστηριότητα που με σταθερότητα και διαρκώς πλήττει τις καθαρά συμβατικές κοινωνικές σχέσεις, αντικαθιστώντας

¹⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.388.

¹¹ ο.π.,σελ.380.

¹² ο.π.,σελ.380.

τα κληρονομικά προνόμια με μια νέα κοινωνική διαστρωμάτωση, που βασίζεται στην ικανότητα και τη γνώση [...].

Εκείνο που προέκυψε απ' όλες αυτές τις εξισωτικές διαδικασίες έχει ονομαστεί "μεσοαστική κοινωνία". Η έκφραση αυτή είναι ανακριβής, εφόσον η κοινωνική δομή των σύγχρονων δημοκρατιών εξακολουθεί να σχηματίζει την κλασική πυραμίδα[...]. Όμως, **τα μεσαία επίπεδα αυτής της πυραμίδας είναι όντως περισσότερο εκτεταμένα**, ενώ ο **υψηλός βαθμός κοινωνικής κινητικότητας** επιτρέπει σχεδόν στον καθένα να **ταυτιστεί με τις υψηλές προσδοκίες της** μεσαίας τάξης και να σκεφθεί ότι, τουλάχιστον εν δυνάμει, αποτελεί μέλος της τάξης αυτής. Οι μεσοαστικές κοινωνίες θα εξακολουθήσουν να είναι, κατά πολλές απόψεις, έντονα άνισες, αλλά οι αιτίες αυτής της ανισότητας θα αποδίδονται ολοένα και περισσότερο στη **φυσική ανισότητα των ικανοτήτων**, στην **οικονομικά αναπόφευκτη κατανομή της εργασίας και στην κουλτούρα**. Μπορούμε να ερμηνεύσουμε την επισήμανση του Κοζέβ ότι η μεταπολεμική Αμερική έχει στην ουσία φθάσει στη μαρξιστική "αταξική κοινωνία", με την εξής σκέψη: όχι ότι έχει εξαλειφθεί κάθε μορφή κοινωνικής ανισότητας, αλλά τα φράγματα που παρέμειναν ήταν με κάποιο τρόπο "αναγκαία και εγγενή", οφειλόμενα περισσότερο στη φυσική τάξη των πραγμάτων παρά στη θέληση του ανθρώπου. **Εντός αυτών των πλαισίων, μια τέτοια κοινωνία θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι έφτασε στην επίτευξη του "βασιλείου της ελευθερίας" του Μαρξ**, έχοντας ουσιαστικά θέσει τέρμα στη φυσική αναγκαιότητα και δίνοντας στους ανθρώπους τη δυνατότητα να αποκτούν εκείνα που επιθυμούν με αντάλλαγμα έναν ελαχιστοποιημένο (κάτω από οποιαδήποτε ιστορική σύγκριση) χρόνο εργασίας»¹³, (έμφαση δική μας).

Η εμπειρία της καπιταλιστικής κρίσης στις ΗΠΑ αλλά και γενικότερα οι συνέπειες από την ανάπτυξη με όρους κέρδους, είναι φανερό ότι δεν μπορούν σήμερα να επιβεβαιώσουν τον παραπάνω ισχυρισμό, που άλλωστε ο Fukuyama υιοθετεί, μάλιστα, από τον Κοζέβ. Σήμερα δεν μπορεί κανείς να μιλήσει για άμβλυνση, έστω, των κοινωνικών ανισοτήτων, πολύ περισσότερο για μείωση του χρόνου εργασίας ως προϋπόθεση για την προσέγγιση του βασιλείου της ελευθερίας.

Επί της ουσίας, ο συγγραφέας δίνει έμφαση στην «επαναστατική» πλευρά της ανάπτυξης στον καπιταλισμό, δηλαδή την ανάπτυξη των μέσων παραγωγής η οποία όμως δεν εξετάζεται σε σχέση προς τις ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες. Μπορούμε να μιλήσουμε, δηλαδή για μια τυπικά αστική αντιμετώπιση της οικονομικής ανάπτυξης με όρους «τεχνοκρατίας», από τον Fukuyama, δεδομένου ότι το κρίσιμο στοιχείο των κοινωνικών σχέσεων, μέσα στις οποίες αναπτύσσονται οι παραγωγικές δυνάμεις, δεν τίθεται υπό συζήτηση, καθώς θεωρείται δεδομένο και αναπόφευκτο το πλαίσιο διαμόρφωσης και αναπαραγωγής τους.

¹³ Ο.π.,σελ.381-382.

Αλλά και το θεώρημα του Fukuyama για τη «μεσοαστική κοινωνία» στερείται αναλυτικής βάσης και ιστορικής τεκμηρίωσης. Ωστόσο, αν και ο πειρασμός για μια αναίρεση επί του ιστορικού πεδίου προκύπτει από την ίδια τη συλλογιστική του Fukuyama, εμείς θα επιμείνουμε στην κριτική παρουσίαση της θεωρητικής θέσης, χωρίς να λαμβάνουμε υπόψη τις τωρινές συνθήκες κρίσης, υιοθετώντας ως οικονομικο-κοινωνικό πλαίσιο αυτός της οικονομικής ανόδου των ΗΠΑ. Από αυτή την προοπτική σημειώνουμε:

α) Χωρίς να ορίζει με σαφήνεια η έννοια των μεσαίων στρωμάτων, ο Fukuyama υπονοεί την ταύτισή τους με επαγγέλματα που βασίζονται στη μόρφωση. Αυτή η ρευστότητα στον ορισμό των μεσαίων στρωμάτων έχει σαν αποτέλεσμα μια απροσδιοριστία, η οποία με τη σειρά της, συντελεί στην αυθαίρετη αποδοχή ενός εξω-πραγματικού βαθμού κοινωνικής κινητικότητας. Η εκδοχή της θεωρίας της κοινωνικής κινητικότητας, που ο Fukuyama υιοθετεί (επικεντρώνοντας αποκλειστικά στην ανοδική της μορφή), προϋποθέτει μια ευρύτερη θεώρηση ανοιχτού, και δυναμικού χαρακτήρα της καπιταλιστικής κοινωνίας, στο πλαίσιο της οποίας θεωρεί κεντρικό το ρόλο των ίσων ευκαιριών και της μόρφωσης.

Αν όμως προσέξουμε τις διατυπώσεις του Fukuyama, θα δούμε ότι ***η κοινωνική κινητικότητα έχει κυρίως ιδεολογική, παρά υλική λειτουργία, καθώς επιτρέπει την ταύτιση με τις προσδοκίες της μεσαίας τάξης*** και σε στρώματα τα οποία δεν είναι μεσαία, αλλά κατώτερα. Από την άλλη πλευρά, ο ίδιος ο όρος «κοινωνική ανισότητα» τίθεται σε αμφισβήτηση καθώς ο πυρήνας της ανισότητας που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη κατάσταση οφείλεται στη φυσική τάξη πραγμάτων. ***Έτσι οι αιτίες της ανισότητας δεν αναζητούνται στις δομές του καπιταλισμού, αλλά στο πεδίο της ανθρώπινης φύσης, όπως αυτή κατανοείται από τον Fukuyama.***

Πιο «συνετές» θεωρήσεις του καπιταλισμού άσκησαν κριτική στη σύλληψη της ανισότητας και της φτώχειας από τον Fukuyama. Όπως σημειώνεται ένας από τους μελετητές της θεωρίας του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας, «στην πραγματικότητα κάποιος θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι η φτώχεια των μαύρων και η φτώχεια των κατωτέρων στρωμάτων, γενικώς, δεν είναι το κατάλοιπο ενός παλιού προβλήματος, αλλά ένα εξολοκλήρου νέο πρόβλημα, ποιοτικά και ποσοτικά διαφορετικό από το παλιό. Συμφωνώ με τον κ. Fukuyama ότι η φτώχεια των μαύρων δεν ταιριάζει στο παλαιο-ταξικό μοντέλο των κλασικών οικονομολόγων και των μαρξιστών. Μπορεί, εντούτοις να είναι ανατρεπτικό και για τη φιλελεύθερη δημοκρατία, πιθανώς ακόμα περισσότερο, διότι η φιλελεύθερη δημοκρατία δεν το κατανοεί εκτός του ότι δεν ξέρει πώς να το αντιμετωπίσει»¹⁴.

¹⁴ Gertrude Himmelfarb, «Responses to Fukuyama», *The National Interest*, Summer 1999.

Ο Anderson, από την πλευρά του, τοποθετεί το ζήτημα ως εξής:

«Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η μεταχείριση των κοινωνικών ζητημάτων από τον Fukuyama στο δοκίμιό του ήταν υπεροπτική ως ένα βαθμό: η επανάληψη του ευφυολογήματος, του *boutade* του Κοζέβ ότι η αταξική κοινωνία του Μαρξ είχε ουσιαστικά πραγματοποιηθεί στην Αμερική, δεν τον βοήθησε. Η φτώχεια, παραδέχτηκε, υπήρχε και η ανισότητα μπορεί να έχει αυξηθεί στην πιο πρόσφατη περίοδο. Αυτές, ωστόσο, δεν ήταν μια λειτουργία τάξης, αλλά κουλτούρας: η μειονεκτική θέση των μαύρων ήταν μια προ-μοντέρνα κληρονομιά δουλείας και ρατσισμού, άσχετη με την εξισωτική λογική του φιλελευθερισμού. Το πιο γενικό φαινόμενο των υποδεέστερων τάξεων στη Δύση δεν αναφέρθηκε καθόλου. Η πίστη του Fukuyama στην καταναλωτική αφθονία του σύγχρονου καπιταλισμού-βιντεοκασέτες για όλους, όπως το θέτει-εκφράζει τη νοοτροπία των επισήμων στη δεκαετία του '80»¹⁵.

β) Το «βασίλειο της ελευθερίας», όπως το συλλαμβάνει και το περιγράφει ο Fukuyama, δε σημαίνει βεβαίως την άρση του κοινωνικά αναγκαίου καταμερισμού της εργασίας και της ταξικής διαίρεσης της κοινωνίας αλλά, την εκτίναξη της καταναλωτικής ικανότητας. Ακόμα και αν αποδεχτούμε, ωστόσο, ως κυριολεκτική τη λεκτική μεταφορά του Fukuyama, μας προβληματίζει το πώς η υποτιθέμενη «κοινωνία της κατανάλωσης», χαρακτηρίζεται «βασίλειο της ελευθερίας». Από τη δική μας πλευρά, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο απώτερος στόχος του Fukuyama είναι να θέσει ένα όριο στην αναζήτηση του «βασιλείου της ελευθερίας», αποσυνδέοντας κάθε τέτοια αναζήτηση από την κομμουνιστική υπόθεση:

«Κάθε μελλοντική προσπάθεια να επιτευχθεί κοινωνική ισότητα πέραν του επιπέδου της “μεσοαστικής κοινωνίας” πρέπει να λαμβάνει υπόψη της την αποτυχία του μαρξιστικού πειραματισμού. Διότι εκείνο που φάνηκε από το μαρξιστικό πείραμα ήταν ότι, προκειμένου να εκριζωθούν αυτές οι φαινομενικά “αναπόφευκτες και εγγενείς” ανισότητες, ήταν απαραίτητο να δημιουργηθεί ένα κράτος με κτηνώδη ισχύ»¹⁶.

Γίνεται, λοιπόν, κατανοητό ότι το «βασίλειο» της μεσοαστικής κοινωνίας κατά Fukuyama αποτελεί το όριο κάθε προσπάθειας για την επίτευξη της ισότητας εντός του καπιταλισμού. **Η μεσοαστική κοινωνία είναι το τέλος της Ιστορίας και ως τέτοιο είναι η απάντηση για την αδυναμία του κομμουνισμού να αποτελέσει εναλλακτική λύση στη φιλελεύθερη δημοκρατία.**

Δεν είναι, όμως, μόνο το ζήτημα της ισότητας αυτό, στο οποίο αναφέρεται ο Fukuyama, όταν απαντά στην «αριστερή» κριτική που του ασκείται. Καθοριστικής σημασίας, αποδεικνύεται και σε αυτό το πλαίσιο, ο φιλοσοφικοϊστορικός τρόπος θεώρησης και αξιοποίησης από την πλευρά του της αναγνώρισης.

¹⁵ Περρυν Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.74.

¹⁶ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.385.

Σύμφωνα με τον Fukuyama:

«Αν και ο καπιταλισμός είναι σε θέση να παράγει τεράστια ποσά πλούτου, θα εξακολουθήσει να αποτυγχάνει στις προσπάθειές του να ικανοποιήσει την ανθρώπινη επιθυμία για ισότιμη αναγνώριση, για ισοθυμία. Με την κατανομή της εργασίας, εμφανίζονται διαφορές στην αξιολόγηση της αξιοπρέπειας των ποικίλων επαγγελματιών[...].Στις ευημερούσες δημοκρατίες το πρόβλημα της φτώχειας έχει μετασχηματιστεί από πρόβλημα κάλυψης των φυσικών αναγκών σε πρόβλημα αναγνώρισης. Εκείνο που περισσότερο θίγεται στους φτωχούς ή άστεγους είναι η αξιοπρέπειά τους και όχι τόσο η φυσική τους ευημερία. Διότι, επειδή οι άνθρωποι αυτοί δεν κατέχουν πλούτο ή ιδιοκτησία, κανείς δεν τους αντιμετωπίζει με τη σοβαρότητα που θα έπρεπε[...]

Εκείνο λοιπόν που μπορεί να ικανοποιεί το επιθυμητικό δεν είναι απαραίτητο να ικανοποιεί ταυτόχρονα και το θυμοειδές. Το γεγονός ότι οι κυριότερες από τις κοινωνικές ανισότητες θα εξακολουθήσουν να υπάρχουν ακόμα και στις πιο τελειοποιημένες φιλελεύθερες κοινωνίες σημαίνει ότι **θα υπάρχει πάντα μια διαρκής ένταση** μεταξύ της διπλής αρχής της ελευθερίας και της ισότητας, πάνω στην οποία θεμελιώνονται οι φιλελεύθερες κοινωνίες[...]. Κάθε απόπειρα να δοθεί στους υστερούντες “ίση αξιοπρέπεια” θα σημαίνει **περικοπή** της ελευθερίας ή των δικαιωμάτων των άλλων ανθρώπων, δεδομένου μάλιστα ότι η αιτία αυτής της υστέρησής τους βρίσκεται βαθιά στις ρίζες της ίδιας της κοινωνικής δομής[...].Δεν υπάρχει προκαθορισμένο ή φυσιολογικό **σημείο** στο οποίο η ελευθερία και η ισότητα να ισορροπούν ούτε κάποιος τρόπος ταυτόχρονης βελτιστοποίησης και των δυο»¹⁷, (έμφαση δική μας).

Ο ισχυρισμός του στοχαστή ότι το ζήτημα της αναγνώρισης δεν μπορεί να επιλυθεί μέσω της παραγωγής πλούτου στο πλαίσιο του καπιταλισμού, δεν μπορεί και δεν πρέπει να αποσυνδεθεί από το γεγονός ότι για τον ίδιο τον Fukuyama ο αστικός καταμερισμός εργασίας δεν μπορεί και δεν πρόκειται να ξεπεραστεί μέσα στην Ιστορία. Επί της ουσίας, ο καταμερισμός της εργασίας εκλαμβάνεται κυρίως ως τεχνικός και όχι κοινωνικός, αποσυνδεδεμένος μάλιστα από το ζήτημα της ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής. Από αυτή την άποψη, μπορούμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι, σε αντίθεση με τη μαρξική προοπτική του τέλους της ανθρώπινης προϊστορίας ως άρσης του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, μια πτυχή της θεώρησης του τέλους της Ιστορίας αποτελεί η πεσιμιστική άποψη για την αδυναμία του ανθρώπου να απελευθερωθεί από τα δεσμά του καταμερισμού αυτού.

Από μια άλλη πλευρά, η σχέση ελευθερίας-ισότητας, και στην περίπτωση του Fukuyama, συνδέεται, εν πολλοίς, με τον τρόπο ανάγνωσης της σχέσης ατόμου-κοινότητας. Ο Fukuyama υιοθετεί με σαφήνεια την πρωτοκαθεδρία της ατομικής ύπαρξης, αποδεχόμενος μάλιστα-και τούτο είναι το κύριο- την άποψη ότι οι ξεχωριστές ατομικές ελευθερίες είναι δύναμις αντίθετες και μπορούν να συγκρουστούν. Εντάσσεται έτσι στο φιλελεύθερο ρεύμα της

¹⁷ Ο.π.,σελ.383-384.

αστικής φιλοσοφίας, όπως ήδη έχουμε επισημάνει, και παρά το γεγονός ότι επιχειρεί, ταυτόχρονα, στο πλαίσιο ενός ευρύτερου εκλεκτικισμού που χαρακτηρίζει τη σκέψη του, να οικειοποιηθεί και στοιχεία της χεγκελιανής έννοιας της ελευθερίας.

Θα ήταν, ωστόσο, αδύνατο να κατανοήσουμε ουσιαστικά τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει ο Fukuyama ως θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας τη σχέση ισότητας και ελευθερίας, αν δεν εντάσσαμε την ανάλυσή του σε αυτός που ο ίδιος ονομάζει με τον όρο «κοινωνική μηχανική». *«Δεν πρόκειται τόσο για μια διαμάχη επί των αρχών που διέπουν τις φιλελεύθερες κοινωνίες, όσο για μια διαμάχη περί του σημείου στο οποίο πρέπει να οριοθετείται η κατάλληλη εξισορρόπηση ανάμεσα στην ατομική ελευθερία και την ισότητα. Κάθε κοινωνία θα εξισορροπεί με διαφορετικό τρόπο τις απαιτήσεις περί ατομικών ελευθεριών και κοινωνικής ισότητας[...] οι χώρες αυτές θα διαφέρουν σημαντικά[...] αλλά οι ιδιαίτερες ισορροπίες που θα διατηρούν ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα θα κινούνται όλες στην δημοκρατία χωρίς να πλήττονται οι βασικές της αρχές. Η επιθυμία για διεύρυνση της κοινωνικής δημοκρατίας δεν είναι απαραίτητο να αποβαίνει εις βάρος της ουσίας της δημοκρατίας κι έτσι δεν αποτελεί ένα εν δυνάμει εμπόδιο στην πορεία προς το τέλος της ιστορίας»¹⁸*, (η έμφαση δική μας).

Με το παραπάνω απόσπασμα, ο Fukuyama δίνει άλλη μια περιγραφή της ουσίας του τέλους της Ιστορίας από την άποψη της σχέσης ελευθερίας-ισότητας. Το κύριο γι' αυτόν δεν είναι η πολυμορφία των απαντήσεων, αλλά η διασφάλιση του σεβασμού της δημοκρατίας και των πλευρών που έχουν να κάνουν με την αναγνώριση, πλευρές, που όπως έχουμε ήδη επισημάνει, αφορούν, σε τελική ανάλυση, το σεβασμό της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής.

Άλλωστε, το γεγονός ότι η διεύρυνση της κοινωνικής δημοκρατίας (social democracy) αντιμετωπίζεται ως συμβατή προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία επιβεβαιώνεται, και από αυτή την άποψη, ότι **το τέλος της Ιστορίας αποτελεί ένα πλαίσιο αναπαραγωγής του καπιταλιστικού κοινωνικοοικονομικού σχηματισμού και των πολιτικών μορφών που συμβάλλουν στην αποτελεσματικότερη διαιώνισή του**. Εντός, και μόνο εντός αυτού του πλαισίου, μπορούν να αντιμετωπιστούν οι «νέες και πολύ πιο ριζοσπαστικές προκλήσεις απέναντι στη φιλελεύθερη δημοκρατία, που βασίζονται σε διάφορες μορφές κοινωνικής ανισότητας»¹⁹, δηλαδή τα προβλήματα που προκύπτουν από το ζήτημα του σεβασμού διαφορετικών ταυτοτήτων. Σε αυτή την κατεύθυνση, είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι η αντιμετώπιση των μειονεκτούντων ατόμων περιορίζεται από τον Fukuyama σε μια πολιτικώς ορθή αντιμετώπιση των ανισοτήτων²⁰.

¹⁸ Ο.π., σελ.385-386.

¹⁹ Ο.π., σελ.386.

²⁰ Ο.π.,σελ.386-387.

Αλλά και η επικέντρωση του Fukuyama ως προς το κρίσιμο ζήτημα της αναγνώρισης σε μη ταξικές πτυχές της ανισότητας, αποτελεί πολιτική και ιδεολογική επιλογή, προκειμένου να τοποθετηθεί στο περιθώριο το κεντρικό κατά τη γνώμη μας πρόβλημα της εκμετάλλευσης-αποξένωσης. Με αυτή την κρίσιμη μεταστροφή επιχειρείται, ουσιαστικά, η διατύπωση και καθιέρωση ενός κριτηρίου ταυτότητας χωρίς ταξικό περιεχόμενο.

Δημιουργούνται, κατ' αυτόν τον τρόπο, οι κατάλληλες συνθήκες για να τεθεί και πάλι «επί τάπητος» το ζήτημα της ταυτότητας του τελευταίου ανθρώπου, μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο της θεωρίας του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας.

II. Συζητώντας με τη «δεξιά κριτική»: και πάλι για τον «τελευταίο άνθρωπο».

Αν στην περίπτωση της «αριστερής κριτικής» ο Fukuyama επιχειρεί να αποκρούσει τα επιχειρήματά της στη ρίζα τους, ο πυρήνας της «δεξιάς κριτικής», που εστιάζεται στην εικόνα του «τελευταίου ανθρώπου» γίνεται αποδεκτός και ως εκ τούτου αποτελεί βάση διαλόγου. Κεντρική φιγούρα αυτού του διαλόγου, ένας θεωρητικός καταλύτης που συνδέει την κριτική του τελευταίου ανθρώπου με την προσέγγιση του τέλους της Ιστορίας είναι αναμφισβήτητο ο Nietzsche, με την κρίσιμη επισήμανση, όμως, ότι η κατανόηση και χρήση του νιτσεϊκού λόγου - όπως παρατηρεί και ο Howard Williams- *«ξεκινά από μια γνήσια δέσμευση στη φιλελεύθερη δημοκρατία, η οποία συνεχώς υποτάσσει τις βασικές ιδέες του Nietzsche στους περιορισμούς της δημοκρατικής θεωρίας»*²¹.

Αν και δε συγκροτήθηκε πολιτικό ή κοινωνικό ρεύμα υπό την άμεση επιρροή του Nietzsche, η σκέψη του τροφοδότησε κάτι παραπάνω από μια διανοητική στάση απέναντι στη φιλελεύθερη δημοκρατία, μια αίσθηση κρίσης και παρακμής. Ας παρακολουθήσουμε, εν προκειμένω, πώς ο ίδιος ο Fukuyama «συναντά» και πάλι τον Nietzsche:

*«Το φιλελεύθερο δημοκρατικό κράτος δεν αποτέλεσε μια σύνθεση της ηθικής του κυρίαρχου και της ηθικής του υπόδουλου, όπως είχε εκτιμήσει ο Χέγκελ. Για τον Νίτσε, αντιπροσώπευε την ολοκληρωτική νίκη του υπόδουλου. Η ελευθερία και η ικανοποίηση του κυρίαρχου δε διατηρήθηκαν ούτε κατ' ελάχιστο, διότι στην πραγματικότητα κανείς δεν κυβερνά σε μια δημοκρατική κοινωνία»*²².

Η κυριαρχία του υπόδουλου για την οποία κάνει λόγο ο Nietzsche και στην οποία αναφέρεται ο Fukuyama αποτυπώνει τις κοινωνικές συνθήκες μιας εποχής, κατά την οποία η αστική τάξη έχει πλήρως εδραιωθεί ως ηγετική κοινωνική δύναμη, ενώ έχει ήδη σηματοδοτηθεί το πέρας στη μονοπωλιακή βαθμίδα ανάπτυξης του καπιταλισμού με ανάλογες κρισιακές συνέπειες στο επίπεδο της φιλοσοφίας και κυρίως, στο επίπεδο της κοινωνικής συνείδησης. Εύλογα, μάλιστα μπορεί να υποστηριχθεί ότι μια από τις πιο σημαντικές πλευρές της πνευματικής κατάστασης της εποχής είναι η μαζική αίσθηση απουσίας του ελέγχου της ζωής, μια αίσθηση η οποία επιτείνεται από τον απρόσωπο χαρακτήρα της καπιταλιστικής ανάπτυξης και διεύθυνσης της κοινωνίας.

Η θέση, λοιπόν, ότι *«κανείς δεν κυβερνά σε μια δημοκρατική κοινωνία»* πρέπει να εξεταστεί και υπό το φάσμα της γενικότερης απουσίας ενός υποκειμένου διακυβέρνησης της κοινωνίας και όχι μόνο ως κριτική στη μαζική δημοκρατία. Αυτή μάλιστα η αίσθηση απουσίας ενός υποκειμένου διακυβέρνησης χαρακτηρίζει διαφορετικά φιλοσοφικά και, κυρίως, πολιτικά ρεύματα με κοινό στοιχείο την αδυναμία να κατανοήσουν τη σχέση οικονομίας-πολιτικής στις

²¹ Williams Howard-Sullivan David -Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, ο.π.,σελ.99.

²² Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.394.

συνθήκες σύμφυσης κράτους-μονοπωλίων, σε συνθήκες, δηλαδή, όπου το πολιτικό προσωπικό χάνει ακόμη και τη σχετική αυτονομία του έναντι της άρχουσας τάξης.

Από την άλλη πλευρά, συχνά δεν κατανοείται –και αυτό αποτελεί σημαντική παράμετρο θεωριών του τέλους της Ιστορίας- η ιστορική θέση της αστικής τάξης μετά τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, όπου αρχίζει ήδη να λειτουργεί και ως εμπόδιο για την κοινωνική ανάπτυξη. Αλλά και σε πολιτικό επίπεδο, η αίσθηση της απουσίας ιστορικά δραστήριων πολιτικών υποκειμένων συνδέεται με αντίστοιχους μεταμοντέρνους προβληματισμούς, αλλά και με μια ορισμένη τάση σε μαρξιστικούς κύκλους, που κάνει λόγο για «καπιταλισμό χωρίς αστούς»²³.

Υπό αυτές, λοιπόν τις συνθήκες δεν μπορεί παρά να επανέλθουμε στο θεμελιώδες ερώτημα: ικανοποιείται και πώς η ανάγκη για αναγνώριση μέσα σε έναν μεταϊστορικό κόσμο; Ο λόγος στον ίδιο τον Fukuyama.

«Υπάρχει ακόμη ένα πρόβλημα σχετικά με την καθολίκευση της αναγνώρισης, πρόβλημα που μπορεί να συνοψιστεί στο ερώτημα “ποιος σέβεται ποιόν”[...].Ο Νίτσε πίστευε ότι δεν ήταν δυνατό να υπάρξει καμία αληθινή ανθρώπινη αρετή, μεγαλοσύνη ή ευγένεια, έξω από τις αριστοκρατικές κοινωνίες. Με άλλα λόγια, η αληθινή ελευθερία και δημιουργικότητα μπορούσε να προέλθει μόνο από τη μεγαλοθυμία, δηλαδή, από την επιθυμία να αναγνωρίζεται κανείς ως ανώτερος από τους υπόλοιπους. Ακόμη κι αν οι άνθρωποι γεννιούνταν ίσοι, ποτέ δε θα ωθούσαν τις δυνάμεις τους στα άκρα, αν απλώς το μόνο που ήθελαν, ήταν να είναι σαν όλους τους άλλους[...].Ο Νίτσε επισήμανε ότι οτιδήποτε έχει πραγματική αξία και ανωτερότητα προέρχεται αρχικά από την έλλειψη ικανοποίησης, από μια εσωτερική διάσταση της προσωπικότητας που στρέφεται εναντίον του εαυτού της και καταλήγει σε πόλεμο εναντίον του εαυτού της, με όλες τις συνέπειες που επιφέρει κάτι τέτοιο»²⁴.

Αν και ο Fukuyama δε θέτει το αίτημα για επιστροφή στην αριστοκρατική κοινωνία, ακολουθεί το συλλογισμό του Nietzsche, υιοθετώντας τόσο την οντολογική, όσο και την κανονιστική του πλευρά. Το πρόβλημα δε συνίσταται στο να βρεθεί ένας τρόπος, ώστε να είναι όλοι οι άνθρωποι ίσοι. Αυτό δεν μπορεί να γίνει γιατί είναι αντίθετο στη φύση, και ως εκ τούτου θα αποτελούσε συνθήκη οκνηρίας και στασιμότητας, καθώς θα έλειπε η ανάγκη για υπέρβαση του εαυτού και του άλλου.

Μεταφέροντας, πιο συγκεκριμένα και στο σύνολό της την κριτική στο σύγχρονο ή τελευταίο άνθρωπο, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του Nietzsche «Ιστορία και Ζωή» (Δεύτερος Παράκαιρος Στοχασμός), ο Fukuyama καταλήγει, πράγματι, σε μια από τις πιο περιεκτικές εκφράσεις του τέλους της Ιστορίας από την άποψη του υποκειμένου.

²³ Αν και το ζήτημα χρήζει εκτενούς ανάλυσης, βλ. χαρακτηριστικά το έργο του Κοστάντσο Πρέβε, *Το ασίγαστο πάθος*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1993, μετάφραση Χρήστος Νάσιος.

²⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.397-398.

«[Ο τελευταίος άνθρωπος]...αισθάνεται εξουθενωμένος από την εμπειρία της ιστορίας και απαλλαγμένος από την πιθανότητα της άμεσης εμπειρίας των αξιών[...]. Ο τελευταίος άνθρωπος στο τέλος της ιστορίας κατέχει γνώση, αντί να διακινδυνεύει τη ζωή του για κάποιο σκοπό, επειδή έχει αντιληφθεί ότι η ιστορία είναι γεμάτη από μάταιους πολέμους[...]]»²⁵

Ο τελευταίος άνθρωπος έχει απωλέσει το ρόλο του δημιουργού/υποκειμένου της Ιστορίας και έχει αντιληφθεί το μάταιο της ιστορικής δράσης. Το πεδίο δράσης του εγγράφεται σε ένα ολοένα και πιο μερικό επίπεδο. Οι υλικές βάσεις αυτής της περιγραφής αναγνωρίζονται στις περιόδους σχετικής σταθεροποίησης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, στις οποίες νεκρώνει ο προβληματισμός για «μεγάλα ζητήματα» και δημιουργείται μια ψευδαίσθηση ασφάλειας και αδράνειας, μια ψευδαίσθηση «νοικοκυροσύνης» η οποία πάση θυσία πρέπει να διαφυλαχθεί.

«Η ζωή του τελευταίου ανθρώπου είναι μια ζωή φυσικής ασφάλειας και υλικής αφθονίας, ακριβώς αυτό που υπόσχονται όλοι οι Δυτικοί πολιτικοί στο εκλογικό σώμα τους»²⁶.

Ο «αμερικάνικος τρόπος ζωής», μια σύνοψη της ποπ κουλτούρας κατά τη μεταπολεμική περίοδο της καπιταλιστικής ανασυγκρότησης, αποτελεί ένα κρίσιμο διανοητικό σταυροδρόμι.

«Αν για τον Νίτσε ο μεγαλύτερος φόβος ήταν ότι ο “αμερικάνικος τρόπος ζωής” θα μπορούσε να επιβληθεί παντού, ο Τόκβιλ υποτάχθηκε μπροστά στην αναγκαιότητά του και την ικανοποίηση που θα μπορούσε να επιφέρει σε ευρύτερη κλίμακα[...]. Ο Αλεξάντρ Κοζέβ συμμαριζόταν την πεποίθηση του Τόκβιλ σχετικά με την αναγκαιότητα της σύγχρονης δημοκρατίας, έστω κι αν αποδεχόταν το κόστος που θα επέφερε αυτή η αναπόφευκτη επιβολή της δημοκρατίας, όπως το αποδεχόταν και ο Τόκβιλ»²⁷.

Εδώ φυσικά χρειάζεται μια ορισμένη ιστορική αποτίμηση. Αν και ο όρος “*American way of life*” είναι παρακινδυνευμένος για τους δυο από τους τρεις διανοητές που αναφέρει ο Fukuyama, (διότι οι ΗΠΑ δεν αποτελούν το πρότυπο της οικονομικής και κοινωνικής ζωής της εποχής), θεωρούμε ότι η στάση προσαρμογής του στο νέο μπορεί να εξηγηθεί εν μέρει και από τις ιστορικές συνθήκες των αντίστοιχων εποχών. Κατά τη γνώμη μας, σε αντίθεση με την ιστορική τοποθέτηση της νιτσεϊκής σκέψης στο μεταίχμιο μιας εποχής κατά την οποία γεννιέται και γιγαντώνεται το μονοπώλιο και η αντίδραση στο νέο εκδηλώνεται ως υπεράσπιση του παρελθόντος το οποίο φαίνεται ακόμη βιώσιμο, οι δυο αυτοί διανοητές, ο Tocqueville και ο Kojève, τοποθετούνται γενικά σε μια συγκυρία ανόδου της καπιταλιστικής ανάπτυξης (είτε

²⁵ ο.π.,σελ.401-402.

²⁶ ο.π.,σελ.409.

²⁷ ο.π.,σελ.406. Στη στοίχιση του Tocqueville με τον Kojève σε σχέση με την αποδοχή του τέλους της Ιστορίας, αντιρρήσεις έχει ο A.Lawler, ο οποίος θεωρεί ότι ο Tocqueville βρίσκονταν στο ίδιο μήκος κύματος με τον Nietzsche, δηλαδή στην εναντίωση σε ένα τέλος της Ιστορίας, βλ. *History and Nature, Fukuyama, Kojève and Rousseau* ο.π..

πρωταρχικής είτε μεταπολεμικής)²⁸. Άλλωστε η αποδοχή του αναπόφευκτου μιας αρνητικής κατάστασης, με άμεσες συνέπειες για τον άνθρωπο, αποτελεί μια σημαντική πτυχή του τέλους της Ιστορίας είτε με την κλασική της έννοια είτε με τη μεταμοντέρνα διατύπωσή της.

Όπως σημειώνει ο ίδιος ο Fukuyama, «το τέλος της ιστορίας μπορεί να σημάνει το τέλος των πολέμων και των αιματηρών επαναστάσεων. Συγκλίνοντας στους στόχους τους, οι άνθρωποι δε θα έχουν πλέον ουσιαστικούς λόγους για να πολεμούν μεταξύ τους. Θα μπορούν να ικανοποιούν τις ανάγκες τους, μέσω της οικονομικής δραστηριότητας, χωρίς να υπάρχει καμία ανάγκη να διακινδυνεύουν τις ζωές τους στη μάχη. Θα μπορούν, με άλλα λόγια, να επιστρέψουν στη ζωώδη κατάσταση, όπως ακριβώς ήταν πριν από την αρχέγονη αιματηρή μάχη που έδωσε ώθηση στην ιστορία»²⁹.

Συναντούμε και πάλι την κοζεβιανής έμπνευσης σύλληψη για το τέλος της Ιστορίας, της οποίας το πνεύμα υιοθετεί ο Fukuyama ήδη από το αφετηριακό του άρθρο το 1989. Όπως και ο Κοζέβεν, ο Fukuyama δεν παύει να θεωρεί αδύνατη μια επανάσταση εντός του καπιταλισμού και γι' αυτό αποτιμά το Μάη του 1968 ως γεγονός άνευ ουσίας³⁰.

Το τέλος των κοσμοϊστορικών γεγονότων, όπως οι πόλεμοι ή οι επαναστάσεις, είναι εγγεγραμμένο στις δομές της ανθρώπινης κατάστασης κατά το τέλος της Ιστορίας, διότι η αρχέγονη πηγή της ανθρώπινης σύγκρουσης, η αναζήτηση της αναγνώρισης, ενσωματώνεται στην οικονομική δραστηριότητα³¹. Πρόκειται για μια σύλληψη της οικονομικής δραστηριότητας, την οποία ο Fukuyama, ταυτίζει κυρίως με την κατανάλωση εμπορευμάτων ή με την επαναλαμβανόμενη παραγωγική δραστηριότητα. Η έμφαση στην οικονομία δεν είναι πια καθαυτό ανθρώπινο στοιχείο, αλλά παράγοντας επιστροφής σε μια μη ανθρώπινη ή μετα-ανθρώπινη κατάσταση, όπως θα γράψει αργότερα ο Fukuyama³².

Πρόκειται για ένα είδος αντεστραμμένης εσχατολογίας, η οποία προδιαγράφει με σαφήνεια το ζοφερό μέλλον, που συνίσταται στη συνάντηση με το πλέον αρχέγονο παρελθόν του ανθρώπου. Βρισκόμαστε, έτσι, σε μια στιγμή της ιστορίας, που με όρους διαλεκτικής

²⁸ Σημειώνουμε ότι όταν ο Τόκβιλ εκδίδει το εξάτομο έργο του (1835) οι ΗΠΑ αποτελούν για τον ίδιο πρότυπο αλματώδους καπιταλιστικής ανάπτυξης ενώ ο Μαρξ στον πρόλογο στο *Κεφάλαιο* αναφέρει ότι στις ΗΠΑ, η αστική κοινωνία εμφανίζεται στην πιο σύγχρονη μορφή της. Από την άλλη μεριά, ο Κοζέβεν αποδέχεται ως αναπόφευκτο τον αμερικάνικο τρόπο ζωής μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και όχι πιο πριν. Όταν δηλαδή η ενασχόλησή του με τα οικονομικά, τον οδηγεί στη συνειδητοποίηση ότι η καπιταλιστική ανάπτυξη στην Ευρώπη συνδέεται άμεσα και με την αμερικάνικη βοήθεια.

Το συμπέρασμα είναι ότι αν και σε άλλες εποχές, οι δυο διανοητές βιώνουν τον αμερικάνικο τρόπο ζωής ως σύνοψη της προωθημένης και κυρίως αναπόφευκτης θέσης των ΗΠΑ στον σύγχρονό τους καπιταλιστικό κόσμο.

²⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.407.

³⁰ Περρυ Άντερσον, «Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας», ο.π.,σελ.60 και εφημερίδα «Το Βήμα», 3/5/1998, «Αναζητώντας το χαμένο Μάη».

³¹ «Δεν υπάρχει πάλι ή σύγκρουση πάνω σε “μεγάλα” ζητήματα και συνεπώς δεν υπάρχει ανάγκη για στρατηγούς ή πολιτικούς· ό,τι απομένει είναι πρωτίστως η οικονομική δραστηριότητα (Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας*;).

³² Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002).

μπορεί να προσεγγιστεί ως σημείο υπέρβασης. Το τέλος της Ιστορίας, θεωρούμενο με αυτούς τους όρους, αποτελεί το σημείο της μη ιστορίας, μιας κατάστασης δίχως συγκρούσεις. Η ταύτιση της ζώδους κατάστασης με τη μη ιστορική κατάσταση, (μη συγκρουσιακή κατάσταση), ενέχει, όμως, και μια κρίσιμη ανθρωπολογική παραδοχή η οποία «συμπαράσύρει» σε κοινωνικοπολιτικές όψεις.

«Αν ο άνθρωπος φθάσει σε μια κοινωνία στην οποία δε θα υπάρχουν αδικίες, η ζωή του θα καταλήξει να μοιάζει με τη ζωή ενός σκυλιού. Η ανθρώπινη ζωή, λοιπόν, χαρακτηρίζεται από ένα σπάνιο παράδοξο φαινόμενο: δείχνει να έχει ανάγκη από την ύπαρξη της αδικίας, διότι η μάχη του κατά της αδικίας είναι εκείνο που αναδεικνύει την υψηλότερη αξία του ως ανθρώπου»³³.

Η «αιώνια επιστροφή» στη νιτσεϊκή διαπραγμάτευση της κατάστασης του τελευταίου ανθρώπου και της αναγκαίας εξόδου από αυτήν είναι εμφανής. Αφενός, έστω και εμμέσως, την κρίσιμη διαφοροποίηση ανάμεσα στην ικανοποίηση και την ευτυχία, διάκριση η οποία οριοθετεί και τη σχέση ανθρώπινης-ζώδους κατάστασης. Αφετέρου, ο αγώνας για αναγνώριση και η συναφής ανύψωση του ηρωικού στοιχείου προσλαμβάνει τη μορφή πάλης ενάντια στην αδικία. Επιβεβαιώνεται έτσι ως λειτουργική για την ανθρώπινη κατάσταση, και ως εκ τούτου αναγκαία, η ύπαρξη της αδικίας, καθώς αυτή κινητοποιεί την πάλη για την αναγνώριση.

Γιατί όμως η αναζήτηση της αναγνώρισης να σηματοδοτεί μια πάλη μέχρι εσχάτων, έχοντας μάλιστα ως λειτουργική της προϋπόθεση την αδικία; Η απάντηση, κατά τη γνώμη μας, βρίσκεται στο γεγονός ότι η αναγνώριση, η ικανοποίηση του θυμοειδούς, εδράζεται στη νιτσεϊκή ανθρωπολογία. Πράγματι, η σφραγίδα του Nietzsche είναι ανεξίτηλη στο σημείο αυτό. Αν και η περιγραφή του τελευταίου ανθρώπου από τον Fukuyama εμπνέεται και από τον Kojève, δεν αποπνέει τον οπτιμιστικό τόνο ή μάλλον την οχύρωση πίσω από τον αμερικάνικο τρόπο ζωής, στον οποίο ο δεύτερος συνηγορεί. Η δική του εκδοχή για το τέλος της Ιστορίας δε σηματοδοτεί, άλλωστε, μια επιστροφή στο παρελθόν, αλλά το ενδεχόμενο μιας πανηγυρικής ρεβάνς του ηρωικού στοιχείου, που δε συμβιβάζεται με τις δυνάμεις που προωθούν την ισοθυμία και την οικονομική ασφάλεια.

Η κατανόηση της συνθετότητας της κατάστασης του τέλους της Ιστορίας δεν επιτρέπει, συνεπώς, στον Fukuyama, να θεωρήσει οριστική και χωρίς προβλήματα τη νίκη τη φιλελεύθερης δημοκρατίας.

Ο βασικός λόγος, για τον οποίο ο Fukuyama υιοθετεί, λοιπόν, τη νιτσεϊκή κριτική στην αστική δημοκρατία είναι το γεγονός ότι επισημαίνει τη βαθύτατη ένταση και αντίφαση στο εσωτερικό της, *«την παραγμένη σχέση ανάμεσα στη δημοκρατία και την επιθυμία για*

³³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.407.

αναγνώριση»³⁴. ουσιαστικά, μέσα στους κόλπους της ίδιας της φιλελεύθερης δημοκρατίας αναβιώνει, ή, ορθότερα επιβιώνει η αντίθεση ισοθυμίας και μεγαλοθυμίας, η αντίθεση ανάμεσα στον «τελευταίο άνθρωπο» και τον ήρωα που είναι έτοιμος να επαναστατήσει.

Το δίλημμα συμπυκνώνεται ως εξής: «Αποδεχόμαστε να είμαστε οι τελευταίοι άνθρωποι[...]Όμως κάθε ανθρώπινο ον επαναστατεί μπροστά στη σκέψη αυτή[...] Αυτή είναι η “εσωτερική αντίθεση” που η φιλελεύθερη δημοκρατία δεν έχει καταφέρει ακόμη να αντιμετωπίσει»³⁵.

Το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί κομβικό σημείο στη διαπραγμάτευση της ανθρωπολογικής προβληματικής της θεώρησης του τέλους της Ιστορίας. Ξεχωρίζουμε στο σημείο αυτό τη νισεϊκή επιρροή, η οποία προδιαγράφει τον ορίζοντα της κριτικής στον τύπο του ανθρώπου που αναδύεται κατά το τέλος της Ιστορίας (τελευταίο άνθρωπο). Αναδεικνύεται επίσης η βαρύτητα της ηθικής επιλογής ανάμεσα στην αποδοχή της ιδιότητας του τελευταίου ανθρώπου και της αγανάκτησης που ενεργοποιεί μια «επαναστατική» στάση απέναντι σε αυτή την κατάσταση.

Ως προς το ίδιο το περιεχόμενο της αντίθεσης ή του υπαρξιακού διλήμματος του ανθρώπου κατά το τέλος της Ιστορίας, η αντίστιξη ανάμεσα σε μια κατανάλωση η οποία είναι ορθολογική και μια ηρωική διακινδύνευση της ζωής υποδηλώνει την επιρροή του ρεύματος κριτικής στον καταναλωτισμό ως αντι-ουτοπία. Εκδηλώνεται με έναν υπερτονισμό της διακριτής θέσης της κατανάλωσης στο σύστημα της κοινωνικής ζωής, με μια ορισμένη απόσπασή της από τις συνθήκες της παραγωγής που την καθιστούν εφικτή. Επιβεβαιώνεται, έτσι, η περίοπτη θέση της κατανάλωσης στο επιχείρημα του Fukuyama για την υπεροχή της φιλελεύθερης δημοκρατίας και ιδιαίτερα τη σχέση του Μηχανισμού της Επιθυμίας με αυτή.

Αλλά και η ανατροπή της όποιας ισορροπίας μεγαλοθυμίας και ισοθυμίας στο εσωτερικό αυτής της (υπερ)καταναλωτικής φιλελεύθερης δημοκρατίας κινδυνεύει να αποδειχθεί καταστροφική. Ο Fukuyama λύνει γρήγορα τους λογαριασμούς του με την ισοθυμία, κάτω και από την εκκωφαντική επίδραση των αλλαγών στην ΕΣΣΔ, δίνοντας στο επιχείρημά του το χαρακτήρα ενός φυσικοϊστορικού νόμου, αλλά και προειδοποίησης:

«Ένας πολιτισμός που ενδίδει στην αχαλίνωτη ισοθυμία, η οποία με φανατισμό αποζητά την εξάλειψη κάθε μορφής άνισης αναγνώρισης, σύντομα θα οδηγηθεί στα όρια που του επιβάλλει η ίδια η φύση[...]εδώ η φύση είναι σύμμαχος, και έστω κι αν κάποιος προσπαθήσει να ανατρέψει αιφνιδιαστικά τη φυσική τάξη η ισορροπία θα επανέλθει»³⁶.

Θεωρούμε ότι στο απόσπασμα αυτό ο Fukuyama στοχάζεται ως κριτικός του σοσιαλισμού, τον οποίο θεωρεί ανοιχτή παραβίαση της φυσικής κανονικότητας. Ο

³⁴ Ο.π.,σελ.411.

³⁵ Ο.π.,σελ.411.

³⁶ Ο.π.,σελ.412.

χαρακτηρισμός «αχαλίνωτη ισοθυμία» υποδηλώνει με σαφήνεια μια αρνητική τοποθέτηση απέναντι στην πολιτική επιλογή, η οποία επιδιώκει την επέκταση των κομμουνιστικών σχέσεων παραγωγής και την εξάλειψη της υλικής βάσης «κάθε άνισης αναγνώρισης», της ατομικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, συναντούμε μια ιδιόμορφη σύζευξη του πνεύματος του λειτουργισμού με το φιλελεύθερο «αόρατο χέρι της αγοράς». Σε αυτό το πλαίσιο, ο ρόλος της «φύσης» δεν εξαντλείται στην άρνηση, στην ανατροπή δηλαδή ενός αχαλίνωτα ισοθυμικού κόσμου. Έχει μια καίρια θετική λειτουργία, καθώς *«συνωμοτικά θα προσπαθήσει να διαφυλάξει μια σημαντική παρουσία της μεγαλοθυμίας ακόμη και στον πολιτικά και κοινωνικά ίσο, δημοκρατικό κόσμο μας»*³⁷.

³⁷ Ο.π.,σελ.412.

III. Οι διέξοδοι της μεγαλοθυμίας κατά το τέλος της Ιστορίας

Όπως η επίκληση του ηρωικού στοιχείου συντείνει στην οικοδόμηση μιας εύρωστης και υγιούς προσωπικότητας ενάντια στον άρρωστο τελευταίο άνθρωπο, έτσι και στην περίπτωση της κοινωνίας, η μεγαλοθυμία προβάλλεται ως το φυσικό αντίδοτο στην εκδήλωση φαινομένων παθογένειας και στασιμότητας. Επειδή η μεγαλοθυμία είναι εγγεγραμμένη ως φυσικό στοιχείο των κοινωνιών, πρέπει να γίνει αποδεκτή ως έχει.

«Η μεγαλοθυμία είναι, όπως και ήταν πάντα, ένα φαινόμενο με **διφορούμενη ηθική**: τόσο τα κακά, όσο και τα καλά στοιχεία της ζωής προέρχονται από αυτήν, ταυτόχρονα και **αναπόφευκτα**. Αν κάποτε η φιλελεύθερη δημοκρατία υπονομευόταν από τη μεγαλοθυμία, αυτό θα γινόταν επειδή η φιλελεύθερη δημοκρατία χρειάζεται την παρουσία της μεγαλοθυμίας και **θα ήταν αδύνατο να επιβιώσει** στηριζόμενη μόνο και μόνο στη βάση της καθολικής και ίσης αναγνώρισης. Δεν αποτελεί έκπληξη λοιπόν το γεγονός ότι μια σημερινή φιλελεύθερη δημοκρατία, όπως είναι οι **Ηνωμένες Πολιτείες**, παρέχει σημαντικές δυνατότητες σε καθέναν που επιθυμεί να αναγνωριστεί ως ανώτερος από τους υπόλοιπους. Η προσπάθεια της δημοκρατίας να εξαφανίσει τη μεγαλοθυμία ή να τη μετατρέψει σε ισοθυμία είναι στην καλύτερη περίπτωση **ανεπαρκής**. Στην πραγματικότητα, η μακροπρόθεσμη ευρωστία και σταθερότητα της δημοκρατίας αποκαλύπτεται ότι στηρίζεται στην ποιότητα και το πλήθος των **διεξόδων** της μεγαλοθυμίας που παρέχονται στους πολίτες της. Οι διέξοδοι αυτές όχι μόνο απελευθερώνουν την ενεργητικότητα που βρίσκεται σε λανθάνουσα κατάσταση εντός του θυμοειδούς κατευθύνοντάς την προς παραγωγικές εφαρμογές, αλλά λειτουργούν και ως καλώδια γείωσης που διώχνουν μακριά κάθε πλεόνασμα ενεργητικότητας, το οποίο διαφορετικά θα μπορούσε να διασπάσει την **κοινωνική συνοχή**»³⁸, (η έμφαση δική μας).

Αναμφίβολα, ο κίνδυνος για τη φιλελεύθερη δημοκρατία δε συνίσταται στην υπερβολική παρουσία της μεγαλοθυμίας, αλλά αντίθετα στην ισχνή παρουσία της η οποία επιδρά στη μετατόπιση της ισορροπίας ανάμεσα σε ισοθυμία και μεγαλοθυμία προς όφελος της πρώτης. Το παράδειγμα των ΗΠΑ είναι αποκαλυπτικό από αυτή την άποψη. Στο κράτος αυτό, η μεγαλοθυμία προφυλάσσεται και προωθείται ως όρος για την ικανοποίηση των προσώπων εκείνων, που επιθυμούν να αναγνωριστούν ως ανώτεροι. Οι ΗΠΑ εμφανίζονται ως η ιδανική κρατική μορφή ενσάρκωσης της εκ φύσεως δοσμένης μεγαλοθυμίας. Ο μετριασμός ή η καταπίεση της μεγαλοθυμίας δεν είναι μια λανθασμένη πολιτική επιλογή ή μια κακή ηθική επιλογή, είναι μια απόφαση ενάντια στη φυσικοϊστορική πορεία των κοινωνιών και των αναγκών προϋποθέσεων για την υγεία τους.

Πώς όμως μπορεί να συμβιβαστεί η νιτσεϊκής εμπνεύσεως κριτική σε έναν ισοθυμικό αμερικάνικο τρόπο ζωής με την ανάδειξη των ΗΠΑ ως παράδειγμα σεβασμού και προώθησης

³⁸ Ο.π.,σελ.413.

της μεγαλοθυμίας; Ο Fukuyama έχει απόλυτη επίγνωση αυτής της δυσκολίας και έτσι, στην ανάλυσή του, η μεγαλοθυμία υφίσταται μια κρίσιμη αλλαγή ως προς τις μορφές της ή αλλιώς ως προς τις διεξόδους εκτόνωσης του εκρηκτικού της φορτίου.

Αποδείξεις για τη λειτουργία της μεγαλοθυμίας στις ΗΠΑ θα βρούμε, σύμφωνα με τον Fukuyama, στην ανάπτυξη της παραγωγής και την επίτευξη κοινωνικής συνοχής, τομείς που για τις δεκαετίες 60-70-80, στοιχειοθετούσαν παραδείγματα για τη δυναμική των ΗΠΑ.

Όμως αυτή η κρίσιμη αλλαγή ως προς τους τομείς διοχέτευσης της μεγαλοθυμίας σηματοδοτεί και μια ορισμένη αλλοίωση του ηρωικού και ανταγωνιστικού χαρακτήρά της. Πραγματικά, εφόσον η αποτελεσματικότητα αυτής της αλλαγής εδράζεται σε δυο κατεξοχήν «πεζά» και αντιηρωικά στοιχεία (την ανάπτυξη της παραγωγικότητας και την εδραίωση της κοινωνικής συναίνεσης και συνοχής), έχει οπωσδήποτε καταλυτικές επιδράσεις στο περιεχόμενο της μεγαλοθυμίας και τελικά, υπονομεύει το ηρωικό στοιχείο στο πλαίσιο μιας κοινωνίας και μιας πολιτείας που έρχονται να πραγματώσουν το τέλος της Ιστορίας.

Ας παρακολουθήσουμε ορισμένες στιγμές από την ανάλυση του συγγραφέα για την πιο σημαντική από αυτές τις μορφοποιήσεις της μεγαλοθυμίας.

«Η πρώτη και βασικότερη τέτοια διέξοδος σε μια φιλελεύθερη δημοκρατία είναι η επιχειρηματική δραστηριότητα καθώς και μια σειρά άλλων οικονομικών δραστηριοτήτων[...]. Ο καπιταλισμός όχι μόνον επιτρέπει, αλλά απαιτεί καθαρά τη ρύθμιση και εξιδανίκευση της μεγαλοθυμίας κατά την προσπάθεια των επιχειρηματιών να ανταγωνιστούν καλύτερα τους αντιπάλους τους[...]. Ο κλασικός καπιταλιστής επιχειρηματίας, που περιέγραψε ο Τζόζεφ Σουμπέτερ, δεν είναι ο νινσέϊκός τελευταίος άνθρωπος[...]. Οι θυμικές δυνατότητες της οικονομικής δραστηριότητας δεν πρέπει να εκληφθούν στενά. Η προσπάθεια κατάκτησης της φύσης μέσω της σύγχρονης φυσικής επιστήμης, που συνδέθηκε βαθιά με την καπιταλιστική οικονομική ζωή, είναι στην ουσία της μια έντονα θυμική δραστηριότητα»³⁹.

Χωρίς αμφιβολία, λοιπόν, ο Fukuyama εντοπίζει στο *επιχειρείν* μια δραστηριότητα, η οποία σχετίζεται κυρίως με τη διακινδύνευση -αν όχι της ζωής της ίδιας- τουλάχιστον όλου του καπιταλιστικού status.

Φυσικά το ζήτημα της ιστορικής συγκυρίας συγγραφής του έργου του Fukuyama πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη. Διότι όλη η δεκαετία του 1980 αποτελούσε έναν εκθιασμό της καπιταλιστικής ανάπτυξης στις ΗΠΑ, που αποτελούσε αφενός το πρωτοπόρο κράτος στην αντιμετώπιση της δομικής κρίσης του καπιταλισμού της δεκαετίας του 70' μέσω της νεοφιλελεύθερης διαχείρισης (ρηγκανισμός, θάτσερισμός), και αφετέρου ήταν ο πόλος συσπείρωσης του «δυτικού κόσμου» απέναντι στην ΕΣΣΔ ιδωμένης ως «αυτοκρατορίας του

³⁹ Ο.π.,σελ.413-414-415.

κακού». Από αυτή την άποψη, ο επιθετικός χαρακτήρας της επιχειρηματικής καπιταλιστικής δραστηριότητας όχι μόνο θεωρείται αναπόφευκτος, αλλά και απαραίτητος από την άποψη της ηθικής ευρωστίας της κοινωνίας.

Η απόφαση του Fukuyama ότι ο κλασικός αστός δεν είναι ο τελευταίος άνθρωπος έχει συνεπώς, μια διττή σημασία. Πρώτα απ' όλα, αποτρέπει την εξαγωγή του συμπεράσματος ότι ο αστός, ως ενσάρκωση των αστικών εκμεταλλευτικών σχέσεων, είναι ηθικά καταδικαστέος. Έχει σημασία όμως ότι γίνεται λόγος για τον κλασικό αστό. Τι μπορεί να σημαίνει «κλασικός καπιταλιστής» εν έτει 1992; Κατά τη γνώμη μας, ο Fukuyama αντιμετωπίζει τον κλασικό αστό ως διαχρονικό σύμβολο ενεργητικής στάσης ζωής, επιδιώκοντας να μεταφέρει αυτούσιες τις συνθήκες της καπιταλιστικής ανάπτυξης εκεί, όπου η αστική τάξη διαδραματίζει έναν επαναστατικό ρόλο, στις συνθήκες που προσδιορίζονται από την έλευση του μονοπωλιακού καπιταλισμού.

Είναι τέτοια η φύση του καπιταλιστικού ανταγωνισμού, που η «στρατολόγηση» των πιο φιλόδοξων ατόμων στον τομέα της επιχειρηματικής δράσης, όπως υποστηρίζει ο Fukuyama, αποδεικνύει τη σημασία όχι απλά της αποτελεσματικότητας, αλλά και της πλήρους ενσωμάτωσης στην αστική διεύθυνση της παραγωγής, χωρίς δηλαδή δεύτερες σκέψεις και υποχωρήσεις από τον κύριο στόχο, που είναι η «κυριαρχία επί του αντιπάλου». Ορθά, λοιπόν, ο θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας αναφέρει ότι ο καπιταλισμός απαιτεί τη μεγαλοθυμία, και μάλιστα την εξιδανίκευσή της, με την έννοια ότι ο ανταγωνισμός δεν πρέπει να αποβεί μοιραίος για την ίδια τη διαιώνισή του ή ακόμα να δημιουργήσει απρόβλεπτες κοινωνικές παρενέργειες.

Ας περάσουμε όμως στην πολιτική:

«Η δημοκρατική πολιτική παρέχει επίσης μια διέξοδο στις φιλόδοξες φύσεις. Η εκλογική μάχη είναι μια θυμική δραστηριότητα, δεδομένου ότι το άτομο ανταγωνίζεται άλλα άτομα για την επίτευξη της δημόσιας αναγνώρισης[...]και είναι κυρίως το πεδίο της εξωτερικής πολιτικής εκεί όπου οι πολιτικοί μιας δημοκρατίας μπορούν ακόμη και σήμερα να επιτύχουν υψηλά επίπεδα αναγνώρισης, κάτι που δεν μπορεί να συμβεί σε καμία άλλη περίπτωση στη σύγχρονη ζωή[...]Το γεγονός ότι ένας μεγάλος ιστορικός κόσμος συνυπάρχει με το μετα-ιστορικό κόσμο σημαίνει ότι ο πρώτος θα εξακολουθήσει να έλκει συγκεκριμένα άτομα ακριβώς επειδή συνεχίζει να είναι ένα πεδίο συγκρούσεων, πολέμων, αδικίας και φτώχειας[...]Είναι ίσως θετικό για τις φιλελεύθερες δημοκρατίες που υπάρχει ο Τρίτος Κόσμος για να απορροφά την ενεργητικότητα και τις φιλοδοξίες τέτοιων ανθρώπων· αν αυτό είναι θετικό και για τον Τρίτο Κόσμο, αυτό είναι μια άλλη υπόθεση»⁴⁰.

Το πρόβλημα με την αναγωγή των πιο βασικών πλευρών της κοινωνικής ζωής σε μια θυμική διάσταση, οδηγεί και στην περίπτωση της πολιτικής, σε ορισμένες θεωρητικές

⁴⁰ Ο.π.,σελ.415-416-417.

ασυνέπειες που αντιμετωπίζονται από τον ίδιο τον Fukuyama μέσω μιας τεχνητής συγκόλλησης εννοιών. Εγείρονται έτσι ορισμένα ερωτήματα σχετικά με τη διακινδύνευση της ζωής ή, ακόμα, με το με μη υλικό περιεχόμενο των πολιτικών ανταγωνισμών μεταξύ από εκπροσώπων κομμάτων, που αποδεδειγμένα έχουν εμφανείς, αλλά και υπόγειες σχέσεις με επιχειρήσεις και προσδοκούν οφέλη από την πολιτική τους ανέλιξη. Προφανώς μια ανταπάντηση στα παραπάνω είναι ότι ακριβώς η δημοκρατική (και καμία άλλη) μορφή πολιτικής αποτελεί υγιή διέξοδο στη μεγαλοθυμία, και γι' αυτό το λόγο προβάλλεται ως μέσο ελέγχου η έννοια της λαϊκής κυριαρχίας. Αν λοιπόν, ακολουθούσαμε πιστά τις απόψεις του Fukuyama, θα υποστηρίζαμε ότι αυτό που κρίνει τελικά την ανωτερότητα της δημοκρατικής πολιτικής μεταμόρφωσης της μεγαλοθυμίας είναι, συνεπώς, η ορθή εφαρμογή των αρχών του φιλελευθερισμού.

Υπό αυτό το πρίσμα ερμηνεύεται και η σχέση του δυτικού καπιταλιστικού κόσμου με τον Τρίτο Κόσμο. Στο σημείο αυτό, ο Fukuyama αποδέχεται ότι η συνύπαρξη ενός δομικά μη συγκρουσιακού μετα-ιστορικού κόσμου με έναν ενδογενώς συγκρουσιακό ιστορικό κόσμο δημιουργεί το έδαφος για τη διοχέτευση της μεγαλοθυμίας μεγάλων ανδρών, οι οποίοι βιώνουν την πλήξη στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνιών.

«Είναι ίσως θετικό για τις φιλελεύθερες δημοκρατίες που υπάρχει ο Τρίτος Κόσμος για να απορροφά την ενεργητικότητα και τις φιλοδοξίες τέτοιων ανθρώπων-αν αυτό είναι θετικό και για τον Τρίτο Κόσμο, αυτό είναι μια άλλη υπόθεση»⁴¹.

Κατά τη γνώμη μας, πάντως, η ερμηνευτική ισχύς της έννοιας της μεγαλοθυμίας με τόσο ευρύ και αδιαφοροποίητο περιεχόμενο εγείρει σοβαρές επιφυλάξεις. Δεν μπορεί -για παράδειγμα- να ενταχθούν στο ίδιο πρότυπο και να «συστεγαστούν» υπό την ίδια ερμηνευτική αρχή «ταξικοί αποστάτες», όπως ο Τσε, και περιπτώσεις όπως αυτές του Τσώρτσιλ και του Μπους-senior⁴². Στην πρώτη περίπτωση έχουμε επίδραση της κοινωνικής κίνησης μαζών και της συνακόλουθης συστράτευσης φωτισμένων στρωμάτων των ελίτ, που αναμφίβολα θέτουν τις υπηρεσίες τους στις ανάγκες άλλων στρωμάτων. Στη δεύτερη περίπτωση έχουμε το αποτέλεσμα ενός εσωτερικού καταμερισμού εργασίας στους κόλπους της αστικής τάξης ανάμεσα στο πολιτικό και το οικονομικό τμήμα της.

Το επόμενο πεδίο διοχέτευσης της μεγαλοθυμίας σχετίζεται με τον τομέα των πολιτιστικών αναγκών και εκδηλώσεων της καθημερινής ζωής στη σύγχρονη αστική κοινωνία.

«Πέραν από το οικονομικό πεδίο και την πολιτική ζωή, η μεγαλοθυμία βρίσκει διέξοδο ολοένα και περισσότερο σε καθαρά συμβατικές δραστηριότητες, όπως είναι τα σπορ, η ορειβασία, οι αγώνες αυτοκινήτων, κ.λ.π. Ο αθλητικός συναγωνισμός δεν έχει άλλο “σκοπό” ή αντικείμενο από το να αναδείξει ορισμένους νικητές και ορισμένους ηττημένους· με άλλα λόγια, να

⁴¹ Ο.π., σελ.417.

⁴² Ο.π.,σελ.416-417.

ικανοποιήσει την επιθυμία της αναγνώρισης της υπεροχής[...]. Εκεί που δεν είναι δυνατό να εκδηλωθούν οι παραδοσιακές μορφές αγώνα, όπως οι πόλεμοι, κι εκεί όπου η ευρύτατη υλική ευημερία καθιστά περιττό τον οικονομικό ανταγωνισμό, τα θυμικά άτομα αρχίζουν να αναζητούν άλλες ικανοποιητικές δραστηριότητες που μπορούν να τους χαρίσουν την αναγνώριση»⁴³.

Η διοχέτευση της ανάγκης του θυμικού για αναγνώριση εκδηλώνεται σε αυτό που σήμερα μπορεί να ονομαστεί *extreme sport* ή ακόμα και άλλες περιπτώσεις που σχετίζονται με την τάση της επικίνδυνης αλλά θεωρητικώς διασφαλισμένης εκτόνωσης στα όρια. Το γεγονός ότι αυτές οι δραστηριότητες αποτελούν χαρακτηριστικό νεότερων ηλικιών και κοινωνικών στρωμάτων που τοποθετούνται τουλάχιστον σε μεσαία οικονομική κλίμακα, αναδεικνύει τα όρια του συμπεράσματος και την αδυναμία να αναγάγουμε αυτή την τάση της σύγχρονης ζωής ως γενική εικόνα του τέλους της Ιστορίας.

Ο Fukuyama εντοπίζει σε αυτό το είδος της δραστηριότητας κάτι παραπάνω από μια απλή υποκατάσταση των εκφάνσεων θυμικού ανταγωνισμού και αγώνα για αναγνώριση. Αναζητεί μια ένδειξη για μια ανθρώπινη πράξη, η οποία ξεφεύγει από τον κύκλο της υλικής αναπαραγωγής και κατανάλωσης, και έχει για τους φορείς της ένα νόημα καθαρά ανθρώπινο και ανεξάρτητο από υλικές σκοπιμότητες. Ωστόσο, εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με το ρομαντικό απόηχο μιας άποψης για τον άνθρωπο ως υποκειμένου της δημιουργίας, αλλά με την κατανάλωση και την εκτόνωση, που ως ένα βαθμό αποτελούν μια παθητική στάση.

Χωρίς αμφιβολία, συναντούμε στο σημείο αυτό τον απόηχο της σημείωσης-προσθήκης του Kojève στην εισαγωγή στην ανάγνωση του Hegel, όπου ο Kojève ασκεί κριτική σε προηγούμενη θέση του για την εξαφάνιση του ανθρώπου ως υποκειμένου κατά το τέλος της Ιστορίας. Η εμπειρία του ταξιδιού του στην Ιαπωνία, αλλά και η όλη μεταπολεμική ιστορία των πρώτων δεκαετιών, τον οδήγησαν στον συμπέρασμα ότι ο μετα-ιστορικός πολιτισμός μπορεί να παράγει μορφές κουλτούρας αποσυνδεδεμένες από κάθε περιεχόμενο. αυτός ο μετα-ιστορικός πολιτισμός σηματοδοτεί, εν τέλει, το θρίαμβο του φερμαλισμού.

«Τώρα, καθώς κανένα ζώο δεν μπορεί να είναι σνομπ, η “ιαπωνοποιημένη” μετα-ιστορική περίοδο θα είναι ειδικά ανθρώπινη. Έτσι, δε θα υπάρχει καμία οριστική εκμηδένιση αυτού καθαυτού του ανθρώπου, όσο θα υπάρχουν ζώα του είδους *homo sapiens*, που θα λειτουργούν ως “φυσική” στήριξη για ό,τι είναι ανθρώπινο στους ανθρώπους. Αλλά, όπως είπα, ένα “ζώο που είναι σε αρμονία με τη φύση ή με αυτό που υπάρχει”, είναι ένα ον, που σε καμιά περίπτωση δεν είναι ανθρώπινο. Για να παραμείνει ανθρώπινος, ο άνθρωπος πρέπει να παραμείνει ένα “υποκείμενο που αρνείται το αντικείμενο”, ακόμα και εάν “η πράξη που αρνείται το δοσμένο και το λάθος” εξαφανιστεί. Αυτό σημαίνει ότι, μιλώντας επαρκώς για το μετα-ιστορικό άνθρωπο και τη σχέση του με τον κόσμο που δίνεται αντικειμενικά σε αυτόν, αυτός πρέπει να συνεχίσει να αποσυνδέει τη μορφή από το περιεχόμενο, όχι πια για να

⁴³ Ο.Π., σελ.417-418.

μεταμορφώσει ενεργητικά το τελευταίο, αλλά για να αντιτάξει τον εαυτό του ως καθαρή μορφή στον εαυτό του και στους άλλους ως κάθε είδους περιεχόμενο»⁴⁴.

Έτσι, το τέλος της Ιστορίας, θεωρούμενο ως ετερογενές φάσμα τρόπων ζωής που εκφράζει η Δύση, αντικαθίσταται από ένα μοντέλο, όπου η αντίθεση, όπως και ο άνθρωπος παραμένουν «εν δράσει». Πρόκειται για μια σύλληψη του τέλους της ιστορίας πιο πιστή στην πάλη για αναγνώριση, και, ειδικότερα, στη διαλεκτική κυρίου και δούλου. Όπως σημειώνει και ο Allan Stoekl, «τελικά, ο σκοπός του σνομπισμού, του δανδισμού, είναι η αναγνώριση από τον Άλλον, ακόμα κι αν αυτή η αναγνώριση είναι εξολοκλήρου ασήμαντη»⁴⁵.

Από την πλευρά του ο Anderson σχολιάζει ως εξής τη στροφή του Kojève προς την Ιαπωνία:

«Η ηρωική σφραγίδα του χεγγελιανισμού του δεν έσβησε ποτέ εντελώς. Η τελική δηκτικότητα της εικόνας του για τη μετα-ιστορία είναι η ένδειξη μιας πολιτικής νοσταλγίας. Ήταν σύμφωνο με το χαρακτήρα του το ότι πρόσθεσε σ' αυτήν μια αναστροφή[...]. Μια κουλτούρα τελετουργίας μάλλον παρά κατανάλωσης μπορεί να είναι ο έσχατος τόπος ανάπαυσης. Σ' αυτό το σενάριο, η Ιαπωνία θα κληροδοτούσε τη Δύση και ο υπαρξισμός θα επιβίωνε ως φορμαλισμός»⁴⁶.

Άμεσα συνδεδεμένη με τα παραπάνω είναι και η θέση της τέχνης κατά το τέλος της Ιστορίας. Αλλά στη θεώρηση του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας και τον τελευταίο άνθρωπο, ούτε η τέχνη θα διαφύγει από το τέλμα της άνευ νοήματος ύπαρξης.

«Το τέλος της ιστορίας θα σημάνει, ανάμεσα στα άλλα, και το τέλος κάθε καλλιτεχνικής δραστηριότητας που θα θεωρείται κοινωνικά ωφέλιμη, άρα και την καθήλωση της καλλιτεχνικής δραστηριότητας στο επίπεδο του κενού φορμαλισμού των παραδοσιακών ιαπωνικών τεχνών»⁴⁷.

Αναμφίβολα, σε αυτήν την ανανεωμένη έκφραση της κριτικής της αστικής κοινωνίας, που αντλεί τις πηγές της από το μηδενισμό και φιλοδοξεί να αναπτυχθεί στο πεδίο της αισθητικής, ο Fukuyama προϋποθέτει ότι οι μεγάλες εκκρεμότητες έχουν λυθεί και, ως εκ τούτου, ο χώρος κριτικής που απομένει είναι ο αστικός πολιτισμός.

Κάτω από την επίδραση βαθύτερων κρισιακών φαινομένων και διαδικασιών, ήδη από το 1999 ο Fukuyama αρχίζει να κάνει λόγο για τα παθογόνα υποκατάσταση της μεγαλοθυμίας που κατακλύζουν τον κόσμο του «τελευταίου ανθρώπου»:

«Ξαφνικά, η παγκόσμια φαρμακευτική βιομηχανία με την τεράστια εφευρετικότητα μας παρείχε μια συντόμευση της διαδρομής: αντί της πάλης για αναγνώριση με το επίπονο χτίσιμο μιας

⁴⁴ Alexandre Kojève, *Introduction to the reading of Hegel*, ο.π.,σελ.162.

⁴⁵ Allan Stoekl, *Round Dusk: Kojève at "The End"*.

⁴⁶ Περρϋ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.62.

⁴⁷ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.419.

δίκαιης κοινωνικής τάξης, αντί της αναζήτησης για υπέρβαση του εαυτού με όλα τα άγχη και τους περιορισμούς, όπως κάθε προηγούμενη γενιά έκανε, τώρα μπορούμε να πάρουμε ένα χάπι! Είμαστε, κατά μια έννοια, αντιμέτωποι με τον τελευταίο άνθρωπο του Nietzsche σε ένα μπουκάλι: η έλλειψη σεβασμού που αντιμετωπίζουμε, η μη ικανοποίηση από την υπάρχουσα κατάσταση που ήταν το έδαφος για την Ιστορία καθαυτή, ξαφνικά εξαφανίζεται όχι ως αποτέλεσμα της φιλελεύθερης δημοκρατίας αλλά εξαιτίας του ότι έχουμε ξαφνικά ανακαλύψει πώς να τροποποιήσουμε τα στοιχεία της χημείας του εγκεφάλου που ήταν και η πηγή του προβλήματος εξαρχής»⁴⁸.

Σε κάθε περίπτωση, το κρίσιμο συμπέρασμα είναι ότι η μεγαλοθυμία στο πλαίσιο της φιλελεύθερης δημοκρατίας διαφυλάσσεται μετατοπιζόμενη στο περιθώριο⁴⁹. Όπως άλλωστε υποστηρίζει ο ίδιος ο Fukuyama, «αν και κανείς δεν εμποδίζεται νομικά να διεκδικήσει την αναγνώριση της υπεροχής του, ταυτόχρονα κανείς δεν ενθαρρύνεται να το προσπαθήσει. Έτσι, εκείνες οι εκφάνσεις της μεγαλοθυμίας, που έχουν επιβιώσει εντός των σύγχρονων δημοκρατιών, βρίσκονται σε διαρκή ρήξη και αντίθεση με τα από κοινού αποδεκτά ιδεώδη της κοινωνίας»⁵⁰.

Η σημαντική αδυναμία να δοθεί διέξοδος στη μεγαλοθυμία στο μακρο-κοινωνικό επίπεδο, ωθεί τον άνθρωπο του μετα-ιστορικού κόσμου στην αναζήτησή της στη μικρο-κοινωνική κλίμακα της ζωής του.

Έτσι, σημειώνει «υπάρχει και ένα άλλο ευρύτατο πεδίο της σύγχρονης ζωής, που παρέχει μια συνηθέστερη μορφή ικανοποίησης της επιθυμίας για αναγνώριση. Το πεδίο αυτό είναι το μικροκοινωνικό, δηλαδή η συναναστροφική ζωή σε κλίμακα υποδιαίρεσης του έθνους»⁵¹. Η αναγκαιότητα αυτής της μορφής διεξόδου της μεγαλοθυμίας εδράζεται, κυρίως, στην έκταση της σύγχρονης δημοκρατίας, στη μετατροπή των δημοκρατικά εκλεγμένων κυβερνήσεων σε «απόμακρες και απρόσωπες οντότητες» και στην εκ των πραγμάτων παρεμβολή εμποδίων για την άσκηση των πολιτικών δικαιωμάτων με άμεσο τρόπο. Εφόσον οι δυνατότητες άντλησης ικανοποίησης από τη συμμετοχή στην κοινωνική και πολιτική ζωή συρρικνώνονται, η διέξοδος έρχεται από τους «καλούμενους “διαμεσολαβητικούς θεσμούς”[...]». Μέσα από αυτές τις αστικές ενώσεις, οι άνθρωποι μπορούν να εκφράσουν τα βαθύτερα συναισθήματά τους και να βγουν από τον εγωισμό των ιδιωτικών ενδιαφερόντων τους»⁵². Πρόκειται για ένα ετερόκλητο πλέγμα ενώσεων με μοναδικό ενοποιητικό στοιχείο τη διοχέτευση του θυμικού σε μικροκοινωνικό επίπεδο και σε θεσμούς μιας μετα-νεωτερικής κοινωνίας πολιτών.

⁴⁸ Francis Fukuyama, «Seconds Thoughts: the last man in a bottle», ο.π.

⁴⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.420.

⁵⁰ ο.π.,σελ.420.

⁵¹ ο.π.,σελ.421.

⁵² ο.π.,σελ.421-422

Το ερώτημα που προκύπτει είναι το εξής: ποια είναι η δυνατότητα αυτών των θεσμών να αντισταθμίσουν ικανοποιητικά το πρόβλημα της έλλειψης αναγνώρισης; Η αναφορά στη θέση του Tocqueville *«ότι η συναναστροφική ζωή ήταν γενικότερα θετική, επειδή βοηθούσε τον άνθρωπο να αποφύγει την πλήρη αστικοποίησή του»*⁵³, θεωρούμε ότι δεν ευσταθεί για την περίοδο συγγραφής του έργου του Fukuyama, όπου το κεφάλαιο έχει διεισδύσει σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής, ακόμα και στις πλέον εσωτερικές και «απόμακρες». Αν και, στις σελίδες των έργων του Fukuyama, εκδηλώνεται επίσης η επιρροή της θεώρησης εκείνης, που αντιμετωπίζει αυτούς τους θεσμούς ως καταφύγιο από την επίθεση του αστισμού, η θέση αυτή παραμένει, ωστόσο, περιφερειακή στη σκέψη του Fukuyama. Το κύριο παραμένει στη σκέψη του η δυνατότητα που δίνεται στους μετέχοντες να προχωρήσουν σε πράξεις ηρωισμού (μικρές καθημερινές πράξεις αυταπάρνησης), *«που εξάλλου είναι προσιτές σε πολύ μεγαλύτερους αριθμούς ανθρώπων»*⁵⁴. Φαίνεται να υπονοείται από τον ίδιο τον Fukuyama ότι αυτός καθαυτός ο περιορισμένος χώρος της ανθρώπινης δράσης δίνει τη δυνατότητα για πράξεις, που δε θα μπορούσαν να γίνουν σε μακρο-επίπεδο. Από την άποψη των μηχανισμών της διαδικασίας της αναγνώρισης, ο Fukuyama κάνει, πράγματι, μια σημαντική επισήμανση. *«Το μέλος μιας μικροκοινωνίας αναγνωρίζεται όχι απλώς στη βάση της οικουμενικότητας της “προσωπικότητάς” του, αλλά για το σύνολο των ιδιαίτερων ποιοτικών χαρακτηριστικών που προσδιορίζουν την ατομική του οντότητα»*⁵⁵.

Υπό αυτή την έννοια, η μετατόπιση στη μερικότητα της μικρο-κλίμακας δίνει τη δυνατότητα σε μια συγκεκριμένη και πιο άμεση αναγνώριση της προσωπικότητας. Και πάλι όμως η ικανοποίηση της μεγαλοθυμίας δεν είναι διασφαλισμένη, καθώς ανεξάρτητα από το κατά πόσο επιτυγχάνουν οι διαμεσολαβητικοί θεσμοί να λειτουργήσουν σαν οχυρά απέναντι στην επέλαση της αστικοποίησης, διαπερνώνται από τη θεμελιώδη αντίφαση της φιλελεύθερης δημοκρατίας, την ένταση ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα και την έκφρασή της στον προσδιορισμό των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων του ατόμου. Η απειλή προέρχεται από την ασάφεια των υποχρεώσεων, από τον καθαρά συμβατικό χαρακτήρα των ηθικών υποχρεώσεων⁵⁶.

Κατά τη γνώμη μας, η ένταση ανάμεσα στα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις του πολίτη της αστικής κοινωνίας, έκφραση της κλασικής αντίθεσης ανάμεσα στην ελευθερία και την ισότητα, ανάγεται, ωστόσο, στην υλική βάση της ανάπτυξης των αστικών κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες δημιουργούν μια φενακισμένη συνείδηση της ελευθερίας. Ο Marx είχε ερμηνεύσει ως εξής το παραπάνω πρόβλημα:

⁵³ Ο.π.,σελ.422.

⁵⁴ Ο.π.,σελ.422.

⁵⁵ Ο.π.,σελ.422.

⁵⁶ Ο.π.,σελ.423.

«Η διαφορά ανάμεσα στο προσωπικό και ταξικό άτομο, ο τυχαίος χαρακτήρας των όρων ζωής για το άτομο, παρουσιάζεται μονάχα με την εμφάνιση της τάξης, που είναι η ίδια ένα προϊόν της αστικής τάξης. Αυτός ο τυχαίος χαρακτήρας γεννιέται και αναπτύσσεται μονάχα από το συναγωνισμό και των αγώνων των ατόμων ανάμεσά τους. Έτσι, μέσα στη φαντασία τους, τα άτομα μοιάζουν πιο ελεύθερα κάτω από την κυριαρχία της αστικής τάξης από ό,τι προηγούμενα, διότι οι όροι της ζωή τους μοιάζουν τυχαίοι. Στην πραγματικότητα βέβαια, είναι λιγότερα ελεύθερα, διότι είναι περισσότερο υποταγμένα στη δύναμη των πραγμάτων»⁵⁷.

Επίγνωση αυτής της επεκτατικής τάσης του μακρό-κοσμου, που τείνει να ισοπεδώσει το πάθος για αναγνώριση, έχει ο Fukuyama. Γι' αυτό το λόγο επιμένει στους κινδύνους για την παρακμή και της μικροκοινωνικής ζωής.

«Η λειτουργικότητα της μικροκοινωνικής ζωής απειλείται επίσης, μακροπρόθεσμα, από τη δημοκρατική αρχή της ισότητας»⁵⁸, γράφει ο Fukuyama, και στα πλαίσια αυτό διαπραγματεύεται την κρίση της οικογένειας ως το πιο χαρακτηριστικό δείγμα συνεπειών από την επέκταση της φιλελεύθερης θεώρησης στο μικροεπίπεδο.

Κατά τη γνώμη μας, η ανάλυση της κρίσης της οικογένειας από τον Fukuyama εντάσσεται, από ιδεολογική-πολιτική άποψη, σε μια συντηρητική κατεύθυνση που επεκτείνει την έννοια του καταφυγίου/οχυρού για τους διαμεσολαβητικούς θεσμούς και στην οικογένεια, δηλαδή σε μια πρωταρχική βαθμίδα κοινωνικής συνύπαρξης. Σε κοινωνικό επίπεδο, η ανάλυση του Fukuyama απηχεί την έμφαση που δόθηκε κυρίως κατά την περίοδο 1960-1980 στην οικογένεια ως πεδίου αυτοπραγμάτωσης και αυτοπροσδιορισμού, αλλά και ως χώρου κατανάλωσης⁵⁹.

Από μεθοδολογική άποψη, ενδιαφέρον έχει το γεγονός ότι, προκειμένου να αποδείξει τις συνέπειες από την ισχυροποίηση των φιλελεύθερων αξιών στην οικογένεια, ο Fukuyama αντιπαραθέτει τις προσωπικές ιρασιοναλιστικές αξίες προς τη λογική του συσχετισμού κέρδους-κόστους⁶⁰. Ανεξάρτητα από τα ερωτήματα που εγείρονται από την εμμονή του σε μια πάση θυσία περιφρούρηση της οικογένειας, θεωρούμε, πάντως, ότι μια τέτοια αντιπαράθεση λογικής και ιρασιοναλιστικών αξιών δε βοηθά σε μια τέτοια κατεύθυνση, καθώς διακρίνει απόλυτα και μηχανιστικά δυο πόλους, χωρίς να μελετά τους συσχετισμούς και τη δυναμική τους.

Βρισκόμαστε, ωστόσο σε ένα κομβικό σημείο που εκφράζει συνολικά την πορεία της σκέψης του Fukuyama. Τονίζοντας ότι «η λειτουργικότητα της ισχυρής μικροκοινωνικής ζωής

⁵⁷ Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος πρώτος, ο.π.,σελ.116.

⁵⁸ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.423.

⁵⁹ Θανάσης Αλεξίου, *Εργασία, Εκπαίδευση και Κοινωνικές τάξεις. Το ιστορικό-θεωρητικό πλαίσιο*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2002, σελ.234-235.

⁶⁰ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ. 424.

απειλείται επίσης από τις πιέσεις της καπιταλιστικής αγοράς»⁶¹, ο στοχαστής προσεγγίζει το συντηρητικό ρεύμα σκέψης και αναπαράγει την πολυσυζητημένη αντίστιξη ατομικισμού-κοινότητας:

*«Η ουσία της στροφής των αξιών που βρίσκεται στο κέντρο της Μεγάλης Αποσύνθεσης είναι η άνοδος του ηθικού ατομικισμού και η συνακόλουθη σμίκρυνση της κοινότητας»*⁶².

Αντιμετωπίζοντας, εξάλλου, την παρακμή του αμερικάνικου τρόπου ζωής, ο Fukuyama συμπεραίνει:

*«Σε ένα περιβάλλον όπου κάθε ηθικολογία και κάθε θρησκευτικός φανατισμός αποθαρρύνεται προς όφελος της δημοκρατικής ανοχής, σε ένα πνευματικό κλίμα που αποδυναμώνει κάθε δυνατότητα δογματικής πίστης λόγω της επικρατούσας προσήλωσης στην αρχή της απόλυτης ελευθερίας όλων των υπαρκτών πεποιθήσεων και “συστημάτων αξιών”, δε θα πρέπει να προκαλεί έκπληξη η φθορά της συνοχής της μικροκοινωνικής ζωής στην Αμερική. Κι αυτή η φθορά δεν επήλθε παρά την ύπαρξη των φιλελεύθερων αρχών, αλλά ακριβώς εξαιτίας της ύπαρξής τους. Αυτό σημαίνει ότι δε θα είναι δυνατή καμία ουσιαστική ενίσχυση της μικροκοινωνικής ζωής, αν οι πολίτες δεν παραχωρήσουν κάποια από τα δικαιώματά τους στις μικροκοινωνίες τους και ταυτόχρονα να αποδεχτούν την επαναφορά ορισμένων ιστορικών τύπων αδιαλλαξίας. Με άλλα λόγια, οι φιλελεύθερες δημοκρατίες δεν είναι καθόλου αυτάρκεις: η μικροκοινωνική ζωή από την οποία εξαρτώνται πρέπει τελικά να ενισχυθεί από πηγές άλλες, έξω από τον ίδιο το φιλελευθερισμό»*⁶³.

Δεν πρόκειται απλά λοιπόν για μια αναπαραγωγή της θεώρησης της κρίσης των αξιών, για ένα κάλεσμα επιστροφής σε παραδοσιακές ή προνεωτερικές κοινωνικές δομές. Υπάρχει ένας συσχετισμός φιλελεύθερων πρακτικών και θυμικών νοοτροπιών, που αναπαράγεται στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνιών βάσει του οποίου κρίνεται και η ίδια πορεία τους. Η ενίσχυση της μικροκοινωνικής ζωής δεν αποτελεί απλά όχημα διάσωσης του παραδοσιακού, συνιστά παράγοντα ενδυνάμωσης του ίδιου του φιλελεύθερου μακροεπιπέδου. Αυτό που τελικά διακυβεύεται δεν είναι η ίδια η ύπαρξη του τέλους της Ιστορίας, αλλά το περιεχόμενό του (το οποίο εν πολλοίς θα καθορίσει τη ζωτικότητα του) και το οποίο εξαρτάται από τον ανοιχτό χαρακτήρα του συσχετισμού δύναμης ανάμεσα στις φιλελεύθερες αξίες και τις θυμικές πρακτικές.

⁶¹ ο.π., σελ.425.

⁶² Francis Fukuyama, «Human Nature and the reconstruction of social order», <http://www.wesjones.com/fukuyama.htm>, May 1999.

⁶³ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π., σελ.426

IV. Η διεξοδος από την πλήξη

«Η παρακμή της μικροκοινωνικής δραστηριότητας σημαίνει ότι στο μέλλον κινδυνεύουμε να μετατραπούμε σε μαλθακούς και εγωπαθείς τελευταίους ανθρώπους, αποστερημένους από κάθε θυμική διάθεση για διεκδίκηση υψηλών στόχων και απορροφημένων με το κυνήγι του ατομικιστικού κομφορμισμού. Υπάρχει όμως και ο ακριβώς αντίθετος κίνδυνος, συγκεκριμένα ο κίνδυνος να επιστρέψουμε στην κατάσταση του πρώτου ανθρώπου και να εμπλακούμε σε αιματηρές και άσκοπες μάχες γοήτρου, με τη διαφορά ότι τώρα οι μάχες αυτές θα διεξάγονται με σύγχρονα όπλα. Στην πραγματικότητα, τα δυο αυτά προβλήματα αλληλοσχετίζονται, διότι η απουσία κανονικών και εποικοδομητικών διεξόδων της μεγαλοθυμίας μπορεί απλώς να οδηγήσει στην αναζοπύρωσή της με κάποια ακραία και παθολογική μορφή»⁶⁴.

Η μεγαλοθυμία και οι δρόμοι διεξόδου της αναδεικνύονται, εν τέλει, το θεμελιώδες πρόβλημα στη θεωρία του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας. Ακόμα πιο συγκεκριμένα, η έννοια του πολέμου παραμένει κεντρική ως μάχη για την αναγνώριση, αν και υφίσταται πάντα ο χεγκελιανός αφετηρίας προβληματισμός για το κατά πόσο η απουσία αυτού καθαυτού του πολέμου μπορεί να συμβιβάζεται με την ευρωστία μιας κοινωνίας. Αν και οι συμβολικές μάχες, θα συνεχίσουν, βεβαίως, να δίνονται (ιδιαίτερα στον τομέα της οικονομίας), *«παραμένει αναπάντητο ερώτημα [...] το κατά πόσο ακόμη η μεγαλοθυμία θα ικανοποιείται με τα υποκατάστατα πολέμων και τις συμβολικές νίκες»⁶⁵*. Τελικά, επικαλούμενος την εγγελιανή αντίληψη περί πολέμου, ο Fukuyama αντιμετωπίζει το πρόβλημα από την άποψη των *«δευτερευουσών επιρροών του επί του χαρακτήρα των ανθρώπων και επί της λειτουργίας μιας κοινωνίας»⁶⁶* και καταλήγει σε μια λιτή και σαφή θέση για το ρόλο του πολέμου σε σχέση προς τις φιλελεύθερες δημοκρατίες του τέλους της Ιστορίας:

«Μια φιλελεύθερη δημοκρατία που θα ήταν σε θέση να διεξάγει ένα σύντομο και σκληρό πόλεμο ανά κάθε γενιά περίπου, με σκοπό την προστασία της ελευθερίας και ανεξαρτησίας της, θα ήταν πολύ υγιέστερη και ικανοποιητικότερη από μια άλλη που δε θα ζούσε τίποτε άλλο πέραν μιας διαρκούς ειρήνης»⁶⁷.

Ελέγχοντας ιστορικά την παραπάνω θέση, ας μεταφερθούμε στο 1991, όταν οι ΗΠΑ όχι μόνο είχαν τη δυνατότητα, αλλά και στην πραγματικότητα διεξήγαγαν πόλεμο, έναν πόλεμο, όπως αυτός του Κόλπου, που εμφανίζονταν να έχει σκοπό την «προστασία της ελευθερίας». Σε αυτό το ιστορικό φόντο, λοιπόν, η θέση του Fukuyama έχει δυο όψεις. Αφενός, νομιμοποιεί την επέμβαση των ΗΠΑ βάσει των ανθρωπολογικών πορισμάτων για την

⁶⁴ Ο.π.,σελ.428.

⁶⁵ Ο.π.,σελ.429.

⁶⁶ Ο.π.,σελ.430.

⁶⁷ Ο.π.,σελ.430.

ικανοποίηση της μεγαλοθυμίας και, αφετέρου, προτείνει ξεκάθαρα το δρόμο της πολεμικής αναμέτρησης μεταξύ μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας και μιας απειλητικής δύναμης προς αυτήν. Το γεγονός ότι προσδιορίζεται η προστασία της ελευθερίας και της ανεξαρτησίας σαν λόγος για έναν πόλεμο, αυτό δεν αρκεί να μας πείσει, βεβαίως, ότι πρόκειται για αμυντικό πόλεμο. Ο δεύτερος παγκόσμιος πόλεμος, ο πόλεμος στο Βιετνάμ και ο πόλεμος του Κόλπου, καθένας στην εποχή του και με τον τρόπο του, εκφράζει τις αγωνιώδεις προσπάθειες των ΗΠΑ να διοχετεύσουν το εκρηκτικό δυναμικό της μεγαλοθυμίας τους στο πεδίο της εξωτερικής πολιτικής.

Όμως, πέρα από τη θέση του πολέμου ανάμεσα σε φιλελεύθερα και αυταρχικά κράτη, ο Fukuyama ως θεωρητικός του τέλους της Ιστορίας ανιχνεύει και το ενδεχόμενο ενός εσωτερικού και, με μια έννοια, αυτοκαταστροφικού πολέμου:

«Η πείρα μας διδάσκει ότι, αν οι άνθρωποι δεν μπορούν να αγωνιστούν για χάρη κάποιας δίκαιης υπόθεσης, επειδή αυτή η δίκαιη υπόθεση έχει κερδηθεί από προηγούμενη γενιά, τότε οι άνθρωποι θα αγωνιστούν εναντίον αυτής της δίκαιης υπόθεσης. Και θα αγωνιστούν απλά για χάρη του ίδιου του αγώνα τους[...].Κι αν το μεγαλύτερο μέρος του κόσμου στον οποίο ζουν καλύπτεται από ειρηνικές και ευημερούσες φιλελεύθερες δημοκρατίες, τότε θα πολεμήσουν εναντίον αυτής της ειρήνης και της ευημερίας και εναντίον της δημοκρατίας. Μια τέτοια ψυχολογία μπορεί να διαπιστωθεί εν ενεργεία πίσω από ξεσπάσματα, όπως τα γαλλικά γεγονότα του 1968»⁶⁸.

Η ερμηνευτική οδός που ακολουθεί ο Fukuyama εμπεριέχει την παραδοχή ότι στο πλαίσιο της εδραιωμένης αστικής κοινωνίας, το θυμικό του λαού, είναι αυτό ακριβώς το θυμικό που στρέφει την ενεργητικότητά του ενάντια στα θεμέλια της ίδιας της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Ειδικότερα, οι εξεγέρσεις στο εσωτερικό των δυτικών κοινωνιών αποτελούν, κατά τον Fukuyama, έκφραση απωθνημένων δυνάμεων, που δημιουργούνται από την πλήξη. Πέρα, όμως από το παράδειγμα του Μάη του 68, το οποίο σαφέστατα έχει υλικές αιτίες, και δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο και ούτε κυρίως ως εκδήλωση των αδιεξόδων των μεσοαστικών στρωμάτων και της νεολαίας (βλ. χαρακτηριστικά το ρόλο των γαλλικών συνδικάτων), η επίκληση ιστορικών παραδειγμάτων, όπως αυτό του πρώτου παγκοσμίου πολέμου, σαν εκδήλωση πλήξης από την ειρήνη και την ευημερία είναι προβληματική.

Δεν είναι, λοιπόν, τόσο η πλήξη που αποπνέουν οι σύγχρονες φιλελεύθερες δημοκρατίες, όσο ο σχετικισμός, μια σύγχρονη παραλλαγή του μηδενισμού που εγκαινιάζεται από το Nietzsche, αυτή που αποτελεί απειλή εσωτερικού πολέμου για τις πολιτείες αυτές. Υποστηρίζει χαρακτηριστικά ο Fukuyama:

⁶⁸ Ο.π.,σελ.431.

«Ο σχετικισμός δεν είναι όπλο που μπορεί να κατευθυνθεί επιλεκτικά εναντίον εκείνου που θεωρείται εχθρός. Βάλλει αδιάκριτα, χτυπώντας στα πόδια όχι μόνο κάθε “απολυτοκρατία”, δόγμα και βεβαιότητα που ενυπάρχει στη δυτική παράδοση, αλλά επίσης και την έμφαση που αποδίδει αυτή η παράδοση στη διαλλακτικότητα, στο δικαίωμα της διαφορετικότητας και την ελευθερίας της σκέψης. Εφόσον δεν υπάρχει απόλυτη αλήθεια, εφόσον όλες οι αξίες ορίζονται από την ισχύουσα κουλτούρα, τότε κάθε προσεκτικά φυλαγμένη αξία, όπως η ισότητα των ανθρώπων, πρέπει επίσης να μπει στο περιθώριο»⁶⁹.

Κατά τη γνώμη μας η προώθηση της νιτσεικής κριτικής στο πρώτο πλάνο της «εν των έndon» αντιπαράθεσης προς την αστική κοινωνία, επιβεβαιώνει και πάλι την υιοθέτηση από τον Fukuyama του πυρήνα της μηδενιστικής θέσης, πολλώ δε μάλλον που υποστηρίζει ότι ο μηδενισμός «αποτελεί ταυτόχρονα απειλή, αλλά και ευκαιρία για την ανθρωπότητα»⁷⁰. Αυτή η διττή δυναμική του μηδενισμού απορρέει, ως ένα βαθμό, από το μεταμοντερνισμό, ένα σύγχρονο φιλοσοφικό και αισθητικό ρεύμα, έντονα επηρεασμένο και αυτό από τη νιτσεική φιλοσοφία. Όμως, ο Fukuyama δε φθάνει στις ακραίες πολιτικές και κοινωνικές συνέπειες του μεταμοντερνισμού. Ως εκ τούτου, όχι μόνο δεν αρνείται τη φιλελεύθερη δημοκρατία ως μεγάλη αφήγηση, αλλά, όπως ήδη καταδεικνύεται, επιχειρεί να οικοδομήσει τη θεωρία του για το τέλος της Ιστορίας και στους βασικούς πυλώνες της κλασικής φιλοσοφικής σκέψης.

Σημειώνει ο ίδιος:

«Για μένα είναι καθαρό ότι η μεταμοντέρνα απάντηση ότι δεν υπάρχει έδαφος είτε για μια αρχική γνώση ή για αυτή καθαυτή τη φιλελεύθερη δημοκρατία είναι από πολιτική, ηθική και ανθρωπινή άποψη ανυπόφορη»⁷¹.

Απορρίπτοντας, λοιπόν, τη μεταμοντέρνα εκδοχή της νιτσεικής φιλοσοφίας στην εποχή μας, πώς μπορούμε, ή ορθότερα, πώς πρέπει να τοποθετηθούμε σήμερα απέναντι στις φιλελεύθερες δημοκρατίες;

«Κοιτάζοντας πίσω, εμείς που ζούμε ακόμη στην παλαιά εποχή της ανθρωπότητας μπορούμε να καταλήξουμε στο παρακάτω συμπέρασμα: κανένα καθεστώς-κανένα “κοινωνικοοικονομικό σύστημα”- δεν μπορεί να ικανοποιεί όλους τους ανθρώπους παντού. Κι αυτό ισχύει και για τη φιλελεύθερη δημοκρατία. Και δεν είναι ζήτημα ατέλειας της δημοκρατικής επανάστασης, δηλαδή δεν οφείλεται στο ότι η ευλογία της ελευθερίας και της ισότητας δεν άγγιξε όλους τους ανθρώπους. Εκείνο που συμβαίνει είναι ότι η δυσαρέσκεια εμφανίζεται ακριβώς εκεί όπου η δημοκρατία έχει πετύχει τις πληρέστερες νίκες της: πρόκειται για δυσαρέσκεια επειδή υπάρχει ελευθερία και ισότητα. Έτσι, εκείνοι που παραμένουν δυσανεκτικοί διατηρούν πάντα τη δύναμη να ξαναβάλουν σε κίνηση την ιστορία. Επιπλέον, φαίνεται ότι η αναγνώριση που

⁶⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.433-434.

⁷⁰ ο.π.,σελ.434.

⁷¹ Francis Fukuyama, «Reflections-five years later», στο *After History?*, ο.π.,σελ.257.

βασίζεται στο ρασιοναλισμό δεν είναι αυτάρκης, αλλά η λειτουργικότητά της εξαρτάται από τις προ-μοντέρνες, μη καθολικές μορφές αναγνώρισης»⁷².

Απέναντι στη δυσαρέσκεια, που απορρέει από αυτή καθαυτή την επικράτηση των αρχών της ελευθερίας και της ισότητας και απειλεί τη φιλελεύθερη δημοκρατία που τις καθιέρωσε, η σκέψη του Πλάτωνα, παρουσιάζεται ως διέξοδος:

«Ο Πλάτων υποστήριζε ότι, αν και το θυμοειδές ήταν η βάση κάθε αρετής, από μόνο του δεν ήταν ούτε καλό ούτε κακό, αλλά μπορούσε να υποστεί εκπαίδευση και να χρησιμοποιηθεί στην υπηρεσία του κοινού συμφέροντος. Το θυμοειδές, με άλλα λόγια, έπρεπε να διέπεται από τη λογική και να συμμαχεί με την επιθυμία. **Η δίκαια πόλις ήταν εκείνη που μπορούσε να ικανοποιεί και τα τρία μέρη της ψυχής και να τα οδηγεί σε αρμονία με την επίβλεψη της λογικής.** Και ήταν εξαιρετικά **δύσκολο** να πραγματοποιηθεί το ιδανικό καθεστώς, επειδή κάτι τέτοιο προϋπέθετε την **ταυτόχρονη ικανοποίηση** του συνόλου της ανθρώπινης φύσης, το λογιστικό, το επιθυμητικό και το θυμοειδές. Αλλά ακόμη κι αν ήταν αδύνατο για τα υπαρκτά καθεστώτα να ικανοποιήσουν απόλυτα τον άνθρωπο, το **θεωρητικά καλύτερο καθεστώς** μπορούσε να παρέχει ένα **μέσο όρο** σε σχέση με τον οποίο θα μπορούσε κανείς να συγκρίνει και να αξιολογήσει τα καθεστώτα που όντως υπάρχουν. Το καθεστώς αυτό θα ήταν το καλύτερο, αν μπορούσε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο να εξυπηρετεί ταυτόχρονα και τα τρία μέρη της ψυχής. Έχοντας αυτόν το μέσο όρο και συγκρίνοντας μ' αυτόν όλα τα υπάρχοντα ιστορικά εναλλακτικά σχήματα καθεστώτων, φαίνεται καθαρά ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία παρέχει τους πληρέστερους ορίζοντες και στα τρία μέρη της ψυχής. Αν δεν μπορεί "θεωρητικά" να χαρακτηριστεί ως το πιο δίκαιο καθεστώς, μπορεί όμως "**στην πράξη**" να θεωρηθεί ως το δικαιότερο καθεστώς. Διότι, όπως διδάσκει ο Χέγκελ, ο σύγχρονος φιλελευθερισμός δε βασίζεται και τόσο στην κατάργηση της επιθυμίας για αναγνώριση, όσο στη μετατροπή αυτής της επιθυμίας σε μια πιο ορθολογική μορφή»⁷³, (έμφαση δική μας).

Το τέλος της Ιστορίας ως έλευση εκείνου του κοινωνικού πλαισίου το οποίο μπορεί να ικανοποιεί ολοκληρωτικά την ανθρώπινη φύση, **τίθεται σε αμφισβήτηση**. Δεν μπορεί να επιτευχθεί ταυτόχρονη και καθολική ικανοποίηση των στοιχείων εκείνων που συγκροτούν την ανθρώπινη φύση, διότι τα στοιχεία αυτά αποτελούν δυνάμει αντίθετες πλευρές της ανθρώπινης ουσίας και όχι αρμονικά συναρμοζόμενες πλευρές της. Αυτή η διαλεκτική των μερών της ψυχής δημιουργεί μια εκ θεμελίων αντιφατική κατάσταση, η οποία δεν μπορεί να αρθεί, παρά μόνο να αμβλυνθεί ως προς τις συνέπειές της.

Φθάνοντας στο το τέλος της Ιστορίας διαμέσου της εσωτερικής διαλεκτικής της αναγνώρισης και έχοντας εντοπίσει τις εγγενείς αντιφάσεις των σύγχρονων φιλελεύθερων δημοκρατιών, ο Fukuyama αναζητεί μηχανισμό ασφαλείας για την ισορροπημένη λειτουργία τους: «**Προμαχώνας ενάντια στην αναβίωση της ιστορίας και την επιστροφή του πρώτου**

⁷² Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.436.

⁷³ ο.π.,σελ.439-440.

ανθρώπου είναι ο Μηχανισμός που επιβλήθηκε από τη σύγχρονη φυσική επιστήμη[...]που μπαίνει σε κίνηση από την απεριόριστη επιθυμία και καθοδηγείται από τη λογική. Η αναβίωση της μεγαλοθυμίας στο σύγχρονο κόσμο θα σήμαινε ρήξη μ' αυτόν τον πανίσχυρο και δυναμικό οικονομικό κόσμο και απόρριψη της λογικής της τεχνολογικής εξέλιξης»⁷⁴.

Ο Μηχανισμός της Επιθυμίας, που διαδραμάτισε, σύμφωνα με τον Fukuyama, καθοριστικό ρόλο στην πορεία της Ιστορίας, στην εποχή μας, στην εποχή του τέλους της Ιστορίας μπορεί να λειτουργήσει ως ένα **υλικό φόβητρο**, ως δύναμη ανάσχεσης της μεγαλοθυμίας και των όποιων καταστροφικών συνεπειών της για τη φιλελεύθερη δημοκρατία.

Ο Μηχανισμός της επιθυμίας αποτελεί ένα εργαλείο αυστηρής περιχαράκωσης και οχύρωσης της φιλελεύθερης δημοκρατίας από τους θεωρητικούς αλλά και υλικούς αμφισβητίες της. Με αυτή την έννοια οι αντικειμενικοί περιορισμοί που επιβάλλει ο Μηχανισμός της επιθυμίας ως εργαλείο εκμετάλλευσης της φύσης προς όφελος του ανθρώπου γενικά, καθώς αναγκαίοι, δεν έχει νόημα να αμφισβητηθούν. Μια τέτοια προσέγγιση παραπέμπει σε ένα κλειστό λειτουργικό σύστημα, σε έναν κόσμο δίχως αντιφάσεις, μια megamachine κατά τον προσδιορισμό του Niethammer.

Ο Niethammer τονίζει:

«Σύμφωνα με αυτή την οπτική, η περίοδος του Β' παγκοσμίου πολέμου ήταν ένα σημαντικό σημείο στροφής, όταν οι ανοδικές σπείρες της εξουσίας και του εξορθολογισμού ενώνονται μέσα σε δυναμικά συστήματα, στα οποία τα άτομα είναι τώρα τόσο ολοσχερώς εξαρτημένα, ώστε και αυτή η φύση τους έχει προσαρμοστεί στο σύστημα»⁷⁵.

Αυτός, ο Μηχανισμός της επιθυμίας, σε γενικές γραμμές, φαίνεται να ικανοποιεί τις ανάγκες των ανθρώπων. Έτσι, στο πλαίσιο των αναπτυγμένων καπιταλιστικών κρατών της Δύσης, διαμορφώθηκε σταδιακά μια ψευδαίσθηση ελευθερίας μέσω μιας ολοένα και πιο εντατικοποιημένης υποταγής του ατόμου στην «κοινωνική μηχανή» και στις πολιτικές αρχές της φιλελεύθερης δημοκρατίας⁷⁶.

Και όμως, όπως ήδη και με διαφορετικές μορφές καταδείξαμε, οι απειλές κατά της φιλελεύθερης δημοκρατίας, όπως ο ίδιος ο Fukuyama παραδέχεται δεν έχουν εκλείψει, έτσι ώστε να δικαιούμαστε να υποστηρίξουμε ότι το τέλος της Ιστορίας, για το οποίο κάνει λόγο ο Fukuyama, δεν υφίσταται. Αλλά ας του δώσουμε και πάλι το λόγο:

«Αν και οι σύγχρονες κοινωνίες έχουν εξελιχθεί προς την κατεύθυνση της δημοκρατίας, η σύγχρονη σκέψη έχει αποτελεσματωθεί, ανίκανη να καταλήξει σε μια συμφωνία γύρω από τι προσδιορίζει τον άνθρωπο και την ιδιαίτερη αξιοπρέπειά του και κατά συνέπεια είναι ανίκανη να ορίσει και τα δικαιώματα του ανθρώπου. Η κατάσταση αυτή ανοίγει το δρόμο για μια σαρωτική

⁷⁴ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.438.

⁷⁵ Lutz Niethammer, *Posthistoire*, ο.π.,σελ.33.

⁷⁶ Theodore H. von Laue, «From Fukuyama to reality», στο *After History?*, ο.π.,σελ.30.

υπερενίσχυση του αιτήματος για αναγνώριση της ισότητας των δικαιωμάτων, από το ένα μέρος, και για την εκ νέου απελευθέρωση της μεγαλοθυμίας, από το άλλο»⁷⁷.

Προφανώς, ο εντοπισμός της απουσίας μιας κοινής άποψης για τον άνθρωπο δεν ενέχει μόνο και ούτε κυρίως ένα φιλοσοφικό προβληματισμό, αλλά την αγωνία για τη διαμόρφωση ενός τύπου ανθρώπου συμβατού προς την αστική δημοκρατία. Μόνο με αυτό τον τρόπο, μπορεί να αναχαιτιστεί το ρεύμα του σχετικισμού, το οποίο εξελίχθηκε δυναμικά κατά τον 20^ο αιώνα. Η ισχυροποίηση της θεσμικής σύγκλισης και της οικονομικής ομογενοποίησης, με άλλα λόγια ένα κράτος καθολικό και ομοιογενές είναι το μόνο που μπορεί να δώσει το τελικό χτύπημα στο σχετικισμό ως εμπόδιο στην προσέγγιση του τέλους της Ιστορίας.

Ωστόσο τα παραπάνω αποτελούν μια προοπτική, η οποία δεν είναι εξασφαλισμένη. Η ανθρώπινη κατάσταση, κατά τη συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, δίνει τη δυνατότητα για μια βάσιμη ελπίδα (με την καντιανή σύλληψή της), αλλά όχι τη βεβαιότητα του αναπόφευκτου της έλευσης του τέλους της Ιστορίας. Ο Fukuyama αμφισβητεί την κοζεβιανής έμπνευσης μεταφορά του Hegel για τον ιστορικό μονόδρομο της εποχής. Υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει ικανό σώμα ενδείξεων, για να θεμελιώσει μια συνεκτική και ομογενοποιημένη πορεία προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία, παρά τις κοσμογονικές αλλαγές στην ΕΣΣΔ. Η επισήμανση του Perry Anderson είναι ορθή:

«Η εμπειρική απαλοιφή των εναλλακτικών λύσεων δε σημαίνει ότι αυτή η τάξη πραγμάτων καθαυτή ικανοποιεί τα κατηγορικά αιτήματα της ανθρωπότητας-δηλαδή τις διαρκείς φιλοδοξίες που ορίζουν τη φύση μας ως είδους. Αν δεν το κάνει, τότε η παρούσα νίκη δεν θα επιφέρει οριστική σταθερότητα, αφού προκλήσεις για το φιλελεύθερο καπιταλισμό θα προκύψουν αναπόφευκτα από τη δομή των ιδίων των ανθρώπινων επιθυμιών»⁷⁸.

Ακόμα και αν γνωρίζουμε ότι ο προορισμός της Ιστορίας είναι ενιαίος, δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι οι άνθρωποι «θα μείνουν ικανοποιημένοι ή θα στρέψουν τα μάτια τους προς ένα νέο και μακρύτερο ταξίδι»⁷⁹. Αυτή η εκδοχή του τέλους της Ιστορίας είναι ξεκάθαρο ότι δεν είναι οριστική, αλλά αντίθετα αφήνει ανοιχτό τον ορίζοντα της Ιστορίας δεδομένης της ελλιπούς ικανοποίησης της ανθρώπινης φύσης.

Σύμφωνα με τον Fukuyama η διέξοδος από την κρίση της δυτικής κοινωνίας έγκειται στον ίδιο το χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, η οποία είναι σχεδιασμένη να δημιουργεί ηθικούς κανόνες και κοινωνική τάξη. Η βάση αυτής της δυνατότητας είναι α) βιολογική, δηλαδή βασισμένη στην ανθρώπινη φύση, η οποία έχει αποδειχτεί ότι τελικά δεν είναι όσο πλαστική

⁷⁷ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.440.

⁷⁸ Περρυ Άντερσον, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, ο.π.,σελ.84.

⁷⁹ Francis Fukuyama, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, ο.π.,σελ.442.

θεωρούνταν ότι είναι κατά τον 20^ο αιώνα και β) ο ανθρώπινος λόγος και η ικανότητά του να δίνει λύσεις σε προβλήματα που απαιτούν κοινωνική συνεργασία⁸⁰.

Δίνοντας μια συνοπτική φιλοσοφικο-ιστορική απάντηση στο ζήτημα του τέλους της Ιστορίας, ο Fukuyama τείνει τελικά προς την υιοθέτηση μιας καντιανής λογικής.

«Φαίνεται να υπάρχουν **δύο παράλληλες διαδικασίες σε κίνηση**. Στην πολιτική και οικονομική σφαίρα, η ιστορία μοιάζει εξελικτική και στο τέλος του 20^{ου} αιώνα κορυφώθηκε στη φιλελεύθερη δημοκρατία ως τη μόνη βιώσιμη λύση για τεχνολογικά αναπτυσσόμενες κοινωνίες. Στην κοινωνική και ηθική σφαίρα, παρ' όλα αυτά, η ιστορία φαίνεται κυκλική με την παλίνροια της κοινωνικής τάξης να περνάει πάνω από το διάβα των γενεών. Δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί να εγγυηθεί την ανοδική πορεία αυτού του κύκλου. Η μοναδική αιτία για ελπίδα είναι η πολύ ισχυρή εγγενής ανθρώπινη ικανότητα για ανασύνθεση της κοινωνικής τάξης. Από την επιτυχία αυτής της διαδικασίας ανασυγκρότησης εξαρτάται η ανοδική κατεύθυνση του βέλους της ιστορίας»⁸¹, (έμφαση δική μας).

Συναντούμε, στο σημείο αυτό, μια απομάκρυνση, αν όχι ρήξη, προς την εγγελιανή σκέψη, στην οποία στήριξε εν πολλοίς την υπόθεση εργασίας του⁸², καθώς ο Fukuyama ως φιλόσοφος της Ιστορίας αδυνατεί να διακρίνει την ταύτιση του πραγματικού με το λογικό.

Από αυτή την άποψη, δεν έχει άδικο ο Lawler, όταν σημειώνει ότι «για αυτόν-[τον Fukuyama], ήταν ή έπρεπε να είναι αρκετό το γεγονός ότι το πραγματικό είναι το λογικό, ακόμα και αν η στιγμή της σοφίας, που έχει επίγνωση του εαυτού της, αντικαθίσταται από τον ασυνείδητο ή απρόσωπο κανόνα του λόγου»⁸³.

Εν τέλει, ο ισχυρισμός του ίδιου του Fukuyama ότι το βιβλίο του μπορεί να χαρακτηριστεί ως το πιο απαισιόδοξο από τα αισιόδοξα βιβλία⁸⁴, θα μπορούσε να γίνει δεκτός, αλλά μόνο με την έννοια ότι το έργο του συνιστά - στις συγκεκριμένες ιστορικές και πολιτικές συνθήκες της περιόδου που γράφτηκε- ένα «φιλοσοφικό» απάνθισμα με σαφείς οδηγίες χρήσης για την αμερικάνικη ελίτ, προς την οποία και απευθύνεται η φιλοσοφικοϊστορική πρόταση: **Πρέπει να μάθουμε να ζούμε μέσα στο τέλος της Ιστορίας για να μην μετατραπούμε σε τελευταίους ανθρώπους.**

⁸⁰ Francis Fukuyama, *Human Nature and the reconstruction of social order*, ο.π.

⁸¹ ο.π.

⁸² Peter Fennes, «The tower of Babel Rebuilt», στο *After History?*, ο.π.,σελ. 235.

⁸³ S.A. Lawler, «Fukuyama versus the end of history», στο *After History?*, ο.π.,σελ. 71.

⁸⁴ Francis Fukuyama, «Reflections-five years later», στο *After History?*, ο.π., σελ.256.

Επίλογος

Κλείνοντας αυτή τη μελέτη, οφείλουμε να επανέλθουμε για τελευταία φορά στη βασική υπόθεση εργασίας της διδακτορικής μας διατριβής, σύμφωνα με την οποία τεκμηριώνεται και με βάση το έργο του Francis Fukuyama ότι υπάρχει μια βαθύτερη σχέση που συνδέει την ανθρωπολογική προβληματική με τη θεώρηση ενός τέλους της Ιστορίας. Στη διερεύνηση της κεντρικής μας υπόθεσης, τέθηκαν και προσεγγίστηκαν συναφώς ζητήματα που αφορούν:

- α) την επίδραση της ιστορικής συγκυρίας, τόσο από την άποψη των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών, όσο και από την άποψη του φιλοσοφικού και κοινωνικού βιώματος της κάθε εποχής, στη διατύπωση μιας θεωρίας για το τέλος της Ιστορίας·
- β) τη σχέση ανάμεσα στην οπτιμιστική και την πεσιμιστική σύλληψη του ιστορικού γίνεσθαι με την προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης
- γ) τις θεμελιώδεις και από φιλοσοφικοϊστορική άποψη σχέσεις ελευθερίας-αναγκαιότητας, προσωπικότητας-μαζών, την έννοια του υποκειμένου της Ιστορίας
- και τέλος, δ) τη σχέση του τέλους της Ιστορίας με την πραγματοποίηση της ειρήνης ή, αντίστροφα, τη σχέση του τέλους της Ιστορίας με μείζον και τραγικά επίκαιρο ζήτημα του πολέμου.

Στη διδακτορική μας διατριβή επιχειρήσαμε να καταδείξουμε τη θέση ότι η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας από τον Fukuyama συναρτάται οργανικά προς την ανθρωπολογική προβληματική του. Στη θέση αυτή, όμως, χρειάζεται η επισύναψη ορισμένων προτάσεων που διατυπώσαμε, προκειμένου μέσα στη γενικότητά της, να μη χαθεί το συγκεκριμένο κάθε φορά στοιχείο της επιβεβαίωσής της.

1. Μιλώντας για το τέλος της Ιστορίας, δεν εννοούμε απλά μια κατάσταση στασιμότητας ή διαμόρφωσης ενός οριστικού πλαισίου αναπαραγωγής των όρων ζωής του ανθρώπου, αλλά και τη δυναμική που ενδεχομένως αναπτύσσεται ιστορικά προς την τελική λύση των θεμελιωδών προβλημάτων της ανθρωπότητας.
2. Θεωρητικό έδαφος της επίδρασης της ανθρωπολογικής προβληματικής στη διατύπωση μιας θεωρίας του τέλους της Ιστορίας είναι οπωσδήποτε η κλασική ιδέα ότι υφίσταται ένα υποκείμενο το οποίο μπορεί να μετασχηματίζεται προς το καλύτερο, η ιδέα δηλαδή «...μιας διαρκώς αυξανόμενης ικανότητας για αλλαγή»¹. Το πρόβλημα τούτο συνδέεται, ιδιαίτερα στις κλασικές στιγμές της φιλοσοφίας της Ιστορίας, των ιστορικών υποκειμένων, με το ζήτημα της πρακτικής δράσης προκειμένου να προσεγγισθεί ο επιθυμητός ιστορικός τόπος.

¹ Ετιεν Μπαλιμπαρ, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, ο.π.,σελ.147.

3. Με αυτή την έννοια, η ανθρωπολογική προβληματική συντελεί, επίσης, στη διατύπωση ενός τέλους της Ιστορίας από την άποψη του προσδιορισμού των δυνατοτήτων του ανθρώπου να παρέμβει στην πορεία, αλλά και στους ρυθμούς του ιστορικού γίνεσθαι. Συνδέεται δηλαδή με το κλασικό ερώτημα για τη σχέση ελευθερίας και αναγκαιότητας στην ιστορία. Έτσι, στον Kant, η διχοτόμηση ανάμεσα σε έναν κόσμο ελευθερίας και σε έναν κόσμο αναγκαιότητας, επιδρά καταλυτικά σε μια εγγενώς αισιόδοξη αλλά τελικά ανοιχτή εικόνα για την προσέγγιση του ιστορικού ιδανικού. Στον Hegel, η «βεβαιότητα» που προκύπτει ως αποτέλεσμα της καθοριστικής παρουσίας του Λόγου, αποδεικνύεται με μια έννοια πιο εύθραυστη από την αντίστοιχη καντιανή, καθώς πάνω στην εγγελιανή διδασκαλία αποτυπώνονται πιο έκδηλα οι αντιφάσεις της νέας κατάστασης της ανθρωπότητας, όπως αυτή προέκυψε από τη διαλεκτική της κοινωνίας των ιδιωτών. Αργότερα, με την εμφάνιση του Nietzsche στη φιλοσοφική σκηνή, η φιλοσοφική θεώρηση του τέλους της Ιστορίας αποσυνδέεται ριζικά από την εγγελιανή κατανόηση της σχέσης ελευθερίας και αναγκαιότητας, που αναμφίβολα επηρέασε και τον Marx και τίθεται πλέον με όρους μιας ανθρωπολογίας της ισχύος.
4. Στη σκέψη του Fukuyama, η ανθρωπολογική προβληματική δέχεται την επιρροή της καντιανής διχοτόμησης του ανθρώπου ανάμεσα σε έναν αισθητό και έναν νοητό κόσμο, της χεγκελιανής διαλεκτικής κυρίου και δούλου με κίνητρο την αναγνώριση και της νιτσεϊκής αντίληψης για τον «τελευταίο άνθρωπο».

Από κάθε άποψη, το ζήτημα της σχέσης μιας θεωρίας του τέλους της Ιστορίας με τις ανθρωπολογικές ορίζουσες αφορά πρωτίστως τη σκέψη του Fukuyama. Πράγματι, η ιστορική αντίληψη του Fukuyama εδράζεται σε έναν Μηχανισμό της Επιθυμίας όπως αυτός ενεργοποιείται και προάγει την καπιταλιστική οικονομική ανάπτυξη με διάφορους τρόπους και μορφές (εφαρμογή της επιστήμης στην παραγωγική διαδικασία, κατανάλωση, κτλ).

Χωρίς αμφιβολία, καμία αντίληψη της Ιστορίας δεν μπορεί να νοηθεί γενικά χωρίς μια ανθρωπολογική προβληματική. Ουσιαστικά, το ζήτημα το οποίο τίθεται αφορά το είδος, την κατεύθυνση και το χαρακτήρα της ανθρωπολογικής προβληματικής. Ειδικότερα, η θεώρηση του τέλους της Ιστορίας από τον Fukuyama διαπλέκεται, μάλιστα, με ένα είδος τελεολογίας, δηλαδή την αναγνώριση ενός ενύπαρκτου σκοπού στην ιστορική κίνηση.

Στο σημείο αυτό, από την πλευρά μας υποστηρίζεται ότι το μόνο είδος τελεολογίας το οποίο μπορεί να θεμελιώσει ανοιχτές και όχι κλειστές αναγνώσεις για την Ιστορία, είναι η τελεολογία της ανθρώπινης εργασίας, η οποία χωρίς ηθικές ή κανονιστικές διατυπώσεις, αναφέρεται αποκλειστικά στον τρόπο, με τον οποίο ο άνθρωπος αναπτύσσει και δημιουργεί τον εαυτό του μέσα από τη σκόπιμη παραγωγική του δραστηριότητα².

² Meszaros Istvan, *Διαλεκτικοί Μετασχηματισμοί: Τελεολογία, Ιστορία και Κοινωνική Συνείδηση, περιοδικό Ουτοπία*, τεύχος 37, Νοέμβρης-Δεκέμβρης 1999, σελ.50.

Άρα, **η ανθρωπολογική προβληματική δεν οδηγεί γενικά παρά υπό προϋποθέσεις σε αντιλήψεις για το τέλος της Ιστορίας.** Στο βαθμό όμως που η ανθρώπινη φύση θεωρείται αναλλοίωτη, δημιουργούνται οι όροι για μια **κλειστή ερμηνεία της Ιστορίας.** Και αντιστρόφως· ο ανοιχτός χαρακτήρας της Ιστορίας εδράζεται στην αποδοχή της μεταβλητότητας της ανθρώπινης φύσης.

Χωρίς αμφιβολία, ο 20^{ος} αιώνας υπήρξε ιδιαίτερα γόνιμος στη διατύπωση φιλοσοφικών στοχασμών για την Ιστορία και το τέλος της σε συνάρτηση μάλιστα με τη διατύπωση αντίστοιχων ανθρωπολογικών θεωρήσεων.

Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά και ο Martin Buber,

«μόλις στην εποχή μας έφτασε το ανθρωπολογικό πρόβλημα στην ωρίμανσή του, αναγνωρίστηκε δηλαδή και αντιμετωπίστηκε ως ανεξάρτητο φιλοσοφικό πρόβλημα. Εκτός από την ίδια την φιλοσοφική εξέλιξη, η οποία οδήγησε σε ολοένα μεγαλύτερη επίγνωση της προβληματικής της ανθρώπινης ύπαρξης[...]στην ωρίμανση του ανθρωπολογικού προβλήματος συνετέλεσαν δυο παράγοντες, σε πολλαπλό συσχετισμό με την εξέλιξη αυτή[...]

Ο πρώτος είναι κυρίως κοινωνιολογικής υφής. Πρόκειται για την προοδευτική κατάρρευση των παλαιών οργανικών σχημάτων άμεσης ανθρώπινης συμβίωσης[...]

Ο δεύτερος παράγοντας μπορεί να χαρακτηριστεί ως σχετιζόμενος με την ιστορία του πνεύματος ή, καλύτερα, την ιστορία της ψυχής. Εδώ και έναν αιώνα ο άνθρωπος έχει περιπέσει σε μια κρίση που ολοένα βαθαίνει, μια κρίση, που έχει βέβαια κάποια κοινά σημεία με άλλες, όπως τις γνωρίζουμε από την προηγούμενη ιστορία, είναι εντούτοις σε ένα αποφασιστικό σημείο ιδιάζουσα. Το σημείο αυτό αφορά την σχέση του ανθρώπου με τα νέα πράγματα και τις νέες καταστάσεις που προέκυψαν με την πράξη ή την σύμπραξή του. Την ιδιαιτερότητα αυτή της σύγχρονης κρίσης θα επιθυμούσα να την ονομάσω: καθυστέρηση του ανθρώπου σε σχέση με τα έργα του[...]

Δεν αποτελεί σύμπτωση, παρά μεστή νοήματος αναγκαιότητα το γεγονός, ότι οι σπουδαιότερες εργασίες στον τομέα της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας εμφανίστηκαν μετά τον πρώτο παγκόσμιο πόλεμο...»³.

Όπως προέκυψε και από την ανάλυσή μας, ο Fukuyama είναι όντως ένας στοχαστής με ισχυρή αίσθηση του ανθρωπολογικού φορτίου της εποχής μας, αλλά και της ιστορικής στιγμής στην οποία ο ίδιος στοχάζεται.

Η κατά βάση δυιστική προσέγγιση της ανθρώπινης φύσης από την πλευρά του, τον οδηγεί σε ένα σκεπτικισμό ως προς την εξέλιξη της Ιστορίας, παρόλο που η βασική ιδέα του «τέλους» τίθεται ως αδιαπραγμάτευτη και αδιαμφισβήτητη και σε εμπειρικό πλαίσιο. Η

³ Μαρτιν Μπούμπερ, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, ο.π.,σελ. 69-70-71.

υπεροχή των φιλελεύθερων ιδεών, σύμφωνα με τον Fukuyama, αντιστοιχεί σε μια εικόνα της ανθρώπινης φύσης, όπου η ανάγκη για αναγνώριση, η επιδίωξη της μεγαλοθυμίας, αντιμετωπίζεται ως η πιο σταθερή και μύχια πλευρά της ανθρώπινης υπόστασης. Σε αυτή την εικόνα του ανθρώπου, το συγκρουσιακό στοιχείο τίθεται ως αρχέγονη-φυσική παράμετρος, που περιορίζεται, ωστόσο, από τις ανάγκες της συμβίωσης, του πολιτισμού.

Η εικόνα του ανθρώπου στον Fukuyama, με την έμφαση που δίνει στη μελέτη του ατόμου, αποτελεί αστική σύλληψη και οδηγεί στην αντιμετώπιση του ζητήματος της ελευθερίας με όρους φιλελεύθερους και όχι χεγκελιανούς. Εκ των πραγμάτων, έρχεται σε αντίθεση με μια σύλληψη της ανθρώπινης προσωπικότητας ως προϊόντος της κοινωνικής ανάπτυξης και της δραστηριότητας.

Όσον αφορά τη θέση του πολέμου στο πλαίσιο της Φιλοσοφίας της Ιστορίας του, ο Fukuyama αν και αντιμετωπίζει κριτικά το ρεύμα του ρεαλισμού στις διεθνείς σχέσεις, τελικά καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο πόλεμος είναι αναγκαία απόρροια της διαίρεσης του κόσμου ανάμεσα σε ιστορικά και μετα-ιστορικά κράτη.

Κλείνοντας, και με βάση τα όσα αναλύσαμε και υποστήριξαμε σε αυτή τη διατριβή, δε θα αποφύγουμε να θέσουμε ένα κρίσιμο και επίκαιρο ταυτοχρόνως ερώτημα: Επιδρά άραγε και με ποιο τρόπο η εξέλιξη της οικονομικής κρίσης στην εικόνα του τέλους της Ιστορίας στον Fukuyama;

Η πρώτη συνάντηση του Fukuyama με την κακή πλευρά της ιστορίας, πιο συγκεκριμένα, την κακή πλευρά του καπιταλισμού ήταν το 1999 και αφορούσε την αποτίμηση της χρηματοπιστωτικής κρίσης του 1998 στις «ασιατικές τίγρεις». Σύμφωνα με τον ίδιο, τα γεγονότα αυτά είχαν μια κεντρική σημασία, γιατί έθεταν το ερώτημα μιας σοβαρής αστάθειας, όχι σε περιφερειακές χώρες, αλλά σε κράτη που βρίσκονταν στην καρδιά του παγκόσμιου συστήματος εμπορίου. Σε αυτό το πλαίσιο, έθετε το ερώτημα αν βρισκόμασταν τότε στο τέλος του τέλους της Ιστορίας. Η απάντηση που έδωσε ήταν σαφής και ήταν αρνητική.

«Είναι πιο πιθανό τα γεγονότα του 1997-1998 να αντιπροσωπεύουν το κατώτατο σημείο ενός οικονομικού κύκλου για τον αναπτυσσόμενο κόσμο, και ότι η υπόθεση του τέλους της Ιστορίας θα εμφανιστεί στο άλλο άκρο όχι μόνο αδύναμη, αλλά δυνατότερη κατά πολλούς τρόπους»⁴.

Για τον Fukuyama το τέλος της Ιστορίας συνδέονταν εκείνη την περίοδο κυρίως με το αναπόφευκτο της παγκοσμιοποίησης και με τους πολιτικούς δρόμους διαχείρισής της. Σε αυτή την τοποθέτηση του Fukuyama έχει σημασία να τονίσουμε ότι η εμπειρική ένδειξη από την ισχύ του Μηχανισμού της Επιθυμίας, (στη συγκεκριμένη περίπτωση, το αναπόφευκτο της παγκοσμιοποίησης), συγκαλύπτει κάθε αναφορά στο ζήτημα της ικανοποίησης της ανθρώπινης φύσης. Κατά μια έννοια, προκύπτει το συμπέρασμα, που μπορούμε πλέον να

⁴ Francis Fukuyama, «Second thoughts», ο.π.,σελ.7.

διατυπώσουμε ότι στη θεωρία του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας, η ανθρωπολογική προβληματική βρίσκεται στο παρασκήνιο ενώ στο προσκήνιο βρίσκεται η πολιτική και η ιδεολογία, με την αρνητική έννοια του όρου.

Όμως η πραγματικότητα δεν έχει πει την τελευταία της λέξη. Στα τέλη της δεκαετίας του 2000, μια νέα κρίση, συγχρονισμένου χαρακτήρα και πιο βαθιά από την άποψη της διάρκειάς της, αναδύθηκε και μάλιστα με επίκεντρο τις ΗΠΑ. Τα συμπεράσματα που έβγαλε ο Fukuyama ήταν ότι το μοντέλο άσκησης οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής των προηγούμενων δεκαετιών, γνωστό και ως ρηγκανισμός ή θατσερισμός, έφθασε στα όρια του και ότι *«η εποχή του Ρήγκαν, έπρεπε να είχε τελειώσει αρκετά χρόνια νωρίτερα»*⁵. Σύμφωνα με τον ίδιο, αυτό που είχε καταρρεύσει και έπαυε πια να είναι αποτελεσματικό ήταν ο ίδιος ο πυρήνας του αμερικάνικου μοντέλου, η αποτυχία να ελεγχθεί ο χρηματοπιστωτικός τομέας.

Το 1992, στο βιβλίο για το τέλος της Ιστορίας, ο Fukuyama είχε μιλήσει για τους κινδύνους μιας ανεξέλεγκτης επιδίωξης της θυμικής αναγνώρισης. Κυρίως όμως είχε τονίσει ότι η ελευθερία της αγοράς, η αναζήτηση του χρήματος, ως ένδειξη του κοινωνικού γοήτρου και αναγνώρισης, αποτελούσε την υγιή απάντηση της φιλελεύθερης κοινωνίας στην ανάγκη διεξόδου της μεγαλοθυμίας. Οι κίνδυνοι που έβλεπε εντοπίζονταν, κυρίως, στο ανθρωπολογικό επίπεδο, αντίθετα, στο επίπεδο του Μηχανισμού της Επιθυμίας ή των φιλελεύθερων αρχών οικονομικής πολιτικής, η ελευθερία της αγοράς αποτελούσε σημείο που διασφάλιζε την ανωτερότητα του καπιταλισμού.

Ας θέσουμε και πάλι το ερώτημα: η κρίση που βιώνουμε σήμερα οδήγησε τον Fukuyama να αρνηθεί τη θέση του περί τέλους της Ιστορίας;

Δεν είναι τυχαίο ότι η εκ νέου επιβεβαίωση του πυρήνα της θέσης περί τέλους της Ιστορίας από το στοχαστή, δόθηκε σε συνέντευξη με αφορμή τα 20 χρόνια από την πτώση του τείχους του Βερολίνου, που συνέπιπταν και με τα 20 χρόνια από την δημοσίευση του πρώτου άρθρου για το τέλος της Ιστορίας. Έχει λοιπόν σημασία να προσεγγίσουμε τις απαντήσεις που έδωσε:

«Το βασικό σημείο- ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι η τελική μορφή διακυβέρνησης- είναι κατά βάση ακόμα σωστό. Προφανώς υπάρχουν εναλλακτικές, όπως η Ισλαμική δημοκρατία του Ιράν ή ο κινέζικος απολυταρχισμός. Αλλά δε νομίζω ότι πολλοί άνθρωποι είναι πεπεισμένοι ότι αυτές αποτελούν ανώτερες μορφές πολιτισμού από αυτές που υπάρχουν στην Ευρώπη, στις ΗΠΑ, στην Ιαπωνία ή σε άλλες αναπτυγμένες δημοκρατίες, κοινωνίες δηλαδή που παρέχουν στους πολίτες τους ένα ανώτερο επίπεδο ευημερίας και προσωπικής ελευθερίας.

Το ζήτημα δεν είναι αν η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι τέλειο σύστημα ή αν ο καπιταλισμός έχει προβλήματα. Στο κάτω-κάτω, έχουμε ριχτεί σε αυτή την τεράστια παγκόσμια κρίση εξαιτίας της αποτυχίας των αρρύθμιστων αγορών. Το πραγματικό ερώτημα είναι αν οποιοδήποτε άλλο

⁵ Francis Fukuyama, «The Fall of America, Inc», *Newsweek Magazine*, 3/10/2008.

σύστημα διακυβέρνησης που έχει εμφανιστεί τα τελευταία είκοσι χρόνια μπορεί να αποτελέσει πρόκληση σε αυτό. Η απάντηση παραμένει όχι»⁶.

Η τοποθέτηση του Fukuyama λαμβάνει, ασφαλώς, υπόψη τις σύγχρονες εξελίξεις, κυρίως την κρίση, αλλά και την ύπαρξη κρατών-απειλών προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία, όπως η Κίνα. Ωστόσο, καθιστά σαφές ότι **η θέση περί τέλους της Ιστορίας επιβεβαιώνεται και σήμερα όχι τόσο από τις εμπειρικές ενδείξεις της ανωτερότητας της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του καπιταλισμού, αλλά κυρίως από την απουσία μια ουσιαστικής εναλλακτικής στον καπιταλισμό.**

Έχει μάλιστα σημασία να αναδειχτεί ότι η αντιμετώπιση της Κίνας γίνεται υπό το πρίσμα της κριτικής για την ανολοκλήρωτη στροφή της και στο πολιτικό επίπεδο, από την άποψη της ανάγκης υιοθέτησης δηλαδή μιας πιο καθαρής μορφής αστικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Στο σημείο αυτό, ο Fukuyama παραμένει προσηλωμένος στη στρατηγική-προγραμματική του κατεύθυνση περί αναγκαίας σύνδεσης της οικονομικής αποδοτικότητας με την εμπέδωση αρχών και θεσμών της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Σε μακροπρόθεσμη προοπτική, όμως, η Κίνα δεν αποτελεί για τον Fukuyama απειλή για το τέλος της Ιστορίας, αν και αποτελεί πρόβλημα ως οικονομικός και γεωπολιτικός ανταγωνιστής των ΗΠΑ. Επί της ουσίας, ο Fukuyama, τοποθετεί την Κίνα εντός πορείας προς το τέλος της Ιστορίας, αφού και αυτό το κράτος κινείται πάνω στην τροχιά του Μηχανισμού της Επιθυμίας.

Από την έως τώρα αναφορά στη σύγχρονη απάντηση του Fukuyama ως προς την επικαιρότητα της θέσης περί τέλους της Ιστορίας σε συνθήκες εκδήλωσης παγκόσμιας και συγχρονισμένης οικονομικής καπιταλιστικής κρίσης, είναι έκδηλη η απουσία του δεύτερου βασικού πυλώνα της προσέγγισης του Fukuyama· η ανθρωπολογική προβληματική περί ικανοποίησης του θυμικού, της ανάγκης για αναγνώριση. Φυσικά, ο συγγραφέας αναφέρεται στη δυνατότητα της φιλελεύθερης δημοκρατίας να δημιουργεί ανώτερους όρους προσωπικής ελευθερίας, και με αυτή την έννοια προσεγγίζει το πεδίο του ανθρωπολογικού προβληματισμού. Ωστόσο, η αναφορά του είναι οριακή, δεν αναλύεται εκτενώς, και κυρίως, δεν αποτελεί τον πυρήνα του επιχειρήματός του.

Η πρωτοκαθεδρία της πολιτικής, με ταυτόχρονη υποβάθμιση της ανθρωπολογικής θεμελίωσης του τέλους της Ιστορίας, γίνεται, άλλωστε, εμφανής σε πρόσφατο άρθρο του Fukuyama με το χαρακτηριστικό τίτλο «*Το μέλλον της Ιστορίας: Μπορεί η φιλελεύθερη δημοκρατία να επιβιώσει από την παρακμή της μεσαίας τάξης;*»⁷.

Το κείμενο αυτό έχει μια ιδιαίτερη κρισιμότητα διότι, όπως φανερώνει και ο τίτλος του, συμπλέκει μια φιλοσοφικο-ιστορική αντίληψη με μια κοινωνιολογική θεώρηση των

⁶ Francis Fukuyama, συνέντευξη στον Nathan Gardel, 20 Οκτώβρη 2009, «The “end of history”, 20 years later»

⁷ Francis Fukuyama, «The Future of History: Can Liberal Democracy survive the decline of the Middle Class?», περιοδικό *Foreign Affairs* (Γενάρης-Φεβάρης 2012).

προϋποθέσεων για την αναπαραγωγή του τέλους της Ιστορίας, και ως εκ τούτου έχει προγραμματικό χαρακτήρα. Υποστηρίζει λοιπόν ο Fukuyama, επιχειρηματολογώντας υπέρ της ανάγκης για μια νέα αφήγηση:

«Για την προηγούμενη γενιά, την κυριαρχία στα οικονομικά ζητήματα κατείχε η φιλελεύθερη δεξιά. Η αριστερά δεν ήταν ικανή να παρουσιάσει μια εύλογη θέση για μια συνολικότερη ατζέντα πέρα από την επιστροφή σε μια υπερβολικά υψηλού κόστους μορφή μιας παραδοσιακής κοινωνικής δημοκρατίας. Αυτή η απουσία μιας αληθοφανούς προοδευτικής αντι-αφήγησης είναι ανθυγιεινή, διότι ο ανταγωνισμός είναι καλός για τις διανοητικές συζητήσεις, ακριβώς όπως είναι και για την οικονομική δραστηριότητα. Και μια σοβαρή διανοητική συζήτηση είναι επειγόντως απαραίτητη, καθώς η τρέχουσα μορφή του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού έχει διαβρώσει την κοινωνική βάση της μεσαίας τάξης, στην οποία στηρίζεται η φιλελεύθερη δημοκρατία»⁸.

Στο άρθρο αυτό ο συγγραφέας παρακολουθεί όντως τις συνθήκες γένεσης της μεσαίας τάξης, πρώτον ως παράγοντα πάνω στον οποίο αναπτύχθηκε ο καπιταλισμός του 19ου και 20ου αιώνα και, δεύτερον, ως παράγοντα ο οποίος επέδρασε στην ιστορική ήττα του μαρξισμού. Ως προς το πρώτο ζήτημα, είναι πια φανερό ότι η επί της ουσίας επιβεβαίωση της θέσης περί τέλους της Ιστορίας έρχεται από το πεδίο επιρροής του Μηχανισμού της Επιθυμίας, καθώς σε κάθε περίπτωση η γένεση και η ανάπτυξη της μεσαίας τάξης αποτελεί ένα κατά βάση οικονομικο-κοινωνιολογικό προϊόν.

Ως προς το δεύτερο ζήτημα, ιδιαίτερη εντύπωση προκαλεί η ενασχόληση με τους όρους ήττας ή διάψευσης της μαρξιστικής θεωρίας κατά τον Fukuyama. Σε μια χρονική περίοδο, που δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί εμπειρικά ότι ο μαρξισμός αποτελεί πραγματική ιστορική εναλλακτική προς τη φιλελεύθερη δημοκρατία, το ενδιαφέρον του Fukuyama για τον μαρξισμό μπορεί να εξηγηθεί με την πρόταση του στοχαστή για μια «ιδεολογία του μέλλοντος», η οποία εντάσσεται εξ ολοκλήρου στο πλαίσιο του Μηχανισμού της Επιθυμίας και δίνει βάρος στην αναδιάταξη της σχέσης ανάμεσα στην οικονομία και την πολιτική, προτάσσοντας «την επαναβεβαίωση της πρωτοκαθεδρίας της δημοκρατικής πολιτικής πάνω στα οικονομικά και τη νομιμοποίηση μιας νέας κυβέρνησης ως έκφρασης του δημοσίου συμφέροντος»⁹.

Πέρα από τις κριτικές επισημάνσεις στις συγκεκριμένες πτυχές της νέας ιδεολογίας που προτείνει ο Fukuyama, ως προς τη δική μας μελέτη έχει σημασία να τονίσουμε ότι αυτή θα αναγνωρίζει στον μαρξισμό τον κατεξοχήν αντίπαλό της και θα προέλθει ως «σύνθεση των ιδεών τόσο της Δεξιάς όσο και της Αριστεράς, αποσυνδεδεμένη από την ατζέντα των περιθωριοποιημένων ομάδων που συγκροτούν το υπάρχον προοδευτικό κίνημα»¹⁰.

⁸ Ο.Π.

⁹ Ο.Π.

¹⁰ Ο.Π.

Ο πυρήνας, λοιπόν, του προγράμματος του Fukuyama αφορά μια νέα ιδεολογία για τη μεσαία τάξη, η οποία πρέπει να ξεφύγει από την αφήγηση της προηγούμενης γενιάς, και σύμφωνα με την οποία, τα συμφέροντά της εξυπηρετούνται από ελεύθερες αγορές¹¹. Η υλική αφετηρία για αυτόν τον προβληματισμό βρίσκεται στο γεγονός ότι τα μεσαία στρώματα που πλήττονται, αναζητούν απεγνωσμένα λύσεις για μια επαναφορά σε μια προηγούμενη καλύτερη κατάσταση διαβίωσης. Ωστόσο, η επικέντρωση του Fukuyama στη μεσαία τάξη έχει και μια άλλη πλευρά, η οποία σχετίζεται τόσο με τη σχέση της με την αστική τάξη όσο και με τη σύγχρονη εργατική τάξη. Από τη μια, ο Fukuyama εκφράζει προβληματισμούς και ανησυχίες ως προς τη δυνατότητα της στερέωσης της συμμαχίας της αστικής τάξης με τα μεσαία στρώματα σε συνθήκες όξυνσης της κρίσης. Από την άλλη, αντιμετωπίζει τη μεσαία τάξη ως «ομάδα αναφοράς» σε σχέση με την εργατική τάξη, ως ομάδα, η δυναμική της οποίας αποτελεί απόδειξη ότι ο καπιταλισμός μπορεί να λειτουργήσει εύρυθμα, άρα και απόδειξη του τέλους της Ιστορίας.

Ως προς τη βασική υπόθεση εργασίας της διδακτορικής μας διατριβής, επιβεβαιώνεται, λοιπόν, ότι η θεωρία του Fukuyama περί τέλους της Ιστορίας συναρτάται οργανικά με μια *εκλεκτικιστική* θεωρία για την ανθρώπινη φύση, η οποία αντλεί, κατά περίπτωση, την έμπνευσή της από κλασικές κυρίως φιλοσοφικές προσεγγίσεις των αρχαίων και νεότερων χρόνων.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο ανάλυσης, άλλοτε με άμεσο και άλλοτε με έμμεσο τρόπο, προκύπτει αβίαστα το συμπέρασμα ότι βασικός αντίπαλος της θεωρίας του Fukuyama, στο πλαίσιο και της διεθνούς ιστορικής συγκυρίας, είναι ο μαρξισμός. Από την άποψη αυτή, και δεδομένης της μακρόχρονης υστέρησης που παρουσιάζεται στη συγκρότηση μιας συνεκτικής προσέγγισης της ανθρώπινης φύσης με μαρξιστικούς όρους, αναδεικνύεται, μέσα και από τις γραμμές της ανάλυσης που προηγήθηκε, η ανάγκη μιας συστηματικής έρευνας, που να απαντά από μαρξιστική σκοπιά στις ανθρωπολογικές προκείμενες θεωριών, όπως αυτή του Fukuyama για το τέλος της Ιστορίας,

Ακόμη ειδικότερα, μια συστηματική διεπιστημονική μελλοντική ερευνητική προσπάθεια θα μπορούσε να επικεντρωθεί στην επεξεργασία και ανάπτυξη μιας μαρξιστικής ανθρωπολογικής προβληματικής, και μάλιστα σε συνθήκες οξυμένων κοινωνικών κρίσεων (πόλεμος, ήττα επαναστάσεων, οικονομικές κρίσεις) ή και μετά από αυτές. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον προσλαμβάνει η μελέτη των προϋποθέσεων της διαμόρφωσης του «νέου ανθρώπου» στον κομμουνισμό, τόσο ως ιστορική αποτίμηση των

¹¹ Ο.Π.

εμπειριών του 20^{ου} αιώνα, όσο και ως ιστορική προοπτική στην ανοιχτή, σε κάθε ενδεχόμενο, εποχή που διανύουμε.

Από την πλευρά μας, προς το παρόν και ολοκληρώνοντας αυτή τη συγγραφή, υποστηρίζουμε ότι το τέλος της Ιστορίας δεν είναι απόληξη ενός μονόδρομου που οδηγεί ή οδήγησε, ήδη, όπως θέλει να πιστεύει ο Fukuyama, στην παγίωση και στο θρίαμβο της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του καπιταλισμού. Το τέλος της Ιστορίας, μόνο σα 'σταυροδρόμι', ως οριστική διατύπωση ενός διλήμματος μπορεί να νοηθεί: «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Και με αυτή την έννοια, πρόκειται ουσιαστικά για τέλος της προ-ιστορίας της ανθρωπότητας.

«Η ιστορία όλων των ως τα τώρα κοινωνιών είναι ιστορία ταξικών αγώνων. Ελεύθερος και δούλος, πατρίκιος και πληβείος, βαρώνος και δουλοπάροικος, μάστορας και κάλφας, με μια λέξη, καταπιεστής και καταπιεζόμενος, βρίσκονται σε ακατάπαυστη αντίθεση μεταξύ τους, έκαναν αδιάκοπο αγώνα, τότε σκεπασμένο, τότε ανοιχτό, έναν αγώνα που τελειώνει κάθε φορά με τον επαναστατικό μετασχηματισμό ολόκληρης της κοινωνίας ή με την από κοινού καταστροφή των τάξεων που αγωνίζονταν»¹².

Αυτός ο ταξικός αγώνας προφανώς έχει παρελθόν, παρόν και μέλλον. Σήμερα βρισκόμαστε –αντικειμενικά- σε μια περίοδο όπου οι πρώτες απόπειρες να ξεπεραστεί ο καπιταλιστικός τρόπος οργάνωσης της κοινωνίας, οι σοσιαλιστικές επαναστάσεις του 20^{ου} αιώνα, κλείνουν τον ιστορικό τους κύκλο. Αυτό που, κατά τη γνώμη μας, δεν έχει κλείσει είναι η ιστορική εποχή κατά την οποία η αντιμετώπιση της σύγχρονης καπιταλιστικής βαρβαρότητας μπορεί να εκδηλωθεί ως επαναστατική *άρνηση* του καπιταλισμού διαμέσου της συνεχιζόμενης και στις μέρες μας πάλης των τάξεων.

¹² Καρλ Μαρξ-Φριντριχ Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, ο.π.,σελ.18-19.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno Theodor W., *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 1992, μετάφραση Νικόλαος Λίβος.
- Agamben Giorgio, *Χρόνος και Ιστορία*, εκδόσεις Ινδίκτος, Αθήνα 2003, μετάφραση Δημήτρης Αρμάος.
- Asad Talal, «A single history?», *The end of history symposium*, open Democracy, 2006.
- Ακαδημία Επιστημών της ΕΣΣΔ, Παγκόσμια Ιστορία, εκδόσεις Μέλισσα.
- Αλεξίου Θανάσης, *Εργασία, Εκπαίδευση και Κοινωνικές τάξεις. Το ιστορικό-θεωρητικό πλαίσιο*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2002.
- Άντερσον Περρυ, *Θεωρίες για το τέλος της Ιστορίας*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1994, μετάφραση Αποστόλης Οικονόμου.
- Barnett Stuart, *Hegel after Derrida*, Routledge 1998, London-New York.
- Burns Timothy (edited by) , *After History? Francis Fukuyama and his critics*, Rowman and Littlefield Publishers, 1994, τα άρθρα:
- Burns Timothy, «*Modernity's irrationalism*»,
 - Darby Tom, «Technology, Christianity and the Universal Homogeneous State»,
 - Fenves Peter, «The tower of Babel Rebuilt»,
 - Fukuyama Francis, «Reflections on the end of history-five years later»,
 - Fuller Timothy, «The End of Socialism's Historical Theology»,
 - Gourevitch Victor, «The end of History?»
 - Lawler Peter Augustine, «Fukuyama versus the end of history»,
 - Smith Gregory Bruce, «The "End of history" or a portal to the future: Does anything lie beyond late modernity?»,
 - Von Lane Theodore H., «From Fukuyama to reality: a critical essay».
- Βήμα Το, 3/5/1998, «Αναζητώντας το χαμένο Μάη».
- Casirer Ernst, *Καντ και Ρουσσώ*, εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 2001, μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος.
- Γκέντε Άντρας, *Η φιλοσοφία της κρίσης*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994, μετάφραση Αποστόλης Οικονόμου.
- Γκράμσι Αντόνιο, *Ιστορικός Υλισμός*, εκδόσεις Οδυσσέας, χ.χ.
- Drury Shadia B., *Alexandre Kojève-The roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, 1994.
- Dupre Louis, «Kant's theory of History and Progress», *Review of Metaphysics*, 51 (1998).
- Elden Stuart, «Some are born Posthumously: the French afterlife of Henri Lefebvre», *Historical Materialism*, volume 14:4, 2006.

Ένγκελς Φρίντριχ, *Ο Λουδοβίκος Φοίερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1995.

Επιστημονική Σκέψη, τεύχος 15, Σεπτέμβρης-Οκτώβρης 1983, «Συζήτηση για τον Ανορθολογισμό και το «Νεορθόδοξο Ρεύμα», με τους Σ.Καράγιωργα, Β. Φίλια, Α.Μπαγιόνα.

Fraser Ian, *Hegel and Marx-the concept of need*, Edinburgh University Press, 1998.

Fukuyama Francis and Michael McFaul, «Should Democracy be promoted or demoted?» *The Washington Quarterly*, Winter 2007-2008.

Fukuyama Francis, «Still Disenchanted? The Modernity of Postindustrial Capitalism» in Victor Nee and Richard Swedberg, eds., *The Economic Sociology of Capitalism* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Fukuyama Francis, «Has History Started Again?», *Policy* vol.18, no.2.

Fukuyama Francis, «Clash of Civilizations, History is still going our way», *The Wall Street Journal*, October 5, 2001.

Fukuyama Francis, «Has History restarted since September 11?», *The Center for Independent Studies*, 8/8/2002.

Fukuyama Francis, «Human Nature and the reconstruction of social order», στο <http://www.wesjones.com/fukuyama.htm>, May 1999.

Fukuyama Francis, «Second thoughts: the last man in a bottle», *The National Interest*, Summer 1999.

Fukuyama Francis, «The Clash of cultures and American Hegemony», September 1, 2006.

Fukuyama Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002).

Fukuyama Francis, «The Fall of America, Inc», *Newsweek Magazine*, 3/10/2008.

Fukuyama Francis, «The Future of History: Can Liberal Democracy survive the decline of the Middle Class?», *Foreign Affairs* (Γενάρης-Φλεβάρης 2012).

Fukuyama Francis, «Απάντηση στους επικριτές μου», *National Interest*, 1989, περιοδικό *Οριοθετήσεις*.

Fukuyama Francis, *Η Εμπιστοσύνη, Οι κοινωνικές αρετές και η δημιουργία της ευημερίας*, εκδόσεις Λιβάνης, Αθήνα 1998, μετάφραση Ελένη Αστερίου.

Fukuyama Francis, συνέντευξη στον Nathan Gardel, 20 Οκτώβρη 2009, «The “end of history”, 20 years later».

Fukuyama Francis, *Το τέλος της Ιστορίας και ο τελευταίος άνθρωπος*, εκδόσεις Λιβάνη Αθήνα 1993, μετάφραση Αχιλλέας Φακατσέλης.

Fukuyama Francis, «Το τέλος της Ιστορίας;», *Οριοθετήσεις* Οκτώβρης-Δεκέμβρης 1990,.

Geras Norman, *Marx and Human nature. Refutation of a legend*, εκδόσεις Verso, London 1983.

- Goldmann Lucien, *Immanuel Kant*, εκδόσεις New Left Books, London 1971.
- Habermas Jurgen, *Η ιδέα του Καντ περί της Αιώνιας Ειρήνης από την ιστορική απόσταση 200 ετών*, μετάφραση Αννίτα Συριοπούλου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2006.
- Habermas Jurgen, *Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας*, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, μετάφραση Λ.Αναγνώστου-Α.Καραστάθη.
- Himmelfarb Gertrude, «Responses to Fukuyama», *The National Interest*, Summer 1999.
- Höffe Otfried, «Even a Nation of Devils needs the State: the Dilemma of natural Justice», *Kant's Political Philosophy*, 1992, University of Wales Press.
- Horkheimer Max, Fromm Erich, Marcuse Herbert, *Αυθεντία και Οικογένεια, θεωρητικά σχέδια*, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 1996, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου.
- Howse Robert, «Kojève's Latin Empire», *Policy Review*, August 1, 2004n.126.
- Huntington Samuel Ph. , McNeill William H. , Γιανναράς Χρήστος , κ.ά. *Η σύγκρουση Ανατολής-Δύσης και η πρόκληση Χάντιγκτον*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1998, μετάφραση: Καββαδία, Δ.-Καραμεσίνης, Φ.-Γεώργας, Κ.
- Jameson Fredric, *Το μεταμοντέρνο ή πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού*, εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1999, μετάφραση Γιώργος Βάρσος.
- Kaplan Abraham, «Historical Interpretation», στο *Philosophy of History and action*, Papers presented at the first Jerusalem Philosophical Encounter, December 1974, edited Yirmiah Yovel.
- Kitching Gavin, «The modernization myth», *The end of history symposium*, open Democracy, 2006.
- Kersting Wolfgang, «Kant's concept of the state», *Essays on Kant's Political Philosophy*, University of Wales Press.
- Kimball Roger, «Francis Fukuyama and the end of history», *The New Criterion*, Vol.10, No6, February 1992.
- Kojève Alexandre, *Introduction to the reading of Hegel*, εκδ. Cornell University Press, 1980.
- Kojève Alexandre, «Τυραννία και Σοφία», στο *Περί Τυραννίας*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1995, μετάφραση Ευρυδίκη Παπάζογλου.
- Kant Immanuel, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, εκδόσεις Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, μετάφραση Κώστας Ανδρουλιδάκης.
- Kant Immanuel, *Τα Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1984, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα.
- Καντ Ιμμανουέλ, *Δοκίμια*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1971, μετάφραση Ευάγγελος Παπανούτσος, τα άρθρα:
- «[Πάλι το ζήτημα] Αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς τα καλύτερο»,

- «Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: Τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει»,
- «Πιθανή αρχή της Ιστορίας των ανθρώπων»,
- «Το τέλος των πάντων»,
- «Ιδέα μιας Ιστορίας με πρίσμα κοσμοπολιτικό»
- «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός»

Καντ Ιμμανουέλ, *Για την Αιώνια Ειρήνη*, εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992, μετάφραση Άννα Ποτάγα

Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών, *Προσεγγίσεις στην κατάσταση της εργατικής τάξης στην Ελλάδα*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000.

Κορωναίου Αλεξάνδρα, *Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου*, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 1996.

Lawler Peter Augustine, «History and Nature, Fukuyama, Kojève and Rousseau», *Perspectives on Political Science* vol 25, Summer 1996.

Linden van.D Harry, *Kantian Ethics and Socialism*, εκδόσεις Hackett Publishing, 1988

Lowith Karl, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1987, τόμοι Α και Β, μετάφραση Γεωργία Αποστολοπούλου.

Lowith Karl, *Το νόημα της Ιστορίας*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1985, μετάφραση Μάριος Μαρκίδης- Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος.

Λεβίν Άντριου, *Η γενική βούληση*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 2000, μετάφραση Μπαμπασάκης Γιώργος.

Λένιν Βλαντιμίρ Ίλιτς, «*Για το Συνεταιρισμό*», *Άπαντα*, τόμος 45, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή.

Λούκατς Γκεοργκι, *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 2001, μετάφραση Γιάννης Παπαδάκης.

Meszaros Istvan, «*Διαλεκτικοί Μετασχηματισμοί: Τελεολογία, Ιστορία και Κοινωνική Συνείδηση*», περιοδικό *Ουτοπία*, τεύχος 37, Νοέμβρης-Δεκέμβρης 1999.

Μέσαρος Ίστβαν, *Η θεωρία του Μαρξ για την αλλοτρίωση*, εκδόσεις Ράππα 1974, μετάφραση Ελένη Κωνσταντέλου.

Μανιάτης Γιώργος, «*Η έννοια της αποξένωσης στο Μαρξ*», *Επιστημονική Σκέψη*, τεύχος 12, Μάρτης-Απρίλης 1983.

Μαρκούζε Χέρμπερτ, *Λόγος και Επανάσταση- Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1993, μετάφραση Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος.

Μαρξ Καρλ, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1976.

Μαρξ Καρλ, *Η αθλιότητα της Φιλοσοφίας*, εκδόσεις Νέοι Στόχοι, Αθήνα, μετάφραση Γεωργία Δεληγιάννη-Αναστασιάδη.

Μαρξ Καρλ, *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1994.

Μαρξ Καρλ, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1975.

Μαρξ Καρλ, *Οι ταξικοί αγώνες στη Γαλλία από το 1848 ως το 1850*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000.

Μαρξ Καρλ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, εκδόσεις Γλάρος, Αθήνα 1975, εισαγωγή Λούτσιο Κολλέτι, μετάφραση Μπάμπη Γραμμένου.

Μαρξ Καρλ, *Το Κεφάλαιο*, εκδόσεις Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, μετάφραση Παναγιώτη Μαυρομάτη.

Μαρξ Καρλ-Ένγκελς Φριντριχ, *Γερμανική Ιδεολογία*, εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1989, μετάφραση-επιμέλεια Κώστας Φιλίνης.

Μαρξ Καρλ-Ένγκελς Φριντριχ, *Διαλεκτά Έργα*, εκδόσεις Γνώσεις, Αθήνα, χ.χ.

Μπαγιονάς Αύγουστος, *Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της Ιστορίας*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 1970.

Μπαγιονάς Αύγουστος, *Η θεωρία της Ιστορίας από τον Θουκυδίδη στον Sartre*, Πανεπιστημιακές παραδόσεις, Θεσσαλονίκη 1980.

Μπαλιμπάρ Ετιέν, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 1996, μετάφραση Άρης Στυλιανού.

Μπούμπερ Μάρτιν, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, εκδόσεις Γνώση, μετάφραση: Χαράλαμπος Αποστολόπουλος, Αθήνα 1987.

Μπωντριγιάρ Ζαν, «Στη σκιά της χιλιετίας», *Αυγή* 17/10/1999.

Nickelson Dylan, «Hegel and Kojève: The struggle for recognition and the end state», στο <http://thelydianmode.com/2009/12/hegel-and-kojeve/>.

Niethammer Lutz, *Posthistoire- Has History Come to an End?*, εκδόσεις Verso, 1992.

Νίσμπετ Ρόμπερτ, *Κοινωνική αλλαγή και Ιστορία*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1995, μετάφραση: Στέφανος Ροζάνης, Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος.

Νίτσε Φρίντριχ, *Ιστορία και Ζωή*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1993, μετάφραση Ν.Μ Σκουτερόπουλος.

Osborne Peter, *The Politics of Time-Modernity and Avant-Garde*, εκδ. Verso, 1995.

Pompa Leon *Human Nature and Historical Knowledge: Hume, Hegel, and Vico*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Popper Karl, *The Poverty of Historicism*, Ark Paperbacks 1986.

Popper Karl, *Η ανοιχτή Κοινωνία και οι εχθροί της*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1980, μετάφραση Ειρήνη Παπαδάκη.

Παπαϊωάννου Κώστας, *Μάζα και Ιστορία*, Εναλλακτικές Εκδόσεις Αθήνα, Ιανουάριος 2003.

Πρέβε Κοστάντσο, *Καιροί Αναζήτησης*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1998, μετάφραση Χρήστος Νάσιος.

Πρέβε Κοστάντσο, *Το ασίγαστο πάθος*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1993, μετάφραση Χρήστος Νάσιος.

Robinson Dave, *Νίτσε και μεταμοντερνισμός*, εκδόσεις Futura, Αθήνα 2002, μετάφραση Μανώλης Ανδριωτάκης.

Roth Michael S., «A problem of recognition: Alexandre Kojève and the end of History», *History and Theory*, vol.24, October 1985.

Ρίττερ Γιοαχιμ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, εκδ. Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 1999, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας.

Ρόρτυ Ρίτσαρντ, *Η Αριστερή σκέψη στην Αμερική του 20ου αιώνα*, επιμύθιο Γιούργκεν Χάμπερμας, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2000, μετάφραση Θάνος Χατζόπουλος.

Ρούσσης Γιώργος, *Κομμουνισμός: Τέλος ή αρχή της Ιστορίας*, εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1991.

Sandkuhler H.J. «Η φιλοσοφία μπροστά στο καθήκον της ειρήνης», *Επιστημονική σκέψη*, τεύχος 21.

Sayre R- Lowy M, *Μορφές ρομαντικού αντικαπιταλισμού*, εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα 1991, εισαγωγή-μετάφραση Στέφανος Ροζάνης.

Schmidt Alfred, *The concept of nature in Marx*, εκδόσεις New Left Books, 1973.

Seebom Thomas, «Kant's Theory of Revolution», *Social Research*, vol.48, 1981.

Stoekl Allan, Round Dusk: *Kojève at "the End"*, 1994, στο <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.994/stoekl.994>.

Σορελ Ζωρζ, *Οι ψευδαισθήσεις της προόδου*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1990, μετάφραση: Φανή Παπαδοπούλου.

Taylor Charles, *Πηγές του Εαυτού-Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας*, εκδόσεις ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Αθήνα 2007, μετάφραση Ξενοφών Κομνηνός.

Τσουκαλάς Κωνσταντίνος, *Πόλεμος και Ειρήνη μετά το "τέλος της Ιστορίας"*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2006.

Varul Matthias Zick, «Reciprocity, Recognition and labor value: Marx's incidental moral anthropology of capitalist market exchange», στο *Journal of social philosophy*, vol.41.spring 2010.

Williams Howard, *Kant's Political Philosophy*, εκδόσεις Basil Blackwell, Oxford 1983.

Williams Howard- Sullivan David- Matthews Gwynn, *Francis Fukuyama and the end of history*, University of Wales Press, Cardiff 1997.

Yovel Yirmiyahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980.

Φιλοσοφικό Λεξικό, εκδόσεις Καπόπουλος, Αθήνα 1986.

Χέγγελ Γκ.Β., *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκδόσεις Αναγνωστίδη, Αθήνα, χ.χ

Χέγγελ Γκ.Β., *Φιλοσοφία του Δικαίου*, εκδόσεις Αναγνωστίδη, μετάφραση Γρηγόρης Λιονής.

Χέγκελ Γκεοργκ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1993, μετάφραση Δημήτρης Τζωρτζόπουλος

Χέγκελ Γκ., *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, εκδόσεις «Νεφέλη», 2 τόμοι, Αθήνα 1980-1981, μετάφραση Αιμιλία Μανούση.