

Θεόδωρος Μαυρομμάτης

Η σχέση Ηθικής και Θετικού Δικαίου
στην Καντιανή και Νιτσεϊκή Φιλοσοφία
(Μια συγκριτική προσέγγιση)

Διδακτορική διατριβή

Θεσσαλονίκη, 2014

Πίνακας Περιεχομένων

1. Εισαγωγή.....	1
2. Η σχέση Ηθικής και θετικού Δικαίου στη σκέψη του Kant.....	10
2.1. Συστηματική ένταξη της Ηθικής στο γνωσιολογικό οικοδόμημα.....	10
2.2. Καλή θέληση και καθήκον ως κριτήρια ηθικότητας.....	12
2.3. Η έννοια της προσταγής (Imperativ).....	19
2.4. Οι καταστάσεις της αυτονομίας και της ετερονομίας της βούλησης και η συμβολή τους στην κατανόηση της έννοιας της ηθικότητας.....	40
2.5. Νομιμότητα και Ηθικότητα.....	44
2.6. Η έννοια της ελευθερίας και η συμβολή της στη διάκριση Ηθικής και θετικού Δικαίου.....	54
2.7. Η διάκριση μεταξύ δικαιοκής και ηθικής νομοθεσίας.....	69
2.8. Ο εξαναγκαστικός χαρακτήρας του Δικαίου.....	72
2.9. Η συμβολή των εννοιών του καθήκοντος και του δικαιώματος στη διάκριση Ηθικής και θετικού Δικαίου.....	84
2.10. Η έννοια του δικαιοκού νόμου (Rechtsgesetz).....	95
2.11. Διερεύνηση των πρακτικών επιπτώσεων.....	102
3. Η σχέση Ηθικής και θετικού Δικαίου στη σκέψη του Nietzsche.....	104
3.1. Ο Προοπτικισμός ως θεωρητική κατασκευή για την πρόσληψη της πραγματικότητας.....	104
3.1.1. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις του νιτσεϊκού Προοπτικισμού.....	110
3.1.1.1. Ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός από τη σκοπιά του Μαρξισμού: György Lukács.....	111
3.1.1.2. Ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός από τη σκοπιά της Σημειωτικής: Αλέξανδρος Νεχαμάς.....	116
3.1.1.3. Ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός από τη σκοπιά του Μεταστρουκτουραλισμού: Gilles Deleuze.....	133
3.1.1.4. Κριτική επισκόπηση των ερμηνευτικών προσεγγίσεων.....	137
3.2. Η Ηθική στη σκέψη του Friedrich Nietzsche.....	138
3.2.1. Σκιαγράφηση του κοινωνικού υποβάθρου ως εφελκυστήρα για τη συναγωγή των θεμελιακών ηθικών εννοιών.....	138
3.2.2. Η έννοια του «πάθους της απόστασης» (Pathos der Distanz).....	140
3.2.3. Οι θεμελιώδεις ηθικές έννοιες: Καλός–κακός (Gut–Böse), καλός–αξιοκαταφρόνητος (Gut–Schlecht).....	142
3.3. Η έννοια της σύμβασης στη σκέψη του Friedrich Nietzsche.....	159
3.3.1. Ανάλυση–Λειτουργία.....	159
3.3.2. Η αρχή της ισορροπίας.....	182
3.4. Η έννοια της ενοχής (Schuld) στο νιτσεϊκό έργο.....	193
3.4.1. Η προέλευση της έννοιας στη σκέψη του Nietzsche.....	193

3.4.2. Η συμβολή της χριστιανικής θρησκείας στην παραγωγή της έννοιας της ενοχής.....	200
3.4.3. Η συμβολή της τέχνης στην παραγωγή της έννοιας της ενοχής.....	211
3.4.4. Η θετικοδικαική έννοια της ενοχής.....	215
3.5. Η έννοια του Δικαίου στη σκέψη του Friedrich Nietzsche.....	222
3.5.1. Η απουσία έλλογου υποβάθρου.....	222
3.5.2. Η έννοια του Δικαίου ως μέσο έκφρασης περί Ηθικής αντιλήψεων.....	227
3.5.3.1. Η έννοια της εκδίκησης στη νιτσεϊκή σκέψη.....	237
3.5.3.2. Η σύζευξη της έννοιας του Δικαίου με αυτή της εκδίκησης.....	257
3.5.4. Η συμβολή της έννοιας του μύθου στην κατανόηση του δικαιοκού φαινομένου.....	259
3.5.5. Η ηρακλείτεια φιλοσοφική σκέψη ως πεδίο ανάδυσης εννοιών Δικαίου.....	262
3.5.6. Η περί δικαίου αντίληψη ως εξωτερίκευση ενδογενών ορμών.....	264
3.5.7. Η έννοια του Δικαίου από τη σκοπιά της ιστορικής διαδρομής του.....	269
3.5.8. Η έννοια του νόμου στη σκέψη του Friedrich Nietzsche.....	272
3.6. Το πρόβλημα της Ελευθερίας της βούλησης στη νιτσεϊκή σκέψη.....	282
3.7. Οι πρακτικές επιπτώσεις της νιτσεϊκής αντίληψης για τις έννοιες του Δικαίου, της Ηθικής και τη μεταξύ τους σχέση.....	321
3.7.1. Προδιάθεση.....	321
3.7.2. Η έννοια του υποκειμένου Δικαίου.....	322
3.7.3. Αποτίμηση του βουλευτικού στοιχείου.....	323
3.7.4. Η δικαιοπρακτική ικανότητα.....	325
3.7.5. Αισχροκερδής ή καταπλεονεκτική δικαιοπραξία.....	327
3.7.6. Κτήση κυριότητας από μη κύριο.....	330
4. Συγκριτική αποτίμηση των δύο αντιλήψεων.....	333
4.1. Η συμβολή της έννοιας του ελατηρίου (Triebfeder) στη διάκριση Ηθικής και Δικαίου.....	333
4.2. Η έννοια της σύμβασης και η συμβολή της στη διάκριση Ηθικής και Δικαίου.....	336
4.3. Η ελευθερία της βούλησης ως στοιχείο καθοριστικό της Ηθικής και του Δικαίου.....	337
4.4. Η έννοια του καθήκοντος (Pflicht) στη σκέψη των δύο στοχαστών.....	339
4.5. Η συμβολή της έννοιας του καταναγκασμού.....	341
4.6. Η συμβολή της έννοιας της εκδίκησης στη διαύγαση της σχέσης Ηθικής και Δικαίου.....	344
4.7. Αναφορές του Nietzsche στο καντιανό έργο με ενδιαφέρον για την προκείμενη θεματική.....	348

Πίνακας Βραχυγραφιών

AC: Der Antichrist – Fluch auf das Christentum.

BVN: Briefe von Nietzsche.

DRibV: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

FW: Die fröhliche Wissenschaft.

GD: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert.

GM: Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift.

GT: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.

GzMdS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

JGB: Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.

KdpV: Kritik der praktischen Vernunft

MAM: Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister.

MdS: Die Metaphysik der Sitten

M: Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile.

NF: Nachgelassene Fragmente.

NS: Nietzsche-Studien.

PHG: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.

Refl.: Reflexionen

UB: Unzeitgemäße Betrachtungen.

WM: Der Wille zur Macht.

Z: Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen.

Όσο αφορά στα έργα του I. Kant χρησιμοποιήθηκε η έκδοση των απάντων του:

„Akademieausgabe“ der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (29 Bände)

Όσο αφορά στα έργα του F. Nietzsche χρησιμοποιήθηκε η έκδοση των απάντων του:

Colli G./Montinari M (Hg.), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München und New York 1980

1. Εισαγωγή

Η σημασία του έργου του Immanuel Kant για την νεότερη φιλοσοφική σκέψη¹ και για τα ειδικότερα, κρίσιμα για την προκείμενη θεματική και με κεντρικό ρόλο στη σκέψη του φιλοσόφου πεδία της Ηθικής και του Δικαίου, πολύ δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί. Η ευρύτερη σκοπιμότητα, η οποία εξυπηρετείται μέσω της καντιανής προσέγγισης των επίμαχων πεδίων και της σχέσης τους –η οποία προσέγγιση, ας επιτραπεί ήδη στο σημείο αυτό να αναφερθεί ότι κατά κύριο λόγο διέπεται από μια απόπειρα διαχωρισμού του δικαιοκούς από το ηθικό²– καθώς και τα πρακτικά αποτελέσματα της αντιμετώπισης του ζητήματος, έρχονται να επικυρώσουν τη σημασία του θεωρητικού ενδιαφέροντος.

Η απόπειρα διερεύνησης του θέματος θα έχει ως αφετηρία την ένταξη της Ηθικής στο ευρύτερο γνωσιολογικό οικοδόμημα του Immanuel Kant. Το κεφάλαιο αυτό θα δώσει την αφορμή για μια πρώτη επαφή με έννοιες κρίσιμες για την κατανόηση του ηθικού προτύπου του φιλοσόφου. Εξίσου δε σημαντικές έννοιες για την προσέγγιση του ηθικού προτύπου του Kant αποτελούν αυτές της καλής θέλησης και του καθήκοντος, οι οποίες και πρόκειται να αποτελέσουν αντικείμενο του αμέσως επόμενου κεφαλαίου και δη ως κριτήρια ηθικότητας.

Η έννοια της προσταγής διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο τόσο στην καντιανή σκέψη όσο και –ειδικότερα– στην προκείμενη θεματική. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο στο επόμενο κεφάλαιο θα εξεταστούν διεξοδικά οι έννοιες της κατηγορικής και της υποθετικής προσταγής από τη σκοπιά του περιεχομένου τους, καθώς και από αυτή της θέσης τους στο γενικότερο πρότυπο. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στην έννοια της κατηγορικής προσταγής θα εξεταστούν περαιτέρω οι ειδικότερες μορφοποιήσεις, τις οποίες ο Kant θεωρεί απαραίτητες για την κατασκευή ενός συστήματος Ηθικής καθώς και τα στοιχεία εκείνα, τα οποία κατά την κρίση του φιλοσόφου είναι δυνατό να επηρεάσουν την εκάστοτε προσταγή εκφυλιστικά σηματοδοτώντας

¹ Σχετικά με τη συμβολή του καντιανού έργου στη νεότερη φιλοσοφική σκέψη βλ. αντί πολλών Μπενιέ Ζ.–Μ., Ιστορία της νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας (μετ. Κ. Παπαγιώργης), Αθήνα, 1999, σελ. Bonevac D., Kant's Copernican revolution στο Solomon R./Higgins K. (eds.), Routledge History of Philosophy (Volume VI): The Age of German Idealism, London/New York 1993, σελ. 40επ.

² Σχετικά με την ανάγκη διάκρισης μεταξύ Δικαίου και Ηθικής καθώς και τα προβλήματα που θα προκαλούσε ενδεχόμενη αστοχία στο επίπεδο αυτό βλ. και Σταμάτη Κ., Κριτική θεωρία δικαιοσύνης: Θεμελίωση αρχών, Αθήνα 2011, σελ. 135.

τη μετάβαση από το πεδίο της ηθικότητας σε αυτό της σκοπιμότητας.

Υπό το πρίσμα αυτό λοιπόν η αναφορά στην έννοια του Λόγου (Vernunft)³, όπως αυτή παρουσιάζεται στην καντιανή σκέψη και ειδικότερα ως θεμελιακή έννοια για την κατασκευή της καντιανής θεωρίας των προσταγών, στις οποίες επιφυλάσσεται μια λειτουργία εν είδει διαμεσολαβητικού μηχανισμού μεταξύ του Λόγου και της Βούλησης, είναι επιβεβλημένη. Ειδικότερα δε πέρα από την περιγραφική και κριτική σκιαγράφηση του ρόλου αυτού αναγκαία – και για λόγους που άπτονται της δυνατότητας κατανόησης του γενικότερου προτύπου – κρίνεται η προσπάθεια προσδιορισμού του περιεχομένου του κρίσιμου όρου, πάντα στο βαθμό, στον οποίο κάτι τέτοιο καθίσταται εφικτό μέσα από το καντιανό έργο.

Οι έννοιες της αυτονομίας και της ετερονομίας πρόκειται να διερευνηθούν τόσο στο περιεχόμενό τους όσο και στη δυνατότητά τους να συμβάλουν στη διαμόρφωση του καντιανού ηθικού προτύπου. Πρόκειται να ακολουθήσουν οι έννοιες της νομιμότητας και της ηθικότητας ως γενικοί χαρακτηρισμοί, οι οποίοι συμβάλλουν στη διάκριση των κρίσιμων για τις ανάγκες της προκείμενης θεματικής πεδίων.

Όπως δίνουν τη δυνατότητα να γίνει αντιληπτό όσα προηγήθηκαν η πραγμάτευση μιας άλλης καθοριστικής σημασίας έννοιας για την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης, αυτής της ελευθερίας, ως συνεκτικού κρίκου –στην ηθική και δικαιοκή εκδοχή της– των δύο κρίσιμων εξεταζόμενων εννοιών, της Ηθικής και του Δικαίου, δε θα μπορούσε να λείψει από την προκείμενη προσπάθεια.

Οι έννοιες της δικαιοκής και της ηθικής νομοθεσίας φρονείται από τον γράφοντα ότι θέτουν με επιτυχία το ζήτημα της διαφοροποίησης των δύο κρίσιμων πεδίων στην καντιανή σκέψη, ενώ σε άμεση δε σχέση με τις έννοιες αυτές εξετάζεται ο εξαναγκαστικός χαρακτήρας του Δικαίου και η συμβολή του στην ένταξη ενός κανόνα στο πεδίο του Δικαίου ή σε αυτό της Ηθικής.

Καταληκτικά εξετάζονται οι κεντρικής σημασίας για τη διάκριση μεταξύ Ηθικής και Δικαίου έννοιες του δικαιώματος και του καθήκοντος στις διάφορες ειδικότερες εννοιολογικές

³ Όπως είναι ευρύτερα γνωστό η έννοια του Λόγου αποτέλεσε και εν πολλοίς αποτελεί αντικείμενο ποικιλίας πραγματεύσεων και ειδικότερων εννοιολογικών διακυμάνσεων. Σχετικά με το ζήτημα αυτό βλ. Rapp Ch./Horn Ch./Enders M./Speer A./Hosse D. N./Largier N./Hocnen M. J. F. N./Senger H. G./Leinkauf Th./Metz W./Bickmann C./Schlotter S./Volpi F./van Tongeren P. J. M./Ollig H.–L./Trappe T./Bremer M. λ. Vernunft/Verstand στο: Ritter J./Gründer K./Gabriel G. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, τ. 11(U–V), Basel 2001, σελ. 748–863· Engster A., λ. Skeptizismus στο: Precht P./Burkard F.–P., Mezler Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar 1999· Schürmann V. λ. Skepsis/Skeptizismus στο: Sandkühler H.–J. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, B. 2., Hamburg 1999.

διακυμάνσεις τους και στον βαθμό, στον οποίο άπτονται των δύο πεδίων, ενώ από την ενασχόληση με το ζήτημα δε θα ήταν δυνατό να λείπει κεφάλαιο αφιερωμένο στην έννοια του δικαιοκού νόμου (Rechtsgesetz), εφόσον ο τελευταίος αποτελεί όρο με σημαντική συμβολή στο δικαιοκό οικοδόμημα του Immanuel Kant.

Παρά την –όχι αδιαφιλονίκητα διαπιστωμένη⁴– έλλειψη συστηματικής διάρθρωσης⁵ και τις ποικιλόμορφες ερμηνευτικές δυσχέρειές της⁶, η σκέψη του Friedrich Nietzsche αποτέλεσε και εν πολλοίς αποτελεί μια δεξαμενή πολύμορφων επιδράσεων σε πολλές πτυχές της σύγχρονης και όχι μόνο πραγματικότητας⁷. Η αναλυτική περιγραφή των λόγων, που οδήγησαν στην

⁴ Σχετικά με τη διαμάχη αναφορικά με τη συστηματική ή μη διάρθρωση του έργου «Ανθρώπινο, Πολύ Ανθρώπινο» βλ. Franco P., Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period, Chicago/London 2011, σελ. 14επ.· Knodt E., The Janus Face of Decadence: Nietzsche's Genealogy and the Rhetoric of Anti-Semitism, The German Quarterly, Vol. 66, No. 2, German-Jewish-Austrian Aspects (Spring, 1993), σελ. 163

⁵ Τους λόγους της αντίθεσης του Nietzsche στην καλλιέργεια κάποιου είδους συστήματος αποπειράται να εκθέσει ο Walter Kaufmann στο έργο του Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (Princeton/New Jersey 1950(1974), σελ. 79επ.). Κατά την εκτίμησή του η κύρια ένσταση του γερμανού φιλοσόφου αφορά την υποχρέωση του συστηματικού στοχαστή να θεμελιώσει τη σκέψη του επί ορισμένων διανοητικών προκειμένων, οι οποίες τίθενται αξιωματικά θεωρούμενες αυταπόδεικτες και των οποίων η ορθότητα δεν είναι δυνατό να ελεγχθεί από το ίδιο το σύστημα. Υπό την έννοια αυτή το εκάστοτε σύστημα επιδρά περιοριστικά στην αξία των παραγόμενων διανοημάτων και ταυτόχρονα καταδεικνύει τον χαρακτήρα του δημιουργού του. Το ίδιο ζήτημα από τη σκοπιά των γνωσιολογικών επιπτώσεών του, όπως αυτές αναδύονται μέσα από την προοπτικιστική αντίληψη για την πραγματικότητα, εξετάζει ο Ruediger Grimm (Nietzsche's Theory of Knowledge, Berlin/New York 1977, σελ. 67επ.) προβάλλοντας τη νιτσεϊκή θέση αναφορικά με την ερμηνεία και την παραποίηση ως μοναδικές οδούς πρόσληψης της πραγματικότητας. Ως προς το ζήτημα αυτό παρατηρούνται τα ακόλουθα: Η διάγνωση της πλήρους έλλειψης συστηματικής διάρθρωσης στο νιτσεϊκό έργο θα αποτελούσε μια μάλλον ανεπιχειρήσιμη κριτική προσέγγιση. Είναι βέβαια αληθές από την άλλη πλευρά ότι τα έργα του γερμανού φιλοσόφου πολύ απέχουν από μια αυστηρά πειθαρχημένη εσωτερική δομή. Πλην όμως δε φαίνεται να λείπει ούτε η επικέντρωσή τους σε συγκεκριμένη κάθε φορά θεματική, ούτε η επιλογή συγκεκριμένων μεθοδολογικών εργαλείων ως μέσων για την επίτευξη των τιθέμενων κάθε φορά στόχων.

⁶ Όσο αφορά στις στιλιστικές επιλογές του Nietzsche υποστηρίζεται ότι το γλαφυρό του ύφος, παρά τις κατηγορίες, οι οποίες φτάνουν μέχρι του σημείου της διάγνωσης ενός παιδαριώδους σαδισμού, δεν αποτελεί παρά μια προσπάθειά του να δοκιμάσει και εν τέλει να θέσει σε εγρήγορση τα αντανάκλαστικά του ακροατηρίου του. Ως προς τα υφολογικά χαρακτηριστικά του νιτσεϊκού έργου θεωρείται εφικτή η διάκριση δύο διαφορετικών προσεγγίσεων, βάσει των κριτικών αντιλήψεων για το έργο του φιλοσόφου. Σύμφωνα με την πρώτη ο Nietzsche εστιάζει περισσότερο στο ύφος αυτό καθ' εαυτό και στη ρητορική διάσταση των γραπτών του υπονομεύοντας έτσι τη δυνατότητα συναγωγής αδιαμφισβήτητων ερμηνευτικών συμπερασμάτων. Σύμφωνα με τη δεύτερη ο γερμανός φιλόσοφος προσεγγίζει το αναλυτικοφιλοσοφικό πρότυπο, δίνοντας έμφαση στην απομάκρυνση από την υπερβατολογική Μεταφυσική, αναζητώντας εμπειρικές αλήθειες και τεκμηριώνοντας συνεκτικές θέσεις με επιχειρήματα. Σχετικά βλ. Janaway Ch., Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy, New York 2007, σελ. 95επ. Μια επισκόπηση –κατά τον χρόνο συγγραφής του άρθρου– σύγχρονων ερμηνευτικών αντιλήψεων επί της νιτσεϊκής σκέψης, οι οποίες προσανατολίζονται στο βιοματικό στοιχείο, επιχειρεί ο Johann Figl στο άρθρο του με τίτλο «Biographisch orientierte Analysen eines Philosophen» (Nietzsche-Studien 1994(23), σελ. 273–284).

⁷ Σχετικά με την επίδραση της σκέψης του Nietzsche στην ελληνική διάνοηση είτε αυτή εκφράζεται μέσω γραφικών διατυπώσεων αναμειγμένων με ρατσιστικά κηρύγματα μίσους και προτάσεις για την ανανέωση του κοινωνικού δυναμικού μέσω της ευγονικής, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Π. Βλαστού, είτε μέσω –λιγότερο ή περισσότερο εύστοχων– παρατηρήσεων ερμηνευτικού και κριτικού προσανατολισμού, όπως συμβαίνει στις περιπτώσεις των Κ. Παλαμά και Ν. Καζαντζάκη, βλ. Λαμπρέλλης Δ., Η επίδραση του Νίτσε στην Ελλάδα: «Τέχνη» και «Διόνυσος», Βλαστός και Καζαντζάκης, Αθήνα 2009, σελ. 115επ., 136επ. και 140επ. . Όσο δε αφορά στην

ακτινοβολία αυτή, σε σημαντικό βαθμό ξεπερνά τα όρια της προκειμένης προσπάθειας. Ωστόσο η αναφορά και μόνο στο εύρος της επιρροής αυτής αρκεί, για να δικαιολογήσει την ενασχόληση με ένα εξειδικευμένο θέμα στα πλαίσια της σκέψης του φιλοσόφου, όπως εν προκειμένω είναι αυτό της σχέσης Ηθικής και Θετικού Δικαίου, ιδίως, αν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι το δικαιοφιλοσοφικό σκέλος της σκέψης του γερμανού στοχαστή αποτελεί μια από τις λιγότερο φωτισμένες πλευρές του έργου του.

Η επισκόπηση του γνωσιοθεωρητικού σκέλους της σκέψης του Nietzsche κατ' ανάγκη περνάει μέσα από τον τρόπο, με τον οποίο ο φιλόσοφος αντιμετωπίζει την έννοια της αλήθειας και τη γενικότερη εκείνη τάση, η οποία στην ιστοριοφιλοσοφική έρευνα έχει γίνει ευρύτερα γνωστή με τον όρο «Προοπτικισμός»⁸. Η προσέγγιση της θεμελιακής νιτσεϊκής γνωσιοθεωρητικής αντίληψης θα παράσχει τη δυνατότητα διερεύνησης της επίδρασής της επί των δύο κρίσιμων πεδίων της Ηθικής και του Δικαίου, λειτουργώντας ταυτόχρονα ως συνδετικός κρίκος και παρέχοντας τη δυνατότητα αντίστοιχων εκτιμήσεων στο πεδίο της καντιανής σκέψης. Επιπλέον αναφορικά με την αντίληψη αυτή υπάρχει μια ποικιλία ερμηνευτικών προσεγγίσεων, οι αντιπροσωπευτικότερες από τις οποίες εκτίθενται στα βασικά σημεία τους και αντιμετωπίζονται κριτικά, στα όρια πάντα εντός των οποίων κάτι τέτοιο είναι εφικτό στα πλαίσια ενός εγχειρήματος της έκτασης και της μορφής, όπως είναι το προκειμένο.

Με το έδαφος ήδη προετοιμασμένο για την ενασχόληση με τον χώρο της Ηθικής, σημείο εκκίνησης θα αποτελέσει η εκτενής αναφορά στις βασικές ηθικές κατηγορίες της νιτσεϊκής σκέψης, έτσι όπως αυτές εντοπίζονται στα εννοιολογικά ζεύγη «καλός»–«αξιοκαταφρόνητος» (gut–schlecht) και «καλός»–«κακός» (gut–böse). Σε ένα πρώτο στάδιο εξετάζεται το κοινωνικό υπόβαθρο, το οποίο συνιστά το προαπαιτούμενο για την ανάπτυξη του ιδεώδους, κατά την αντίληψη του φιλοσόφου ανθρώπινου τύπου και προς χαρακτηρισμό του οποίου από τον Nietzsche επιλέγεται ο όρος «αριστοκρατική κοινωνία» (aristokratische Gesellschaft). Στη συνέχεια γίνεται λόγος για την έννοια του παράγοντα εκείνου, ο οποίος κατονομάζεται δια του ιδιότυπου όρου «πάθος της απόστασης» (Pathos der Distanz) και ο οποίος προκύπτει ως αποτέλεσμα της διερεύνησης του κινητροδοτικού στοιχείου για τη γένεση του επιθυμητού

επίδραση της σκέψης του γερμανού φιλοσόφου στη σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη βλ. Fleischer M., Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende, Nietzsche-Studien 20 (1991), σελ. 7επ.

⁸ Επί του ζητήματος του Προοπτικισμού στην φιλοσοφική σκέψη γενικότερα (χωρίς ιδιαίτερη αναφορά στον Friedrich Nietzsche) βλ. Kambartel W., λ. Perspektivismus στο: Historisches Wörterbuch der Philosophie (τ. 7 (P–Q)), Basel 1989, σελ. 363επ.· Asmuth Ch., λ. Perspektivismus στο: Precht P./Burkard F. P. (Hg.), Metzler Philosophie-Lexikon (2. Aufl.), Stuttgart/Weimar 1999, σελ. 433επ.· Plumacher M., λ. Perspektivismus στο: Sandkühler H. J. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie (τ. II (O–Z)), Hamburg 1999, σελ. 998επ.

τύπου, αυτή τη φορά όμως από τη σκοπιά της εσωτερικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου. Όσο αφορά στις θεμελιακές ηθικές έννοιες αυτές καθεαυτές εξετάζονται στην προέλευσή τους σε ορολογικό επίπεδο, στο εννοιολογικό τους περιεχόμενο, όπως αυτό διαυγάζεται μέσα από πληθώρα ιστορικών ορολογικών αναγωγών, καθώς και στην καθοριστική συμβολή τους στη διάκριση μεταξύ κυρίων και δούλων, όπως αυτή λαμβάνει χώρα στα πλαίσια του νιτσεϊκού ανθρωπολογικού προτύπου.

Η περιγραφή και η απόπειρά κατάδειξης και λύσης των προβλημάτων που συνεπάγεται το εν λόγω πρότυπο καθιστά αναγκαία την ενασχόληση με την έννοια της ισχύος, τη φορά αυτή όμως από μια άλλη σκοπιά, αυτή της Ηθικής. Μέσα από την παράλληλη πραγμάτευση και εν τέλει τη σύζευξη των δύο αυτών εννοιών, της Ηθικής και της ισχύος, στις ειδικότερες πτυχές τους, πρόκειται να αναδειχτεί η σφοδρά κριτική θεώρηση της Ηθικής. Ειδικότερα ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Nietzsche την επίδραση της Ηθικής επί της ισχύος, καθιστά ευχερέστερα κατανοητά τόσο το γενικότερο αξιολογικό πρότυπό του όσο και τη συνολική κριτική, την οποία ασκεί στις κυρίαρχες ηθικές αντιλήψεις καθώς και στις περιοχές της Θρησκείας και της πολιτικής. Οι δύο τελευταίες αντιμετωπίζονται ως χώροι παραγωγικοί αξιών, οι οποίες τελούν σε ευθεία σύγκρουση με το νιτσεϊκό πρότυπο.

Θεμελιακό ρόλο στο νιτσεϊκό έργο διεκδικεί η έννοια της σύμβασης (Vertrag), η οποία από τη συστηματική θέση και λειτουργία της αναδεικνύεται σε βασικό δικαιοπαραγωγικό μηχανισμό. Πρόκειται για μια ιδιότυπη εννοιολογική κατασκευή, υπό την εκδοχή της οποίας δύο πρόσωπα φέρονται να έρχονται σε επαφή με καθοριστικής σημασίας κριτήριο την ισχύ (Macht)⁹ καθενός από αυτά. Κατόπιν τούτων θα ήταν παράδοξο κεφάλαιο του πρώτου μέρους της μελέτης, το οποίο και έχει ως αντικείμενο τη σκέψη του Friedrich Nietzsche, να μην επικεντρωθεί και σε αυτή την τόσο κεντρική για τη γενικότερη θεματική έννοια. Αυτή η τελευταία εξετάζεται τόσο από τη σκοπιά των μετεχόντων οιονεί συμβαλλομένων όσο και από την πλευρά των τεσσάρων επιπέδων, στα οποία ο φιλόσοφος εντοπίζει τη λειτουργία σχέσεων του επίμαχου είδους, ήτοι σε αυτά του Ποινικού Δικαίου, της αναγνώρισης δικαιωμάτων και – αντίστοιχων– υποχρεώσεων έναντι τόσο της Κοινότητας όσο και τρίτων προσώπων, της Ηθικής και της Θρησκείας, με το τελευταίο επίπεδο να διεκδικεί ρόλο μετεξέλιξης και επικαθορισμού

⁹ Σχετικά με την έννοια της ισχύος στις εννοιολογικές διακυμάνσεις της κατά την εξελικτική πορεία της φιλοσοφικής σκέψης βλ. Kobush Th./Oeing–Hanhoff L./Röttgers K./Lichtblau K./Goerd W./Rodingen H./Mühlmann W./Seigfried A./Hauser R., λ. Macht στο: Ritter J./Gründer K. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, τ. 5, Basel/Stuttgart 1980, σελ. 586επ.· Gerhardt V., λ. Perspektivismus στο: Precht P./Burkard F. P. (Hg.), Mezler Philosophie–Lexikon (2. Aufl.), Stuttgart/Weimar 1999, σελ. 433επ.

των άλλων τριών.

Μέσα από την πραγμάτευση της έννοιας της σύμβασης και της λειτουργίας της συνάγεται η ανάγκη ενασχόλησης με μια σειρά εννοιών, οι οποίες συνέχονται κατ' ανάγκη μαζί της. Μεταξύ αυτών καίριος αποδεικνύεται ο ρόλος της αρχής της ισορροπίας (Princip des Gleichgewichts) ως παράγοντα προσδιοριστικού του χρονικού σημείου γένεσης του Δικαίου. Η σημασία της εν λόγω αρχής φαίνεται αν ληφθεί υπόψη το γεγονός, ότι αυτή επιδρά καθοριστικά στον προσδιορισμό της κατάστασης των «περίπου ισοδύναμων» οιονεί συμβαλλόμενων υποκειμένων, των προσώπων εκείνων με άλλα λόγια τα οποία μετέχουν στον σχηματισμό της κρίσιμης σχέσης.

Πέραν όμως του ρόλου αυτού η μέχρι τούδε, έστω ακροθιγής, ανάλυση της λειτουργίας της εν λόγω αρχής οδηγεί στη συνειδητοποίηση ερμηνευτικών προβλημάτων της νιτσεϊκής σκέψης. Μεταξύ των προβλημάτων αυτών επισημαίνονται εδώ το ζήτημα της ισοδυναμίας των υποκειμένων, το ζήτημα του τρόπου προσδιορισμού της ισχύος από τα πρόσωπα, τα οποία εξετάζουν το ενδεχόμενο να μετάσχουν σε μια τέτοια σχέση, καθώς και οι εκφάνσεις της έννοιας της ισορροπίας στη νιτσεϊκή σκέψη. Ειδικά σε ό,τι αφορά το τελευταίο ζήτημα, αξίζει να επισημανθεί ότι η έννοια της ισορροπίας χρησιμοποιείται ως μέρος της έκφρασης «αρχή της ισορροπίας» μια και μοναδική φορά στο έργο «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο»¹⁰, ενώ ως δομικό στοιχείο του οιονεί συμβατικού δεσμού απαντά σε σημαντικό αριθμό χωρίων¹¹. Φαίνεται λοιπόν ότι στη σκέψη του φιλοσόφου ο κρίσιμος ρόλος σε σχέση με τον οιονεί συμβατικό μηχανισμό επιφυλάσσεται στην έννοια, ή οποία τυποποιείται ως ουσιώδες στοιχείο μιας αρχής, από την οποία και εκπορεύονται ειδικότερα πορίσματα.

Μέχρι το σημείο αυτό έγινε λόγος για τον βασικό μηχανισμό παραγωγής δεσμεύσεων καθώς και για τη βασική προϋπόθεση της λειτουργίας του. Σε άμεση συνάφεια με την έννοια της σύμβασης (και δη ως συνεπακόλουθό της) τελεί εκείνο, που χαρακτηρίζεται από τον Nietzsche ως ενοχή (Schuld). Η δε χρήση του όρου με διαφορετικό κάθε φορά εννοιολογικό περιεχόμενο διαπερνά το σύνολο των τεσσάρων κρίσιμων επιπέδων, για τα οποία έγινε λόγος στην περίπτωση της σύμβασης. Λόγω της ιδιαίτερης σημασίας της για την παρούσα θεματική, γίνεται

¹⁰ MAM II 2, 22. Συνεπώς είναι ορθή η επισήμανση του Henry Kerger (Autorität und Recht im Denken Nietzsches, Berlin 1988, σελ. 27επ.), σύμφωνα με την οποία η στέγαση της ιδέας της εξισορρόπησης της περίπου ίσης ισχύος των δύο μερών υπό τον όρο «αρχή της ισορροπίας» ξεκινά και περατώνεται στο δεύτερο μέρος του δεύτερου βιβλίου του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο», το οποίο φέρει τον τίτλο «Ο περιπλανώμενος και η σκιά του». Κατόπιν της αναφοράς αυτής η ιδέα της εξισορρόπησης μορφοποιείται περαιτέρω, η χρήση όμως της συγκεκριμένης ορολογικής επιλογής δεν επαναλαμβάνεται.

¹¹ Μεταξύ των οποίων επί παραδείγματι και το κρίσιμο για τις ανάγκες του παρόντος χωρίο στο GM, Vorrede 4.

προσπάθεια η έννοια να προσεγγιστεί σε κάθε ειδικότερη έκφασή της στο έργο του φιλοσόφου, προσπάθεια μέσω της οποίας προσδοκάται να αναδειχτεί ο χώρος προέλευσής της καθώς και ο ακριβής τρόπος χρήσης της στο σύνολο των ενδιαφερουσών για την κρίσιμη θεματική πτυχών του έργου του γερμανού φιλοσόφου.

Ήδη λοιπόν μέχρι το σημείο αυτό έχει περιγραφεί μια πορεία, η οποία οδηγεί στη γένεση του Δικαίου. Η ίδια η έννοια του Δικαίου κρίνεται απαραίτητο να καταγραφεί αρχικά στα μορφολογικά χαρακτηριστικά της, προκειμένου να καταστεί σαφής ο τρόπος, με τον οποίο αυτή συλλαμβάνεται από τον φιλόσοφο. Ένα άλλο πρόβλημα, που προκύπτει, συνίσταται στο γεγονός ότι στη σκέψη του Nietzsche φαίνεται να υπάρχουν έννοιες Δικαίου, οι οποίες πόρρω απέχουν από αυτό που σήμερα ευρέως ονομάζεται θετικό Δίκαιο. Ευνόητο είναι ότι οι έννοιες αυτές θα καταγραφούν, θα οριοθετηθούν και θα γίνει προσπάθεια να ανιχνευθεί η προέλευσή τους καθώς και η σχέση τους με το ηθικό φαινόμενο.

Ωστόσο η αλληλοδιαδοχή εννοιών στο δικαιοκό επίπεδο δε σταματά στο σημείο αυτό, εφόσον αντικείμενο της συγκριτικής προσέγγισης αποτελεί η έννοια του θετικού Δικαίου και όχι αυτή του Δικαίου εν γένει. Για τον λόγο αυτό ειδική μνεία θα γίνει στην έννοια του νόμου (Gesetz), η οποία θα τύχει αναλυτικής προσέγγισης στη συνέχεια. Η έννοια αυτή κατεξοχήν αποδίδει ένα κανονιστικού τύπου μόρφωμα, η ένταξη του οποίου στο πεδίο του θετικού Δικαίου, δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί, κυρίως εφόσον ληφθούν υπόψη αφενός η προέλευση κανόνων του είδους αυτού αφετέρου η λειτουργία τους στο επίπεδο της διευθέτησης ανθρώπινων συμπεριφορών. Επιπλέον και επειδή η ενασχόληση με τη νιτσεϊκή σκέψη στο σύνολό της αναπόφευκτα αναδεικνύει τη χρήση του όρου «νόμος», με περισσότερες ειδικότερες εννοιολογικές αποχρώσεις, κρίνεται σκόπιμο να επιχειρηθεί η επισήμανση των αποχρώσεων αυτών και η περιγραφή της λειτουργίας τους στη σκέψη του φιλοσόφου.

Την ενασχόληση με το καθαρά δικαιοκό σκέλος της σκέψης του Nietzsche έρχεται να ολοκληρώσει η κριτική αναλυτική προσέγγιση μιας έννοιας, η οποία φαίνεται να διεκδικεί σημαίνοντα ρόλο τόσο στον χώρο της Ηθικής όσο και σε αυτόν του Δικαίου. Πρόκειται για την έννοια της εκδίκησης (Rache), η οποία διεκδικεί κεντρικό ρόλο και στα δύο κρίσιμα πεδία. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο θεωρείται ότι είναι δυνατό να αξιολογηθεί ως στοιχειοθετούσα ένα σημείο καμπής, μέσω του οποίου λαμβάνει χώρα η μετάβαση από την περιοχή του Δικαίου σε αυτή της Ηθικής. Επισημαίνεται, τέλος, ότι η έννοια της εκδίκησης εξετάζεται κυρίως σε σχέση με την συμβολή της στη διάκριση μεταξύ ενεργής (aktive) και

αντιδρώσας (reaktive) Δικαιοσύνης¹² καθώς και στη βάση της σχέσης της διάκρισης αυτής με την καίριας σημασίας για το νιτσεϊκό αξιολογικό πρότυπο έννοια της μνησικακίας (Ressentiment).

Από αυτή την προσπάθεια ανάδειξης των κρίσιμων στη βάση της προκείμενης θεματικής σημείων της νιτσεϊκής σκέψης δε θα μπορούσε να λείπει κεφάλαιο αφιερωμένο στην ένταξη των σχετικών πορισμάτων στη σύγχρονη δικαιοκή πραγματικότητα. Η θέαση λοιπόν συγκεκριμένων θεσμών στη δικαιοκή τους διάσταση υπό το πρίσμα των προηγηθεισών νιτσεϊκών θεωρητικών τοποθετήσεων, αυτόν ακριβώς τον σκοπό εξυπηρετεί.

Τέλος καταληκτικό σημείο της ενασχόλησης με τη νιτσεϊκή σκέψη αποτελεί κεφάλαιο, όπου πρόκειται να λάβει χώρα μια προσπάθεια συνοπτικής παρουσίασης των ειδικότερων συμπερασμάτων αναφορικά με τη σχέση Ηθικής και θετικού Δικαίου.

Στα προπεριγραφέντα πλαίσια φρονείται ότι η επιχειρούμενη στα πλαίσια της ανά χείρας μελέτης συγκριτική αποτίμηση είναι δυνατό να συντελέσει στην αντιπαράθεση δύο θεμελιακά διαφορετικών τάσεων. Από τη μία πλευρά η νιτσεϊκή αντίληψη για το ανθρώπινο υποκείμενο και τη θέση του μέσα στον κόσμο, στα πλαίσια της οποίας σθεναρά υποστηρίζεται η πρωταρχικότητα του ενδογενούς εννομοθετικού στοιχείου. Από την άλλη πλευρά η καντιανή προσέγγιση, υπό την οποία η έλλογη σύλληψη της πραγματικότητας τουλάχιστον στο δεοντολογικό επίπεδο κρίνεται επιβεβλημένη, εφόσον απώτερη στόχευση αποτελεί η κατασκευή ενός συστήματος αξιολόγησης των ανθρώπινων πράξεων.

¹² Από τις δύο αυτές έννοιες η μεν πρώτη επιλέγεται, διότι παρουσιάζεται ως έννοια γένους έναντι των εννοιών της Ηθικής και του Δικαίου στη σκέψη του γερμανού φιλοσόφου. Βλ. σχετικά Petersen J., *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin 2008, σελ. 76· Grau G.–G., *Macht, Recht und Moral bei Nietzsche* στο: Seelmann K. (Hg.), *Nietzsche und das Recht*, Stuttgart 2001, σελ. 13

2. Η σχέση Ηθικής και θετικού Δικαίου στη σκέψη του Kant.

2.1. Συστηματική ένταξη της Ηθικής στο γνωσιολογικό οικοδόμημα.

Επιστημολογικά και μεθοδολογικά αναγκαία, η χρήση της αναφοράς στην ένταξη της Ηθικής στο ευρύτερο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης ως εναρκτήριου σημείου της αντίστοιχης προβληματικής, αποτελεί ενδεδειγμένη και συνεπώς αναμενόμενη επιλογή. Η πλατωνικής προέλευσης διάκριση της Φιλοσοφίας σε Φυσική (Physik), Ηθική (Ethik) και Λογική (Logik) γίνεται αποδεκτή¹³, λειτουργώντας ταυτόχρονα ως εφελκυστικό ευρύτερων υποδιαίρέσεων. Σε μια τέτοια διαδικασία η περαιτέρω εννοιολογική διαύγηση καθενός από τα ειδικότερα αντικείμενα, όπως αυτά ήδη αναφέρθηκαν, συνιστά την λογική συνέχεια του εγχειρήματος.

Από τις ειδικότερες αυτές διακρίσεις η Λογική (Logik) είναι η μόνη, η οποία αναφερόμενη σε κανόνες καθολικής ισχύος στερείται εμπειρικού σκέλους, μιας και ενδεχόμενη εμπειρική θεμελίωση θα υπονόμει την ίδια την φύση της, το στοιχείο δηλαδή της καθολικότητας, μέσω

13 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (στο εξής GzMdS), III

της παρεισαγωγής των ιδιομορφιών εμπειρικών δεδομένων¹⁴. Έτσι πεδίο ενδιαφέροντος της Λογικής αποτελούν η μορφή (Form) της Νόησης (Verstand) και του Λόγου (Vernunft) καθώς και οι γενικοί κανόνες της σκέψης (Denken). Αντίστοιχα το αντικείμενο ενασχόλησης της Φυσικής συνθέτουν οι νόμοι της Φύσης, ενώ αυτό της Ηθικής οι νόμοι της Ελευθερίας.

Η επισήμανση της διαφοροποίησης μεταξύ εμπειρικού και ορθολογικού μέρους νομιμοποιεί την χρήση του αντίστοιχου κριτηρίου στο ευρύτερο αντικείμενο της Φιλοσοφίας. Η διευκρίνιση της συμβολής του εμπειρικού υποβάθρου λειτουργεί ως μέσο για την εξέλιξη του συλλογισμού στο επίπεδο του μεθοδολογικού καθορισμού ειδικότερων πεδίων. Στο πλαίσιο αυτό η Φιλοσοφία διακρίνεται σε εμπειρική¹⁵ και «καθαρή» (reine). Ειδικότερα η αναφερόμενη ως «καθαρή Φιλοσοφία», μπορεί να διαχωριστεί επιπλέον στην Λογική (Logik), εφόσον είναι αποκλειστικά τυπική-μορφική (formal) και την Μεταφυσική, εφόσον περιορίζεται στην ενασχόληση με αντικείμενα του νου (Verstand)¹⁶.

Το πρότυπο αυτό βρίσκοντας εφαρμογή στην Φυσική και την Ηθική οδηγεί στην αντίληψη, σύμφωνα με την οποία γίνεται λόγος τόσο για Μεταφυσική της Φύσης όσο και για Μεταφυσική των Ηθών, κεντρική έννοια της Kantιανής Ηθικής. Πρόκειται ουσιαστικά για επιδίωξη ανάδειξης απριωρικών λογικών αξιωμάτων ως των γνωμόνων εκείνων, οι οποίοι αναλλοίωτοι καθορίζουν το περιεχόμενο της πράξης¹⁷ ή κατά την διατύπωση του ίδιου του Kant για διερεύνηση της ίδιας και των αρχών (Prinzipien) μιας δυνατής (möglichen) καθαρής βούλησης, βούλησης δηλαδή στερούμενης εμπειρικών στοιχείων¹⁸.

Επανερχόμενος ο συγγραφέας των θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών στο εμπειρικό σκέλος της Ηθικής, η οποία αποτελεί τον θεμέλιο λίθο του εν λόγω πονήματος, υιοθετεί για τον προσδιορισμό του τον όρο «πρακτική Ανθρωπολογία» (praktische Anthropologie), τον οποίο αντιδιαστέλει προς τον όρο «κατεξοχήν Ηθική» (...der rationale [Teil] aber eigentlich Moral heißen könnte), ο οποίος καλείται να περιγράψει το ορθολογικό τμήμα της Ηθικής¹⁹.

Ήδη η αναφορά στην Λογική (Logik) και την απουσία εμπειρικού σκέλους της αλλά και η διάκριση μεταξύ εμπειρικής και μορφικής-τυπικής Φιλοσοφίας έχουν αφήσει να διαφανεί η

14 GzMdS 387–388.

15 Ωστόσο αναφορικά με την διάκριση εμπειρικής και «καθαρής» Φιλοσοφίας βλ. J. Strangas, Zur Struktur der Anwendung praktischer Prinzipien στο Thomas M. Seeböhm (Hrsg.), Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie, 1990, σελ. 189επ.

16 GzMdS, 388.

17 GzMdS, 388.

18 GzMdS, 390-391.

19 GzMdS, 388.

πρόθεση διαφορετικής μεταχείρισης του εμπειρικού από το ορθολογικό στοιχείο. Η πρόθεση αυτή εκδηλώνεται με τον πλέον απόλυτο τρόπο μέσα από την αναφορά του Γερμανού φιλοσόφου στην ανάγκη θεμελίωσης μιας Ηθικής απαλλαγμένης από κάθε εμπειρικό χαρακτηριστικό²⁰. Η εμπειρία θεωρείται επαρκής βάση για την θεμελίωση πρακτικών κανόνων όχι όμως και για τον προσδιορισμό του ηθικού νόμου²¹.

Ο ηθικός νόμος εμπεριέχεται στην απριорικά δομημένη κατεξοχήν Ηθική, η οποία καθώς συναντά δυσχέρειες στην εφαρμογή της λόγω του πολυπαραγοντικού χαρακτήρα της ανθρώπινης δράσης, χρήζει θεμελίωσης μέσω της Μεταφυσικής των Ηθών, η οποία καλείται να επικυρώσει το εμπειρικά ανεπηρέαστο του χαρακτήρα της²².

Η εφαρμογή του ηθικού νόμου συναρτάται με την ύπαρξη μιας αιτιώδους σχέσης μεταξύ του νόμου αυτού και της πράξης. Ευνόητο είναι ότι η συμπτωματική ταύτιση με το περιεχόμενο του κανόνα δεν συνιστά εκπλήρωση της προϋπόθεσης αυτής, η οποία ουσιαστικά εμπλουτίζει την υποχρέωση του υποκειμένου με μια απαίτηση συνειδητής δράσης από μέρους του καθώς της ηθικά αποδεκτής λειτουργίας του καντιανού υποκειμένου προηγείται η εν γνώσει του ταύτιση με το ηθικό πρόσταγμα²³.

Η προηγηθείσα συλλογιστική, -αν και περιορισμένης σημασίας, ως προς την απόπειρα αναφοράς στους ειδικότερους κλάδους που συναπαρτίζουν το αντικείμενο της Φιλοσοφίας- τουλάχιστον για τα σύγχρονα δεδομένα-, κάθε άλλο παρά στερείται ενδιαφέροντος. Μέσω αυτής δίνεται η καθοριστικής σημασίας δυνατότητα στον Γερμανό στοχαστή αφενός να εισαγάγει στην προβληματική της ηθικής σκέψης του και συγχρόνως να οριοθετήσει το αντικείμενο ενασχόλησής του έναντι συναφών κλάδων αφετέρου να προσδιορίσει εννοιολογικά με την μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια το περιεχόμενο της προσπάθειάς του προλεγαίνοντας το έδαφος για την ενδελεχή πραγμάτευση και τεκμηρίωση θεμελιωδών εννοιών, που πρόκειται να λάβει χώρα στην συνέχεια.

2.2. Καλή θέληση και καθήκον ως κριτήρια ηθικότητας.

Συνεπώς στην επιδίωξη δημιουργίας μιας Ηθικής απαλλαγμένης από κάθε εμπειρικό περιεχόμενο ο Kant επιδίδεται στην διερεύνηση της βούλησης θεωρώντας την κομβικό σημείο

20 GzMdS, 389.

21 GzMdS, 389.

22 GzMdS, 390.

23 GzMdS, 390.

της θεωρητικής τοποθέτησής του αναφορικά με το επίμαχο ζήτημα. Έχοντας ήδη παραθέσει μια απόπειρα μεθοδολογικής ένταξης της Ηθικής ξεκινά αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί κυρίως μέρος των θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών εφοδιάζοντας τον αναγνώστη με ένα αξίωμα αναγκαίο εννοιολογικό προπομπό απώτερων αναζητήσεων:

«Από όλα όσα μπορούν να νοηθούν παντού μέσα στον κόσμο ή και έξω απ' αυτόν δεν υπάρχει τίποτε άλλο, που να μπορεί να θεωρηθεί ως καλό χωρίς περιορισμό, εκτός από μια καλή θέληση.»²⁴

Μια αντιμετώπιση βάσει της οποίας η συγκεκριμένη πρόταση εγείρει περισσότερα ζητήματα από όσα πράγματι διευθετεί, μόνο εκ πρώτης όψεως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί δικαιολογημένη, καθώς δεν συναντά ικανό έρεισμα στην εξέλιξη της σκέψης του φιλοσόφου. Όπως ήδη μια τέτοια προσέγγιση αφήνει να διαφανεί, έπεται ανάπτυξη, η οποία εισάγοντας νέες έννοιες και καθορίζοντας κατά το δυνατό διεξοδικά την λειτουργία τους επιδρά κατευναστικά έναντι ενδεχόμενων ερωτημάτων.

Μια πρώτη προσπάθεια επεξήγησης της λειτουργίας της καλής θέλησης εκδηλώνεται μέσω της αναφοράς στους παράγοντες εκείνους, οι οποίοι, αν και είναι δυνατό να αποτελέσουν το αιτιακό υπόβαθρο μιας πράξης δεν παρέχουν τα εχέγγυα της θεώρησής τους ως αυτοτελώς υγιών κινήτρων^{25,26}. Η καλή θέληση στην περίπτωση των ιδιοτήτων αυτών του υποκειμένου παρουσιάζει την λειτουργία του μέσου εκείνου, το οποίο χαλιναγωγώντας τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά οδηγεί στην εκδήλωσή τους σε πραξιακό επίπεδο κατά τρόπο ηθικά αποδεκτό. Η εκδοχή αυτή συμβάλλει στην ανάδειξη του κυρίαρχου ρόλου της καλής θέλησης υπό την έννοια της συμβολής της στην ηθικά υγιή εξωτερίκευση ενδογενών ιδιοτήτων του υποκειμένου.

Η έννοια της απόλυτα καλής θέλησης αποσαφηνίζεται επιπλέον μέσω της συγκριτικής αποτίμησής της σε σχέση με παράγοντες καθορισμού της πράξης, με το ενδιαφέρον την φορά αυτή να εστιάζεται στην σχέση των παραγόντων αυτών με την ποιότητα της πραγματοποιούμενης πράξης. Προκειμένου να αποδοθεί το νόημα του απόλυτα καλού χαρακτήρα της θέλησης –μια και εκεί αποσκοπεί το σκέλος αυτό του συλλογισμού- γίνεται λόγος για την αμφίσημη υφή των υπό κρίση παραγόντων αναφορικά με την συμβολή τους στο

24 GzMdS, 393 [Μετάφραση του γράφοντος].

25 GzMdS, 393.

26 Ενδεικτικά επισημαίνονται τα αναφερόμενα ως ταλέντα του πνεύματος (Talente des Geistes), στα οποία συγκαταλέγονται ο νους (Verstand), η οξύδερκεια (Witz) και η κριτική ικανότητα (Urteilkraft), καθώς και τα αναφερόμενα ως ιδιότητες της ιδιοσυγκρασίας (Eigenschaften des Temperaments) στα οποία συμπεριλαμβάνονται το θάρρος (Mut), η αποφασιστικότητα (Entschlossenheit) και η επιμονή στην απόφαση (Beharrlichkeit im Vorsatze).

πραξιακό διακύβευμα. Αυτή ακριβώς η αμφίσημη λειτουργία προκύπτοντας από την εκάστοτε πραγματοποιούμενη πράξη στερεί την ιδιότητα του απόλυτα καλού από τους συγκεκριμένους παράγοντες²⁷.

Αντίθετα εντελώς διαφορετικά αξιολογείται η συμβολή της βούλησης στο υιοθετούμενο πρότυπο. Ο θετικός, ο απόλυτα καλός χαρακτήρας της, δεν αποτελεί αποτέλεσμα αιτίων καθοριστικών του περιεχομένου της, υφίσταται όμως από το γεγονός της ύπαρξής της και μόνο²⁸, προσέγγιση την οποία έρχεται να επικυρώσει η αναφορά στην προέλευση της καλής θέλησης, όπως αυτή παρουσιάζεται στην συνέχεια.

Ενισχυτικά έναντι της θεώρησης αυτής δρα η αποσύνδεση του χαρακτηρισμού της βούλησης από το αποτέλεσμα της και την δυνατότητα επίτευξης συγκεκριμένων σκοπών²⁹, τάση η οποία εφόσον ληφθεί υπόψη η ήδη αναληφθείσα³⁰ δέσμευση του φιλοσόφου για την δημιουργία μιας ηθικής απαλλαγμένης από εμπειρικά στοιχεία, μόνο απροσδόκητη δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί.

Εμμένοντας στην κάθε άλλο παρά αδικαιολόγητη διερεύνηση της επίμαχης έννοιας ο Kant ενσκήπτει στο ζήτημα της προέλευσής της. Τον σκοπό αυτό εξυπηρετεί η αναφορά στην λογική και η μέσω της διερεύνησης του ρόλου της στον ανθρώπινο βίο διάγνωση της ακαταλληλότητάς της για την επίτευξη της ευημερίας και της διατήρησης του ανθρώπινου όντος, επιδιώξεις οι οποίες από κοινού θεωρείται ότι συναπαρτίζουν την ευτυχία³¹ σχηματίζοντας συγχρόνως ένα ασύγκριτα προνομιακό πεδίο για το ένστικτο. Τούτο έχει την δυνατότητα πολύ ευχερέστερα να συμβάλλει στην επίτευξη των σκοπών αυτών³². Το ερώτημα λοιπόν αναφορικά με την προέλευση της καλής θέλησης παραμένει εκκρεμές, έχοντας όμως εμπλουτιστεί με το ενδιαφέρον για την ακριβή συμβολή του Λόγου (Vernunft) στο όλο ηθικοφιλοσοφικό οικοδόμημα.

Σε αμφότερα τα ερωτήματα απάντηση επιφυλάσσει η εξέλιξη της πραγμάτευσης. Ο Λόγος (Vernunft) θεωρείται πρακτική ικανότητα και κατά συνέπεια ασκεί επιρροή στην θέληση στα πλαίσια μιας δομικής θεώρησης του υποκειμένου³³. Μεταξύ των δύο λοιπόν σχηματίζεται μια σχέση, όπου ο Λόγος, εφόσον αντιμετωπίζεται ως τμήμα μιας ηθικής διδασκαλίας, προορίζεται

27 GzMdS, 393–394.

28 GzMdS, 394.

29 GzMdS, 394.

30 Βλ. κεφ. 2.1 παρόντος.

31 GzMdS, 394–395.

32 GzMdS, 395.

33 GzMdS, 396.

για την δημιουργία της καθ' εαυτής καλής θέλησης³⁴. Αν μάλιστα στην αντίληψη αυτή προστεθεί η θεώρηση του Kant, σύμφωνα με την οποία η λειτουργία του Λόγου κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να πραγματοποιήσει τον σκοπό της δημιουργίας της καθ' εαυτής καλής θέλησης, περιορίζει ή ενδεχομένως και εκμηδενίζει την επίτευξη της ευτυχίας, γίνεται αντιληπτή η ύπαρξη μιας αντίρροπης σχέσης μεταξύ των ορμών και των ενστίκτων³⁵ από την μία πλευρά και του Λόγου από την άλλη.

Η απόπειρα ευρύτερης ανάπτυξης της έννοιας της καλής θέλησης ωθεί³⁶ στην εισαγωγή της έννοιας του καθήκοντος. Αρχικά αντιμετωπίζεται απλά ως έννοια ευρύτερη της καλής θέλησης, την οποία θεωρείται ότι εμπεριέχει³⁷. Ωστόσο η προσπάθεια ενδεδειγμένης πραγμάτευσης της έννοιας οδηγεί αναπόφευκτα στην απόλυτη διάκριση μεταξύ ενδογενούς ροπής (Neigung) του υποκειμένου και καθήκοντος ως πραξιακών κινήτρων³⁸. Βάσει μάλιστα παραδείγματος³⁹ που χρησιμοποιείται προς περαιτέρω φωτισμό της έννοιας της ηθικής πράξης και συνάμα της λειτουργίας του καθήκοντος στον καθορισμό της ως τέτοιας, στους παράγοντες εκείνους, οι οποίοι δυνητικά συνεπάγονται εξοβελισμό του ηθικού χαρακτήρα της πράξης συμπεριλαμβάνεται και το τελολογικά νοούμενο συμφέρον⁴⁰, το συμφέρον δηλαδή, το οποίο θεάται υπό την έποψη του από το υποκείμενο θετικά αξιολογούμενου σκοπού.

Η σύλληψη της έννοιας του καθήκοντος από τον Kant διαρθρώνεται ευδιάκριτα σε τρεις προτάσεις, οι οποίες καλούνται να φιλοξενήσουν θεμελιώδους σημασίας πτυχές της υπό πραγμάτευση έννοιας.

Η πρώτη πρόταση αναφέρεται σε μια διάκριση, για την οποία έγινε ήδη λόγος παραπάνω⁴¹, την διάκριση μεταξύ πράξης σύμφωνης με το καθήκον και πράξης από καθήκον, οπότε και ισχύουν όσα με την ευκαιρία εκείνη γράφτηκαν στο οικείο σημείο.

Η δεύτερη πρόταση είναι η ακόλουθη:

34 GzMdS, 396.

35 Η αναφορά σε «ορμές» και «ένστικτα» με προφανή σκοπό να συμπεριληφθούν όλες οι εσωτερικές παρορμήσεις ανήκει στον ίδιο τον Kant. Βλ. GzMdS, 396–397.

36 Βλ. ωστόσο την πραγμάτευση του ζητήματος αυτού στο Kritik der praktischen Vernunft (στο εξής KdpV), 5, υποσημείωση. (Η παραπομπή στο συγκεκριμένο έργο γίνεται βάσει της αρίθμησης των σελίδων της γερμανικής έκδοσης).

37 GzMdS, 396–397.

38 GzMdS, 397–398.

39 GzMdS, 397–398.

40 Πρόκειται αναμφίβολα -και τουλάχιστον σε αυτό το ακόμη πρώιμο στάδιο- για αξιοσημείωτη ομοιότητα με τον τρόπο λειτουργίας της έννοιας της –ούτως ή άλλως εμπεριεχόμενης στην έννοια του καθήκοντος- έννοιας της καλής θέλησης.

41 Βλ. κεφ. 2.1 παρόντος.

«...Μια πράξη από καθήκον έχει την αξία της όχι στην πρόθεση [Absicht], η οποία επιδιώκεται με αυτή την πράξη, αλλά στον γνώμονα, σύμφωνα με τον οποίο η πράξη αποφασίζεται· επομένως η ηθική αξία δεν εξαρτάται από την πραγματοποίηση του αντικειμένου της πράξης, παρά μόνο από την αρχή της θέλησης [Princip des Willens], σύμφωνα με την οποία η πράξη συμβαίνει άσχετα από όλα τα αντικείμενα της ικανότητας επιθυμίας [Begehrungsvermögen].»⁴²

Η αποσύνδεση της ηθικής αξίας της πράξης από τα αποτελέσματά της δεν είναι κάτι καινούριο με βάση όσα προηγήθηκαν. Στην συγκεκριμένη περίπτωση η αντίληψη αυτή προχωρά ένα βήμα παραπέρα συμπεριλαμβάνοντας στα δεδομένα εκείνα, τα οποία δεν παρουσιάζουν ηθικό ενδιαφέρον, και την ίδια την πραγματοποίηση της πράξης.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο ισχυρισμός, σύμφωνα με τον οποίο η βούληση βρίσκεται σε σχέση εξάρτησης με κάποιο αξίωμα, το οποίο διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στον ηθικό καθορισμό του περιεχομένου της πράξης και υπό την έννοια αυτή τουλάχιστον αναφορικά με την συμβολή στο επίπεδο αυτό –του ηθικού καθορισμού– αντιδιαστέλλεται πλήρως έναντι των προαναφερθέντων ηθικά αδιάφορων⁴³ παραγόντων.

Την προσπάθεια προσδιορισμού της φύσης αυτού του πρωταρχικής σημασίας κινήτρου υποδαυλίζει η αναφορά του Kant στην ακριβή τοποθέτηση της βούλησης. Αυτή θεωρείται ότι βρίσκεται μεταξύ δύο κινήτρων, του a priori και του a posteriori με το πρώτο να αναφέρεται στην μορφή και το δεύτερο στο περιεχόμενό της⁴⁴. Η υιοθέτηση του καθήκοντος ως πραξιακού γνώμονα συνεπάγεται την λήψη θέσης έναντι του διλήμματος με την επιλογή του απριωρικού κινήτρου.

Όμως πως ακριβώς ορίζεται η μέχρι τούδε ακροθιγώς προσεγγισθείσα έννοια του καθήκοντος; Σε απάντηση στο ερώτημα αυτό αποσκοπεί η τρίτη πρόταση, η οποία έχει την ακόλουθη μορφή:

«Καθήκον είναι η αναγκαιότητα (Notwendigkeit) μιας πράξης από σεβασμό για τον ηθικό νόμο»⁴⁵.

Ο Kant πιστεύει ότι ο ηθικός νόμος αποτελεί το μόνο δεκτικό σεβασμού στοιχείο καθορισμού της βούλησης, αποκλείοντας από τον κύκλο αυτό για πολλοστή φορά ενδεχόμενα

42 GzMdS, 399–400 [Μετάφραση του γράφοντος]

43 Για την εξέλιξη του όρου «αδιάφορα» στην Kantιανή σκέψη βλ. J. Strangas, Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, 1988, σελ. 479επ., 484επ.

44 GzMdS, 400.

45 GzMdS, 400 [Μετάφραση του γράφοντος]

αποτελέσματα των πράξεων -προς τα οποία δικαιολογείται μόνο η ύπαρξη μιας ροπής- καθώς και αυτές καθαυτές τις ενδογενείς ροπές ως αυτοτελή πραξιακά κίνητρα⁴⁶. Η σχέση εξάρτησης στην οποία έγινε ήδη αναφορά ως εξάρτηση της βούλησης από ένα αξίωμα συγκεκριμενοποιείται με το αξίωμα αυτό να προσδιορίζεται ως ηθικός νόμος, ο οποίος ως δεκτικός σεβασμού κατά τα προαναφερθέντα είναι δυνατό να λειτουργήσει ως προσταγή⁴⁷.

Ως ιδιότητα του ηθικού νόμου παρουσιάζεται ο καθολικός χαρακτήρας του. Ως εκ τούτου ο Kant προσπαθώντας να απεικονίσει την σχέση της βούλησης με τον παράγοντα από τον οποίο καθορίζεται κατά τρόπο τέτοιο, ώστε τα κίνητρά της να έχουν γνήσια ηθικό περιεχόμενο επιδρώντας προσδιοριστικά κατά τον ίδιο τρόπο έναντι της φύσης της, διαπιστώνει την λειτουργία του υποκειμένου υπό το βάρος δύο κριτηρίων, ενός αντικειμενικού και ενός υποκειμενικού. Το αντικειμενικό κριτήριο συνιστά ο ηθικός νόμος, το υποκειμενικό, αυτό δηλαδή το οποίο καλείται να εγκαθιδρύσει μια προσωπική σχέση του εκάστοτε υποκειμένου με τον διυποκειμενικών χαρακτηριστικών ηθικό νόμο, υπερακοντίζοντας κάθε ενδογενή ροπή, ο καθαρός σεβασμός⁴⁸.

Ακολουθεί η σύνδεση του ηθικού νόμου με τον Λόγο (Vernunft) ως αποτέλεσμα μιας απόπειρας τεκμηρίωσης της ύπαρξης του νόμου αυτού. Αναπόφευκτα μια τέτοια προσδοκία θέτει επί τάπητος το ζήτημα του αιτιακού υποβάθρου εκείνου, το οποίο διαθέτει την δυνατότητα παραγωγής της κρίσιμης έννοιας. Ως τέτοιο υπόβαθρο ο Kant προκρίνει την λειτουργία του υποκειμένου ως έλλογου όντος, ως όντος δηλαδή, το οποίο τελεί υπό την πνευματική κατάσταση εκείνη, που θα επιτρέψει την επίγνωση του ηθικού νόμου⁴⁹.

Υπό το πρίσμα της ήδη προηγηθείσας διεξοδικής αναφοράς στα χαρακτηριστικά της έννοιας του ηθικού νόμου και της συνακόλουθης σκιαγράφησης του περιεχομένου της, η υιοθέτηση ενός κατά το ήττον ή μάλλον σαφούς ορισμού της έννοιας, ο οποίος αυτονόητα δεσμεύεται από τους μέχρι το σημείο αυτό αναλυτικά εκτεθέντες περιορισμούς, φαντάζει ως ενδεδειγμένη κατάληξη του όλου συλλογιστικού σχήματος. Ο ορισμός, για τον οποίο γίνεται λόγος, φέρει την ακόλουθη μορφή:

«Δεν πρέπει να ενεργώ ποτέ κατα τρόπο διαφορετικό, από αυτόν που θα μου επέτρεπε να

46 GzMdS, 400–401.

47 GzMdS, 400–401.

48 GzMdS, 400–401.

49 GzMdS, 401.

μπορώ να θέλω να γίνει ο υποκειμενικός μου γνώμονας ένας καθολικός νόμος»⁵⁰.

Η έννοια του καθολικού νόμου, δομικό στοιχείο της κρίσιμης αυτής πρότασης, προσδιορίζεται μέσω της αναφοράς στο αντίθετό της, σε έναν νόμο δηλαδή, ο οποίος ισχύει ως καθοριστικός παράγοντας της δράσης συγκεκριμένου υποκειμένου⁵¹. Εύλογα λοιπόν μια τέτοια αντίληψη οδηγεί στην προσέγγιση του ηθικού νόμου και δι' αυτού της έννοιας της διυποκειμενικότητας τόσο σε ένα κανονιστικό όσο και σε ένα πραξιακό επίπεδο, κατά έναν τέτοιο τρόπο δηλαδή, ώστε κεντρικό σημείο κάθε απόπειρας ηθικής διευθέτησης να αποτελεί ο συσχετισμός της «νομιμοποίησης» του ενεργούντος υποκειμένου σε μια δυνατότητα απόλυτης γενίκευσης του κινήτρου του με την συγκεκριμένη πράξη του.

Υπό το βάρος της διαπίστωσης αυτής ο Kant αναφέρεται σε έναν εξόχως ενδιαφέροντα συνδυασμό, ο οποίος είναι δυνατό να νοηθεί ως διαλεκτικό σχήμα όπου η έννοια της πράξης και αυτή του εμπειρικού στοιχείου ευρισκόμενες σε μια κατάσταση αλληλοεπηρεασμού θέτουν υπό διακύβευση την φιλοδοξία για την δημιουργία μιας Ηθικής πλήρως απαλλαγμένης από εμπειρικά στοιχεία. Ευνόητο βέβαια ότι ένα τέτοιο πρότυπο συνιστά απευκταίο ενδεχόμενο για την λογική του φιλοσόφου, ο οποίος στην εξέλιξη της σκέψης του προβαίνει στην κατά το δυνατό αναλυτική έκθεση της λειτουργίας –κατά συνέπεια και της αντίστοιχης προβληματικής– του εμπειρικού δεδομένου.

Η σχετική κριτική⁵² έχει ως αφορμή την διαπίστωση της ενδεχόμενης συνδρομής ποικιλίας ετερόκλητων κινήτρων στην πραγματοποίηση της πράξης. Έτσι στην ίδια πράξη είναι δυνατό να ωθούν τόσο η αίσθηση του καθήκοντος όσο και ενδογενείς ροπές ή σκοπιμότητες, με συνέπεια την κιβδήλωση του ηθικού χαρακτήρα της.

Ενδιαφέρον παρουσιάζουν ορισμένες περιπτώσεις, όπου ο ίδιος ο Γερμανός στοχαστής δίνει την εντύπωση μιας προσπάθειας υπονόμησης της θεωρητικής προσέγγισής του. Σε δύο σημεία⁵³ η προσπάθεια αυτή εξειδικεύεται μέσω υποθετικών προτάσεων που καθιστούν την ύπαρξη και την αξία της έννοιας της ηθικότητας λογικό προαπαιτούμενο και όρο ισχύος της

50 GzMdS, 402 [Μετάφραση του γράφοντος]

51 GzMdS, 402.

52 Η απλή αναφορά στο εμπειρικό στοιχείο ως ενδεχόμενο κριτήριο, το οποίο είναι αδύνατο να θεμελιώσει την ηθική στάση απέναντι στα πράγματα δεν είναι κάτι νέο –ενδεικτικά υπενθυμίζονται η δέσμευση για την δημιουργία μιας Ηθικής απαλλαγμένης από εμπειρικά κριτήρια και η διεξοδική προσέγγιση της έννοιας του καθήκοντος. Στο σημείο αυτό η αναφορά λαμβάνει ευρύτερες διαστάσεις επιτρέποντας μέσω της έκθεσης του συνολικού λειτουργικού πλαισίου την ουσιαστική θεμελίωση της απαξίωσης του εμπειρικού γνώμονα.

53 GzMdS, 407 και 408.

διάκρισης μεταξύ εμπειρικών κινήτρων και καθήκοντος. Σε άλλο σημείο⁵⁴ πάλι η δυνατότητα διάκρισης μεταξύ ροπών και καθήκοντος ως γενεσιουργών αιτίων της εκάστοτε συγκεκριμένης πράξης εκλαμβάνεται ως κατ' ουσία αδύνατη καθιστώντας εύλογα προβληματική την χρήση του συνολικού θεωρητικού πλαισίου σε πρακτικό επίπεδο.

Αρχικά τα πυρά της κριτικής αναφορικά με τον εμπειρικό γνώμονα συγκεντρώνει το ίδιο της τυχαιότητα⁵⁵, το οποίο προσεγγίζεται ως ένα σύνολο μη προβλέψιμων συνθηκών ενδεχομένως μοναδικών⁵⁶. Υπό την οπτική αυτή η αναγωγή ενός τέτοιου πραξιακού παράγοντα σε καθολικό νόμο, ο οποίος χρήζει απόλυτου σεβασμού, θεωρείται αθέμιτη, ενώ αντίστοιχα υπογραμμίζεται και το γεγονός ότι πρόκειται για γνώμονα ακραιφνώς προσωπικό, γνώμονα δηλαδή ο οποίος καθορίζοντας συγκεκριμένη βούληση συνεπάγεται αυθαίρετα την έγερση αξιώσεων διυποκειμενικότητας⁵⁷.

Η υποχρέωση του υποκειμένου να λειτουργεί υπό το καθεστώς του σεβασμού προς τον καθολικό νόμο, πέραν της αδιαμφισβήτητης θεωρητικής κατοχύρωσής της, δεν εκλαμβάνεται ως πεδίο αποκλειστικού ενδιαφέροντος θεωρητικών ενασχολήσεων αλλά ενυπάρχει στην καθημερινή δραστηριότητα εν είδει γνώσης του καλού και του κακού καθώς και της ηθικής ποιότητας της πράξης. Κάτι τέτοιο βέβαια συνοδευόμενο από την αναφορά στην κοινή λογική (gemeine Menschenvernunft) ουδόλως αγνοεί την εξαρχής αναληφθείσα δέσμευση για την δημιουργία μιας καθαρής, απαλλαγμένης δηλαδή από εμπειρικά στοιχεία Ηθικής⁵⁸.

Η αντιθετική σχέση ροπών και καθήκοντος που περιγράφηκε ήδη σκιαγραφείται πλέον ως μια φυσική διαλεκτική με φθοροποιό δράση επί των κανόνων της ηθικής, οι οποίοι υπό το βάρος της σχέσης αυτής γίνεται προσπάθεια να προσαρμοστούν στις απαιτήσεις των ενστίκτων. Το γεγονός αυτό και η ενδεχόμενη εκμηδένιση των ηθικών κανόνων προς όφελος αυτού που γίνεται αντιληπτό ως ευτυχία και δεν είναι τίποτε άλλο από πραγμάτωση του συνόλου των ενδογενών ροπών και των ενστίκτων ερχόμενο σε αντίθεση με την κοινή λογική την κινητοποιεί παρέχοντάς της γόνιμο έδαφος για την αναζήτηση της πηγής και της φύσης του αξιώματός της⁵⁹.

Ένα τέτοιο εγχείρημα συνιστά την γενεσιουργό αιτία εύλογων αξιώσεων για την αναγωγή σε μια Μεταφυσική των Ηθών.

54 GzMdS, 406–407.

55 GzMdS, 408–409.

56 Οι χαρακτηρισμοί αποτελούν λογικά συναγόμενα σχόλια του γράφοντος, χωρίς να αποδίδουν διατυπώσεις του πρωτοτύπου.

57 GzMdS, 408–409.

58 GzMdS, 403–404.

59 GzMdS, 405.

2.3. Η έννοια της προσταγής (Imperativ)

Μέχρι το σημείο αυτό ο ηθικός νόμος και το καθήκον έχουν περιγραφεί ως τα θεμελιώδη ερείσματα μιας βούλησης, η οποία εξωτερικεύεται ως ηθική πράξη. Ωστόσο, αν ληφθεί υπόψη η ακριβής λειτουργία των εννοιών αυτών, από τις οποίες η μεν πρώτη απεικονίζει ένα στατικό δεοντολογικό πλαίσιο, η δε δεύτερη την αναγκαιότητα λειτουργίας του υποκειμένου κατά τις επιταγές του πλαισίου αυτού⁶⁰, γίνεται αντιληπτή η ύπαρξη ενός αγεφύρωτου χάσματος μεταξύ του κανονιστικού στοιχείου και της πράξης ως πραγμάτωσής του από μέρους του ηθικά δρώντος υποκειμένου.

Την γεφύρωση του χάσματος αυτού αποπειράται να επιτύχει ο Kant μέσω της εισαγωγής της έννοιας της προσταγής, για την οποία σε προγενέστερο σημείο έχει γίνει λόγος υπαινικτικά⁶¹ χωρίς στο σημείο εκείνο να θεωρηθεί επιβεβλημένος ευρύτερος σχολιασμός.

Η βούληση, θεμελιώδης έννοια του όλου εγχειρήματος, καλείται να διαδραματίσει και στο σημείο αυτό καθοριστικό ρόλο. Ειδικότερα η περιγραφική προσέγγιση χρησιμοποιεί ως εναρκτήριο σημείο τους παράγοντες επηρεασμού της βούλησης και ειδικότερα τον Λόγο (Vernunft) που συνεπάγεται την δημιουργία αντικειμενικών αξιωμάτων και την ενδογενή ροπή, η επίδραση της οποίας κατατείνει στην δημιουργία ενός υποκειμενικού γνώμονα. Στην βάση της διάκρισης αυτής έρχεται και πάλι στην επιφάνεια η προαναφερθείσα αντίρροπη σχέση μεταξύ ροπών και λογικών αντικειμενικών αιτιών της βούλησης, με αμφότερες τις κατηγορίες να αντιμετωπίζονται ως δυνάμει από κοινού καθορίζουσες την βούληση, με την έννοια του εξαναγκασμού –της δράσης δηλαδή υπό το καθεστώς της υπέρβασης των ροπών εξαιτίας της αποκλειστικής ισχύος του αντικειμενικού νόμου- να συνιστά το νεοπαγές στοιχείο της όλης θεώρησης⁶².

Υπό το πρίσμα αυτό η μετουσίωση του ηθικού νόμου σε πράξη είναι αυτή, η οποία αντιμετωπίζεται με τον ακόλουθο τρόπο:

«Η παράσταση μιας αντικειμενικής αρχής [objectives Princip], εφόσον εξαναγκάζει τη θέληση ονομάζεται εντολή [Gebot] (του Λόγου) [Vernunft], και η διατύπωση της εντολής

60 Υπενθυμίζεται η τρίτη καντιανή πρόταση, η οποία αποδίδει έναν ορισμό της έννοιας του καθήκοντος. Σχετικά βλ. κεφ. β παρόντος και την εκεί παρατιθέμενη υποσημ. 30.

61 Βλ. κεφ. 2.2 παρόντος.

62 GzMdS, 412–413.

ονομάζεται προσταγή»⁶³

Με τις επισημάνσεις αυτές ο συγγραφέας αποπειράται να καθορίσει με την μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια την συμβολή της έννοιας της προσταγής στο σύνολο της ηθικής σκέψης του σε σχέση με εσωτερικά κίνητρα, τις ροπές, οι οποίες θα μπορούσε να υποστηριχτεί ότι αποτελούν την μία από τις δύο σημαντικές κατηγορίες παραγόντων οι οποίοι «θέτουν σε κίνδυνο» την έννοια της ηθικότητας. Την άλλη κατηγορία αντίστοιχων παραγόντων συναποτελούν οι σκοποί και τα αποτελέσματα της πραγματοποιούμενης πράξης. Η ένταξη των παραγόντων αυτών στην όλη συλλογιστική έχει ως αποτέλεσμα την κομβικής σημασίας διάκριση μεταξύ κατηγορικής και υποθετικής προσταγής.

Σύμφωνα με την καντιανή προοπτική:

«Όλες οι προστακτικές τώρα προστάζουν είτε υποθετικά είτε κατηγορικά. Εκείνες [scil. οι υποθετικές προσταγές] εκφράζουν την πρακτική αναγκαιότητα μιας ενδεχόμενης πράξης ως μέσου για κάτι άλλο, το οποίο θέλει κανείς (ή έστω είναι δυνατό να το θέλει). Η κατηγορική προσταγή είναι αυτή, που, χωρίς σχέση προς έναν σκοπό εκφράζει την αντικειμενική αναγκαιότητα μιας πράξης.»⁶⁴

Σύμφωνα με τον ορισμό αυτό οι υποθετικές προστακτικές έχουν ως βάση την διάγνωση μιας σχέσης μέσου και σκοπού. Μια πράξη λειτουργεί ως μέσο για ένα αποτέλεσμα. Το υποκείμενο, το οποίο ενδιαφέρεται όχι για το μέσο ως αυτοσκοπό αλλά για την επέλευση του αποτελέσματος, το οποίο υπό την έννοια αυτή συνιστά σκοπό, έχει την υποχρέωση να πραγματοποιήσει την πράξη-μέσο, εφόσον επιθυμεί να επιτύχει την επέλευση του αποτελέσματος ή κατά άλλη διατύπωση η πραγμάτωση της πράξης-μέσου προϋποτίθεται για την επέλευση του αποτελέσματος καθιστώντας έτσι απολύτως θεμιτή την περιγραφή της όλης κατάστασης μέσω μιας υποθετικής πρότασης και δικαιολογώντας την χρήση του συγκεκριμένου όρου.

Αντίθετα το υποκείμενο λειτουργώντας υπό το καθεστώς μιας κατηγορικής προσταγής δεν αποσκοπεί στην επέλευση αποτελέσματος άλλου από την ίδια την πράξη. Η βούληση στην περίπτωση αυτή λειτουργεί σύμφωνα με τον Λόγο (Vernunft), υποκείμενη επομένως σε έναν υπό την έννοια αυτή αντικειμενικό γνώμονα.

Η όλη συζήτηση αναφορικά με την έννοια της προσταγής και την εκάστοτε ειδικότερη

63 GzMdS, 412–413 [Μετάφραση του γράφοντος]

64 GzMdS, 414 [Μετάφραση του γράφοντος]

λειτουργία της εγείρει το ζήτημα της δυνατότητας επιλογής μεταξύ πλειόνων δυνατοτήτων. Στο ζήτημα αυτό καλείται να ανταποκριθεί η έννοια της προσταγής κατευθύνοντας την βούληση του υποκειμένου⁶⁵. Μάλιστα η προσεκτικότερη αναλυτική διευθέτηση των επίμαχων εννοιών οδηγεί τον Kant στην υιοθέτηση ειδικότερων διακρίσεων με βάση τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της συμβολής τους στον εκάστοτε καθορισμό της βούλησης.

Στο πλαίσιο αυτό ειδικότερα η υποθετική προσταγή ως σχέση μέσου και σκοπού είναι δυνατό να αναφέρεται είτε σε σκοπό ενδεχόμενο, σκοπό δηλαδή ο οποίος παρουσιάζεται ως πιθανός χωρίς η ύπαρξή του να μπορεί να θεωρηθεί εκ των προτέρων δεδομένη με βάση κάποιο κριτήριο αλλά απλά πιθανή βάσει των δυνατοτήτων του έλλογου όντος⁶⁶, και ως εκ τούτου συνιστά ένα προβληματικό (problematisch) αξίωμα, είτε σε σκοπό πραγματικό, σκοπό δηλαδή ο οποίος παρουσιάζεται ως βέβαιο γνώρισμα του υποκειμένου, οπότε και συνιστά ένα βεβαιωτικό πρακτικό (assertorisch-praktisch) αξίωμα⁶⁷.

Αναμφίβολα η έννοια της υποθετικής προσταγής στην γενική δομή της καλείται να περιγράψει αιτιώδεις σχέσεις, οι οποίες σχηματοποιούνται σε βουλευτικό επίπεδο, συνθέτοντας την προαναφερθείσα σχέση μέσου και σκοπού. Αφορμή και συνάμα κριτήριο της συγκεκριμένης διάκρισης αποτελεί η ποιοτική διαφοροποίηση μεταξύ ειδικότερων ειδών σκοπού συνιστάμενη στην πιθανότητα ύπαρξης του σκοπού, στον βαθμό που αυτή ασκεί επίδραση στην πραγματοποίηση της πράξης-μέσου, η οποία με την σειρά της αφορμάται από κάποιο αξίωμα, όπως αυτό περιγράφηκε στην προηγούμενη παράγραφο.

Βέβαια η προβληματική, η οποία αναφέρεται στην σχέση μέσου και σκοπού, χάνει το ενδιαφέρον της όταν αντικείμενο συζήτησης γίνεται η κατηγορική προσταγή. Η εν λόγω προσταγή απεικονίζει μια μεμονωμένη αιτιώδη σχέση μεταξύ του αξιώματος της βούλησης και της πράξης, χωρίς να συνεπάγεται οποιουδήποτε είδους εξάρτηση από κάποιον ενδεχόμενο σκοπό. Κατά την καντιανή ορολογία πρόκειται για ένα αποδεικτικό ηθικό αξίωμα⁶⁸, ήτοι για το αξίωμα το οποίο κατά τον πλέον ευχερή τρόπο προσιδιάζει στην κρίσιμη για τις ανάγκες της παρούσας προσέγγισης έννοια της ηθικότητας.

Απόπειρα περαιτέρω διείσδυσης στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της έννοιας της προσταγής οδηγεί σε διάκριση βάσει νέου κριτηρίου. Κατά την νέα αυτή απόπειρα αναδεικνύεται το

65 GzMdS, 414–415.

66 GzMdS, 415. Το σύνολο των δυνατοτήτων του έλλογου όντος εμφανίζεται στο σημείο αυτό ως ο μοναδικός περιοριστικός παράγοντας των πιθανών σκοπών του.

67 GzMdS, 414–415.

68 GzMdS, 414–415.

στοιχείο της καταλληλότητας του επιλεγόμενου μέσου για την επίτευξη του εκάστοτε σκοπού κατά τον ακόλουθο τρόπο:

«Όλες οι επιστήμες έχουν κάποιο πρακτικό τμήμα αποτελούμενο από προβλήματα [Aufgaben] που προϋποθέτουν ότι κάποιος σκοπός είναι ενδεχόμενος για μας, και από προστακτικές [scil. που ορίζουν] πως μπορεί αυτός ο σκοπός να πραγματοποιηθεί. Αυτές οι προστακτικές μπορούν εν γένει να ονομαστούν προστακτικές της επιδεξιότητας [Geschicklichkeit]. Δεν τίθεται το ερώτημα, αν ο σκοπός είναι λογικός και καλός, αλλά μόνο το τι πρέπει κανείς να κάνει, για να τον πετύχει.»⁶⁹

Είναι προφανές ότι η διάκριση αναφέρεται στις υποθετικές προστακτικές, καθώς η θεώρηση του σκοπού της πράξης ως συνεκτικού μέρους του συλλογισμού προηγείται λογικά της συνολικής θεώρησης. Εξίσου προφανής παρουσιάζεται η αναφορά στα λεγόμενα προβληματικά αξιώματα της βούλησης καθώς γίνεται λόγος για την ύπαρξη πληθώρας δυνατών σκοπών, ενώπιον των οποίων το υποκείμενο καλείται να επιλέξει εγκαθιδρύοντας μια «υγιή» σχέση μέσου και σκοπού.

Η διάγνωση της ύπαρξης της ευτυχίας ως απριωρικού σκοπού σε κάθε έλλογο ον, και κατά συνέπεια ως σκοπού, ο οποίος μπορεί να πραγματοποιηθεί δια της οδού της υποθετικής προσταγής, εισφέρει την έννοια της σύνεσης (Klugheit)⁷⁰ καθώς και αυτή της αντίστοιχης προσταγής⁷¹, της προσταγής της σύνεσης, οι οποίες ορίζονται κατά τον ακόλουθο τρόπο:

«Τώρα μπορεί κανείς να ονομάσει την επιδεξιότητα ενός ανθρώπου κατά την εκλογή των μέσων για την εξασφάλιση ευημερίας, σύνεση στο πιο στενό νόημα. Άρα η προσταγή που σχετίζεται με την εκλογή των μέσων για την απόκτηση ευτυχίας, δηλαδή η προσταγή της σύνεσης, είναι πάντα υποθετική.»⁷²

Όπως μπορεί εύκολα να γίνει αντιληπτό από τα παραπάνω, η κατηγορική προσταγή, η οποία εκφράζει μια σχέση μεταξύ της βούλησης και του αξιώματός της χωρίς αναφορά σε

69 GzMdS, 415 [Μετάφραση του γράφοντος].

70 Κατά την αναφορά του Kant ο όρος χρησιμοποιείται στην περίπτωση αυτή εν στενή έννοια, πιθανώς αποδίδοντας την δυνατότητα του υποκειμένου να ενώνει το σύνολο των σκοπών του με αποτέλεσμα την διαρκή ωφέλειά του. Πρόκειται για το ένα νόημα του όρου, η συνδρομή του οποίου στο πρόσωπο κάποιου έχει ως αποτέλεσμα τον χαρακτηρισμό του ως φρόνιμου. Αντίθετα η ικανότητα ενός προσώπου να χρησιμοποιεί τους άλλους για την εξυπηρέτηση των σκοπών του συνεπάγεται τον χαρακτηρισμό του ως επιτήδειου (gescheut) και πανούργου (verschlagen). Σχετικά βλ. GzMdS, 416, υποσημείωση.

71 Στο αντίστοιχο χωρίο ο Kant χρησιμοποιεί τόσο τον όρο «Vorschrift») όσο και τον όρο «προσταγή» «Imperativ» αντί της συνήθους τάσης του να αναφέρεται αποκλειστικά στον δεύτερο όρο, επιλογή η οποία χαρακτηρίζει σχεδόν αποκλειστικά όλη την αντίστοιχη συλλογιστική πορεία. Η διάκριση μεταξύ των δύο όρων έχει ήδη λάβει χώρα με τρόπο σαφή κατά τον προηγηθέντα ορισμό των δύο εννοιών.

72 GzMdS, 415–416 [Μετάφραση του γράφοντος].

ενδεχόμενο σκοπό, όχι απλά δεν εντάσσεται στην προεκτεθείσα προβληματική, αλλά εάν ληφθεί υπόψη η με κάθε ευκαιρία επαναλαμβανόμενη δέσμευση για την δημιουργία μιας μη εμπειρικής Ηθικής, καθίσταται και στα πλαίσια του κριτηρίου της σκοπιμότητας ικανή να υπηρετήσει την έννοια της ηθικότητας. Συνεπώς επαρκώς θεμελιωμένη παρουσιάζεται η αναφορά στην συγκεκριμένη προσταγή μέσω του όρου «προσταγή της ηθικότητας»⁷³.

Η αναφορά στο θεμέλιο της διάκρισης μεταξύ των δύο βασικών ειδών προσταγής γίνεται από τον ίδιο τον Γερμανό στοχαστή με τον πλέον πανηγυρικό και ξεκάθαρο τρόπο. Ως κριτήριο της διάκρισης προσδιορίζεται η διαφοροποίηση αναφορικά με τον εξαναγκασμό της βούλησης⁷⁴, ενώ προκειμένου να αποσαφηνιστεί ακόμη περισσότερο η λειτουργία των αντίστοιχων αρχών από την σκοπιά του υιοθετούμενου κριτηρίου, οι διακρίσεις εμπλουτίζονται με όρους που ωθούν προς την κατεύθυνση αυτή. Έτσι γίνεται αναφορά σε κανόνες της επιδεξιότητας, σε συμβουλές της σύνεσης και προσταγές ή νόμους της ηθικότητας⁷⁵.

Κατά άλλο κριτήριο, το οποίο δεν αναφέρεται σαφώς, αλλά δίνει την εντύπωση ενός γνώμονα βασισμένου σε ένα είδος επιχειρούμενης συστηματικής ένταξης οι προστακτικές διακρίνονται αντίστοιχα σε τεχνικές (technisch) προστακτικές, οι οποίες ανήκουν στην τέχνη (Kunst), πραγματιστικές (pragmatisch)⁷⁶ προστακτικές, οι οποίες αποβλέπουν στην ευημερία (Wohlfahrt), και ηθικές (moralisch) προστακτικές, οι οποίες ανήκουν στην ελεύθερη συμπεριφορά, σε ό,τι δηλαδή ορίζεται ως «ήθη»⁷⁷.

Κατόπιν αυτής της ομολογουμένως διεξοδικής εννοιοδόμησης και της μέσω αυτής πολύπλευρης σκιαγράφησης σημαντικού αριθμού ιδιαίτερων γνωρισμάτων και λειτουργικών χαρακτηριστικών της κεντρικής έννοιας, ο Kant εκδηλώνει την πρόθεσή του να απαντήσει στο ερώτημα πως είναι δυνατές οι προστακτικές ή άλλως πως μπορεί να νοηθεί ο εξαναγκασμός της θέλησης, τον οποίο εκφράζει ως μέλημα η προσταγή⁷⁸.

Το ερώτημα θεωρείται περιορισμένου ενδιαφέροντος όσον αφορά στις λεγόμενες υποθετικές προστακτικές. Κατά την καντιανή αντίληψη η σχέση μέσου και σκοπού την οποία εκφράζει η εν λόγω προσταγή παρουσιάζεται ως δεδομένη καθιστώντας την επιδίωξη ενός

73 GzMdS, 416.

74 GzMdS, 416.

75 GzMdS, 416.

76 Η επιδίωξη της ευημερίας είναι το νόημα που αποδίδει –μέσω παραδειγμάτων- ο Kant στον συγκεκριμένο όρο. Σχετικά βλ. GzMdS, 416, υποσημείωση.

77 GzMdS, 416–417.

78 GzMdS, 416–417.

σκοπού από την βούληση αναλυτική πρόταση⁷⁹ αναφορικά με την πραγμάτωση του μέσου.

Αντίθετη μοίρα επιφυλάσσεται στο ίδιο ερώτημα αναφορικά με την κατηγορική προσταγή, την προσταγή της ηθικότητας, η οποία εξετάζεται υπό τον φόβο της συνδρομής ορισμένων υπολανθανόντων εμπειρικών κινήτρων επί της βούλησης. Τα κίνητρα αυτά ωθώντας προς σκοπούς, που θα μπορούσαν να συνιστούν ένα κάποιο πρότυπο ευημερίας, θα καθιστούσαν την εν λόγω προσταγή της σύνεσης⁸⁰ εντάσσοντάς την ταυτόχρονα στις υποθετικές προστακτικές στον βαθμό που κάτι τέτοιο συνιστά το κύριο ενδιαφέρον της συγκεκριμένης τοποθέτησης.

Η διερεύνηση του ζητήματος ξεκινά μέσω της διαπίστωσης ότι η κατηγορική προσταγή της ηθικότητας αποτελεί μια *a priori* συνθετική πρόταση⁸¹. Κατόπιν της επισήμανσης αυτής η κατά το δυνατό λεπτομερής προσέγγιση της έννοιας της κατηγορικής προσταγής ως συστατικού του προηγηθέντος χαρακτηρισμού παράγει το συμπέρασμα ότι θεμελιώδης υποχρέωση του ηθικά δρώντος υποκειμένου είναι η ταύτιση του υποκειμενικού γνώμονά του με τον νόμο⁸², ο οποίος ούτως ή άλλως ισχύει αντικειμενικά, δίχως δηλαδή η ισχύς του να τελεί υπό κάποιον όρο. Υπό την εκδοχή αυτή ο προσανατολισμός της δράσης μετατίθεται επιτυχώς από την επίτευξη του σκοπού, όπου είχε τοποθετηθεί βάσει της εμπειρικής θεώρησης επί της οποίας στηρίζεται η υποθετική προσταγή, στο ίδιο το αξίωμα της θέλησης, η πραγμάτωση του οποίου τελεί σε μια σχέση εξάρτησης από την δυνατότητα του υποκειμένου στην διεκδίκηση της καθολικής λειτουργίας του υποκειμενικού γνώμονά του, όπως τουλάχιστον προκύπτει από την διατύπωση της θεωρούμενης ως μοναδικής κατηγορικής προσταγής.

«Πράττε μόνο σύμφωνα με εκείνο τον γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς συνάμα να θέλεις αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος»⁸³

Σκοπός του Kant, όπως αυτός ανακοινώνεται με σχετική σαφήνεια⁸⁴ είναι να καταδείξει ότι από την προσταγή αυτή προέρχονται –προφανώς παραγωγικά– όλες οι προστακτικές του

79 Ο Kant δέχεται μια διάκριση των κρίσεων σε αναλυτικές και συνθετικές. Κριτήριο της διάκρισης αυτής αποτελεί η σχέση υποκειμένου και κατηγορήματος. Έτσι στην περίπτωση κατά την οποία το κατηγορήμα «ανήκει» (gehört) στο υποκείμενο υπό την έννοια ότι εμπεριέχεται σε αυτό και συνεπώς η συγκεκριμένη πρόταση δεν αποδίδει μια νέα ιδιότητα στο υποκείμενο, για το οποίο πρόκειται, γίνεται λόγος για αναλυτική κρίση. Αντίθετα όταν το κατηγορήμα βρίσκεται «εκτός» του υποκειμένου, αποδίδοντάς του μια ιδιότητα που δεν του ανήκει αυτονόητα γίνεται λόγος για συνθετική κρίση Σχετικά βλ. και J. Strangas, *Kritik der kantischen Rechtsphilosophie*, 1988, σελ. 90επ., 243επ.

80 GzMdS, 419.

81 GzMdS, 420.

82 GzMdS, 420–421.

83 GzMdS, 421 [Μετάφραση του γράφοντος].

84 GzMdS, 421.

καθήκοντος, προκειμένου με τον τρόπο αυτό να προσδιορίσει ενδελεχέστερα την έννοια αυτή⁸⁵. Στην συνέχεια της σκέψης του η προεκτεθείσα γενική προσταγή λαμβάνει την ακόλουθη μορφή:

«Πράττε σα να έπρεπε ο γνώμονας της πράξης σου να γίνει μέσω της θέλησής σου καθολικός νόμος της φύσης»⁸⁶

Σε άμεση συνάφεια με το αξίωμα αυτό τελεί ο έμμεσος πλην όμως με αρκετή σαφήνεια συναγόμενος ορισμός αυτού που ο Kant αποκαλεί φύση με το γενικό νόημα του όρου. Ως τέτοια ορίζεται η ύπαρξη των πραγμάτων στον βαθμό που αυτή καθορίζεται από καθολικούς νόμους⁸⁷. Το στοιχείο της καθολικότητας καθορίζοντας την έννοια της ύπαρξης των πραγμάτων λειτουργεί ως αναγκαία συνθήκη, προκειμένου να δομηθεί η συγκεκριμένη έννοια.

Στην κατάδειξη της σχέσης μεταξύ της θεωρούμενης ως μοναδικής κατηγορικής προσταγής και της έννοιας του καθήκοντος συνεισφέρει η υιοθετούμενη διάκριση ειδικότερων μορφών καθήκοντος. Κατά την διάκριση αυτή τα καθήκοντα διακρίνονται αφενός σε καθήκοντα προς το ίδιο το δρόν υποκείμενο και καθήκοντα προς τρίτους αφετέρου σε καθήκοντα τέλεια και ατελή⁸⁸. Με την πρώτη από τις δύο ειδικότερες διακρίσεις να μην χρήζει περαιτέρω διευκρίνησης ο Kant αισθάνεται την ανάγκη να προσδιορίσει τις έννοιες του τέλειου και του ατελούς καθήκοντος. Έτσι ως τέλειο καθήκον ορίζεται αυτό το οποίο δεν επιδέχεται καμία εξαίρεση⁸⁹, ενώ εξ αντιδιαστολής προς την αντίθετη κατεύθυνση οδηγεί η έννοια του ατελούς καθήκοντος^{90,91}.

Μέσω σχετικών παραδειγμάτων γίνεται αντιληπτή η ακριβής λειτουργία αυτών των ιδιαίτερων μορφών καθήκοντος. Ως βιοτικές περιστάσεις προς συναγωγή αντίστοιχων συμπερασμάτων χρησιμοποιούνται η αυτοκτονία, η υπόσχεση που δίνεται εν γνώσει της αδυναμίας τήρησής της, η καλλιέργεια του προσωπικού τάλαντου σε ένα περιβάλλον που ευνοεί την ροπή προς τις απολαύσεις και η δυνατότητα οικονομικής συνδρομής σε μέλη της κοινωνίας ευρισκόμενα σε κατάσταση ανέχειας⁹². Οι δύο πρώτες περιπτώσεις καλούνται να αποδώσουν

85 Εννοείται η έννοια του καθήκοντος.

86 GzMdS, 421 [Μετάφραση του γράφοντος].

87 GzMdS, 421. Εναλλακτικά και ίσως ευχερέστερα το απόσπασμα αυτό θα μπορούσε να αποδοθεί ως εξής: «Πράττε μόνο κατά εκείνον τον γνώμονα, μέσω του οποίου μπορείς να θέλεις τούτος να καταστεί γενικός νόμος»

88 GzMdS, 421.

89 Εννοείται κάποια παρέκκλιση από τον ηθικό νόμο.

90 GzMdS, 421, υποσημείωση.

91 Ο Kant ωστόσο επισημαίνει ότι η συγκεκριμένη διάκριση δεν διεκδικεί δάφνες πληρότητας ούτε αποτελεί την τελευταία λέξη του πάνω στο ζήτημα, το οποίο επιφυλάσσεται να εκθέσει αναλυτικότερα στην Μεταφυσική των Ηθών.

92 GzMdS, 421.

εκδοχές τέλειων καθηκόντων –την πρώτη φορά προς το ίδιο το υποκείμενο, την δεύτερη φορά προς τρίτους-, οι δύο τελευταίες εκδοχές ατελών καθηκόντων.

Την ευρύτερη διαύγαση των υπό πραγμάτευση εννοιών θα μπορούσε να διευκολύνει η επισήμανση της χρήσης όρων, στους οποίους ο φιλόσοφος αναφέρεται καταληκτικά. Συγκεκριμένα στις δύο πρώτες περιπτώσεις ο επιλεγόμενος γνώμονας αντίκειται σε ό,τι ο Kant αποκαλεί αδυσώπητο ή εν στενή εννοία καθήκον, ενώ στις δύο τελευταίες αντιτίθεται σε αυτό που αντίστοιχα ορίζεται ως αξιέπαινο ή εν ευρεία εννοία καθήκον⁹³. Στην πρώτη περίπτωση η αναγωγή του προσωπικού-υποκειμενικού γνώμονα σε καθολικό νόμο θεωρείται αδιανόητη, καθώς στην περίπτωση αυτή θα ερχόταν σε αντίφαση με τον ίδιο τον εαυτό του. Στην δεύτερη περίπτωση τα πράγματα διαφοροποιούνται, καθώς η κυριαρχία του «εναλλακτικού» γνώμονα δεν θεωρείται αδιανόητη. Η αναγωγή του λοιπόν σε καθολικό νόμο είναι εφικτή, πλην όμως αδύνατη σε βουλευτικό επίπεδο, χωρίς δηλαδή η βούληση να βρεθεί σε μια κατάσταση αντίφασης με τον εαυτό της, διαπίστωση η οποία άγει στο συμπέρασμα ότι στην δεύτερη τούτη περίπτωση το ζήτημα μεταφέρεται από το κανονιστικό στο βουλευτικό επίπεδο.

Η χρήση της έννοιας του καθολικού νόμου της φύσης (allgemeines Naturgesetz) ως συστατικού του κριτηρίου της διάκρισης θεωρείται ικανός όρος της εκπλήρωσης του αρχικού σκοπού, της απόδειξης της προέλευσης των ιδιαίτερων μορφών καθήκοντος από την βασική προσταγή. Το καντιανό υποκείμενο αντιμετωπίζεται ως δομικά ηθικό, υπό την έννοια της επιθυμίας του για καθολική ισχύ του γνώμονα εκείνου που επιτάσσει συμπεριφορά αντίθετη από την ηθικά αποκλίνουσα, όπως αυτή των παραδειγμάτων. Αυτή ακριβώς η απόκλιση σκιαγραφείται σαν μια απόπειρα στιγμιαίας αυτοεξαίρεσης του υποκειμένου από την δεσμευτικότητα του ηθικού νόμου, με τον τελευταίο να μεταπίπτει από την κατάσταση της καθολικότητας σε αυτή της γενικότητας⁹⁴.

Μέλημα πλέον αποτελεί η απόδειξη της ύπαρξης της κατηγορικής προσταγής, επιδίωξη η οποία εκφράζεται στις ειδικότερες πτυχές της κατά τον ακόλουθο τρόπο:

«Δεν έχουμε φτάσει ακόμη στο σημείο να αποδείξουμε a priori ότι πράγματι λαμβάνει χώρα μια τέτοια προσταγή, ότι υπάρχει ένας πρακτικός νόμος που προστάζει απόλυτα [schlechtherdings] και χωρίς άλλα ελατήρια αφ' εαυτού, και ότι η τήρηση του νόμου αυτού είναι

93 GzMdS, 423–424.

94 GzMdS, 424.

καθήκον»⁹⁵.

Αν λοιπόν η προσέγγιση αυτή ισχύσει εν είδει προεξαγγελτικής δέσμευσης, η έννοια του Kant προς διασφάλιση της καθολικότητας μέσω της απόρριψης υποκειμενικών δεδομένων όπως κάποια ενδεχόμενη ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης φύσης, κάποια φυσική τάση ή κάποια ροπή⁹⁶, παρουσιάζεται δικαιολογημένη και αναμενόμενη. Μάλιστα εφόσον ληφθεί υπόψη η διάκριση έλλογων όντων και ανθρώπινων υποκειμένων, στην οποία σαφώς παραπέμπει η αναφορά στην δεσμευτικότητα ενός νοούμενου ως καθολικού νόμου, η έννοια της καθολικής δεσμευτικότητας υπερβαίνει το ανθρώπινο όν, με την υπέρβαση αυτή συνάμα να αποτελεί την γενεσιουργό αιτία της δεσμευτικότητας και έναντι του ανθρώπινου όντος⁹⁷.

Το ερώτημα λοιπόν, το οποίο ζητάει απάντηση μέσω των επόμενων σταδίων της σκέψης του Kant, συνίσταται κατά λογικά συναγόμενη διατύπωσή του στον προσδιορισμό του παράγοντα εκείνου, ο οποίος θα μπορούσε να θεμελιώσει την ύπαρξη της κατηγορικής προσταγής. Κατόπιν της διαπίστωσης της ένσκοπης λειτουργίας της βούλησης και μάλιστα με τον σκοπό σε ρόλο αντικειμενικού θεμελίου για τον αυτοκαθορισμό της⁹⁸, εν συνεχεία της διάκρισης μεταξύ κινήτρου (Triebfeder) και κινητικού αιτίου (Bewegungsgrund) ως υποκειμενικού και αντικειμενικού πραξιακού γνώμονα αντίστοιχα⁹⁹ και κατά συνέπεια την αναφορά στα αξιώματα, τα οποία αφορούν την μορφή συνεπαγόμενα την αφαίρεση κάθε υποκειμενικού σκοπού και σε αυτά, τα οποία αφορούν το περιεχόμενο αναγόμενα σε υποκειμενικούς σκοπούς, τα τελευταία –τα αξιώματα που αφορούν το περιεχόμενο– απορρίπτονται, καθώς αδυνατούν να θεμελιώσουν την αιτιακή βάση της ύπαρξης της κατηγορικής προσταγής, μιας και συμβάλλουν στην παραγωγή υποθετικών προστακτικών¹⁰⁰.

Η απάντηση στο ερώτημα δίνεται εν τέλει μέσω της ακόλουθης διατύπωσης ενός γενικευμένου πρακτικού αξιώματος:

«Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ αποκλειστικά ως μέσο.»¹⁰¹

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η επιχειρηματολογία βάσει της οποίας συμπερασματικά

95 GzMdS, 424 [Μετάφραση του γράφοντος].

96 GzMdS, 425–426.

97 GzMdS, 425–426.

98 GzMdS, 427.

99 GzMdS, 427.

100 GzMdS, 427–428.

101 GzMdS, 429 [Μετάφραση του γράφοντος].

συνάγεται το αξίωμα αυτό.

Αρχικά εκδηλώνεται μια απόπειρα εννοιολογικού προσδιορισμού του όρου, ο οποίος αποτελεί το σημασιολογικό αντίθετο του επίμαχου. Στα πλαίσια αυτά ως κάτι του οποίου η αξία τελεί υπό όρους (bedingt) ορίζεται ό,τι μπορεί να επιτυγχάνεται (erwerben) μέσω πράξεων¹⁰². Στον κύκλο όμως των όντων, τα οποία, αν και μη εξαρτώμενα από την ανθρώπινη βούληση αλλά από την φύση, έχουν σχετική αξία, εντάσσονται και τα άλογα όντα¹⁰³. Με τον τρόπο αυτό αφενός η θεώρηση αυτή παραμένει συνεκτική καθώς τηρείται η εμμέσως αναληφθείσα λογική δέσμευση αναφορικά με την αντικειμενικότητα ως διυποκειμενική συνθήκη, το πεδίο εφαρμογής της οποίας δεν περιορίζεται στο ανθρώπινο ον, αλλά σε κάθε έλλογο ον, αφετέρου προστίθεται ένα επιπλέον κριτήριο στον καθορισμό του ικανού να λειτουργήσει ως μέσου στοιχείου, αυτό της έλλειψης λογικής ικανότητας.

Αναφορικά με την επιχειρηματολογική αξία της πρώτης εννοιολογικής οριοθέτησης – σύμφωνα με την οποία ως κάτι του οποίου η αξία τελεί υπό όρους (bedingt) ορίζεται ό,τι μπορεί να επιτυγχάνεται μέσω πράξεων- πρέπει να επισημανθεί ότι δεν δίνεται η εντύπωση ενός επαρκούς κριτηρίου, στον βαθμό που αποσκοπεί αυτοτελώς στην απόδειξη του προαναφερθέντος γενικευμένου πρακτικού αξιώματος. Το επίπεδο στο οποίο τίθεται το ζήτημα μέσω του υιοθετούμενου κριτηρίου δεν είναι άλλο από αυτό της δια της πράξης δυνατότητας δημιουργίας του νοούμενου ως σχετικής αξίας –και άρα δεκτικού μιας εν είδει μέσου λειτουργίας- αντικειμένου. Εφόσον όμως στην περίπτωση αυτή σκοπείται η ανάδειξη του ανθρώπου ως αυτοσκοπού (δηλαδή ως μη ανήκοντος στον κύκλο των σχετικής αξίας σκοπών) και άρα ως περιεχομένου μιας κατηγορικής προσταγής, ο τελευταίος δεν θα πρέπει να νοηθεί ως αποτέλεσμα πράξης, καθώς κάτι τέτοιο αντίκειται στο εν λόγω κριτήριο¹⁰⁴.

Τη διέξοδο σε αυτό το φαινομενικό τέλμα εισφέρει η επιστράτευση του δεύτερου κριτηρίου. Πρόκειται ασφαλώς για μια εύλογη επιλογή. Η έλλογη φύση ενέχει χαρακτηριστικά διυποκειμενικότητας, καθώς αποτελεί ενδεδειγμένο τρόπο σύλληψης του εαυτού από μέρους

¹⁰² GzMdS, 428.

¹⁰³ GzMdS, 428.

¹⁰⁴ Με την παρατήρηση αυτή νοείται η αδυναμία σύλληψης του ανθρώπινου υποκειμένου ως αποτελέσματος της γενετήσιας πράξης. Βέβαια σε μια τέτοια περίπτωση η διάκριση στη βάση αποκλειστικά του κριτηρίου αυτού συνεπάγεται μάλλον το αντίθετο του επιδιωκόμενου αποτέλεσμα, καθώς νομιμοποιεί την ένταξη του ανθρώπινου όντος στα στοιχεία εκείνα, τα οποία είναι δυνατό να χρησιμοποιηθούν αποκλειστικά ως υποκειμενικοί σκοποί. Αυτονόητα μια ερμηνευτική προσέγγιση, η οποία δε θα αποδεχόταν ως θεμιτή την τοποθέτηση αυτή θα αντιμετώπιζε την πρόκληση της εννοιολογικής οριοθέτησης του όρου «πράξη» στην Καντιανή σκέψη ή τουλάχιστον στην κρίσιμη τούτη περίπτωση.

κάθε έλλογου όντος βάσει του ίδιου ορθολογικού αξιώματος. Έτσι το υποκειμενικό και το αντικειμενικό αξίωμα συμπίπτοντας υπό το φως του χαρακτηρισμού της έλλογης φύσης ως αυτοσκοπού¹⁰⁵ καθιστούν ευχερή την νέα αυτή μορφή της κατηγορικής προσταγής.

Η διατύπωση και η θεωρητική τεκμηρίωση δεν εξαντλούν την πραγμάτευση του ζητήματος αυτής της τελευταίας εκδοχής. Τα προαναφερθέντα παραδείγματα παρέχουν τις αναγκαίες φόρμες για την διερεύνηση του πρακτικού ενδιαφέροντος της νέας προσταγής. Έτσι στο παράδειγμα της αυτοκτονίας είναι η χρήση του εαυτού ως μέσου, που υπονομεύει την ηθική αξία της πράξης¹⁰⁶, ενώ στην περίπτωση της υπόσχεσης, η οποία εν γνώσει του φορέα της δεν πρόκειται να πραγματοποιηθεί, τον ίδιο ρόλο αναλαμβάνει η μεταχείριση του αποδέκτη της υπόθεσης κατά τον ίδιο τρόπο¹⁰⁷.

Η αντιμετώπιση των λεγόμενων ευρύτερων ή αξιέπαινων καθηκόντων δε διαφοροποιείται ουσιαστικά παρά μόνο στα ειδικότερα εκείνα σημεία, η ιδιαίτερη προσέγγιση των οποίων επιβάλλεται από τις ιδιαιτερότητες της φύσης τους. Υπό το βάρος της διαπίστωσης αυτής η αδιαφορία για την καλλιέργεια ιδιαίτερων δυνατοτήτων έρχεται σε σύγκρουση όχι με την επιβίωση της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού αλλά με την προώθηση του σκοπού αυτού^{108,109}, ενώ η λειτουργία καθενός κατά τρόπο που προωθεί πέραν των σκοπών του δρώντος και τους σκοπούς των συνανθρώπων του κρίνεται ηθικά αποδεκτή, εφόσον η θεώρηση της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού συνεπάγεται την οικειοποίηση και των σκοπών των άλλων¹¹⁰.

Η καθολικότητα του αξιώματος που θέλει την ανθρωπότητα και κάθε έλλογο ον να αποτελούν αυτοσκοπό καθώς και η αντικειμενικότητά του, η οποία δρα περιοριστικά έναντι οποιασδήποτε υποκειμενικής σκοποθεσίας, τεκμηριώνουν τον μη εμπειρικό χαρακτήρα του και –κατά συνέπεια- την προέλευσή του από την καθαρή λογική¹¹¹. Μάλιστα η χρήση των δύο προηγηθεισών διατυπώσεων της κατηγορικής προσταγής οδηγεί σε μία τρίτη εν είδει

¹⁰⁵ GzMdS, 428–429.

¹⁰⁶ GzMdS, 429.

¹⁰⁷ GzMdS, 429–430.

¹⁰⁸ GzMdS, 430–431.

¹⁰⁹ Η υιοθέτηση μιας τόσο απόλυτης διατύπωσης, δηλαδή η ένταξη του συνόλου των πιθανών ταλάντων στους παράγοντες εκείνους, η συνδρομή των οποίων κρίνεται αναγκαία για την προώθηση του σκοπού της επιβίωσης της ανθρωπότητας, μόνο ως μια νοηματικά απροσδόκητα βιαστική επιλογή μπορεί να χαρακτηριστεί. Σίγουρα ορισμένες δεξιότητες είναι δυνατό να συμπεριληφθούν σε ένα τέτοιο σύνολο, επ' ουδενί όμως όλες. Η λύση για την «διάσωση» της εν λόγω διατύπωσης δεν είναι άλλη από την διεύρυνση του νοήματος της συγκεκριμένης φράσης, ώστε εντός του πλαισίου, στο οποίο αναφέρεται, να τεθούν και οι δεξιότητες εκείνες, που προωθούν την ευζωία του ανθρώπινου υποκειμένου.

¹¹⁰ GzMdS, 430–431.

¹¹¹ GzMdS, 431.

περιεκτικής ενοποιητικής απόπειρας υπό την ακόλουθη μορφή:

«...η θέληση κάθε έλλογου όντος είναι ένας καθολικός νομοθέτης.»¹¹²

Η ιδιότητα του νομοθέτη είναι το νεότευκτο στοιχείο που κομίζει η νέα αυτή διατύπωση. Η θέληση δεν περιορίζεται απλά και μόνο στην υπακοή σε έναν καθολικό νόμο. Ταυτόχρονα επωμίζεται τον ρόλο του δημιουργού του νόμου αυτού, ιδιότητα η οποία κατά την αντίληψη του Kant αποτελεί την αιτιακή βάση της υπαγωγής της σε αυτόν¹¹³.

Η τρίτη αυτή διατύπωση της κατηγορικής προσταγής επιτελεί ταυτόχρονα μια κρίσιμη λειτουργία στο συνολικό συλλογιστικό πλαίσιο. Μέχρι το σημείο αυτό η θεώρηση των δύο πρώτων διατυπώσεων ως κατηγορικών προστακτικών εκλαμβάνεται ως συμβατική προς εξυπηρέτηση της ανάδειξης της έννοιας του καθήκοντος. Κάτι τέτοιο βέβαια δεν αποτελεί ικανή συνθήκη για την απόδειξη της ύπαρξης προτάσεων του είδους αυτού.

Ως συμβιβαστική και συμβατή με το επίπεδο εξέλιξης του συλλογισμού εν γένει λύση επιλέγεται μια τύπον τινά συγκρουσιακή οπτική της σχέσης μεταξύ καθήκοντος και συμφέροντος. Καθώς λοιπόν όπως επανειλημμένα έχει υπογραμμιστεί η προσταγή της ηθικότητας δε νοείται αναμειγμένη με συμφεροντολογικής υφής κίνητρα, η απομάκρυνση της έννοιας του συμφέροντος αντιμετωπίζεται ως το ικανότερο κριτήριο της διάκρισης μεταξύ κατηγορικής και υποθετικής προσταγής¹¹⁴.

Εξυπηρετώντας το πρότυπο αυτό η θέαση της βούλησης ως καθολικού νομοθέτη λειτουργεί κατά τον βέλτιστο δυνατό τρόπο ως καταλύτης σε μια τέτοια προσπάθεια. Συγκεκριμένα το στοιχείο της καθολικότητας είναι αυτό, το οποίο καθιστά εύλογα αδύνατη την εξάρτηση της βούλησης από το –μοιραία προσωπικό– συμφέρον. Η σύνδεση συμφέροντος και υποκειμένου τελεί σε ευθεία αντίθεση με το αίτημα της καθολικότητας καθιστώντας ταυτόχρονα απαραίτητη κατά την καντιανή διατύπωση την ύπαρξη ενός ανεξάρτητου νόμου περιοριστικού των προσωπικών χαρακτηριστικών και ενισχυτικού της καθολικότητας¹¹⁵.

Είναι αυτή ακριβώς η καθολικότητα, η οποία καθιστά εφικτή την αναγωγή στην κατηγορική προσταγή. Η αδυναμία θεμελίωσης της εν λόγω προσταγής στο συμφέρον νομιμοποιεί τον απόλυτο χαρακτήρα της, όπως αυτός εκφράζεται μέσα από μια κατηγορική προσταγή με πεδίο αναφοράς τη βούληση κάθε έλλογου όντος, η οποία εκλαμβάνει ως μοναδικό

¹¹² GzMdS, 431.

¹¹³ GzMdS, 431–432.

¹¹⁴ GzMdS, 431–432.

¹¹⁵ GzMdS, 432.

σκοπό τον εαυτό της¹¹⁶. Πρόκειται για την υπαγωγή της θέλησης στο αξίωμα της αυτονομίας, σε αντιδιαστολή με το αξίωμα της ετερονομίας, το οποίο καταλαμβάνοντας κάθε διαφορετική περίπτωση επιτρέπει τη θέσπιση σκοπών διάφορων της ίδιας της βούλησης παραπέμποντας έτσι ευθέως στο πρότυπο της υποθετικής προσταγής¹¹⁷.

Η διερεύνηση της τελολογικής διάστασης της ανθρώπινης βούλησης δεν εξαντλείται στο σημείο αυτό. Αντίθετα η ιδέα της λειτουργίας της βούλησης εν είδει καθολικού νομοθέτη υποδαυλίζει την αντίληψη της ύπαρξης ενός κράτους των σκοπών (Reich der Zwecke). Ως τέτοιο νοείται

«...η συστηματική ένωση διάφορων έλλογων όντων μέσω κοινών νόμων [gemeinschaftliche Gesetze].»¹¹⁸

Ενδιαφέρον παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο γίνεται κατανοητή η φύση ενός τέτοιου επινοήματος εν όψει και της ένταξής του στο γενικότερο συλλογιστικό κατασκευάσμα. Κλειδί στην προσπάθεια αυτή αποτελεί ο προσδιορισμός των σκοπών από τους νόμους στη βάση την καθολικής ισχύος τους. Έτσι απολύτως αναμενόμενες παρουσιάζονται τόσο η εξαίρεση από το «πλέγμα» των κοινών σκοπών των αμιγώς υποκειμενικών¹¹⁹ όσο και –υπό το πρίσμα όσων προαναφέρθηκαν τη φορά αυτή- η τήρηση της υποχρέωσης θεώρησης των ανθρώπινων όντων όχι αποκλειστικά ως μέσων αλλά πάντα συγχρόνως και ως αυτοσκοπών¹²⁰.

Στο περιβάλλον αυτό δημιουργείται η –κατά ομολογία του ίδιου του Kant- ιδεατή κατασκευή της συνένωσης των έλλογων όντων μέσω κοινών νόμων κατά την απαίτηση του προηγηθέντος ορισμού, απαίτηση η οποία, εάν ληφθεί υπόψη η προαναφερθείσα συσχέτιση νόμων και σκοπών, συνεπάγεται τη δημιουργία ενός «κράτους των σκοπών».

Έπεται η εξέταση της θέσης των ανθρώπινων υποκειμένων σε αυτό το θεωρητικό δημιουργήμα. Έτσι καθένας διαβιεί εντός του υπό διττή ιδιότητα. Ως μέλος πραγματώνοντας το ρόλο τόσο του καθολικού νομοθέτη όσο και του προσώπου που αυτοβούλως υποτάσσεται στους νόμους αυτούς, αλλά και ως νομοθέτης τελώντας σε μια κατάσταση ανεξαρτησίας από οποιαδήποτε άλλη βούληση¹²¹.

Πρόκειται ουσιαστικά για διαφορετικές πτυχές της ίδιας κατάστασης. Στην πρώτη

¹¹⁶ GzMdS, 432–433.

¹¹⁷ GzMdS, 433.

¹¹⁸ GzMdS, 433 [Μετάφραση του γράφοντος].

¹¹⁹ GzMdS, 433.

¹²⁰ GzMdS, 433–434.

¹²¹ GzMdS, 433–434.

περίπτωση δια της ιδιότητας του μέλους επισημαίνεται η ταυτόχρονη συνδρομή τόσο του ενεργητικού όσο και του παθητικού στοιχείου στο ίδιο πρόσωπο, χωρίς βέβαια να υποβαθμίζεται το κρίσιμο χαρακτηριστικό της εθελούσιας υπαγωγής στο επίμαχο καθεστώς. Στη δεύτερη περίπτωση η στόχευση είναι διαφορετική. Το ενδιαφέρον μετακινείται πλέον από την ιδιότυπη διττή λειτουργία και τα ιδιαίτερα γνωρίσματά της στο ένα σκέλος της, αυτό της νομοθετικής λειτουργίας του υποκειμένου, προκειμένου να τονιστεί ο καθοριστικός παράγοντας της βουλευτικής ανεξαρτησίας.

Με όσα προηγήθηκαν μέσω της αναφοράς στο «κράτος των σκοπών» έχει ήδη εξυπηρετηθεί και ο σκοπός της σκιαγράφησης της φύσης ενός συνόλου επιταγών εν είδει νομοθεσίας κριτηρίου ηθικότητας κάθε πράξης. Συνεπεία τούτων το αξίωμα της βούλησης κάθε έλλογου όντος υπό τη φανερή πλην αναγκαία επίδραση όσων προηγήθηκαν πρέπει να έχει ως εξής:

«...να μην πράττει ποτέ σύμφωνα με άλλο γνώμονα παρά μόνο με το γνώμονα που μπορεί να γίνει καθολικός ηθικός νόμος, άρα να πράττει μόνο έτσι, ώστε η θέλησή του μέσω του γνώμονά της να μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της ταυτόχρονα καθολικό νομοθέτη.»¹²²

Η ταύτιση της έννοιας του καθήκοντος με την αναγκαιότητα τήρησης του αξιώματος αυτού ουδόλως απομακρύνεται από ό,τι μέχρι το σημείο αυτό έχει υποστηριχτεί¹²³. Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η αναφορά στο υπόβαθρο του καθήκοντος, που δεν είναι άλλο από τη σχέση των συμμετεχόντων στο «κράτος των σκοπών» υποκειμένων, με τον εξοβελισμό αισθημάτων, ορμών και ροπών να αγγίζει πλέον τα όρια του αυτονόητου¹²⁴. Η αντίληψη, βάσει της οποίας η βούληση κάθε έλλογου όντος πρέπει να θεωρείται νομοθέτης ικανοποιεί την προαναφερθείσα απαίτηση της θεώρησης των έλλογων όντων ως αυτοσκοπού.

Καίρια θέση εντός του θεωρητικού προτύπου του «κράτους των σκοπών» επιφυλάσσεται στην έννοια της αξιοπρέπειας. Συγκεκριμένα η ιδέα της αξιοπρέπειας –ως τέτοιας νοουμένης, όπως αφήνεται να διαφανεί, της δυνατότητας του υποκειμένου να μην υπακούει σε άλλο νόμο πέραν αυτού, που επινόησε αυτοβούλως- θεωρείται η γενεσιουργός αιτία της λογικής συσχέτισης του γνώμονα της βούλησης, η οποία λειτουργεί ως καθολικός νομοθέτης, με τη βούληση καθενός από τους μετέχοντες στο ίδιο μόρφωμα «καθώς και με κάθε πράξη ενός

¹²² GzMdS, 434.

¹²³ Βλ. κεφ. 2.2 παρόντος.

¹²⁴ GzMdS, 434.

έλλογου όντος προς τον εαυτό του»¹²⁵.

Η αναφορά στην έννοια της αξιοπρέπειας σηματοδοτεί την απόπειρα περαιτέρω διαύγασης του περιεχομένου της μέσω της αποτύπωσης του περιεχομένου του εννοιολογικού αντίρροπού της. Ό,τι βρίσκεται εντός του «κράτους των σκοπών» διαθέτει είτε μια αξιοπρέπεια είτε μια τιμή (Preis). Η διαφορά μεταξύ των δύο αυτών χαρακτηριστικών συνίσταται σε ένα είδος μοναδικότητας, το οποίο αναγνωρίζεται σε ό,τι φέρει το ίδιο της αξιοπρέπειας. Υπό την έννοια αυτή το γνώρισμα της τιμής συνεπάγεται την δυνατότητα αντικατάστασης του φορέα του με κάτι άλλο αντίστοιχης τιμής, ενώ κάτι τέτοιο, όπως πλέον καθίσταται ευνόητο, είναι αδύνατο στην περίπτωση του φορέα της αξιοπρέπειας¹²⁶.

Ευρύτερες και πάντα συμβατές με το συνολικό σκηνικό, εντός του οποίου τίθενται, διακρίσεις υιοθετούνται αναφορικά με την έννοια της τιμής. Ειδικότερα γίνεται λόγος για αγοραστική τιμή στην περίπτωση, κατά την οποία κάτι διεκδικεί ως πεδίο αναφοράς τις ροπές και τις ανάγκες του ανθρώπινου υποκειμένου, ενώ όταν η ψυχική διάθεση καταλαμβάνει το ίδιο πεδίο αναφοράς η έννοια της τιμής εξειδικεύεται ως αισθηματική τιμή.

Αντιπαρατιθέμενη στις δύο αυτές ειδικότερες εκδοχές τιμής η αξιοπρέπεια εμπλουτίζεται εννοιολογικά διαμέσου της παραπομπής στο εννοιολογικό θεμέλιο της διατύπωσης της κατηγορικής προσταγής, που εγείρει την αξίωση της χρήσης της ανθρωπότητας σε κάθε περίπτωση και ως σκοπού και ποτέ αποκλειστικά ως μέσου. Η αποτύπωση της συσχέτισης είναι προφανής κατά την διαπίστωση, βάσει της οποίας ό,τι αποτελεί τον αναγκαίο όρο, προκειμένου ένα ον να καταστεί αυτοσκοπός, δεν έχει μόνο μια σχετική αξία –άρα έχει αξία απόλυτη-, αλλά έχει μια εσωτερική αξία, στην οποία συνοψίζεται η αξιοπρέπεια¹²⁷.

Υπό την οπτική αυτή η ένταξη της ηθικότητας ως αναγκαίου όρου της λειτουργίας του έλλογου όντος ως αυτοσκοπού στη νεότευκτη έκφανση του συνολικού εννοιολογικού οικοδομήματος παρουσιάζεται εύλογη. Ομοίως η αποστροφή, που ακολουθεί, αποσαφηνίζοντας περαιτέρω τις ιδιαίτερες πτυχές του ρόλου της υπό πραγμάτευση έννοιας εντός του «κράτους των σκοπών», την εμφανίζει ως απαραίτητη προϋπόθεση της ιδιότητας του νομοθέτη, όπως αυτή ήδη αναλυτικά παρουσιάστηκε¹²⁸.

Δικαιολογημένο καταληκτικό συμπέρασμα του άνω συλλογιστικού σχήματος

¹²⁵ GzMdS, 434–435.

¹²⁶ GzMdS, 434–435.

¹²⁷ GzMdS, 434–435.

¹²⁸ GzMdS, 434–435.

παρουσιάζεται η θεώρηση της ηθικής ανθρωπότητας ως του συνόλου των ανθρώπινων όντων, τα οποία πράττουν με όρους ηθικότητας, ως του μοναδικού εφικτού φορέα αξιοπρέπειας.

Αν κάτι προβάλλεται απροκάλυπτα μέσα από αυτή τη σειρά των σκέψεων είναι η αυταξία του ηθικού ερείσματος απότοκο της δυνατότητας του ανθρώπινου όντος να ανάγει τα υποκειμενικά αξιώματα της βούλησής του σε ένα καθολικής ισχύος κανονιστικό πλαίσιο, στο οποίο και το ίδιο υποτάσσεται, επιδεικνύοντας σεβασμό για μία νομοθεσία με απόλυτη αξία, για μία νομοθεσία, η οποία με άλλα λόγια ενέχει το στοιχείο της αξιοπρέπειας¹²⁹.

Κατόπιν τούτων η συμπερασματική συνεκδοχική αναφορά στις τρεις ιδιαίτερες διατυπώσεις της κατηγορικής προσταγής δεν εκπλήσσει. Η αλληλεπίδραση των τριών εκδοχών θεωρείται δεδομένη, προσέγγιση αναμενόμενη αν ληφθεί υπόψη ότι ουσιαστικά πρόκειται για τρόπους αντιμετώπισης του ίδιου ιδεώδους, όπως εμμέσως πλην σαφώς υπονοείται. Η διαφορά μεταξύ τους εντοπίζεται ουσιαστικά στον τρόπο τοποθέτησης έναντι της ίδιας θέσης ή όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται πρόκειται για τρεις τύπους, οι οποίοι «τείνουν να προσεγγίσουν – καθένας τους κατά μια ορισμένη αναλογία- μια ορθολογική ιδέα στην εποπτεία και μέσω αυτής στο αίσθημα.»¹³⁰.

Κάθε διατύπωση λοιπόν τοποθετείται έναντι του κρίσιμου ιδεώδους κατά τους ακόλουθους τρόπους¹³¹:

- Μορφολογικά, διάσταση στην οποία αντιστοιχεί το γνώρισμα της καθολικότητας.
- Από τη σκοπιά του περιεχομένου, όπου εντάσσεται η υποχρέωση του έλλογου υποκειμένου, εφόσον πάντα επιθυμεί να δρα με όρους ηθικότητας, να περιορίζει κάθε σκοπό που βαρύνεται με τα «ηθικά ατοπήματα» της σχετικότητας και της αυθαιρεσίας, λειτουργώντας έτσι και πάλι υπό ένα καθεστώς, το οποίο παραπέμπει στην έννοια της καθολικότητας.
- Εν είδει τέλειου προσδιορισμού, χαρακτηριστικό το οποίο συγκεφαλαιώνεται στην αρμονική ένταξη του προσωπικού γνώμονα σε ένα ενδεχόμενο κράτος των σκοπών στην ειδικότερη εκδήλωσή του ως φυσικού κράτους.

Ο ίδιος ο Kant σπεύδει –έμμεσα τουλάχιστον- να αποσαφηνίσει αυτόν τον εκ πρώτης όψεως νοηματικά ιδιόμορφο όρο. Εκτιμώντας ότι η θεώρηση της φύσης ως κράτους των σκοπών ανήκει στον τρόπο αντιμετώπισης των πραγμάτων από μέρους της Τελεολογίας και αντίστοιχα η θεώρηση ενός ενδεχόμενου κράτους των σκοπών ως φυσικού κράτους στον τρόπο

¹²⁹ GzMdS, 436–436.

¹³⁰ GzMdS, 436 (Η μετάφραση είναι του Γιάννη Τζαβάρα).

¹³¹ GzMdS, 436.

αντιμετώπισης των πραγμάτων από μέρους της κατεξοχήν Ηθικής καταλήγει στη συμπερασματική τοποθέτηση, σύμφωνα με την οποία στη μεν πρώτη περίπτωση αποδίδεται μια θεωρητική ιδέα με απώτερο σκοπό την ευχερέστερη απεικόνιση αυτού που υπάρχει ενώ στη δεύτερη μια πρακτική ιδέα, η οποία, μολονότι αφορά κάτι που δεν υπάρχει, σπεύδει να το αναγάγει σε διακύβευμα με βάση τη συμπεριφορά του έλλογου όντος και πάντα στα πλαίσια που περιγράφει η υπό πραγμάτευση ιδέα¹³².

Η αναφορά όμως σε αυτό τον πολυπρισματικό τρόπο νοητικής οικειοποίησης του επίμαχου ιδεώδους δε σταματά στο σημείο αυτό. Έπεται μια απόπειρα σκιαγράφησης των κρίσιμων σημείων της συλλογιστικής πορείας, η οποία αποδόθηκε μέσω των τριών βασικών επισημάνσεων. Έτσι με τη σειρά με την οποία αναφέρθηκαν τα γνωρίσματα των τριών εκδοχών της κατηγορικής προσταγής θεωρούνται αντίστοιχα θεμελιωδών εννοιών.

Πιο συγκεκριμένα το στοιχείο της ενότητας θεωρείται ότι απεικονίζεται στην πρώτη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής μεταπίπτοντας στην καθολικότητα της βούλησης. Κατά τον ίδιο τρόπο το πλήθος των σκοπών αντιστοιχεί στο πλήθος του περιεχομένου ενώ αντίστοιχη παρουσιάζεται και η λειτουργία της έννοιας της ολότητας ως ολότητας των σκοπών, όπως αυτή αποδίδεται στο εύρημα του κράτους των σκοπών¹³³.

Μια τέτοια εννοιοδόμηση βέβαια, στον βαθμό που αποσκοπεί στην κατά το δυνατό λεπτομερέστερη απόδοση ενός ηθικού συστήματος, θα έμενε ατελής χωρίς τη διερεύνηση της ακριβούς λειτουργίας των προπεριγραφεισών ιδιαίτερων εκφάνσεων. Προς την κατεύθυνση αυτή φαίνεται να κινείται η περιγραφή της συνδρομής τους, όταν αρχικά γίνεται λόγος για τη συμβολή της πρώτης διατύπωσης, η αποκλειστική προσήλωση στην οποία εμφανίζεται ως προϋπόθεση ενός πιο αυστηρού ηθικού προτύπου¹³⁴.

Η έννοια του αυστηρού ηθικού προτύπου γίνεται ευχερέστερα κατανοητή αν ληφθεί υπόψη η εναλλακτική δυνατότητα, η οποία περιγράφεται κατόπιν. Εάν η ασφάλεια της αποκλειστικά λογικής θεμελίωσης δεν αποτελεί προπομπό μιας ικανοποιητικής λύσης επί του προβλήματος της ηθικής διευθέτησης της πράξης, είναι η παραπομπή στο σύνολο των τριών δυνατών προσλήψεων που προσφέρει διέξοδο, καθώς με τον τρόπο αυτό διασφαλίζεται η πρόσβαση στην ψυχική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου προσεγγίζοντας συγχρόνως δια

¹³² GzMdS, 436, υποσ.

¹³³ GzMdS, 436.

¹³⁴ GzMdS, 436.

της μεθόδου αυτής την εποπτεία¹³⁵.

Σε κάθε περίπτωση δε θα ήταν δυνατό να υποστηριχτεί ότι πρόκειται για πραγμάτευση με φιλοδοξίες εισφοράς νεοπαγών ευρημάτων. Το βάρος για τον προσδιορισμό της ποιότητας της βούλησης μεταφέρεται στον γνώμονά της, στον οποίο δικαιολογημένα αντικατοπτρίζεται το αίτημα της καθολικότητας. Υπό το κράτος αυτό η πρώτη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής επιτάσσοντας τη χρήση του γνώμονα εκείνου, ο οποίος νομιμοποιεί την μετουσίωσή του σε καθολικής ισχύος πρόταγμα συλλαμβάνεται ως ο αναγκαίος και ικανός όρος, προκειμένου η βούληση να μην περιέλθει στην ηθικά απευκαταία κατάσταση της αντίφασης με τον εαυτό της¹³⁶.

Πλέον έχει κατασκευαστεί το νοητικό σχήμα εκείνο, το οποίο μέσα από την διάγνωση μιας αναλογικής σχέσης μεταξύ του αιτήματος της καθολικότητας και των αξιώσεων καθολικότητας έτσι όπως αυτές γεννώνται κατά την συνύπαρξη των έλλογων όντων επιτρέπει την διατύπωση του αξιώματος μιας απόλυτα καλής θέλησης υπό την ακόλουθη κατηγορική προσταγή:

«Πράττε σύμφωνα με γνώμονες, οι οποίοι μπορούν ταυτόχρονα να έχουν ως αντικείμενο τον εαυτό τους ως γενικό φυσικό νόμο.»¹³⁷

Ως γνώρισμα, το οποίο διαφοροποιεί την έλλογη φύση έναντι κάθε άλλης προσδιορίζεται η δυνατότητά της να καθορίζει έναν σκοπό για τον εαυτό της¹³⁸. Μια τέτοια θεώρηση βέβαια παρουσιάζεται έωλη στον βαθμό που δεν συγκεκριμενοποιεί τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του σκοπού αυτού. Στα πλαίσια αυτά η συνήθης –έστω έμμεση- συναγωγή του ειδικότερου λειτουργικού πλαισίου της επίμαχης έννοιας αυτόν ακριβώς το έργο επιτελεί.

Εφόσον λοιπόν ο εν λόγω σκοπός παρουσιάζεται ως περιεχόμενο κάθε βούλησης λογικά αποτελεί περιεχόμενο και της ειδικότερης εκδοχής της καλής βούλησης. Ο καθορισμός όμως της τελευταίας ως τέτοιας συνεπάγεται την χρήση μιας απόλυτα αφαιρετικής αντίληψης που θέλει την έννοια του σκοπού να μην χρησιμοποιείται υπό την εκδοχή του επιδιωκόμενου αλλά ως αυθύπαρκτου, δηλαδή ως σκοπός κάθε θέλησης¹³⁹.

Η ταύτιση του σκοπού αυτού με το υποκείμενο κάθε βούλησης, δηλαδή με το ίδιο το έλλογο ον, μολονότι απροσδόκητη με μια πρώτη ματιά, παρουσιάζεται συμβατή με τη δεύτερη εκδοχή της κατηγορικής προσταγής. Πιο προσεκτική εστίαση στο σημείο αυτό του γενικότερου συλλογιστικό πλαίσιο αποκρυσταλλώνει την καίρια συμβολή του στο επίπεδο της κατανόησης

¹³⁵ GzMdS, 436–437.

¹³⁶ GzMdS, 436–437.

¹³⁷ GzMdS, 437 [Μετάφραση του γράφοντος].

¹³⁸ GzMdS, 437–438.

¹³⁹ GzMdS, 437–438.

της καντιανής αντίληψης περί Ηθικής.

Ίσως κάτι τέτοιο θα μπορούσε να γίνει ευχερέστερα αντιληπτό αν συνδυαστεί με την αναφορά στη συνάφεια των δύο ειδικότερων πλην εννοιολογικά συναφών διατυπώσεων των δύο πρώτων εκδοχών της κατηγορικής προσταγής. Έτσι το αξίωμα:

«Πράττε σχετικά με κάθε έλλογο ον (είτε πρόκειται για τον εαυτό σου είτε για άλλους) με τέτοιο τρόπο, ώστε αυτό [scil. το ον] να ισχύει ταυτόχρονα μέσα στον γνώμονά σου και ως αυτοσκοπός»¹⁴⁰.

θεωρείται ουσιαστικά ταυτόσημο του αξιώματος:

«Πράττε σύμφωνα με έναν γνώμονα, ο οποίος περιέχει ταυτόχρονα μέσα του και την γενική ισχύ του για κάθε έλλογο ον»¹⁴¹.

Η σύζευξη λοιπόν του αιτήματος της καθολικότητας με την θεώρηση του έλλογου όντος ως αυτοσκοπού είναι πλέον δεδομένη. Η έννοια της καθολικότητας ως δυνατότητα του εν λόγω όντος να επιλέγει τους γνώμονές του υπό το καθεστώς της σύγχρονης πραγμάτωσης της αντίστοιχου περιεχομένου αντίληψης κάθε ομοειδούς υποκειμένου χρησιμεύει σαν δίοδος προς την ιδέα του κράτους των σκοπών, υπό την βασική προϋπόθεση της αυτονόμησης κάθε προσώπου, όπως πλέον ονομάζεται το έλλογο υποκείμενο, το οποίο δραστηριοποιείται σύμφωνα με το συγκεκριμένο πρότυπο διασφαλίζοντας έτσι την υπεροχή του έναντι κάθε όντος της φύσης, το οποίο στερείται της ιδιότητας του ελλόγου¹⁴².

Η σχέση μεταξύ του «κράτους των σκοπών» και του κράτους της φύσης, μολονότι παρουσιάζει ορισμένα αναλογικά γνωρίσματα δεν φτάνει μέχρι το σημείο της πλήρους ταύτισης. Έτσι, ενώ στην πρώτη περίπτωση το κέντρο βάρους τοποθετείται στο έλλογο ον, το οποίο έχει την δυνατότητα της ηθελημένης υποβολής σε υποκειμενικούς κανόνες καθολικού ενδιαφέροντος, υποκείμενο με τον τρόπο αυτό σε ένα ιδιότυπο εσωτερικό κανονιστικό σχήμα με τη μορφή της κατηγορικής προσταγής, στην δεύτερη περίπτωση το πλαίσιο αυτό υποκαθίσταται από την «εξωτερική αναγκαιότητα των ποιητικών αιτίων» καθιστώντας, όπως είναι φυσικό, ανέφικτη την πραγμάτωση κάθε έννοιας αυτονομίας¹⁴³.

Κατά τρόπο αναμενόμενο –τουλάχιστον με κριτήριο την έννοια της κατηγορικής προσταγής, όπως ποικιλότροπα έχει αποδοθεί μέχρι το σημείο αυτό– τόσο η απαίτηση της

¹⁴⁰ GzMdS, 437 [Μετάφραση του γράφοντος].

¹⁴¹ GzMdS, 438 [Μετάφραση του γράφοντος]

¹⁴² GzMdS, 438.

¹⁴³ GzMdS, 438–439.

καθολικότητας όσο και η ένταξη στο κράτος των σκοπών ως συνεκτικά μέρη κατηγορικής προσταγής¹⁴⁴ γεννούν την ανάγκη σεβασμού ανεξαρτήτως παραγόντων όπως η συμπεριφορά άλλων έλλογων όντων στο βαθμό που εκφράζει την προσαρμογή τους στα ίδια πρότυπα ή η ταύτιση του ηθικού υποκειμένου με το κράτος της φύσης.

Στην υποταγή στο κίνητρο των αναγκών του έλλογου υποκειμένου αντιπαραβάλλεται ο σεβασμός σε μια καθαρή ιδέα υπό τη μορφή της αξιοπρέπειας της ανθρωπότητας. Αυτό το αντιθετικό ζεύγος είναι και η αιτία της απόρριψης της πραγμάτωσης του «κράτους των σκοπών» και της συνύπαρξής του με το κράτος της φύσης ως εγχειρήματος ενισχυτικού της εσωτερικής αξίας του πρώτου, παρόλο το πρακτικό ενδιαφέρον της πιθανότητας αυτής. Σε ένα τέτοιο μόρφωμα ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στην ανάγκη ύπαρξης ενός κοινού ηγεμόνα, η ύπαρξη του οποίου «ναρκοθετεί» την συνύπαρξη των δύο συνιστωσών, καθώς απαιτείται η κριτική στάση του στη βάση της ανιδιοτελούς συμπεριφοράς ως αποτελέσματος της ιδέας του «κράτους των σκοπών»¹⁴⁵.

Η επακολουθούσα αναφορά στην ακαταλληλότητα των εξωτερικών σχέσεων των πραγμάτων ως ουσιαστικού κριτηρίου συνιστά ενδεδειγμένη εισαγωγή στον προσδιοσμό της έννοιας της Ηθικότητας. Ως τέτοια ορίζεται «...ο σχετισμός των πράξεων προς την αυτονομία της θέλησης, δηλαδή προς την καθολική νομοθεσία, που είναι δυνατή μόνο με τους γνώμονες της ίδιας [scil. της θέλησης]»¹⁴⁶. Με αυτό τον ορισμό ως βάση προσδιορίζεται το ηθικό ενδιαφέρον μιας πράξης, καθώς «η πράξη που μπορεί να εναρμονίζεται με την αυτονομία της θέλησης, επιτρέπεται · η πράξη που δεν εναρμονίζεται, απαγορεύεται»¹⁴⁷.

Κατά συνέπεια δύο είδη σύμπτωσης της πράξης με τον ηθικό νόμο, ο οποίος στην περίπτωση αυτή εξετάζεται από τη σκοπιά της αυτονομίας, μπορούν να διαγνωστούν, η αναγκαία ταύτιση μαζί του –οπότε και γίνεται λόγος για απόλυτα καλή, για άγια θέληση- και η κατάσταση εκείνη, κατά την οποία το υποκείμενο, χωρίς να διαθέτει την βούληση αυτού του είδους υιοθετεί μια ενεργητική στάση κινητοποιούμενο προς την κατεύθυνση της υιοθέτησης του επίμαχου προτύπου, πραγματώνοντας με τον τρόπο αυτό την έννοια της υποχρέωσης, η οποία, όπως είναι ευνόητο δεν είναι δυνατό να αναφερθεί σε άγιο ον, το οποίο ήδη διαθέτει το

¹⁴⁴ Η οποία αποδίδεται ως εξής: «Πράττε σύμφωνα με γνώμονες ενός γενικά νομοδοτούντος μέλους σε ένα αποκλειστικά ενδεχόμενο κράτος των σκοπών» (GzMdS, 439. [Η μετάφραση του γράφοντος]). Η προσπάθεια ενοποίησης της δεύτερης και της τρίτης διατύπωσης της κατηγορικής προσταγής γίνεται πλέον φανερή.

¹⁴⁵ GzMdS, 439.

¹⁴⁶ GzMdS, 439 [Η μετάφραση του γράφοντος]

¹⁴⁷ GzMdS, 439 [Η μετάφραση του γράφοντος]

κρίσιμο γνώρισμα¹⁴⁸.

2.4. Οι καταστάσεις της αυτονομίας και της ετερονομίας της βούλησης και η συμβολή τους στην κατανόηση της έννοιας της ηθικότητας.

Η επιδίωξη της ένταξης κρίσιμων εννοιών σε ένα γενικότερο πρότυπο προϋποθέτει τον προσδιορισμό του περιεχομένου των εννοιών αυτών. Και μολονότι σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό τέτοιες προσπάθειες έχουν ήδη λάβει χώρα με διαφορετικές αφορμές και σε περιπτώσεις, όπου κύρια στόχευση του συγγραφέα δεν ήταν ακριβώς αυτή¹⁴⁹, ένας πιο σαφής ορισμός της βουλευτικής αυτονομίας αποδίδεται κατά τον ακόλουθο τρόπο:

«Αυτονομία της θέλησης είναι η ιδιότητα [Beschaffenheit] της θέλησης, μέσω της οποίας είναι η ίδια νόμος για τον εαυτό της (ανεξάρτητα από όλες τις ιδιότητες των αντικειμένων της βούλησης).»¹⁵⁰

Εφόσον λοιπόν στην απαίτηση που εγείρει ο εν λόγω ορισμός προστεθεί και το στοιχείο της καθολικότητας, ο ρόλος του οποίου εκτενώς έχει αναλυθεί¹⁵¹, το αξίωμα, στο οποίο υποτάσσεται μια βούληση, που επιδιώκει την λειτουργία της με όρους ηθικότητας συνάγεται ως φυσική συνέχεια των προλεχθέντων, φέρει δε την ακόλουθη μορφή:

«Να μην επιλέγω διαφορετικά απ' ό,τι, αν επρόκειτο οι γνώμονες της επιλογής να ισχύσουν ταυτόχρονα να ισχύουν μέσα στη θέληση ως γενικός νόμος»¹⁵².

Μολονότι η απόδειξη του απριωρικού χαρακτήρα μιας τέτοιας συνθετικής πρότασης εντάσσεται στα πλαίσια της καντιανής γνωσιολογίας, διαπίστωση ικανή για την παραπομπή της στο οικείο σημείο, δεν επιφυλάσσεται η ίδια τύχη στην διαπίστωση της συμβολής του αξιώματος της αυτονομίας στην έννοια της ηθικότητας, καθώς το εγχείρημα αυτό θεωρείται βέβαιο ότι θα συνηγορήσει τόσο υπέρ της διάγνωσης της φύσης αυτού του μοναδικού αξιώματος της ηθικότητας ως κατηγορικής προσταγής όσο και υπέρ του περιεχομένου της προσταγής αυτής, το οποίο δεν είναι άλλο από την ίδια την αυτονομία¹⁵³.

Την κατανόηση της έννοιας της βουλευτικής αυτονομίας ενδυναμώνει η αναφορά στο περιεχόμενο του εννοιολογικού αντίβαρου της, αυτού της ετερονομίας. Στο πλαίσιο αυτό

¹⁴⁸ GzMdS, 439–440.

¹⁴⁹ Βλ. κεφ. 2.3 παρόντος.

¹⁵⁰ GzMdS, 440 [Η μετάφραση του γράφοντος].

¹⁵¹ Βλ. κεφ. 2.3 παρόντος.

¹⁵² GzMdS, 440 [Η μετάφραση του γράφοντος].

¹⁵³ GzMdS, 440–441.

σκιαγραφείται μια κατάσταση, όπου η βούληση δεν αναζητά τον γνώμονά της στον ίδιο τον εαυτό της, μια κατάσταση με άλλα λόγια, εντός της οποίας η βούληση αδυνατεί να κανοναρχήσει επί του βίου, αλλά αναζητά αλλού τα κριτήρια, βάσει των οποίων θα δραστηριοποιηθεί. Όπως είναι ευνόητο σε μια σκοποθεσία αυτού του τύπου η πράξη μεταπίπτει σε απλό μέσο για την εξυπηρέτηση κάποιου σκοπού εντάσσοντας δια της οδού αυτής την βουλευτική λειτουργία στον χώρο της υποθετικής προσταγής και ταυτόχρονα ωθώντας την εκτός των ορίων της ηθικότητας¹⁵⁴.

Όπως δε ήδη έχει εκτενώς αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο η κατηγορική προσταγή διασφαλίζει την ανεξαρτητοποίηση του υποκειμένου από παράγοντες νόθευσης της βουλευτικής του ανεξαρτησίας σε τέτοιο βαθμό, ώστε να επιλέγει τον γνώμονα της ηθικότητας ακόμη και στην περίπτωση, κατά την οποία ο τελευταίος αντίκειται ευθέως σε οποιαδήποτε σκοπιμότητα θετικά αξιολογούμενη με συμφεροντολογικά κριτήρια ή δεν κομίζει κάποιο όφελος με βάση τα κριτήρια αυτά.

Η επιχειρούμενη κατηγοριοποίηση των αρχών, στις οποίες είναι δυνατό να ανατρέξει η βούληση του έλλογου υποκειμένου υπό καθεστώς ετερονομίας συνεπάγεται την διάκρισή τους σε εμπειρικά και ορθολογικά με την βάση των πρώτων να συνίσταται διαζευκτικά στο φυσικό και το ηθικό αίσθημα και τη βάση των δεύτερων κατά τον ίδιο τρόπο διαζευκτικά στην ορθολογική έννοια της ηθικής τελειότητας ως ενδεχομένου αποτελέσματος και στην έννοια μιας αυθύπαρκτης τελειότητας ως τέτοιας προσδιοριζόμενης της θέλησης του Θεού¹⁵⁵.

Αυτή τη βασική εννοιολογική αποτύπωση ακολουθεί η κατ' ιδίαν ενασχόληση με το κάθε είδος αξιώματος με απώτερο σκοπό κατά τα φαινόμενα την αποσαφήνιση της συμβολής τους στο συνολικό ηθικό πρότυπο. Υπό την έννοια αυτή και με βάση όσα ήδη έχουν προηγηθεί η διάγνωση της αδυναμίας των εμπειρικών αξιωμάτων να θεμελιώσουν ηθικούς νόμους φαντάζει κατ' αρχάς εύλογη με το ενδιαφέρον να εστιάζεται στην ασκούμενη κριτική.

Το στοιχείο το οποίο προβάλλεται στην περίπτωση αυτή δεν είναι άλλο από την συνεπή με τα προαναφερθέντα συγκρουσιακή σχέση μεταξύ του απαραίτητου για τις ανάγκες της έννοιας της ηθικότητας χαρακτηριστικού της καθολικότητας και της εξατομικευμένης διευθέτησης του πραξιακού διακυβεύματος, η οποία λαμβάνει χώρα τόσο στην περίπτωση του συνυπολογισμού των ιδιαιτεροτήτων της ανθρώπινης φύσης όσο και σε αυτή της συμπερίληψης

¹⁵⁴ GzMdS, 440–441.

¹⁵⁵ GzMdS, 441.

στην όλη συλλογιστική των τυχαίων περιστατικών, τα οποία συναπαρτίζουν την εκάστοτε περίσταση¹⁵⁶.

Μέχρι το σημείο αυτό η πραγμάτευση αναφέρθηκε –με όρους της αρχικής κατηγοριοποίησης- στα εμπειρικά αξιώματα, βάση των οποίων αποτελεί το φυσικό αίσθημα. Η αναφορά αντίστοιχα σε εμπειρικά αξιώματα, βάση των οποίων αποτελεί τη φορά αυτή το ηθικό αίσθημα γίνεται υπό την ειδικότερη εκδοχή της ατομικής ευτυχίας ως βουλευτικού αξιώματος.

Πρόκειται για εκτίμηση, η οποία θεμελιώνεται στην υιοθέτηση συμπεροτολογικών πραξιακών κριτηρίων¹⁵⁷. Και μολονότι ο συλλογισμός δεν ξετυλίγεται στο σύνολό του, κάτι τέτοιο συνιστά πρακτική θεμιτή -αν και ασυνήθιστη για τα δεδομένα του καντιανού λόγου- καθώς η κατανόηση του γενικότερου πλαισίου, έτσι όπως αυτή ήδη έχει επιτελεστεί, συντελεί καθοριστικά στην πληρότητά του.

Ειδικότερα μια ηθικότητα βασισμένη στην αρχή της προσωπικής ευτυχίας θεωρείται ότι βαρύνεται με το ατόπημα της ταύτισης των κινητικών αιτίων που οδηγούν στην αρετή με αυτά που οδηγούν στο κακό. Το κίνητρο της ηθικά αποδεκτής συμπεριφοράς ταυτίζεται με αυτό που άγει στο ηθικά αντίθετο αποτέλεσμα, ιδιότητα ανεπίτρεπτη για ένα συνεπές και εσωτερικά συνεκτικό ηθικό πρότυπο. Η προσπάθεια στο σημείο αυτό αναλώνεται αφενός στην απόκρουση των μη καθολικών χαρακτηριστικών του γνώμονα –τάση η οποία ήδη ευχερώς μπορεί να διαγνωστεί από την αναφορά σε ένα είδος ευτυχίας με αναγωγή αποκλειστικά στο πρόσωπο του φορέα της- αφετέρου στην απομάκρυνση από το ενδεχόμενο προπεριγραφέν καθεστώς σύγχυσης και τη λογικής ασυνέπειας.

Σημείο εκκίνησης της ενασχόλησης με την δεύτερη κατηγορία αρχών αποτελεί η αναγνώριση το προβαδίσματος της οντολογικής έννοιας της τελειότητας έναντι της θεολογικής, διαπίστωση η οποία ουσιαστικά άγει στην υπεροχή του αντίστοιχου είδους αρχών. Ακόμη όμως και σε αυτή την περίπτωση η προκριθείσα οντολογική έννοια της τελειότητας θεωρείται ανεπαρκής, εφόσον επιδίωξη αποτελεί η ηθική διευθέτηση της πράξης, μια και η ηθικότητα, η οποία υποτίθεται ότι πρέπει να εξηγηθεί από αυτή στην πραγματικότητα λειτουργεί ως προϋπόθεσή της¹⁵⁸.

Αναφορικά με την τελειότητα ως ίδιον του Θείου όντος τρεις ενστάσεις εγείρονται στην προσπάθεια τεκμηρίωσης του περιορισμένου ενδιαφέροντος βουλευτικών αξιωμάτων, τα οποία

¹⁵⁶ GzMdS, 442.

¹⁵⁷ GzMdS, 442.

¹⁵⁸ GzMdS, 443.

ερείδονται σε αυτή. Η πρώτη αφορά στην έλλειψη γνώσης της θεϊκής τελειότητας, γεγονός το οποίο καθιστά κάθε απόπειρα αναγωγής σε αυτή εκ προϊμίου ανέφικτη. Η δεύτερη τοποθετώντας την ίδια έννοια σε μία ευρύτερη ομάδα εννοιών, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και αυτή της ηθικότητας και μάλιστα ως ανώτατη έννοια αφήνει να διαφανεί η υπόνοια του λογικού ολισθήματος της κυκλικότητας, ενώ η τρίτη συνίσταται σε μία συζητήσιμης αξίας θεώρηση αναφορικά με την οδό, που μπορεί να ακολουθηθεί στην περίπτωση της αποστασιοποίησης από την προβληματική της δεύτερης ένστασης, οπότε και στην έννοια του Θείου απομένουν κατά την καντιανή σύλληψη οι ιδιότητες της φιλοδοξίας και της φιλαρχίας, οι οποίες από κοινού με τις παραστάσεις της ισχύος και της εκδικητικότητας συντελούν στη διαμόρφωση ενός ηθικού συστήματος αντίθετου με ό,τι είναι δυνατό να νοηθεί υπό τον όρο «αληθινή ηθικότητα»¹⁵⁹.

Δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι πρόκειται για μία θεώρηση, η οποία θέτει κατά τρόπο αδήριτο το ζήτημα του ακριβούς προσδιορισμού της συγκεκριμένης έννοιας, τα βασικά χαρακτηριστικά της οποίας ούτως ή άλλως ήδη ποικιλότροπα έχουν εκτεθεί. Αντίθετα η απομάκρυνση από το μέχρι τούδε υιοθετημένο πρότυπο ουδόλως μπορεί να υποστηριχθεί.

Ως κατακλείδα της αναφοράς στις αρχές της βουλευτικής ετερονομίας με ό,τι η χρήση τους συνεπάγεται επιλέγεται μία συγκριτική αποτίμηση, η οποία άπτεται των δύο αρχικών γενικότερων κατηγοριοποιήσεων. Μεταξύ των ανεπαρκών ως προς τη στήριξη της έννοιας της ηθικότητας πλην όμως μη βλαπτικών για αυτή εννοιών του ηθικού αισθήματος και της ηθικής τελειότητας προτιμητέα κρίνεται η δεύτερη λόγω της εμμονής της στο λογικό στοιχείο και ως εκ τούτου του εξωραϊσμού του αισθήματος ως κριτηρίου, γεγονός το οποίο φέρνει την εν λόγω έννοια πολύ εγγύτερα σε μια κατηγορική προσταγή, χωρίς βέβαια να την ταυτίζει μαζί της¹⁶⁰.

Το βουλευτικό αποτέλεσμα ως κίνητρο εμπίπτει στην έννοια της κατηγορικής προσταγής και έτσι αδυνατεί να θεμελιώσει μια πράξη με όρους ηθικότητας, μια πράξη δηλαδή, η οποία λαμβάνει χώρα υπό το κράτος κατηγορικής προσταγής. Σε αυτή την προσέγγιση ανάγονται τόσο ο καθορισμός της βούλησης από το αντικείμενο με μέσο του καθορισμού του κάποια ροπή, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της αρχής της ατομικής ευτυχίας που ήδη εξετάστηκε όσο και η χρήση της λογικής επί των αντικειμένων της βούλησης στην περίπτωση του αρχής της ηθικής

¹⁵⁹ GzMdS, 443.

¹⁶⁰ GzMdS, 443–444.

τελειότητας¹⁶¹.

Η προβληματική της αναγωγής στη φύση του υποκειμένου ως του μοναδικού περιοριστικού παράγοντα επανέρχεται, προκειμένου να υπογραμμιστεί η αντιδιαστολή του ετερόνομου γνώμονα προς την εκδοχή της κατηγορικής προσταγής, η οποία θέλει το έλλογο υποκείμενο να χρησιμοποιείται πάντα και ως αυτοσκοπός και ποτέ αποκλειστικά ως μέσο. Ειδικότερα ο ετερόνομος βουλευτικός καθορισμός λειτουργεί ως το στοιχείο εκείνο, το οποίο μέσω της φύσης του υποκειμένου, που στη συγκεκριμένη περίπτωση παρουσιάζεται ως ευχερής αποδέκτης του παρεχόμενου νόμου, παρέχει το νόμο αυτόν¹⁶².

Ακριβώς προς την αντίθετη κατεύθυνση κινείται μια βούληση, η οποία εμπεριέχει αποκλειστικά τη γενική μορφή του βουλευτικού ως αυτονομία υποκείμενη ταυτόχρονα στο αίτημα της καθολικότητας.

2.5. Νομιμότητα και Ηθικότητα.

Οι έννοιες της νομιμότητας (Legalität) και της Ηθικότητας (Moralität), ήδη από τη σκοπιά της γενικής σημασίας τους και πριν ακόμη τοποθετηθούν εντός των ειδικότερων πλαισίων, που χαράζει η σκέψη ενός στοχαστή –εν προκειμένω του Immanuel Kant–, παρουσιάζουν ένα περιεχόμενο, το οποίο άπτεται της αξιολόγησης των ανθρώπινων πράξεων μέσα από κανονιστικά πλαίσια κινούμενα στους χώρους του Δικαίου και της Ηθικής. Το καντιανό έργο δεν εισάγει κάποια εξαίρεση σε αυτό τον γενικό κανόνα, μέσα δε από τον ορισμό των εννοιών δίνεται μια εντύπωση σχετικά με τον τρόπο, με τον οποίο αυτές σχηματοποιούνται στη σκέψη του φιλοσόφου. Συγκεκριμένα στο εισαγωγικό κεφάλαιο της «Μεταφυσικής των Ηθών» υπάρχει το ακόλουθο απόσπασμα:

«Η ελευθερία της βουλευσιαρεσίας είναι εκείνη η ανεξαρτησία του προσδιορισμού της [Unabhängigkeit ihrer Bestimmung] από αισθητηριακές παρορμήσεις [durch sinnliche Antriebe]: αυτή είναι η αρνητική έννοιά της. Η θετική είναι: Η δυνατότητα του καθαρού Λόγου να είναι πρακτικός για τον εαυτό του. Αλλά αυτό δεν είναι δυνατό με άλλο τρόπο, από την υποταγή του γνώμονα κάθε πράξης, υπό τον όρο της καταλληλότητας του πρώτου [scil. του γνώμονα] να γίνει καθολικός νόμος. Διότι ως καθαρός Λόγος, εφαρμοσμένος επί της βουλευσιαρεσίας, χωρίς να ληφθεί υπόψη το αντικείμενό της [unangesehen dieser ihres

¹⁶¹ GzMdS, 444.

¹⁶² GzMdS, 444–445.

Objects], δε μπορεί αυτός [scil. ο καθαρός Λόγος] ως ικανότητα των αρχών [als Vermögen der Principien] (και εδώ πρακτικές αρχές, κατά συνέπεια ως νομοδοτούσα ικανότητα [gesetzgebendes Vermögen], διότι του λείπει η ύλη του νόμου, παρά να καταστήσει την ίδια τη μορφή της καταλληλότητας του γνώμονα της βουλευσιαιρεσίας για τον γενικό νόμο, ανώτατο νόμο και καθοριστικό λόγο της βουλευσιαιρεσίας και, επειδή οι γνώμονες του ανθρώπου από υποκειμενικά αίτια δε συμπίπτουν με εκείνες τις αντικειμενικές [scil. αρχές] αφ' εαυτών [δε μπορούν παρά να] επιβάλουν αυτόν τον νόμο κατ' εξοχήν ως προσταγή της απαγόρευσης ή της εντολής. Αυτοί οι νόμοι της ελευθερίας ονομάζονται, σε αντίθεση με τους νόμους της φύσης, ηθικοί [moralisch]. Εφόσον αφορούν μόνο αποκλειστικά εξωτερικές πράξεις και τη νομιμότητά τους, ονομάζονται νομικοί [juridisch]· εφόσον απαιτούνε όμως να πρέπει να είναι αυτοί [scil. οι νόμοι] οι ίδιοι καθοριστικοί λόγοι [Bestimmungsgründe] των πράξεων, είναι ηθικοί [ethisch], και τότε λέει κανείς: Η συμφωνία με τους πρώτους είναι η νομιμότητα, η συμφωνία με τους δεύτερους η ηθικότητα της πράξης.»¹⁶³

Αυτό, που στην πραγματικότητα κάνει ο Kant στην αρχή του αποσπάσματος, δεν είναι τίποτε άλλο από την κατάδειξη των όρων, υπό τους οποίους δομείται ένας νόμος. Απαραίτητη για κάτι τέτοιο φαίνεται να είναι η εκδήλωση της πρακτικής διάστασης του καθαρού Λόγου, στην οποία και ως αποτέλεσμα εκδήλωσης της διάστασης αυτής οφείλει να ενταχθεί κάθε πραξιακός γνώμονας. Η γενικευσιμότητα όμως φαίνεται να αποτελεί το χαρακτηριστικό εκείνο, στο οποίο αναγνωρίζεται πρωταγωνιστικός ρόλος. Η καταλληλότητα δε προς την κατεύθυνση αυτή αποτελεί το κριτήριο, στη βάση του οποίου είναι δυνατή η ταύτιση του πραξιακού γνώμονα¹⁶⁴ με τον πρακτικό Λόγο.

Ιδιαίτερα σημαντικό είναι το γεγονός ότι ο Kant υποβάλλει τα δύο κανονιστικά πρότυπα στην ίδια ακριβώς μεταχείριση. Το πράγμα φαίνεται να αλλάζει όταν καλείται να προσδιορίσει τον ακριβή τρόπο λειτουργίας των νόμων αυτών. Στην περίπτωση αυτή η διάκριση μεταξύ νόμων, οι οποίοι μέχρι το σημείο αυτό παρουσίαζαν όμοια χαρακτηριστικά, αφορά ουσιαστικά το πεδίο εφαρμογής τους. Έτσι οι αναφερόμενοι ως δικαιοί νόμοι «αφορούν μόνο αποκλειστικά εξωτερικές πράξεις και τη νομιμότητά τους», εφαρμόζονται δηλαδή πέραν του ανθρώπινου υποκειμένου, προσδιορίζοντας ουσιαστικά τη σχέση του τελευταίου με τον εξωτερικό κόσμο και τη μεταχείρισή του.

¹⁶³ MdS 271 [Μετάφραση του γράφοντος]

¹⁶⁴ Ο όρος αποδίδει τον αντίστοιχο γερμανικό «Maxime»

Διαφορετικά φαίνεται να είναι τα πράγματα σε σχέση με τους λεγόμενους ηθικούς νόμους. Αυτοί εμπεριέχουν ένα αίτημα λειτουργίας τους ως του υποβάθρου εκείνου, το οποίο θα προσδιορίσει το περιεχόμενο της πράξης. Με τον τρόπο αυτό, και εφόσον θεωρηθεί ότι οι πράξεις, για τις οποίες στο συγκεκριμένο σημείο γίνεται λόγος, αφορούν τόσο στον εξωτερικό όσο και στον εσωτερικό κόσμο του εκάστοτε ανθρώπινου υποκειμένου, παρουσιάζεται όσο αφορά τη λειτουργία των ηθικών νόμων ένα διευρυμένο περιεχόμενο έναντι των αντίστοιχων δικαιικών¹⁶⁵. Ο Kant, έχοντας πλέον προσδιορίσει τη φύση των κανονιστικών μορφωμάτων, τα οποία απεικονίζουν την προπεριγραφείσα διαφοροποίηση, προχωρά στην απεξαγωγή των εννοιών εκείνων, που θα επιτρέψουν την περιγραφή μιας κατάστασης ταύτισης μαζί τους. Κάπως έτσι παρεισάγονται στο συνολικό πρότυπο οι έννοιες της νομιμότητας και της ηθικότητας.

Αυτό όμως δεν είναι το μοναδικό σημείο, όπου ο φιλόσοφος πραγματεύεται αυτές τις δύο κρίσιμες έννοιες. Στο δεύτερο μέρος της «Μεταφυσικής των Ηθών», όπου, ως γνωστόν, περιλαμβάνεται η περί Αρετής διδασκαλία, υπάρχει κεφάλαιο, όπου σκοπείται, όπως σαφώς αφήνει να διαφανεί η χρήση της πρότασης ως τίτλου του κεφαλαίου, η απόδειξη της κρίσης «Η ατομική εντέλεια ως σκοπός, που είναι συγχρόνως καθήκον» [Eigene Vollkommenheit¹⁶⁶ als Zweck, der zugleich Pflicht ist]¹⁶⁷. Το εγχείρημα εξελίσσεται σε δύο σκέλη, εκ των οποίων το πρώτο αναφέρεται στην φυσική [physische] εντέλεια. Αυτή ορίζεται ως «...καλλιέργεια όλων των ικανοτήτων εν γένει, για την προαγωγή (Beförderung) των μέσω του Λόγου τεθειμένων σκοπών»¹⁶⁸.

Την τοποθέτηση μιας προστακτικής της ηθικότητας ως υποβάθρου της πρότασης αυτής αποδεικνύει ο Kant μέσα από την επισήμανση της θέσπισης σκοπών ως διακριτικού γνωρίσματος της ανθρώπινης φύσης (Menschheit) έναντι της ζωώδους (Thierheit), της συνακόλουθης έλλογης χροιάς του σκοπού της ανθρωπότητας στο πρόσωπο κάθε ανθρώπινου υποκειμένου, του καθήκοντος του μεμονωμένου ανθρώπινου υποκειμένου να καταστεί άξιο της ανθρωπότητας μέσα από την απόκτηση ή προαγωγή της δυνατότητας παραγωγής σκοπών, δηλαδή της ανθρώπινης φύσης του και της μορφοποίησης μέσω της καλλιέργειας των λοιπών

¹⁶⁵ Βλ. σχετικά και Kaulbach F., Moral und Recht in der Philosophie Kants στο: Blühdorn J./Ritter J. (Hg.), Recht und Ethik: Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1970, σελ. 51, όπου γίνεται παρόμοια επισήμανση αντιμετωπίζοντας όμως τη φορά αυτή το θέμα από τη σκοπιά της έννοιας της ελευθερίας.

¹⁶⁶ Σχετικά βλ. και Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, ό. π., σελ. 424.

¹⁶⁷ MdS 391

¹⁶⁸ MdS 391 [Μετάφραση του γράφοντος]

ακόμη ιδιοτήτων από μέρους του υποκειμένου, ώστε να ξεπεραστεί η ζώδης εκδοχή και να κατακτηθεί η ανθρώπινη¹⁶⁹.

Το καθήκον αυτού του είδους ο Kant το αποκαλεί ευρύτερα δεσμευτικό (von weiter Verbindlichkeit)¹⁷⁰, ορολογική επιλογή, την οποία επεξηγεί αμέσως στη συνέχεια ως στερούμενη των ειδικότερων προδιαγραφών, βάσει των οποίων οφείλει το ηθικά δρον ανθρώπινο υποκείμενο να κινηθεί. Συγκεκριμένα στη θεώρηση αυτή, τουλάχιστον μέχρι το σημείο, στο οποίο έχει φτάσει ο συλλογισμός, καταλογίζεται η απουσία του προσδιορισμού του χρόνου και των μέσων, τα οποία θα χρησιμεύσουν προς επίτευξη του κρίσιμου αποτελέσματος. Κατόπιν τούτων ο Kant οδηγείται στο συμπέρασμα ότι εν προκειμένω επί της ουσίας δεν πρόκειται για κάποιο νόμο του Λόγου (Gesetz der Vernunft) για τις πράξεις, αλλά αποκλειστικά για κάποιον γνώμονα, ο οποίος, ούτως εχόντων των πραγμάτων, θα πρέπει να φέρει την ακόλουθη μορφή:

«Να καλλιεργείς τις ψυχικές και σωματικές δυνάμεις σου έτσι ώστε να είναι κατάλληλες για όλους τους σκοπούς, οι οποίοι είναι δυνατό να σου ανακύψουν [aufstoßen]»¹⁷¹

Ένα βήμα παραπέρα προχωρά ο Kant μέσα από την αναφορά στην έννοια της μέγιστης ηθικής εντελείας (größte moralische Vollkommenheit). Πρόκειται για την κατάσταση εκείνη, η οποία προσδιορίζεται ως χρήση του νόμου, όχι απλά και μόνο ως του κανόνα, αλλά και ως του ελατηρίου των πράξεων¹⁷². Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, ο συγγραφέας της «Μεταφυσικής των Ηθών» προσδιορίζει την κατάσταση αυτή όχι ως μια στενή υποχρεωτικότητα (enge Verbindlichkeit)–εντύπωση, η οποία, μολονότι, όπως φρονεί ο Kant κυριαρχεί, χωρίς όμως

¹⁶⁹ MdS 392

¹⁷⁰ Την έννοια της ευρείας υποχρέωσης επεξηγεί ο Kant σε πρότερο σημείο της «Μεταφυσικής των Ηθών» (MdS 390). Σύμφωνα με όσα αναφέρονται στο σημείο αυτό και στο πλαίσιο της απόπειρας αποδεικτικής τεκμηρίωσης της πρότασης:

«Τα ηθικά καθήκοντα είναι ευρύτερης δεσμευτικότητας, ενώ αντίθετα τα νομικά στενής» (Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit) αναφέρονται τα ακόλουθα: «διότι, όταν ο νόμος μπορεί να επιτάξει μόνο τον γνώμονα των πράξεων και όχι τις ίδιες τις πράξεις, αυτό είναι ένα σημάδι ότι η εκτέλεση [Befolgung] (τήρηση) [Observanz] καταλείπει ένα περιθώριο για την ελεύθερη βουλευσιαιρεσία, δηλαδή δε θα μπορούσε να ορίσει πώς και πόσο πρέπει να επιτευχθεί μέσω της πράξης ο σκοπός, ο οποίος ταυτόχρονα είναι καθήκον. –Υπό τον όρο όμως ενός ευρέως καθήκοντος δε γίνεται αντιληπτή μια δυνατότητα εξαιρέσεων από τους γνώμονες των πράξεων, αλλά μόνο ο περιορισμός (Einschränkung) ενός γνώμονα του καθήκοντος μέσω του άλλου (επί παραδείγματι της γενικής αγάπης για τον πλησίον μέσω της αγάπης των γονέων), κάτι μέσω του οποίου στην πραγματικότητα το πεδίο για την πρακτική της Αρετής [Tugendpraxis] διευρύνεται.» [Μετάφραση του γράφοντος]

¹⁷¹ MdS 392 [Μετάφραση του γράφοντος]

¹⁷² MdS 392

ταυτόχρονα να είναι και εξ αυτού του λόγου ορθή— που θα είχε ως αποτέλεσμα την επιβολή για κάθε πράξη, με τρόπο που προσιδιάζει στα γνωρίσματα ενός νόμου, κατά τη χαρακτηριστική έκφραση του φιλοσόφου, δηλαδή με την απαιτούμενη ακρίβεια και αυστηρότητα. Επωφελούμενος δε από την αναφορά αυτή, ταυτίζει τον έλεγχο της ηθικότητας, με τον έλεγχο του φρονήματος [Gesinnung]¹⁷³.

Η διαφοροποίηση, την οποία εντοπίζει στο σημείο αυτό ο Kant έναντι του πολυπόθητου στόχου της εξέτασης της ηθικότητας, δεν είναι άλλη από το γεγονός ότι στην πραγματικότητα αυτό το οποίο αποτελεί το ζητούμενο του νόμου είναι αποκλειστικά και μόνο ο γνώμονας της πράξης —ο οποίος πρέπει να λαμβάνεται από τον ίδιο τον νόμο και όχι από την περιοχή των αισθητηριακών παρορμήσεων [sinnliche Antriebe]— και όχι η ίδια η πράξη. Η προβληματική βέβαια, η οποία αναπτύσσεται στη συνέχεια ως απόρροια των αναπτύξεων που προηγήθηκαν, δε φαίνεται να είναι απόλυτα συνεπής με την κατεύθυνση αυτή, παρ' όλη όμως την όποια αμφισημία της ωθεί το ζήτημα προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση.

Ότι γράφει μέχρι το σημείο αυτό ο Kant, γίνεται σαφέστερο, μέσω της αναφοράς στην αδυναμία ή έστω στη δυσχέρεια του ανθρώπινου υποκειμένου σχετικά με τον ακριβή καθορισμό των κινήτρων του. Έτσι περιγράφεται μια κατάσταση, στα πλαίσια της οποίας το ανθρώπινο υποκείμενο, ναι μεν επιλέγει έναν γνώμονα, ο οποίος το οδηγεί σε ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα —εν προκειμένω στην αποφυγή μιας εγκληματικής πράξης—· πλην όμως η λεπτομερής και ξεκάθαρη αποτίμηση του εσωτερικού κόσμου του ανθρώπινου υποκειμένου φαίνεται εγγχείρημα τόσο δυσχερές, ώστε το πραγματικό ενδότατο κίνητρο που οδήγησε το εν λόγω υποκείμενο στη συγκεκριμένη επιλογή παραμένει εν πολλοίς άγνωστο ακόμη και στο ίδιο.

Πλέον μέσω της χρήσης των εννοιών του ευρύτερου καθήκοντος το κριτήριο της ορθότητας μιας πράξης από ηθική άποψη διευρύνεται, υπό την έννοια όχι των εξαιρέσεων, όπως με σαφήνεια δηλώνει ο φιλόσοφος αλλά της δυνατότητας καλλιέργειας μιας ανταγωνιστικής σχέσης μεταξύ πλειόνων, εξίσου βέβαια θεμιτών με όρους ηθικότητας, γνωμόνων. Πέρα όμως αυτής της, ούτως ειπείν, «τεχνικής» συνέπειας της γενικότερης θεώρησης, το γενικότερο πρότυπο παρουσιάζει και ένα πρακτικό αποτέλεσμα.

Είναι αληθές ότι στο σημείο αυτό ο Kant τοποθετεί τη θεωρητική προσέγγισή του σε μια πιο ρεαλιστική βάση. Το ανθρώπινο υποκείμενο πράττει ενίοτε με κίνητρα, η ακριβής κατανόηση των οποίων είναι ιδιαίτερα δυσεξακρίβωτη ακόμη και για τους εκπροσώπους των

¹⁷³ MdS 392

θετικών επιστημών, παρ' όλα τα πλεονεκτήματα, που τους παρέχει η δυνατότητα πειραματικής αποτύπωσης ειδικότερων πτυχών της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Πέραν όμως τούτων, δεν είναι δυνατό να περάσει απαρατήρητο το γεγονός ότι ο Kant δίνει την εντύπωση της εισαγωγής και ενός ποσοτικού κριτηρίου στον τρόπο αποτίμησης της ηθικής αξίας μιας πράξης, γεγονός το οποίο φαίνεται να αποδυναμώνει το ηθικό του πρότυπο, στον βαθμό στον οποίο αποτελεί παράγοντα δυσχερώς προσδιορισίμο.

Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει με την επισήμανση της διαφοροποίησης μεταξύ ενός γνώμονα, ο οποίος καθιστά αποδεκτό κάθε τρόπο προς επίτευξη ενός αποτελέσματος – προσέγγιση, η οποία θα καθιστούσε εφικτή μια λύση του τύπου «ο σκοπός αγιάζει τα μέσα». Τον κίνδυνο αυτό φαίνεται να διείδε ο Kant, εξ ου και η επισήμανση της δυνατότητας διαφοροποίησης ως προς τον τρόπο επίτευξης του ηθικά αποδεκτού αποτελέσματος, όχι άνευ κριτηρίων αλλά στη βάση της συγκρουσιακής σχέσης με άλλο ηθικά αποδεκτό γνώμονα και της επαναφοράς, μέσω της μεθόδου αυτής στον χώρο της ηθικότητας.

Οι έννοιες όμως της νομιμότητας και της ηθικότητας παρουσιάζονται ως φορείς κρίσιμων διαφοροποιήσεων στην καντιανή σκέψη και στην «Κριτική του πρακτικού Λόγου»¹⁷⁴. Στο τρίτο κεφάλαιο του εν λόγω έργου εξετάζεται το ζήτημα των «ελατηρίων του καθαρού πρακτικού Λόγου», όπως με σαφήνεια η επικεφαλίδα του αφήνει να διαφανεί. Ο Kant υπεισέρχεται στο ζήτημα αναφερόμενος στο άμεσο του καθορισμού της θέλησης από τον νόμο, ως κριτηρίου προσδιορισμού της ηθικής αξίας της πράξης. Στην προσέγγιση αυτή προσθέτει ότι στην περίπτωση, κατά την οποία μια πράξη θα έχει συναισθηματικό αιτιακό υπόβαθρο και μάλιστα κατά τρόπο τέτοιο, ώστε το υπόβαθρο αυτό να απαιτείται, προκειμένου να καταστεί ο ηθικός νόμος επαρκής καθοριστικός λόγος της βούλησης [hinreichender Bestimmungsgrund des Willens], η πράξη αυτή πληρεί του όρους της νομιμότητας, αλλά όχι και αυτούς της ηθικότητας, αφού δεν έλαβε χώρα «για χάρη του νόμου» [um des Gesetzes willen]¹⁷⁵ κατά τη ρήση του Kant¹⁷⁶.

Με τον ίδιο τρόπο αντιμετωπίζεται το ζήτημα και στη συνέχεια του έργου, την φορά αυτή όμως στο επίκεντρο βρίσκεται η έννοια του καθήκοντος [Pflicht]. Αυτή αντιμετωπίζεται στη σχέση της τόσο με την πράξη –η οποία αντικειμενικά πρέπει να συμπίπτει με τον νόμο– όσο και

¹⁷⁴ Σχετικά με τον προβληματισμό στη βάση του ερωτήματος εάν η έννοια της νομιμότητας, όπως αυτή παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο έργο συνιστά μια έννοια εντασσόμενη στο πεδίο του Δικαίου ή σε αυτό της Ηθικής βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, Köln/Wien 1988, σελ. 42επ.

¹⁷⁵ KdpV 71 [Μετάφραση του γράφοντος]

¹⁷⁶ KdpV 71

με του γνώμονες –οι οποίοι απαιτείται να ενέχουν την έννοια του σεβασμού για τον νόμο [Achtung fürs Gesetz] ως του μοναδικού τρόπου καθορισμού της βούλησης [alleinige Bestimmungsart des Willens]. Ως αποτέλεσμα δε της συλλογιστικής αυτής, ανακύπτει μια ορολογική διευθέτηση με ιδιαίτερη σημασία για το ηθικό και όχι μόνο έργο του Kant. Έτσι οι πράξεις διακρίνονται σε σύμφωνες με το καθήκον [pflichtmäßig] και πράξεις που έγιναν από καθήκον [aus Pflicht]. Η πρώτη από αυτές τις δύο κατηγορίες πράξεων, οι πράξεις δηλαδή, οι οποίες είναι σύμφωνες με το καθήκον, αντικατοπτρίζει την έννοια της νομιμότητας και –κατά την αντίληψη του Kant– είναι δυνατές και¹⁷⁷ στην περίπτωση εκείνη, κατά την οποία αποκλειστικά οι ροπές κινητροδότησαν την πράξη ή, με άλλα λόγια, και όταν η πράξη κινήθηκε σαφώς εκτός των πλαισίων του καντιανού ηθικού προτύπου. Αντίθετα στην δεύτερη περίπτωση, αυτή των πράξεων που έγιναν από καθήκον, αντικατοπτρίζεται η έννοια της ηθικότητας, οπότε και οι αντίστοιχες πράξεις είναι απαραίτητο να λαμβάνουν χώρα «για χάρη του νόμου».¹⁷⁸

Ουδόλως απέχει από τις θέσεις των προηγούμενων δύο τμημάτων της «Κριτικής του πρακτικού Λόγου» η θέση, την οποία γίνεται αναφορά στο δεύτερο μέρος του έργου. Ο Kant επαναλαμβάνει ότι η άμεση παράσταση του νόμου και η αντικειμενικά αναγκαία τήρησή του ως καθήκοντος [die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objectiv nothwendige Befolgung desselben als Pflicht] αποτελούν το στοιχείο εκείνο, το οποίο συμβάλλει καθοριστικά στη διάκριση της ηθικότητας έναντι της νομιμότητας¹⁷⁹. Τούτων ούτως εχόντων, το μεγαλύτερο ενδιαφέρον συγκεντρώνουν όσα ακολουθούν.

Ο Kant κάνει λόγο για τον τρόπο, με τον οποίο –κατά την αντίληψή του– είναι δομημένη η ανθρώπινη φύση. Στη σκέψη του –και όχι αδικαιολόγητα– το ανθρώπινο υποκείμενο παρίσταται ως έρμαιο εξωγενών κινήτρων, ικανών να ανατρέψουν κάθε ηθικά αποδεκτό κανονιστικό πλαίσιο. Η εικόνα, την οποία χρησιμοποιεί ο στοχαστής, προκειμένου να καταστήσει σαφέστερες τις θέσεις του αυτές, αφορά ένα ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο αρκείται στη διαμόρφωση μιας τυπικής σχέσης με το περιεχόμενο του εκάστοτε κανονιστικού πλαισίου, χωρίς όμως να παρουσιάζει εκείνα τα φρονηματικά χαρακτηριστικά, τα οποία θα επέτρεπαν τη μετάβαση στην περιοχή της ηθικότητας. Αντίθετα με ό,τι θα περίμενε κανείς ο Kant δεν αναφέρεται στον παραβάτη του νόμου. Τα περί ων ο λόγος εξωγενή κίνητρα θέλγουν προς την

¹⁷⁷ Το «και» αυτό, το οποίο υπάρχει και στο πρωτότυπο κείμενο, υποδηλώνει –κατά την ορθή αντίληψη του Friedrich Kaulbach– τη δυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου να δράσει ταυτόχρονα κανονιστικά και ηθικά αποδεκτά. Σχετικά βλ. Kaulbach F., *Moral und Recht in der Philosophie Kants...*, ό. π., σελ. 44.

¹⁷⁸ KdpV 81. Πρβλ. και DRibV 14.

¹⁷⁹ KdpV 151

κατεύθυνση της τήρησης του νόμου, μιας τήρησης, η οποία πλέον αδυνατεί να αγγίξει την εσωτερική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου. Στην περίπτωση λοιπόν αυτή, συνεχίζει ο Kant:

«Το γράμμα του νόμου [Der Buchstabe des Gesetzes] (νομιμότητα) θα συναντιόταν στις πράξεις μας, αλλά το πνεύμα του στο φρόνημά μας (ηθικότητα) διόλου, και επειδή παρ' όλη την προσπάθειά μας δε μας είναι καθόλου εφικτό να απαλλαγούμε από τον Λόγο, θα έπρεπε να φαινόμαστε στα μάτια μας εντελώς άτιμοι [nichtswürdig], αχρείοι [verworfen] άνθρωποι, όταν εμείς αμέσως θα προσπαθούσαμε για αυτή την προσβολή να παραμείνουμε χωρίς ζημία ενώπιον του εσωτερικού δικαστηρίου, μέσω απολαύσεων, τις οποίες θα είχε συνδέσει ένας φυσικός η θεϊός νόμος, σύμφωνα με την παραίσθησή μας, με τον μηχανισμό της αστυνομίας τους, η οποία θα προσανατολιζόταν αποκλειστικά στο τι κάνει κανείς, χωρίς να ενδιαφέρεται για τα κίνητρα, γιατί το κάνει»¹⁸⁰

Ο Kant στο σημείο αυτό κάνει μια σαφή διάκριση μεταξύ του γράμματος και του πνεύματος του νόμου. Η διάκριση φαίνεται να συμπίπτει με τις επίμαχες έννοιες, παρουσιάζει δε ιδιαίτερο ενδιαφέρον, στον βαθμό κατά τον οποίο θα ήταν δυνατό να νομιμοποιήσει εγχειρήματα με ιδιαίτερο μεθοδολογικό ενδιαφέρον και για τη νομική επιστήμη. Επιπλέον σε ό,τι αφορά το ερώτημα αναφορικά με το ενδεχόμενο η νομιμότητα, για την οποία γίνεται λόγος στην «Κριτική του πρακτικού Λόγου» να μην άπτεται του χώρου του Δικαίου¹⁸¹, αλλά να αφορά απλά και μόνο μια ούτως ειπείν κίβδηλη ή συμπτωματική ταύτιση του ανθρώπινου υποκειμένου με τον ηθικό νόμο, πρέπει να παρατηρηθούν τα ακόλουθα:

Το ενδεχόμενο μιας τέτοιας προσέγγισης δε μπορεί εκ προοιμίου να αποκλειστεί. Ο Kant είναι πιθανό να προσπαθούσε να περιγράψει απλά και μόνο μια ιδιαιτερότητα, η οποία έθετε σε κίνδυνο την αντίληψή του σχετικά με τον τρόπο, με τον οποίο πίστευε ότι πρέπει να αξιολογούνται οι ανθρώπινες πράξεις. Βέβαια ο ίδιος είχε προβεί σε μια διάκριση κρίσιμη για την κατανόηση της γενικότερης προβληματικής. Συγκεκριμένα είχε κάνει λόγο για τη διάκριση μεταξύ νομικής (juridisch) και ηθικής (ethisch) νομιμότητας¹⁸².

Είναι σαφές ότι στα πλαίσια του κρίσιμου εννοιολογικού διπτύχου, νομιμότητας και ηθικότητας, μόνο η πρώτη είναι κατάλληλη για μια τέτοια διάκριση. Η εφαρμογή παρόμοιας

¹⁸⁰ KdpV 152 [Μετάφραση του γράφοντος]

¹⁸¹ Σχετικά βλ. υποσ. 81 παρόντος.

¹⁸² Refl. 6764

διάκρισης στη δεύτερη θα συνεπαγόταν μια μάλλον...

Η έννοια της νομιμότητας παρουσιάζεται και στο έργο «Η Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο». Πρόκειται βέβαια για μια έννοια νομιμότητας, η οποία τοποθετείται ξεκάθαρα στον χώρο της Ηθικής, ταυτίζεται δηλαδή με την προαναφερθείσα έννοια της ηθικής νομιμότητας, γεγονός στο οποίο συνηγορούν όσα πρόκειται να αναφερθούν σχετικά.

Ο Kant αναφέρεται στην έννοια της αποκατάστασης της πρωταρχικής καταβολής για το αγαθό (Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten) εντός του ανθρώπινου υποκειμένου και στο πλαίσιο αυτό ως πρωταρχικά αγαθό ορίζεται «η ιερότητα των γνωμόνων [Die Heiligkeit der Maximen] κατά την τήρηση του καθήκοντος»¹⁸³. Οι αναφορές αυτές δομούν το έδαφος, πάνω στο οποίο εν συνεχεία υποστηρίζεται ότι το υποκείμενο εκείνο, το οποίο υιοθετεί την καθαρότητα, για την οποία μόλις παραπάνω έγινε λόγος, βρίσκεται στην οδό της κατάκτησης της αγιότητας. Σε αυτό το πλαίσιο ιδεών εντάσσεται και ο ορισμός, που δίνει στη συνέχεια ο Kant, για την έννοια της αρετής. Ως τέτοια ορίζεται η πρόθεση προς τήρηση του καθήκοντος, η οποία έχει καταστεί δεξιότητα (der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht). Πρόκειται ωστόσο για μια έννοια της Αρετής «κατά την νομιμότητα ως τον εμπειρικό της χαρακτήρα» (der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon), όπως σπεύδει να τονίσει ο Kant¹⁸⁴.

Μέσω της τελευταίας αυτής επισήμανσης επιτυγχάνεται ουσιαστικά η απομάκρυνση από κάθε υπόνοια ηθικότητας ως προς το συγκεκριμένο είδος Αρετής¹⁸⁵. Ο Kant συνεχίζοντας την ενασχόλησή του με το συγκεκριμένο είδος Αρετής, το οποίο, όπως προκύπτει από τα προαναφερθέντα, αποδίδει μια έννοια νομιμότητας, χωρίς όμως να αγγίζει το στοιχείο της ηθικότητας, διαπιστώνει τον καίριο ρόλο της συνήθειας στην υιοθέτηση συμπεριφορών, οι οποίες ταυτίζονται με τα υπό κρίση κανονιστικά προτάγματα. Στην κατάσταση αυτή, στην νομιμότητα δηλαδή ως αποτελέσματος της συνήθειας, αντιπαραβάλλει την μεταβολή της

¹⁸³ DRibV 47

¹⁸⁴ DRibV 47

¹⁸⁵ Υπενθυμίζονται σχετικά ορισμοί, τους οποίους ο Kant υιοθετεί σε άλλα σημεία του έργου του και όπου το στοιχείο της ηθικότητας είναι προφανές. Έτσι στο έργο «Μεταφυσική των Ηθών» αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι «Αρετή είναι η ηθική δύναμη της θέλησης (die moralische Stärke des Willens) ενός ανθρώπου στην τήρηση του καθήκοντός του: Η οποία είναι ένας ηθικός εξαναγκασμός [moralische Nöthigung] μέσω του δικού του νομοδοτούντος Λόγου, στον βαθμό στον οποίο αυτός συνιστά μια εξουσία που εκτελεί τον νόμο. [MdS 405 Μετάφραση του γράφοντος]». Το στοιχείο της συνήθειας και η συμβολή του στο όλο πρότυπο φαίνεται να εξετάζεται στο έργο «Ανθρωπολογία από πραγματολογική άποψη», όπου η Αρετή ταυτίζεται με την «ηθική δύναμη προς τήρηση της υποχρέωσης...[...], η οποία δεν καθίσταται ποτέ συνήθεια, αλλά πρέπει να προκύπτει πάντα εκ νέου και αβίαστα [ursprünglich] από τον τρόπο σκέψης [Denkungsart] [ApH 147. Μετάφραση του γράφοντος]»

καρδιάς, έκφραση, η οποία συνιστά απόπειρα απεικόνισης του καίριου ρόλου του φρονηματικού στοιχείου. Έτσι χαρακτηριστική ως προς το ζήτημα αυτό είναι η φράση του φιλοσόφου, μέσω της οποίας υποστηρίζεται ότι η τήρηση της νομιμότητας στη βάση του προπεριγραφέντος πλαισίου δεν προϋποθέτει έναν εσωτερικό μετασχηματισμό, μια «μεταβολή της καρδιάς» (Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Änderung der Sitten.). Υπό τα δεδομένα αυτά τα ανθρώπινα υποκείμενα κινούνται στη βάση σκοπιμοτήτων αντλημένων από την περιοχή της εμπειρικής πραγματικότητας, στα πλαίσια μιας γενικής αρχής της ευδαιμονίας (Princip der Glückseligkeit)¹⁸⁶.

Αντίθετα η προσχώρηση στην ηθικότητα στο θρησκευτικό–θεολογικό επίπεδο περιγράφεται κατά τρόπο σύμφωνο με τα ευαγγελικά κείμενα κατά τη ρητή διατύπωση του Kant, μέσα από το ακόλουθο απόσπασμα:

«Για να γίνει όμως κάποιος όχι αποκλειστικά ένας κατά νόμον [gesetzlich] αλλά ηθικά καλός (θεάρεστος) άνθρωπος, δηλαδή ενάρετος σύμφωνα με τον νοητό χαρακτήρα (virtus Noumenon), ο οποίος, όταν αναγνωρίζει κάτι ως καθήκον, δεν έχει χρεία κανενός άλλου ελατηρίου, από την ίδια την παράσταση του καθήκοντος: Αυτό δε μπορεί να γίνει μέσω σταδιακής μεταρρύθμισης, εφόσον το θεμέλιο των γνωμόνων παραμένει αθέμιτο, αλλά πρέπει να πραγματοποιηθεί μέσω μιας επανάστασης στο φρόνημα εντός του ανθρώπου (μια μετάβαση στον γνώμονα της αγιότητας του ιδίου [scil. του φρονήματος])· και μπορεί να γίνει ένας νέος άνθρωπος μόνο μέσω ενός είδους αναγέννησης, σα να ήταν μια νέα δημιουργία (Ευαγγ. Ιωάννη III, 5· σε αντιπαραβολή με Γεν. Α' 2) και μεταβολή της καρδιάς.»¹⁸⁷

Κατόπιν και των προσεγγίσεων αυτών γίνεται αντιληπτό ότι οι επίμαχες έννοιες και στο επίπεδο της θρησκευτικής–θεολογικής προσέγγισης της πραγματικότητας, ουδόλως διαφοροποιούνται ως προς το περιεχόμενό τους. Το χαρακτηριστικό της αγιότητας, το οποίο κατ' επανάληψη κατέστη αντικείμενο επίκλησης στα σχετικά χωρία, τον σκοπό της προσαρμογής στις ειδικότερες απαιτήσεις ενός θρησκευτικού ενδιαφέροντος συλλογιστικού σχήματος εξυπηρετεί. Σε κάθε περίπτωση η διαφοροποίηση στη βάση του φρονηματικού στοιχείου παρατηρείται και στο πεδίο αυτό.

2.6. Η ένταξη της ελευθερίας στο ηθικό πρότυπο.

¹⁸⁶ DRibV 47

¹⁸⁷ DRibV 47 [Μετάφραση του γράφοντος]

Ήδη η επιλογή του τίτλου του τρίτου κεφαλαίου των Θεμελίων της Μεταφυσικής των Ηθών προδίδει την κεντρική θέση που επιφυλάσσεται στην έννοια της ελευθερίας, η δε πραγμάτευση της έννοιας αυτής τελεί σε άμεση συνάφεια με όσα μόλις εκτέθηκαν αναφορικά με την αυτόνομη ή ετερόνομη λειτουργία του βουλευτικού παράγοντα.

Υπό το βάρος της διαπίστωσης αυτής η υιοθετούμενη εννοιολογική αποτύπωση της βούλησης αποκτά ξεχωριστό ενδιαφέρον. Τούτη εκλαμβάνεται ως ένα είδος αιτιότητας με πεδίο αναφοράς τα έμβια όντα και απαραίτητη προϋπόθεση την έλλογη φύση. Σε μια τέτοια αιτιώδη σχέση είναι το αίτιο αυτό που διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στον σχηματισμό της έννοιας της ελευθερίας, καθώς ως τέτοια ορίζεται «η ιδιότητα αυτής της αιτιότητας να μπορεί να πράττει ανεξάρτητα από ξένα καθοριστικά αίτια»¹⁸⁸. Την προσέγγιση αυτή έρχεται να ενισχύσει έτι περαιτέρω η αναφορά στην αντίρροπη κατάσταση, αυτή της φυσικής αναγκαιότητας, στα πλαίσια της οποίας η βούληση άλογων όντων κυριαρχείται από την επίδραση ξένων καθοριστικών αιτιών¹⁸⁹.

Σε ένα πρώτο επίπεδο το γνώρισμα της καθολικότητας εμφιλοχωρεί για άλλη μια φορά στο συλλογιστικό μοντέλο κατά τον ακριβή προσδιορισμό του αιτίου που καθορίζει μια ελεύθερη βούληση υπό το κράτος της λειτουργίας της προπεριγραφείσας αιτιώδους σχέσης. Υπό το καθεστώς της ελευθερίας η βούληση είναι απαραίτητο να υπόκειται σε νόμους αμετάβλητους και ειδικούς. Στην εξέλιξη του συλλογισμού αυτού η έννοια της αυτονομίας, η οποία ήδη έχει οριοθετηθεί ως η ιδιότητα της βούλησης να νομοθετεί επί του εαυτού της σε κάθε πράξη οδηγείται στη φυσική της εξέλιξη, που δεν είναι άλλη από την διατύπωση της κατηγορικής προσταγής, η οποία διατυπώνει το αίτημα της δυνατότητας λειτουργίας του βουλευτικού γνώμονα ως καθολικού νόμου¹⁹⁰.

Η σύλληψη του στοιχείου της καθολικότητας εκτός του εννοιολογικού πλαισίου μιας απόλυτα καλής θέλησης υποδαυλίζει την εκτίμηση της συνύπαρξής τους υπό τη σκέπη μιας συνθετικής πρότασης. Η σύνταξή τους λοιπόν υπό το μανδύα μιας ενιαίας νοηματικής ενότητας προϋποθέτει μια τρίτη έννοια, η οποία θα κληθεί να παίξει το ρόλο του συνδετικού στοιχείου και η οποία κατά την καντιανή αντίληψη, μολονότι παρέχεται από την έννοια της ελευθερίας δεν είναι δυνατό να συνίσταται στη φύση του αισθητού κόσμου και ταυτόχρονα φέρει το καίριο

¹⁸⁸ GzMdS, 446.

¹⁸⁹ GzMdS, 446.

¹⁹⁰ GzMdS, 446–447.

γνώρισμα του απριωρικού¹⁹¹.

Πέραν της συμβολής της στη διαύγηση του τρόπου ένταξης της έννοιας της ελευθερίας στο συνολικό μοντέλο η διάγνωση του χαρακτήρα της κρίσιμης αυτής πρότασης ως συνθετικής και μάλιστα με το συγκεκριμένο περιεχόμενο επιτελεί και το έργο της νομιμοποιητικής λειτουργίας έναντι της λογικής διαδρομής, η οποία έλαβε χώρα σε προηγούμενα στάδια της πραγμάτευσης¹⁹², προκειμένου να αποδειχτούν τόσο η ύπαρξη του γνώμονα όσο και οι ιδιότητες που πρέπει αυτός να πληρεί, εφόσον το έλλογο υποκείμενο επιδιώκει τη λειτουργία του υπό το κράτος της ηθικότητας, αποκλείοντας εναλλακτικές οδούς βουλευτικού καθορισμού.

Η συλλογιστική πορεία σε τούτο το σημείο εξέλιξης της δεν θεωρείται αρκούντως ώριμη, ώστε να αποδώσει τον συνδετικό όρο του περιεχομένου της συνθετικής πρότασης. Αντί του έργου αυτού και καθώς φαίνεται σε μια προσπάθεια διασφάλισης των κρίσιμων εκείνων όρων, οι οποίοι θα διασφαλίσουν την υγιή μετάβαση σε ένα τέτοιο αποτέλεσμα.

Η ελευθερία, η οποία μέχρι τώρα εκλήφθηκε ως αυτονόητο συστατικό της έλλογης φύσης ελέγχεται αποδεικτικά ακριβώς ως προς αυτή την ιδιότητά της. Σε καίριο σημείο του αποδεικτικού συλλογισμού, ο οποίος λαμβάνει χώρα προς την κατεύθυνση αυτή εκκινώντας από την αναγνώριση της ιδιότητας του πρακτικά ελεύθερου όντος μόνο για εκείνο, το οποίο δρα αποκλειστικά υπό την ιδέα της ελευθερίας, αναδεικνύεται το αντιθετικό ζεύγος μιας λογικής με συνείδηση της αυτενέργειάς της ως προς την κριτική της ικανότητα από τη μια πλευρά και της εξωτερικής επίδρασης από την άλλη, η οποία συνεπάγεται την αντικατάσταση της λογικής ως καθοριστικού γνώμονα της εν λόγω ικανότητας από κάποια ροπή¹⁹³ με τα γνωστά πλέον αποτελέσματα για το ηθικό διακύβευμα.

Η διαπίστωση αυτή παρουσιάζοντας ενδιαφέρον κατά βάση στο επίπεδο των λογικών επακολούθων της καλλιεργεί το έδαφος για την θεώρηση της πρακτικής λογικής ελεύθερης από τη φύση της ως ιδιότητας του έλλογου όντος και κατά συνέπεια καθιστά εφικτή την ένταξη της ελευθερίας μεταξύ των ιδιοτήτων του τελευταίου¹⁹⁴.

Παρότι με την παραπάνω συλλογιστική διαδρομή αποδείχτηκε η αναγκαιότητα της προϋπόθεσης της ελευθερίας για κάθε έμβουλο έλλογο ον η ίδια υποχρέωση είναι ακόμη εκκρεμής αναφορικά με την ελευθερία ως πραγματική κατάσταση εντός της ανθρώπινης φύσης.

¹⁹¹ GzMdS, 447.

¹⁹² Βλ. κεφ. 2.3 παρόντος.

¹⁹³ GzMdS, 447–448.

¹⁹⁴ GzMdS, 448.

Η προϋπόθεση αυτή της ελευθερίας στον βαθμό που επιτρέπει τη συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας του καθολικού χαρακτήρα των υιοθετούμενων γνωμώνων ωθεί στην αναζήτηση του παράγοντα ή των παραγόντων εκείνων, οι οποίοι υποχρεώνουν σε υποταγή κάθε έλλογο ον στα συγκεκριμένα βουλευτικά αξιώματα.

Ο επιχειρούμενος αποκλεισμός του συμφέροντος από τον κύκλο των παραγόντων αυτών φαντάζει αυτονόητος υπό το βάρος της ποικιλότροπα τονισμένης αδυναμίας του να παραγάγει κατηγορικές προσταγές. Αντίθετα η αναζήτηση δικαιολογημένα εστιάζεται στο ενδιαφέρον που παρουσιάζει για το έλλογο υποκείμενο η έννοια του καθήκοντος¹⁹⁵, σχετικά με την οποία εγείρεται το ζήτημα της ακριβούς προέλευσής της.

Η αναγνώριση της λογικής ικανότητας ως θεμελίου της τάσης αυτής συνοδεύεται από την επισήμανση της αντίστροφης δράσης εξωγενών κινήτρων, στην οποία ήδη έχουν γίνει επανειλημμένες αναφορές. Τώρα όμως η έμφαση δίνεται στο στοιχείο της δια της ανεπηρέαστης λογικής αυτόνομης λειτουργίας του υποκειμένου, γεγονός το οποίο καταδεικνύει το πραγματικό πρόσωπο της προϋποτιθέμενης ελευθερίας, που ταυτίζεται με τον ηθικό νόμο¹⁹⁶.

Ακόμη όμως και σε αυτό το επίπεδο εξέλιξης της πραγμάτευσης δε θεωρείται απαντημένο το ερώτημα σχετικά με την προέλευση της δεσμευτικότητας του ηθικού νόμου. Το πρόβλημα έρχεται να επιτείνει η αναγνώριση της ύπαρξης ενός φαύλου κύκλου στο συνολικό θεωρητικό σχήμα. Η έννοια της ελευθερίας ως ίδιον του ανθρώπινου υποκειμένου προηγείται λογικά της θεώρησής του ως λειτουργούντος υπό το κράτος ηθικών νόμων και ταυτόχρονα το ανθρώπινο υποκείμενο αντιμετωπίζεται ως ηθικό με αιτιακή βάση τη βουλευτική ελευθερία του¹⁹⁷.

Δύο λύσεις προτείνονται στο πρόβλημα αυτό. Σύμφωνα με την πρώτη τόσο η ελευθερία όσο και η αυτοδημιούργητη νομοθεσία της θέλησης, θα έπρεπε να εκληφθούν ως εναλλακτικές έννοιες εμπίπτοντας σε αυτή της αυτονομίας, κατά συνέπεια δεν είναι λογικά αποδεκτή η χρήση καθεμιάς προκειμένου να επεξηγηθεί η άλλη. Στην περίπτωση αυτή ως μόνη διέξοδος προσφέρεται η λογική υπαγωγή αμοτέρων των κρίσιμων εννοιών σε μια τρίτη, μεθόδευση η οποία κατατείνει στη θεώρησή τους ως φαινομενικά διαφορετικών παραστάσεων της έννοιας αυτής¹⁹⁸.

Ως ενδεχόμενος δεύτερος τρόπος αντιμετώπισης χρησιμοποιείται η ταύτιση της θέασης του

¹⁹⁵ Βλ. και κεφ. 2.2 παρόντος.

¹⁹⁶ GzMdS, 449–450.

¹⁹⁷ GzMdS, 450.

¹⁹⁸ GzMdS, 450–451.

ανθρώπινου υποκειμένου ως a priori ποιητικού αιτίου μέσω της ελευθερίας με την πρόσληψή του ως ορατού και εμπειρικά αισθητού αποτελέσματος βάσει των πράξεών του. Για δε την πληρέστερη κατανόηση της αντίληψης αυτής επιστρατεύεται μια προσέγγιση κεντρικής σημασίας για την καντιανή γνωσιολογία. Η από μέρους του ανθρώπινου υποκειμένου γνώση των αντικειμένων πραγματοποιείται μέσω αισθητηριακών παραστάσεων ικανών να παραγάγουν γνώση αποκλειστικά και μόνο στο επίπεδο του τρόπου με τον οποίο τα αντικείμενα αυτά επιδρούν επί του υποκειμένου. Με άλλα λόγια και εφόσον υιοθετηθεί η καντιανή ορολογία πρόκειται για γνώση των φαινομένων και όχι για γνώση των πραγμάτων καθ' εαυτά ¹⁹⁹.

Όπως σε γενικές γραμμές αφέθηκε ήδη να εννοηθεί η καλλιεργούμενη διάκριση μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου γίνεται στο συγκεκριμένο σημείο με την πρόθεση να εξυπηρετηθεί το γενικότερο θεωρητικό ανάπτυγμα. Ίσως αυτός να είναι και ο λόγος, για τον οποίο κατά τη ρητή αναφορά του Kant η εν λόγω παράθεση δε διεκδικεί δάφνες ακρίβειας²⁰⁰. Ωστόσο σε κάθε περίπτωση την ίδια στιγμή εγκαθιδρύει ένα επίπεδο υποκειμενισμού εάν ληφθεί υπόψη η ιδιότητα του μεταβλητού, η οποία αναγνωρίζεται στον αισθητό κόσμο με γνώμονα την αισθητηριακή δυνατότητα του εκάστοτε μεμονωμένου ανθρώπινου υποκειμένου και η αντίστοιχη ιδιότητα του αμετάβλητου, η οποία κατά τον ίδιο τρόπο προσάπτεται στο νοητό²⁰¹.

Κατά το ίδιο ακριβώς γνωσιολογικό πρότυπο αποκτά το ανθρώπινο ον την γνώση της υπόστασής του. Το γεγονός της μη αυτοδημιουργίας του, το οποίο συνεπάγεται την αδυναμία απριοριστικής απόκτησης της έννοιας του εαυτού και κατά συνέπεια η εμπειρική πρόσληψη του τελευταίου έχουν ως αποτέλεσμα τη χρήση κατά βάση του ίδιου δυϊκού μοντέλου με μία ενδιαφέρουσα διαφορά. Η ιδιοτυπία της αυτοσυνειδησίας οδηγεί τον Kant στην αναγνώριση της ύπαρξης μιας εσωτερικής αίσθησης, δια της οποίας γίνεται αντιληπτή η φύση του ως φαινόμενο. Πέραν όμως του φαινομένου αυτού το ανθρώπινο υποκείμενο διαθέτει σε ένα δεύτερο επίπεδο το εγώ του καθ' εαυτό με αποτέλεσμα κατά πιστή αναπαραγωγή του αρχικού προτύπου ο άνθρωπος να εντάσσεται με γνώμονα την αισθητηριακή αντίληψη και τη δεκτικότητα των αισθήσεων στον αισθητό κόσμο, ενώ με γνώμονα μια άμεση συνειδησιακή οικειοποίηση χωρίς τη διαμεσολάβηση των αισθήσεων στον διανοητικό κόσμο, του οποίου δε διαθέτει βαθύτερη γνώση²⁰².

¹⁹⁹ GzMdS, 451.

²⁰⁰ GzMdS, 451.

²⁰¹ GzMdS, 451.

²⁰² GzMdS, 451–452.

Έχοντας ήδη εκμεταλλευτεί τη δυνατότητα που του παρέχει η περίπτωση για την άσκηση κριτικής στον μέσο νου, ο οποίος στερούμενος της δυνατότητας σύλληψης εκλεπτυσμένων γνωσιολογικών διακρίσεων αντιλαμβάνεται την ύπαρξη ενός αυτενεργούντος όντος πίσω από τα πράγματα, θεωρώντας ταυτόχρονα ότι το ον αυτό είναι δυνατό να καταστεί αντικείμενο αισθητηριακής πρόσληψης²⁰³, ο Kant ενδιαφέρεται για την ένταξη δύο άλλων κρίσιμων εννοιών στο γνωσιολογικό πρότυπο, του Λόγου (Vernunft) και της νόησης (Verstand).

Ο Λόγος αναδεικνύεται σε καθοριστικό κριτήριο για τη διάκριση μεταξύ του ανθρώπινου όντος και των πραγμάτων ανεξαιρέτα συγκρινόμενος δε με τη νόηση υπερέχει στο γνώρισμα της αυτενέργειας. Τούτο το καίριο χαρακτηριστικό, το οποίο ενυπάρχει και στις δύο κρίσιμες έννοιες συναντάται σε απείρως μεγαλύτερο βαθμό στην πρώτη, η οποία διαθέτει την καθοριστικής σημασίας για τις ανάγκες του εγχειρήματος ιδιότητα της παραγωγής των ιδεών, καθώς η αυτενέργεια στην περίπτωση της νόησης εξαντλείται στην παραγωγή των κατηγοριών, η χρησιμότητα των οποίων συνίσταται στην υπαγωγή των αισθητηριακών προσλήψεων υπό γενικούς νόμους και μέσω της διαδικασίας αυτής στη δημιουργία μιας συνειδησιακής ολότητας. Η διαπίστωση αυτή θεωρείται επαρκής θεμελιωτική βάση της ικανότητας του Λόγου να παρουσιάζει την καίρια λειτουργία του διαχωρισμού αισθητού και νοητού κόσμου και με τον τρόπο αυτό να οριοθετεί καθοριστικά και την λειτουργία της νόησης²⁰⁴.

Το έλλογο ον είναι δυνατό να γίνει αντιληπτό είτε ως διανοητική ουσία και υπό την έννοια αυτή ως τμήμα του νοητού κόσμου είτε ως μέρος του αισθητού κόσμου ήτοι ως βιολογική οντότητα. Με σημείο αναφοράς την έννοια της ελευθερίας ευχερώς είναι εφικτή η απεικόνιση δύο θεμελιωδώς διαφορετικών καταστάσεων. Στην πρώτη των εκδοχών αυτών οι νόμοι στους οποίους υπόκειται το έλλογο υποκείμενο γνωρίζουν ως μόνο θεμέλιο τον Λόγο επιτρέποντας την λειτουργία του τελευταίου υπό το καθεστώς εκείνου του βουλευτικού αυτοκαθορισμού, ο οποίος συνιστά την κατάσταση της αυτονομίας. Αντίθετα ετερόνομη παρουσιάζεται η λειτουργία του ίδιου υποκειμένου υπό την έποψη της υλικής υπόστασής του, μια και στην περίπτωση αυτή είναι η κυριαρχία φυσικών νόμων, που συνιστά την ανελεύθερη προοπτική της ετερονομίας²⁰⁵.

Αυτή ακριβώς η αποδέσμευση από τα στοιχεία του αισθητού κόσμου συνιστώντας την έννοια της ελευθερίας αποτελεί απαράβατο όρο της ηθικότητας κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να είναι παντελώς αδύνατη για το ανθρώπινο υποκείμενο η σύλληψη της τελευταίας αποκομμένης

²⁰³ GzMdS, 451–452.

²⁰⁴ GzMdS, 452.

²⁰⁵ GzMdS, 452–453.

από αυτόν τον σύμφυτο όρο της. Πλέον είναι εφικτή η σύνδεση της έννοιας της ελευθερίας με αυτή της αυτονομίας και από το σημείο αυτό η μετάβαση στην ηθικότητα, αιτιώδης διαδρομή η οποία λειτουργεί κατευναστικά έναντι της προδιατυπωθείσας ένστασης αναφορικά με την κυκλικότητα στη σχέση ελευθερίας και ηθικού νόμου²⁰⁶. Μια τέτοια κυκλικότητα θεωρείται ενδεικτική του συμβατικού χαρακτήρα της έννοιας της ελευθερίας, η οποία παραμένοντας αναπόδεικτη στερείται απόλυτης αξίας υπονομεύοντας το συνολικό εγχείρημα.

Στο δίπολο ελευθερίας και ηθικού νόμου η οπτική του ανθρώπινου υποκειμένου εναλλάσσεται επιλέγοντας μεταξύ των δύο πόλων. Έτσι η σύλληψη του εαυτού του ως ελεύθερου συνεπάγεται αναπόφευκτα την μετάβαση στον νοητό κόσμο και την συνακόλουθη ενεργοποίηση της προπεριγραφείσας αιτιώδους ακολουθίας με αποτέλεσμα την αποδοχή των εννοιών της αυτονομίας και της ηθικότητας. Αντίθετα η σύλληψη του εαυτού ως ηθικά υποχρεωμένου τον εντάσσει συγχρόνως τόσο στο νοητό όσο και στον αισθητό κόσμο παρέχοντας την αναγκαία σύζευξη των δύο αυτών καταστάσεων του ανθρώπινου όντος²⁰⁷.

Εντός αυτού του διπτύχου νοητού και αισθητού κόσμου η βούληση προσδιορίζεται από μέρους του έλλογου υποκειμένου ως αιτιώδης σχέση μεταξύ υποκειμένου και πράξης, η οποία εγκαθιδρύεται εντός του νοητού κόσμου. Οι πράξεις αποτελώντας τα αισθητά φαινόμενα αποδίδονται εσφαλμένα, όπως υποστηρίζεται, αποκλειστικά σε πόθους και ροπές, παραπέμποντας έτσι σύμφωνα και με όσα εκτενώς έχουν παρατεθεί, στη λειτουργία του υποκειμένου με γνώμονα την υποθετική προσταγή²⁰⁸.

Η διαπίστωση αυτή χρησιμοποιείται ως το αναγκαίο υπόβαθρο για την αποκάλυψη της δυνατότητας μιας κατηγορικής προσταγής στηριζόμενης στη διάσταση νοητού και αισθητού κόσμου. Έτσι η θεώρηση του ανθρώπινου υποκειμένου ως τμήματος του νοητού κόσμου και μόνο έχει ως αποτέλεσμα την ταύτιση των πράξεών του με το ανώτατο αξίωμα της ηθικότητας, το αξίωμα της αυτονομίας της καθαρής βούλησης, ενώ στην αντίθετη περίπτωση, αυτή της ένταξης του υποκειμένου μόνο στον αισθητό κόσμο, ως αποκλειστικό πραξιακό κίνητρο αναδεικνύονται οι ροπές και οι πόθοι παραπέμποντας σε ένα πρότυπο ετερόνομο²⁰⁹.

Η διευθέτηση του όποιου ζητήματος συνεπάγονται οι παραπάνω διαπιστώσεις επιτυγχάνεται ευχερώς μέσα από τη θεμελίωση του αισθητού κόσμου και των νόμων του στο

²⁰⁶ GzMdS, 452–453.

²⁰⁷ GzMdS, 453.

²⁰⁸ GzMdS, 453.

²⁰⁹ GzMdS, 453–454.

νοητό. Ανήκοντας πλήρως στο νοητό κόσμο η βούληση αντλεί το κανονιστικό πλαίσιο της από τον κόσμο αυτό, ο οποίος έτσι, λαμβανομένης υπόψη και της προεκτεθείσας σχέσης βούλησης και πράξης κυριαρχεί δια του υποκειμένου και επί του αισθητού «νομιμοποιώντας» την προσέγγιση εκείνη, η οποία βλέπει τους νόμους του νοητού κόσμου ως προσταγές και τις σύμφωνες με αυτούς πράξεις ως καθήκοντα²¹⁰.

Η αλληλεπίδραση των δύο κόσμων βρίσκει την έκφρασή της στη θεώρηση του καθήκοντος της ταύτισης με το γνώρισμα της αυτονομίας ως συνθετικής *a priori* πρότασης, η οποία συνδυάζει δύο εκδοχές της βούλησης με το κυρίαρχο διαφοροποιό χαρακτηριστικό τους να συνίσταται στα στοιχεία εκείνα, τα οποία επιτελούν ρόλο διαμορφωτικό. Έτσι στην βούληση, η οποία καθορίζεται από αισθησιακές ορμές, στη βούληση δηλαδή η οποία με άλλα λόγια προσδιορίζεται βάσει των δεδομένων του αισθητού κόσμου προστίθεται η εκδοχή της ίδιας βούλησης, η οποία στην δεύτερη αυτή περίπτωση εκλαμβάνεται υπό την καθαρή πρακτική εκδοχή της διαμορφώνοντας υπό την έννοια αυτή έναν παράγοντα ορθολογικού περιορισμού του πρώτου είδους²¹¹.

Εάν η ενασχόληση με την διάκριση νοητού και αισθητού κόσμου για τις ανάγκες της διευθέτησης της έννοιας της ελευθερίας εντός του συνολικού θεωρητικού σχήματος είναι δυνατό να γίνει αντιληπτή ως μια ενότητα στα πλαίσια του παρόντος εγχειρήματος, τότε ως επιστέγασμα της ενότητας αυτής επιλέγεται μια αμφισβητούμενης αξίας εμπειρική επιβεβαίωση αναφερόμενη στη στάση αυτού που αποκαλείται κοινό ανθρώπινο πνεύμα. Συγκεκριμένα η χρήση του Λόγου θεωρείται ότι οδηγεί στην καταξίωση του ηθικού προτύπου, το οποίο μόλις περιγράφηκε, σε βάρος ροπών και ορμών, κατάσταση η οποία με τη σειρά της φρονείται ότι άγει αποδεικτικά στην κατάδειξη της διαφοράς της λειτουργίας υπό το καθεστώς επιθυμιών και αισθησιασμού έναντι μιας συμπεριφοράς στηριγμένης στον γνώμονα της ηθικότητας όσο και στη συμβολή του τελευταίου αυτού είδους συμπεριφοράς στην εξύψωση της ανθρώπινης προσωπικότητας²¹².

Πρώτο μέλημα της εισαγωγής, η οποία προτάσσεται από τον Kant στην «Κριτική του Πρακτικού Λόγου», αποτελεί εκ πρώτης όψεως η δικαιολόγηση του τίτλου του έργου. Ωστόσο στην πραγματικότητα το εγχείρημα αυτό λαμβάνει εξόχως γνωσιολογικές διαστάσεις, αν ληφθεί υπόψη η φύση του ερωτήματος, στο οποίο αποπειράται να δώσει απάντηση ο φιλόσοφος. Ο

²¹⁰ GzMdS, 453–454.

²¹¹ GzMdS, 453–454.

²¹² GzMdS, 454.

παραλληλισμός, που επιχειρείται μεταξύ του θεωρησιακού Λόγου (speculative Vernunft)²¹³ και του πρακτικού (praktische Vernunft) θεωρείται ότι λειτουργεί νομιμοποιητικά έναντι της αντιπαράθεσης του καθαρού πρακτικού Λόγου προς τον αντίστοιχο θεωρητικό. Κάτι τέτοιο όμως προϋποθέτει, όπως ο ίδιος ο Kant ευθαρσώς ομολογεί, την απόδειξη της ύπαρξης του καθαρού πρακτικού Λόγου, αίτημα στο οποίο είναι προσανατολισμένο, τουλάχιστον, όπως εκτίθεται σε αυτό το αρχικό στάδιο, το έργο στο σύνολό του. Ειδικότερα ως βασικό διακύβευμα προσδιορίζεται η σύζευξη των ιδιοτήτων του Λόγου ως καθαρού και ως πρακτικού²¹⁴.

Το ζήτημα, το οποίο στη συνέχεια προκύπτει ως αποτέλεσμα της πρώτης αυτής διαπίστωσης δεν είναι άλλο από την έννοια της υπερβατολογικής ελευθερίας (transscendentale²¹⁵ Freiheit) και τη δυνατότητά της, η οποία πλέον κατόπιν της διάγνωσης της δυνατότητας ύπαρξης του καθαρού πρακτικού Λόγου κατά τα προαναφερθέντα θεωρείται δεδομένη. Το ενδιαφέρον προκαλεί ο τρόπος, με τον οποίο ο Kant επιχειρεί τη σύνδεση τριών εννοιών με ιδιαίτερη βαρύτητα για τα δεδομένα της προκείμενης θεματικής, της σχέσης δηλαδή Ηθικής και Θετικού Δικαίου στη σκέψη του Immanuel Kant και του Friedrich Nietzsche. Η υπερβατολογική ελευθερία θεωρείται υφιστάμενη «...υπό την απόλυτη εκείνη έννοια, με την οποία τη χρειαζόταν ο θεωρητικός Λόγος κατά τη χρήση του όρου της αιτιότητας...» (...in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die speculative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Causalität sie bedurfte...), προκειμένου να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα της αντινομίας, που προέκυπτε μέσω του αιτήματος να νοηθεί ως υφιστάμενο το απροϋποθέτητο (Unbedingtes). Όπως παραδέχεται ο Kant, η αποδοχή της έννοιας του απροϋποθέτητου είχε προκύψει ως αποτέλεσμα ενός ιδιόμορφου συμβιβασμού.

Εν τέλει στα πλαίσια του θεωρησιακού Λόγου δεν ήταν δυνατό παρά να γίνει αποδεκτή η

²¹³ Στην Κριτική του Καθαρού Λόγου (KrV 14) ο Kant προσδιορίζει δια του γερμανικού όρου «speculativ», ο οποίος στα πλαίσια μιας προσπάθειας κατά λέξη μετάφρασης κατά διάκριση από τον όρο «theoretisch» θα μπορούσε να αποδοθεί στα Ελληνικά ως «θεωρησιακός», ενώ στα πλαίσια μιας εννοιολογικής μεταφραστικής προσπάθειας ως «θεωρητικός» (ορολογική επιλογή, σχετικά με την οποία βλ. Στράγγας Ι., Έννοιες συμφέροντος εις την Ηθική και εις το Δίκαιο (με ιδιαίτερη κριτική αναφορά στην περί συμφέροντος διδασκαλία του Kant και στην περί γνωστικού συμφέροντος διδασκαλία του J. Habermas) στο: Στράγγα Ι./Χάνου Α./Παπαχαράλαμους Χ./Τσούκα Χρυσ. (επιμ.), Αγαθό, συμφέρον και δίκαιο, Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2012, σελ. 30, υποσ. 82), τη γνώση επί ενός αντικειμένου, για την παραγωγή της οποίας ως γνώμονας χρησιμοποιήθηκε ένα αντικείμενο που δεν είναι δυνατό να προσεγγιστεί εμπειρικά. Σχετικά βλ. και Eisler R., Kant–Lexikon, Hildesheim 1994, λ. Vernunft, praktische.

²¹⁴ KrV 3

²¹⁵ Ο γερμανικός όρος «transscendental», για την απόδοση του οποίου επιλέγεται ο ελληνικός όρος «υπερβατολογικός –η –ό», αποδίδει στην καντιανή σκέψη τη λειτουργία της προϋπόθεσης της δυνατής εμπειρίας. Θα πρέπει περαιτέρω να διακρίνεται έναντι του λεξιλογικά συναφούς όρου «transscendent», δια του οποίου αποδίδεται κάθε τι ευρισκόμενο πέρα από κάθε δυνατή εμπειρία δεν είναι δυνατό να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης. Σχετικά βλ. Eisler R., Kant–Lexikon, ό. π., λ. «Transzendent» και «Transzendental».

ύπαρξη του απροϋποθέτου ως έννοιας προβληματικής, μολονότι μη αδύνατης να συλληφθεί νοητικά, καθώς κάτι τέτοιο ήταν απαραίτητο ως αντίδοτο κατά του σκεπτικισμού. Από τον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζεται το ζήτημα με την ευκαιρία αυτή, αλλά και από την αναφορά του ίδιου του φιλοσόφου στο διακύβευμα της εν λόγω παραδοχής –γίνεται λόγος για την αποφυγή της «Αβύσου του Σκεπτικισμού (Abgrund des Scepticisms)»– φαίνεται ότι βασική μέριμνα του αποτέλεσε η αποφυγή μιας σκεπτικιστικού τύπου παρέκκλισης, το αντικείμενο της οποίας δεν είναι άλλο από την συσχέτιση του αποτελέσματος με τους όρους, υπό τους οποίους αυτό παράγεται των τελευταίων νοούμενων ως απαραίτητης προϋπόθεσης²¹⁶.

Γίνεται προφανές λοιπόν αφενός ότι ο σκεπτικισμός ως γνωσιολογική τάση έρχεται σε πλήρη αντίθεση με το αντίστοιχο σκέλος της καντιανής σκέψης και αφετέρου ότι με τον όρο αυτό νοείται η εξάρτηση του εκάστοτε αντικειμένου από τους όρους του ως απαραίτητης προϋπόθεσης υπόστασής του. Το γεγονός αυτό θα ήταν δυνατό να νοηθεί ερμηνευτικά ως αιτιακή βάση δύο συναφών, προβληματικών κατά το καντιανό πρότυπο, επιπτώσεων. Η πρώτη αφορά στη σχέση μεταξύ του αντικειμένου και των προϋποθέσεών του και αφορά τόσο το πλήθος όσο και το πολυσχιδές των προϋποθέσεων αυτών. Η δεύτερη τη δυνατότητα αιτιακών σχέσεων αναγόμενων στο άπειρο, οι οποίες ουσιαστικά εισάγουν στη γενικότερη προβληματική της τελικής αιτιότητας. Και οι δύο αυτές επιφυλάξεις συνηγορούν υπέρ της ορθότητας της εκφραστικής επιλογής.

Περαιτέρω ο Kant στο εισαγωγικό αυτό κεφάλαιο της Κριτικής του Πρακτικού Λόγου δε χάνει την ευκαιρία να υπογραμμίσει τη σημασία της έννοια της Ελευθερίας όχι μόνο ως θεμελίου της συστηματικής διάρθρωσης του καθαρού Λόγου σε κάθε εκδοχή του (τόσο δηλαδή ως θεωρητικού όσο και ως πρακτικού), αλλά και ως καταλυτικού στοιχείου στη μεταφορά εννοιών²¹⁷ από το πεδίο του θεωρητικού Λόγου σε αυτό της αντικειμενικής πραγματικότητας.

Δύο είναι τα χαρακτηριστικά, που συμβάλλουν στη διαύγηση της σχέσης Ηθικής και Ελευθερίας στη βάση του παραπάνω αποσπάσματος: Η a priori γνώση της δυνατότητας της Ελευθερίας και η αδυναμία κατανόησής της. Το δεύτερο αυτό στοιχείο συνδέεται αιτιωδώς με το γεγονός ότι η Ελευθερία προσαγορεύεται επιπλέον όρος του ηθικού νόμου, ο οποίος και αποτελεί αντικείμενο δυνατής γνώσης. Ο Kant σπεύδει να θωρακίσει τον ισχυρισμό αυτόν με μια παρεκβολή, δια της οποίας φρονεί ότι είναι δυνατό να προληφθεί ο ενδεχόμενος

²¹⁶ KpV 4

²¹⁷ Αναφέρονται ως εμπόδια στην κατηγορία αυτή οι έννοιες του Θεού και της αθανασίας, για τη συμβολή των οποίων στην κατανόηση του τρόπου σύλληψης της έννοιας της Ελευθερίας γίνεται διεξοδικά λόγος στη συνέχεια.

καταλογισμός ασυνεπειών και στα πλαίσια και επ' ευκαιρία της οποίας προχωρά σε μια θεμελιακή διευθέτηση της σχέσης των δύο κεντρικών εννοιών. Έτσι διευκρινίζεται ότι η Ελευθερία αποτελεί τη *ratio essendi* του ηθικού νόμου ενώ ο ηθικός νόμος τη *ratio cognoscendi* της Ελευθερίας. Με άλλα λόγια η Ελευθερία αντιμετωπίζεται ως οντολογικός όρος του ηθικού νόμου, ενώ ο ηθικός νόμος ως γνωσιολογικός όρος της Ελευθερίας²¹⁸.

Η ιδέα του Kant, η οποία εκφράζεται στα πλαίσια του εισαγωγικού κεφαλαίου της «Κριτικής του Πρακτικού Λόγου» –προκαλώντας μια μάλλον δικαιολογημένη επιφύλαξη, στον βαθμό στον οποίο συλλαμβάνεται υπό το πρίσμα των σύγχρονων αντιλήψεων για την καθαρά φιλοσοφικών καταβολών έννοια τη Ηθικής–, συνίσταται στην ένταξη στο γενικότερο συλλογιστικό σχήμα περί την έννοια της Ελευθερίας των εννοιών του Θεού και της αθανασίας. Όσο αφορά στις δύο αυτές έννοιες ο Kant αναφέρει:

«Αλλά οι ιδέες του Θεού και της Αθανασίας [Unsterblichkeit] δεν είναι όροι [Bedingungen] του ηθικού νόμου, αλλά μόνο όροι του αναγκαίου αντικειμένου μιας μέσω του νόμου αυτού προσδιορισμένης βούλησης, δηλαδή της καθαρά πρακτικής χρήσης του καθαρού Λόγου μας: κατά συνέπεια και από τις ιδέες εκείνες δε μπορούμε να ισχυριστούμε ότι γνωρίζουμε και αντιλαμβανόμαστε, δε θέλω να πω μόνο την πραγματικότητά αλλά και τη δυνατότητά τους. Παρ' όλα αυτά όμως είναι οι όροι της εφαρμογής της ηθικά προσδιορισμένης βούλησης επί του *a priori* δεδομένου αντικειμένου της (το ύψιστο καλό) [das höchste Gut] Συνεπώς η δυνατότητά τους πρέπει και μπορεί να γίνει αποδεκτή υπό αυτή την πρακτική σχέση, χωρίς όμως να τη γνωρίζει και να την αντιλαμβάνεται [scil. κανείς] θεωρητικά. Για την τελευταία αυτή απαίτηση αρκεί από πρακτική άποψη ότι δεν εμπεριέχουν καμία εσωτερική αδυναμία [innere Unmöglichkeit] (αντίφαση). Εδώ υπάρχει τώρα, σε σύγκριση με τον θεωρητικό Λόγο [speculative Vernunft] ένας καθαρά υποκειμενικός λόγος [bloß subjectiver Grund] της θεώρησης ενός πράγματος ως αληθούς [Fürwahrhalten], ο οποίος όμως για έναν εξίσου καθαρό αλλά πρακτικό Λόγο ισχύει αντικειμενικά, μέσω του ότι στις ιδέες του Θεού και της αθανασίας, μέσω του όρου της Ελευθερίας, αποδίδονται αντικειμενική αλήθεια [objective Realität] και εξουσία [Befugniß] καθώς και υποκειμενική αναγκαιότητα (ανάγκη του καθαρού Λόγου) να γίνουν αποδεκτές, χωρίς να διευρύνεται μέσω αυτού ο Λόγος στη θεωρητική γνώση, αλλά μόνο η δυνατότητα, η οποία προηγουμένως ήταν μόνο πρόβλημα, γίνεται εδώ βεβαίωση (Assertion) και έτσι

²¹⁸ KpV 5 υποσημείωση

συνδέεται η πρακτική χρήση του Λόγου με τα στοιχεία της θεωρητικής. Και αυτή η ανάγκη δεν είναι επί παραδείγματι κάτι υποθετικό μιας οποιασδήποτε πρόθεσης της υπόθεσης [Speculation], ότι κανείς θα έπρεπε να δεχτεί κάτι, όταν θέλει να ανέλθει στην ολοκλήρωση της χρήσης του Λόγου στην θεώρηση [Speculation], αλλά κάτι σύμφωνο με έναν νόμο, να αποδεχτούμε κάτι, χωρίς το οποίο δε μπορεί να συμβεί ό,τι οφείλει να θέτει κανείς συνεχώς ως πρόθεση της δράσης του»²¹⁹

Τα ενδιαφέροντα για τις ανάγκες της προκείμενης θεματικής συμπεράσματα, τα οποία συνάγονται στη βάση του αποσπάσματος αυτού, είναι τα ακόλουθα:

α. Οι ιδέες του Θεού και της αθανασίας, τουλάχιστον όπως αυτές συλλαμβάνονται από τον Kant, είναι γνωσιολογικά απροσπέλαστες, η δε ιδιότητά τους αυτή δεν περιορίζεται στην εγκαθίδρυση μιας σχέσης μαζί τους ως μέρους του κόσμου του επιστητού, αλλά επεκτείνεται ακόμη και στην ίδια τη δυνατότητά τους.

β. Η υπέρβαση του πρώτου αυτού προβλήματος φαίνεται να επιτυγχάνεται με έναν έμμεσο τρόπο. Το γεγονός ότι αποτελούν «τους όρους της ηθικά καθορισμένης βούλησης» επί του αντικειμένου της, το οποίο με τη σειρά του συλλαμβάνεται ως δομικό χαρακτηριστικό της, ως απριορικό γνώρισμά της δηλαδή, λειτουργεί νομιμοποιητικά έναντι της διάγνωσης της δυνατότητας των υπό κρίση εννοιών. Η δε τελευταία αυτή διαπίστωση παρουσιάζεται από τον Kant στις ειδικότερες πτυχές της ως εξής:

–Προϋποτίθεται η απουσία εσωτερικών αντιφάσεων των ιδεών του Θεού και της αθανασίας.

–Επισημαίνεται ο υποκειμενικός χαρακτήρας της θεμελίωσης της παραδοχής στα πλαίσια του θεωρητικού Λόγου. Η θεμελίωση αυτή χαρακτηρίζεται από τη σκοπιά του πρακτικού Λόγου αντικειμενικά έγκυρη, η δε αμφισημία αυτή καταβάλλεται προσπάθεια να αποσαφηνιστεί στη συνέχεια μέσω της επεξηγηματικής διατύπωσης, κατά την οποία το υπό πραγμάτευση εγχείρημα δε συνεπάγεται τη διεύρυνση του Λόγου στο επίπεδο της θεωρητικής γνώσης, αλλά μετάπτωση της σχετικής δυνατότητας σε βεβαίωση και δημιουργία του απαραίτητου προγεφυρώματος μεταξύ της θεωρητικής και της πρακτικής χρήσης του Λόγου.

–Η καταληκτική διατύπωση του αποσπάσματος συνοψίζει την αποδεικτική διαδικασία στη θεώρηση των επίμαχων εννοιών ως αναγκαίου όρου της οφειλόμενης πρόθεσης στη δράση του ηθικά δρώντος υποκειμένου. Ευνόητο βέβαια είναι ότι ο ρόλος, που επιφυλάσσεται στην

²¹⁹ KpV 5–7 [Μετάφραση του γράφοντος]

περίπτωση αυτή στην έννοια του ύψιστου αγαθού ως αντικειμένου της οφειλόμενης δράσης αποδεικνύεται απολύτως κεντρικός, πολλώ δε μάλλον στα πλαίσια μιας συγκριτικής αποτίμησης της μορφής της ανά χείρας.

Εν συνεχεία η έννοια της Ελευθερίας προσεγγίζεται στη θεωρητική βάση της μέσα από την αντίληψη περί κατηγοριών και την υποτιθέμενη ασυνέπεια μεταξύ της δυνατότητας κάποιου

«...να αρνείται την αντικειμενική πραγματικότητα για την υπεραισθητή χρήση των κατηγοριών στην θεώρηση (Speculation) και παρ' όλα αυτά σε σχέση με τα αντικείμενα του καθαρού πρακτικού Λόγου να μπορεί να τους αναγνωρίζει αυτή την πραγματικότητα.»²²⁰

Έχοντας πλέον χρησιμοποιήσει τη σχέση μεταξύ πράγματος καθ' εαυτού και φαινομένου ως νομιμοποιητικό θεμέλιο της παρουσίας ορισμένων δεδομένων αναγόμενων στην περιοχή του υπεραισθητού, ο Kant καταλήγει στην προσέγγιση της έννοιας της Ελευθερίας ως «υπεραισθητού αντικειμένου της κατηγορίας της αιτιότητας» (übersinnlicher Gegenstand der Kategorie der Causalität)²²¹, με τον πρακτικό Λόγο να λειτουργεί επιβεβαιωτικά έναντι μιας έννοιας –της Ελευθερίας–, η οποία μέχρι το σημείο αυτό είχε συλληφθεί αποκλειστικά νοητικά²²².

Παρεκβατικά ο Kant επιδίδεται στον επεξηγηματικό προσδιορισμό των δύο ειδικότερων περιπτώσεων αιτιότητας, ήτοι της αιτιότητας ως ελευθερίας και της αιτιότητας ως φυσικού μηχανισμού, καθώς και του μηχανισμού, με τον οποίο οι δύο αυτές μορφές αιτιότητας είναι δυνατό να συνυπάρχουν επί του ίδιου υποκειμένου, χωρίς κάτι τέτοιο να έχει ως αποτέλεσμα λογική αντίφαση. Ο τρόπος δε, με τον οποίο αντιμετωπίζεται το πρόβλημα καθώς και η υιοθετούμενη γλωσσική διατύπωση, δίνουν την εντύπωση ότι ο συγγραφέας της «Κριτικής του πρακτικού Λόγου» επιδιώκει στο σημείο αυτό πρωτίστως μια κατασκευή, η οποία συνδυάζεται ευχερώς με τη συμπερασματική τοποθέτηση, την οποία έρχεται να τεκμηριώσει. Κατά συνέπεια, η αποδεικτική αξία της υπό την επιφύλαξη αυτή πρέπει να εκτιμηθεί.

Συγκεκριμένα ο Kant υποστηρίζει ότι:

«Η ένωση της αιτιότητας ως Ελευθερίας με την Ελευθερία ως φυσικό μηχανισμό, από τις οποίες η πρώτη υφίσταται [feststehen] μέσω του ηθικού νόμου, η δεύτερη μέσω του φυσικού νόμου και μάλιστα σε ένα και το αυτό υποκείμενο, στον άνθρωπο, είναι αδύνατη, χωρίς να παρουσιαστεί αυτός [scil. ο άνθρωπος] σε σχέση με τον πρώτο [scil. τον ηθικό

²²⁰ KpV 8 [Μετάφραση του γράφοντος]

²²¹ KpV 9 [Μετάφραση του γράφοντος]

²²² KpV 9

νόμο] ως πλάσμα καθεαυτό, σε σχέση όμως με τον δεύτερο [scil. τον φυσικό νόμο] ως φαινόμενο, εκείνο [scil. το πλάσμα καθεαυτό] στην καθαρή, αυτό [scil. το φαινόμενο] στην εμπειρική συνείδηση. Χωρίς αυτό είναι αναπόφευκτη η αντίφαση του Λόγου με τον εαυτό του.»²²³

Σε μια απόπειρα προσδιορισμού του ακριβούς τρόπου, με τον οποίο αναδεικνύεται η επίμαχη αντίφαση, επισημαίνονται από τον Kant τα προβλήματα, που θα συνεπαγόταν η ταυτόχρονη λειτουργία δύο ειδών αιτιότητας, επί του ανθρώπινου υποκειμένου. Η παρουσίαση του τελευταίου στην μεν πρώτη περίπτωση ως αντικειμένου της καθαρής συνείδησης, στη δε δεύτερη ως αντικειμένου της εμπειρικής, συνιστά μια προσπάθεια υπέρβασης της διαφοροποίησης μεταξύ μιας αιτιότητας συνειδησιακά καθορισμένης, και μιας άλλης, η οποία τρόπον τινά κινείται πέρα από τα όρια αυτά, λειτουργώντας υπό τα κελεύσματα του φυσικού νόμου.

Συνεχίζοντας κατά βάση την προσπάθεια να δικαιολογήσει το εγχείρημα μιας κριτικής του πρακτικού Λόγου, ο Kant προχωρά σε μια επισημάνση ενδεικτική της αξίας που αποδίδει στην έννοια αυτή, διαπίστωση άλλωστε, η οποία φαίνεται να συμπίπτει και με τον χώρο, τον οποίο της αφιερώνει στο σύνολο του έργου του. Συγκεκριμένα η Ελευθερία εντάσσεται στο σύνολο εκείνο των εννοιών, οι οποίες μολονότι υποβλήθηκαν σε κριτική θεώρηση ήδη στα πλαίσια του εγχειρήματος της κριτικής του καθαρού θεωρησιακού Λόγου (*reine speculative Vernunft*) επαναξιολογούνται στο έργο αυτό –όπως γίνεται σαφές και από όσα προηγήθηκαν– όχι ως μέρος μιας ευρύτερης προσπάθειας εκ των υστέρων στήριξης της κριτικής θέασης, στην οποία ήδη υποβλήθηκαν, αλλά για λόγους ουσίας. Η δε ουσία αυτή, έτσι όπως προσδιορίζεται στο προκείμενο σημείο, εν πολλοίς προδίδει την κατεύθυνση του όλου έργου, δηλαδή την προσπάθεια απεικόνισης της μετάβασης από την θεωρητική χρήση του Λόγου στην πρακτική και μάλιστα ως ενιαίου συστήματος, έτσι ώστε κατά την χαρακτηριστική διατύπωση του Kant έννοιες, οι οποίες κατά την πρώτη κριτική αποτίμηση είχαν παρουσιαστεί ως προβληματικές (*problematisch*), να νοηθούν πλέον στην πραγματική διάστασή τους²²⁴.

Η εξέχουσα θέση της έννοιας της Ελευθερίας φαίνεται και από τη θέση, την οποία της αναγνωρίζει ο Kant στα διάφορα ειδικότερα πεδία της φιλοσοφικής σκέψης, έτσι όπως τα τελευταία διαρθρώνονται στη σκέψη του. Χαρακτηριστικό σχετικά είναι το ακόλουθο

²²³ KpV 10 υποσημείωση.

²²⁴ KpV 11–12

απόσπασμα:

«Αυτή η υπόμνηση αφορά προπάντων την έννοια της Ελευθερίας, για την οποία πρέπει κανείς να παρατηρήσει με δυσαρέσκεια, ότι ακόμη τόσο πολλοί καυχούνται ότι την αντιλαμβάνονται πολύ καλά και μπορούν να εξηγήσουν την δυνατότητά της με το να την προσεγγίζουν καθαρά από ψυχολογικής άποψης, εντούτοις ότι αν τον είχαν εξετάσει νωρίτερα ακριβώς υπερβατολογικά, θα είχαν αντιληφθεί [erkennen] τόσο την αναγκαιότητά του ως προβληματικής έννοιας στην πλήρη χρήση του θεωρησιακού Λόγου [speculative Vernunft], όσο και το πλήρως ακατανόητό της [scil. Ελευθερίας] (die völlige Unbegreiflichkeit desselben) και όταν μετά προχωρούσαν στην πρακτική χρήση της έννοιας θα έπρεπε να καταλήξουν από μόνοι τους στον ίδιο προσδιορισμό λαμβάνοντας υπόψη τις αρχές της [scil. της έννοιας της Ελευθερίας], στον οποίο ήταν τόσο απρόθυμοι να συναινέσουν [sich verstehen]. Η έννοια της Ελευθερίας είναι η πέτρα του σκανδάλου για όλους τους εμπειριστές, αλλά και το κλειδί για τις πλέον μεγαλειώδεις αρχές για κριτικούς ηθικιστές (kritische Moralisten), οι οποίοι μέσω [του εγχειρήματος αυτού] κατανοούν ότι πρέπει να προχωρήσουν έλλογα.»²²⁵

2.7. Η διάκριση μεταξύ δικαιοτικής και ηθικής νομοθεσίας.

Στο έργο «Μεταφυσική των Ηθών» ο Kant αφιερώνει ιδιαίτερο κεφάλαιο στη διαίρεση του έργου αυτού. Στον βαθμό, κατά τον οποίο η εν λόγω διάκριση αφορά δύο κατά την αντίληψη του φιλοσόφου διακριτά μέρη, αντίστοιχα των κρίσιμων για τις ανάγκες της προκείμενης θεματικής εννοιών, της Ηθικής και του Δικαίου, παρέχονται ενδιαφέρουσες διευκρινήσεις σχετικά με γνωρίσματα των δύο αυτών πεδίων. Συγκεκριμένα αναφέρεται:

«Σε όλη τη νομοθεσία (είτε προβλέπει εσωτερικές είτε εξωτερικές πράξεις, και αυτές [scil. τις προβλέπει] είτε a priori μέσω του Λόγου αποκλειστικά [durch bloße Vernunft], είτε μέσω της βουλευσιαρεσίας [Willkür] ενός άλλου) ανήκουν δύο τμήματα: Πρώτον ένας νόμος, ο οποίος παρουσιάζει την πράξη, η οποία πρέπει να συμβεί αντικειμενικά ως αναγκαία, δηλαδή ο οποίος καθιστά την πράξη υποχρέωση [Pflicht], δεύτερον ένα ελατήριο [Triebfeder], το οποίο συνδέει τον λόγο προσδιορισμού της βουλευσιαρεσίας υποκειμενικά με την παράσταση του νόμου· κατά συνέπεια το δεύτερο τμήμα είναι το ακόλουθο: Ότι ο

²²⁵ KpV 12–13

νόμος καθιστά την υποχρέωση ελατήριο. Μέσω του πρώτου παρουσιάζεται η πράξη ως υποχρέωση, κάτι το οποίο είναι μια αποκλειστικά θεωρητική γνώση (bloßes theoretisches Erkenntniß) του δυνατού προσδιορισμού της βουλευσιαιρεσίας, ήτοι των πρακτικών κανόνων. Μέσω του δεύτερου συνδέεται στο υποκείμενο η υποχρέωση (Verbindlichkeit) να πράττει κανείς έτσι με έναν λόγο προσδιορισμού της βουλευσιαιρεσίας εν γένει.»²²⁶

Η αρχή του αποσπάσματος καθιστά σαφή την ύπαρξη περισσότερων ειδών νομοθεσίας στη σκέψη του Kant. Η πρώτη διάκριση αφορά το αντικείμενο της νομοθεσίας μέσω μιας διάκρισης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πράξης, μέσω δηλαδή κανόνων, οι οποίοι αποσκοπούν σε ένα είδος αυτοπροσδιορισμού του υποκειμένου μέσα στα πλαίσια που αυτοί προβλέπουν, και κανόνων, οι οποίοι λειτουργούν προσδιοριστικά επί της σχέσης του ανθρώπινου υποκειμένου με την εξωτερική πραγματικότητα. Κατόπιν δε της διάκρισης αυτής ο συγγραφέας της «Μεταφυσικής των Ηθών» προβαίνει σε μια δεύτερη, τη φορά αυτή με κριτήριο το κίνητρο επί του οποίου ερείδεται το εκάστοτε κανονιστικό πρότυπο. Κάπως έτσι δικαιολογείται η διαφοροποίηση μεταξύ της νομοθεσίας εκείνης, η οποία στηρίζεται ως προς το δεοντικό της σκέλος στον Λόγο ως δομικό στοιχείο του υποκειμένου και της νομοθεσίας, η οποία «νοθεύει» το έλλογο αυτό υπόβαθρο, επιτρέποντας στη βούληση τρίτων να αποκτήσει καθοριστικό ρόλο.

Ωστόσο κύριο σκοπό του αποσπάσματος αυτού δε φαίνεται να αποτελεί η προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ δύο ειδών κανόνων παρά την ούτως ή άλλως καθοριστική σημασία της για την καντιανή σκέψη, καθώς παραπέμπει στην διάκριση μεταξύ κατηγορικής και υποθετικής προσταγής, η αναλυτική αποτύπωση της δεδομένης αξίας των οποίων τόσο για το ηθικό όσο και για το νομικό σκέλος της σκέψης του Kant ξεπερνά κατά πολύ τα όρια το παρόντος εγχειρήματος. Βασική επιδίωξη αποτελεί η επισήμανση των ειδικότερων χαρακτηριστικών κάθε κανονιστικού πλαισίου. Έτσι γίνεται λόγος για έναν νόμο «ο οποίος παρουσιάζει την πράξη, η οποία πρέπει να συμβεί αντικειμενικά ως αναγκαία, δηλαδή ο οποίος καθιστά την πράξη υποχρέωση», προκειμένου με τον τρόπο αυτό να αποδοθεί το ρυθμιστικό περιεχόμενο του κανονιστικού πλαισίου εν είδει απάντησης επί ενός ερωτήματος του τύπου «τι δέον γενέσθαι».

Η ένταξη του υποκειμένου ως ενεργητικού μετόχου στο δεοντολογικό πρότυπο γίνεται μέσω του δεύτερου χαρακτηριστικού, του «ελατηρίου, το οποίο συνδέει τον λόγο προσδιορισμού της βουλευσιαιρεσίας υποκειμενικά με την παράσταση του νόμου». Όπως γίνεται δε κατανοητό από όσα ακολουθούν, στο δεύτερο αυτό γνώρισμα εντάσσονται και οι

²²⁶ MdS 218 [Μετάφραση του γράφοντος]

διαπιστώσεις «ο νόμος καθιστά την υποχρέωση ελατήριο» καθώς και η «σύνδεση στο υποκείμενο της υποχρέωσης να πράττει κανείς έτσι με έναν λόγο προσδιορισμού της βουλευσιαιρεσίας εν γένει.». Από τις τρεις αυτές ειδικότερες αναφορές στο δεύτερο σκέλος κάθε ενδεχόμενης νομοθεσίας, η πλέον προβληματική είναι η δεύτερη. Και αυτό διότι ο Kant, από όσα ακολουθούν, δίνει την εικόνα ότι απώτερη επιδίωξή του είναι να αποδώσει τη διάκριση μεταξύ ηθικής (ethisch) και νομικής (juridisch) νομοθεσίας. Συγκεκριμένα η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι στην περίπτωση της ηθικής νομοθεσίας η υποχρέωση καθεαυτή συνιστά το ελατήριο της πράξης, ενώ σε αυτή της νομικής το ελατήριο είναι κάτι πέρα από την έννοια της υποχρέωσης²²⁷.

Η δήλωση όμως αυτή δίνει μια μάλλον περίεργη χροιά στην δεύτερη από τις τρεις προαναφερθείσες εκδοχές του δεύτερου χαρακτηριστικού της νομοθεσίας, δηλαδή στην δυνατότητα του νόμου να «καθιστά την υποχρέωση ελατήριο». Και αυτό διότι, ενώ οι δύο άλλες εκδοχές φαίνεται να διαθέτουν τον απαραίτητο βαθμό γενικευσιμότητας, έτσι ώστε τόσο το ένα όσο και το άλλο είδος νομοθεσίας να είναι δυνατό να ενταχθούν στο γενικότερο αυτό πρότυπο, κάτι τέτοιο δε φαίνεται να συμβαίνει στη συγκεκριμένη περίπτωση. Πέρα όμως από τη διάγνωση αυτής της περιορισμένης έκτασης ασυνέπειας, ο Kant συνεχίζει την αναφορά του στο δεύτερο σκέλος της διάκρισης, την λεγόμενη νομική νομοθεσία, κατά τρόπο, που καθιστά έτι σαφέστερη την αντίληψή του για αυτή:

«Αντιλαμβάνεται κανείς εύκολα λαμβάνοντας υπόψη αυτό το τελευταίο [τη νομική νομοθεσία], ότι αυτά τα διαφορετικά από την ιδέα της υποχρέωσης ελατήρια πρέπει να ληφθούν από τους παθολογικούς (pathologisch) προσδιοριστικούς λόγους της βουλευσιαιρεσίας των ροπών και των αποστροφών, και μεταξύ αυτών από εκείνους του τελευταίου είδους [των αποστροφών], διότι πρέπει να είναι μια νομοθεσία, η οποία εξαναγκάζει και όχι ένα δελεαρ, το οποίο είναι ελκυστικό.»²²⁸

Ερμηνευτικά το απόσπασμα αυτό δημιουργεί αρκετά ζητήματα. Όταν ο Kant χρησιμοποιεί το επίθετο «παθολογικοί» για να περιγράψει το στοιχείο εκείνο, το οποίο λειτουργεί κινητροδοτικά στην περίπτωση της νομικής νομοθεσίας, αναφέρεται σε κάτι, το οποίο βασίζεται σε ένα πάθος (Leiden) ή πάθημα (Erleiden) και το οποίο αισθητηριακά εξαρτημένο (sinnlich

²²⁷ MdS 219

²²⁸ MdS 219 [Μετάφραση του γράφοντος]

bedingt)²²⁹. Όπως είναι δε ευρύτερα γνωστό η χρήση της έννοιας της βουλησιαρεσίας συνεπάγεται τη δυνατότητα του υποκειμένου να επιλέξει μεταξύ περισσότερων επιλογών²³⁰. Ο Kant εκμεταλλεύεται τη δυνατότητα αυτή, προκειμένου να αποδώσει στο Δίκαιο ένα χαρακτηριστικό, το οποίο αφενός καθιστά ξεκάθαρη τη διάκρισή του από την Ηθική, αφετέρου εισάγει το στοιχείο του εξαναγκασμού στο γενικότερο πρότυπο.

2.8. Ο εξαναγκαστικός χαρακτήρας του Δικαίου.

Η ενασχόληση όμως με αυτή την ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση του δικαιοκού φαινομένου στην καντιανή σκέψη έννοια δε σταματά εδώ. Σε αιώτερο σημείο της «Μεταφυσικής των Ηθών» και στα πλαίσια της περί Δικαίου διδασκαλίας, ο Kant υπό τον τίτλο «Το Δίκαιο είναι συνδεδεμένο με την αρμοδιότητα να εξαναγκάζεις [Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden]» αναφέρει:

«Η αντίσταση, η οποία προβάλλεται στο εμπόδιο μιας ενέργειας, είναι μια προαγωγή της ενέργειας αυτής και βρίσκεται σε αρμονία [zusammenstimmen] μαζί της. Τώρα, κάθε τι, το οποίο είναι άδικο, είναι ένα εμπόδιο της Ελευθερίας σύμφωνα με γενικούς νόμους: Ο εξαναγκασμός όμως είναι ένα εμπόδιο ή μια αντίσταση, η οποία συμβαίνει στην Ελευθερία. Συνεπώς: Όταν μια συγκεκριμένη χρήση της Ελευθερίας είναι η ίδια ένα εμπόδιο της Ελευθερίας σύμφωνα με γενικούς νόμους (δηλαδή άδικα), τότε είναι ο εξαναγκασμός, ο οποίος αντιπαρατίθεται σε αυτή [scil. την χρήση της Ελευθερίας], ως παρεμπόδιση ενός εμπόδιου της Ελευθερίας σε αρμονία με την Ελευθερία σύμφωνα με γενικούς νόμους, δηλαδή δίκαια: Κατά συνέπεια συγχρόνως είναι συνδεδεμένη με το Δίκαιο μια αρμοδιότητα

²²⁹ Η φράση «sinnlich bedingt», που εν προκειμένω ανήκει στον Rudolf Eisler, όπως και ο προσδιορισμός της έννοιας του «παθολογικού» στο σύνολό του (Kant Lexikon, Hildesheim/Zürich/New York 1930 (1994), λ. pathologisch), χρησιμοποιείται από τον Kant σε ορισμένα σημεία του έργου του (πρβλ. KdpV 187, KdrV 371 και 380, KdU 173.). Ειδικά στην «Κριτική του πρακτικού Λόγου» (KdpV 187), η φράση αυτή ταυτίζεται με το μηχανικά αναγκαίο (mechanisch nothwendig). Σύμφωνα με τον Jens Timmermann (Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin/New York 2003, σελ. 12) η χρήση του όρου (τον οποίο ταυτίζει και με τον όρο «erlitten») για τον προσδιορισμό των αισθητηριακών ροπών (sinnliche Neigungen) από τον Kant αντικατοπτρίζει την ανάγκη του τελευταίου να προσδιορίσει την κατάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου, στα πλαίσια της οποίας αυτό έχει τη δυνατότητα να λειτουργεί ως δημιουργός καταστάσεων ασκώντας έτσι επιρροή στον κόσμο. Τέλος σχετικά με την έννοια των αισθητηριακών ροπών, την αντίθεσή της με το έλλογο πράττειν και τις σχετικές παρανοήσεις ως αποτελέσματος της ιδιαιτερότητας της ορολογικής επιλογής βλ. Ανδρουλιδάκης Κ., Καντιανή Ηθική, Αθήνα 2010, σελ. 80 και υποσ. 109.

²³⁰ Βλ. σχετικά Silber J., Kant's Ethics: The Good, Freedom, and the Will, Boston/Berlin 2012, σελ. 79· Kawamura K., Eine begriffsgeschichtliche Skizze der Willkür im 18. Jahrhundert –Wolff, Wagner, Feder und Kant στο: Rohden V./Terra R./de Almeida G./Ruffing M. (Hg.), Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kantkongresses, Berlin 2008, σελ. 179επ.

να εξαναγκάζεται αυτός που το παραβίασε, σύμφωνα με αρχή της αντίφασης»²³¹

Εφόσον το απόσπασμα αυτό προσεγγιστεί σε ένα πρώτο επίπεδο από την καθαρά λεξιλογική σκοπιά, η σύζευξη των όρων του εξαναγκασμού και της Ελευθερίας μόνο εντύπωση δεν πρέπει να προκαλεί. Στη συνέχεια παρατηρείται από τον Kant ότι οι έννοιες του «δικαίου» και του «αδίκου» στην αξιολόγηση μιας συμπεριφορά συνδέονται άμεσα με τη γενικευσιμότητα της αξιολόγησης αυτής, ήτοι με την αναγωγή του χαρακτηρισμού αυτού σε γενικούς νόμους. Η αρχική αναφορά του Kant στην «αντίσταση, η οποία προβάλλεται στο εμπόδιο μιας ενέργειας» αποδίδει το βασικό εννοιολογικό σχήμα, επί του οποίου εν προκειμένω αναπτύσσεται η σκέψη του. Υπό δε τη σκέπη αυτού του σχήματος ο εξαναγκασμός παρουσιάζεται ως η παρέμβαση εκείνη, η οποία διασφαλίζει τη δυνατότητα ακώλυτης άσκησης της Ελευθερίας σύμφωνα με γενικούς νόμους.

Πέρα όμως από αυτή τη λειτουργία της έννοιας του εξαναγκασμού, η οποία, όπως ευχερώς αφήνει να διαφανεί ο προαναφερθείς τίτλος της οικείας παραγράφου, αποτελεί στη σκέψη του Kant θεμελιακό γνώρισμα του Δικαίου, το απόσπασμα δίνει μια εικόνα της αντίληψης του φιλοσόφου για την έννοια του Δικαίου εν γένει. Η άσκηση της Ελευθερίας σύμφωνα με νόμους με γενική ισχύ αποτελεί το βασικό γνώρισμα του Δικαίου, τουλάχιστον όπως αυτό παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα. Συναφώς η παράνομη συμπεριφορά συνίσταται στην περιστολή αυτής ακριβώς της Ελευθερίας, οπότε και το στοιχείο του εξαναγκασμού χρησιμοποιείται ως ο παράγοντας εκείνος, δια του οποίου επιτυγχάνεται η επαναφορά στη νομιμότητα.

Η θέαση όμως του δικαιικού φαινομένου υπό το πρίσμα του εξαναγκαστικού χαρακτήρα του δεν περιορίζεται στην κρίσιμη αυτή παράγραφο. Ο Kant συνεχίζει την ανάπτυξη της σκέψης του με παρόμοιο τρόπο, χρησιμοποιώντας δε ως επικεφαλίδα μιας παραγράφου μια βασική κατά την αντίληψή του πρόταση, και χρησιμοποιώντας το σώμα της παραγράφου για τον σχολιασμό της. Στην προκείμενη περίπτωση η αρχική αυτή πρόταση έχει ως εξής:

«Το αυστηρό Δίκαιο (strictes Recht) μπορεί να παρασταθεί επίσης ως η δυνατότητα ενός διάχυτου [durchgängig] αμοιβαίου καταναγκασμού, ο οποίος βρίσκεται σε αρμονία

²³¹ MdS 231 [Μετάφραση του γράφοντος]

[zusammenstimmend] με την Ελευθερία καθενός σύμφωνα με γενικούς νόμους»²³²

Ο Kant σπεύδει να επενδύσει νοηματικά την πρόταση αυτή με την επισήμανση ότι το Δίκαιο δε θα ήταν δυνατό να ιδωθεί ως σύνθεση δύο διαφορετικών στοιχείων, δηλαδή αφενός της υποχρεωτικότητας βάσει ενός νόμου [Verbindlichkeit nach einem Gesetze], αφετέρου της αρμοδιότητας κάποιου να εξαναγκάσει σε εκπλήρωση της σχετικής υποχρέωσης. Πρόκειται για έναν διϋσμό, τον οποίο ο Kant ξεκάθαρα προσπαθεί να αποφύγει, τοποθετώντας στη θέση του τη θέση της έννοιας του Δικαίου ως της δυνατότητας άμεσης σύνδεσης του γενικού αμοιβαίου καταναγκασμού με την Ελευθερία καθενός²³³. Η επισήμανση παραξενεύει αρχικά, καθώς δίνει την εντύπωση ότι ο συγγραφέας της «Μεταφυσικής των Ηθών» επιδιώκει να συνενώσει κατά τρόπο αμετάκλητο στη συνείδηση των αναγνωστών του έργου τα δύο αυτά στοιχεία, αποσκοπώντας εν τέλει στην αποσόβηση του κινδύνου η έννοια του Δικαίου να αντιμετωπιστεί χωρίς κάποιο από αυτά. Ο κίνδυνος δε φαίνεται να αφορά περισσότερο το δεύτερο τμήμα, αυτό του στοιχείου του καταναγκασμού, καθώς η περίπτωση της απογύμνωσης της γενικής έννοιας του Δικαίου από το πρώτο από τα συστατικά του, την «υποχρεωτικότητα σύμφωνα με έναν νόμο», θα είχε ως αποτέλεσμα την αναίρεση του ίδιου του κανονιστικού χαρακτήρα του εν λόγω μορφώματος.

Και ο Kant συνεχίζει:

«Δηλαδή έτσι όπως, το Δίκαιο έχει για αντικείμενο μόνο ό,τι είναι εξωτερικό στις πράξεις, έτσι είναι το αυστηρό Δίκαιο, δηλαδή αυτό το οποίο δεν είναι αναμειγμένο με τίποτε ηθικό, εκείνο, το οποίο δεν απαιτεί άλλους καθοριστικούς λόγους της βουλευσιαιρεσίας (Bestimmungsgründe der Willkür) παρά αποκλειστικά τους εξωτερικούς· διότι τότε είναι καθαρό και δε συγχέεται με επιταγές της Αρετής (Tugendvorschriften). Επομένως μπορεί κανείς να αποκαλέσει αυστηρό Δίκαιο μόνο το εξωτερικό. Αυτό βασίζεται βέβαια στη συνείδηση της υποχρεωτικότητας ενός εκάστου σύμφωνα με τον νόμο· αλλά κατά τον καθορισμό της βουλευσιαιρεσίας κατ' αυτόν τον νόμο, δεν επιτρέπεται και δεν πρέπει να στηρίζεται κανείς στη συνείδηση αυτή ως ελατήριο, αν [το Δίκαιο] επιβάλλεται να είναι καθαρό (wenn es rein sein soll), αλλά βασίζεται για αυτό στην αρχή της δυνατότητας ενός εξωτερικού καταναγκασμού, ο οποίος μπορεί να συνυπάρχει με την Ελευθερία καθενός

²³² MdS 232 [Μετάφραση του γράφοντος]

²³³ MdS 232

σύμφωνα με γενικούς νόμους.»²³⁴

Ο Kant φαίνεται να εμμένει στη διάκριση μεταξύ μιας γενικής έννοιας του Δικαίου και του αυστηρού Δικαίου, όρος ο οποίος προσδιορίζεται εννοιολογικά ως στερούμενος στοιχείων, τα οποία εκπληγάζουν από την περιοχή της περί Αρετής διδασκαλίας, στοιχείων δηλαδή, τα οποία νοθεύουν την καθαρότητα του εν λόγω κανονιστικού μορφώματος. Αυτό στην καθαρή εκδοχή του αποκαλείται «εξωτερικό», αντλώντας το κίνητρό του από τον εξωτερικό κόσμο, από τον κόσμο εκείνο δηλαδή, ο οποίος βρίσκεται πέρα από το ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο και δη όχι από οποιοδήποτε στοιχείο του, αλλά από τη δυνατότητα καταναγκασμού. Με τον τρόπο αυτό ο Kant συνδέει τη νέα αυτή ειδικότερη έννοια του αυστηρού Δικαίου με την έννοια του καταναγκασμού, για την οποία έγινε λόγος μέχρι το σημείο αυτό. Δε μένει όμως στο αποτέλεσμα αυτό.

Προκειμένου να προλάβει ενδεχόμενη σύγχυση οφειλόμενη στην εμπλοκή του συνειδησιακού στοιχείου ο Kant πραγματοποιεί μια παρατήρηση με ιδιαίτερα χαρακτηριστικά. Έτσι πρέπει να αντιμετωπιστεί η επισήμανση, σύμφωνα με την οποία το αυστηρό Δίκαιο «βασίζεται βέβαια στη συνείδηση της υποχρεωτικότητας ενός εκάστου σύμφωνα με τον νόμο· αλλά κατά τον καθορισμό της βουλευσιαιρεσίας κατ' αυτόν τον νόμο, δεν επιτρέπεται και δεν πρέπει να στηρίζεται κανείς στη συνείδηση αυτή ως ελατήριο...». Στο σημείο αυτό δίνεται η εντύπωση ότι το ενδογενές συνειδησιακό στοιχείο είναι παρόν. Ωστόσο αυτό που φαίνεται να «απαιτεί» ο Kant από το υποκείμενο εκείνο, που εκδηλώνει το αίτημα η δράση του να περιβληθεί τον μανδύα του Δικαίου, δεν είναι άλλο από τη συνειδητή μεταβολή του κινητροδοτούντος στοιχείου, επί της ουσίας δηλαδή η πραγματοποίηση ενός συνειδησιακού ενεργήματος της μορφής που απαιτείται για την περίπτωση αυτή. Το υποκείμενο δε εκείνο, το οποίο εμμένει στον συνειδησιακό γνώμονα, απλά φαίνεται να προσεγγίζει περισσότερο την περιοχή της Ηθικής και της γενικής έννοιας του Δικαίου, η οποία με τη σειρά της αγγίζει περισσότερο μια αντίληψη περί της ορθότητας της εκάστοτε πράξης.

Μια επιπλέον πτυχή του συνολικού προτύπου κομίζει η συνέχεια του κειμένου μέσω ενός παραδείγματος. Ο Kant θέτει επί τάπητος την περίπτωση μιας δανειακής σύμβασης και αναρωτιέται αν κίνητρό του οφειλέτη για την εξόφληση του χρέους αποτελεί ο Λόγος ή το στοιχείο του εξαναγκασμού. Με βάση τα όσα προηγήθηκαν η υπέρ της δεύτερης εκδοχής

²³⁴ MdS 232 [Μετάφραση του γράφοντος]

απάντηση πρέπει να θεωρείται δεδομένη, όπως και εν τέλει συμβαίνει στο κείμενο²³⁵. Κατόπιν δε της διαπίστωσης ότι και στη συγκεκριμένη περίπτωση ο καταναγκασμός είναι δυνατό να συνυπάρχει με την Ελευθερία του καθενός, ο Kant καταλήγει στην πανηγυρική επιβεβαίωση όσων υποστηρίχθηκαν παραπάνω σχετικά με τη σχέση καταναγκασμού και Δικαίου: Το Δίκαιο και η αρμοδιότητα να εξαναγκάζεις ταυτίζονται (Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei)²³⁶.

Από όσα έπονται γίνεται αντιληπτή η αγωνία του Kant να θεμελιώσει την έννοια του νόμου του αμοιβαίου καταναγκασμού (Das Gesetz eines...[...]... wechselseitigen Zwanges) –ο οποίος, όπως φαίνεται και από όσα προηγήθηκαν, τόσο σημαντικό ρόλο διεκδικεί στην περί Δικαίου αντίληψή του– μέσα από την αναλυτική έκθεση του τρόπου, με τον οποίο ένας τέτοιος νόμος έρχεται στο φως. Συγκεκριμένα αναφέρεται:

«Ο νόμος ενός αμοιβαίου καταναγκασμού, ο οποίος αναγκαστικά συνυπάρχει αρμονικά με την Ελευθερία καθενός υπό την αρχή της γενικής Ελευθερίας είναι τρόπον τινά η κατασκευή του όρου εκείνου, δηλαδή η αναπαράστασή της σε μια εποπτεία a priori, κατ' αναλογία της δυνατότητας ελεύθερων κινήσεων των σωμάτων υπό τον νόμο της ισότητας της δράσης και της αντίδρασης. Όπως λοιπόν στα καθαρά Μαθηματικά δε μπορούμε να απεξαγάγουμε άμεσα από την έννοια τις ιδιότητες του αντικειμένου τους, αλλά μπορούμε μόνο να τις ανακαλύψουμε μέσω της κατασκευής της έννοιας, έτσι δεν είναι η έννοια του Δικαίου που καθιστά δυνατή την αναπαράσταση εκείνης της έννοιας, αλλά πολύ περισσότερο ο υπαχθείς υπό γενικούς νόμους, ευρισκόμενος σε αρμονία με το Δίκαιο, γενικά αμοιβαίος και ίσος καταναγκασμός. Εν τω μεταξύ όμως βρίσκεται ακόμη στη βάση αυτής της δυναμικής έννοιας στα Μαθηματικά (π.χ. στη Γεωμετρία) μια αποκλειστικά μορφική έννοια: Έτσι έχει φροντίσει ο Λόγος να προμηθεύει όσο το δυνατό περισσότερο τη διάνοια (Verstand) και με εποπτείες a priori με σκοπό την κατασκευή της έννοιας του Δικαίου.»²³⁷

Το απόσπασμα αυτό καθιστά σαφή την ύπαρξη μιας τάσης συσχετισμού στη σκέψη του Kant, μέσω της οποίας στοιχεία του κόσμου του επιστητού, της ούτως ειπείν εξωτερικής πραγματικότητας, κατά κάποιον τρόπο χρησιμοποιούνται, προκειμένου να δομηθούν νοητικά αντίστοιχες έννοιες. Συγκεκριμένα στην περίπτωση αυτή η δόμηση μιας έννοιας, ως διαδικασία

²³⁵ MdS 232

²³⁶ MdS 232

²³⁷ MdS 232–233 [Μετάφραση του γράφοντος]

ταυτίζεται με την «αναπαράστασή της σε μια εποπτεία a priori», η δε αναπαράσταση αυτή συσχετίζεται με τη δυνατότητα «ελεύθερων κινήσεων των σωμάτων υπό τον νόμο της ισότητας της δράσης και της αντίδρασης». Πριν σπεύσει κανείς να θέσει το ζήτημα του γνωσιολογικά επαρκούς τέτοιων συσχετίσεων, θα έπρεπε να εστιάσει προσεκτικά στην ουσία των γραφομένων του φιλοσόφου. Ο Kant δεν εννοεί στο σημείο αυτό ότι σχέσεις αιτιότητας, οι οποίες διέπουν τα φυσικά φαινόμενα, μεταφέρονται άκριτα στο πεδίο των ανθρώπινων σχέσεων, εν είδει ενός ιδιότυπου νατουραλισμού. Τα φυσικά φαινόμενα, για τα οποία εν προκειμένω γίνεται λόγος, αντιμετωπίζονται στην εξωτερική διάστασή τους, ως σχηματικές αποτυπώσεις, οι οποίες, μεταφερόμενες στο πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας, καλούνται να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένες ανθρώπινες ανάγκες, όπως είναι αυτή της αρμονικής συνύπαρξης υπό το κράτος ενός ελάχιστου Ελευθερίας για κάθε μέλος του συλλογικού σχηματισμού, ο οποίος καλείται «κοινωνία».

Όσο αφορά αυτές καθ' εαυτές τις σχέσεις, που απεικονίζονται στο απόσπασμα, είναι ο «νόμος ενός αμοιβαίου καταναγκασμού» που τελεί σε μια αναλογική σχέση με τη δυνατότητα «ελεύθερων κινήσεων των σωμάτων υπό τον νόμο της ισότητας της δράσης και της αντίδρασης». Η αναφορά στη σχέση αυτή αφήνει να εννοηθεί ακριβώς αυτό το ελάχιστο ελευθερίας. Όλα τα σώματα τελούν υπό το καθεστώς της ελεύθερης κίνησης, ως εκ τούτου έτσι προκύπτει η αρχή της καθολικής Ελευθερίας. Η εντός του προτύπου αυτού ισότητα στη δράση και την αντίδραση απεικονίζει την Ελευθερία καθενός από τα κοινωνικά υποκείμενα. Αν τα πράγματα έχουν έτσι, τότε η έννοια του καταναγκασμού πιθανότατα ταυτίζεται με το γεγονός της αντίδρασης, της αντιμετώπισης δηλαδή της προσπάθειας περιορισμού της Ελευθερίας και μάλιστα κατά τρόπο αυτόματα, ικανοποιώντας έτσι και τον όρο της δομικής ένταξης του καταναγκασμού στην έννοια του Δικαίου, όπως κάτι τέτοιο ήδη εκτέθηκε.

Ο ισχυρισμός, που ακολουθεί σε σχέση με τα καθαρά Μαθηματικά και την αδυναμία συναγωγής του αντικειμένου τους άμεσα από την έννοια, αναγόμενος στον χώρο του Δικαίου, όπως συμβαίνει στη συνέχεια του αποσπάσματος, αποτυπώνει ακόμη μια πτυχή ου τρόπου ένταξης του καταναγκασμού στην έννοια του Δικαίου. Αν λοιπόν η έκφραση, που χρησιμοποιεί στο σημείο αυτό ο Kant, αναλυθεί στα ιδιαίτερα συστατικά της συνάγεται ότι η έννοια του Δικαίου αποτελεί το στοιχείο εκείνο, το οποίο εκ φύσεως δεν είναι δυνατό να χρησιμοποιηθεί, προκειμένου να γίνουν άμεσα αντιληπτές οι ιδιότητές του. Ήδη ερμηνευτικά δίνεται η εικόνα ότι στο στοιχείο του εξαναγκασμού επιφυλάσσεται αυτός ο τελευταίος προσδιορισμός, δηλαδή η

έννοια της ιδιότητας του Δικαίου. Ο Kant προχωρά αναφέροντας ως προϋπόθεση του εγχειρήματος τον υπαχθέντα «υπό γενικούς νόμους, ευρισκόμενο σε αρμονία με το Δίκαιο, γενικά αμοιβαίο και ίσο καταναγκασμό». Αυτή η τελευταία φράση θα πρέπει να ταυτιστεί με την έννοια του Δικαίου όπως αυτή δομείται νοητικά από το υποκείμενο, το οποίο έχει ως σκοπό την αποκατάσταση της δυνατότητας συναγωγής των ιδιοτήτων της επίμαχης έννοιας, εν προκειμένω της έννοιας του Δικαίου. Υπό τον όρο της «κατασκευής της έννοιας» λοιπόν νοείται ένα διανοητικό ενέργημα, το οποίο ακριβώς επειδή αναπαράγει νοητικά την έννοια στα δομικά συστατικά της, διαθέτει τη γνώση αυτών των τελευταίων.

Στο τέλος του αποσπάσματος ο Kant αποπειράται να καλύψει ίσως το μόνο μέρος του γενικότερου συλλογιστικού σχήματος, το οποίο μέχρι το σημείο αυτό έχει μείνει ανοιχτό. Οι εποπτείες καλύπτουν το ζήτημα της σχηματοποίησης των κρίσιμων δεδομένων, ενώ η αναγωγή τους σε αντίστοιχες δομές στον χώρο των Μαθηματικών τις εντάσσει ομαλά στο γενικότερο μοντέλο²³⁸. Ο Kant συνεχίζει την πραγμάτευση του θέματος αναφερόμενος στον ακριβή τρόπο, με τον οποίο σχηματικές αναπαραστάσεις συντελούν στην δόμηση των κρίσιμων για τη λειτουργία ενός συστήματος Δικαίου, έννοιας του ορθού [Das Rechte (rectum)]²³⁹. Έτσι ξεκινώντας από τη διάσταση μεταξύ ευθείας γραμμής από τη μια και καμπύλης (krumm) και κεκλιμένης (schief) από την άλλη –η οποία κεκλιμένη, εν συνεχεία μεταπίπτει σε κάθετη– προκειμένου, τόσο δια της μοναδικότητας στη δυνατότητα σύνδεσης δύο σημείων όσο και δια της ισότητας στον διαχωρισμό μιας περιοχής, να προκύψουν τα ανάλογα σχηματικά δεδομένα, τα οποία με τη σειρά τους θα επιτρέψουν την κατασκευή –δια της μεθόδου της συσχέτισης, όπως αυτή ήδη περιγράφηκε– μιας αντίληψης περί Δικαίου, η οποία θα επιτρέπει την απόδοση σε κάθε ανθρώπινο υποκείμενο αυτού που δικαιούται.

Ο Kant δεν προσδιορίζει στο συγκεκριμένο σημείο τί ακριβώς δικαιούται καθένας· εαν όμως ληφθεί υπόψη η χωροταξική διευθέτηση, για την οποία έγινε προηγουμένως λόγος, και κατ' αναλογία προς την οποία προκύπτει η αντίληψη Δικαιοσύνης, για την οποία πρόκειται, πιθανότατα ο φιλόσοφος αναφέρεται σε μια αντίληψη διανεμητικής ισότητας. Μια αντίληψη διανεμητικής ισότητας, η οποία, όπως ευθέως ομολογείται, θα πρέπει να ακολουθηθεί απαρέγκλιτα –αντίληψη η οποία, μολονότι κάτι τέτοιο δεν αναφέρεται ξεκάθαρα, θα πρέπει να αποδοθεί στον εξαναγκαστικό χαρακτήρα του Δικαίου και ό,τι αυτός συνεπάγεται. Το αντίθετο

²³⁸ MdS 233

²³⁹ Προκειμένου να αποδώσει την έννοια αυτή ο Kant, χρησιμοποιεί τον γερμανικό όρο «das Rechte» και εντός παρενθέσεως τον λατινικό «rectum». Ο γερμανικός όρος αποδίδει..., ενώ ο λατινικός...

ακριβώς ισχύει με την διδασκαλία περί Αρετής (Tugendlehre), στα πλαίσια της οποίας, τουλάχιστον εντός ορίων, η δυνατότητα εξαιρέσεων έναντι αυτής της γενικής αρχής κρίνεται εφικτή.

Έχοντας πλέον παρουσιάσει μια εικόνα της έννοιας του Δικαίου, έτσι όπως αυτό συλλαμβάνεται κυρίως μέσα από την έννοια του καταναγκασμού, ο Kant προχωρά στην επισήμανση περιπτώσεων, οι οποίες, μολονότι φαίνεται να εγείρουν μια αξίωση περί καθορισμού του Δικαίου, χωρίς να αγγίζουν όμως το πεδίο της Ηθικής, παρουσιάζουν το πρόβλημα της ουσιαστικής αδυναμίας συναγωγής των αντίστοιχων συμπερασμάτων. Πρόκειται για τις περιπτώσεις της επιείκειας [Billigkeit (Aequitas)] και του Δικαίου της ανάγκης [Nothrecht (Ius necessitatis)]²⁴⁰. Στις δύο αυτές περιπτώσεις ο Kant διαπιστώνει μια προβληματική σχέση μεταξύ νόμου και καταναγκασμού. Έτσι οδηγείται στη διαπίστωση:

«...από αυτά η πρώτη [scil. η επιείκεια] αποδέχεται ένα δικαίωμα χωρίς καταναγκασμό [ein Recht ohne Zwang], το δεύτερο [scil. το Δίκαιο της ανάγκης] έναν καταναγκασμό χωρίς δικαίωμα [einen Zwang ohne Recht], και κανείς αντιλαμβάνεται εύκολα ότι αυτή η αμφισημία [Doppelsinnigkeit] ερείδεται πραγματικά στο ότι υπάρχουν περιπτώσεις ενός αμφισβητούμενου Δικαίου [bezweifeltes Recht], για την κρίση επί του οποίου δε μπορεί να οριστεί δικαστής.»²⁴¹

Ενδιαφέρον παρουσιάζει το παράδειγμα, το οποίο χρησιμοποιεί ο Kant, προσπαθώντας να αποδώσει το βασικό περίγραμμα της αντίληψής του σχετικά με τη λειτουργία της έννοιας της επιείκειας²⁴² και αφού πριν από όλα υπογραμμίσει για άλλη μια φορά, ότι το εν λόγω κανονιστικό σύστημα δεν εμπίπτει στο πεδίο της Ηθικής. Ο φιλόσοφος αναφέρεται στην περίπτωση μιας εταιρικής σχέσης, στα πλαίσια της οποίας ένας από τους πλείονες εταίρους έχει προσφέρει περισσότερα από τους άλλους και συγχρόνως, υπό ένα μάλλον αδιευκρίνιστο καθεστώς, έχει μεγαλύτερες εισοδηματικές απώλειες, περιερχόμενος έτσι σε ιδιαίτερα δεινή κατάσταση. Η δικαιοδοτική κρίση υπό το καθεστώς της επιείκειας έρχεται σε σύγκρουση με αυτή υπό το καθεστώς του λεγόμενου αυστηρού Δικαίου, καθώς στην μεν πρώτη περίπτωση επιβάλλεται ο υπέρμετρα ζημιωθείς εταίρος να λάβει μερίδιο, που υπερβαίνει αυτό των λοιπών

²⁴⁰ Τόσο στην περίπτωση της επιείκειας όσο και σε αυτή του Δικαίου της ανάγκης ο Kant χρησιμοποιεί από κοινού τον γερμανικό και τον λατινικό όρο.

²⁴¹ MdS 234 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁴² Σχετικά με την έννοια της επιείκειας στην δικαιοφιλοσοφική σκέψη εν γένει βλ. Strangas J., Die Biligkeit und ihr Standort im Rechtssystem, Athen/Hamburg 1976, σελ. 2επ.

εταίρων, ενώ στη δεύτερη ένα τέτοιο αίτημα πρέπει να απορριφθεί²⁴³.

Εντύπωση προκαλεί το επιχείρημα του Kant προς τεκμηρίωση του συμπεράσματός του αυτού. Ο λόγος, για τον οποίο φρονεί ότι είναι αδύνατη μια απόφαση συνίσταται στην έλλειψη επαρκών δεδομένων, προκειμένου ο δικάζων δικαστής να αχθεί σε μια απόφαση. Πρόκειται δε για επιχείρημα, στο οποίο ο φιλόσοφος εμμένει και στο δεύτερο παράδειγμα προς παρουσίαση της επίμαχης έννοιας. Σε αυτό, γίνεται λόγος για έναν υπηρέτη, ο οποίος συμβατικά έχει την υποχρέωση να προσφέρει τις υπηρεσίες του λαμβάνοντας ως αμοιβή ποσό χρημάτων, το οποίο όμως λόγω υποτίμησης στο διαμεσολαβήσαν χρονικό διάστημα δεν έχει κατά τον χρόνο της καταβολής την ίδια αγοραστική αξία με αυτή που είχε κατά τη σύναψη της δικαιοπραξίας. Και εδώ ο δικαστής, κατά την αντίληψη του Kant παρουσιάζεται να στερείται στοιχείων.

Σχετικά με τα παραδείγματα αυτά και τα σχετικά επιχειρήματα δύο παρατηρήσεις μπορούν να γίνουν:

–Η έννοια της επιείκειας, όπως τουλάχιστον την χρησιμοποιεί στο συγκεκριμένο χωρίο ο Kant, παρουσιάζει πολλά κοινά με μια προσπάθεια ερμηνευτικής προσέγγισης των κείμενων κανόνων. Πλην όμως η χρήση της στη συγκεκριμένη περίπτωση δίνει την εντύπωση ότι αποσκοπεί περισσότερο στην απεικόνιση μιας γενικής φιλόδοξης διάθεσης, παρά στη συγκρότηση και θεμελίωση ενός θεωρητικού έλλογου σχήματος ικανού να αντεπεξέλθει στις ερμηνευτικές προκλήσεις του εκάστοτε κανονιστικού πλαισίου²⁴⁴.

–Η δεύτερη παρατήρηση αφορά αυτή καθ' εαυτή την επιχειρηματολογική βάση, που εν προκειμένω χρησιμοποιεί ο Kant, προκειμένου να θεμελιώσει τον τρόπο αντιμετώπισης καθεμίας από τις προαναφερθείσες δύο περιπτώσεις. Η απουσία στοιχείων χωρίς άλλες διευκρινήσεις, αποτελεί αβασίμως επιχείρημα, το οποίο δεν αντέχει σε σοβαρή κριτική. Ο Kant φαίνεται εκ προοιμίου να απορρίπτει κάθε ενδεχόμενο εισφοράς των στοιχείων εκείνων, τα οποία θα προσδιορίσουν το εύρος της ζημίας, από μέρους των διαδίκων. Από την άλλη πλευρά, το όποιο ενδεχόμενο η καταλογιζόμενη ανεπάρκεια να αφορά όχι την εικόνα του δικάζοντος για τα πραγματικά περιστατικά, αλλά τον τρόπο κατάρτισης της δικαιοπραξίας, διασκεδάζεται από όσα ακολουθούν.

²⁴³ MdS 234

²⁴⁴ Όπως αυτό το οποίο προτείνει ο Κώστας Σταμάτης. Σχετικά βλ. Σταμάτη Κ., Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων: Ένα κριτικά πρακτικό πρότυπο ερμηνείας του δικαίου (β' εκδ.), Θεσσαλονίκη 2009, σελ. 330επ. Ειδικότερα σχετικά με την ένταξη της ιδέας, την οποία εκφράζει στο σημείο αυτό ο Kant, στη γενικότερη τάση, η οποία, όπως υποστηρίζεται διαπνέει το σύνολο του έργου του και είναι γνωστή ως ηθικισμός (Moralismus) βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, ό. π., σελ. 519.

Ο Kant εκφράζει την αντίληψη ότι ο μόνος τρόπος, με τον οποίο είναι δυνατό να αποφευχθούν τα προβλήματα αυτά σε σχέση με την έννοια της επιείκειας είναι η από μέρους του δικαστή διάθεση προσωπικών του δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια απαιτεί από το πρόσωπο εκείνο, το οποίο έχει αναλάβει τη δικαστική διευθέτηση της εκάστοτε περίπτωσης μια βιωματική σχέση με το επίδικο συμβάν. Τις προσεγγίσεις αυτές έρχεται να επισφραγίσει η καταληκτική διατύπωση, η οποία τοποθετεί την έννοια της επιείκειας αποκλειστικά στον χώρο της συνείδησης του δικάζοντος –χαρακτηριστικά γίνεται λόγος για ένα δικαστήριο της συνείδησης (Gewissensgericht), αποστεώνοντάς την από κάθε έλλογο περιεχόμενο²⁴⁵.

Όσο αφορά το δεύτερο από αυτά τα δύο ιδιαίτερα κανονιστικά σχήματα, το Δίκαιο της ανάγκης, ο Kant θέτει επί τάπητος το ζήτημα μιας συμπεριφορά προς διαφύλαξη ενός έννομου αγαθού –στο συγκεκριμένο παράδειγμα της ζωής–, η οποία καταλήγει στην προσβολή αντίστοιχου έννομου αγαθού κάποιου τρίτου προσώπου, χωρίς όμως από μέρους του τελευταίου να έχει προηγηθεί εκείνη η άδικη συμπεριφορά, η οποία θα νομιμοποιούσε μια τέτοια ενέργεια. Το γεγονός αυτό ωθεί τον Kant να υποστηρίξει ότι, ακριβώς εξαιτίας της έλλειψης αυτού του νομιμοποιητικού λόγου της προκείμενης συμπεριφοράς, υφίσταται μια αντίφαση της θεωρίας του Δικαίου (Rechtslehre) με το εαυτό της²⁴⁶.

Η επιχειρηματολογική βάση, στην οποία στηρίζει ο Kant την εξόχως επιφυλακτική στάση του απέναντι σε αυτή τη μορφή κανονιστικότητας, ερείδεται στην ουσιαστική αμφισβήτηση της δυνατότητας κανόνων δικαίου, οι οποίοι κολάζουν μια τέτοια συμπεριφορά να λειτουργήσουν αποτρεπτικά έναντι της συμπεριφοράς αυτής. Και αυτό διότι μεταξύ των δύο περιπτώσεων, οι οποίες ταυτίζονται ως προς την επαπειλούμενη προσβολή –την απώλεια της ζωής– φαίνεται να υπάρχει μια διαφορά, η οποία έχει να κάνει με την πιθανότητα της πραγματοποίησης της προσβολής σε κάθε μια από τις δύο περιπτώσεις. Στην περίπτωση της βιοτικής περίπτωσης, στα πλαίσια της οποίας λαμβάνει χώρα η αφαίρεση της ζωής του θύματος, η απώλεια της ζωής του ούτως ειπείν δράστη είναι επικείμενη, αν ο τελευταίος πράξει κατά τρόπο, ο οποίος θα έχει ως αποτέλεσμα τη μη απώλεια της ζωής του –σε διαφορετική περίπτωση– θύματος. Αντίθετα, κατά τον ισχυρισμό του Kant, η απειλούμενη ποινή –για την οποία ο φιλόσοφος θεωρεί ότι αυτονόητα πρέπει να απειλεί με ένα κακό εξίσου μεγάλου του επαπειλούμενου από την κολάσιμη συμπεριφορά, να πρόκειται δηλαδή για την απειλή θανατικής καταδίκης– εισάγει το ίδιο της

²⁴⁵ MdS 234–235

²⁴⁶ MdS 235

αβεβαιότητας όσο αφορά το ενδεχόμενο επέλευσης του απειλούμενου κακού²⁴⁷. Οι σκέψεις αυτές οδηγούν τον Kant στο συμπέρασμα ότι η συγκεκριμένη πράξη είναι δυνατό να αντιμετωπιστεί όχι ως μη άδικη, αλλά ως μη καταλογιστή²⁴⁸, κρίση η οποία συνοδεύεται από μομφή έναντι των εκπροσώπων της επιστήμης του Ποινικού Δικαίου, συνιστάμενη στην από μέρους τους σύγχυση μεταξύ του υποκειμενικού και του αντικειμενικού υποβάθρου, το οποίο θα έπρεπε στη συγκεκριμένη περίπτωση να οδηγήσει στην ατιμωρησία.

Όσο δε αφορά στην αβεβαιότητα της επέλευσης του θανατηφόρου αποτελέσματος ως διακυβεύματος της ποινικής μεταχείρισης, αυτή αποτελεί μια μάλλον επιφανειακή προσέγγιση του ποινικοδικαιικού φαινομένου. Ο δράστης στην υπό κρίση περίπτωση θα έπρεπε να θεμελιώσει τη συμπεριφορά του όχι στο αφηρημένα απίθανο της επέλευσης του συγκεκριμένου αποτελέσματος, αλλά στη συμβολή μιας σειράς παραγόντων, οι οποίοι θα καθιστούσαν το αποτέλεσμα αυτό λιγότερο πιθανό. Εκτός και αν με την έννοια της μικρότερης πιθανότητας νοείται αποκλειστικά και μόνο η μεταφορά του χρονικού σημείου επέλευσης του θανάτου, οπότε και η γενικότερη συλλογιστική αναφέρεται απλά και μόνο σε έναν δράστη, ο οποίος έχει την «πολυτέλεια» της επιλογής του χρόνου του θανάτου του, γεγονός το οποίο θα καθιστούσε απροσδόκητα αβαθή την προσέγγιση. Σε κάθε περίπτωση ωστόσο, και εφόσον γίνει η αναγόμενη σε μια προβληματική που ξεπερνά τα όρια του παρόντος εγχειρήματος εξίσωση ποινής και αξιόποινης πράξης ως προς το αποτέλεσμά τους, η επέλευση του αποτελέσματος της ποινικής μεταχείρισης αντίθετα με όσα λέει ο Kant θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη.

Και ο Kant καταλήγει:

«Βλέπει κανείς ότι και στις δύο δικαιοκές κρίσεις [Rechtsbeurtheilungen] (σύμφωνα με το Δίκαιο της επιείκειας και σύμφωνα με το Δίκαιο της ανάγκης) η αμφισημία [Doppelsinnigkeit] (aequivocatio) προέρχεται από τη σύγχυση των αντικειμενικών με τους υποκειμενικούς λόγους της άσκησης του Δικαίου [Rechtsausübung] (ενώπιον του Λόγου και ενώπιον ενός Δικαστηρίου), διότι τότε, ό,τι αναγνωρίζει κανείς ως δίκαιο για τον εαυτό του

²⁴⁷ MdS 235–236

²⁴⁸ Οι όροι εν προκειμένω αντλούνται από την ελληνική θεωρία του Ποινικού Δικαίου, καθώς θεωρείται ότι είναι ικανοί να εκφράσουν –στα πλαίσια μιας ελεύθερης απόδοσης των σκέψεων του Kant στο σύγχρονο γλωσσικό πνεύμα– αυτό που προσπαθεί να καταστήσει σαφές ο Immanuel Kant. Συγκεκριμένα ο τελευταίος χρησιμοποιεί τους όρους «unsträflich» (συνοδευόμενο από τον λατινικό όρο «inculpabile»), για να προσδιορίσει μια πράξη, η οποία αντικειμενικά δεν πρέπει να τιμωρηθεί, και «unstrafbar», (impunibile) για να προσδιορίσει την πράξη εκείνη, η οποία δεν πρέπει να αντιμετωπιστεί κατά τον ίδιο τρόπο, τη φορά αυτή όμως για υποκειμενικούς λόγους. Η αλήθεια είναι ότι και στις δύο περιπτώσεις χρησιμοποιούνται όροι προερχόμενοι από ρίζα, η οποία υποδηλώνει ποινή. Ο λόγος, για τον οποίο μεταφραστικά αποφεύγονται παρόμοιες επιλογές, συνίσταται στο γεγονός ότι κάτι τέτοιο θα καθιστούσε το κείμενο από απόψεως γενικής θεωρίας του Ποινικού Δικαίου μάλλον ακατανόητο.

με καλούς λόγους δε μπορεί να επιβεβαιωθεί ενώπιον ενός Δικαστηρίου, και ό,τι πρέπει ο ίδιος να κρίνει ως άδικο καθ' αυτό, είναι δυνατό να επιτύχει την ίδια επιείκεια [Nachsicht]: Διότι η έννοια του Δικαίου σε αυτές τις δύο περιπτώσεις δε συλλαμβάνεται με την ίδια σημασία.»²⁴⁹

Ήδη ο Kant εισάγοντας σε αυτό το προβληματικό δίπτυχο ιδιόμορφων κανονιστικών σχημάτων, είχε προσδιορίσει ως βασικό πρόβλημα, που οδηγεί στη διαμόρφωσή τους, το ασταθές των αρχών τους. Εν τέλει η αστάθεια αυτή, η οποία αρχικά είχε προσδιοριστεί ως ένα είδος αμφισβήτησης σχετικά με τον τρόπο, με τον οποίο πρέπει να αντιμετωπιστεί κάθε περίπτωση –εξ ου και η αναφορά σε Δίκαιο υπό αμφισβήτηση (bezweifeltes Recht)– απεικονίζεται και στο απόσπασμα αυτό ως μια αμφιταλάντευση μεταξύ του υποκειμενικού και του αντικειμενικού στοιχείου. Θα ήταν δηλαδή δυνατό να υποστηριχθεί ότι πρόκειται για κανονιστικά μορφώματα, τα οποία φαίνεται ενίοτε να «δανείζονται» στοιχεία από τον χώρο της Ηθικής.

Σχετικά με το στοιχείο του εξαναγκασμού και τη συμβολή του στη διάκριση μεταξύ Δικαίου και Ηθικής, πρέπει ακόμη να αναφερθούν και τα εξής:

Εύστοχα επισημαίνεται²⁵⁰ στη βάση μιας διάκρισης μεταξύ δύο σημασιών του όρου «εξωτερικό», σύμφωνα με την οποία στην μεν πρώτη περίπτωση ο όρος αποδίδει την πλήρη αποξένωση από την εσωτερική διάσταση του υποκειμένου, ενώ στη δεύτερη ακριβώς την αναγνώριση της εν λόγω διάστασης ως της κοιτίδας, από την οποία κάτι προήρθε. Το γεγονός αυτό όμως, τοποθετώντας –κατά την ίδια πάντα γνώμη– το δεύτερο αυτό αντικείμενο σε μια άλλη σφαίρα Ελευθερίας, επί της ουσίας περιορίζει την πραγματικότητά του.

Οι παραδοχές αυτές οδηγούν στο συμπέρασμα ότι στη σκέψη του Kant παρουσιάζονται δύο έννοιες εξωτερικής πράξης (äußere Handlung). Σύμφωνα με την εκτιθέμενη λοιπόν εδώ γνώμη υποστηρίζεται ότι η δεύτερη αυτή έννοια του όρου «εξωτερικό» καταλήγει στην υπερκέραση (Überwindung) του εξαναγκασμού ως του διακριτικού γνωρίσματος Ηθικής και Δικαίου.

2.9. Η συμβολή των εννοιών του καθήκοντος και του δικαιώματος στη διάκριση Ηθικής και θετικού Δικαίου.

²⁴⁹ MdS 236 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁵⁰ Βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie,ό. π., σελ. 50επ.

«Όλα τα καθήκοντα είναι είτε δικαιοκά καθήκοντα (Rechtspflichten) (officia iuris), δηλαδή τέτοια, για τα οποία μια εξωτερική νομοθεσία είναι δυνατή, είτε καθήκοντα της Αρετής (Tugendpflichten) (officia virtutis s. ethica), για τα οποία μια τέτοια [νομοθεσία] δεν είναι δυνατή· –τα τελευταία δε μπορούν να υπαχθούν σε κάποια εξωτερική νομοθεσία, διότι αναφέρονται σε έναν σκοπό, ο οποίος (ή να έχεις τον οποίο) είναι συγχρόνως καθήκον· το να θέσει όμως κανείς έναν σκοπό, αυτό δε μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσω καμιάς εξωτερικής νομοθεσίας (διότι είναι μια εσωτερική πράξη του θυμού (Gemüth)²⁵¹· αν και έχουν την τάση να επιτάσσονται εξωτερικές πράξεις, οι οποίες οδηγούν σε αυτό [τον σκοπό], χωρίς να τις καθιστά σκοπό το υποκείμενο,»²⁵²

Η διάκριση μεταξύ δικαιοκόνων καθηκόντων και καθηκόντων, τα οποία σχετίζονται με την έννοια της Αρετής, αν ληφθεί υπόψη το υιοθετούμενο κριτήριο, το οποίο επί της ουσίας συνίσταται σε μια διαφοροποίηση μεταξύ του υποκειμένου εκείνου, που αυτοτροφοδοτείται με τη νομοθεσία που ορίζει τις πράξεις του, και του υποκειμένου εκείνου, το οποίο υιοθετεί κανονιστικά μορφώματα ευρισκόμενα πέραν του ιδίου, απεικονίζει μια σαφή διαφοροποίηση μεταξύ Δικαίου και Ηθικής. Υπό το κράτος της επισήμανσης αυτής πρέπει να ιδωθεί και η αναφορά στη σκοποθετική διάσταση της διαφοροποίησης, η οποία ακολουθεί. Ενδιαφέρον δε στο τμήμα αυτό του αποσπάσματος παρουσιάζει η θέαση της έννοιας του σκοπού ως διανοητικού ενεργήματος αποκλειστικά και μόνο του ανθρώπινου υποκειμένου. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο η σκοποθετική διάσταση ενός θετικοδικαιικού κειμένου προφανώς απορρίπτεται, τουλάχιστον στον βαθμό, κατά τον οποίο ως σκοπός νοείται προφανώς όχι η μεθοδολογικά τελολογική διάσταση ενός κανόνα Δικαίου, αλλά η δυνατότητα δεσμευτικής επίδρασης του κανόνα επί της ανθρώπινης βουλησιαρεσίας.

Στη «Μεταφυσική των Ηθών» ο Kant αφορμάται από τις αντιλήψεις του Ουλπιανού (ο οποίος βέβαια –όπως παραδέχεται ο φιλόσοφος– δεν έφτασε στο σημείο της συναγωγής της περί ης πρόκειται διαίρεσης, αλλά αυτή μπορεί να δομηθεί στη βάση των ιδεών του²⁵³) και προβαίνει σε διαίρεση των καθηκόντων υπό την ακόλουθη διάρθρωση:

²⁵¹ Σχετικά με την ορολογική επιλογή αυτή και τη σημασία του όρου στην καντιανή σκέψη βλ. Στράγγας Ι., Έννοιες συμφέροντος εις την Ηθική και εις το Δίκαιο..., ό. π., σελ. 29, υποσ. 80.

²⁵² MdS 239 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁵³ Σχετικά βλ. D. 1.1.10. 1: Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. (Οι αρχές του Δικαίου είναι οι ακόλουθες: Να ζεις έντιμα, να μη τραυματίζεις κανένα, να αποδίδεις σε καθέναν το δικό του). Σχετικά με τις προτροπές αυτές και τον τρόπο, με τον οποίο επέδρασαν οι αντιλήψεις αυτές επί του πανδεκτισμού του 19^{ου} αι. βλ. Schulze G., Die Naturalobligation: Rechtsfigur und Instrument des Rechtsverkehrs, Tübingen 2008, σελ. 91.

«Να είσαι ένας δίκαιος άνθρωπος [rechtlicher Mensch] (honeste vive). Η δικαιοκή χρηστότητα (rechtliche Ehrbarkeit) (honestas iuridica) συνίσταται στο εξής: Να υπερασπίζεται (behaupten) κανείς στις σχέσεις του με τους άλλους την αξία του ως αυτή ενός ανθρώπου, για τον οποίο το καθήκον εκφράζεται μέσω της πρότασης: "Μην καθιστάς εαυτόν αποκλειστικά μέσο για τους άλλους, αλλά να είσαι για αυτούς ταυτόχρονα και σκοπός"»²⁵⁴

Πρόκειται για μια επανάληψη μιας μορφοποίησης της κατηγορικής προσταγής, έτσι όπως αυτή έλαβε χώρα στη «Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών»²⁵⁵. Η θέαση του ανθρώπινου υποκειμένου ως αυτοσκοπού και μάλιστα κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να είναι ουσιαστικά αδύνατη η λειτουργία εντός των πλαισίων της ηθικότητας σε αντίθετη περίπτωση, καθιστά σαφή τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα της καντιανής σκέψης. Στο απόσπασμα αυτό το εν λόγω ηθικό κέλευσμα, φαίνεται να μεταφέρεται στο πεδίο του Δικαίου, και μάλιστα ορίζοντας όρους όπως η «δικαιοκή χρηστότητα», γεγονός το οποίο καταδεικνύει τη σημασία του στη σκέψη του φιλοσόφου, τουλάχιστον για κάποιο υποκείμενο, το οποίο επιθυμεί να κινείται εντός του χώρου, που καθορίζεται από το Δίκαιο.

Το δεύτερο είδος καθήκοντος ορίζεται ως εξής:

«Να μην κάνεις σε κανέναν άδικο (neminem laede), ακόμη και αν πρέπει για αυτό να διακόψεις κάθε δεσμό με τους άλλους και να αποφεύγεις όλη την κοινωνία (Lex iuridica)»²⁵⁶

Η αρχική επιταγή «να μην κάνεις σε κανέναν άδικο» θα μπορούσε να θεαθεί ως μια γενική υποχρέωση, ταιριαστή σε κάθε κανονιστικό μόρφωμα με αξιώσεις διευθέτησης των ανθρώπινων πραγμάτων. Ο τρόπος βέβαια, με τον οποίο καθιστά σαφή τον ανεπίδεκτο εξαιρέσεων χαρακτήρα της, υπογραμμίζει εκ νέου την καντιανή δέσμευση σχετικά με τον απόλυτο χαρακτήρα των κελευσμάτων του λεγόμενου αυστηρού Δικαίου. Αυτό που προκαλεί μεγαλύτερη εντύπωση είναι η αναφορά στην κοινωνική διάσταση του υποκειμένου, και μάλιστα με τρόπο τέτοιο, ώστε να δίνεται η εντύπωση ότι ακριβώς αυτή η κοινωνική διάσταση, ο συγχρωτισμός δηλαδή με τα λοιπά μέλη της κοινωνίας, αποτελεί την απειλή για το συγκεκριμένο καθήκον. Μόνο υπό το κράτος μιας τέτοιας προσέγγισης μπορεί να γίνει

²⁵⁴ MdS 236 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁵⁵ βλ. κεφ. 2.3 παρόντος

²⁵⁶ MdS 236 [Μετάφραση του γράφοντος]

αντιληπτή αυτή η ιδιόμορφη σύζευξη δύο τόσο αταίριαστων στην κοινή πείρα στοιχείων.

Ο λόγος, για τον οποίο αυτά συνδέονται στη σκέψη του Kant, γίνεται ενδεχομένως αντιληπτός, αν αναλογιστεί κανείς τον ρόλο, που μπορεί να διαδραματίσει στη ζωή κάποιου ο κοινωνικός περίγυρος. Ο Kant βλέπει τον εξωτερικό κόσμο ως πηγή ηθικών –πλέον και δικαιοκών, αν μπορεί να επιτραπεί ένας τέτοιος νεολογισμός– κινδύνων. Στα κοινωνικά υποκείμενα εντοπίζει όχι μόνο την τάση λειτουργίας εκτός ενός δικαιοκού κανονιστικού πλαισίου, αλλά και τη συνακόλουθη ροπή προς την προσέγκυση και άλλων προσώπων στην κατεύθυνση αυτή. Κάπως έτσι μπορεί να ερμηνευθεί αυτή η έμμεση προτροπή προς έναν ιδιότυπο κοινωνικό απομονωτισμό. Παρόλα αυτά ο Kant φαίνεται να αποδέχεται τη δυσχέρεια ενός τέτοιου εγχειρήματος, όπως προδίδει η αναφορά στην τρίτη κατηγορία καθηκόντων υπό το κράτος του Δικαίου, η οποία περιγράφεται μέσω της ακόλουθης διατύπωσης:

«Φτάνε (treten) σε μια κοινωνία με τους άλλους (αν δε μπορείς να αποφύγεις το τελευταίο), στην οποία είναι δυνατό για καθέναν να διατηρηθεί το δικό του (das Seine) (suum cuique tribue). –Η τελευταία διατύπωση, αν μεταφραζόταν έτσι: "Δίνε σε καθέναν το δικό του" θα αποτύπωνε μια ασυναρτησία· διότι κανείς δε μπορεί να δώσει σε κάποιον κάτι, το οποίο ήδη έχει. Αν θα έπρεπε λοιπόν να έχει ένα νόημα, θα έπρεπε να είναι έτσι: "Περίελθε σε μια κατάσταση, στην οποία για καθένα είναι δυνατή η διασφάλιση του δικού του απέναντι σε κάθε άλλο" (Lex iustitiae)»²⁵⁷

Κατόπιν της διατύπωσης αυτής ο Kant προχωρά σε έναν χαρακτηρισμό των τριών αυτών μορφών καθηκόντων καθώς και στην περιγραφή του ρόλου των διατυπώσεων στο συνολικό οικοδόμημα της περί Δικαίου διδασκαλίας του. Αναφέρει λοιπόν ότι οι διατυπώσεις απεικονίζουν τις αρχές της διάκρισης του συστήματος των δικαιοκών καθηκόντων (Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten), οι οποίες αντίστοιχα νομιμοποιούν τη διάκριση μεταξύ καθηκόντων εσωτερικών και εξωτερικών όπως τα δύο αυτά είδη καθηκόντων απεικονίζονται αντίστοιχα στην πρώτη και τη δεύτερη από τις τρεις διατυπώσεις. Η τρίτη από αυτές στοχεύει στην συνδυαστική αποτύπωση των δύο πρώτων, καθώς αναφέρεται ότι ουσιαστικά πρόκειται για την μέσω υπαγωγής (Subsumtion) απεξαγωγή των καθηκόντων του δεύτερου είδους από την αρχή των καθηκόντων της πρώτης μορφής²⁵⁸.

Η διάκριση κρίνεται κατά τη γνώμη του γράφοντος χρήσιμη, στον βαθμό στον οποίο

²⁵⁷ MdS 237 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁵⁸ MdS 237

αντικατοπτρίζει μια κατάσταση διαφοροποίησης μεταξύ της εσωτερικής διάστασης του υποκειμένου και της επίδρασής της στις περί δικαίου αντιλήψεις του αφενός και της εξωτερικής πραγματικότητας με τη μορφή των λοιπών κοινωνικών υποκειμένων αφετέρου. Βέβαια, η εξωτερική αυτή πραγματικότητα περιορίζεται στα υποκείμενα, τα οποία εν προκειμένω είναι ικανά να ασκήσουν κάποια επίδραση, αγνοεί δε τα λοιπά στοιχεία της εξωτερικής πραγματικότητας.

Η τρίτη κατηγορία, όπως και ο ίδιος ο Kant ξεκάθαρα ομολογεί, συνιστά μια απόπειρα σύνθεσης των άλλων δύο. Η πρόταση, με την οποία ξεκινά το απόσπασμα, θέτει ως όρο της ισχύος της την αδυναμία εκτέλεσης όχι του εξωτερικού καθήκοντος εν γένει, –δεν προϋποθέτει δηλαδή ένα υποκείμενο εξ ορισμού άδικο απέναντι στους τρίτους– αλλά του τρόπου διασφάλισης του πυρήνα του καθήκοντος αυτού, που δεν είναι άλλος από τον ιδιότυπο κοινωνικό απομονωτισμό, για τον οποίο έγινε ήδη λόγος και ο οποίος έτσι επανέρχεται στο προσκήνιο, καταδεικνύοντας συγχρόνως και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που παρουσιάζει, τουλάχιστον για το συγκεκριμένο σκέλος της καντιανής σκέψης.

Ο Kant δίνει την εντύπωση ότι προσφέρει μια συμβιβαστική λύση. Η χρήση του όρου «κοινωνία» στη συγκεκριμένη περίπτωση αποδίδει μια σχέση με τον κοινωνικό περίγυρο, η οποία, τουλάχιστον από τη σκοπιά του υπό καθεστώς Δικαίου λειτουργούντος υποκειμένου, παρουσιάζεται ρυθμισμένη κατά τρόπο τέτοιο, ώστε καθένα από τα μετέχοντα στην κοινωνική πραγματικότητα υποκείμενα να απολαμβάνει ένα ελάχιστο δυνατοτήτων. Ταυτόχρονα η διατύπωση επιτρέπει, τη θέαση της σχέσης των κοινωνικών υποκειμένων, η οποία μετά τη διατύπωση του δεύτερου είδους καθηκόντων συνεχίζει να βρίσκεται στο προσκήνιο, από μια άλλη οπτική, αυτή της ανταγωνιστικότητας. Κάπως έτσι μπορεί να εξηγηθεί η σύνθεση προς μια κατεύθυνση, η οποία φαίνεται να αποδίδει στο αξιολογικού περιεχομένου αίτημα να καταστεί ο άνθρωπος δίκαιος, της πρώτης διατύπωσης, και τη συνακόλουθη αναλυτικότερη διατύπωση του αιτήματος αυτού μέσα από την προτροπή της λειτουργίας του ανθρώπινου υποκειμένου όχι αποκλειστικά ως μέσου αλλά ταυτόχρονα και ως αυτοσκοπού, έναν χαρακτήρα διαφύλαξης του αντικειμένου εκείνου, το οποίο περιγράφεται ως «δικό του».

Κατά την αντίληψη του γράφοντος δύο είναι τα ζητήματα που προκύπτουν σε σχέση με τη συνέχεια του κειμένου.

Αρχικά ο Kant καταφέρεται κατά του ενδεχομένου η αρχική διατύπωση να ερμηνευτεί ως προτροπή προς απόδοση σε καθέναν αυτού το οποίο του ανήκει. Αυτό που βλέπει σε ένα τέτοιο

ενδεχόμενο είναι μια εσωτερική αντίφαση, στα πλαίσια της οποίας το δεδομένο μεταπίπτει σε ζητούμενο. Ταυτόχρονα όμως μέσω μιας τέτοιας ερμηνείας συλλαμβάνεται μια εικόνα του κοινωνικού υποκειμένου, η οποία το προσδιορίζει ως εκ προοιμίου φορέα του προς διαφύλαξη αντικειμένου, χωρίς να δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τους όρους απόκτησής του.

Μέσω δε της διαπίστωσης αυτής έρχεται στο προσκήνιο το δεύτερο ζήτημα, το οποίο συνίσταται στην αποτροπή της θέασης του καθήκοντος, υπό την εκδοχή αυτή, ως μιας ενεργητικής στάσης και της επιμονής στην παθητική κατάσταση της διαφύλαξης του επίμαχου αντικειμένου. Η διαφορά μεταξύ των δύο διατυπώσεων συνίσταται στο γεγονός ότι στη μεν πρώτη περίπτωση, όπου η διατύπωση έχει τη μορφή «Φτάνε σε μια κοινωνία με τους άλλους...» το πρωτεύον στοιχείο φαίνεται να είναι η σχέση μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, όπου η διατύπωση έχει τη μορφή «Περίελθε σε μια κατάσταση...», κυρίαρχος ρόλος φαίνεται να αποδίδεται στα ίδια τα υποκείμενα και τον τρόπο, με τον οποίο εκδηλώνονται έναντι των άλλων.

Την έννοια του «δικαιικά δικού μου» (das rechtlich Meine (meum iuris)) προσδιορίζει ο Kant στην αρχή του μέρους της «Μεταφυσικής των Ηθών», που έχει ως αντικείμενο την περί Δικαίου διδασκαλία και δη το τμήμα, όπου ο φιλόσοφος ασχολείται με το Ιδιωτικό Δίκαιο. Σύμφωνα με τον ορισμό, που δίνεται εκεί:

«Το δικαιικά δικό μου (meum iuris) είναι αυτό, με το οποίο είμαι τόσο δεμένος (verbunden), ώστε η χρήση, την οποία θα ήθελε να κάνει ένας άλλος χωρίς την συγκατάθεσή μου, θα με πλήγωνε (lädiren). Ο υποκειμενικός όρος της δυνατότητας της χρήσης εν γένει, είναι η νομή (Besitz)»²⁵⁹

Συνηθίζεται στη θεωρία του Δικαίου να υποστηρίζεται ότι η άλλη όψη του καθήκοντος είναι αυτή του δικαιώματος²⁶⁰. Ο Kant δε φαίνεται να απομακρύνεται από την αντίληψη αυτή, μολονότι όχι και με ιδιαίτερα συνηθισμένο τρόπο, όπως θα φανεί και από όσα πρόκειται να ακολουθήσουν²⁶¹. Έτσι η πρώτη διάκριση, στην οποία προχωρά ο Kant αφορά τα δικαιώματα ως

²⁵⁹ MdS 245 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁶⁰ Σχετικά βλ. Braun J., Einführung in die Rechtswissenschaft (3. Aufl.), Tübingen 2007, σελ. 146· Kelsen H., General Theory of Law and State (μετ. Wedberg A.), New Jersey 2009, σελ. 75επ.

²⁶¹ Στο δεύτερο μέρος εισαγωγικού κεφαλαίου της «Μεταφυσικής των Ηθών» με τον γενικό τίτλο «Γενική διαίρεση της περί Δικαίου διδασκαλίας» υιοθετείται ο γερμανικός τίτλος «Allgemeine Eintheilung der Rechte». Η φράση αποδίδει τόσο τη γενική διαίρεση το Δικαίου όσο και τη γενική διαίρεση των δικαιωμάτων, καθώς ο γενικός όρος «Recht» είναι εξίσου δυνατό να χρησιμοποιηθεί, για να υποδηλώσει τόσο τη μία έννοια, όσο και την άλλη. Η επιφύλαξη δε, που υιοθετείται από τον γράφοντα στο σημείο αυτό, δε στηρίζεται απλά και μόνο στην ορολογική αμφισημία, φαίνεται όμως να βρίσκει επαρκή ερείσματα και στο ίδιο το κείμενο.

σύνολο συστηματικών διδασκαλιών²⁶² διαχωρίζοντας μεταξύ του ερειδόμενου αποκλειστικά σε a priori αρχές φυσικού Δικαίου (Naturanrecht) και του προερχόμενου από τη βούληση ενός νομοθέτη –υπό τη μορφή ενός νομοθετήματος– θετικού Δικαίου (positives (statutarisches) Recht)²⁶³. Στη συνέχεια ο Kant αναφέρεται σε μια άλλη εκδοχή της έννοιας του δικαιώματος, το δε αντίστοιχο χωρίο έχει την ακόλουθη μορφή:

«Των δικαιωμάτων [Rechte] ως (ηθικών) δυνατοτήτων να υποχρεώνεις τους άλλους, δηλαδή ως μια νομική βάση για τα τελευταία [scil. τη δυνατότητα να υποχρεώνεις τους άλλους] (titulum), των οποίων η πρωτεύουσα διάκριση είναι αυτή μεταξύ έμφυτου και επίκτητου δικαιώματος, από τα οποία το πρώτο είναι εκείνο το δικαίωμα, το οποίο παρέχεται από τη φύση σε καθέναν ανεξάρτητα από κάθε νομική πράξη· το δεύτερο [είναι] αυτό, για το οποίο απαιτείται μια τέτοια πράξη. Το εσωτερικό δικό μου και δικό σου (meum vel tuum internum) ονομάζονται και εσωτερικά· διότι το εξωτερικό [δικαίωμα] πρέπει κάθε φορά να αποκτάται»²⁶⁴.

Τίθεται λοιπόν το ζήτημα τί ακριβώς απεικονίζουν αυτές οι κατηγοριοποιήσεις. Ο Kant αρχικά διακρίνει μεταξύ απριωρικών αρχών και ετερόνομου καθορισμού από την πλευρά του νομοθέτη. Η πρώτη από τις δύο αυτές περιπτώσεις παρουσιάζει ένα υπόβαθρο με δομικά χαρακτηριστικά για το υποκείμενο, κατά συνέπεια ως προς το ζήτημα αυτό παρουσιάζεται μια αντιστοιχία μεταξύ του είδους αυτού δικαιώματος και των εσωτερικών δικαιωμάτων της δεύτερης ομάδας. Τα θετικοδικαιικής προέλευσης δικαιώματα της πρώτης ομάδας παρουσιάζουν μια συνάφεια με τα επίκτητα δικαιώματα της δεύτερης ομάδας ως προς το γεγονός της εξάρτησής τους από μια προϋπόθεση, η οποία συνδέει το υποκείμενο με τον εξωτερικό κόσμο και έτσι εκφεύγει του αποκλειστικού ελέγχου του. Πέραν όμως του στοιχείου αυτού η σχέση φαίνεται να παρουσιάζεται στην ενεργητική εκδοχή της την πρώτη φορά και στην παθητική τη δεύτερη, καθώς στη μεν πρώτη απαιτείται –ή τουλάχιστον σε αυτή αρκείται ο φιλόσοφος κατά τη σχετική αναφορά– η παρέμβαση του νομοθέτη, ενώ στη δεύτερη προϋποτίθεται η πρωτοβουλία του ίδιου του υποκειμένου. Βέβαια και στην περίπτωση αυτή πιθανότατα θα

²⁶² Χρησιμοποιείται η γερμανική φράση «Der Rechte, als systematischer Lehren». Η χρήση του πληθυντικού στη συγκεκριμένη περίπτωση θα ήταν δυνατό να παραπέμψει στην έννοια του δικαιώματος και όχι σε αυτή του Δικαίου. Προς την ίδια κατεύθυνση συνηγορεί και η αναφορά στην έννοια της «συστηματικής διδασκαλίας», η οποία αφορά συνήθως κάποια συστηματική θεώρηση ενός συνόλου κανόνων. Παρ' όλα αυτά και η παραπομπή στην ενασχόληση με τον χώρο των δικαιωμάτων

²⁶³ MdS 237

²⁶⁴ MdS 237 [Μετάφραση του γράφοντος]

προϋποτίθεται ένα κανονιστικό υπόβαθρο θετικοδικαιικής υφής, ωστόσο δε φαίνεται να είναι αυτό το κριτήριο, στο οποίο επιθυμεί να εστιάσει ο φιλόσοφος.

Όσο αφορά στην κατάληξη του αποσπάσματος, αυτή στηρίζεται ξεκάθαρα στην τελευταία διάκριση, που προηγήθηκε. Οι σχετικές αναφορές παρέχουν μια ευκαιρία σύνδεσης των εννοιών του εσωτερικού και του έμφυτου καθώς και αυτών του εξωτερικού και αυτού που πρέπει να αποκτάται. Η διάκριση αυτή όμως ταυτόχρονα φαίνεται να ανοίγει το δρόμο και προς ό,τι πρόκειται να ακολουθήσει, δηλαδή την ενασχόληση με την έννοια της Ελευθερίας από τη σκοπία της λειτουργίας της ως δικαιώματος. Από την έναρξη της σχετικής παραγράφου ο Kant επιβεβαιώνει τη σημασία της έννοιας αυτής και για το νομικό σκέλος της σκέψης του.

«Η Ελευθερία (ανεξαρτησία από την εξαναγκάζουσα βουλησιαρεσία (nöthigende Willkür) ενός άλλου), εφόσον μπορεί να είναι σε αρμονία με την Ελευθερία κάθε άλλου σύμφωνα με έναν γενικό νόμο, είναι αυτό το μοναδικό, θεμελιώδες, αποδιδόμενο σε κάθε άνθρωπο δυνάμει της ανθρώπινης ιδιότητάς του δικαίωμα. –Η έμφυτη ισότητα, δηλαδή η ανεξαρτησία να μην υποχρεώνεται περισσότερο από τους άλλους, από ό,τι μπορεί αμοιβαία να τους υποχρεώσει και αυτός· κατά συνέπεια η ιδιότητα του ανθρώπου να είναι κύριος του εαυτού του (sui iuris), κατά τον ίδιο τρόπο η ιδιότητα ενός ακέραιου ανθρώπου (iusti), διότι δεν έκανε άδικο σε κανέναν ενώπιον καμιάς έννομης πράξης· τελικά και η δυνατότητα (Befugniß) να κάνεις έναντι των άλλων αυτό, το οποίο καθ' εαυτό δεν επηρεάζει αρνητικά (schmälern) το δικό τους, ακόμη και αν δε θέλουν να το αποδεχτούν αυτό· κάτι τέτοιο είναι για αυτούς να τους ανακοινώνει αποκλειστικά τις σκέψεις του, να τους διηγείται ή να τους υπόσχεται κάτι, είτε είναι αληθές και ειλικρινές είτε είναι αναληθές και ανειλικρινές (veriloquium aut falsiloquium), διότι επαφίεται σε αυτούς αν θέλουν να τον πιστέψουν ή όχι· –όλες αυτές οι δυνατότητες (Befugnisse) βρίσκονται ήδη στην αρχή της έμφυτης Ελευθερίας και δε διαφέρουν πραγματικά από αυτή (ως μέρη της διαίρεσης υπό μια ανώτερη έννοια του Δικαίου).»²⁶⁵

Κατόπιν αυτής της απόπειρας εννοιολογικής διευθέτησης της Ελευθερίας, αυτή ανάγεται στα έμφυτα δικαιώματα, τα οποία συναρτώνται με την ίδια την ανθρώπινη υπόσταση, χωρίς να τελούν υπό άλλες προϋποθέσεις. Κατά δε τη συνέχεια του κειμένου, η οριοθέτηση αυτή γίνεται ακόμη σαφέστερη, καθώς το δικαίωμα τοποθετείται μεταξύ των δικαιωμάτων φυσικοδικαιικής

²⁶⁵ MdS 238 [Μετάφραση του γράφοντος]

υφής και αυτών που ανταποκρίνονται στην έννοια του εσωτερικά δικού του για κάθε ανθρώπινο υποκείμενο²⁶⁶. Τό απόσπασμα όμως αυτό δίνει τη δυνατότητα και δύο άλλων επισημάνσεων. Ο Kant επωφελούμενος από τη συγκεκριμένη αναφορά στην έννοια της Ελευθερίας, την οριοθετεί ερμηνευτικά, προσδιορίζοντάς την ως «ανεξαρτησία από την εξαναγκάζουσα βουλησιαρεσία ενός άλλου», επιτρέποντας με τον τρόπο αυτό στο υποκείμενο να καταστεί φορέας ενός συγκεκριμένου επιπέδου ανεξαρτησίας. Εν συνεχεία η ανεξαρτησία αυτή αποκτά σάρκα και οστά μέσω της έτι σαφέστερης διατύπωσης, στα πλαίσια της οποίας και ως εξειδίκευση του γενικότερου δικαιώματος της Ελευθερίας²⁶⁷ καθένας αποκτά τη δυνατότητα «να μην υποχρεώνεται περισσότερο από τους άλλους, από ό,τι μπορεί αμοιβαία να τους υποχρεώσει και αυτός».

Υπό το πρίσμα αυτού του γενικότερου μοντέλου, βάσει του οποίου ένα δικαίωμα θεωρείται θεμελιακό και ενυπάρχον δομικά σε κάθε ανθρώπινο υποκείμενο, και ταυτόχρονα υποδιαιρείται σε ειδικότερες εκφάνσεις, ο Kant παρουσιάζει την εικόνα του ανθρώπινου υποκειμένου σε μια κοινωνία, η οποία λειτουργεί με όρους Δικαίου. Αξιακά ο Kant φαίνεται να βλέπει την κοινωνία ως πεδίο αμοιβαίων καθηκόντων, με το ανθρώπινο υποκείμενο ως στοιχειώδη μονάδα των σχηματισμών αυτών να τελεί σε μια κατάσταση ισορροπίας μεταξύ δικαιωμάτων και καθηκόντων, καθώς η δυνατότητά του να υποχρεώνει τους άλλους μπορεί να ερμηνευτεί ως μια κατάσταση, από την οποία το τελευταίο αντλεί οφέλη, και ως εκ τούτου τα οφέλη αυτά δεν είναι δυνατό να υπερβαίνουν το επίπεδο της συμβολής στην παραγωγή του εκάστοτε κοινωνικού διακυβεύματος. Αν βέβαια η δέσμευση αυτή ιδωθεί απογυμνωμένη από το –ακόμη και ερμηνευτικά ενδεχόμενο– κοινωνικό περιεχόμενό της και περιοριστεί στις διπρόσωπες ή έστω πολυπρόσωπες έννομες σχέσεις, πρόκειται επί της ουσίας για έναν ποιοτικό προσδιορισμό του συμβατικού δεσμού, κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να αποφεύγονται καταστρατηγήσεις από την πλευρά οποιουδήποτε από τους μετέχοντες σε μια τέτοια έννομη σχέση.

Η συνέχεια του αποσπάσματος συνδέει τη δυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου «να είναι κύριος του εαυτού του» με τη δυνατότητα του «να μην υποχρεώνεται περισσότερο από τους άλλους, από ό,τι μπορεί αμοιβαία να τους υποχρεώσει και αυτός», καθιστώντας ουσιαστικά

²⁶⁶ MdS 238

²⁶⁷ Η έννοια της γενικής Ελευθερίας ως δικαιώματος έχει ασκήσει ιδιαίτερη επίδραση στο σύγχρονο Δίκαιο. Σχετικά βλ. Στράγγας Ι., Αι παραπέμπουσai διατάξεις εις την Μεθοδολογίαν του δικαίου, Ι, Αθήναι 1978, σελ. 130επ., όπου και περαιτέρω βιβλιογραφικές αναφορές.

όχι το καθήκον αυτό καθ' εαυτό, αλλά τη σχέση εξισορρόπησης, για την οποία ήδη έγινε λόγος, κριτήριο για κάτι τέτοιο. Υπό την ίδια έποψη γίνεται αντιληπτή και η εξόχως αξιολογικού περιεχομένου ιδιότητα του δίκαιου ανθρώπου, ως του ανθρώπου δηλαδή εκείνου, ο οποίος, όπως ερμηνευτικά συνάγεται προσχωρεί δια των πράξεών του στην προαναφερθείσα εξισορροπητική αντίληψη μέσω της αποχής του από κάθε απόπειρα να αδικήσει, να λειτουργήσει δηλαδή κατά τρόπο ανατρεπτικό έναντι της εν λόγω ισορροπίας.

Η κατάληξη του αποσπάσματος εμπεριέχει μια μάλλον ιδιόρρυθμη αποτύπωση του υπό κρίση γενικού δικαιώματος στην Ελευθερία. Ο Kant αναφερόμενος στη «δυνατότητα να κάνεις έναντι των άλλων αυτό, το οποίο καθ' εαυτό δεν επηρεάζει αρνητικά το δικό τους, ακόμη και αν δε θέλουν να το αποδεχτούν αυτό» οριοθετεί ακόμη μια φορά τις δυνατότητες του υποκειμένου σε ένα καθεστώς Δικαίου. Δεν περιορίζεται όμως σε αυτό. Στο συγκεκριμένο σημείο παρουσιάζει και μια έννοια επιβαλλόμενης ανοχής, η οποία μάλιστα ξεπερνά και την ενδεχόμενη δυσφορία των υποκειμένων–αποδεκτών της συγκεκριμένης δράσης. Την αναφορά δε σε αυτό το θεμιτό επίπεδο ανοχής επενδύει με παραδείγματα ήπιων προσβολών, η θεμιτή αντίδραση έναντι των οποίων παρουσιάζεται μέσω της δυνατότητας των τρόπων τινά προσβαλλόμενων υποκειμένων να επιδείξουν εναλλακτικές συμπεριφορές έναντι των προσβολών αυτών.

Όπως όμως έγινε αντιληπτό και από την αρχή του κεφαλαίου, ο χώρος του Δικαίου δεν είναι ο μοναδικός, όπου –στα πλαίσια της καντιανής σκέψης– παρουσιάζονται οι έννοιες του καθήκοντος και του δικαιώματος. Το γεγονός αυτό καθιστά απολύτως φανερό ο Kant στα εισαγωγικά κεφάλαια του δεύτερου μέρους της «Μεταφυσικής των Ηθών», της διδασκαλίας περί την Αρετή. Τα σχετικά χωρία μάλιστα φαίνονται να διαπνέονται από μια γενικότερη τάση διερεύνησης και εν συνεχεία έκθεσης της σχέσης του καθήκοντος υπό την ηθική του έποψη με την έννοια του σκοπού.

Έτσι ο Kant παρέχει έναν ορισμό των δύο κύριων πεδίων, τα οποία κριτικά εκτίθενται στα πλαίσια της Μεταφυσικής των Ηθών, μέσα από τον οποίο ήδη διαφαίνεται μια πρώτη επαφή με την έννοια του σκοπού. Ο ορισμός αυτός έχει την ακόλουθη μορφή:

«Επομένως είναι η γενική διδασκαλία περί καθηκόντων (allgemeine Pflichtenlehre) κατά το μέρος, κατά το οποίο φέρνει υπό νόμους όχι την εξωτερική αλλά την εσωτερική ελευθερία, μια διδασκαλία περί της Αρετής (Tugendlehre). Η περί Δικαίου διδασκαλία (Rechtslehre) είχε να κάνει αποκλειστικά με την μορφική συνθήκη [formale Bedingung] της εξωτερικής Ελευθερίας (μέσω της εναρμόνισης [Zusammenstimmung] με τον εαυτό της, εάν

κατέστη ο γνώμονάς της γενικός νόμος), δηλαδή με το Δίκαιο. Η Ηθική (Ethik) αντιθέτως παρέχει επιπλέον μια ύλη (ένα αντικείμενο της ελεύθερης βουλησιαρεσίας), έναν σκοπό του καθαρού Λόγου, ο οποίος είναι δυνατό να παραστεί ως αντικειμενικά αναγκαίος σκοπός, δηλαδή για τους ανθρώπους ως καθήκον.»²⁶⁸

Το απόσπασμα αυτό σε τίποτε δεν εμπλουτίζει την εικόνα, η οποία έχει δημιουργηθεί μέχρι το σημείο αυτό στη βάση της επεξεργασίας σχετικού υλικού αναφερόμενου στα δύο κρίσιμα πεδία, της Ηθικής και του Δικαίου, για την περιοχή του Δικαίου, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον Kant. Αντίθετα δίπλα στο πεδίο της Ηθικής έρχεται στο προσκήνιο ήδη μια έννοια σκοπού. Ο συγγραφέας της «Μεταφυσικής των Ηθών» στην προσπάθειά του να δικαιολογήσει την αντικειμενική αναγκαιότητα αυτού του τοποθετούμενου στο πεδίο της Ηθικής σκοπού, αναφέρεται στον κίνδυνο της παράσυρσης του ανθρώπινου υποκειμένου από τις αισθητηριακές κλίσεις (sinnliche Neigungen), οι οποίες και συνεπάγονται την παραγωγή σκοπιμοτήτων αντικείμενων στις αντίστοιχες ηθικές. Οπότε και μόνο νέες σκοπιμότητες, προερχόμενες αυτή της φορά από τον χώρο της Ηθικής, είναι δυνατό να αντισταχθούν στις πρώτες²⁶⁹.

Ο Kant βέβαια δεν περιορίζεται στις αναφορές αυτές. Παρέχοντας έναν ορισμό της έννοιας του σκοπού, καθιστά σαφή τον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβάνεται εν προκειμένω την εν λόγω έννοια. Έτσι ως σκοπός ορίζεται:

«ένα αντικείμενο της βουλησιαρεσίας (ενός έλλογου πλάσματος [vernünftiges Wesen]), μέσω της παράστασης του οποίου [scil. του αντικείμενου της βουλησιαρεσίας] εκείνη [scil. η βουλησιαρεσία] προσδιορίζεται να δημιουργήσει το αντικείμενο [zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen]»²⁷⁰

Φαίνεται λοιπόν ότι ο σκοπός, για τον οποίο κάνει λόγο στο απόσπασμα αυτό ο Kant δεν είναι τίποτε άλλο από μια νοητικά διαμορφωμένη εικόνα, η οποία κινητοποιεί τη βουλησιαρεσία προς την κατεύθυνση της επίτευξης συγκεκριμένου αποτελέσματος²⁷¹. Η έννοια

²⁶⁸ MdS 380 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁶⁹ MdS 380–381

²⁷⁰ MdS 381 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁷¹ Φαίνεται ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Kant χρησιμοποιεί έναν ορισμό προσαρμοσμένο στις ανάγκες του εγχειρήματος, το οποίο λαμβάνει χώρα στο σημείο αυτό και συνίσταται στην οριοθέτηση της έννοιας του ηθικά νοούμενου καθήκοντος. Σχετικά με τις λοιπές έννοιες σκοπού στην καντιανή σκέψη βλ. Στράγγα Ι., Σκοπός και τέλος ως φιλοσοφικές είτε δικαιοφιλοσοφικές έννοιες (συμπεριλαμβανομένης μιας κριτικής αναλύσεως των εννοιών

του σκοπού περαιτέρω –και τουλάχιστον στον βαθμό, στον οποίο παρουσιάζει ενδιαφέρον για την περί Ηθικής διδασκαλία– αντιμετωπίζεται από τον Kant ως αποτέλεσμα μιας εσωτερικής διεργασίας, η οποία ως τέτοια είναι δυνατό να λάβει χώρα αποκλειστικά και μόνο στην περίπτωση σχετικής πρωτοβουλίας από μέρους του ίδιου του ανθρώπινου υποκειμένου²⁷².

Η αντίληψη αυτή τροφοδοτεί μια διάκριση μεταξύ δύο ειδικότερων εκδοχών της έννοιας του σκοπού. Η πράξη, όπως ξεκάθαρα ομολογείται στη σχετική παράγραφο της «Μεταφυσικής των Ηθών»²⁷³, είναι δυνατό να αποτελεί μέσο προς επίτευξη ορισμένου σκοπού, ο οποίος όμως δεν έχει καθοριστεί ως τέτοιος από το ίδιο το υποκείμενο, το οποίο ενεργεί τη συγκεκριμένη πράξη. Είναι επίσης δυνατό, κατά τα αναφερόμενα από τον Kant το υποκείμενο να εκλαμβάνει ως υποχρέωση τη συμφωνία του σκοπού του με τις έννοιες του καθαρού πρακτικού Λόγου, οπότε στην περίπτωση αυτή, όπως ομολογεί ο φιλόσοφος, το μορφολογικά δομημένο πλαίσιο αποκτά ύλη²⁷⁴, ή με άλλα λόγια το ικανό να προσδιοριστεί (bestimmbar) μεταπίπτει στην κατάσταση του προσδιορίζοντος (bestimmend). Ταυτόχρονα όμως ο σκοπός αυτός είναι δυνατό να αποτελεί κατά τα γραφόμενα του Kant αυτός καθ' εαυτός καθήκον (der an sich selbst Pflicht ist), γεγονός το οποίο τον απομακρύνει από τον χώρο του Δικαίου και τον τοποθετεί σε αυτόν της Ηθικής. Μάλιστα ο γερμανός στοχαστής δεν αρκείται στην προαναφερθείσα εισαγωγή της έννοιας του σκοπού, αλλά τη χρησιμοποιεί ως στοιχείο διάκρισης της Ηθικής από το Δίκαιο υποστηρίζοντας ότι η περί Δικαίου διδασκαλία ξεκινά από τον σκοπό καθορίζοντας εν συνεχεία τον γνώμονα, στη βάση του οποίου πράττει το υποκείμενο, ενώ το αντ'θετο ακριβώς κάνει η Ηθική –για την οποία και επισημαίνεται το αδιανόητο μιας τέτοιας επιλογής²⁷⁵.

2.10. Η έννοια του δικαικού νόμου (Rechtsgesetz).

Μια προσπάθεια προσδιορισμού του τρόπου, με τον οποίο συλλαμβάνεται η έννοια του δικαικού νόμου (Rechtsgesetz) στο έργο του Immanuel Kant οδηγεί στα ακόλουθα πορίσματα:

της σκοπιμότητας, της τελεολογίας και της εσχατολογίας) στο: Στράγγα Ι./Παπαχαράλαμους Χ. (επιμ.), Σκοπός, τελεολογία και δίκαιο, Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 17επ.

²⁷² MdS 381

²⁷³ MdS 381

²⁷⁴ Σχετικά με τις έννοιες της ύλης (Materie) και της μορφής (Form) τη χρήση τους στην καντιανή σκέψη, καθώς και τη σχετική προβληματική βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, ό. π., σελ. 342επ.

²⁷⁵ Είναι απολύτως λογικό μια τέτοια προσέγγιση του ζητήματος της Ηθικής να ηχεί εντελώς ανοίκεια, στον βαθμό, κατά τον οποίο η έννοια του σκοπού παρεισάγεται στο ηθικό πρότυπο σε πλήρη ασυνέπεια με όσα υποστηρίχτηκαν στο προηγούμενο της «Μεταφυσικής των Ηθών» καντιανό έργο, γεγονός το οποίο ωθεί μέρος της κριτικής στην πεποίθηση ότι υπάρχουν στο καντιανό περί Ηθικής έργο δύο περίοδοι με κριτήριο αυτήν ακριβώς τη χρήση της έννοιας του σκοπού. Σχετικά με την προβληματική βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, ό. π., σελ. 341επ.

–Στα πλαίσια της «Περί Δικαίου Διδασκαλίας» στη «Μεταφυσική των Ηθών», ο Kant αποπειράται να σκιαγραφήσει την έννοια αυτή στη σχέση της με την έννοια του Κράτους (Staat). Στα πλαίσια αυτά κινούμενο, το σχετικό απόσπασμα έχει την κάτωθι μορφή:

«Ένα κράτος (civitas) είναι η ένωση ενός πλήθους ανθρώπων υπό κανόνες Δικαίου. Εφόσον αυτοί είναι αναγκαίοι ως νόμοι a priori, δηλαδή συνάγονται αφ' εαυτών από έννοιες του εξωτερικού Δικαίου εν γένει, (όχι νομοθετικά), είναι η μορφή του η μορφή ενός κράτους εν γένει, δηλαδή το κράτος κατά την ιδέα, πως πρέπει να είναι ένα κράτος εν γένει, η οποία [scil. ιδέα], χρησιμεύει ως γνώμονας [Richtschnur] (norma) για κάθε πραγματική ένωση σε μια κοινή ουσία (συνεπώς στο εσωτερικό).»²⁷⁶

Ο τρόπος, με τον οποίο χρησιμοποιείται η έννοια του δικαϊκού νόμου στο απόσπασμα αυτό, και μάλιστα στον πληθυντικό²⁷⁷, ως «δικαιικοί νόμοι». Ο ρόλος, ο οποίος επιφυλάσσεται στο απόσπασμα αυτό στην έννοια του κανόνα Δικαίου δεν είναι άλλος από αυτόν του δομικού στοιχείου, χωρίς το οποίο ο Kant φαίνεται να μη μπορεί να αναλογιστεί την έννοια του κράτους στη γενική μορφή της. Γι' αυτό και κάνει λόγο για την a priori φύση τους έναντι εννοιών του εξωτερικού Δικαίου, τη δε διαδικασία συναγωγής τους την αντιπαραθέτει στη διαδικασία της νομοθέτησης. Με τον τρόπο αυτό οι περί ων εν προκειμένω πρόκειται νόμοι εισάγονται όχι κατά τη βούληση ενός εξωτερικού νομοθέτη, αλλά ως αποτέλεσμα μιας απαρέγκλιτης σχέσης αιτιότητας αποδίδοντας μια εικόνα βασικών χαρακτηριστικών του κρατούντος συστήματος Δικαίου. Σε αυτά τα θεμελιακά χαρακτηριστικά βλέπει ο Kant την ιδέα του κράτους, η οποία δεν περιορίζεται στην αποτύπωση των στοιχείων μιας μεμονωμένης κρατικής οντότητας, αλλά προσδιορίζουν το γενικότερο πλαίσιο, μέσα στο οποίο πρέπει να κινηθεί κάθε μόρφωμα που εμπεριέχει στοιχεία μιας ένωσης με βαθιά εντυπωμένο το γνώρισμα της κοινότητας.

–Τον όρο στον πληθυντικό αριθμό χρησιμοποιεί ο Kant και με μια ευκαιρία εντελώς διαφορετική από την προηγούμενη. Αναφερόμενος προφανώς στο γαιοκτητικό σύστημα, που ήταν εν ισχύ κατά την εποχή του, κάνει λόγο για τη δυνατότητα φορολόγησης των γαιοκτημόνων σε χρήμα ή σε στρατιωτικές μονάδες από μέρους του εκάστοτε ηγεμόνα. Προκειμένου να αποκτήσει το καθεστώς αυτό έναν μανδύα νομιμοποίησης, ώστε να

²⁷⁶ MdS 313 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁷⁷ Την προβληματική σχετικά με τη χρήση του όρου στον ενικό και τον πληθυντικό στο καντιανό έργο και τις επιπτώσεις, τις οποίες μια τέτοια διαφοροποίηση έχει, παρουσιάζει ο Ιωάννης Στράγγας. Σχετικά βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie: Ein Beitrag zur Herstellung der Einheit der praktischen Philosophie, Köln/Wien 1988, σελ. 14επ.

προκαλείται η εντύπωση της φορολόγησης του λαού από τον ίδιο τον εαυτό του, χρησιμοποιείται η νομοθεσία. Το σώμα των Βουλευτών αποτελεί –κατά τα γραφόμενα του Kant– τη μόνη δίοδο προς ένα τέτοιο εγχείρημα, προκαλεί δε εντύπωση το γεγονός ότι στην ίδια προβληματική εντάσσονται και οι έκτακτες καταστάσεις, διακύβευμα των οποίων αποτελεί ακόμη και το ενδεχόμενο διάλυσης του Κράτους²⁷⁸.

Στην περίπτωση αυτή η χρήση του όρου αποδίδει το κανονιστικό εκείνο υπόβαθρο, επί του οποίου στηρίζεται μια συγκεκριμένη πτυχή της κρατικής λειτουργίας, αυτή της φορολόγησης· και υπό αυτή την έννοια υπάρχει ένας βαθμός συνάφειας με την αμέσως προηγούμενη αναφορά στην επίμαχη έννοια. Η χρήση όμως τη φορά αυτή, αν ληφθεί υπόψη ο υπαινιγμός του Kant σχετικά με την ανάγκη νομιμοποίησης μιας ούτως ή άλλως λογικά απαραίτητης διαδικασίας – κυρίως εφόσον ο υπαινιγμός είναι δυνατό να ιδωθεί από τη σκοπιά της γενικής ανάγκης φορολόγησης και όχι στα ειδικότερα χαρακτηριστικά του, που αφορούν το είδος και τη χρήση των πόρων–, ηχεί απλώς τεχνικά και υπό την έννοια αυτή ψευδονομιμοποιητικά. Η προσέγγιση αυτή είναι δυνατό να χρησιμοποιηθεί, προκειμένου να καταδείξει μια γενικότερη προβληματική αναφορικά με την εκ των υστέρων κατοχύρωση συμπεριφορών ή τη νομιμοποίηση του λογικά αυτονόητου, η πλήρης έκθεση της οποίας θα ξεπερνούσε τα όρια του παρόντος.

–Ιδιαίτερη σημασία παρουσιάζει η λειτουργία της έννοιας του δικαιικού νόμου, έτσι όπως παρουσιάζεται στην έβδομη παράγραφο του τμήματος της «Μεταφυσικής των Ηθών» με αντικείμενο το Ιδιωτικό Δίκαιο. Το σχετικό χωρίο έχει ως εξής:

«Η έννοια μιας αποκλειστικά δικαιικής νομής δεν είναι εμπειρική (εξαρτώμενη από χωρικούς και χρονικούς όρους), και παρόλα αυτά έχει πρακτική πραγματικότητα (praktische Realität), δηλαδή πρέπει να είναι εφαρμόσιμη επί αντικειμένων της εμπειρίας, των οποίων η γνώση είναι εξαρτημένη από εκείνους τους όρους. Η διαδικασία με την έννοια του Δικαίου σε σχέση με τα τελευταία, ως του δυνατού εξωτερικού δικού μου και δικού σου, είναι η ακόλουθη: Η έννοια του Δικαίου, η οποία βρίσκεται αποκλειστικά εντός του Λόγου, δε μπορεί να εφαρμοστεί άμεσα σε αντικείμενα της εμπειρίας και επί της έννοιας μιας εμπειρικής νομής [empirischer Besitz], αλλά πρέπει κατ' αρχάς να εφαρμοστεί στην καθαρή διανοητική έννοια μιας νομής εν γένει, έτσι ώστε να νοηθεί αντί της κατοχής [Inhabung] (detentio) ως μιας εμπειρικής παράστασης της νομής, η αφαιρούσα τον χώρο και τον χρόνο έννοια του έχουν, και το αντικείμενο σαν ευρισκόμενο στην εξουσία μου (in potestate mea

²⁷⁸ MdS 325

positum esse)· επειδή τότε η έκφραση του εξωτερικού δε σημαίνει το ενθαδικό είναι [Dasein] σε έναν άλλο τόπο, από εκεί όπου είμαι, ή την απόφαση της βούλησής μου και την αποδοχή, σα να επρόκειτο για έναν άλλο τόπο από αυτόν της προσφοράς, αλλά μόνο ένα αντικείμενο, που είναι διαφορετικό από εμένα. Τώρα θέλει ο πρακτικός Λόγος μέσω του δικαιοκού νόμου του, να αντιλαμβάνομαι το δικό μου και το δικό σου στην εφαρμογή τους επί αντικειμένων όχι σύμφωνα με αισθητούς όρους, αλλά ανεξάρτητα από αυτούς, γιατί αυτός [scil. ο δικαιοκός νόμος] αφορά έναν προσδιορισμό της βουλευσιαρεσίας σύμφωνα με νόμους της Ελευθερίας, και να σκέφτομαι τη νομή μου, επειδή μόνο μια έννοια της διάνοιας μπορεί να ενταχθεί μεταξύ των δικαιοκών εννοιών.»²⁷⁹

Μέσα από την εκτενή αναφορά στην έννοια της νομής στο συγκεκριμένο κεφάλαιο και ειδικότερα στο προκείμενο απόσπασμα, γίνεται ευχερώς αντιληπτός ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Kant τις δικαιοκές έννοιες. Αρχικά ο φιλόσοφος αναφέρεται στην έννοια του Δικαίου στη γενική διάστασή της. Το ζήτημα αναφορικά με την έννοια αυτή συνίσταται στην ίδια τη φύση της ως ευρισκόμενης εντός του Λόγου. Το γεγονός αυτό εγκαθιδρύει μια διαφοροποίηση έναντι των αντικειμένων της εμπειρίας, καθιστώντας τις έννοιες αυτές σε ένα πρώτο επίπεδο τουλάχιστον ασύμβατες. Η διαμεσολαβητική προσπάθεια, την οποία παρουσιάζει εν προκειμένω ο Kant, συνίσταται στη σύλληψη της νομής ως μιας διανοητικής έννοιας, δηλαδή στη μετάβαση από την πραγματική κατάσταση σε ένα είδος νοητικής απεικόνισής της. Κάτι τέτοιο, βέβαια, όπως εύστοχα παρατηρείται από τον Kant, δε συνεπάγεται μεταβολή των χωρικών και χρονικών δεδομένων, αλλά απλά αφαίρεσή τους από το «κάδρο», προκειμένου οι έννοιες να αποκτήσουν τον απαιτούμενο μη εμπειρικό χαρακτήρα τους και να καταστούν με τον τρόπο αυτό ανοιχτές στον προτεινόμενο τρόπο επεξεργασίας.

Ο ρόλος, που επιφυλάσσεται στην περίπτωση αυτή στον δικαιοκό νόμο, συνίσταται στη λειτουργία του ως μέσου κατά την επίτευξη αυτής της αντιληπτικής απομάκρυνσης από το εμπειρικό επίπεδο· η δε διατύπωση δίνει την εντύπωση της διάγνωσης μιας αιτιώδους σχέσης ανάμεσα στη λειτουργία αυτή του δικαιοκού νόμου και τον «προσδιορισμό της βουλευσιαρεσίας σύμφωνα με νόμους της Ελευθερίας». Οι όροι της Ελευθερίας, για τους οποίους γίνεται λόγος στο σημείο αυτό, ταυτίζονται με αυτούς υπό τους οποίους λειτουργεί το σύστημα θετικού Δικαίου και για τους οποίους έγινε ήδη λόγος²⁸⁰, η δε αναφορά στην έννοια της Ελευθερίας, η

²⁷⁹ MdS 252–253 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁸⁰ Βλ. κεφ. 2.6 παρόντος.

οποία επίσης παρουσιάζει υπεραισθητά χαρακτηριστικά²⁸¹ δικαιολογεί την αιτιώδη αυτή σύζευξη και ταυτόχρονα έχει ρόλο επικυρωτικό έναντι της εν είδει μέσου λειτουργίας του δικαιοκού νόμου.

–Σε παρόμοια πλαίσια κινείται η αναφορά στο ζήτημα της έννομης διαχείρισης της γης σε αντίστοιχο χωρίο της περί Δικαίου διδασκαλίας της «Μεταφυσικής των Ηθών»²⁸², όπου η βασική πρόταση, την οποία στις ειδικότερες πτυχές της πραγματεύεται ο Kant, συνίσταται στη διαπίστωση: «Κάθε έδαφος μπορεί να αποκτηθεί πρωτογενώς (ursprünglich) και ο λόγος της δυνατότητας αυτής της απόκτησης είναι η πρωτογενής κοινωνία (Gemeinschaft) του εδάφους εν γένει»²⁸³. Η πρόταση αυτή, όπως γίνεται ευχερώς αντιληπτό και από τη διατύπωσή της, έχει δύο σκέλη.

Ο Kant εκκινεί την αναφορά του σε αυτή θέτοντας εκτός του αποδεικτικού εγχειρήματος το πρώτο σκέλος, ως θεμελιωμένο στο καίριο για τα δεδομένα του ιδιωτικοδικαικού σκέλους της περί Δικαίου διδασκαλίας αίτημα του πρακτικού Λόγου σχετικά με την δυνατότητα αντιμετώπισης κάθε αντικειμένου της βουλησιαρεσίας ως αντικειμενικά δεκτικού ιδιοκτησιακού δικαιώματος²⁸⁴.

Όσο αφορά στο δεύτερο σκέλος, ο Kant χρησιμοποιεί ως συλλογιστική αφετηρία το γεγονός ότι το ανθρώπινο υποκείμενο αρχικά τοποθετήθηκε σε συγκεκριμένο σημείο στον πλανήτη, με υπόβαθρο της εξέλιξης αυτής φυσιολογικό ή τυχαίο. Η κατάσταση αυτή περιγράφεται ως νομή (Besitz), διακρίνεται όμως από τη νομή (Besitz) ως διαρκές εξωτερικό δικαίωμα. Η πρώτη εκδοχή της νομής θεωρείται αναγκαία συνέπεια της κοινωνίας μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων ως απαραίτητης εξέλιξης της ύπαρξής τους στη γη. Το απόσπασμα καταλήγει:

«Η νομή όλων των ανθρώπων επί της Γης, η οποία προηγείται κάθε έννομης πράξης τους (είναι εγκαθιδρυμένη από την ίδια τη φύση), είναι μια καθολική κοινή νομή (communio possessionis originaria), της οποίας η έννοια δεν είναι εμπειρική ή εξαρτημένη από χρονικούς όρους, όπως είναι επί παραδείγματι η διεκτραγωδούμενη [gedichtet] αλλά ουδέποτε αποδεδειγμένη έννοια μιας αρχέγονης συνολικής νομής [uranfänglicher Gesamtbesitz] (communio primaeva), αλλά είναι μια πρακτική έννοια του Λόγου, η οποία

²⁸¹ Πρβλ. MdS 239

²⁸² MdS 262

²⁸³ MdS 262 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁸⁴ MdS 246

περιέχει a priori την αρχή, σύμφωνα με την οποία μόνο οι άνθρωποι μπορούν να χρησιμοποιούν τον χώρο στη Γη, σύμφωνα με κανόνες Δικαίου.»²⁸⁵

Για τον μη εμπειρικό χαρακτήρα της νομής, ο οποίος φαίνεται και στο απόσπασμα αυτό να προσδιορίζει τη νομική αυτή έννοια, έχουν ήδη γραφεί αρκετά, ως προς τα οποία εν προκειμένω δε φαίνεται να επέρχεται κάποια ουσιώδης μεταβολή. Όσο αφορά δε στον κανόνα Δικαίου και στην περίπτωση αυτή του αναγνωρίζεται ο ρόλος του μέσου, δια του οποίου διευθετείται ο τρόπος, με τον οποίο τα ανθρώπινα υποκείμενα είναι δυνατό να αντλήσουν οφέλη από μια πρακτική έννοια του Λόγου.

–Το δεύτερο κεφάλαιο του μέρους της «Μεταφυσικής των Ηθών» που έχει ως θέμα την περί Δικαίου διδασκαλία, έχει ως τίτλο «Περί του προσωπικού Δικαίου» (Vom persönlichen Recht). Η έκθεση του περιεχομένου, το οποίο αποδίδει ο Kant σε αυτή την εκ πρώτης όψεως ενδιαφέρουσα ορολογική επιλογή φαίνεται να αποτελεί –και ορθά– το πρώτο μέλημά του. Έτσι υιοθετεί τον ακόλουθο ορισμό:

«Η νομή της βουλευσιαιρεσίας ενός άλλου [der Besitz der Willkür eines Anderen] ως δυνατότητα να την καθορίζω μέσω της δικής μου [βουλευσιαιρεσίας] προς την κατεύθυνση μιας συγκεκριμένης πράξης (το εξωτερικό δικό μου και δικό σου σε σχέση με την αιτιότητα ενός άλλου), είναι ένα δικαίωμα (παρόμοια μπορώ να έχω περισσότερα έναντι του ίδιου προσώπου ή έναντι άλλων): Το σύνολο [Inbegriff] (σύστημα) όμως, των νόμων, σύμφωνα με τους οποίους μπορώ να βρίσκομαι σε αυτή τη νομή, είναι το προσωπικό Δίκαιο, το οποίο είναι ένα και μοναδικό.»²⁸⁶

Αναμφίβολα η χρήση ενός όρου προερχόμενου από την περιοχή του Εμπράγματος Δικαίου, προκειμένου να αποδοθεί μια κατάσταση συνειδησιακού ελέγχου ενός ανθρώπινου υποκειμένου, φανερώνει μια νομική σκέψη κινούμενη από απόψεως ωριμότητας σε επίπεδα πολύ κατώτερα των συγχρόνων. Αυτό όμως μπορεί να δικαιολογηθεί για κάποιον που γράφει την εποχή του Kant, χωρίς βέβαια κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι δικαιολογείται ευρύτερα και η ατυχής αυτή διατύπωση. Το θεσμικό πρότυπο, το οποίο φαίνεται να περιγράφεται στο σημείο αυτό προσιδιάζει περισσότερο σε περιπτώσεις, κατά τις οποίες κάποιο πρόσωπο περιέρχεται σε μια κατάσταση ελέγχου από μέρους τρίτου, διότι ενδεχόμενη αυτόνομη εκδήλωση της βούλησής

²⁸⁵ MdS 262 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁸⁶ MdS 271 [Μετάφραση του γράφοντος]

του θα έθετε σε κίνδυνο το ίδιο το δικαιοπρακτούν υποκείμενο ή τρίτους, οι οποίοι ενδεχομένως θα συναλλάσσονταν μαζί του.

Εύλογα μπορεί να αναλογιστεί κανείς αυτό που αναφέρει ο Kant στη συνέχεια του κειμένου, δηλαδή το ασύμβατο της γέννησης των δικαιωμάτων αυτών αυτόβουλα και πρωτογενώς προς την Ελευθερία των άλλων ως βασικού όρου της λειτουργίας των ανθρώπινων υποκειμένων υπό το κράτος του Δικαίου²⁸⁷. Παρόμοια τύχη επιφυλάσσεται και στην άδικη πράξη τρίτου προσώπου, στη βάση της οποίας δεν είναι δυνατό να παραχθούν δικαιώματα για κάποιον. Ο δε Kant υπογραμμίζει ότι και στην περίπτωση, κατά την οποία η άδικη πράξη είχε ως αποτέλεσμα προσβολή του ίδιου του υποκειμένου, το οποίο υπό διαφορετικές συνθήκες θα προσδοκούσε την απόκτηση κάποιου δικαιώματος, δε θα μπορούσε να λειτουργήσει ως γενεσιουργός αιτία δικαιώματος της υπό κρίση μορφής, καθώς ο αποζημιωτικός χαρακτήρας έχει ως τελικό αποτέλεσμα όχι την απόκτηση κάποιου πράγματος αλλά την αποκατάσταση της περιορισθείσας αξίας και μόνο²⁸⁸.

Είναι εμφανής ο προσανατολισμός προς το στοιχείο της απόκτησης ως κριτηρίου γέννησης δικαιωμάτων της επίμαχης μορφής έχει καταστεί σαφής. Τούτου δε ένεκεν, μολονότι για την κτήση των εν λόγω δικαιωμάτων απαιτείται η πράξη του ελεγχόμενου από τη βούληση του αποκτώντος σύμφωνα με κανόνες Δικαίου, η παραίτηση από δικαίωμα θεωρείται επίσης απρόσφορη υπό το κριτήριο αυτό. Παραμένει, βέβαια, άδηλο το αν και σε ποιο βαθμό θα ήταν δυνατή η παραίτηση από δικαίωμα υπέρ τρίτου προσδιοριζόμενου από τον νόμο, όπως συμβαίνει στα πλαίσια του σύγχρονου δικαίου με τα κληρονομικά δικαιώματα. Στην περίπτωση αυτή η παραίτηση δεν είναι δυνατό να ιδωθεί αποκλειστικά και μόνο ως αποξένωση, καθώς της αποξένωσης αυτής έπεται, και μάλιστα κατά τρόπο νομικά δεσμευτικό, η κάρπωση του δικαιώματος από κάποιο άλλο πρόσωπο, επόμενο στην προσδιοριζόμενη σειρά.

Όσο αφορά τον τρόπο, με τον οποίο εν τέλει γεννώνται δικαιώματα μέσα από το γενικότερο περιγραφόμενο στο σημείο αυτό πρότυπο, η κοινή βούληση των μερών αποτελεί τον παράγοντα εκείνον, ο οποίος παίζει καθοριστικό ρόλο, με το ένα από τα μέρη να αρνείται το μερίδιό του στην κοινωνία [seinem Antheile an dieser Gemeinschaft entsagt] και το άλλο να αποδέχεται τη μεταβίβαση αυτή²⁸⁹. Ολοκληρώνοντας την οικεία παράγραφο, ο Kant εισάγει δύο

²⁸⁷ MdS 271

²⁸⁸ MdS 271

²⁸⁹ Στην περίπτωση αυτή βέβαια δεν πρόκειται για αντίφαση έναντι όσων προηγήθηκαν. Αυτό που φαίνεται να προβληματίζει τον Kant είναι μια δικαιοπραξία με καθαρά αρνητικό περιεχόμενο, την οποία και κατά τα

ορισμούς. Ο πρώτος αφορά στην έννοια της διάθεσης [Veräußerung], η οποία κατά τα γραφόμενα του φιλοσόφου συνίσταται στη «μεταβίβαση της κυριότητας...[...]...σε έναν άλλο»²⁹⁰, ενώ ο δεύτερος, ο οποίος αναφέρεται στην έννοια της σύμβασης [Vertrag], η οποία συνίσταται στην «πράξη της εναρμονισμένης [vereinigt] βουλευσιαρεσίας δύο προσώπων, μέσω της οποίας εν γένει αυτό που ανήκει στο ένα [das Seine des Einen] μεταβιβάζεται στο άλλο»²⁹¹.

2.11. Διερεύνηση των πρακτικών επιπτώσεων.

Η διάκριση μεταξύ ηθικότητας και νομιμότητας αποτελεί θέση με σημαντικά επακόλουθα και ιδιαίτερο ενδιαφέρον τόσο για τη σκέψη του Kant όσο και για αυτή του σύγχρονου νομικού. Στον βαθμό δε, στον οποίο ο φιλόσοφος αποπειράται να εισαγάγει διακριτικά όρια μεταξύ των δύο αυτών πεδίων διακρίνει σαφώς μεταξύ των νόμων εκείνων, που αφορούν μόνο αποκλειστικά εξωτερικές πράξεις και τη νομιμότητά τους, και ονομάζονται νομικοί, και εκείνων, οι οποίοι αποτελούν καθοριστικούς λόγους των πράξεων και είναι ηθικοί. Στη βάση της διαφοροποίησης αυτής, αναφύεται η διάκριση μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας της πράξης.

Το ζήτημα, το οποίο τίθεται σχετικά, συνίσταται στον προσδιορισμό της εικόνας του υποκειμένου Δικαίου μέσα από τη διάκριση αυτή. Το υποκείμενο Δικαίου του Kant προβάλλοντας την έλλογη φύση του –και τελώντας υπό την έννοια αυτή σε πλήρη διάσταση με το αντίστοιχο νιτσεϊκό– προβαίνει σε απολύτως συνειδητή επιλογή ενός από τα δύο πλαίσια κανόνων.

Ο Kant κάνει λόγο για τον καταναγκαστικό χαρακτήρα του Δικαίου τον οποίο και ως περιορισμό της αυτονομίας προσδιορίζει ως απαραίτητη προϋπόθεσή του. Υπό την έννοια αυτή κάθε πράξη, η οποία δεν ενέχει τα στοιχεία αυτά θα ήταν αδύνατο κατά τη σκέψη του εν λόγω φιλοσόφου να τεθεί υπό τον μανδύα μιας δικαιοκής ρύθμισης²⁹². Όπως δε γίνεται αποδεκτό ο καταναγκασμός αυτός συνίσταται «στην ψυχική βία, η οποία δημιουργείται στον πράττοντα κατ’

προαναφερθέντα θεωρεί αδιανόητη. Όσα περιγράφονται στο σημείο αυτό όμως δεν εμπίπτουν στην εν λόγω προβληματική. Αυτό που περιγράφεται δεν περιορίζεται σε παραίτηση ή εγκατάλειψη, αλλά συμπεριλαμβάνει μια αμοιβαία λειτουργία των συμβαλλόμενων υποκειμένων, στα πλαίσια της οποίας το ένα είναι δυνατό να αποκόπτεται από το δικαίωμά του επί του μεταβιβαζομένου, αλλά ταυτόχρονα το άλλο προβαίνει στην απόκτηση δια της αποδοχής, η οποία και φαίνεται κατά την αντίληψη του φιλοσόφου να εκλαμβάνεται στο σύνολό της και να αξιολογείται αναλόγως.

²⁹⁰ MdS 271 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁹¹ MdS 271 [Μετάφραση του γράφοντος]

²⁹² Σχετικά με την κριτική επί των αντιλήψεων αυτών βλ. Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie,ό. π., σελ. 22επ., 26επ., 32επ. Όπως δε

ακολουθία της επαπειλήσεως²⁹³ εξαναγκαστικών μέτρων εκ μέρους της κρατικής εξουσίας για την περίπτωση της παραβάσεως των εξαγγελλομένων κανόνων της»²⁹⁴. Στη βάση αυτή βεβαίως διατάξεις, όπως αυτή του άρθρου 512 ΑΚ, βάσει της οποίας: «Δωρεές που έγιναν από ιδιαίτερο ηθικό καθήκον ή από λόγους ευπρέπειας δεν μπορούν να ανακληθούν.» δε θα ήταν δυνατό να ενταχθούν σε ένα σύστημα Δικαίου. Παρόμοια θα πρέπει να υποστηριχτούν και για κάθε άλλη διάταξη, η οποία προβλέπει κάποιου είδους αμάχητο τεκμήριο υπέρ των συμφερόντων συγκεκριμένου προσώπου.

Εν συνεχεία, και από την ίδια σκοπιά τίθεται το ζήτημα, αν στα πλαίσια της προβληματικής της σχετιζόμενης με την έννοια των ελατηρίων είναι δυνατό να ιδωθεί από την άποψη των πρακτικών συνεπειών η διάταξη του άρθρου 388 ΑΚ, κατά την οποία: «Αν τα περιστατικά στα οποία κυρίως, ενόψει της καλής πίστης και των συναλλακτικών ηθών, τα μέρη στήριζαν τη σύναψη αμοτεροβαρούς σύμβασης, μεταβλήθηκαν ύστερα, από λόγους που ήταν έκτακτοι και δεν μπορούσαν να προβλεφθούν, και από τη μεταβολή αυτή η παροχή του οφειλέτη, ενόψει και της αντιπαροχής, έγινε υπέρμετρα επαχθής, το δικαστήριο μπορεί κατά την κρίση του με αίτηση του οφειλέτη να την αναγάγει στο μέτρο που αρμόζει και να αποφασίσει τη λύση της σύμβασης εξολοκλήρου ή κατά το μέρος που δεν εκτελέστηκε ακόμη.

Αν αποφασιστεί η λύση της σύμβασης, επέρχεται απόσβεση των υποχρεώσεων παροχής που πηγάζουν απ' αυτήν και οι συμβαλλόμενοι έχουν αμοιβαία υποχρέωση να αποδώσουν τις παροχές που έλαβαν κατά τις διατάξεις για τον αδικαιολόγητο πλουτισμό.» Τίθεται λοιπόν το ζήτημα αν η πρόβλεψη της συγκεκριμένης διάταξης λαμβάνει υπόψη της κάποια έννοια ελατηρίου κατά την καντιανή έποψη. Η απάντηση είναι θετική. Την αναίρεση του ελατηρίου αυτού επικαλείται το υποκείμενο δικαίον εκείνο, που επιδιώκει την επέλευση των συνεπειών του πραγματικού του συγκεκριμένου κανόνα.

²⁹³ Στο βαθμό βέβαια, στον οποίο η προσέγγιση αυτή αποδίδει ένα είδος απειλής για μια κατάσταση μέλλουσα και ενδεχόμενη, δύσκολα θα μπορούσαν να ενταχτούν στον ίδιο προβληματισμό και διαδικασίες εκτέλεσης – ανεξαρτήτως του ειδικότερου κλάδου, για τον οποίο κάθε φορά πρόκειται –, οι οποίες και υπό το συλλογιστικό σχήμα αυτό, αποτελούν μάλλον το τελευταίο στάδιο της διαδικασίας, στα πλαίσια του οποίου η όποια «απειλή» τελικά πραγματοποιείται.

²⁹⁴ Έτσι Στράγγας Ι., Η έννοια της κυρώσεως ως θεμελιώδης δικαιοκή έννοια στο: Είδη κυρώσεων και δικαιοκοί κλάδοι, Αθήνα/Κομοτηνή 1991, σελ. 7.

3. Η σχέση Ηθικής και Θετικού Δικαίου στη σκέψη του Nietzsche.

3.1. Ο Προοπτικισμός ως θεωρητική κατασκευή για την πρόσληψη της πραγματικότητας

Ήδη από τον πρόλογο του έργου «Πέραν του Καλού και του Κακού» η νιτσεική σκέψη σπεύδει να παράσχει μια σχετικά σαφή εικόνα του διακυβεύματος του επίμαχου θεωρητικού μοντέλου, φέρνοντας σε αντιπαράθεση δύο θεμελιώδεις γνωσιοθεωρητικές έννοιες. Η έννοια της Αλήθειας (Wahrheit)²⁹⁵ αντιπαράτίθεται σε αυτή του Δογματισμού (Dogmatik). Προσπαθώντας να προσδιορίσει το αιτιακό υπόβαθρο, επί του οποίου η πρωτοκαθεδρία της Αλήθειας καλλιεργήθηκε, αναφέρεται σε τρεις ειδικότερες περιπτώσεις, οι οποίες τόσο σε προγενέστερα όσο και σε μεταγενέστερα σημεία του έργου του έχουν τύχει ή πρόκειται να τύχουν αντίστοιχα κριτικής αντιμετώπισης²⁹⁶.

Η πρώτη από τις περιπτώσεις αυτές συνίσταται στη χρήση ως υποβάθρου «κάποιας παμπάλαιης λαϊκής δεισιδαιμονίας» (irgend ein Volks–Aberglaube aus unvordenklicher Zeit). Η γενικόλογη αυτή διατύπωση εξειδικεύεται εν είδει περιπτωσιολογικών αναφορών στην παραδοσιακή θρησκευτικών καταβολών σύλληψη της έννοιας της ψυχής και τη συμβολή της στη σύλληψη του ανθρώπινου υποκειμένου ως ενός ενιαίου όλου, υπό τις έννοιες του υποκειμένου και του Εγώ, για τις οποίες πρόκειται να γίνει λόγος στη συνέχεια. Επιπλέον η σχετική απαρίθμηση επεκτείνεται στην προβληματική των λεκτικών διατυπώσεων και τις παραδοχές, οι οποίες στηρίζονται σε αυτές, καθώς και την αντιμετώπιση της πραγματικότητας

²⁹⁵ Σχετικά με τη διττή έννοια του όρου «αλήθεια» στη σκέψη του Nietzsche, ήτοι αφενός τη χρήση του όρου με την συμβατική του έννοια, επί της οποίας ασκείται η νιτσεική κριτική, αφετέρου τη χρήση του με έναν τρόπο θετικά αξιολογημένο στο νιτσεικό έργο, ο οποίος αποδίδει την υπέρβαση των γλωσσικών περιορισμών, βλ. Kouba P., Die Vorurteile der Philosophen, Nietzsche–Studien 23(1994), σελ. 168επ.

²⁹⁶ JGB, Vorrede

μέσα από την ροπή στην αυθαίρετη γενίκευση προσωπικών προσεγγίσεών της²⁹⁷.

Αυτή η πρώτη απόπειρα περιγραφικής αποτύπωσης της έννοιας του Δογματισμού ακολουθείται από την κριτική εναντίον του Πλάτωνα και των αντιλήψεών του για τις έννοιες του Πνεύματος (Geist) και του Αγαθού καθ' εαυτού (Gut an sich), οι οποίες, όπως και η σκέψη του εμπνευστή τους εντάσσονται στο χώρο του Δογματισμού, θεωρούνται αναληθείς και ταυτίζονται με την άρνηση της έννοιας του προοπτικιστικού (perspektivisch), η οποία συνδέεται με την θεμελιώδη για τη νιτσεϊκή σκέψη έννοια της ζωής²⁹⁸, καθώς θεωρείται βασικός όρος της. Πέραν τούτων η πλατωνική σκέψη παραλληλίζεται με την χριστιανική θρησκεία στον βαθμό, κατά τον οποίο η τελευταία αποτελεί μια πιο εκλαϊκευμένη εκδοχή της πρώτης. Αντίθετα προς την κατεύθυνση αυτή της διασφάλισης της Προοπτικής ο Nietzsche φρονεί ότι κινείται μια τάξη ανθρώπων, την οποία και χαρακτηρίζει διά του προσωνυμίου «οι καλοί Ευρωπαίοι» (gute Europäer) και στην οποία αποδίδει το χαρακτηριστικό του Ελεύθερου Πνεύματος²⁹⁹.

Η έννοια της Αλήθειας αποτελεί έναν από τους κεντρικούς άξονες της γνωσιοθεωρητικής σκέψης του Friedrich Nietzsche. Η ενασχόληση με τις έννοιες της Αλήθειας και του Δογματισμού, όπως αυτή προεξαγγέλθηκε στα πλαίσια του εισαγωγικού κεφαλαίου του «Πέραν του Καλού και του Κακού», λαμβάνει σάρκα και οστά ευθύς εξ αρχής με την έναρξη του πρώτου μέρους του οικείου έργου. Πρώτο μέλημα του φιλοσόφου αποτελεί η μετάθεση του επικέντρου της σχετικής συζήτησης περί της επίμαχης έννοιας από την έννοια αυτή καθ' εαυτή και την πληθώρα ζητημάτων, τα οποία από ιστοριοφιλοσοφική άποψη αναφύονται με την αφορμή της ενασχόλησης μαζί της, στο επίπεδο του ανθρώπινου υποκειμένου, το οποίο την διερευνά. Υπό το πρίσμα αυτό δομούνται τα ερωτήματα τα σχετιζόμενα με τον προσδιορισμό

²⁹⁷ JGB, Vorrede. Τις πτυχές αυτές, δηλαδή τον καθαρά προσωπικό χαρακτήρα της Αλήθειας καθώς και τη συνεχή εναλλαγή των καταστάσεων ως παραγόντων υπονομευτικών της απόλυτης εκδοχής της απεικονίζει η απόδοσή της μέσω της φιγούρας του θηλαίου (Weib). Σχετικά με τη σύνδεση αυτή βλ. Enders M., Das Verständnis von Wahrheit bei Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche στο: Enders M.–Szaif J. (eds.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin 2006, σελ. 329επ. Όσο αφορά αυτή καθεαυτή τη χρήση της συγκεκριμένης φιγούρας σε αυτό το εναρκτήριο σημείο του έργου, υποστηρίζεται ότι ερμηνευτικά πρέπει να ιδωθεί ως μια απόπειρα περιπαιχτικής αντιμετώπισης των εκπροσώπων του Δογματισμού, η απειρία των οποίων απέναντι στο γυναικείο φύλο αντιμετωπίζεται χλευαστικά. Βλ. ενδεικτικά Clark M./Dudrick D., The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil, Cambridge 2012, σελ. 13επ. Σχετικά βέβαια πρέπει να επισημανθεί ότι η πρώτη εκδοχή παρουσιάζεται σαφώς πιο πειστική εναντι της δευτέρης.

²⁹⁸ Για τη σχέση της κρατούσας Ηθικής με τη θεμελιώδους σημασίας για τη νιτσεϊκή σκέψη έννοια της ζωής βλ. και Cameron, F., Nietzsche and the "Problem" of Morality, New York 2002, σελ. 78επ.

²⁹⁹ JGB, Vorrede. Η έννοια του ελεύθερου πνεύματος στη σκέψη του Nietzsche συλλαμβάνεται ως μια απόπειρα του φιλοσόφου να παραπέμψει σε ένα νέο πρότυπο ανθρώπου, το οποίο είναι σε θέση αφενός να προσεγγίσει πέρα από την φαινομενική εκλογίκευση (Rationalisierung) της πραγματικότητας τον ανθρώπινο δισταγμό απέναντι στην ασταθή μορφή του όντος (Seiend), αφετέρου τοποθετεί την προσέγγιση του κόσμου στη θέση της αιτίας της εφευρεθείσας από τον άνθρωπο θεωρητικής εκδοχής. Σχετικά βλ. Lossi A., Nietzsche und Platon..., ό. π., σελ. 54.

του ενδογενούς εκείνου στοιχείου, που ωθεί προς την κατεύθυνση της εν λόγω διερεύνησης, ερωτήματα τα οποία με τη σειρά τους μεταπίπτουν στην αμφισβήτηση της ίδιας της αξίας της βούλησης για την αναζήτηση της Αλήθειας καθώς και της Αλήθειας εν γένει³⁰⁰.

Το ερώτημα, μέσω του οποίου ο γερμανός στοχαστής εισάγει στο ζήτημα της αμοιβαίας αντίθεσης των αξιών, αφορά στη δυνατότητα γένεσης κάποιου πράγματος από την αντίθεσή του. Πρόκειται για ενδεχόμενο, το οποίο κατά τον Nietzsche απορρίπτεται πρωτίστως από τους θιασώτες της Μεταφυσικής³⁰¹. Η άρνησή τους δε αυτή προχωρά έτι περαιτέρω, καθώς σε αξίες, οι οποίες τοποθετούνται ψηλά στην κλίμακα των αξιολογήσεων τους, αποδίδεται από τους εκπροσώπους της Μεταφυσικής μια προέλευση, η οποία ξεπερνά τα όρια του κόσμου του Επιστητού³⁰².

Η επιχειρηματολογία του Nietzsche στα πλαίσια του γενικότερου κριτικού συλλογιστικού σχήματος εναντίον της παραπάνω αντίληψης διαρθρώνεται σε τρία επίπεδα. Η γνωσιοθεωρητικής υφής διαφωνία συνίσταται στην αμφισβήτηση της δυνατότητας ύπαρξης μιας σχέσης αντίθεσης μεταξύ αξιών εν γένει. Πέρα από την επισήμανση αυτή ο Nietzsche παρουσιάζεται ιδιαίτερα επιφυλακτικός έναντι της εγκυρότητας των επίμαχων αξιολογήσεων. Έτσι κάνει λόγο για το ενδεχόμενο αξίες παραδοσιακά βεβαρημένες, όπως είναι η φαινομενικότητα (Scheine), η θέληση για εξαπάτηση (Willen zur Täuschung), η ιδιοτέλεια (Eigennutz) και η σφοδρή επιθυμία (Begierde), να έχουν μια αξία υψηλή για τη ζωή –επιχείρημα ιδιαίτερα αγαπητό στον γερμανό φιλόσοφο, κυρίως λόγω της ιδιαίτερης αξιολογικής σημασίας που αποδίδει στον εν λόγω όρο. Όσο δε αφορά στην έννοια της αντίθεσης και στη χρήση της στο πεδίο των αξιακών αποτιμήσεων, ο Nietzsche δεν αρκείται στην αμφισβήτησή της, αλλά αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο λειτουργίας αυτής της έστω κίβδηλης κατασκευής ως αξιολογικού παράγοντα, ο οποίος εισφέρει στην καλλιέργεια μιας σχέσης θεμελιώδους διαφοροποίησης έναντι αξιών αρνητικά φορτισμένων. Ως αποτέλεσμα του μηχανισμού αυτού παρουσιάζεται η

³⁰⁰ JGB 1

³⁰¹ Την σημασία της νιτσεϊκής σκέψης για τη Μεταφυσική στην ιστορική της φάση, κατά την οποία αυτοπροσδιορίζεται ως συστηματική διερώτηση επί του νοήματος, αποδίδει ο Herbert Schnädelbach (Nietzsche und die Metaphysik des 20. Jahrhunderts στο: Reschke, R. (Hg.), *Zeitenwende–Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche–Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. – 27. August 2000 in Naumburg*, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 36) θεωρώντας ότι η κριτική του γερμανού φιλοσόφου απευθύνεται τόσο κατά του νοήματος της πράξης όσο και κατά του νοήματος της γνωστοποίησης (Mitteilungssinn) του Μεταφυσικού και συγχρόνως συνέδεσε αμφότερες τις εκδοχές του μεταφυσικού προβλήματος επί του νοήματος (metaphysisches Sinnproblem) και με τον τρόπο αυτό απέκτησε την οξύτητά του και το πρόβλημα του μηδενισμού. Βλ. εν τούτοις Hegel G., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, Frankfurt a. M. 1986, σελ. 172επ., 174επ.

³⁰² JGB 2

κατοχύρωση συγκεκριμένων αξιών, οι οποίες πλέον αντλούν το κύρος τους από την προαναφερθείσα αποδοκιμαστέα συσχέτιση³⁰³.

Διερευνώντας τη σχέση μεταξύ συνειδητής σκέψης και ενστικτώδους δραστηριότητας ο Nietzsche καταλήγει στη διάγνωση μιας σχέσης αιτιότητας μεταξύ των δύο. Έτσι ισχυρίζεται ότι «το μεγαλύτερο μέρος της συνειδητής σκέψης πρέπει να καταταγεί στις ενστικτικές δραστηριότητες» (man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen). Εύκολα γίνεται κατανοητό ότι η αντίληψη αυτή αφήνει εκτός της σύνδεσης με το ενστικτώδες υπόβαθρο ένα μέρος –περιορισμένο, αν ο ισχυρισμός γίνει δεκτός κατά λέξη– της συνειδητής σκέψης, χωρίς όμως να αναφέρει τα ειδικότερα χαρακτηριστικά του, (ενώ μια τέτοια αναφορά θα μπορούσε να καταστήσει ευχερέστερη την ακριβή οριοθέτησή του).

Η αντίληψη περί της εν λόγω σχέσης μεταξύ συνειδητής σκέψης και ενστικτώδους δραστηριότητας βρίσκει εφαρμογή και στη φιλοσοφική σκέψη, η οποία στο σημείο αυτό φαίνεται να αποτελεί τον βασικό στόχο της νιτσεϊκής κριτικής, πλην όμως το γεγονός αυτό ουδόλως επηρεάζει το γενικότερο γνωσιοθεωρητικό ενδιαφέρον της. Το δε ενστικτώδες υπόβαθρο θεωρείται ότι μετουσιώνεται κατά τη σκέψη του φιλοσόφου, σε αίτημα τήρησης όρων, οι οποίοι ευνοούν ένα συγκεκριμένο είδος ζωής. Το γεγονός αυτό ενδέχεται να υποδηλώνει τη γνωσιολογικά σχετική αξία παρόμοιων αξιολογήσεων. Στο τέλος μάλιστα της αντίστοιχης παραγράφου ο Nietzsche σπεύδει να δηλώσει ότι οι τοποθετήσεις, που προηγήθηκαν ισχύουν υπό τη βασική προϋπόθεση ότι ο άνθρωπος δεν αποτελεί το μέτρο των πραγμάτων³⁰⁴.

Είναι προφανές ότι στην περίπτωση, κατά την οποία το ανθρώπινο υποκείμενο λειτουργούσε εν είδει μέτρου, όπως υπονοείται, κάτι τέτοιο θα διαδραμάτιζε ρόλο νομιμοποιητικό και έναντι των προαναφερθέντων ενστικτωδών αιτημάτων. Ωστόσο η γενικότερα κρατούσα τάση στη σκέψη του φιλοσόφου, που θέλει το ανθρώπινο υποκείμενο με την παρούσα μορφή του να συνιστά ένα πρότυπο παρακμιακό³⁰⁵, το οποίο πρέπει να ξεπεραστεί,

³⁰³ JGB 2

³⁰⁴ JGB 3. Η φράση «το μέτρο των πραγμάτων» (das „Maass der Dinge“) τίθεται στο πρωτότυπο κείμενο εντός εισαγωγικών, γεγονός που υποδηλώνει τη χρήση της όχι υπό την έννοια εκείνη που θα εξέφραζε το πρότυπο του Nietzsche αλλά υπό αυτή, υπό την οποία συνήθως χρησιμοποιείται. Τόσο για τη θέση αυτή, η οποία αποδίδεται στον Πρωταγόρα, όσο και για τη σωκρατική επιχειρηματολογία εναντίον της βλ. Πλάτων, Θεαίτητος 170de.

³⁰⁵ Παρά τις όποιες κατά τεκμήριο απολύτως εύλογες επιφυλάξεις μπορεί να γεννήσει η σύνταξη του έργου, που τιτλοφορήθηκε «Η Θέληση για Δύναμη» (Der Wille zur Macht) και έλαβε τον υπότιτλο «Προσπάθεια μιας επαναξιολόγησης όλων των αξιών» (Versuch einer Umwertung aller Werte) από την αδερφή του γερμανού στοχαστή Elisabeth Förster-Nietzsche, πρέπει να αναφερθεί ότι οι σημειώσεις, οι οποίες αφορούν στο ζήτημα της παρακμής, έχουν συγκεντρωθεί στο πρώτο κεφάλαιο του έργου υπό τον γενικό τίτλο «Ο ευρωπαϊκός μηδενισμός» (Der europäische Nihilismus). Σχετικά με την «κατασκευή» του έργου αυτού και τα προβλήματα, τα οποία ένα

καθιστά απολύτως θεμιτή αν όχι επιβεβλημένη την εν λόγω παρατήρηση.

Αντί της –συνήθους στον χώρο της Λογικής– διάκρισης των κρίσεων σε αληθείς και ψευδείς ο Nietzsche προτείνει το κριτήριο της σχέσης μιας κρίσης με το ιδεώδες της διατήρησης και της προώθησης της ζωής³⁰⁶. Κατ' εφαρμογή του κριτηρίου αυτού, ακόμη και κρίσεις που είναι σύμφωνα με την τυπική Λογική ψευδείς, είναι δυνατό να γίνουν αποδεκτές. Το ψεύδος παρουσιάζεται ως βασικό συστατικό μιας σειράς συμβατικών εκτιμήσεων, με βάση τις οποίες χαρακτηρίζονται ψευδείς οι *a priori* συνθετικές κρίσεις, η χρήση της Λογικής³⁰⁷ και των αποτελεσμάτων της, η οικειοποίηση της πραγματικότητας στη βάση του καθαρά επινοημένου κόσμου κόσμου, όπως αυτός νοείται στα πλαίσια του μη εξαρτώμενου από όρους και του όμοιου με τον εαυτό του (*ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen*) καθώς και η χρήση των αριθμών (η οποία και εκλαμβάνεται ως μια μέθοδος συνεχούς παραποίησης της πραγματικότητας). Η σημασία που αποδίδεται από τον Nietzsche σε αυτές –κατά την αντίληψή του– γνωσιολογικές παραποιήσεις είναι τέτοια, ώστε η χρήση τους να θεωρείται απαραίτητος όρος της απρόσκοπτης συνέχισης της ζωής³⁰⁸.

Μεταξύ της νιτσεϊκής κριτικής επί των κατεστημένων γνωσιολογικών επιλογών συγκαταλέγεται και η επίθεση στον δυϊσμό που συνεπάγεται η διάκριση μεταξύ πραγματικού και φαινομενικού κόσμου (*wirkliche und scheinbare Welt*). Η διάγνωση της παρασκηνιακής λειτουργίας καταστάσεων και των ενδογενών παρορμήσεων, που αυτές τροφοδοτούν, ως παραγόντων διαμόρφωσης συγκεκριμένων αντιλήψεων φαντάζει απολύτως εύλογη, εφόσον ληφθεί υπόψη η γενικότερη νιτσεϊκή θέση αναφορικά με το ανθρώπινο υποκείμενο ως φορέα

τέτοιο εγχείρημα είχε ως αποτέλεσμα βλ. Fuchs D., *Der Wille zur Macht: Die Geburt des „Hauptwerks“ aus dem Geiste des Nietzsche*–Archivs, Nietzsche–Studien 1997(26), σελ. 384επ.

³⁰⁶ Συγκεκριμένα χρησιμοποιούνται οι γερμανικοί όροι «*lebenfördernd*», «*lebenerhaltend*», «*Art-erhaltend*» και «*Art-züchtend*», οι οποίοι κατά σειρά αποδίδουν αυτό, το οποίο στηρίζει τη ζωή, αυτό, το οποίο συμβάλλει στη διατήρησή της, αυτό, το οποίο συμβάλλει στη διατήρηση του είδους και αυτό το οποίο εν ευρεία εννοία διαμορφώνει το είδος. Όπως θα γίνει αντιληπτό και από όσα πρόκειται να ακολουθήσουν ο Nietzsche κάνει συχνά λόγο για τη διαδικασία, μέσα από την οποία δομούνται τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά χρησιμοποιώντας όρους, οι οποίοι, εφόσον αντιμετωπιστούν στην καθαρά λεξιλογική διάστασή τους και αποκομμένοι από το εννοιολογικό περιβάλλον, όπου εκάστοτε εντάσσονται, παραπέμπουν σε μια βιολογικής υφής διαδικασία παραγωγής. Συγκεκριμένα χρησιμοποιούνται οι γερμανικοί όροι «*Zucht*», «*Züchten*» και «*Züchtung*», οι οποίοι απεικονίζουν διαδικασίες καλλιέργειας ή εκτροφής. Σχετικά με τη χρήση των όρων αυτών στη νιτσεϊκή σκέψη καθώς και μια ερμηνευτική τοποθέτηση, η οποία τους παραλληλίζει με έννοιες όπως η διαπαιδαγώγηση (*Erziehung*) και η παιδεία (*Bildung*) βλ. Brobjer Th., λ. *Züchtung* στο: Ottmann H. (Hg.), *Nietzsche Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart–Weimar 2000, σελ. 360επ.

³⁰⁷ Χρησιμοποιείται ο όρος λογικά πλάσματα (*logische Fiktionen*), ο οποίος θεωρείται ισοδύναμος της Λογικής, καθιστά ωστόσο ακόμη πιο ξεκάθαρο το κριτικό διακύβευμα, έτσι όπως αυτό ήδη ακροθιγώς εκφράστηκε κατά την αμφισβήτηση της διάκρισης μεταξύ αληθών και ψευδών κρίσεων.

³⁰⁸ JGB 4

κεκαλυμμένων κινήτρων, τα οποία απεικονίζονται στις εκάστοτε διαμορφούμενες απόψεις του. Το ενδιαφέρον για την ερμηνευτική προσέγγιση του όρου της Αλήθειας συνίσταται στον τρόπο, με τον οποίο περιγράφεται το αποτέλεσμα των ενδογενών αυτών παρορμήσεων. Κατά την χαρακτηριστική αποστροφή του νιτσεϊκού λόγου οι φορείς τους εν τέλει «προτιμούν μια χούφτα "βεβαιότητας" από ένα αμάξι φορτωμένο με ωραίες δυνατότητες [eine Handvoll „Gewissheit“ immer noch einem ganzen Wagen voll schöner Möglichkeiten vorzieht]»³⁰⁹.

Το αντιθετικό ζεύγος διαυγάζεται έτι περαιτέρω, καθώς αντιστοιχούνται ο μεν πρώτος πόλος του με ένα βέβαιο μηδέν (ein sicheres Nichts), ενώ ο δεύτερος με ένα αβέβαιο κάτι (ein ungewisses Etwas) –εκφραστική επιλογή, η οποία αποδίδει ταυτόχρονα τη σχετική αξία των αντίστοιχων προσλήψεων καθώς και τη σημασία τους για τη νιτσεϊκή γνωσιολογία.

Σε μια προσπάθεια σκιαγράφησης της εικόνας του νιτσεϊκού ιδανικού του σύγχρονου στοχαστή γίνεται αναφορά από τον Nietzsche στην αντίθεση με την έννοια της φαινομενικότητας (Schein) καθώς και στην αποδοχή του προοπτικιστικού στοιχείου από τους εκπροσώπους του ιδανικού αυτού. Παρόμοια στάση επιφυλάσσεται από τον γερμανό φιλοσοφο και έναντι της αξιοπιστίας του ίδιου του ανθρώπινου σώματος, η οποία επιδοκιμάζεται παραλληλιζόμενη με την αξιοπιστία της οπτικής μαρτυρίας, όπου ερείδεται η ακινησία της γης. Ιδέες όπως η αθανασία της ψυχής και η παραδοσιακή σύλληψη του Θείου κατονομάζονται από τον Nietzsche ως το ενδεχόμενο αιτιακό υπόβαθρο τέτοιων τάσεων³¹⁰.

Στις αντιλήψεις του είδους αυτού αφουγκράζεται ο Nietzsche την αρνητική στάση έναντι των σύγχρονων του αντιλήψεων. Η κριτική στόχευση αφορά στους εκπροσώπους του θετικισμού, στους οποίους και καταλογίζει την πίστη σε ένα σύνολο ετερογενών, εντελώς διαφορετικής προέλευσης εννοιών.

Συνοψίζοντας σε ό,τι αφορά τη θέση του αναφορικά με τον σύγχρονό του στοχασμό ο Nietzsche αποδίδει στους φορείς του εν λόγω στοχασμού τα γνωρίσματα του «σκεπτικιστικού αντιρεαλιστή» (skeptischer Anti-Wirklicher) καθώς και «μικροσκόπου της γνώσης» (Erkenntniss-Mikroskopiker)³¹¹. Όσο αφορά την πρώτη από τις δύο ιδιότητες, είναι προφανές ότι συνδυάζει τα γνωρίσματα του –αρχαιοελληνικών καταβολών– σκεπτικισμού³¹² και του

³⁰⁹ JGB 10. [Μετάφραση του γράφοντος]

³¹⁰ JGB 10

³¹¹ JGB 10

³¹² Σχετικά με τον σκεπτικισμό, όπως αυτός εξελίχθηκε από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, ως πρωτίτως επιστημολογικός σκεπτικισμός, υπό τις ειδικότερες μορφές του –μεταξύ των οποίων διακρίνονται για τις ανάγκες της προκείμενης θεματικής ο ηθικός και ο νομικός σκεπτικισμός– καθώς και τα προβλήματα που συνδέονται με τη

αντιρρεαλισμού με το ίδιο του αντιρρεαλισμού να έχει ήδη επαρκώς παρουσιαστεί με βάση όσα ήδη αναφέρθηκαν. Τέλος η αναφορά στη σχέση των εν λόγω φορέων προς την έννοια της γνώσης παραπέμπει στην στρεβλή υπεραπλουστευμένη αντίληψη για το ζήτημα, η οποία καλλιεργήθηκε στα πλαίσια της προγενέστερης φιλοσοφικής σκέψης και η οποία προσδοκάται από τον Nietzsche να αποτελέσει αντικείμενο υπέρβασης.

Ο Nietzsche αναγνωρίζει την ορθότητα της αντίληψης, που θέλει τους εκπροσώπους της τελευταίας τάσης να αποσπώνται ενστικτωδώς από τη σύγχρονη πραγματικότητα. Η ένστασή του συνίσταται –στον βαθμό, κατά τον οποίο επιλέγεται από τον γράφοντα ως ερμηνευτική οδός που εμμένει στο κείμενο– στο γεγονός ότι οι φορείς των νέων ιδεών συνθηκολογούν με το παρελθόν, προκειμένου αυτό να λειτουργήσει ως απώτερο κίνητρο. Το πρόβλημα αυτό μπορεί να ξεπεραστεί μέσα από την επίταση των κυρίαρχων γνωρισμάτων, οπότε και θα ήταν εφικτή, κατά την αντίληψη του γερμανού φιλοσόφου, η απόσπαση από τη σύγχρονη πραγματικότητα³¹³.

Η κριτική καταδίκη μιας πραγματικότητας, για την οποία ο Nietzsche ξεκάθαρα έχει εκφραστεί επιτιμητικά, μέσα από τις φράσεις αυτές είναι δεδομένη. Πέρα όμως από αυτή αφήνεται ανοιχτή μια δίοδος, που μαρτυρά τον τρόπο, με τον οποίο ο ίδιος ο Nietzsche αντιλαμβάνεται τον ρόλο του έργου του. Η ενίσχυση νέων εκπροσώπων της φιλοσοφικής σκέψης είναι εφικτό να προκύψει και ως αποτέλεσμα των ριζοσπαστικών κριτικών τοποθετήσεών του.

3.1.1. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις του νιτσεϊκού Προοπτικισμού

Επί του ζητήματος του νιτσεϊκού Προοπτικισμού διατυπώθηκαν ποικίλες ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Από αυτές πολλές παρουσιάζουν έντονο το κριτικό στοιχείο, ενώ άλλες αρκούνται σε μια εμμενώς ερμηνευτική παρουσίαση των δεδομένων, πάντα ωστόσο υπό το γενικότερο εκείνο πρίσμα, από το οποίο κυριαρχείται η σκέψη κάθε στοχαστή. Στη βάση αυτή επιχειρείται μια προσπάθεια συνοπτικής παρουσίασης των πλέον αντιπροσωπευτικών περί του

χρήση του όρου βλ. Engster A., λ. Skeptizismus στο: Precht P./Burkard F.–P., Mezler Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar 1999· Schürmann V. λ. Skepsis/Skeptizismus στο: Sandkühler H.–J. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, B. 2., Hamburg 1999. Ειδικότερα επιφυλάξεις εκφράζονται σε ό,τι αφορά την πρωτοτυπία του νιτσεϊκού Προοπτικισμού, εφόσον ληφθεί υπόψη η σχέση του με τον αρχαιοελληνικό Σκεπτικισμό και τον αρχαιοελληνικό και υστερομεσαιωνικό Νομιναισμό. Επιπλέον κατά την ίδια άποψη ο Προοπτικισμός στην προκειμένη περίπτωση αποτελεί πρωτίστως όχι μια οριστική υπέρβαση αλλά μια προσδοκία υπερνίκησης της Μεταφυσικής, η οποία μένει να επαληθευτεί. Σχετικά βλ. Gerhardt V., Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, σελ. 110επ.

Προοπτικισμού αντιλήψεων.

3.1.1.1. Ο νitseϊκός Προοπτικισμός από τη σκοπιά του Μαρξισμού: György Lukács

Μια μαρξικών καταβολών ερμηνεία και κριτική του Προοπτικισμού επιχειρεί ο σύγγρας θεωρητικός György Lukács³¹⁴. Η επιθετική του στάση έναντι των γνωσιοθεωρητικών αντιλήψεων του Nietzsche έχει ως σημείο εκκίνησης ό,τι ο ίδιος ο Lukács αντιλαμβάνεται ως πραγματικά προβλήματα του διαλεκτικού και του ιστορικού υλισμού. Ο σύγγρας διανοητής διατυπώνει τη θέση, ότι η κριτική στόχευση του σοσιαλιστικού ιδεώδους από τον Nietzsche εστιάζει στα πεδία της Ιστορίας, της Ηθικής και των κοινωνικοθεωρητικών αναζητήσεών του. Υπό την έννοια αυτή στις γνωσιοθεωρητικές αντιλήψεις του Nietzsche προσάπτει τη μομφή της εξυπηρέτησης εκ προοιμίου καθορισμένων σκοπών³¹⁵.

Στο επίπεδο της Ιστορίας των Ιδεών ο Lukács επισημαίνει το γεγονός της ανάδυσης της νitseϊκής σκέψης, η οποία λαμβάνει χώρα παράλληλα με την ανάπτυξη των φιλοσοφικών ρευμάτων του Νεοκαντιανισμού³¹⁶ και του Μαχισμού³¹⁷, κατά την εποχή της λεγόμενης ιμπεριαλιστικής περιόδου, εντάσσοντάς τα ταυτόχρονα στο γενικότερο αντιυλιστικό πνεύμα της περιόδου αυτής³¹⁸. Η αστική φιλοσοφία (bürgerliche Philosophie) της περιόδου αυτής οικειοποιείται το ένδυμα μιας θεωρητικής τοποθέτησης με κριτική διάθεση τόσο έναντι του ιδεαλισμού όσο και έναντι του υλισμού. Η τάση αυτή, ξεκινώντας από την περίοδο της παρακμής και βαίνοντας κλιμακούμενη κατά την ιμπεριαλιστική περίοδο, αποσκοπεί στην πραγματικότητα στην ευχερέστερη προάσπιση του ιδεαλισμού και συνακόλουθα των συμφερόντων της αστικής τάξης³¹⁹.

Ο Lukács υπογραμμίζει ότι κατά την ιμπεριαλιστική περίοδο ο πυρήνας των γνωσιοθεωρητικών αντιλήψεων είναι κατά βάση αγνωστικιστικός. Η προσέγγιση της όποιας αντικειμενικότητας δε μπορεί παρά να έχει βάσεις μεθοδολογικά υποκειμενικές. Συγχρόνως με

³¹⁴ Σχετικά με τις φιλοσοφικές καταβολές του György Lukács βλ. Bunnin N./Yu J., The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Malden/ Oxford/Victoria 2004, λ. György Lukács· Blackburn S., The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford 1994(1996), λ. György Lukács.

³¹⁵ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, Band 2: Irrationalismus und Imperialismus, Darmstadt 1962 (1974), σελ. 73επ.

³¹⁶ Σχετικά με τον Νεοκαντιανισμό και τις ειδικότερες τάσεις, που ενυπάρχουν στο ρεύμα αυτό, βλ. Holzhey H./Mudroch V., Historical Dictionary of Kant and Kantianism, Lanham, Maryland/Toronto/Oxford 2005, λ. Neokantianism

³¹⁷ Βλ. Heidelberger M., λ. Empiriekritizismus στο: Sandkühler H. J. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie (τ. II (A–N)), Hamburg 1999, σελ. 317επ.

³¹⁸ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 75

³¹⁹ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 75επ.

την κατάσταση αυτή η επιστράτευση μυθολογικών κατασκευών εν είδει αντιδότης στην εξέλιξη της ιστορικής πραγματικότητας γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο παρακμής της αστικής τάξης (Bourgeoisie)³²⁰.

Σε αυτό το κλίμα οι αντίστοιχου ενδιαφέροντος απόψεις του Nietzsche –με βασικό γνώρισμα την ευχέρεια στην κατασκευή μυθικών εικόνων– προσεγγίζονται ως ειδικότερη εκδήλωση του αγνωστικισμού³²¹. Οι θέσεις αυτές κρίνονται από τον Lukács τετριμμένες. Ως μόνο στοιχείο πρωτοτυπίας αναγνωρίζεται η εξώθηση των παραδοσιακών αρετών της αντιδραστικής τάξης στις ακρότατες συνέπειές τους με απώτερο σκοπό την πολεμική κατά του σοσιαλισμού, η οποία, όπως για πολλοστή φορά υπογραμμίζεται, αποτελεί κατευθυντήρια προκειμένη του συνόλου της σκέψης του³²².

Μέσα από μια συγκριτική αποτίμηση των γνωσιοθεωρητικών προσεγγίσεων των Μαχιστών και του Nietzsche διαγιγνώσκεται η σύμπτωση των δύο προσεγγίσεων και δη η ενδοκοσμική υφή (Immanenz) της σκέψης του τελευταίου, η οποία συνεπάγεται την άρνηση κάθε υπερβατικότητας (Transzendenz)³²³. Η άρνηση του ιδεαλισμού θεωρείται από τον Lukács μεταμφιεσμένη αντίθεση προς τον υλισμό. Σύμφωνα με την ερμηνευτική τοποθέτηση του Lukács ο Nietzsche δεν αρκείται στη μάχη εναντίον της υπερβατικής σκέψης, αλλά προχωρά ένα βήμα παραπέρα. Συγκεκριμένα στο έργο του συνδέονται δια της οδού του μύθου (mythisch synthetisiert werden) η χριστιανική Θρησκεία, η πολεμική έναντι της οποίας διαπερνά το σύνολο της σκέψης του Nietzsche, με την υλιστική σύλληψη της αντικειμενικής πραγματικότητας, έτσι ώστε να τύχουν κοινής αντιμετώπισης. Προς την ίδια κατεύθυνση υποστηρίζεται από τον Lukács ότι κινείται και η απόρριψη της ιδέας του αληθινού κόσμου ως θεμελιώδους σφάλματος, όπως αυτή εκφράζεται στο έργο «Λυκόφως των Ειδώλων»³²⁴. Μάλιστα η αναγνώριση στο έργο αυτό μιας συγκεκριμένης κοινωνικής κατάστασης, με την οποία ο κόσμος συνδέεται διηνεκώς, εκλαμβάνεται από τον ούγγρο θεωρητικό σαν ευθεία βολή εναντίον κάθε μορφής μεταβολής της κοινωνικής πραγματικότητας με κορυφαίες εκδηλώσεις της ροπής αυτής τον σοσιαλισμό και τον

³²⁰ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 76

³²¹ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 76

³²² Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 76

³²³ Με τον όρο «ενδοκοσμική» νοείται η ένταξη στον κόσμο των παραστάσεων και των εννοιών, ενώ ως υπερβατικότητα νοείται, όπως στη συνέχεια διευκρινίζεται από τον Lukács, η ύπαρξη της αντικειμενικής πραγματικότητας ανεξαρτήτως της συνείδησης. Στη συνέχεια της κριτικής αυτής παρουσίασης του νιτσεϊκού έργου ο όρος θα εξειδικευτεί έτι περαιτέρω, καθώς ταυτίζεται με την εκάστοτε κοινωνική κατάσταση (Gesellschaftszustand), καθοριστικό στοιχείο της οποίας αποτελεί το κεφαλαιοκρατικό σύστημα.

³²⁴ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 77. Πρβλ. και Götzen-Dämmerung: Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums.

χριστιανισμό. Κάπως έτσι θεωρεί ο Lukács ότι εξασφαλίζεται η διατήρηση της καπιταλιστικής κοινωνίας³²⁵.

Ως βασικά σημεία της νitseϊκής αντίληψης για την έννοια και την αξία της γνώσης επισημαίνονται από τον Lukács τα ακόλουθα:

—Η άρνηση της δυνατότητας γνώσης της αντικειμενικής πραγματικότητας καθώς και κάθε αντικειμενικότητας –συμπεριλαμβανομένης και της υλιστικής πλευράς, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται, της καντιανής ιδέας του πράγματος καθ' εαυτού (die materialistische Seite des Kantschen Dings an sich)³²⁶.

—Η απόρριψη των εννοιών της αιτιότητας και του νόμου καθ' ό,τι κατηγοριών απότοκων ενός ξεπερασμένου ιδεαλισμού³²⁷.

—Η μετάβαση του αγνωστικισμού από τον χώρο της επιστημονικής γνώσης σε αυτόν της φιλοσοφικής σκέψης, με απώτερο σκοπό τη γνωσιολογική νομιμοποίηση προς την κατεύθυνση της δημιουργίας μύθων³²⁸.

—Η υπεροχή της εννοιακής προσέγγισης έναντι της λογικής, έτσι όπως η υπεροχή αυτή καταδεικνύεται μέσα από τη νitseϊκή ερμηνεία της ηρακλείτειας φιλοσοφίας³²⁹.

Οι επισημάνσεις αυτές σε συνδυασμό με αποσπάσματα από τη «Γέννηση της Τραγωδίας», το «Λυκόφως των Ειδώλων» και τα σκόρπια κομμάτια σκέψης, που έμελλε να αποτελέσουν τη «Θέληση για Δύναμη», όπου παρουσιάζεται η νitseϊκή προσέγγιση της σχέσης του γίνεσθαι και του είναι, στα πλαίσια της οποίας το γίνεσθαι κατισχύει του είναι, ολοκληρώνουν την επισκόπηση των γνωσιοθεωρητικών θέσεων του Nietzsche κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να επιτρέπουν μια κατά τη γνώμη του Lukács αυθεντικότερη κατανόηση της θεωρίας της αιώνιας επιστροφής. Με αφετηριακό σημείο αυτό ακριβώς το δόγμα της κατίσχυσης του είναι έναντι του γίνεσθαι, η έννοια του είναι, όπως αυτή χρησιμοποιείται στα πλαίσια της εν λόγω θεωρητικής προσέγγισης ουδόλως σχετίζεται με την τρόπον τινά παραδοσιακή αντίληψη, η οποία θέλει το είναι να υφίσταται ανεξαρτήτως συνείδησης. Ως έρρισμα της τοποθέτησης αυτής προβάλλεται από τον ούγγρο θεωρητικό η χρήση της έννοιας, προκειμένου να προσδοθεί αντικειμενικότητα σε μυθικές κατασκευές, οι οποίες δεν είναι δυνατό να γίνουν κατανοητές παρά μόνο εννοιακά. Αντίστοιχα η χρήση της έννοιας του γίνεσθαι φαίνεται να αποκλείει κάθε πιθανότητα

³²⁵ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 77επ.

³²⁶ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 78

³²⁷ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 78

³²⁸ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 78

³²⁹ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 79

αντικειμενικής γνώσης της πραγματικότητας³³⁰. Ο Lukács χρησιμοποιώντας τη νιτσεϊκή προσέγγιση, που βλέπει το *ον* (Seiend) ως υφιστάμενο εντός του γίνεσθαι και κατά συνέπεια ως ανεπίδεκτο πραγμάτευσης μέσω της Λογικής (Logik) και εν τέλει ως ζήτημα οπτικής του υποκειμένου, διερωτάται πως είναι δυνατή στα πλαίσια της θεωρίας της αιώνιας επιστροφής η ανάδυση ενός *είναι*, το οποίο είναι υψηλότερο (*höher*) από το κατά την παράσταση (*vorstellungsgemäß*) πραγματικό γίνεσθαι.

Προκειμένου ο Lukács να φωτίσει αυτή τη διαφοροποίηση στη σκέψη του Nietzsche, καταφεύγει στο ακόλουθο ερμηνευτικό σχήμα:

Ο πλασματικός και υποκειμενικός χαρακτήρας μιας έννοιας τελεί σε μια αναλογική σχέση με την αξία, που της αποδίδεται, και την αλήθειά της στο χώρο του μύθου. Η έστω και εξαιρετικά περιορισμένη σχέση του *είναι* με την ανεξάρτητη από τη συνείδηση πραγματικότητα λειτουργεί ως νομιμοποιητικός λόγος της απώθησής του μέσω του γίνεσθαι. Το καίριο σημείο της ερμηνευτικής απόπειρας συνίσταται στη θεώρηση του *απαλλαγμένου* από το γίνεσθαι *είναι* ως ενός καθαρού πλάσματος (*Fiktion*)³³¹ και προϊόντος της θέλησης για δύναμη και κατά συνέπεια στη νιτσεϊκή σκέψη «έκφραση της ενορατικής ψευδοαντικειμενικότητας του μύθου» (*Ausdruck der intuitiven Pseudoobjektivität des Mythos*)³³².

Η καλλιέργεια ενός τέτοιου ιδιαίτερου νοήματος αυτών των δύο κεντρικών εννοιών, του γίνεσθαι και του *είναι*, στη σκέψη του Nietzsche θεωρείται από τον Lukács ότι του παρέχει μια διττή δυνατότητα. Αφενός επανακάμπτει η έννοια της ψευδοϊστορικότητας, η οποία λειτουργεί ως μοχλός της έμμεσης απολογητικής του καπιταλισμού και ταυτόχρονα το ξεπέρασμά της, ώστε να αναδειχτεί η αδυναμία υπερνίκησης του καπιταλισμού ως κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας.

Ένα άλλο πεδίο, όπου θεωρείται ότι έχει εφαρμογή η γνωσιοθεωρητική προσέγγιση του Nietzsche, είναι αυτό της σχέσης μεταξύ θεωρίας και πράξης. Βασική παραδοχή της διάστασης αυτής αποτελεί ο αποκλεισμός κάθε άλλου κριτηρίου για την εύρεση της αλήθειας πέρα από την ωφελιμότητα για τη βιολογική διατήρηση του ανθρώπινου υποκειμένου και του είδους εν

³³⁰ Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, ό. π., σελ. 80

³³¹ Για την έννοια του πλάσματος και την συμβολή του στην παραγωγή ενός μοντέλου επεξεργασίας της πληροφορίας βλ. Rossmann C., *Fiktion Wirklichkeit: Ein Modell der Informationsverarbeitung im Kultivierungsprozess*, Wiesbaden 2008, σελ. 15επ. Για τις διάφορες έννοιες του όρου στον χώρο της λογοτεχνίας βλ. Zipfel F., *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft*, Berlin 2001, σελ. 12επ.

³³² Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, ό. π., σελ. 81.

γένει³³³. Ειδικότερα όσον αφορά στην πάλη μεταξύ των ανθρωπολογικών τύπων των Κυρίων και των Δούλων το συμφέρον αυτό ταυτίζεται με το συμφέρον των Κυρίων³³⁴. Τα συμπεράσματα αυτά έρχεται να επιβεβαιώσει η ιδέα της αιώνιας επιστροφής μέσω του αποκλεισμού κάθε υπερβατικότητας, ειδικά όπως η τελευταία εκφράζεται μέσα από τη χριστιανική και τη συνταυτισμένη με αυτή σοσιαλιστική Ηθική³³⁵.

Ός βασικό υλικό στο κοινωνικό του πρότυπο ο Nietzsche χρησιμοποιεί τους ανθρώπους της παρακμής. Μέσω όμως της θεωρίας της αιώνιας επιστροφής –ισχυρίζεται ο Lukács– ο Nietzsche δεν επιθυμεί να εισαγάγει τη δυνατότητα μιας ουσιαστικής αλλαγής για ό,τι θεωρεί αναλλοίωτο, αλλά να επιβάλει μια μεταβολή κατεύθυνσης στη δεδομένη φύση τους. Η μεταβολή αυτή δεν είναι τίποτε άλλο από τη χρησιμοποίηση των ανθρώπων αυτών στην υπηρεσία του καπιταλισμού. Στο πρόσωπό τους βλέπει ο Lukács τους ακτιβιστές του επιθετικού βάρβαρου Ιμπεριαλισμού³³⁶.

Τχνη της νιτσεϊκής γνωσιολογικής αντίληψης βλέπει ο Lukács και στη χρήση της μορφής του Διονύσου. Αντιπροσωπεύοντας το ενορμησιακό ενστικτώδες στοιχείο στη σύγκρουσή του με το λογικό ο αρχαίος θεός καλείται να εκφράσει τη νίκη των Κυρίων επί της Ηθικής των Δούλων³³⁷. Η τελική κριτική του Lukács στον Nietzsche προσάπτει στον εμπνευστή του Ζαρατούστρα αυθαιρεσία ως προς τα συμπεράσματά του και αντιφατικότητα. Η μόνη συστηματικότητα που διαβλέπει μέσα σε μια κατά τα λοιπά χαώδη κατάσταση συνίσταται στη συγκροτημένη προσπάθεια εναντίον του σοσιαλισμού. Κάπως έτσι ερμηνεύονται, όπως ήδη αναλυτικά εκτέθηκε, ο αγώνας μεταξύ των Κυρίων και των Δούλων, στον οποίο ο Lukács βλέπει μια καρικατούρα της πάλης των τάξεων, η αντίθεση με τη δαρβινική θεώρηση, όπου θεωρείται ότι αντικατοπτρίζεται ο φόβος της σοσιαλιστικής κατάληξης της κανονικής ροής της ιστορίας, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής, η οποία αποτελεί μια έμμεση προσπάθεια θεωρητικής στήριξης ενός κοινωνικοπολιτικά στάσιμου μοντέλου, στα πλαίσια του οποίου κάθε μετασχηματισμός κρίνεται ανέφικτος, καθώς και η ιδέα του υπερανθρώπου ως αντιδότη στην επίδραση του καπιταλισμού επί της ανθρώπινης φύσης. Αντίθετα η θετική εκδοχή της νιτσεϊκής μυθοπλασίας εντοπίζεται στην κινητοποίηση των παρακμιακών και βάρβαρων ενστίκτων προς την κατεύθυνση της διάσωσης του κεφαλαιοκρατικού συστήματος σε βάρος του σοσιαλιστικού

³³³ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 82

³³⁴ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 83

³³⁵ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 83

³³⁶ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 84επ.

³³⁷ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 85επ.

ανθρωπισμού³³⁸.

Είναι φανερό ότι η σκέψη των δύο στοχαστών κινείται σε διαφορετικά επίπεδα. Η έμφαση της νιτσεϊκής οπτικής στο ενστικτώδες, στο ενδογενές ενορμησιακό στοιχείο έρχεται σε σύγκρουση με το πρωτείο των κοινωνικοοικονομικών συνθηκών, θεμελιώδη παραδοχή του μαρξικού κοσμοειδώλου. Στον διακαή πόθο του Nietzsche να συμβάλει στην εξασφάλιση της ακώλυτης εξωτερίκευσης της –έστω μορφοποιημένης– ενδογενώς διαμορφωμένης ανθρώπινης φύσης κοινωνικών υποκειμένων, τα οποία φέρουν τα κατάλληλα χαρακτηριστικά, ώστε να τοποθετούνται στον χώρο των Κυρίων, ο Lukács βλέπει την προσπάθεια ανάδυσης της πλέον αποδοκιμαστέας μορφής ενστίκτων στην υπηρεσία του καπιταλισμού. Με τον τρόπο αυτό όμως η διαμάχη ουσιαστικά μεταφέρεται στο αξιολογικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα ο τρόπος αξιολόγησης των εν λόγω ενστίκτων αποτελεί το κριτικό διακύβευμα. Και με την έννοια αυτή απαραίτητη προϋπόθεση της ευστάθειας της σχετικής κριτικής αποτελούν δύο στοιχεία: Αφενός μια ερμηνεία της έννοιας της ισχύος, η οποία ανταποκρίνεται στο καταστροφικό μοντέλο που εν πολλοίς επικαλείται ο Lukács. Αφετέρου μια αιτιακή συσχέτιση μεταξύ της έννοιας της ισχύος και της ιστορικής πραγματικότητας, μέσω της οποίας ουσιαστικά πραγματοποιείται μια κριτική εκ του αποτελέσματος, μια κριτική δηλαδή, η οποία αποδίδει το ιστορικό αποτέλεσμα των ιδεών στον φορέα των ιδεών αυτών και του αποδίδει την πρόθεση επέλευσης του εν λόγω αποτελέσματος.

3.1.1.2. Ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός από τη σκοπιά της Σημειωτικής: Αλέξανδρος Νεχαμάς

Από μια άλλη σκοπιά, αυτή της Σημειωτικής, αντιμετωπίζει το ζήτημα ο Αλέξανδρος Νεχαμάς. Η πραγμάτευση του νιτσεϊκού Προοπτικισμού στο σχολιαστικό θεμελιακών θέσεων της νιτσεϊκής σκέψης έργο του «Nietzsche: Life as Literature» έχει ως αφετηριακό σημείο την αναφορά σε δύο θέσεις του γερμανού φιλοσόφου, οι οποίες θεωρούνται καθοριστικής σημασίας για την κατανόηση της επίμαχης πτυχής της σκέψης του. Από αυτές η πρώτη συνίσταται στη νιτσεϊκή αμφισβήτηση της αξίας της αλήθειας και της Γνώσης, ενώ η δεύτερη στην έμφαση που δίνεται στην έννοια της ερμηνείας και το αίτημα αντικατάστασης της έννοιας των γεγονότων (Thatsachen) από την έννοια της ερμηνείας, όπως αυτή διατυπώθηκε σε σημείωση που συμπεριλήφθηκε στη συλλογή σημειώσεων υπό τον τίτλο «Θέληση για Δύναμη» (...gerade

³³⁸ Lukács G., Die Zerstörung der Vernunft, ό. π., σελ. 86επ.

Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.)^{339,340}.

Ο Νεχαμάς ισχυρίζεται ότι μεταξύ του πρώιμου και του ύστερου νιτσεϊκού έργου υπάρχει μια σημαντική διαφοροποίηση αναφορικά με τη σχέση μεταξύ πραγματικού και φαινομενικού κόσμου. Έτσι, ενώ στο έργο «Η γέννηση της Τραγωδίας» παρατηρείται μια διάσταση μεταξύ ενός αναλλοίωτου πυρήνα και μιας φαινομενικότητας εκφραζόμενης μεταξύ άλλων και με την απατηλή μορφή του Πολιτισμού, στη «Θέληση για Δύναμη» το στοιχείο της φαινομενικότητας ταυτίζεται με το τίποτε (Nichts) καταργώντας το ένα μέρος της επίμαχης σχέσης³⁴¹. Η διαφοροποίηση αυτή εκτιμάται ότι προκύπτει ως αποτέλεσμα των δύο προαναφερθεισών κυρίαρχων ιδεών³⁴².

Η εξέταση των δύο βασικών αφετηριακών αντιλήψεων περνά μέσα από την διερώτηση επί του κινήτρου της βούλησης για Αλήθεια³⁴³, όπως η διερώτηση αυτή παρουσιάζεται στην πρώτη παράγραφο του πρώτου κεφαλαίου του έργου «Πέρα από το Καλό και το Κακό». Μάλιστα στο τιθέμενο ερώτημα αναγνωρίζεται μια διττή φύση, καθώς πέρα από τον ρόλο της αμφισβήτησης της αξίας της Αλήθειας φέρεται να διαιωνίζει την αναζήτησή της. Συνδυαζόμενο το χωρίο αυτό με όσα ακολουθούν στο ίδιο έργο, στα πλαίσια των οποίων η αναλήθεια αξιολογείται ως κάτι

³³⁹ WM 481· NF–1886,7[60]

³⁴⁰ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία (μετ. Παπακωνσταντίνου Α./Κόρκα Α.), Αθήνα 2002, σελ. 75.

³⁴¹ WM 567· NF–1888,14[184]: «...Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reducirt sich auf den Gegensatz „Welt“ und „Nichts“»

³⁴² Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 75επ.

³⁴³ Χαρακτηριστικά υποστηρίζεται ότι «στη βούληση για Αλήθεια και Ηθική παρουσιάζεται ο πραγματικά "αρνητικός", στατικά εντυπωμένος μηδενισμός, στα πλαίσια του οποίου οι άνθρωποι έχουν απωλέσει τη θέλησή τους για δημιουργία (Wille zum Schaffen)». Η διαπίστωση αυτή συσχετίζεται με το νιτσεϊκό εύρημα του θανάτου του Θεού, γεγονός το οποίο αφενός συντελεί στην κυριαρχία μιας κατάστασης με βασικά γνωρίσματα το σκότος και τον τρόμο, αφετέρου δίνει τη δυνατότητα ανάδυσης ενός νέου προτύπου, με βασικά στοιχεία μια νέα δυνατότητα γνώσης και βιωματικής προσέγγισης της πραγματικότητας και την πραγμάτωση του γνωστού νιτσεϊκού εγχειρήματος της επαναξιολόγησης όλων των αξιών ως προϊόντος ενός ολοκληρωμένου μηδενισμού (vollendeter Nihilismus), ο οποίος συνεπάγεται την καταπολέμηση της έννοιας της αλήθειας, που έχει ως αποτέλεσμα τον παραμερισμό της εσωτερικής κατάστασης «παραγωγικής ευκινησίας» (fruchtbare Beweglichkeit). Αυτή η τελευταία χαρακτηρίζει τη γνωσιακή διαδικασία εντός του ανθρώπινου υποκειμένου ως συνεχές χάος (forwährendes Chaos). Σχετικά βλ. Lossi A., Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus, Würzburg 2006, σελ. 40. Μέσω της επίκλησης νιτσεϊκής αναφοράς στον θάνατο του Θεού, ο οποίος όμως συνοδεύεται από την επιβίωση της σκιάς του εντός σπηλαίων (FW 108), ο Lars Niehaus (Moral als Problem: Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches, Würzburg 2010, σελ. 87) προβαίνει σε μια απόπειρα ερμηνευτικής προσέγγισης του νιτσεϊκού εννοιολογικού ευρήματος της σκιάς, το οποίο ταυτίζεται με πρότυπα σκέψης (Denkmuster) και τρόπους συμπεριφοράς (Verhaltensweisen), κατάλοιπα μιας νοοτροπίας, που έφερε τη σφραγίδα του θείου. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά την επίκληση της κατάστασης αυτής και την ερμηνεία της υπό ιστορική έποψη κατά τρόπο τέτοιο, ώστε το θείο στη χριστιανική εκδοχή του να έχει καταστεί πλέον ανάξιο λατρείας, ταυτιζόμενο από τη σκοπιά αυτή με τους ανά τη γη ηγεμόνες βλ. Pluta O., Zur Genese von Nietzsches Parole „Gott ist todt“, Eine Untersuchung zu Nietzsches Quellen in Röcken, Naumburg und Pforta στο: Reschke R. (Hg.), Zeitenwende–Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche–Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. – 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Akademie Verlag, Berlin 2001, σελ. 358επ

αναγκαίο για τη ζωή, ενώ ταυτόχρονα διακηρύσσεται η κιβδηλότητα της σχέσης αντίθεσης, όταν αυτή αναφέρεται σε αξίες, δομείται η απάντηση, η οποία φρονείται ότι επιχειρείται στο ερώτημα αυτό.

Σε αυτές τις επισημάνσεις του Nietzsche ο Νεχαμάς βλέπει μια προσπάθεια σύλληψης του κόσμου ως μιας αδιαίρετης ενότητας ή –όπως χαρακτηριστικά με συνέπεια προς το γενικότερο σημειωτικών καταβολών υπόβαθρο επισημαίνεται– ως σύνολο σημείων τοποθετημένων κατά μήκος ενός μοναδικού συνεχούς. Στο συνεχές αυτό επισημαίνεται ότι ανήκουν τα εννοιολογικά ζεύγη «καλό»–«κακό», «αλήθεια»– «λάθος» και «γνώση»–«άγνοια»³⁴⁴, πρόκειται όμως για μια απαρίθμηση ενδεικτική παρά την ιδιαίτερη βαρύτητα των χρησιμοποιούμενων όρων. Απώτερη στόχευση του εγχειρήματος αποτελεί η κατάδειξη της στέγασης των κατά την κρατούσα πρόσληψη της πραγματικότητας αντιθετικών ζευγών υπό την ίδια στέγη και μέσω αυτής η εξάλειψη κάθε ενδεχομένου συγκρουσιακής συσχέτισής τους.

Ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός εκλαμβάνεται ως απομάκρυνση από την απόδοση στον Κόσμο ενός αδιόρατου αναλλοίωτου πυρήνα ιδιοτήτων ανεξάρτητων από κάθε ερμηνεία³⁴⁵. Αντίθετα φρονείται ότι ο Κόσμος αποτελεί έναν χώρο ανοιχτό σε διευθέτηση, η οποία λαμβάνει χώρα στη βάση των αναγκών του υποκειμένου, όπως αυτές προσδιορίζονται στα πλαίσια της προσπάθειας επιβίωσης. Υπό την έννοια αυτή η πραγματικότητα συμπίπτει με το σύνολο των διευθετήσεων αυτών, ενώ η φαινομενικότητα αποβάλλεται πλήρως από το κατανοησιακό μοτίβο³⁴⁶.

Το ψεύδος ως όρος ζωής και η υιοθέτηση της θέσης αυτής ως ερμηνευτικής προκειμένης στην προσέγγιση του γνωσιολογικού σκέλους της εκφράζονται και στην αντίληψη του φιλοσόφου σε σχέση με την καντιανή θέση για τις *a priori* συνθετικές κρίσεις. Ο Νεχαμάς υπογραμμίζει στην περίπτωση αυτή πέρα από την αναφορά στο εσφαλμένο των κρίσεων αυτών, η οποία επί της ουσίας δεν προσφέρει κάτι νέο στη νιτσεϊκή θέση σχετικά με τη χρησιμότητα της έννοιας του ψεύδους –πλην ίσως της διεύρυνσης του κρίσιμου δείγματος– τον χαρακτηρισμό των κρίσεων αυτών ως ενδεχόμενα ψευδών³⁴⁷. Το συμπέρασμα ότι η ακριβής φύση των εν λόγω κρίσεων δε θα γίνει γνωστή ποτέ δεν παρέχει μια ικανοποιητική ερμηνευτική βάση, καθώς αδυνατεί να εξηγήσει τη θέση του Nietzsche, η οποία κάνει λόγο για την ύπαρξη μιας θέλησης

³⁴⁴ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 78επ.

³⁴⁵ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 79

³⁴⁶ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 80.

³⁴⁷ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 81.

για άγνοια³⁴⁸.

Με γνώμονα την τοποθέτηση αυτή ο Νεχαμάς επιδιίδεται σε μια προσπάθεια κατασκευής ενός εναλλακτικού ερμηνευτικού σχήματος ικανού να συνυπάρξει με τη νιτσεϊκή θέση της θέλησης για άγνοια. Οι θέσεις του γερμανού φιλοσόφου, τις οποίες επικαλείται, για να φτάσει σε ένα τέτοιο αποτέλεσμα, είναι οι ακόλουθες:

–Η υπακοή σε κανόνες ως φυσική κατάσταση και πηγή για «...ό,τι υπάρχει ή υπήρξε στη γη από ελευθερία, λεπτότητα, τόλμη, χορό και αρχοντική σιγουριά, είτε στην ίδια τη σκέψη είτε στη διακυβέρνηση, είτε στη ρητορική και την πειθώ, τόσο στις τέχνες όσο και στα ήθη...»³⁴⁹.

–Η διάκριση, την οποία πραγματοποιεί ο Nietzsche μεταξύ ενός «οργανωμένου και οργανωτικού συστήματος» και των σκοπών οι οποίοι ανάλογα με την περίοδο και το πεδίο κοινωνικής δραστηριότητας προσαρτώνται στο σύστημα αυτό με αποτέλεσμα ο μακροχρόνιος συγχρωτισμός σκοπών και μορφής να συνεπάγεται σταδιακό μετασχηματισμό και της μορφής³⁵⁰.

–Η διάκριση μεταξύ πρώτου και δεύτερου πλάνου, την οποία πραγματοποιεί ο Nietzsche στο έργο «Πέρα από το καλό και το κακό»³⁵¹. Στα μάτια του Νεχαμά αυτή είναι μια διάκριση με γενικότερη εφαρμογή, στα πλαίσια της οποίας η εκάστοτε γνωσιολογική σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα δεν είναι δυνατό παρά να καθορίζεται και στη βάση αξιολογικών δεδομένων. Κάπως έτσι ένα μεγάλο μέρος των δυνατών οπτικών μεταφορών αποκλείεται προς όφελος του επιλεγμένου³⁵².

Εφόσον λοιπόν μέχρι το σημείο αυτό έχει περιγραφεί μια κατάσταση, στη βάση της οποίας η διερεύνηση ενός ζητήματος συνεπάγεται τη δυνατότητα υιοθέτησης μεταξύ περισσότερων προοπτικών. Ο Νεχαμάς συνειδητοποιώντας τον κίνδυνο εννοιολογικής σύγχυσης με τον

³⁴⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 81επ.

³⁴⁹ JGB 188: «...Alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun in dem Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten...» Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 82.

³⁵⁰ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 83. Ειδικότερη μνεία γίνεται στον Χριστιανισμό και τη λειτουργία του σε αυτό το πλαίσιο αντιλήψεων. Συγκεκριμένα στη νιτσεϊκή επίθεση στη χριστιανική θρησκεία διαγιγνώσκεται ένα υποφώσκον καταγγελτικό υπόβαθρο αναφερόμενο όχι στο γεγονός της υποβολής του ανθρώπινου βίου σε ένα πλαίσιο αρχών και επιδιώξεων, αλλά σε αυτό της δογματικής προσήλωσης σε μια μεταξύ περισσότερων ενδεχόμενων λύσεων. Όπως δε επισημαίνεται το γεγονός ότι κάθε ενδεχόμενη άλλη κατεύθυνση πλην του Χριστιανισμού θα είχε ως επακόλουθο την υποχρέωση υπακοής σε –έστω κάποιους άλλους– αυθαίρετα θεσπισμένους νόμους καθιστά το κριτήριο αυτό αλυσιτελές έναντι της συγκεκριμένης θρησκείας τουλάχιστον στον βαθμό που χρησιμοποιείται ως μοναδικό επιχείρημα εναντίον της. Περαιτέρω ο Νεχαμάς επικαλείται τα χωρία GM 2, 12 και 13 ως ερείσματα της τοποθέτησης που αφορά τη σχέση μορφής και σκοπού καθώς και τη βαθμιαία επίδραση του δεύτερου επί του πρώτου.

³⁵¹ JGB 11: «Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nöthig als ein Vordergrund–Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven–Optik des Lebens gehört.»

³⁵² Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 84επ.

σχετικισμό σπεύδει να διακρίνει μεταξύ των δύο ρευμάτων υποστηρίζοντας ότι σε αντίθεση με τον σχετικισμό στα πλαίσια του Προοπτικισμού η ανάδειξη μιας προοπτικής ως της βέλτιστης δυνατής γίνεται κατά περίπτωση³⁵³.

Η εξέταση του θέματος που έχει θιγεί με την ευκαιρία αυτή, της σχέσης και της αξιολογικής αποτίμησης των περισσότερων προοπτικών, διευρύνεται στη συνέχεια του κειμένου, όπου επιχειρούνται απαντήσεις σε ειδικότερα σχετικά ερωτήματα. Έτσι ορισμένες προοπτικές διαφοροποιούνται έναντι άλλων εφόσον προσφέρουν μια εικόνα του κόσμου εγγύτερη στην πραγματικότητα. Από το σημείο αυτό μέχρι το σχηματισμό της πεποίθησης ότι κάποιες προοπτικές πρέπει να θεωρηθούν καλύτερες έναντι άλλων η απόσταση είναι πολύ μικρή, γι' αυτό και ο Νεχαμάς προλαμβάνει μια τέτοια παρανόηση επισημαίνοντας ότι κατασκευές του τύπου αυτού κρίνονται εξοβελιστέες από την περιοχή των προοπτικών εν γένει³⁵⁴.

Οι προοπτικές στο σύνολό τους δεν είναι δυνατόν να κατευθύνονται στο ίδιο αντικείμενο εξασφαλίζοντας μια πολυπρισματική αποτύπωσή του πλην της περίπτωσης, κατά την οποία στη θέση του αντικειμένου αυτού τοποθετείται ο «κόσμος». Η τελευταία αυτή έννοια πρέπει, όπως ομολογείται, να οριστεί μέσω εννοιών αναγνωρίσιμων από κάθε οπτική γωνία, γεγονός το οποίο οδηγεί εκ νέου στο πρόβλημα της μεταξύ τους συσχέτισης, μια και πλέον θα έπρεπε είτε να απορριφθούν όλες οι οπτικές είτε να επιλεγεί μια από αυτές ως η καλύτερη, ενδεχόμενο το οποίο έρχεται σε σύγκρουση με όσα υποστηρίχθηκαν στην αμέσως προηγούμενη παράγραφο³⁵⁵.

Επί τάπητος τίθεται η νιτσεϊκή αντίληψη για τη γνώση όχι ως δυνατότητας, η οποία αφορά το σύνολο του επιστητού³⁵⁶ ή καθιστά εφικτή και γνωσιολογικά δεσμευτική μια σφαιρική οπτική αλλά ως αποτελέσματος αξιών, ενδιαφερόντων και στόχων. Έτσι και η θέαση του κόσμου ως μιας ενότητας ετερόκλητων στοιχείων ουδόλως συνηγορεί υπέρ της κυριαρχίας μιας και μοναδικής στερεοσκοπικής εικόνας του. Το ζήτημα της νιτσεϊκής αντίληψης για τη γνώση συλλαμβάνεται από τον Νεχαμά σε συνάρτηση με την αντίληψη του φιλοσόφου επί των εννοιών της παραποίησης και της απλούστευσης του κόσμου.

Για να προσεγγιστούν ευχερέστερα οι έννοιες αυτές τονίζεται ότι ο Προοπτικισμός δεν αποτελεί πρόσληψη μιας επίφασης του κόσμου αλλά επιλογή του υλικού, επί του οποίου

³⁵³ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 85.

³⁵⁴ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 85.

³⁵⁵ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 86.

³⁵⁶ Χαρακτηριστική για το εύρος της αμφισβήτησης είναι η αναφορά στην φράση «όλα όσα μπορούν να υπάρχουν» ως στερούμενη νοήματος. Σχετικά βλ. Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 86.

ασκείται η αντιληπτική ικανότητα. Στο παράδειγμα της Ζωγραφικής, η οποία επιστρατεύεται ως τέχνη, όπου η προοπτικιστική προσέγγιση απαντά μια από τις γλαφυρότερες εφαρμογές της, το υλικό της πραγματικότητα, το οποίο δεν έχει καταγραφεί στον ζωγραφικό πίνακα ορίζεται ως κάτι απροσδιόριστο, το οποίο είναι δυνατό να συγκεκριμενοποιηθεί μόνο μέσα από άλλα ζωγραφικά έργα, με άλλα λόγια μέσα από άλλες προσλήψεις της πραγματικότητας, οι οποίες όπως είναι φυσικό θα φέρουν το ίδιο ακριβώς ελάττωμα με το αρχικό έργο, αυτό της «μερικής» γνωσιολογικής οικειοποίησης της πραγματικότητας. Η δημιουργία ενός πίνακα, όπου θα γινόταν προσπάθεια να συνδυαστούν όλες οι μερικότερες προσεγγίσεις με απώτερο σκοπό την καθολικότητα της θέασης της πραγματικότητας, αναφέρει ο Νεχαμάς, απορρίπτεται από τον Nietzsche ως ένα τερατούργημα που είτε ενσωματώνει όλες τις τεχνοτροπίες είτε δεν έχει κατασκευαστεί στη βάση καμίας από αυτές³⁵⁷. Αποτιμώντας της αντίληψη αυτή στη συνολική αποτύπωσή της ο Νεχαμάς καταλήγει στο συμπέρασμα ότι περισσότερες προσεγγίσεις είναι δυνατό να συνδυαστούν προς την κατεύθυνση της διαμόρφωσης μιας αρτιότερης εικόνας. Εκείνο, το οποίο και υπό αυτή την ερμηνευτική προσπάθεια παραμένει έωλο είναι η δημιουργία μιας καθολικής οπτικής, μιας οπτικής, η οποία θα ενσωμάτωνε το σύνολο του υφιστάμενου υλικού³⁵⁸.

Κατόπιν τούτων το αρχικό νιτσεϊκό ερώτημα επί του εσωτερικού κινήτρου αναζήτησης της Αλήθειας επανέρχεται στο προσκήνιο κατ' αρχάς, για να απορριφθούν τόσο η εικόνα του Nietzsche ως εραστή του παραλόγου –οπότε και στο σημείο αυτό η προσέγγιση του Νεχαμά έρχεται σε σύγκρουση με αυτή του Lukács, ο οποίος ανοιχτά καταλογίζει στη σκέψη του Nietzsche μια ιρασιοναλιστική διάσταση³⁵⁹– όσο και η αποτίμηση του Προοπτικισμού ως δυνατότητας κατά βούληση υιοθέτησης μιας διαφορετικής προσέγγισης.

Στη θέση των αντιλήψεων αυτών προτείνονται οι νιτσεϊκές θέσεις, βάσει των οποίων αφενός η υιοθέτηση μιας προοπτικής δεν είναι δυνατό παρά να παρουσιαστεί ως αποτέλεσμα ιδιαίτερων συνθηκών, οι οποίες προς στιγμή τουλάχιστον καθιστούν την κρίσιμη επιλογή εύλογη³⁶⁰ αφετέρου δίνεται έμφαση στα χαρακτηριολογικά γνωρίσματα του ανθρώπινου υποκειμένου, τα οποία μάλιστα και αποτιμώνται διαφορετικά σε κάθε δεδομένη περίπτωση. Η αντίληψη αυτή σε συνδυασμό με την ενδεχόμενη σύζευξη Αλήθειας και κινδύνου στη νιτσεϊκή

³⁵⁷ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 87.

³⁵⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 88.

³⁵⁹ Βλ. σχετικά κεφ. 3.1.1.1 παρόντος.

³⁶⁰ Προς επήρωση της θέσης αυτής ο Αλέξανδρος Νεχαμάς επικαλείται τις παραγράφους 55 και 188 του έργου «Πέρα από το καλό και το κακό».

σκέψη ωθούν τον Νεχαμά στην τήρηση αποστάσεων από την αξιολόγηση του Nietzsche ως πολέμιου της Αλήθειας ως αντιστοιχίας προς τα πραγματικά γεγονότα, η οποία συνοδεύεται από τη χρήση της αποτελεσματικότητας ως κριτηρίου διάκρισης μεταξύ Αλήθειας και Ψεύδους³⁶¹. Αντίθετα θεωρείται ότι πολλές από τις θέσεις του φιλοσόφου προϋποθέτουν αυτή την εκ πρώτης όψεως απορριπτέα προσέγγιση³⁶².

Πέρα από την απόρριψη αυτών των δύο βασικών συνιστωσών της λεγόμενης πραγματιστικής ερμηνείας της νιτσεϊκής θεωρίας για την Αλήθεια ο Nietzsche θεωρείται ότι δεν εισάγει μια θετική θεωρία για την Αλήθεια, περιορίζεται δηλαδή στην κριτική και δι' αυτής στην απόρριψη υφιστάμενων προσεγγίσεων, χωρίς όμως να συνοδεύει την αρνητική αυτή στάση με μια πρόταση με αντικείμενο τη διάκριση Αλήθειας και ψεύδους³⁶³. Όπως δε στη συνέχεια προσπαθεί να δείξει ο Νεχαμάς μια τέτοια θεωρία δεν προϋποτίθεται αναγκαία για τον διαχωρισμό μεταξύ αληθών και ψευδών κρίσεων³⁶⁴.

Απορριπτικός είναι ο Νεχαμάς και απέναντι στην ερμηνευτική τοποθέτηση, κατά την οποία η Αλήθεια στο νιτσεϊκό έργο συμπίπτει με τις έννοιες της χρησιμότητας ή της ισχύος. Κατά την άποψή του αποσπάσματα³⁶⁵ που τίγουν το ζήτημα διαδραματίζουν ρόλο επεξηγηματικό έναντι της τάσης ορισμένων ανθρώπων να δέχονται αποδεδειγμένα αναληθείς απόψεις και όχι μια θετική προσέγγιση της Αλήθειας³⁶⁶. Υπό την έννοια αυτή κριτήριο προσδιορισμού της Αλήθειας είναι η ελεγχόμενη ορθότητα αντίληψη του υποκειμένου αναφορικά με το τι είναι χρήσιμο ή επιδρά ενισχυτικά στην ισχύ του. Σε σχέση δε με το πρώτο κριτήριο επισημαίνεται και το στοιχείο της διαφοροποίησης στη βάση του εκάστοτε πεδίου εφαρμογής επιτείνοντας έτσι την επισφάλεια του οικείου παράγοντα³⁶⁷. Επί της ουσίας φρονείται ότι ο Nietzsche, ο οποίος αποδέχεται την έννοια της Αλήθειας ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα, επιτίθεται κριτικά στην κρατούσα αντιστοιχία μεταξύ Αλήθειας ή Γνώσης–χρησιμότητας αφενός και Ψεύδους ή Άγνοιας–βλαπτικότητας αφετέρου³⁶⁸.

Στη συνέχεια ο Νεχαμάς επιστρατεύει εκ νέου το προαναφερθέν παράδειγμα του

³⁶¹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 89επ.

³⁶² Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 90επ.

³⁶³ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 91.

³⁶⁴ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 92.

³⁶⁵ Συγκεκριμένα επικαλείται την παράγραφο 534 της συλλογής σημειώσεων «Θέληση για Ισχύ», ενώ επιβοηθητικά αναφέρεται και στην παράγραφο 455 της ίδιας προσπάθειας.

³⁶⁶ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 92επ.

³⁶⁷ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 93.

³⁶⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 94.

ζωγραφικού πίνακα, τη φορά αυτή όμως για να καταλήξει σε ένα ερώτημα, η απάντηση στο οποίο μετατίθεται σε απώτερο σημείο. Ο ζωγράφος ως δημιουργός του έργου τοποθετείται στη θέση του υποκειμένου ως δημιουργού της οπτικής με τα αποτελέσματα ως προς τον τονισμό ορισμένων δεδομένων και την περιθωριοποίηση ή την αποσιώπηση άλλων που η διαδικασία αυτή συνεπάγεται. Το ερώτημα που τίθεται σχετικά συνίσταται στο εάν ο ζωγράφος–φορέας της οπτικής αποδίδει ένα προϋπάρχον θέμα ή ένα θέμα το οποίο προκύπτει στη συνέχεια και –κατά πάσα πιθανότητα– κατά την διαδικασία την παραγωγική της οπτικής και ως αποτέλεσμα της, η δε προβληματική, που αναδύεται μέσα από τα ερωτήματα αυτά εντάσσεται στη νιτσεϊκή αντίληψη, που θέλει το περιβάλλον, στο οποίο κινείται το ανθρώπινο υποκείμενο προϊόν απλούστευσης και παραποίησης³⁶⁹.

Ο Νεχαμάς εκδηλώνει την αντίθεσή του απέναντι στη συσχέτιση των δύο όρων και ειδικότερα απέναντι στην προσέγγιση της απλούστευσης ως αιτίου της παραποίησης. Κατά τη γνώμη του η απλούστευση αποτελεί ένα εργαλείο απαραίτητο για την κατανόηση του κόσμου και ως εκ τούτου ο μόνος τρόπος σύνδεσής της με την παραποίηση συνίσταται στην ασύμβατη με τον νιτσεϊκό Προοπτικισμό θεώρηση μιας οικειοποίησης της πραγματικότητας χωρίς το στοιχείο της επιλογής ως το μέτρο της ακρίβειας³⁷⁰.

Έχοντας με τον τρόπο αυτό απορρίψει την ιδέα της αιτιώδους σύνδεσης των δύο εννοιών στο προαναφερθέν πλαίσιο ο Νεχαμάς συνεχίζει τη διερεύνηση της μεταξύ τους σχέσης. Διαμέσου της ενασχόλησης του Nietzsche με την κρατούσα Ηθική και τον καταλογισμό σε αυτή του αιτήματος κατίσχυσης ως της μοναδικής ανάλογης προσέγγισης της πραγματικότητας και της νιτσεϊκής πίστης στην επιλογή και την απλοποίηση ως μέσο για την υιοθέτηση περισσότερων της μιας οπτικών ή εν προκειμένω συστημάτων αξιολογικών της πραγματικότητας προσδιορίζει ως παραποίηση όχι μια στρέβλωση της όποιας εικόνας σχηματίζεται για την πραγματικότητα σε κάθε δεδομένη προσπάθεια σύλληψής της αλλά την άγνοια επί του ίδιου του γεγονότος της επιλογής και της αφαίρεσης³⁷¹.

Ωστόσο το ευρύτερο ζήτημα που φαίνεται να απασχολεί τον Αλέξανδρο Νεχαμά σε σχέση με τον νιτσεϊκό Προοπτικισμό δεν είναι άλλο από την θεώρηση της Αναλήθειας ως όρου ζωής. Αξιοποιώντας δε τη νιτσεϊκή αντίληψη σχετικά με τη σύνδεση ενδιαφερόντων και αναγκών με την ηλικία του υποκειμένου που τα εκδηλώνει, προκειμένου να γίνει αντιληπτή η συμβολή της

³⁶⁹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 95.

³⁷⁰ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 95.

³⁷¹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 96επ.

εσωτερικής διάστασης στις αντίστοιχες αποτιμήσεις, άγεται σε μια ερμηνευτική αποτύπωση της Αλήθειας ως κάτι, το οποίο να μεν δημιουργείται, της δημιουργικής τάσης όμως αυτής προηγούνται τόσο η γέννηση του κατάλληλου κινήτρου, το οποίο συνίσταται στην πεποίθηση του υποκειμένου ότι η υιοθετούμενη οπτική είναι καλύτερη από τις άλλες³⁷², όσο και η σύλληψη της Αλήθειας ως αντικειμένου ανακάλυψης παρά την όποια δημιουργική συμβολή του υποκειμένου^{373,374}.

Το ειδικότερο ζήτημα της Ηθικής θίγεται κατά την αντίληψη του Νεχαμά μέσα από την προσέγγιση της τέχνης από μέρους του Nietzsche και τη διαμόρφωση της θέσης, σύμφωνα με την οποία «...τα μεγάλα κινήματα, τόσο στην Επιστήμη όσο και στην Ηθική, δημιουργούν κάτι νέο, που εκτίθεται σε περιγραφή και αποτίμηση μέσα από την ίδια τη διαδικασία νέων μεθόδων περιγραφής και αποτίμησης.»³⁷⁵, τη στιγμή, κατά την οποία το αντικείμενο της γνωσιακής οικειοποίησης θεωρείται εκ προοιμίου υφιστάμενο, ευρισκόμενο σε μια κατάσταση αναμονής εν είδει προσταδίου της διαδικασίας ανάδειξης του τρόπου, με τον οποίο η σύλληψή του είναι δυνατό να πραγματοποιηθεί³⁷⁶.

Η έννοια του «Ελεύθερου Πνεύματος» αποτελεί νιτσεϊκή σύλληψη, στην οποία αφιερώνονται σημαντικά τμήματα του έργου του φιλοσόφου. Αναφερόμενος στην έννοια αυτή, την οποία συν τοις άλλοις ταυτίζει με τους «νέους φιλοσόφους», για τους οποίους γίνεται λόγος στο «Πέρα από το καλό και το κακό», ο Νεχαμάς αποπειράται να αναδείξει την τάση του Nietzsche για τήρηση αποστάσεων έναντι τόσο της πλήρους απελευθέρωσης από την πλάνη όσο και της απόλυτης υποδούλωσης σε αυτή. Ειδικά σε ό,τι αφορά το τελευταίο από τα δύο αυτά ενδεχόμενα υπογραμμίζεται η σαφής αναφορά στον ερμηνευτικό ρόλο του υποκειμένου ακόμη και στην περίπτωση, κατά την οποία η δράση του παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της πίστης ή των συμβάσεων³⁷⁷.

Υπό το φως των απόψεων αυτών η θεώρηση της αυταπάτης ως όρου ζωής γίνεται αντιληπτή ως μια σχέση εξάρτησης των οικοιοποιούμενων απόψεων και αξιών από απλοποιήσεις, ανάγκες και επιθυμίες. Οι δε απλοποιήσεις αυτές είναι αναγκαίες για

³⁷² Προς τεκμηρίωση του συμπεράσματος αυτού γίνεται αναφορά στην παράγραφο 211 του έργου «Πέρα από το καλό και το κακό» και την παράγραφο 552 της συλλογής σημειώσεων «Θέληση για Ισχύ».

³⁷³ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 99.

³⁷⁴ Προκειμένου να καταλήξει στη θέση αυτή ο Νεχαμάς επικαλείται τα χωρία Z I, 8, Z II, 13 και την παράγραφο 597 της συλλογής σημειώσεων «Θέληση για Ισχύ».

³⁷⁵ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 100

³⁷⁶ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 100

³⁷⁷ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 102

συγκεκριμένα ανθρώπινα υποκείμενα, όχι όμως για όλα με αποτέλεσμα την απονομιμοποίηση κάθε προσπάθειας καθολικής επιβολής τους. Επιπλέον υποστηρίζεται ότι συνεισφέρουν στη διάγνωση των σημείων εκείνων, στα οποία επιδρά καθοριστικά η τάση της απλοποίησης, η δε διαπίστωση αυτή αφορά κάθε νέα ερμηνεία και τη συσχέτισή της με κάθε προηγούμενη. Τα Ελεύθερα Πνεύματα υπό την έννοια αυτή παράγοντας συνεχώς νέες ερμηνείες παρουσιάζονται ως αναζητητές της Αλήθειας συγκροτώντας επί της ουσίας κατά την επιχειρούμενη ερμηνευτική προσέγγιση πίνακες αξιών με ρόλο καθοδηγητικό για τις ζωές τους³⁷⁸.

Το επόμενο ειδικότερο πρόβλημα της προοπτικιστικής αποτύπωσης της πραγματικότητας, με το οποίο καταπιάνεται ο Νεχαμάς, αφορά τη νιτσεϊκή σύλληψη του κόσμου ως ενός κειμένου δεκτικού ερμηνειών³⁷⁹. Απέναντι στη θέση, σύμφωνα με την οποία οι ερμηνείες αυτές καταλήγουν στην πλήρη απόρριψη της Αλήθειας, καθώς δεν είναι εφικτό κάποια ερμηνεία να θεωρηθεί αντικειμενική, ώστε να λειτουργήσει ως μέτρο για τις άλλες, ενώ ταυτόχρονα κάθε νέα ερμηνεία συμβάλλει στον περαιτέρω εμπλουτισμό το ερμηνευτέου αντικειμένου ήδη από τη στιγμή της διερεύνησης της ορθότητάς της με αποτέλεσμα την ανάδυση μια ποικιλίας εν

³⁷⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 103

³⁷⁹ Ως παραδείγματα περιπτώσεων, κατά τις οποίες η έννοια του κόσμου ταυτίζεται με εκείνη του κειμένου στη νιτσεϊκή σκέψη χρησιμοποιούνται οι παράγραφοι 22 και 230 του «Πέρα από το καλό και το κακό». Στην πρώτη από τις παραγράφους αυτές ο όρος «κείμενο» (Text) παρουσιάζεται δύο φορές με –όπως μπορεί να γίνει αντιληπτό από το υπόλοιπο κείμενο– παρόμοιο περιεχόμενο. Η χρήση του την πρώτη φορά εντός εισαγωγικών μαρτυρά τον μεταφορικό τρόπο, με τον οποίο χρησιμοποιείται, τάση από την οποία ο φιλόσοφος φαίνεται να υπαναχωρεί τη δεύτερη φορά χωρίς ιδιαίτερο λόγο, αν ληφθεί υπόψη το συναφές των δύο διατυπώσεων. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι και στις δύο αυτές περιπτώσεις ο επίμαχος όρος δε φαίνεται να αφορά άμεσα τη φύση, οπότε και το επιχείρημα του Νεχαμά θα γινόταν πιο πειστικό, αλλά στη μεν πρώτη περίπτωση τη λειτουργία της φύσης κατά το πρότυπο συγκεκριμένων νόμων (Gesetzmässigkeit der Natur), στη δε δεύτερη κατά παρόμοιο τρόπο την απόρριψη της ιδέας του Θεού και της –υπό οποιαδήποτε έννοια– καθοριστικής συμβολής ενός φανταστικού υποκειμένου στην εν λόγω λειτουργία και συνακόλουθα την αποδοχή της έννοιας του φυσικού νόμου (Ni dieu, ni maître, hoch das Naturgesetz). Επιπλέον ο τρόπος χρήσης του όρου γίνεται πιο σαφής, μέσω της καταγραφής της σχέσης του με άλλους όρους στα πλαίσια της νιτσεϊκής σκέψης. Έτσι στην πρώτη από τις δύο περιπτώσεις η έννοια του κειμένου παραλληλίζεται με αυτή του πραγματικού γεγονότος (Thatbestand), ενώ στη δεύτερη φανερώνεται η διαφοροποίησή της από την έννοια της ερμηνείας (Interpretation).

Στην παράγραφο 230 γίνεται λόγος αρχικά για «...το τρομακτικό θεμελιώδες κείμενο άνθρωπος–φύση» (...der schreckliche Grundtext homo natura), ενώ στη συνέχεια η ίδια έννοια αναφέρεται ως «...εκείνο το αιώνιο θεμελιακό κείμενο άνθρωπος–φύση» (...jenen ewigen Grundtext homo natura). Λιγότερο η πρώτη και περισσότερο η δεύτερη από αυτές τις δύο αναφορές ωθούν εκ πρώτης όψεως προς την κατεύθυνση της διάγνωσης της πίστης του Nietzsche σε έναν ερμηνευτικά αναλλοίωτο πυρήνα, επί του οποίου συντελείται το ερμηνευτικό εγχείρημα. Ενδεχόμενη δε ερμηνευτική απόπειρα να ιδωθεί η αναφορά στον πυρήνα, για τον οποίο έγινε λόγος, ως τμήμα μιας γενικότερης εκτίμησης, η οποία βρίσκει αντίθετο τον γερμανό φιλόσοφο, δε συναντά επαρκή ερείσματα, στον βαθμό, κατά τον οποίο το ζήτημα ανακύπτει στα πλαίσια της γενικότερης αναφοράς στους ανθρώπους του πνεύματος, με τους οποίους ταυτίζονται τα λεγόμενα ελεύθερα πνεύματα. Πρόκειται εν ολίγοις για στοιχεία του ανθρώπινου υποκειμένου, τα οποία αναμφίβολα αξιολογούνται θετικά στη νιτσεϊκή σκέψη. Κατά συνέπεια κάθε απόπειρα ένταξης των υπό κρίση ισχυρισμών σε ένα περιβάλλον, το οποίο θα ευνοούσε την κριτική στόχευσή τους πρέπει να κριθεί εκ προοιμίου ανέφικτη.

πολλοίς απροσδόκητων ερμηνευτικών προσεγγίσεων³⁸⁰ αντιπαράτίθεται μια άποψη στηριγμένη στη διάκριση μεταξύ μιας πλήρους και μιας μερικής ερμηνείας. Σύμφωνα με αυτή και αφού επισημανθεί ότι ερμηνευτικά συνάγεται η ταύτιση του όρου «μερική ερμηνεία» με μια προσέγγιση του ερμηνευτέου αντικειμένου, η οποία καλύπτει ένα μέρος των πτυχών του, ενώ αντίστοιχα ο όρος «πλήρης ερμηνεία» με μια συνολική προσέγγιση στο ίδιο επίπεδο, η άποψη που πρεσβεύει την ορθότητα περισσότερων ερμηνευτικών προσεγγίσεων έχει νόημα μόνο εφόσον πρόκειται για περισσότερες πλήρεις ερμηνείες, μια και στην περίπτωση των μερικών ερμηνειών η σύγκρουση επιλύεται μέσω μιας νέας ανάγνωσης, η οποία εξυπηρετεί αυτόν ακριβώς τον σκοπό. Ωστόσο το συνολικό εγχείρημα σκοντάφτει τόσο στη δυνατότητα παραγωγής μιας πλήρους ερμηνείας όσο και στη συνακόλουθη αδυναμία σύλληψης του τι ακριβώς αποτελεί πλήρη ερμηνεία και ως εκ τούτου τότε η πλήρης αυτή ανάγνωση παρουσιάζεται ενώπιον του ερμηνευτή-αναγνώστη³⁸¹.

Μέσα από τις εκτιμήσεις αυτές ο Νεχαμάς καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κίνητρο της αναζήτησης νέων ερμηνειών δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι αυτές είναι καλύτερες³⁸² από τις προηγούμενες. Στο ίδιο πλαίσιο αντιμετωπίζεται και η αντίληψη, που θέλει κάθε ερμηνεία να αποτελεί απλώς μια άλλη ερμηνεία³⁸³.

Η τοποθέτηση του Nietzsche αναφορικά με τον κόσμο ως ένα αναρίθμητο σύνολο νοημάτων³⁸⁴ αντιμετωπίζεται επικριτικά. Έτσι σε αντίθεση με ό,τι πρεσβεύει ο γερμανός φιλόσοφος θεωρείται ότι η αναφορά σε ένα σύνολο εκ προοιμίου καθορισμένων χαρακτήρων δεν αποτελεί παρά προσδιορισμό κάποιου χαρακτήρα για τον κόσμο. Με το ίδιο πνεύμα στηλιτεύεται η αποδοχή της έννοιας της πλήρους ερμηνείας, της ερμηνείας, η οποία είναι δυνατό να συλλάβει το σύνολο των υπαρχόντων δεδομένων και η οποία προϋποτίθεται του νιτσεϊκού προοπτικισμού. Ο τελευταίος προϋποθέτει στη σκέψη του Νεχαμά «...απλώς έναν κόσμο εντελώς πεπερασμένο και πυκνό», ο οποίος «πρέπει να είναι πάντα δυνατό να επανερμηνευθεί και να επανεκτιμηθεί ακόμη κι εκείνο που ήδη φαίνεται να έχει βρει την έσχατη θέση του μέσα

³⁸⁰ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 104

³⁸¹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 104επ.

³⁸² Σε μια προσπάθεια δε να φωτίσει αυτόν τον αξιολογικό όρο καταλήγει στην οριοθέτησή του στη βάση ενός συνόλου κριτηρίων. Αυτή η εκ πρώτης όψεως εξίσου απροσδιόριστη αναφορά δεν αγνοεί επί της ουσίας το πρόβλημα, καθώς αποσκοπεί στην ανάδειξη των γενικών χαρακτηριστικών του τρόπου παραγωγής της νέας ερμηνείας και όχι στην επισημάνση του ιδιαίτερου υποβάθρου κάθε ειδικότερης περίπτωσης.

³⁸³ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 105επ.

³⁸⁴ Έτσι όπως αυτή εκφράζεται στο απόσπασμα NF-1886, 7[60], το οποίο έμελλε να αποτελέσει την παράγραφο 481 της «Θέλησης για Ισχύ» (...sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne.).

σε αυτόν»³⁸⁵.

Η χρήση του όρου «ερμηνείες» από τον Nietzsche φρονείται ότι οφείλεται στην επιθυμία του φιλοσόφου να αποδώσει τον κόσμο ως ένα πεδίο διαρκών αναπροσαρμογών και το ανθρώπινο υποκείμενο ως φορέα απόψεων ικανών να προαγάγουν ένα συγκεκριμένο είδος ζωής με αποτέλεσμα αφενός την απουσία κάθε αντικειμενικότητας με γνωσιολογικούς όρους αφετέρου τη δημιουργία διαφορετικών οπτικών με γνώμονα το αξιακό υπόβαθρο και το γενικότερο σύνολο αντιλήψεων καθενός³⁸⁶.

Μια τέτοια δέσμη ερμηνευτικών προσεγγίσεων είναι φυσικό να φέρει στο προσκήνιο το ζήτημα της αξίας της επιστημονικής γνώσης. Η θέση του Nietzsche έναντι της Επιστήμης δεν εκλαμβάνεται ως αμφισβήτηση της αξίας της επιστημονικής προσέγγισης του κόσμου εν γένει αλλά ως αμφισβήτηση του πρωτείου που αναγνωρίζεται στην επιστημονική μέθοδο και τα αντικείμενα της Επιστήμης. Με άλλα λόγια δεν αμφισβητείται η δυνατότητα της Επιστήμης να συντελέσει στην κατασκευή μιας έγκυρης οπτικής, αλλά η τάση αναγνώρισης της οπτικής αυτής ως της μοναδικής έγκυρης μεταξύ περισσότερων³⁸⁷.

Μια άλλη ειδικότερη πτυχή της προβληματικής σχετικά με τον Προοπτικισμό αποτελεί το ενδεχόμενο αυτού που προσδιορίζεται στην προκειμένη περίπτωση ως αυτοαναφορικό παράδοξο. Ο Νεχαμάς διαγιγνώσκει ότι η διανοητική πορεία, που ακολουθείται προκειμένου να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι ο Προοπτικισμός επί της ουσίας αναιρεί τον εαυτό του πάσχει στον βαθμό, που προϋποθέτει την ταύτιση του ενδεχομένου ψεύδους του Προοπτικισμού ως μιας ερμηνείας με το γεγονός ότι ο τελευταίος είναι πράγματι ψευδής³⁸⁸. Το συμπέρασμα αυτό συνδυάζεται με την προαναφερθείσα αντίληψη αναφορικά με την θεώρηση κάθε ερμηνείας ως «απλώς» μιας ερμηνείας, ορολογική επιλογή η οποία συνεπάγεται την υποκρυπτόμενη αξιολόγηση της εν λόγω ερμηνείας ως εξ ορισμού αναληθούς. Σε αυτή ακριβώς την εκτίμηση έγκειται το κοινό στις δύο περιπτώσεις σφάλμα. Έτσι στη θέση της εσφαλμένης εντύπωσης, που θέλει την ερμηνεία να αποτελεί έναν υποδεέστερο τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας ο Νεχαμάς τοποθετεί μια αποτίμηση της ερμηνείας ως του «καλύτερου, ασφαλέστερου ή ακριβέστερου» τρόπου κατανόησης³⁸⁹.

Συνεπεία της αποτίμησης πλέον του Προοπτικισμού ως μιας ερμηνείας όχι εξ ορισμού

³⁸⁵ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 107.

³⁸⁶ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 107επ.

³⁸⁷ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 108.

³⁸⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 109επ.

³⁸⁹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 110.

εσφαλμένης αλλά δυνητικά εσφαλμένης προκύπτει η εύλογη αντίληψη ότι ο Προοπτικισμός σε σαφή διάσταση προς τον Δογματισμό δεν εγείρει αξιώσεις αποδοχής του³⁹⁰. Το στοιχείο των αντιλήψεων και των αξιών του υποκειμένου διεκδικεί στη νιτσεϊκή σκέψη σημαίνοντα ρόλο στη διαμόρφωση της εκάστοτε οπτικής. Την επίδραση του γεγονότος αυτού εντοπίζει ο Νεχαμάς στη νιτσεϊκή αποτίμηση του Χριστιανισμού και του Δογματισμού, ενώ ως μέσο για την ανάδειξη ενός τέτοιου συμβάντος προσδιορίζεται η γενεαλογική μέθοδος³⁹¹. Υπό το γενικότερο αυτό πρίσμα ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός επαναπροσδιορίζεται ως η τάση εκείνη, η οποία ισοδυναμεί με την «άρνηση να διαβαθμιστούν οι άνθρωποι και οι απόψεις πάνω σε μια και μοναδική κλίμακα»³⁹².

Από την άλλη πλευρά ως μοναδικός τρόπος απόρριψης του Προοπτικισμού παρουσιάζεται η αποτύπωση μιας άποψης, η ισχύς της οποίας δε θα τελεί σε εξάρτηση με τον χρόνο, τον άνθρωπο, που αφορά και το πλαίσιο, εντός του οποίου διατυπώνεται, κατά συνέπεια δε θα είναι δυνατό να θεωρηθεί ως μέσο προώθησης συγκεκριμένου είδους ζωής κατά τα προαναφερθέντα. Και καθώς κάτι τέτοιο θεωρείται θεωρητικά εφικτό πρακτικά όμως εξαιρετικά δυσχερές ως μια δεύτερη δυνατότητα υποδεικνύεται η διάψευση του υποβάθρου, το οποίο διεγίνωσκε ο Nietzsche στην προσπάθειά του να αποδομήσει αντιλήψεις και ιδέες αναδεικνύοντας τα πραγματικά κίνητρά τους. Πρόκειται στην ουσία για ένα εγχείρημα ο βαθμός αναλυτικής διεϊσόδου του οποίου είναι ανάλογος των αντίστιχων νιτσεϊκών προσπαθειών³⁹³.

Προς την ίδια κατεύθυνση και με τους ίδιους όρους λειτουργούν τα νιτσεϊκά Ελεύθερα Πνεύματα, τα οποία πλέον καλούνται να οικοδομήσουν ή να περιγράψουν³⁹⁴ έναν κόσμο, εντός του οποίου εκδηλώνονται οι αξίες και τα ιδεώδη τους με αποκορύφωση την επίγνωση του γεγονότος ότι πρόκειται για έναν κόσμο με τα χαρακτηριστικά αυτά. Κατόπιν τούτων το ερώτημα αναφορικά με τον ακριβέστερο προσδιορισμό των αξιών, για τις οποίες έγινε λόγος, ανακύπτει ως φυσικό επακόλουθο. Στην προσπάθειά του να ανταποκριθεί στις ανάγκες του εγχειρήματος ο Νεχαμάς περιγράφει το αντικείμενο της ερμηνείας ως έναν κόσμο «...όπου μπορούν να βρουν έκφραση οι καλύτερες παρορμήσεις και οι ισχυρότερες ανάγκες ενός ανθρώπου και όπου ίσως, για ένα διάστημα τουλάχιστον, να ικανοποιηθούν.». Η κατάσταση

³⁹⁰ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 110επ.

³⁹¹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 111.

³⁹² Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 112.

³⁹³ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 112.

³⁹⁴ Αυτά τα δύο ρήματα χρησιμοποιούνται διαζευκτικά ως δηλωτικά ειδικότερων εκφάνσεων της ερμηνευτικής διαδικασίας.

αυτή συμπίπτει με τη νιτσεική θέληση για ισχύ³⁹⁵, σχετικά με την οποία επισημαίνεται ότι πόρρω απέχει από την «...αυθαίρετη επιβολή της τάξης σε έναν κόσμο, που είναι κατ' αρχή χαώδης ή αδόμητος.»³⁹⁶.

Ειδικότερα η θέληση για Αλήθεια θεωρείται πως είναι δυνατό να συλληφθεί ως θέληση για ισχύ υπό δύο διαφορετικές απόψεις, μια εσωτερική και μια εξωτερική. Η εσωτερική συνίσταται σε τελική ανάλυση σε μια θέληση για άγνοια, η οποία αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση της ζωής και η οποία φρονείται ότι στρέφεται στον εαυτό της υπό την έννοια της άγνοιας του γεγονότος ότι κάποιος γνωρίζοντας κάτι ταυτόχρονα αποτυγχάνει στην εγκαθίδρυση μιας υγιούς γνωσιολογικής σχέσης με μια σειρά άλλων πραγμάτων³⁹⁷. Ευνόητο είναι στα πλαίσια της υποστήριξης μιας τέτοιας θέσης και, εφόσον ληφθεί υπόψη και το παράδειγμα του ζωγραφικού πίνακα, που επαναφέρει εδώ ο Νεχαμάς πριν καταλήξει στο κρίσιμο συμπέρασμα, ότι η άγνοια αφορά υλικό γνωσιολογικά προσλήψιμο ευρισκόμενο κατά κάποιο τρόπο στην ίδια τάξη ή το οποίο με άλλα λόγια φέρει τα ίδια βασικά χαρακτηριστικά με αυτό το οποίο τελικά οικειοποιείται το ανθρώπινο υποκείμενο.

Την εφαρμογή αυτού του γενικότερου προτύπου αντιμετώπισης της πραγματικότητας εντοπίζει ο Νεχαμάς στα νιτσεικά Ελεύθερα Πνεύματα, τα οποία υιοθετώντας συγκεκριμένες απόψεις τελούν εν επιγνώσει του γεγονότος ότι δε θα ήταν δυνατό να ζήσουν διαφορετικά συνειδητοποιώντας την ίδια στιγμή ότι το ίδιο πλέγμα αντιλήψεων δεν είναι εφικτό να αποκτήσει καθολική ισχύ, να αποτελέσει δηλαδή προϋπόθεση της ζωής άλλων. Πέραν τούτων υπογραμμίζεται η αποχή των Πνευμάτων αυτών από κάθε προσπάθεια επιβολής του προσωπικού τους προτύπου καθώς και η δυναμική σχέση τους με την Αλήθεια από τη στιγμή κατά την οποία εμφανίζονται διατεθειμένα να εγκαταλείψουν αντιλήψεις, οι οποίες έχουν υπερβεί τη χρησιμότητά τους³⁹⁸.

³⁹⁵ Τα δύο βασικά συστατικά της θέλησης για δύναμη εντοπίζονται στο πνευματικό και το πολιτικό επίπεδο, οπότε και αντίστοιχα γίνεται λόγος στη μεν πρώτη περίπτωση για το πνευματικό–δημιουργικό(geistig–kreativ) στοιχείο, ενώ στη δεύτερη για το πολιτικό–ενεργητικό (politisch–aktiv). Σχετικά βλ. Grau G.–G., Macht, Recht und Moral bei Nietzsche στο: Seelmann K. (Hg.), Nietzsche und das Recht, Stuttgart 2001, σελ. 12.

³⁹⁶ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 113.

³⁹⁷ Η προσέγγιση αυτή προκύπτει ερμηνευτικά από την παράγραφο 609 της «Θέλησης για Ισχύ» (NF–1884,26[294]). Στο απόσπασμα αυτό ο Nietzsche κάνει λόγο για την ανεπάρκεια της επίγνωσης της άγνοιας της ανθρωπότητας και ωθείται στη συμπερασματική διάγνωση της αναγκαιότητας μετάβασης στο καθεστώς της «Θέλησης για άγνοια» (Wille zur Unwissenheit). Την τοποθέτηση αυτή έχουν ως έρεισμα οι αντίστοιχου ενδιαφέροντος αντιλήψεις του Νεχαμά. Σχετικά βλ. Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 114επ.

³⁹⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 115. Την ίδια προσέγγιση θεωρείται ότι εκφράζει και η παράγραφος 540 της «Θέλησης για Ισχύ» (NF–1885,34[230]), όπου ο Nietzsche αναφέρεται στην ύπαρξη ποικιλίας αληθειών καταλήγοντας στην αμφισβήτηση της ύπαρξης της μιας και μοναδικής Αλήθειας (Es giebt vielerlei

Ο μηδενισμός, έτσι όπως η έννοια γίνεται αντιληπτή από τον Nietzsche, προσδιορίζεται εννοιολογικά ως πίστη τόσο στο ισάξιο όλων των ερμηνειών όσο και στο ανεπιθύμητο ή αδύνατο της επινόησης βελτιωμένων. Η αντίληψη αυτή παραλληλίζεται με μια άλλη παραδοχή του φιλοσόφου, σύμφωνα με την οποία «...αν κάποιο μοναδικό μέτρο δεν είναι καλό για όλους και για κάθε εποχή, τότε κανένα μέτρο δεν είναι καλό για κανέναν καμία εποχή.». Αντιτιθέμενα στη μηδενιστική οπτική τα Ελεύθερα Πνεύματα επιδίδονται σε μια προσπάθεια, η οποία ενίοτε καταλήγει σε δυνατότητα παραγωγής νέων ερμηνειών³⁹⁹. Πέρα από την πλήρη διάσταση με τους εκπροσώπους του Δογματισμού και της Μεταφυσικής, που εξασφαλίζει μια τέτοια θέση, στα εν λόγω Πνεύματα αναγνωρίζονται και δύο άλλες ιδιότητες.

Η πρώτη συνίσταται στην επίγνωση του γεγονότος ότι η ιδιότητα της ερμηνείας πρέπει να αποδοθεί ακόμη και σε όσα από τα πράγματα θεωρούνται τα πλέον γνωστά⁴⁰⁰. Η δε υπέρβαση του προβλήματος της συνήθειας, το οποίο επικαλείται ο Nietzsche ως αιτιακό υπόβαθρο της αποχής από τη θεώρηση της υπό κρίση θέσης ως ερμηνείας, έχει ως επακόλουθο την ενεργοποίηση του μηχανισμού, μέσω του οποίου παράγεται η ερμηνεία εκείνη, η οποία προσδιορίζει το μέχρι πρότινος αυτονόητο ως ερμηνεία. Η δεύτερη ιδιότητα έγκειται στη σύζευξη ερμηνείας και κατάστασης του ερμηνεύοντος υποκειμένου. Τα Ελεύθερα Πνεύματα διαθέτουν επίγνωση του γεγονότος ότι η αλληλοδιαδοχική παραγωγή νέων ερμηνειών συνεπάγεται αντίστοιχη συνεχή διαφοροποίηση της κατάστασής τους. Ωστόσο επιδιδόμενα με συνέπεια στην προσπάθεια αυτή διαθέτουν την ίδια στιγμή επίγνωση του τυχαίου χαρακτήρα των απόψεών τους, ενώ εσωτερικά σχηματίζουν τη δυνατότητα αποστασιοποίησης από αυτές⁴⁰¹.

Καταληκτικά ο Νεχαμάς αναφορικά με τη γενικότερη νιτσεϊκή άποψη, την οποία αποπειράται να εκθέσει κριτικά στο οικείο κεφάλαιο του έργου του, την αναλήθεια ως όρο ζωής,

Augen. Auch die Sphinx hat Augen: und folglich giebt es vielerlei „Wahrheiten“, und folglich giebt es keine Wahrheit.).

³⁹⁹ Βλ. σχετικά και Z, Von den drei Bösen I. Στο απόσπασμα αυτό ο Nietzsche παρουσιάζει τον κεντρικό ήρωα του έργου να συλλαμβάνει τον κόσμο σε μια μέση κατάσταση, η οποία προσδιορίζεται μέσα από την απόσταση από δύο άκρα. Το ένα από αυτά συνίσταται στη αινιγματικότητα του κόσμου, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την πρόκληση αισθημάτων απέχθειας (...nicht Räthsel genug, um Menschen–Liebe davon zu scheuchen), ενώ το άλλο στην αποκάλυψη σε τέτοιο βαθμό, ώστε η ανθρώπινη σοφία να περιάγεται σε κατάσταση ύπνωσης (...nicht Lösung genug, um Menschen–Weisheit einzuschläfern). Από τη διατύπωση αυτή και σε ό,τι αφορά στα Ελεύθερα Πνεύματα ο Νεχαμάς συμπεραίνει ότι «ο κόσμος δεν είναι ούτε ολότελα έξω από την εμβέλειά τους, ούτε εντελώς στο χέρι τους.».

⁴⁰⁰ Τεκμηριώνοντας τη θέση αυτή ο Νεχαμάς εστιάζει δικαιολογημένα στο FW 355, όπου ο Nietzsche τονίζει την λόγω της συνήθειας δυσχέρεια ακόμη και να τεθεί αυτό που θεωρείται γνωστό ως πρόβλημα δεκτικό περαιτέρω διερεύνησης (Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu „erkennen“, das heisst als Problem zu sehen, das heisst als fremd, als fern, als „ausser uns“ zu sehn...).

⁴⁰¹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 116επ.

εκτιμά ότι συνδέεται με «την άγνοιά μας όσον αφορά τους ακριβείς τρόπους, με τους οποίους οι απόψεις μας, σε κάθε εποχή, συνιστούν απλοποιήσεις του κόσμου και εξαρτώνται από ιδιαίτερες αξίες.»⁴⁰². Περαιτέρω σχετικά φρονεί ότι «ακόμη και η διαρκής ανίχνευση αδικαιολόγητων παραδοχών πρέπει να προχωρήσει στη βάση κάποιων δικών της μη αμφισβητούμενων παραδοχών»⁴⁰³. Ενώ ο Σχετικισμός αντιλαμβάνεται όλες τις ερμηνείες ως ισοδύναμες, ο Προοπτικισμός «διατείνεται ότι οι απόψεις ενός ανθρώπου είναι οι καλύτερες για αυτόν, χωρίς να υποδηλώνει ότι πρέπει να είναι καλές για οποιονδήποτε άλλο»⁴⁰⁴. Τέλος έμφαση δίνεται και στην ανάγκη κατασκευής νέων ερμηνειών και αξιών⁴⁰⁵, οι οποίες θεωρείται ότι είναι δυνατό είτε να προκύψουν τυχαία είτε να κατασκευαστούν –ενδεχόμενο, στο οποίο αποδίδεται η μεγαλύτερη αξία– ως αποτέλεσμα σχεδιασμού και θέασης στην ειδική αυτή περίπτωση των προηγούμενων απόψεων του ως απλών ερμηνειών⁴⁰⁶.

Στη βάση όλων όσα προηγήθηκαν σχετικά με τον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον νιτσεϊκό Προοπτικισμό και τα σύμφυτα με αυτόν ζητήματα ο Αλέξανδρος Νεχαμάς, αποτιμάται και η νιτσεϊκή θέση απέναντι στην Αλήθεια, όπως αυτή εκφράζεται σε ένα τελικό σχόλιο στο έργο Πέρα από το καλό και το κακό⁴⁰⁷. Ολοκληρώνοντας εκεί ο Nietzsche την ενασχόλησή του με τον επίμαχο όρο εκφράζει τον φόβο ότι οι σκέψεις του, οι οποίες προ ολίγου καιρού ήταν πολύχρωμες (bunt), νέες (jung) και μοχθηρές (boshafft), γεμάτες κεντριά και κρυφά καρυκεύματα (voller Stacheln und geheimer Würzen) τείνουν να μετατραπούν σε Αλήθειες. Σε μια απόπειρα ερμηνευτικής ανίχνευσης της διανοητικής πορείας που ακολουθείται στο συγκεκριμένο έργο ο Νεχαμάς αναφέρεται στη θέληση για άγνοια, όπως αυτή ήδη διεξοδικά περιγράφηκε, και τη θέληση για γνώση, οι οποίες από κοινού αντιμετωπίζονται ως δύο όψεις του ίδιου νομίσματος συνοψιζόμενες εν τέλει στη θέληση για ισχύ, η οποία «...βρίσκει τις καλύτερες στιγμές της, όταν αμφισβητεί την αναζήτηση της Αλήθειας και της Γνώσης.» και η οποία «θεωρεί ότι η ίδια δημιουργεί μάλλον παρά ανακαλύπτει νέες Αλήθειες.»⁴⁰⁸.

Έτσι η αναζήτηση της Αλήθειας, υποστηρίζει ο Νεχαμάς, καταλήγει να φαίνεται η ίδια

⁴⁰² Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 118.

⁴⁰³ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 118.

⁴⁰⁴ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 118επ.

⁴⁰⁵ Υπό την επίκληση του Z, Zarathustra's Vorrede 3. Στο σημείο αυτό ο νιτσεϊκός ήρωας κάνει λόγο για το ύψιστο βιοτικό επίτευγμα εντοπίζοντάς το στην περιφρόνηση και την αηδία απέναντι στην ευτυχία, τον Λόγο και την Αρετή (Was ist das Grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.).

⁴⁰⁶ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 119.

⁴⁰⁷ Βλ. JGB 296.

⁴⁰⁸ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 119.

αληθινή δημιουργώντας κατά τα προαναφερθέντα σχετικά με την αναλήθεια των ερμηνειών δικαιολογημένες επιφυλάξεις στον εμπνευστή του Προοπτικισμού. Ο χαρακτηρισμός των απόψεών του ως αληθινών θεωρείται ότι αποδίδει την προσπάθεια του Nietzsche να αναδείξει το προσωπικό, ιδιοσυγκρασιακό στοιχείο, που τις διέπει τη στιγμή κατά την οποία το τελευταίο αυτό συμβάλλει τα μέγιστα στην προσπάθεια ανθρώπων να ζήσουν συγκεκριμένο είδος ζωής⁴⁰⁹.

3.1.1.3. Ο νιτσεϊκός Προοπτικισμός από τη σκοπιά του Μεταστρουκτου-ραλισμού: Gilles Deleuze

Στη βάση μιας άλλης γενικότερης αντίληψης για την πραγματικότητα, αυτής του Μεταστρουκτουραλισμού αντιμετωπίζει τη νιτσεϊκή σκέψη ο Gilles Deleuze⁴¹⁰. Στο έργο του «Nietzsche et la Philosophie» ο γάλλος στοχαστής αφιερώνει ιδιαίτερο κεφάλαιο στη νιτσεϊκή πραγμάτευση της έννοιας της Αλήθειας. Η έναρξη του εγχειρήματος πραγματοποιείται με έναν μάλλον απροσδόκητο τρόπο. Ο Deleuze αναφέρεται στο πρόσωπο του Kant ως εκπροσώπου της κλασικής φιλοσοφικής σκέψης, κύριο γνώρισμα της οποίας τουλάχιστον σε ότι αφορά τον κρίσιμο όρο δεν είναι άλλο από την αποχή από κάθε διερώτηση σχετικά με την αξία της Αλήθειας ή το κίνητρο προς αναζήτησή της. Εφόσον λοιπόν μια τέτοια κατάσταση συλλαμβάνεται ως προβληματική δικαιολογημένα λαμβάνει χώρα μια απόπειρα κατανοησιακής προσέγγισης του ζητήματος⁴¹¹.

Μολονότι εμπειρικά η διαπίστωση της διαφοροποίησης του ανθρώπινου υποκειμένου από το αληθές για μια ποικιλία λόγων, στους οποίους θεωρείται ότι είναι δυνατό να συμπεριληφθούν η υπεροχή του συμφέροντος ως κινήτρου δράσης και η διανοητική ανεπάρκεια⁴¹², είναι ευχερής, η φιλοσοφική σκέψη επιδίδεται σε μια προσπάθεια σύνδεσης σκέψης και Αλήθειας κατά τρόπο μάλιστα αυτονόητο. Όσο αφορά την επίδραση της πρωτοβουλίας αυτής στο ανθρωπολογικό επίπεδο επισημαίνεται ότι είναι το πρότυπο του καθαρού στοχαστή αυτό, η βούληση του οποίου

⁴⁰⁹ Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία..., ό. π., σελ. 119επ.

⁴¹⁰ Σχετικά με το έργο και τη θέση του Gilles Deleuze στη φιλοσοφική σκέψη βλ. Bunnin N./Yu J., The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Malden/Oxford/Victoria 2004, λ. Gilles Deleuze.

⁴¹¹ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία (μετ. Σπανού Γ.), Αθήνα 2002, σελ. 138.

⁴¹² Στο αιτιακό υπόβαθρο της τάσης αυτής του ανθρώπινου υποκειμένου συμπεριλαμβάνει ο Deleuze και την εσφαλμένη δράση. Πρόκειται αν μη τι άλλο για μια παράξενη αναφορά, κυρίως αν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι μια τόσο γενική διατύπωση μοιραία επεκτείνεται και στις άλλες δύο περιπτώσεις, ήτοι αυτές του συμφέροντος και της διανοητικής ανεπάρκειας. Ο μόνος θεμιτός τρόπος δικαιολόγησης της εν λόγω αντίληψης συνίσταται στη διάγνωση μιας σχέσης γενικού προς ειδικό μεταξύ της γενικής αναφοράς στο εσφαλμένο της δράσης και των άλλων δύο ειδικότερων περιπτώσεων, οπότε και η γενική αναφορά αποσκοπεί στην κάλυψη του συνόλου των ιδιαίτερων τρόπων η κινήτρων απομάκρυνσης από το αληθές.

ανάγεται στην Αλήθεια και με τον τρόπο αυτό αποφεύγεται η συσχέτιση της Αλήθειας με «μια συγκεκριμένη βούληση που θα ήταν δική της», με «έναν συγκεκριμένο τύπο δυνάμεων» καθώς και με «μια συγκεκριμένη ποιότητα της βούλησης για δύναμη»⁴¹³.

Ο Deleuze εντοπίζει το νιτσεϊκό ερώτημα αναφορικά με την Αλήθεια στο επίπεδο της σημασίας της έννοιας καθώς και του προσδιορισμού των δυνάμεων και της βούλησης που τίθενται ως προϋποθέσεις της. Υπό την έννοια αυτή το ενδιαφέρον του φιλοσόφου δεν εστιάζεται στη διάσταση μεταξύ αληθούς και αναληθούς αλλά στην έννοια της Αλήθειας καθ' εαυτή. Χρησιμοποιώντας τη νιτσεϊκή θέση, που θέλει το υποκείμενο να διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο στη σύλληψη της διάκρισης μεταξύ του αληθινού κόσμου και του κόσμου των φαινομένων⁴¹⁴, ο γάλλος διανοητής εστιάζει το ενδιαφέρον του στην έννοια του φιλαλήθους ανθρώπου (Wahrhaftige), τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του οποίου και προσπαθεί να καταγράψει.

Στα πλαίσια της προσπάθειας αυτής και κατόπιν της απόρριψης του ενδεχομένου ο φιλαλήθης να συμπίπτει με το πρόσωπο εκείνο, το οποίο δεν επιθυμεί να εξαπατηθεί, θεωρώντας κάτι τέτοιο ολέθριο, διότι η αντίληψη αυτή προϋποθέτει έναν κόσμο αληθινό, έρχεται στο προσκήνιο μια δεύτερη ιδέα. Χρησιμοποιώντας επιβοηθητικά και την παράγραφο 344 του έργου «Χαρούμενη Γνώση» ο Deleuze εξετάζει το ενδεχόμενο η ιδιότητα του φιλαλήθη να ταυτίζεται με την απουσία βούλησης εξαπάτησης, η οποία κατά το προεπικληθέν χωρίο εξυπονοεί και την επιθυμία του υποκειμένου, το οποίο αποτελεί φορέα της εν λόγω άποψης να μην εξαπατηθεί το ίδιο⁴¹⁵.

Προκειμένου να δοθεί λύση στο ζήτημα ακολουθείται η ακόλουθη συλλογιστική πορεία. Η αναζήτηση της Αλήθειας συλλαμβάνεται στην διάστασή της εκείνη, η οποία την θέτει σε αντίθεση με τον κόσμο στην εκάστοτε δεδομένη μορφή του. Με τον τρόπο αυτό όμως καλλιεργείται μια σχέση αντιπαράθεσης προς την έννοια της ζωής, η οποία πρέπει να νοηθεί ως απεικόνιση της πραγματικότητας, η οποία πλέον χρωματίζεται αρνητικά στη βάση του στοιχείου του απατηλού χαρακτήρα της. Κάπως έτσι η έννοια της γνώσης αντιπαράτίθεται σε αυτή της ζωής, ενώ στον κόσμο υπό τη δεδομένη μορφή του αντιπαραβάλλεται ένας άλλος κόσμος, ο οποίος βρίσκεται επέκεινα της πραγματικότητας. Το γεγονός όμως ότι ο αληθινός κόσμος και η

⁴¹³ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 138.

⁴¹⁴ Συγκεκριμένα επικαλείται το απόσπασμα NF-1887,11[115] (WM 543), όπου ο Nietzsche καταπιάνεται με την έννοια του κόσμου του αληθούς (Welt des Wahren) και του όντος (Seiend), ως προϋπόθεση του οποίου βλέπει την κατασκευή του φιλαλήθους.

⁴¹⁵ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 139.

καλλιεργούμενη για αυτόν αντίληψη συνεχονται άμεσα με τη βούληση να αντιμετωπιστεί ο ίδιος κόσμος ως φαινομενικός ωθούν στην πεποίθηση ότι η εφεύρεση δύο διαφορετικών κόσμων εισάγει επί της ουσίας μια διάκριση με εξόχως ηθικά χαρακτηριστικά στον βαθμό, στον οποίο υπολανθάνει η αναζήτηση μιας καλύτερης ζωής, μιας ζωής δηλαδή, για τον προσδιορισμό της οποίας χρησιμοποιούνται όπως είναι προφανές όροι με ιδιαίτερη ηθική βαρύτητα⁴¹⁶.

Πλην όμως η ηθική αυτή αντίθεση θεωρείται απλό σύμπτωμα. Στην πραγματικότητα η νιτσεϊκή αυτή προσέγγιση δε θεωρείται παρά μια απόπειρα αυτοαναίρεσης της ζωής και συνακόλουθα της ισχύος με ειδικότερη έκφανση το ασκητικό φαινόμενο, κατά του οποίου στρέφεται η λυσσαλέα νιτσεϊκή κριτική. Ο Deleuze επιδιόδομος σε μια προσπάθεια διεύρυνσης του κριτικού κατανοησιακού εγχειρήματος επιχειρεί να προχωρήσει ερμηνευτικά ένα βήμα παραπέρα. Το νέο ερώτημα αφορά τον φορέα του ασκητικού ιδεώδους. Αυτός περιγράφεται ως κάποιος, που επιθυμεί «μια ζωή σμικρυνμένη, τη ζωή του εκφυλιζόμενη και μειούμενη, τη διατήρηση του τύπου του, κάτι πολύ περισσότερο, την ισχύ και τον θρίαμβο του τύπου του, τον θρίαμβο των αντενεργών δυνάμεων και τη μετάδοσή τους.»⁴¹⁷.

Η τελευταία αυτή επισήμανση ανακινεί ερμηνευτικά το ζήτημα των αντενεργών δυνάμεων, τον μεγαλύτερο κίνδυνο σε σχέση με τις οποίες φρονείται ότι αποτελεί ο νιτσεϊκός μηδενισμός. Η βούληση του μηδενός αποτελεί το μέσο, δια του οποίου η ζωή οδηγείται στην αυτοαναίρεσή της, καθώς ζωογονεί τις αξίες εκείνες, στις οποίες αποδίδεται το ίδιο μιας ανώτερης φύσης. Αυτή ακριβώς η ανώτερη φύση, υποστηρίζει ο Deleuze, προσδιορίζεται από τη βούληση του αρνείσθαι. Υπό την έννοια αυτή γίνεται αντιληπτό ότι η άρνηση ανάγεται σε αυτοσκοπό. Η βούληση του μηδενός και οι αντενεργές δυνάμεις αποτελούν βασικό περιεχόμενο του ασκητικού ιδεώδους⁴¹⁸.

Η καταληκτική διαπίστωση του Gilles Deleuze όσο αφορά το γενικότερο ερμηνευτικό εγχείρημα σε σχέση με την έννοια της Αλήθειας στη νιτσεϊκή σκέψη αποδίδει στην ερμηνεία την αποκάλυψη «τριών πυκνών διαστρωματώσεων». Με τον όρο αυτό και παρά τις όποιες επιφυλάξεις είναι δυνατό να προκαλέσει στο επίπεδο της γλωσσικής ακρίβειας, νοούνται οι περιοχές της Γνώσης, της Ηθικής και της Θρησκείας. Σε αυτά ακριβώς τα επίπεδα αναδύονται οι ανώτερες αξίες, οι οποίες κατά τα προαναφερθέντα διεκδικούν καίρια θέση στην παραγωγή του μηδενιστικού προσανατολισμού μετουσιωμένες αντίστοιχα σε αληθινό, αγαθό και θείο. Ειδικά

⁴¹⁶ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 139επ.

⁴¹⁷ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 140επ.

⁴¹⁸ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 141.

σε ό,τι αφορά στο ασκητικό ιδεώδες, του αναγνωρίζεται ένας ιδιάζων ρόλος από τη στιγμή, κατά την οποία θεωρείται ότι ενσαρκώνει το νόημα και την αξία των άλλων δύο πεδίων. Υπό την έννοια αυτή κάθε προσπάθεια διακριτής λειτουργίας των τριών περιοχών πέφτει στο κενό λόγω της επικυριαρχίας του ασκητικού ιδεώδους, η οποία συν τοις άλλοις προβάλλει αδιαμφισβήτητη, εφόσον θεωρείται ανέφικτη η προσβολή του εν λόγω ιδεώδους τόσο από τη Γνώση όσο και από την Αλήθεια σε κάθε ειδικότερη εκδοχή τους⁴¹⁹.

Η προσπάθεια του Deleuze να ανιχνεύσει τον τρόπο λειτουργίας των τριών αυτών εννοιών, της Γνώσης, της Ηθικής και της Θρησκείας, έχει ως αφετηρία μια μεθοδολογικού τύπου επισήμανση. Αντί της τόσο αγαπητής στον Nietzsche γενεαλογικής μεθόδου ο γάλλος μεταστρουκτουραλιστής ακολουθεί την αντίθετη πορεία. Επιδίδεται έτσι στη διερεύνηση της διαδρομής, η οποία έχει ως σημείο εκκίνησης την έννοια του ασκητικού ιδεώδους και καταλήγει στη βούληση για Αλήθεια. Η εξελικτική διαδρομή που βλέπει να λαμβάνει χώρα στην περίπτωση αυτή ο Deleuze έχει ως βασικά σημεία την αντικατάσταση της Θρησκείας από την Ηθική καθώς και την τάση αντικατάστασης της τελευταίας από την Επιστήμη. Μια διαπίστωση του είδους αυτού, όπως προκύπτει και από τη μελέτη του πρωτογενούς υλικού είναι απολύτως συμβατή και με τη νιτσεϊκή σκέψη⁴²⁰, ενώ παρόμοια φαίνεται να ισχύουν και σε ό,τι αφορά μια σειρά εννοιών, η αναφορά στις οποίες θεωρείται άστοχη στην καθημερινότητα και για το λόγο αυτό λαμβάνει χώρα μόνο από ανθρώπους απολύτως ταυτισμένους με το χριστιανικό ιδεώδες, όπως οι υψηλόβαθμοι ιερωμένοι. Εφόσον όμως, διατείνεται ο Deleuze, η μετάβαση από τη Θρησκεία στην Ηθική και από την Ηθική στη Γνώση δεν αποτελεί παρά μια διαφοροποίηση στο επίπεδο των μέσων, τα οποία με τη σειρά τους δεν παύουν παρά να συνίστανται στις αντενεργές δυνάμεις, διαφορετικού όμως είδους σε κάθε περίπτωση, ανοίγει ο δρόμος προς την κατεύθυνση της σύγχυσης μεταξύ της κριτικής και της υπερίσχυσης μιας από τις δυνάμεις αυτές⁴²¹.

Στη Γενεαλογία της Ηθικής⁴²² ο Nietzsche προσθέτει αμέσως μετά την επισήμανση της κατάρρευσης του Χριστιανισμού εξαιτίας της ίδιας της Ηθικής του ότι και ο Χριστιανισμός ως

⁴¹⁹ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 141.

⁴²⁰ Συγκεκριμένα ο Deleuze συνάγει το δικαιολογημένο αυτό συμπέρασμα από αποσπάσματα της «Γενεαλογίας της Ηθικής» και της «Χαρούμενης Επιστήμης», τα οποία και επικαλείται ευθέως στο κείμενό του. Πρόκειται για τα χωρία GM 3, 27 και FW 357. Στα δύο αυτά σημεία ο Nietzsche διακηρύττει ποικιλόμορφα και με επουσιώδεις εκφραστικές παραλλαγές την κατάρρευση του Χριστιανισμού ως επακόλουθο της ίδιας της Ηθικής του ή προς όφελος της Ηθικής αυτής καθώς και τη συμβολή του ενστίκτου της Αλήθειας στην απομάκρυνση από την πίστη προς το Θείο.

⁴²¹ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 142.

⁴²² GM 3, 27

Ηθική πρέπει να καταστραφεί (dergestalt muss nun auch das Christenthum als Moral noch zu Grunde gehn). Η αντίληψη αυτή κάνει τον Deleuze να θέσει το ερώτημα αν ο Nietzsche εννοεί στο σημείο αυτό ότι πρέπει απλά η κυριαρχία της Γνώσης σε ένα τρίτο στάδιο να σηματοδοτήσει το ξεπέραςμα της Ηθικής. Η απάντηση που επιφυλάσσεται στο ερώτημα αυτό είναι αρνητική με το επιχείρημα του περιορισμένου οφέλους από μια τέτοια απόπειρα ως αποτελέσματος της διαιώνισης της κυριαρχίας του ασκητικού ιδεώδους. Αντί του ενδεχομένου αυτού ο Deleuze πιστεύει ότι απώτερη επιδίωξη του Nietzsche αποτελεί η μεταβολή του εν λόγω ιδεώδους⁴²³.

Μια τέτοια διαπίστωση βέβαια καθιστά απολύτως θεμιτή την προσπάθεια μεταφοράς της προβληματικής αυτής στο επίπεδο της σύγχρονης πραγματικότητας. Εκεί διαπιστώνεται ένα είδος «εγγυητικής»⁴²⁴ λειτουργίας του καθενός από τα τρία κρίσιμα πεδία για το άλλο. Έτσι η Αρετή παρουσιάζεται να «εγγύεται» για το ασκητικό-θρησκευτικό ιδεώδες και η Αλήθεια κατ' αναλογία για την Αρετή. Έτσι το πρόβλημα κατά την προσέγγιση του Deleuze εντοπίζεται στην κατασκευή της αναγκαιότητας μιας άκριτης μετάβασης από το ένα από τα προπεριγραφέντα στάδια στο άλλο. Στο επίπλαστο αυτό συνολικό μόρφωμα αντιπαρατίθεται η κριτική αντιμετώπιση καθεμιάς από τις τρεις θεμελιώδεις έννοιες ξεχωριστά και ως εφελτήριο για την κριτική προσέγγιση των περιοχών, οι οποίες με όχημα τις συγκεκριμένες έννοιες απεικονίζονται⁴²⁵.

3.1.1.4. Κριτική επισκόπηση των ερμηνευτικών προσεγγίσεων.

Πρόκειται κατόπιν όσων προηγήθηκαν για τρεις συλλήψεις με βασικές διαφοροποιήσεις όσο αφορά στη νιτσεϊκή αντίληψη για την έννοια της Αλήθειας. Παρά όμως τις μεθοδολογικά διαφορετικές αφετηρίες τους κομίζουν στοιχεία, η γνώση των οποίων καθιστά ευχερέστερη τη

⁴²³ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 142επ.

⁴²⁴ Στο σημείο αυτό ο Deleuze φαίνεται να χρησιμοποιεί ένα ρήμα, η σημασία του οποίου παρουσιάζεται απολύτως συγκεκριμένη στον χώρο της νομικής επιστήμης, καθίσταται όμως προβληματική στο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης ή σε αυτό των κοινωνικών επιστημών. Έτσι στο σημείο αυτό δεν είναι απολύτως ξεκάθαρο αν με το συγκεκριμένο ρήμα υπονοείται απλά μια σχέση αιτιότητας, στα πλαίσια της οποίας υπό έννοια γνωσιολογική ή οντολογική –παραμένει άδηλο– η μία έννοια λειτουργεί ως όρος –αναγκαίος, επαρκής ή αναγκαίος και επαρκής ταυτόχρονα– της άλλης. Το κατανοησιακό πρόβλημα δυσχεραίνεται έτι περαιτέρω όταν σε συνέχεια της αναφοράς στην ιδιότυπη αυτή εγγυητική λειτουργία γίνεται λόγος για την Αρετή, η οποία «...θέλει το καλό», που βρίσκεται εντός της Θρησκείας και κατ' ακολουθία για την Αλήθεια, η οποία «...θέλει την Αρετή». Στα πλαίσια της αναφορά αυτής και εφόσον οι χρησιμοποιούμενοι όροι νοηθούν κυριολεκτικά ως λύση στο προαναφερθέν πρόβλημα θα προβαλλόταν η εκδήλωση μιας βουλευτικής λειτουργίας εξόχως ασύμβατης με αφηρημένες έννοιες, όπως η Αρετή και η Αλήθεια. Σε κάθε περίπτωση και εφόσον –και στον βαθμό που– υπάρχει η βούληση υπέρβασης των προαναφερθέντων προβλημάτων η σχέση που θα πρέπει να αναγνωριστεί ότι υπονοείται είναι αυτή της –ποιοτικά απροσδιόριστης– νομιμοποίησης.

⁴²⁵ Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία, ό. π., σελ. 143.

σύλληψη της θεμελιακής γνωσιολογικά τάσης του Προοπτικισμού. Υπό την έννοια αυτή οι τρεις προεκτεθείσες θεωρητικές προσεγγίσεις εισφέρουν από κοινού στην πολυπρισματική θέαση και την πολύπλευρη κατανόηση του νιτσεϊκού γνωσιολογικού μοντέλου.

3.2. Η Ηθική στη σκέψη του Friedrich Nietzsche

3.2.1. Σκιαγράφηση του κοινωνικού υποβάθρου⁴²⁶ ως εφιαλτηρίου για τη συναγωγή των θεμελιακών ηθικών εννοιών

Το ένατο και τελευταίο μέρος του έργου «Πέραν του Καλού και του Κακού» τιτλοφορείται «Τι είναι ευγενές» (Was ist vornehm?)⁴²⁷. Ο τίτλος αυτός καθίσταται έτι σαφέστερος, όταν η εισαγωγή στη θεματική πραγματοποιείται μέσω της αναφοράς στο ζήτημα της «ανύψωσης του τύπου "άνθρωπος"» (Erhöhung des Typus „Mensch“). Κάπως έτσι γίνεται σαφής η πρόθεση διερεύνησης των στοιχείων εκείνων, τα οποία συναποτελούν το επιθυμητό ανθρωπολογικό και πραξιακό πρότυπο. Στα πλαίσια του εγχειρήματος αυτού η εναρκτήρια παράγραφος εμπεριέχει τη σκιαγράφηση του κοινωνικού μοντέλου, το οποίο έχει κατά νου ο Nietzsche⁴²⁸. Πρόκειται για την «αριστοκρατική κοινωνία» (aristokratische Gesellschaft). Βασικά χαρακτηριστικά του τύπου αυτού κοινωνικής οργάνωσης, όπως τον οραματίζεται ο γερμανός φιλόσοφος, αποτελούν τα ακόλουθα:

α. Η πίστη στην ιεραρχική κατάταξη των μελών της συγκεκριμένης κοινωνίας και μάλιστα κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να σχηματίζεται μια μακρά κλίμακα βαθμίδων (eine lange Leiter der Rangordnung). Ευνόητο είναι πως στην περίπτωση αυτή εκκρεμεί μια στα πλαίσια του εφικτού λεπτομερής αποτύπωση των γνωρισμάτων, τα οποία θα πρέπει να ληφθούν υπόψη για την κατάταξη αυτή.

⁴²⁶ Ο όρος χρησιμοποιείται στο σημείο αυτό, για να καταδείξει το σύνολο των προϋποθέσεων, η συνδρομή των οποίων στο κοινωνικό επίπεδο θεωρείται στη σκέψη του Nietzsche απαραίτητη, προκειμένου να δομηθούν βασικές έννοιες για την από μέρους του κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας.

⁴²⁷ Για την έννοια της ευγένειας στη σκέψη του Nietzsche καθώς και την κοινωνικοπολιτισμική διαδικασία ωρίμανσης, η οποία οδηγεί στη δημιουργία του αναφερόμενου ως κυρίαρχου ατόμου (soveränes Individuum) (σχετικά με το οποίο βλ. 3.3.1 παρόντος) βλ. Gerhardt V., Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011, σελ. 218επ.

⁴²⁸ Όπως ορθά επισημαίνεται (Schacht R., Kant, Nietzsche und „der Mensch“: Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie στο: Himmelmann B. (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin 2005, σελ. 289), ο Nietzsche δίνει ιδιαίτερη σημασία στο κοινωνικό, πολιτισμικό (kulturell) και θεσμικό υπόβαθρο ως μέσο για την καλλιέργεια μιας ανώτερης μορφής πνευματικότητας. Στο υπόβαθρο αυτό εντάσσεται και ο παράγοντας, τον οποίο ο γερμανός φιλόσοφος αποκαλεί «πάθος της απόστασης», και για τον οποίο θα γίνει λόγος στη συνέχεια.

β. Εν μέρει το πρόβλημα φωτίζεται κατά την εξέλιξη της περιγραφής. Το κοινωνικό πρότυπο θα πρέπει να διέπεται από την πίστη στη διαφορά αξίας μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων· και, ως εκ τούτου, η ιεραρχική κατάταξη των ανθρώπινων υποκειμένων στα πλαίσια του εν λόγω κοινωνικού προτύπου θα πρέπει να αντανακλά την αξία που τους αποδίδεται. Το αξιολογικό κριτήριο –τουλάχιστον στη βάση όσων αναφέρονται στο σημείο αυτό– παραμένει ασαφές· κάτι τέτοιο όμως θεωρείται απολύτως θεμιτό, εάν ληφθεί υπόψη η μέχρι το σημείο αυτό ή και πέραν τούτου έκθεση των ειδικότερων δεδομένων, που συνθέτουν το νιτσεϊκό ανθρωπολογικό πρότυπο.

γ. Η Δουλεία ως απαραίτητο στοιχείο «υπό μια κάποια έννοια» (in irgend einem Sinne), όπως γλαφυρά αναφέρεται, τοποθέτηση η οποία ενδεχομένως και με κριτήριο τη διατύπωσή της παραπέμπει στη γενικότερη έννοια του όρου, στη δυνατότητα δηλαδή ενός ανθρώπου να βρίσκεται κατά τρόπο κοινωνικά αποδεκτό σε μια κατάσταση, που προσομοιάζει σε αυτή της υποτέλειας⁴²⁹.

Κατόπιν τούτων η αναγκαιότητα προσδιορισμού του τρόπου γένεσης της προϋπόθεσης αυτής βελτίωσης του ανθρώπινου υποκειμένου προκύπτει ως λογικό επακόλουθο. Ο Nietzsche συλλαμβάνει μια βίαια εικόνα, προκειμένου να αποδώσει τη συγκεκριμένη κατάσταση. Η πρωτοβουλία για τη δημιουργία μιας ανώτερης ανθρώπινης κουλτούρας ανήκει, κατά την αντίληψη του Nietzsche, στη βάρβαρη ανθρώπινη φύση⁴³⁰. Φορείς μιας ισχυρότατης θέλησης για δύναμη στρέφονται επιθετικά κατά ηπιότερων ειδών–φορέων παρακμασμένης και διεφθαρμένης κουλτούρας. Το σημείο, στο οποίο ο Nietzsche διαβλέπει την υπεροχή των εξεχόντων αυτών όντων δεν είναι η σωματική ρώμη (physische Kraft) αλλά η ψυχική ισχύς (seelische Kraft)⁴³¹.

⁴²⁹ Ερμηνευτικά υποστηρίζεται ότι η έννοια της δουλείας στη σκέψη του Nietzsche θα πρέπει να γίνει αντιληπτή υπό μία πιο πνευματική έννοια, κατά την οποία η δράση του ανθρώπινου όντος τελεί υπό την καθοριστική επίδραση κοινωνικών δογμάτων ή αντιλήψεων τρίτων. Σχετικά βλ. Lampert L., Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil, London 2001, σελ. 266.

⁴³⁰ Χαρακτηριστική στο σημείο αυτό είναι η φράση, που χρησιμοποιεί ο Nietzsche θέλοντας να περιγράψει τους φορείς αυτής της θεμελιακής σημασίας για το κοινωνικό πρότυπό του πρωτοβουλίας. Μέσα από τη χρήση όρου, που προδίδει ιδιοσυγκρασιακά χαρακτηριστικά, τα οποία ακόμη βρίσκονται κοντά στη φυσική κατάσταση του ανθρώπινου όντος (Menschen mit einer noch natürlichen Natur), αφήνει να διαφανεί η εκφυλιστική επίδραση της ενσωμάτωσης στο εκάστοτε πολιτισμικό μοντέλο.

⁴³¹ JGB 257. Όσο αφορά στη σχέση μεταξύ ισχύος (Macht) και δύναμης (Kraft) στη σκέψη του Nietzsche, διακρίνονται στη βιβλιογραφία δύο ερμηνευτικοί προσανατολισμοί:

–Σύμφωνα με τον πρώτο ως δύναμη νοείται η αρχέγονη ενέργεια, η οποία βρίσκεται σε μια υπολανθάνουσα και απροσδιόριστη κατάσταση, ενώ ως ισχύς η εξευγενισμένη (sublimated) εκδοχή της δύναμης στην πραγμάτωσή της αποτέλεσμα αντίστοιχης διαδικασίας επί του ίδιου του ανθρώπινου υποκειμένου (έτσι Colomb J., How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology στο: Colomb J./Wistrich R. (eds), Nietzsche, Godfather of

3.2.2. Η έννοια του «πάθους της απόστασης» (Pathos der Distanz)

Καίριος ρόλος αποδίδεται από τον Nietzsche στην έννοια του «πάθους της απόστασης» ως ενός παράγοντα, ο οποίος ζωογονείται από το κοινωνικό περιβάλλον, το οποίο φέρει τα γνωρίσματα που ήδη εκτέθηκαν⁴³². Πρόκειται για μια κατάσταση αυτοσυνειδησίας της κυρίαρχης τάξης, στα πλαίσια της οποίας αυτή τελεί υπό ένα καθεστώς σύλληψης και εντύπωσης της σχέσης της με τις τάξεις εκείνες, οι οποίες χαρακτηρίζονται ιεραρχικά υποδεέστερες, ενώ στη συνέχεια επιδίδεται στη δραστηριότητα που επιβάλλεται από αυτή την ενδιάθετη τάση, την διοίκηση (Befehlen)⁴³³. Η περιαγωγή στην κατάσταση αυτή θεωρείται θεμελιακή για την ανάπτυξη μιας εσωτερικής επιδίωξης επίταξης των ιδιοτήτων εκείνων, οι οποίες οντολογικά θεμελιώνουν την ιδιότητα του ευγενούς καθώς και του μέλους της τάξης των προνομιούχων⁴³⁴. Εν ολίγοις ο Nietzsche παραθέτει στο σημείο αυτό μια εξέλιξη του ανθρώπινου όντος, η οποία περιγράφεται ως «αυτούπερνίκηση του ανθρώπου» (Selbst-Überwindung des Menschen), ως υπέρβαση του ανθρώπινου όντος στη βάση ενός εξελικτικού κινήτρου, με την έννοια της εξέλιξης να νοηματοδοτείται με γνώμονα το νιτσεικό αξιολογικό πρότυπο.

Αυτό όμως δεν είναι το μοναδικό σημείο, όπου παρουσιάζεται αυτή η ιδιότυπη εκφραστική επιλογή στο έργο του φιλοσόφου. Συγκεκριμένα σε σημείωση του έτους 1885 το «πάθος της απόστασης» θεωρείται ότι αποτελεί το ενδότερο υπόβαθρο (ist im innersten Grunde) του ηθικού αισθήματος (sittliches Gefühl)⁴³⁵, το δε εννοιολογικό περιεχόμενο του αισθήματος αυτού παρουσιάζεται ευχερέστερα σε μια άλλη σημείωση του ίδιου έτους. Εκεί ως συστατικά του ορίζονται ο σεβασμός (Verehrung), ο φόβος (Furcht) και η συνδρομή ενός οιονεί

Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy, Princeton 2002, σελ. 20επ.· του ίδιου, Will to Power: Does it Lead to the “Coldest of All Cold Monsters?” Gemes K./Richardson J. (eds), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, σελ. 527επ.).

—Ο δεύτερος κάνει λόγο για την αδυναμία ακριβούς εννοιολογικής οριοθέτησης των δύο όρων στο νιτσεικό έργο, καθώς αυτοί φαίνεται να μην αντιμετωπίζονται απόλυτα διακριτά από τον γερμανό φιλόσοφο. Τον ισχυρισμό αυτό φαίνεται να έχει υποστηρίξει ο Heidegger σε διάλεξή του (έτσι Brogan W., Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being, Albany 2005, σελ. 110επ.).

Τη χρήση του όρου «δύναμη» (Kraft) φέρεται να έχει εμπνευστεί ο Nietzsche από τον χώρο των φυσικών επιστημών. Σχετικά βλ. Diethe C., Historical Dictionary of Nietzscheanism (4th ed.), Lanham, Maryland/Toronto/Plymouth 2007, λ. Force και Power.

⁴³² Βλ. σχετικά 3.2.1 παρόντος.

⁴³³ Σχετικά με το «πάθος της απόστασης» και τη συμβολή του στην κατασκευή κοινωνικών βαθμίδων στη νιτσεική σκέψη βλ. και Diethe C., Historical Dictionary of Nietzscheanism, ό. π. λ. Pathos of Distance.

⁴³⁴ JGB 257. Πρβλ. σχετικά και NF–1885, 2[13]

⁴³⁵ NF–1885,1[7]

καθαγιασμένου και κρυφού στοιχείου (die Berührung wie von etwas Heiligem und Geheimem), ενώ η επίδρασή του συνοψίζεται στην επιτακτικότητα των κελευσμάτων του, στη δυνατότητά του να αυτοπροσδιορίζεται ως κάτι σημαντικό, να λειτουργεί επιτακτικά καθώς και να εκδηλώνεται είτε παθιασμένα είτε ήσυχα και βαθιά. Επιπλέον του επιφυλάσσεται και ένα άλλος ρόλος με ιστορικό ενδιαφέρον, καθώς αναγορεύεται στο στοιχείο εκείνο, το οποίο συνοψίζει το σύνολο των αισθημάτων των προγόνων⁴³⁶.

Παρόμοια χρήση του όρου γίνεται και σε άλλη σημείωση του 1885, όπου το «πάθος της απόστασης» θεωρείται βασικό στοιχείο κάθε Ηθικής, εξετάζεται δε σε συνδυασμό με την «Ηθότητα του κυριαρχούντος προσώπου» (Sittlichkeit der herrschenden Person), στο οποίο αναγνωρίζεται η δυνατότητα επιβολής ποινών⁴³⁷ σε κάθε παραβάτη των επιταγών και των απαγορεύσεων του⁴³⁸.

Σε σημείωση του έτους 1887 και στα πλαίσια της γενικότερης κριτικής διάθεσης του φιλοσόφου απέναντι στη χριστιανική θρησκεία διερευνώνται τα χαρακτηριστικά του χριστιανικού ιδεώδους (christliches Ideal). Για τις ανάγκες του εγχειρήματος γίνεται λόγος για τα εννοιολογικά συστατικά του αντίθετου ιδεώδους, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και το

⁴³⁶ NF-1885,1[22]

⁴³⁷ Για την αντίληψη του Nietzsche αναφορικά με την έννοια της ποινής και την ποινική αξιολόγηση των πράξεων βλ. Kerger H., λ. Strafe στο: Ottmann H. (Hg.), Nietzsche Handbuch: : Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart-Weimar 2000, σελ. 333επ. Στις θέσεις του Nietzsche σχετικά με το ύψος της εκάστοτε επιβαλλόμενης ποινής ο Jean-Christophe Merle (Nietzsches Straftheorie στο: Höffe O. (Hg.), Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, Berlin 2004, σελ. 99) ανιχνεύει ένα είδος περιοδολόγησης, στα πλαίσια του οποίου αρχικά και κατά την πρώτη από τις προσδιοριζόμενες ως περιόδους στην ποινική μεταχείριση, η ποινή γίνεται αντιληπτή ως αποτέλεσμα μιας πολεμικής αναμέτρησης. Την ενδυνάμωση της κοινωνίας και την ποινή ως αποτελέσματος του συμβιβασμού με την οργή από την εγκληματική πράξη παρουσιάζει ο συγγραφέας ως δεύτερη περίοδο, ενώ οι τρίτη και τέταρτη σηματοδοτούνται από την αναθεώρηση του ποινικού Δικαίου προς το ηπιότερο και την πλήρη αποποινικοποίηση συμπεριφορών με τη μορφή χάρης ως αποτέλεσμα της κορύφωσης του αισθήματος ισχύος αντίστοιχα. Επιπλέον, όπως ο ίδιος συγγραφέας υπογραμμίζει (σελ. 101), κατά την πρώτη περίοδο η απονομή ποινικής δικαιοσύνης φαίνεται να παρουσιάζει στο έργο του Nietzsche ιδιωτικά χαρακτηριστικά, στον βαθμό, κατά τον οποίο μια πολεμική αναμέτρηση είναι αδύνατο να λάβει χώρα εναντίον συγκεκριμένου προσώπου. Η παρέμβαση της Πολιτείας λαμβάνει χώρα από την δεύτερη περίοδο (σελ. 102), ενώ το ενδιαφέρον για την επιμέτρηση της ποινής κατά την τρίτη (σελ. 103). βέβαια κατόπιν των επισημάνσεων αυτών, το ζήτημα κατά πόσο τα ιδιαίτερα γνωρίσματα, στη βάση των οποίων ο Jean-Christophe Merle δομεί ερμηνευτικά την περιοδολόγηση αυτή δικαιολογούν τη θεώρηση του ποινικού φαινομένου υπό το πρίσμα της χρονικής διαδοχής, παραμένει ανοιχτό. Θα ήταν δυνατό επί παραδείγματι να υποστηριχτεί ότι και στη σύγχρονη πραγματικότητα υπάρχουν κοινωνικά μοντέλα, τα οποία ευνοούν μια αντιμετώπιση του εγκληματία εν είδει εχθρού και υπό την έννοια αυτή, ακόμη και για εγκλήματα με περιορισμένη για τα δυτικά πρότυπα ηθικοκοινωνική απαξία, προκρίνουν λύσεις, οι οποίες οδηγούν κατ' αποτέλεσμα στην φυσική εξόντωση του «εχθρού». Το πρόβλημα επιτείνεται αν ληφθεί υπόψη η συνήθης ειδικά τα τελευταία χρόνια αντιμετώπιση κυρίως προσώπων, τα οποία κατηγορούνται για πράξεις τρομοκρατίας, αντιμετώπισή τους με τρόπο, ο οποίος συμπεριλαμβάνει ως μία θεμιτή εξέλιξη την ενδεχόμενη θανάτωση του θύματος και δη από δικαιοταξίες, στα πλαίσια των οποίων θανατική καταδίκη και δυνατότητα χάρης συνυπάρχουν.

⁴³⁸ NF-1885,1[10]

«πάθος της απόστασης»⁴³⁹. Σε παρόμοιο κλίμα φαίνεται να κινείται και άλλη σημείωση του ίδιου έτους, όπου ο επίμαχος παράγοντας φαίνεται να διατηρείται ως απότοκος της ξενικής κατάκτησης και αντίβαρο στην ιουδαϊκή προσπάθεια δόμησης του θεσμού της Εκκλησίας⁴⁴⁰.

Η συσχέτιση του επίμαχου όρου με τη χριστιανική θρησκεία δικαιολογεί την εμφάνισή του στο έργο, όπου επιχειρείται μια συνολική λυσσαλέα κριτική επίθεση στη θρησκεία αυτή⁴⁴¹ και φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Αντίχριστος». Συγκεκριμένα ο Nietzsche καυτηριάζοντας τον χριστιανικής έμπνευσης εξισωτισμό κάνει λόγο για την ασυμβατότητα μιας τέτοιας τάσης με το «πάθος της απόστασης» και συνακόλουθα για την απουσία ενός εξελικτικού κινήτρου⁴⁴². Σε άλλο σημείο του ίδιου έργου και στα πλαίσια μιας διάκρισης των ανθρώπινων τύπων μεταξύ των κυρίως πνευματικών (vorwiegend Geistige), των κυρίως ισχυρών στους μύες και το ταμπεραμέντο (vorwiegend Muskel- und Temperaments-Stärke) και των μετρίων, οι οποίοι δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερη επίδοση σε κανένα από τα δύο επίπεδα, το «πάθος της απόστασης» εντάσσεται στα στοιχεία εκείνα, τα οποία από κοινού με άλλα συγκροτούν την τελειότητα του κόσμου, όπως τον αντιλαμβάνεται το πρώτο από τα τρία είδη, οι κυρίως πνευματικοί⁴⁴³.

Τέλος στο έργο «Το λυκόφως των ειδώλων» και στο κεφάλαιο με τίτλο «Ακροβολισμοί ενός παράκαιρου» το «πάθος της απόστασης» αντιμετωπίζεται στην ιστορική του διάσταση, καθώς συγκαταλέγεται μεταξύ των γνωρισμάτων μιας κατά το νιτσεϊκό πρότυπο αξιολογής εποχής⁴⁴⁴.

3.2.3. Οι θεμελιώδεις ηθικές έννοιες: Καλός–κακός (Gut–Böse), καλός–αξιοκαταφρόνητος (Gut–Schlecht)

Η προσπάθεια του Nietzsche να προσδιορίσει το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου «καλός» έχει ως μεθοδολογική αφετηρία την περιγραφή ενός ανθρώπινου τύπου. Η αναζήτηση αφορά τον αρχικό τρόπο χρήσης του όρου. Το εγχείρημα παρίσταται απόλυτα δικαιολογημένο, εφ' όσον ληφθεί υπόψη η σχέση που θεωρείται από τον Nietzsche ότι υπάρχει μεταξύ των ποιοτικών ιδιοσυγκρασιακών στοιχείων του προσώπου, το οποίο οικειοποιείται μια έννοια, και της έννοιας αυτής καθεαυτής, επί της οποίας τα εν λόγω γνωρίσματα αντικατοπτρίζονται.

⁴³⁹ NF–1887,11[363] (WM 221)

⁴⁴⁰ NF–1887,11[377]

⁴⁴¹ Βλ. σχετικά Magnus B./Higgins K., Nietzsche's Works and their Themes στο: Magnus B./Higgins K. (eds), The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 1996, σελ. 55επ.

⁴⁴² AC 43

⁴⁴³ AC 57

⁴⁴⁴ GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 37

Ο Nietzsche σπεύδει εκ προοιμίου να διασκεδάσει τις υπόνοιες ενός ωφελμιστικού περιεχομένου του όρου «καλός», τουλάχιστον στην παθητική του διάσταση, στην αξιολόγηση δηλαδή της πράξης από τη σκοπιά όχι του αυτουργού αλλά κάθε τρίτου προσώπου, το οποίο αποκομίζει οφέλη. Παρόμοια τύχη επιφυλάσσεται και για την σύμφυτη έννοια της μη εγωιστικής πράξης, δομικού χαρακτηριστικού της χριστιανικής Ηθικής⁴⁴⁵.

Η παρουσίαση του τύπου του προσώπου, το οποίο φρονεί ο Nietzsche ότι αρχικά προέβη στη χρήση του επίμαχου όρου λαμβάνει χώρα μέσω της απόδοσης σε αυτό των επιθέτων «ευγενής» (vornehm) και «δυνατός» (mächtig), ενώ ταυτόχρονα χρησιμοποιούνται περιγραφικοί όροι, οι οποίοι εννοιολογικά απεικονίζουν την υψηλή κοινωνική θέση (höhergestellt) και το υψηλό φρόνημα (hochgesinnt). Πέρα όμως από αυτή την περιγραφική διάσταση του φαινομένου, το ίδιο αυτό πρόσωπο φαίνεται ότι λειτουργεί ενεργητικά προς την κατεύθυνση του σχηματισμού του κρίσιμου όρου, καθώς, υιοθετώντας μια αποτίμηση του εαυτού του και συνεπεία τούτου των πράξεών του, πραγματοποιεί την κατάλληλη ορολογική επιλογή, ώστε να εκφραστεί η επιδοκιμασία στη βάση του αξιολογικού προτύπου του. Με τον τρόπο αυτό έρχεται στο προσκήνιο ο όρος «καλός», ο οποίος στη σκέψη του Nietzsche συμπίπτει με την τοποθέτηση στην υψηλότερη βαθμίδα ενός συστήματος ιεραρχήσεων⁴⁴⁶.

Αυτή η κεντρικής σημασίας αξιολογική αποτίμηση φαίνεται να έχει μια βασική συνέπεια στη σκέψη του φιλοσόφου. Πλέον είναι οι ίδιοι οι φορείς του όρου «καλός» που λειτουργούν παραγωγικά στο πεδίο των αξιών, και μάλιστα εκδηλώνοντας με τον τρόπο αυτό στο γλωσσικό επίπεδο την ισχύ τους⁴⁴⁷, χωρίς να χρήζουν κάποιας ούτως ειπείν έξωθεν νομιμοποίησης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση των ωφελμιστικών προτύπων, οπότε και ως κριτήριο χρησιμοποιείται η πράξη αυτή καθεαυτή, ή –σε ένα αργότερο χρονικό σημείο– η δύναμη της συνήθειας, έτσι όπως η τελευταία διαμορφώθηκε μέσα από την μακραίωνη πρακτική.

Τον αντίποδα αυτού του αξιολογικού διπόλου –συντελώντας τα μέγιστα και στην περαιτέρω διαύγηση του θετικού αξιολογικού πόλου– σχηματίζουν από κοινού οι όροι «ταπεινό» (niedrig), «ευτελής» (niedrig-gesinnt)⁴⁴⁸, «αγοραίο» (gemein) και «πληβείο» (pöbelhaft). Όπως γίνεται αντιληπτό και από την προβολή του στοιχείου της ιεραρχικής

⁴⁴⁵ GM 1, 2

⁴⁴⁶ GM 1, 2

⁴⁴⁷ Η Ισχύς (Macht) προσδιορίζεται ως ικανότητα προς άσκηση φυσικής εξουσίας (die Fähigkeit zur Ausübung physischer Gewalt), ενώ επισημαίνεται ο κίνδυνος σύγχυσής του με την καθαρή άσκηση φυσικής εξουσίας (bloße Ausübung physischer Gewalt). Σχετικά βλ. Kerger H., *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, Berlin 1988, σελ. 24επ.

⁴⁴⁸ Αυτολεξεί ο όρος εκφράζει την χαμηλού επιπέδου εσωτερική διάθεση.

διάστασης του όρου «καλό» η διάκριση που εισάγεται στο σημείο αυτό δεν αρκείται στη δεδομένη διαπίστωση της διαφοροποίησης αλλά συνοδεύεται από τη συνειδητοποίηση μιας ιεραρχικής διαφοροποίησης. Έτσι οι φορείς του αντίθετου αξιακού πλαισίου αποτελούν είδος κατώτερο, στο οποίο επισυνάπτεται ο όρος «αξιοκαταφρόνητο» (schlecht).

Κατά τρόπο απολύτως συμβατό με το γενικότερο πλαίσιο ιδεών του ο Nietzsche προχωρά στην αναζήτηση της τάσης εκείνης, η οποία δικαιολογεί την κατασκευή των δύο επίμαχων όρων. Πρόκειται για το αναφερόμενο ως «πάθος»⁴⁴⁹ της απόστασης» (Pathos der Distanz). Πέρα από την καθαρά οντική διάστασή τους οι εκπρόσωποι των γνωρισμάτων, τα οποία συσσωματώνονται στον όρο «αξιοκαταφρόνητο», παρουσιάζουν και μια επιπρόσθετη λειτουργία στη δράση τους, μια λειτουργία κινητροδοτικής υφής αναφορικά με τους φορείς των αντίθετων ιδεωδών. Η απέχθεια των τελευταίων για ό,τι εκπροσωπείται μέσω των κατώτερου επιπέδου αξιών δημιουργεί σε αυτούς την επιθυμία να κινηθούν σε ένα άλλο υψηλότερο επίπεδο⁴⁵⁰.

Λεξιλογικά η επιλογή του συγκεκριμένου όρου κρίνεται πρόσφορη στον βαθμό, που αποδίδει αποχρώντως ένα ενδογενές κίνητρο, το οποίο μάλιστα παρουσιάζεται αρκούντως ισχυρό, ώστε να μεταστρέψει αποφασιστικά την ίδια την υπαρξιακή προοπτική του φορέα του. Ένα ερμηνευτικό ερώτημα, το οποίο θα μπορούσε να προκύψει στη βάση της χρήσης του όρου «απόσταση» για την περιγραφή της ιδιότυπης αυτής κατάστασης, συνίσταται στην εξακρίβωση των λόγων εκείνων, οι οποίοι ωθούν τους φορείς των υψηλών αξιών να υιοθετήσουν το συγκεκριμένο αξιακό υπόβαθρο και όχι κάποιο άλλο, το οποίο, μολονότι θα διαφοροποιούνταν από το κατακριτέο, θα ήταν εξίσου επιδοκιμαστέο από τη σκοπιά του νιτσεϊκού προτύπου. Η προβληματική αυτή, μολονότι εκ πρώτης όψεως βάσιμη, στην πραγματικότητα ενισχύει τη νιτσεϊκή θέση αναφορικά με τη δράση του ανθρώπινου υποκειμένου ως εξωτερίκευση του εσωτερικού ενορμησιακού του φορτίου. Το υπόστρωμα αυτό, επί του οποίου ερείδεται η δράση του υποκειμένου-φορέα των ανώτερων ιδεωδών, δεν είναι άλλο από τα ιδεώδη αυτά και ως εκ τούτου στο αντίστοιχο πλαίσιο θα κινηθούν οι αξιολογικές αποτιμήσεις του.

Η προσπάθεια τεκμηρίωσης των αντιλήψεων αυτών, διαφωτιστική για ειδικότερες πτυχές των επίμαχων εννοιών, κινείται στο γλωσσικό επίπεδο και μάλιστα στο ειδικότερο πεδίο της ετυμολογικής διερεύνησης των σχετικών όρων σε διαφορετικούς γλωσσικούς χώρους. Έτσι από

⁴⁴⁹ Η χρήση του αρχαιοελληνικού όρου «πάθος» επιλέγεται από τον Nietzsche και για την περιγραφή του θεμελιώδους νιτσεϊκού υπαρξιακού κινήτρου, της θέλησης για δύναμη (WM 635). Σχετικά με τη χρήση αυτή και τη συμβολή της στη νιτσεϊκή γνωσιοθεωρία υπό το πρίσμα της διαμόρφωσης της προοπτικιστικής οπτικής βλ. Kaufmann W., Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (4th ed.), Princeton 1974, σελ. 264επ.

⁴⁵⁰ GM 1, 2

τον Nietzsche προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι ο όρος «καλός» αναπτύχθηκε μέσα από μια κοιτίδα, με εννοιολογικό περιεχόμενο, που παραπέμπει σε ευγένεια και αριστοκρατικότητα⁴⁵¹, οι οποίες εν συνεχεία μετασηματίστηκαν εξειδικευόμενες δε κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να ταυτίζονται με τον ψυχικά ευγενή (seelisch–vornehm), τον μεγάλωψυχο (edel), τον υψηλής ψυχικής ποιότητας (seelisch–hochgeartet) και τον ψυχικά προνομιούχο (seelisch–privilegiert). Αντίστοιχα οι έννοιες αγοραίος (gemein), πληβείος (röbelhaft) και ταπεινός (niedrig) θεωρούνται ειδικότεροι καθορισμοί, οι οποίοι παραπέμπουν στο εννοιολογικό αρχέτυπο, που εκφράζεται με τον όρο «αξιοκαταφρόνητος» (schlecht)^{452,453}.

Κατόπιν της παρουσίασης του βασικού αξιολογικού ορολογικού διπτύχου ο Nietzsche επιδίδεται σε μια απόπειρα ανάδειξης των στοιχείων εκείνων, τα οποία ως μέρος του εννοιολογικού περιεχομένου του όρου «καλός» διαμορφώνουν το πεδίο αναφοράς του τροφοδοτώντας την πεποίθηση των ευγενών (die Vornehmen) σχετικά με την ανωτερότητά τους έναντι των εκπροσώπων της αντίρροπης τάσης. Η σχετική αναφορά εστιάζει πρωτίστως στις περιπτώσεις εκείνες, κατά τις οποίες η χρήση του όρου έχει ως προσδιοριστικό υπόβαθρο την ισχύ (Macht), οπότε και οι όροι «οι ισχυροί» („die Mächtigen“), «οι κύριοι» („die Herren“) και «οι διατάζοντες» („die Gebietenden“), οι οποίοι χρησιμοποιούνται στην περίπτωση αυτή, θεωρείται ότι παραπέμπουν ευθέως στον παράγοντα αυτό ή, στην οικονομική ευχέρεια, η οποία κατά τη φράση του φιλοσόφου συγκαταλέγεται μεταξύ των πλέον εμφανών γνωρισμάτων της ισχύος –οπότε και αντιστοίχως εν είδει παραδείγματος χρησιμοποιούνται οι όροι «οι πλούσιοι» („die Reichen“) και «οι κατέχοντες» („die Besitzenden“).

Μια ικανοποιητική εικόνα περί του πώς ακριβώς γίνεται αντιληπτός ο παράγοντας αυτός ως κριτήριο ποιοτικής αποτίμησης από μέρους του Nietzsche, παρέχεται περαιτέρω μέσω των παραδειγμάτων που ακολουθούν, τα οποία, όπως με σαφήνεια ομολογείται, εστιάζουν στη χρήση ενός τυπικού χαρακτηριστικού (typischer Charakterzug), το οποίο κα αναδεικνύεται σε κρίσιμο αξιολογικό γνώμονα⁴⁵⁴:

⁴⁵¹ Η σχετική αναφορά κάνει λόγο για έναν θεμελιακό όρο (Grundbegriff), ο οποίος αποδίδεται μέσω της χρήσης επιθέτων, τα οποία σημαίνουν «ευγενικός» (vornehm, edel)

⁴⁵² Σε μια προσπάθεια ανάγνωσης της προέλευσης του γερμανικού όρου «schlecht» ο Nietzsche καταφεύγει στα «schlicht» και όλως αρχικά «schlichten»(»schlechtweg«, »schlechterdings«, τα οποία φρονεί ότι στα πλαίσια της γενεαλογικής μεθόδου (επί της οποίας βλ. κεφ. ... παρόντος) είναι δυνατό να αποδώσουν το –άρρητο λόγω του εννοιολογικού μετασηματισμού, που υπέστη ο όρος στη σύγχρονη εποχή– περιεχόμενό του.

⁴⁵³ GM 1, 4

⁴⁵⁴ GM 1, 5

—Στην ελληνική γλώσσα γίνεται επίκληση της χρήσης της λέξης «έσθλός»⁴⁵⁵, η οποία κατά τα γραφόμενα του φιλοσόφου σε ένα αρχικό στάδιο αποτύπωνε την κατάφαση της ανθρώπινης υπόστασης, ενώ στη συνέχεια μετασχηματίζεται εννοιολογικά έτσι, ώστε να συμπίπτει με τον φιλαλήθη (wahrhaftig), οπότε και πλέον χρησιμεύει ως όρος προσδιοριστικός της Αριστοκρατίας. Σε αυτό το σημείο της σημασιολογικής εξέλιξης του ο όρος αναδεικνύεται σε διακριτικό γνώρισμα έναντι του ψευδολόγου (lügenhaft) και αγοραίου (gemein) ανθρώπου, ενώ στη συνέχεια, σε ένα αργότερο χρονικό σημείο και κατόπιν της παρακμής της Αριστοκρατίας, κατόπιν δηλαδή της απώλειας του κοινωνικού σημαινομένου του, ο όρος παραμένει ως προσδιοριστικός της ψυχικής ευγένειας⁴⁵⁶. Αντιθέτως στη λέξη «κακός», η οποία στο πρωτότυπο κείμενο γράφεται στα Ελληνικά και πρέπει να γίνει αντιληπτή στη προκείμενη περίπτωση ως αντικείμενη στον όρο «καλός», έτσι όπως αυτός ήδη περιγράφηκε —ως αντίρροπος δηλαδή του γερμανικού «schlecht»—, καταλογίζεται ερμηνευτικά το στοιχείο της δειλίας⁴⁵⁷. Είναι προφανές ότι σε αυτή την απόπειρα γενεαλογικής διερεύνησής τους οι οικείοι όροι αποδίδουν έναν προσανατολισμό πρωτίστως αξιακό.

—Στη λατινική γλώσσα το επίθετο «malus» παραλληλίζεται με το ελληνικό επίθετο «μέλας»⁴⁵⁸ καθώς και με πρώιμα φύλα της περιοχής της Ιταλίας, που υποτάχθηκαν εν συνεχεία από άριες φυλές, στις οποίες αναγνωρίζεται ο ρόλος του κατακτητή. Αυτή η επεξηγηματική προσπάθεια του Nietzsche εστιάζεται σε δύο κρίσιμα δεδομένα: Στη φυλετική διαφοροποίηση

⁴⁵⁵ Αναφορικά με τον τρόπο χρήσης του όρου κατά την αρχαιότητα ο Nietzsche επικαλείται το έργο του ελεγειακού ποιητή Θέογνη.

⁴⁵⁶ Η προέλευση του επιθέτου από ρίζα με υπαρκτική σημασία επιβεβαιώνεται και λεξικογραφικά. Ομοίως η ιδέα της υπεροχής, την οποία φαίνεται ότι εξέφραζε το εν λόγω επίθετο ήδη από τα ομηρικά έπη, από κοινού με ένα σύνολο ερμηνευτικών εκδοχών κινούμενο πολύ κοντά στα γνωρίσματα, που επικαλείται ο Nietzsche: Αγαθός, γενναίος, ισχυρός αλλά και ευαίμωνος—τυχερός. Αξίζει ωστόσο να σημειωθεί ότι ερμηνευτικά παρατηρείται και μια χροιά συμφέροντος καθώς μια από τις ειδικότερες χρήσεις του, στα πλαίσια της οποίας το επίθετο χρησιμοποιείται από κοινού με το εστί ως έσθλόν έστί σημαίνοντας «είναι καλό—συμφέρον». Σχετικά βλ. Liddell H. G.—Scott R., A Greek—English Lexicon, Oxford 1968, λ. έσθλός. Ενδελεχέστερη διερεύνηση φέρνει στο προσκήνιο εκδοχή προερχόμενη από τη σοφόκλεια τραγωδία, γεγονός με σημασία, αν ληφθεί υπόψη η νιτσεϊκή ανάλυση για το γενικότερο αυτό ζήτημα. Σύμφωνα με την εκδοχή αυτή στον όρο προστίθενται οι έννοιες του ηθικού, του πιστού και του χρηστού. Σχετικά βλ. Δημητράκος Δ., Νέον ορθογραφικών ερμηνευτικών λεξικών, Αθήνα 1969, λ. έσθλός.

⁴⁵⁷ Αυτή η ερμηνευτική εκδοχή του όρου «κακός» ως αντιθέτου του «έσθλός» επιβεβαιώνεται και λεξικογραφικά. Επιπλέον ως αντίθετο πάντα του ίδιου επιθέτου παρουσίαζε τις σημασίες του προσώπου ταπεινής καταγωγής, του πρόστυχου και του άσημου. Σχετικά βλ. Liddell H. G.—Scott R., ό. π., λ. κακός.

⁴⁵⁸ Η εκδοχή αυτή επιβεβαιώνεται και λεξικογραφικά, μόνο όμως ως εναλλακτική έναντι άλλων δύο. Από αυτές η πρώτη —ομολογουμένως κατά τρόπο ιδιαίτερα ενδιαφέροντα για τις ανάγκες της νιτσεϊκής προσέγγισης— θέλει το επίθετο να προέρχεται από τα αρχαιοελληνικά «μαλός» —που σημαίνει απαλός— ή άμαλός —που συμπίπτει εννοιολογικά με τα επίθετα απαλός, ασθενικός και αδύναμος—, ενώ η δεύτερη συνδέει το λατινικό επίθετο με τα αρχαιοελληνικά «μέλος» και «μέλεος», τα οποία αποδίδουν τις έννοιες του μάταιου, του αδρανούς, του ανεπικερδούς και του άχρηστου. Σχετικά βλ. Velpy F. E. J., An Etymological Dictionary of the Latin Language, London 1828, λ. malus.

εκδηλωμένη μέσα από τα εξωτερικά χαρακτηριστικά κατακτητών και κατακτημένων καθώς και στο στοιχείο της κατάκτησης ως ενεργητικής συμπεριφοράς και κατίσχυσης ενός φυλετικού σχηματισμού έναντι ενός άλλου.

—Το αντιπροσωπευτικότερο δείγμα θεωρείται ότι παρουσιάζεται στην κελτική γλώσσα, όπου ο όρος *fin* υποδηλώνει την αριστοκρατία, εξομοιώνεται εννοιολογικά με τον καλό (*Gute*), τον ευγενή (*Edle*), τον καθαρό (*Reine*) και —σε ένα πρώιμο στάδιο εξέλιξης— τον ξανθό, με το αντίπαλο δέος να το αποτελεί ο «...σκουρόχρωμος, μαυρομάλλης αυτόχθων...». Με άλλα λόγια η θεωρούμενη ως πλέον αντιπροσωπευτική γλωσσική εκδοχή ενσωματώνει μια περιγραφή του εννοιολογικού ζεύγους κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να επιτυγχάνεται μια μείξη του φυλετικού και του αξιακού υποβάθρου.

—Ομοίως μέσα από μια σειρά ομολογημένα επισφαλών ορολογικών αναγωγών το λατινικό «*bonus*» θεωρείται από τον Nietzsche ότι προσιδιάζει στην έννοια του πολεμιστή, ωθώντας τον όρο «καλός» προς την κατεύθυνση της σύμπτωσης με το εννοιολογικό περιεχόμενο που είχε στην αρχαία Ρώμη, όπως αυτό αποδίδεται μέσα από την έννοια της ευγένειας (*Güte*)⁴⁵⁹.

—Περαιτέρω η συσχέτιση του γερμανικού επιθέτου «*gut*» με το όμοιον γλωσσικών καταβολών «*gottlich*», που εκφράζει την έννοια του θεικού καθώς και το ουσιαστικοποιημένο επίθετο «*Gotten*», μέσω του οποίου προσδιορίζονται οι Γότθοι, μολονότι αρχικά υποδήλωνε τον ευγενή, γίνεται από τον Nietzsche προσπάθεια ένταξής του στο εννοιολογικό φορτίο του όρου του στοιχείου της ανώτερης βαθμίδας⁴⁶⁰.

Από τα παραπάνω επιβεβαιώνεται ότι το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου «καλός», όπως γίνεται αντιληπτό στη σκέψη του γερμανού φιλοσόφου, έχει περιεχόμενο πρωτίστως αξιακό. Και αυτό διότι ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες, όπου χρησιμοποιείται το φυλετικό στοιχείο, προκειμένου μέσω περιπτωσιολογικών αναφορών να φωτιστεί ευρύτερα ο όρος, πίσω

⁴⁵⁹ Η εκδοχή, την οποία επικαλείται στο σημείο αυτό ο Nietzsche, ανάγει το λατινικό «*bonus*» στο επίσης λατινικό «*duonus*», το οποίο ερμηνευτικά παραπέμπει στον άνθρωπο της διένεξης. Επιπλέον μνεία γίνεται στο λατινικό «*Bellum*», το οποίο μέσω της προέλευσής του από το ουσιαστικό «*Duellum*» θεωρείται ότι φιλοξενεί τη ρίζα, από την οποία προέρχεται το «*duonus*». Αυτή η δεύτερη προσέγγιση —η ετυμολογική διερεύνηση του «*Bellum*»— παρουσιάζεται και σε ετυμολογικά λεξικά της εποχής, κατά την οποία γράφεται η Γενεαλογία της Ηθικής (βλ. σχετικά Velry F. E. J., ό. π., λ. *Bellum*), οπότε και υπό την έννοια αυτή πρέπει να θεωρηθεί τεκμηριωμένη. Διαφορετικά έχουν τα πράγματα στην πολύ πιο κρίσιμη για τις ανάγκες του επίμαχου ζητήματος περίπτωση του επιθέτου «*bonus*». Η εκδοχή, που ασπάζεται ο Nietzsche, καταγράφεται λεξικογραφικά κατά την κρίσιμη περίοδο, πλην όμως δεν αναφέρεται παρά μόνο ως μια αμφιλεγόμενη και μάλλον αποκρουστέα προσέγγιση του ζητήματος εν είδει υποσημείωσης στο κύριο λήμμα. Αντίθετα ως κύριες πηγές του επιθέτου προκρίνονται διαζευκτικά τα λατινικά επίθετα «*vonus*» και «*benus*», από τα οποία το μεν πρώτο αποδίδει το χρήσιμο για την επίτευξη ενός σκοπού πρόσωπο, ενώ το δεύτερο το πρόσωπο, που ευλογεί ή δίνει χαρά καθώς και το αρχαιοελληνικό «*πονῶ*», που αποδίδει την καταβολή σωματικής προσπάθειας. Σχετικά βλ. Velry F. E. J., ό. π., λ. *bonus*.

⁴⁶⁰ GM 1, 5

από αυτό το φυλετικό προπέτασμα υπολανθάνουν οι αξιακές κατασκευές της επιθετικότητας, της κατανόησης της κοινωνικής πραγματικότητας υπό το πρίσμα μιας ιεραρχικής οργάνωσης, και της δυνατότητας χρήσης του ανθρώπινου υποκειμένου εν είδει μέσου.

Η χριστιανική θρησκεία αποτελεί μια από τις πλέον συνήθεις στοχεύσεις της νιτσεϊκής κριτικής. Μέχρι ενός σημείου ο δικαιολογητικός λόγος μιας τέτοιας τάσης αναφαίνεται στη σχέση των εκπροσώπων της με τη διαμόρφωση των επίμαχων εννοιών. Έτσι η αναφορά στη συμβολή της ιερατικής κάστας στο συνολικό πρότυπο ξεκινάει από την από μέρους του Nietzsche συναγωγή ενός κανόνα στη βάση των προαναφερθεισών αντιλήψεων για τη διάκριση μεταξύ των όρων «καλός» και «αξιοκαταφρόνητος», με ξεκάθαρο αντίκρισμα στον τρόπο, με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η πρακτική όψη του όρου «καλός». Σύμφωνα με τον κανόνα αυτό η πολιτική υπεροχή μετασχηματίζεται σε ψυχική. Το αντιθετικό ζεύγος, στα πλαίσια του οποίου λαμβάνουν χώρα οι αξιολογήσεις της ιερατικής κάστας, αποτελείται από τους όρους «καθαρό» (rein) και «ακάθαρτο» (unrein). Αφού επισημανθεί το γεγονός της αναλογίας της διάκρισης με αυτή, που πραγματοποιείται μέσω του διπόλου «καλό» και «αξιοκαταφρόνητο», καθώς και το γεγονός ότι η τελευταία αυτή διάκριση δεν αφορά πλέον διαφοροποίηση στο επίπεδο της κατάστασης⁴⁶¹, επιχειρείται από τον Nietzsche η γενεαλογική αξιολόγηση του όρου «καθαρό»⁴⁶².

Για τις ανάγκες του εγχειρήματος υπογραμμίζεται από τον Nietzsche η αρχική άμεση σύνδεση του όρου «καθαρός» με την ατομική καθαριότητα του προσώπου, με τις διατροφικές συνήθειές του επιτάσσοντας την αποχή από την κατανάλωση τροφών με δυσάρεστες συνέπειες, με την αποχή από τη συνεύρεση με γυναίκες κατώτερου επιπέδου και την απέχθεια για το αίμα. Εμμέσως πλην σαφώς προβάλλεται από τον γερμανό φιλόσοφο η τάση του ιερατείου να εξισώσει την έννοια του καθαρού με τα δικά του χαρακτηριστικά. Η αξιολογική αποτίμηση μιας τέτοιας τάσης μοιραία περνά μέσα από την καταγραφή των χαρακτηριστικών εκείνων, τα οποία συναποτελούν το εννοιολογικό περιεχόμενο της επίμαχης έννοιας⁴⁶³.

Πρόκειται για ένα σύνολο συνηθειών, οι οποίες διέπονται από τα γνωρίσματα της

⁴⁶¹ Η ακριβής διατύπωση των αντιλήψεων αυτών στο πρωτότυπο κείμενο συνίσταται στην ακόλουθη παραδοχή. Ενώ αρχικά οι όροι «καθαρό» και «ακάθαρτο» χρησιμοποιούνταν ως χαρακτηριστικά σημεία καταστάσεων (Ständeabzeichen), στη συνέχεια οι όροι «καλό» και «αξιοκαταφρόνητο» εκδηλώθηκαν υπό μια έννοια, η οποία δεν εμπεριείχε πλέον το στοιχείο της κατάστασης (in einem nicht mehr ständischen Sinne). Μεταφραστικά το πρόβλημα εντοπίζεται στην έννοια, την οποία αποδίδει ο φιλόσοφος, μέσω της χρήσης του όρου «Stand» ως συνθετικού του όρου «Ständeabzeichen» και συστατικού του όρου «ständisch».

⁴⁶² GM 1, 6

⁴⁶³ GM 1, 6

εχθρότητας προς τη δράση (dem Handeln abgewendeten.), του μηρυκασμού της σκένης (brütenden) και των συναισθηματικών εκρήξεων (gefühlsexplosive) και οι οποίες παράγουν τη συμπτωματολογία τους στο βιολογικό επίπεδο. Ως αντίδοτα προς την κατάσταση αυτή χρησιμοποιούνται συγκεκριμένες διατροφικές επιλογές, η σεξουαλική αποχή και η ασκητικού προσανατολισμού τάση απομόνωσης από κοινού με μια εχθρική προς τις αισθήσεις Μεταφυσική σύμφυτη με τάσεις μαλθακότητας και πνευματικής καταστολής (raffinirtmachende) με έσχατη έκφραση την ένωση με το μηδέν, έτσι όπως το τελευταίο εκφράζεται μέσω του Θείου.

Όπως γίνεται αντιληπτό στο εννοιολογικό αντιθετικό ζεύγος, το οποίο χρησιμοποιούν οι ευγενείς, ο όρος «καλός» δεν εκφράζει παρά την μετουσίωση στο αξιακό πεδίο αυτού το οποίο πρεσβεύει ο ίδιος ο χρήστης του όρου, ενώ ο αντίρροπος όρος, ο όρος «αξιοκαταφρόνητος», αντλεί το εννοιολογικό φορτίο του ακριβώς από αυτή τη διαφοροποίηση⁴⁶⁴.

Διερευνώντας τις προϋποθέσεις γέννησης της Ηθικής των Δούλων ο Nietzsche ενσκήπτει σε δύο βασικές έννοιες, στην εξέγερση των Δούλων (Sklavenaufstand) και τη μνησικακία (Ressentiment). Χαρακτηριστική είναι η φράση, η οποία συνδέει τα δύο αυτά βασικά για την κατανόηση της νιτσεϊκής σύλληψης του ηθικού φαινομένου εννοιολογικά εργαλεία: «Η εξέγερση των Δούλων στην Ηθική αρχίζει, όταν η μνησικακία γίνεται η ίδια δημιουργική και γεννά αξίες» (Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert). Ως μνησικακία δε νοείται η αντίδραση, η οποία συνιστά μια φανταστική εκδίκηση⁴⁶⁵.

Μέσω της διαδικασίας αυτής η Ηθική των Κυρίων αντιπαρατίθεται στην Ηθική των Δούλων. Βασικό γνώρισμα της πρώτης είναι το καταφατικό της περιεχόμενο, το δε αντικείμενο της κατάφασης είναι ο ίδιος της ο εαυτός, δεν αποτελεί δηλαδή παρά μια προβολή σε πραξιακό επίπεδο αυτού, το οποίο ο ίδιος ο φορέας της είναι. Στην κατάφαση αυτή η Ηθική των δούλων αντιπαραθέτει την άρνηση διακειμένη αρνητικά απέναντι σε κάθε τι διαφορετικό από τον ίδιο της τον εαυτό.

Από τον Nietzsche γίνεται προσπάθεια να διασκεδαστούν εκ προοιμίου οι εντυπώσεις, που θα προέκυπταν σχετικά με την έλλειψη αυθεντικότητας της διάκρισης. Το ενδιαφέρον σημείο βρίσκεται ακριβώς σε αυτή την άρνηση. Μια Ηθική, η οποία δε λειτουργεί δημιουργικά, έχει την

⁴⁶⁴ Η χρήση του όρου «αντίθεση», προκειμένου να περιγραφεί το επίμαχο φαινόμενο, κρίνεται παρακινδυνευμένη, με δεδομένη την αρνητική στάση του Nietzsche έναντι του ζητήματος των αντιθέσεων αξιών. Βέβαια υπό το κράτος της παραδοχής αυτής θα ήταν άξιο απορίας το πώς ακριβώς θα αντιμετωπιζόταν –και στο ορολογικό επίπεδο– το θέμα της αδυναμίας συνύπαρξης στο ίδιο πρόσωπο δύο η περισσότερων αξιακών χαρακτηριστικών.

⁴⁶⁵ GM 1, 10

ανάγκη εξωτερικών⁴⁶⁶ προϋποθέσεων⁴⁶⁷. Αυτές ακριβώς οι εξωτερικές προϋποθέσεις δομούν το πρωτογενές υλικό, επί του οποίου βρίσκεται εφαρμογή η αρνητική διάθεση του ανθρώπινου υποκειμένου, και το οποίο ταυτόχρονα αποτελεί το υπόβαθρο εκείνο επί του οποίου ερείδεται η ηθική κρίση. Μια τέτοια κρίση βέβαια είναι αδύνατο να λειτουργήσει διαμορφωτικά έναντι της πραγματικότητας. Οι δυνατότητές της περιορίζονται στη διαμόρφωσή της από αυτή, γεγονός με καθοριστική επίδραση στον γενικότερο προσανατολισμό του ανθρώπινου υποκειμένου.

Αντίθετα, στην Ηθική των Ευγενών, η διαφοροποίηση από τα κελεύσματά της, προσφέρει απλά και μόνο τη δυνατότητα επιβεβαίωσης των ιδίων των Ευγενών, ως φορέων ενός συγκεκριμένου αξιακού προτύπου.

Η συγκριτική αποτίμηση των δύο προτύπων συνεχίζεται από τον Nietzsche λαμβάνοντας τη μορφή της ακόλουθης σειράς επισημάνσεων:

—Η ενδεχόμενη εσφαλμένη αποτίμηση της πραγματικότητας στη βάση του τρόπου αξιολόγησης του Ευγενούς (*vornehme Werthungsweise*) αποδίδεται από τον Nietzsche σε ελλειπή γνώση της πραγματικότητας. Και στην περίπτωση όμως αυτή καταβάλλεται προσπάθεια διαφύλαξης του κύρους του —κατά την αντίληψη του Nietzsche— εκλεκτού αυτού τύπου μέσω της υπόμνησης, ότι η γνωσιολογική αστοχία οφείλεται κατά βάση στην ιδιαιτερότητα στα ποιοτικά χαρακτηριστικά της γνωστικής περιοχής, η οποία αποτελεί το αντικείμενο της πλημμελούς γνώσης. Πρόκειται για την —κατά την αντίληψή του— αξιοπεριφρόνητη σφαίρα του κατώτερου ανθρώπου. Την ίδια στιγμή ο Nietzsche δεν παραλείπει να θωρακίσει έτι περαιτέρω την τάξη των Ευγενών έναντι του αντίπαλου δέους, καθώς αναφέρει ότι ακόμη και στην περίπτωση, κατά την οποία αυτό το κατά την αξιολογική προσέγγισή του προνομιούχο είδος ανθρώπου βρεθεί στην κατάσταση εκείνη που θα επιβάλλει την εκδήλωση συναισθημάτων, τα οποία κατά κανόνα ταυτίζονται με το πρότυπο των Δούλων, η εκδήλωση αυτή λαμβάνει χώρα κατά τρόπο ηπιότερο⁴⁶⁸.

—Στα πλαίσια της ιστορικής ετυμολογικής διερεύνησης επίμαχων όρων επιχειρείται από τον Nietzsche παρουσίαση των σημασιών, με τις οποίες αυτοί χρησιμοποιούνταν από την αρχαία ελληνική αριστοκρατία. Μέσα από τη χρήση των όρων «δειλός»⁴⁶⁹, «δείλαιος»⁴⁷⁰, «πονηρός»⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Δηλαδή ευρισκόμενων εκτός του ενεργούντος υποκειμένου. Σχετικά με την αμφισημία του όρου «εξωτερικό» βλ. . Strangas J., *Kritik der kantischen Rechtsphilosophie: Ein Beitrag zur Herstellung der Einheit der praktischen Philosophie*, Köln/Wien 1988, σελ. 55επ., 299επ.

⁴⁶⁷ GM 1, 10

⁴⁶⁸ GM 1, 10

⁴⁶⁹ Στην Αρχαία Ελληνική Γραμματεία το επίθετο αυτό χρησιμοποιείται τόσο επί προσώπων όσο και επί πραγμάτων. Στην πρώτη περίπτωση δηλώνει τον άνανδρο, τον φοβητσίαρη ή τον άψυχο έχοντας ως αντίθετο του το επίθετο «ἄλκιμος», ενώ κατά την ηρωική εποχή προσλαμβάνει τη σημασία του φαύλου, του πρόστυχου και του

και «μοχθηρός»⁴⁷² –με τις δύο τελευταίες να παραπέμπουν στον δούλο της εργασίας (Arbeitsklave) και το υποζύγιο– επιχειρείται να αναδειχθεί ένα αίσθημα ανωτερότητας μέσω της λύπησης και της επιείκειας απέναντι στο κατώτερο λαό. Η προσπάθειά ανίχνευσης των ειδικότερων γνωρισμάτων αυτού του τρόπου αξιολόγησης συνεχίζεται από τον Nietzsche με τον εμπλουτισμό του παλιότερου λεξιλογικού οπλοστασίου, στο οποίο εντάσσονται οι όροι «οϊζηρός»⁴⁷³, «άνολβος»⁴⁷⁴, «τλήμων»⁴⁷⁵, «δυστυχεῖν»⁴⁷⁶ και «ξυμφορά»⁴⁷⁷. Οι όροι αυτοί

μηδαμινού. Κατά άλλη, θεωρούμενη ως συνηθέστερη, χρήση αντιστοιχεί στους όρους «άθλιος», «ατυχής», «ταλαίπωρος». Επί πραγμάτων αποκτά την έννοια του δυστυχούς και του ελεεινού. Στην περιοχή της Αττικής φαίνεται ότι γινόταν χρήση του επιθέτου «δειλός», για να αποδοθεί η πρώτη εκδοχή (αυτή της χρήσης του επιθέτου επί προσώπων) και του επιθέτου «δείλαιος», προκειμένου να αποδοθεί η δεύτερη (αυτή της χρήσης επί πραγμάτων). Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. δειλός· Δημητράκος Δ., ό. π., λ. δειλός. Οι έννοιες του άτολμου και του φοβισμένου διατηρούνται ως εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου και στη Μεσαιωνική Γραμματεία, όπου όμως προστίθεται και η σημασία της επονείδιστης πράξης. Σχετικά βλ. Κριαράς Εμμ., Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας, 1100–1669, Θεσσαλονίκη 1975, λ. δειλός

⁴⁷⁰ Το επίθετο «δείλαιος» αποτελεί εκτεταμένο τύπο του «δειλός». Παρουσιάζεται στο έργο των αρχαίων τραγικών, ενώ εννοιολογικά ταυτίζεται εν πολλοίς μαζί του, καθώς σημαίνει «ταλαίπωρος», «θλιμμένος», «δυστυχής» ή «μηδαμινός». Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. δείλαιος· Δημητράκος Δ., ό. π., λ. δείλαιος

⁴⁷¹ Στην Αρχαιοελληνική Γραμματεία το επίθετο «πονηρός» παρουσιάζεται με τρεις έννοιες. Σύμφωνα με την πρώτη, όταν χρησιμοποιείται επί προσώπων, ταυτίζεται με το πρόσωπο εκείνο, το οποίο υποφέρει εξαιτίας κάποιας κοπιαστικής δραστηριότητας. Παρόμοια σημασία έχει και όταν αναφέρεται σε πράγματα, καθώς παραλληλίζεται εννοιολογικά με τα επίθετα «κουραστικός», «κοπιώδης» και «βαρύς». Η δεύτερη σημασία φαίνεται ότι επικεντρώνεται στο στοιχείο της ωφέλειας αναφορικά με την αντιμετώπιση μιας κατάστασης αποδίδοντας για μεν τα πρόσωπα τις ιδιότητες του ελεεινού, του ευρισκόμενου σε κακή κατάσταση, του ανίσχυρου και του ανώφελου, για δε τα πράγματα αντίστοιχα την κακή κατάστασή τους. Η τρίτη σημασία αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς αφορά το πεδίο της Ηθικής. Για την λεξικογραφική απόδοσή της χρησιμοποιούνται οι όροι «κακός», «ανάξιος», «ελεεινός» και «πανούργος» ή κατά μια δεύτερη εκδοχή «άθλιος», «ποταπός» και εν τέλει «δειλός». Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. πονηρός

⁴⁷² Λεξικογραφικά το επίθετο «μοχθηρός» φέρεται να έχει τρεις σημασίες. Η πρώτη αναφέρεται στο πρόσωπο, που υποβάλλεται σε κοπιώδη προσπάθεια, που βρίσκεται σε δύσκολη θέση ή έχει κακοπάθει. Στις σημασίες αυτές προστίθενται οι έννοιες του άθλιου και ελεεινού. Η δεύτερη σημασία συνίσταται στον προσδιορισμό του προσώπου, το οποίο βρίσκεται σε κακή κατάσταση, ενώ η τρίτη εστιάζοντας στο ηθικό επίπεδο αποδίδει τον πονηρό, τον κακό, τον φαύλο και τον πανούργο. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «μοχθηρός»

⁴⁷³ Η σημασία του επιθέτου «οϊζηρός», το οποίο χρησιμοποιείται επί προσώπων, σπανιότερα δε επί καταστάσεων, λεξικογραφικά αποδίδεται στη μεν πρώτη περίπτωση δια των όρων «άθλιος», «αξιολύπητος», «αξιολύπητος», «ελεεινός», στη δε δεύτερη δια των όρων «κοπιώδης», «ανιαρός» και «χαλεπός». Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «οϊζηρός»

⁴⁷⁴ Ο όρος αποδίδει τόσο τον άθλιο, τον δυστυχή, τον ελεεινό καθώς και τον ανόητο ή τον άβουλο όσο και τον φτωχό, τον στερούμενο δηλαδή υλικών μέσων. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «άνολβος»

⁴⁷⁵ Το επίθετο «τλήμων» αποτελεί μια ιδιότυπη επαμφοτερίζουσα εκδοχή στη χωρία των σχετικών όρων. Και αυτό διότι μέσα από τη λεξικογραφική έρευνα, πέραν των σημασιών του ταλαιπωρημένου, του άθλιου, του δυστυχή και του ελεεινού, στην ανάδειξη των οποίων και προφανώς αποσκοπεί ο Nietzsche, προκειμένου να ενισχύσει την εικόνα που παρουσιάζει η τάξη των Δούλων στη σκέψη του, αναδεικνύονται και αυτές του καρτερικού, του υπομονετικού και του μεγάλου αφενός και του τολμηρού–θαρραλέου αφετέρου. Ειδικά η τελευταία αυτή σημασία δίνει την εντύπωση ότι αρμόζει απόλυτα στην εικόνα, την οποία παρουσιάζει το πρότυπο του Δούλου. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «τλήμων».

⁴⁷⁶ Το ρήμα «δυστυχεῖν –ō», από όπου και το απαρέμφατο «δυστυχεῖν», εννοιολογικά απεικονίζει τόσο την έλλειψη τύχης όσο και την κακή κατάσταση του προσώπου, το οποίο αφορά, οπότε και στη δεύτερη αυτή περίπτωση ταυτίζεται με τη σύγχρονη έννοιά του. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «δυστυχεῖν –ō».

⁴⁷⁷ Η σημασία του ουσιαστικού αυτού, στην οποία προφανώς αναφέρεται ο Nietzsche, δεν είναι άλλη από αυτή του κακού συμβάντος ή του δυστυχήματος. Δε λείπουν ωστόσο και άλλες εκδοχές, όπως αυτή του απλού γεγονότος ή

καλούνται να αποδώσουν τον τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβάνονταν τον ίδιο τον εαυτό τους ή τη λειτουργία τους μέσω των επίμαχων όρων οι Ευγενείς κατ' αντίθεση προς τους Δούλους. Παρόμοιο δε –κατ' αυτόν– περιεχόμενο στο σύγχρονο γλωσσικό περιβάλλον έχουν οι λέξεις «αξιοκαταφρόνητος» (schlecht), «ταπεινός» (niedrig) και «δυστυχισμένος» (unglücklich). Τέλος, στα γνωρίσματα των Ευγενών, προστίθεται το χαρακτηριστικό της ενεργητικότητας⁴⁷⁸.

—Στον αντίποδα των γνωρισμάτων αυτών η έννοια της ευτυχίας εντυπώνεται στη συνείδηση των καταπιεσμένων ως ένα συνονθύλευμα στοιχείων, τα οποία αποδίδουν τόσο την τάση προς αποχή από τη δράση όσο και την πνευματική και σωματική χαλάρωση. Έτσι αναδεικνύεται μια εικόνα με κεντρικό χαρακτηριστικό την παθητική στάση απέναντι στην πραγματικότητα, προκειμένου με τον τρόπο αυτό να ενισχυθεί περαιτέρω το γενικότερο προπεριγραφέν πρότυπο της ηθικής στάσης των Δούλων ως αντίδρασης καθώς και της εξάρτησής της συμπεριφοράς τους από εξωγενείς παράγοντες.

Ο ευγενής άνθρωπος κατά τον Nietzsche διέπεται από πνεύμα εμπιστοσύνης και ειλικρίνειας προς τον εαυτό του⁴⁷⁹, σε αντίθεση με τον μνησικάκο, ο οποίος πέρα από την έλλειψη των γνωρισμάτων αυτών δείχνει μια προτίμηση σε κάθε τι παρασκηνιακό, σιωπά, δεν ξεχνά, έχει τη δυνατότητα της αναμονής, της προσωρινής μείωσης του εαυτού του και του εξευτελισμού. Εν ολίγοις ο Ευγενής φέρει τα γνωρίσματα του εκδικητή και του πολεμιστή. Η ευφυΐα (Klugheit) στην περίπτωση των Δούλων θεωρείται ότι εύκολα μπορεί να μετασχηματιστεί σε συνθήκη ύπαρξης, ενώ στην περίπτωση των Κυρίων είναι δυνατό να αποκτήσει απλά και μόνο έναν λεπτότερο χαρακτήρα⁴⁸⁰.

Κατά τον Nietzsche το γνώρισμα της μνησικακίας δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο των Δούλων, αλλά ενδέχεται να αφορά και στην τάξη των Ευγενών. Κατά συνέπεια δεν αποτελεί αυτή καθ' εαυτή η έννοια της μνησικακίας το καθοριστικό στοιχείο διάκρισης μεταξύ των δύο προτύπων αλλά ο τρόπος εκδήλωσής της. Η βασική διαφορά της μνησικακίας, όταν αυτή εκδηλώνεται από την πλευρά των Κυρίων, συνίσταται στο γεγονός ότι δε συνέχεται μόνιμα με

του τυχαίου συμβάντος (στην περίπτωση αυτή το ουσιαστικό προέρχεται από το ρήμα συμφέρω) καθώς και –σπανιότερα– αυτή της αγαθής τύχης ή της ευνοϊκής έκβασης. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «συμφορά»

⁴⁷⁸ GM 1, 10

⁴⁷⁹ Για την περιγραφή της κατάστασης αυτής γίνεται κατά τον συνήθη τρόπο του φιλοσόφου αναφορά στον αρχαιοελληνικό όρο «γενναῖος», όπως και σε άλλους σύγχρονους, οι οποίοι εννοιολογικά παραπέμπουν σε πρόσωπο ευγενούς καταγωγής (edelbürtig) και, ειλικρινές (aufrichtig). Το επίθετο «γενναῖος» ειδικότερα αποδίδει, χρησιμοποιούμενο επί προσώπων, τον άνθρωπο υψηλής καταγωγής, τον ευγενή στο ήθος. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «γενναῖος».

⁴⁸⁰ GM 1, 10

το πρόσωπό τους, δε γίνεται φύση τους. Ταυτόχρονα δε λείπουν και οι περιπτώσεις, κατά τις οποίες στο πρόσωπο των Ευγενών δεν εμφανίζεται καθόλου. Το αντίθετο συμβαίνει με την περίπτωση των Δούλων, στα πλαίσια της οποίας η εμφάνιση του στοιχείου της μνησικακίας στο πεδίο της πράξης, υπό τη συνδρομή συγκεκριμένων βιοτικών περιστάσεων, είναι αναπόφευκτη. Επιπλέον ο Ευγενής αδυνατεί να πάρει επί μακρόν στα σοβαρά τόσο τους εχθρούς του όσο και τις πράξεις τους, ενώ επιλέγει τους εχθρούς του στο πρόσωπο εκείνου, ο οποίος έχει γνωρίσματα, που μπορούν να τύχουν σεβασμού. Στον αντίποδα ο Δούλος αντιπαρατάσσει στην έννοια του καλού, με την οποία ταυτίζει τον εαυτό του, την έννοια του κακού εχθρού⁴⁸¹.

Ήδη λοιπόν μέσω της επισήμανσης της διαφοράς μεταξύ του όρου «αξιοκαταφρόνητος» ως γεννήματος του τρόπου σκέψης των ευγενών και «κακός» ως αποτελέσματος της εκδικητικής μανίας των Δούλων προκύπτουν κατά τον Nietzsche δύο εννοιολογικά ζεύγη. Στο ζεύγος «καλός»–«αξιοκαταφρόνητος» (gut–schlecht) των Ευγενών–Κυρίων αντιπαρατίθεται από μέρους των Δούλων το ζεύγος «καλός»–«κακός» (gut–böse). Η θέση του Nietzsche απέναντι στη σχέση των δύο εννοιολογικών ζευγών είναι σαφής. Έτσι ξεκάθαρα τονίζεται ότι ο «κακός» της Ηθικής της Μνησικακίας, δηλαδή της Ηθικής των Δούλων, έτσι όπως αυτή εκφράζεται μέσω των οικείων ορολογικών καθορισμών είναι ο «καλός» της Ηθικής των Κυρίων⁴⁸².

Με τον τρόπο αυτό λοιπόν ο Nietzsche επιχειρεί μια σύνδεση των δύο ηθικών προτύπων, η οποία πρόσφορα αντικατοπτρίζει τον κοσμοθεωρητικών διαστάσεων διαμετρικά διαφορετικό αξιακό προσανατολισμό των δύο διακρινόμενων ανθρώπινων προτύπων.

Εκμεταλλεζόμενος από την αναφορά σε αυτή τη θεμελιακού χαρακτήρα σύζευξη, ο Nietzsche επιχειρεί μια βαθιά ανατομή στη φύση των ευγενών, εγχείρημα το οποίο ενισχύει έτι περαιτέρω τη διαύγαση του όρου που καλείται να περιγράψει την αποδεκτή συμπεριφορά και ακολούθως μέσω αυτής της περιγραφικής προσέγγισης τον κατά την αντίληψή του επιδοκιμαστέο τύπο ανθρώπου. Η απόπειρα αυτή αφήνει να φανεί ότι καίριο γνώρισμα του τρόπου εκδήλωσης των Ευγενών αποτελεί το περιβάλλον, εντός του οποίου κάθε φορά καλούνται να λειτουργήσουν. Η συγκεκριμένη αναφορά συνιστά μια επισκόπηση της κατάστασης του εν λόγω ανθρώπινου προτύπου με γνώμονα την παρουσία του εντός ή εκτός των πλαισίων της κοινότητας. Η τήρηση των ορίων και η πολύπτυχη λεπτότητα στις σχέσεις μεταξύ ομοίων συνθέτουν μια κατάσταση περιορισμού και έντασης. Τα γνωρίσματα αυτά

⁴⁸¹ GM 1, 10

⁴⁸² GM 1, 11

μεταβάλλονται εκ βάθρων εκτός των ορίων της κοινότητας.

Η εικόνα, η οποία επιστρατεύεται από τον Nietzsche, προκειμένου να αποδοθεί η εκτός κοινότητας κατάσταση, κυριαρχείται από την επαναφορά στην αθωότητα της συνείδησης του αρπακτικού ζώου –αποδίδοντας συγχρόνως την υφιστάμενη αντίληψη για την έννοια της αθωότητας⁴⁸³– συνοδευόμενη από τη χρήση του ερμηνευτικά βεβαρημένου όρου «ξανθό κτήνος» (blonde Bestie)⁴⁸⁴ ως εσωτερικού υποβάθρου όλων των ανώτερων φυλών καθώς και την προσέγγιση αυτής της κατάστασης στη συνολική της εκδοχή ως ενός είδους εκφόρτισης από την πίεση του κοινωνικού καταναγκασμού. Στην περιγραφική κατασκευή προστίθεται και η ιδιότητα του βαρβάρου, η οποία αποδίδεται από τον Nietzsche στις αξιολογούμενες ως ανώτερες φυλές όχι με τη σύγχρονη έννοια, ως δείγμα χαμηλού πολιτισμικού επιπέδου, αλλά ως όρος προσδιοριστικός της βλάβης, που είχαν προκαλέσει σε άλλες φυλές και πάντα από τη σκοπιά των φυλών αυτών⁴⁸⁵.

Όσο αφορά στον εναπομένοντα προς ανάλυση από τους τέσσερις αξιολογικούς όρους των δύο προαναφερθέντων ηθικών προτύπων όρο «καλός», όπως όμως τη φορά αυτή προσεγγίζεται από την πλευρά των Δούλων, μια εισαγωγική αποτύπωση του κρίσιμου στα πλαίσια του νέου αυτού εγχειρήματος τρόπου σκέψης έχει επιχειρηθεί ήδη μέσα από την προαναφερθείσα κατασκευή του όρου «βάρβαρος», στα πλαίσια της οποίας ήδη έλαβε χώρα μια διαφοροποίηση στο επίπεδο της οπτικής. Έτσι και εδώ σημείο εκκίνησης στην αναλυτική προσέγγιση της λειτουργίας του όρου «καλό» από τη σκοπιά των αδυνάμων αποτελεί η εκδήλωση της δύναμης (Kraft) των Ευγενών και τα αποτελέσματα, τα οποία αυτή συνεπάγεται. Η δύναμη αυτή εξισώνεται με την ενόρμηση (Trieb), τη βούληση (Wille) και την επενέργεια (Wirken). Ο Nietzsche θέτει υπό ευθεία αμφισβήτηση την αιτιώδη σχέση μεταξύ της πράξης και του ανθρώπινου υποκειμένου ως causa efficiens⁴⁸⁶, χαρακτηρίζοντάς την ένα είδος παρωχημένης

⁴⁸³ Ερμηνευτικά αξίζει να επισημανθεί ότι η περιγραφική προσέγγιση αυτή ουδόλως συνιστά προτροπή σε επαναφορά σε μια προπολιτισμική κατάσταση, αλλά αποτελεί κατάδειξη του τρόπου λειτουργίας της ανθρωπότητας, ενόσω αυτή βρισκόταν στο προηλικό στάδιό της, πριν από την εποχή δηλαδή, κατά την οποία με τη συμβολή και της κυριαρχίας του Χριστιανισμού, η ανθρώπινη δράση καθορίστηκε στη βάση ηθικών προτύπων. Σχετικά βλ. και Johnson D., *Nietzsche's Antidarwinism*, Cambridge 2010, σελ. 124.

⁴⁸⁴ Ο όρος ερμηνευτικά εκλαμβάνεται ως δηλωτικός της δομικής διάστασης του αρπακτικού, ανεξαρτήτως πολιτισμικού υποβάθρου. Σχετικά βλ. Moore G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002, σελ. 157. Άλλη ερμηνευτική προσέγγιση απορρίπτει το ενδεχόμενο η χρήση του όρου αυτού να υποκρύπτει μια αναφορά στην άρια φυλή. Στη θέση της προτείνεται η ταύτιση αυτής της εκφραστικής επιλογής με την εικόνα του λιονταριού, έτσι όπως αυτή χρησιμοποιείται στα πλαίσια της διδασκαλίας του νιτσεϊκού Ζαρατούστρα. Σχετικά βλ. Leiter B., *Nietzsche on Morality*, London/New York 2002, σελ. 205 υποσ. 17.

⁴⁸⁵ GM 1, 11

⁴⁸⁶ Ο Αριστοτέλης στο έργο του «Φυσικά» (194b, 24επ.) και σε μια απόπειρα αναζήτησης των λεγόμενων πρώτων

λαϊκής πλάνης, στον βαθμό τουλάχιστον, στον οποίο η τελευταία συντελεί στη διακριτή σύλληψη του υποκειμένου και των εκδηλώσεών του, εγκαθιδρύοντας έτσι τη δυνατότητα διαφορετικών επιλογών. Αντίθετα, σύμφωνα με την αντίληψή του η πράξη και το υποκείμενο, το οποίο υποτίθεται ότι αιτιωδώς συνδεδεμένο κρύβεται πίσω από αυτή, συνεχονται δομικά σε μια ενιαία αδιάσπαστη ενότητα⁴⁸⁷.

Με τον τρόπο αυτό αποδίδεται στην πράξη ένας «μοιραίος» χαρακτήρας, ένας χαρακτήρας αναπόφευκτου συμβάντος, εφόσον απλά και μόνο υπάρχει το ανάλογο ενορμησιακό υπόβαθρο και χωρίς να τίθενται περαιτέρω προϋποθέσεις ενεργοποίησής του. Συνάμα η σύλληψη αυτή ανοίγει τον δρόμο για την άρση κάθε ευθύνης του ανθρώπινου υποκειμένου. Η παραδοσιακή διάκριση μεταξύ υποκειμένου και πράξης στις περιπτώσεις αυτές οφείλεται κατά τη γνώμη του Nietzsche σε πλάνη, η οποία εδράζεται στα προδεδωμένα γλωσσικά μορφώματα, που κατασκευάστηκαν με σκοπό την περιγραφή φαινομένων του τύπου αυτού⁴⁸⁸.

Αντίθετα, στην εκδίκηση (Rache) και το μίσος (Hass) ανιχνεύονται κατά τον Nietzsche οι πηγές των απόψεων εκείνων, που πρεσβεύουν τη δυνατότητα του ισχυρού να μεταπέσει σε αδύναμο, γεγονός το οποίο, όπως ήδη αναφέρθηκε νομιμοποιεί κάθε αξιολογική αναζήτηση στο επίπεδο της ευθύνης. Η ευθύνη μάλιστα, η οποία στο σημείο αυτό αναδύεται ως απόρροια της εν λόγω συλλογιστικής, δεν είναι άλλη από αυτή που αφορά τα δομικά χαρακτηριστικά του Ισχυρού, ήτοι του κατά τη νιτσεϊκή αντίληψη ιδανικού ανθρώπινου τύπου. Κατά συνέπεια η δόμηση του αποδεκτού για την τάξη των Δούλων προτύπου, η οποία επιτελείται στη βάση της αποστασιοποίησης από το σύνολο των αποδεκτών από την τάξη των Κυρίων γνωρισμάτων μέσω αυτού του νέου όρου «καλός» (ιδωμένου από την προπεριγραφείσα σκοπιά των Δούλων),

αιτίων διακρίνει τα ακόλουθα είδη:

–Την υλική αιτία (λατ. *causa materialis*, γερμ. *Stoffursache*). Ως τέτοια νοείται το υλικό, το οποίο βρίσκεται μέσα σε ένα πράγμα και από το οποίο το πράγμα αυτό προέρχεται.

–Την τυπική αιτία (λατ. *causa formalis*, γερμ. *Formursache*). Ως τέτοια νοείται ο λόγος, ο οποίος αποδίδει τι επρόκειτο να είναι κάποιο πράγμα, και τα γένη του.

–Την ποιητική αιτία (λατ. *causa efficiens*, γερμ. *Antriebsursache*). Ως τέτοια νοείται η πηγή της έναρξης, της μεταβολής ή της ηρέμησης.

–Την τελική αιτία (λατ. *causa finalis*, γερμ. *Zweckursache*). Ως τέτοια νοείται η επιδίωξη κάποιου σκοπού, παρουσιάζει δε ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη νομική επιστήμη και ειδικότερα για τον χώρο του Ιδιωτικού Δικαίου, καθώς απεικονίζει ευχερώς τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος «αιτία» στο πεδίο του Δικαίου της Δικαιοπραξίας.

Επί της αριστοτελικής θεωρίας των πρώτων αιτίων βλ. Τερζής Χ., Θέματα αριστοτελικής φιλοσοφίας, Αθήνα 1999, σελ. 49επ., Κουτσογιαννόπουλος Δ., Θεωρία των πρώτων αιτίων, Αθήνα 1965, σελ. 25επ., Hankinson R. J., *Philosophy of science* σε: Barnes J. (ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge 1995, σελ. 120επ., Irwin T., *Aristotle's first principles*, Oxford 1988, σελ. 94επ.

⁴⁸⁷ GM 1, 13

⁴⁸⁸ GM 1, 13

αφενός συνιστά δικαιολογητικό λόγο της κριτικής διάθεσης του φιλοσόφου τόσο απέναντι στην κρίσιμη αυτή ηθική κατηγορία όσο και στους φορείς της και αφετέρου ολοκληρώνει τουλάχιστον σε ένα πρώτο επίπεδο την παρουσίαση των δύο αντιθετικών ζευγών.

Έτσι η αποδοχή της έννοιας του υποκειμένου και της σύνδεσής του, κατά τα προαναφερθέντα, με την έννοια της πράξης αποτελεί κατά τον Nietzsche τη γενεσιουργό αιτία της θεώρησης του αδυνάμου ως δεοντικού γνώμονα του ανθρώπινου είδους εν γένει, με απώτερο έρεισμα τον ψευδεπίγραφο χαρακτηρισμό της αδυναμίας του αδυνάμου ως ηθελημένης πράξης και στη συνέχεια της αναγωγής της σε αρετή, ενώ ταυτόχρονα τροφοδοτεί την – προβληματική στη βάση του νιτσεϊκού αξιολογικού προτύπου– κατανόηση της αδυναμίας σαν ελευθερίας⁴⁸⁹.

Ιστορικά την αντίθεση μεταξύ των δύο κορυφαίων αξιακών προτύπων βλέπει ο Nietzsche στη συγκρουσιακή σχέση μεταξύ Ρώμης και Ιουδαίας. Η επικράτηση του Χριστιανισμού ακόμη και στην ίδια την κοιτίδα της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας αποδεικνύει –κατά την ίδια αντίληψη– τη νίκη της δεύτερης πλευράς σε βάρος της Ρώμης. Οι Ρωμαίοι χαρακτηρίζονται ό,τι ισχυρότερο και ευγενέστερο υπήρξε μέχρι το σημείο αυτό στη γη, ενώ αντίθετα οι Ιουδαίοι προβάλλονται ως «ο κατεξοχήν ιερατικός λαός της μνησικακίας, ένας λαός προικισμένος με απaráμιλλη λαϊκή ηθική ιδιοφυΐα» (*jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence, dem eine volksthümlich–moralische Genialität sonder Gleichen innewohnte*)⁴⁹⁰. Η προσπάθεια του Nietzsche για ανίχνευση των ιστορικών αποτυπωμάτων αυτής της θεμελιακής διαμάχης συνεχίζεται με την αναφορά στην κυριαρχία της χριστιανικής θρησκείας⁴⁹¹ στην πρωτεύουσα του ρωμαϊκού κράτους. Ως ιστορικά σημεία αιχμής της κυριαρχίας του ιδεώδους των Δούλων προσδιορίζονται η λουθηριανή μεταρρύθμιση και η Γαλλική Επανάσταση, ενώ αντίθετα φωτεινά διαλείμματα στην κυριαρχία του απευκαταίου προτύπου αποτελούν η αναγεννησιακή προσπάθεια αφύπνισης καθώς και η χρονικά περιορισμένη κυριαρχία του προσώπου του Ναπολέοντα⁴⁹².

Σύμφωνα με το νιτσεϊκό ιδεώδες ως προς την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους, ο βασικός κίνδυνος για την ιστορική πορεία του ανθρώπου δεν συνίσταται στα αρπακτικά ή τους κακούς –

⁴⁸⁹ GM 1, 13

⁴⁹⁰ GM 1, 16

⁴⁹¹ Σχετικά με την έννοια της μνησικακίας ως προϋπόθεσης κυριαρχίας των θρησκειών, οι οποίες κατά την διατύπωση του συγγραφέα του άρθρου εντάσσονται στη λεγόμενη ιουδαιοχριστιανική παράδοση, και την εκδήλωση της ισχύος των αδυνάμων μέσα από αυτή βλ. Salaquarda J., *Nietzsches Kritik des Christentums* στο: Willers U. (Hg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos, Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster 2003, σελ. 112επ.

⁴⁹² GM 1, 16

όροι οι οποίοι χρησιμοποιούνται για να υποδηλώσουν τους Ευγενείς. Έτσι στο τρίτο μέρος της «Γενεαλογίας της Ηθικής» και με την ευκαιρία που προσφέρει η εξέταση των ασκητικών ιδεωδών, ο ρόλος αυτός επιφυλάσσεται σε μια ειδικότερη κατηγορία προσώπων, για τον προσδιορισμό των οποίων επιλέγεται η χρήση του όρου «αρρωστιάρηδες» (Krankhafte). Πρόκειται για τους πλέον αδύναμους (Schwächste), για τα πρόσωπα αυτά, τα οποία συστηματικά υποσκάπτουν το ιδεώδες της ζωής, με την εξαναγκαστική αναπόφευκτη εκδήλωση της ίδιας τους της φύσης, την αυτοπεριφρόνηση, την εκδικητικότητα και τη μνησικακία να συνιστούν τα αποτελέσματα της κατάστασης αυτής. Δίπλα στο πρότυπο του καλού, στο οποίο οι Αδύναμοι βλέπουν να αντικατοπτρίζεται ο εαυτός τους, τοποθετείται και ο όρος «δίκαιος». Οι Αδύναμοι αυτοί λοιπόν είναι συγχρόνως οι καλοί και οι δίκαιοι. Η έννοια της Δικαιοσύνης, η οποία έρχεται στην επιφάνεια μέσα από μια τέτοια κατάσταση, χρησιμοποιείται ως κίνητρο για την πάταξη κάθε αντίθετης οπτικής, αποτελεί όμως την ίδια στιγμή ένα ιδανικό, το οποίο ουδόλως σχετίζεται με την έννοια της Δικαιοσύνης, όπως η τελευταία παρουσιάζεται στην περιοχή του Θετικού Δικαίου⁴⁹³. Στην πραγματικότητα η έννοια αυτή έχει ως γενεσιουργό αιτία την ιδιότητα του αδυνάμου, μια ιδιότητα δηλαδή αποδοκιμαστέα στα πλαίσια του νιτσεϊκού κοσμοειδώλου· και για τον λόγο αυτό το περιεχόμενό της ανταποκρίνεται στη νιτσεϊκή αντίληψη σχετικά με αυτόν τον ανθρώπινο τύπο.

Στην ανατομή αυτής της ιδιαίτερης κατηγορίας Αδυνάτων εντάσσεται και η ανάδειξη της εκδήλωσης της θέλησής τους για ισχύ μέσα από την προβολή της αδυναμίας τους ως ανωτερότητας και την επίδοσή τους σε μια προσπάθεια επιβολής περιορισμών στους ισχυρούς δια της πλαγίας οδού. Όσο αφορά στην αλληλεπίδραση των δύο κορυφαίων ανθρωπολογικών προτύπων, την αντίδραση του Nietzsche σε σχέση με την πρόοδο του ανθρώπινου είδους προκαλεί το ενδεχόμενο καλλιέργειας μιας απαξίωσης της ευτυχίας μέσω της ενοχοποίησης του δικαιώματος των Ευγενών σε αυτή. Από την άλλη πλευρά η προσπάθεια των Ευγενών να φέρουν τους Αδύναμους στο ύψος τους, να λειτουργήσουν δηλαδή εν είδει νοσοκόμων μιας νοσηρής ανθρώπινης φύσης, αντιμετωπίζεται από τον Nietzsche σαν ολέθριο λάθος, καθώς υποβαθμίζει τους υγιείς μετατρέποντάς τους σε όργανα των ασθενών. Κάτι τέτοιο άλλωστε αναιρεί τη λειτουργία εκείνου του καίριου για το νιτσεϊκό κοσμοείδωλο παράγοντα, ο οποίος ονομάζεται «Πάθος της απόστασης» (Pathos der Distanz)⁴⁹⁴ και ο οποίος πρέπει να νοείται ως

⁴⁹³ GM 3, 14

⁴⁹⁴ Βλ. κεφ. 3.3.2 παρόντος.

αιώνια αναλλοίωτη συνθήκη.

Η φύση καθενός από τα δύο είδη, στοιχείο το οποίο στη νιτσεϊκή σκέψη αποτελεί δομικό χαρακτηριστικό παγιωμένο και αμετάκλητο, καθιστά κάθε απόπειρα παραμυθίας κατ' ουσία προσπάθεια προσχώρησης σε ένα παράδοξο καθεστώς αντικείμενο στις σε πραξιακό επίπεδο προσδοκίες, που αντιστοιχούν στην εν λόγω φύση. Μέσω των θέσεων αυτών η περιχαράκωση των δύο ανθρώπινων ιδεότυπων τεκμηριώνεται στη βάση πάντα της υιοθετούμενης γενικότερης οπτικής⁴⁹⁵.

3.3. Η έννοια της σύμβασης στη σκέψη του Friedrich Nietzsche

3.3.1. Ανάλυση–Λειτουργία

Στο κεφάλαιο αυτό φιλοδοξείται να περιγραφεί η έννοια της σύμβασης στις πτυχές της εκείνες, που παρουσιάζουν ενδιαφέρον για τη σκέψη του Friedrich Nietzsche στο ηθικό και δικαιοφιλοσοφικό σκέλος της. Μολονότι ανεπιφύλακτα μπορεί να υποστηριχτεί ότι οι πτυχές αυτές μακράν υπερέχουν σε σημασία τόσο για την περιγραφική ανάλυση όσο και για την κριτική θεώρηση της νιτσεϊκής σκέψης, δε θα πρέπει να θεωρηθεί ότι η παρουσία του κρίσιμου αυτού όρου περιορίζεται σε όσα πρόκειται να εκτεθούν στη συνέχεια⁴⁹⁶.

Η αναφορά του Nietzsche στην έννοια της σύμβασης έχει ως αφετηριακό σημείο την ενασχόλησή του με μια άλλη καθοριστικής σημασίας για την κριτική προσέγγιση του κρατούντος ηθικού προτύπου έννοια, αυτή της άσχημης συνείδησης (schlechtes Gewissen)⁴⁹⁷. Το περιεχόμενο του όρου αυτού ταυτίζεται με τη συνείδηση της ενοχής (Bewußtsein der Schuld), γεγονός το οποίο λειτουργεί νομιμοποιητικά έναντι του παραλληλισμού δύο εννοιολογικών εκφάνσεων του γερμανικού όρου «Schuld». Η σύνδεση των δύο εννοιολογικών εκδοχών υπό τον ίδιο όρο, ο οποίος, όπως επισημαίνεται από τον Nietzsche, αποδίδει ταυτόχρονα τόσο την έννοια της ενοχής ως συναισθηματικής επιβάρυνσης όσο και –στον πληθυντικό– την έννοια του χρέους ή της οφειλής ως οικονομικής υποχρέωσης, απεικονίζει στο

⁴⁹⁵ GM 3, 14

⁴⁹⁶ Μια πλήρης έκθεση της χρήσης του όρου «σύμβαση» στη σκέψη του φιλοσόφου θα περιλάμβανε επιπλέον την περίπτωση της χρήσης του όρου με σκοπό την απεικόνιση της έγγαμης συμβίωσης όχι ως ελεύθερης κοινής απόφασης δύο ανθρώπων βασισμένης στην αγάπη ή τα οικονομικά δεδομένα αλλά στο κοινωνικό συμφέρον. Το τελευταίο νοείται ως κάτι, το οποίο επισύρει καλλιέργεια και διατήρηση συγκεκριμένου ανθρώπινου τύπου (NF–1886,4[6]).

⁴⁹⁷ Σχετικά με την έννοια της «άσχημης συνείδησης» στη σκέψη του Nietzsche βλ. Gasser R., Nietzsche und Freud, Berlin 1997, σελ. 299επ.· Danto A., Some Remarks On the Genealogy of Morals στο: Schacht R. (ed.), Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals, Berkeley 1994, σελ. 43επ.· Leiter B., Routledge Philosophy GuideBook to Nietzsche on Morality, London/New York 2002, σελ. 229επ.

γλωσσικό επίπεδο τη συσχέτιση των αντίστοιχων πεδίων⁴⁹⁸.

Παρόμοιο έργο επιτελεί και η αναφορά στο παρελθόν του ποινικού κολασμού. Σχετικά ο Nietzsche τονίζει την αρχική απουσία όρων, που προδίδουν κάποια βουλητική σχέση του ενεργούντος υποκειμένου με την πράξη, η οποία καθίστατο αντικείμενο τιμωρητικής αντιμετώπισης. Η ποινή επιβαλλόταν ανεξαρτήτως της δυνατότητας του δράστη να πράξει κατά τρόπο διάφορο εκείνου που τελικά επέλεξε εν είδει οργισμένης απάντησης σε μια συμπεριφορά. Το γεγονός της ποινικής μεταχείρισης εντός κάποιων ορίων και η διαμόρφωση ενός ποινικού πλαισίου με συγκεκριμένο περιεχόμενο θεωρείται ότι έλκουν την καταγωγή τους από τη σύλληψη της ποινής ως ανταπόδοσης, η οποία ερείδεται σε μια σχέση ισοδυναμίας μεταξύ ζημίας και πόνου. Η αρχική μήτρα των αντιλήψεων αυτών εντοπίζεται στο πεδίο των θεμελιακών οικονομικών συναλλαγών, της αγοράς και της πώλησης αγαθών και ειδικότερα στη σχέση δανειστή (Gläubiger) και οφειλέτη (Schuldner), όπως αυτή διαμορφώνεται στο συγκεκριμένο χώρο⁴⁹⁹.

Η σχέση δανειστή και οφειλέτη λειτουργεί εργαλειακά ως προς τη διαμόρφωση ενός ζώου, το οποίο νομιμοποιείται να υπόσχεται (ein Tier...[...], das versprechen darf). Η τάση δημιουργίας ενός ανθρώπινου υποκειμένου της μορφής αυτής έχει ήδη στηλιτευτεί στην αρχή του δεύτερου μέρους της «Γενεαλογίας της Ηθικής». Εκεί η προσπάθεια αυτή περιγράφεται ως απόπειρα δομικού μετασχηματισμού του ανθρώπινου όντος, το οποίο πλέον μεταπίπτει από την κατάσταση εκείνη, η οποία επέτρεπε την ακώλυτη διάχυση της ζωτικότητάς του, σε ένα καθεστώς πλήρους προβλεψιμότητας. Η λήθη (Vergeßlichkeit)⁵⁰⁰, η οποία προσδιορίζεται ως φυσικός μηχανισμός ιεράρχησης και απομάκρυνσης επουσιωδών δεδομένων με αποτέλεσμα τον περιορισμό της συνειδητοποίησης καταστάσεων, είναι απαραίτητο για τις ανάγκες της διαδικασίας αυτής να υπερκεραστεί από τη μνήμη (Gedächtnis), έναν αντίρροπο μηχανισμό ενεργητικής περιστολής της απαλλαγής από τα δεδομένα αυτά. Αποτέλεσμα της λειτουργίας του τελευταίου αυτού μηχανισμού αποτελεί η διαιώνιση της βούλησης, η οποία υπό το κράτος της

⁴⁹⁸ GM 2,4.

⁴⁹⁹ GM 2,4. Για τον βαθμό ταύτισης αυτού του νιτσεϊκού κατανοησιακού προτύπου με σύγχρονες κοινωνικοοικονομικές θεωρήσεις καθώς και την πιθανή συμβολή του στην ενίσχυση της εσωτερικής συνοχής τους βλ. Sabine Scharff (Das „Thier, das versprechen darf“ und die Ökonomie der Gläubiger–Schuldner–Beziehung. Der Ursprung für die Entstehung politischen Denkens?, Nietzsche Heute 4(2012), σελ. 543επ. και κυρίως 546επ.

⁵⁰⁰ Σχετικά με τον ρόλο που επιφυλάσσεται στη λήθη στα πλαίσια της νιτσεϊκής σκέψης και ειδικότερα στο κεφάλαιο εκείνο των «Ανεπίκαιρων Στοχασμών», που φέρει τον τίτλο «Περί οφέλους και βλάβης της ιστορίας για τη ζωή» καθώς και τη συσχέτισή της με τη φροϋδική θεραπευτική μέθοδο βλ. Gödde G., Eine neue Interpretation von Freuds Verhältnis zu Nietzsche, Nietzsche–Studien 1998(27), σελ. 471επ.

απρόσκοπτης συνδρομής της λήθης θα είχε παραγάγει τα αποτελέσματά της σε ένα μεμονωμένο χρονικό σημείο⁵⁰¹.

Σκόπιμη παρουσιάζεται στο σημείο αυτό η διευκρίνιση του τρόπου δημιουργίας της μνήμης. Το ζώο, που νομιμοποιείται να υπόσχεται, έχει περιέλθει στην κατάσταση αυτή –στην κατάσταση δηλαδή της προβλεψιμότητας της δράσης του μέσω της υπαγωγής σε ένα εκ προοιμίου δεδομένο πλαίσιο κανόνων εξισωτικού και αιτιοκρατικού προσανατολισμού–, μέσω της συμβολής δύο κρίσιμων παραγόντων: Της ηθικότητας των ηθών (Sittlichkeit der Sitte)⁵⁰² και του κοινωνικού καταναγκασμού. Ο ίδιος ο Nietzsche, στην προσπάθειά του να φωτίσει ερμηνευτικά αυτό το παράδοξο λεκτικό μόρφωμα, (την ηθικότητα των Ηθών), παραπέμπει στη Χαραυγή. Εκεί γίνεται σαφής αναφορά σε κανόνες, οι οποίοι έλκουν τη δεσμευτικότητά τους όχι από την έλλογη αποτίμηση του περιεχομένου τους ή τον υπολογισμό της ωφέλειας, την οποία συνεπάγεται η εφαρμογή τους για το συγκεκριμένο πρόσωπο που τους εφαρμόζει, αλλά από το γεγονός της παραπομπής σε μια ανώτερη αυθεντία, μέσα από την υπαγωγή των κανόνων αυτών στο παραδοσιακό κανονιστικό υπόβαθρο της φυλής, και εν τέλει από την ίδια τους την ύπαρξη.

Η προσπάθεια αυτή υπαγωγής σε ένα κοινό αξιωματικό κανονιστικό υπόβαθρο νομιμοποιεί έναν ιδιότυπο εξισωτισμό, στα πλαίσια του οποίου κάθε ιδιαιτερότητα και κάθε πρωτοτυπία καταπνίγονται⁵⁰³. Ως μόνο αντίδοτο στην ομοιομορφία αυτή προβάλλεται η τρέλα (Wahnsinn). Υπό τον όρο αυτό νοείται η τάση υπέρβασης των παγιωμένων στη συλλογική συνείδηση αντιλήψεων, ακόμη και με τη χρήση μεθόδων, που επιτυγχάνουν το αποτέλεσμα αυτό μέσα από την πρόκληση έντονης ψυχοσυναισθηματικής φόρτισης⁵⁰⁴. Η σημασία, η οποία αποδίδεται από τον Nietzsche στην ηθικότητα των ηθών, φαίνεται και από τον ρόλο, που της επιφυλάσσεται στη συνέχεια, καθώς το εθιμικό υπόβαθρο ανάγεται σε βασικό στοιχείο της έναρξης κάθε πολιτισμού⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ GM 2,1. Σχετικά με τον τρόπο λειτουργίας του μηχανισμού της μνήμης βλ. και Bornedal P., The Incredible Profundity of the Truly Superficial Nietzsches “Master” and “Slave” as Mental Configurations, NS 33 (2004), σελ. 147επ. Ειδικότερα για τη συμβολή του μηχανισμού στην κατασκευή της έννοιας την μνησικακίας (Ressentiment) βλ. Risse M., Origins of Ressentiment and Sources of Normativity, NS 32 (2003), σελ. 154επ.

⁵⁰² Σχετικά με τη διάκριση μεταξύ των ενσωματωμένων στον ρωμαϊκό όρο «mores» έννοιών των Ηθών (Sitte), δηλαδή της κοινωνικά επιβεβλημένης συμπεριφοράς, και της Ηθικής (Moral), του συνόλου των κρίσεων δηλαδή, τα κίνητρα των οποίων είναι συνειδησιακής φύσης, στη σκέψη του Nietzsche βλ. Kerger H., λ. Moral στο: Ottmann H. (Hrsg.), Nietzsche Handbuch: Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart–Weimar 2000, σελ. 284επ.

⁵⁰³ M 9

⁵⁰⁴ M 14

⁵⁰⁵ M 19. Η απουσία ενός συνεκτικού ορισμού της Ηθικότητας των Ηθών στο έργο του Nietzsche επισημαίνεται και από τον Jens Petersen (Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin 2008, σελ. 107). Ωστόσο παράλληλα ο ίδιος συγγραφέας συνδυάζοντας βιβλιογραφικά παραθέματα και τοποθετήσεις γενικότερου περιεχομένου στο νιτσεϊκό

Κάνοντας λόγο για τη διαδικασία διαμόρφωσης του ανθρώπινου υποκειμένου υπό την επίδραση της ηθικότητας των ηθών και αυτού, το οποίο αποκαλείται «ζουρλομανδύας του κοινωνικού καταναγκασμού», ο Nietzsche παρεκβατικά εισάγει στο συνολικό μοντέλο την έννοια του κυρίαρχου ατόμου (souveränes Individuum). Πρόκειται για το τέλος της διαδρομής – ως τέτοιας νοούμενης της διαδικασίας γένεσης του υποκειμένου, το οποίο πλέον επιτρέπεται να υπόσχεται. Το δέντρο έχει πλέον ωριμάσει και είναι ικανό να δώσει τους καρπούς του.

Ως ανθρωπολογική κατασκευή το κυρίαρχο άτομο φέρει το γνώρισμα της μοναδικότητας, έχει απαλλαγεί από την Ηθικότητα των Ηθών, είναι αυτόνομο (autonom) και υπερηθικό (übersittlich). Σε συνάρτηση με την απαλλαγή από την ηθικότητα των ηθών τελεί ο χαρακτηρισμός «κύριος της ελεύθερης βούλησης» (Herr des freien Willens), που του αποδίδεται. Η ηθικότητα των ηθών έχει σταματήσει να ασκεί την καθοριστική της επίδραση. Πλέον το κυρίαρχο άτομο έχει τη δυνατότητα να τηρεί τις δεσμεύσεις του, έχει τη δυνατότητα να υπόσχεται.

Διαθέτοντας επίγνωση της ισχύος και της ελευθερίας⁵⁰⁶ του, εμπνέει εμπιστοσύνη, φόβο και σεβασμό. Η δυνατότητά του να κυριαρχεί στις περιστάσεις μεταφράζεται στην ικανότητά του να κυριαρχεί στη φύση και στα πρόσωπα που διαθέτουν μια πιο περιορισμένη βούληση. Έτσι γίνεται σαφέστερος ο ρόλος που επιφυλάσσεται σε αυτούς τους δύο παράγοντες. Όπως γίνεται κατανοητό από αυτή την προσέγγιση της σχέσης ενός ιδεότυπου με την εξωτερική πραγματικότητα, η φύση και τα βουλητικά ανεπαρκή υποκείμενα αναδεικνύονται σε βασικά περιοριστικά στοιχεία στα πλαίσια μιας απόπειρας κυριαρχίας. Ως καίριο δομικό γνώρισμα του κυρίαρχου ατόμου παρουσιάζεται η συνείδηση (Gewissen). Πρόκειται για έννοια, η οποία καλείται να εκφράσει την γνώση της ευθύνης ως απότοκου της κυριαρχίας έναντι των άλλων και της ελευθερίας ως δυνατότητας ελέγχου των συνθηκών⁵⁰⁷.

έργο καταλήγει εν τέλει στο –σύμφωνο με όσα προηγήθηκαν– συμπέρασμα ότι πρόκειται για την υπακοή στο συνηθισμένο (Gehorsam gegenüber dem Herkömmlichen).

⁵⁰⁶ Ως μια πορεία προς την κατάκτηση της ελευθερίας του ανθρώπινου υποκειμένου περιγράφονται οι τρεις μεταμορφώσεις, για τις οποίες κάνει λόγο ο Nietzsche στο οικείο κεφάλαιο του έργου «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα». Η καμήλα φηγούρα, η οποία αντιπροσωπεύει το πρώτο στάδιο της διαδικασίας των μεταμορφώσεων, αντικατοπτρίζει το ίδιο της αυταπάτησης και της πραγμάτωσης των ασκητικών ιδανικών. Την υπέρβαση των γνωρισμάτων αυτών απεικονίζει η διάδοχη μορφή του λιονταριού, του ενεργού μηδενιστή, ο οποίος αντιμάχεται κάθε δεοντοκρατική Ηθική. Το τρίτο στάδιο απεικονίζεται μέσα από τη μορφή του παιδιού, του φορέα του παγκόσμιου και της ωριμότερης εκδοχής του Πνεύματος. Σχετικά βλ. Milkowski M., Freiheit als Ethik bei Nietzsche στο: Reschke R. (Hg.), Zeitenwende – Wertewende : Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. – 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 335επ.

⁵⁰⁷ GM 2, 2

Ουκ ήττον ο ακριβής προσδιορισμός του ρόλου, που επιφυλάσσεται στο ιδεοτυπικό μόρφωμα, που καλείται «υπέρτατο άτομο», αποτελεί αντικείμενο ποικίλων ερμηνευτικών αναζητήσεων. Οι προσεγγίσεις αυτές μέσα από μια πληθώρα ειδικότερων επισημάνσεων κινούνται ωστόσο στο γενικότερο εκείνο πλαίσιο, που θέλει το κυρίαρχο άτομο της δεύτερης παραγράφου του δεύτερου μέρους της Γενεαλογίας της Ηθικής να αποτελεί μια καθ' όλα επιθυμητή, μια ευκαταία μετεξέλιξη ενός εξόχως προβληματικού στα αρχικά στάδια του προτύπου⁵⁰⁸ –χωρίς παρ' όλα αυτά να λείπουν και οι διαφοροποιήσεις, οι οποίες σφυρηλατούν μια θεμελιωδώς διαφορετική εικόνα του επίμαχου ζητήματος⁵⁰⁹.

Η επιβεβαίωση αυτής της τελευταίας ερμηνευτικής προσέγγισης καθίσταται έτι δυσχερέστερη, εάν ληφθούν υπόψη όσα ακολουθούν τη σκιαγράφηση της εικόνας του κυρίαρχου ατόμου. Το όποιο ερμηνευτικό ζήτημα δημιουργείται ως αποτέλεσμα της προέλευσης αυτής της εννοιολογικής κατασκευής καθώς και του αντιθέτου της, του στερημένου από τα χαρακτηριστικά που προσιδιάζουν στην κυριαρχία ανθρώπινου όντος, φαίνεται ότι

⁵⁰⁸ Έτσι π. χ. ο Aaron Ridley (Nietzsche and the Re-Evaluation of Values, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 105 (2005), σελ. 172επ. και υποσ. 44) –ενσκήπτοντας στο στοιχείο της αυτονομίας– το ταυτίζει με την υπέρβαση παρανοήσεων, οι οποίες εδράζονται στην παραδοσιακή Ηθική. Ταυτόχρονα στο ερώτημα αναφορικά με το ακριβές χρονικό σημείο έλευσης του κυρίαρχου ατόμου τάσσεται υπέρ της τοποθέτησής του σε χρονικό σημείο μεταγενέστερο των παραδοσιακών ηθικών θεωρήσεων. Σχετικά βλ. και Chung N.-R., Der tragisch-dionysische Gedanke: Eine Interpretation der Philosophie Nietzsches, Würzburg 2004, σελ. 74επ., όπου επισημαίνεται μια διάσταση μεταξύ της πρώιμης φάσης του νιτσεϊκού έργου, κατά την οποία το διονυσιακό στοιχείο στην τραγωδία σηματοδοτεί την εγκατάλειψη της ατομικότητας και την αποκατάσταση της αρχικής ενότητας των ανθρώπινων υποκειμένων, και της ύστερης, κατά την οποία το κυρίαρχο άτομο συμπίπτει με τη νιτσεϊκή εικόνα του ελεύθερου ανθρώπου. Όσο αφορά στη συσχέτιση του κυρίαρχου ατόμου με τις δύο κύριες έννοιες του νιτσεϊκού ανθρωπολογικού προτύπου, των «κυρίων» και των «δούλων», στα πλαίσια της οποίας το κυρίαρχο άτομο παρουσιάζεται να ταυτίζεται με την Ηθική των κυρίων, βλ. Moore G., Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge 2002, σελ. 62επ.· Kim J.-H., Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“, σελ. 116επ.

⁵⁰⁹ Έτσι ο Brian Leiter (Who is the “sovereign individual”? Nietzsche on freedom στο: May S. (ed.), Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide, Cambridge 2011, σελ. 101επ.) αμφιταλαντεύεται μεταξύ δύο ερμηνευτικών προτάσεων. Σύμφωνα με την πρώτη η χρήση της ιδιαίτερης αυτής εννοιολογικής κατασκευής, για τον προσδιορισμό της οποίας χρησιμοποιείται ένας όρος, που συνδυάζει γαλλικά και λατινικά στοιχεία, δε συνιστά παρά μια απόπειρα σφοδρής κριτικής αντιπαράθεσης με την περιγραφόμενη κατάσταση, μέσω της ειρωνικής αντιμετώπισής της (σελ. 106επ.). Η δεύτερη, την οποία ο συγγραφέας του άρθρου αντιμετωπίζει μάλλον επιφυλακτικά και κατά κύριο λόγο αποβλέποντας στη συμβολή της στη διεύρυνση του ερμηνευτικού ορίζοντα μέσω της διερεύνησης του ζητήματος της βουλητικής ελευθερίας, εστιάζει στο πρόβλημα της δυνατότητας του υποκειμένου να συμβάλει στην ίδια τη διαμόρφωσή του (σελ. 108επ.). Σύμφωνα με τη δεύτερη αυτή άποψη και ο David Owen (Nietzsche's Genealogy of Morality, Stocksfield 2007, σελ. 98). Όπως δε χαρακτηριστικά τονίζει ο Keith Ansell-Pearson (Nietzsche F., On the Genealogy of Morals (Ansell-Pearson K. (ed.)), Cambridge 2006, σελ. xxiii), το κυρίαρχο άτομο δεν είναι δυνατό να αποτελεί το νιτσεϊκό ιδεώδες, καθώς η δυνατότητά του να αυτοκαθορίζεται έρχεται σε ευθεία αντίθεση με την αντίληψη του Nietzsche σχετικά με τον φυσικό και αναπόφευκτο ρόλο της Ηθικότητας των Ηθών. Σύμφωνα με την Sabine Scharff (Das „Thier, das versprechen darf“ und die Ökonomie der Gläubiger-Schuldner-Beziehung. Der Ursprung für die Entstehung politischen Denkens?, Nietzsche Heute 4(2012), σελ. 547επ.) η μετάβαση στην κατάσταση του κυρίαρχου ατόμου συνιστά κατ' ουσία την κατασκευή του φορέα της θέλησης για δύναμη και ακολούθως τη μετάβαση από την κατάσταση του κατοίκου μιας χώρας (Bewohner eines Landes) σε αυτή του πολίτη ενός έθνους (Staatsbürger einer Nation).

αντιμετωπίζεται στην παράγραφο που ακολουθεί την περιγραφική αποτύπωση. Εκεί⁵¹⁰ ο Nietzsche, συνεχίζοντας την αναφορά στη συνείδηση, που αποτέλεσε κατακλείδα όσων προηγήθηκαν, επισημαίνει ότι η περιαγωγή της στο απαιτούμενο για την ανάδυση του κυρίαρχου ατόμου επίπεδο υπήρξε αποτέλεσμα μιας διαδικασίας ωρίμανσης, γεγονός το οποίο αποδεικνύει και το όψιμο του τελικού αποτελέσματος.

Όμως η κατάληξη αυτή δε συλλαμβάνεται ως προϊόν μιας μηχανιστικής εξελικτικής διαδρομής. Καταλυτικός είναι ο ρόλος, που επιφυλάσσεται στη μέθοδο δημιουργίας μνήμης στο ζώο «άνθρωπος», στη διαδικασία της μνημοτεχνικής (Mnemotechnik)⁵¹¹. Ο όρος αυτός επιλέγεται, προκειμένου να αποδοθεί η διηνεκής υπόμνηση της υποχρέωσης μέσα από τη συνεχή πρόκληση πόνου. Από τις καταστάσεις, που ανάγονται σε αυτό το βασικό εννοιολογικό πλέγμα –και στις οποίες εντάσσονται συνήθεις στοχεύσεις της νιτσεϊκής κριτικής, όπως οι θρησκείες και ο ασκητισμός– μοιραία για τις ανάγκες του παρόντος εγχειρήματος το βλέμμα πέφτει στο πεδίο του Ποινικού Δικαίου. Η ποινή αξιολογείται ως τυπικό μέσο παραγωγής εικόνων, οι οποίες αποσκοπούν στην ώθηση της κοινότητας προς την κατεύθυνση της τήρησης ορισμένης συμπεριφοράς⁵¹².

Η επιστράτευση του εννοιολογικού μοντέλου, που προκύπτει από τη σχέση δανειστή και οφειλέτη, δημιουργεί στο πρόσωπο, που αναλαμβάνει τον ρόλο του οφειλέτη τη συνείδηση της υποχρέωσης για την τήρηση της συμπεριφοράς αυτής. Κατά τον ίδιο τρόπο ο όποιος δανειστής νομιμοποιείται να υποβάλει τον οφειλέτη ακόμη και σε μια μεταχείριση ασύμβατη με τον στοιχειώδη σεβασμό απέναντι στην ανθρώπινη φύση, πολλώ μάλλον απέναντι στην έννοια αυτή έτσι όπως εννοιοδομείται στα πλαίσια των σύγχρονων δυτικότροπων δικαιотаξιών.

Σε αυτό τον κύκλο διακυβευμάτων ο Nietzsche εντάσσει το σώμα του πιστωτή τόσο εν είδει αντικειμένου, στο οποίο ο δανειστής είχε το δικαίωμα να επιφέρει ό,τι βλάβη θεωρούσε αντίστοιχη του οφειλόμενου χρέους, όσο και ως βιολογικής εκδοχής της προσωπικότητας, διάσταση η οποία είχε ως στόχο την ελευθερία του οφειλέτη. Ο κύκλος όμως δεν κλείνει εδώ. Σε

⁵¹⁰ GM 2, 3

⁵¹¹ Σύμφωνα με μια όχι ιδιαίτερα τεκμηριωμένη αντίληψη η μνημοτεχνική διαδικασία, την οποία περιγράφει ο Nietzsche δεν οδηγεί αποκλειστικά και μόνο στα περιγραφόμενα αρνητικά επακόλουθα της απόκτησης μνήμης, αλλά ταυτόχρονα συνεπάγεται την οριοθέτηση του χώρου του παιγνίου και τη δημιουργία ελπίδας. Σχετικά βλ. Rappe G., *Interkulturelle Ethik*, Band II, Teil 2, Berlin/Bochum/Dülmen/London/Paris 2006, σελ. 812επ.

⁵¹² Μέσω της ποινικής μεταχείρισης επιτυγχάνεται εν τέλει –καταλήγει η σκέψη του Nietzsche– η απόληξη στον Λόγο (kam man endlich »zur Vernunft«). Ερμηνευτικά ωφέλιμη μπορεί να θεωρηθεί και η συνέχεια της φράσης, καθώς ο Λόγος (Vernunft), η σοβαρότητα (Ernst), η κυριαρχία επί των ενδογενών κινήτρων (die Herrschaft über die Affekte) και ο στοχασμός (Nachdenken) εντάσσονται μεταξύ των αξιακών διακυβευμάτων των σύγχρονων κοινωνιών, τα οποία έχουν δομηθεί σε σαθρά θεμέλια.

αυτόν συμπεριλαμβάνεται κάθε τι, το οποίο συνδέεται με τον οφειλέτη ως κάτι, το οποίο έχει ή επί του οποίου ασκεί εξουσία (...etwas, das er sonst noch »besitzt«, über das er sonst noch Gewalt hat...). Έτσι δικαιολογείται η παραχώρηση της συζύγου του οφειλέτη ή ακόμη και της ζωής του στην περίπτωση της αδυναμίας του να ανταποκριθεί στην υποχρέωσή του. Τέλος η υπόμνηση του χρέους φτάνει μέχρι το σημείο της εντύπωσής της στη σφαίρα των μεταφυσικών αναζητήσεων, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από τη διαμόρφωση ενός κοσμοειδώλου με θρησκευτικές προεκτάσεις. Ο αφερέγγυος οφειλέτης τη φορά αυτή κινδυνεύει να χάσει τη μακαριότητά του, τη σωτηρία της ψυχής του ή τη μετά θάνατον γαλήνη⁵¹³.

Κοντολογίς οι βλάβες, τις οποίες υφίσταται ο επιλήσμων της υποχρέωσής του οφειλέτης, πέρα από τον διαρκή χαρακτήρα τους, η πραγμάτωση του οποίου σε ορισμένες περιπτώσεις τελεί σε εξάρτηση με τις επιθυμίες του δανειστή, αφορούν τρία βασικά επίπεδα της κοινωνικής υπόστασής του: Το βιολογικό –καθώς πλήττονται καίρια οι σωματικές του δυνατότητες και παράγεται πόνος– το προσωπικό –στον βαθμό που κάτι τέτοιο εκφράζεται είτε μέσω της δυνατότητας ελεύθερης κίνησης εντός ορισμένων θεμιτών πλαισίων είτε μέσω της δυνατότητας συνύπαρξης με κάποιο άλλο πρόσωπο και της δημιουργίας οικογένειας και απογόνων– και το κοσμοθεωρητικό, ειδικότερη έκφανση του οποίου συνιστά η θρησκευτικοθεολογική ερμηνεία της πραγματικότητας, η πίστη σε ένα σύστημα αξιολογικής αποτίμησης του βίου με μάλλον υπερκόσμια προέλευση και η συνακόλουθη επιβολή ποινών ή απονομή επιβραβεύσεων.

Μάλιστα αυτό το τρίτο επίπεδο είναι δυνατό να ιδωθεί και σαν κλιμάκωση του συστήματος επιβολής κυρώσεων. Η προσέγγιση αυτή στηρίζεται στο γεγονός ότι εισάγει έναν τρόπο αντιμετώπισης της αθέτησης της υποχρέωσης του οφειλέτη, ο οποίος έχει ως βασική πηγή την ίδια την εσωτερική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου. Με τον τρόπο αυτό καθίσταται ανεπηρέαστος από εξωγενείς παράγοντες, από παράγοντες δηλαδή οι οποίοι τελούν σε κάποια σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα ή τη φύση και έτσι καθίστανται ευχερέστερα ελέγξιμοι έναντι της ψυχοσυναισθηματικής παρόρμησης.

Σε κάθε περίπτωση ωστόσο στα χέρια του δανειστή βρίσκεται ένα ευρύ φάσμα δυνατοτήτων. Ιστορικά δεν είναι δυνατό να αποκλειστεί η δυνατότητά του να χρησιμοποιήσει περισσότερες από αυτές σε συνδυασμό. Η εκπλήρωση λοιπόν της υποχρέωσης, η δράση κατά τον συγκεκριμένο και ως εκ τούτου προβλέψιμο τρόπο, είναι δυνατό να επιδιωχθεί με τη χρήση ενός ισχυρότατου οπλοστασίου ικανού να επιτύχει μία ενίοτε φρικτή, πολυπρισματική

⁵¹³ GM 2, 5

επανεξέταση κάθε οφειλέτη, που θα διανοηθεί να αντιταχθεί στην προσαρμοστική επίδρασή του.

Όσο αφορά στην πλευρά του δανειστή, αυτός περιγράφεται ως μέτοχος του δικαίου των κυρίων (...nimmt der Gläubiger an einem Herren-Rechte teil...). Όπως ευχερώς αφήνει η διατύπωση αυτή να εννοηθεί ο πιστωτής δεν περιέρχεται στην κατάσταση του κυρίου, αλλά οικειοποιείται προς στιγμή ένα προνόμιο, που προσιδιάζει στην κατάσταση αυτή. Επιπλέον γίνεται σαφές όχι ότι οι κύριοι, όπως αυτοί προσδιορίζονται βάσει του τυπικού νιτσεϊκού ανθρωπολογικού διπόλου⁵¹⁴, δεν είναι δυνατό να φέρουν την ιδιότητα του δανειστή, αλλά ότι η ιδιότητά αυτή δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιό τους. Την προσέγγιση αυτή έρχονται να επιβεβαιώσουν όσα αναφέρονται στο κλείσιμο της παραγράφου, όπου γίνεται λόγος για την περιαγωγή του δανειστή σε αυτή την ιδιαίτερη κατάσταση⁵¹⁵. Η θέση του δανειστή συνοδεύεται από ένα συναίσθημα που εξυψώνει τον φορέα του, εκπηγάζει δε από τη δυνατότητά του να περιφρονεί και να κακομεταχειρίζεται κάτι, που βρίσκεται σε υποδεέστερη θέση από αυτόν (kommt auch er einmal zu dem erhebenden Gefühle, ein Wesen als ein »Unter-sich« verachten und mißhandeln zu dürfen).

Του προσδιορισμού της θέσης των υποκειμένων της αρχετυπικής έννομης σχέσης έπεται η περιγραφή της σχέσης καθεαυτής. Τη φορά αυτή το βάρος πέφτει στο ανταλλακτικό περιεχόμενο μιας συμβατικής έννομης σχέσης καθώς και στο στοιχείο της αντιπαράθεσης προσώπων, που ενυπάρχει σε αυτή⁵¹⁶. Τα δομικά γνωρίσματα της σύμβασης συνοδευόμενα πλέον από την τάση αναμέτρησης των συμβαλλόμενων προσώπων στο επίπεδο της ισχύος μεταλαμπαδεύονται αρχικά στις βασικές κοινωνικές σχέσεις καθιστώντας κάθε τι δυνάμει αντικείμενο αγοραπωλησίας. Ο Nietzsche καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κατά το πρώιμο αυτό στάδιο η δικαιοσύνη συμπίπτει με την καλή προαίρεση ισοδυνάμων⁵¹⁷ υποκειμένων να

⁵¹⁴ Σχετικά βλ. και κεφ. 3.2.1 και 3.2.3 παρόντος.

⁵¹⁵ GM 2, 5

⁵¹⁶ Την συγκρουσιακή σχέση αναλύει ο Volker Gerhardt (Das „Princip des Gleichgewichts“: Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche, N-S 12(1983), σελ. 116), ο οποίος εντάσσει σε αυτή τα στοιχεία της γνωστοποίησης της ισχύος από καθένα από τα μέρη (Kundgabe der eigenen Kraft), της αντίληψης αναφορικά με την ισχύ του αντίπαλου μέρους [Wahrnehmung der gegenüberstehenden Macht] της ερμηνείας της κατάστασης των δυνάμεων μέσω των δύο μερών [Interpretation der Machtsituation durch beide Partner] και της δυνατότητας συμβολικής συνεννόησης [Möglichkeit symbolischer Verständigung], χωρίς τα οποία δε νοείται η έννοια της σύμβασης. Ο ίδιος συγγραφέας θεωρεί (Das „Princip des Gleichgewichts“..., ό. π., σελ. 121επ.) ότι πρόσφατες για την εποχή κατά την οποία γράφει ο Nietzsche επιστημονικές εξελίξεις στα πεδία της εξωτερικής πολιτικής, των φυσικών και των οικονομικών επιστημών –με έμφαση στα δύο τελευταία επιστημονικά πεδία– αποτέλεσαν την έμπνευση για την εμφάνιση της αρχής της ισορροπίας στον νιτσεϊκό έργο.

⁵¹⁷ Όσο αφορά στη χρήση της έννοιας της ισότητας σε σχέση με το συγκεκριμένο ζήτημα στη σκέψη του Nietzsche γίνεται δεκτό ότι αυτή δε γίνεται αντιληπτή ποσοτικά, γεγονός το οποίο σε σημαντικό βαθμό δικαιολογεί τη χρήση στο πρωτότυπο κείμενο όρων που προσδίδουν κάποια σχετικότητα στη συγκριτική αποτίμηση των δυνάμεων.

επιτύχουν μεταξύ τους κάποιο είδος συμβιβασμού. Αντίθετα στην περίπτωση ανθρώπων, οι οποίοι τελούν σε μια κατάσταση προφανούς έλλειψης ισχύος, παρόμοιο ζήτημα δεν τίθεται, καθώς η διαφορά δυνάμεων είναι τέτοια, που δεν επιτρέπει την ισόρροπη αντιμετώπιση των σχετικών ζητημάτων⁵¹⁸. Με άλλα λόγια θεωρείται ανέφικτη η εφαρμογή της κρίσιμης για τον τρόπο, με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η έννοια του Δικαίου, αρχής της ισορροπίας, η συνδρομή της οποίας έχει ήδη υπονοηθεί εδώ και για την οποία θα γίνει εκτενώς λόγος στη συνέχεια⁵¹⁹.

Το ζήτημα του συσχετισμού δυνάμεων και η επίδρασή του στη διαμόρφωση και τη λειτουργία της όποιας μεταξύ τους σχέσης αποτέλεσε αντικείμενο σημείωσης του έτους 1886. Κατόπιν της αναφοράς στη θέση αναφορικά με το Δίκαιο ως προϊόν ισορροπίας δυνάμεων γίνεται λόγος για την περίπτωση κατά την οποία στο κοινωνικό πεδίο θα ανταμώσουν υποκείμενα με διαφορετικό επίπεδο ισχύος. Αυτονόητα η παραγωγή Δικαίου αποκλείεται, οπότε το ισχυρότερο μεταξύ των δύο μερών επιδίδεται σε μια δραστηριότητα, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την αποδυνάμωση και εν τέλει ενσωμάτωση του άλλου προσώπου⁵²⁰.

Κάπως έτσι επιλέγει ο Nietzsche να εκφράσει μια σχέση κυριαρχίας με τόσο έντονα χαρακτηριστικά, ώστε η δυνατότητα αυτόνομης λειτουργίας να εξαλείφεται πλήρως. Η επιλογή του δε στο ίδιο απόσπασμα να προβάλλει σχηματικά την εικόνα της δικαιοσύνης όχι ως φέρουσας το σύμβολο της ισορροπίας, τον ζυγό, αλλά ως ευρισκόμενης πάνω σε αυτόν, ενισχύει την άποψη, που θέλει τον φιλόσοφο να τοποθετεί στη βάση του συμβατικού μορφώματος και ως γενεσιουργό αιτία του όχι το στοιχείο της ισχύος εν γένει αλλά αυτό της ισορροπίας. Επ' ευκαιρία δε της χρήσης της εικόνας αυτής το προβαλλόμενο περιεχόμενο της έννοιας της δικαιοσύνης συνίσταται σε ένα είδος ανταποδοτικής αντιμετώπισης του άλλου, το οποίο συνεπάγεται την αποστασιοποίηση από το διανεμητικό πρότυπο⁵²¹.

Οι δυνάμεις, οι οποίες εντάσσονται στο συμβατικό πλαίσιο, δε λειτουργούν ουδέτερα απλά, ενεργοποιώντας το ή έστω μετέχοντας στη διαμόρφωση της γενικότερης λειτουργίας του. Εκδηλώνουν ταυτόχρονα και μια τάση διαρκούς διατήρησης, χωρίς όμως αυτή να επεκτείνεται στο διηνεκές (bis zu einem gewissen Grade selbst aufrecht zu erhalten)⁵²². Είναι δυνατόν λοιπόν από την προσέγγιση αυτή να συναχθεί το συμπέρασμα ότι ο Nietzsche βλέπει και στο Δίκαιο ως

Σχετικά βλ. Gerhardt V., Das „Princip des Gleichgewichts“ ..., ό. π., σελ. 117.

⁵¹⁸ GM 2, 8

⁵¹⁹ Βλ. κεφ. 3.3.2 παρόντος..

⁵²⁰ NF-1886,5[82]

⁵²¹ NF-1886,5[82]

⁵²² NF-1886,5[82]

προϊόν του συμβατικού δεσμού μια πρόθεση διάρκειας ή, προχωρώντας ακόμη παραπέρα, μια πρόθεση διαρκούς διευθέτησης μιας κατάστασης, χωρίς όμως αυτή να έχει διηνεκή χαρακτηριστικά, γεγονός το οποίο θα στοιχειοθετούσε τη δυνατότητα κατασκευής κανόνων δικαίου ανεπίδεκτων μεταβολής.

Η φύση της σχέσης των δύο κύριων υποκειμένων της σχέσης, οφειλέτη και δανειστή, διαυγάζεται περαιτέρω μέσω της καταγραφής της αντίληψης αναφορικά με μία άλλη καίρια για κάθε δικαιοταξία σχέση, αυτή μεταξύ δικαιώματος και υποχρέωσης (Pflicht). Μεταξύ των δύο αυτών βασικών εννοιών παρατηρείται μια σχέση αντιστοιχίας. Οι υποχρεώσεις ταυτίζονται με τα δικαιώματα των άλλων –προφανώς εδώ ως «άλλοι» νοούνται οι οιονεί αντισυμβαλλόμενοι των υποχρέων– επί των φορέων τους. Ανατέμνοντας τη σχέση των δύο πλευρών, ο Nietzsche απαντά στο ερώτημα σχετικά με την προέλευση του δικαιώματος κατά τρόπο ενδεικτικό της εργαλειακής χρήσης του συμβατικού πλαισίου. Κατά την προσέγγισή του η προέλευση του δικαιώματος σε σημαντικό βαθμό εντοπίζεται στην εικόνα που έχει σχηματιστεί για τον φορέα του ως προσώπου ικανού να συνάπτει συμφωνίες και να ανταποδίδει.

Στην εικόνα αυτή προστίθεται η εκτίμηση από μέρους του δανειστή, ότι ο οφειλέτης είναι ίσος και όμοιος με τον ίδιο (für gleich und ähnlich mit sich ansetzen)⁵²³ Η δομή και τα ειδικότερα χαρακτηριστικά των μετεχόντων στη συμβατική σχέση, όπως αυτή ήδη περιγράφηκε, καθιστούν δεδομένη την αποτίμηση των υποκειμένων μιας τέτοιας σχέσης στο επίπεδο της ισχύος. Άλλωστε η επίκληση της δυνατότητας συμβατικής δέσμευσης έχει ήδη αναφερθεί ξεκάθαρα ως κριτήριο αξιολόγησης, ώστε να μην καταλείπονται περιθώρια ως προς την ερμηνεία του εν λόγω κριτηρίου.

Ως κατακλείδα των δύο αυτών συστατικών της εικόνας του οφειλέτη ιδιοτήτων τίθεται – σχεδόν αυτονόητα πλέον– η εμπιστοσύνη στο πρόσωπό του⁵²⁴.

Όμως το πρόσωπο του οφειλέτη δε φαίνεται να αποτελεί το μόνο κριτήριο της δυνατότητας συμβατικής δέσμευσης. Στα γνωρίσματά του προστίθεται η στάση της κοινωνίας ως συνόλου δυνάμει δανειστών, οι οποίοι καλούνται να διαπαιδαγωγήσουν (erziehen), να νουθετήσουν (zurechtweisen) και εν τέλει να υποστηρίξουν (unterstützen) συνηγορώντας έτσι στη δημιουργία ενός πλαισίου κατάλληλου για την εκπλήρωση συμβατικών δεσμεύσεων στηριγμένου στη νοοτροπία, η οποία, όπως αρχικά αναφέρθηκε, ώθησε τον Nietzsche να μιλήσει

⁵²³ Βλ. υποσ. 234

⁵²⁴ M 112

για την εκτροφή του ζώου, το οποίο επιτρέπεται να υπόσχεται⁵²⁵.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η αξιολόγηση της εκπλήρωσης της υποχρέωσης. Σε αυτή αποδίδονται η λειτουργία της επιβεβαίωσης της αντίληψης για την ισχύ του, που προϋπήρχε της εκπλήρωσης, και ταυτόχρονα το έργο της χειραφέτησης του οφειλέτη, ο οποίος διαφορετικά, ευρισκόμενος στην κατάσταση του επιλήσιμου χρεώστη, θα τελούσε υπό τον διηνεκή έλεγχο του δανειστή. Η παραχώρηση, η ευεργεσία προς τον άλλο ερμηνεύεται ως είσοδος στη σφαίρα ισχύος του (...haben damit in die Sphäre unserer Macht eingegriffen...), η οποία πρέπει να αποκατασταθεί με αντίστοιχη είσοδο στη σφαίρα του ευεργετήσαντος. Υπό την έννοια αυτή θεωρείται ότι ως δικαίωμα είναι δυνατό να παραχωρηθεί μόνο ό,τι σύμφωνα με τη κοινή αντίληψη των συμβαλλόμενων μερών βρίσκεται εντός του χώρου ισχύος αυτού, ο οποίος καλείται να το παραχωρήσει (...nur auf das, was sie meinen, daß es in unserer Macht steht,...)⁵²⁶.

Αυτή η λογικά και λειτουργικά αναγκαία προϋπόθεση της παραχώρησης ενός δικαιώματος, πέρα από τα συνδεδεμένα με τη δυνατότητα επαρκούς διευθέτησης του αντικειμένου της ερμηνευτικά προβλήματα που δημιουργεί, σκιάζει τον προκείμενο τρόπο κατανόησης της λειτουργίας των εννοιών του δικαιώματος και της υποχρέωσης με την επιπρόσθετη περιπλοκή της αδιαφορίας για την πραγματική σχέση του υποκειμένου–φορέα της δυνατότητας, που θα αποτελέσει δικαίωμα τρίτου προσώπου, με τη δυνατότητα αυτή. Εύλογα τίθεται το ζήτημα της εξέλιξης της εικονικής σχέσης των δύο πλευρών στην περίπτωση, κατά την οποία οι αμοιβαίες προσδοκίες του αποδειχτούν φρούδες. Το συγκεκριμένο λειτουργικό πρότυπο αρχικά φαίνεται ότι εξυπηρετεί πρωτίστως τη δυνατότητα απόκτησης του δικαιώματος ή της υποχρέωσης –ανάλογα με την πλευρά, από την οποία γίνεται αντιληπτή η σχέση των μερών– σε ένα θεωρητικό επίπεδο επιδεικνυόμενης ταυτόχρονα πλήρους αδιαφορίας για τη δυνατότητα –πολλώ μάλλον για τον τρόπο– πραγμάτωσης των κρίσιμων αυτών σχέσεων στο πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας.

⁵²⁵ M 112. Αυτό δεν είναι το μόνο σημείο, στο οποίο επιχειρείται η σύζευξη των εννοιών της σύμβασης και του δικαιώματος. Αλλού (MAM I 446) το ζήτημα αντιμετωπίζεται με την ευκαιρία της αναφοράς στον σοσιαλισμό, η ορθή αξιοποίηση του οποίου προς το συμφέρον της ανθρωπότητας θεωρείται ότι περνάει μέσα από την ορθή διαχείριση του πολιτικού πλαισίου, όπου καλείται να λειτουργήσει. Καταλήγοντας ο Nietzsche στη δυνατότητα του σοσιαλισμού να εδραιωθεί μόνο κατόπιν της σύγκρουσης και της συνδιαλλαγής παλιών και νέων πολιτικών δυνάμεων –κατάσταση η οποία μοιραία αποκλιμακώνεται μέσω της υιοθέτησης της φαινοτυπικής κατασκευής του συμβατικού πλαισίου–, αναγνωρίζει πανηγυρικά τη λειτουργία της σύμβασης ως απαραίτητης προϋπόθεσης για τη γένεση του δικαιώματος.

⁵²⁶ M 112

Τη λύση στο πρόβλημα δείχνει να προσπαθεί να δώσει η ολοκλήρωση της παρουσίασης. Το πρόσωπο, το οποίο έχει παραχωρήσει εξαρτημένη από αυτό δυνατότητα εν είδει δικαιώματος, οφείλει τώρα πλέον να υποβάλει τον εαυτό του στη βάσανο της πραγμάτωσης της υποχρέωσης, την οποία έχει αναλάβει. Έτσι η αντίληψη αυτή καθίσταται απόλυτα συμβατή με την γενικότερη θεώρηση του φαινοτυπικού μορφώματος του συμβατικού πλαισίου. Δεν είναι η άτεγκτη δυνατότητα, που καθορίζει την ανάληψη υποχρέωσης ως προκείμενη ανεπίδεκτη διαφορετικής αξιοποίησης, ως μια ιδιότυπη *causa efficiens*. Η ανάληψη υποχρέωσης προηγείται, καθιστάμενη έτσι ανοιχτή σε πλειάδα εξωγενών επιδράσεων, συμπεριλαμβανομένων σε αυτές και όσων δέχονται τα σφοδρά πυρά της νιτσεϊκής κριτικής.

Από την άλλη πλευρά τα δικαιώματα γίνονται αντιληπτά ως αναγνωρισμένοι και εγγυημένοι βαθμοί ισχύος (...anerkannte und gewährleistete Machtgrade). Η φράση αυτή αποδίδει αφενός την καταλυτική επίδραση των άλλων στη σύσταση και διατήρηση των δικαιωμάτων αφετέρου τον δυναμικό χαρακτήρα τους, ιδιότητα η οποία εκφράζεται μέσα από τις διακυμάνσεις της συμβατικής σχέσης. Βασικό κίνητρο παραχώρησης ενός δικαιώματος σε κάποιο πρόσωπο είναι το συμφέρον, το οποίο παρουσιάζεται εδώ σε ποικιλία ειδικότερων εκδηλώσεων του. Η προσπάθεια όμως διατήρησης ενός προσώπου στην κατάσταση, που προσδιορίζεται από τα δικαιώματα που του έχουν αναγνωριστεί, δεν αποτελεί εγγύηση του διηνεκού χαρακτήρα της κατάστασης αυτής.

Ο Nietzsche υπογραμμίζει τη σχέση μεταξύ του επιπέδου ισχύος και των δικαιωμάτων ή των υποχρεώσεων, που μοιραία πλέον συνδέονται με αυτή. Τόσο η αύξηση όσο και η απώλεια ισχύος θα ήταν αδύνατο να μην ασκήσει καθοριστική επίδραση στη δικαιοπαραγωγική σχέση εξισορρόπησης. Έτσι η μεγάλη αύξηση της ισχύος, όπως μπορεί να συναχθεί και από όσα ήδη αναφέρθηκαν σχετικά με την αναγκαιότητα αυτού του οιονεί συμβατικού πλαισίου, εξοβελίζει τη χρησιμότητα του τελευταίου, παρέχοντας τη δυνατότητα βίαιας επιβολής με ελάχιστες ή ενδεχομένως και χωρίς συνέπειες. Αντίστοιχα η μείωση της ισχύος παρέχει το αναγκαίο κίνητρο για την παύση των παραχωρήσεων από μέρους των άλλων⁵²⁷.

Στη σύμβαση ως εννοιολογική κατασκευή εντάσσεται κατά τον Nietzsche και η σχέση της κοινότητας (*Gemeinwesen*) με τα μέλη της. Η κοινότητα αναλαμβάνει το ρόλο του πιστωτή, ο οποίος σε αντιστάθμισμα αφενός για την αδυναμία του μέλους-οφειλέτη να ανταποκριθεί στην υποχρέωσή του, που πηγάζει από τη σύμβαση, να ξεπληρώσει αυτά τα οποία απολαμβάνει στους

⁵²⁷ M 112

κόλπους της κοινότητας, και αφετέρου για τη ζημία που υπέστη η κοινότητα μέσω της επιθετικής πρακτικής του οφειλέτη, τον αποβάλλει καθιστώντας τον έρμαιο κάθε εξωτερικής απειλής⁵²⁸. Η πρακτική αυτή δε φαίνεται να τηρείται απαρέγκλιτα, μια και βρίσκεται σε άμεση σχέση με το επίπεδο της ισχύος της κοινότητας. Η ισχυροποίηση της τελευταίας στην εξελικτική πορεία της έχει ως αποτέλεσμα την υιοθέτηση ολοένα και πιο ήπιων πρακτικών αντιμετώπισης των παρεκκλινουσών συμπεριφορών, ώσπου, εν τέλει στο αποκορύφωμα της ισχύος της κοινότητας υιοθετείται η πρακτική της απονομής χάρης (Gnade) ως αυτοαναίρεσης της δικαιοσύνης, όπως αυτή αναδύθηκε μέσα από τη λειτουργία της συμβατικής σχέσης μέχρι το σημείο αυτό, και ως προνομίου των πλέον ισχυρών⁵²⁹.

Αυτό όμως δεν είναι το μόνο πεδίο, όπου κατά τον Nietzsche βρίσκει εφαρμογή η σχέση οφειλέτη και δανειστή. Σε αυτή την αρχική εκδοχή προστίθενται η σχέση των αρχικών μορφών φυλετικής οργάνωσης με τους προγόνους καθώς και η σχέση με το θείο. Απέναντι στους προγόνους καλλιεργήθηκε μια αντίληψη νομικής υποχρέωσης αποπληρωμής του χρέους, το οποίο συνεπαγόταν η συμβολή τους στη δημιουργία και την ενδυνάμωση της φυλής. Πρέπει δε να σημειωθεί, ότι στην περίπτωση αυτή ακολουθείται η αντίστροφη πορεία από αυτή της σχέσης της κοινότητας με τα μέλη της. Η ισχυροποίηση της φυλής ως αποτέλεσμα περαιτέρω ευεργετικής επιρροής των πνευμάτων των προγόνων αυξάνει το χρέος απέναντί τους⁵³⁰.

Κάτι τέτοιο φαντάζει εύλογο, αν ληφθεί υπόψη ότι, παρά την ομοιομορφία στο γενικό μορφολογικό σχήμα της αμοιβαίας απόκτησης δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, ο οφειλέτης στην περίπτωση της προγονολατρίας ενισχύει τη θέση του συνεχώς, γεγονός το οποίο στα πλαίσια μιας μεταφυσικής ερμηνευτικής διευθέτησης της πραγματικότητας υπάρχει η δυνατότητα να αποδοθεί οπουδήποτε, κατά συνέπεια και στην εκ νέου συμβολή των προγόνων, τα πνεύματα των οποίων αναλαμβάνουν αυτή τη νέα αποστολή. Στο αποκορύφωμά του το φαινόμενο αυτό οδηγεί στη θεοποίησή τους, κατάσταση στην οποία εικάζεται από τον Nietzsche ότι οφείλεται η γένεση του θείου⁵³¹.

Κάπως έτσι αποτυπώνεται στη σκέψη του Nietzsche η πρώτη φάση της ιστορικής διαδρομής της συνείδησης του χρέους-ενοχής (Schuldbewußtsein) ως αποτελέσματος της συνδρομής της σχέσης οφειλέτη και δανειστή. Η συνέχεια αποτυπώνεται μέσω της καταγραφής

⁵²⁸ GM 2, 9

⁵²⁹ GM 2, 10

⁵³⁰ GM 2, 19

⁵³¹ GM 2, 19

της καταναγκαστικής ή μιμητικής συνδρομής των δούλων⁵³² στην μεταφορά των αντιλήψεων αυτών στην κοινωνική οργάνωση που ακολούθησε την οργάνωση της κοινότητας στη βάση των δεσμών αίματος, με αποτέλεσμα αφενός την μεταβίβαση στον νέου τύπου οργανωτικό σχηματισμό της πεποίθησης αναφορικά με την ύπαρξη του χρέους αφετέρου την εξασφάλιση του απαραίτητου για την περαιτέρω –δυσθεώρητη πλέον– ενδυνάμωση του λαού –κατά συνέπεια και της θεότητας– χρονικού διαστήματος. Στο κλίμα αυτό η αθεΐα αντιμετωπίζεται από τον Nietzsche ως αντίδοτο στην κατάσταση αυτή και την ολοένα αυξανόμενη προσήλωση στο χρέος⁵³³.

Η κατάσταση όμως, κατά την εκτίμηση του γερμανού φιλοσόφου, κάθε άλλο παρά προς την κατεύθυνση αυτή δείχνει να οδεύει. Αυτό, το οποίο στην πραγματικότητα συνέβη ως ανάχωμα στην γενικότερη αντιθεολογική ροπή, ορολογικά αποδίδεται ως ηθικοποίηση (Moralisierung) των εννοιών του χρέους (Schuld) και της υποχρέωσης (Pflicht). Η φράση αυτή αποδίδει –σύμφωνα με τους ορισμούς που ο ίδιος ο Nietzsche υιοθετεί– «την απόωση» των εννοιών αυτών «στη συνείδηση» (die Zurückchiebung derselben ins Gewissen), «τη συνύφανση της άσχημης συνείδησης με την έννοια του Θεού» (die Verwicklung des schlechten Gewissens mit dem Gottesbegriffe).

Η νέα αυτή εξέλιξη κατά τον Nietzsche αφενός επιδρά στον οφειλέτη, στην εσωτερική διάσταση του οποίου πλέον εγγράφεται ανεξίτηλα εγείροντας αξιώσεις μονιμότητας, και αφετέρου επηρεάζει τον πιστωτή. Η θεώρηση αυτή παρέχει την ευκαιρία έκθεσης ορισμένων προσώπων ή εννοιών, στα οποία είναι δυνατό να αποδοθεί ο συγκεκριμένος ρόλος. Η εικόνα του προγόνου, αν και φορέα, τη φορά αυτή, του επιτιμίου ως αποτελέσματος της επονειδιστής πράξης, ουδόλως ξενίζει. Στην αρχική μορφή της, ως γνήσιου προγόνου–πιστωτή, έχει απασχολήσει τη σκέψη του φιλοσόφου εκτενώς, όπως ήδη αναφέρθηκε⁵³⁴. Δε συμβαίνει το ίδιο με τις έννοιες της φύσης και της ενθαδικής ύπαρξης (Dasein)⁵³⁵. Στις περιπτώσεις αυτές, εάν ληφθούν υπόψη ο αρνητικός χρωματισμός της φύσης και ο καταλογισμός της πλήρους έλλειψης

⁵³² Ο όρος εδώ νοείται κυριολεκτικά, αποδίδει δηλαδή τα πρόσωπα τα οποία ήταν φορείς του συγκεκριμένου νομικού και κοινωνικού status, και όχι τον αντίστοιχη νιτσεικής εμπνεύσεως ανθρωπολογική κατηγορία.

⁵³³ GM 2, 20

⁵³⁴ Ωστόσο αξίζει να γίνει μνεία της ειρωνικής διάθεσης, με την οποία, πλην της αναφοράς στο πρόσωπο του Αδάμ, ο οποίος στην ιστορική διαδρομή της χριστιανικής θρησκείας κλήθηκε να ενσαρκώσει τον οικείο ρόλο, και στο προπατορικό αμάρτημα, το οποίο αποτέλεσε το όνειδος, που επέφερε την αναξιοσύνη του προπάτορα του ανθρώπινου γένους, στο ίδιο σημείο γίνεται λόγος και για ανελευθερία της βούλησης («Unfreiheit des Willens»), ενός στοιχείου, η συνδρομή του οποίου, αν μη τι άλλο, λειτουργεί προς την κατεύθυνση της άρσης της ευθύνης του αμαρτωλού υποκειμένου.

⁵³⁵ GM 2, 21

αξιακού υποβάθρου στο ανθρώπινο υποκείμενο εκφρασμένο ως χωροχρονικό είναι, η οφειλή του συνίσταται ακριβώς στην υπέρβαση του φυσικού άγους και στη δημιουργία αξιακών ερεισμάτων. Ειδικά η δεύτερη αυτή περίπτωση αποκτά ιδιαίτερο βάρος, με δεδομένη τη συμβολή ενός συστήματος αξιών στη διαμόρφωση μιας κοσμοθεωρητικής τοποθέτησης και την επίδραση αυτού του τελευταίου στην οικειοποίηση ενός βιοτικού πλαισίου.

Όλη αυτή η προσπάθεια εσωτερίκευσης των εννοιών του χρέους και της υποχρέωσης ισχυρίζεται ο Nietzsche, ότι καταλήγει στην επινόηση της σταυρικής θυσίας⁵³⁶ του ιδρυτή του χριστιανισμού. Το θέαμα του υποφέροντος εσταυρωμένου αποτελεί πρόκληση για τη νιτσεϊκή σκέψη, στον βαθμό που εντυπώνει συνειδησιακά τη θυσία του δανειστή προς όφελος του οφειλέτη του. Δικαιολογητική βάση της εξέλιξης αυτής αποτελεί το βάρος ενός χρέους, το οποίο πλέον μόνο από τον Θεό μπορεί να εξοφληθεί, η δε υπέρτατη θυσία του τελευταίου έχει προφανείς συνέπειες στη διαμόρφωση της οφειλής του πιστού της χριστιανικής θρησκείας⁵³⁷.

Η διερεύνηση του φαινομένου πάντως από τον Nietzsche δε σταματάει εδώ. Ως ερμηνευτικά εργαλεία χρησιμοποιούνται τόσο το Κράτος όσο και η εγγενής καλλιέργεια στο ανθρώπινο υποκείμενο, της τάσης να μη κάνει κάθε τι που προσδιορίζεται ως κακό. Λειτουργώντας περιοριστικά έναντι της δυνατότητας εξωτερίκευσης των φυσικών τάσεων του υποκειμένου, οι παράγοντες αυτοί οδήγησαν κατά τον Nietzsche στο ξέσπασμά της ενδογενούς σκληρότητας στο ίδιο το υποκείμενο, με άλλα λόγια στην εσωτερίκευσή τους. Η συνδρομή της θρησκευτικής προϋπόθεσης –όπως αποκαλείται η ένταξη σε αυτό τον μηχανισμό ιστορικών ή επινοημένων προσώπων και καταστάσεων συνδεδεμένων με την περιοχή της Θρησκείας– συνέβαλε καίρια, όπως καθιστά σαφές ο συγγραφέας της «Γενεαλογίας της Ηθικής», στην επίταση του φαινομένου του αυτοβασανισμού, το οποίο έτσι προσέγγισε τα ακρότατα όριά του.

Ο Θεός, έναντι του οποίου πλέον υφίσταται το χρέος, εννοιοδομείται με συγκεκριμένο περιεχόμενο, έτσι ώστε να εξυπηρετηθεί κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο ο μηχανισμός επίτασης του μαρτυρίου. Ο τρόπος, με τον οποίο πλέον γίνεται αντιληπτός, στηρίζεται κατά τον Nietzsche σε έναν βασικό άξονα. Στην έννοια του Θεού εντάσσονται δομικά χαρακτηριστικά, τα οποία βρίσκονται σε πλήρη αντίθεση προς τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπινου όντος, όπως αυτός γίνεται κατανοητός μέσω της μοναδικής αποδεκτής για το νιτσεϊκό πρότυπο οδού, ήτοι

⁵³⁶ Σχετικά με την σύνδεση της έννοιας της Δικαιοσύνης με τη σταυρική θυσία, τη σύνδεσή της με τη θέληση για ισχύ των οπαδών της χριστιανικής θρησκείας και την αντίληψη του Nietzsche για τη δυνατότητα μιας εναλλακτικής ιστορικής εξέλιξης βασισμένης στην απουσία του στοιχείου της ανθρώπινης αγάπης (Menschenliebe) βλ. Maurer, R., *Thesen über Nietzsche als Theologen und Fundamentalkritiker*, Nietzsche-Studien 23(1994), σελ. 121επ.

⁵³⁷ GM 2, 21

προς τα ένστικτα του. Με την επινόηση αυτή δίνεται η δυνατότητα επανερμηνείας των ενστίκτων αυτών ως ενδογενών ροπών, που υποδηλώνουν αρνητική στάση έναντι του δανειστή Θεού. Οι έννοιες της τιμωρίας και της αμαρτίας έχουν συνακόλουθα –κατά τον Nietzsche– κατοχυρωθεί συνειδησιακά. Ταυτόχρονα δε, έχει δομηθεί το γενεσιουργό υπόβαθρο ενός ολόκληρου νέου κόσμου, ο οποίος μέχρι το σημείο αυτό σκόνταφτε στην υιοθέτηση του αισθητηριακού κριτηρίου⁵³⁸.

Η κατάσταση αυτή περιγράφεται από τον Nietzsche σαν μια ανθρώπινη αυτοτιμωρητική διάθεση. Η σχέση της με τα ένστικτα, η επανερμηνεία των οποίων, όπως αναφέρθηκε, είναι απαραίτητη για τη συνειδησιακή δόμηση της θρησκείας, είναι ασαφής. Συνεπώς είναι δύσκολο να διαγνωστεί αν η ασθένεια, από την οποία υποφέρει ο άνθρωπος, που επιδιώκει τον εγκλωβισμό του στον κόσμο των εμμονών και καταλήγει στην αγιοποίηση του Θεού ως έσχατου μέσου εξασφάλισης του διηνεκούς χαρακτήρα της οφειλής απέναντι σε ένα ούτως ή άλλως αζεπέραστο πρότυπο, αποτελεί ένα είδος φθοράς της βούλησης –η οποία, όπως θα γίνει και στη συνέχεια σαφέστερο, ακολουθεί μια οδό μακρινή προς τη φυσική κατάστασή της–, ή μια βούληση δεύτερου επιπέδου, δηλαδή μια ενδεχόμενη ασυνείδητη απόπειρα αντιμετώπισης θεμελιωδών μεταφυσικών προβληματισμών.

Την αντίρροπη τάση έναντι αυτής της χριστιανικής κατασκευής του Θεού κατά τρόπο τέτοιο, ώστε η τιμωρητική σχέση μαζί του να αποκτά διηνεκή χαρακτηριστικά, εντοπίζει ο Nietzsche στο πρότυπο των ολύμπιων θεών: Στο υπερκόσμιο, υπεράνθρωπο και εν τέλει απάνθρωπο –κατά τα προπεριγραφέντα– των ιδιοτήτων του Θεού του Χριστιανισμού αντιπαρατίθεται το ανθρωπομορφικό περιεχόμενο των αντίστοιχων αρχαιοελληνικών επινοημάτων. Οι Θεοί του Ολύμπου, αποτελώντας απεικόνιση του ευγενούς και προσφέροντας μια υψηλή διέξοδο στο ζώδες υπόβαθρο του ανθρώπινου υποκειμένου, παρουσιάζουν την ακριβώς αντίθετη λειτουργία από αυτή του χριστιανικού Θεού. Στην επίταση και οριστικοποίηση της επιβάρυνσης του τελευταίου αντιπαραθέτουν την απαιτούμενη διέξοδο με κατευναστική επίδραση στην άσχημη συνείδηση. Προς την κατεύθυνση δε αυτή φαίνεται ότι συνέδραμε κατά τον Nietzsche και η αντίληψη των ανθρώπων της εποχής, οι οποίοι καθ' ό,τι ευγενείς, αποδίδουν την παράδοξη συμπεριφορά στην ανοησία (Thorheit), τη δε ανοησία, με τη

⁵³⁸ GM 2, 22. Η δυνατότητα συμβατικής διευθέτησης καταστάσεων με έντονα μεταφυσικά χαρακτηριστικά μέσω της καλλιέργειας οιονεί συμβατικών σχέσεων, προβάλλεται και σε σημείωση του έτους 1887. Το ανθρώπινο ον, ενώπιον του πρωτόγονου φόβου του απέναντι στο κακό, το προσωποποιεί θεωρώντας ότι με τον τρόπο αυτό θα του δοθεί η δυνατότητα να επαναπροσδιορίσει τη σχέση του μαζί του και συνεπώς να το αποτρέψει. Σχετικά βλ. NF–1887,10[21].

σειρά της, σε αυτό το τόσο ιδιαίτερο είδος θείου, το οποίο, εν τέλει, εκδηλώνει μια θεμελιακά διαφορετική έναντι του χριστιανικού ιδεώδους αντίληψή, καθιστάμενο φορέας όχι της ποινής αλλά της ενοχής⁵³⁹.

Ερμηνευτικά ενδιαφέρονσα παρίσταται η τελευταία παράγραφος του δεύτερου μέρους της «Γενεαλογίας της Ηθικής». Η ευρύτερη σκοπιμότητα του γερμανού φιλοσόφου συνίσταται στην αποκατάσταση της σχέσης του ανθρώπινου υποκειμένου με το φυσιολογικό του υπόβαθρο, όπως αυτό εξωτερικεύεται μέσα από τις φυσικές κλίσεις του (natürliche Hänge). Η επισήμανση της αντιπαράθεσης με τις κλίσεις αυτές και η προσπάθεια εξοβελισμού της αντιπαράθεσης αυτής ως πρακτικής αντίθετης προς τη ζωή καθιστούν εύλογη τη γενικότερη προσπάθεια συνδυαστικής κατανόησης των έννομων σχέσεων αφενός και του κρατούντος –κατά την εποχή του Nietzsche και όχι μόνο– ηθικοθεολογικού πλαισίου αξιών μέσα από την ιδεοτυπική κατασκευή του συμβατικού πλαισίου⁵⁴⁰.

Πέρα όμως από αυτή τη σχετικά συνεκτική περιγραφή των γνωρισματικών και λειτουργικών στοιχείων της, η έννοια της σύμβασης παρουσιάζεται και σε άλλα σημεία της σκέψης του φιλοσόφου. Έτσι στο δοκίμιο των «Ανεπίκαιρων στοχασμών» με τίτλο «Ο Richard Wagner στο Bayreuth» –και με αφορμή το βαγκνερικό έργο– ο Nietzsche αναφέρεται στην αποτύπωση (στο εν λόγω έργο) του ανθρώπινου βίου ως αγώνα εναντίον κάθε φαινομενικά ακατάβλητης αναγκαιότητας (scheinbar unbezwingliche Nothwendigkeit). Μάλιστα σε σημείωση του έτους 1875⁵⁴¹ –με εν πολλοίς ίδιο περιεχόμενο–, η οποία κατά τα φαινόμενα ενσωματώθηκε στο σχολιαζόμενο εδώ έργο, ο παράγοντας, τον οποίο εν προκειμένω καλείται να αντιπαλέψει το ανθρώπινο υποκείμενο, προσδιορίζεται με τον αρχαιοελληνικό όρο «ανάγκη»⁵⁴². Συγκεκριμένα ο Nietzsche, σε μια προσπάθεια απαρίθμησης εννοιών, οι οποίες παρουσιάζουν μια καταναγκαστική διάσταση, την οποία καλείται να αντιπαλέψει το ανθρώπινο υποκείμενο, κάνει λόγο για την ισχύ (Macht), τον Νόμο (Gesetz), το έθιμο (Herkommen), τη σύμβαση

⁵³⁹ GM 2, 23

⁵⁴⁰ GM 2, 24

⁵⁴¹ NF–1875,11[20]

⁵⁴² Λεξικογραφικά γίνεται αποδεκτό ότι ο συγκεκριμένος όρος πέρα από το περιεχόμενο, με το οποίο γίνεται κατανοητός σήμερα, απεικονίζει την έννοια του φυσικού νόμου, της αντίθεσης προς τη φυσική ορμή (φύσις) και την απλή πίεση (βία), της βιαιότητας και της ποινής, του εξαναγκασμού ή του περιορισμού καθώς και –στον ποιητικό λόγο– του σωματικού πόνου, της αγωνίας και της κακοπάθειας. Σχετικά βλ. Liddell H. G.–Scott R., ό. π., λ. «ανάγκη». Μεταξύ των περισσότερων ερμηνευτικών αποχρώσεων του όρου φαίνεται να υπερισχύει αυτή της αντίθεσης προς τη φυσική ορμή, η οποία αφενός, όπως σαφώς λεξικογραφικά γίνεται αποδεκτό, έχει φιλοσοφικές καταβολές και αφετέρου φέρνει τον όρο καθώς και τη θέση, που δομείται με αυτόν, ως συστατικό σε πλήρη σύμπτωση με όσα ήδη εκτέθηκαν. Για τον τρόπο, με τον οποίο συνδέονται στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη οι τρεις όροι, βλ. επί παραδείγματι Αριστοτέλης, Περί ουρανού II, 13

(Vertrag) καθώς και τάξεις πραγμάτων (Ordnungen der Dinge) παραπέμποντας εκ νέου σε κατεστημένες αντιλήψεις. Το ανθρώπινο ον, αγωνιζόμενο μέχρις εσχάτων στα πλαίσια ενός ωραίου βίου, δημιουργεί ταυτόχρονα το πεδίο, επί του οποίου ασκεί την παρηγορητική επίδρασή της η τέχνη⁵⁴³.

Σε αγαστή σύμπνοια με τους σύγχρονους ερμηνευτικούς προβληματισμούς ο Nietzsche θέτει επί τάπητος το ζήτημα της ερμηνείας του εκάστοτε διαμορφούμενου συμβατικού πλαισίου. Βέβαια ο τρόπος, με τον οποίο τίθεται το ζήτημα σε σημείωση του έτους 1876⁵⁴⁴, παραπέμπει ευθέως στην ερμηνευτική παραποίηση εγγράφων συμβάσεων και νόμων μέσω της καταλυτικής επίδρασης των χριστιανικών αντιλήψεων, όπως οι τελευταίες μεταφέρονται στο ποίμνιο μέσα από τα λόγια του ιεροκήρυκα, επιτρέποντας υπό την έννοια αυτή ενδεχόμενη ερμηνεία προς την κατεύθυνση της σύμβασης με ηθικό ή θεολογικό ενδιαφέρον, όπως αυτή ήδη περιγράφηκε. Δεν παύει ωστόσο να στρέφει το ενδιαφέρον στον τρόπο, με τον οποίο προσδιορίζονται τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις κάθε μέρους και –πολύ περισσότερο– στη διαμόρφωση της κατανοησιακής σχέσης των μερών προς το μέρος αυτό της σύμβασης.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα του παρόντος κεφαλαίου παρουσιάζει σημείωση του έτους 1880. Στην περίπτωση αυτή, για άλλη μια φορά, η έννοια της σύμβασης χρησιμοποιείται από κοινού με αυτή της δικαιοσύνης· και από την άποψη αυτή, με μια πρώτη ματιά, δεν παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Παρά ταύτα η ιδιαιτερότητα έγκειται στο είδος της δικαιοσύνης, με το οποίο ασχολείται το εν λόγω απόσπασμα. Συγκεκριμένα ο Nietzsche αναφέρεται στην περίπτωση της ειλικρινούς αφιέρωσης στη δικαιοσύνη. Κάτι τέτοιο είναι δυνατό –κατά την αντίληψη του φιλοσόφου– να συμβεί υπό την προϋπόθεση της συνδρομής ενός πρωτοτυπικού (prototypisch) γεγονότος⁵⁴⁵.

Ο γερμανός φιλόσοφος συλλαμβάνει μια κατάσταση, η οποία λαμβάνει χώρα εντός του ανθρώπινου υποκειμένου, και κατά την οποία δύο ή περισσότερες δυνάμεις (Gewalten) τελούν σε μια διαρκή ανταγωνιστική σχέση μεταξύ τους. Ο άνθρωπος–φορέας της ιδιότυπης αυτής διαπάλης –προφανώς τελώντας σε επίγνωσή της– δεν επιθυμεί ούτε την αδράνεια των δυνάμεων αυτών και την περάτωση της συγκρουσιακής κατάστασης ούτε την κυριαρχία της μιας μεταξύ των δύο δυνάμεων. Συνεπεία τούτων το ανθρώπινο ον υπόκειται σε εξαναγκασμό

⁵⁴³ UB, Richard Wagner in Bayreuth

⁵⁴⁴ Βλ. NF–1876,23[108]

⁵⁴⁵ NF–1880,7[27]

(Nöthigungen)⁵⁴⁶ για συμβατική διευθέτηση της διαμάχης, γεγονός, το οποίο –κατά την χαρακτηριστική φράση του Nietzsche– εξασφαλίζει δικαιώματα και για τις δύο πλευρές (mit Rechten der verschiedenen Gewalten gegen einander)⁵⁴⁷. Πιθανολογείται ότι με τη φράση αυτή εκφράζεται από τον Nietzsche η δυνατότητα καθεμιάς από τις δύο δυνάμεις να εκδηλώνεται σε συγκεκριμένο χρόνο και με συγκεκριμένο τρόπο.

Το υποκείμενο–φορέας στη συνέχεια έχει τη δυνατότητα να προσαρμοστεί στον σεβασμό (Gewöhnung an die Achtung) των δικαιωμάτων αυτών. Μέσω της εν λόγω διαδικασίας διαμορφώνεται κατά τον Nietzsche μια επιθυμία εναρμόνισης με το δίκαιο (Lust an dem Gerechtsein), η οποία έχει αμφίδρομα χαρακτηριστικά. Όπως δηλαδή η διαμόρφωση του εσωτερικού κόσμου συντελεί στη δυνατότητα του υποκειμένου να εξωτερικεύει –προφανώς μέσω της δράσης του– την επιθυμία του να τελεί «εν δικαίω», έτσι επηρεάζεται και από τον τρόπο, με τον οποίο είναι διαμορφωμένος ο εξωτερικός κόσμος. Χαρακτηριστική ως προς το ζήτημα αυτό είναι η φράση, με την οποία ο Nietzsche ολοκληρώνει τη σημείωση αυτή, καταλήγοντας στην αναγόρευση της επίδειξης της δέουσας φροντίδας σε θεμελιώδες στοιχείο για τη διαμόρφωση της δικαιοσύνης (Schonung ist die Praxis der Gerechtigkeit)⁵⁴⁸.

Παρόμοια γνωρίσματα, από μια άλλη όμως σκοπιά τη φορά αυτή, παρουσιάζει η έννοια της σύμβασης, όπως γίνεται αντιληπτή στο έργο «Χαρούμενη Επιστήμη». Αφορμή της συγκεκριμένης αναφοράς αποτελεί η σκέψη του Spinoza και η από μέρους του προτροπή υποκατάστασης του γέλιου, του κλάματος και της απέχθειας με την κατανόηση (intelligere). Ο Nietzsche βλέπει σε καθεμιά από τις τρεις πρώτες ανθρώπινες εκδηλώσεις την εξωτερίκευση μιας ενδογενούς παρόρμησης (Trieb). Όπως γενικότερα πιστεύει ο φιλόσοφος, και οι τρεις αυτές παρορμήσεις αντιμάχονται η μία την άλλη· οπότε για την περιγραφή του τελικού αποτελέσματος της διαμάχης αυτής επιστρατεύονται οι έννοιες της σύμβασης και της δικαιοσύνης, προκειμένου η κατανόηση να αποδοθεί ως ένας συγκεκριμένος συσχετισμός των παρορμήσεων μεταξύ τους (ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander) και ταυτόχρονα να προβάλει το πρωτείο του ενορμησιακού βίου έναντι της λεγόμενης συνειδητής γνώσης (bewusstes Denken)⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ Η χρήση του πληθυντικού στο σημείο αυτό φαντάζει όντως παράδοξη. Για τον λόγο αυτό εκδοτικά προτείνεται η χρήση του ενικού «Nöthigung» (στη σύγχρονη γερμανική γλώσσα «Nötigung»), ο οποίος και αποδίδει την έννοια του εξαναγκασμού.

⁵⁴⁷ NF–1880,7[27]

⁵⁴⁸ NF–1880,7[27]

⁵⁴⁹ FW 333. Η άποψη, η οποία αναφέρεται στην πρωταρχική σημασία του ενδογενούς ενορμησιακού στοιχείου, έμελλε να διατυπωθεί εκ νέου μερικά χρόνια αργότερα (JGB 3). Η κυριαρχία του ασυνειδητού στοιχείου, εγγενές ίδιον της νιτσεϊκής σκέψης, εμφανίζεται τη φορά αυτή ως αναπόφευκτη εξέλιξη που παρουσιάζεται ανάγλυφα και σε

Η έντονα κοινωνιολογική διάσταση της σκέψης του Nietzsche, για την οποία έγινε ήδη λόγος⁵⁵⁰ επιβεβαιώνεται και από τον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζεται η έννοια της σύμβασης στη «Χαραυγή». Αντλώντας –κατά τη συνήθη πρακτική του– εικόνες από το ζωικό βασίλειο ο Nietzsche περιγράφει την κοινωνική πραγματικότητα ως έναν χώρο, στα πλαίσια του οποίου τα κοινωνικά υποκείμενα επιδίδονται σε διαδικασίες υπακοής σε κανόνες, και διαμόρφωσης ενός προφίλ, το οποίο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο θα συντελέσει στην προώθηση των ευρύτερων σκοπιμοτήτων τους. Οι τελευταίες γίνονται αντιληπτές από τον Nietzsche και πάλι ως τμήμα της ευρύτερης εικόνας του ζωικού βασιλείου, συνίστανται δε στην αποφυγή του διώκτη και την αναζήτηση της λείας⁵⁵¹.

Ο Nietzsche είναι προφανές ότι αντιλαμβάνεται την κοινωνική πραγματικότητα ως ένα πεδίο, όπου το ζώωδες ανθρώπινο υπόβαθρο εξωτερικεύει τις βασικές λειτουργίες του κατά έναν τρόπο συμβατό προς τα σύγχρονα πολιτισμικά δεδομένα. Στο πλαίσιο αυτό εξελίσσεται αφενός η ανάπτυξη μιας σχέσης με γνωσιολογικό ενδιαφέρον προς τα άλλα μέλη του κοινωνικού ιστού και αφετέρου η απόκτηση της απαραίτητης αυτογνωσίας, ώστε να επιτευχθεί το επίπεδο αποτελεσματικού αυτοπροσδιορισμού, που είναι αναγκαίο για την επίτευξη των προαναφερθέντων πρωταρχικών στόχων. Οι δε στόχοι αυτοί βρίσκουν την μετουσίωσή τους είτε στην απομάκρυνση από κάποια από τα κοινωνικά υποκείμενα, με τα οποία η συνύπαρξη και συνακόλουθα η συνδιαλλαγή κρίνονται αδύνατες, είτε στην επίτευξη της ειρήνευσης και της αμοιμερούς διευθέτησης του πλαισίου συνύπαρξης με τη μορφή της σύμβασης⁵⁵².

Καταληκτική αποτίμηση της κατάστασης αυτής από τον Nietzsche συνιστά η διάγνωση ενός ζώωδους υποβάθρου –ως τέτοιο νοείται δε το ενορμησιακό φορτίο, το οποίο αποβλέπει στην αποφυγή του διώκτη και την αναζήτηση της λείας (κατά τα προαναφερθέντα)– τόσο των λεγόμενων σωκρατικών αρετών, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και η δικαιοσύνη, απολύτως εύλογα, εάν ληφθεί υπόψη η σχέση της τελευταίας με την έννοια της σύμβασης, όσο και του

σημείωση του έτους 1879. Ο Nietzsche ξεκινά την αναφορά στο ζήτημα, καταγράφοντας περιπτώσεις, κατά τις οποίες η σχέση με την πραγματικότητα κυριαρχείται από την συνείδηση, εκφραζόμενη ως δυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου να θεμελιώσει τις κρίσεις του, να σχηματίσει προθέσεις –κατά συνέπεια να σκοποθετήσει τον βίο του–, να σχηματίσει γνώσεις, να νιώσει πνευματική και ψυχική ευθυμία (geistig-seelische Freudigkeit) και να διαμορφώσει μια ισορροπία των κινήσεων καθώς και την επιθυμία για την αρμονία, που προκύπτει από αυτή την εξισορρόπηση. Αντίστοιχα στο πεδίο των ασυνείδητων αντιδράσεων εντάσσονται οι συνήθειες, οι παρορμήσεις (Triebe), η πίστη (Glaube), οι μοναχικές απολαύσεις (Einzel-Genüsse), η ταραχή (Aufregung) και η μέθη (Berausung). Η διατύπωση αφήνει να διαφανεί, ότι η μετάβαση στην κατάσταση του ασυνείδητου προσδοκάται ως αναπόφευκτη συνήθεια άρρηκτα συνδεδεμένη με την ανθρώπινη φύση. Σχετικά βλ. NF-1879,41[48]

⁵⁵⁰ Πρβλ. υποσ. 217

⁵⁵¹ M 26

⁵⁵² M 26

ηθικού φαινομένου εν γένει, καθώς ο Nietzsche σπεύδει να διαπιστώσει τη συνδρομή ανάλογου υποβάθρου και στον αναφερόμενο ως ανώτατο άνθρωπο (höchster Mensch)⁵⁵³.

Το ζήτημα της σχέσης της έννοιας της εκδίκησης προς τη διαμόρφωση του κρίσιμου συμβατικού ιδεοτυπικού πλαισίου φαίνεται ότι απασχόλησε τον Nietzsche ήδη από το 1883. Σε σημείωση του έτους αυτού εκφράζεται ξεκάθαρα η θέση, που θέλει την εκδίκηση (Rache) με τη μορφή της ανταπόδοσης (Vergeltung) να μην αποτελεί αποτέλεσμα της συνείδησης του αδίκου (Unrecht), αλλά της επίγνωσης του γεγονότος ότι ο φορέας της βλάβης έχει νικηθεί. Αντίθετα ως προϋπόθεση της συνείδησης του αδίκου φαίνεται ότι εκλαμβάνεται το προϋπάρχον συμβατικό πλαίσιο, το οποίο και παραβιάζεται από την πλευρά κάποιου από τα συμβαλλόμενα μέρη. Με την πρακτική αυτή προσβάλλονται τα στοιχεία της ειρήνης (Friede) και της πίστης (Treue), που αναδεικνύονται κατ' αυτό τον τρόπο σε ουσιαστικό περιεχόμενο του ιδιαίτερου αυτού συμβατικού δεσμού. Ταυτόχρονα θίγεται η προϋποτεθείσα αντίληψη για την ισότητα ισχύος (unwürdig der vorausgesetzten Gleichheit der Empfindungen), η οποία, όπως ήδη σχηματίστηκε, επιδρά καταλυτικά στην απόφαση ένταξης στο συμβατικό πλαίσιο⁵⁵⁴.

Υπό το βάρος της διαπίστωσης της απαξίας της προσβλητικής πράξης, το νόημα, που επιφυλάσσεται στην ποινή, συνίσταται στην κατάδειξη της απαξίας του ίδιου του προσώπου πλέον. Η αδυναμία λειτουργίας εντός του εθελούσια τεθειμένου συμβατικού πλαισίου γεννά κατά τον Nietzsche την ανάγκη τόσο της καταδίκης του ανάξιου προσώπου σε μια αξιολογική κλίμακα όσο και της απολύτρωσης του συμβατικά συνεπούς από το όνειδος που συνεπάγεται ο παραλληλισμός μαζί του. Τον ρόλο αυτό θα εξυπηρετούσε μια ποινή, η οποία θα υπογράμμιζε τα στοιχεία της αξιακής καταδίκης και της διαφοροποίησης των δύο προσώπων στο ίδιο επίπεδο. Πρόκειται –όπως ο ίδιος ο Nietzsche πανηγυρικά φροντίζει να επιβεβαιώσει– για μια ευκαία εξέλιξη της ποινικής αντιμετώπισης (In dieser Richtung muß sich das Strafwesen entwickeln!)⁵⁵⁵.

Στη βάση όσων προηγήθηκαν, η απόπειρα ένταξης του Nietzsche μεταξύ των θεωρητικών του κοινωνικού συμβολαίου⁵⁵⁶, πρέπει εξ αρχής να αποκλειστεί, καθώς δε συναντά επαρκή

⁵⁵³ M 26

⁵⁵⁴ NF–1883,16[29]

⁵⁵⁵ NF–1883,16[29]

⁵⁵⁶ Για τις συνήθως αναφερόμενες ως θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου βλ. Στυλιανού Α., Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου : Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ, Αθήνα 2006· Αγγελίδη Μ., Η γένεση του φιλελευθερισμού: Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου. Thomas Hobbes–John Locke, Αθήνα 1994, σελ. 13επ. Κατά μία προσέγγιση (Scharff S., Das „Thier, das versprechen darf“ und die Ökonomie der Gläubiger–Schuldner–Beziehung. Der Ursprung für die Entstehung politischen Denkens?, Nietzsche

ερείσματα στη σκέψη του. Ο ίδιος φροντίζει στα μέσα του δεύτερου μέρους της «Γενεαλογίας της Ηθικής»⁵⁵⁷ να καταστήσει σαφή την αντίθεσή του προς τη χρήση της έννοιας του κοινωνικού συμβολαίου ως γενεσιουργού αιτίας του Κράτους. Θεωρεί ότι της δημιουργίας μιας κρατικής οντότητας προηγείται μια βίαια κίνηση μιας καλά οργανωμένης ομάδας όντων προορισμένων από τη φύση να διατάζουν και να επιβάλλονται βίαια και, κατά συνέπεια, διεπόμενων από μια νοοτροπία εντελώς ξένη προς την τάση συνδιαλλαγής, που αποτελεί συστατικό στοιχείο κάθε προσπάθειας βασισμένης στην σύμπτωση βουλήσεων.

Στα ίδια πλαίσια κινείται η χρήση του όρου, προκειμένου να αποδοθεί από τον νιτσεϊκό Ζαρατούστρα, το αντίρροπο της δυναμικής εξέλιξης μιας κοινωνίας. Η κοινωνία αυτή οφείλει, ευρισκόμενη σε μια κατάσταση διαρκούς εξελικτικού πειραματισμού, να αναζητά τα πρόσωπα που θα αναλάβουν τον ρόλο του ιθύνοντα νου, τον ρόλο αυτών που θα διατάζουν, κατά την έκφραση του Nietzsche. Έτσι απομακρύνεται από προδεδομένες πάγιες εκτιμήσεις με αντικείμενο κοινωνικές βαθμίδες και αναγνώριση αντίστοιχων δυνατοτήτων, απομακρύνεται με άλλα λόγια από τη λογική του «συμβολαίου»⁵⁵⁸.

Η θέση αυτή προκάλεσε το ενδιαφέρον της κριτικής. Σύμφωνα με μία άποψη⁵⁵⁹ στον Nietzsche καταλογίζεται η παράκαμψη του γεγονότος ότι οι υπέρμαχοι της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου διέθεταν πολύ καλή γνώση των βίαιων καταβολών της κρατικής οργάνωσης. Μέσω δε της επίκλησης της έννοιας του κοινωνικού συμβολαίου επί παραδείγματι ο Rousseau επιδίδεται σε μια προσπάθεια έκθεσης της νομιμοποιητικής βάσης της υπακοής στην πολιτική εξουσία. Με τον τρόπο αυτό όσοι δέχονται την εν λόγω άποψη υποστηρίζουν ότι ασκείται κριτική στα κρατικά βασίλεια της εποχής, τα οποία δεν είχαν τη δυνατότητα επίκλησης αντίστοιχου νομιμοποιητικού υποβάθρου. Το υπόβαθρο αυτό στη σκέψη του Rousseau δε θα μπορούσε παρά να στηρίζεται στη λαϊκή κυριαρχία. Ωστόσο πάντα σύμφωνα με την ίδια άποψη, μια νομιμοποιητική βάση της μορφής αυτής θα ήταν εντελώς ασύμβατη προς την αριστοκρατική νιτσεϊκή θεώρηση σχετικά με την πορεία του πολιτισμού.

Βέβαια, ακόμη και αν οι θιασώτες της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου γνώριζαν την βιαιότητα, μέσω της οποίας δημιουργήθηκαν τα κρατικά μορφώματα, φαίνεται να την

Heute 4(2012), σελ. 548επ.) η συνήθης απουσία του Nietzsche από την καταγραφή των φιλοσοφικών και πολιτικών θεωριών συμβολαιακής φύσης (Philosophische und politische Vertragstheorien) οφείλεται κατά βάση στην από μέρους του σύλληψη της έννοιας της σύμβασης ως πρωτίστως οικονομικού θεσμού.

⁵⁵⁷ GM 2,17

⁵⁵⁸ Z. Von alten und neuen Tafeln, 25

⁵⁵⁹ Βλ. Ansell-Pearson K., An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist, Cambridge 1994, σελ. 140

χρησιμοποιούν στις τοποθετήσεις τους αποκλειστικά και μόνο σαν το αντίπαλο δέος, στον εξωραϊσμό του οποίου αποσκοπούν οι δεοντολογικής υφής προσεγγίσεις τους. Η συγκεκριμένη προσέγγιση του Nietzsche έχει καθαρά περιγραφικό χαρακτήρα. Δεν ενδιαφέρεται να κανοναρχήσει την πραγματικότητα, δεν προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα γιατί πρέπει κανείς να κινείται εντός των πλαισίων που ορίζει η πολιτειακή δομή, εντός της οποίας διαβιεί. Απλά αποδίδει τους όρους δημιουργίας της κρατικής δομής.

Η ηθική αποτίμηση της δράσης των προσώπων, που εμφανίζονται να δρουν επιθετικά ως κυρίαρχοι, έχει ήδη συντελεστεί στα πλαίσια της διαμόρφωσης του νιτσεϊκού ηθικού προτύπου. Φυσικό επακόλουθο της γενικότερης αντίληψης που προωθείται μέσω της διάκρισης μεταξύ κυρίων και δούλων και της αξιολογικής διάστασης αυτών των δύο ιδιοτήτων αποτελεί η αποδοχή (από μέρους του γερμανού φιλοσόφου) μιας τέτοιας πρακτικής για πολύ περισσότερες όψεις της πραγματικότητας από τη σύσταση ενός κράτους. Συνεπεία τούτων μια κριτική, που θα διεπόταν από μια τάση κατάδειξης αδυναμιών στην υπό κρίση νιτσεϊκή θέση, θα έπρεπε να στραφεί κατά του ίδιου του πλαισίου αποτίμησης των ανθρώπινων πράξεων, όπως αυτό έχει διαμορφωθεί από τη σκέψη του γερμανού φιλοσόφου. Κάτι τέτοιο, βέβαια, θα προϋπέθετε πολύ ευρύτερες επιχειρηματολογικές προσεγγίσεις από αυτές, οι οποίες έλαβαν χώρα στη συγκεκριμένη περίπτωση. Η προσπάθεια απαξίωσης αποκλειστικά της υπό κρίση θέσης συνιστά ουσιαστικά διεκδίκηση της διάσπασης της εσωτερικής συνοχής της σκέψης του Friedrich Nietzsche.

3.3.2. Η αρχή της ισορροπίας

Σε άμεση λειτουργική συνάφεια προς την ιδεοτυπική κατασκευή της σύμβασης στη νιτσεϊκή σκέψη τελεί η αρχή της ισορροπίας (Prinzip des Gleichgewichts). Μια συνοπτική – πλην περιεκτική– αναφορά στον ρόλο της υπάρχει στην τέταρτη παράγραφο του εισαγωγικού κεφαλαίου της «Γενεαλογίας της Ηθικής». Ο Nietzsche επιδίδεται σε μια προσπάθεια προκαταβολικής δικαιολόγησης του περιεχομένου του έργου. Στο πλαίσιο αυτό, μεταξύ άλλων κρίσιμων για την εξέλιξη των αντιλήψεων του επί του ζητήματος της Ηθικής εννοιών, αναφέρεται και στις σκέψεις του την καταγωγή της δικαιοσύνης, την οποία θεωρεί «...συμβιβασμό μεταξύ δυνάμεων περίπου ίσων» (Ausgleich zwischen ungefähr Gleich-Mächtigen). Συνεχίζοντας τη φράση αυτή, κάνει λόγο για την «...ισορροπία ως προϋπόθεση όλων των συμβάσεων», ενώ στη συνέχεια εντάσσει στην έννοια της σύμβασης, όπως την

αντιλαμβάνεται στο σημείο αυτό, «όλο το Δίκαιο» (Gleichgewicht als Voraussetzung aller Verträge, folglich alles Rechts).

Η ανωτέρω αναφορά στην αρχή της ισορροπίας παρέχει έδαφος στην άποψη εκείνη⁵⁶⁰, που υποστηρίζει ότι ο Nietzsche δεν επιδίδεται σε μια προσπάθεια θεμελίωσης του Δικαίου επί της ισχύος αυτής καθ' εαυτής· έρεισμα του Δικαίου κατά την αντίληψή αυτή αποτελεί η συσχέτιση δύο δυνάμεων ως αποτελέσματος της συνάντησής τους στα πλαίσια κάποιας βιοτικής περιστασης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον ως προς τη φυσιολογία της αρχής παρουσιάζουν τα ακόλουθα δεδομένα:

Η περί ης ο λόγος αρχή ανάγεται σε βασική προϋπόθεση της Δικαιοσύνης. Η αναγνώριση του ρόλου αυτού είναι δυνατό να ιδωθεί ως προβολή του χρονικού στοιχείου. Το συναπάντημα των δύο ισχύων δε συνεπάγεται αυτοδίκαια την αλληλεπίδραση τους κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να παραχθεί Δίκαιο. Η χρονική διάσταση της προσπάθειας εξισορρόπησης αποτελεί άδηλη συνιστώσα του συνολικού φαινομένου στον βαθμό, κατά τον οποίο είναι δύσκολη –ενδεχομένως και αδύνατη στις πολύ ιδιαίτερες πτυχές της– η ακριβής πρόβλεψη τόσο του γεγονότος της συνδρομής όσο και της ακριβούς λειτουργίας πλήθους παραγόντων.

Στον τρόπο λειτουργίας της αρχής στο πεδίο του Ποινικού Δικαίου αναφέρεται ο Nietzsche στο δοκίμιο με τίτλο «Ο οδοιπόρος και η σκιά του», το οποίο έμελλε να ενταχθεί ως τμήμα του δεύτερου μέρους στο έργο «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο». Η αντιμετώπιση της ποινικής μεταχείρισης περνά στη σκέψη του φιλοσόφου μέσα από την εικόνα της συγκρουσιακής σχέσης μεταξύ αφενός του προσώπου, το οποίο απειλεί την κοινωνική ειρήνη, εν προκειμένω του ληστή (Räuber), και του προσώπου εκείνου, στο οποίο με κριτήριο την ισχύ έχει ανατεθεί η προάσπιση των συμφερόντων της κοινότητας⁵⁶¹.

Η έννοια της ισορροπίας εντάσσεται στο συλλογιστικό πλαίσιο μέσω της αναφοράς στη υπόσχεση του ισχυρού να επιτύχει και να διατηρήσει μια σχέση ισορροπίας έναντι του ληστή (verspricht, gegen den Räuber Gleichgewicht zu halten)⁵⁶². Μέχρι ο σημείο αυτό λοιπόν το στοιχείο της ισορροπίας προβάλλεται από τον Nietzsche ως ιδανικό και όχι ως ήδη πραγματοποιημένος στόχος. Ενδιαφέρον και για το ηθικό σκέλος του ζητήματος παρουσιάζει η στάση των αδυνάμων, οι οποίοι καλλιεργούν μια σχέση με τον ισχυρό προστάτη, θεμελιωμένη σε μια κοινότητα συμφερόντων.

⁵⁶⁰ Έτσι Gerhardt V., Das „Princip des Gleichgewichts“..., ό. π., σελ. 119–120

⁵⁶¹ MAM II, 2 22

⁵⁶² MAM II, 2 22

Το γεγονός της επίτευξης ενός επιπέδου ελέγχου προς τα δύο επικίνδυνα όντα δεν είναι δυνατό να περάσει απαρατήρητο, αν ληφθεί υπόψη ο ρόλος, που επιφυλάσσεται στην ισχύ στα πλαίσια του νιτσεϊκού αξιολογικού προτύπου. Εξίσου σημαντικός για τον γενικότερο τρόπο, με τον οποίο ο Nietzsche αντιλαμβάνεται τον τρόπο λειτουργίας του ποινικοδικαιικού φαινομένου παρουσιάζεται ο προσδιορισμός του κινήτρου, το οποίο ωθεί τους αδύναμους –όρος με τον οποίο, εφόσον ληφθεί υπόψη η εννοιολογική κατασκευή της κοινότητας ως χώρου ένταξης και λειτουργίας των υποκειμένων αυτών, πρέπει να ταυτιστεί το μεγάλο μέρος των μελών μιας κοινωνίας– στην ένταξή τους σε αυτή την ιδιαίτερη σχέση.

Η επενέργεια του ληστή επί του απειλούμενου από αυτόν κοινωνικού μορφώματος γίνεται αντιληπτή από τον Nietzsche ως πλήρης εξάλειψη (völlige Vernichtung). Προκειμένου να ενταχθεί η προσέγγιση αυτή ευχερέστερα στην κοινωνική πραγματικότητα, θα ήταν ίσως σκόπιμο η περιγραφόμενη κατάσταση να ιδωθεί από μια σκοπιά εστιασμένη στο αξιολογικό υπόβαθρο.

Έτσι, εφόσον νοούμενη κυριολεκτικά η εξάλειψη δεν περιορίζει την εγκληματική δράση του αυτουργού στα εγκλήματα κατά της ζωής –ώστε να νοηθεί ως κατά κυριολεξία εξάλειψη–, θα ήταν δυνατό να εκληφθεί ως απειλή έναντι συγκεκριμένων έννομων αγαθών, τα οποία όμως σε κάθε ειδικότερη περίπτωση αξιολογούνται –όπως και στην πράξη συμβαίνει– ως διακύβευμα της εγκληματικής δράσης. Για τον λόγο αυτό, η προσβολή του έννομου αγαθού είναι δυνατό να είναι καθολική, μολονότι και η αντίθετη περίπτωση μιας μερικής προσβολής δεν είναι δυνατό εκ προοιμίου να αποκλειστεί. Πλην όμως η χρήση του όρου «πλήρης εξάλειψη» στην τελευταία αυτή περίπτωση φαίνεται δικαιολογημένη, καθώς καλείται να εκφράσει τον φόβο –γιατί ο φόβος είναι το πραγματικό κίνητρο των αδυνάμων– για το ενδεχόμενο απώλειας του ύψιστου αγαθού, ήτοι αυτού της ζωής⁵⁶³.

Διευρύνοντας το πεδίο επιρροής της έννοιας της «πλήρους εξάλειψης» ο Nietzsche αναφέρεται σε αυτή ως στοιχείο ικανό να προωθήσει την κοινωνική ειρήνη. Στη δε τελευταία έννοια φαίνεται να προσδίδει πρωτίστως περιουσιακό ή οικονομικό περιεχόμενο, στον βαθμό, στον οποίο η παρέμβαση τρίτων εχθρικά διακείμενων προς την κοινότητα θα ήταν δυνατό να διαταράξει τη δυνατότητα εξασφάλισης επαρκών πόρων υπό τη μορφή του προϊόντος της εργασίας. Στον κίνδυνο αυτό η τελευταία αντιπαραθέτει την εξισορρόπηση ως προβολή ίσης

⁵⁶³ MAM II, 2 22

ισχύος, γεγονός το οποίο καθιστά τη συμφιλίωση σαφώς προτιμότερη προοπτική⁵⁶⁴.

Η ισορροπία λοιπόν αναδεικνύεται σε θεμελιώδη αρχή του Δικαίου. Κατόπιν της διαπίστωσης αυτής ο Nietzsche αποτιμά με γνώμονα την επίμαχη έννοια την ανταποδοτική Δικαιοσύνη, παραπέμποντας ευθέως στο *jus talionis*⁵⁶⁵. Η δε ανταπόδοση, που προβλέπεται από αυτή την πρωτόγονη δικαιοκή αντίληψη, θεωρείται ότι αποσκοπεί στην αποκατάσταση της ισορροπίας, η οποία διαταράχθηκε μέσω της εγκληματικής πράξης, αλλά πάντως αποβλέποντας στην ελεγχσιμότητα της αντίδρασης αντί του τυφλού χτυπήματος.

Τέλος, η έννοια της ισορροπίας εξετάζεται από τον Nietzsche από την πλευρά της λειτουργίας της εντός ενός συνόλου υποκειμένων, τα οποία αυτοπροσδιορίζονται ως ευρισκόμενα σε μια κατάσταση ισορροπίας (*Alle sich als gleichgewichtig betrachten*). Ανακύπτουν δε κατά την εκτίμηση του φιλοσόφου δύο επιλογές: Η ατίμωση και η ποινή. Στη μεν πρώτη περίπτωση πρόκειται για απογύμνωση από τα πλεονεκτήματα που απέδωσε η παραβίαση της αρχής της ισορροπίας, στη δε δεύτερη η επιβάρυνση του δράστη κατά τρόπο, που υπερβαίνει την προκληθείσα ζημία και συνιστά, πέραν της ανταπόδοσης, υπόμνηση της εκτός του κοινωνικού ιστού κατάστασης⁵⁶⁶.

Απώτερη παράγραφος του ίδιου έργου αφιερώνεται στην έννοια της επιείκειας (*Billigkeit*). Η περιγραφόμενη κατάσταση προσομοιάζει στην περίπτωση του κενού Δικαίου (*es wird auf Fälle, wo das Gesetz Nichts vorschreibt*). Ο τρόπος, με τον οποίο αντιμετωπίζεται από τον Nietzsche το ζήτημα, φέρνει επί της ουσίας αντιμέτωπες την προσπάθεια της ανθρώπινης παρέμβασης προς την κατεύθυνση της διευθέτησης της κοινωνικής πραγματικότητας, χωρίς ωστόσο να καθίσταται εξ υπαρχής σαφές αν με τον όρο «νόμος» (*Gesetz*) γίνεται αναφορά σε κανόνα του λεγόμενου θετικού Δικαίου ή σε κανόνα, ο οποίος έχει εγκαθιδρυθεί μέσω άλλης οδού (λ. χ. εθιμικά). Η έλλειψη του επίμαχου κανονιστικού πλαισίου θεωρείται από τον Nietzsche ότι συνεπάγεται την ενεργοποίηση ενός παράγοντα, ο οποίος προσδιορίζεται ως «λεπτότερη μέριμνα της ισορροπίας» (*feinere Rücksicht des Gleichgewichts*), η οποία έχει πρωτίστως ανταποδοτικό περιεχόμενο⁵⁶⁷.

Σε μια προσπάθεια περαιτέρω διαύγασης του ακριβούς τρόπου λειτουργίας του κρίσιμου

⁵⁶⁴ MAM II, 2 22

⁵⁶⁵ Επρόκειτο για τη δυνατότητα ανταπόδοσης της βλάβης που είχε υποστεί το θύμα της αξιόποινης πράξης. Σχετικά βλ. Berger A., *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1991, λ. *talion*· Stein P., *Roman Law in European History*, Cambridge 2003, σελ. 5.

⁵⁶⁶ MAM II, 2 22

⁵⁶⁷ MAM II, 2 32

εξισορροπητικού παράγοντα ο Nietzsche χρησιμοποιεί το λατινικό επίθετο «Aequum». Το επίθετο αυτό, το οποίο ταυτίζεται με την έννοια της ισότητας, η οποία εν συνεχεία γίνεται αντιληπτή εν είδει καταλύτη με επίδραση κατά κάποιο τρόπο εξομαλυντική, καθώς καλείται να αμβλύνει διαφορές προβάλλοντας μια στα πλαίσια του εφικτού εικόνα ομοιομορφίας. Η παράγραφος κλείνει με την επισήμανση του φιλοσόφου ότι πρόκειται για διαφορές, η παράβλεψη των οποίων δεν αποτελεί κάποιου είδους υποχρέωση⁵⁶⁸. Η παραδοχή αυτή ωθεί στο συμπέρασμα ότι το οιονεί εξισωτικό μοντέλο, το οποίο έχει ως αποτέλεσμα η εξισορροπητική διεργασία, διατηρεί ορισμένα στοιχεία ανισότητας επί των οποίων διατυπώνει το αίτημα να αποσιωπηθούν. Η ενδεχόμενη ανταπόκριση στο αίτημα αυτό συνιστά κατά συνέπεια όχι μεταβολή των δεδομένων χαρακτηριστικών της κοινότητας αλλά πρόσκληση σε καθέναν να λειτουργήσει σα να υπήρχε το υπόβαθρο εκείνο που θα δικαιολογούσε μια ίση μεταχείριση.

Η έννοια της ισορροπίας συσχετίζεται τόσο με το Δίκαιο όσο και με την Ηθική σε σημείωση του έτους 1872. Αναφερόμενος στον χώρο της Ηθικής (das Moralische) ο Nietzsche προσδιορίζει ως πηγή των ηθικών κρίσεων τη διάνοια (Intellekt). Πέρα από τη διάνοια σημαίνων ρόλος αναγνωρίζεται στον μηχανισμό σύνδεσης εικόνων και ιδιοτήτων, ο οποίος στη συγκεκριμένη περίπτωση ωθεί προς την πράξη (sie reizt zur That) σε αντίθεση με άλλες περιπτώσεις, όπως αυτές του καλλιτέχνη και του στοχαστή. Ως απαραίτητα στοιχεία ορίζονται η δυνατότητα ταύτισης (Identificiren)⁵⁶⁹ και η ανάμνηση του πόνου, για την οποία εκτενώς έχει γίνει λόγος σε άλλο σημείο⁵⁷⁰. Τέλος η ιδιότητα του καλού, χωρίς να διευκρινίζεται για ποιόν από τους δύο ηθικούς καθορισμούς που προσδιορίζονται με τον όρο αυτόν πρόκειται, συνδέεται τόσο με τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της δυνατότητας ταύτισης –δηλαδή με τη δυνατότητα ευχερούς και ταχείας ταύτισης– όσο και με το στοιχείο της μεταμόρφωσης (Verwandlung)⁵⁷¹.

Ιδιαίτερη σημασία έχουν οι αντιλήψεις που εκφράζονται στη συνέχεια της περί ης ο λόγος σημείωσης του 1872 για το Δίκαιο. Συγκεκριμένα το Δίκαιο παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της ισορροπίας των εγωισμών (Alle Rechtschaffenheit und alles Recht dagegen kommt aus einem Gleichgewicht der Egoismen)⁵⁷². Η δε εξισορρόπηση των εγωισμών αυτών εξαντλείται σε μια αμοιβαία αναγνώριση του γεγονότος της αποχής από πράξεις βλαπτικές για τον –οιονεί–

⁵⁶⁸ MAM II, 2 32

⁵⁶⁹ Ορίζεται ως αίσθηση του παρόμοιου (Empfinden des Ähnlichen).

⁵⁷⁰ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

⁵⁷¹ NF–1872,19[93]

⁵⁷² Αυτή δεν είναι η μοναδική αναφορά στην έννοια του εγωισμού σε συνδυασμό με αυτή της ισορροπίας στο νιτσεϊκό έργο. Σε σημείωση του έτους 1872 (NF–1872,19[69]) γίνεται λόγος για την ισορροπία των εγωισμών ως στοιχείο της δημόσιας κρατικής και κοινωνικής ζωής (öffentliches staatliches und sociales Leben).

αντισυμβαλλόμενο (gegenseitige Anerkennung sich nicht zu schädigen), μια αποχή η οποία στον βαθμό που αποτελεί διαρκή κατάσταση καταδεικνύει σταθερότητα χαρακτήρων⁵⁷³.

Είναι η δεύτερη φορά κατά την οποία τίγεται το ζήτημα της διάρκειας μια σχέσης, η οποία συνεπάγεται την παραγωγή Δικαίου⁵⁷⁴. Τη φορά αυτή το γνώρισμα της διάρκειας αποδίδεται στη σταθερότητα του χαρακτήρα των μετόχων της συμβατικής σχέσης, δηλαδή σε ένα στοιχείο του υποκειμένου, το οποίο εδράζεται στον εσωτερικό του κόσμο και όχι σε μια πρόθεση διάρκειας από μέρους των δυνάμεων που μετέχουν στη σχέση, το δε στοιχείο της προσωρινότητας του συμβατικού δεσμού και δι' αυτού του Δικαίου αποσιωπάται εντελώς. Ωστόσο, εάν γίνει αποδεκτό αυτό, το οποίο με άλλη ευκαιρία⁵⁷⁵ διατυπώθηκε στα πλαίσια της ανά χείρας μελέτης, και σύμφωνα με το οποίο η ισχύς (Macht) δεν αποτελεί παρά εφαρμοσμένη με τους όρους, που στο σημείο εκείνο αναφέρθηκαν, δύναμη (Kraft) δε φαίνεται να υπάρχει σημαντική διαφορά.

Η θυσία για τον κόσμο προσδιορίζεται ως το αποκορύφωμα της αντίθεσης Αγάπης και Δικαίου. Η διαφορά εξειδικεύεται σε ότι αφορά το στοιχείο της Αγάπης στη χριστιανική Θρησκεία, στην οποία καταλογίζεται η απόλυτη ταύτιση με τον άλλο. Αντίθετα ο δίκαιος άνθρωπος (rechtlicher Mensch) προσδιορίζει τη συμπεριφορά του στη βάση της προεξόφλησης αισθημάτων απέχθειας (Vorausnehmen von möglichen Unlustempfindungen), καθώς διαθέτει εμπειρικά δομημένα –εξ ου και η αναφορά στη μνήμη του πόνου, που έλαβε χώρα στο ίδιο χωρίο– επίγνωση της ενδεχόμενης βλάβης από την ανώμαλη εξέλιξη της συμβατικής σχέσης, τόσο του εαυτού του όσο και του άλλου⁵⁷⁶.

Πρόκειται ουσιαστικά για μια αποτίμηση της έννοιας της ισχύος, η οποία εισφέρει στη γενικότερη συλλογιστική και το παθητικό στοιχείο, τη δυνατότητα δηλαδή καθενός μέσα από την κρίσιμη σχέση όχι μόνο να προβάλλει την ισχύ του αλλά και να λειτουργεί με γνώμονα την προφύλαξη του εαυτού του από ενδεχόμενη βλάβη. Η δε προσέγγιση της εικόνας του άλλου ως κάποιου, ο οποίος ενδέχεται να υποστεί βλάβη σε περίπτωση αδυναμίας να ανταποκριθεί στις συμβατικές υποχρεώσεις του, πρέπει να εκληφθεί ως αποτέλεσμα της προβολής της ισχύος του χρεώστη.

Η πλέον παραστατική περιγραφή του τρόπου, με τον οποίο επιδρά στη διαμόρφωση του status του υποκειμένου που λειτουργεί υπό το κράτος του Δικαίου, βρίσκεται στη «Γενεαλογία

⁵⁷³ NF-1872,19[93].

⁵⁷⁴ Βλ. και υποσ. 238.

⁵⁷⁵ Βλ. και κεφ. 3.2.3 παρόντος.

⁵⁷⁶ NF-1872,19[93].

της Ηθικής». Στο έργο αυτό ο Nietzsche αναφέρεται διεξοδικά στο θέμα της ποινής. Η σχετική προσέγγιση έχει ως σημείο εκκίνησης τον θεμελιώδη διαχωρισμό μεταξύ των στοιχείων εκείνων, τα οποία κατά την αντίληψη του φιλοσόφου εντάσσονται στο εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου. Διακρίνοντας λοιπόν μεταξύ του σχετικά διαρκούς (relativ Dauerhaft) και του ρευστού (Flüssig) στοιχείου στην ποινή, ο Nietzsche εντάσσει στο μεν πρώτο τη συνήθεια (Brauch), την πράξη (Akt) και το «δράμα» („Drama“) ενώ στο δεύτερο το νόημα (Sinn), τον σκοπό (Zweck) και την προσδοκία (Erwartung)⁵⁷⁷. Επί της ουσίας ο γερμανός φιλόσοφος επισημαίνει μια διαφορά η οποία αντικατοπτρίζει από τη μια πλευρά την εικόνα ενός θεσμικού μορφώματος, όπως είναι στη συγκεκριμένη περίπτωση η ποινή, και από την άλλη την εικόνα, την οποία το εν λόγω μόρφωμα συνεπάγεται στο συνειδησιακό επίπεδο.

Κάπως έτσι έχει ήδη σκιαγραφηθεί το υπόβαθρο, το οποίο επιδρά νομιμοποιητικά στη δυνατότητα διαφοροποίησης του δεύτερου σκέλους, του ρευστού στοιχείου, διαμέσου της εξέλιξης της ιστορικής πραγματικότητας. Αυτή ακριβώς τη δυνατότητα εκμεταλλευόμενος ο Nietzsche προχωρά στη διατύπωση της θέσης, σύμφωνα με την οποία το διαρκές στοιχείο προηγήθηκε του ρευστού. Η θεσμική κατασκευή, απεικονισμένη μέσω των συγκεκριμένων τρόπων ενέργειας, αποτέλεσε το αρχικό μόρφωμα, το οποίο εν συνεχεία κλήθηκε να νοηματοδοτήσει η ανθρώπινη συνείδηση κάθε ιστορικής περιόδου. Αποτέλεσμα της διαδικασίας αυτής αποτέλεσε ένα είδος πολύπτυχης νοηματοδότησης της ποινής, ήτοι η δημιουργία μιας ποικιλίας νοημάτων, τα οποία με την πάροδο του ιστορικού χρόνου έχουν συναρθρωθεί σε μια αδιάσπαστη ενότητα, η οποία δεν είναι δυνατό να αναλυθεί στα ιδιαίτερα συστατικά της. Αποτέλεσμα του γεγονότος αυτού είναι η ποινή –σε αυτό το σκέλος της τουλάχιστον, το ρευστό– να μην είναι δυνατό να οριστεί, όπως συμβαίνει και με κάθε τι, το οποίο έχει ιστορία, όπως ρητά παραδέχεται ο γερμανός φιλόσοφος. Ενδιαφέρον δε παρουσιάζει το γεγονός ότι σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό οι αναφερόμενες από τον Nietzsche νοηματικές πτυχές σχετίζονται με κάποιο τρόπο τόσο με τον χώρο της Ηθικής όσο και με αυτόν του Δικαίου⁵⁷⁸. Ειδικότερα:

—Η παραγωγή αβλαβών ατόμων με σκοπό την παρεμπόδιση περαιτέρω ζημίας. Το γεγονός αυτό, καθιστά την ποινή –σε αυτή την πτυχή της– ασύμβατη με το νιτσεϊκό αξιολογικό πρότυπο στον βαθμό, στον οποίο αντίκειται στη δυνατότητά του να εξωτερικεύσει ακώλυτα τη δύναμή

⁵⁷⁷ GM 2, 13

⁵⁷⁸ GM 2, 13

του. Ως αντίλογος στην εκτίμηση αυτή μπορεί πάντως κατά τη γνώμη του γράφοντος, να προβληθεί το γεγονός, ότι η κοινότητα ή ο προς την ποινική μεταχείριση εντεταλμένος φορέας της διαθέτει ή πρέπει σε κάθε περίπτωση να διαθέτει υπέρτερη ισχύ, διότι σε διαφορετική περίπτωση η ύπαρξή του στερείται νοήματος.

—Η αποζημίωση του προσώπου, το οποίο υπέστη τη βλάβη, αποζημίωση η οποία, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται από τον Nietzsche, είναι δυνατό να έχει τη μορφή ακόμη και ενός συμψηφισμού στο επίπεδο της προκαλούμενης ψυχικής έντασης (Affekt-Compensation). Η αντίληψη αυτή παραπέμπει σε διαταράξεις της αρχής της ισορροπίας, για τις οποίες έγινε ήδη λόγος⁵⁷⁹, και οι οποίες διαταράξεις έχουν ως αποτέλεσμα τη χρήση επανορθωτικών μεθόδων, με απώτερο σκοπό την επάνοδο στο καθεστώς της ισορροπίας.

—Η απομόνωση του προσώπου, το οποίο διαταράσσει την ισορροπία, προκειμένου να αποτραπεί περαιτέρω διατάραξη. Η περίπτωση αυτή παρουσιάζει κοινά γνωρίσματα με όσα επισημάνθηκαν με άλλη ευκαιρία⁵⁸⁰ προς την κατεύθυνση της εξέλιξης της ποινής σε ένα θεσμικό κατασκεύασμα, το οποίο πέραν των άλλων λειτουργιών του θα συντελεί στην απομάκρυνση του δράστη από τον κύκλο των κοινωνικών υποκειμένων, με τα οποία πλέον, λόγω της απαξιωτικής συμπεριφοράς του, δε διαθέτει κοινές αξιακές καταβολές.

—Η έμπνευση φόβου στα πρόσωπα, τα οποία έχουν επιφορτιστεί τόσο με τον προσδιορισμό όσο και με την εκτέλεση της ποινής. Η έμπνευση φόβου είναι στοιχείο σχετικό με την κατασκευή μνήμης στο «ζώο» άνθρωπος, διαδικασία, η οποία εκτενώς περιγράφηκε στο οικείο κεφάλαιο⁵⁸¹.

—Η απώλεια των πλεονεκτημάτων, τα οποία είχε ως αποτέλεσμα η εγκληματική δράση. Εν είδει παραδείγματος κατά τη συγκεκριμένη αναφορά χρησιμοποιείται το ενδεχόμενο να τοποθετηθεί κάποιος ως δούλος σε ορυχείο, οπότε και αυτή η νοηματοδότηση του ποινικού φαινομένου αφορά αντίληψη, η οποία διατυπώθηκε σε προηγούμενο σημείο⁵⁸² σχετικά με την ποινή ως απώλεια πλεονεκτημάτων και απαξίωση εν είδει υπόμνησης της εκτός κοινωνικού ιστού κατάστασης.

—Η αποκοπή ενός εκφυλίζοντος στοιχείου (Ausscheidung eines entartenden Elementes). Ο ίδιος ο Nietzsche σπεύδει να τονίσει ότι επί της ουσίας πρόκειται για κάθαρση της φυλής (Reinerhaltung der Rasse) ή για τη διατήρηση ενός κοινωνικού τύπου (Festhaltung eines sozialen

⁵⁷⁹ Βλ. σχετικά κεφ. 3.3.2 παρόντος.

⁵⁸⁰ Βλ. υποσ. 272.

⁵⁸¹ Βλ. κεφ. 3.3.1

⁵⁸² Βλ. υποσ. 281.

Typus). Ωστόσο στη γενική έννοια της αποκοπής, όπως χρησιμοποιείται στο σημείο αυτό, είναι δυνατό να δοθούν αρκετές ερμηνείες. Έτσι η αποκοπή προσομοιάζει στην απαξίωση, εφόσον η έννοια του εκφυλισμού είναι δυνατόν να ιδωθεί υπό το πρίσμα της απομάκρυνσης από ένα συγκεκριμένο συμπίπτον με το αντίστοιχο νιτσεϊκό αξιακό πρότυπό. Επίσης είναι δυνατό να παραλληλιστεί με την τοποθέτηση εκτός κοινωνίας και τις συνέπειες, που αυτή συνεπάγεται, εφόσον νοηθεί ως αποκοπή από τον κοινωνικό ιστό–κοινότητα. Τέλος εύλογη θεωρείται και ενδεχόμενη ταύτισή της με την κατάσταση της αφαίρεσης ενός πλεονεκτήματος από τον αυτουργό της αξιόποινης πράξης, ο οποίος έτσι τίθεται σε δυσμενέστερη θέση από τα λοιπά μέλη της κοινότητας.

—Η θέαση της ποινής ως γιορτής ή ως μιας διαδικασίας, κατά την οποία επιδιώκεται η κακοποίηση ή γελοιοποίηση του δράστη, στο πρόσωπο του οποίου η κοινότητα βλέπει τον νικημένο εχθρό. Η εικόνα του εγκληματία ως εχθρού της κοινότητας, ο οποίος αντιμετωπίζεται με διάφορες μεθοδεύσεις που αποσκοπούν στην προβολή του ισάξιου των δυνάμεων και της δυνατότητας συμφιλίωσης έχει αναφερθεί και αλλού⁵⁸³.

—Η δημιουργία μνήμης. Πρόκειται για τη διαδικασία, η οποία αναφέρθηκε ως μνημοτεχνική⁵⁸⁴. Το ενδιαφέρον σημείο στη συγκεκριμένη νοηματοδότηση συνίσταται στο γεγονός της διάκρισης μεταξύ της μνήμης, η οποία δημιουργείται στον ίδιο τον υφιστάμενο την ποινή, και την αντίστοιχη μνήμη των προσώπων τα οποία προσδιορίζονται ως μάρτυρες της εκτέλεσής της. Στο σημείο αυτό θα ήταν δυνατό να διαπιστωθεί μια εννοιολογική συνάφεια με τη διάκριση μεταξύ ειδικοπροληπτικού και γενικοπροληπτικού ρόλου της ποινής.

—Η πληρωμή ενός αντισταθμίسمatos (Honorar), το οποίο προσδιορίζεται από την εξουσία (Macht) με σκοπό την αποτροπή ενδεχόμενων «υπερβολών της εκδίκησης» (Ausschweifungen der Rache). Η μορφή του ανταλλάγματος δεν περιγράφεται με ακρίβεια, γεγονός το οποίο αφήνει ανοιχτή την οδό μιας ποικιλομορφίας στον καθορισμό της ποινής.

—Η προσαρμογή στην φυσική κατάσταση, ως μέρος της οποίας συλλαμβάνεται και η εκδίκηση. Στο συγκεκριμένο αποδιδόμενο νόημα τίθεται ως προϋπόθεση η διατήρηση της εκδίκησης σε ισχύ από τα ισχυρά φύλα, τα οποία μάλιστα την διεκδικούν ως προνόμιο. Η αναφορά στην προϋπόθεση αυτή δίνει την εντύπωση ότι η εκδίκηση, όπως καθορίζεται εδώ, να μην μπορεί να είναι γνώρισμα, το οποίο ενυπάρχει σε μια θεσμικά καθορισμένη διαδικασία, όπως είναι η

⁵⁸³ Βλ. υποσ. 281–282

⁵⁸⁴ Βλ. κεφ. 3.3.1

απονομή δικαιοσύνης στα πλαίσια της δικαιοδοτικής εξουσίας· πλην όμως ο γερμανός φιλόσοφος ενσκήπτει στο στοιχείο της προσαρμογής στα φυσικά δεδομένα, όπως όμως αυτά υφίστανται την επίδραση φορέων ισχύος συμβατών με το αξιολογικό πρότυπό του.

—Η κήρυξη πολέμου εναντίον του εγκληματία —ως το τελευταίο στοιχείο αυτού του μη εξαντλητικού καταλόγου—, ως προσώπου, το οποίο επιβουλεύεται μια σειρά από κοινωνικά αγαθά, ήτοι την ειρήνη, το νόμο, την τάξη, αντιστρατεύεται την εξουσία (*Obrigkeit*) και εν τέλει θέτει σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξη της κοινότητας μέσω της παραβίασης του θεμελιώδους σημασίας για την ύπαρξή της παράγοντα, της συμβάσεως. Το μοντέλο αυτό έχει αντιστοιχίες με αυτό που περιγράφηκε προηγουμένως⁵⁸⁵, δεν πρόκειται όμως για απόλυτη ταύτιση. Τη φορά αυτή το βάρος πέφτει σε μια σειρά από αξίες, δικαιολογημένα, αν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι στην προκειμένη περίπτωση ο Nietzsche προσπαθεί να αποδώσει το εκάστοτε υιοθετούμενο νόημα της ποινής, ξεπερνώντας το στάδιο κατασκευής του ποινικοκατασταλτικού μηχανισμού και αντιμετωπίζοντας το κοινωνικό οικοδόμημα στη ολότητά του.

Όπως λοιπόν συνάγεται από το πλήθος αυτό, ενδεικτικά πάντα, απαριθμημένων νοηματικών εκδοχών της ποινής, η έννοια της ισορροπίας χρησιμοποιείται άλλοτε άμεσα και άλλοτε έμμεσα ως συστατικό της ευρύτερης —ανεπίδεκτης ανάλυσης— ενότητας. Ο ρόλος αυτός ωστόσο, με βάση όσα έχουν ήδη αναφερθεί κατά την περιγραφή της διάκρισης μεταξύ του διαρκούς και του ρευστού στοιχείου, μολονότι είναι δυνατό να διαπιστωθεί, δεν είναι εφικτό να προσδιοριστεί με απόλυτη ακρίβεια, καθώς η αδυναμία αναλυτικής αποτύπωσης ως αποτέλεσμα της συνδρομής του ιστορικού χρόνου καθιστά κάθε απόπειρα διαπίστωσης της συνδρομής συγκεκριμένης νοηματοδότησης και κατ' επέκταση του καθορισμού ενδεχόμενης αλληλεπίδρασης των περισσότερων μεταξύ τους δυσχερή, αν όχι εκ προοιμίου απρόσφορη.

Ο Nietzsche, αναφερόμενος στο ζήτημα του οίκτου (*Mitleiden*)⁵⁸⁶ και του τρόπου, με τον οποίο αυτός επιδρά στον αποδέκτη του, ισχυρίζεται ότι μέσω της τάσης αυτής ο τελευταίος παύει να προκαλεί φόβο. Το γεγονός αυτό τοποθετεί στη σκέψη του φιλοσόφου το πρόσωπο, στο οποίο απευθύνεται ο οίκτος, κάτω από το επίπεδο της ισορροπίας, γεγονός ως προς το οποίο αξίζει να επισημανθεί ότι η πτώση του εν λόγω προσώπου δεν περιορίζεται στο επίπεδο, που καταλαμβάνει αυτό κατόπιν της επίδειξης του οίκτου αλλά επιτείνεται ως αποτέλεσμα της τάσης

⁵⁸⁵ Βλ. υποσ. 61 (MAM II, 2 22)

⁵⁸⁶ Σχετικά με την έννοια αυτή στις διάφορες εκδοχές της στη νιτσεϊκή σκέψη βλ. Heftrich Urs, *Nietzsches Analyse des Mitleids* στο: *Wagner–Nietzsche–Thomas Mann: Festschrift für Eckhard Heftrich*, Frankfurt a. M. 1993, σελ. 141επ.

άλλων για κυριαρχία και πρόκληση φόβου⁵⁸⁷.

Η έννοια της ισορροπίας που χρησιμοποιείται στο χωρίο αυτό, ταυτίζεται κατά τη γνώμη του γράφοντος με αυτή, η οποία κατά τα προαναφερθέντα διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην επίτευξη του απαραίτητου για την κατάρτιση της σύμβασης σημείου εξισορρόπησης. Η πρόκληση φόβου αποτελεί τον παράγοντα εκείνο, ο οποίος σε σημαντικό βαθμό συνδέεται με το καθοριστικής σημασίας συστατικό της ισχύος. Άλλωστε, όπως πολλές φορές ήδη επισημάνθηκε, ο μηχανισμός της σύμβασης γίνεται αντιληπτός ως μια κατάσταση δυνάμει ανταπόδοσης. Σε μια τέτοια κατάσταση ο φόβος είναι δυνατό να διεκδικήσει σημαίνοντα ρόλο.

Τόσο ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Nietzsche τη λειτουργία του μεμονωμένου ανθρώπινου υποκειμένου ως μέρους της κοινωνικής πραγματικότητας, όσο και η κατάσταση, στην οποία ο φιλόσοφος τοποθετεί το –κοινωνικό πλέον– υποκείμενο, είναι αποτυπωμένα σε σημείωση του έτους 1880. Στην αντιμετώπιση της γνωριμίας του ανθρώπινου υποκειμένου με τους τρίτους ως μιας δυσχερούς διαδικασίας, μέσω της οποίας θα ήταν εφικτή η εγκαθίδρυση μιας ιδιότυπης ευεξίας (*spezifische Art Wohlsein*), βλέπει ο Nietzsche την αιτία μιας κατάστασης, στα πλαίσια της οποίας η επίτευξη του επιδιωκτέου αυτού αποτελέσματος συνεπάγεται την ανάδειξη της ισορροπίας με τους άλλους⁵⁸⁸.

Συνεχίζοντας την περιγραφή της ιδιόμορφης αυτής εικόνας, ο Nietzsche τοποθετεί αυτό το –νεότευκτο ως αυτόνομο– κοινωνικό υποκείμενο σε μια κατάσταση, η οποία προσιδιάζει σε αυτή του προσώπου εκείνου που έχει την ικανότητα να αποτελέσει μέρος της οιονεί δικαιοπραξίας. Το συγκεκριμένο πρόσωπο δε συνωστίζεται (*sich drängen*) πλέον στη σφαίρα των άλλων, αλλά –όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται από τον Nietzsche– υφίσταται ως ισχυρό δέντρο μεταξύ άλλων ισχυρών δέντρων στην ελευθερία του δάσους (*steht als kräftiger Baum unter anderen Bäumen, in der Freiheit des Waldes*)⁵⁸⁹.

Αυτή ακριβώς η αρκετά ρωμαλέα εικόνα, χρησιμοποιώντας όχι τυχαία το στοιχείο της δύναμης ως προσδιοριστικό των κοινωνικών υποκειμένων, αίρει κατά τη γνώμη του γράφοντος, κάθε αμφιβολία σχετικά με τον σκοπό του αναφερόμενου αποσπάσματος. Η διαδικασία, που περιγράφεται, είναι επί της ουσίας η έλευση του ανεξάρτητου αυτοδύναμου υποκειμένου στον κοινωνικό στίβο, του υποκειμένου εκείνου, το οποίο, προβάλλοντας την ισχύ του, τελεί σε μια σχέση ισορροπίας ως αποτέλεσμα του οιονεί συμβατικού πλαισίου, το οποίο αποτελεί τον

⁵⁸⁷ MAM II 2, 50

⁵⁸⁸ NF–1880,1[22]

⁵⁸⁹ NF–1880,1[22]

συνεκτικό κρίκο της εκάστοτε κοινωνίας.

3.4. Η έννοια της ενοχής (Schuld) στο νιτσεϊκό έργο.

3.4.1. Η προέλευση της έννοιας στη σκέψη του Nietzsche.

Οι ρίζες της έννοιας της ενοχής εντοπίζονται ήδη στον –προνομιακό για τον Nietzsche– χώρο της αρχαιοελληνικής τραγωδίας⁵⁹⁰. Ενδιαφέρον από την έποψη αυτή παρουσιάζει ο τρόπος, με τον οποίο ο σχετικός όρος εντάσσεται στο έργο, όπου αναλυτικά εξετάζεται η σχέση μεταξύ του απολλώνιου και του διονυσιακού⁵⁹¹, στη «Γέννηση της τραγωδίας»⁵⁹². Στην τραγική

⁵⁹⁰ Σχετικά με την προσπάθεια του Nietzsche να προσεγγίσει το ηθικό φαινόμενο μέσα από μια γνωσιοθεωρητικής υφής ανακατασκευή της τραγωδίας βλ. Langbehn C., *Philosophische Selbstachtung? Anmerkungen zur Ethik des frühen Nietzsche* στο: Hahn H. (Hg.), *Selbstachtung oder Anerkennung? Beiträge zur Begründung von Menschenwürde und Gerechtigkeit*, Weimar 2005, σελ. 133επ.

⁵⁹¹ Η σχέση μεταξύ του απολλώνιου και του διονυσιακού στοιχείου διευκρινίζεται σε αδρές γραμμές –με δεδομένη την ενασχόληση του έργου στο σύνολό του με αυτή τη θεμελιακή για τη νιτσεϊκή σκέψη συνύπαρξη– στην πρώτη παράγραφο της «Γέννησης της τραγωδίας». Τα δύο αυτά στοιχεία, αντιστοιχούμενα προς τις τέχνες της γλυπτικής (απολλώνιο) και της μουσικής (διονυσιακό), βρίσκουν τη συνθετική αποτύπωσή τους στην αττική τραγωδία. Με σημείο εκκίνησης την ονειρική αποτύπωση της πραγματικότητας, ο Nietzsche ταυτίζει τον Απόλλωνα με τη γαλήνη, το φανταστικό και τον καθορισμό ορίων, τα οποία όμως και δεν πρέπει να ξεπεραστούν, καθώς στην περίπτωση αυτή εκδηλώνονται παθολογικά χαρακτηριστικά. Ιδιαίτερα κρίσιμος για τη μετάβαση από το ένα πρότυπο στο άλλο αποδεικνύεται ο ρόλος της *principium individuationis*. Ο όρος χρησιμοποιείται στη φιλοσοφική σκέψη, για να αποδώσει τον εσωτερικό παράγοντα, ο οποίος έχει ως αποτέλεσμα την ατομικότητα (βλ. έτσι Bourke V., λ. *Principium individuationis* στο: Runes D. (ed.), *The Dictionary of Philosophy*, New York 1983). Στη νιτσεϊκή σκέψη και ειδικότερα στο εν λόγω έργο συνιστά τον παράγοντα εκείνο, η άρση του οποίου φέρνει στην επιφάνεια το διονυσιακό στοιχείο. Αυτό το τελευταίο αντικατοπτρίζει τη μέθη ως αποτέλεσμα της επικράτησης της ζωώδους πλευράς του ανθρώπινου υποκειμένου. Όπως δε ερμηνευτικά υποστηρίζεται, δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι κάποιο από τα δύο αυτά στοιχεία επικρατεί πλήρως, μια και η απόλυτη κυριαρχία του απολλώνιου θα είχε ως αποτέλεσμα την πλήρη αδράνεια, ενώ η πλήρης επικράτηση του διονυσιακού θα συνεπάγονταν μια απολύτως χαοτική και ανεξέλεγκτη κατάσταση. Σχετικά βλ. και Schüle Ch. λ. *Apollonisch–dionysisch* στο: Ottmann H. (Hg.), *Nietzsche Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*, Stuttgart–Weimar 2000, σελ. 187επ. Κατά μία αντίληψη μάλιστα η τέχνη μάλιστα γίνεται αντιληπτή ως η μοναδική μεταφυσική ενέργεια της ζωής και του κόσμου στη σκέψη του Nietzsche (σελ. 43) εκφραζόμενη μέσα από τη σχέση των συμβολικών μορφών του Απόλλωνα και του Διονύσου. Σε αυτό το καθοριστικής σημασίας εννοιακό δίπτυχο, θεωρείται ότι μέσω του προσώπου του Διονύσου αποδίδονται «...η ζωική δύναμη του κόσμου, η ταλάντευση της ζωής από γέννηση σε θάνατο, η δημιουργία και η καταστροφή, η εικόνα της ανακύκλησης», ενώ στο πρόσωπο του Απόλλωνα «...η εικόνα, η ομορφιά της φωτεινής φαινομενικότητας, η θεική λάμψη του κόσμου, ο κόσμος του ματιού, η μορφή, η πλαστική καλλιτεχνική εμφάνιση του κόσμου, η μορφοπλαστική του ορμή...» (σελ. 44). Οι δύο αυτές δυνάμεις λειτουργώντας σε αगाστή σύμπνοια έχουν ως αποτέλεσμα την ανάδυση του πρωταρχικού ενός και τη διάσπασή του στην πολλαπλότητα των απολλώνιων μορφών (σελ. 46). Το δε σχήμα διονυσιακό–απολλώνιο αναγόμενο στο εννοιολογικό ζεύγος πέρας–άπειρο ωθεί συμπερασματικά στην αντιμετώπιση της απειρότητας ως εσωτερικού αιτήματος του όντος και στοιχείου με επεξηγηματικό ρόλο έναντι της αντιφατικότητας, η οποία προκαλεί την επ' άπειρον ανάδυσή του. Σχετικά βλ. Βέικος Θ., Nietzsche: *Μια Μεταφυσική της Τέχνης*, Θεσσαλονίκη 1970, σελ. 43επ. Για την ύπαρξη κοινών σημείων μεταξύ της νιτσεϊκής αντίληψης αναφορικά με το διονυσιακό και της φροϋδικής διδασκαλίας για τα ανθρώπινα κίνητρα καθώς και μεταξύ της νιτσεϊκής εικόνας του υπερανθρώπου αφενός, της έννοιας του «εαυτού» στον Jung και της μετενσάρκωσης στις ανατολικών καταβολών διδασκαλίες αφετέρου βλ. Löffelmann M., *Das Gesetz des Unbewußten. Eine rechtsanthropologische und philosophische Auseinandersetzung mit der Analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung*, Berlin 1999, σελ. 121.

πτώση του Οιδίποδα, ο οποίος υπερνικά τη φύση μέσω της γνώσης και στη συνέχεια υφίσταται αυτή την εν είδει καταστροφής αντιληπτή κατάσταση στον ίδιο τον εαυτό του κατά την τραγική πτώση, εντοπίζεται το παθητικό στοιχείο, το οποίο την ίδια στιγμή συνιστά το αντίτιμο, που καταβάλλεται, προκειμένου να επικυρωθεί το προνόμιο της δυνατότητας, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την αισχύλεια εικόνα της διαμόρφωσης του ανθρώπινου υποκειμένου και της καταστροφικής επίδρασης στο θείο⁵⁹³.

Ο Προμηθέας, ως ήρωας της αισχύλειας τραγωδίας, θεωρείται ενσάρκωση της ενεργού αμαρτίας (active Sünde). Συμβάλλοντας στην απόκτηση της φωτιάς, η οποία ως απόκτημα εξέχουσας σημασίας δεν ήταν δυνατό παρά να αποτελεί παραχώρηση των ολύμπιων Θεών, καθίσταται ιερόσυλος και ως τέτοιος υφίσταται τις συνέπειες της πράξης του. Η ευγενής φύση, η οποία αναδεικνύεται στην περίπτωση αυτή μέσα από τις υψιτενείς βλέψεις της, συμβάλλει καίρια στην διαφοροποίηση έναντι του σημιτικών καταβολών μύθου της εκδίωξης των Πρωτόπλαστων ως αποτελέσματος μιας σειράς ιδιοτήτων αξιολογικά καταδικαστέων στη βάση της νιτσεϊκής κοσμοαντίληψης⁵⁹⁴.

Το περιβάλλον αυτό, φρονεί ο Nietzsche, παρέχει τα απαραίτητα συστατικά για την διαμόρφωση του ηθικού υποβάθρου της πεσιμιστικής Τραγωδίας (ethischer Untergrund der pessimistischen Tragödie), το οποίο συνίσταται στο ανθρώπινο κακό (Übel), αναλυόμενο στην ενοχή (Schuld) και το πάθος (Leiden) του ανθρώπινου υποκειμένου. Ο Προμηθέας, όπως τον συλλαμβάνει ο Αισχύλος, ενσωματώνει ιδιότητες, οι οποίες ανάγονται τόσο στο απολλώνιο όσο και στο διονυσιακό στοιχείο, καθώς αποτελεί το πεδίο της σύγκρουσης μεταξύ του αιτήματος για γαλήνη, αυτογνωσία και μέτρο αφ' ενός και της παρορμητικής τάσης υπέρβασης των ορίων και εξύψωσης του ανθρώπινου όντος⁵⁹⁵ αφ' ετέρου.

Ξεπερνώντας το πεδίο της αρχαιοελληνικής τραγωδίας, ο Nietzsche εντοπίζει ψήγματα της κρίσιμης έννοιας στην περιοχή της φιλοσοφικής σκέψης της ίδιας περιόδου. Έτσι στο έργο «Η φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων» το κριτικό βλέμμα του φιλοσόφου έλκει η σκέψη του Αναξιμάνδρου. Ξεκινώντας από την εκτίμηση του φιλοσόφου αυτού, σύμφωνα με την οποία κάθε ον οφείλει εν είδει εξιλέωσης απέναντι στην τάξη του χρόνου να επιστρέψει στην γενεσιουργό μήτρα του, και, επικαλούμενος την σοπεναουερική σύλληψη του περιπαθούς βίου

⁵⁹² Βλ. σχετικά Magnus B./Higgins K., Nietzsche's Works and their Themes, ό. π., σελ. 21επ.

⁵⁹³ GT 9

⁵⁹⁴ GT 9

⁵⁹⁵ GT 9

και του θανάτου ως αντιτίμων του γεγονότος της ύπαρξης, καταλήγει στο συμπέρασμα της ανθρωπομορφικών καταβολών αντίληψης αναφορικά με το «γίγνεσθαι στο σύνολό του ως αξιόποινη χειραφέτηση από το αιώνιο είναι, ως μιας αδικίας, η οποία πληρώνεται με την παρακμή» (alles Werden wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein...[...], als ein Unrecht, das mit dem Untergange zu büßen ist)⁵⁹⁶.

Υπό το κράτος των διαπιστώσεων αυτών, συνεχίζει την ερμηνευτική προσέγγισή του ο Nietzsche, κάθε ον με προσδιορισμένες ιδιότητες (bestimmte Eigenschaften) ως συσσωμάτωση των ιδιοτήτων αυτών πρέπει να οδηγηθεί στην κατάλυσή τους μέσω του θανάτου. Εξαίρεση στον κανόνα εισάγει η καλλιεργούμενη αντίληψη σχετικά με το αναφερόμενο ως «πρωταρχικό ον» (Urwesen), η περατότητα του οποίου θα αποτελούσε ανυπέρβλητο πρόβλημα στη θεμελίωση του οικοδομήματος στο σύνολό του. Τη λύση στο πρόβλημα παρέχει ο τρόπος, με τον οποίο συλλαμβάνεται η προσέγγιση της κρίσιμης αυτής μορφής στα ποιοτικά χαρακτηριστικά της στη σκέψη του Αναξαγόρα. Συγκεκριμένα το «απροσδιόριστο» –όπως επιλέγει να κατονομάσει ο Nietzsche αυτό το αναξαγόρειο εύρημα– πρέπει να στερείται προσδιορισμένων ιδιοτήτων. Με τον τρόπο αυτό αποφεύγει την θλιβερή μοίρα των φορέων αντίστοιχων ιδιοτήτων και ταυτόχρονα δικαιολογεί τον ιδιότυπο νιτσεϊκό όρο, μέσω του οποίου περιγράφεται, μια και –επιπλέον– κατά τη ρητή παραδοχή και του γερμανού φιλοσόφου δεν είναι δυνατός ο ορισμός του μέσω της σύνδεσης με κάποιο κατηγορούμενο⁵⁹⁷.

Αξιολογώντας τις αντιλήψεις αυτές του Αναξιμάνδρου, ο Nietzsche αρνείται να περιοριστεί στη διάγνωση μιας θετικοεπιστημονικής απόπειρας ανάδειξης των καταβολών του φυσικού κόσμου. Αντίθετα οι προκειμένες ιδέες εντάσσονται στον χώρο της Ηθικής, με τον Αναξιμάνδρο (κατά την εικόνα, που έχει διαμορφώσει ο Nietzsche) να εκφράζει την μεταφυσική απορία του αναφορικά με την αξία της ενθαδικής ύπαρξης (Dasein), καταλήγοντας στο καταδικαστικό συμπέρασμα της λειτουργίας της ευθύνης ως μέσου της ύπαρξης (Durch eure Schuld...[...], weil ihr in dieser Existenz.) και του θανάτου ως του αναπόφευκτου τιμήματος⁵⁹⁸.

Στον μονισμό του Θαλή, ο οποίος βλέπει την αρχή του κόσμου στο νερό ως απλοποίηση της πολύπτυχης κοσμικής πραγματικότητας, ο Αναξιμάνδρος αντιπαραθέτει κατά την εκτίμηση του Nietzsche την πολλαπλότητα ως αποτέλεσμα της αντιφατικότητας, που θέλει την πολλαπλότητα να στρέφεται εναντίον του ίδιου του εαυτού της. Κατόπιν τούτων αναδύεται το

⁵⁹⁶ PHG 4

⁵⁹⁷ PHG 4

⁵⁹⁸ PHG 4

πρόβλημα του διαρκώς ανανεούμενου γίνεσθαι, παρόλη την καταλυτική επίδραση της αιωνιότητας. Η λύση, στην οποία αναπόφευκτα καταφεύγει ο Αναξίμανδρος, παρουσιάζει μυστικιστικά χαρακτηριστικά, αναγνωρίζοντας την προέλευση του αιώνιου γίνεσθαι (ewiges Werden) από το αιώνιο είναι (ewiges Sein), με τις συνθήκες, οι οποίες επιτρέπουν την έκπτωση από το είναι αυτό σε ένα γίνεσθαι εντός της αδικίας (Werden in Ungerechtigkeit) να παραμένουν αιωνίως αμετάβλητες⁵⁹⁹.

Στη γενικότερη προβληματική αναφορικά με την έννοια της ευθύνης έρχεται να προστεθεί η φωνή του Ηράκλειτου, ο οποίος προχωρά στην αντιδιαστολή της περιοχής της αδικίας προς την περιοχή όπου κυριαρχούν ο νόμος και η κόρη του Δία Δίκη⁶⁰⁰. Σε ό,τι αφορά την τελευταία περιοχή, τίθεται το ερώτημα της ταυτόχρονης δυνατότητας ένταξης σε αυτή της σφαίρας της ενοχής (Sphäre der Schuld), της μετάνοιας (Buße) και της καταδίκης (Verurtheilung)⁶⁰¹. Σε σχέση με τον Αναξίμανδρο ο Ηράκλειτος αφενός αρνείται την διάκριση μεταξύ του κόσμου των προσδιορισμένων ιδιοτήτων και αυτού της απροσδιοριστίας και αφετέρου εγκαταλείπει την έννοια του είναι, περιοριζόμενος σε αυτή του γίνεσθαι, το οποίο αντιμετωπίζεται ως σύνολο αντιθετικών ζευγών ευρισκόμενων σε κατάσταση διαρκούς σύγκρουσης. Η συγκρουσιακή αυτή σχέση αποτελεί το γίνεσθαι, ενώ η στιγμιαία επικράτηση ενός από τα δύο στοιχεία, –τα οποία και αποτελούν φορείς της σύγκρουσης– φέρνει στο φώς κάποια από τις αναφερόμενες ως προσδιορισμένες ιδιότητες. Πρόκειται για έναν αγώνα, μέσα από τον οποίο έρχεται στο προσκήνιο η έννοια της αιώνιας δικαιοσύνης (ewige Gerechtigkeit)⁶⁰².

Η έννοια της ενοχής παρουσιάζεται κατά τον Nietzsche και στην αντίληψη του Ηράκλειτου σχετικά με τη συνεχή ανανέωση του κόσμου. Σύμφωνα με αυτή ο κόσμος εξαφανίζεται μέσα σε μια καθολική πυρκαγιά, από όπου και προκύπτει ο νέος κόσμος. Της πτώσης του παλιού κόσμου προηγείται μια κινητροδοτικής υφής κατάσταση, η οποία ορίζεται ως όρεξη (Begehren) και ανάγκη (Bedürfen), ενώ η πλήρης εξαφάνιση στην φωτιά ως κορεσμός (Satttheit). Στο γενικότερο αυτό πρότυπο ο Nietzsche βλέπει ως αποτέλεσμα του κορεσμού, όπως

⁵⁹⁹ PHG 4

⁶⁰⁰ Σχετικά με τη χρήση των όρων «Δίκη» και «Αδικία» ως θεμελιακών ηθικών εννοιών και τη συνδρομή τους στην κατασκευή της ενοχής για την ύπαρξη και στην μετάβαση από τον χώρο των οντολογικών ζητημάτων σε αυτόν των αξιακών βλ. Fink E., Nietzsche's Philosophy (μετ. Richter G.), London/New York 2003, σελ. 31επ. Σχετικά με τον τρόπο, με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος «Δίκη» τόσο από τον Αναξίμανδρο όσο και από τον Ηράκλειτο βλ. Preus A., Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Lanham, Maryland/Toronto/Plymouth 2007, λ. Dike, Dikaios, Dikaioyne.

⁶⁰¹ PHG 5

⁶⁰² PHG 5

η έννοια συλλαμβάνεται από τον Ηράκλειτο, το αμάρτημα (Frevel)⁶⁰³. Η διαδικασία δημιουργίας του κόσμου γίνεται πλέον αντιληπτή σύμφωνα με την εκτίμηση αυτή ως τιμωρητική πράξη της ύβρεως (Bestrafungsakt der Hybris), γεγονός το οποίο τοποθετεί την ευθύνη στο επίκεντρο των πραγμάτων⁶⁰⁴.

Η ενασχόληση του Nietzsche με την ηρακλείτεια φιλοσοφία συνεχίζεται με την έννοια της ύβρεως στο επίκεντρο. Το γεγονός αυτό έρχεται να επικυρώσει η θεώρηση, κατά την οποία η ενοχή (Schuld), η αδικία (Ungerechtigkeit), η αντίφαση (Widerspruch) και ο πόνος (Leid), που κατακλύζουν τον κόσμο, αφορούν αποκλειστικά τον περιορισμένο άνθρωπο (beschränkter Mensch) και όχι τον Θεό, ο οποίος διαθέτει τη δυνατότητα θέασης του κόσμου στη συνέχειά του (contuitiver Gott). Η αδικία κάμπτεται υπό το βλέμμα του προσώπου αυτού τη στιγμή, κατά την οποία η επιστράτευση των εικόνων του καλλιτέχνη και του παιδιού πλέον νομιμοποιεί την καταστροφή και επαναδημιουργία του κόσμου υπό το κράτος της απόλυτης αθωότητας, καθώς πλέον η εσωτερική επιβάρυνση της ενοχής αντικαθίσταται από την επιθυμία του παιχνιδιού, υπό το βλέμμα του αισθητικού ανθρώπου⁶⁰⁵.

Η ερμηνευτική προσέγγιση αυτή καθιστά απολύτως θεμιτή την αποστασιοποίηση από κάθε δεοντοκρατική ηθική θεώρηση στηριζόμενη στην έννοια του καθήκοντος. Η διαπίστωση αποτελεί σημείο εισόδου στο ζήτημα της ελεύθερης βούλησης τη φορά αυτή συνδεδεμένο με την ενδότερη ουσία του ανθρώπινου υποκειμένου, η οποία και δεν είναι εφικτό να μεταβληθεί κατά βούληση. Το γεγονός, ότι στον άνθρωπο συναντά την πραγμάτωσή του ο «παντοδύναμος Λόγος» (allwaltende Vernunft), ουδόλως συνηγορεί υπέρ της διάγνωσης της έλλογης φύσης του ανθρώπου⁶⁰⁶.

Η αναφορά στην ένταξη της έννοιας της ενοχής στη σκέψη του Παρμενίδη έχει ως αφετηρία την δυσπιστία του Nietzsche απέναντι στη διάκριση μεταξύ του κόσμου του είναι και του κόσμου του γίνεσθαι. Κάνοντας συνοπτικά λόγο για την παρμενίδεια διάκριση των ιδιοτήτων σε θετικές και αρνητικές κατ' αναλογία της διάκρισης φωτός και σκότους, ο Nietzsche

⁶⁰³ Σε παρένθεση στο πρωτότυπο κείμενο ο Nietzsche χρησιμοποιεί τον αρχαιοελληνικό όρο «ὑβρις» (die Hybris), τον οποίο και ταυτίζει με τον αντίστοιχο εκτός παρενθέσεως γερμανικό όρο. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο μεταφραστικά αποφεύγεται η χρήση του όρου «αμαρτία», ως ενταγμένου στη χριστιανική παράδοση.

⁶⁰⁴ PHG 6

⁶⁰⁵ PHG 7. Σχετικά με τη θεώρηση του γίνεσθαι ως ενός αισθητικού και όχι ηθικού φαινομένου στα πλαίσια της ερμηνευτικής προσέγγισης της ηρακλείτειας φιλοσοφίας από τον Nietzsche βλ. Pădurean V., Spiel–Kunst–Schein: Nietzsche als ursprünglicher Denker, Stuttgart 2008, σελ. 68.

⁶⁰⁶ PHG 7

καταλήγει στην αντιστοίχιση του χώρου των θετικών ιδιοτήτων⁶⁰⁷ με τον όρο «ον» (seiend) και την αντιστοίχιση του χώρου των αρνητικών ιδιοτήτων⁶⁰⁸ με τον όρο «μη ον» (nichtseiend). Οι δύο αυτές έννοιες θεωρείται ότι συνυπάρχουν στον κόσμο, ο οποίος πλέον γίνεται αντιληπτός ως μια σύνθεση όντος και μη όντος⁶⁰⁹.

Κατόπιν της διαμόρφωσης αυτού του κατανοησιακού υποβάθρου, τίθεται το ερώτημα αναφορικά με τη φύση του γίνεσθαι. Το διακύβευμα στην προκειμένη περίπτωση εντοπίζει ο Nietzsche στην εξήγηση της γέννησης και της παρακμής (Vergehen). Έτσι, προκειμένου να μην αποδοθεί η εξαφάνιση στο ον, διαμορφώνοντας έτσι τη γενεσιουργό αιτία της ευθύνης του, επιλέγεται για τον ρόλο αυτό η μοναδική εναπομείνασα λύση, αυτή του μη όντος. Κάτι αντίστοιχο λαμβάνει χώρα και με την περίπτωση της γέννησης, τη φορά αυτή, διότι το ον, μετέχοντας ενεργά στον κόσμο θεωρείται ανίκανο τόσο να μετάσχει στην έλευση του νέου όσο και στην απώλεια του παλιού. Ωστόσο το περιεχόμενο αυτού, το οποίο υφίσταται, συνιστά μοιραία ένα σύνολο θετικών ιδιοτήτων, οι οποίες κατά τα προαναφερθέντα θα πρέπει τόσο για το γεγονός της γέννησης όσο και για αυτό του θανάτου να έρθουν σε επαφή με τις αρνητικές⁶¹⁰.

Στο σημείο αυτό εντοπίζεται το πρόβλημα. Ο Παρμενίδης, προκειμένου να συσχετίσει τα κατά τη νιτσεϊκή αντίληψη ασυμφιλίωτα αντίθετα, επικαλείται την Αφροδίτη, η οποία υπό το πέπλο μιας μυστικιστικής επίδρασης αναλαμβάνει τη διεκπεραίωση του έργου αυτού⁶¹¹.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση των εννοιών της ισχύος και της ευθύνης, η οποία επιχειρείται σε σημείωση του έτους 1874. Σε αυτή και στα γενικότερα πλαίσια ενός κεφαλαίου με αντικείμενο τη γερμανική κουλτούρα (Deutsche Cultur) ο Nietzsche περιγράφει τη σημασία γενικότερων προτεραιοτήτων ενός έθνους –εν προκειμένω του γερμανικού– ως αποτελέσματος της πραξιακής δυνατότητας, που συνεπάγεται η ισχύς για τη διαμόρφωση μιας υγιούς –πάντα με γνώμονα το κατά την αντίληψή του αποδεκτό αξιακό υπόβαθρο– κοινωνικής

⁶⁰⁷ Περιγράφεται ως περιοχή, η οποία φέρει έναν φωτεινό, πύρινο, θερμό, ελαφρύ, λεπτό, δραστήριο, αρσενικό χαρακτήρα (mit einem lichten feurigen warmen leichten dünnen thätig-männlichen Charakter).

⁶⁰⁸ Περιγράφεται ως περιοχή, η οποία φέρει έναν σκοτεινό, γαιώδη, κρύο, βαρύ, πυκνό και εν γένει θηλυκό-παθητικό χαρακτήρα (er beschrieb also die Sphäre...[...]...als dunkel, erdig, kalt, schwer, dicht und überhaupt als weiblich-passiven Charakters).

⁶⁰⁹ PHG 9. Ειδικότερα για τις έννοιες του είναι και του μηδενός στη φιλοσοφική σκέψη του Hegel και την προσπάθεια του τελευταίου να τηρήσει μια απόσταση από την αντίστοιχη παρμενίδειο διάκριση βλ. Senigalia Ch., Die Vielschichtigkeit der Hegelschen Negation στο: Bertinetto A./Binkelman Ch. (Hg.), Nichts-Negation-Nihilismus: die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts, Frankfurt a. M. 2010, σελ. 96επ. Για τις δύο αυτές έννοιες («είναι» και «μηδέν») στη σκέψη του Hegel εν γένει βλ. Hartmann K., Hegels Logik, Berlin 1999, σελ. 37επ.

⁶¹⁰ PHG 9

⁶¹¹ PHG 9

πραγματικότητας⁶¹².

Διαφωτιστική για τον γενικότερο τρόπο, με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η έννοια της ευθύνης στη σκέψη του Nietzsche, και ειδικότερα η λειτουργία της στα πλαίσια της φιλοσοφικής σκέψης του Αναξιμάνδρου αλλά και για μία συνολικότερη αποτύπωση των βασικών γνωρισμάτων του έργου εξεχόντων εκπροσώπων της αρχαίας ελληνικής σκέψης ιδιαίτερα σημαντική στον βαθμό, κατά τον οποίο η σκέψη αυτή αποτελεί για τον γερμανό φιλόσοφο πρωτογενές υλικό με δομικά χαρακτηριστικά στη σύσταση των διανοητικών κατασκευών του, παρουσιάζεται σημείωση του έτους 1875⁶¹³. Στα πλαίσια της σημείωσης αυτής στον Αναξιμάνδρο αποδίδεται η ηθική αποτύπωση τόσο της ανάδυσης (Entstehen) εντός της Φύσης, όσο και η έκλειψη (Vergehen) εν είδει ευθύνης και ποινής. Κατά παρόμοιο τρόπο στον Ηράκλειτο αποδίδονται από τον Nietzsche δύο άλλες έννοιες κρίσιμες για τις ανάγκες της παρούσας θεματικής, η νομιμότητα (Gesetzmässigkeit) και η Δικαιοσύνη εντός του κόσμου. Ομοίως ο Παρμενίδης ταυτίζεται από τον Nietzsche με την ενασχόληση με τον άλλο κόσμο, ο οποίος συγχρόνως εντοπίζεται σε ένα άλλο επίπεδο σε σχέση με τον αισθητηριακά προσλήψιμο (hinter dieser) και μάλιστα με τον προσδιορισμό του ζητήματος αυτού ως προβλήματος, ήτοι ως αντικειμένου διανοητικής επεξεργασίας και διευθέτησης, ενώ στον Αναξαγόρα αποδίδεται από τον Nietzsche η ιδιότητα του προσώπου, το οποίο επιδίδεται στην κατασκευή κόσμων (Weltenbaumeister).

Αντίστοιχα στον Εμπεδοκλή ο Nietzsche αποδίδει δύο άλλα χαρακτηριστικά. Αφενός η πίστη του στην τυφλή αγάπη (blinde Liebe) και στο τυφλό μίσος (blinder Hass) και αφετέρου η ένταξη του βαθιά άλογου (das tief Unvernünftige) στο πλέον έλλογο στοιχείο (im Vernünftigsten) του κόσμου. Αντίστοιχα στον Δημόκριτο αποδίδεται από τον Nietzsche η θέαση του κόσμου χωρίς τον Λόγο και την ορμή (Trieb), γεγονός το οποίο οδηγεί στην περιαγωγή σε κατάσταση αχρησίας των στοιχείων του θείου και της μυθοπλασίας. Στον Σωκράτη αποδίδεται από τον Nietzsche η προσήλωση στον εαυτό και μάλιστα κατά τρόπο τέτοιο, ώστε ο εαυτός να ανάγεται σε κεντρικό διακύβευμα της φιλοσοφικής σκέψης. Τέλος στον Πλάτωνα αποδίδεται από τον Nietzsche το πάθος για τελικότητα και η επιθυμία του να λειτουργήσει ο ίδιος εν είδει σωτήρα.

⁶¹² NF-1874,32[80]

⁶¹³ NF-1875,6[21]

3.4.2. Η συμβολή της χριστιανικής θρησκείας στην παραγωγή της έννοιας της ενοχής

Σε σημείωση του έτους 1875⁶¹⁴ η έννοια της ευθύνης παρουσιάζεται πλέον ευθέως στη μεταφυσική διάστασή της και μάλιστα ως προϋπόθεση της θεμελίωσης ενός ευρύτερου διανοητικού κατασκευάσματος. Αντικείμενο του συγκεκριμένου αποσπάσματος αποτελεί η έννοια της αιώνιας Δικαιοσύνης (ewige Gerechtigkeit), η οποία παρουσιάζεται ως προϋπόθεση μια παραπαίουσας πίστης. Ο Nietzsche ομολογεί ευθέως ότι η αντίληψη αναφορικά με την αιώνια Δικαιοσύνη δεν αποτελεί παρά συμπλήρωση του ηθικού κόσμου (moralische Welt), ο οποίος με την εν λόγω προσθήκη καθίσταται επαρκής, προκειμένου να υποστηρίξει το αίτημα για μια δίκαια τάξη των πραγμάτων (gerechte Ordnung der Dinge). Υπό την έννοια αυτή το θείο χρησιμοποιείται ως ο φορέας εκείνος, ο οποίος θα κινήσει τη διαδικασία της ανταπόδοσης. Προκειμένου βέβαια να διαμορφωθεί το συνολικό οικοδόμημα, εντάσσονται σε αυτό –και ταυτόχρονα στο πεδίο της νιτσεϊκής κριτικής– ορισμένες άλλες έννοιες, όπως αυτή της ατομικής αθανασίας (individuelle Unsterblichkeit), της μεταφυσικής ευθύνης (metaphysische Schuld) και της μεταφυσικής Ελευθερίας (metaphysische Freiheit) –ως απαραίτητης προϋπόθεσης της μεταφυσικής ευθύνης.

Κατόπιν τούτων γίνεται αντιληπτό ότι ο χώρος της Μεταφυσικής, έτσι όπως ο όρος αυτός γίνεται αντιληπτός από τον Nietzsche⁶¹⁵, αποτελεί το προνομιακό πεδίο του εν λόγω διανοητικού οικοδομήματος στο σύνολό του. Σε συνέπεια με τη γενική αυτή ιθύνουσα σκέψη απαιτούνται η μεταφυσικών καταβολών συνέχιση της ύπαρξης (metaphysische Fortexistenz) του προσώπου, το οποίο βαρύνεται με την ευθύνη καθώς και –ως τρίτη προϋπόθεση– η συνδρομή ενός μεταφυσικού δικαστή και εκτελεστή των σχετικών αποφάσεων. Υπό τους όρους αυτούς, υποστηρίζει ο Nietzsche, έχει κατανοηθεί το θρησκευτικό φαινόμενο από τον Kant.

Ο Nietzsche δε συμπεριλαμβάνει την ενοχή και την αμαρτία στον κύκλο των παραγόντων, οι οποίοι έχουν ως αποτέλεσμα μια μόνιμη δυσθυμία του ανθρώπινου όντος οφειλόμενη κατά βάση στη σύγκριση του τελευταίου με το θείο ως φορέα της τελειότητας και συνακόλουθα της ικανότητας διενέργειας μη εγωιστικών πράξεων⁶¹⁶. Η σχέση της έννοιας της ενοχής με την ύπαρξη του θείου φωτίζεται στον βαθμό, κατά τον οποίο το θείο μέσω της σύλληψης και διαιώνισης της έννοιας της αμαρτίας συνιστά εν πολλοίς τον γενεσιουργό λόγο της. Προκειμένου το ανθρώπινο υποκείμενο να σταθεί σε ένα περιβάλλον, που διέπεται από τους

⁶¹⁴ NF–1875,9[1]

⁶¹⁵ Σχετικά βλ. Đurić M., Nietzsche und die Metaphysik, Berlin 1985, σελ. 8επ.

⁶¹⁶ Βλ. και υποσ. 163.

όρους αυτούς, έχει την ανάγκη, όπως υποστηρίζει ο Nietzsche, της συνειδητοποίησης της δυνατότητας σωτηρίας της ψυχής. Η άρση της έννοιας του θείου δε θεωρείται ότι συνεπάγεται αφ' εαυτής την εξάλειψη κάθε είδους συνειδησιακής επιβάρυνσης, καθώς στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπινου υποκειμένου συνεχίζουν να λειτουργούν ο φόβος τόσο της τιμωρίας από μέρους πλέον του εκάστοτε συστήματος απονομής δικαιοσύνης όσο και το αντίστοιχο συναίσθημα αναφορικά με την κατακριτική τοποθέτηση των λοιπών μελών της κοινωνίας. Ο Nietzsche διατείνεται ότι το αντίδοτο έναντι όλων των προπεριγραφεισών μορφών συνειδησιακής επιβάρυνσης αποτελεί η συνειδητοποίηση της άνευ όρων αναγκαιότητας όλων των πράξεων (unbedingte Notwendigkeit aller Handlungen), η οποία θα οδηγήσει στην κατάργηση κάθε μορφής τύψεων (Gewissensbissen)⁶¹⁷.

Μια συνεκτική αναφορά στον τρόπο, με τον οποίο κατά την αντίληψη του Nietzsche κατασκευάζεται η έννοια της ενοχής στα πλαίσια της χριστιανικής θρησκείας, παρουσιάζεται στο πρώτο μέρος του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο»⁶¹⁸. Τα επίθετα, που χρησιμοποιούνται, προκειμένου να περιγραφεί το πρόσωπο, το οποίο διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στη συγκεκριμένη αναφορά, είναι αυτά του ασκητή και του αγίου (der Asket und Heilige). Κατά την προσέγγιση του Nietzsche, το πρόσωπο αυτό επινοώντας την έννοια του εσωτερικού εχθρού, περιέρχεται σε μια κατάσταση, την οποία κατανοεί ως ένα είδος εσωτερικής διαμάχης με διηνεκή χαρακτήρα. Στην πραγματικότητα, ισχυρίζεται ο Nietzsche, το στοιχείο εκείνο, το οποίο τα πρόσωπα αυτά καλούνται να αντιπαλέψουν, δεν είναι άλλο από την αισθησιακή φαντασία (sinnliche Phantasie), η οποία περιήλθε σε μια κατάσταση έξαρσης μέσω της έλλειψης κανονικότητας ή της πλήρους απουσίας σεξουαλικής δραστηριότητας. Στη σκέψη των ασκητών και περαιτέρω στη σκέψη του ποιμνίου γενικότερα ο φανταστικός εχθρός υποστασιοποιήθηκε, προσλαμβάνοντας τη μορφή των δαιμόνων και συνδέθηκε με την έννοια της αιώνιας τιμωρίας, με σκοπό τη διαιώνιση του ενδιαφέροντος για την εν λόγω κατάσταση.

Η αισθησιακή διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου καταγγέλεται σε τέτοιο βαθμό από τους φορείς παρόμοιων αντιλήψεων, ώστε να ενοχοποιείται ακόμη και η ίδια η πράξη της τεκνοποιίας. Όπως δε χαρακτηριστικά αφήνει να φανεί και το παρακάτω απόσπασμα, η έννοια της ενοχής συνέχεια πλέον με το ίδιο το γεγονός της έλευσης του ανθρώπινου υποκειμένου στο κόσμο:

⁶¹⁷ MAM I 133

⁶¹⁸ MAM I 141

«Μάλιστα είπε ο Χριστιανισμός: Κάθε άνθρωπος να συλλαμβάνεται και να γεννιέται στην αμαρτία, και στον ανυπόφορο υπερθετικό Χριστιανισμό του Calderon είχε ακόμη μια φορά δεθεί σαν σε κόμπο και μπλεχτεί αυτή η σκέψη, έτσι ώστε τόλμησε την πιο διαστρεβλωμένη παραδοξότητα, που υπάρχει, στον γνωστό στίχο: Η μεγαλύτερη ενοχή του ανθρώπου είναι ότι γεννήθηκε. Σε όλες τις πεσιμιστικές Θρησκείες γίνεται αντιληπτή η πράξη της τεκνοποιίας ως αξιοκαταφρόνητη (schlecht) καθ' εαυτή, αλλά επ' ουδενί είναι αυτή η σύλληψη ανθρώπινη εν γένει (allgemein-menschlich)· από αυτή την άποψη η ίδια η κρίση όλων των Πεσιμιστών δεν είναι σε καμία περίπτωση ίδια.»⁶¹⁹

Πέρα από την επισήμανση της παραδοξότητας της περιγραφόμενης κατάστασης, ο Nietzsche επιστρατεύει ως όχημα για την έκφραση των κριτικών αντιλήψεών του τον Εμπεδοκλή και τον τρόπο, με τον οποίο ο τελευταίος πραγματεύεται την εικόνα της Αφροδίτης. Μέσα από την προσέγγιση αυτή πιστεύει ο Nietzsche ότι επιδιώκεται η άμβλυνση της προπεριγραφείσας –διηνεκούς στη σκέψη των ασκητών– συγκρουσιακής σχέσης. Σε όσα δε μέχρι το σημείο αυτό έχουν καταλογιστεί από τον Nietzsche στο κατακριτέο πρότυπο, προστίθεται η εγγενής τάση της προβολής μιας εικόνας μυστηριακής και εν πολλοίς ακατανόητης. Ο μηχανισμός, στη βάση του οποίου στην προκειμένη περίπτωση λειτουργεί η Θρησκεία προς την κατεύθυνση της παραγωγής των κρίσιμων αποτελεσμάτων, περιγράφεται με τον ακόλουθο τρόπο:

«Κάθε τι φυσικό, στο οποίο ο άνθρωπος προσαρτά την ιδέα του αξιοκαταφρόνητου (schlecht), του αμαρτωλού (όπως είναι συνηθισμένος επί παραδείγματι ακόμη τώρα σε σχέση με το ερωτικό) ενοχλεί, σκοτεινιάζει τη φαντασία, παράγει ένα άγριο βλέμμα, αφήνει τον άνθρωπο να τα βάζει με τον εαυτό του και τον κάνει αβέβαιο και χωρίς εμπιστοσύνη· τα ίδια τα όνειρά του προσλαμβάνουν μια χροιά βασανισμένης συνείδησης. Και όμως στην πραγματικότητα αυτό το να υποφέρεις από το σύμφωνο με τη φύση είναι παντελώς αστήρικτο: Είναι μόνο το αποτέλεσμα των απόψεων επί των πραγμάτων. Κανείς αντιλαμβάνεται εύκολα πώς έγιναν οι άνθρωποι χειρότεροι με το να χαρακτηρίζουν το αναπόφευκτα φυσικό (unvermeidlich-Natürlich) αξιοκαταφρόνητο (schlecht) και αργότερα πάντα να το αντιλαμβάνονται ως φτιαγμένο έτσι. Είναι το κόλπο της Θρησκείας και εκείνων των Μεταφυσικών, οι οποίοι θέλουν τον άνθρωπο κακό και αμαρτωλό εκ φύσεως, να

⁶¹⁹ MAM I 141 [Μετάφραση του γράφοντος]

καταστήσουν ύποπτη ενώπιόν του τη φύση και έτσι να κάνουν και αυτόν τον ίδιο αξιοκαταφρόνητο (schlecht): διότι έτσι μαθαίνει να αντιλαμβάνεται εαυτόν ως αξιοκαταφρόνητο (schlecht), καθώς δε μπορεί να αποβάλει το ένδυμα της φύσης. Βαθμιαία αισθάνεται, σε μια πιο μακροχρόνια ζωή στο φυσικό, πιεσμένος από ένα τέτοιο φορτίο αμαρτιών, ώστε καθίστανται αναγκαίες υπερφυσικές δυνάμεις, προκειμένου να μπορέσει να άρει αυτό το φορτίο· και με αυτό έρχεται στο προσκήνιο η ανάγκη σωτηρίας, για την οποία έγινε ήδη λόγος και η οποία δεν αντιστοιχεί σε καμία απολύτως πραγματική αμαρτωλότητα, αλλά μόνο σε μία επίπλαστη. Ας διεξέλθει κανείς τις διάφορες ηθικές τοποθετήσεις των εγγράφων του Χριστιανισμού και θα βρει παντού ότι οι απαιτήσεις είναι υπερβολικές, για να μη μπορεί ο άνθρωπος να τις καλύψει· η πρόθεση δεν είναι να γίνει ηθικότερος, αλλά να αισθάνεται όσο το δυνατό αμαρτωλός.»⁶²⁰

Ερμηνευτικά προσεγγίζοντας κανείς το απόσπασμα αυτό, εστιάζει το ενδιαφέρον σε τρία ειδικότερα στοιχεία. Τα δύο πρώτα εξ αυτών είναι η εκ νέου ενασχόληση με την έννοια της σωτηρίας καθώς και η υποβολή στο ανθρώπινο υποκείμενο της υποχρέωσης χρήσης ως προτύπου του θείου όντος ως φορέα της τελειότητας, η ταύτιση με τον οποίου εξ ορισμού είναι αδύνατη –και συνεπεία τούτου η υποτιθέμενη προσπάθεια κατάκτησης του αντίστοιχου επιπέδου από μέρους του ατελούς ανθρώπινου όντος φέρει διηνεκή χαρακτήρα.

Το τρίτο και πλέον σημαντικό σημείο συνίσταται στην αποτύπωση ενός μηχανισμού, ο οποίος φαίνεται να έχει ως αποστολή τον προσδιορισμό ειδικότερων χαρακτηριστικών των δεδομένων που καταγράφονται στην ανθρώπινη συνείδηση, με την καταγραφή αυτή να επιτρέπει την ανάδειξη ενός συγκεκριμένου αξιακού υποβάθρου –εν προκειμένω χωρίς ερείσματα ή με περιορισμένα ερείσματα στην πραγματικότητα. Ο όρος–κλειδί για την κατανόηση του εν λόγω ζητήματος εντός του ανωτέρω αποσπάσματος είναι αυτός του «αναπόφευκτα φυσικού». Είναι αλήθεια ότι στα πλαίσια της νιτσεϊκής σκέψης σε αυτή ακριβώς τη διάσταση της πραγματικότητας αποδίδεται μια ιδιαίτερα θετική αξιακή χροιά. Πέρα από τους όποιους περιορισμούς είναι δυνατό να γνωρίσει η δυνατότητα ελεύθερης ανάπτυξης του ανθρώπινου υποκειμένου και εκδήλωσής τους στα πλαίσια της εξωτερικής πραγματικότητας, στο σημείο αυτό γίνεται λόγος για την πραγματική δύναμη του καθορισμού. Η δε έννοια της φύσης φαίνεται να αποκτά έναν εργαλειακό χαρακτήρα στον βαθμό, κατά τον οποίο παρουσιάζεται συνυφασμένη με το ανθρώπινο υποκείμενο. Ο επανακαθορισμός ή με άλλα λόγια

⁶²⁰ MAM I 141 [Μετάφραση του γράφοντος]

η επαναξιολόγηση του φυσικού στοιχείου λαμβάνει χώρα με τέτοιο τρόπο, ώστε το δομικό αυτό στοιχείο, η φυσική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου να χρωματιστεί ηθικά, διατηρώντας βέβαια τον δομικό χαρακτήρα της και πάντα στα πλαίσια που καθορίζονται από το εβραιοχριστιανικό ηθικό πρότυπο.

Έτσι ο άνθρωπος πλέον είναι δομικά αμαρτωλός. Η αμαρτία ερείδεται σε ένα στοιχείο, χωρίς το οποίο δε νοείται η ανθρώπινη φύση. Απώτερη επιδίωξη αυτής της θεολογικής διευθέτησης της πραγματικότητας, όπως καταληκτικά πληροφορεί ο γερμανός στοχαστής, δεν είναι άλλη από την πρόσληψη από μέρους του ανθρώπινου υποκειμένου του ίδιου του εαυτού του ως φορέα της αμαρτίας.

Ο τρόπος, με τον οποίο συλλαμβάνει ο Nietzsche την έννοια της ενοχής στη γενικότερη διάστασή της, συνέχεται –κατά τα φαινόμενα– στη σκέψη του με το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης· η δε αναφορά στη σχέση αυτών των δύο κρίσιμων τόσο για τη νιτσεϊκή σκέψη εν γένει όσο και για την προκείμενη θεματική εννοιών όρων παρουσιάζεται ανάγλυφα στο ακόλουθο κείμενο:

«Κάπως έτσι έχουν τα πράγματα τώρα για αυτούς: "Λοιπόν, κανένας άνθρωπος υπεύθυνος; Και τα πάντα γεμάτα ενοχή και αίσθημα ενοχής; Αλλά κάποιος πρέπει να είναι ο αμαρτωλός: είναι αδύνατο και δεν επιτρέπεται πλέον να καταδικαστεί και να κριθεί το άτομο, το κακόμοιρο κύμα στο αναγκαίο παιχνίδι των κυμάτων του γίνεσθαι,– εν τέλει: Ας είναι το ίδιο το παιχνίδι των κυμάτων, το γίνεσθαι ο αμαρτωλός: Εδώ είναι η ελεύθερη βούληση, εδώ επιτρέπεται να κατηγορηθεί κανείς, να καταδικαστεί, να μετανοήσει και να εξιλεωθεί: έτσι ας είναι ο Θεός ο αμαρτωλός και ο άνθρωπος ο σωτήρας του: έτσι ας είναι η παγκόσμια ιστορία ενοχή, αυτοκαταδίκη και αυτοκτονία: ας είναι ο κακοποιός δικαστής του εαυτού του, ο δικαστής δήμιος του εαυτού του." –Αυτός ο τοποθετημένος με το κεφάλι Χριστιανισμός– διότι τι άλλο είναι αυτό;– είναι η τελευταία απώλεια στον αγώνα της διδασκαλίας της απροϋπόθετης (unbedingt) ηθικότητας με τη διδασκαλία της απροϋπόθετης ανελευθερίας –ένα αποτρόπαιο πράγμα, αν ήταν κάτι περισσότερο από μια λογική γκριμάτσα, από μια άσχημη (hässlich) χειρονομία της υποκείμενης σκέψης –λίγο ο επιθανάτιος σπασμός της απελπισμένης και αναζητούσας τη θεραπεία καρδιάς, στην οποία η παραφροσύνη ψιθυρίζει: "Κοίτα, εσύ είσαι ο αμνός, ο οποίος φέρει τις αμαρτίες του Θεού" – Η απάτη δε βρίσκεται μόνο στο αίσθημα "είμαι υπεύθυνος" αλλά εξίσου σε εκείνη την αντίθεση "δεν είμαι [υπεύθυνος], αλλά κάποιος πρέπει να είναι" – Αυτό είναι εξίσου

αναληθές: Πρέπει λοιπόν να πει ο φιλόσοφος, όπως ο Χριστός "μη κρίνετε!" και η τελευταία διαφορά μεταξύ των φιλοσοφικών κεφαλιών και των άλλων θα ήταν ότι οι πρώτοι θέλουν να είναι δίκαιοι, οι άλλοι δικαστές.»⁶²¹

Στην αρχή του αποσπάσματος αυτού παρατηρείται η ευθεία αντιπαράθεση αμαρτίας και ενοχής. Η άρση της έννοιας της ενοχής καθιστά προβληματική αυτή της αμαρτίας, στο βαθμό κατά τον οποίο η συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας των ανθρώπινων πράξεων, για την απεικόνιση της οποίας χρησιμοποιείται το εννοιολογικό εύρημα του κύματος και του παιγνίου των κυμάτων ως μιας φυσικής κατάστασης εντός του γίγνεσθαι, είναι αδύνατη. Ποια όμως είναι η λύση, η οποία ιστορικά προτείνεται για την κάλυψη ενός τέτοιου κενού; Ο Nietzsche κάνει λόγο για τη σύλληψη της εικόνας του αμαρτωλού Θεού. Οι ρόλοι αντιστρέφονται. Το ανθρώπινο υποκείμενο καλείται να αναλάβει καίριο ρόλο στη σωτηρία του θείου. Οι έννοιες της ενοχής, της αυτοκαταδίκης και της αυτοκτονίας, στις οποίες γίνεται αναφορά κατόπιν της ανωτέρω διαπίστωσης εντός του κειμένου, καλούνται να αποδώσουν διαδοχικά τη μεταβίβαση της ευθύνης από το πρόσωπο του αμαρτωλού Θεού σε αυτό του ανθρώπου, δια της συμβολής του οποίου αίρεται η αμαρτία, της εθελούσιας συμμετοχής του τελευταίου στο γεγονός και της συνειδητής υπέρβασης του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης ως θεμελιακής προϋπόθεσης λειτουργίας του μηχανισμού αυτού.

Τη σκέψη του Επίκτητου επιστρατεύει ο Nietzsche, προκειμένου να καταδείξει τον ρόλο, τον οποίο διαδραματίζει το ανθρώπινο υποκείμενο στην αποδοχή μιας ιδέας. Το σχετικό απόσπασμα έχει ως ακολούθως:

«Το ελλείπον αφτί.—"Ανήκει κανείς ακόμη στην πλέμπα, όσο μεταβιβάζει την ενοχή στους άλλους· βρίσκεται κανείς στην οδό προς τη σοφία (auf der Bahn der Weisheit), όταν θεωρεί πάντα υπεύθυνο τον εαυτό του· αλλά ο σοφός δε θεωρεί ένοχο κανένα, ούτε τον εαυτό του ούτε τους άλλους." —Ποιος το λέει αυτό; —Ο Επίκτητος πριν χίλια οχτακόσια χρόνια —Κάποιος το έχει ακούσει, αλλά το έχει ξεχάσει — Όχι, κάποιος δεν το έχει ακούσει και δεν το έχει ξεχάσει: δεν ξεχνιέται κάθε τι. Αλλά κανείς δεν είχε το αφτί για αυτό, το αφτί του Επίκτητου. —Το είπε λοιπόν στα αφτί του; —Έτσι είναι: Η σοφία είναι ο ψίθυρος του μοναχικού με τον εαυτό του σε γεμάτη αγορά.»⁶²²

⁶²¹ MAM II 1, 33 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁶²² MAM II 1, 386 [Μετάφραση του γράφοντος]

Η άποψη του Επίκτητου, προσεγγιζόμενη στη συγκεκριμένη περίπτωση ερμηνευτικά από τον Nietzsche, φαίνεται να προκαλεί την πλήρη συμφωνία μαζί της. Ενδιαφέρον παρουσιάζει ένα είδος κλιμάκωσης, το οποίο παρατηρείται μεταξύ των δύο άκρων. Κατά τη γνώμη του Επίκτητου, πάντα όπως αυτή αναπαράγεται από τον Nietzsche, η ενοχή ανάγεται σε κύριο γνώρισμα προσδιοριστικό της ποιότητας του ανθρώπινου υποκειμένου. Ο άνθρωπος, ο οποίος αποφεύγει την ευθύνη του, όχι διότι δεν πιστεύει σε μια αντίληψη περί ευθύνης, όπως η γενικά κρατούσα, αλλά διότι δε διαθέτει το εσωτερικό σθένος, προκειμένου να αναδεχτεί ένα τέτοιο βάρος, εντάσσεται στην κατώτερη βαθμίδα του αξιολογικού προτύπου. Σαφώς υψηλότερα αποτιμάται η συμπεριφορά του ανθρώπου, ο οποίος θεωρεί πάντα εαυτόν υπεύθυνο, μολονότι είναι προφανές ότι ούτε αυτός έχει αποστασιοποιηθεί από τη θεωρία της ευθύνης. Με άλλα λόγια και αυτός πιστεύει στη θεωρία της ελεύθερης βούλησης, απλά παρουσιάζει εσωτερικά τη δυνατότητα παραδοχής της ευθύνης του. Η τελείωση, η κατάκτηση της ιδιότητας του σοφού, έρχεται κατά τον Nietzsche ως αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης της βουλητικής ανελευθερίας. Ο λόγος, για τον οποίο ο σοφός δεν εννοεί να προσδιορίσει κανέναν ως υπεύθυνο για μία πράξη, συνίσταται ακριβώς στην απόρριψη της έννοιας της ευθύνης και συνακόλουθα της ενοχής ως αποτελέσματος της πίστης στην ανελευθερία της ανθρώπινης βούλησης.

Σχολιάζοντας την άποψη αυτή στη συνέχεια του αποσπάσματος, ο Nietzsche φαίνεται να αποδέχεται τον περιορισμένο αντίκτυπό της, τουλάχιστον κατά την εποχή της διατύπωσής της. Το πλέον ενδιαφέρον τμήμα του αποσπάσματος συνιστά η παραδοχή της συμβολής της κατάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου στην αποδοχή της υπό κρίση αντίληψης. Οι λόγοι για κάτι τέτοιο δεν εκτίθενται αναλυτικά. Θα ήταν όμως δυνατό –επιπρόσθετα σε όσα αναφέρει ο Nietzsche– να υποστηριχτεί ότι όσα μέχρι το σημείο αυτό έχουν αναφερθεί για την έννοια της ενοχής, σε σημαντικό βαθμό επεξηγούν την περί του φαινομένου αντίληψη του Nietzsche. Έχουν άλλωστε ήδη γίνει εκτενείς αναφορές από τον Nietzsche στον τρόπο, με τον οποίο η θρησκευτική–κοσμοθεωρητική τοποθέτηση στα ειδικότερα χαρακτηριστικά της ασκεί καίρια επίδραση στην ανθρώπινη συνείδηση.

Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι η επισήμανση αυτή σε συνδυασμό με τη γενικότερη τάση του Nietzsche αναφορικά με την υποστήριξη της ιδέας της ανελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης είναι δυνατό ευχερώς να ενταχτεί στο γενικότερο επαναξιολογικό εγχείρημά του.

Ο τρόπος, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Nietzsche τη λειτουργία της έννοιας της ενοχής στη σχέση της με την Ηθική, καθώς και –κυρίως– η γενικότερη στόχευση του κριτικού

εγχειρήματός του αποτυπώνονται ανάγλυφα στο δεύτερο μέρος του δεύτερου τμήματος του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο», το οποίο φέρει τον γενικό τίτλο «Ο περιπλανώμενος και η σκιά του». Τη φορά αυτή στην αρχή της οικείας παραγράφου στο κριτικό στόχαστρο του φιλοσόφου τοποθετείται η παραδοσιακή αντίληψη για τα πράγματα. Το ζήτημα αυτό φέρνει ο Nietzsche στο προσκήνιο σε σχέση με τις κρατούσες αντιλήψεις ως προς τις έννοιες των «πρώτων και τελευταίων πραγμάτων» (die ersten und letzten Dinge)⁶²³. Τις αντιλήψεις σχετικά με την περιοχή αυτή θεωρεί ο Nietzsche αποτέλεσμα μιας θεολογικών καταβολών μεταφυσικής τοποθέτησης, η οποία σε αगाστή σύμπτωση με την συνειδητοποίηση της απουσίας απτών αποδείξεων σχετικά με τα πεδία αυτά, οδηγεί στην παραγωγή έωλων βεβαιοτήτων. Έναντι της κατάστασης αυτής ο Nietzsche αντιπαραβάλλει το κριτικό γενεαλογικό εγχείρημα, όπως αυτό συνοψίζεται στα πλαίσια της ακόλουθης διατύπωσης:

«Πολύ περισσότερο πρέπει εμείς⁶²⁴ να ξεκαθαρίσουμε, από πού προέρχεται στην πραγματικότητα εκείνη η μοιραία σπουδαιότητα, την οποία για τόσο μεγάλο χρονικό διάστημα αποδώσαμε σε εκείνα τα πράγματα, και γι' αυτό χρειαζόμαστε την ιστορία των ηθικών και θρησκευτικών αισθημάτων. Διότι μόνο υπό την επιρροή αυτών των αισθημάτων μας έγιναν τόσο σημαντικά και τρομερά αυτά τα οξύτατα ερωτήματα της γνώσης: στις εξώτερες περιοχές, στις οποίες εισέρχεται ακόμη το πνευματικό μάτι, χωρίς να εμβαθύνει σε αυτές, έχουν εισαχθεί βίαια όροι όπως ενοχή και τιμωρία (και μάλιστα αιώνια τιμωρία): και αυτό, τόσο πιο απρόσεκτα όσο πιο σκοτεινές ήταν αυτές οι περιοχές. Φανταζόμασταν ανέκαθεν παράτολμα, εκεί όπου κανείς δε μπορούσε να διαπιστώσει τίποτε, και πείσαμε τους επόμενους, να θεωρούν αυτές τις φαντασίες σοβαρές και αληθείς, εν τέλει με το αποτρόπαιο πλεονέκτημα (abscheulicher Trumpfe): ότι η πίστη αξίζει περισσότερο από τη γνώση. Τώρα

⁶²³ Σχετικά με την χρήση του όρου αυτού προς την κατεύθυνση του παραμερισμού του μεταφυσικού προβλήματος ως της σχέσης μεταξύ πραγματικού και φαινομενικού κόσμου καθώς και την ένταξη του καντιανού πράγματος καθ' εαυτού στην ίδια προβληματική βλ. Heller P., Von den ersten und letzten Dingen, Berlin 1972, σελ. 175επ.

⁶²⁴ Ο Keith Ansell-Pearson (Toward the Übermensch: Reflections on the year of Nietzsche's daybreak, Nietzsche-Studien 1994(23), σελ. 127) διατείνεται ότι η προσωπική αντωνυμία «εμείς», την οποία χρησιμοποιεί ο Nietzsche σε διάφορα σημεία του έργου του, συμπίπτει με ειδικότερες κατηγορίες ανθρώπων, στις οποίες γίνεται σποραδική αναφορά σε αυτό, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγονται οι εκπρόσωποι της κατάφασης (affirmers), της αυτουπέρβασης της ηθικότητας (self-overcomers of morality), οι καλοί Ευρωπαίοι (good Europeans), τα ελεύθερα πνεύματα (free spirits) και οι τραγικοί πεσιμιστές (tragic pessimists). Ο ίδιος συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «το «εμείς» στον Nietzsche αναφέρεται στην κοινότητα των αναγνωστών, οι οποίοι μέσω μιας συνδιαλλαγής (Auseinandersetzung) με τα κείμενα συνιστούν τη μοίρα και την κατεύθυνση της συγγραφής (authorship) του. Αναφέρεται σε αυτούς τους μοντέρνους ανθρώπους, για τους οποίους ο Nietzsche μιλάει στον πρόλογο της «Γενεαλογίας της Ηθικής», σε αυτούς οι οποίοι «ασκούν την τέχνη της ερμηνείας (Auslegung)» και γίνονται αυτοί που είναι—ο μεταμοντέρνος (όπως στον «μετά-άνθρωπο» (post-man) υπεράνθρωπο (Übermensch))» (σελ. 127).

είναι αναγκαία σε σχέση με εκείνα τα έσχατα πράγματα όχι η γνώση εναντίον της πίστης, αλλά η αδιαφορία (Gleichgültigkeit) κατά της πίστης και της δήθεν γνώσης επί εκείνων των πεδίων!»⁶²⁵

Ήδη από την πρώτη επαφή με το απόσπασμα αυτό γίνεται εμφανής η αναφορά στη γενεαλογική μέθοδο. Ο Nietzsche ξεκάθαρα εκφράζει τη βούλησή του οι αναζητήσεις του να κινηθούν στο επίπεδο της ιστορικής διερεύνησης των ηθικών και θρησκευτικών αισθημάτων. Ιδιαίτερα χαρακτηριστικά παρουσιάζει –τουλάχιστον αναφορικά με τον τρόπο, με τον οποίο γίνεται αυτή αντιληπτή– η σχέση των ιδιότυπων αυτών παραγόντων –των ηθικών και θρησκευτικών αισθημάτων– με την έννοια της λογικής θεμελίωσης. Ο Nietzsche για άλλη μια φορά δε φαίνεται να διαγιγνώσκει την ύπαρξη μιας συγκρουσιακής σχέσης μεταξύ της έλλογης διερεύνησης της πραγματικότητας και του ενδογενούς προέλευσης συναισθηματικού παράγοντα. Αντίθετα σπεύδει να υποστηρίξει ότι η κυριαρχία του τελευταίου αυτού παράγοντα οφείλεται εν πολλοίς στην ύπαρξη κάποιου κενού, ήτοι στην απουσία των στοιχείων εκείνων, τα οποία θα καθιστούσαν εφικτή μια έλλογη προσέγγιση της πραγματικότητας. Και οι αρχικά απροσδιόριστοι από την άποψη του εννοιολογικού περιεχομένου όροι των ηθικών και θρησκευτικών αισθημάτων εν συνεχεία αποσαφηνίζονται, τουλάχιστον στον βαθμό, στον οποίο μετουσιώνονται στο κατάλληλο αξιακό υπόβαθρο, που επιτρέπει την υπεροχή της πίστης έναντι της γνώσης.

Κατόπιν της διαπίστωσης αυτής το υπονομευτικό εγχείρημα του Nietzsche έχει ήδη λάβει σάρκα και οστά. Έναντι λοιπόν της δεδομένης πλέον αδυναμίας συναγωγής λογικών συμπερασμάτων επί της φύσης των κρίσιμων πεδίων, ο Nietzsche αντιπροτείνει ένα είδος γνωσιολογικής ουδετερότητας, το οποίο θα έρθει να αντικαταστήσει τη μέχρι τούδε κρατούσα πίστη και το οποίο ορολογικά καλείται να αποδώσει η έννοια της αδιαφορίας.

Η ιδιαίτερη ισχύς του εκάστοτε κριτή, πρότυπο το οποίο βρίσκει εφαρμογή κατά κύριο λόγο στο θείο και δευτερευόντως ιστορικά στην εικόνα του ρωμαίου επάρχου, έχει ως αποτέλεσμα την περηφάνεια, η οποία οδηγεί σε επαύξηση των πιθανοτήτων κατάγνωσης της ενοχής. Ο ύψιστος κριτής, ανεξαρτήτως των ειδικότερων γνωρισμάτων που περιβάλλουν την ιδιότητα αυτή, είναι πολύ περήφανος, για να παραδεχτεί ότι κάποιος άλλος έχει δίκαιο ενώπιόν του. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο κατά την εκτίμηση του Nietzsche ευνοούνται από τη χριστιανική θρησκεία η γέννηση και η επίταση των αισθημάτων ενοχής, επιτρέποντας έτσι την

⁶²⁵ MAM II 2, 16 [Μετάφραση του γράφοντος]

εγκαθίδρυση μιας συσχέτισης των εννοιών της ισχύος και της ενοχής⁶²⁶.

Ο Nietzsche εκφράζει την πεποίθηση, ότι ο παραλληλισμός των εννοιών της δυστυχίας (Unglück) και της ενοχής αποτελεί αποτέλεσμα της χριστιανικής κοσμοθεωρητικής τοποθέτησης. Σχετικά με την αντίληψη αυτή του φιλοσόφου πρέπει να γίνει η ακόλουθη παρατήρηση. Πρόκειται για δύο έννοιες, οι οποίες φαίνεται να εκπηγάζουν από διαφορετικούς χώρους. Έτσι, όταν ο Nietzsche κάνει λόγο για δυστυχία, αναφέρεται σε ένα γεγονός, το οποίο αντικειμενικά –στον βαθμό, στον οποίο μια αντικειμενική σύλληψη της πραγματικότητας είναι εφικτή– αποτιμάται ως ιδιαίτερα βλαπτικό. Αντίθετα, η έννοια της ενοχής φαίνεται να υποδηλώνει στην περίπτωση αυτή –αλλά και γενικότερα– τη συναισθηματική εκείνη επιβάρυνση, η οποία δεν έχει απαραίτητα κάποια ερείσματα επί της πραγματικότητας και η οποία υπό την έννοια αυτή είναι αναγκαίο συμπλήρωμα της τιμωρητικής νοοτροπίας της χριστιανικής θρησκείας εν είδει δικαιολόγησής της⁶²⁷.

Η νιτσεϊκή κριτική στην προκειμένη περίπτωση, για άλλη μια φορά, αναζητά τα ερείσματά της στον χώρο της αρχαιοελληνικής τραγωδίας. Συγκεκριμένα ο γερμανός φιλόσοφος προσπαθεί να εκθέσει τον τρόπο, με τον οποίο παρόμοια ζητήματα γίνονταν αντιληπτά στην αρχαιοελληνική σκέψη, όπως η τελευταία εκφράζεται μέσα από το συγκεκριμένο είδος. Η μεγάλη διαφοροποίηση μεταξύ των δύο τρόπων σύλληψης της σχέσης ενοχής και δυστυχίας – έννοιες οι οποίες, όπως ξεκάθαρα αναφέρεται, υπήρχαν στην αρχαία ελληνική τραγωδία– έγκειται –κατά τη σκέψη του Nietzsche– στο γεγονός ότι στην αρχαιοελληνική σκέψη δεν υπήρχε μια προδεδομένη σχέση των δύο εννοιών. Ο ήρωας της αρχαιοελληνικής τραγωδίας υφίσταται κατά την αντίληψη του Nietzsche τα αποτελέσματα του ζημιογόνου γεγονότος, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να συνεπάγεται τον μέσω του γεγονότος αυτού υπαρξιακό καθορισμό του. Η αντιπαράθεση των δύο προτύπων εκφράζεται ξεκάθαρα μέσα από το ακόλουθο απόσπασμα:

«Η ενοχή των τραγικών ηρώων τους είναι μάλιστα μια μικρή πέτρα, στην οποία σκοντάφτουν και εξαιτίας αυτού σπάζουν το χέρι ή βγάζουν ένα μάτι: Η αρχαία αίσθηση έλεγε σχετικά: "Ναι, θα έπρεπε να προχωρά κάπως πιο προνοητικά και με λιγότερη αλαζονεία". Αλλά πρώτα επιφυλάχθηκε στον Χριστιανισμό να πει: "Εδώ υπάρχει βαριά δυστυχία, και πίσω από αυτή πρέπει να βρίσκεται κρυμμένη μια βαριά, εξίσου βαριά ενοχή, ακόμη κι αν δε τη βλέπουμε καθαρά! Αν δεν αισθάνεσαι έτσι δυστυχής, είσαι πεισματάρης

⁶²⁶ M 74

⁶²⁷ M 78

(verstockt), –θα πρέπει να βιώσεις ακόμη χειρότερα!" – Τότε υπήρχε στην Αρχαιότητα πραγματικά ακόμη δυστυχία, καθαρή, αθώα δυστυχία: αρχικά στον Χριστιανισμό γίνονται όλα τιμωρία, επάξια τιμωρία: αυτό κάνει τη φαντασία του υποφέροντος να υποφέρει ακόμη περισσότερο, έτσι ώστε αυτός σε κάθε κακοτοπιά (Übel–ergehen) να αισθάνεται ηθικά αξιοκατάκριτος και αποδοκιμαστέος. Κακόμοιρη ανθρωπότητα! –Οι Έλληνες έχουν μια δική τους λέξη για την αγανάκτηση για τη δυστυχία των άλλων: Αυτή η ενόρμηση (Affect) ήταν ανεπίτρεπτη μεταξύ των χριστιανικών λαών και αναπτύχθηκε περιορισμένα, και έτσι λείπει σε αυτούς και το άνομα για αυτόν τον πιο αντρικό αδερφό του οίκτου (Mitleiden).»⁶²⁸

3.4.3. Η συμβολή της τέχνης στην παραγωγή της έννοιας της ενοχής

Μια ακόμη αναφορά στην έννοια της ενοχής, όπως αυτή κατανοείται συνδεόμενη με τις έννοιες του οιονεί δικαιοπρακτικού μηχανισμού και της ισχύος, παρουσιάζεται σε σημείωση του έτους 1875⁶²⁹. Το συγκεκριμένο απόσπασμα αποτελεί μια συνοπτική αναφορά στο βαγκνερικό έργο. Ο ιδιαίτερος τρόπος, με τον οποίο το τελευταίο αντιμετωπίζεται στη νιτσεϊκή σκέψη δεν παρουσιάζει ουσιώδες ενδιαφέρον στα πλαίσια του παρόντος συνειρμού⁶³⁰. Το πλέον σημαντικό τμήμα αποτελεί η αρχή της παραγράφου και συγκεκριμένα η ερωταπόκριση, την οποία εν είδει υφολογικού τεχνάσματος χρησιμοποιεί ο Nietzsche, προκειμένου να καταστήσει ευχερέστερα προσλήψιμο το κομιζόμενο μήνυμα. «Τι θέλει να είναι ο Wagner» ρωτά ο φιλόσοφος. Εξόχως διαφωτιστική τόσο για το ειδικότερο περιεχόμενο εννοιών κρίσιμων, όπως είναι αυτή της ισχύος (Macht), της συμβάσεως, της ενοχής και της ελευθερίας όσο και, κυρίως, για τη σχέση, υπό την οποία φαίνεται να τελούν οι έννοιες αυτές στη νιτσεϊκή σκέψη είναι η απάντηση: «Ο Θεός θέλει ισχύ: Συμβάσεις, ενοχή, ανελευθερία».

Ο τρόπος, με τον οποίο είναι γραμμένο το συγκεκριμένο απόσπασμα, αφήνει να διαφανεί ότι οι τρεις τελευταίες έννοιες, δηλαδή οι έννοιες της σύμβασης, της ενοχής και της ανελευθερίας παρουσιάζονται ως περιεχόμενο της έννοιας της ισχύος. Θα πρέπει δε στο σημείο αυτό να επισημανθεί, ότι στο υπό κρίση απόσπασμα εκτίθεται η κατανόηση και η κριτική του βαγκνερικού έργου από μέρους του ίδιου του Nietzsche. Κατόπιν τούτων μια προσπάθεια

⁶²⁸ M 78 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁶²⁹ NF–1875,11[56]

⁶³⁰ Για την ειδικότερη πάντως σχέση μεταξύ μουσικής και ποίησης στο έργο του R. Wagner βλ. Στράγγα Ι., Transkription des „Liebestodes“ aus Richard Wagners Oper „Tristan und Isolde“ für Tenorsaxophon und Orchester nebst einer überarbeiteten Fassung des Vorspiels der Oper, Köln/Karlsruhe 2010, σελ. VIεπ., VIII.

φωτισμού από μέρους του γράφοντος, του κοινού γνωρίσματος των τριών αυτών όρων φέρνει στην επιφάνεια μια κατάσταση περιορισμού της ελευθερίας. Η χρήση της έννοιας της συμβάσεως στοχεύει στην εξωτερική ελευθερία, η χρήση της έννοιας της ενοχής στην εσωτερική ελευθερία, ενώ η έννοια της ανελευθερίας καθίσταται σύνοψη των προαναφερθεισών καταστάσεων.

Τούτων λαμβανομένων υπόψη, το ερώτημα της σχέσης των τριών αυτών εννοιών με την έννοια της ισχύος προβάλλει επιτακτικά. Το θείο παρουσιάζεται από τον Nietzsche σαν το υποκείμενο εκείνο, το οποίο εκδηλώνει την επιθυμία να αναλάβουν τρίτοι δεσμεύσεις απέναντί του. Πρόκειται για τα οιονεί αντισυμβαλλόμενα μέρη, τα οποία κατά τα προαναφερθέντα επιχειρεί να δεσμεύσει πολύπλευρα. Στον βαθμό βέβαια, στον οποίο το απόσπασμα συνεχίζεται κατά τρόπο τέτοιο, ώστε φαίνεται να αποδίδεται στο θείο η αναζήτηση ενός ήρωα, ο οποίος θα είναι δυνατό να αγωνιστεί προς επικύρωση της θείας ισχύος με αποτέλεσμα την απαλλαγή από την ενοχή του, η έννοια της ενοχής προσλαμβάνει έναν χαρακτήρα συμβατό τόσο με τα σύγχρονα νομικά κρατούντα όσο και με τη θεολογική εκδοχή του όρου. Έτσι η έννοια της ενοχής στη συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται να ταυτίζεται τόσο με την υποχρέωση σε πράξη (ή παράλειψη) όσο και με την θεολογικών καταβολών εσωτερική επιβάρυνση.

Η τέχνη και ειδικότερα η μουσική, χώρος εξεχόντως σημαντικός για τη νιτσεϊκή σκέψη, αναδεικνύεται σε ένα από τα πεδία εκείνα, τα οποία εξετάζονται παράλληλα προς την έννοια της ενοχής. Το εγχείρημα αυτό εν προκειμένω λαμβάνει χώρα σε σημείωση του έτους 1875⁶³¹. Στα πλαίσια της σημείωσης αυτής η επίδραση του μουσικού έργου επί του θεατή προσδιορίζεται ως εξής:

«Η επίδρασή του [του έργου] επί του θεατή είναι η απελευθέρωση από κάθε ενοχή – η επίδραση της ευθυμίας υπερβαίνει αμέσως εδώ κατά πολύ την ικανοποίηση μέσω της ομορφιάς. Κάθε πείσμα του περήφανου για τη γνώση Λόγου αντανακλάται εδώ αμέσως στη μαγεία της υπέρβασης της φύσης μας στο σύνολό της· η γνώση δραπετεύει ομολογώντας την απάτη της και η τεράστια χαρά αυτής της ομολογίας, στα πλαίσια της οποίας αγαλλιάζουμε βαθιά τόσο σοβαρά και το εξ ολοκλήρου μαγεμένο ύφος του ακροατή, μας πρόδωσε την έκπληξή του για την ανικανότητα της όρασης (Sehen) και της σκέψης (Denken) μας

⁶³¹ NF–1875,13[1]

απέναντι σε αυτόν τον εξαιρετικά αληθή κόσμο.»⁶³²

Το κείμενο δίνει την εντύπωση ότι, ό,τι βρίσκεται ανάμεσα στις δύο παύλες δεν αποτελεί παρά μια αναλυτικότερη αποτύπωση της αρχικής αναφοράς στο γεγονός της απελευθέρωσης από κάθε ενοχή. Η αναλυτικότερη διερεύνηση του συγκεκριμένου τμήματος του κειμένου ωθεί στα ακόλουθα πορίσματα:

–Κρίνοντας από την αρχική αναφορά στην υπέρβαση της ικανοποίησης, η οποία έχει ένα καθαρά αισθητικό υπόβαθρο, κύριο μέλημα του Nietzsche αποτελεί η μεταφορά της σχετικής συζήτησης από το πεδίο της αισθητικής σε αυτό της γνωσιολογικής σχέσης του υποκειμένου με την πραγματικότητα.

–Αυτό, το οποίο αντιλαμβάνεται ο αναγνώστης όσων ακολουθούν, συνίσταται αρχικά σε μια αδυσώπητη επίθεση κατά της έννοιας του Λόγου. Παράλληλα με την επίθεση αυτή θα πρέπει να ιδωθεί και η αναφορά στην ανεπάρκεια της σκέψης ως προς τη θέαση του κόσμου, ο οποίος με τη σειρά του προσδιορίζεται μέσω του επιθέτου «αληθής» στον υπερθετικό βαθμό (wahrhaftigste), γεγονός το οποίο παρεισάγει στη γενικότερη συλλογιστική και την προβληματική αναφορικά με την έννοια της αλήθειας⁶³³. Επιπλέον η αναφορά τόσο στην έννοια της σκέψης όσο και σε αυτή της οπτικής επαφής, χωρίς την πραγματοποίηση κάποιας διάκρισης ως προς τον τρόπο λειτουργίας των δύο αυτών τρόπων επαφής με τον κόσμο, εγείρει υποψίες αναφορικά με το ενδεχόμενο της συμπερίληψης και του αισθητηριακού στοιχείου στην έννοια του Λόγου. Είναι ωστόσο αληθές ότι ερμηνευτικά δεν υπάρχει χωρίο, το οποίο αποδεικνύει μια τέτοια εννοιολογική διεύρυνση της έννοιας του Λόγου, πολλώ μάλλον από τη στιγμή, κατά την οποία επιχειρείται η αντιμετώπιση της αναφοράς στην αίσθηση της όρασης ως τοποθέτηση, με την οποία υπονοείται η αισθητηριακή σχέση με την πραγματικότητα στην πλέον γενική διάστασή της. Ως εκ τούτου κάτι τέτοιο θα πρέπει στο σημείο αυτό να παραμείνει στο επίπεδο της απλής πιθανότητας⁶³⁴.

–Τέλος, εφόσον εστιάζει κανείς στη φύση της ενοχής, όπως αυτή αναδεικνύεται μέσα από το συγκεκριμένο απόσπασμα, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ενοχή συνέχεται με την έλλογη

⁶³² NF-1875,13[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

⁶³³ Επί του προβλήματος αυτού στη νιτσεϊκή σκέψη και τα ζητήματα, που γεννώνται σε σχέση με την προκείμενη προβληματική βλ. κεφ. 3.1 παρόντος.

⁶³⁴ Η μόνη εξαίρεση, η οποία στο σημείο αυτό θα μπορούσε να θεωρηθεί θεμιτή, είναι αυτή της ακοής, μια και ενδεχόμενη ανεπάρκεια της αίσθησης αυτής θα υπονόμει το ίδιο το εγχείρημα της ανάδειξης της μουσικής απόλαυσης. Επίσης δε θα έπρεπε να αποκλειστεί και το ενδεχόμενο, η αποκλειστική αναφορά στην όραση να οφείλεται στη θεώρησή της ως της δεσπόζουσας μεταξύ των αισθήσεων.

αποτίμηση της πραγματικότητας και μάλιστα ως απότοκό της. Η τέχνη της μουσικής παρουσιάζεται ως ο καταλυτικός παράγοντας στην ανάδειξη της ανεπάρκειας της έλλογης σχέσης με τον κόσμο. Ίσως θα ήταν δυνατό να λειτουργήσει διασαφητικά η έννοια της ενοχής, έτσι όπως η τελευταία αντιμετωπίζεται τη φορά αυτή στη σύζευξή της με τη σύγχρονη για την εποχή, κατά την οποία γράφει ο γερμανός φιλόσοφος, τέχνη –και όχι με την τέχνη στην παρελθοντική εκδοχή της, όπως συμβαίνει στο προαναφερθέν απόσπασμα– στο δοκίμιο για το βαγκνερικό έργο⁶³⁵. Το σχετικό απόσπασμα έχει ως εξής:

«Και εδώ επίσης γίνεται μονομιάς σαφές το καθήκον της σύγχρονης τέχνης: Αμβλύνοια ή μέθη! Το να αποκοιμίζει ή να ναρκώνει! Να φέρνει τη συνείδηση στην κατάσταση της άγνοιας με τον ένα ή τον άλλο τρόπο! Να βοηθά τη σύγχρονη ψυχή να ξεπερνά το αίσθημα της ενοχής, όχι να τη βοηθά να επανέλθει στην αθωότητα! Και αυτό μόνο για στιγμές! Να υπερασπίζει τον άνθρωπο από τον εαυτό του με το να περιάγεται σε τέτοια κατάσταση, ώστε να πρέπει να σιωπά, να μη μπορεί να ακούσει! Στους λίγους, οι οποίοι έστω και μια φορά έχουν αισθανθεί αυτό το ντροπιαστικό καθήκον, αυτή την τρομακτική υποβάθμιση της τέχνης, θα γεμίσει πλήρως και θα παραμείνει γεμάτη η ψυχή από οίκτο και θρήνο: Αλλά επίσης και από μία νέα πανίσχυρη λαχτάρα. Όποιος θα ήθελε να απελευθερώσει την Τέχνη, να επανεγκαθιδρύσει την αβεβήλωτη αγιότητά της, αυτός θα έπρεπε πρωτίστως να έχει απελευθερώσει τον εαυτό του από τη σύγχρονη ψυχή· μόνο ως ένας αθώος θα έπρεπε να βρει την αθωότητα της Τέχνης, πρέπει να εκπληρώσει δύο τεράστιους καθαρμούς και καθαγιασμούς.»⁶³⁶

Είναι προφανές ότι στο απόσπασμα αυτό ο Nietzsche δε στρέφεται κατά της Τέχνης εν γένει. Η κριτική του αφορά στην τέχνη εκείνη, η οποία είναι σύγχρονη του γερμανού φιλοσόφου και η οποία, εφόσον ληφθεί υπόψη και το αμέσως προηγούμενο απόσπασμα πόρρω απέχει του ένδοξου παρελθόντος της. Στο ερώτημα αναφορικά με τον ακριβή προσδιορισμό του χαρακτηριστικού αυτού της σύγχρονης εκδοχής της Τέχνης, το οποίο έχει ως αποτέλεσμα τον ευτελισμό της, ο Nietzsche φαίνεται να απαντά μέσω της διάκρισης μεταξύ της στιγμιαίας απομάκρυνσης από το αίσθημα της ενοχής και της αθωότητας. Η συνέχεια του αποσπάσματος αφιερώνεται στην ακριβέστερη περιγραφή του φαινομένου. Η Τέχνη αναλαμβάνει την υπεράσπιση του ανθρώπινου υποκειμένου μέσω του εξαναγκασμού του στη σιωπή και της

⁶³⁵ UB, Richard Wagner in Bayreuth 6

⁶³⁶ UB, Richard Wagner in Bayreuth 6 [Μετάφραση του γράφοντος]

άρσης της δυνατότητας ακουστικής επαφής με την πραγματικότητα. Εφόσον στις καταστάσεις αυτές αποδοθεί ένας μάλλον συμβολικός χαρακτήρας, το υποκείμενο, το οποίο αναδύεται ως αποτέλεσμα της κατάστασης αυτής, έχει απολέσει την επαφή του με την πραγματικότητα τόσο στην ενεργητική όσο και στην παθητική εκδοχή της. Η διαφορά, η οποία εντοπίζεται στην περίπτωση αυτή έναντι του προηγούμενου αποσπάσματος, συνίσταται στο γεγονός, ότι εκεί δεν υπήρξε απλά και μόνο άρση των καίριων αυτών δυνατοτήτων του ανθρώπινου υποκειμένου, αλλά επισήμανση των ανεπαρειών τους. Με άλλα λόγια οι δυνατότητες αυτές δεν παρακωλύονταν ως προς τη χρήση τους κατά την εκτίμηση του γερμανού φιλοσόφου, κάτι τέτοιο όμως τελούσε υπό τον όρο της επισήμανσης –ενδεχομένως και της συνειδητοποίησης, αν το εγχείρημα ιδωθεί από τη σκοπιά του υποκειμένου–φορέα τους– της πραγματικής λειτουργίας τους με αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση μιας σαφώς υγιέστερης σχέσης μέσου και σκοπού.

3.4.4. Η θετικοδικαιική έννοια της ενοχής

Το ιδιαίτερα επίκαιρο θέμα της κοινωνικής εικόνας του καταδικασθέντος εγκληματία, ο οποίος έχει εκτίσει την επιβληθείσα ποινή, θίγει ο Nietzsche σε σημείωση του έτους 1876⁶³⁷. Η συγκεκριμένη αναφορά είναι περιορισμένης έκτασης, θέτει δε το ζήτημα στη βάση της σημαντικής και εν πολλοίς διηνεκούς επιβάρυνσης, την οποία υφίσταται το καταδικασθέν πρόσωπο, και η οποία υπερβαίνει κατά πολύ, όπως φρονεί ο γερμανός φιλόσοφος, τον χρονικό ορίζοντα του γεγονότος της καταδίκης και της εκτέλεσης της σχετικής ποινής, κατά τρόπο μάλιστα τέτοιο, ώστε στη συνείδηση του Nietzsche να γεννά την υποχρέωση μιας κοινωνίας για ανόρθωση της όποιας βλάβης. Βέβαια ο ακριβής τρόπος, κατά τον οποίο νοείται στη συγκεκριμένη περίπτωση η έννοια της ανόρθωσης (Vergütung), δεν είναι απολύτως κατανοητός. Δεν είναι δηλαδή στο σημείο αυτό εφικτό να προσδιοριστεί αν οι σύγχρονοι θεσμοί κοινωνικής επανένταξης θα αποτελούσαν στη σκέψη του φιλοσόφου επαρκή λύση του προβλήματος ή εάν με την προκειμένη αποστροφή του νιτσεϊκού λόγου νοείται κάτι διαφορετικό, το οποίο υπερβαίνει την προσέγγιση αυτή. Έτσι ερμηνευτικά θα έπρεπε να αρκεστεί κανείς στη συμπερασματική τοποθέτηση ότι στη νιτσεϊκή σκέψη η διάκριση μεταξύ της υπό θετικοδικαιική έννοια ενοχής και των κοινωνικών αποτελεσμάτων της δεν είναι μεν σαφής, αλλά επιτρέπει – μολονότι ασαφής ως προς τον ακριβή προσδιορισμό του τρόπου αντιμετώπισης του σχετικού

⁶³⁷ NF–1876,18[55]

ζητήματος– τουλάχιστον την ανάδειξη του αντίστοιχου προβληματισμού⁶³⁸.

Η κατανόηση της λειτουργίας της έννοιας της ενοχής αναφαίνεται και σε μια ανθρωπολογικού χαρακτήρα παρατήρηση. Ο Nietzsche αναφέρεται στην έννοια της φιλίας, χρησιμοποιώντας εν είδει υπόθεσης εργασίας την περίπτωση, κατά την οποία φιλικό πρόσωπο είναι ένοχο για κάποιο παράπτωμα. Πρόκειται για μία κατάσταση, κατά την οποία, φρονεί ο Nietzsche, τα φιλικά πρόσωπα του ενόχου βιώνουν συναισθήματα πολύ πιο έντονα από ό,τι ο ίδιος. Αναζητώντας δε την αιτία του φαινομένου καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κάτι τέτοιο οφείλεται στο γεγονός της πίστης των τρίτων στην καθαρότητα του χαρακτήρα του ενόχου σε μεγαλύτερο βαθμό από ό,τι αισθάνεται ο ίδιος ένοχος. Παρεκτείνοντας την έννοια αιτιότητας, ο Nietzsche διαγιγνώσκει τη συνδρομή του αισθήματος της αγάπης ως αποτελέσματος της πίστης αυτής και συνακόλουθα την ενεργοποίηση του μη εγωιστικού παράγοντα εντός του ανθρώπινου υποκειμένου, για τον οποίο ωστόσο επισημαίνει ότι αποτελεί στοιχείο, που δεν πρέπει να εκληφθεί υπό την πλέον αυστηρή έννοια, πιθανώς εννοώντας ότι δεν πρέπει ο όρος να γίνει αντιληπτός ως παραίτηση από κάθε μορφή προσωπικού συμφέροντος αλλά ως μια γενικότερη τάση φιλαλληλίας⁶³⁹.

Το ενδιαφέρον για την παρατήρηση αυτή επισύρεται από το γεγονός, ότι ο Nietzsche φαίνεται να αποφεύγει να θέσει το πρόβλημα της σχέσης φιλίας και ενοχής στην καθαρά γνωσιολογική βάση του. Εφόσον δηλαδή τα ερείσματα μιας τέτοιας συμπεριφοράς είναι καθαρά ψυχοσυναισθηματικής αιτιολογίας, θα ήταν δυνατό ευχερώς να διερευνηθεί άν και σε ποιο βαθμό η αντίληψη, η οποία σχηματίζεται σε κάθε περίπτωση για τον χαρακτήρα ενός τρίτου προσώπου είναι γνωσιολογικά υγιής. Αντ' αυτού ο γερμανός φιλόσοφος φαίνεται να επικεντρώνει την προσοχή του στην εσωτερική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου, την οποία και συλλαμβάνει ως αποκλειστικό κίνητρο, χωρίς να λαμβάνει υπόψη το ενδεχόμενο από κοινού λειτουργίας πλειόνων κινήτρων, επί των οποίων η όποια εσωτερική παρόρμηση θα ήταν δυνατό να παρουσιάσει μια νοθευτική δράση.

Κατά την αντίληψη του Nietzsche η ενοχή αποτελεί έννοια, επί της οποίας δεν είναι δυνατό να στηριχτεί οποιαδήποτε τιμωρητική αντιμετώπιση. Αιτιολογικό υπόβαθρο μιας τέτοιας

⁶³⁸ Από την ίδια σκοπιά, αυτή των κοινωνικών επακολούθων της, φαίνεται να αντιμετωπίζεται η έννοια της ενοχής και στην ακριβώς επόμενη σημείωση (NF–1876,18[56]· ομοίως και MAM I 568). Τη φορά αυτή γίνεται λόγος για το μυστήριο της εξομολόγησης, το οποίο γίνεται αντιληπτό ως μία απόπειρα αποφόρτισης του ανθρώπινου υποκειμένου από εσωτερικές ενοχές, χωρίς όμως κάτι τέτοιο να σημαίνει, όπως επισημαίνει ο Nietzsche, ότι η ενοχή παύει να υπάρχει στις συνειδήσεις των λοιπών μελών της κοινωνίας.

⁶³⁹ MAM I 46

θέσης αποτελεί η εκτίμηση, σύμφωνα με την οποία η προσπάθεια ανάδειξης των αιτίων εκείνων, που οδήγησαν σε μια τέτοια συμπεριφορά, θα προσέκρουε σε μια σειρά δεδομένων –ενδεικτικά αναφέρονται η διαπαιδαγώγηση, οι γονείς, το εκάστοτε κοινωνικό περιβάλλον και ο εσωτερικός κόσμος του ανθρώπινου όντος–, τα οποία θεωρείται ότι είναι αδύνατο να αξιολογηθούν ποινικά. Και όλα αυτά βεβαίως για την περίπτωση, κατά την οποία θα υφίστατο η ενοχή, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται από τον Nietzsche, σε συνέπεια με τις πολλάκις εκφρασμένες επιφυλάξεις σχετικά με την έννοια της ευθύνης σε συνδυασμό με αυτή της βουλητικής ελευθερίας^{640,641}.

Μεταξύ δε των παραγόντων εκείνων, που συντελούν στην ενόχληση από την εκτέλεση ως βαριά ποινική μεταχείριση, συμπεριλαμβάνεται και η χρήση του εκάστοτε ενόχου εν είδει μέσου, προκειμένου να προκληθεί τρόμος (Abschrecken). Είναι προφανές ότι στην περίπτωση αυτή πρόκειται για υπαινιγμό, ο οποίος αναφέρεται στη γνωστή στα σύγχρονα ποινικοδικαιικά κρατούντα ως γενικοπροληπτική λειτουργία της ποινής. Ο όρος, τον οποίο χρησιμοποιεί ο γερμανός φιλόσοφος κάνοντας λόγο για τον υπό κρίση κοινωνικό αντίκτυπο, δείχνει την έμφαση στην επίδραση της ποινής επί του εσωτερικού κόσμου του ανθρώπινου υποκειμένου και όχι στη δυνατότητα έλλογης αποτίμησης κέρδους και ζημίας με τελικό αποτέλεσμα την αποτροπή ή τον σωφρονισμό. Βέβαια αυτό δεν είναι το μοναδικό σημείο, όπου αντιμετωπίζεται αρνητικά η πίστη στη γενικοπροληπτική λειτουργία της ποινής⁶⁴².

Για άλλη μια φορά στα πλαίσια του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο» ο Nietzsche στέκεται στο υπόβαθρο της διάγνωσης της ενοχής ή της αθωότητας. Έτσι σπεύδει να υπογραμμίσει ότι μία πράξη, η οποία στιγματίζεται ως άδικη, πρέπει να αντιμετωπίζεται διαφορετικά ανάλογα με τη σκοπιά, από την οποία εκτιμάται. Στη σχέση δύο προσώπων, από τα οποία το ένα αποτελεί τον φορέα της προσδιοριζόμενης ως άδικης πράξης και το άλλο τον αποδέκτη των αποτελεσμάτων της, ο γερμανός φιλόσοφος ισχυρίζεται ότι είναι δυνατή η υιοθέτηση δύο διαφορετικών οπτικών εξαρτώμενων από καθένα από τα δύο πρόσωπα, στη βάση των οποίων είναι δυνατό να αποτιμηθεί η πράξη. Το σφάλμα στη διάγνωση της ενοχής συνίσταται στο γεγονός, ότι συνήθως επιλέγεται η οπτική του ενός, προκειμένου να διαγνωστεί η οπτική του άλλου, η δε οπτική, η οποία επιλέγεται είναι αυτή του προσώπου το οποίο υφίσταται το ζημιογόνο αποτέλεσμα, η οπτική του θύματος. Υπό την έννοια αυτή η ετυμηγορία

⁶⁴⁰ MAM I 70

⁶⁴¹ Βλ. σχετικά κεφ. 3.6 παρόντος.

⁶⁴² MAM I 70

είναι αναπόφευκτα καταδικαστική για τον φορέα της πράξης, χωρίς όμως να λαμβάνει υπόψη ότι για αυτόν η πράξη δε βιώνεται με τους ίδιους όρους⁶⁴³.

Εύλογα τίθεται το ερώτημα αναφορικά με τον προσδιορισμό του παράγοντα, στη βάση του οποίου τα υποκείμενα συλλαμβάνουν κατά θεμελιακά διαφορετικό τρόπο την εν λόγω κατάσταση. Η ισχύς αποτελεί το κρίσιμο στοιχείο στη νιτσεϊκή σκέψη. Τα παραδείγματα, τα οποία ήδη έχουν προηγηθεί, συνηγορούν υπέρ μιας τέτοιας θεώρησης. Ο οικονομικά ευκατάστατος αρπάζει το κτήμα (Besitzthum)⁶⁴⁴ του πένητα. Ο φορέας της απολυταρχικής εξουσίας προβαίνει σε πράξεις ανήκουστης σκληρότητας έναντι των υπηκόων του. Οι πράξεις αυτές προσδιορίζονται από τους φορείς των συγκεκριμένων προβληματικών κατά την αντίληψη του φιλοσόφου αντιλήψεων, επικυρώνοντας υπό την έννοια αυτή για άλλη μια φορά τη σχέση της έννοιας της ενοχής και του Δικαίου⁶⁴⁵.

Την έννοια της ενοχής στην καθαρά θετικοδικαιική και ειδικότερα στην ποινικοδικαιική διάστασή της φαίνεται να πραγματεύεται ο Nietzsche σε αιώτερο σημείο του δοκιμίου, που τιτλοφορείται «Ο περιπλανώμενος και η σκιά του». Η εισαγωγική παρατήρησή του, προκειμένου να θέσει το ζήτημα αυτό, συνίσταται στην κατά την εκτίμησή του αντίληψη που σχηματίζουν ο δικαστής και ο κατηγορος για την εκάστοτε υπό κρίση εγκληματική πράξη. Συγκεκριμένα ο γερμανός φιλόσοφος φρονεί, ότι η ποινική μεταχείριση εν προκειμένω παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της έκπληξης, την οποία προκαλεί η κρινόμενη πράξη στα εν λόγω πρόσωπα. Η σχέση των προσώπων, τα οποία μετέχουν στη δίκη, –στα οποία εν προκειμένω θα πρέπει να συμπεριληφθεί και ο κατηγορούμενος– προς το υπό κρίση έγκλημα εξετάζεται στη γνωσιολογική υφή της. Το συμπέρασμα, στο οποίο ο Nietzsche ωθείται κατόπιν μιας τέτοιας πραγμάτευσης του ζητήματος, συνίσταται στη διαπίστωση ότι ο μεν κατηγορούμενος έχει πλήρη γνώση των δεδομένων, τα οποία σχετίζονται με την πράξη του, ενώ από την άλλη πλευρά δικαστής και κατηγορος τελούν σε μια κατάσταση άγνοιας τέτοια, ώστε να επιβάλλουν ποινή βασισμένοι στο απροσδόκητο της συμπεριφοράς⁶⁴⁶.

Η ιδιαιτερότητα της άποψης, την οποία εκφράζει ο Nietzsche στη συνέχεια, έγκειται στον τρόπο, με τον οποίο αξιολογεί τη λειτουργία της έννοιας των ελαφρυντικών στην ποινική

⁶⁴³ MAM I 81

⁶⁴⁴ Η συγκεκριμένη αναφορά καταλαμβάνει –όπως παρενθετικά και ο ίδιος ο Nietzsche ομολογεί– σημασιολογικά πεδίο ευρύτερο αυτού, το οποίο νοείται σήμερα ως κτήμα στα πλαίσια του Εμπράγματος Δικαίου. Ενδεικτικά γίνεται λόγος και για τη σύντροφο του περί ου πρόκειται προσώπου ως εμπίπτουσα στην έννοια του κτήματος, όπως αυτή νοείται παραπάνω.

⁶⁴⁵ MAM I 81

⁶⁴⁶ MAM II 2, 24

διαδικασία. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι, εφόσον ο συνήγορος διαθέτει επαρκή γνώση της περίπτωσης, η οποία άγεται προς δικαιοδοτική διευθέτηση, θα πρέπει μέσω της χρήσης των ελαφρυντικών να αμβλύνει βαθμηδόν σε τέτοιο βαθμό την προκαλούμενη έκπληξη, ώστε εν τέλει η απόφαση να είναι αθωωτική για τον κατηγορούμενο, ως αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης της απόλυτης αναγκαιότητας της κρινόμενης δράσης και εν τέλει της προσχώρησης στη θεωρία της ανελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης⁶⁴⁷.

Καταληκτικά ο Nietzsche επισημαίνει ότι η συνάρτηση της γνώσης επί του εγκλήματος και ποινικής μεταχείρισης αντίκειται σε κάθε έννοια επιείκειας (Biligkeit). Ο όρος, ο οποίος φαίνεται να χρήζει ερμηνευτικής αποσαφήνισης στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν είναι άλλος από αυτόν της γνώσης. Η έννοια της γνώσης, τουλάχιστον όπως χρησιμοποιείται από τον Nietzsche στο συγκεκριμένο απόσπασμα, φαίνεται να συμπεριλαμβάνει δύο κατηγορίες δεδομένων: Τα ελαφρυντικά και την επίγνωση της ανελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης. Η ιδιομορφία του πρώτου από τους δύο αυτούς παράγοντες (δηλαδή των ελεφρυντικών), συνίσταται στο γεγονός ότι τουλάχιστον στις σύγχρονες εκκοσμικευμένες αστικές δημοκρατίες τα ελαφρυντικά αυτά προσδιορίζονται νομοθετικά και ως εκ τούτου, τουλάχιστον από τη σκοπιά, από την οποία αντιμετωπίζει ο Nietzsche στην προκειμένη περίπτωση την εγκληματική πράξη, συνιστούν μια απεικόνιση της εκ προοιμίου δεδομένης αντίληψης του νομοθέτη για κάθε ειδικότερη κατηγορία συμπεριφοράς, η οποία τυποποιείται ως αξιόποινη, ή μια προκατανόηση, η οποία στο βαθμό, στον οποίο παρουσιάζει γενική εφαρμογή, αφορά στην έννοια του εγκλήματος εν γένει⁶⁴⁸.

Σε απώτερο σημείο του ίδιου δοκιμίου ο Nietzsche συνεχίζει την πραγμάτευση της έννοιας των ελαφρυντικών, προσθέτοντας όμως τη φορά αυτή σε αυτή την κριτική επισκόπηση στοιχείων, τα οποία επιτείνουν το αξιόποινο μιας συμπεριφοράς. Έτσι η κατ' εξακολούθηση τέλεση μιας πράξης προδίδει το γνώρισμα της συνήθειας από μέρους του εγκληματία. Σε αυτή την επανάληψη ο Nietzsche βλέπει μια τάση, από την οποία ο κατηγορούμενος αδυνατεί να απομακρυνθεί. Το γεγονός αυτό για λόγους, οι οποίοι προσομοιάζουν στη θεωρητική τοποθέτηση αναφορικά με την ανελευθερία της ανθρώπινης βούλησης, θα έπρεπε κατά την πεποίθηση του φιλοσόφου να οδηγεί σε περιορισμό και όχι σε επίταση της ποινής, όπως συνήθως συμβαίνει. Στην περίπτωση αυτή την άλλη όψη του νομίσματος αποτελεί η έννοια του

⁶⁴⁷ MAM II 2, 24

⁶⁴⁸ MAM II 2, 24

έντιμου πρότερου βίου. Ο Nietzsche εκφράζει την αντίληψη ότι το γεγονός της μη τέλεσης παρόμοιων πράξεων από τον κατηγορούμενο στο παρελθόν θα έπρεπε να οδηγεί σε έκπληξη αντίστοιχη της επίτασης της ποινικής μεταχείρισης. Και στις δύο περιπτώσεις ο γερμανός φιλόσοφος βλέπει μια μεταφορά του κυρίαρχου κριτηρίου αποτίμησης της πράξης από το πρόσωπο του εγκληματία στην κοινωνική ωφελιμότητά του. Στην πρώτη περίπτωση, αυτή της κατ' επανάληψη τέλεσης μιας πράξης, στη βλαπτική επίδραση της τελευταίας πράξης, η οποία και αποτέλεσε την αφορμή της ποινικής καταδίκης, προστίθεται η βλαπτική επίδραση του εγκληματικού παρελθόντος, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, αυτή του πρότερου έντιμου βίου, η άπαξ παρατηρούμενη βλαπτικότητα συγκρίνεται με την προγενέστερη ωφελιμότητα⁶⁴⁹.

Σε αυτή την ένταξη του παρελθόντος στους ποινικά ενδιαφέροντες παράγοντες βλέπει ο Nietzsche τον κίνδυνο μιας λογικής διεύρυνσης των αιτίων της εγκληματογένεσης, η οποία μάλιστα θα ήταν δυνατό να λάβει τόσο ευρείες διαστάσεις, ώστε σε πολλές περιπτώσεις να συμπεριλάβει και τους ίδιους τους ανθρώπους, που καλούνται να κρίνουν την εκάστοτε πράξη. Ο περιορισμός των στοιχείων του παρελθόντος, τα οποία παίζουν κάποιο ρόλο στην ποινική μεταχείριση, θεωρείται από τον Nietzsche αυθαίρετος. Στον βαθμό λοιπόν, στον οποίο κάποιος επιθυμεί να παραμείνει συνεπής οπαδός της θεωρίας της ελεύθερης βούλησης –φρονεί ο Nietzsche–, θα έπρεπε να άρει κάθε ενδιαφέρον για το παρελθόν του ποινικά υπεύθυνου προσώπου. Η μόνη εναλλακτική λύση, η οποία παραμένει διαθέσιμη, εφόσον το πρότυπο στο σύνολό του πρέπει να παραμείνει εσωτερικά συνεκτικό, είναι η αποστασιοποίηση από τη θεωρία της βουλευτικής ελευθερίας⁶⁵⁰. Ερμηνευτικά δε, αξίζει να επισημανθεί ότι η στροφή στο παρελθόν, έτσι όπως τη βλέπει ο Nietzsche, δε σημαίνει τίποτε άλλο από τη μετάβαση του ενδιαφέροντος για τα αίτια της πράξης από το ενδογενές στοιχείο στο αντίστοιχο εξωτερικό–κοινωνικό, όπως αυτό ήδη περιγράφηκε. Ευνόητο είναι ότι κάτι τέτοιο θέτει εκποδών τον ίδιο τον πυρήνα της θεωρίας της βουλευτικής ελευθερίας⁶⁵¹.

Η προσπάθεια σύνδεσης των δύο βασικών εννοιών της ενοχής, δηλαδή αυτής, η οποία χρησιμοποιείται στα πλαίσια της θεολογικής αντίληψης περί δικαιοσύνης, και αυτής, η οποία λειτουργεί στα πλαίσια της κοσμικής δικαιοσύνης –της θετικοδικαιικής εκδοχής, όπως αναφέρθηκε μέχρι τώρα– πραγματοποιείται στο ίδιο δοκίμιο⁶⁵². Προς την κατεύθυνση αυτή από

⁶⁴⁹ MAM II 2, 28

⁶⁵⁰ MAM II 2, 28

⁶⁵¹ MAM II 2, 28

⁶⁵² MAM II 2, 81

την πλευρά του Nietzsche φαίνεται να λειτουργεί η προσπάθεια, που κατέβαλε ο ιδρυτής του Χριστιανισμού, όπως την αντιλαμβάνεται ο γερμανός φιλόσοφος, να εκριζώσει την κοσμική δικαιοσύνη. Η απόπειρα αυτή του Ιησού είχε κατά τη γνώμη του Nietzsche τρεις πυλώνες:

–Ταυτίζεται η ενοχή με την έννοια της αμαρτίας, ήτοι της προσβολής απέναντι στο θείο. Στο σημείο αυτό ο Nietzsche περιορίζεται σε αυτή την ούτως ή άλλως σύντομη αναφορά, αφήνοντας πιθανότατα στην ερμηνεία να συναγάγει τα ειδικότερα γνωρίσματά της. Ερμηνευτικά λοιπόν αξίζει να επισημανθεί η μετάβαση από την περιοχή της ενοχής υπό τη θετικοδικαική και τη γενικότερη κοσμική έννοια του όρου σε αυτή της αμαρτίας ως προσβολής έναντι του θείου προϋποθέτει κατ' αναλογία τη θέαση του τελευταίου ως προσώπου, με άλλα λόγια την υποστασιοποίησή του ως υποκειμένου με στοιχεία προσωπικότητας άξια προστασίας. Βέβαια η κριτική παραίτηση από μια τέτοια ανθρωποκεντρική κατασκευή της έννοιας του θείου σαν αυτή, την οποία γενικότερα υπαινίσσεται ο Nietzsche θα οδηγούσε σε υπονόμηση των ίδιων των θεμελίων της ταύτισης ενοχής και αμαρτίας.

–Ο τρόπος, με τον οποίο το ανθρώπινο υποκείμενο κατά την κριτική του Nietzsche υπόκειται σε μια διαρκή ενοχοποίηση, παρουσιάστηκε ήδη αναλυτικά παραπάνω. Η ενοχοποίηση όμως αυτή, φρονεί ο Nietzsche, έχει και μια παράπλευρη συνέπεια. Ένοχος ένοχον ου ποιεί. Στη βάση αυτή πιστεύει ο γερμανός φιλόσοφος ότι λειτουργεί η χριστιανική θρησκεία, προκειμένου το ανθρώπινο υποκείμενο να καταστεί ακατάλληλο προς εκφορά παρόμοιων κρίσεων.

–Ως τρίτο θεμελιακό γνώρισμα της προαναφερθείσας απόπειρας εκρίζωσης της κοσμικής δικαιοσύνης ο Nietzsche εκλαμβάνει την έμφαση στο κίνητρο αντί του κοινωνικού αποτελέσματος της πράξης. Η έμφαση όμως τοιουτοτρόπως δίνεται στο ίδιο το υποκείμενο, ενώ ως πρότυπο είναι δυνατό να χρησιμοποιηθεί αποκλειστικά το ίδιο το θείο στα πλαίσια ενός μηχανισμού, ο οποίος ήδη αναλυτικά παρουσιάστηκε στα πλαίσια του πρώτου από τους τρεις παρουσιαζόμενους στο σημείο αυτό «πυλώνες».

Μια άλλη πτυχή της σχέσης ενοχής και ποινής φωτίζει ο Nietzsche μέσω της έκθεσης της κοινωνικής διαδικασίας, η οποία κατά την εκτίμησή του επιβεβαιώνει και ενισχύει την πεποίθηση περί της συσχέτισης των δύο αυτών στοιχείων. Έτσι το ενδιαφέρον του γερμανού φιλοσόφου τη φορά αυτή φαίνεται να έλκει το ζήτημα της κρατούσας κοινωνικής Ηθικής. Σε ό,τι αφορά το σύστημα αυτό προσδιορισμού της αξίας των ανθρώπινων πράξεων ο Nietzsche αναδεικνύει μια κατάσταση, στα πλαίσια της οποίας τα κοινωνικά πλέον υποκείμενα επιδίδονται σε μια προσπάθεια εύρεσης παραδειγμάτων, τα οποία κατά την πεποίθησή τους τεκμηριώνουν

και ενισχύουν την επίμαχη σχέση. Κάποια μειονότητα μεταξύ των ανθρώπων αυτών, ωθείται εν τέλει προς την αντίθετη κατεύθυνση με αποτέλεσμα την άμβλυνση της πίστης στη σχέση ενοχής και ποινής. Η κριτική όμως, την οποία ασκεί ο Nietzsche στη συγκεκριμένη περίπτωση, εστιάζει στο ζήτημα της ακολουθούμενης μεθοδολογίας. Στον τρόπο συναγωγής των σχετικών συμπερασμάτων καταλογίζεται το γνώρισμα της αντιεπιστημονικότητας. Η χρήση των παραδειγμάτων της προκείμενης μορφής στηλιτεύεται ως ακατάλληλη για την παραγωγή επιστημονικής γνώσης και ταυτόχρονα ταυτίζεται με ένα είδος λαϊκής επιστήμης, το οποίο και τοποθετείται στον χώρο της ψευδοεπιστημονικότητας⁶⁵³.

Στην οικεία παράγραφο ο Nietzsche περιορίζεται στα συμπεράσματα αυτά. Η αντίληψή του για τη διάκριση μεταξύ επιστημονικής και ψευδοεπιστημονικής προσέγγισης της πραγματικότητας, στον βαθμό αυτό τουλάχιστον, παραμένει θολή. Μια ερμηνευτική προσέγγιση θα ήταν δυνατό να στηριχτεί στον προσδιορισμό του υποβάθρου εκείνου, το οποίο κατά την αντίληψη του Nietzsche φαίνεται να καθιστά μη ασφαλή τα σχετικά συμπεράσματα. Μια εικόνα του συστατικού αυτού της κριτικής τοποθέτησης φαίνεται να δίνει η αναφορά στους θεωρούμενους ως σύμφυτους όρους λαϊκής ηθικής (Volsmoral) και της λαϊκής ιατρικής (Volsmedizin). Η έννοια του λαϊκού στη σκέψη του Nietzsche εν πολλοίς ταυτίζεται με το χαμηλής αξίας εκείνο είδος ηθικής αποτίμησης των πραγμάτων, το οποίο στις σχετικές τοποθετήσεις του φιλοσόφου προσδιορίζεται ως «Ηθική των Δούλων» και το οποίο ήδη εκτέθηκε επαρκώς⁶⁵⁴. Η στήριξη των σχετικών συμπερασμάτων με παραδείγματα, τα οποία προκύπτουν μέσα από την κοινωνική πραγματικότητα εν γένει –και όχι μέσα από την πραγματικότητα ως αποτέλεσμα της δράσης της κάστας των Κυρίων– τοποθετεί τον χώρο άντλησης των παραδειγμάτων αυτών στη μήτρα της «Ηθικής των Δούλων». Από τη μήτρα αυτή λοιπόν, κατά την αντίληψη του γερμανού φιλοσόφου, φαίνεται να προέρχεται και η σύζευξη ενοχής και ποινής.

3.5. Η έννοια του Δικαίου στη σκέψη του Friedrich Nietzsche

3.5.1. Η απουσία έλλογου υποβάθρου

Στην ποικιλία των θεμάτων, με τα οποία καταπιάνεται ο συγγραφέας του έργου

⁶⁵³ Μ 11

⁶⁵⁴ Βλ. κεφ. 3.2.3 παρόντος.

«Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο», συμπεριλαμβάνεται και η έννοια της ντροπής (Scham). Η πρώτη διαπίστωση, στην οποία προχωρά ο Nietzsche σε σχέση με την έννοια αυτή, συνίσταται στη σύζευξή της με την έννοια του μυστηρίου (Mysterium). Η γενική αυτή αποτύπωση της πραγματικότητας, που επιχειρείται μέσω της χρήσης του συγκεκριμένου όρου, εξειδικεύεται μέσα από την διαπίστωση, σύμφωνα με την οποία σε πρώιμα στάδια της ανθρώπινης ιστορίας, υπήρχαν περιοχές, όπου απαγορευόταν η είσοδος με την επίκληση του θείου νόμου (göttliches Recht). Η απαγόρευση αυτή είχε ως αποτέλεσμα την πρόκληση μιας κατάστασης ψυχοσυναισθηματικής έντασης επί των προσώπων εκείνων, στα οποία απευθυνόταν.

Σε αργότερα χρονικά σημεία το ίδιο μοτίβο χρησιμοποιείται, προκειμένου να επιτευχθεί η αποχή συγκεκριμένων μερίδων του πληθυσμού από καταστάσεις, η συμμετοχή στις οποίες ήταν ανεπιθύμητη κατά την αντίληψη φορέων των ιθυνουσών τάξεων. Ενδεικτικά χρησιμοποιείται η επιδίωξη της αποχής των εκπροσώπων νεότερων ηλικιακών ομάδων από τη σεξουαλική δραστηριότητα, η οποία στην περίπτωση αυτή παρουσιάζεται ως αποκλειστικό προνόμιο των ώριμων μελών της κοινωνίας, όπως επίσης και η βασιλεία (Königthum). Ειδικά σε ό,τι αφορά αυτή τη δεύτερη περίπτωση γίνεται ευχερώς αντιληπτό ότι το μυστηριακό στοιχείο είναι αυτό, στο οποίο στηρίζει ο Nietzsche την κιβδηλεία των συγκεκριμένων προσεγγίσεων.

Υπό την έννοια αυτή το θείο δεν ήταν δυνατό να μείνει έξω από τη συνολική αυτή κατανοησιακή κατασκευή. Έτσι, όταν ο Nietzsche αναφέρει ότι «πολλοί Θεοί θεωρήθηκαν ενεργοί στην προστασία και την προαγωγή της τήρησης των σχέσεων αυτών» (Verhältnisse, zu deren Schutz und Heilighaltung viele Götter thätig...[...]...gedacht wurden), επί της ουσίας υπονοεί τη λειτουργία τους εν είδει προστατών αυτού, το οποίο οι ίδιοι είχαν εγκαθιδρύσει, το θείο Δίκαιο δηλαδή, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω^{655,656}.

Επιδιώκοντας τη διερεύνηση μιας ευρύτερης κατηγορίας κοινωνικών φαινομένων, στα οποία συμπεριλαμβάνονται οι κοινωνικές τάξεις (die Stände), ο γάμος (die Ehe), η διαπαιδαγώγηση (die Erziehung) και το Δίκαιο (das Recht), η παρατήρηση, στην οποία προβαίνει ο γερμανός φιλόσοφος σε σχέση με τους εν λόγω θεσμούς, συνίσταται στο γεγονός ότι τόσο η Δύναμη (Kraft) όσο και η διάρκεια τους (Dauer) οφείλονται στην πίστη των Πνευμάτων εκείνων, τα οποία είναι προσκολλημένα σε αυτούς (Glauben der gebundenen Geister an sie),

⁶⁵⁵ Ο Nietzsche βέβαια χρησιμοποιεί εν τέλει τους ισχυρισμούς αυτούς, για να καταλήξει στον τρόπο, με τον οποίο γινόταν αντιληπτή κατά την παραδοσιακή χριστιανική διδασκαλία η έννοια της ψυχής. Και στο ζήτημα αυτό έχει επιλογηώσει η έννοια του μυστηρίου, γεγονός το οποίο έχει ως αποτέλεσμα την κατά την προπεριγραφείσα έννοια αμφισβήτηση της εγκυρότητας του σχετικού ισχυρισμού.

⁶⁵⁶ MAM I, 100

καθώς και ταυτόχρονα στην απουσία των λόγων ή τουλάχιστον στην απόθεση του αιτήματος για την αναζήτηση και τον προσδιορισμό τους.

Το απόσπασμα, για το οποίο πρόκειται⁶⁵⁷, αφήνει να διαφανεί ο παραλληλισμός της υπό κρίση σύλληψης, αν όχι η πλήρης ταύτισή της, με την έννοια της ηθικότητας των ηθών, για την οποία ήδη έγινε εκτενώς λόγος σε άλλο σημείο⁶⁵⁸. Αν και στην προκειμένη θεώρηση υπάρχει ίσως το σημαντικότερο δομικό χαρακτηριστικό της συγκεκριμένης αντίληψης, η απουσία ευθείας αναφοράς σε αυτή αφήνει ανοιχτό το ενδεχόμενο της υπογράμμισης μιας –έστω και κατά τι– διαφορετικής πτυχής της περιγραφόμενης κατάστασης.

Μολονότι τα προαναφερθέντα προσκολλημένα Πνεύματα αντιλαμβάνονται τη γνωσιολογικά ανερμάτιστη αυτή προσήλωσή τους ως μια κατάσταση μη αποδεκτή, υποβάλλονται στην κατάσταση αυτή, χωρίς όμως να παραδέχονται κάτι τέτοιο. Την πιο έντονη επίδραση του φαινομένου αυτού βλέπει ο Nietzsche στον Χριστιανισμό και στην έννοια του Κράτους. Στην πρώτη περίπτωση, αυτή της χριστιανικής θρησκείας, η πρόσδεση του Πνεύματος παρουσιάζεται στην πλέον ξεκάθαρη μορφή της, αυτή της καθαρής πίστης, η οποία συνοδεύεται από τον εξωραϊσμό κάθε προσπάθειας αναζήτησης κάποιου αιτιακού υποβάθρου. Κατά παρόμοιο τρόπο με τον Χριστιανισμό, ο οποίος τάζει ανταλλάγματα σε μια ζωή, η οποία υπερβαίνει τα όρια της αισθητηριακά προσλήψιμης, το Κράτος ευνοεί την ταύτιση του αληθινού με το ωφέλιμο. Στα πλαίσια της κατάστασης, που περιγράφεται μέσα από τις επιλογές αυτές, η φυσιολογία του λεγόμενου ελεύθερου Πνεύματος έρχεται σε πλήρη αντίθεση με αυτή των προσκολλημένων στους επίμαχους θεσμούς Πνευμάτων. Μάλιστα η αντίθεση του ελεύθερου Πνεύματος προς ό,τι ωφελεί την κοινωνική τάξη ή τη χώρα των εν λόγω Πνευμάτων, ωθεί τα τελευταία στη διάγνωση της επικινδυνότητάς του⁶⁵⁹.

Η συμπερίληψη της έννοιας του Δικαίου στο γενικότερο θεσμικό πλαίσιο, που παρουσιάζει τα εν λόγω χαρακτηριστικά, δε θα ήταν δυνατό παρά να ιδωθεί ως μια σφοδρά κριτική τοποθέτηση του φιλοσόφου απέναντί του. Η έννοια του ελεύθερου Πνεύματος – νιτσεϊκού ιδεώδους με χαρακτηριστικά, που υπερβαίνουν τα όρια μιας καθαρά γνωσιολογικού περιεχομένου απόπειρας κριτικής αποτίμησης ανθρώπινων προτύπων– επιστρατεύεται σε μια από τις πολλές περιπτώσεις χρησιμοποίησής του ως μεθοδολογικού εργαλείου συμβατού με τις ανάγκες του γενικότερου επαναξιολογικού εγχειρήματος του Nietzsche. Ωστόσο σε κάθε

⁶⁵⁷ MAM I, 100

⁶⁵⁸ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

⁶⁵⁹ MAM I, 227

περίπτωση γίνεται αντιληπτό ότι η υπαγωγή στο κανονιστικό πλαίσιο, το οποίο κατασκευάζεται ως απόρροια μιας αντίληψης περί Δικαίου, δεν προσεγγίζεται ως μια καθαρά παθητική κατάσταση, ως αποτέλεσμα –με άλλα λόγια– της αδυναμίας του ανθρώπινου υποκειμένου να αυτοκαθοριστεί ή να δράσει διαφορετικά υπό την επίδραση μιας ποικιλίας ενδεχόμενων προσδιοριστικών της πραξιακής επιλογής του υποβάθρων. Το πρότυπο, στο οποίο αναφέρεται ο Nietzsche στη συγκεκριμένη περίπτωση, εμπεριέχει το στοιχείο της συνειδητής επιλογής της αποχής από κάθε προσπάθεια αναζήτησης αιτιακού υποβάθρου, η οποία αποχή και εκβάλλει έτσι στη θεώρηση του Δικαίου ως αυτοσκοπού ανεπίδεκτου κάθε είδους κριτικής αποτίμησης.

Κατά την αντίληψη του Nietzsche το Δίκαιο εντάσσεται στην ίδια ομάδα με τη Μυθολογία, τη Μαγεία, τη Δεισιδαιμονία και τη θρησκευτική λατρεία ως γνωρίσματα των λαών, τα οποία τεκμηριώνουν την αδυναμία συναγωγής λογικών συμπερασμάτων⁶⁶⁰. Στο σημείο αυτό ο γερμανός φιλόσοφος δεν εξειδικεύει τα λεγόμενά του, αναφερόμενος διεξοδικά στον τρόπο παραγωγής του συγκεκριμένου αποτελέσματος ή στο κοινό γνώρισμα των εννοιών, οι οποίες συναποτελούν το ιδιότυπο αυτό σύνολο και το οποίο θα ήταν δυνατό να επιδρά, ώστε να παραχθεί το συγκεκριμένο φαινόμενο.

Ένα εύλογο συμπέρασμα, στο οποίο θα ήταν δυνατό να καταλήξει η αναζήτηση, συνίσταται στην τάση δημιουργίας μιας δευτερογενούς, κινούμενης δηλαδή πέραν των ορίων που περιγράφουν οι αισθήσεις, πραγματικότητας η οποία γεννά στο ανθρώπινο υποκείμενο την προσδοκία έξωθεν παρεμβάσεων προς την κατεύθυνση είτε της επίτευξης των στόχων του είτε της απομάκρυνσης από την κατάσταση αθλιότητας, στην οποία ενδεχομένως έχει περιέλθει. Κάτι τέτοιο είναι σύμφωνο και με τη γενικότερη αντίληψη που διαπνέει τη σκέψη του Nietzsche σχετικά με την έννοια του Δικαίου, στα πλαίσια της οποίας η συνδιαλλαγή δύο προσώπων, προκειμένου να παραχθεί το Δίκαιο, είναι αδύνατη στην περίπτωση, κατά την οποία τα πρόσωπα αυτά χωρίζει μεγάλη απόσταση στο επίπεδο της ισχύος (Macht).

Σε σημείωση του έτους 1870⁶⁶¹ ο Nietzsche ισχυρίζεται ότι τρεις τομείς ανθρώπινης δραστηριότητας με συνδρομή στο κριτικό του εγχείρημα και κατά έναν τρόπο συσχετισμένοι στη σκέψη του, ήτοι τα Ήθη (Sitte), το Δίκαιο και η Πίστη (Glaube), εμπεριέχουν ίχνη της επιρροής μερίδας ανθρώπων, για τους οποίους επιλέγεται ο όρος «Λέοντες του Πνεύματος» (Löwen des Geistes). Στα πεδία αυτά, ισχυρίζεται ο γερμανός φιλόσοφος, το πλήθος (Menge)

⁶⁶⁰ MAM I, 271

⁶⁶¹ NF-1870, 5[98]

υποκύπτει στην επίδραση των συγκεκριμένων ατόμων. Βέβαια η αντίληψη του Nietzsche για τη Δημοκρατία είναι γνωστή⁶⁶² και ως εκ τούτου θα αποτελούσε εγχείρημα μάλλον θνησιγενές να αναζητήσει κανείς στη σκέψη του δικαιοπαραγωγικούς μηχανισμούς εφάμιλλους ή –πολύ περισσότερο– ταυτόσημους με αυτούς των σύγχρονων κοινοβουλευτικών πολιτευμάτων. Πλην όμως ο ισχυρισμός αυτός του Nietzsche αφήνει ανοιχτά δύο θέματα.

Εν πρώτοις δε γίνεται μέχρι το σημείο αυτό αντιληπτό ποια ακριβώς είναι τα γνωρίσματα των προσώπων αυτών, των «Λεόντων του Πνεύματος», τα οποία και τους εξασφαλίζουν τον ιδιαίτερο αυτό ρόλο, που τους αναγνωρίζεται υπό τη νιτσεική οπτική. Επιπλέον ένα δεύτερο κενό σχετίζεται με τον ακριβή τρόπο, κατά τον οποίο λαμβάνει χώρα η συγκεκριμένη διαδικασία. Ο Nietzsche αποτυπώνει κατανοησιακά μια κοινωνία, όπου η δημιουργία –τόσο στο γλωσσικό και το θρησκευτικό–θεολογικό πεδίο όσο και σε αυτά των μυθολογικών κατασκευών και της ποιητικής παραγωγής– είναι έργο μεμονωμένων ατόμων. Τα πρόσωπα αυτά, στον βαθμό, κατά τον οποίο η κοινωνική λειτουργία τους επιδοκιμάζεται από τη λαϊκή μάζα στο σύνολό της ή τουλάχιστον από τη μεγάλη πλειονότητά της, εντάσσονται ανάμεσα στα λίγα εκείνα πρόσωπα, τα οποία θεωρούνται ικανά να διαμορφώσουν κρίση (urtheilsfähig).

Σε απόσπασμα του τρίτου βιβλίου του έργου «Χαραυγή»⁶⁶³ ο Nietzsche κάνει αναφορά σε σειρά προσώπων, τα οποία δεν αισθάνονται τη δεσμευτική ισχύ Ηθών και Νόμων, να προβαίνουν σε μια οργανωτική προσπάθεια, τελικό αποτέλεσμα της οποίας θα αποτελέσει η παραγωγή Δικαίου. Την προσοχή έλκει ο τρόπος, με τον οποίο περιγράφεται από τον Nietzsche το κρίσιμο αυτό σύνολο προσώπων. Οι εγκληματίες (Verbrecher), οι ελευθερόφρονες (Freidenker), οι τελούντες εκτός της επίδρασης των Ηθών (Unsittliche), οι κακούργοι (Bösewichte) καθώς και όσοι βρίσκονται σε μια κατάσταση, που δεν επιτρέπει την επίδραση του Δικαίου επάνω τους, τελούν δηλαδή υπό τη σαγήνη της αμεριμνησίας (unter dem Banne der Vogelfreiheit) και υπό το βάρος της διαφθείρουν και διαφθείρονται (verderbt und verderbend).

Ο Nietzsche επεκτείνεται αποκλειστικά και μόνο στο ζήτημα της Ηθικής, υπογραμμίζοντας για άλλη μια φορά με τον τρόπο αυτό την εγγύτητα των δύο περιοχών, της Ηθικής και του Δικαίου, στη σκέψη του, μέσω των ακόλουθων εκτιμήσεων. Η Ηθική από μόνη της, δηλαδή ως ένα σύστημα κανόνων προσδιοριστικό της ανθρώπινης δράσης, δεν είναι δυνατό

⁶⁶² Σχετικά βλ. Franco P., Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period, London 2011, σελ. 51επ.· Leiter B., Routledge Philosophy GuideBook to Nietzsche on Morality, London/New York 2002, σελ. 136· van Tongeren P., Nietzsche and Ethics στο: Ansell Pearson K. (ed.), A Companion to Nietzsche, Malden/Oxford/Victoria 2006, σελ. 395.

⁶⁶³ M 164

να καταστήσει το ανθρώπινο υποκείμενο, επί του οποίου είναι δυνατό να βρουν οι κανόνες αυτοί εφαρμογή, ηθικό. Επιπλέον σε μια φράση συμπυκνώνεται ίσως η κύρια ένσταση του γερμανού φιλοσόφου έναντι της εβραιοχριστιανικής Ηθικής. Η ένσταση αυτή συνίσταται στον ισχυρισμό ότι η αποκλειστικά αυτοεπιβεβαιούμενη ηθικότητα (ausschliesslich sich selber bejahende Sittlichkeit) παρουσιάζει σημαντικό κόστος σε θετική δύναμη (gute Kraft). Έτσι η παρέκκλιση θεωρείται μια προοπτική, στα πλαίσια της οποίας είναι δυνατό να κυοφορηθούν γόνιμες κοινωνικές δυνάμεις, επί των οποίων ασκείται η καίρια καταστροφική επίδραση της Ηθικής⁶⁶⁴.

3.5.2. Η έννοια του Δικαίου ως μέσο έκφρασης περί Ηθικής αντιλήψεων

Σε σημείωση του έτους 1883 ο Nietzsche παρουσιάζεται να απευθύνεται στην κατηγορία εκείνη των ανθρώπων, στους οποίους ειρωνικά αποδίδει τον χαρακτηρισμό «δίκαιοι». Στη σημείωση αυτή τους καταλογίζει ότι ο αγώνας τους για αυτό, το οποίο οι ίδιοι αποκαλούν «Δίκαιο», δεν είναι τίποτε άλλο από μια προσπάθεια επιβολής της εικόνας, την οποία οι ίδιοι έχουν δομήσει εν είδει προτύπου για το ανθρώπινο υποκείμενο. Στην εικόνα αυτή ο Nietzsche αντιπαραθέτει την αντίληψή του για την έννοια του υπερανθρώπου⁶⁶⁵, η οποία, εφόσον ληφθεί υπόψη η συγκεκριμένη αναφορά, που θέλει τα δύο πρότυπα να τελούν σε μια συγκρουσιακή σχέση –με αποτέλεσμα την υπεροχή του προτύπου του υπερανθρώπου–, απεικονίζεται μέσω της βούλησης του νιτσεϊκού Ζαρατούστρα για Δίκαιο (Wille zum Rechte)⁶⁶⁶.

Στο πρώτο μέρος του έργου «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα» και στο κεφάλαιο, το οποίο τιτλοφορείται «Για το δάγκωμα της οχιάς» (Vom Biss der Natter) ο νιτσεϊκός ήρωας παρουσιάζεται να διηγείται μια ιστορία, την οποία χρησιμοποιεί ως αφορμή περαιτέρω προβληματισμού, κατά τρόπο εν πολλοίς ανάλογο αντίστοιχων πρωτοβουλιών του ιδρυτή του

⁶⁶⁴ M 164

⁶⁶⁵ Μια περιγραφή των βασικών χαρακτηριστικών της έννοιας του υπερανθρώπου επιχειρεί ο Gunter Gebauer (Warten auf den Übermenschen στο: Reschke, R. (Hg.), Zeitenwende–Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche–Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.– 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 140). Σύμφωνα με αυτή «Ο υπεράνθρωπος είναι ένα ενσώματο πρόσωπο (Leib–Person)· είναι ενταγμένος (integriert) στο χρονικό σχέδιο (Zeitkonzept) της αιώνιας επιστροφής· διαθέτει πάνω από τη διπλά αποτελεσματική –prospektiv και retroaktiv– βούληση. Και απολαμβάνει αυτή τη βούληση σαν πόθο (Lust) [Η μετάφραση του γράφοντος]». Όπως δε περαιτέρω स्पेүδει να επισημάνει ο συγγραφέας πρόκειται για χαρακτηριστικά των οποίων η πραγμάτωση θεωρείται εφικτή με το πέραςμα του χρόνου μέσα από μια ριζοσπαστική ανανέωση της ερμηνείας των εννοιών του προσώπου, του χρόνου της βούλησης και του αισθήματος (Empfindung). Την ιδέα της αξιακής αποστασιοποίησης του υπερανθρώπου από τον δημιουργό του, Nietzsche, υποστηρίζει ο Theodore Schatzki (Nietzsche’s Wesensethik, Nietzsche–Studien 20(1991), σελ. 84επ.). Τη θέση αυτή στηρίζει στο γεγονός, ότι ο ενάρετος άνθρωπος που οριοθετεί και δημιουργεί τον εαυτό του μέσα από μια υπερχειλίση της ίδιας του της φύσης, παρουσιάζεται στο νιτσεϊκό έργο να παράγει τις δικές του αξίες με βάση τα ατομικά χαρακτηριστικά του.

⁶⁶⁶ NF–1883,13[5].

Χριστιανισμού. Τον ύπνο του Ζαρατούστρα φέρεται να διακόπτει το δάγκωμα μιας οχιάς. Ο πόνος ξυπνά τον περιπλανώμενο, ο οποίος παρουσιάζει μια μάλλον απροσδόκητη αντίδραση έναντι της επίθεσης. Αρχικά εμφανίζεται διατεθειμένος να ευχαριστήσει το φίδι, ενώ στη συνέχεια το καλεί να πάρει πίσω το κατά τη γνώμη του ανώφελα ξοδιασμένο δηλητήριό του μέσω της ακόλουθης διατύπωσης:

«Πότε πέθανε, αλήθεια, ένας δράκος από το φαρμάκι ενός φιδιού»⁶⁶⁷ και συνεχίζει προτρέποντας «Μα πάρε πίσω το φαρμάκι σου! Δεν είσαι αρκετά πλούσια, ώστε να μου το χαρίσεις.»⁶⁶⁸.

Η φανταστική αυτή σκηνή κλείνει με το φίδι να δρα κατά την προτροπή του Ζαρατούστρα. Το ενδιαφέρον για την προκείμενη θεματική αναφαίνεται στην απάντηση, την οποία επιφυλάσσει ο κεντρικός ήρωας του έργου στους μαθητές του ως προς το ερώτημα σχετικά με το επιμύθιο της εξιστόρησης. Η απάντηση συνίσταται στην ιδιότητα, που του αποδίδουν οι καλοί (Gute) και οι δίκαιοι (Gerechte). Τον αποκαλούν εκριζωτή της Ηθικής (Vernichter der Moral). Και ο Ζαρατούστρα συνεχίζει: «Η ιστορία μου είναι ανήθικη»⁶⁶⁹.

Ήδη στο σημείο αυτό ανακύπτουν ορισμένα βασικά ερωτήματα. Ποιοι είναι αυτοί που επιφυλάσσουν για τον εαυτό τους την ιδιότητα του «καλού» συνάμα με την ιδιότητα του «δικαίου»; Εφόσον στο πρόσωπο του Ζαρατούστρα αντικατοπτρίζεται το νιτσεϊκό αξιακό ιδανικό, τα πρόσωπα, για τα οποία γίνεται λόγος στο σημείο αυτό, δεν είναι δυνατό παρά να συμπίπτουν με τους φορείς της θετικής αξιολογικής αποτίμησης υπό το πρότυπο των Δούλων. Πρόκειται με άλλα λόγια για το αποδοκιμαστέο στα πλαίσια της Ηθικής των Κυρίων πρότυπο, το οποίο ταυτόχρονα με τον αυτοκαθορισμό του δια του επιθέτου «καλός» αποδύεται σε μια προσπάθεια παραλληλισμού της ιδιότητας αυτής με αυτή του δικαίου. Αναφορικά με αυτή τη δεύτερη ιδιότητα τίθεται το ζήτημα αφενός του σαφέστερου προσδιορισμού του κατά τα φαινομενα αμφίσημου αυτού όρου και αφετέρου της εξέτασης της σχέσης του με την έννοια του θετικού Δικαίου. Στην προκείμενη περίπτωση ο όρος «δίκαιος» πρέπει να νοηθεί όχι με την τεχνική νομική έννοιά του, η οποία αποπνέει το στοιχείο της τυπικής νομιμοποίησης, αλλά ως μια απόπειρα εκ προοιμίου χαρακτηρισμού μιας πράξης ως ορθής με μεταφυσική θεμελίωση. Η εκτίμηση αυτή προκύπτει τόσο από τον τρόπο, με τον οποίο φαίνεται να τεκμηριώνεται –ή επί της ουσίας να μη τεκμηριώνεται– το εν λόγω γνώρισμα αποκλειστικά και μόνο μέσω της

⁶⁶⁷ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁶⁸ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁶⁹ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

σύζευξής του με τον θετικό αξιολογικό πόλο του ηθικού προτύπου των Δούλων, όσο κι από το γεγονός ότι αντίθετα με τη θετικοδικαιική εκδοχή του, ο κρίσιμος όρος δεν παρουσιάζεται ως απόρροια μιας κοινωνικής διεργασίας έτσι όπως αυτή εκτίθεται κατά κύριο λόγο στα πλαίσια της «Γενεαλογίας της Ηθικής» και περιγράφηκε ήδη στο οικείο κεφάλαιο, αλλά ως αποτέλεσμα της εγκαθίδρυσης μιας κατανοησιακού περιεχομένου σχέσης με την έννοια της πράξης, η οποία πλέον μοιραία αντικατοπτρίζει το αξιακό υπόβαθρο των Δούλων.

Η αναφορά στην έννοια του Δικαίου στο εν λόγω απόσπασμα δε σταματά στο σημείο αυτό. Έτσι λίγο πιο κάτω ο νιτσεϊκός Ζαρατούστρα συνεχίζει

«Κι αν σας γίνει καμιά μεγάλη αδικία, προσθέστε σ' αυτήν κι άλλες πέντε μικρές! Φαίνεται άσχημος αυτός που μόνο τον στενοχωρεί η αδικία.»⁶⁷⁰.

Το στοιχείο της ανταπόδοσης φαίνεται να απασχολεί τον εμπνευστή της μορφής του Ζαρατούστρα και στο σημείο αυτό. Πρόκειται βέβαια για έναν ισχυρισμό, ο οποίος φωτίζεται περαιτέρω στη βάση της ακόλουθης ομολογίας:

«Το ξέρετε κιόλας! Η μοιρασμένη αδικία είναι μισό Δίκαιο (Getheiltes Unrecht ist halbes Recht). Και πρέπει να πάρει επάνω του το άδικο, αυτός ο οποίος έχει τη δυνατότητα να το φέρει.»⁶⁷¹.

Μια πρώτη παρατήρηση σχετικά με το τελευταίο αυτό απόσπασμα αφορά αυτή ακριβώς την προσπάθεια κατά τα φαινόμενα ποσοτικοποίησης των εννοιών του Δικαίου και του Αδίκου. Όταν ο Nietzsche ταυτίζει το μερικό άδικο με το μισό Δίκαιο στην πραγματικότητα εκδηλώνει μια προσπάθεια ανάδειξης κάποιου θετικού στοιχείου στην περίπτωση της άδικης πράξης, την οποία προσεγγίζει από τη σκοπιά του προσώπου, το οποίο αυτή επιβαρύνει. Επιπλέον ο όρος «μισό Δίκαιο» δε θα έπρεπε να θεωρηθεί ότι χρησιμοποιείται κυριολεκτικά, αλλά περισσότερο με σκοπό την κατάδειξη μιας σχέσης αντίστροφης αναλογίας μεταξύ των δύο, Δικαίου και Αδίκου στα πλαίσια της ίδιας πράξης.

Το δεύτερο σκέλος του αποσπάσματος αφήνει καθαρά να διαφανεί η διάκριση, η οποία εισάγεται μεταξύ ανθρώπων, που μπορούν, και ανθρώπων, οι οποίοι δεν έχουν τη δυνατότητα να καταστούν φορείς του αδίκου. Βέβαια το μονοδιάστατο της αναφοράς αφήνει ανοιχτό το ζήτημα της εννοιολογικής εξειδίκευσης του ρήματος «μπορώ» στη συγκεκριμένη περίπτωση. Οι

⁶⁷⁰ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁷¹ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

παράγοντες εκείνοι, που διεκδικούν ρόλο στη διαμόρφωση της δυνατότητας αυτής, παραμένουν απροσδιόριστοι, με αποτέλεσμα να μην είναι καν εφικτή η τοποθέτησή τους εντός της εξωτερικής πραγματικότητας, εντός δηλαδή των φυσικών ή κοινωνικών όρων, υπό τους οποίους λαμβάνουν χώρα οι ανθρώπινες πράξεις ή εντός της εσωτερικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου.

Η ενασχόληση του Nietzsche με την έννοια του Δικαίου προς κατεύθυνση συναφή με αυτή, που εκτέθηκε ως το σημείο αυτό πλην όμως από τη σκοπιά του κυρίαρχου τρόπου σκέψης, δεν περιορίζεται στο πρώτο μέρος του περί ου ο λόγος έργου. Έτσι στο δεύτερο μέρος, αντικείμενο του κεφαλαίου, το οποίο φέρει τον τίτλο «Για τους φημισμένους σοφούς» (Von den berühmten Weisen), αποτελεί η συνήθης για τα δεδομένα της νιτσεϊκής κριτικής προσέγγισης αξιολογική αποτίμηση της φιλοσοφικής σκέψης. Τα πυρά τη φορά αυτή συγκεντρώνει η κατά την αντίληψη του φιλοσόφου ταύτιση της φιλοσοφικής σκέψης με τις λαϊκές προκαταλήψεις. Η παραχώρηση αυτή από μέρους των εκπροσώπων της εν λόγω σκέψης έχει ως αποτέλεσμα αφενός την τιμή έναντι της συγκεκριμένης τάξης από μέρους του λαού όσο και την όποια εξασφάλιση της ανοχής του.

Η μορφή εκείνη, η οποία αποτελεί φορέα του αντίρροπου αξιακού προτύπου είναι για άλλη μια φορά αυτή του ελεύθερου Πνεύματος. «Ο εχθρός των αλυσίδων, εκείνος που δε λατρεύει τίποτε, εκείνος που κατοικεί στα δάση αποτελεί το θύμα της λαϊκής οργής, στην οποία αποδίδεται το χαρακτηριστικό του αισθήματος Δικαίου (Sinn für das Recht)» Η γενικότερη αποτίμηση της φιλοσοφικής σκέψης, η οποία λαμβάνει χώρα στα πλαίσια του υπό κρίση κεφαλαίου, συνίσταται στην ταύτιση του αληθούς με την κυρίαρχη λαϊκή αντίληψη, στοιχείο το οποίο εν πολλοίς οφείλεται, υποστηρίζει ο Nietzsche, στην αυτοκατανόηση των εκπροσώπων της φιλοσοφικής σκέψης ως ενός μέρους του λαού.

Σε άλλο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους του έργου «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα», με τον διαφωτιστικό για το υπό κρίση θέμα τίτλο «Για τη λύτρωση» (Von der Erlösung), εξετάζεται η έννοια της λύτρωσης, τουλάχιστον όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον συγγραφέα του έργου⁶⁷². Σημείο εκκίνησης της αναφοράς στο ζήτημα αποτελεί η παρουσίαση από τον κεντρικό ήρωα ενός χώρου, οπού συχνάζουν άτομα, τα οποία υποφέρουν από κάθε λογής αναπηρία. Αφού απορριφθεί η ιδέα της θεραπείας των αναπήρων ως αποτέλεσμα συγκεκριμένης δράσης, η οποία

⁶⁷² Σχετικά με την έννοια της λύτρωσης στη νιτσεϊκή σκέψη και τη συσχέτισή της προς την τρέλα (Wahn), τη βούληση (Wille) και την ωδίνη (Wehe) καθώς και με την ειδικότερη εκδήλωσή της ως αυτολύτρωσης στο συγκεκριμένο απόσπασμα βλ. Sandvoss E., Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966, σελ. 22επ.

συνεπάγεται άλλα δεινά αδιόρατα για όποιον βλέπει την αναπηρία ως κάτι αυτονόητα αρνητικό και αφού γίνει αναφορά σε ένα άλλο είδος αναπηρίας, στα πλαίσια του οποίου δίνεται ιδιαίτερη έμφαση σε ένα ειδικότερο χαρακτηριστικό του ανθρώπινου υποκειμένου, με αποτέλεσμα να περιέλθουν σε μια ιδιόμορφη κατάσταση μαρασμού όλα τα άλλα, η έννοια της λύτρωσης θεωρείται σύμφυτη με τη θέαση της πραγματικότητας ως προϊόντος της ανθρώπινης βούλησης. Υπό το πρίσμα αυτής της αρχικής παραδοχής πρέπει να ερμηνευτεί η σχετική αντίληψη του Ζαρατούστρα, όπως αυτή εκδηλώνεται μέσα από το παρακάτω απόσπασμα:

«Το να λυτρώνει κανείς αυτούς που πέρασαν (die Vergangenen) και όλα τα "ήταν" να τα μετασχηματίζει σε ένα "έτσι το 'θελα"!—μόνο αυτό θα ονομαζόταν για 'μένα λύτρωση!»⁶⁷³.

Είναι φανερό ότι στο χωρίο αυτό επιχειρείται μία μετάβαση αναφορικά με την εκτίμηση της πραγματικότητας από τη δεδομένη φύση των πραγμάτων και αλληλουχία των καταστάσεων σε μια αντιστοίχιση της βούλησης του υποκειμένου και της εξωτερικής πραγματικότητας κατά τρόπο τέτοιο, ώστε η εξωτερική πραγματικότητα να γίνεται αντιληπτή ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης βούλησης. Με τον τρόπο αυτό κλείνει ο δρόμος απέναντι σε κάθε απόπειρα μεταφυσικής διευθέτησης της πραγματικότητας. Η ενορμησιακή φύση του ανθρώπινου υποκειμένου, μοναδικός τρόπος δυνατής κατανόησης της εσωτερικής διάστασής του κατά τη νιτσεϊκή οπτική, αποκτά τα πρωτεία, επιτρέποντας την αντιμετώπιση του παρελθόντος ως αποτυπώματός της στον χώρο του επιστητού.

Κατόπιν όμως της διατύπωσης της αντίληψης αυτής, ο Ζαρατούστρα φαίνεται να ενσκήπτει στην στα πλαίσια του εφικτού αναλυτική αποτύπωση και εν τέλει αποτίμηση του εντός εισαγωγικών όρου «ήταν», όπως αυτός χρησιμοποιείται στο προαναφερθέν απόσπασμα. Στην περίπτωση λοιπόν, κατά την οποία υιοθετείται η συγκεκριμένη οπτική της θέασης του παρελθόντος ως μιας διάστασης της πραγματικότητας, που δεν είναι εφικτό να μεταβληθεί, και της ταυτόχρονης αδυναμίας συσχέτισής του με το βουλευτικό στοιχείο κατά τρόπο τέτοιο, ώστε το ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο να αποτελέσει την αιτιακή βάση του, η βούληση εκδηλώνει τη λυσσαλέα αντίδρασή της έναντι του αμετάκλητου.

Το τελικό αποτέλεσμα της οπτικής αυτής περιγράφει με τον πλέον γλαφυρό τρόπο ο Ζαρατούστρα:

⁶⁷³ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

«Έτσι έγινε η θέληση, ο ελευθερωτής, ένας κακοποιός: και παίρνει εκδίκηση από ό,τι είναι ικανό να υποφέρει, γιατί δε μπορεί η ίδια αυτή να γυρίσει πίσω. Αυτό και μόνο αυτό είναι η ίδια η εκδίκηση: η αποστροφή της θέλησης έναντι του χρόνου και του "ήταν" του. Αληθινά μέσα στη θέλησή μας κατοικεί μια μεγάλη τρέλα· και έγινε κατάρα για κάθε τι ανθρώπινο το ότι η τρέλα αυτή έμαθε το Πνεύμα! Το πνεύμα της εκδίκησης: φίλοι μου, αυτή ήταν ως τώρα η καλύτερη σκέψη των ανθρώπων· κι όπου υπήρχε δυστυχία, εκεί έπρεπε να υπάρχει πάντα τιμωρία. "Τιμωρία" δηλαδή έτσι ονομάζεται η ίδια η εκδίκηση: με μια ψευδολογία υποκρίνεται την καλή συνείδηση.»⁶⁷⁴

Και επειδή ο φορέας της βούλησης υποφέρει, ακριβώς διότι είναι αδύνατο, στον βαθμό που προσδοκάται μια αποτελεσματική λειτουργία του βουλητικού στοιχείου, να επιθυμεί το πισωγύρισμα, θα έπρεπε η ίδια η βούληση και η ζωή στη συνολική αποτύπωσή της να εκλαμβάνονται ως πραγμάτωση μιας τιμωρητικής διαδικασίας.

Η ταύτιση λοιπόν της βούλησης ως συστατικού της έννοιας της ζωής –αλλά και της ίδιας της ζωής– με την έννοια της ποινής αποτελεί στη νιτσεϊκή σκέψη το καταληκτικό σημείο μιας διαδικασίας μετασχηματισμού του ανθρώπινου υποκειμένου στην εσωτερική διάστασή του. Όπως βεβαίως το παραπάνω απόσπασμα ξεκάθαρα αφήνει να διαφανεί, πρόκειται για μια εννοιολογική εκδοχή του όρου «ποινή», η οποία συμπίπτει με την έννοια της εκδίκησης. Η εκδίκηση λοιπόν στο σημείο αυτό παρουσιάζεται εν είδει αντίδρασης έναντι του αμετακλήτου, όπως αυτό εξειδικεύεται στη συνειδητοποίηση της πλήρους αδυναμίας επίδρασης επί της τετελεσμένης πραγματικότητας.

Η μορφή του Ζαρατούστρα χρησιμοποιείται περαιτέρω από τον φιλόσοφο, προκειμένου να γίνει γνωστό το αντίδοτο στην προπεριγραφείσα κατάσταση.

«Και μαζεύτηκε σύννεφο με σύννεφο πάνω από το Πνεύμα: Ώσπου στο τέλος, η τρέλα κήρυξε: "Όλα περνούν, γι' αυτό όλα αξίζουν να περάσουν!"»⁶⁷⁵.

Η τρέλα λοιπόν συλλαμβάνεται ως ο παράγοντας εκείνος, δια του οποίου αντιμετωπίζεται το πνεύμα της εκδίκησης. Το πρώτο αυτό απόσπασμα, πέρα από την εισαγωγή του ιδιότυπου αυτού παράγοντα στη γενικότερη προβληματική, έτσι όπως αυτός κατανοείται στα πλαίσια της νιτσεϊκής σκέψης, κομίζει και μια γενικότερη αντίληψη για τη σχέση με το χρόνο και ειδικότερα

⁶⁷⁴ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁷⁵ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

για την παρελθοντική διάστασή του, η οποία εκτενώς προσεγγίστηκε μέχρι το σημείο αυτό. Η φράση «Όλα περνούν, γι' αυτό όλα αξίζουν να περάσουν!», πέρα από την αποτύπωση της καθαρά λειτουργικής διάστασης του χρόνου, η οποία από μόνη της δεν κομίζει κάτι νέο στη συλλογιστική κατασκευή, εισάγει στο δεύτερο μέρος της μια διατύπωση με αξιολογικά χαρακτηριστικά. Υπό το αξιολογικό αυτό πρίσμα η επίδραση του αμετάκλητου της παρελθοντικής διάστασης των πραγμάτων αμβλύνεται.

Πλην όμως ο νιτσεϊκός Ζαρατούστρα δεν αρκείται στην αποτίμηση αυτή. Έτσι ο λόγος συνεχίζει:

«Και αυτό είναι η ίδια η Δικαιοσύνη, ο νόμος εκείνος του χρόνου που, σύμφωνα μ' αυτόν [scil. ο Χρόνος] πρέπει να καταβροχθίζει τα παιδιά του: Έτσι κήρυξε η τρέλα.»⁶⁷⁶

Η αρχική διατύπωση του τρόπου λειτουργίας αυτής της κατά τα φαινόμενα ουσιώδους έννοιας πλαισιώνεται από μια σειρά αποσπασμάτων, τα οποία αποσκοπούν στην αποτύπωση ειδικότερων γνωρισμάτων της, με ενδιαφέρον για τα δεδομένα της προκείμενης θεματικής στον βαθμό, στον οποίο επιτρέπουν να θιγούν νοηματικές κατασκευές καίριου ενδιαφέροντος για την τελευταία. Στη συγκεκριμένη περίπτωση η μυθολογικής προέλευσης γλαφυρή διατύπωση είναι δυνατό να ιδωθεί ως μια απόπειρα κατάδειξης της λυτρωτικής λειτουργίας του χρονικού στοιχείου. Τα παιδιά του Χρόνου εν προκειμένω είναι τα γεννήματά του, αυτά τα οποία αφήνει πίσω του στο πέρασμά του, ενδεχομένως οι αναμνήσεις, οι οποίες υπό το αδυσώπητο βλέμμα της εκδικητικότητας είναι αδύνατο να εκλείψουν.

Το χρονικό στοιχείο λοιπόν, σε αυτή τη λυτρωτική εκδοχή του, έρχεται να λειτουργήσει – σύμφωνα με την αντίληψη του Nietzsche – δομικά ως προς μία έννοια Δικαιοσύνης, η δε ενασχόληση με το ζήτημα στα πλαίσια όρων, οι οποίοι παρουσιάζουν ευρεία χρήση στον χώρο της νομικής επιστήμης – μολονότι χρησιμοποιημένων στο σημείο αυτό υπό διαφορετική έννοια, όπως θα φανεί και από όσα πρόκειται να ακολουθήσουν –, συνεχίζεται και στο απόσπασμα, που ακολουθεί.

«Ηθικά (sittlich) είναι κανονισμένα τα πράγματα σύμφωνα με το Δίκαιο και την τιμωρία. Ω που είναι η λύτρωση από τον ποταμό των πραγμάτων και από την τιμωρία "ύπαρξη"; Έτσι κήρυξε η τρέλα.»⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁷⁷ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

Όταν ο Nietzsche περιγράφει την υφιστάμενη κατάσταση, έναντι της οποίας έρχεται να λειτουργήσει λυτρωτικά η τρέλα ως κυριαρχούμενη από το Δίκαιο και την τιμωρία, τα οποία μάλιστα διέπουν, κατά τον ισχυρισμό του, την «Ηθική των πραγμάτων», εισάγει έναν πλήρη παραλληλισμό μεταξύ των τριών αυτών εννοιών, του Δικαίου, της ποινής και της Ηθικής. Είναι δε εμφανές ότι στο συγκεκριμένο χωρίο γίνεται λόγος για τα εγκαθιδρυμένα κυρίαρχα ηθικά πρότυπα, τα οποία και αποτελούν συνήθη στόχευση της νιτσεϊκής κριτικής. Υπό το ίδιο πρίσμα πρέπει να ιδωθούν και οι άλλες δύο έννοιες του τριπτύχου.

Η έννοια της ποινής έχει πολλές φορές εντός του νιτσεϊκού έργου αντιμετωπιστεί έντονα κριτικά και ως εκ τούτου οποιαδήποτε περαιτέρω αναφορά στο σημείο αυτό ενδεχομένως θα περίττευε. Μεγαλύτερο όμως ενδιαφέρον το σημείο αυτό προκαλεί η έννοια του Δικαίου, η πλήρης ταύτιση της οποίας με την Ηθική επιτρέπει την εξαγωγή του συμπεράσματος ότι πρόκειται για την γενική κυριαρχούσα αντίληψη περί Δικαίου, για την οποία ήδη έγινε λόγος και η οποία αφίσταται της τεχνικής εκδοχής της έννοιας του Δικαίου, όπως αυτή αναλύθηκε παραπάνω⁶⁷⁸. Η δε αναφορά στην τιμωρία-ύπαρξη είναι απολύτως συνεπής με όσα προηγήθηκαν. Στο επίκεντρο ωστόσο κάθε ερμηνευτικής προσέγγισης με απαιτήσεις συνεισφοράς στην εξέλιξη της σχετικής συζήτησης δε μπορεί παρά να βρεθεί ο όρος «ποταμός των πραγμάτων», ο οποίος εν προκειμένω φαίνεται να αναφέρεται στην έννοια του Δικαίου ή, ακόμη και αν αυτό δε συμβαίνει τουλάχιστον υπό την έννοια της άμεσης συσχέτισης, παρέχει μια εικόνα του τρόπου, με τον οποίο οι έννοιες αυτές παρεισάγονται στο κρατούν ηθικό πρότυπο.

Συγκεκριμένα η εντύπωση που δίνεται αφορά τη συνδρομή του στοιχείου της ισχυρής επίδρασης επί της δυνατότητας ακώλυτης εκδήλωσης της εσωτερικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου. Η δε ερμηνευτική αυτή προσέγγιση φαίνεται να επικυρώνεται και από το απόσπασμα, το οποίο ακολουθεί.

«"Μπορεί να υπάρχει λύτρωση, όταν υπάρχει ένα αιώνιο Δίκαιο; Αχ, αμετακίνητη είναι η πέτρα "ήταν": Αιώνιες πρέπει να είναι και όλες οι τιμωρίες": Έτσι κήρυξε η τρέλα. Καμία πράξη δε μπορεί να εκμηδενιστεί. Πως θα μπορούσε να εξαληφθεί μέσω της τιμωρίας; Αυτό, αυτό είναι το αιώνιο που υπάρχει στην τιμωρία "ενθαδική ύπαρξη" (Dasein): Το ότι δηλαδή η ενθαδική ύπαρξη πρέπει πάλι να είναι αιώνια πράξη και

⁶⁷⁸ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

ενοχή.»⁶⁷⁹.

Βασικό μέλημα του εγκαθιδρυμένου ηθικού προτύπου, έτσι όπως αυτό εξωτερικεύεται μέσα από τις έννοιες της Δικαιοσύνης, του Δικαίου και της ποινής, φαίνεται να είναι η διασφάλιση της ισχύος στο χρονικό επίπεδο. Κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται, κατά τον Nietzsche μέσω της επινόησης μιας κίβδηλης έννοιας, όπως είναι αυτή του «αιώνιου Δικαίου». Κάπως έτσι η εν είδει ποινής ύπαρξη και η σύμφυτη με αυτή ενοχή διασφαλίζουν τον διηνεκή χαρακτήρα τους.

Η εναλλακτική οδός έναντι της κατάστασης αυτής παρουσιάζεται μέσα από τα λόγια του Ζαρατούστρα.

«"Εκτός και αν, η ίδια η θέληση τελικά λυτρωνόταν μόνη της και γινόταν θέληση της μη θέλησης—"· Μα το ξέρετε, αδερφοί μου, αυτό το απατηλό τραγούδι της τρέλας! (Fabellied des Wahnsinns)»⁶⁸⁰

Δύο είναι τα νέα δεδομένα, που εισάγονται στην γενικότερη προβληματική μέσα από το συγκεκριμένο απόσπασμα. Το πρώτο συνίσταται στη διάγνωση μιας καθαρά μηδενιστικής προοπτικής ενδεδυμένης το ένδυμα μιας αυτοκατάργησης του βουλευτικού στοιχείου, της θέλησης για μη θέληση, επί της οποίας αντικατοπτρίζεται ταυτόχρονα και αποστασιοποίηση από τη θέληση για ισχύ ως θεμελιώδες υπαρξιακό κίνητρο και συνακόλουθα από την εν πολλοίς ταυτισμένη μαζί της έννοια της ζωής. Το δεύτερο εισάγεται μέσω της χρήσης της έκφρασης «απατηλό τραγούδι της τρέλας». Πρόκειται δηλαδή για μια αντίληψη, σε σχέση με την οποία ο Ζαρατούστρα –και μέσω αυτού ο Nietzsche– διάκειται απροκάλυπτα αρνητικά, και έναντι της οποίας ο νιτσεϊκός ήρωας αντιτείνει:

«Σας οδήγησα μακριά από αυτά τα απατηλά τραγούδια, καθώς σας δίδαξα "η θέληση είναι ένας δημιουργός."»⁶⁸¹.

Απέναντι λοιπόν στη βλαπτική εξέλιξη, την οποία προοιωνίζει η εμπλοκή της τρέλας, προτείνεται ως γνώμονας στη σχέση του υποκειμένου με την πραγματικότητα μια δημιουργική εκδοχή της βούλησης. Εύλογα ωστόσο τίθεται το ερώτημα αναφορικά με το ακριβές περιεχόμενο της δημιουργικής αυτής εκδοχής της βούλησης. Ο Ζαρατούστρα σπεύδει να

⁶⁷⁹ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁸⁰ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁸¹ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

εξειδικεύσει το περιεχόμενο της γενικής αυτής διατύπωσης.

«Κάθε "ήταν" είναι ένα θραύσμα, ένα αίνιγμα, μια φρικτή σύμπτωση— μέχρι να προσθέσει σε αυτό η δημιουργούσα θέληση: "Μα έτσι το ήθελα" – μέχρι να προσθέσει σε αυτό η δημιουργούσα θέληση: "Μα έτσι το θέλω, έτσι θα το θέλω"»⁶⁸²

Η σύλληψη της πραγματικότητας, η σχέση του υποκειμένου με αυτή, κυριαρχείται πλέον από τη συνδρομή του βουλητικού στοιχείου: Η πραγματικότητα εκλαμβάνεται ως αποτέλεσμα της βούλησης του ανθρώπινου υποκειμένου.

Έναντι, βέβαια, της ισχύουσας στην εποχή του Nietzsche κατάστασης και της θέσης της βούλησης εντός αυτής ο Ζαρατούστρα, και δι' αυτού ο εμπνευστής του, δε φαίνεται να υιοθετούν μια αισιόδοξη οπτική.

«Και ποιός της δίδαξε τη συνδιαλλαγή με το χρόνο και πώς το πιο υψηλό είναι ανώτερο από κάθε συνδιαλλαγή; Κάτι πιο υψηλό από τη συνδιαλλαγή πρέπει να θέλει η θέληση, που είναι η θέληση για δύναμη—: Μα πως της συμβαίνει αλήθεια αυτό; Ποιος της δίδαξε να θέλει ακόμη και το πισωγύρισμα;»⁶⁸³

Η περιγραφή του επίμαχου φαινομένου, έτσι όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα, αποτελείται από τρία διακριτά σκέλη, τη συνδιαλλαγή με το χρονικό στοιχείο, την αξιολόγησή του σε σχέση με ένα άλλο στοιχείο, το οποίο δεν αποτυπώνεται με σαφήνεια, χρησιμοποιείται όμως σε ένα τρίτο επίπεδο ως επιθυμητό περιεχόμενο περιεχόμενο της βούλησης. Η αναφορά αυτή φαίνεται να επιτελεί το έργο τόσο της συνοπτικής αποτύπωσης της κατάστασης στη σύλληψή της μέσα από τη ματιά του φιλοσόφου όσο και της μετάβασης στο σύμφωνο με το νιτσεϊκό αξιολογικό πρότυπο, δηλαδή στην απομάκρυνση από το ενδεχόμενο κάθε είδους συνδιαλλαγής με το χρόνο και στην εκδήλωση της βούλησης ως βούλησης για ισχύ. Ακριβώς έναντι κάθε παρακωλυτικής επίδρασης επί της εκδήλωσης αυτής στρέφεται η νιτσεϊκή κριτική.

3.5.3.1. Η έννοια της εκδίκησης στη νιτσεϊκή σκέψη

Η εξέχουσα θέση της έννοιας της εκδίκησης στη νιτσεϊκή σκέψη δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί. Παρόμοια ισχύουν και όσο αφορά στην ευχερή ένταξή της στο κριτικό

⁶⁸² Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

⁶⁸³ Z., Von der Erlösung [Μετάφραση του γράφοντος].

οπλοστάσιο ενός φιλοσόφου, για τον οποίο η ενδογενής παρορμητική διάσταση του ανθρώπινου όντος αποτελεί το θεμελιακό πεδίο παραγωγής της δράσης του. Μάλιστα το ενδιαφέρον του Nietzsche για τον ακριβή ρόλο της τάσης αυτής στον ανθρώπινο βίο ξεκινά ήδη από το πρώιμο έργο του. Έτσι σε σημείωση, η οποία τοποθετείται μεταξύ του τέλους του 1869 και των αρχών του 1870⁶⁸⁴, ο φιλόσοφος παρουσιάζεται να τοποθετεί πιθανότατα εν είδει τίτλου μελλοντικού προς συγγραφή υπόκεφαλαίου και υπό τον υπέρτιτλο «Διδασκαλία περί την Πολιτεία, Νόμοι, Παιδεία του λαού (Volksbildung)» από κοινού τις έννοιες του Δικαίου και της εκδίκησης, δίνοντας μια πρώτη εικόνα της μεθοδολογικής θέσης, την οποία επιφύλασσε στην επίμαχη έννοια.

Όπως βέβαια είναι φυσικό, η ενασχόληση μαζί της δε σταμάτησε εκεί. Η άντληση θεμελιακών εννοιών από τον χώρο της τραγωδίας ή η προσπάθεια κατανόησης του περιεχομένου τους με παραστάσεις εντασσόμενες στο πεδίο αυτό, είναι πρακτική συνήθης για τη νιτσεϊκή σκέψη. Ως εκ τούτου ουδόλως ξενίζει η χρήση του επίμαχου όρου σε ένα κείμενο αφιερωμένο στην κατανόηση της αρχαιοελληνικής τραγωδίας, κατά τρόπο όμως, ο οποίος υπερβαίνει την προσήλωση στον για της ανάγκες της κρίσιμης θεματικής στενό αυτό στόχο:

«Πρέπει κανείς να παρατηρήσει το εξής: Η αλεξανδρινή κουλτούρα χρειάζεται μια τάξη σκλάβων (Sclavenstand), για να μπορέσει να υπάρξει μακροπρόθεσμα. Αλλά αρνείται, στην αισιόδοξη προσέγγισή της της ενθαδικής ύπαρξης (Dasein), την αναγκαιότητα μιας τέτοιας τάξης και γι' αυτό, όταν εξαντλείται το αποτέλεσμα των όμορφων παραπλανητικών και καθησυχαστικών λέξεών τους σχετικά με την «αξιοπρέπεια του ανθρώπου» και την «αξιοπρέπεια της εργασίας» βαθμιαία εξαλείφεται τρομαχτικά. Δεν υπάρχει τίποτε πιο τρομακτικό από μια βαρβαρική τάξη σκλάβων, η οποία έχει μάθει να προσεγγίζει την ύπαρξή της ως μια αδικία και προετοιμάζεται να πάρει εκδίκηση, όχι μόνο για την ίδια, αλλά για όλες τις γενιές. Ποιος τολμά απέναντι σε τέτοιες απειλητικές θύελλες να επικαλεστεί με αισιοδοξία τις θολές και κουρασμένες θρησκείες μας, οι οποίες στα θεμέλιά τους έχουν εκφυλιστεί σε θρησκείες των μορφωμένων (Gelehrtenreligionen): Έτσι ώστε ο μύθος, η αναγκαία προϋπόθεση κάθε θρησκείας να έχει παραλύσει παντού, και σε αυτή την ίδια περιοχή να έχει κυριαρχήσει εκείνο το αισιόδοξο πνεύμα, το οποίο έχουμε ταυτίσει με το

⁶⁸⁴ NF-1869,3[73]

μικρόβιο της εξάλειψης της κοινωνίας μας»⁶⁸⁵

Η συγκεκριμένη αναφορά ξεκινά με την εξειδίκευση στο προκείμενο παράδειγμα της ιδέας του Nietzsche σχετικά με τη λειτουργία των δούλων ως απαραίτητου συστατικού μιας κοινωνικής οργάνωσης. Η χρήση του όρου «δούλος», κυρίως αν ληφθεί υπόψη η εποχή, από την οποία το συγκεκριμένο παράδειγμα αντλείται, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη κυριολεκτικά· πλην όμως η θέση, την οποία εκφράζει ο γερμανός στοχαστής στο απόσπασμα αυτό, φαίνεται να εξυπηρετείται επαρκώς και εφόσον θεωρηθεί ότι ο σχετικός όρος ανταποκρίνεται στην –στα πλαίσια της κριτικής επί του κρατούντος ηθικού προτύπου– ανθρωπολογικών διαστάσεων διάκρισή του μεταξύ Κυρίων και Δούλων. Σε κάθε περίπτωση το ερώτημα αν στο χωρίο αυτό γίνεται λόγος για δούλους κατά κυριολεξία ή για τους φορείς του ίδιου χαρακτηρισμού στα πλαίσια του νιτσεϊκού ανθρωπολογικών διαστάσεων προτύπου, είναι δυνατό να απαντηθεί ως εξής: Τα πρόσωπα, τα οποία φέρουν και στην πραγματικότητα την ιδιότητα του δούλου, φαίνεται να πληρούν τα χαρακτηριστικά, τα οποία ο Nietzsche αποδίδει στους φορείς της αντίστοιχης ιδιότητας σε ακόμη μεγαλύτερο βαθμό από τους τελευταίους. Οπότε σε μια τέτοια περίπτωση το ερώτημα αποκτά δευτερεύουσα σημασία.

Όσο αφορά στον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζεται η έννοια της εκδίκησης στο απόσπασμα αυτό, η συσχέτισή της με την κατηγορία των Δούλων παρουσιάζεται κυρίαρχη. Φαίνεται δε η έννοια αυτή να συλλαμβάνεται από τη συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων με χαρακτηριστικά μεταφυσικά, στον βαθμό στον οποίο εγείρεται από αυτούς το αίτημα της εκδίκησης και για την κατάσταση προηγούμενων γενεών. Μια συνήθης αντίληψη για την έννοια της ανταπόδοσης θα εξυπονοούσε ότι η τελευταία τείνει να λαμβάνει χώρα από μέρους υπαρκτών υποκειμένων προς όφελος και για λογαριασμό επίσης υπαρκτών υποκειμένων, τα οποία και θα απολάμβαναν το όποιο όφελος, κυρίως στο επίπεδο της δυνατότητας ελέγχου της συμπεριφοράς προσώπων, εναντίον των οποίων στρέφεται η εκδικητική μανία. Στην προκειμένη όμως περίπτωση –αφού η ανταπόδοση τείνει να κατευθύνεται και προς προηγούμενες γενεές– κάτι τέτοιο είναι εκ των πραγμάτων αδύνατο, γεγονός το οποίο οδηγεί στο συμπέρασμα ότι το αποτέλεσμα της συγκεκριμένης ενέργειας, τουλάχιστον εν μέρει, περιορίζεται στη συνείδηση των υποκειμένων φορέων της.

Παρόμοιας αντιμετώπισης τυγχάνει το επίμαχο ζήτημα σε σημείωση, η οποία χρονικά

⁶⁸⁵ GT, Vorwort an Richard Wagner 18 [Μετάφραση του γράφοντος]

τοποθετείται στο Καλοκαίρι του έτους 1875⁶⁸⁶. Το σχετικό απόσπασμα τιτλοφορείται «Η υπερβατική (transcendent) ικανοποίηση της εκδίκησης», καθιστώντας αρκούντως προφανή τον τρόπο, με τον οποίο ο γερμανός στοχαστής αντιλαμβάνεται τη λειτουργία της έννοιας. Η πρώτη σχετική παρατήρησή του έχει ως εξής:

«Η αίσθηση Δικαίου (Rechtsgefühl) είναι μια μνησικακία (Ressentiment), ανήκει δε στον ίδιο χώρο με την εκδίκηση (gehört mit der Rache zusammen): Και η παράσταση μιας Δικαιοσύνης πέρα από τον κόσμο αυτό (jenseitige Gerechtigkeit) ανάγεται στο αίσθημα της εκδίκησης.»⁶⁸⁷

Σε σχέση με το απόσπασμα αυτό, ερμηνευτικά είναι δυνατό να σταθεί κανείς στα ακόλουθα σημεία:

–Ο Nietzsche δεν αναφέρεται στο σημείο αυτό ευθέως στην έννοια του Δικαίου, αλλά σε αυτή της αίσθησης Δικαίου. Πρόκειται για έναν όρο, ο οποίος δε συναντιέται ιδιαίτερα συχνά στο έργο του. Έτσι σε σημείωση αναγόμενη χρονικά μεταξύ του Καλοκαιριού και του Φθινοπώρου του 1873⁶⁸⁸ ο γερμανός φιλόσοφος, σε μια προσπάθεια έκθεσης των λόγων, για τους οποίους κατά την αντίληψή του παρουσιάζεται το φαινόμενο, το οποίο ο ίδιος αποκαλεί «Υπερτροφία του ιστορικού αισθήματος» (Hypertrophie des historischen Sinnes)⁶⁸⁹, εντάσσει μεταξύ αυτών

⁶⁸⁶ NF–1875,9[1]

⁶⁸⁷ NF–1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

⁶⁸⁸ NF–1873,29[37]

⁶⁸⁹ Αυτή είναι η μοναδική φορά, κατά την οποία ο Nietzsche χρησιμοποιεί την έκφραση αυτή. Η έννοια ωστόσο του ιστορικού αισθήματος (historischer Sinn) τον απασχολεί σε αρκετά σημεία του έργου του. Από αυτά, τα πλέον χαρακτηριστικά, κυρίως με κριτήριο την παροχή πληροφοριών σχετικά με τη σημασία, την οποία αποδίδει ο γερμανός φιλόσοφος στον όρο, είναι τα ακόλουθα:

–Σε σημείωση αναγόμενη χρονικά μεταξύ στην ίδια περίοδο με την επίμαχη, δηλαδή μεταξύ Καλοκαιριού και Φθινοπώρου του 1873 (NF–1873,29[89]) το ιστορικό αίσθημα ταυτίζεται με μια «κρυφή Θεολογία» (verkappte Theologie), με έναν υποφώσκοντα τρόπο σκέψης, ο οποίος εν προκειμένω διέπεται από τη σύλληψη μιας τελικής σκοπιμότητας.

–Στο πρώτο μέρος του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο» (MAM I 274) ο όρος επεξηγείται με τον ακόλουθο τρόπο:

«Το ιστορικό αίσθημα συνίσταται στο ότι κανείς μπορεί να ανακατασκευάσει γρήγορα τέτοια συστήματα σκέψης και αισθημάτων από δεδομένες αφορμές, όπως [μπορεί να ανακατασκευάσει] την εντύπωση ενός ναού από μερικούς τυχαία εναπομείναντες κίονες και ορισμένα υπολείμματα τείχους. Το επόμενο αποτέλεσμα του ιδίου [φαινομένου] είναι ότι κατανοούμε τους συνανθρώπους μας ως εντελώς καθορισμένα τέτοια συστήματα και εκπροσώπους διαφορετικών κουλτουρών, δηλαδή ως αναγκαίους πλην όμως μεταβλητούς.» [Μετάφραση του γράφοντος]

–Στο έργο «Η χαρούμενη επιστήμη» (FW 337) ο Nietzsche ξεπερνώντας την καθαρά «τεχνική» περιγραφή του όρου, την περιγραφή δηλαδή της λειτουργίας του στα βασικά χαρακτηριστικά της, φαίνεται να τάσσεται υπέρ μιας μετάβασης από την καθαρά προσωπική αποτίμηση της ιστορικής πραγματικότητας, της συνειδητοποίησης της γήρανσης και της απουσίας μελλοντικών προοπτικών σε αυτή της συνειδητοποίησης από μέρους του ανθρώπινου υποκειμένου της θέσης του ως κληρονόμου και φορέα της ευγένειας του πνεύματος του παρελθόντος.

–Σε σημείωση αναγόμενη μεταξύ του Απριλίου και του Ιουνίου του έτους 1885 (NF–1885,34[180]) η ιστορική

και το γεγονός ότι η εν λόγω υπερτροφία προκαλεί ένα είδος διάλυσης ή ύπνωσης, η οποίες προέρχονται από την παράλυση ή την πλήρη εξάλειψη της αίσθησης Δικαίου καθώς και των ενστίκτων μέσω αναλογιών. Η αίσθηση Δικαίου και τα ένστικτα στο ίδιο σημείο ταυτίζονται «εν ολίγοις» με «το αφελές στα Ήθη και το πράττειν (das Naive in Sitte und Handeln)». Η σύνδεση της έννοιας του Δικαίου με αυτή των Ηθών έχει επαρκώς περιγραφεί με άλλη ευκαιρία⁶⁹⁰, φαίνεται δε να επανέρχεται και στο σημείο αυτό, ενισχύοντας το ενδεχόμενο της ταύτισης της έννοιας της αίσθησης Δικαίου με την αντίληψη που σχηματίζει το ανθρώπινο υποκείμενο για την έννοια του Δικαίου, όπως τη συλλαμβάνει ο Nietzsche, εντάσσοντας σε καίρια θέση την έννοια της ηθικότητας των ηθών.

Παρόμοια χρησιμοποιείται η έννοια του αισθήματος Δικαίου και στο έργο «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο». Ο Nietzsche καταφεύγει στην συγκριτική αποτίμηση δύο διαφορετικών δικαιοκτών μοντέλων, εκ των οποίων το μεν πρώτο είναι αποτέλεσμα μιας ενδελεχούς επεξεργασίας του περιεχομένου του, ενώ το δεύτερο, παραμερίζοντας την τάση αυτή, συνιστά αποτύπωση στο κανονιστικό επίπεδο, του υπάρχοντος εθιμικού υποβάθρου και των συναισθηματικών στοιχείων, τα οποία κομίζουν τα υποκείμενα, που πρόκειται να υπαχθούν σε αυτό. Στις περιπτώσεις εκείνες, κατά τις οποίες το Δίκαιο δεν αποτελεί μέρος της Παράδοσης (Herkommen), το αίσθημα Δικαίου εκλείπει μαζί της κατά την αντίληψη του γερμανού φιλοσόφου. Οπότε στις περιπτώσεις αυτές προκρίνεται η επιβολή ενός αυθαίρετου Δικαίου, το οποίο, μη φέροντας το σχετικό συναισθηματικό φορτίο, θα είχε το πλεονέκτημα της αμεροληψίας⁶⁹¹. Και η τελευταία αυτή αναφορά ενισχύει την πεποίθηση ότι επί της ουσίας ο Nietzsche αναφέρεται σε μια πρωτίστως συναισθηματικών καταβολών αντίληψη του υποκειμένου αναφορικά με τη διευθέτηση των ανθρώπινων πραγμάτων: –Τα εκφραστικά μέσα που επιλέγει ο Nietzsche, για να συνδυάσει τις έννοιες του αισθήματος Δικαίου και της

αίσθηση ταυτίζεται με την εικόνα του ανθρώπινου υποκειμένου ως ενός θεατρικού έργου (Schauspiel). Ταυτόχρονα με αυτή την προσέγγιση του ζητήματος επισημαίνεται ο κίνδυνος, μέσα από μια τέτοια οπτική, ο άνθρωπος να αποκτήσει μια εικόνα του εαυτού του ως διαμορφωτή της πραγματικότητας και όχι ως παθητικό δέκτη ερεθισμάτων, ως κάποιον, ο οποίος «παρακολουθεί και παρακολουθείται» κατά τη χαρακτηριστική διατύπωση.

–Τέλος σε σημείωση τοποθετημένη χρονικά μεταξύ Μαΐου και Ιουλίου του 1885 (NF–1885,35[2]) η ιστορική αίσθηση αντιμετωπίζεται από μια πλευρά πολύ εγγύτερη στα ενδιαφέροντα της κρίσιμης θεματικής, ήτοι ως:

«...η ικανότητα να μαντεύεις γρήγορα την ιεραρχία των αξιολογήσεων (Rangordnung von Werthschätzungen), σύμφωνα με τις οποίες ζει ένας λαός, μια κοινωνία, ένας άνθρωπος–, τη σχέση αυτών των αξιολογήσεων με τις συνθήκες ζωής (Lebens–Bedingungen), τη σχέση της αυθεντίας (Autorität) των αξιών με την αυθεντία των επενεργουσών δυνάμεων (wirkende Kräfte) (το υποτιθέμενο ως επί το πλείστον ακόμη περισσότερο από το πραγματικό): Το να μπορείς να αναπαράγεις όλο αυτό εντός σου κάνει το ιστορικό αίσθημα.» [Μετάφραση του γράφοντος]

⁶⁹⁰ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

⁶⁹¹ MAM I 459

μνησικακίας επιτρέπουν την συναγωγή του συμπεράσματος ότι ο γερμανός φιλόσοφος πρεσβεύει την πλήρη ένταξη του πρώτου στη δεύτερη. Με άλλα λόγια το αίσθημα Δικαίου εκλαμβάνεται ως έννοια υπάλληλη σε αυτή της Μνησικακίας.

–Η φράση «ανήκει δε στον ίδιο χώρο με την εκδίκηση» αφορά επίσης την έννοια του αισθήματος Δικαίου, το οποίο έτσι φαίνεται να έχει διπλή ταυτότητα. Πέρα από την προαναφερθείσα σχέση υπαλληλίας, η έννοια δείχνει να έχει κοινά χαρακτηριστικά με την έννοια της εκδίκησης. Το ερώτημα ποιά ακριβώς είναι τα χαρακτηριστικά αυτά, δε μπορεί να απαντηθεί, τουλάχιστον στη βάση του προκείμενου αποσπάσματος.

–Το τελευταίο μέρος του αποσπάσματος αφορά μια έννοια Δικαιοσύνης, η οποία ουδόλως σχετίζεται με το πεδίο του θετικού Δικαίου, παρουσιάζει δε πρωτίστως θεολογικά–μεταφυσικά χαρακτηριστικά. Το ενδιαφέρον συνίσταται στο γεγονός ότι «η παράσταση μιας Δικαιοσύνης πέρα από τον κόσμο αυτό»⁶⁹² ανάγεται –και αυτή– στο αίσθημα της εκδίκησης. Η έννοια της εκδίκησης βέβαια, όπως σχηματοποιείται κατά την τελευταία αυτή εκδοχή της, φαίνεται να παρασύρεται από τον τρόπο, με τον οποίο συλλαμβάνεται η έννοια της Δικαιοσύνης, φέροντας πλέον τα ίδια μεταφυσικά–θεολογικά χαρακτηριστικά. Πρόκειται επί της ουσίας για ένα είδος αντίδρασης προερχόμενης από την πλευρά του θείου, η οποία όμως, τουλάχιστον ως προς το δομικό χαρακτηριστικό της αυτό, συμπίπτει με την έννοια εκείνη της Δικαιοσύνης, όπου συμπεριλαμβάνεται και το θετικό Δίκαιο.

Η ίδια σημείωση συνεχίζεται ως εξής:

«Η Δικαιοσύνη συνίσταται στην αντιπροσβολή και ανταπόδοση {Wiederver(letzung)geltung}, στην προσβολή πρέπει να αντιστοιχεί μια αντίθετη προσβολή: talio. Αυτή είναι η παμπάλαια και πάντα δημοφιλής αντίληψη. Από μια άλλη πλευρά έψαχνε κανείς μια βάση {Grund} και του ερχόταν ένα υπόβαθρο σκοπών {und verfiel auf einen Zweckgrund} για τη δημόσια Δικαιοσύνη: Αποτροπή της προσβολής μέσω του εκφοβισμού {Abschreckung}...»⁶⁹³

Το τμήμα αυτό της σημείωσης, αν και ομολογουμένως –εκφραστικά– με έναν κάπως ασυνήθιστο τρόπο (ενδεχομένως και εξαιτίας του προσωρινού της γραφής), ουδόλως απέχει από όσα μέχρι τώρα έχουν υποστηριχτεί από τον Nietzsche για τον οιονεί δικαιοπρακτικό μηχανισμό

⁶⁹² Ο Nietzsche είναι προσεκτικός στις εκφράσεις του, μια και πρόκειται για μια αντίληψη περί Δικαίου, η οποία ξεπερνά τον χώρο του επιστητού και επομένως δεν είναι δυνατό να συλληφθεί εμπειρικά.

⁶⁹³ NF–1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

ως τρόπο παραγωγής του Δικαίου. Αν ο γερμανός φιλόσοφος έμενε στο πρώτο σκέλος του αποσπάσματος, χωρίς να προχωρήσει στη διευκρινιστική αναφορά του δεύτερου, θα άφηνε ανοιχτό το ενδεχόμενο της απεικόνισης του δικαιοπαραγωγικού μηχανισμού ως μιας κατάστασης συνεχούς αμοιβαίας φθοράς των υποκειμένων, που μετέχουν σε αυτόν. Η αναφορά στην αναζήτηση μιας βάσης, υπό την έννοια αυτή, συνιστά μια προσπάθεια εκλογίκευσης, μια προσπάθεια έλλογης τεκμηρίωσης από μέρους του ανθρώπινου υποκειμένου, η οποία όμως φαίνεται να σκοντάφτει στο γεγονός του εκφοβισμού. Αυτό το τελευταίο με τη σειρά του δεν είναι σαφές αν ανταποκρίνεται στην εκτίμηση της ισχύος του αντιπάλου ή στην μέσω του νόμου επιβολή μιας κατάστασης εξισορρόπησης από μέρους της Πολιτείας. Σε κάθε περίπτωση όμως αυτό, που φαίνεται να απεικονίζεται εδώ, δεν είναι άλλο από μια κατάσταση εξισορρόπησης.

Στη συνέχεια του κειμένου τη σκυτάλη παίρνει η έννοια του κινήτρου, η οποία φαίνεται να εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο υπό την πρακτική εκδοχή της, μέσω της ακόλουθης φράσης:

«Η ευφυΐα (Intelligenz), η οποία ελέγχεται από πρακτικά κίνητρα (praktische Motive), χωρίς το αίσθημα της εκδίκησης (Rachegefühl), δε γνωρίζει καμία Δικαιοσύνη.»⁶⁹⁴

Το υποκείμενο, με το οποίο ασχολείται ο Nietzsche στο απόσπασμα αυτό, προσδιορίζεται δια του όρου «ευφυΐα», γεγονός το οποίο μαρτυρά την εστίαση του ενδιαφέροντος του γερμανού φιλοσόφου στη διανοητική κατάσταση του εν λόγω υποκειμένου. Εντύπωση προκαλεί η χρήση του όρου «πρακτικά κίνητρα» τη μία και μοναδική φορά, που παρουσιάζεται στα πλαίσια του νιτσεϊκού έργου. Ο τρόπος όμως, με τον οποίο η ιδιαίτερη αυτή έννοια εντάσσεται στον νιτσεϊκό τρόπο σκέψης, γίνεται εμφανής μέσα από τη χρήση του από κοινού με την έννοια της Δικαιοσύνης, η οποία πλέον τοποθετείται όχι στο επίπεδο μιας προσέγγισης της πραγματικότητας μέσω ενός διανοητικού μοντέλου ικανού να παράσχει μια κάποια εικόνα της πραγματικότητας, αλλά σε αυτό της διευθέτησης των σχέσεων ανθρώπινων υποκειμένων.

Όσο αφορά στη χρήση της έννοιας του αισθήματος εκδίκησης, η χρήση του όρου αποκλειστικά και μόνο, για να αποδοθεί η εντύπωση της τάσης προς εκδίκηση εντός του ανθρώπινου υποκειμένου θεωρείται, κατά την αντίληψη του γράφοντος, ερμηνευτικά ασφαλής επιλογή. Ως εκ τούτου στο συγκεκριμένο απόσπασμα φαίνεται να καταβάλλεται προσπάθεια να υπογραμμιστεί η συνδρομή του στοιχείου της εκδίκησης όχι ως όρου μιας αφηρημένης σύλληψης αναφορικά με την αντιμετώπιση της πραγματικότητας –οπότε και η εικόνα μιας

⁶⁹⁴ NF–1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

ανταπόδοσης είναι εξαιρετικά αμφίβολο αν θα είχε κάποιο νόημα–, αλλά ως δομικού στοιχείου της εφαρμογής του Δικαίου στο κοινωνικό πεδίο.

Η πραγμάτευση ειδικότερων κλάδων Δικαίου δεν αποτελεί συνήθη πρακτική στο νιτσεϊκό έργο. Έτσι σχετικές αναφορές αποτελούν σπάνιες, πλην όμως ενίοτε ιδιαίτερα διαφωτιστικές για τον τρόπο σύλληψης του δικαιικού φαινομένου και των στοιχείων, που το συνοδεύουν, εξαιρέσεις:

«Στο Ποινικό Δίκαιο (Criminalrecht) δύο κατηγορίες (Classen): Κάποτε καθαρές σκοπιμότητες (bloße Zweckmäßigkeiten) (επομένως δεν έχει τίποτε να δημιουργήσει με τη Δικαιοσύνη) (hat nichts also mit der Gerechtigkeit zu schaffen), άλλοτε οι επόψεις (Rücksichten), για τις οποίες άνθρωπος ευθύνεται απέναντι σε άνθρωπο· η εχθρική προσβολή.»⁶⁹⁵

Προσδιορίζοντας αυτές τις δύο κατηγορίες, για τις οποίες κάνει λόγο στα πλαίσια του Ποινικού Δικαίου, ο Nietzsche πραγματοποιεί ταυτόχρονα και μια διάκριση μεταξύ της κανονιστικής διευθέτησης, η οποία κυριαρχείται από το στοιχείο της σκοπιμότητας –και ως τέτοια αποστασιοποιείται από την έννοια της Δικαιοσύνης– και της λειτουργίας ενός αιτιακού υποβάθρου, στη βάση του οποίου γεννάται η ποινική ευθύνη. Εφόσον βέβαια η ποινική ευθύνη γίνεται αντιληπτή από τον Nietzsche ως ευθύνη απέναντι σε άνθρωπο –και όχι έναντι της αυθεντίας του νομοθέτη, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο γερμανός φιλόσοφος, δηλαδή επί της ουσίας έναντι της Πολιτείας– φαίνεται ότι στη σκέψη του η έννοια του Ποινικού Δικαίου, τουλάχιστον εν μέρει, παρουσιάζει και ορισμένα γνωρίσματα ιδιωτικόδικαιικής υφής, εν προκειμένω περισσότερο μια λειτουργία αποζημιωτικού χαρακτήρα, η οποία θα το έφερνε λειτουργικά πολύ εγγύτερα στον χώρο του Δικαίου της Αδικοπραξίας από αυτόν του Ποινικού, έτσι όπως αυτό γίνεται αντιληπτό σήμερα ιδίως στον ηπειρωτικό χώρο.

Όσο αφορά το έδαφος, επί του οποίου φύεται η περί ής πρόκειται έννοια της ευθύνης, αυτή είναι «η εχθρική προσβολή». Εφόσον στο απόσπασμα είναι ξεκάθαρο ότι γίνεται λόγος για το Ποινικό Δίκαιο, τη λειτουργία του οποίου έστω σε πολύ αδρές γραμμές μπορεί να υποτεθεί εύλογα ότι γνώριζε ο γερμανός στοχαστής, η συγκεκριμένη τοποθέτηση δε μπορεί παρά να γίνει αντιληπτή ως σύμφωνη με το μοντέλο λειτουργίας του συστήματος ποινικής καταστολής, το οποίο στο όψιμο έργο του παρουσιάζει ο Nietzsche με λεπτομερέστερη ανάλυση και χωρίς να

⁶⁹⁵ NF–1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

λείπουν οι οξύτατες κριτικές παρατηρήσεις⁶⁹⁶.

Ως την άλλη πλευρά του νομίσματος φαίνεται να βλέπει ο Nietzsche τον χώρο του Ιδιωτικού Δικαίου, χωρίς πάντως να είναι σαφές το τί ακριβώς αντιλαμβάνεται υπό τον όρο αυτό. Αυτό το οποίο με σχετική βεβαιότητα μπορεί να υποστηριχτεί, τουλάχιστον από όσα αναφέρονται στο απόσπασμα που ακολουθεί, συνίσταται στη διατήρηση του μοντέλου εκείνου που θέλει τα κοινωνικά υποκείμενα να κινούνται εντός του χώρου, που συνεκδοχικά ονομάζεται κοινωνία, και το Δίκαιο να αποτελεί προϊόν του ενδεχόμενου συγχρωτισμού τους. Υπό το πρίσμα αυτό θα έπρεπε να αναγνωστεί το παρακάτω απόσπασμα:

«Και στο Ιδιωτικό Δίκαιο (Civilrecht)⁶⁹⁷ ισχύει αυτό. Μόνο εφόσον η έλλειψη προσοχής (Nichtachtung) ή η βλάβη (Störung) μιας κατάστασης θα ήταν μια προσβολή, γίνεται ο όρος της ανενοχλησίας (Ungestörtheit) δικαιικός όρος. Το Δίκαιο δεν προβλέπει ποτέ μια θετική συμπεριφορά.»⁶⁹⁸

Εκ πρώτης όψεως το απόσπασμα λίγα πράγματα προσθέτει σχετικά με την γενικότερη προβληματική αναφορικά με την έννοια της εκδίκησης. Ωστόσο μια πιο προσεκτική ματιά ωθεί προς την κατεύθυνση της ενασχόλησης με μια κατάσταση, στα πλαίσια της οποίας η γενική εικόνα της αδυναμίας προσβολής του μορφώματος, για το οποίο πρόκειται, φαίνεται κυρίαρχη. Η έννοια της εκδίκησης φαίνεται να εντάσσεται στο τμήμα αυτό της σημείωσης έμμεσα πλην επιδέξια. Εύλογα μπορεί να τεθεί το ζήτημα του ακριβούς εννοιολογικού περιεχομένου του όρου «ανενοχλησία».

Πρόκειται για όρο, ο οποίος σαφώς ευχερέστερα εντάσσεται ίσως στον χώρο των φυσικών επιστημών από ό,τι σε αυτόν των κοινωνικών. Εάν μάλιστα το ενδιαφέρον εστιαστεί στο γλωσσικό στοιχείο καθώς και στο γεγονός των εν είδει προϋποθέσεων χρησιμοποιούμενων περιπτώσεων της βλάβης και της έλλειψης προσοχής, δίνεται η εντύπωση ότι επί της ουσίας ο

⁶⁹⁶ Επί των οποίων βλ. Μαυρομάτη Θ., Η νομιμοποίηση της ποινικής μεταχειρίσεως εις τον φιλοσοφικό στοχασμό του Nietzsche στο: Στράγγα Ι./Χάνου Α./Παπαχαλαράμπους Χ./Πυργάκη Δ./Τσαπόγα Μ. (επιμ.), Αιτιολόγηση, Νομιμοποίηση και Δίκαιο, Αθήνα 2014, σελ. 303επ.

⁶⁹⁷ Ο όρος «Ιδιωτικό Δίκαιο» επιλέγεται εδώ μεταφραστικά, όχι ως απόλυτα ακριβής ως προς τη μεταφορά του γερμανικού όρου «Civilrecht» (σήμερα πλέον «Zivilrecht»), του οποίου χρήση κάνει ο Nietzsche στο σημείο αυτό, αλλά ως ο ευρισκόμενος εννοιολογικά κατά το δυνατό εγγύτερα σε αυτό, που εικάζεται ότι επιθυμεί να δηλώσει ο φιλόσοφος. Ο γερμανικός όρος «Zivilrecht», ο οποίος επικαλύπτεται εννοιολογικά με τους όρους «Privatrecht» (ο οποίος αποδίδει τον ελληνικό «Ιδιωτικό Δίκαιο») και «Bürgerliches Recht» (ο οποίος αποδίδει τον ελληνικό «Αστικό Δίκαιο») απεικονίζει στο σύγχρονο γερμανικό Δίκαιο ένα ευρύτερο σύνολο δικαιικών κλάδων, οι οποίοι κατά την κρατούσα άποψη έχουν ως πεδίο αναφοράς το σύνολο των σχέσεων των ιδιωτών, στον βαθμό στον οποίο αυτοί λογίζονται ως ισότιμα υποκείμενα. Σχετικά βλ. Hübner H., Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Gesetzbuches, Berlin 1995, σελ. 1επ.

⁶⁹⁸ NF-1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

γερμανός φιλόσοφος αναφέρεται και πάλι σε κάποιο είδος εξισορρόπησης. Επιπλέον ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι προαναφερθείσες «προϋποθέσεις» αυτές καθ' αυτές, οι οποίες, μολονότι όχι με απόλυτη εννοιολογική ακρίβεια, παραπέμπουν στη διαδεδομένη στα σύγχρονα και όχι μόνο δικαιοκά συστήματα, διάκριση μεταξύ δόλου και αμέλειας ως στοιχείων καθοριστικής σημασίας για τη γέννηση της ευθύνης, αν και θα ήταν δυνατό να διατυπωθεί κάποια επιφύλαξη κατά κύριο λόγο για το γενικό της διατύπωσης και την απουσία ευκρινούς ταύτισης με την ποικιλομορφία και τις λεπτές διακρίσεις μεταξύ των διαφόρων μορφών υπαιτιότητας.

Η κατάληξη του κειμένου φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της συσχέτισης της έννοιας της εκδίκησης με αυτή της Δικαιοσύνης, από μια πλευρά όμως που παρουσιάζει ενδιαφέρον και για το πεδίο της Ηθικής:

«Η υπερβατική (transscendente) αποζημίωση: Το καλό πρέπει να νικήσει, το κακό να συνεπάγεται κατάρρα. Η ενόρμηση της ευγνωμοσύνης (Dankbarkeits-trieb) είναι το θεμέλιο των παραστάσεων της ανταμοιβής: Όπως είναι η ενόρμηση της εκδίκησης [το θεμέλιο των παραστάσεων] της Δικαιοσύνης. Έτσι έχουν η Αγάπη και το μίσος και τους επέκεινα κόσμους τους.»⁶⁹⁹

Το υπερβατικό στοιχείο, στην κριτική καταδίκη του οποίου αποσκοπεί το συγκεκριμένο κομμάτι του νιτσεϊκού έργου στο σύνολό του, λειτουργεί καθοριστικά για την σύλληψη από τον Nietzsche της έννοιας της αποζημίωσης. Είναι προφανές ότι πρόκειται για εκείνη της προσέγγιση της πραγματικότητας, που βλέπει πίσω από κάθε συμβάν μια βούληση πέρα από τον κόσμο του επιστητού με καθοριστική συμβολή στην εξέλιξη των ανθρώπινων πραγμάτων. Υπό την έννοια αυτή η κριτική στο σημείο αυτό δεν περιορίζεται αποκλειστικά και μόνο στη χριστιανική θρησκεία αλλά δείχνει να έχει γενικότερη εφαρμογή, σε κάθε περίπτωση, κατά την οποία μια κοσμοθεωρητική τοποθέτηση διέπεται από παρόμοιες αντιλήψεις.

Ο Nietzsche όμως δε μένει στη διαπίστωση αυτή. Η αποζημιωτική λειτουργία εξειδικεύεται περαιτέρω καθιστώντας πιο ξεκάθαρη την επιδίωξή του. Η αναφορά στις έννοιες του καλού και του κακού καθιστά εμφανή την παραπομπή στο πεδίο της Ηθικής. Η απόλυτη διάσταση όμως, την οποία φαίνεται να αποδίδει στην επίδραση των δύο αυτών εννοιών και η οποία είναι σύμφυτη με τον υπερβατικό χαρακτήρα της αποζημίωσης, δίνει την όψη μιας εκ προοιμίου δεδομένης αξιολόγησης συμπεριφορών μέσω ηθικών όρων. Κάπως έτσι

⁶⁹⁹ NF-1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

δικαιολογείται και η προσφυγή του φιλοσόφου στο ιδιαίτερα αγαπητό του ενορμησιακό στοιχείο, προκειμένου να διατυπώσει την πεποίθηση ότι οι παραστάσεις τόσο της ανταμοιβής όσο και της Δικαιοσύνης έχουν ενορμησιακό υπόβαθρο.

Υπό το πρίσμα αυτό κάθε προσπάθεια ηθικού καθορισμού καθίσταται πλέον ατελέσφορη. Στην εκδίκηση έχουν αποδοθεί το κύρος και τα λειτουργικά χαρακτηριστικά μιας ενόρμησης, ενώ συγχρόνως έχει συνδεθεί με την έννοια της Δικαιοσύνης. Η τελευταία πρόταση του αποσπάσματος, στη βάση της οποίας τα δύο συναισθήματα, με τα οποία κατ' εξοχήν εκφράζεται η θετική ή η αρνητική διάθεση του ανθρώπινου υποκειμένου, τοποθετούνται στο χώρο του υπερβατικού, θα πρέπει να ερμηνευτεί σε συνάρτηση με την πρώτη πρόταση, στη βάση της οποίας και φαίνεται να νομιμοποιείται.

Προκειμένου να ενισχύσει επιχειρηματολογικά τη θέση του σχετικά με το ατελέσφορο της εκδίκησης ως μέρους μιας γενικότερης κοσμοθεωρητικής τοποθέτησης, ο Nietzsche καταφεύγει μέσα από μια σημείωση αναγόμενη στο τέλος Σεπτεμβρίου του έτους 1875⁷⁰⁰ στην –ιδιαίτερα αγαπητή του– σκέψη του Θουκυδίδη⁷⁰¹. Ο Nietzsche εξ αρχής δηλώνει ότι οι αντιλήψεις του Θουκυδίδη, στις οποίες πρόκειται να αναφερθεί, απεικονίζουν, κατά τη γνώμη του, με τον καλύτερο δυνατό τρόπο την εικόνα του ιστορικού της Αρχαιότητας για την ανθρώπινη φύση και μάλιστα μέσω ενός δείγματος γραφής, το οποίο εν πολλοίς έχει αγνοηθεί από τους μελετητές. Ο Nietzsche ξεκινά την προσπάθεια καταγραφής της θουκυδίδειας θέσης με ορισμένες διαπιστώσεις. Τα ζηλόφθονα αισθήματα του ανθρώπινου υποκειμένου είναι αυτά, τα οποία το ωθούν –κατά την αντίληψη του γερμανού φιλοσόφου– να αποκηρύξει την κατάσταση, στην οποία το περιάγει υποχρεωτικά ο Νόμος, εξοβελίζοντας τη ζημιογόνο δύναμη (Kraft) της ζηλοφθονίας.

Ο Nietzsche συνεχίζει:

«Προτιμούν την εκδίκηση έναντι του Δικαίου, την εγωιστική νίκη στη θέση μιας κατάστασης, στην οποία δεν τους βλέπτε κανείς (δεν τους προξενεί κανένα άδικο)

⁷⁰⁰ NF-1875,12[21]

⁷⁰¹ Η θετική αυτή διάθεση έναντι του ιστορικού της Αρχαιότητας αποδίδεται στην τάση του τελευταίου να παρουσιάζει τους Έλληνες κατά του δυνατό αντικειμενικά, όπως θεωρεί ότι ήταν στην πραγματικότητα, χωρίς περιορισμούς και αισθήματα ντροπής κατά την εκδήλωση της θέλησής τους για ισχύ. Όπως δε χαρακτηριστικά υποστηρίζεται, «ο Nietzsche θαυμάζει τον Θουκυδίδη, διότι έδειξε τους Έλληνες, όπως ήταν, και θαυμάζει τους Έλληνες, γιατί ήταν όπως τους αποδίδει ο Θουκυδίδης. [Μετάφραση του γράφοντος]». Σχετικά βλ. Knight A., *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of his connection with Greek Literature and Thought*, New York 1933(1967), σελ. 141. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στην προτίμηση του Nietzsche για τον Θουκυδίδη έναντι του Πλάτωνα βλ. Dries M., *Nietzsche's Critique of Staticism: Introduction to Nietzsche on Time and History* στο: Dries M. (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, σελ. 12.

προτιμούν «τὸ κερδαίνειν» έναντι του «μη ἀδικεῖν» (δηλαδή: Έναντι του να μη τους βλάψει κανείς, να μη τους προκαλέσει κάτι άδικο)– και όμως ήταν σε μία θέση, όπου ο φθόνος δεν είχε ζημιογόνο χαρακτήρα. Εντός του φθόνου ήταν προστατευμένοι ο ένας έναντι του άλλου και έναντι των ξεσπασμάτων της κακοήθειάς τους: Και τώρα αρχίζουν να υπεισέρχονται σε μια κατάσταση, όπου λείπει η προστασία –για ποιο λόγο; Για να πάρουν εκδίκηση από τους άλλους. Αδυνατούν να κυριαρχήσουν επί των ενορμήσεών τους.»⁷⁰²

Πριν σπεύσει κανείς να αντιμετωπίσει τη συγκρουσιακή σχέση μεταξύ εκδίκησης και Δικαίου, που φαίνεται να λαμβάνει χώρα στο απόσπασμα αυτό, ως μια διαφοροποίηση έναντι της θέσης, η οποία είναι κυρίαρχη στο τμήμα του κεφαλαίου που προηγήθηκε και θέλει την εκδίκηση να αποτελεί συστατικό μέρος της Δικαιοσύνης, στην οποία συμπεριλαμβάνεται ως έννοια υπάλληλη και η έννοια του Δικαίου, θα πρέπει να επικεντρώσει την προσοχή του τόσο στο ποιά είναι τα υποκείμενα εκείνα, τα οποία εκδηλώνουν τις τάσεις, για τις οποίες εν προκειμένω γίνεται λόγος όσο και στην κατάσταση, στην οποία τα υποκείμενα αυτά βρίσκονται. Διότι με τον τρόπο αυτό κομίζει κανείς το συμπέρασμα ότι στην περίπτωση αυτή λαμβάνει χώρα μια περιγραφική προσέγγιση της εσωτερικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου, το οποίο ουδόλως έχει υπαχθεί σε ό,τι θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως Δίκαιο. Αυτό το ευρισκόμενο σε μια ούτως ειπείν προδικαιική κατάσταση υποκείμενο εκδηλώνει την προτίμησή του για την εκδίκηση έναντι της έννοιας του Δικαίου.

Όπως δε συνάγεται από το δεύτερο μέρος του αποσπάσματος, αυτό που περιγράφεται στην περίπτωση αυτή, δεν είναι άλλο από μια ιδιότυπη κατάσταση εσωτερικής δυσaréστησης, η οποία όμως στον βαθμό, στον οποίο είναι αμοιβαία παρουσιάζει έναν εξισορροπητικό χαρακτήρα. Το γνώρισμα αυτό με τη σειρά του και με όρους ωφέλειας των κοινωνικών πλέον υποκειμένων, θα έπρεπε να οδηγήσει με τη σειρά του σε μια κατάσταση αδράνειας, ικανής να διασφαλίσει την κοινωνική ευταξία. Από την κατάσταση αυτή φαίνεται να εξέρχονται ηθελημένα –πλην ανορθολογικά (κατά τα προαναφερθέντα)– τα περί ων πρόκειται υποκείμενα. Κάπως έτσι επηρεάζει τη δράση τους το ενορμησιακό στοιχείο.

Στο σημείο αυτό όμως φαίνεται να μπαίνει στο παιχνίδι η δημιουργική σκέψη του Θουκυδίδη.

«Εδώ έχει δώσει ο Θουκυδίδης τη θεωρία του για το Κράτος: Και έχει πει επίσης τι

⁷⁰² NF-1875, 12 [21] [Μετάφραση του γράφοντος]

πρέπει να συμβεί, μόλις σταματήσει το Κράτος –το αμοιβαίο κατασπάραγμα και το αμοιβαίο ξέσπασμα όλων των ενορμήσεων (gegenseitige Zerfleischung und Auslassung aller Affekte). Εδώ βγαίνει στην επιφάνεια καθαρά η ανθρώπινη φύση, μέσω του Κράτους χαλιναγωγείται. Παρεμπιπτόντως φαίνεται η πόλις όχι ως προϊόν των ανθρώπων, όχι ως έξυπνο καθίδρυμα προστασίας (Schutzanstalt) του ενός εγωισμού εναντίον του άλλου. Ο Θουκυδίδης εννοεί λοιπόν ότι οι άνθρωποι δε θα ήταν αρκούντως έξυπνοι για αυτό, αλλά προσωρινά κυριευμένοι από τις ενορμήσεις. Το Κράτος είναι για αυτόν μάλλον ένας θεϊκός θεσμός. Ο ύψιστος σεβασμός των νόμων (νόμοι) διαφαίνεται (durchblicken). Σύμφωνα με τη φύση τους, οι άνθρωποι δε μπορούν να τους δημιουργήσουν (stiften)! Στο Κράτος κυριαρχεί το Δίκαιο, όχι η εκδίκηση, προστατεύεται ο καθένας από το άδικο από τον άλλο, και η ζηλοφθονία (Mißgunst) δεν έχει ζημιογόνο χαρακτήρα. Παρ' όλα αυτά το ανατρέπουν (umwerfen), ξεχνούν το ίδιο το πλεονέκτημά τους: Τόσο τυφλοί είναι στο πάθος τους!»⁷⁰³

Η κατασκευή του νόμου ως του μηχανισμού εκείνου, ο οποίος θα δώσει τέλος στις άμετρες, απρόσφορες για μια εύρυθμη κοινωνική λειτουργία συγκρούσεις έχει προσεγγιστεί αναλυτικά και σε άλλο κεφάλαιο⁷⁰⁴. Πρόκειται για σαφώς μεταγενέστερη φάση του νιτσεϊκού έργου, στα πλαίσια του οποίου όμως η θεωρητική προσέγγιση αυτή, η οποία εδώ με σχετική σαφήνεια παρουσιάζεται ως ερμηνευτική προσέγγιση τμήματος του έργου του Θουκυδίδη, αποτυπώνεται ως νιτσεϊκή θέση σχετικά με τη δημιουργία του θετικού Δικαίου. Η πλήρης υιοθέτηση του θουκυδίδειου σχήματος εν προκειμένω, τουλάχιστον στις βασικές γραμμές του, είναι πλέον ξεκάθαρη.

Η γενικότερη διατύπωση του αποσπάσματος δεν καθιστά απολύτως κατανοητό το σημείο εκείνο, στο οποίο χρονικά λαμβάνει χώρα ο κατευνασμός των ενορμήσεων, για τον οποίο γίνεται λόγος, αφήνοντας ερμηνευτικά ανοιχτά περισσότερα ενδεχόμενα. Έτσι κάτι τέτοιο είναι δυνατό να συμβαίνει τόσο κατά την ίδρυση του κράτους όσο και κατά την ανάδυση του θετικού Δικαίου. Το δεύτερο αυτό ενδεχόμενο βέβαια δείχνει να συγκεντρώνει περισσότερες πιθανότητες, λαμβανομένης υπόψη της αναφοράς στον διαφαινόμενο σεβασμό των νόμων. Επιπλέον η υιοθέτηση της πρώτης εκδοχής προκαλεί περαιτέρω ερμηνευτικά προβλήματα, καθώς, στον βαθμό, κατά τον οποίο σε κάθε συσσωμάτωση θα πρέπει να υπάρχει ένα κάποιο κανονιστικό πλαίσιο, το πλαίσιο αυτό στη συγκεκριμένη περίπτωση δε θα ήταν δυνατό παρά –

⁷⁰³ NF–1875, 12 [21] [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁰⁴ Βλ. κεφ. 3.5.8 παρόντος.

εφόσον πάντα γίνεται λόγος για το πριν τη δημιουργία του θετικού Δικαίου χρονικό διάστημα— να έχει εθιμικές καταβολές. Στην περίπτωση όμως αυτή η έλευση του θετικού Δικαίου, στην οποία ξεκάθαρα γίνεται αναφορά στη συνέχεια, θα έπρεπε να νοηθεί ως ένα διακριτό γεγονός απολύτως αποκομμένο από τη γενικότερη προβληματική σχετικά με τις ροπές και τον τρόπο εκδήλωσής τους, οπότε ακόμη και η αναφορά του στο σημείο αυτό θα δημιουργούσε εύλογα ερωτήματα.

Επιπλέον στο απόσπασμα αυτό δημιουργείται η εντύπωση ότι ο λόγος του Θουκυδίδη σε ένα σημείο δεν υιοθετήθηκε από τον Nietzsche, γεγονός το οποίο ουδόλως ξενίζει αν ληφθούν υπόψη οι γενικότερες αντιλήψεις του τελευταίου. Για τον Nietzsche η παραδοχή της μεταφυσικής διάστασης του Κράτους θα ηχούσε τουλάχιστον παράξενα. Ο Θουκυδίδης με το εύρημα αυτό ξεπερνά το γεγονός της υπαναχώρησης των εξαιρετικά σφοδρών ενορμήσεων, οι οποίες μέχρι το σημείο αυτό κυριαρχούν. Αντίστοιχο εύρημα στη νιτσεϊκή σκέψη είναι αυτό του οιονεί συμβατικού μηχανισμού, τη φορά αυτή όμως υπό την εκδοχή εκείνη, η οποία οδηγεί στη γέννηση μιας κρατικής οντότητας⁷⁰⁵.

Την πρόθεσή του να ασχοληθεί με την έννοια της εκδίκησης στα ιδιαίτερα γνωρίσματα της και με τον αντίστοιχο όρο στις ειδικότερες εννοιολογικές εκδοχές του, διακηρύττει ο Nietzsche ξεκάθαρα στο έργο «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο»⁷⁰⁶. Η πρώτη εκδοχή πράξης εκδίκησης, όπως τη συλλαμβάνει ο γερμανός φιλόσοφος, συνέχεται με το ένστικτο της αυτοσυντήρησης (Selbst-Erhaltung). Πρόκειται ουσιαστικά για την από μέρους του υποκειμένου αντίδραση έναντι προηγούμενης πράξης με ζημιογόνο αποτέλεσμα. Σκοπός της πράξης αντίδρασης είναι η εξουδετέρωση του αυτουργού της βλαπτικής πράξης και φορέα πλέον της απειλής με το βλέμμα όμως του βλαβέντος υποκειμένου στραμμένο στον ίδιο τον εαυτό του. Έτσι ο αυτουργός της πράξης βλάβης δε λαμβάνεται καν υπόψη, γεγονός το οποίο από κοινού με την αμεσότητα του αρχικού πλήγματος, εν πολλοίς δικαιολογεί κατά τον Nietzsche και τη σφοδρότητα της αντίδρασης⁷⁰⁷.

Στην δεύτερη περίπτωση το εκδικούμενο υποκείμενο προσανατολίζεται αποκλειστικά και μόνο προς μια κατεύθυνση, προς την επίτευξη βλάβης, την πρόκληση κακού. Ο λόγος της μετάβασης αυτής από τον εαυτό του στον άλλο συνίσταται κατά την αντίληψη του Nietzsche στο γεγονός ότι το δεύτερο αυτό είδος εκδίκησης δεν κυριαρχείται πλέον από την ανάγκη της

⁷⁰⁵ Σχετικά με το ζήτημα αυτό βλ. και Petersen J., *Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit*, Berlin 2008, σελ. 154επ.

⁷⁰⁶ MAM II 2,33

⁷⁰⁷ MAM II 2,33

αυτοσυντήρησης –όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται από τον Nietzsche η αντίδραση του προσώπου, στο οποίο απευθύνεται η εκδίκηση, είναι απολύτως αδιάφορη στο εκδικούμενο πρόσωπο, αρά και δεν επιδιώκεται η άρση της όποιας σχετικής πιθανότητας–, αλλά από την ανάγκη αποκατάστασης (Wiederherstellung)· η δε έννοια αυτή φαίνεται να προσδιορίζεται από το εκδικούμενο υποκείμενο με έναν αρκετά απροσδόκητο τρόπο. Συγκεκριμένα ως αποκατάσταση δε νοείται η επαναφορά στην προηγούμενη της όποιας βλάβης κατάσταση –άλλωστε η εκδίκηση ουδόλως θα παρείχε λειτουργικά κάποια λύση στο εν λόγω «πρόβλημα»– αλλά η πρόκληση κάποιας παράλληλης απώλειας (Nebenverlust) στο πρόσωπο, στο οποίο απευθύνεται η εκδίκηση.

Ο Nietzsche εισάγει με έναν ιδιότυπο εκφραστικά τουλάχιστον τρόπο, μεμονωμένη πλην αρκετά σημαντική εξαίρεση σε αυτόν τον γενικό κανόνα, αυτή της τρωθείσας τιμής του προσώπου, το οποίο υπέστη τη βλάβη. Έτσι, μολονότι η φρασεολογία, την οποία εν προκειμένω χρησιμοποιεί ο γερμανός φιλόσοφος, παραπέμπει σε εξαίρεση, από όσα ακολουθούν, καθίσταται απολύτως εμφανές ότι η φαινόμενη εξαίρεση έχει τόσο ευρεία εφαρμογή, ώστε επί της ουσίας δε διαρρηγνύει απλώς τον κανόνα, αλλά είναι ο κανόνας.

Η διάσταση της πράξης προσβολής, για την οποία πρόκειται, δεν είναι άλλη από αυτή της τρωθείσας τιμής του προσώπου, το οποίο και αναλαμβάνει την πρωτοβουλία της εκδίκησης. Ο Nietzsche κάνει λόγο για την περίπτωση κατά την οποία κάποιος πέραν της όποιας απώλειας, για την οποία αρχικά κατά την πραγμάτευση του δεύτερου αυτού είδους εκδίκησης έγινε λόγος, προσβάλλει την τιμή του προσώπου το οποίο αφορά η βλάβη. Όπως δε εν συνεχεία स्पεύδει να τονίσει, η τιμή προσβάλλεται σε κάθε περίπτωση, κατά την οποία κάποιος κάνει κακό (ein Leid zufügen)⁷⁰⁸ σε κάποιον άλλο, οπότε και ερμηνευτικά θα ήταν εξαιρετικά δυσχερές να συλληφθεί μια παρόμοια κατάσταση, η οποία όμως εξαιρείται της σχετικής αναφοράς, δεν αποτελεί δηλαδή πρόκληση κάποιας δυστυχίας.

Ιδιαίτερη σημασία σε σχέση με τον τρόπο αυτό προσέγγισης της έννοιας της εκδίκησης, φαίνεται να αποδίδει ο Nietzsche στο αίσθημα του φόβου. Το κακό, του οποίου επίκληση έγινε παραπάνω, ακριβώς με αυτόν τον παράγοντα συνδέεται, καθώς, όπως υποστηρίζει ο γερμανός φιλόσοφος, μια τέτοια συμπεριφορά από μέρους του προσώπου, στο οποίο απευθύνεται η

⁷⁰⁸ Στην φράση αυτή βέβαια ο όρος «κάνει κακό» δε θα πρέπει να εκληφθεί ούτε καν ως υπαινιγμός και παραπομπή σε κάποια ηθικών καταβολών έννοια ενταγμένη στο γνωστό κριτικό νιτσεικό πρότυπο. Κατά λέξη μεταφραζόμενη η συγκεκριμένη φράση θα αποδιδόταν ίσως εγγύτερα στο λεκτικό σχήμα, που χρησιμοποιεί ο γερμανός στοχαστής, με κάποιο εκφραστικό αντίστοιχο, που θα παρέπεμπε στην πρόκληση δυστυχίας.

εκδίκηση, δείχνει ότι δε φοβόταν το υποκείμενο που αναλαμβάνει την πρωτοβουλία της εκδίκησης. Αυτό το τελευταίο όμως, μέσω της πράξης εκδίκησης επιτρέπει τη συναγωγή του ίδιου συμπεράσματος. Πλέον ούτε ο εκδικούμενος φοβάται το πρόσωπο, στο οποίο απευθύνεται η εκδίκηση, γεγονός το οποίο στοιχειοθετεί τον αποκαταστατικό χαρακτήρα της πράξης εκδίκησης⁷⁰⁹.

Ιδιαίτερη περίπτωση σε ό,τι αφορά στο είδος αυτό εκδίκησης αποτελεί η κατάσταση εκείνη, στα πλαίσια της οποίας το υποκείμενο της εκδίκησης διέπεται από μια τόσο έντονη ανάγκη να αποδείξει την απουσία φόβου, ώστε θέτει σε κίνδυνο σημαντικά αγαθά, όπως η ζωή ή η σωματική ακεραιότητά του και μάλιστα όχι συμπτωματικά, διότι κάτι τέτοιο θα διευκόλυνε τον τρόπο δράσης του, αλλά εν πλήρει συνειδήσει του γεγονότος αυτού, το οποίο μάλιστα αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση, προκειμένου η πράξη να παραγάγει τα πλήρη αποτελέσματά της ως προς την απόδειξη της πλήρους απουσίας φόβου και –υπό την έννοια αυτή– της ολοκλήρωσης της προαναφερθείσας αποκαταστατικής λειτουργίας⁷¹⁰.

Βέβαια, ο Nietzsche, επωφελούμενος από την αναφορά αυτή, προβαίνει ταυτόχρονα και σε μια δήλωση με ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τα δεδομένα της προκειμένης θεματικής. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, η προσφυγή στο Δικαστήριο παρέχει βέβαια στο υποκείμενο της εκδίκησης έναν τρόπο προσβολής του προσώπου που το έβλαψε, πλην όμως στη συγκεκριμένη περίπτωση κάτι τέτοιο δε φαίνεται επαρκές⁷¹¹. Δίνεται λοιπόν η εντύπωση ότι στο σημείο αυτό γίνεται λόγος για μια αντίληψη εκδίκησης, η οποία όμως παρουσιάζει την ιδιαιτερότητα της υλοποίησής της κατόπιν της θέσης σε ισχύ του νόμου, μια και η σύλληψη ενός δικαστηρίου, το οποίο δε λειτουργεί υπό το καθεστώς που προσδιορίζει ένα σύστημα κανόνων θετικού Δικαίου, δε φαντάζει ρεαλιστικό ενδεχόμενο. Η αντίληψη αυτή λαμβάνει ευρύτερες διαστάσεις στη συνέχεια της οικείας παραγράφου.

Όσο αφορά στην ενασχόληση με τα δύο αναφερθέντα ήδη εκδίκησης, εν τέλει η έννοια του φόβου ως του καθοριστικού παράγοντα, που θα σηματοδοτήσει τη διάκριση μεταξύ τους, έρχεται και πάλι στο προσκήνιο. Στην πρώτη περίπτωση ο φόβος, κατά την εκτίμηση του Nietzsche, είναι αυτός που καθοδηγεί τη δράση του εκδικούμενου προσώπου, ενώ στη δεύτερη όχι η απουσία φόβου απαιτείται αλλά η προσπάθεια του υποκειμένου να αποδείξει την απουσία του (hier dagegen ist es die Abwesenheit der Furcht, welche,...[...]. durch den

⁷⁰⁹ MAM II 2, 33

⁷¹⁰ MAM II 2, 33

⁷¹¹ MAM II 2, 33

Gegenschlag sich beweisen will). Η διαπίστωση αυτή όμως ωθεί και σε ένα άλλο συμπέρασμα με πρωτίτως κοινωνιολογικό ενδιαφέρον. Η χρήση του όρου «εκδίκηση» γίνεται, όπως φρονεί ο Nietzsche, αδιακρίτως, με αποτέλεσμα υπό τον ίδιο όρο να στεγάζονται και οι δύο περιπτώσεις και ως εκ τούτου το ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο ανέλαβε την πρωτοβουλία της εκδικητικής πράξης, τελεί σε μια κατάσταση σύγχυσης σχετικά με το πραγματικό κίνητρο της πράξης του⁷¹².

Η αξιολογική διάσταση των περιγραφόμενων περιπτώσεων έρχεται στην επιφάνεια μέσα από την περιγραφή του τρόπου, με τον οποίο το ανθρώπινο υποκείμενο αποπειράται να αντιμετωπίσει την προαναφερθείσα κατάσταση σύγχυσης. Συγκεκριμένα ο Nietzsche περιγράφει μια κατάσταση, κατά την οποία ο εκδικηθείς καταβάλλει προσπάθεια να πείσει τον εαυτό του ότι το πραγματικό κίνητρο ήταν η αποκατάσταση της τιμής, δηλαδή, όπως πιστεύει ο Nietzsche, ότι το κίνητρο ήταν στην πραγματικότητα ευγενέστερο από τον καθαρό φόβο⁷¹³. Υπό το κράτος όμως μιας τέτοιας διαπίστωσης ο γερμανός φιλόσοφος προβαίνει σε ένα είδος αξιολόγησης των δύο εκδοχών εκδίκησης, με τη δεύτερη, την εκδίκηση εκ λόγων τιμής και προς απόδειξη της απουσίας φόβου, να αποκτά το σαφές –αξιολογικό– προβάδισμα έναντι της βασισμένης στον φόβο πρώτης.

Σε συνέχεια αυτής της ανατομής της έννοιας της εκδίκησης, ο Nietzsche προχωρά σε μια άλλη διάκριση. Κατά την αντίληψή του, ανάλογα με το αν κάποιος πιστεύει ότι η προσβολή της τιμής του έλαβε χώρα ενώπιον τρίτων ή όχι, επιλέγει στην μεν πρώτη περίπτωση την οδό της δημόσιας στη δε δεύτερη περίπτωση την οδό της μυστικής εκδίκησης (*geheime Rache*). Μια άλλη διάκριση ερείδεται επί του γνώμονα της επίδρασης της εκδίκησης στον εσωτερικό κόσμο τόσο του προσώπου, στο οποίο απευθύνεται η εκδίκηση, όσο και των θεατών της αντίστοιχης κατάστασης. Κάπως έτσι θα έπρεπε να αντιμετωπιστεί ερμηνευτικά το παρακάτω απόσπασμα:

«Ανάλογα με το αν μπορεί να διεισδύσει ισχυρά ή αδύναμα στην ψυχή του αυτουργού και των θεατών (*Je nachdem er sich stark oder schwach in die Seele des Thäters und der Zuschauer hineindenkt*), θα είναι η εκδίκησή του πιο σκληρή ή πιο ήπια· αν του λείπει εντελώς αυτό το είδος φαντασίας, δε θα σκεφτεί καθόλου την εκδίκηση· διότι τότε το αίσθημα της «τιμής» δεν είναι υπαρκτό σε αυτόν, επομένως δε μπορεί να τρωθεί. Εξίσου δε θα σκεφτεί την εκδίκηση, όταν περιφρονεί τον αυτουργό και τους θεατές της πράξης. Διότι εκείνοι δε μπορούν να του χορηγήσουν τιμή, ως περιφρονημένοι, και συνεπώς δε μπορούν

⁷¹² MAM II 2, 33

⁷¹³ MAM II 2, 33

επίσης να του αποσπάσουν την τιμή. Τελικά θα παραιτηθεί από την εκδίκηση στην όχι ασυνήθιστη περίπτωση, κατά την οποία αγαπά τον αυτουργό: Βεβαίως έτσι χάνει την τιμή του στα μάτια του [του αυτουργού] και γίνεται ανάξιος της ανταπόδοσης της αγάπης. Αλλά και το να παραιτηθείς από την αγάπη του άλλου συνολικά, είναι μια θυσία, την οποία η αγάπη είναι έτοιμη να υποστεί, μόνο όταν δεν πρέπει να προκαλέσει πόνο στο αγαπημένο πλάσμα: Αυτό θα σήμαινε να προκαλέσεις περισσότερο πόνο στον εαυτό σου, από ό,τι εκείνη η θυσία. –Επομένως: Καθένας θα εκδικηθεί, εκτός και αν στερείται τιμής ή είναι πλήρης περιφρόνησης ή πλήρης αγάπης απέναντι στον βλάπτοντα και προσβάλλοντα.»⁷¹⁴

Είναι αλήθεια ότι οι φράσεις, τις οποίες χρησιμοποιεί ο Nietzsche στην αρχή του αποσπάσματος, προκειμένου να αποδώσει τη σχέση μεταξύ της δυνατότητας επηρεασμού του προς όν η εκδίκηση και της έντασης της τελευταίας, φέρουν ένα γνώρισμα καθαρά αξιολογικής φύσης, χωρίς σαφή αναφορά στο πεδίο της εμπειρικής πραγματικότητας. Κάτι τέτοιο επιβεβαιώνεται και από τον τρόπο, με τον οποίο ο γερμανός στοχαστής αντιμετωπίζει αυτή την αξιολογική εκτίμηση, χρησιμοποιώντας δηλαδή τον όρο «φαντασία», μέσω του οποίου εν προκειμένω φαίνεται να αποδίδεται ακριβώς αυτή η συνειδησιακή αποτίμηση της κατάστασης. Πρόκειται δε, όπως προκύπτει από το απόσπασμα, για προϋπόθεση της ανάληψης της εκδικητικής δράσης τόσο σημαντική, ώστε ο Nietzsche οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η έλλειψή της ωθεί το ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο σε διαφορετική περίπτωση θα προχωρούσε στην πράξη εκδίκησης, στην αδράνεια. Αυτό το τελευταίο ενδεχόμενο συνάμα με την περιφρόνηση έναντι του φορέα της προσβολής ή του κοινωνικού περιβάλλοντος –το οποίο ειρήσθω εν παρόδω για ακόμη μια φορά διεκδικεί σημαίνοντα ρόλο στη νιτσεϊκή κατανόηση της πραγματικότητας– και την αγάπη προς το πρόσωπο, στο οποίο θα απευθυνόταν σε διαφορετική περίπτωση η εκδίκηση, αποτελούν τους τρεις λόγους της αποχής από την τελευταία.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον ωστόσο παρουσιάζει το ζήτημα, με το οποίο ο Nietzsche επιλέγει να κλείσει τη συγκεκριμένη παράγραφο. Έτσι από τη σκοπιά της σχέσης τους με την έννοια της εκδίκησης αντιμετωπίζονται τόσο η προσφυγή στο δικαιοδοτικό σύστημα όσο και η έννοια της ποινής. Ο Nietzsche ισχυρίζεται ότι η προσφυγή στο δικαστήριο –αναφέρεται στο ενδεχόμενο αυτό τόσο γενικά, χωρίς δηλαδή να διακρίνει μεταξύ των ειδικότερων περιπτώσεων προσφυγής– έχει διττό αντίκτυπο. Αφενός παρέχει στον διάδικο εκείνον, ο οποίος λαμβάνει την πρωτοβουλία για την κίνηση της σχετικής διαδικασίας, τη δυνατότητα της εκδίκησης ως ιδιωτικό πρόσωπο

⁷¹⁴ MAM II 2, 33 [Μετάφραση του γράφοντος]

(private Person). Αφετέρου δίνει τη δυνατότητα στην κοινωνία να λάβει εκδίκηση από ένα πρόσωπο, το οποίο δεν την τιμά⁷¹⁵.

Στο σημείο αυτό δεν είναι σαφές το αν ο Nietzsche θα ήταν σε θέση (εν όψει των νομικών γνώσεών του) να πραγματοποιήσει τη διάκριση μεταξύ αυτεπάγγελτης δίωξης ενός εγκλήματος και δίωξης κατόπιν εγκλήσεως. Δεν είναι δηλαδή με άλλα λόγια σαφές, αν η δυνατότητα της κοινωνίας να εκδικηθεί το εν λόγω πρόσωπο, προϋποθέτει την ανάληψη πρωτοβουλίας από μέρους κάποιου από τα μέλη της συγκεκριμένης κοινωνίας. Ωστόσο η απόρριψη μιας τέτοιας αυτοτελούς δυνατότητας για την κοινωνία θα μπορούσε να σημαίνει ότι ο Nietzsche, παρ' όλη την έντονα κοινωνιολογική διάσταση της σκέψης του, αδυνατεί να συλλάβει την κοινωνία ως συλλογικό υποκείμενο με αγαθά υποκείμενα σε προσβολή. Κάτι τέτοιο όμως προφανώς δε συμβαίνει, από τη στιγμή κατά την οποία ο γερμανός φιλόσοφος αναγνωρίζει στην κοινωνία τη δυνατότητα να πάρει εκδίκηση από όσους δε την τιμούν. Προχωρώντας δε παραπέρα, προσδιορίζει την εκδίκηση αυτή ως ανήκουσα στη δεύτερη εκδοχή, την αποκαταστατική, καθώς αναφέρει ότι η διττή επίδραση, για την οποία πρόκειται, έχει ως αποτέλεσμα τόσο την αποκατάσταση της τιμής του προσώπου, που έλαβε την πρωτοβουλία της δικαστικής διευθέτησης, όσο και της κοινωνίας, διαπίστωση η οποία ωθεί στο συμπέρασμα ότι η ποινή αποτελεί ένα είδος εκδίκησης. Σε ότι αφορά πάντως την ποινή σπεύδει να τονίσει ότι στη δική της περίπτωση η εκδίκηση φέρει και γνωρίσματα της εκδίκησης του πρώτου αναφερθέντος είδους, καθώς μέσω της ποινής εξυπηρετείται η μέσω του εκφοβισμού αυτοσυντήρηση της κοινωνίας, φρονεί δε ότι το γεγονός της συνύπαρξης των γνωρισμάτων των δύο εκδοχών της εκδίκησης ευθύνεται για την επικρατούσα ορολογική σύγχυση σχετικά με την έννοια αυτή⁷¹⁶.

Κατόπιν τούτων ανοιχτά παραμένουν ορισμένα θέματα. Ο Nietzsche προλαβαίνοντας τον όποιο σχετικό κίνδυνο παρανόησης συνδέει την εκδίκηση με την έννοια της ποινής, επιτρέποντας την εστίαση της όλης προβληματικής στο πεδίο της απονομής της ποινικής Δικαιοσύνης. Είναι λοιπόν εύλογο να τεθεί το ζήτημα αν ο σχετικός προβληματισμός θα ήταν εν τοις πράγμασι εφικτό να εφαρμοστεί και στον χώρο των ιδιωτικών διαφορών. Δε θα πρέπει δε να διαλάβει της προσοχής το γεγονός, ότι στις περιπτώσεις κατά τις οποίες επιδεικνύεται συμπεριφορά, η οποία εμπίπτει εντός των ορίων της αστικής αδικοπραξίας, η λύση, κατά το ισχύον δικαιοσύνη σύστημα περνά μέσα από τον θεσμό της αποζημίωσης. Η αποζημίωση με τη

⁷¹⁵ MAM II 2, 33

⁷¹⁶ MAM II 2, 33

σειρά της φέρει τον χαρακτήρα της αντίδρασης έναντι συγκεκριμένης συμπεριφοράς, εν προκειμένω του ζημιογόνου γεγονότος, φαίνεται δε να συγκεντρώνει και στοιχεία, τα οποία προσιδιάζουν στις δύο προπεριγραφίσεις εκδοχές της εκδίκησης. Παρέχει τη δυνατότητα της αυτοσυντήρησης στον λήπτη της, επαυξάνοντας την υφιστάμενη περιουσία του, και αποτρέπει νέες προσβολές στον βαθμό, στον οποίο επιβαρύνει την περιουσία του υπόχρεου σε αυτή, καθώς προκαλεί τον φόβο της επανάληψης και συγχρόνως περιορίζει τις δια οικονομικών μέσων δυνατότητες πράξεων, που θα συνιστούσαν προσβολή. Σε όλα αυτά πρέπει να προστεθεί η περίπτωση της χρηματικής ικανοποίησης λόγω ηθικής βλάβης ή ψυχικής οδύνης, η οποία μάλιστα, ως γνωστό ενίοτε λειτουργεί παράλληλα με την ποινική ευθύνη, γεγονός που την τοποθετεί έτι εγγύτερα στη νιτσεϊκή αντίληψη περί εκδίκησης. Συνάγεται λοιπόν το συμπέρασμα ότι ερμηνευτικά το προβαλλόμενο εδώ πρότυπο θα ήταν δυνατό να επεκταθεί, παρά την απουσία ρητής αναφοράς από μέρους του Nietzsche, προκειμένου να συμπεριλάβει και τις υπό κρίση περιπτώσεις ιδιωτικών διαφορών.

Ένα τελευταίο ζήτημα, που προκύπτει σε σχέση με όσα μέχρι το σημείο αυτό αναφέρθηκαν, έχει να κάνει με τη σχέση αυτών των δύο μορφών εκδίκησης με την έννοια του νόμου, ως στοιχείου, το οποίο ακριβώς αυτή την άμετρη εκδικητική manía εξαλείφει. Όταν ο θιγείς διάδικος καταφύγει, με την πρόθεση της εκδίκησης –αν γίνει πιστευτός ο Nietzsche– στη δικαστική διευθέτηση της διαφοράς του με το πρόσωπο που του προξένησε κάποια βλάβη, θα πρέπει να επικαλεστεί κάποιο κανονιστικό και δη θετικοδικαικό υπόβαθρο, προκειμένου να νομιμοποιήσει το αίτημά του αυτό, να επικαλεστεί δηλαδή κάποιον κανόνα, ο οποίος έχει ως λόγο ύπαρξης ακριβώς την άρση των συνθηκών μιας άμετρης εκδίκησης. Ερμηνευτικά οι δύο αυτές θέσεις του γερμανού φιλοσόφου συμβιβάζονται, εφόσον γίνει κατανοητό ότι η άρση της δυνατότητας υπέρμετρης εκδίκησης στις σχέσεις των κοινωνικών υποκειμένων, η οποία επιτεύχθηκε μέσω του νόμου, πρέπει να νοηθεί σαν μια κατάσταση όμοια με την απαγόρευση της αυτοδικίας στην πλέον ωμή εκδοχή της. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι το όποιο κράτος–φορέας της υπέρτατης ισχύος και της ανάλογης οργανωτικής δομής, έχει παραιτηθεί από κάθε δυνατότητα κυρωτικής αντιμετώπισης συμπεριφορών εν ονόματι της άρσης του καθεστώτος αντεκδίκησης. Επί της ουσίας αυτό που περιγράφει ο Nietzsche –βεβαίως με φανερά κριτική διάθεση– είναι η μετάβαση από την αντίληψη της αυτοδικίας ως τρόπου αντιμετώπισης της ανώμαλης εξέλιξης των σχέσεων των κοινωνικών υποκειμένων, σε αυτό της θεσμικής λειτουργίας του Κράτους. Μιας θεσμικής λειτουργίας, η οποία τουλάχιστον στο επίπεδο της

ποινικής αντιμετώπισης ανθρώπινων συμπεριφορών, μπορεί να συνιστά μια σαφή εξέλιξη προς το καλύτερο, στον βαθμό, στον οποίο διασώζει τουλάχιστον τη βιολογική υπόσταση του ανθρώπινου υποκειμένου, προχωρώντας εν συνεχεία μέχρι το σύγχρονο πλέγμα ποικιλόμορφων δικαιωμάτων κρατικά εξασφαλισμένων· δεν παύει όμως να στερείται προβλημάτων, τα οποία εν μέρει και με τις όποιες ενστάσεις μπορεί να προκαλέσει το υποκείμενο αξιακό υπόβαθρο, φέρνει στο φως η νιτσεϊκή κριτική.

3.5.3.2. Η σύζευξη της έννοιας του Δικαίου με αυτή της εκδίκησης

Το στοιχείο της εκδίκησης, το οποίο στη σκέψη του Nietzsche αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της έννοιας του Δικαίου⁷¹⁷, εξετάζεται και σε συνάρτηση με όσα αναφέρονται στο «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα» υπό τον τίτλο «Για το δάγκωμα της οχιάς». Ο Ζαρατούστρα σε ένα σημείο του λόγου του αναφέρει τα ακόλουθα:

«Μια μικρή εκδίκηση είναι πιο ανθρώπινη απ' ό,τι καμία εκδίκηση. Και όταν η ποινή δεν είναι επίσης ένα δικαίωμα και μία τιμή για τον παραβάτη, τότε δε μου αρέσει και η ποινή σας.»⁷¹⁸.

Η συσχέτιση της έννοιας του Δικαίου με αυτή της εκδίκησης γίνεται μέσα από το απόσπασμα αυτό εμφανής στον βαθμό όμως, κατά τον οποίο η έννοια του Δικαίου περιορίζεται στον χώρο της ποινικής διευθέτησης ανθρώπινων πράξεων. Εκ προοιμίου δε, επισημαίνεται ότι η προσπάθεια διεύρυνσης του περιεχομένου της έννοιας της ποινής –όπως αυτή παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα και μόνο– κατά τρόπο τέτοιο, ώστε σε αυτή να συμπεριληφθεί κάθε έννοια ανταπόδοσης συνιστά ένα μάλλον παρακινδυνευμένο εγχείρημα.

Οι εκτιμήσεις του Ζαρατούστρα από το σημείο αυτό και πέρα –και πάντα στα πλαίσια του ίδιου αποσπάσματος– φαίνεται να αγγίζουν αποκλειστικά και μόνο τον χώρο του ποινικού φαινομένου. Ωστόσο στη γενικότερη συλλογιστική υπεισέρχονται δύο νέες κρίσιμες έννοιες, αυτές της Δικαιοσύνης και του Δικαστή. Ο Ζαρατούστρα συνεχίζει χρησιμοποιώντας τη φράση:

«Δε μου αρέσει η ψυχρή Δικαιοσύνη σας. Και από το μάτι του Δικαστή σας με

⁷¹⁷ Η διάγνωση μιας κατ' αρχάς απροσδιόριστης στα ειδικότερα χαρακτηριστικά της σχέσης μεταξύ Δικαίου και εκδίκησης στη σκέψη του Nietzsche φαίνεται και σε σημείωση του έτους 1869. Ο τρόπος γραφής δείχνει ότι πρόκειται για σχεδιάσμα με σκοπό μελλοντικής χρησιμοποίησης. Στα πλαίσια του σχεδίασματος αυτού μεταξύ άλλων τίτλων προφανώς μέρους ενός γενικότερου εγχειρήματος παρουσιάζεται και ο τίτλος «Δίκαιο και Εκδίκηση» (Recht und Rache). Σχετικά βλ. NF–1869, 3[73].

⁷¹⁸ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

κοιτάζει πάντα ο δήμιος και το ψυχρό σίδερό του»⁷¹⁹.

Ο λόγος, για τον οποίο ο νιτσεϊκός ήρωας προχωρά στη δήλωση αυτή, καθώς και το είδος της Δικαιοσύνης, για την οποία πρόκειται, γίνονται αντιληπτά από όσα ακολουθούν.

«Πείτε, που βρίσκεται η Δικαιοσύνη, η οποία είναι αγάπη με μάτια που βλέπουν; Βρείτε μου λοιπόν την αγάπη, η οποία δε σηκώνει μόνο όλη την ποινή αλλά επίσης και όλη την ενοχή! Βρείτε μου την Δικαιοσύνη, η οποία απαλλάσσει όλους εκτός από τους δικαστές!»⁷²⁰.

Η χρήση όρων, η οποίοι προδίδουν την προέλευσή τους από το εβραιοχριστιανικό αξιακό υπόστρωμα, δε θα πρέπει εν πρώτοις να ξενίσει τουλάχιστον στον βαθμό, στον οποίο οι έννοιες του Δικαίου και της Δικαιοσύνης, όπως ήδη επισημάνθηκε, αντανakλούν αντιλήψεις σύμφυτες με τη συγκεκριμένη θρησκεία. Της αρχικής προσπάθειας σύνδεσης λοιπόν των εννοιών της Δικαιοσύνης και της αγάπης, στα πλαίσια της οποίας απόπειρας σύνδεσης η αγάπη αποκτά έναν ενεργητικό⁷²¹, αξιακά παραγωγικό ρόλο, έπεται μία προσπάθεια αναλυτικής αποτίμησης των δύο αυτών κρίσιμων όρων, πάντα στη βάση του ειρωνικού νιτσεϊκού στυλιστικού μοντέλου. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο η έννοια της αγάπης προσεγγίζεται ως μια κατάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου, η οποία προϋποθέτει όχι μόνο την ποινική μεταχείριση του τελευταίου αλλά και την ενοχή του. Είναι δε προφανές ότι πρόκειται για καταστάσεις ασύμβατες.

Παρόμοια προσεγγίζεται η έννοια της Δικαιοσύνης. Ο Nietzsche προβάλλει το αίτημα δόμησης μιας Δικαιοσύνης, η οποία λειτουργεί αθωωτικά έναντι όλων πλην των Δικαστών. Η εξαίρεση αυτή φαντάζει ευνόητη, εφόσον ο φιλόσοφος επιδιώκει μια στάση συνεπή με την ανθρωπολογικών διαστάσεων αντίδρασή του έναντι του ρόλου των τελευταίων⁷²². Εν συνεχεία η φράση του Ζαρατούστρα

«Αλλά πως θα μπορούσα να είμαι δίκαιος εκ βαθέων! Πως μπορώ να δώσω στον καθένα αυτό που του ανήκει! Ας μου είναι αυτό αρκετό: Δίνω σε καθένα αυτό που είναι δικό

⁷¹⁹ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

⁷²⁰ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

⁷²¹ Με τον τρόπο αυτό ερμηνεύεται η φράση του πρωτοτύπου «mit sehenden Augen», η οποία κατά λέξη θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «με ορώντες οφθαλμούς» ή κατά μια προσέγγιση εγγύτερη στις απαιτήσεις της Δημοτικής και την αναφορά στο σχετικό απόσπασμα στο κυρίως κείμενο «με μάτια που βλέπουν» ή «με μάτια, τα οποία βλέπουν».

⁷²² Με τη φράση αυτή νοείται η σύλληψη από μέρους του Nietzsche της ποινής και της ποινικής διαδικασίας ως κοινωνικών ευρημάτων με απώτερη στόχευση αφενός την εγκαθίδρυση μιας κυρωτικής αντιμετώπισης της εσωτερικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου αφετέρου μια προσπάθεια αλλοίωσης της διάστασης αυτή με συχνά ανεπιθύμητα αποτελέσματα. Σχετικά βλ. ...

μου.»⁷²³.

Πέρα από τον όποιο ενδεχόμενο υπαινιγμό για την πλατωνική έννοια της Δικαιοσύνης, ο Nietzsche στο σημείο αυτό φαίνεται να προσεγγίζει το ζήτημα της Δικαιοσύνης από μία γνωσιολογική άποψη. Η αδυναμία απόδοσης σε κάποιον αυτού, το οποίο του ανήκει, θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως αδυναμία γνώσης του τί στη βάση κάποιου ομολογουμένως αδιόρατου παράγοντα ανήκει σε κάποιον. Αντίθετα η διαφορετική άποψη, της οποίας στο σημείο αυτό φορέας παρουσιάζεται ο νιτσεϊκός Ζαρατούστρα, οδηγεί αναπόφευκτα στη διερώτηση αναφορικά με τη φύση αυτού, το οποίο στη συγκεκριμένη περίπτωση ανήκει στον Ζαρατούστρα και είναι δυνατό να αποδοθεί σε κάποιον άλλο. Εφόσον λοιπόν το ζήτημα στη συνολική διάστασή του τίθεται ως πρόβλημα αντίληψης περί Δικαίου, κατά τη γνώμη του γράφοντος η μόνη ερμηνευτικά εύλογη οδός για την προσέγγιση του υπό κρίση χωρίου είναι η αντιμετώπισή του ως πρότασης δράσης έναντι του ετέρου στη βάση του αποδεκτού αξιακού προτύπου.

Τη νιτσεϊκή σύνδεση της έννοιας της Δικαιοσύνης προς το εβραιοχριστιανικό αξιακό υπόβαθρο ενισχύει η αναφορά στη μορφή του ερημίτη. Το βασικό χαρακτηριστικό, το οποίο αποδίδεται στην ιδιαίτερη αυτή φιγούρα και το οποίο πολύ ενδελεχέστερα έμελλε να εξεταστεί σε κεφάλαιο του έργου «Πέρα από το Καλό και το Κακό» με τίτλο «Για τα ασκητικά ιδεώδη», είναι η εσωτερική επίδραση του γεγονότος της προσβολής σε τέτοιο βαθμό, ώστε η λήθη να καθίσταται ανέφικτη. Συνακόλουθα κάτι τέτοιο, όπως ερμηνευτικά συνάγεται, ωθεί την εκδικητική μανία του πράττοντος σε ακραία τόσο χρονικά όσο και λειτουργικά επίπεδα.

3.5.4. Η συμβολή της έννοιας του μύθου στην κατανόηση του δικαιοκού φαινομένου

Μια εικόνα της έννοιας του Δικαίου, έτσι όπως αυτό παρουσιάζεται στον κόσμο της Τραγωδίας και ειδικότερα στη σύνδεσή του με το στοιχείο της μυθολογικής προσέγγισης της πραγματικότητας, της καλλιέργειας δηλαδή μιας σχέσης μαζί της μέσα από την κατασκευή μύθων, υπάρχει στο έργο «Η γέννηση της Τραγωδίας». Η γωνία, από την οποία τουλάχιστον αρχικά φαίνεται να προσεγγίζει το ζήτημα ο φιλόσοφος, άπτεται της σχέσης του ακροατή με το εξελισσόμενο επί σκηνής δράμα. Η προσοχή του Nietzsche επικεντρώνεται στο θαύμα ως μέρος της τραγικής κλιμάκωσης, διακρίνοντας τους θεατές σε τρεις κατηγορίες. Ο θεατής της πρώτης κατηγορίας «νιώθει να προσβάλλεται από αυτά το ιστορικό του αισθητήριο, που είναι

⁷²³ Z, Vom Biss der Natter [Μετάφραση του γράφοντος].

προσανατολισμένο στην αυστηρή ψυχολογική αιτιότητα», της δεύτερης «με μια καλοπροαίρετη παραχώρηση και ανέχεται το θαύμα σαν ένα φαινόμενο καταληπτό στην παιδική ηλικία αλλά ξένο προς αυτόν», ενώ αυτός της τρίτης υιοθετεί μια στάση διαφορετική χωρίς αναφορά σε τυχόν ειδικότερα χαρακτηριστικά της⁷²⁴.

Μια από αυτές τις τρεις κατηγορίες προσδιορίζει τη σχέση του θεατή με το μυθικό στοιχείο. Κατόπιν βέβαια των διαπιστώσεων αυτών, εύλογα τίθεται το ερώτημα του ακριβούς προσδιορισμού της συμβολής του μυθικού στοιχείου στη διαμόρφωση ενός πολιτισμικού υποβάθρου. Το ερώτημα αυτό φαίνεται ότι απασχόλησε και τον Nietzsche, ο οποίος σπεύδει να δώσει μια ευθεία απάντηση.

«Δίχως τον μύθο όμως κάθε κουλτούρα χάνει την υγιή φυσική δημιουργική ισχύ της: Μόνο ένας ορίζοντας περιβεβλημένος μύθους (ein mit Mythen umstellter Horizont) ολοκληρώνει την ενότητα ενός ολόκληρου κινήματος κουλτούρας. Μόνο μέσω του μύθου σώζονται όλες οι δυνάμεις της φαντασίας και του απολλώνιου ονείρου από τις άσκοπες περιπλανήσεις τους. Οι εικόνες του μύθου πρέπει να είναι οι ορατοί πανταχού παρόντες δαιμονικοί φύλακες, υπό τη σκέπη των οποίων ωριμάζει η νεανική ψυχή και από τα σημάδια των οποίων ο άνθρωπος ερμηνεύει τη ζωή και τους αγώνες του: Ακόμη και το ίδιο το Κράτος δε γνωρίζει ισχυρότερους άγραφους νόμους από το μυθικό θεμέλιο που εγγυάται τη συνοχή του με τη θρησκεία, την ανάπτυξή του από μυθικές παραστάσεις»⁷²⁵.

Όπως γίνεται αντιληπτό, στο πρώτο τμήμα του χωρίου αυτού εξυμνείται η ενοποιητική δύναμη του μύθου στο πεδίο της πολιτισμικής δημιουργίας. Τα γεγονότα στη σκέψη του Nietzsche παρουσιάζονται ως μεμονωμένα ανεξάρτητα συμβάντα, η δε αιτιώδης σύνδεση των πραγμάτων, η οποία στην περίπτωση αυτή θα ήταν δυνατό να προσφέρει κάποια λύση, έχει σε πολλά σημεία αντιμετωπιστεί με εξαιρετική δυσπιστία. Προκειμένου λοιπόν να γίνει αντιληπτή αυτή η ενοποιητική λειτουργία του μυθολογικού στοιχείου, θα έπρεπε ενδεχομένως κανείς να δει τον μύθο ως προϊόν της ανθρώπινης διάνοιας κινούμενο στο επίπεδο του φαντασιακού. Ταυτόχρονα όμως ως κάτι, το οποίο κομίζει νοηματικές αποχρώσεις, οι οποίες είτε είναι ανέφικτο να λάβουν σάρκα και οστά στο πεδίο του επιστητού είτε είναι αδύνατο να συμβάλουν ως μεμονωμένες ψηφίδες στη σύνθεση ενός ενιαίου όλου.

Ταυτόχρονα όμως η ιδιότητα αυτή του μύθου παρουσιάζει τη λειτουργία του

⁷²⁴ GT-23

⁷²⁵ GT-23 [Μετάφραση του γράφοντος]

κατευθυντήριου γνώμονα έναντι του απολλώνιου στοιχείου. Έτσι η δημιουργική πνοή του ανθρώπινου όντος εξειδικεύεται στην ενδεδειγμένη κάθε φορά δράση. Η λειτουργία αυτή κάθε φορά επεκτείνει τη δράση της στο πεδίο της –πάντα κατά το νιτσεϊκό πρότυπο– υγιούς εξέλιξης των νεότερων μελών μιας κοινωνίας και την εγκαθίδρυση μιας γνωσιολογικά υγιούς σχέσης με την πραγματικότητα. Κάπως έτσι θα μπορούσε να ερμηνευτεί η αποστροφή του νιτσεϊκού λόγου, η οποία παρουσιάζει τον μύθο ως ερμηνευτικό κριτήριο επί του βίου και επί των αγώνων του ανθρώπινου όντος. Τέλος το μυθολογικό στοιχείο είναι αυτό που θεμελιώνει τόσο τη σύνδεση του Κράτους με τη Θρησκεία όσο και την ίδια τη δόμηση ενός κρατικού μορφώματος υποκαθιστώντας υπό την έννοια αυτή κάθε απόπειρα έλλογης θεμελίωσης⁷²⁶.

Ο τρόπος, τον οποίο επιλέγει ο Nietzsche, προκειμένου να θεμελιώσει τις ιδέες του αυτές, δεν είναι άλλος από την αποτύπωση της αντίθετης κατάστασης. Προκειμένου να εκφραστεί η αποστασιοποίηση αυτή από το μυθικό στοιχείο, ο Nietzsche κάνει χρήση του επιθέτου «αφηρημένος» (abstract). Έτσι προσδιορίζει ως «αφηρημένο άνθρωπο» τον ακηδεμόνευτο από τον μύθο· και ως ειδικότερες εκφάνσεις του περιγραφόμενου φαινομένου επιλέγει αντίστοιχα την «αφηρημένη διαπαιδαγώγηση» (abstracte Erziehung), τα «αφηρημένα Έθνη» (abstracte Sitte), το «αφηρημένο Δίκαιο» (abstractes Recht) και το «αφηρημένο Κράτος» (abstracter Staat).

Ειδικότερα ο τρόπος, με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η αντίρροπη κατάσταση, διαυγάζεται μέσω του ακόλουθου αποσπάσματος:

«Ας ανακαλέσει κανείς στη μνήμη του την χωρίς κανόνες περιπλάνηση της καλλιτεχνικής φαντασίας, που δεν χαλιναγωγείται από κανένα γηγενή μύθο· ας σκεφτεί κανείς μια κουλτούρα, που δεν έχει σταθερή και ιερή εστία, αλλά είναι καταδικασμένη να εξαντλεί όλες τις δυνατότητες και να τρέφεται πενιχρά από όλες τις άλλες κουλτούρες –αυτό είναι το παρόν, ως το αποτέλεσμα του προσανατολισμένου στην εξάλειψη του μύθου σωκρατισμού. Και τώρα στέκει ο δίχως τον μύθο άνθρωπος, αιώνια πεινασμένος, μεταξύ όλων των παρελθουσών εποχών, και ψάχνει σκάβοντας και σκαλίζοντας για ρίζες, ακόμη και αν πρέπει να τις ψάξει ανάμεσα στις πιο μακρινές αρχαιότητες. Τι δείχνουν η τρομερή ιστορική ανάγκη της ανικανοποίητης σύγχρονης κουλτούρας, η συνάντηση αμέτρητων άλλων κουλτουρών γύρω από μια κουλτούρα (Umsichsammeln), η παραμορφωτική επιθυμία για γνώση, αν όχι την απώλεια του μύθου, την απώλεια της μυθικής εστίας, της μυθικής

⁷²⁶ GT-23

μήτρας;»⁷²⁷

Οι άλλες κουλτούρες, ως το στοιχείο εκείνο, το οποίο έρχεται να αναπληρώσει την απώλεια του μύθου, καλούνται σε υποκατάσταση της γηγενούς. Το κενό του γηγενούς μύθου καλύπτεται από τον μύθο των άλλων, γεγονός το οποίο αναμφίβολα συμβάλλει στη δόμηση μιας προβληματικής ταυτότητας. Ο παραγκωνισμός του μύθου αντικατοπτρίζεται στο ανθρώπινο υποκείμενο. Η ιστορική πραγματικότητα φαίνεται να απεικονίζει την κοιτίδα, από όπου αντλείται το υλικό, που υποκαθιστά την απώλειά του.

3.5.5. Η ηρακλείτεια φιλοσοφική σκέψη ως πεδίο ανάδυσης εννοιών Δικαίου

Όχημα της νιτσεϊκής κριτικής στη έβδομη παράγραφο του έργου «Η φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων» αποτελεί η ηρακλείτεια φιλοσοφία. Σημείο έναρξης του εγχειρήματος αποτελεί η χρήση της αρχαιοελληνικής έννοιας της ύβρεως. Συγκεκριμένα έννοιες όπως η ενοχή, η αδικία, η αντίφαση και ο πόνος αντιμετωπίζονται ως προνομιακό εννοιολογικό πεδίο του πνευματικά περιορισμένου (beschränkt) ανθρώπου. Στον αντίποδα του προτύπου αυτού –και πάντα στα πλαίσια της νιτσεϊκής κατανόησης της ηρακλείτειας φιλοσοφίας– τοποθετείται η εικόνα του θείου, με το οποίο παραλληλίζεται και ο ίδιος ο Ηράκλειτος. Βασική ιδιότητά του για τις ανάγκες της προκειμένης αναζήτησης συνιστά η δυνατότητα συνένωσης των διαφοροποιήσεων και των αντινομιών σε μία αρμονική διευθέτησή τους. Έτσι η έννοια της αδικίας (Ungerechtigkeit) εξοβελίζεται από το γενικό αυτό πρότυπο.

Η λύση που δίνεται στο πρόβλημα της δυνατότητας της καθαρής φωτιάς (reines Feuer) να μετασχηματίζεται σε ένα προϊόν, το οποίο έχει απεμπολήσει το στοιχείο της καθαρότητας, συνίσταται στην παραπομπή στην έννοια του παιγνίου, κύριους φορείς του οποίου αποτελούν οι μορφές του παιδιού και του καλλιτέχνη.

«Και έτσι, όπως παίζουν το παιδί και ο καλλιτέχνης, παίζει η αιωνίως ζωντανή φωτιά, κατά τον ίδιο τρόπο, χτίζει και καταστρέφει υπό καθεστώς πλήρους αθωότητας –και αυτό το παιχνίδι παίζει και ο Αιών με τον εαυτό του»⁷²⁸

Κυρίαρχη ως προς την κατανόηση του τρόπου, με τον οποίο εξελίσσεται η πραγματικότητα, εμφανίζεται κατά τον Nietzsche η έννοια της «ορμής προς παιχνίδι»

⁷²⁷ GT-23 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷²⁸ PHG 7 [Μετάφραση του γράφοντος]

(Spieltrieb). Το παιδί, τελώντας σε κατάσταση πλήρους αθωότητας, συνεχίζει το παιχνίδι του μέχρι η τάση του αυτή να εξαντληθεί. Πρόσκαιρα βέβαια, διότι μετά την παραίτηση από τη δημιουργική αυτή ενασχόληση, το παιδί θα ξαναπιάσει το παιχνίδι του και η δημιουργική πνοή θα ανακάμψει.

Η δημιουργία εντός του πλαισίου, το οποίο μόλις περιγράφηκε, δε λαμβάνει χώρα αφηρημένα και με όρους τυχειότητας: «Από τη στιγμή όμως που αυτό θα χτίσει συνδέει, αρθρώνει και διαμορφώνει σύμφωνα με κάποιο νόμο και σύμφωνα με εσωτερικές διατάξεις.»⁷²⁹ φρονεί ο Nietzsche σε ό,τι αφορά τη δραστηριότητα του παιδιού. Αξίζει όμως να ιδωθεί, πώς εξελίσσεται η αρχική εκείνη ιδέα της αντιπαράθεσης με την έννοια του πνευματικά περιορισμένου ανθρώπου.

«Έτσι βλέπει τον κόσμο μόνο ο αισθητικός άνθρωπος, ο οποίος έχει μάθει από τον καλλιτέχνη και τη γέννηση ενός έργου τέχνης, πώς ο αγώνας της πολλαπλότητας μπορεί παρ' όλα αυτά να φέρει μέσα του τον νόμο και το Δίκαιο, πώς ο καλλιτέχνης είναι συγχρόνως γαλήνιος και δρών μέσα στο έργο του, πώς αναγκαιότητα και παιχνίδι, διαμάχη και αρμονία πρέπει να ζευγαρώσουν για να γεννήσουν το έργο τέχνης. Ποιός θα απαιτήσει λοιπόν από μια τέτοια φιλοσοφία να μας δώσει επιπλέον και μια Ηθική με την απαραίτητη προσταγή «οφείλεις» ή ποιος θα κατηγορούσε τον Ηράκλειτο για την έλλειψη αυτή; Ο άνθρωπος είναι ως την τελευταία ίνα του αναγκαιότητα και απολύτως "ανελεύθερος", εάν με τη λέξη ελευθερία εννοούμε την τρελή αξίωσή μας να αλλάζουμε κατά βούληση την *essentia* μας σαν ένα φόρεμα, μια αξίωση που κάθε σοβαρή φιλοσοφία ως τώρα απέκρουσε με τον δέοντα χλευασμό. Το ότι τόσο λίγοι άνθρωποι ζουν συνειδητά μέσα στο Λόγο και σε συμφωνία με το μάτι του καλλιτέχνη, που εποπτεύει τα πάντα, οφείλεται στο γεγονός ότι οι ψυχές τους είναι υγρές και ότι τα αφτιά τους και τα μάτια τους και γενικά η νόησή τους είναι κακοί μάρτυρες "όταν ο υγρός βόρβορος κυριεύει τις ψυχές τους"»⁷³⁰

Δύο είναι οι άξονες επί των οποίων πρέπει να κινηθεί η ερμηνευτική αποτίμηση του αποσπάσματος αυτού. Ο πρώτος σχετίζεται με την ακριβή εννοιολογική φύση των όρων «νόμος» και «Δίκαιο», έτσι όπως αυτοί χρησιμοποιούνται στο απόσπασμα, ενώ ο δεύτερος αφορά τη σχέση, η οποία αποδίδεται στους εν λόγω όρους με την Ηθική και δη με την ειδικότερη αποτύπωσή της στην καντιανής εμπνεύσεως έννοια της κατηγορικής προσταγής. Σε

⁷²⁹ PHG 7 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷³⁰ PHG 7 [Μετάφραση του γράφοντος]

ό,τι αφορά στο πρώτο από τα δύο αυτά ζητήματα, κατά τη γνώμη του γράφοντος η διατύπωση, που υιοθετείται, αφήνει να διαφανεί μια αμφίδρομη σχέση μεταξύ των δύο εννοιών (νόμου και Δικαίου). Στην έννοια του νόμου ο Nietzsche φαίνεται να βλέπει το καθοριστικό εκείνο πρόταγμα, το οποίο επιδρά νομοτελειακά επί του κοσμικού παιχνιδιού, και υπό την έννοια αυτή ο όρος «νόμος» θα πρέπει να αντιμετωπιστεί ως εννοιολογικά συναφής με αυτόν της νομοτέλειας. Στον βαθμό δε, στον οποίο η έννοια αυτή θα ήταν δυνατό να ενταχθεί σε ένα ευρύτερο πλαίσιο δεοντολογικών κρίσεων, γίνεται ταυτόχρονα λόγος και για Δίκαιο. Εφόσον πάντως ο ακριβής εννοιολογικός καθορισμός των όρων αυτών διέλθει μέσα από τη σχέση, η οποία φαίνεται να αποδίδεται σε αυτούς με μια Ηθική καντιανού τύπου –έναντι της οποίας κριτικά αντιτίθεται από τον Nietzsche η ενδεχόμενη δομικών καταβολών αντίθεση του ανθρώπινου υποκειμένου–, η κατανόηση του τρόπου χρήσης των συγκεκριμένων όρων στο επίμαχο χωρίο γίνεται έτι ευχερέστερη.

Όπως γίνεται σαφές, οι άνθρωποι, για τους οποίους γίνεται λόγος στο τέλος του αποσπάσματος, είναι οι αισθητικοί άνθρωποι, για τους οποίους έγινε ήδη λόγος στην αρχή της περί ης ο λόγος παραγράφου. Το γεγονός αυτό τεκμηριώνει και η αναφορά στη συμφωνία τους με την καλλιτεχνική οπτική. Το ότι το συγκεκριμένο ανθρώπινο είδος φαίνεται να αποτελεί φορέα του Λόγου (Logos)⁷³¹ καθώς και το γεγονός, ότι οι άνθρωποι, οι οποίοι λειτουργούν σύμφωνα με το αναφερόμενο στο σημείο αυτό πρότυπο, είναι τόσο λίγοι, οδηγούν από κοινού τον γερμανό φιλόσοφο στην ενασχόληση με τη ρίζα του φαινομένου. Η αρχική αντιμετώπιση του ζητήματος υποδεικνύει μια τάση εξωραϊσμού του, στη συνέχεια όμως διαγιγνώσκεται μια γενικότερη τάση στην ηρακλείτεια φιλοσοφία, η οποία συνίσταται στο γεγονός ότι ο κόσμος (;;;), τον οποίο πρότεινε ή τον οποίο απεικόνιζε στη φιλοσοφική σκέψη του, είναι και ο καλύτερος δυνατός. Πρόκειται κατά τον Nietzsche για το αθώο παιχνίδι του αιώνας· ο Nietzsche θεωρεί μάλιστα τον άνθρωπο ως εν γένει άλογο ον, προσέγγιση η οποία δεν αντιφάσκει με το γεγονός της εκπλήρωσης του παντοδύναμου Λόγου σε όλο το είναι του ανθρώπινου όντος⁷³².

3.5.6. Η περί δικαίου αντίληψη ως εξωτερίκευση ενδογενών ροπών

Σημείωση του έτους 1875 έχει ως αφορμή τον σχολιασμό του έργου του Eugen Dühring «Η αξία της ζωής» (Der Wert des Lebens). Στα πλαίσια αυτά ο Nietzsche προβαίνει στην

⁷³¹ Στον βαθμό, στον οποίο είναι εφικτή η συνολική εποπτεία επί του νιτσεϊκού έργου αυτή η παράγραφος αποτελεί το μοναδικό σημείο, όπου χρησιμοποιείται δύο φορές ο όρος αυτός.

⁷³² PHG 7

αναφορά σε δικές του αντιλήψεις, οι οποίες αγγίζουν τα ίδια ή παρόμοια με αυτά του συγγραφέα του προαναφερθέντος έργου πεδία προβληματισμού. Συγκεκριμένα σε απώτερο σημείο της εν λόγω σημείωσης εκφράζονται θέσεις αναφορικά με ένα προσφιές στις γενικότερες προεκτάσεις του θέμα, αυτό του παιδιού, της σχέσης του με το περιβάλλον, εντός του οποίου ανατρέφεται – με εξέχον στοιχείο τα πρόσωπα των γονέων– και γενικότερα με τον τρόπο, με τον οποίο οι παράγοντες αυτοί στο σύνολό τους επιδρούν στη διαμόρφωση του ανθρώπινου υποκειμένου⁷³³.

Αρχικά υπογραμμίζεται ο ρόλος του οικογενειακού ιστού και του περιβάλλοντος στη διαμόρφωση της παιδικής ψυχής. Ο ρόλος αυτός συλλαμβάνεται ως ένα είδος περιορισμού, με απώτερο αποτέλεσμα την υπερμεγέθυνση στην παιδική συνείδηση, των ερεθισμάτων, τα οποία για τις ανάγκες της προκείμενης πραγμάτευσης διακρίνονται σε καλά και κακά. Έτσι ως το μέγιστο κακό εντυπώνεται στην παιδική συνείδηση ο τραυματισμός του ανθρώπινου υποκειμένου, ενώ αντίστοιχα ως το ύψιστο καλό η κάθε μορφής συμπάθεια.

Συνεχίζοντας την αποτύπωση της επίμαχης προβληματικής, ο Nietzsche καταφεύγει στην ακόλουθη διατύπωση:

«Πόσο σημαντικό είναι το αν το παιδί βιώνει τη γονεϊκή αγάπη ή όχι! Η γονεϊκή αγάπη είναι κατ' αρχάς μια ανεξάρτητη από τη συνείδηση ροπή ριζωμένη στο αισθησιακό (Sinnliches)· γι' αυτό μπορεί να διαταραχθεί μέσω αντιτιθέμενων ροπών, έχει δε την ανάγκη ενός διανοητικού συμπληρώματος. Η δικαιοσύνη απέναντι το παιδί δε μπορεί να αντικατασταθεί μέσα από την αγάπη. Το παιδί έχει το πλέον οξύ ένστικτο για το δίκαιο, διότι αυτό το αίσθημα για το δίκαιο, ριζωμένο στη φυσική ροπή, είναι συγγενές με την ανάγκη προς εκδίκηση. Η ίδια η παιδική ψυχή μισεί σε τέτοιες περιπτώσεις τους γονείς»⁷³⁴.

Το απόσπασμα αυτό καθιστά εφικτή τη συναγωγή των ακόλουθων συμπερασμάτων:
–Η έννοια του Δικαίου, για την οποία γίνεται λόγος στο σημείο αυτό, δεν είναι, βέβαια, αυτή του θετικού Δικαίου. Ουσιαστικά πρόκειται για μια περί Δικαίου αντίληψη, η οποία κατά τα φαινόμενα βρίσκεται ριζωμένη στην παιδική ψυχή και ειδικότερα σε μία από τις περισσότερες ροπές, οι οποίες συναπαρτίζουν την εσωτερική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου στη νιτσεϊκή σκέψη, έτσι ώστε ο γερμανός στοχαστής να κάνει λόγο για τη συνδρομή ενός αιτήματος Δικαίου, μιας αναζήτησης –με άλλα λόγια– μιας ορισμένης ορθής (κατά τη διαμορφούμενη αντίληψη περί της ορθότητας αυτής) διευθέτησης της πραγματικότητας. Κάτι

⁷³³ NF–1875,9[1]

⁷³⁴ NF–1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

τέτοιο, βέβαια, είναι αναγκαίο να συνοδευτεί από μια επιφύλαξη, η οποία σχετίζεται με την αναφορά στην παιδική ηλικία και τις ιδιαιτερότητές της. Πλην όμως επισημαίνεται από τον γράφοντα ότι κατά ένα σύνηθες για τα δεδομένα της νιτσεϊκής σκέψης μοντέλο η κριτική αντιμετώπιση ζητημάτων, που άπτονται της ηλικίας αυτής, λαμβάνει χώρα κατά τρόπο εργαλειακό, εν είδει μέσου δηλαδή, προκειμένου ο γερμανός στοχαστής να αχθεί σε γενικότερες συμπερασματικές τοποθετήσεις σχετικά με τον τρόπο δόμησης του ανθρώπινου υποκειμένου εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού περιβάλλοντος⁷³⁵.

—Μια δεύτερη ερμηνευτική τοποθέτηση αφορά στις ορολογικές επιλογές σχετικά με την έννοια του Δικαίου. Συγκεκριμένα οι έννοιες της δικαιοσύνης, του Δικαίου —έστω και με τις όποιες επιφυλάξεις γεννά η ιδιαιτερότητα της αναφοράς αυτής— και του συνάδοντος προς τη δικαιοσύνη (das Gerechte) φαίνεται να αφορούν την ίδια κατάσταση και να εξυπηρετούν στο επίπεδο του καθορισμού το ίδιο αίτημα.

—Τέλος εξίσου ενδιαφέρουσα παρουσιάζεται και η συσχέτιση, η οποία πραγματοποιείται από τον Nietzsche μεταξύ των εννοιών του Δικαίου και της εκδίκησης⁷³⁶.

Συνεχίζοντας την πραγμάτευση του ζητήματος, ο Nietzsche αναφέρεται στις χρονικά απώτερες εμπειρίες, στα πλαίσια των οποίων το ανθρώπινο υποκείμενο φέρεται να διακατέχεται από ένα είδος αδιαφορίας απέναντι στο άδικο. Ο φιλόσοφος αποδίδει αρχικά το φαινόμενο αυτό στο γεγονός ότι η πατρική εστία έχει πάψει να αποτελεί το πρότυπο, υπό το οποίο λειτουργεί το ώριμο πλέον μέλος της. Παρεκβατικά ωστόσο προβαίνει στη διαπίστωση ότι σε κάθε περίπτωση η οικογένεια είχε θέσει ως απώτερο σκοπό της την υποταγή και όχι την εξισωτική λειτουργία της υπό καθεστώς Δικαίου (rechtliche Gleichordnung).

Η συνέχεια του κειμένου αποδεικνύεται εξόχως διαφωτιστική τόσο για την περί Δικαίου αντίληψη, η οποία διαπνέει το σημείο αυτό του νιτσεϊκού έργου, όσο και για τη σαφέστερη αποτύπωση των ιδιαίτερων δεδομένων της συμβατικής σχέσης, για την οποία έγινε ήδη λόγος⁷³⁷.

«Η διάκριση Δικαίου και Αδίκου είναι πολύ εύκολη για αυτούς, οι οποίοι αποτελούν το μέρος που υποφέρει, αλλά προκαλεί δυσκολίες σε αυτούς, οι οποίοι ασκούν το Άδικο· ο όρος του Δικαίου αναδεικνύεται εντός του υποφέροντος. Μέσω του γεγονότος, ότι οι υποφέροντες

⁷³⁵ Σχετικά βλ. και κεφ. 3.3.1 παρόντος.

⁷³⁶ Σχετικά με τη σχέση αυτή, όπως αναπτύχθηκε με άλλη ευκαιρία, βλ. κεφ. 3.5.3.2 παρόντος. Το κοινό στοιχείο μεταξύ των δύο εννοιών συνίσταται στην παρουσία του στοιχείου της αντίδρασης ως συστατικού της συμπεριφοράς του προσώπου που επικαλείται το Δίκαιο.

⁷³⁷ Βλ. σχετικά 3.3 παρόντος.

εκδικούνται, καθίστανται αυτοί μεγάλοι δάσκαλοι του Δικαίου για όλους. Η δύναμη αντίστασης αυτών, οι οποίοι υφίστανται το Άδικο προϋποτίθεται: Ίδιο Δίκαιο μόνο επί όμοιας ισχύος, κατά συνέπεια μεταξύ ομοίων. Παντού, όπου η φύση έχει δημιουργήσει ανισότητα, τα πράγματα είναι άσχημα, διότι το δικαίωμα (subjektives Recht) τέθηκε σε ισχύ. Και σε αυτές τις σχέσεις πρέπει να εφαρμοστεί μια κάποια Δικαιοσύνη, αλλά αυτή δεν έχει τη συνήθη προέλευση, είναι αναγκαστική. Δανείζεται κανείς την έννοια της δίκαιας συμπεριφοράς από εκεί, όπου έχει κατασκευαστεί κατά τον πλέον γενικό τρόπο· αλλά αυτό το αίσθημα δικαιοσύνης, το οποίο προέκυψε αφηρημένα, είναι πιο ρηχό και πιο απροσδιόριστο από το άλλο είδος, το οποίο προήλθε από τη ροπή. Η χειρότερη κατάσταση για τη δικαιοσύνη υπάρχει στο σχολείο: Εκεί λείπει και η αγάπη, κατά τον τρόπο, με τον οποίο κυβερνά στην οικογένεια. Η σκέψη ενός αφηρημένου σκοπού αποτελεί εδώ τη μοναδική προστασία. Ένας δάσκαλος, ο οποίος είναι λεπτολόγος της δικαιοσύνης αποτελεί σχετική τύχη για τον μαθητή σε σύγκριση με έναν δάσκαλο, ο οποίος πράττει ανάλογα με τη διάθεσή του, –κανένας συγχωρεί εξαιρετικά δύσκολα το άδικο, το οποίο έγινε στον μαθητή. Αποτελεί μάλιστα σημείο ενός ευγενούς φρονήματος, η περίπτωση, κατά την οποία ο ερεθισμός της άγουρης ηλικίας αφήνει πίσω του διαρκή σημάδια.»⁷³⁸

Είναι προφανές ότι, όταν ο Nietzsche στην αρχή του αποσπάσματος κάνει λόγο για τη διαφοροποίηση μεταξύ Δικαίου και Αδίκου, αναφέρεται στην ίδια πράξη, η οποία στο επίπεδο του χαρακτηρισμού της συλλαμβάνεται κατά τρόπο διαφορετικό αναλόγως της σκοπιάς, από την οποία αντιμετωπίζεται, η δε σκοπιά αυτή τελεί σε εξάρτηση από τα υποκείμενα εκείνα, τα οποία λαμβάνουν μέρος στην επίμαχη σχέση. Το πρόσωπο εκείνο, το οποίο υφίσταται τα επιβαρυντικά αποτελέσματα της εν λόγω πράξης –το υποφέρον μέρος (das leidende Theil) κατά τη νιτσεϊκή γλαφυρή λεξιλογική επιλογή– διαμορφώνοντας μια βιωματική σχέση με τον κρίσιμο παράγοντα, ωθείται πλέον από τις ίδιες τις συνθήκες στην υιοθέτηση μιας στάσης διαμετρικά αντίθετης έναντι της πράξης. Η διαφοροποίηση αυτή, η οποία εκφράζεται μέσα από τη χρήση των όρων «δίκαιο» και «άδικο» είναι ιδιαίτερα δυσχερής για τα πρόσωπα επί των οποίων αντανακλώνται τα όποια πλεονεκτήματα συνεπάγεται η υπό κρίση πράξη.

Κατόπιν της καταγραφής αυτής του ρόλου των ανθρώπινων υποκειμένων εντός της υπό πραγμάτευση σχέσης ο Nietzsche εστιάζει το ενδιαφέρον του και συνάμα την κριτική ματιά του στο ούτως ειπείν αδύναμο μέρος. Σε μία κοινωνία προσβαλλόντων και προσβαλλομένων, όπως

⁷³⁸ NF–1875,9[1] [Μετάφραση του γράφοντος]

αυτή, την οποία τουλάχιστον περιγραφικά προσεγγίζει ο γερμανός στοχαστής, ο ρόλος, που επιφυλάσσεται στο Δίκαιο συνίσταται στην δια της καλλιέργειας εξισωτικών προτύπων δόμηση μιας τεχνητής δυνατότητας αντίδρασης από μέρους των αδυνάμων. Απέναντι στο πρότυπο αυτό οι ισχυροί αντιπροβάλλουν τη δυνατότητα συγχρωτισμού εντός του κοινωνικού ιστού υποκειμένων ευρισκόμενων στο ίδιο επίπεδο ισχύος. Η αντιστοιχία, ενδεχομένως και η πλήρης ταύτιση με τον οιονεί συμβατικό μηχανισμό, όπως αυτός ήδη περιγράφηκε⁷³⁹, είναι προφανής. Στο σημείο αυτό ωστόσο ανάγλυφα αποτυπώνεται ο τρόπος, με τον οποίο κατασκευάζεται στη νιτσεϊκή σκέψη η έννοια του υποκειμένου Δικαίου, η οποία συνδέεται άμεσα με το επίπεδο ισχύος του υποκειμένου αυτού.

Κατόπιν τούτων εύλογο φαντάζει το ερώτημα αναφορικά με την ακριβή φύση αυτού, το οποίο αντιπαραβάλλεται από τους αδυνάμους έναντι του αιτήματος των ισχυρών για λειτουργία του οιονεί συμβατικού δικαιοπαραγωγικού μηχανισμού. Ο Nietzsche στο παραπάνω απόσπασμα δίνει μια απάντηση στο ερώτημα αυτό μέσα από την ασκούμενη κριτική έναντι της έννοιας του δικαιώματος. Η δε αντίθεση προς τη φύση παρουσιάζεται ως επιχειρηματολογική θεμελίωση σε αυτή την κριτική προσπάθεια.

Ο παραλληλισμός των εννοιών του Δικαίου και της δικαιοσύνης συνεχίζεται και στο απόσπασμα αυτό. Η φράση του Nietzsche, στα πλαίσια της οποίας η δικαιοσύνη στην προκείμενη περίπτωση δεν έχει τη συνήθη καταγωγή της, αλλά επιβάλλεται με έναν μανδύα υποχρεωτικότητας αφενός έρχεται να λειτουργήσει επικυρωτικά έναντι της παραπάνω αναφοράς επί της σχέσης Δικαίου και δικαιοσύνης και αφετέρου τροφοδοτεί συμπερασματικά μια θεώρηση σχετικά με την προέλευση της δικαιοσύνης, η οποία, ναι μεν δεν προσδιορίζεται με απόλυτη ακρίβεια στα ειδικότερα χαρακτηριστικά της, σίγουρα όμως γίνεται αντιληπτή από τον γερμανό φιλόσοφο ως εμπεριέχουσα το στοιχείο της βουλευτικής ελευθερίας.

Το ζήτημα φαίνεται να ξεκαθαρίζει ο ισχυρισμός που ακολουθεί. Ο Nietzsche κάνει λόγο για δύο είδη δικαιοσύνης. Από τη μία πλευρά το γενικόλογο αφηρημένο αίσθημα δικαιοσύνης, το οποίο προσδιορίζεται ως ρηχό και απροσδιόριστο. Αντίθετα το δεύτερο είδος δικαιοσύνης φαίνεται να έχει ενδογενή προέλευση, καθώς συναρτάται με τον κόσμο των ροπών.

Στο τέλος του αποσπάσματος ο Nietzsche επανέρχεται στον χώρο του σχολικού περιβάλλοντος και στον τρόπο, με τον οποίο λειτουργεί η έννοια της δικαιοσύνης εντός αυτού. Η βασική διαφορά, την οποία εντοπίζει σε σχέση με την πατρογονική εστία, συνίσταται στην

⁷³⁹ Σχετικά βλ. κεφ. 3.3.1. παρόντος.

απουσία του αισθήματος της αγάπης. Ο δάσκαλος ως η κυρίαρχη φιγούρα της σχολικής τάξης παρουσιάζεται ως το πρόσωπο εκείνο, το οποίο διά των πράξεών του αποδίδει το Δίκαιο ή το Άδικο. Η αναγωγή ενός αφηρημένου σκοπού σε μέσο προστασίας και το αφηρημένο της διατύπωσης αυτής έρχονται να διαυγαστούν μέσω της διάκρισης μεταξύ του θετικά αξιολογούμενου μοντέλου ενός δασκάλου, ο οποίος προσδιορίζεται ως λεπτολόγος της δικαιοσύνης, και μιας δεύτερης εκδοχής του κεντρικού αυτού προσώπου, ενός δασκάλου, ο οποίος λειτουργεί ανάλογα με τη διάθεσή του και ως εκ τούτου κινείται εκτός των πλαισίων ενός προδεδωμένου συστήματος αντιμετώπισης των ανθρώπινων πράξεων, μιας κάποιας δηλαδή μορφής δικαιοσύνης. Η τελευταία αυτή τάση, η αντιμετώπιση δηλαδή του τρόπου λειτουργίας των μαθητών εντός του σχολικού περιβάλλοντος στα πλαίσια της εκάστοτε διάθεσης του δασκάλου τους, φρονείται ότι συμπίπτει με την έννοια του Αδίκου. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο ο Nietzsche καταλήγει στη θετική αποτίμηση του ερεθισμού της παιδικής ηλικίας, πολλώ μάλλον, όταν αυτός αφήνοντας ανεξίτηλα σημάδια εκδηλώνει μια διηνεκή επίδραση στην ανθρώπινη ψυχοσύνθεση.

3.5.7. Η έννοια του Δικαίου από τη σκοπιά της ιστορικής διαδρομής του

Την υποφώσκουσα επαμφοτερίζουσα ηθικότητα εντός της διάκρισης δικαίου και αδίκου φαίνεται να υποστηρίζει ο Nietzsche και σε σημείωση του έτους 1876⁷⁴⁰. Επίσης μια ιδιόμορφη αναφορά στην έννοια του Δικαίου βρίσκουμε στο τμήμα εκείνο των «Ανεπίκαιρων Στοχασμών», το οποίο φέρει τον γενικό τίτλο «Ο Richard Wagner στο Bayreuth». Συγκεκριμένα στο έκτο κεφάλαιο της πραγματείας αυτής απαντάται το ακόλουθο απόσπασμα:

«Οι ερευνητές της ιστορίας των ζώων προσπαθούν να παρουσιάσουν τις ζωικές εκρήξεις της βίας, της πανουργίας και της δίψας για εκδίκηση στην τωρινή συναναστροφή των ανθρώπων και των κρατών μεταξύ τους ως αμετάβλητο φυσικό νόμο. Οι ιστορικοί, με σχολαστικό ζήλο πρόκειται να αποδείξουν, την πρόταση, ότι κάθε εποχή έχει το δικό της Δίκαιο, τους δικούς της όρους –για να προετοιμάσουν, για την επερχόμενη δικαστική διαδικασία, με την οποία η εποχή μας θα γίνει αντικείμενο επίσκεψης, να προετοιμάσουν κατά κάποιο τρόπο τη βασική σκέψη της υπεράσπισης. Η διδασκαλία για το Κράτος, για τον λαό, για την οικονομία, το εμπόριο, το Δίκαιο –όλα έχουν τώρα εκείνον τον προπαρασκευαστικό απολογητικό χαρακτήρα: φαίνεται μάλιστα ότι, ό,τι απέμεινε δραστήριο

⁷⁴⁰ NF-1876, 17 [25]

από το πνεύμα χωρίς να καταναλώνεται στην κινητοποίηση του ίδιου του μεγάλου μηχανισμού της απόκλισης και της ισχύος, έχει ως πραγματική αποστολή του την άμυνα και τη υπεράσπιση του παρόντος. Ενώπιον ποιού κατηγορού; Αυτό ρωτάει κανείς σαστισμένος. Ενώπιον της δικής τους κακής συνείδησης.»⁷⁴¹

Η ερμηνευτική προσέγγιση του αποσπάσματος αυτού κρίνεται επιβεβλημένο να έχει ως αφετηρία τις τελικές διατυπώσεις. Και αυτό, διότι σε ένα απόσπασμα της μορφής αυτής, όπου γίνεται λόγος για μια εποχή, η οποία τρόπον τινά «προετοιμάζει» την άμυνά της έναντι μιας σκληρής και αδυσώπητης κριτικής, το ερώτημα ποιός είναι αυτός, ο οποίος λειτουργεί κριτικά στη συγκεκριμένη περίπτωση, προβάλλει επιτακτικά. Η άσχημη συνείδηση είναι αυτή, η οποία στρέφει τα βέλη εναντίον της εποχής αυτής, πάντα βεβαίως, όπως εύκολα μπορεί να γίνει κατανοητό, στη βάση του εκάστοτε δεσπόζοντος αξιακού υποβάθρου. Ως φορείς αυτής της άσχημης συνείδησης παρουσιάζονται οι ιστορικοί. Οι ιστορικοί εκείνοι, η δράση των οποίων έχει ως σκοπό την απόδειξη του γεγονότος ότι «κάθε εποχή έχει το δικό της Δίκαιο, τους δικούς της όρους».

Πρόκειται λοιπόν, όπως γίνεται σαφές και από ό,τι προηγήθηκε στο συγκεκριμένο απόσπασμα της αναφοράς στο είδος αυτό των ιστορικών, για την αντιπαράθεση δύο απόψεων, έναντι της οποίας ο Nietzsche τοποθετείται κριτικά. Από τη μία πλευρά είναι οι ερευνητές της «Ιστορίας των ζώων». Όπως γίνεται αντιληπτό και από όσα προηγήθηκαν του κεφαλαίου αυτού⁷⁴² η ένταξη του ανθρώπινου υποκειμένου μεταξύ των ζώων αποτελεί ένα σύνθημα μοτίβο στη νιτσεϊκή σκέψη. Οι ιστορικοί αυτοί υποστηρίζουν τη διηνεκή λειτουργία αμετάβλητων φυσικών νόμων. Στον αντίποδα παρουσιάζονται οι οπαδοί μια «θεωρίας της μεταβλητότητας», οι οποίοι βλέπουν στην ιστορική διαδρομή της ανθρωπότητας πολλά Δίκαια, καθένα από αυτά συνδεδεμένο με μια συγκεκριμένη χρονική περίοδο. Βέβαια, εφόσον ληφθεί υπόψη η εισαγωγή της εν λόγω παραγράφου, όπου ο Nietzsche παρουσιάζεται να στρέφει τα πυρά του κατά της σύγχρονης εποχής, υποστηρίζοντας ότι η ευτέλειά της αντικατοπτρίζεται τόσο στον αξιακό ρόλο, που επιφυλάσσει στην έννοια του πλούτου όσο και στην έμφαση στο στιγμιαίο και το πρόσκαιρο αντί της καταξίωσης του διηνεκούς και του αιώνιου, που χαρακτήριζε το παρελθόν, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι ο γερμανός φιλόσοφος τάσσεται υπέρ του πρώτου των προαναφερθέντων ειδών ιστορικών.

⁷⁴¹ UB, Richard Wagner in Bayreuth 6 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁴² Βλ. σχετικά κεφ. 3.3. παρόντος.

Η ιδιαίτερη αναφορά στην έννοια του Δικαίου λαμβάνει χώρα κατά την παραπομπή στη δεύτερη άποψη, η οποία και κατά τα προαναφερθέντα πρέπει να είναι η κατακριτέα. Υπό την έννοια αυτή η προκείμενη έννοια Δικαίου παρουσιάζεται ως δομικό τμήμα μιας ευρύτερης επιχειρηματολογικής κατασκευής, απώτερη στόχευση της οποίας αποτελεί ο καθαγιασμός μιας εποχής με βεβαρυμένο αξιακό υπόβαθρο. Ο τρόπος, με τον οποίο συμβάλλει η έννοια του Δικαίου στον σχηματισμό της εν λόγω επιχειρηματολογικής βάσης, δεν καθίσταται απολύτως σαφής. Ωστόσο σε απώτερο σημείο του σχετικού αποσπάσματος ο Nietzsche κάνει λόγο για τη θεωρία σχετικά με την Οικονομία, το Εμπόριο και το Δίκαιο, καθιστώντας σαφές ότι οι θεωρητικές αναζητήσεις γύρω από τα οικεία θέματα αποτελούν το θεμέλιο της απολογητικής για την οποία πρόκειται⁷⁴³.

Σε μια προσπάθεια ανίχνευσης των γνωρισμάτων, που πρέπει να διαθέτει ένα σύστημα κανόνων Δικαίου σύμφωνα με το υιοθετούμενο αξιακό πρότυπο, ο Nietzsche αναφέρεται σε δύο είδη Δικαίου. Από τη μια πλευρά γίνεται λόγος για ένα κανονιστικό πλαίσιο, το οποίο έχει φτάσει στον ύψιστο βαθμό μελέτης του περιεχομένου του (am vollständigsten durchgedachte Recht). Από την άλλη πλευρά ένα Δίκαιο, το οποίο παρουσιάζει το πλεονέκτημα της κατανοησιμότητας και ως εκ τούτου οι ρυθμίσεις του γίνονται κατανοησιακά προσβάσιμες σε όλους, συμπεριλαμβανομένων και των μη ειδικών.

Αντικείμενο διερεύνησης για κάθε ένα από τα προαναφερθέντα είδη Δικαίου αποτελεί ο κοινωνικός αντίκτυπος του. Έτσι στην πρώτη περίπτωση, καίρια έκφραση της οποίας αποτελεί το Ρωμαϊκό Δίκαιο⁷⁴⁴, καταλογίζεται η αδυναμία του Δικαίου να ανταποκριθεί στη κοινή αντίληψη περί Δικαίου (Rechtsempfindung). Το αντίθετο συνέβαινε σε Δίκαια, τα οποία δεν ανταποκρίνονταν σε έναν υψηλό βαθμό εξέλιξης, καθώς δεν προήγαν το λογικό στοιχείο και εμπεριείχαν στοιχεία δεισδαιμονίας, αλλά, ανταποκρινόμενα στην παράδοση ταυτίζονταν με το αίσθημα Δικαίου των πολιτών. Οι σκέψεις αυτές οδηγούν στην προτίμηση του λογικού (logisch) Δικαίου, το οποίο παρ' όλη την απουσία θεμελίων αναγόμενων στην παράδοση και τις κοινές περί Δικαίου αντιλήψεις, συνιστά μια αντίληψη, η οποία φαίνεται να προάγει το στοιχείο της

⁷⁴³ Ενδιαφέρον αναφορικά με τη νομική βιβλιογραφία, η οποία ήταν οικεία στον Nietzsche, παρουσιάζει η μελέτη του Andrea Orsucci με τίτλο «Strafe und Ressentiment: Nietzsches Rechtsverständnis und einige seiner Quellen» (στο: Seelmann K. (Hg.), Nietzsche und das Recht, Stuttgart 2001, σελ. 195επ.)

⁷⁴⁴ Σχετικά με το λογικό υπόβαθρο του Ρωμαϊκού Δικαίου βλ. Mousourakis G., A legal History of Rome, London/New York 2007, σελ. 61επ., 168επ.· Tellegen-Couperus O., A short history of Roman law, London/New York 1993 (2003), σελ. 60επ.· Bauman R., Crime and punishment in ancient Rome, London/New York 1996, σελ. 139.

αμεροληψίας⁷⁴⁵.

3.5.8. Η έννοια του νόμου στη σκέψη του Friedrich Nietzsche

Η έννοια του νόμου στη θετικοδικαιική εκδοχή της παρουσιάζεται κατά τον πλέον χαρακτηριστικό και με αναφορά σε σημαντικό αριθμό κρίσιμων πτυχών της, οι οποίες αναδεικνύουν τη σχέση της με άλλες ιδιαίτερης σημασίας για τις ανάγκες της γενικότερης θεματικής έννοιες, τρόπο στο δεύτερο κεφάλαιο του έργου «Γενεαλογία της Ηθικής». Στα πλαίσια αυτά η εισαγωγή στην σχετική παράγραφο και την οικεία προβληματική έχει ως εξής:

«Εδώ μια αντίρρηση κατά των προσπαθειών που ξεπρόβαλαν εσχάτως, να αναζητηθεί η προέλευση της Δικαιοσύνης σε ένα εντελώς διαφορετικό έδαφος, –δηλαδή σε αυτό της μνησικακίας. Ας ειπωθεί εκ προοιμίου στους ψυχολόγους, αν υποθεθεί ότι θα είχαν όρεξη, να μελετήσουν την ίδια τη μνησικακία εκ του σύνεγγυς: Αυτό το φυτό ανθίζει τώρα ομορφότερα μεταξύ των αναρχικών και των αντισημιτών, παρεμπιπτόντως έτσι, όπως άνθιζε πάντα, στα κρυφά, όμοιο με τον μενεξέ, πλην όμως με διαφορετικό άρωμα. Και όπως κατ' ανάγκη από το όμοιο πρέπει να προκύπτει πάντα όμοιο, δε θα αποτελέσει έκπληξη, να δούμε εκ νέου προσπάθειες από τέτοιους κύκλους, οι οποίες ήδη έγιναν συχνότερες –σύγκρινε άνω σελ. 30–, να καθαγιαστεί η εκδίκηση υπό το όνομα της Δικαιοσύνης– σα να ήταν η Δικαιοσύνη κατά βάθος μόνο μια περαιτέρω ανάπτυξη (Fortentwicklung) αισθημάτων του να είναι κανείς πληγωμένος (Gefühle des Verletzt-seins)– και με την εκδίκηση να αποκτήσουν υπόληψη οι αντιδραστικές ενορμήσεις εν γένει και από κοινού. Σε σχέση με αυτό το τελευταίο θα σκανδαλιζόμουν λιγότερο: Θα μου φαινόταν μάλιστα ένα επίτευγμα σε σχέση με όλο το βιολογικό πρόβλημα (σε σχέση με το οποίο υποτιμήθηκε μέχρι τώρα η αξία εκείνων των ενορμήσεων).»⁷⁴⁶

Είναι προφανές, στο απόσπασμα αυτό, η σύνδεση μεταξύ των εννοιών της Δικαιοσύνης, της εκδίκησης, της μνησικακίας και της διάθεσης αντίδρασης, αν και κατά τρόπο όχι πάντα αποδεκτό και για τον λόγο αυτό ανοιχτό σε κριτικές παρατηρήσεις από την πλευρά του Nietzsche. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη μνησικακία, η οποία αρχικά τραβά την προσοχή του γερμανού φιλοσόφου, καταβάλλεται προσπάθεια να ιδωθεί στις πραγματικές διαστάσεις της και όχι σε αυτές, στις οποίες φαίνεται να την τοποθετούν συγκεκριμένοι κύκλοι. Η θέση του

⁷⁴⁵ MAM I, 459

⁷⁴⁶ GM 2, 11 [Μετάφραση του γράφοντος]

Nietzsche ως προς τη λειτουργία της τάσης αυτής στην παραγωγή πραξιακών αποτιμήσεων, έχει ήδη περιγραφεί⁷⁴⁷ με την ευκαιρία της έκθεσης των περί Ηθικής αντιλήψεων, με τις οποίες και συνέχεται ως δομικό στοιχείο των σχετικών κριτικά θεαθέντων προτύπων. Εν προκειμένω η σύνδεση μνησικακίας και Δικαιοσύνης κατά τρόπο τέτοιο, ώστε η πρώτη να γίνεται αντιληπτή ως θεμελιακή κατάσταση της δεύτερης, κατακρίνεται με το επιχείρημα του καθαγιασμού της εκδίκησης –η οποία εννοιολογικά εισάγεται έτσι στο γενικότερο κριτικά αντιμετωπιζόμενο πρότυπο. Το δε γεγονός αυτό θα έχει ως αποτέλεσμα «να αποκτήσουν υπόληψη οι αντιδραστικές ενορμήσεις εν γένει και από κοινού», εκτίμηση η οποία επιτρέπει την ένταξη της μνησικακίας μεταξύ των αντιδραστικών ενορμήσεων και αν μη τι άλλο την αναγνώριση του στοιχείου της αντίδρασης ως καίριας σημασίας περιεχομένου της έννοιας της μνησικακίας.

Και ενώ μέχρι το σημείο αυτό η θέση του Nietzsche απέναντι στην τάση της αντίδρασης εν γένει είναι κατανοητά αρνητική, μέσω της τελευταίας φράσης του αποσπάσματος εύλογα θα μπορούσε να τεθεί το ερώτημα αν εισάγεται μια αξιολογική διαφοροποίηση. Η απάντηση σε ένα τέτοιο ενδεχόμενο θα πρέπει να είναι αρνητική. Όταν ο Nietzsche αναγορεύει την διαφορετική αξιολόγηση των αντιδραστικών ενορμήσεων σε «επίτευγμα σε σχέση με όλο το βιολογικό πρόβλημα» ουσιαστικά επιδοκιμάζει τη χρήση της ως τμήματος ενός ευρύτερου κατανοησιακού μηχανισμού ικανού να συνεισφέρει στην ερμηνευτική προσέγγιση σχετικών προβλημάτων. Πλην όμως οι ενορμήσεις του είδους αυτού δε φαίνεται να παράγουν μια πλήρη εικόνα της εσωτερικής διάστασης του ανθρώπινου υποκειμένου. Στην διαπίστωση αυτή συνηγορεί και η συνέχεια της επίμαχης παραγράφου:

«Αυτό, στο οποίο εφιστώ την προσοχή, είναι το γεγονός, ότι το ίδιο το πνεύμα της μνησικακίας είναι αυτό, από το οποίο αναπτύχθηκε αυτή η νέα απόχρωση της επιστημονικής ευλογοφάνειας (wissenschaftliche Billigkeit) (προς όφελος του μίσους, του φθόνου, της ζηλοφθονίας, της καχυποψίας, της κακίας (Rancune), της εκδίκησης). Δηλαδή αυτή η «επιστημονική ευλογοφάνεια» διακόπτεται αμέσως και κάνει θέση σε τόνους θανάσιμης εχθρότητας και προκατάληψης, μόλις πρόκειται για μία άλλη ομάδα ενορμήσεων, οι οποίες, όπως μου φαίνεται, είναι μιας πολύ υψηλότερης βιολογικής αξίας από εκείνες τις αντιδραστικές και, συνεπώς, άξιζαν πολύ περισσότερο να αξιολογηθούν και να εξυψωθούν επιστημονικά: Δηλαδή οι πραγματικά ενεργητικές ενορμήσεις, όπως η φιλαρχία, η απληστία

⁷⁴⁷ Βλ. κεφ. 3.2.3 παρόντος.

και τα όμοια. (E. Dühring, Werth des Lebens· μάθημα Φιλοσοφίας· κατά βάση παντού.)»⁷⁴⁸

Πλέον ο Nietzsche καθιστά σαφές ποιο ερμηνευτικό πρότυπο τον εκφράζει. Η μνησικακία ως πηγή μιας πλέον επιστημονικά δευτερεύοντος ενδιαφέροντος επιστημονικής διερεύνησης, παράγει τα αποτελέσματά της στον βαθμό, στον οποίο το πεδίο της επιστημονικής έρευνας διεκδικούν ενορμήσεις «μιας πολύ υψηλότερης βιολογικής αξίας». Η εχθρότητα και η προκατάληψη είναι τα όπλα, τα οποία επιστρατεύονται προς διατήρηση της δεσπόζουσας θέσης των αντιδραστικών αισθημάτων στον επιστημονικό στίβο. Ταυτόχρονα όμως η ανάδυση της μνησικακίας κινητοποιεί τα κριτικά αντανάκλαστικά της νιτσεϊκής σκέψης. Αξιολογικά πλέον η θέση του φιλοσόφου είναι δεδομένη, εκφράζεται δε εν πολλοίς μέσα από την βιολογική αξία, που αναγνωρίζει στις ενεργητικές ενορμήσεις.

Έχοντας λοιπόν μέχρι το σημείο αυτό παράσχει μια αρκετά καθαρή εικόνα του τρόπου, με τον οποίο τελούν σε μια κατάσταση ανταγωνισμού για την απόκτηση κυρίαρχης θέσης στον χώρο της επιστημονικής διερεύνησης, οι αντιδραστικές και οι ενεργητικές ενορμήσεις, ο Nietzsche επανέρχεται στην κριτική προσέγγιση της θέσης του Eugen Dühring σχετικά με την προέλευση της Δικαιοσύνης:

«Αυτά εναντίον αυτής της τάσης γενικά: Σε ό,τι όμως αφορά τη συγκεκριμένη πρόταση του Dühring, ότι η πατρίδα της Δικαιοσύνης πρέπει να αναζητηθεί στο έδαφος του αντιδραστικού αισθήματος, πρέπει κανείς να του αντιτείνει με έντονη αντίδραση από αγάπη για την αλήθεια: Το τελευταίο έδαφος, το οποίο κατακτάται από το πνεύμα της Δικαιοσύνης, είναι το έδαφος του αντιδραστικού αισθήματος! Όταν συμβαίνει πραγματικά, ο δίκαιος άνθρωπος να μένει δίκαιος ακόμη και απέναντι σε αυτόν που τον έβλαψε (και όχι μόνο ψυχρός, μετρημένος, ξένος, αδιάφορος: Το να είσαι δίκαιος είναι πάντα μια θετική συμπεριφορά), όταν ο ίδιος υπό το βάρος (unter dem Ansturz) της προσωπικής προσβολής, του χλευασμού, της υποψίας, δεν εξασθενεί την υψηλή, καθαρή, εξίσου βαθιά όσο και απαλή (mildblickende) αντικειμενικότητα του δικαίου, του κρίνοντος οφθαλμού, τότε βρίσκεται ένα κομμάτι πληρότητας και ύψιστης κυριαρχίας επί της γης,– ακόμη και κάτι, το οποίο κανείς δε θα έπρεπε να περιμένει αν ήταν συνετός, το οποίο δε θα έπρεπε να πιστεύει καθόλου εύκολα. Βέβαια είναι συνηθισμένο μια μικρή δόση επίθεσης, κακίας, υπαινιγμού να αρκεί στα ίδια τα πλέον έντιμα πρόσωπα, προκειμένου να τους ανέβει το αίμα στο κεφάλι

⁷⁴⁸ GM 2, 11 [Μετάφραση του γράφοντος]

και να απολέσουν την επιείκεια (Billigkeit). Ο ενεργός, ο επιτιθέμενος, ο υπερβάλλον (übergreifend) άνθρωπος είναι πάντα εκατό βήματα εγγύτερα στη Δικαιοσύνη απ' ό,τι ο αντιδραστικός· ασφαλώς δεν είναι για αυτόν απαραίτητο, να αποτιμήσει το αντικείμενό του εσφαλμένα και προκατειλημμένα, όπως το κάνει ο αντιδραστικός άνθρωπος. Πραγματικά για αυτό είχε σε όλες τις εποχές ο επιθετικός άνθρωπος ως ο ισχυρότερος, γενναιότερος, ευγενέστερος και το πλέον ελεύθερο μάτι, την καλύτερη συνείδηση με το μέρος του: Αντίστροφα μαντεύει κανείς ήδη, ποιος εν γένει έχει στη συνείδηση την επινόηση της «άσχημης συνείδησης», – ο άνθρωπος της μνησικακίας!»⁷⁴⁹

Το γεγονός της ξεκάθαρης απόρριψης του ενδεχομένου προέλευσης της Δικαιοσύνης από τη μνησικακία επικυρώνει τη θετική αξιολόγηση του όρου στη νιτσεϊκή σκέψη. Ως φορέας της Δικαιοσύνης δε, όπως γίνεται κατανοητό και από την τάση του φιλοσόφου να μεταβεί νοηματικά στα πρόσωπα, τα οποία αφορά η επίμαχη έννοια, ο δίκαιος άνθρωπος δε θα ήταν δυνατό παρά να εκδηλώνει μια ενεργητική στάση απέναντι στα πράγματα. Η χλεύη μάλιστα, ως ένα εξωτερικό ερέθισμα, το οποίο στην περίπτωση επί παραδείγματι του φορέα του αντιδραστικού αισθήματος θα ήταν δυνατό να εγείρει μια αντανάκλαστική συμπεριφορά, έχει ως αποτέλεσμα το αδιατάρακτο της συμπεριφοράς του ισχυρού ενεργητικού υποκειμένου. Όταν μάλιστα ο Nietzsche κάνει λόγο για τη συμπεριφορά αυτή φαίνεται ότι απορρίπτει ευθέως την ουδετερότητα, την αδιαφορία έναντι του ερεθίσματος.

Η φαινομενική αυτή αμφισημία συνεχίζεται και στην πορεία της παραγράφου, καθώς ο Nietzsche αναφέρεται στην περίπτωση, κατά την οποία η προσβολή του ανθρώπου, που προσδιορίζεται ως δίκαιος, έχει ως αποτέλεσμα την κατά τα φαινόμενα βίαια αντίδρασή του. Ο Nietzsche αντιλαμβανόμενος το ενδεχόμενο συγχύσεων ως αποτέλεσμα των λεπτών διαφοροποιήσεων σπεύδει να τονίσει τη διαφορά. Κάπως έτσι πρέπει να αντιμετωπιστεί ερμηνευτικά η αναφορά στον «ενεργό, επιτιθέμενο, υπερβάλλοντα άνθρωπο» ως σαφώς εγγύτερο πρότυπο στην αντίληψη περί Δικαιοσύνης, όπως αυτή έχει σχηματοποιηθεί από τον Nietzsche. Η διαφορά μεταξύ των δύο περιπτώσεων έγκειται στο γεγονός ότι για το δίκαιο άνθρωπο «δεν είναι...[...]...απαραίτητο, να αποτιμήσει το αντικείμενό του εσφαλμένα και προκατειλημμένα, όπως το κάνει ο αντιδραστικός άνθρωπος». Στην καθαρά τεχνική του λοιπόν εκδοχή το στοιχείο της αντίδρασης είναι παρόν. Ο δίκαιος άνθρωπος ανταποκρίνεται στην προσβλητική συμπεριφορά. Πλην όμως η ανταπόκρισή του αυτή δεν είναι παρά το επακόλουθο

⁷⁴⁹ GM 2, 11 [Μετάφραση του γράφοντος]

της εξωτερίκευσης του στοιχείου της Δικαιοσύνης, μιας εσωτερικής κατάστασης με άλλα λόγια, η οποία αξιολογικά συμπίπτει με το νιτσεϊκό πρότυπο αφιστάμενη της τάσης κατασκευής μιας συνειδησιακής επιβάρυνσης, όπως και η καταληκτική διατύπωση του γερμανού στοχαστή καθιστά σαφές.

Η συνέχεια της προσπάθειας περιγραφής της προέλευσης και λειτουργίας της έννοιας της Δικαιοσύνης και της ταυτισμένης με αυτή έννοιας του Δικαίου λαμβάνει χώρα στο ιστορικό και το περιγραφικό επίπεδο. Μολονότι οι σχετικές προσπάθειες δε διεκδικούν δάφνες τεκμηρίωσης, ο Nietzsche συνεχίζει την παρουσίαση των απόψεών του με τον ακόλουθο τρόπο:

«Εν τέλει ας ρίξει κανείς μια ματιά και στην ιστορία: Σε ποια σφαίρα εν γένει έγινε μέχρι τώρα οικεία (heimisch) στη γη η εφαρμογή (Handhabung) του Δικαίου στο σύνολό της και επίσης η πραγματική ανάγκη για Δίκαιο; Μήπως στη σφαίρα του αντιδραστικού ανθρώπου; Καθόλου: Πολύ περισσότερο σε αυτή του ενεργητικού, δυνατού, αυθόρμητου, επιθετικού. Από ιστορική άποψη, παρουσιάζει το Δίκαιο στη γη –προς λύπη του προαναφερθέντος δημαγωγού (ο οποίος ο ίδιος ομολογεί για τον εαυτό του: «Η διδασκαλία για την εκδίκηση (Rachelehre) έχει διατρέξει ως το κόκκινο νήμα της Δικαιοσύνης όλες τις εργασίες και τις προσπάθειές μου»)— ακριβώς τον αγώνα κατά των αντιδραστικών αισθημάτων, τον πόλεμο κατά των ιδίων από την πλευρά των ενεργών και επιθετικών δυνάμεων, οι οποίες χρησιμοποιούν εν μέρει την ισχύ τους, για να επιβάλουν στο άμετρο του αντιδραστικού πάθους σταματημό και μέτρο και για να επιβάλουν έναν συμβιβασμό. Παντού, όπου ασκείται η Δικαιοσύνη, όπου διατηρείται η Δικαιοσύνη, βλέπει κανείς μια δυνατότερη ισχύ να ψάχνει για μέσα σε σχέση με τις υφιστάμενές της πιο αδύναμες δυνάμεις (είτε είναι ομάδες, είτε είναι άτομα), για να περατώσει την μεταξύ τους παράλογη οργή της μνησικακίας, με το να απομακρύνει εν μέρει από τα χέρια της εκδίκησης το αντικείμενο της μνησικακίας, εν μέρει τοποθετώντας στη θέση της εκδίκησης από την πλευρά της τον αγώνα κατά των εχθρών της ειρήνης και της τάξης, εν μέρει επινοώντας, προτείνοντας, υπό όρους και επιβάλλοντας ανταλλάγματα, εν μέρει εξυψώνοντας σε νόρμες συγκεκριμένα ισοδύναμα (Äquivalente) ζημιών, στις οποίες από τούδε και στο εξής φαίνεται η μνησικακία μια για πάντα.»⁷⁵⁰

Το πλέον ενδιαφέρον στοιχείο του αποσπάσματος αυτού αποτελεί η παρουσίαση της

⁷⁵⁰ GM 2,11 [Μετάφραση του γράφοντος]

εικόνας του Nietzsche για τον τρόπο λειτουργίας του Δικαίου. Ο γερμανός φιλόσοφος βλέπει μια συνεχή συγκρουσιακή σχέση μεταξύ ενεργών και αντιδραστικών δυνάμεων, η οποία αντικατοπτρίζεται στην έννοια του Δικαίου στην ιστορική διάστασή της. Εξειδικεύοντας δε κανείς την προαναφερθείσα αναφορά στην ανεπάρκεια των ιστορικής προέλευσης προσεγγίσεων θα ήταν δυνατό να καταλογίσει στην υπό κρίση αντίληψη την παντελή απουσία ιστορικών παραδειγμάτων, μέσα από τα οποία θα ήταν εφικτό αφενός να καταστεί ευχερέστερα κατανοητή η λειτουργία του διανοητικού κατασκευάσματος αφετέρου να ελεγχθεί η εσωτερική συνοχή του υιοθετούμενου προτύπου.

Το πρόβλημα της κατανοησιμότητας αναλαμβάνει να λύσει, τουλάχιστον μέχρι ενός σημείου, η ανάπτυξη που ακολουθεί. Ο Nietzsche κάνει λόγο για «μια δυνατότερη ισχύ», η οποία «ψάχνει για μέσα σε σχέση με τις υφιστάμενές της πιο αδύναμες δυνάμεις...[...]... για να περατώσει την μεταξύ τους παράλογη οργή της μνησικακίας». Κάπως έτσι αποπειράται να απεικονίσει από νομικής απόψεως τη σχέση του εκάστοτε φορέα πολιτικής ισχύος με τα πρόσωπα, τα οποία υπόκεινται στην ισχύ αυτή. Κατά την εκτίμησή του η μνησικακία ως παράγοντας γενεσιουργός αισθημάτων εκδίκησης συνεχίζει το φθοροποιό έργο της σε μια κοινωνία, η οποία σπαράζεται από συγκρούσεις, όπου το στοιχείο της εκδίκησης παρουσιάζεται κυρίαρχο, ο δε τρόπος, τον οποίο η κυρίαρχη ισχύς επιλέγει, προκειμένου να αποφύγει ένα τέτοιο αποτέλεσμα μπορεί να συνοψιστεί είτε στην διαφύλαξη του αντικειμένου της εκδικητικής μανίας είτε στην παροχή πραγματικών ή επινοημένων ανταλλαγμάτων.

Οι μεθοδεύσεις αυτές φαίνεται ότι εντάσσονται κατά την αντίληψη του Nietzsche στην έννοια της Δικαιοσύνης, η οποία έτσι και στη βάση και όσων πρόκειται να ακολουθήσουν, αποκτά ένα περιεχόμενο εννοιολογικά ευρύτερο της δικαιοπαγωγικής διαδικασίας. Συγκεκριμένα ο γερμανός φιλόσοφος συνεχίζει την αναφορά του στο ζήτημα ως εξής:

«Το πλέον αποφασιστικό, όμως, το οποίο κάνει και επιβάλλει η υπέρτατη εξουσία κατά της υπέρμετρης ισχύος (Übermacht) των αντίθετων και μετέπειτα αισθημάτων (Gegen- und Nachgefühle) –το κάνει πάντα, μόλις είναι με κάποιο τρόπο αρκετά δυνατή για αυτό– είναι η ανάδυση του νόμου (Aufrichtung des Gesetzes), η επιτακτική εξήγηση σχετικά με το τι εν γένει υπό το βλέμμα της πρέπει να είναι επιτρεπτό, δίκαιο, απαγορευμένο, άδικο: Με το να μεταχειρίζεται μετά την ανάδυση του νόμου επιθέσεις (Übergriffe) και αυθαιρεσίες (Willkür-Akte) των ατόμων ή ολόκληρων ομάδων ως παραβάσεις του νόμου, ως εξέγερση κατά της ίδιας της υπέρτατης εξουσίας, απομακρύνει το αίσθημα των υπηκόων της από την

επόμενη μέσω τέτοιας παράβασης βλάβη και κατορθώνει με αυτό μακροπρόθεσμα το αντίστροφο από αυτό που θέλει κάθε εκδίκηση, η οποία βλέπει μόνο την πλευρά του ζημιωμένου και θεωρεί αυτήν ισχύουσα –: Από τώρα και στο εξής το μάτι εξασκείται σε μια ολοένα και πιο απρόσωπη αποτίμηση της πράξης, ακόμη και το μάτι του ίδιου του ζημιωμένου (αν και εν τέλει [γίνεται αυτό], όπως παρατηρήθηκε προηγουμένως). – Συνεπώς, μόνο από την ανάδυση του νόμου και μετά υπάρχει «δίκαιο» και «άδικο» (και όχι όπως θέλει ο Dühring από την πράξη της παράβασης και εξής). Να μιλάμε για δίκαιο και άδικο καθ' εαυτό στερείται κάθε νοήματος, καθ' εαυτά δεν μπορούν μία παράβαση, ένας βιασμός, μια εκμετάλλευση, μια εξόντωση να είναι κάτι «άδικο», εφόσον η ζωή λειτουργεί ουσιαστικά, δηλαδή στις βασικές λειτουργίες της παραβαίνοντας, βιάζοντας, εκμεταλλευόμενη, εξοντώνοντας, και καθόλου δε μπορεί να συλληφθεί χωρίς αυτόν τον χαρακτήρα. Πρέπει να παραδεχτεί κανείς και κάτι πιο σημαντικό: Ότι από την ύψιστη βιολογική σκοπιά, οι καταστάσεις Δικαίου είναι απαραίτητο να είναι πάντα εξαιρετικές καταστάσεις (Ausnahme-Zustände), ως μερικοί περιορισμοί της πραγματικής θέλησης για ζωή (Lebenswille), η οποία ωθείται προς την ισχύ και υποτάσσεται στους γενικούς σκοπούς της [θέλησης για ζωή]: Δηλαδή ως μέσο προς δημιουργία μεγαλύτερων ενοτήτων ισχύος. Ένα νομικό σύστημα (Rechtsordnung), το οποίο συλλαμβάνεται ως κυρίαρχο και καθολικό, όχι ως μέσο στον αγώνα συμπλεγμάτων ισχύος, αλλά ως μέσο κατά κάθε αγώνα εν γένει, κάτι σύμφωνο με την κομμουνιστική φράση κλισέ (Communisten-Schablone) του Dühring, ότι κάθε βούληση πρέπει να εκλάβει κάθε βούληση σαν ίση, θα ήταν μια αρχή εχθρική προς τη ζωή, μια καταστροφέας και εξολοθρεύτρια του ανθρώπου, μια απόπειρα δολοφονίας επί του μέλλοντος του ανθρώπου, ένα σημείο κόπωσης, ένα κρυφό μονοπάτι προς το τίποτε.»⁷⁵¹

Στο καταληκτικό αυτό τμήμα της οικείας παραγράφου ο Nietzsche παρουσιάζει έναν ακόμη τρόπο, μέσω του οποίου ο εκάστοτε φορέας της υπέρτατης ισχύος διευθετεί τις εντός της κοινωνίας συγκρουσιακές σχέσεις. Πρόκειται για τον νόμο⁷⁵², η σχέση του οποίου με τις άλλες μεθόδους διευθέτησης συγκρούσεων προσδιορίζεται εν μέρει στην αρχή του αποσπάσματος. Ο νόμος αποτελεί την πλέον αποφασιστική μέθοδο στο πεδίο της κοινωνικής ειρήνευσης, όρος ο οποίος νομιμοποιεί την θέασή του ως του πλέον αποδοτικού μέσου στην επίτευξη του επιδιωκόμενου αποτελέσματος. Ο Nietzsche όμως δεν περιορίζεται σε αυτή τη γενική αποτίμηση

⁷⁵¹ GM 2, 11 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁵² Σχετικά με τη χρήση του νόμου ως μέσου τερματισμού της με όρους ισχύος συγκρουσιακής κατάστασης βλ. Hatab, L., Nietzsche's on the genealogy of Morality: An introduction, Cambridge 2008, σελ. 96.

του συγκεκριμένου μέσου εγκαθίδρυσης του Δικαίου. Σπεύδει να προσδιορίσει ως βασικό όρο της παραγωγής του νόμου την κατάκτηση ενός συγκεκριμένου επιπέδου ισχύος από μέρους του φορέα της πολιτικής ισχύος, χωρίς όμως να προσδιορίζει αν το επιθυμητό επίπεδο πρέπει απλά να υπερβαίνει αυτό των υποκειμένων, τα οποία θα δεσμεύει ο νόμος, ή ενδεχομένως να παρέχει στην εκάστοτε υπέρτατη εξουσία κάποιες άλλες δυνατότητες.

Προχωρώντας τη σκέψη του ο Nietzsche αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο νόμος ασκώντας την επίδρασή του επί της κοινωνικής πραγματικότητας. Η παραβατική συμπεριφορά παρουσιάζεται τόσο από τη σκοπιά της επιθετικής δράσης όσο και από αυτή της αυθαιρεσίας, της αυτόβουλης λειτουργίας δηλαδή, η οποία υποδηλώνει την άρνηση ένταξης στο γενικότερο καθεστώς, που οριοθετούν οι κείμενες διατάξεις. Η δε συμπεριφορά, η οποία αντίκειται στον νόμο, στηλιτεύεται ταυτόχρονα και ως αμφισβήτηση του κύρους της εξουσίας, που εγκαθίδρυσε τον νόμο αυτό.

Οι συλλήψεις αυτές φαίνεται ότι κατά την αντίληψη του Nietzsche δομούν ένα στέρεο υπόβαθρο, το οποίο ασκεί την επίδρασή του επί της ψυχοσύνθεσης και εν συνεχεία επί της ιδιοσυγκρασίας των κοινωνικών υποκειμένων. Αυτή ακριβώς η επίδραση περιγράφεται από τον γερμανό φιλόσοφο, όταν κάνει λόγο για την απομάκρυνση του αισθήματος των κοινωνικών υποκειμένων από την μέσω της συγκρουσιακής σχέσης βλάβη. Ο νόμος, τουλάχιστον όπως αντιλαμβάνεται ο Nietzsche τη λειτουργία του, έχει μια κατ' εξοχήν παιδαγωγική λειτουργία. Κάπως έτσι θα μπορούσε να ερμηνευτεί αυτός ο εσωτερικός μετασχηματισμός του ανθρώπινου υποκειμένου και μάλιστα κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να ξεπεραστεί η τάση προς εκδίκηση και ο τρόπος αντιμετώπισης της πραγματικότητας, που αυτή συνεπάγεται.

Αυτός ο τρόπος θέασης της πραγματικότητας περιγράφεται ως ένα είδος δεσμευτικού προκαθορισμού της αξίας της πράξης συνοδευόμενο από τον περιορισμό της οπτικής αποκλειστικά και μόνο στην πλευρά του ζημιωθέντος. Υπό την έννοια αυτή η κατευναστική επίδραση του νόμου έρχεται σαν κάτι απολύτως φυσιολογικό σε μια κοινωνία, η οποία διέπεται από την επιθυμία άρσης των συγκρουσιακών συμπεριφορών, ο δε εσωτερικός μετασχηματισμός του ανθρώπινου υποκειμένου συνίσταται στη μετατόπιση του αξιολογικού κριτηρίου του και την αποπροσωποποίηση της πράξης. Ειδικά σε ό,τι αφορά την έννοια της αποπροσωποποίησης παρατηρείται ότι συμπίπτει με τα περιορισμένης αποτελεσματικότητας μέτρα, για τα οποία έγινε λόγος αρχικά, και συγκεκριμένα με την ουσιαστική απομάκρυνση του αντικειμένου της εκδίκησης, πλην όμως με τη χρήση ενός πολύ πιο αποτελεσματικού μέσου.

Το ενδιαφέρον όμως για την ακριβή καταγραφή της λειτουργίας του νόμου δεν περιορίζεται σε όσα αναφέρθηκαν ως το σημείο αυτό. Έχοντας ολοκληρώσει την αναφορά του στις εσωτερικές επιπτώσεις του νόμου, ο Nietzsche επεκτείνει τις αναζητήσεις του στο επίπεδο του καθορισμού της πράξης. Η παραγωγή του νόμου δίνει το έναυσμα για τη διάκριση μεταξύ «δικαίου» και «αδίκου» με τους όρους αυτούς να τοποθετούνται εντός εισαγωγικών. Το γεγονός αυτό υποδεικνύει, όπως συνήθως στο νιτσεϊκό έργο, ότι οι όροι δε χρησιμοποιούνται με τη σημασία, που θα τους απέδιδε ο γερμανός φιλόσοφος, αλλά με αυτή που τους αποδίδεται συνήθως και εν προκειμένω με αυτή που τους αποδίδεται από την υπέρτατη εξουσία.

Πέρα από τη συμβολή της παρατήρησης αυτής στην επικύρωση του γεγονότος ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση ο Nietzsche αναφέρεται στο θετικό Δίκαιο, η χρήση των όρων αυτών με τον τρόπο που έγινε, καθιστά εμφανή και μια άλλη διάκριση. Το απόσπασμα συνεχίζεται με τον γερμανό στοχαστή να καταφέρεται κατά μιας αξιολογικής αποτίμησης, στα πλαίσια της οποίας θα γινόταν λόγος για «δίκαιο και άδικο καθ' εαυτό». Το εννοιολογικό περιεχόμενο, το οποίο αποδίδει ο Nietzsche στους τελευταίους αυτούς όρους καθίσταται εμφανές από όσα ακολουθούν. Η υιοθέτηση ενός συγκεκριμένου βιοτικού προτύπου υπερβαίνει τη δυνατότητα της εκάστοτε εξουσίας να κανοναρχεί επί της συμπεριφοράς των πολιτών. Η ένταξη σε αυτό που ο Nietzsche αποκαλεί «ζωή» αποτελεί το υπέρτατο κριτήριο στη σκέψη του, στον βαθμό, στον οποίο εκφράζει την βούληση για ισχύ του υποκειμένου–φορέα της συγκεκριμένης πράξης. Εφόσον λοιπόν μεταξύ του εκάστοτε κανονιστικού προτύπου και των δυνατών επιλογών του ανθρώπινου υποκειμένου υπάρχει διάσταση, η διάσταση αυτή είναι που εγκαθιδρύει τη διάκριση μεταξύ μιας συμβατικής περί Δικαίου αντίληψης και μιας άλλης αντίληψης, η οποία προσιδιάζει προς μια γενική προσέγγιση αναφορικά με την ορθότητα μιας πράξης, για την οποία και χρησιμοποιούνται οι όροι «δίκαια» ή «άδικη» καθ' εαυτή. Συλλαμβάνοντας τη διάκριση αυτή ο Nietzsche ουσιαστικά προσδιορίζει ως κριτήριο των δύο αυτών περί Δικαίου αντιλήψεων την προέλευσή τους. Στην πρώτη περίπτωση η υπέρτατη εξουσία παράγει συμβατικούς κανόνες Δικαίου, στη δεύτερη η περί Δικαίου αντίληψη επί της ουσίας γέννημα του φορέα της, εν προκειμένω του ίδιου του φιλοσόφου και πρωτίστως ως όχημα μεταφοράς ενός συγκεκριμένου αξιακού φορτίου στο πεδίο της αξιολογικής διευθέτησης των ανθρώπινων πράξεων.

Σε συνέχεια της αποσαφήνισης αυτών των θεμελιακών για το γενικότερο πρότυπό του εννοιολογικών διακρίσεων, ο Nietzsche επιδίδεται στην διευκρίνιση της λειτουργίας τους. Έτσι όταν γράφει ότι «από την ύψιστη βιολογική σκοπιά, οι καταστάσεις Δικαίου είναι απαραίτητα να

είναι πάντα εξαιρετικές καταστάσεις», η έννοια του Δικαίου, στην οποία αναφέρεται, είναι αυτή της προαναφερθείσας ως συμβατικά νόμιμης πράξης, και κατά συνέπεια η κανονιστική διευθέτηση τίθεται αντιμέτωπη με την βιολογικών καταβολών ανθρώπινη τάση, η δε τάση αυτή δε μπορεί παρά να είναι η απόκτηση ισχύος, όπως αυτή εκφράζεται μέσα από την προσπάθεια «δημιουργίας μεγαλύτερων ενοτήτων ισχύος».

Αυτή η σύλληψη της λειτουργίας του θετικού Δικαίου ως εξαιρετικής κατάστασης είναι δυνατό να κατανοηθεί στην πλήρη έκτασή της μόνο μέσα από την επισήμανση που ακολουθεί. Ο Nietzsche κάνει λόγο για «ένα νομικό σύστημα, το οποίο συλλαμβάνεται ως κυρίαρχο και καθολικό», το οποίο λειτουργεί «όχι ως μέσο στον αγώνα συμπλεγμάτων ισχύος, αλλά ως μέσο κατά κάθε αγώνα εν γένει». Η τελευταία αυτή φράση δίνει την εντύπωση μιας ιδιότυπης διχοτόμησης της έννοιας του αγώνα ως έκφρασης της θέλησης για ζωή, η οποία πλέον γνωρίζει θεμιτές και αθέμιτες εκδοχές της. Πέραν τούτου όμως η θέση του φιλοσόφου απέναντι σε ένα δικαϊκό σύστημα της μορφής αυτής είναι ξεκάθαρα αρνητική, όπως φαίνεται και από όσα καταγγέλλονται στο τέλος του αποσπάσματος.

Η ενδεχόμενη επικράτηση ενός συστήματος της μορφής αυτής τοποθετείται στον αντίποδα όσων έχει περιγράψει μέχρι το σημείο αυτό, δηλαδή του νομικού συστήματος εκείνου, το οποίο παρουσιάζει μια εξαιρετική λειτουργία, αφήνοντας ανοιχτές διόδους ούτως ειπείν στην ομαλή εξέλιξη του βιολογικού φαινομένου, στη νιτσεϊκή εκδοχή του. Η δε διάκριση μεταξύ των περιπτώσεων εκείνων, στις οποίες το βιολογικό φαινόμενο θα πρέπει να εξελιχθεί ελεύθερα, και εκείνων, στις οποίες η εξέλιξη αυτή θα πρέπει να ανασταλεί κατά τα προαναφερθέντα, επαφίεται στον νόμο.

3.6. Το πρόβλημα της Ελευθερίας της βούλησης στη νιτσεϊκή σκέψη

Το πρόβλημα της Ελευθερίας της βούλησης φαίνεται να απασχολεί τον Nietzsche ήδη από τα πρώιμα στάδια της διανοητικής εξέλιξής του. Έτσι σε επιστολή του έτους 1859⁷⁵³, όταν δηλαδή ο γερμανός στοχαστής διήγε μόλις το 15^ο έτος της ηλικίας του, παρουσιάζεται απευθυνόμενος στον φίλο του Wilhelm Pinder⁷⁵⁴ να προτείνει ως θέμα πιθανής εργασίας το «Για

⁷⁵³ BVN–1859,62. Πρβλ. και την πολύ μεταγενέστερη (30/07/1881) επιστολή BVN–1881,135 προς τον Franz Overbeck, όπου ο Nietzsche απολύτως ξεκάθαρα και μιλώντας για το έργο του Spinoza τον ταυτίζει με τον εαυτό του στο θέμα της άρνησης της Ελευθερίας της βούλησης.

⁷⁵⁴ Επρόκειτο για φίλο του Nietzsche από τα σχολικά χρόνια του. Σχετικά με τη σχέση των δύο αντρών βλ. Diethe C., Historical Dictionary of Nietzscheanism, ό. π., λ. Friendship· Young J., Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography, New York 2010, σελ. 13.

τη θεία και ανθρώπινη ελευθερία» (Ueber die göttliche und menschliche Freiheit). Το θέμα αυτό συνοδεύει ο Nietzsche με μια σειρά υποερωτημάτων, –προσπαθώντας να καταστήσει πιο εύληπτο το θιγόμενο ζήτημα και ταυτόχρονα να ερεθίσει περαιτέρω τη σκέψη του φίλου του– τα οποία έχουν την ακόλουθη μορφή: «Τι είναι Ελευθερία;», «Ποιος είναι ελεύθερος;», «Τι είναι Ελευθερία της βούλησης;». Πέρα από αυτό το πρώιμο ενδιαφέρον για το κρίσιμο αυτό ζήτημα, ο τρόπος, με τον οποίο αυτό τίθεται στην εν λόγω επιστολή καθιστά σαφές ότι ο Nietzsche αντιλαμβανόταν το πρόβλημα ως μια ειδικότερη εκδοχή των γενικότερων φιλοσοφικών αναζητήσεων σχετικά με την έννοια της ελευθερίας.

Μια πρώτη γεύση της εικόνας, που σχηματίζει ο γερμανός φιλόσοφος ως προς το επίμαχο θέμα κατά την περίοδο της νεότητάς του και των απαρχών της πνευματικής εξέλιξής του, αποδίδει σημείωση, η οποία γράφτηκε μεταξύ του Σεπτεμβρίου του έτους 1870 και του Ιανουαρίου του επόμενου έτους⁷⁵⁵. Φαίνεται πως επρόκειτο για κάποιο αρχικό σχεδιάσμα προς μελλοντική χρήση, στα πλαίσια του οποίου γίνεται προσπάθεια προσδιορισμού κάποιων βασικών εννοιών, εντασσόμενων στην έννοια γένους «Φαντασίωση του ατόμου» (Wahn des Individuums). Τόσο το γεγονός αυτό όσο και η ένταξη της βουλητικής ελευθερίας στην ίδια κατηγορία με άλλες αξιολογικά ιδιαίτερα βεβαρυμμένες στη σκέψη του Nietzsche έννοιες, όπως αυτές της ομολογίας (Confession) και της ευσέβειας (Frömmigkeit) καθιστούν εμφανή την αρνητική στάση του φιλοσόφου.

Ο τελευταίος βέβαια ουδόλως περιορίζεται σε επιγραμματικές διατυπώσεις της μορφής αυτών, οι οποίες μέχρι το σημείο αυτό παρουσιάστηκαν. Έτσι σε άλλη σημείωση τοποθετημένη χρονικά μεταξύ Σεπτεμβρίου του έτους 1870 και Ιανουαρίου του έτους 1871⁷⁵⁶ το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης παρουσιάζεται άμεσα συνδεδεμένο με τη σχέση κινήτρου και πράξης:

«Ο κόσμος των παραστάσεων είναι το μέσο να κρατηθούμε σταθερά στον κόσμο της πράξης και να εξαναγκαστούμε σε πράξεις στην υπηρεσία του ενστίκτου. Η παράσταση είναι κίνητρο προς πράξη: Ενώ δεν αγγίζει καθόλου την ουσία της πράξης. Το ένστικτο, το οποίο μας εξαναγκάζει σε πράξη, και η παράσταση, η οποία συνειδητοποιείται από εμάς ως κίνητρο, βρίσκονται σε απόσταση μεταξύ τους. Η Ελευθερία της βούλησης είναι ο κόσμος αυτών των σπρωγμένων στο ενδιαμέσο παραστάσεων, η πίστη ότι το κίνητρο και η πράξη

⁷⁵⁵ NF–1870,5[27]

⁷⁵⁶ NF–1870,5[77]

κατ' ανάγκη προϋποθέτουν το ένα το άλλο (nothwendig einander bedingen).»⁷⁵⁷.

Από τη διατύπωση αυτή φαίνεται ότι κατά την αντίληψη του Nietzsche η πίστη στη βουλητική ελευθερία λαμβάνει χώρα στη βάση δύο εσφαλμένων εκτιμήσεων. Αφενός ο «κόσμος των παραστάσεων» συλλαμβάνεται κατά τρόπο τέτοιο, ώστε να θεωρείται ότι αποτελεί αυτοτελές κίνητρο και ταυτόχρονα να απομακρύνει το ανθρώπινο υποκείμενο από τη συνειδητοποίηση του ενστίκτου ως θεμελιώδους κινήτρου. Η παρανόηση όμως κατά το παραπάνω απόσπασμα δε σταματά στο σημείο αυτό. Η επίδραση του υπό κρίση ψευδοκινήτρου θεωρείται δεσμευτική, στον βαθμό, κατά τον οποίο κίνητρο και πράξη θεωρούνται απόλυτα συνδεδεμένες μέσω μιας αμφίδρομης σχέσης προϋπόθεσης και αποτελέσματος οδηγώντας εν τέλει στην πεποίθηση ότι η ύπαρξη του ενός υποδηλώνει αναπόφευκτα την ύπαρξη του άλλου.

Η προσέγγιση αυτή συναντά την αντίδραση του Nietzsche στα βασικά γνωρίσματά της. Η κυρίαρχη κινητροδοτική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου στη σκέψη του είναι ενδογενής και παράγει αποτελέσματα δεσμευτικά, η αποστασιοποίηση από τα οποία είναι ανέφικτη. Κάτι τέτοιο μαρτυρά η δεσπόζουσα θέση, η οποία ευθύς εξ αρχής αναγνωρίζεται στο ενστικτώδες στοιχείο. Παρόμοιο ρόλο φαίνεται να παίζει και η αναφορά στη συσχέτιση κινήτρου και πράξης. Η αποδόμηση της σχέσης αυτής δίνει την εντύπωση ότι ο Nietzsche επιδίδεται σε μια προσπάθεια προβολής όχι της έννοιας της πράξης, η οποία στερείται πλήρως κινήτρου –κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε σύγκρουση με την πρωταρχικότητα του ενστίκτου, που αναγνωρίστηκε μόλις παραπάνω– αλλά στην εκ προοιμίου δεδομένη σχέση των δύο, κατά τρόπο τέτοιο, ώστε μια πράξη να οδηγεί αναπόφευκτα στη διάγνωση συγκεκριμένου κινήτρου ή η συνδρομή ενός κινήτρου να οδηγεί σε βεβαιότητα για την πραγματοποίηση εκ προοιμίου γνωστής πράξης.

Ειδικά ο ρόλος της παράστασης ως κινήτρου στη διάγνωση της βουλητικής ελευθερίας γίνεται πιο ξεκάθαρος μέσω μιας τρίτης σημείωσης αναγόμενης στο τέλος του 1870⁷⁵⁸. Εκεί μεταξύ άλλων αναφορών μη σχετιζόμενων με το οικείο θέμα ο Nietzsche αναφέρει:

«Προϋπόθεση της Ελευθερίας της βούλησης. Υπάρχει μόνο επίγνωση (Erkennen): Όλο το πράττειν σύμφωνα με παραστάσεις (alles Handeln nach Vorstellungen).»⁷⁵⁹.

Ο Nietzsche στην περίπτωση αυτή αναφέρεται στο κίνητρο, το οποίο διέγινωσεν στην αμέσως προηγούμενως αναφερθείσα σημείωση. Δεν αρκείται όμως στην αναφορά αυτή, η

⁷⁵⁷ NF–1870,5[77] [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁵⁸ NF–1870,6[14]

⁷⁵⁹ NF–1870,6[14] [Μετάφραση του γράφοντος]

οποία, εφόσον περιοριζόταν σε όσα εκτέθηκαν μέχρι το σημείο αυτό δε θα είχε κάποιο ιδιαίτερο ενδιαφέρον, αλλά προχωρά σε περαιτέρω καθορισμό της λειτουργίας της προϋπόθεσης αυτής, στην οποία αποδίδει γνωσιολογικά χαρακτηριστικά. Πρέπει ίσως σχετικά να επισημανθεί ότι αυτό, στο οποίο φαίνεται να αντιτίθεται ο γερμανός φιλόσοφος είναι για άλλη μια φορά η διαφαινόμενη απομάκρυνση από το ενδογενές ενορμησιακό στοιχείο ως καθοριστικό παράγοντα της ανθρώπινης δραστηριότητας.

Μια ακόμη πιο ξεκάθαρη εικόνα της αντίληψης του Nietzsche σχετικά με την έννοια της αιτιότητας, όπως αυτή λειτουργεί στα πλαίσια της διαμόρφωσης της ανθρώπινης βούλησης, παρουσιάζεται στο έργο «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο». Στη σχετική παράγραφο αρχική επιδίωξη του φιλοσόφου αποτελεί η κατάδειξη του τρόπου διαμόρφωσης της γνωσιολογικής σχέσης του ανθρώπινου υποκειμένου με την πραγματικότητα στο ιστορικό επίπεδο καθώς και της ανθρωπολογικής διάστασης του φαινομένου, όπως θα φανεί από όσα ακολουθούν. Για τον λόγο αυτό ο Nietzsche παρατηρεί ότι η ιστορικά αρχική τάση του ανθρώπινου όντος συνίστατο στην αντιμετώπιση των αντικειμένων της πραγματικότητας σα να ήταν απολύτως όμοια στην ουσία τους. Με την πάροδο του χρόνου, εκτιμά ο Nietzsche, η τάση αυτή, ίδιον των κατώτερων οργανισμών, μεταβάλλεται, με αποτέλεσμα να καθίσταται εφικτή η θέαση των διαφορών μεταξύ των αντικειμένων. Κυρίαρχο ρόλο στη νέα αυτή κατάσταση διεκδικούν αισθήματα της ευχαρίστησης και της απaréσκειας, τα οποία συντείνουν στη διαμόρφωση μιας σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου, στα πλαίσια της οποίας το τελευταίο γίνεται αντιληπτό ως φορέας μιας μοναδικής ιδιότητας (Attribut)⁷⁶⁰.

Οι διαπιστώσεις αυτές τροφοδοτούν την ενασχόληση του Nietzsche με μια άλλη πτυχή του γνωσιολογικού προβλήματος, έτσι όπως μέχρι το σημείο αυτό το έχει συλλάβει, ήτοι με την διαμόρφωση της «κρίσης στην κατώτερη μορφή της (das Urtheil in seiner niedrigsten Form)» σύμφωνα με την υιοθετούμενη ορολογία. Την κρίση του είδους αυτού αντιλαμβάνεται ο γερμανός στοχαστής ως απότοκο δύο άλλων καταστάσεων του υποκειμένου, της πίστης (Glauben) και της αίσθησης του ευχάριστου ή του επώδυνου (Empfindung des Angenehmen oder Schmerzhaften), στην οποία η πίστη βασίζεται. Συνεχίζοντας την πορεία της σκέψης του και αφού αναφερθεί στον τρόπο, με τον οποίο ιστορικά επικράτησε η κατά την αντίληψή του πρωταρχική ψευδαίσθηση της ομοιογένειας και της ακινησίας του κόσμου, ο Nietzsche καταλήγει:

⁷⁶⁰ MAM I 18

«Περισσότερο μακριά για εκείνη την πρωταρχική βαθμίδα του λογικού βρίσκεται η ιδέα της αιτιότητας: Μα ακόμη και τώρα πιστεύουμε κατά βάθος ότι όλα τα αισθήματα και οι πράξεις (Handlungen) είναι πράξεις (Acte) της ελεύθερης θέλησης: όταν το αισθανόμενο άτομο προσεγγίζει τον εαυτό του, θεωρεί κάθε αίσθημα, κάθε μεταβολή (Veränderung) κάτι απομονωμένο (Isolirtes), δηλαδή χωρίς όρους (Unbedingtes), χωρίς συνοχή (Zusammenhangloses): εμφανίζεται από εμάς, χωρίς σύνδεση με το προγενέστερο ή το επερχόμενο (Früheres oder Späteres). Πεινάμε, αλλά πρωταρχικά δεν πιστεύουμε ότι ο οργανισμός επιθυμεί να διατηρηθεί, αλλά εκείνο το αίσθημα φαίνεται να επιβάλλεται χωρίς λόγο και σκοπό, απομονώνεται και θεωρείται αυθαίρετο. Συνεπώς: Η πίστη στην Ελευθερία της βούλησης είναι μια θεμελιακή πλάνη για κάθε τι οργανικό, τόσο παλιά όσο υπάρχουν σε αυτή οι κινήσεις του Λογικού· η πίστη σε ουσίες άνευ όρων και σε παρόμοια πράγματα είναι επίσης μια θεμελιακή όσο και παλιά πλάνη για κάθε τι οργανικό. Εφόσον όμως όλη η Μεταφυσική σχετίστηκε κυρίως με την ουσία και την Ελευθερία της βούλησης, επιτρέπεται να την ονομάζει κανείς Επιστήμη, η οποία ασχολείται με τις θεμελιακές πλάνες του ανθρώπου, και μάλιστα κατά τέτοιο τρόπο, σα να ήταν θεμελιακές αλήθειες.»⁷⁶¹

Αξίζει να προσεχθούν στο προκείμενο απόσπασμα τα σημεία, όπου ο Nietzsche εστιάζει την κριτική του. Αρχικά γίνεται αναφορά στην έννοια της αιτιότητας. Την έννοια αυτή ο γερμανός στοχαστής φαίνεται να στηλιτεύει τουλάχιστον στο απόσπασμα αυτό όχι σε κάθε εκδοχή της αλλά στον βαθμό, κατά τον οποίο επιτρέπει την ανάδυση του αιτήματος μεταξύ μιας σταθερής σχέσης μεταξύ βουλήσεως και πράξης. Η υποτιθέμενη αυτή σχέση νοθεύεται από μια σειρά παραγόντων. Την διαπίστωση αυτή καθιστά εύλογη η κριτική επί της θέασης κάθε εσωτερικής διαφοροποίησης του υποκειμένου ως εκδήλωσης του τελευταίου αποκομμένης από όρους ή προϋποθέσεις ικανές να οδηγήσουν κατ' αποτέλεσμα στην εκδήλωση αυτή. Μολονότι δε στο συγκεκριμένο σημείο δε γίνεται σαφής μνεία της φύσης των ερεθισμάτων αυτών θα πρέπει ερμηνευτικά να υποστηριχτεί ότι η εσωτερική συνοχή της θεωρητικής προσέγγισης απαιτεί να τοποθετηθούν στις περιοχές του οργανικού ή των συμβάντων του εξωτερικού κόσμου, σε καμία περίπτωση όμως στον χώρο της διαμόρφωσης της βούλησης του υποκειμένου.

Σε απώτερο σημείο του ίδιου έργου η πτυχή του ζητήματος που εξετάζεται σχετίζεται με τον τρόπο, με τον οποίο αυτό επιδρά στον καθορισμό της διάθεσης του ανθρώπινου όντος⁷⁶².

⁷⁶¹ MAM I 18 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁶² MAM II 2, 12

Συγκεκριμένα ο Nietzsche εντάσσει την πίστη στην Ελευθερία της βούλησης μεταξύ των δύο εκείνων αυταπατών⁷⁶³, τη συνδρομή των οποίων θεωρεί απαραίτητη στη διαμόρφωση της εσωτερικής κατάστασης του ανθρώπινου όντος. Οι τοποθετήσεις, στις οποίες εν πολλοίς στηρίζεται μια τέτοια προσέγγιση συνοψίζονται στο ακόλουθο απόσπασμα:

«Χωρίς τις πλάνες, οι οποίες είναι ενεργές σε κάθε ψυχική ευχαρίστηση ή δυσαρέσκεια (seelische Lust und Unlust) δε θα δημιουργούνταν ποτέ μια ανθρωπότητα, –της οποίας η βασική αίσθηση είναι και παραμένει ότι ο άνθρωπος είναι ο ελεύθερος στον κόσμο της ανελευθερίας, ο αιώνιος θαυματοποιός, είτε πράττει καλά είτε κακά, η εκπληκτική εξαίρεση, το υπερζώο, ο σχεδόν Θεός, το νόημα της δημιουργίας, der Nichthinwegzudenkende, η λύση του κοσμικού αινίγματος, ο μεγάλος κυρίαρχος επί της φύσης και περιφρονητής της, το πλάσμα, το οποίο αποκαλεί την ιστορία του παγκόσμια ιστορία!»⁷⁶⁴

Όσα αναφέρονται στο χωρίο αυτό δίνουν μια συνεκτική εικόνα της εικόνας του Nietzsche για τον κόσμο και τη σχέση του ανθρώπινου όντος με αυτόν ως γενεσιουργού αιτίας της αντίθεσής του με την έννοια της βουλητικής ελευθερίας. Η πρώτη πρόταση δείχνει το βάρος, που αποδίδει ο γερμανός στοχαστής, στην περιγραφόμενη εσωτερική λειτουργία του υποκειμένου και συνακόλουθα στο ζήτημα της Ελευθερίας της βούλησης, στον βαθμό κατά τον οποίο αυτό επιδρά στη διαμόρφωση του εσωτερικού υποβάθρου σύμφωνα με τα προαναφερθέντα. Οι φράσεις, οι οποίες εν συνεχεία χρησιμοποιούνται, εφόσον προσεγγιστούν ερμηνευτικά καταδεικνύουν την τάση του ανθρώπου να αντιλαμβάνεται τον εαυτό του σαν μια ιδιαίτερη περίπτωση εντός της φύσης⁷⁶⁵, σαν το επίκεντρο σε ένα γενικότερο πλαίσιο καταστάσεων⁷⁶⁶ και σαν το υποκείμενο εκείνο, το οποίο βρίσκεται σε θέση υπεροχής έναντι των άλλων⁷⁶⁷.

Αντίστοιχα προς την ακριβώς αντίθετη κατεύθυνση φαίνεται να κινείται η αντίληψη του Nietzsche επί του θέματος. Στη σκέψη του το ζωώδες στοιχείο δείχνει να διεκδικεί πρωτεύοντα ρόλο. Ο άνθρωπος δεν είναι παρά μέρος της φύσης και συνεπεία τούτου κάθε ιδιαίτερη

⁷⁶³ Η άλλη είναι η αναγωγή γεγονότων του παρόντος σε άλλα παρελθοντικά και η άντληση ευχαρίστησης ή δυσθυμίας από την ανάμνηση η οποία φρονείται ότι προκύπτει ως αποτέλεσμα μιας τέτοιας απατηλής σύζευξης.

⁷⁶⁴ MAM II 2, 12 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁶⁵ Προς αυτή την κατεύθυνση κατατείνουν οι αναφορές στον «ελεύθερο στον κόσμο της ανελευθερίας» άνθρωπο, τον «αιώνιο θαυματοποιό» και την «εκπληκτική εξαίρεση».

⁷⁶⁶ Κάπως έτσι δικαιολογούνται οι φράσεις «η λύση του κοσμικού αινίγματος» και «το πλάσμα, το οποίο αποκαλεί την ιστορία του παγκόσμια ιστορία».

⁷⁶⁷ Την τάση αυτή υποδεικνύουν εκφράσεις όπως «το υπερζώο», «ο σχεδόν Θεός» και «ο μεγάλος κυρίαρχος επί της φύσης και περιφρονητής της».

αντίληψη για τη θέση του σε αυτό το ενιαίο όλο, ανεξαρτήτως των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της δε θα ήταν εφικτό να προσφέρει κάτι διαφορετικό από τη στρέβλωση της εικόνας του ανθρώπου για την πραγματικότητα τόσο ως μετόχου της όσο και ως παρατηρητή της.

Η σύνδεση των εννοιών της βουλητικής ελευθερίας και της ευθύνης μόνο απροσδόκητη δε μπορεί να χαρακτηριστεί. Το θέμα θίγει ο Nietzsche υπό τον τίτλο «Ο μύθος της νοητής ελευθερίας» (Die Fabel von der intelligibelen Freiheit) καθιστώντας εκ νέου σαφή τόσο τη γενικότερη θέση του απέναντι στο υπό πραγμάτευση ζήτημα όσο και την θέση του από τη μεθοδολογική σκοπιά. Η σχετική παράγραφος⁷⁶⁸ ανοίγει με την επισήμανση της διάκρισης μεταξύ πλειόνων φάσεων στην ιστορική διαδρομή των λεγόμενων ηθικών αισθημάτων (moralische Empfindungen). Η διαπίστωση αυτή παρέχει στον Nietzsche μιας πρώτης τάξης ευκαιρία να προσδιορίσει το εννοιολογικό περιεχόμενο του ιδιότυπου αυτού όρου. Πρόκειται για τα αισθήματα, στη βάση των οποίων συγκεκριμένο υποκείμενο θεωρείται υπεύθυνο για τις πράξεις του. Ήδη μέσω του ορισμού αυτού έχει καταστεί αρκετά σαφής μια πρώτη συσχέτιση των εννοιών της Ηθικής και της ευθύνης. Συνεχίζοντας όμως ο Nietzsche την ενασχόληση με το γενικότερο ζήτημα της ελευθερίας προσδιορίζει τις φάσεις, τις οποίες διέρχονται τα ηθικά αισθήματα ως εξής:

«Αρχικά αποκαλεί κανείς μεμονωμένες πράξεις καλές ή κακές χωρίς καθόλου να λάβει υπόψη τα κίνητρά τους, αλλά μόνο εξαιτίας των επωφελών ή ζημιογόνων συνεπειών. Μετά από λίγο όμως ξεχνά κανείς την προέλευση αυτών των χαρακτηρισμών και υποθέτει ότι σε όλες οι πράξεις καθ' εαυτές, χωρίς να ληφθούν υπόψη οι συνέπειές τους, ενυπάρχει η ιδιότητα «καλό» ή «κακό»: Με την ίδια πλάνη, σύμφωνα με την οποία η γλώσσα περιγράφει την ίδια την πέτρα ως σκληρή, το ίδιο το δέντρο ως πράσινο –συνεπώς μέσω του ότι κανείς συλλαμβάνει το αιτιατό ως αίτιο. Τότε τοποθετεί κανείς το να είναι κάτι καλό ή κακό (das Gut– oder Böse–sein) στα κίνητρα και προσεγγίζει τις πράξεις ως ηθικά δισημάντες (moralisch zweideutig). Κανείς πηγαίνει πιο μακριά και αποδίδει το κατηγορημα καλό ή κακό όχι πλέον στο μεμονωμένο κίνητρο, αλλά σε όλη την ουσία ενός ανθρώπου, όπως το φυτό φυτρώνει από το χώμα. Έτσι κάνει κανείς κατά σειρά τον άνθρωπο υπεύθυνο για τις ενέργειές του, μετά για τις πράξεις του, μετά για τα κίνητρά του και τελικά για τη φύση του. Τώρα ανακαλύπτει κανείς εν τέλει ότι και αυτή η φύση δε μπορεί να είναι υπεύθυνη, στον βαθμό, κατά τον οποίο αποτελεί απολύτως αναγκαία συνέπεια και προέρχεται από τα

⁷⁶⁸ MAM I 39

στοιχεία και τις επιρροές παρελθόντων και παρόντων πραγμάτων: Συνεπώς ότι ο άνθρωπος δεν είναι δυνατό να θεωρηθεί για τίποτε υπεύθυνος, ούτε για τη φύση του, ούτε για τα κίνητρά του, ούτε για τις πράξεις του ούτε για την επίδρασή του. Με αυτά φτάνει κανείς στη γνώση ότι η ιστορία των ηθικών αισθημάτων είναι η ιστορία μιας πλάνης, της πλάνης της ευθύνης: Η οποία ως τέτοια στηρίζεται στην πλάνη της ελευθερίας της βούλησης.»⁷⁶⁹

Το σφάλμα, στο οποίο στο απόσπασμα αυτό στηρίζει την κριτική του ο Nietzsche συνίσταται στην άστοχη εκτίμηση του τρόπου λειτουργίας της έννοιας της συνέπειας με αποτέλεσμα την αντιστροφή της σχέσης αιτιότητας. Με τον τρόπο αυτό όμως μια ούτως ή άλλως αξιολογικά βεβαρημένη έννοια χρησιμοποιείται ως το υπόβαθρο εκείνο, το οποίο θα ενεργοποιήσει μια αιτιώδη ακολουθία φτάνοντας μέχρι τον ηθικό καθορισμό της ανθρώπινης φύσης. Η ανάδειξη της αυθαιρεσίας κατά τη μετάβαση από το ένα σημείο της αιτιώδους ακολουθίας στο άλλο επιδρά ήδη καταλυτικά στην εσωτερική συνοχή του εγχειρήματος. Το επιχείρημα δε, το οποίο ο Nietzsche αντιτείνει στην κατάγνωση της ελευθερίας της βούλησης μάλλον λειτουργεί επικυρωτικά έναντι της αναφερθείσας και σε προηγούμενο σημείο προσέγγισης, βάσει της οποίας δύο είναι τα στοιχεία που αντίκεινται στη βουλητική ελευθερία. Ο τρόπος δημιουργίας της ανθρώπινης φύσης ως αποτέλεσμα μιας βιολογικά αναπόδραστης διαδικασίας και εν συνεχεία ο τρόπος συμβολής της φύσης αυτής στην παραγωγή των ανθρώπινων πράξεων αφενός, αφετέρου η συμβολή της εξωτερικής πραγματικότητας ως συνόλου δεδομένων, τα οποία ακριβώς επειδή ανήκουν είτε στο παρόν είτε στο παρελθόν είναι ανεπίδεκτα μεταβολών, είναι δομημένα αμετάκλητα, και ως εκ τούτου παράγουν την όποια επίδρασή τους ανεξαρτήτως της όποιας στάσης του ανθρώπινου υποκειμένου απέναντί τους συνηγορούν υπέρ της διάγνωσης της αδυναμίας ουσιαστικής επίδρασης επί της πραγματικότητας.

Ειδικότερα γνωρίσματα του κατά την αντίληψη του Nietzsche ανεπαρκούς τρόπου προσέγγισης του ζητήματος της σχέσης της ανθρώπινης βούλησης με την πραγματικότητα έρχονται στο φως σε απώτερο σημείο του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο». Ο γερμανός φιλόσοφος χρησιμοποιεί παράδειγμα προερχόμενο από τον χώρο της Φυσικής, προκειμένου να εκθέσει ευχερέστερα το υπόβαθρο, το οποίο τον οδηγεί στις σχετικές συμπερασματικές τοποθετήσεις:

⁷⁶⁹ MAM I 39 [Μετάφραση του γράφοντος]

«Στον καταρράκτη. – Βλέποντας έναν καταρράκτη νομίζουμε ότι βλέπουμε στις αναρίθμητες στροφές, στους ελιγμούς, στα σπασίματα των κυμάτων ελευθερία της βούλησης και κρίση (Belieben)· αλλά όλα είναι αναγκαία (nothwendig), κάθε κίνηση μπορεί να υπολογιστεί μαθηματικά. Έτσι έχουν τα πράγματα και με τις ανθρώπινες πράξεις· θα έπρεπε κανείς να μπορεί εκ προοιμίου να υπολογίσει κάθε μια πράξη, εάν γνώριζε πλήρως (wenn man allwissend wäre) εξίσου κάθε πρόοδο της γνώσης, κάθε πλάνη, κάθε κακία. Ο ίδιος ο πράττων βρίσκεται βέβαια μέσα στην αυταπάτη της βουλησιαρεσίας (Willkür)· αν σε μια στιγμή έμενε ακίνητος ο τροχός του κόσμου και ήταν εκεί μια επαΐουσα υπολογίζουσα διάνοια, για να χρησιμοποιήσει αυτά τα διαλείμματα, θα μπορούσε να υπολογίσει το μέλλον κάθε πλάσματος μέχρι το απώτατο χρονικό σημείο και να περιγράψει κάθε ίχνος, πάνω στο οποίο πρόκειται αργότερα να κυλήσει εκείνος ο τροχός. Η πλάνη του πράττοντος για τον εαυτό του, η αποδοχή της ελεύθερης βούλησης, ανήκει επίσης σε αυτόν τον υπολογιστικό μηχανισμό (auszurechnender Mechanismus).»⁷⁷⁰

Όπως και ο ίδιος ο Nietzsche ξεκάθαρα ομολογεί στο τέλος του αποσπάσματος, επί της ουσίας πρόκειται για την παρουσίαση ενός μηχανισμού, στη βάση του οποίου ο γερμανός στοχαστής φρονεί ότι είναι δυνατό εκ προοιμίου να προσδιοριστεί σε όλο το εύρος της η ανθρώπινη δραστηριότητα. Πλην όμως η λειτουργία του περιγραφόμενου στο απόσπασμα θεωρητικού μοντέλου διέπεται από ορισμένες προϋποθέσεις. Κατ' αρχάς θα έπρεπε να διερευνηθεί αν και σε ποιο βαθμό η χρήση του αρχικού παραδείγματος του καταρράκτη και η ευθεία αναγωγή του τρόπου δράσης του ανθρώπινου υποκειμένου στο παράδειγμα αυτό είναι δόκιμη. Σε μια τέτοια περίπτωση βέβαια οι όροι, υπό τους οποίους θα καθίστατο δόκιμη η απόπειρα μαθηματικού υπολογισμού του τρόπου κίνησης των νερών του καταρράκτη θα έπρεπε να τελεί σε μια σχέση αναλογίας με τους όρους, την πλήρωση των οποίων ο ίδιος ο φιλόσοφος προσδιορίζει ως προαπαιτούμενο του υπολογισμού. Με άλλα λόγια η πρόοδος της γνώσης, η πλάνη και η κακία ταυτίζονται με τα δεδομένα του φυσικού κόσμου. Στη βάση των οποίων είναι δυνατό να λάβει χώρα ένας μαθηματικός υπολογισμός.

Ένας τέτοιος παραλληλισμός ωστόσο είναι εξαιρετικά παρακινδυνευμένος. Στην πραγματικότητα ενδεχομένως προδίδει μια υπολανθάνουσα τάση του νιτσεϊκού τρόπου σύλληψης του υπό πραγμάτευση προβλήματος, στα πλαίσια της οποίας τα τρία αυτά γνωρίσματα – η πρόοδος της γνώσης, η πλάνη και η κακία– πρέπει να αντιμετωπιστούν με

⁷⁷⁰ MAM I 106 [Μετάφραση του γράφοντος]

τρόπο όμοιο με τα δεδομένα, τα οποία αφορούν την ίδια τη φύση ή ακόμη και να ταυτιστούν πλήρως με αυτά, να θεωρηθούν δηλαδή φυσικά φαινόμενα. Μια τέτοια οπτική ωστόσο, εφόσον επεκταθεί στα αποτελέσματά της στο γενικότερο πεδίο της φιλοσοφικής σκέψης αντιμετωπίζει το ανθρώπινο υποκείμενο στην καθαρά φυσική–βιολογική διάστασή του αρνούμενη ταυτόχρονα πεισματικά την διάγνωση της όποιας διαφοροποίησης στο πνευματικό και εν τέλει στο επίπεδο της πολιτισμικής δημιουργίας σε κάθε ειδικότερη διάστασή της.

Κατά πάσα πιθανότητα αυτό που θα αντέτεινε ο Nietzsche σε μια τέτοια ερμηνευτική προσέγγιση των θέσεών του θα συνίστατο στην επισήμανση της εκτίμησης ότι ο άνθρωπος είναι μέρος της φύσης και ως εκ τούτου υπό το πρίσμα αυτό πρέπει να αντιμετωπιστεί κάθε ειδικότερη εκδήλωσή του. Η δε διαφοροποίησή του έναντι των λοιπών πλασμάτων δεν αποτελεί παρά απότοκο του επιπέδου διανοητικής επάρκειας, το οποίο τον καθιστά ικανό για πραγματοποίηση πολιτισμικών επιτευγμάτων, τα οποία πολλές φορές και είτε δαμάζουν τη φύση προσδίδοντάς του προνόμια, τα οποία άλλα πλάσματα δε διαθέτουν, είτε, έρχονται ακόμη και σε αντίθεση με τη φύση καταστρέφοντάς την. Κάτι τέτοιο όμως αποτελεί απλά και μόνο μια διαφορά επιπέδου, μια διαφοροποίηση σε μια γενικότερη κλίμακα, η οποία αυτή την ομοιότητα επί της ουσίας απεικονίζει.

Με τον τρόπο αυτό βέβαια το πρόβλημα μεταπίπτει στο γενικότερο ερώτημα αν η διαφορά μεταξύ της φύσης και του ανθρώπου είναι μια διαφορά κλίμακας ή μια διαφορά ποιοτικών χαρακτηριστικών. Η πρώτη περίπτωση θα νομιμοποιούσε μια θετική απάντηση στο αρχικό ερώτημα περί της επάρκειας του παραδείγματος και της ορθότητας της σχετικής αναγωγής, ενώ η δεύτερη μια αρνητική. Βέβαια η ενδελεχής ενασχόληση με το ερώτημα ξεπερνά σε σημαντικό βαθμό τα όρια του προκείμενου εγχειρήματος, σε κάθε περίπτωση όμως θα παρουσίαζε ιδιαίτερο ενδιαφέρον μια προσπάθεια ελέγχου της διαφοροποίησης αυτής με κριτήριο την παραγωγή αξιών.

Ένα δεύτερο ζήτημα σε σχέση με το οικείο απόσπασμα συνίσταται στην αξιολόγηση του ίδιου του μηχανισμού, μέσω του οποίου ο Nietzsche προσπαθεί να τεκμηριώσει τη θέση του σχετικά με την ανελευθερία της ανθρώπινης βούλησης. Η αξιολόγηση αυτή μπορεί να κινηθεί σε δύο επίπεδα: Σε αυτό του προσδιορισμού της επάρκειας των παραγόντων εκείνων, οι οποίοι κατά την εκτίμηση του φιλοσόφου λειτουργούν καθοριστικά έναντι των ανθρώπινων πράξεων και σε αυτό της συμβολής του στην τεκμηρίωση του σχετικού συμπεράσματος, του ανελεύθερου χαρακτήρα δηλαδή της ανθρώπινης βούλησης.

Η «επαΐουσα υπολογίζουσα διάνοια» του νιτσεϊκού μηχανισμού θα ήταν δυνατό να προσδιορίσει με ακρίβεια τις ανθρώπινες πράξεις στη μελλοντική διάστασή τους «εάν γνώριζε πλήρως κάθε πρόοδο της γνώσης, κάθε πλάνη, κάθε κακία» σε σχέση –υποτίθεται– με τις πράξεις αυτές. Το γεγονός ότι τίθεται μια τέτοια προϋπόθεση έναντι της γνώσης των πράξεων αυτών μαρτυρά ότι μεταξύ των όρων αυτών και των εν λόγω πράξεων ο Nietzsche βλέπει μια σχέση προϋπόθεσης και αποτελέσματος. Πρόκειται για τους όρους εκείνους, οι οποίοι παίζουν καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση των ανθρώπινων πράξεων. Η επάρκεια λοιπόν του μηχανισμού ως εργαλείου τεκμηρίωσης θα κριθεί σε μεγάλο βαθμό και από την πληρότητα στην αναφορά αυτή.

Όταν ο Nietzsche αναφέρεται σε «κάθε πρόοδο της γνώσης», την οποία μάλιστα τοποθετεί στο αντίστοιχο με αυτό της πράξης, την οποία η υποτιθέμενη διάνοια καλείται να προβλέψει, χρονικό σημείο, ουσιαστικά επιφυλάσσει στο θεωρητικό κατασκεύασμα πλήρη γνώση του τι ακριβώς είναι γνωστό και του περιεχομένου κάθε γνώσης. Όταν αντίστοιχα κάνει λόγο για μια παρόμοια κατάσταση, τη φορά αυτή όμως με αντικείμενο κάθε πλάνη, συμπεριλαμβάνει στο οπλοστάσιο της διάνοιας αυτής και κάθε απόκλιση από το πεδίο της πραγματικής γνώσης. Τέλος όσο αφορά στην αναφορά στην κακία δε φαίνεται να υπάρχει άλλη ερμηνευτική οδός για την κατανόησή της πέρα από την ιδιαίτερα συχνή στη νιτσεϊκή σκέψη της τοποθέτησης στο κριτικό ηθικό πρότυπο, το οποί διέπεται από τη διάκριση Κυρίων και Δούλων. Έτσι ο όρος αποδίδει την γενική έννοια της αποδοκιμασίας, είτε αυτή αφορά την από μέρους των Δούλων αποδοκιμασία του αξιακού προτύπου των Κυρίων, είτε την από μέρους των τελευταίων προσδιορισμό μιας συμπεριφοράς ως άξιας περιφρόνησης.

Η κατάσταση δηλαδή, η οποία απαιτείται είναι αυτή της πραγματικής, υγιούς, κατά την – πολλές φορές και με αξιακές προκείμενες– αντίληψη του Nietzsche, σχέσης με τον κόσμο. Είναι όμως οι όροι αυτοί ικανοί να συνεισφέρουν επαρκώς σε μια τέτοια επιδίωξη; Η απάντηση στο ερώτημα πρέπει να είναι αρνητική βασιζόμενη όμως σε ένα επιχείρημα γενικότερου ενδιαφέροντος στον βαθμό, κατά τον οποίο αφορά το σύνολο της νιτσεϊκής αντίληψης για τη σχέση κινήτρου και δράσης. Εφόσον κάποιος γνωρίζει το σύνολο των υφιστάμενων γνώσεων είναι δυνατό να γνωρίζει και ποιες από αυτές διαθέτει το εκάστοτε πράττον υποκείμενο και εν συνεχεία ποιες από αυτές που διαθέτει χρησιμοποιεί κάθε φορά ως κίνητρα δράσης; Είναι δυνατό έτσι να προβλεφθούν στιγμιαίες και εν πολλοίς απρόβλεπτες μεταβολές της εξωτερικής πραγματικότητας, πολλώ μάλλον όταν σύγχρονες θεωρητικές τοποθετήσεις εισάγουν τις έννοιες

του χάους και της απροσδιοριστίας στον χώρο των φυσικών επιστημών, χωρίς βέβαια να αγνοούν –μολονότι τέτοιες προσεγγίσεις δεν παρουσιάζονται κυρίαρχες– και τη γνωσιολογική όψη του προβλήματος, καταλήγοντας όμως σε σημαντικό βαθμό στη διάγνωση της αδυναμίας πλήρους γνώσης;

Βέβαια το υπό κρίση μοντέλο δεν προϋποθέτει την πληρότητα της γνώσης. Η τοποθέτηση του ζητήματος αποκλειστικά και μόνο στο γνωσιολογικό επίπεδο, η αντιμετώπισή του δηλαδή ως ενός καθαρά γνωσιολογικού προβλήματος, αποτελεί συνθήκη ικανή να στηρίξει την επάρκεια του μηχανισμού τουλάχιστον ως προς την απόδειξη της βουλευτικής ανελευθερίας.

Ένα τελευταίο πρόβλημα αποτελεί το αίτημα να «σταματήσει ο τροχός», προκειμένου η περί ης ο λόγος διάνοια να προσδιορίσει τις μελλοντικές πράξεις. Πρόκειται για ένα αίτημα λογικό, αν ληφθεί υπόψη ότι, όπως και παραπάνω υπονοείται μια μεμονωμένη αιτιώδης σύνδεση μεταξύ των όρων της πράξης και της πράξης, η οποία είναι μοναδική για κάθε χρονικό σημείο. Είναι ωστόσο δόκιμη αυτή η διαίρεση της ίδιας της ζωής σε ένα σύνολο γεγονότων εν πολλοίς αυθαίρετα και στη βάση ιδιαίτερων αναγκών προσδιορισμένων ως ενοτήτων, ικανών να αποτελέσουν μέρος μιας αιτιώδους σχέσης; Και ως γεγονότα πρέπει να θεαθούν όχι μόνο τα συμβάντα του εξωτερικού αλλά και αυτά του εσωτερικού κόσμου, τα οποία σε μεγάλο βαθμό τελούν μεταξύ τους σε ένα σύνολο ποικιλόμορφων εξαρτήσεων, με αποτέλεσμα η προκείμενη νιτσεϊκή προσέγγιση να κινδυνεύει από μια ενδεχόμενα υπεραπλουστευτική αποτύπωση της πραγματικότητας.

Στην κατανόηση του νιτσεϊκού τρόπου σκέψης και τη συνεισφορά του στην συμπερασματική τοποθέτηση αναφορικά με την ανελευθερία της ανθρώπινης βούλησης συντελεί σημείωση τοποθετούμενη μεταξύ του τέλους του 1870 και του Απριλίου του 1871. Το κρίσιμο τμήμα της έχει ως εξής:

«Ελευθερία της βούλησης, κάθε δραστηριότητα είναι μόνο παράσταση (Vorstellung). Συνεπώς είναι και η δημιουργία της διάνοιας παράσταση. Αυτά τα καθρεφτίσματα του φαινομένου (Erscheinung), όχι πλέον του αρχέγονου (Ureines): Ως απεικονίσεις της απεικόνισης αποτελούν τις πλέον καθαρές στιγμές ηρεμίας του Είναι. Το αληθινά μη υπάρχον (Das wahrhaft Nichtseiende) – το έργο τέχνης. Τα άλλα καθρεφτίσματα είναι μόνο εξωτερικές πλευρές του αρχέγονου. Το είναι ικανοποιείται εντός του πλήρους φαινομένου

(Schein).»⁷⁷¹

Ο Nietzsche φαίνεται να αντιμετωπίζει το ζήτημα και από μια άλλη πλευρά, έναν τρόπο σύλληψης της πραγματικότητας, στα πλαίσια του οποίου εισάγεται μια διάκριση μεταξύ αρχέγονου, παράστασης και φαινομένου. Ειδικά σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη δραστηριότητα, αυτή φαίνεται να ταυτίζεται με την έννοια της παράστασης, η δε παράσταση συνδέεται με το αρχέγονο μέσω της διαμεσολάβησης του φαινομένου. Αυτό το τελευταίο φαίνεται να αντικατοπτρίζει το ίδιο το αρχέγονο. Όσον αφορά όμως την παράσταση, η οποία και αφορά την προκειμένη θεματική, φαίνεται να συμπίπτει με το μη υπάρχον, σε ένα είδος ούτως ειπείν απεικόνισης, η οποία όμως δεν έχει ως σημείο αναφοράς το υπαρκτό πρωταρχικό στοιχείο, αλλά την απεικόνισή του παρασυρόμενη έτσι στην καθαρή φαινομενικότητα και την ανυπαρξία, συμπαρασύροντας δε ταυτόχρονα και τη βουλητική ελευθερία.

Μια εκτενή αναφορά στο θέμα πραγματοποιεί ο Nietzsche στο δεύτερο μέρος του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο» και μάλιστα στο δοκίμιο «Ο περιπλανώμενος και η σκιά του». Αρχικά το ερώτημα που τίθεται σχετικά αφορά τον τρόπο, με τον οποίο έρχεται στο φως η πίστη στην εν λόγω προσέγγιση. Ο Nietzsche εκφράζει την άποψη ότι η πίστη στην ελευθερία της βούλησης ενδέχεται να αποτελεί το απαύγασμα άλλων ανθρώπινων τάσεων. Συγκεκριμένα αναφέρει:

«Για τον ένα βρίσκεται η αναγκαιότητα στη μορφή των παθών του, για τον άλλο ως συνήθεια να ακούει και να υπακούει, για τον τρίτο ως λογική συνείδηση (logisches Gewissen), για τον τέταρτο ως ιδιοτροπία και θρασεία απόλαυση των ερωτικών περιπετειών. Από αυτούς τους τέσσερεις όμως η ελευθερία της βούλησής τους θα αναζητηθεί ακριβώς εκεί, όπου ο καθένας από αυτούς είναι πιο σταθερά δεμένος: Είναι σα να αναζητούσε ο μεταξοσκώληκας την ελευθερία της βούλησής του ακριβώς στο κλώσιμο. Από πού προέρχεται αυτό; Φανερά από το ότι καθένας θεωρεί εαυτόν περισσότερο ελεύθερο εκεί, όπου το αίσθημα ζωής (Lebensgefühl) είναι το μεγαλύτερο, συνεπώς, όπως ειπώθηκε, τότε στο πάθος, τότε στο καθήκον (Pflicht), τότε στη γνώση, τότε στη θρασύτητα. Το ότι σε αυτό, μέσω του οποίου ο μεμονωμένος άνθρωπος είναι δυνατός (stark), σε αυτό αισθάνεται ζωντανός, νομίζει ακούσια, θα έπρεπε επίσης πάντα να είναι το στοιχείο της ελευθερίας του: Υπολογίζει μαζί την εξάρτηση και την αμβλύνοια, την ανεξαρτησία και το αίσθημα ζωής

⁷⁷¹ NF-1870,7[157] [Μετάφραση του γράφοντος]

σαν αναγκαία ζεύγη. – Εδώ μια εμπειρία, την οποία ο άνθρωπος βίωσε στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, μεταφέρεται εσφαλμένα στο απώτερο μεταφυσικό πεδίο: Εδώ είναι ο δυνατός άνθρωπος επίσης ο ελεύθερος άνθρωπος, εδώ είναι το ζωντανό αίσθημα της χαράς και της λύπης, το ύψος της ελπίδας, η τόλμη της επιθυμίας, η ισχύς (Mächtigkeit) του μίσους, το εξάρτημα των κυριαρχούντων και ανεξαρτήτων, ενώ ο υποταγμένος, ο σκλάβος, ζει πιεσμένος και αποβλακωμένος. – Η διδασκαλία της ελευθερίας της βούλησης είναι μια εφεύρεση των κυρίαρχων τάξεων.»⁷⁷²

Η προσπάθεια ερμηνευτικής προσέγγισης του αποσπάσματος αυτού δεν είναι δυνατό παρά να έχει ως εφελθτήριο το στοιχείο της κατά τα φαινόμενα αυθαίρετης μετάβασης από το πεδίο της εμπειρίας σε αυτό της Μεταφυσικής. Ο Nietzsche ξεκινά την αναφορά του στο ζήτημα καταγράφοντας την κατά την αντίληψή του υφιστάμενη κατάσταση. Τα πεδία του ανθρώπινου βίου τα οποία απαριθμεί, διέπονται από σχετική ποικιλομορφία, κυρίως αναφορικά με το γεγονός του συνδυασμού του λογικού στοιχείου –το οποίο και στο σημείο αυτό γίνεται αντιληπτό ότι αντιμετωπίζεται κατά τρόπο διαφορετικό από αυτόν της παραδοσιακής φιλοσοφικής σκέψης– με το ενδογενές–ενορμησιακό. Όπως δε στη συνέχεια υποστηρίζεται, το ανθρώπινο υποκείμενο εν είδει αντίδρασης αναζητά τη βουλητική ελευθερία στο πεδίο εκείνο, με το οποίο φαίνεται να έχει τον ισχυρότερο δεσμό, σα να επιδίδεται σε μια προσπάθεια κατασκευής μιας ψευδαίσθησης εκεί ακριβώς, όπου λογικά θα έπρεπε να συναντήσει τη μεγαλύτερη αντίσταση.

Προκειμένου να δικαιολογηθεί μια τέτοια επιλογή, επιστρατεύεται ο όρος «αίσθημα ζωής», ο οποίος φαίνεται να συνδυάζεται με μια γενικότερη αντίληψη περί ελευθερίας. Το εννοιολογικό περιεχόμενο και η λειτουργία του όρου εξειδικεύονται στη συνέχεια. Έτσι το ίδιο πεδίο προσδιορίζεται μέσω της φράσης «ότι σε αυτό, μέσω του οποίου ο μεμονωμένος άνθρωπος είναι δυνατός (stark), σε αυτό αισθάνεται ζωντανός», παρεισάγοντας την έννοια της ισχύος στο γενικότερο πρότυπο και συνδυάζοντάς την εν προκειμένω με αυτή της ζωής. Πρόκειται λοιπόν για την αίσθηση της ισχύος, η οποία επιτρέπει την ανάδυση του αισθήματος της ζωής.

Η μετάβαση από το πεδίο αυτό σε εκείνο της συνειδητοποίησης της ελευθερίας λαμβάνει χώρα, κατά την προσέγγιση του Nietzsche, ως αποτέλεσμα μιας εσφαλμένης αντίληψης για την πραγματικότητα, της αντίληψης εκείνης, που θέλει συνδέσει εννοιών –στη συγκεκριμένη

⁷⁷² MAM II 2, 9 [Μετάφραση του γράφοντος]

περίπτωση της ισχύος και της ελευθερίας⁷⁷³ – να πραγματοποιούνται χωρίς κάποιο αιτιακό υπόβαθρο στο πεδίο του επιστητού, αλλά ως αποτέλεσμα κάποιας συναισθηματικής κατάστασης του υποκειμένου, η οποία συνοδεύεται από το επιτακτικό αίτημα κανονάρχισης της πραγματικότητας. Σε αυτό ακριβώς το σημείο επικεντρώνει την κριτική του ο Nietzsche και αυτό ακριβώς το σημείο δικαιολογεί και την πεποίθησή του ότι η διδασκαλία της βουλευτικής ελευθερίας αποτελεί έμπνευση των ισχυρών τάξεων.

Μία ακόμη λεπτομερέστερη εικόνα του τρόπου, με τον οποίο συντελείται το φαινόμενο αυτό, παρέχει το απόσπασμα που –και στο νιτσεϊκό έργο– ακολουθεί:

«Να μην αισθάνεσαι καινούργιες αλυσίδες. – Όσο δεν αισθανόμαστε ότι εξαρτόμαστε από κάποιον, θεωρούμε τους εαυτούς μας ανεξάρτητους: Ένα ελλείπον συμπέρασμα, το οποίο δείχνει πόσο περήφανος και φίλαρχος είναι ο άνθρωπος. Διότι αποδέχεται εδώ ότι σε κάθε περίπτωση πρέπει να παρατηρήσει και να αναγνωρίσει την εξάρτηση μόλις υποβληθεί σε αυτή, υπό την προϋπόθεση ότι είναι συνηθισμένος να ζει στην ανεξαρτησία και αμέσως, όταν κατ' εξαίρεση τη χάσει θα αισθανθεί ένα αντίθετο αίσθημα. – Πως θα ήταν όμως [τα πράγματα], αν ήταν αληθές το αντίθετο: Ότι ζει πάντα σε μια πολύπτυχη εξάρτηση, αλλά θεωρεί εαυτόν ελεύθερο, εκεί όπου δεν αισθάνεται πλέον, από μακρόχρονη συνήθεια, την πίεση της αλυσίδας; Θα υπέφερε ακόμη μόνο από νέες αλυσίδες: – «Ελευθερία της βούλησης» δεν ονομάζεται στην πραγματικότητα τίποτε άλλο από το να μην αισθάνεσαι νέες αλυσίδες.»⁷⁷⁴

Στο απόσπασμα αυτό ο Nietzsche επιδίδεται στην προσπάθεια αποκάλυψης μιας ακόμη πλάνης σχετικά με το επίμαχο ζήτημα. Η πίστη στην ελευθερία της βούλησης δεν είναι τίποτε άλλο, κατά την εκτίμησή του, από μια ελλειμματική αποτίμηση της πραγματικότητας. Η περί ελευθερίας αντίληψη του ανθρώπινου υποκειμένου, η οποία στο προηγούμενο απόσπασμα παρουσιάστηκε ως μια απατηλή σύνδεση εννοιών πρακτικά ασύνδετων, εδώ γίνεται αντιληπτή ως μια ήδη συντελεσμένη κατάσταση, η οποία εθίζει του υποκείμενο σε μια συγκεκριμένη αντίληψη για την πραγματικότητα. Αυτή ακριβώς τη συνήθη κατάσταση προσδιορίζει το τελευταίο ως ελευθερία και την καθ' οιονδήποτε τρόπο διαταραχή της ως ανελευθερία, κατασκευάζοντας έτσι τα θεμέλια μιας εκ προοιμίου άστοχης προσέγγισης του βουλευτικού στοιχείου.

⁷⁷³ Πρβλ. και M 128

⁷⁷⁴ MAM II 2, 10 [Μετάφραση του γράφοντος]

Η παράγραφος, η οποία ακολουθεί⁷⁷⁵ το προηγούμενο απόσπασμα στο νιτσεϊκό έργο, όπως και ο τίτλος της μαρτυρά, εξετάζει το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης από τη σκοπιά της σχέσης του με την έννοια του γεγονότος (Faktum). Σημείο εκκίνησης της σχετικής συλλογιστικής αποτελεί ο τρόπος, με τον οποίο συλλαμβάνεται η έννοια του γεγονότος, ως αποτέλεσμα δηλαδή του ατελούς τρόπου θέασης της πραγματικότητας. Ο Nietzsche κάνει λόγο για μια ομάδα φαινομένων (eine Gruppe von Erscheinungen), τα οποία αυθαίρετα συνδέονται υπό τον μανδύα της έννοιας του γεγονότος. Πρόκειται λοιπόν, φρονεί ο Nietzsche, επί της ουσίας για μια ομάδα φαινομένων, τα οποία αφενός ως ομάδα, δηλαδή ως γεγονός γίνονται αντιληπτά εν είδει ενότητας, παρ' όλες τις ιδιαιτερότητές τους, αφετέρου νοούνται απομονωμένα από αντίστοιχες άλλες ομάδες φαινομένων μέσω της επινόησης κενών μεταξύ τους⁷⁷⁶.

Εκφράζοντας την αντίθεσή του με την εικόνα αυτή, ο Nietzsche αντιτείνει ότι στην πραγματικότητα τόσο η δράση όσο και η γνώση από μέρους του ανθρώπινου υποκειμένου αποτελούν μία συνέχεια (ein beständiger Fluss). Έτσι ο γερμανός στοχαστής κάνει λόγο για δύο χώρους, οι οποίοι στη σκέψη του φαίνεται να συναρτώνται άμεσα με την έννοια του γεγονότος, ο μεν πρώτος ενεργητικά, δηλαδή παρουσιάζοντας το γεγονός ως αποτέλεσμα του τρόπου λειτουργίας του υποκειμένου, ο δε δεύτερος παθητικά, ως αποτέλεσμα δηλαδή του τρόπου οικειοποίησής του από το υποκείμενο. Ακριβώς όμως αυτή η απομόνωση των γεγονότων προϋποτίθεται για τη συνέπεια στη δόμηση μιας θεωρίας, η οποία αποδέχεται την ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης, πιστεύει ο Nietzsche⁷⁷⁷, και αυτή δεν είναι η πρώτη φορά, κατά την οποία θίγει το ζήτημα της σχέσης βούλησης και γεγονότος, όπως ευχερώς διαπιστώνεται από όσα προηγήθηκαν.

Ωστόσο η κριτική, που έχει ως βάση της την εμφάνιση ομοιοτήτων εκεί, όπου δεν υπάρχουν, και τη χρήση τους προς την κατεύθυνση της κατασκευής πλασματικών ενοτήτων επεκτείνεται περαιτέρω και σε ένα ευρύτερο επίπεδο, αυτό της θέασης της πραγματικότητας υπό το πρίσμα της ομάδας γεγονότων. Ο Nietzsche καταγγέλλει το ίδιο ακριβώς φαινόμενο με διαφορά κλίμακας. Πλέον δεν είναι τα φαινόμενα αλλά τα γεγονότα αυτά, που αποτελούν την βασική μονάδα στη θεωρητική κατασκευή. Οι βασικές μονάδες, τα γεγονότα, συνδέονται επίσης αυθαίρετα, κατανοούμενες στο σύνολό τους ως ενότητα, και έρχονται σε μια νοητή αντιπαράθεση με άλλες αντίστοιχες ομάδες γεγονότων, επίσης αποτελεσμάτων σφάλματος, στον

⁷⁷⁵ MAM II 2, 11

⁷⁷⁶ MAM II 2, 11

⁷⁷⁷ MAM II 2, 11

βαθμό, κατά τον οποίο το παρουσιαζόμενο μοντέλο αποτελεί έναν γενικότερο τρόπο σκέψης⁷⁷⁸. Πρέπει βέβαια να υπογραμμιστεί ότι ήδη η μετάβαση από το πεδίο των γεγονότων σε αυτό των ομάδων –οι οποίες ειρήσθω εν παρόδω φαίνεται ότι συνδέονται με την έννοια της βούλησης με τον ίδιο τρόπο με τα μεμονωμένα γεγονότα– συναντά προβλήματα, καθώς δε φαίνεται να αποτελεί ιδιαίτερη πρόοδο στον γενικότερο τρόπο σύλληψης του προβλήματος. Με τον ίδιο τρόπο θα ήταν δυνατό να υποστηριχθεί η ύπαρξη άλλων μεγαλύτερων συνενώσεων και το γενικότερο μοντέλο να κινείται προς την κατεύθυνση αυτή στο διηνεκές.

Ως αιτιακό υπόβαθρο της κατάστασης αυτής κατονομάζεται η γλωσσική αποτύπωση της πραγματικότητας. Συγκεκριμένα ο Nietzsche εντοπίζει την αιτία του προβλήματος στη «λέξη» (Wort) και τον «όρο» (Begriff). Η χρήση του τρόπου αυτού προσδιορισμού των πραγμάτων ανοίγει τον δρόμο τόσο προς την πλασματική ενότητα ειδικότερων δεδομένων για τον σχηματισμό γεγονότων ή ομάδων γεγονότων λόγω της από κοινού έκφρασής τους μέσω ενός συγκεκριμένου μεμονωμένου λεκτικού μορφώματος, όσο και για τη διαφοροποίηση μεταξύ τους, καθώς χρησιμοποιείται διαφορετικό λεκτικό μόρφωμα για κάθε γεγονός ή ομάδα γεγονότων, με αποτέλεσμα να τροφοδοτείται η ψευδαίσθηση της διαφοροποίησης και μεταξύ των διάφορων σημαινομένων⁷⁷⁹.

Στην τελευταία παράγραφο του δεύτερου βιβλίου του έργου «Χαραυγή» ο Nietzsche ξεκινά την έκθεση της σκέψης του με δύο καίρια ερωτήματα αναγόμενα, όπως τα συμφραζόμενα αφήνουν με σαφήνεια να γίνει αντιληπτό, στον χώρο της Ηθικής:

«Αν είναι ηθικές μόνο οι πράξεις, όπως έχει μάλιστα προσδιοριστεί, οι οποίες γίνονται για χάρη του άλλου και μόνο για χάρη του, δεν υπάρχουν ηθικές πράξεις! Αν είναι ηθικές μόνο οι πράξεις –όπως υπαγορεύει ένας άλλος ορισμός–, οι οποίες γίνονται υπό το κράτος της ελευθερίας της βούλησης, τότε επίσης δεν υπάρχουν ηθικές πράξεις!»⁷⁸⁰

Η συσχέτιση του πεδίου της Ηθικής με τη θεωρία της ελεύθερης βούλησης είναι προφανής, όπως προφανής είναι και η απώτερη στόχευση του Nietzsche, ο οποίος επιδιώκει σε μια απόπειρα υπονόμησης του κρατούντος ηθικού προτύπου. Η επιδίωξη αυτή μάλιστα γίνεται πιο ξεκάθαρη κατά την εξέλιξη του συλλογισμού. Οι ηθικές πράξεις (moralische Handlungen) βρίσκονται στο επίκεντρο της κριτικής με τις έννοιες της μη εγωιστικής πράξης και της

⁷⁷⁸ MAM II 2, 11

⁷⁷⁹ MAM II 2, 11

⁷⁸⁰ MAM II 2, 148 [Μετάφραση του γράφοντος]

βουλευτικής ελευθερίας να αποτελούν τα διανοητικά σφάλματα, τα οποία χρησιμοποιήθηκαν ως θεμέλιο του ηθικού καθορισμού. Διερευνώντας δε ο Nietzsche ένα είδος επαναξιολόγησης των προσδιοριζόμενων ως μη εγωιστικών ή ελεύθερων πράξεων τέτοιο, ώστε αυτές επαναξιολογούμενες να εξισωθούν με τις μέχρι τούδε καταδικαστέες αντίστοιχα εγωιστικές ή ανελεύθερες πράξεις, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι μια τέτοια επαναξιολόγηση αρχικά θα είχε ως αποτέλεσμα τον περιορισμό αυτών των επαναξιολογημένων πράξεων λόγω της επιρροής των παλαιότερων σφαλμάτων (unter der Reaction früherer Fehler). Ωστόσο ο φιλόσοφος εκφράζει την πεποίθηση ότι εν τέλει η συνήθεια θα κυριαρχήσει με αποτέλεσμα την κατάργηση της κακής συνείδησης, καταλήγει δε επισημαίνοντας τη σημασία της αντίληψης του ανθρώπου για τον εαυτό του ως συστατικό της ηθικής ποιότητάς του⁷⁸¹.

Συνδέοντας για άλλη μια φορά το θρησκευτικό αίσθημα με την έννοια της ισχύος ο Nietzsche θεωρεί ότι η πίστη αποτελεί δείγμα έλλειψης ισχύος. Κατά τη γνώμη του το κριτήριο, βάσει του οποίου προσδιορίζεται το αληθές ή μη της πίστης στην προκειμένη περίπτωση δεν είναι γνωσιολογικό αλλά αφορά τις ανάγκες του υποκειμένου, ενώπιον του οποίου τίθεται το σχετικό ερώτημα, και ειδικότερα την ανάγκη της συγκεκριμένης πίστης για την εσωτερική σταθερότητά του. Ανατέμνοντας περαιτέρω αυτή την εσωτερική ανάγκη, ο Nietzsche συνάγει το συμπέρασμα ότι πρόκειται για μια μορφή αδυναμίας, στα πλαίσια της οποίας το υποκείμενο εκδηλώνει την τάση αναζήτησης της βεβαιότητας, χωρίς ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την πηγή της βεβαιότητας αυτής, ενώ ταυτόχρονα φρονεί ότι η τάση αυτή δεν είναι δυνατό να λειτουργήσει καταλυτικά στο επίπεδο της δημιουργίας της θρησκευτικής πίστης, αλλά αποκλειστικά σε αυτό της διατήρησής της⁷⁸².

Την μετουσίωση των τάσεων αυτών στο πεδίο του επιστητού βλέπει ο Nietzsche στην κυριαρχία επιστημονικών και θετικιστικών αντιλήψεων, οι οποίες συνοδεύονται από ένα πνεύμα πεσιμισμού ταυτισμένο με τον φόβο της ματαιώσης ως αποτελέσματος της απόδειξης του εσφαλμένου του εγχειρήματος. Συγχρόνως μια άλλη όψη του πράγματος, πιστεύει ο γερμανός φιλόσοφος, αποτελεί η εκδήλωση αισθημάτων οργής και φθόνου ως απόρροιας του αισθήματος αδυναμίας. Επιπλέον η ανάγκη για πίστη συνδυάζεται στη σκέψη του Nietzsche με την απουσία της βούλησης, γεγονός το οποίο δικαιολογείται μέσω της αναπλήρωσης της αδυναμίας διοίκησης από μέρους του υποκειμένου από την παρουσία κάποιου τρίτου –προσώπου, θεσμού ή

⁷⁸¹ MAM II 2, 148

⁷⁸² FW 347

αντίληψης— που καλείται να παίζει αυτόν τον ρόλο⁷⁸³.

Με αυτόν τον τρόπο, καταλήγει ο Nietzsche, εν μέρει υπαναχωρώντας από την αρχική θέση του, δημιουργήθηκαν και κυρίως διαδόθηκαν ο Χριστιανισμός και ο Βουδισμός, ως αποτέλεσμα της απονέκρωσης της βούλησης και της ανάδυσης εν είδει κάλυψης του κενού της αντίληψης αναφορικά με την έννοια του καθήκοντος, όπως η τελευταία εκφράζεται μέσα από το ρήμα «οφείλεις» („du sollst“), ως αποτέλεσμα μιας ακραία παράλογης σχέσης με τα πράγματα συνοδευόμενης από το στοιχείο του φανατισμού. Η σκέψη του Nietzsche εν προκειμένω καταλήγει ως εξής:

«Δηλαδή ο φανατισμός είναι η μοναδική «δύναμη θέλησης», στην οποία μπορούν να αχθούν ακόμη και οι αδύναμοι και αβέβαιοι, ως ένα είδος υπνωτισμού ολόκληρου του αισθητηριακού—διανοητικού συστήματος (sinnlich—intellektuelles System) προς όφελος της υπερπλήρους διατροφής (Υπερτροφία) ενός μεμονωμένου τρόπου θέασης των πραγμάτων και τρόπου να αισθάνεται κανείς (eines einzelnen Gesichts— und Gefühlspunktes), ο οποίος πλέον κυριαρχεί —ο Χριστιανός τον ονομάζει πίστη του. Εκεί, όπου ένας άνθρωπος φτάνει στη θεμελιώδη πίστη, ότι πρέπει να διατάζεται, γίνεται «πιστός»· αντίθετα θα ήταν μια επιθυμία και δύναμη (Kraft) του αυτοπροσδιορισμού, μια ελευθερία της βούλησης νοητή, στα πλαίσια της οποίας ένα πνεύμα θα απομακρυνόταν από κάθε πίστη, κάθε επιθυμία για βεβαιότητα, ασκημένο όπως είναι να μπορεί να κρατιέται σε λεπτά σχοινιά και δυνατότητες και το ίδιο ακόμη και να χορεύει στο χείλος αβύσσων. Ένα τέτοιο πνεύμα θα ήταν το ελεύθερο πνεύμα par excellence.»⁷⁸⁴

Δύο είναι τα σημεία, στα οποία πρέπει κανείς να σταθεί προσεγγίζοντας ερμηνευτικά το απόσπασμα αυτό. Το πρώτο συνίσταται στην αποτίμηση της πίστης ως «ενός μεμονωμένου τρόπου θέασης των πραγμάτων και τρόπου να αισθάνεται κανείς», διατύπωση, στη βάση της οποίας είναι δυνατό να συναχθούν δύο συμπεράσματα. Αφενός ότι ο Nietzsche προσεγγίζει την πίστη ως έναν ενδεχόμενο τρόπο προσέγγισης της πραγματικότητας, τον οποίο όμως θεωρεί εσφαλμένο ως αποτέλεσμα της άμβλυνσης του βουλητικού στοιχείου, αφετέρου ότι στην έννοια της πίστης προσάπτεται επιπλέον το ολισθημα του δογματισμού, της εκμετάλλευσης δηλαδή των περιστάσεων, προκειμένου η πίστη να προβληθεί ως η μοναδική δυνατή οπτική επί της πραγματικότητας κατά τρόπο αντίθετο με την προοπτικιστική αντίληψη του φιλοσόφου, όπως

⁷⁸³ FW 347

⁷⁸⁴ FW 347 [Μετάφραση του γράφοντος]

αυτή ήδη εκτενώς έχει παρουσιαστεί⁷⁸⁵.

Το δεύτερο και πλέον ενδιαφέρον για τις ανάγκες μιας πραγματείας με αντικείμενο το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης σημείο αφορά τον τρόπο, με τον οποίο χρησιμοποιείται η επίμαχη έννοια στο συγκεκριμένο απόσπασμα. Ειδικότερα ο Nietzsche φαίνεται να ταυτίζει τη φορά αυτή την έννοια της ελευθερίας της βούλησης με την απομάκρυνση «από κάθε πίστη, κάθε επιθυμία για βεβαιότητα» συνοδεύοντας ταυτόχρονα την προσέγγιση αυτή με ορισμένες συνήθειες για το ύφος του γλαφυρές εκφράσεις, μέσω των οποίων υπονοείται μια κατάσταση δυσχερούς εξισορρόπησης. Πρόκειται δηλαδή αν μη τι άλλο για μια θετική αντιμετώπιση μιας έννοιας, η οποία αναμφίβολα μέχρι το σημείο αυτό έτυχε διαμετρικά αντίθετης αντιμετώπισης.

Τίθεται λοιπόν το ζήτημα του προσδιορισμού της διαφοράς μεταξύ αυτών των δύο από ορολογικής άποψης όμοιων εννοιών. Μέχρι τώρα έχει γίνει αντιληπτό ότι το υποκείμενο προσδιορίζει τη δράση του, και δευτερευόντως τη γνώση του στη βάση πραγματικών περιστατικών και φυσιολογικών παραγόντων ο τρόπος λειτουργίας των οποίων επί της βούλησης είναι συγκεκριμένος και ανεξάρτητος από αυτή. Η δε διάγνωση μιας εσωτερικής ασυνέπειας στη σκέψη του Nietzsche, όπως και άλλων ικανών πνευμάτων, δεν είναι δυνατό παρά να αποτελέσει έσχατη ερμηνευτική καταφυγή, όταν όλες οι άλλες οι άλλες ερμηνευτικές οδοί έχουν εξαντληθεί. Εφόσον λοιπόν αυτή η δεσμευτική σχέση αλληλεπίδρασης συνεχίζει να ισχύει, ο Nietzsche είναι σφόδρα πιθανό να καταφέρεται εναντίον της παρέμβασης στην συμπεριφορά του υποκειμένου ενός παράγοντα, ο οποίος δε συγκαταλέγεται ούτε στα δομικά χαρακτηριστικά του υποκειμένου ούτε στο ήδη συντελεσμένο τμήμα της εξωτερικής πραγματικότητας, και ως εκ τούτου είναι δυνατό να ελεγχθεί.

Το επίπεδο ισχύος –και όχι βέβαια το περιεχόμενό– της βούλησης αποτελεί έναν τέτοιο παράγοντα. Υπό την έννοια αυτή, η βουλευτική ελευθερία, την οποία στο σημείο αυτό επαγγέλλεται ο Nietzsche, δεν συντελεί στην ψευδεπίγραφη απομάκρυνση από τη σχέση με τα εσωτερικά κίνητρα ή τον εξωτερικό κόσμο. Αποτελεί απλά κριτικά στόχευση μιας πλάνης, η οποία είναι δυνατό να αποφευχθεί ακριβώς επειδή το αιτιακό υπόβαθρό της είναι αναιρέσιμο. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο η κρίσιμη αυτή έννοια αποτελεί συστατικό της έννοιας του ελεύθερου πνεύματος, η θετική αποτίμηση της οποίας από τον Nietzsche πολύ δύσκολα μπορεί να αμφισβητηθεί.

Το ζήτημα της βουλευτικής ελευθερίας θίγεται εκτενώς και στο έργο «Πέρα από το Καλό

⁷⁸⁵ Βλ. κεφ. 3.1 παρόντος.

και το Κακό». Στα πλαίσια του έργου αυτού ο Nietzsche επιδίδεται σε μια λεπτομερή ανατομή του τρόπου, με τον οποίο λειτουργεί η βούληση, σε μια προσπάθεια αποστασιοποίησης από τον τρόπο, με τον οποίο γίνεται αντιληπτή η λειτουργία αυτή στα πλαίσια της παραδοσιακής φιλοσοφικής σκέψης. Ο βασικός προβληματισμός, τον οποίο αντιτείνει ο γερμανός φιλόσοφος στις παραδοσιακές φιλοσοφικές αντιλήψεις επί του θέματος εκφράζεται ως εξής:

«Το να θέλεις (Wollen) μου φαίνεται πριν απ' όλα κάτι περίπλοκο, κάτι, το οποίο μόνο ως λέξη αποτελεί μια ενότητα, –και ακριβώς σε μία λέξη βρίσκεται η λαϊκή προκατάληψη, η οποία κυριάρχησε επί της πάντα περιορισμένης προσοχής των φιλοσόφων.»⁷⁸⁶

Ήδη λοιπόν από αυτή την προοιμιακή αναφορά δίνεται μια πρώτη γεύση του τρόπου, με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος την επίμαχη έννοια. Ως μια καταχρηστικά δομημένη ενότητα. Μέχρι το σημείο αυτό η σχετική αναφορά δεν παρέχει κάτι ιδιαίτερα πρωτότυπο στον βαθμό, κατά τον οποίο κομίζει την ήδη εκπεφρασμένη αντίληψη του Nietzsche αναφορικά με την νοητικά καταχρηστική κατασκευή εννοτήτων και τη στέγασή τους υπό το ίδιο λεκτικό μόρφωμα. Μόνο που τη φορά αυτή ο προβληματισμός βρίσκει εφαρμογή επί του βουλητικού στοιχείου. Η δε αναλυτική αποτύπωση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών αυτής της ιδιαίτερα ενδιαφέρουσας πλην καταχρηστικά δομημένης ενότητας, της βούλησης, αρχίζει ως εξής:

«Ας είμαστε λοιπόν μια φορά πιο προσεκτικοί, ας είμαστε «μη φιλοσοφικοί»– ας πούμε: Σε κάθε βούλεσθαι (Wollen) υπάρχει πρωτίστως μια πλειάδα αισθημάτων (Gefühlen), δηλαδή το αίσθημα της κατάστασης από την οποία κανείς απομακρύνεται, το αίσθημα της κατάστασης προς την οποία οδεύει, το ίδιο το αίσθημα αυτής της «απομάκρυνσης» και αυτής της «προσέγγισης», και ύστερα ακόμη ένα συνοδευτικό μυϊκό αίσθημα, το οποίο, χωρίς να θέτουμε σε κίνηση «χέρια και πόδια», μέσω ενός είδους συνήθειας, μόλις «θελήσουμε» ξεκινά το παιχνίδι του.»⁷⁸⁷

Από το απόσπασμα αυτό γίνεται αντιληπτό ότι το πρώτο μέρος του περιεχομένου της βούλησης, που προσεγγίζεται από τον Nietzsche, είναι αυτό κάποιων ομολογουμένως ασυνήθιστων αισθημάτων. Το υποκείμενο, το οποίο βούλεται, είναι στη σκέψη του φιλοσόφου μέτοχος καταστάσεων. Δεν είναι απολύτως σαφές αν εν προκειμένω με τον όρο «κατάσταση» νοείται ένα σύνολο συνθηκών τοποθετούμενο εντός του ανθρώπινου υποκειμένου ή στον

⁷⁸⁶ JGB 19 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁸⁷ JGB 19 [Μετάφραση του γράφοντος]

εξωτερικό κόσμο, λαμβανομένου όμως υπόψη του γενικότερου περιεχομένου του συλλογισμού φρονείται ότι ερμηνευτικά θα ήταν δυνατό να ενταχθούν στο σχήμα και οι δύο περιπτώσεις. Σε κάθε περίπτωση ο φιλόσοφος στοχάζεται ένα μοντέλο, στα πλαίσια του οποίου η μεταβολή των συνθηκών τόσο του εξωτερικού χώρου όσο και αυτών που επικρατούν εντός του υποκειμένου, περιγράφεται αντιστοίχως ως είσοδος και έξοδος.

Το νιτσεϊκό υποκείμενο λοιπόν κατά τη διαδικασία εκδήλωσης της βούλησης γνωρίζει τόσο τις προηγούμενες και τις επερχόμενες συνθήκες, όσο και το γεγονός της μεταβολής. Ο Nietzsche παρ' όλα αυτά δεν περιορίζεται στην αποτύπωση καταστάσεων και των μεταβολών τους, αλλά προχωρά και στη σύνδεση των καταστάσεων αυτών με το καθαρά βιολογικό στοιχείο. Άλλωστε η περιγραφή μιας βούλησης, η οποία θα περιοριζόταν στην οικειοποίηση σκηνών της πραγματικότητας, χωρίς –έστω σε ένα πρώτο επίπεδο– να συνεπάγεται κάποιου είδους αντίκτυπο σε αυτή, θα ήταν από τη φύση της ατελής, ταυτόχρονα παρέχοντας μια εικόνα, η οποία περισσότερο θα υποβάθμιζε παρά θα αποσαφήνιζε το υπό πραγμάτευση φαινόμενο.

Πρέπει ωστόσο να επισημανθεί κάτι τελευταίο. Ο Nietzsche δεν περιγράφει ένα είδος δέσμευσης του μυϊκού συστήματος από τη διαδικασία γέννησης της βούλησης. Κάτι τέτοιο άλλωστε έχει ήδη αποκλειστεί στη βάση όσων προηγήθηκαν. Αρκείται στην απόδοση μιας κατάστασης κινητοποίησης, η οποία θα μπορούσε πρωτίστως να παραλληλιστεί κατά κάποιο τρόπο με την ετοιμότητα του βιολογικού υποβάθρου να αποδεχτεί την εντολή και να λειτουργήσει ανάλογα, χωρίς βέβαια και κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι αυτό πρόκειται άνευ ετέρου να γίνει.

Κατόπιν τούτων ο Nietzsche προχωρά στην αξιολόγηση της συμβολής του νοητικού στοιχείου στο γενικότερο πρότυπο:

«Όπως λοιπόν το αισθάνεσθαι (Fühlen) και μάλιστα πολλών ειδών αισθάνεσθαι πρέπει να αναγνωριστούν ως συστατικό της βούλησης, έτσι, δεύτερον, [πρέπει να αναγνωριστεί] και η σκέψη (Denken): Σε κάθε πράξη βούλησης υπάρχει μια διοικούσα σκέψη (commandirender Gedanke)·– και δε θα έπρεπε βέβαια να πιστέψει κανείς ότι μπορεί να διαχωρίσει αυτή τη σκέψη από το «βούλεσθαι», σα να θα έμενε τότε ακόμη θέληση!»⁷⁸⁸

Η αξιολόγηση του τρόπου λειτουργίας της σκέψης κατά τη διαμόρφωση της βούλησης, κατά το απόσπασμα αυτό, παρουσιάζει δύο βασικά στοιχεία. Αφενός για την περιγραφή της εν

⁷⁸⁸ JGB 19 [Μετάφραση του γράφοντος]

λόγω σκέψης επιλέγεται η χρήση του επιθέτου «διοικούσα», προδίδοντας τον καθοριστικό ρόλο της στη διαδικασία σχηματισμού της βούλησης. Αφετέρου, ο Nietzsche αισθάνεται την ανάγκη να τονίσει ότι το συγκεκριμένο συστατικό του συνολικού σχήματος, η σκέψη, δεν είναι δυνατό να διαχωριστεί πλήρως από τη βούληση, στον βαθμό, κατά τον οποίο η τελευταία θα πρέπει να παραμείνει τέτοια. Βέβαια κάτι τέτοιο δε θα έπρεπε να ωθήσει σε βιαστικά συμπεράσματα, τα οποία θα συνίσταντο στη διάγνωση της ύπαρξης ενός ιδιαίτερου συνεκτικού δεσμού μεταξύ σκέψης και βούλησης, τέτοιου που δεν υπάρχει επί παραδείγματι μεταξύ βούλησης και των αισθημάτων, για τα οποία έγινε λόγος παραπάνω.

Αλλωστε ο γερμανός φιλόσοφος στην αρχή του αποσπάσματος σπεύδει να τονίσει την ανάγκη να θεωρηθεί μια ποικιλία αισθημάτων συστατικό της βούλησης. Ο λόγος λοιπόν, για τον οποίο ο Nietzsche προβαίνει σε μια τέτοια δήλωση, δεν είναι άλλος από την προσπάθεια κριτικής αντιμετώπισης και απόρριψης μιας άποψης παγιωμένης στη φιλοσοφική σκέψη, μιας άποψης, στη βάση της οποίας η σκέψη γίνεται αντιληπτή ως στοιχείο απολύτως διακριτό έναντι της βούλησης. Υπό την έννοια αυτή επιτρέπεται και η ευχερέστερη τοποθέτηση της παρατήρησης αυτής στο γενικότερο κριτικό εγχείρημα, το οποίο στοχεύει ακριβώς στην άρση παρεξηγήσεων στον τρόπο, με τον οποίο κατανοείται το βουλευτικό στοιχείο. Προς την κατεύθυνση αυτή προχωρώντας ο Nietzsche, πραγματεύεται ένα τρίτο χαρακτηριστικό της επίμαχης έννοιας:

«Τρίτον, η θέληση δεν είναι μόνο ένα σύμπλεγμα αισθάνεσθαι (Fühlen) και σκέπτεσθαι (Denken), αλλά προ πάντων ακόμη μία ενόρμηση (Affekt): Και μάλιστα εκείνη η ενόρμηση του διατάζοντος (Commando).»⁷⁸⁹

Στην περίπτωση αυτή δεν παρουσιάζεται ένα συστατικό της βούλησης, ένα στοιχείο αδιάσπαστα συνδεδεμένο μαζί της. Μέσα από την διαπίστωση αυτή ο Nietzsche προβαίνει στον ποιοτικό προσδιορισμό της βούλησης ως μιας ακόμη παρόρμησης και μάλιστα αυτής του «διατάζοντος». Σε μια προσπάθεια ερμηνευτικής αντιμετώπισης του χωρίου αυτού η έννοια της «ενόρμησης του διατάζοντος» αποδίδει μια σχέση εντολέως και εντελλομένου, η οποία παρουσιάζεται με μεγαλύτερη σαφήνεια στη συνέχεια μέσα από την ανάδυση της προβληματικής αναφορικά με την ελευθερία της βούλησης και τη σύνδεσή της με το γενικότερο συλλογιστικό πλαίσιο:

⁷⁸⁹ JGB 19 [Μετάφραση του γράφοντος]

«Αυτό, το οποίο αποκαλείται «ελευθερία της βούλησης», είναι ουσιαστικά η ενόρμηση της υπεροχής (Überlegenheits–Affekt) σε σχέση με αυτόν, ο οποίος πρέπει να υπακούσει: «Είμαι ελεύθερος, "αυτός" πρέπει να υπακούσει» –αυτή η συνειδητοποίηση (Bewusstsein) βρίσκεται μέσα σε κάθε βούλεσθαι, και εξίσου εκείνη η επίταση της προσοχής, εκείνο το ευθύ βλέμμα, το οποίο βεβαιώνει αποκλειστικά ένα πράγμα, εκείνη η άνευ όρων αξιολόγηση (unbedingte Werthschätzung) «τώρα είναι αναγκαίο αυτό και τίποτε άλλο», εκείνη η εσωτερική βεβαιότητα ότι ο άλλος θα υπακούσει, και ακόμη κάθε τι άλλο, το οποίο ανήκει στην κατάσταση του διατάζοντος. Ένας άνθρωπος, ο οποίος θέλει –διατάζει ένα κάτι μέσα του, το οποίο υπακούει ή για το οποίο αυτός νομίζει ότι υπακούει.»⁷⁹⁰

Το απόσπασμα αναλώνεται στην κατά το δυνατό πληρέστερη καταγραφή της διαδικασίας παραγωγής της εντολής. Η ενόρμηση της υπεροχής, όπως χαρακτηριστικά προσδιορίζεται, ως ένα ακόμη στοιχείο προσδιοριστικό της εσωτερικής διάστασης του υποκειμένου, εγκαθιδρύει μια αξιολογικών προδιαγραφών σχέση μεταξύ του φορέα και του αποδέκτη της εντολής. Η εσωτερική διάσταση του υποκειμένου χρησιμεύει ως ο χώρος εκείνος, όπου η βούληση σχηματοποιείται ευρισκόμενη όμως ακόμη στο επίπεδο της διανοητικής κατασκευής. Μιας διανοητικής κατασκευής με πολύ ιδιαίτερα γνωρίσματα, τουλάχιστον στον βαθμό, στον οποίο εγείρει αξιώσεις επιβολής της έναντι της βιολογικής διάστασης. Στα πλαίσια αυτά δικαιολογούνται τα μερικότερα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, τα οποία ο Nietzsche περιγράφει ως προσδιοριστικά στο ποιοτικό επίπεδο της σχέσης εντολής και τα οποία έχουν ως κοινό στοιχείο την διασφάλιση της απόλυτης αμεσότητας στο σχέση των μετεχόντων στην κρίσιμη διαδικασία. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στην ελευθερία της βούλησης, αυτή ταυτίζεται με την ούτως ή άλλως υφιστάμενη ενόρμηση της υπεροχής, ο ακριβής τρόπος λειτουργίας της οποίας, προκειμένου να έρθει στο προσκήνιο η εντύπωση της συνδρομής της βουλητικής ελευθερίας περιγράφεται στη συνέχεια:

«Αλλά τώρα ας προσέξει κανείς τι είναι το πλέον αξιοθαύμαστο στο βούλεσθαι, –σε αυτό το τόσο πολυποίκιλο πράγμα, για το οποίο, για το οποίο ο λαός έχει μόνο μια λέξη: Εφόσον εμείς στην δεδομένη περίπτωση είμαστε συγχρόνως οι διατάζοντες και οι υπακούοντες, και ως υπακούοντες γνωρίζουμε τα αισθήματα του εξαναγκασμού (Zwingen), της καταπίεσης (Drängen), της πίεσης (Drücken), της αντίστασης (Widerstehen), της

⁷⁹⁰ JGB 19 [Μετάφραση του γράφοντος]

κίνησης (Bewegen), τα οποία φροντίζουν να αρχίσουν αμέσως μετά την πράξη του βούλεσθαι· εφόσον από την άλλη πλευρά έχουμε την συνήθεια να αδιαφορούμε, να αυταπατώμαστε για αυτόν τον δυϊσμό δυνάμει του συνθετικού όρου «εγώ», έχει προσαρτηθεί στο βούλεσθαι μια ολόκληρη αλυσίδα από απατηλά συμπεράσματα και ακολούθως από εσφαλμένες αξιολογήσεις του ίδιου του βούλεσθαι,– έτσι ώστε αυτός που θέλει πιστεύει με καλή πίστη, ότι το βούλεσθαι αρκεί για την πράξη. Διότι στις περισσότερες περιπτώσεις η βούληση εκδηλώνεται (gewollt worden ist) μόνο εκεί όπου θα έπρεπε να αναμένεται και το αποτέλεσμα της διαταγής, κατά συνέπεια η υπακοή, κατά συνέπεια η πράξη, και έτσι έχει μεταφραστεί η εντύπωση (Anschein) στο αίσθημα, σα να υπήρχε εκεί μια αναγκαιότητα του αποτελέσματος· αρκετά, αυτός που θέλει πιστεύει με αρκετό βαθμό βεβαιότητας, ότι η βούληση και η πράξη με κάποιο τρόπο είναι ένα –, συνυπολογίζει την επιτυχία, την εκτέλεση της βούλησης, ακόμη και την ίδια τη βούληση, και απολαμβάνει από αυτό μια αύξηση εκείνου του αισθήματος ισχύος, το οποίο φέρνει μαζί της κάθε επιτυχία. «Ελευθερία της βούλησης» – αυτή είναι η λέξη για εκείνη την πολύπτυχη κατάσταση ευχαρίστησης αυτού που θέλει, ο οποίος διατάζει και συγχρόνως ταυτίζεται με τον εκτελούντα, – ο οποίος ως τέτοιος απολαμβάνει και τον θρίαμβο επί αντιστάσεων, αλλά θεωρεί ότι η θέλησή του είναι αυτό, το οποίο πραγματικά υπερνίκησε τις αντιστάσεις. Έτσι προσθέτει αυτός που θέλει τα αισθήματα ευχαρίστησης των εκτελούντων, επιτυχημένων εργαλείων, των διαθέσιμων προς υπηρεσία (dienstbar) «υποθελήσεων» („Unterwillen“) ή «υποψυχών» (Unter-Seelen) –το σώμα μας είναι μόνο ένα οικοδόμημα, όπου υπάρχουν περισσότερες ψυχές– στα δικά του αισθήματα ευχαρίστησης ως διατάζοντος. L'effet c'est moi: Συμβαίνει εδώ, ό,τι συμβαίνει σε κάθε καλοκατασκευασμένη και ευτυχισμένη κοινότητα, ότι η κυβερνώσα τάξη ταυτίζεται με τις επιτυχίες της κοινότητας. Σε κάθε βούλεσθαι πρόκειται ακριβώς για διατάζειν και υπακούειν, στη βάση, όπως ειπώθηκε, ενός οικοδομήματος πολλών «ψυχών»: Για αυτό θα έπρεπε ένας φιλόσοφος να λάβει το δικαίωμα, το βούλεσθαι καθ' εαυτό να το συλλάβει υπό τον κύκλο της ιστορίας της Ηθικής: Της Ηθικής δηλαδή, κατανοημένης ως διδασκαλίας των σχέσεων κυριαρχίας, υπό τις οποίες υφίσταται το φαινόμενο «ζωή».→⁷⁹¹

Συνεχίζοντας την προσπάθεια περιγραφικής κατανόησης της βουλευτικής λειτουργίας του ανθρώπινου υποκειμένου, ο Nietzsche εστιάζει την προσοχή του σε δυο σημεία, εφελθήρια

⁷⁹¹ JGB 19 [Μετάφραση του γράφοντος]

εσφαλμένων αντιλήψεων επί της πραγματικότητας ή τουλάχιστον του τρόπου, με τον οποίο ο ίδιος την κατανοεί. Το πρώτο είναι η σύμπτωση των δύο ιδιοτήτων, του διατάζοντος και του υπακούοντος επί του ίδιου υποκειμένου. Ειδικότερα σε σχέση με την επισήμανση του γεγονότος αυτού το ενδιαφέρον φαίνεται να συγκεντρώνει η ιδιότητα του υπακούοντος, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την επίγνωση των αισθημάτων του εξαναγκασμού, της καταπίεσης, της πίεσης, της αντίστασης και της κίνησης. Πρόκειται για εσωτερικές καταστάσεις, οι οποίες είναι δυνατό να συνδεθούν και με τις δύο ιδιότητες. Ωστόσο ο λόγος, για τον οποίο εδώ επιλέγεται αυτή του υπακούοντος συνίσταται στην αντιμετώπιση αυτής ακριβώς της πλευράς της σχέσης των δύο ως προβλήματος. Ο σχηματισμός της βούλησης ως νοητικής κατασκευής ουδόλως συνιστά το κύριο ζήτημα. Η μετάβαση στο επίπεδο της πράξης είναι αυτό, που ενδιαφέρει τον Nietzsche, όπως και η συνέχεια του αποσπάσματος αφήνει να φανεί.

Το δεύτερο σημείο αφορά μια πλάνη, για την οποία ήδη έχει γίνει λόγος όσο αφορά στην επίδραση του γλωσσικού στοιχείου στον σχηματισμό της έννοιας του γεγονότος, και στην περίπτωση αυτή εξειδικεύεται στην γλωσσική αποτύπωση του υποκειμένου ως φορέα της βούλησης. Ο όρος «εγώ» οδήγησε κατά τα γραφόμενα του Nietzsche στον σχηματισμό της εντύπωσης μιας αναγκαίας αιτιακής σχέσης μεταξύ βούλησης, υπακοής και πράξης. Μέσω της επισήμανσης αυτής ο Nietzsche καθιστά προφανή της διάκριση μεταξύ των τριών αυτών στοιχείων στη σκέψη του. Η διάκριση όμως αυτή φαίνεται να παίζει καθοριστικό ρόλο στην κατανόηση του τρόπου σχηματισμού και επικράτησης της έννοιας της ελευθερίας της βούλησης. Η τελευταία συνδέεται από τον φιλόσοφο με την έννοια της ισχύος, καθώς αυτός εκφράζει την πεποίθηση ότι ακριβώς η αύξηση του αισθήματος της ισχύος παρερμηνευόμενη δίνει την εντύπωση της βουλητικής ελευθερίας.

Καταληκτικά ο Nietzsche αναφέρεται σε ένα σύνολο εσωτερικών «εκτελεστικών» μορφωμάτων, η ευχαρίστηση των οποίων προστίθεται στην ευχαρίστηση του υποκειμένου – χρησιμοποιείται ο όρος «δική του ευχαρίστηση ως διατάζοντος»– κατά τρόπο αυθαίρετο. Ο δυισμός αυτός ακόμη και στο επίπεδο της παραγωγής των συναισθημάτων ξενίζει. Περισσότερο ενδιαφέρον όμως παρουσιάζει η χρήση της κτητικής αντωνυμίας για την περιγραφή των αισθημάτων του διατάζοντος, επικυρώνοντας έτσι την κατά το νιτσεϊκό πρότυπο πλήρη αυτονομία αυτών των περισσότερων περιοχών εντός του υποκειμένου.

Η ενασχόληση όμως με το ζήτημα της βουλητικής ελευθερίας στα πλαίσια του έργου «Πέρα από το καλό και το κακό» δεν περιορίζεται σε όσα προηγήθηκαν. Στη συνέχεια ο

Nietzsche επανέρχεται στο θέμα, τη φορά αυτή όμως από τη σκοπιά της γενικότερης αντίληψής του αναφορικά με την έννοια της αιτιότητας και τα προβλήματα, που αυτή συνεπάγεται. Αρχικά λοιπόν στο επίκεντρο της κριτικής τίθεται η έννοια της *causa sui*, στην οποία ο γερμανός φιλόσοφος προσάπτει το σφάλμα της αυτοαναίρεσης (*Selbst-Widerspruch*). Επεκτείνοντας δε τον συλλογισμό του προβάλλει στην έννοια αυτή την πίστη στην ελευθερία της βούλησης ισχυριζόμενος ότι η αντίληψη αυτή, η οποία προβάλλει το ανεύθυνο των εξωτερικών παραγόντων και του Θείου, δεν είναι παρά η χρήση της έννοιας στο πεδίο σχηματισμού της βούλησης και η θεώρηση του ανθρώπινου υποκειμένου ως αιτίας του εαυτού του⁷⁹².

Και μέχρι το σημείο αυτό δεν πρόκειται για τίποτε διαφορετικό από την αναφορά στην επίδραση παραγόντων έξω από το υποκείμενο στην παραγωγή των πράξεών του. Στον αντίποδα όμως, ο Nietzsche φαίνεται να πρεσβεύει τον εξοβελισμό και της έννοιας της βουλευτικής ανελευθερίας, εισάγοντας μια νέα διάσταση στην αντίληψη επί του προβλήματος στηριγμένη σε επιχειρήματα αντλημένα από τον χώρο των σχέσεων αιτιότητας. Συγκεκριμένα:

«Δεν πρέπει κανείς να αντιμετωπίζει εσφαλμένα το «αίτιο» και το «αιτιατό» σαν αντικείμενα (*verdinglichen*), όπως το κάνουν οι ερευνητές της φύσης (*Naturforscher*) (και όποιος όμοια με αυτούς πραγματώνει στη σκέψη τον νατουραλισμό (*naturalisirt*) –) σύμφωνα με την κυρίαρχη μηχανιστική χοντροκεφαλιά (*Tölperei*), η οποία επιτρέπει στην αιτία να πιέζει και να σπρώχνει, μέχρι να «δράσει» (*wirken*)· πρέπει να χρησιμοποιεί κανείς το «αίτιο» όπως και το «αιτιατό» μόνο ως καθαρούς όρους (*reine Begriffe*), δηλαδή ως συμβατικά πλάσματα (*conventionelle Fiktionen*) προς τον σκοπό της κατονομασίας (*Bezeichnung*), της συνεννόησης (*Verständigung*), όχι της εξήγησης (*Erklärung*). Στο «καθ' εαυτό» δεν υπάρχει τίποτε από «αιτιώδεις συνδέσμους» (*„Causal-Verbänden“*), από «αναγκαιότητα», από «ψυχολογική ανελευθερία», εκεί δεν ακολουθεί «το αιτιατό το αίτιο», δεν κυβερνά κανένας «νόμος». Εμείς είμαστε αυτοί, οι οποίοι έχουμε κατασκευάσει μόνοι τις αιτίες, την αλληλοδιαδοχή (*Nacheinander*), το ο ένας για τον άλλο (*Für-einander*), τη σχετικότητα (*Relativität*), τον εξαναγκασμό, τον αριθμό, τον νόμο, την ελευθερία, την βάση (*Grund*), τον σκοπό· και όταν εγγράφουμε, αναμειγνύουμε αυτόν τον κόσμο των σημείων (*Zeichen-Welt*) σαν «καθ' εαυτό» στα πράγματα, τότε το κάνουμε (*treiben*) για άλλη μια φορά, όπως το κάναμε πάντα, δηλαδή μυθολογικά. Η «ανελεύθερη βούληση» είναι

⁷⁹² JGB 21

μυθολογία: Στην πραγματική ζωή πρόκειται μόνο για ισχυρές και αδύναμες βουλήσεις.»⁷⁹³

Ο Nietzsche αποπειράται μια επαναξιολόγηση των εννοιών του αιτίου και του αιτιατού, τουλάχιστον για τις ανάγκες της κρίσιμης θεματικής. Τη φορά αυτή εκεί όπου η φιλοσοφική, και όχι μόνο, σκέψη βλέπει τμήμα της φύσης, του ούτως ειπείν εμπράγματος κόσμου, να λαμβάνει τη μορφή αλληλεπιδρόντων, και μάλιστα δεσμευτικά, αντικειμένων, αυτός αντιπροτείνει τη μετάβαση στο επίπεδο σημαινόντων στερούμενων σημαινομένων με πεδίο αναφοράς τον υλικό κόσμο. Χρησιμοποιώντας δε την έννοια του «συμβατικού πλάσματος» αποδίδει αυτή ακριβώς την τοποθέτηση ενός λεκτικού μορφώματος στο καθαρά ορολογικό πεδίο αίροντας ταυτόχρονα την όποια επαφή της με τον κόσμο του επιστητού, ενώ, προχωρώντας ένα βήμα παρακάτω εκθέτει και τον κατά την αντίληψή του θεμιτό τρόπο χρήσης των εν λόγω πλασμάτων.

Οι όροι, οι οποίοι χρησιμοποιούνται προς την κατεύθυνση αυτή είναι η «κατονομασία» και η «συνεννόηση». Αντίθετα η τάση εκείνη, για την εξυπηρέτηση της οποίας η χρήση των όρων θεωρείται ατελέσφορη κατά το νιτσεϊκό πρότυπο, είναι αυτή της «εξήγησης». Οι έννοιες της «κατονομασίας» και της «συνεννόησης» αποδίδουν η μεν πρώτη απλά και μόνο τον λεκτικό προσδιορισμό του οριζόμενου αντικειμένου, η δε δεύτερη τη συμμετοχή σε έναν κοινό κώδικα για τις ανάγκες της επικοινωνίας έλλογων υποκειμένων. Και οι δύο όροι ταυτόχρονα αποπνέουν την ανάγκη αποχής από κάθε προσπάθεια διευθέτησης της λειτουργικής σημασίας των επίμαχων εννοιολογικών μορφωμάτων, κενό το οποίο έρχεται να καλύψει ο όρος «εξήγηση». Σε αυτήν ακριβώς την «εξήγηση» εντάσσεται η αντίληψη, η οποία κατακρίνεται στην αρχή του αποσπάσματος ως ένα είδος ανεπάρκειας οφειλόμενη στην νατουραλιστική προσέγγιση της πραγματικότητας. Είναι δε προφανές ότι η μηχανιστική προσέγγιση, όπως θέλει να την αποκαλεί ο Nietzsche ουδόλως περιορίζεται στο ορολογικό πεδίο, αλλά συνοδεύεται και από μια απόπειρα καταχρηστικής αποτύπωσης των λειτουργικών χαρακτηριστικών των εν λόγω όρων.

Ο τρόπος με τον οποίο ο γερμανός στοχαστής συλλαμβάνει τις οικίες έννοιες συνοψίζεται στη χρήση του όρου «καθ' εαυτό». Την έννοια αυτή χρησιμοποιεί, προκειμένου να αποδοκιμάσει την αιτιώδη σύνδεση μεταξύ εννοιολογικών μορφωμάτων, την λειτουργία των τελευταίων υπό το κράτος άφευκτων επιταγών με μεταφυσικά γνωρίσματα, την χρήση του λεγόμενου ψυχικού παράγοντα προς την κατεύθυνση αυτή και τη νομοτελειακή κατανόηση της πραγματικότητας. Από κοινού οι καταστάσεις αυτές τοποθετούνται στην χορεία των ανθρώπινων κατασκευών, οι οποίες χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να αποδώσουν ένα κατανοησιακό μοντέλο της

⁷⁹³ JGB 21 [Μετάφραση του γράφοντος]

πραγματικότητας, ενδεχομένως με συγκεκριμένα αξιακά χαρακτηριστικά, τέτοια, ώστε να επιτραπεί ο εξοβελισμός των περί ελευθερίας της βούλησης αντιλήψεων και συνακόλουθα περί ευθύνης, ή με άλλα λόγια και κατά τρόπο συμβατό με τη νιτσεϊκή ορολογία «μυθολογικά».

Ξεπερνώντας τον σχηματισμό κατανοησιακών βοηθημάτων για την προσέγγιση της πραγματικότητας ο Nietzsche επανέρχεται στο επίπεδο της «πραγματικής ζωής», της πραγματικότητας δηλαδή απογυμνωμένης από ένα γνωσιολογικό οπλοστάσιο, το οποίο έχει εξαντλήσει τις δυνατότητές του. Τη θέση του πλέον λαμβάνει στη σκέψη του το βουλευτικό στοιχείο ιδωμένο από τη σκοπιά της ισχύος. Το γεγονός αυτό νομιμοποιεί τη διάκριση μεταξύ «ισχυρών και ανίσχυρων βουλήσεων»⁷⁹⁴.

Έχοντας πλέον αποτινάξει τον ζυγό αυτής της τρόπον τινά εργαλειακής χρήσης εννοιών αντικείμενων στην βουλευτική ελευθερία ο Nietzsche προχωρά σε μια συνήθη για τα δεδομένα της σκέψης του παρατήρηση. Εξετάζει τις θέσεις αναφορικά με την πίστη στην βουλευτική ανελευθερία όχι από τη σκοπιά της γνωσιολογικής επάρκειάς τους, αλλά από αυτή των γνωρισμάτων των φορέων τους, τα οποία δια των απόψεων αυτών έρχονται στο φως. Με άλλα λόγια προβαίνει σε μια *ad hominem* αποτίμηση των σχετικών απόψεων παραμερίζοντας ζητήματα γνωσιολογικής υφής. Στον βαθμό και μόνο, στον οποίο κάτι τέτοιο υπονοεί την από μέρους του υποκειμένου-φορέα της υπό κρίση άποψης τάση να υπερβαίνει την όποια γνωσιολογική ανεπάρκεια της αντίληψής του στη βάση εσωτερικών καταναγκασμών, κριτικά έχει κάποιο νόημα, χωρίς όμως και πάλι να εγκαθιδρύει τις βάσεις μιας στέρεας καταλυτικής προσέγγισης, ικανής να ανατρέψει την προς κρίση θέση. Περιορίζεται έτσι στον κλονισμό της επίμαχης θέσης, συνιστώντας ένα ατελές κριτικό εγχείρημα.

Ο Nietzsche εκφράζει τις θέσεις αυτές μέσα από το ακόλουθο απόσπασμα:

«Και εν γένει, αν έχω παρατηρήσει σωστά, η «ανελευθερία της βούλησης» συλλαμβάνεται ως πρόβλημα από δύο εντελώς αντίθετες πλευρές, αλλά πάντα με έναν βαθιά προσωπικό τρόπο: Οι μεν δε θέλουν με κανένα τίμημα να επιτρέψουν να εκλείψει η «ευθύνη», η πίστη στον εαυτό τους, το προσωπικό δικαίωμα στο επίτευγμά τους (οι

⁷⁹⁴ Είναι αυτό ακριβώς το σημείο, όπου υποστηρίζεται (σχετικά βλ. Janaway Ch., *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York 2007, σελ. 115επ.) ότι παρουσιάζεται μια μεταβολή στη σκέψη του Nietzsche σε σχέση με το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης, στον βαθμό, κατά τον οποίο ο γερμανός στοχαστής κάνοντας λόγο για ισχυρές και ανίσχυρες βουλήσεις εγκαταλείπει την χρονικά πρότερη θέση του περί της πλήρους ανελευθερίας της βούλησης. Κάτι τέτοιο ωστόσο είναι εξαιρετικά αμφίβολο. Όπως το οικείο απόσπασμα αφήνει να διαφανεί, ο Nietzsche κάνει λόγο για μια εν είδει μυθολογίας εφαρμογή των σχετικών όρων, η δε έννοια της μυθολογίας στη σκέψη του φιλοσόφου έχει αναλυτικά προσεγγιστεί με άλλη ευκαιρία.

κενόδοξες φυλές ανήκουν εδώ—): οι δε αντίθετα δε θέλουν να ευθύνονται για τίποτε, να μην είναι ένοχοι για τίποτε και εγείρουν το αίτημα, από μία εσωτερική αυτοπεριφρόνηση να μπορούν να ξεφορτωθούν τον ίδιο τους τον εαυτό κάπου αλλού (sich selbst irgend wohin abwälzen zu können).»⁷⁹⁵

Η καταληκτική επισήμανση του Nietzsche στην οικεία παράγραφο ανοίγει το κριτικό κατασκεύασμα και σε άλλους χώρους του ανθρώπινου βίου πέραν της Ηθικής, δηλαδή σε αυτούς της ποινικής καταστολής, της Πολιτικής και της Θρησκείας. Συγκεκριμένα επισημαίνεται ότι οι οπαδοί της βουλητικής ανελευθερίας, διαμέσου των υποθετικών εξιστορήσεων ενός βιβλίου, παρουσιάζουν συνήθως την τάση αποδοχής της συμπεριφοράς ενός εγκληματία (der Verbrecher annehmen). Στο πολιτικό πεδίο αναπτύσσουν ένα είδος σοσιαλιστικού οίκτου (socialistisches Mitleiden). Τέλος στο πεδίο των θρησκευτικών αναζητήσεων η αδυναμία της θέλησης, η οποία βρίσκει ένα βολικό καταφύγιο στη μοιρολατρεία, έρχεται στο φως διαμέσου «της θρησκείας του ανθρώπινου πόνου», κατά την φράση, που επιλέγεται, για να υποδηλωθεί η χριστιανική θρησκεία⁷⁹⁶.

Μια περισσότερο ενδελεχή εικόνα της θέσης της ιδέας της βουλητικής ελευθερίας στον τρόπο αξιολόγησης του ανθρώπινου υποκειμένου παρέχει σημείωση τοποθετούμενη χρονικά στον Χειμώνα μεταξύ των ετών 1883 και 1884⁷⁹⁷. Ο Nietzsche επιδίδεται σε μια προσπάθεια προσδιορισμού του τρόπου, με τον οποίο έρχονται στο φως οι αξιολογήσεις του ανθρώπινου υποκειμένου, όπως και ο αρκούντως κατατοπιστικός τίτλος «Για την προέλευση των αξιολογήσεών μας» (Über die Herkunft unsrer Werthschätzungen) αφήνει να γίνει κατανοητό. Σημείο έναρξης του εγχειρήματος αυτού αποτελεί η διαπίστωση της περιορισμένης αξίας της έννοιας της συνειδησιακά καθορισμένης σκοπιμότητας ως οχήματος επεξήγησης των κινήσεων και των μεταβολών του ανθρώπινου σώματος. Η δε παρατήρηση αυτή συνοδεύεται από την επισήμανση του περιορισμένου ρόλου, τον οποίο ο γερμανός φιλόσοφος πιστεύει πως είναι δυνατόν να διαδραματίσουν δύο στοιχεία με εξέχουσα θέση στις κριτικές τοποθετήσεις του, οι αισθήσεις (Empfindungen) και οι σκέψεις (Gedanken). Όπως όμως φαίνεται από τις εκτιμήσεις, που ακολουθούν, η έννοια της σκοπιμότητας δεν τοποθετείται εντελώς εκτός της ερμηνευτικής οπτικής του φιλοσόφου:

⁷⁹⁵ JGB 21 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁷⁹⁶ JGB 21

⁷⁹⁷ NF-1883,24[16] (WM 676)

«Αντιθέτως διαπιστώνουμε, ότι στα μικρότερα συμβάντα κυριαρχεί μια σκοπιμότητα (Zweckmäßigkeit), η οποία υπερβαίνει την καλύτερη γνώση μας (der unser bestes Wissen nicht gewachsen ist), μια προνοητικότητα, μια επιλογή, ένα συνταίριασμα (Zusammenbringen), επανόρθωση (Wieder-Gut-Machen) κλπ. Εν ολίγοις, βρίσκουμε μια δραστηριότητα, η οποία θα έπρεπε να αποδοθεί σε μια εξαιρετικά υψηλότερη και εποπτεύουσα διάνοια (Intellekte) από αυτήν που συνειδητοποιούμε. Μαθαίνουμε να εκτιμάμε λιγότερο κάθε τι συνειδητό: Ξεμαθαίνουμε (verlernen) να θεωρούμε εμάς υπεύθυνους για τον εαυτό μας, διότι ως συνειδητά, σκοποθετούντα πλάσματα αποτελούμε μόνο το μικρότερο μέρος από αυτόν [τον εαυτό μας]. Από τις αμέτρητες επιδράσεις (Einwirkungen) σε κάθε στιγμή π.χ. άνεμος, ηλεκτρισμός, δεν αισθανόμαστε σχεδόν τίποτε: Θα μπορούσαν να υπάρχουν αρκετές δυνάμεις (Kräfte), οι οποίες, μολονότι δεν τις αισθανόμαστε ποτέ, μας επηρεάζουν συνεχώς. Ο πόθος και η ηδονή είναι εντελώς σπάνια και αραιά φαινόμενα απέναντι στα αναρίθμητα ερεθίσματα (Reizen), τα οποία ασκεί ένα κύτταρο, ένα όργανο σε ένα άλλο κύτταρο, σε ένα άλλο όργανο.»⁷⁹⁸

Το απόσπασμα αυτό αποτελεί μια αρκετά σαφή αναφορά στον τρόπο, με τον οποίο ο Nietzsche αποτιμά τη συμβολή της έννοιας της σκοπιμότητας στο ανθρώπινο γίγνεσθαι. Η διαφορά μεταξύ των δύο ειδών, αυτού το οποίο στην αρχή της οικείας παραγράφου απορρίπτει, και αυτού την ύπαρξη του οποίου θεωρεί δεδομένη, συνίσταται στην πηγή. Στην μεν πρώτη περίπτωση παρουσιάζεται μια ανθρώπινη συνείδηση σκοποθετούσα, στη δε δεύτερη η προέλευση της σκοποθεσίας εντοπίζεται «σε μια εξαιρετικά υψηλότερη και εποπτεύουσα διάνοια από αυτήν που συνειδητοποιούμε», έκφραση η οποία παραπέμπει περισσότερο στην φυσική τάξη των πραγμάτων.

Σε κάθε περίπτωση ο Nietzsche φαίνεται να έχει τοποθετήσει στο στόχαστρό του την έννοια της ευθύνης, κατά συνέπεια βασικό μέλημά του δεν αποτελεί η ανάδειξη του δεύτερου είδους σκοπιμότητας, της σκοπιμότητας όπως αυτή συλλαμβάνεται ως μέρος της φύσης, αλλά της ανάδειξης των προβλημάτων στη δυνατότητα του ανθρώπινου υποκειμένου να θέτει σκοπούς. Η τάση αυτή αποδίδεται ως μια εξελικτική πορεία, στα πλαίσια της οποίας συν τω χρόνω έρχεται στο φως μια νέα εικόνα για τον άνθρωπο. Το επιχείρημα λοιπόν της σύζευξης της ανθρώπινης δράσης με τις εξωτερικές συνθήκες, στο οποίο και επανέρχεται ο γερμανός στοχαστής, εδώ φωτίζεται εδώ και από δύο άλλες πλευρές. Η πρώτη αφορά την ελλειπή

⁷⁹⁸ NF-1883,24[16] (WM 676)

γνωσιολογικά σχέση του υποκειμένου με τα ερεθίσματα του εξωτερικού κόσμου στην ποσοτική τους διάσταση, ενώ η άλλη αυτή τη σχέση όσων από τα δεδομένα αυτά είναι γνωστά με το συνειδησιακό στοιχείο. Ειδικά σε ό,τι αφορά αυτή τη δεύτερη πτυχή, η πραγμάτευσή της δε σταματά στο σημείο αυτό:

«Είναι η φάση της μετριοπάθειας (Bescheidenheit) της συνείδησης. Εν τέλει καταλαβαίνουμε το ίδιο το συνειδητό Εγώ μόνο ως εργαλείο στην υπηρεσία εκείνης της υψηλότερης και εποπτεύουσας διάνοιας: Και εδώ μπορούμε να ρωτήσουμε, αν δεν είναι ίσως όλο το συνειδητό βούλεσθαι (Wollen), όλοι οι συνειδητοί σκοποί, όλες οι αξιολογήσεις, μόνο μέσα, με τα οποία θα έπρεπε να επιτευχθεί κάτι ουσιαστικά διαφορετικό, από ό,τι φαίνεται εντός της συνείδησης. Νομίζουμε: Πρόκειται για την ευχαρίστηση και τη δυσαρέσκειά μας – – – αλλά η ευχαρίστηση και η δυσαρέσκεια θα μπορούσαν να είναι μέσα, δυνάμει των οποίων θα έπρεπε να επιτύχουμε κάτι, το οποίο βρίσκεται εκτός της συνείδησής μας – – – Πρέπει να δείξουμε πόσο πολύ κάθε τι συνειδητό μένει στην επιφάνεια: Πως διαφέρουν η πράξη και η εικόνα της πράξης, πόσο λίγα γνωρίζει κανείς σε σχέση με ό,τι προηγείται της πράξης: Πόσο φανταστικές είναι οι αισθήσεις (Gefühle) μας «Ελευθερία της βούλησης», «αίτιο και αιτιατό»: Πως είναι οι σκέψεις μόνο εικόνες, όπως οι λέξεις είναι μόνο σημεία σκέψεων: Το μη εξακριβώσιμο (Unergründlichkeit) κάθε πράξης: Η επιφανειακότητα κάθε επαίνου και κάθε επίκρισης: Πόσο ουσιαστικές είναι η εφεύρεση (Erfindung) και η φαντασία (Einbildung), μέσα στις οποίες ζούμε συνειδητά, πως μιλάμε σε όλες τις λέξεις μας για εφευρέσεις (και για εννομήσεις), και πως βασίζεται η σύνδεση (Verbindung) της ανθρωπότητας σε μία μετάβαση (Überleiten) και την μεταγραφή (Fortdichten) αυτών των εφευρέσεων: Ενώ στο βάθος η πραγματική σύνδεση (μέσω της τεκνοποιίας) προχωρά στον άγνωστο δρόμο της. Αλλάζει πραγματικά τους ανθρώπους αυτή η πίστη στα κοινά εφευρήματα; Ή είναι όλο το σύστημα ιδεών και αξιολογήσεων μόνο μια έκφραση ανεπίγνωστων μεταβολών; Υπάρχουν τότε πραγματικά βούλεσθαι, σκοποί, σκέψεις, αξίες; Είναι ίσως όλη η συνειδητή ζωή μόνο ένα καθρέφτισμα (Spiegelbild); Και επίσης, όταν η αξιολόγηση φαίνεται να προσδιορίζει έναν άνθρωπο, συμβαίνει κατά βάθος κάτι εντελώς διαφορετικό; Εν ολίγοις: Υποτιθέσθω ότι μπορούσε να εξηγηθεί το σκόπιμο στην επενέργεια (Wirken) της φύσης, χωρίς την παραδοχή του σκοποθετούντος Εγώ: Θα μπορούσε εν τέλει ίσως και το σκοποθετείν μας, το βούλεσθαι κλπ. να είναι μια γλώσσα σημείων για κάτι ουσιαστικά διαφορετικό – δηλαδή μη βουλόμενο (Nicht-Wollendes) και ασυνείδητο; Μόνο η λεπτότερη εντύπωση εκείνης της φυσικής σκοπιμότητας του οργανικού, αλλά τίποτε διαφορετικό από

αυτήν;»⁷⁹⁹

Στη συνέχεια της σημείωσης φαίνεται να υιοθετείται μια πιο καθαρή εικόνα της σχέσης του συνειδησιακού στοιχείου με τις ανθρώπινες εκδηλώσεις. Ο τρόπος, με τον οποίο είναι γραμμένο το κείμενο παραπέμπει στην αντιμετώπιση όσων ακολουθούν ως ειδικότερων εκφάνσεων αυτής της γενικής δήλωσης. Έτσι η συνείδηση αντιμετωπίζεται ως μέσο –κάτι τέτοιο φαίνεται να υπονοεί η αναφορά στην εργαλειακή φύση– για κάτι, το οποίο αρχικά δεν κατονομάζεται. Ο Nietzsche σπεύδει να ελέγξει τα αισθήματα της ευχαρίστησης και της δυσaréσκειας, τον οποίων όμως η ένταξη στην ίδια κατηγορία με τη συνείδηση, αυτή του μέσου, δεν αργεί. Η δε επάνοδος στην ενασχόληση με τη συνείδηση σηματοδοτείται από τη διάγνωση του επιφανειακού χαρακτήρα των συμπερασμάτων της και ταυτόχρονα την εξειδίκευση του συμπεράσματος αυτού στην αντίληψη αναφορικά με τη σχέση της πράξης και της εικόνας, που αποκομίζει το ανθρώπινο υποκείμενο για αυτή. Δε φαίνεται δε να είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο Nietzsche τοποθετεί στη συνέχεια τη σκέψη του σχετικά με την περιορισμένη γνώση όσων προηγούνται της πράξης, αναφερόμενος εμφανώς στο υπόβαθρο εκείνο, το οποίο ωθεί το υποκείμενο στην εκδήλωσή του με τη μορφή της πράξης και χωρίς να διακρίνει αν το υπόβαθρο αυτό εντοπίζεται στο εσωτερικό του υποκειμένου ή στον εξωτερικό κόσμο.

Η σκέψη, για την οποία στο κεφάλαιο αυτό έχει γίνει ήδη λόγος, συμπίπτει στη σκέψη του φιλοσόφου με την παραγωγή εικόνων, όρος ο οποίος φαίνεται να αποδίδει πρωτίστως τη φαινομενικότητα του παραγόμενου αποτελέσματος σε αντιδιαστολή με τον όποιο μηχανισμό κρύβεται από πίσω του και ο οποίος συνιστά και το βασικό διακύβευμα της γνωσιολογικής διαδικασίας στη νιτσεϊκή σκέψη. Για τον ίδιο λόγο αντιμετωπίζεται επιφυλακτικά και η αξία της γλώσσας. Συγκεκριμένα αν θεωρηθεί ότι μεταξύ του προαναφερθέντος μηχανισμού και της παραγόμενης σκέψης υπάρχει μια σχέση αιτιότητας, η γλώσσα αναλαμβάνει την προώθηση της σχέσης αυτής ένα στάδιο παρακάτω, καθώς η ίδια σχέση αναγνωρίζεται και μεταξύ του αιτιατού του μηχανισμού ως αιτίου της νέας αυτής σχέσης και της λέξης ως αιτιατού της σχέσης αυτής, δηλαδή ως γλωσσικού σημείου. Κατόπιν τούτων, κοινό γνώρισμα των οποίων αποτελεί η αδυναμία του ανθρώπινου υποκειμένου να καθορίσει το περιεχόμενο της πράξης του, η απόρριψη των εννοιών του επαίνου και της επίκρισης έρχεται ως φυσικό επακόλουθο.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η εισαγωγή των εννοιών της εφεύρεσης και της φαντασίας στο ερμηνευτικό πρότυπο, καθώς και ο καίριος ρόλος, που φαίνεται να τους

⁷⁹⁹NF-1883,24[16] (WM 676)

αναγνωρίζεται. Δεν είναι δυνατό παρά να αναγνωρίσει κανείς το ήδη πολλές φορές αναφερθέν και σύνηθες για τη νιτσεϊκή σκέψη μοντέλο της διάκρισης μεταξύ της απεικόνισης της πραγματικότητας μέσα από τις εκδηλώσεις του ανθρώπινου υποκειμένου και της ύπαρξης κάποιου, κατ' αρχάς αδιόρατου υποβάθρου. Στην προκείμενη περίπτωση όμως ο Nietzsche δεν περιορίζεται στην διαπίστωση αυτή αλλά προχωρά στη διερεύνηση του ρόλου της σε αυτό που ο ίδιος ονομάζει «σύνδεση της ανθρωπότητας».

Η εικόνα του φιλοσόφου για αυτόν τον εκ πρώτης όψεως ασυνήθιστο όρο ξεκαθαρίζει, όταν γίνεται λόγος για το βιολογικό γεγονός της τεκνοποίησης ως το πραγματικό μέσο της πραγμάτωσης της σχετικής διαδικασίας. Επί της ουσίας ο Nietzsche αναφέρεται στην ένταξη του ανθρώπινου όντος στο συλλογικό μόρφωμα, το οποίο γίνεται ευρύτερα αντιληπτό ως κοινωνία. Η δε έμφαση στο βιολογικό γεγονός αντί του συνόλου των γλωσσικών και εν γένει συνειδησιακών μορφωμάτων ως οχήματος της ένταξης, είναι απολύτως συμβατή με τη γενικότερη συλλογιστική του γερμανού φιλοσόφου, σύμφωνα με την οποία το βιολογικό στοιχείο, η δόμηση και η λειτουργία του οποίου ουδόλως εναπόκεινται στη διακριτική ευχέρεια του υποκειμένου, ασκεί καθοριστική επίδραση σε κάθε εξωτερίκευση της βούλησής του.

Η πραγμάτευση του ζητήματος καταλήγει σε μια σειρά ερωτημάτων, μέσα από τα οποία ο Nietzsche προσπαθεί για άλλη μια φορά να παρουσιάσει τις ειδικότερες πτυχές της προβληματικής. Μέσα από τα ερωτήματα αυτά αναδεικνύονται τα θέματα της επίδρασης των επιφανειακών αποτυπώσεων επί του ανθρώπινου υποκειμένου, της αξιολόγησης όλων εκείνων των μορφωμάτων, που αντικατοπτρίζουν σε ένα πρώτο επίπεδο τη ζωή, και του πραγματικού ρόλου των ίδιων των αξιολογήσεων επί του ανθρώπινου όντος. Τα ερωτήματα δε αυτά συνοψίζονται σε ένα γενικότερο, αυτό του ενδεχομένου εκδήλωσης μέσα από την ανθρώπινη βούληση και σκοποθεσία της φυσικής διάστασης των πραγμάτων στην επίσης σκοποθετική της εκδοχή, η οποία όμως χαρακτηρίζεται από το αναπόφευκτο στην παραγωγή του συγκεκριμένου αποτελέσματος και φυσικά από την πλήρη αδυναμία εξωγενών παρεμβάσεων.

Την απάντηση στο ερώτημα αποπειράται να δώσει ο Nietzsche μέσα από το τελευταίο μέρος της εξεταζόμενης σημείωσης:

«Και εν συντομία: Πρόκειται ίσως, σε όλη την εξέλιξη του πνεύματος, για το σώμα: Είναι η γενόμενη αισθητή ιστορία, του ότι δημιουργείται ένα υψηλότερο σώμα. Το οργανικό ανέρχεται σε ακόμη υψηλότερες βαθμίδες. Η απληστία μας για γνώση της φύσης είναι ένα μέσο, με το οποίο το σώμα επιθυμεί να καταστεί πλήρες. Ή πολύ περισσότερο: Γίνονται

εκατοντάδες χιλιάδες πειραμάτων για να αλλάξει, η διατροφή, το είδος της κατοικίας, ο τρόπος ζωής του σώματος: Η συνείδηση και οι αξιολογήσεις σε αυτό, όλα τα είδη της ευχαρίστησης και της δυσαρέσκειας είναι σημάδια αυτών των αλλαγών και των πειραμάτων. Εν τέλει δεν πρόκειται καθόλου για τον άνθρωπο: Αυτός πρέπει να υπερνικηθεί.»⁸⁰⁰

Κατόπιν της κατάληξης αυτής θα ήταν ίσως γόνιμο να διευκρινιστεί ερμηνευτικά η συμβολή της νεότευκτης για τα δεδομένα της σημείωσης έννοιας του σώματος. Εάν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι ο Nietzsche αναφέρεται σε «ένα υψηλότερο σώμα» ως αποτέλεσμα των προπεριγραφεισών φυσικών επιδράσεων καθώς και σε ένα «οργανικό», το οποίο «ανέρχεται σε ακόμη υψηλότερες βαθμίδες», γίνεται αντιληπτή η θετική αποτίμηση των επιδράσεων αυτών επί του ανθρώπινου υποκειμένου, ακόμη και αν οι τελευταίες φαίνεται να αφορούν την ούτως η άλλως κυρίαρχη για το νιτσεϊκό πρότυπο βιολογική εκδοχή του ανθρώπινου όντος. «Η γνώση της φύσης», για την οποία γίνεται λόγος στη συνέχεια, αφήνει ανοιχτό το ιδιαίτερα πιθανό ενδεχόμενο της ένταξης και του ίδιου του ανθρώπινου υποκειμένου στην έννοια της φύσης, κυρίως αν συνυπολογιστεί η γενικότερη εικόνα, την οποία έχει σχηματίσει ο Nietzsche για τον ρόλο του ανθρώπου, έτσι όπως αυτή συνοψίζεται στις αντιλήψεις του αναφορικά με το «ζώο, το οποίο έχει τη δυνατότητα να υπόσχεται», και για τις οποίες έχει γίνει ήδη λόγος⁸⁰¹.

Η καταληκτική πρόταση αποδίδει την απόρριψη του ανθρώπου και την ανάγκη υπερνίκησής του. Εφόσον όσα αναφέρθηκαν πριν την τελευταία αυτή πρόταση ισχύουν, η ανθρώπινη φύση δε γίνεται αντιληπτή παρά ως ένα πεδίο σε συνεχή εξέλιξη. Υπό το πρίσμα της επισήμανσης αυτής θα έπρεπε να γίνει αντιληπτή η νιτσεϊκή πρόταση «δεν πρόκειται καθόλου για τον άνθρωπο». Η περιγραφή του ανθρώπινου υποκειμένου στην υφιστάμενη κατάστασή του αποτελεί απλά και μόνο το μέσο για τον προσδιορισμό του αφετηριακού σημείου μιας διαδικασίας. Μιας διαδικασίας, η οποία προσδοκάται να έχει ως αποτέλεσμα το ξεπέρασμα της ανθρώπινης φύσης στην παρούσα κατάστασή της, στην οποία βέβαια και θα πρέπει να συμπεριληφθεί και το σύνολο των ιδεών εκείνων που ωθούν στην αποδοχή της βουλευτικής ελευθερίας και της οποίας σκοπείται η υπέρβαση.

Πρόκειται για μια εκτίμηση, η οποία συναντάται κυρίαρχη και στο έργο «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα». Εκεί γίνεται ακόμη πιο φανερό η χρήση της φράσης αυτής, προκειμένου να επιβεβαιωθεί η μετάβαση από το παραδοσιακό παρακμιακό ανθρώπινο πρότυπο σε αυτό του

⁸⁰⁰ NF–1883,24[16] (WM 676)

⁸⁰¹ Βλ. σχετικά κεφ. 3.3 παρόντος.

υπερανθρώπου. Χαρακτηριστική ως προς το ζήτημα αυτό είναι φράση, με την οποία ο νιτσεϊκός ήρωας εισάγει το κοινό του σε αυτή την κρίσιμη για την κατανόηση της διδασκαλίας του έννοια:

«Σας διδάσκω τον υπεράνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι κάτι, το οποίο πρέπει να υπερνικηθεί»⁸⁰²

Με τον τρόπο αυτό η προβληματική σχετικά με την ελευθερία της βούλησης γίνεται μέρος της γενικότερης θεωρητικής κατασκευής του Nietzsche με επίκεντρο την έννοια του υπερανθρώπου. Η έννοια δε αυτή καθ' εαυτή φαίνεται να συλλαμβάνεται από τον φιλόσοφο με την πίστη στη βουλητική ανελευθερία ως δομικό στοιχείο της. Κατόπιν όμως τούτων η απόρριψη της ελευθερίας της βούλησης ανάγεται σε όρο δόμησης του νέου ανθρώπινου τύπου, ο οποίος ως δυνατότητα σφραγίζει το νιτσεϊκό επαναξιλογικό εγχείρημα.

⁸⁰² Z, Vorrede 3 [Μετάφραση του γράφοντος]. Πρβλ. και Z, Von den Freuden- und Leidenschaften· Z, Vom Krieg und Kriegsvolke· Z, Vom Freund· Z, Von alten und neuen Tafeln 4· NF-1883,18[43]· NF-1883,18[49]· NF-1883,18[56]· NF-1884,25[454]. Σχετικά βλ. και Ulrich A., Nietzsches Konzeption des Neuen: Ein Blick auf Also sprach Zarathustra στο: Himmelmann B. (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.-29. August 2004, Berlin 2005, σελ. 246. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη σχέση της έννοιας του υπερανθρώπου ως διακυβεύματος της διαδικασίας υπερνίκησης του ανθρώπου με την δυνατότητα προσδιορισμού των εννοιών του «καλού» και του «κακού» σε προσωπικό επίπεδο βλ. Rölli M., Anthropologie im Widerstreit: Eine Konfrontation von Kant und Nietzsche στο: Himmelmann B. (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit..., ό. π., σελ. 347επ. Σύμφωνα με μία αντίληψη επί του ζητήματος της ακριβούς φύσης της έννοιας του υπερανθρώπου στο νιτσεϊκό έργο (Keith Ansell-Pearson, Toward the Übermensch: Reflections on the year of Nietzsche's daybreak, Nietzsche-Studien 1994(23), σελ. 126), αυτή θα έπρεπε να κατανοηθεί «σε συσχέτιση με την υπαρξιακή συγκρότηση του χρόνου, κατά τον οποίο γινόμαστε αυτοί που είμαστε» (in terms of the existential constitution of time...in which "we" become those who "we are"...). Η προσέγγιση αυτή συντελεί στη σύλληψη του γενικότερου θεωρητικού οικοδομήματος του γερμανού φιλοσόφου ως μιας διόδου επαναπροσδιορισμού της έννοιας του χρόνου κατά τρόπο διάφορο αυτού της δυτικοτρόπης ή αριστοτελικής Μεταφυσικής, ήτοι ως μια δίοδο προς τον υπεράνθρωπο. Ο Frank Cameron (Nietzsche and the "Problem" of Morality, New York 2002, σελ. 87) προχωρώντας ένα βήμα παραπέρα ταυτίζει τον υπεράνθρωπο με την έννοια του ανώτερου τύπου στη νιτσεϊκή σκέψη. Με την ίδια έννοια εξισώνονται ιστορικά παραδείγματα, στα οποία αναφέρεται ο γερμανός φιλόσοφος (με χαρακτηριστικότερα τα πρόσωπα των Goethe, Ναπολέοντα, Θούκυδιδη, Ιουλίου Καίσαρα, Bizet κ. α.), καθώς και λεξιλογικές επιλογές, που παραπέμπουν σε αντίστοιχα γνωρίσματα, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζουν τα ελεύθερα πνεύματα, οι αριστοκράτες του Πνεύματος και οι φιλόσοφοι του μέλλοντος. Την πορεία προς τη γένεση του υπερανθρώπου περιγράφει ο Nietzsche μέσα από τις τρεις μεταμορφώσεις στο οικείο κεφάλαιο του έργου «Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα». Αρχικά παρουσιάζεται η καμήλα, η οποία φρονείται ότι απεικονίζει το υποκείμενο εκείνο, το οποίο ζει υπό το κράτος ενός εξωγενούς θεολογικών καταβολών κώδικα αξιών. Εν συνεχεία η καμήλα μεταμορφώνεται σε λιοντάρι. Τώρα πλέον η νέα αυτή μορφή συνεπάγεται τη δυνατότητα εκδήλωσης της βούλησης, χωρίς την τροχοπέδη του ηθικού νόμου και υπό το καθεστώς μιας υψηλής μορφής ενδογενούς πειθαρχίας. Η τρίτη μορφή είναι αυτή του παιδιού. Κίνητρό του πλέον δεν είναι η μνησικακία. Είναι ένα πνεύμα ενεργητικό, το οποίο έχει ξεπεράσει το στοιχείο της αντίδρασης. Σχετικά με αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση του ευρήματος των τριών μεταμορφώσεων βλ. Gillespie M.-A., Nietzsche and the anthropology of nihilism, Nietzsche-Studien 28(1999), σελ. 144επ. Σχετικά με την διάκριση μεταξύ του «τελευταίου ανθρώπου» ως αποκύημα μιας καταστροφικής κατά τη νιτσεϊκή οπτική αντίληψης για την ανθρωπότητα και του «υπερανθρώπου» ως μελλοντικού φορέα της αυτοϋπερνίκησης του ανθρώπου, της φιλοσοφίας της θέλησης για ισχύ και του προοπτικισμού βλ. Kuhn E., Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus im Hinblick auf die Jahrtausendwende στο: Reschke R. (Hg.), Zeitenwende-Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. -27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 295επ.

Εν κατακλείδι ο Nietzsche στηρίζει την αντίληψή του σχετικά με την ελευθερία της βούλησης στη σύνδεση της τελευταίας τόσο με τον εξωτερικό κόσμο όσο και με την εσωτερική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου. Κατά συνέπεια ως προς τον προσδιορισμό των δεδομένων εκείνων, τα οποία επιδρούν επί του καθορισμού της ανθρώπινης βούλησης το πρότυπο, το οποίο εισάγει δε φαίνεται να πάσχει. Όσο αφορά στην αξιολόγηση των δύο αυτών διακριτών υποβάθρων, τον προσδιορισμό δηλαδή του τρόπου, με τον οποίο λαμβάνει χώρα η επίμαχη επίδραση, η νιτσεϊκή προσέγγιση παρουσιάζεται ακραιφνώς ντετερμινιστική. Με άλλα λόγια μεταξύ παραγόντων εδραζόμενων στον εξωτερικό κόσμο ή στο εσωτερικό του ανθρώπινου υποκειμένου και της βούλησης, ο Nietzsche βλέπει μια απαρέγκλιτα σταθερή σχέση, τέτοια ώστε εκ προοιμίου να είναι δυνατή η ακριβής πρόβλεψη της ανθρώπινης δράσης, εφόσον τα λοιπά στοιχεία, που απαρτίζουν την αιτιώδη σχέση, είναι γνωστά. Βέβαια, εάν το όλο ζήτημα ιδωθεί από τη σκοπιά αυτή, το πρόβλημα αποκτά και γνωσιολογικές διαστάσεις. Πέρα όμως από την πλευρά αυτή το καίριο ερώτημα, επί του οποίου θα ήταν δυνατό να στηριχθεί μια κριτική αποτίμηση των απόψεων του Nietzsche είναι η επάρκεια του ντετερμινιστικού τρόπου σύλληψης της πραγματικότητας στη γενική του διάσταση.

Σε μεγάλο βαθμό η εσωτερική σταθερότητα του μοντέλου επί του οποίου ο Nietzsche δομεί την προσέγγιση του ζητήματος φαίνεται να βασίζεται στη θεώρηση της συνείδησης ως ενός μέσου για την πραγμάτωση ευρύτερων σκοπιμοτήτων ενυπαρχουσών στον φυσικό κόσμο. Πως όμως θα μπορούσε να αξιολογηθεί μια κατάσταση, στα πλαίσια της οποίας το ανθρώπινο υποκείμενο λειτουργεί υπό το καθεστώς πίεσης; Εκεί, όπου η φυσική τάση του, η ενδογενής παρόρμησή του κατά τη νιτσεϊκή ιδιόλεκτο, προστάζει κάτι, αλλά η αλληλεπίδραση του ανθρώπινου υποκειμένου με την πραγματικότητα επιτρέπει μια διαφοροποίηση στο επίπεδο της σκοποθεσίας. Αναμφίβολα η πίεση στην προκειμένη περίπτωση είναι κάτι απολύτως υπαρκτό. Ο Nietzsche στην περίπτωση αυτή κατά πάσα πιθανότητα θα αντέτεινε ότι μια ισχυρότερη εσωτερική παρόρμηση είναι αυτή που παρενέβη κυριαρχώντας επί του υποκειμένου και κερδίζοντας το δικαίωμα της εκδήλωσής της μέσα από αυτό υποσκελίζοντας κάθε άλλη. Θα ερμήνευε δηλαδή και το ίδιο το γεγονός της συνειδητής εσωτερικής σύγκρουσης ως μια κατάσταση, η οποία θα οδηγούσε κατ' αποτέλεσμα στην εξωτερίκευση της ισχυρότερης ενόρμησης, χωρίς να αποδίδει την υπεροχή αυτή σε τίποτε άλλο από την ισχύ της, επιφυλάσσοντας στη συνείδηση αποκλειστικά και μόνο τον ρόλο που επιβάλλει η δόμηση και η φύση της. Πλην όμως μια τέτοια εκτίμηση συγκεντρώνει, στον βαθμό στον οποίο δε

συνοδεύεται και πρωτίστως δεν είναι δυνατό να συνοδευτεί από πειραματικά δεδομένα⁸⁰³ τις ίδιες πιθανότητες με την αντίθετη εκδοχή, αυτή της ουσιαστικής παρέμβασης του συνειδησιακού παράγοντα στη διαμόρφωση της επίδρασης ή ενδεχομένως και στον καθορισμό του τρόπου εκδήλωσης ή και της εκδήλωσης αυτής καθ' εαυτής των ενορμήσεων.

Πρόκειται για μια επισφάλεια στη συναγωγή των σχετικών συμπερασμάτων από την πλευρά του Nietzsche, για την άρση της οποίας η προοπτικιστική οπτική δεν παρέχει επαρκείς λύσεις, κάτι το οποίο άλλωστε ουδόλως αποτελεί απώτερο στόχο της. Στον βαθμό όμως, στον οποίο η αμφισβήτηση της βουλητικής ελευθερίας χρησιμοποιείται, για να συνθέσει, από κοινού με άλλες τοποθετήσεις επί καίριων ζητημάτων, ένα γενικότερο πλαίσιο κριτικής αμφισβήτησης με κύρια στόχευση την κρατούσα καντιανής εμπνεύσεως δεοντοκρατική Ηθική, η σχετική αξία παρόμοιων προσεγγίσεων λειτουργεί υπονομευτικά έναντι της γενικότερης κριτικής διάθεσης του γερμανού στοχαστή.

3.7. Οι πρακτικές επιπτώσεις της νιτσεϊκής αντίληψης για τις έννοιες του Δικαίου, της Ηθικής και τη μεταξύ τους σχέση

3.7.1. Προδιάθεση

Στη βάση όσων προηγήθηκαν, ο τρόπος σύλληψης του Δικαίου από τον Nietzsche αποδεικνύεται ελλειμματικός. Η προσέγγιση των σχετικών φαινομένων εστιάζει μεν σε ορισμένα ζητήματα συμβατά με τις γενικότερες κριτικές επιδιώξεις του αλλά διέπεται από μια μονομέρεια, η οποία έχει ως αποτέλεσμα την αδυναμία απάντησης σε ειδικότερα ζητήματα, τα οποία παρακάμπτονται είτε από παράλειψη είτε διότι ο τρόπος διευθέτησής τους θεωρείται αυτονόητος.

Ειδικά σε ό,τι αφορά τον χώρο του Δικαίου και τα εσωτερικά προβλήματά του θα πρέπει

⁸⁰³ Το αδιέξοδο των επιστημονικών προσπαθειών σχετικά με την απάντηση στο ερώτημα επί της ελευθερίας ή της ανελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης καταδεικνύει και το συμπερασματικό σχόλιο του Alfred Mele (Free Will and Science στο: Kane R. (ed.), The Oxford Handbook of Free Will, New York 2011, σελ. 513επ.), ο οποίος υπογραμμίζει την εξάρτηση της απάντησης στο ερώτημα αν το ανθρώπινο υποκείμενο εν τέλει είναι ελεύθερο να καθορίσει τις πράξεις του ή όχι από το περιεχόμενο, που αποδίδεται στην έννοια της ελευθερίας.

να ληφθεί υπόψη ότι ο Nietzsche δεν είναι νομικός και ως εκ τούτου αντιμετωπίζει τον οικείο χώρο στη γενικότερη κοινωνικοφιλοσοφική διάστασή του, χωρίς να υπεισέρχεται στις ειδικότερες πτυχές του. Στον βαθμό όμως, στον οποίο η ερμηνευτική συναγωγή συμπερασμάτων εκεί, όπου τα δεδομένα, στα οποία είναι δυνατό να στηριχτεί αυτή κρίνεται παρακινδυνευμένη, η όποια προσπάθεια βίαιας ένταξης των ειδικότερων ζητημάτων στη σκέψη ενός φιλοσόφου δε φαίνεται ορθή πρακτική.

Το πεδίο όμως στο οποίο κατά τον πλέον ξεκάθαρο τρόπο αναδεικνύεται η σχέση Ηθικής και Δικαίου, –όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον Nietzsche μέσα από την από κοινού προέλευσή τους από την έννοια της ενοχής– στην πρακτική διάστασή της, είναι αυτό της προβληματικής γύρω από την έννοια του υποκειμένου Δικαίου. Το επίπεδο ισχύος των επί μέρους υποκειμένων ως γνώμονας για την μέσω της εξισορρόπησης παραγωγή Δικαίου τοποθετεί τα δικαιικά υποκείμενα και στον χώρο της Ηθικής και δη στο γνωστό ανθρωπολογικών διαστάσεων νιτσεϊκό δίπτυχο Κυρίων και Δούλων. Αν λοιπόν γίνει αποδεκτό ότι ανάλογα με το επίπεδο ισχύος τους τα ανθρώπινα υποκείμενα τοποθετούνται στο πεδίο αυτό, θα πρέπει επίσης να θεωρηθεί ότι η σύναψη μιας σχέσης υπό το καθεστώς του Δικαίου μεταξύ δύο ή περισσότερων υποκειμένων, τα οποία τοποθετούνται σε διαφορετικούς χώρους, είναι εκ προοιμίου αδύνατη.

Κάτι τέτοιο βέβαια θεωρείται αδιανόητο για τις σύγχρονες εκκοσμιευμένες δικαιοταξίες, όπου η αρχή της ισότητας αποτελεί τον καθολικό κανόνα, και η ελληνική έννομη τάξη δεν διαφοροποιείται από αυτή την κατάκτηση του μετά τον Διαφωτισμό πολιτισμού. Η αρνητική στάση του Nietzsche έναντι της έννοιας της ισότητας, όπως αυτή εξειδικεύεται μέσα από το προαναφερθέν άρθρο 34 ΑΚ, είναι γνωστή⁸⁰⁴. Ο λόγος, για τον οποίο μια τέτοια θέση φαίνεται να κυριαρχεί στη σκέψη του φιλοσόφου, συνίσταται στο γεγονός ότι για αυτόν ο άνθρωπος δεν αποτελεί αυταξία. Η αξιολόγηση του ανθρώπινου υποκειμένου στη σκέψη του περνά αποκλειστικά και μόνο μέσα από την τοποθέτησή του σε μια κλίμακα ισχύος, αντίληψη, στην οποία εν πολλοίς στηρίζεται και η συνολική κριτική του επί του κρατούντος ηθικού προτύπου. Κάτι τέτοιο δεν ήταν δυνατό να μην απεικονιστεί στην αντίληψή του για τον χώρο του Δικαίου.

Οι διαπιστώσεις αυτές δίνουν τα ερείσματα εκείνα, τα οποία θα επιτρέψουν την εξέταση θεσμών του σύγχρονου Δικαίου υπό το πρίσμα των αντίστοιχου ενδιαφέροντος νιτσεϊκών ιδεών. Η εξέταση ενός –στα πλαίσια του εφικτού– αντιπροσωπευτικού δείγματος των εν λόγω θεσμών

⁸⁰⁴ Βλ. επί παραδείγματι ΜΑΜ ΙΙ 2, 29

θα επιτρέψει την ευχερέστερη συναγωγή συμπερασμάτων σχετικά με την εικόνα του συστήματος Δικαίου, το οποίο ανταποκρίνεται στις αντιλήψεις του γερμανού φιλοσόφου.

3.7.2. Η έννοια του υποκειμένου Δικαίου.

Κατόπιν των επισημάνσεων αυτών το ζήτημα, που τίθεται, συνίσταται στο εάν και – εφόσον η σχετική απάντηση είναι θετική– σε ποιο βαθμό το απαιτούμενο επίπεδο διανοητικής επάρκειας και –συνεπώς– δυνατότητας συνειδητοποίησης των πραγματικών διαστάσεων των σχετικών δεσμεύσεων συμπίπτει με την έννοια της ισχύος, όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τον Nietzsche. Θα πρέπει βέβαια εκ προοιμίου να υπογραμμιστεί ότι η πλήρης αδυναμία σύμπραξης σε μια έννομη σχέση είναι σύμφωνη με τη νιτσεϊκή αντίληψη, που θέλει κάτι τέτοιο να αφορά πρόσωπα με μηδενικό επίπεδο ισχύος. Μια τέτοια παραδοχή όμως καθιστά ακόμη πιο επιτακτική την ανάγκη απάντησης του αρχικού ερωτήματος.

Εφόσον η ισχύς (Macht) ταυτίζεται με την εξωτερική δύναμη (Kraft) με απώτερο στόχο την άσκηση ελέγχου, θα πρέπει να εξεταστεί ποιος είναι ο ρόλος της διανοητικής επάρκειας, όπως αυτή εν προκειμένω εκφράζεται μέσα από την ηλικιακή ωρίμανση του υποκειμένου απεικονισμένη στις προαναφερθείσες διατάξεις, ή μέσα από την άρση παραγόντων περιοριστικών της δυνατότητας του υποκειμένου να χρησιμοποιήσει το Λογικό του⁸⁰⁵. Στο έργο του Nietzsche πέρα από το περίπου ίσο επίπεδο ισχύος των αντισυμβαλλομένων δε φαίνεται να απαιτείται η πλήρωση άλλης προϋπόθεσης για την συνύπαρξη των υποκειμένων αυτών υπό το κράτος του Δικαίου. Υπό την έννοια αυτή το βουλευτικό στοιχείο, κατά συνέπεια και ειδικότερα στοιχεία, τα οποία με κάποιο τρόπο επιδρούν στη διαμόρφωσή του, δε συμπεριλαμβάνονται καν στο υιοθετούμενο πρότυπο. Κατά συνέπεια ως προς το ζήτημα αυτό το υφιστάμενο νομοθετικό καθεστώς θα πρέπει να θεωρηθεί αφιστάμενο του νιτσεϊκού προτύπου.

3.7.3. Αποτίμηση του βουλευτικού στοιχείου

Ο νομοθέτης φαίνεται να αποδίδει στο Δίκαιο μια έλλογη φύση, μια φύση, δομικό στοιχείο της οποίας αποτελεί η διαμόρφωση δικαιοπρακτικής βουλήσεως ελεύθερων προς τούτο υποκειμένων. Και σε αυτό το σημείο όμως έρχεται στην επιφάνεια μια ασυμβατότητα με τη

⁸⁰⁵ Όπως επί παραδείγματι συμβαίνει με το άρθρο 131 ΑΚ, σύμφωνα με το οποίο: «Η δήλωση της βούλησης είναι άκυρη αν, κατά το χρόνο που έγινε, το πρόσωπο δεν είχε συνείδηση των πράξεών του ή βρισκόταν σε ψυχική ή διανοητική διαταραχή που περιόριζε αποφασιστικά τη λειτουργία της βούλησής του.» ή στις διατάξεις των άρθρων..., όπου γίνεται λόγος για την πλήρη ή μερική στερητική ή επικουρική δικαστική συμπαράσταση.

νιτσεϊκή κατανόηση της έννοιας του Δικαίου. Ο Nietzsche με τον πλέον πανηγυρικό τρόπο εκδηλώνει την αντίθεσή του με την έννοια της Ελευθερίας της βούλησης. Η φύση του ανθρώπινου υποκειμένου, όπως εκτενώς αναφέρθηκε στο οικείο κεφάλαιο⁸⁰⁶, είναι ενορμησιακή, η δε διαμόρφωση της βούλησης του ανθρώπινου υποκειμένου δεν είναι δυνατό να παρουσιάζει κανέναν άλλο προσανατολισμό πέρα από την ενίσχυση της ισχύος του υποκειμένου-φορέα της, με άλλα λόγια δεν είναι δυνατό να υπάρχει παρά μόνο ως θέληση για δύναμη.

Στα πλαίσια όμως μιας τέτοιας αντιμετώπισης του βουλητικού στοιχείου η μέσω κανόνων Δικαίου απαγόρευση ελεύθερης εκδήλωσης της βούλησης, τουλάχιστον στον βαθμό, κατά τον οποίο η τελευταία αποσκοπεί στην μέσω της επιδιωκόμενης δικαιοπραξίας βελτίωση της θέσης του δικαιοπρακτούντος υποκειμένου από απόψεως ισχύος θα πρέπει να θεωρηθεί απαράδεκτη. Στο πλαίσιο αυτό θα μπορούσαν να ενταχτούν οι ηλικιακής φύσης περιορισμοί, εφόσον βέβαια πληρούνται οι λοιποί προαναφερθέντες όροι, όχι όμως και οι περιορισμοί, οι οποίοι συνεπάγονται εξ ορισμού περιορισμό της διανοητικής ικανότητας, καθώς η διαταραχή της σχέσης με την πραγματικότητα, που έχει ως αποτέλεσμα η νοητική ανεπάρκεια, θα ήταν δυνατό να οδηγήσει σε στρεβλή εκδήλωση του ενστικτώδους υποβάθρου.

Στη νιτσεϊκή σκέψη, όπως σαφώς εκφράστηκε και μέσα από το αντίστοιχο κεφάλαιο, η αντίληψη σχετικά με την ελευθερία της βούλησης συνδέεται άμεσα με την έννοια της ευθύνης και τα προβλήματα, που αυτή συνεπάγεται. Η έννοια της ευθύνης με τη σειρά της παρουσιάζεται εξόχως ενδιαφέρουσα τόσο για το πεδίο της Ηθικής όσο και για αυτό του Δικαίου στη νιτσεϊκή σκέψη καθώς και στη σύγχρονη διάστασή τους. Ειδικά σε ό,τι αφορά τον χώρο του Δικαίου υπενθυμίζεται ότι η έννοια της ευθύνης είναι παρούσα τόσο στο πεδίο του Δικαίου των συμβάσεων σε κάθε ειδικότερη εκδοχή του, όσο και σε αυτά του Δικαίου της Αδικοπραξίας, του Ποινικού Δικαίου, του Πειθαρχικού Δικαίου καθώς και του Δικαίου των Διοικητικών Συμβάσεων.

Βέβαια στο δικαιοπολιτικό επίπεδο ο λόγος για τον οποίο θεσπίζεται η εκάστοτε μορφή ευθύνης είναι διαφορετικός. Στις ειδικότερες αυτές περιπτώσεις ο Nietzsche δε θα έβλεπε παρά άλλη μια εκδοχή του ζώου εκείνου, το οποίο κατά την ιδιαίτερη εκφραστική επιλογή του έχει την δυνατότητα να υπόσχεται μέσω ενός μηχανισμού, που έχει ήδη εκτεθεί⁸⁰⁷. Πλην όμως μια

⁸⁰⁶ Βλ. κεφ. 3.6 παρόντος.

⁸⁰⁷ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

προσεκτικότερη ματιά επιτρέπει την εξειδίκευση των συνεπειών μιας τέτοιας αντίληψης κατά τον ακόλουθο τρόπο:

–Στο Δίκαιο των Συμβάσεων και κατ' αντιστοιχία στο Δίκαιο των Διοικητικών Συμβάσεων ο εξοβελισμός της έννοιας της ευθύνης θα οδηγούσε στην αποσάθρωση της ίδιας της έννοιας της σύμβασης. Εύλογα μια τέτοια εκτίμηση φέρνει πρωτίστως τον εμπνευστή της αντιμέτωπο με το ερώτημα πως αναμένεται τα οικονομικά υποκείμενα να διαμορφώνουν τις μεταξύ τους σχέσεις, αν όχι μέσω κανόνων εκ προοιμίου γνωστών, οι οποίοι αφενός θα θεσπίζουν κυρώσεις για τα υποκείμενα εκείνα τα οποία αποδείχτηκαν υπαιτίως ανεπαρκή στην εκπλήρωση των υποχρεώσεών τους από το συμβατικό πλαίσιο, αφετέρου θα καθιερώνουν έναν τρόπο θεραπείας των καλώς νοούμενων συμφερόντων, τα οποία έπεσαν θύματα της ολιγωρίας αυτής.

Σε μια τέτοια περίπτωση ο Nietzsche με κριτήριο όσα υποστηρίζει θα αποδεχόταν μια κατάσταση, στα πλαίσια της οποίας η ανθρώπινη συμπεριφορά δε θα διαμορφωνόταν στη βάση συμβατικών κειμένων αλλά σχέσεων ισχύος. Ενδεχομένως δε επιλογές, όπως αυτές που στηλιτεύονται μέσω των άρθρων 140–157 ΑΚ, τα οποία καθιστούν ακυρώσιμη μια δικαιοπραξία λόγω πλάνης, απάτης ή απειλής στο πρόσωπο κάποιου από τους συμβαλλόμενους, να επιδοκιμάζονταν ως «θεμιτά τεχνάσματα» στον δρόμο προς την απόκτηση της ισχύος. Παρόμοια σε τύχη φαίνεται να επιφυλάσσεται ακόμη και σε θεμιτά συμφέροντα, τα οποία θα είχαν την ατυχία να βρεθούν στον δρόμο των υποκειμένων εκείνων που διέπονται από την επιθυμία αύξησης του επιπέδου ισχύος τους. Αναμφίβολα πρόκειται για ένα κοινωνικό πρότυπο, το οποίο είναι εξ ορισμού αδύνατο να σταθεί απέναντι σε κάθε κριτική απόπειρα, η οποία θα αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως αυτοσκοπό.

–Σε ό,τι αφορά στο Δίκαιο της Αδικοπραξίας, κορωνίδα του οποίου αποτελεί η έννοια της υπαιτιότητας⁸⁰⁸, η επερχόμενη ζημία θα αντιμετωπιζόταν ως μια μάλλον θεμιτή –στον βαθμό που αποτελεί αναγκαία συνέπεια του τρόπου δόμησης του ανθρώπινου υποκειμένου και της φύσης– συνέπεια, οπότε και θα ίσχυαν στο ακέραιο όσα εν είδει προδιάθεσης για το κεφάλαιο αυτό γράφτηκαν σχετικά με την επίδραση παρόμοιων αντιλήψεων στο κοινωνικό επίπεδο.

–Σε σχέση προς Πειθαρχικό και κατά κύριο λόγο προς το Ποινικό Δίκαιο οι αναφερόμενες στο υποκεφάλαιο αυτό νιτσεϊκές αντιλήψεις πρέπει να γίνουν αντιληπτές ως ένα μέρος μιας

⁸⁰⁸ Βλ. την χαρακτηριστική διατύπωση του άρθρου 914 ΑΚ, σύμφωνα με το οποίο: «Όποιος ζημιώσει άλλον παράνομα και υπαίτια έχει υποχρέωση να τον αποζημιώσει.»

ευρύτερης πολυπρισματικής κριτικής, την οποία ασκεί ο Nietzsche στην έννοια της ποινής⁸⁰⁹. Στην περίπτωση αυτή ο γερμανός φιλόσοφος καταβάλλει μια προσπάθεια μεταφοράς του βάρους της σχετικής συζήτησης από την ούτως ή άλλως κατά την κρίση του προβληματική έννοια του σωφρονισμού σε αυτή των κοινωνικών δεδομένων, τα οποία ευνοούν την κατασκευή του εγκληματία. Πρόκειται για μια συζήτηση, η οποία ακόμη και σήμερα παραμένει τραγικά επίκαιρη, θέτοντας κατά τα φαινόμενα το ζήτημα σε μια μάλλον πιο ορθολογική βάση από αυτή ενός συστήματος προσωρινής απομάκρυνσης του εγκληματία από τον κοινωνικό ιστό και επίταξης της εγκληματικής δράσης του εκ των υστέρων, ως αποτελέσματος του συγχρωτισμού με τον μικρόκοσμο της φυλακής και της ψυχικής επιβάρυνσης ως απόρροιας του πολλές φορές μακροχρόνιου εγκλεισμού.

3.7.4. Η δικαιοπρακτική ικανότητα

Η πλέον ξεκάθαρα συνδεδεμένη όχι με την εικόνα μιας από τις δύο συσχετιζόμενες έννοιες, της Ηθικής και του Δικαίου, αλλά με τη μεταξύ τους σχέση συνέπεια προκύπτει ως αποτέλεσμα της απόπειρας σχηματισμού μιας εικόνας του μετέχοντος στην ιδιότυπη αυτή οιονεί συμβατική σχέση υποκειμένου. Όπως εκτέθηκε στο οικείο κεφάλαιο⁸¹⁰ το επίπεδο της ισχύος (Macht) αποτελεί τον καθοριστικό παράγοντα, στη βάση του οποίου δύο υποκείμενα συγχρωτίζονται στο κοινωνικό πεδίο, προκειμένου μέσα από το απάντημα αυτό και τη μεταξύ τους επίτευξη μιας σχέσης ισορροπίας να παραχθεί Δίκαιο. Η δε σχέση ισορροπίας προϋποθέτει σε ένα αρχικό στάδιο την διαμόρφωση μιας αντίληψης καθενός από τα δύο η περισσότερα υποκείμενα για το άλλο ως περίπου ίσου από απόψεως ισχύος καθώς και την εν τοις πράγμασι ταύτιση των δύο στο πεδίο αυτό σε γενικές γραμμές, προκειμένου έτσι να αποφευχθούν προβλήματα που θα προέκυπταν από την ενδόχριστη ποσοτικοποίηση των σχετικών όρων.

Μια ματιά στον τρόπο, με τον οποίο αντιμετωπίζονται παρόμοια ζητήματα στο ελληνικό Ιδιωτικό Δίκαιο δεν είναι δυνατό παρά να στηριχτεί στις σχετικές διατάξεις. Έτσι στον ελληνικό Αστικό Κώδικα και συγκεκριμένα στο άρθρο 34 υπό τον παράτιτλο «Ικανότητα δικαίου» προβλέπεται: «Κάθε άνθρωπος είναι ικανός να έχει δικαιώματα και υποχρεώσεις.». Σίγουρα η συγκεκριμένη διάταξη δεν εισάγει καμία άλλη προϋπόθεση για τη συνδρομή της έννομης

⁸⁰⁹ Σχετικά βλ. Μαυρομάτη Θ., Η νομιμοποίηση της ποινικής καταστολής εις τον Nietzsche στο: Στράγγα Ι./Χάνου Α./Παπαχαλαράμπους Χ./Πυργάκη Δ./Τσαπόγα Μ. (επιμ.), Αιτιολόγηση, Νομιμοποίηση και Δίκαιο, Αθήνα 2014, σελ. 303επ.

⁸¹⁰ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

συνέπειάς της πλν της ίδιας της ανθρώπινης φύσης. Οι διατάξεις όμως, οι οποίες καθορίζουν στα πλαίσια ιδιαίτερου κεφαλαίου το νομοθετικό καθεστώς του φυσικού προσώπου, προχωρούν στην θέσπιση και μιας άλλης προϋπόθεσης, του ηλικιακού κριτηρίου. Έτσι στο άρθρο 127 ΑΚ και στο ειδικότερο κεφάλαιο που αφορά τις δικαιοπραξίες, προσδιορίζεται ο ρόλος της ενηλικότητας υπό την ακόλουθη διατύπωση: «Όποιος έχει συμπληρώσει το δέκατο όγδοο έτος της ηλικίας του (ενήλικος) είναι ικανός για κάθε δικαιοπραξία.». Αντίστοιχα στο επόμενο άρθρο υπό τον τίτλο «Ανίκανοι για δικαιοπραξία.», όπως πλέον ισχύει, αναφέρεται: «Ανίκανοι για δικαιοπραξία είναι: 1. όποιοι δεν έχουν συμπληρώσει το δέκατο έτος, 2. όποιοι βρίσκονται σε πλήρη στερητική δικαστική συμπαράσταση.», ενώ το γενικό αυτό πλαίσιο ηλικιακών και διανοητικής υφής προϋποθέσεων έρχεται να διευρύνει το άρθρο 129 ΑΚ ορίζοντας υπό τον τίτλο «Περιορισμένα ικανοί»: «Περιορισμένη ικανότητα για δικαιοπραξία έχουν: 1. οι ανήλικοι που συμπλήρωσαν το δέκατο έτος, 2. όποιοι βρίσκονται σε μερική στερητική δικαστική συμπαράσταση, 3. όποιοι βρίσκονται σε επικουρική δικαστική συμπαράσταση.».

Αυτό το γενικότερο πλαίσιο νομοθετικών προβλέψεων αναφορικά με το ζήτημα της δικαιοπρακτικής ικανότητας πλαισιώνεται και από μια άλλη σειρά διατάξεων, οι οποίες πέραν της απαγγελίας της ακυρότητας ως αποτελέσματος της πλήρους δικαιοπρακτικής ανικανότητας⁸¹¹ προσδιορίζουν ορισμένες –επίσης ηλικιακές ή διανοητικές– προϋποθέσεις που συνίστανται σε συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του δικαιοπρακτούντος υποκειμένου, τα οποία νομοθετικά έχουν ως αποτέλεσμα τη δυνατότητά του να προβεί σε δικαιοπραξίες με συγκεκριμένο περιεχόμενο⁸¹². Μεταξύ των σχετικών διατάξεων μόνο αυτή του άρθρου 137 ΑΚ

⁸¹¹ Άρθρο 130 ΑΚ: «Η δήλωση βούλησης από ανίκανο για δικαιοπραξία είναι άκυρη.»

⁸¹² Άρθρο 133 ΑΚ: «Δικαιοπραξίες του περιορισμένα ικανού: Πρόσωπα με περιορισμένη ικανότητα είναι ικανά να επιχειρήσουν δικαιοπραξία μόνο στις περιπτώσεις που ορίζει ο νόμος ή μόνο με τους όρους που τάσσει ο νόμος.»

Άρθρο 134 ΑΚ: «Ανήλικος που συμπλήρωσε το δέκατο έτος: Ο ανήλικος που έχει συμπληρώσει το δέκατο έτος είναι ικανός για δικαιοπραξία, από την οποία αποκτά απλώς και μόνο έννομο όφελος.»

Άρθρο 135 ΑΚ: «Ανήλικος που συμπλήρωσε το δέκατο τέταρτο έτος: Ο ανήλικος που έχει συμπληρώσει το δέκατο τέταρτο έτος μπορεί να διαθέτει ελεύθερα κάθε τι που κερδίζει από την προσωπική του εργασία ή που του δόθηκε για να το χρησιμοποιεί ή για να το διαθέτει ελεύθερα.»

Άρθρο 136 ΑΚ: «Ανήλικος που συμπλήρωσε το δέκατο πέμπτο έτος: Ο Ανήλικος που συμπλήρωσε το δέκατο πέμπτο έτος μπορεί, με τη γενική Συναίνεση των προσώπων που ασκούν την επιμέλειά του, να συνάψει σύμβαση εργασίας ως εργαζόμενος. Αν δεν δίνεται η συναίνεση, αποφασίζει το δικαστήριο ύστερα από αίτηση του ανηλίκου.»

Άρθρο 137 ΑΚ: «Ανήλικος που τελεί γάμο: Ο έγγαμος ανήλικος μπορεί να επιχειρεί μόνος του κάθε δικαιοπραξία απαραίτητη για να συντηρεί ή να βελτιώνει την περιουσία του ή για να αντιμετωπίζει τις ανάγκες της προσωπικής του συντήρησης και εκπαίδευσης, καθώς και τις τρέχουσες ανάγκες της οικογένειάς του. Μπορεί επίσης: 1. να εκμισθώνει μόνος τα ακίνητά του, αστικά ή αγροτικά, το πολύ για μια εξαετία 2. να εισπράττει μόνος του εισοδήματα από την περιουσία του 3. να διεξάγει μόνος του κάθε δίκη σχετική με τις παραπάνω δικαιοπραξίες.»

θα ήταν δυνατό να υποστηριχτεί ότι δεν αντιμετωπίζει το ζήτημα στη βάση της διανοητικής ωριμότητας του υποκειμένου και αυτό μόνο άμεσα. Διότι έμμεσα ο νομοθέτης φαίνεται να προχωρά σε μια σειρά παραχωρήσεων, τόσο προκειμένου το νέο ζευγάρι να βοηθηθεί λειτουργικά στον κοινό του βίο όσο και –ενδεχομένως–, διότι πίσω από τη ρύθμιση αυτή υποκρύπτεται η πεποίθηση ότι το γεγονός του γάμου προϋποθέτει ένα επίπεδο ωριμότητας, το οποίο υπερβαίνει τους προβλεπόμενους ηλικιακούς περιορισμούς και τις εκτιμήσεις περί της διανοητικής επάρκειας των δικαιοπρακτούντων υποκειμένων, που είναι σύμφυτες με αυτούς.

Από τις διατάξεις αυτές, κατά τη γνώμη του γράφοντος, άλλες υποκρύπτουν την υιοθέτηση ενός κριτηρίου ισχύος –επί παρδείγματι όσες θέτουν ηλικιακά κριτήρια–, ενώ άλλες εστιάζουν στο βουλευτικό στοιχείο ή ευρύτερες κοινωνικές σκοπιμότητες, απομακρυνόμενες έτσι από το νιτσεϊκό πρότυπο.

3.7.5. Αισχροκερδής ή καταπλεονεκτική δικαιοπραξία

Στη νιτσεϊκή σκέψη η έννοια του δικαιώματος θεωρείται αντίστοιχη των υποχρεώσεων, τις οποίες ο οιονεί αντισυμβαλλόμενος⁸¹³ αναλαμβάνει έναντι του προσώπου, το οποίο παρέχει το δικαίωμα. Αυτή η σχέση αντιστοιχίας των δύο, δικαιώματος και υποχρέωσης, σε μεγάλο βαθμό θυμίζει, στο πεδίο του Ιδιωτικού Δικαίου και δη του Δικαίου των Συμβάσεων, τη γενικότερη προβληματική αναφορικά με τη σχέση οφειλέτη και δανειστή, όπως αυτή έρχεται στο προσκήνιο μέσα από τη νομοθετική αντιμετώπιση της αναφερόμενης ως αισχροκερδούς ή καταπλεονεκτικής δικαιοπραξίας. Συγκεκριμένα το άρθρο 178 του ελληνικού Αστικού Κώδικα υπό τον τίτλο «Δικαιοπραξία αντίθετη προς τα χρηστά ήθη» εισάγει την ακόλουθη ρύθμιση: «Δικαιοπραξία που αντιβαίνει στα χρηστά ήθη⁸¹⁴ είναι άκυρη.». Η σχετικά αόριστη αναφορά στην έννοια των χρηστών ηθών στο συγκεκριμένο άρθρο εξειδικεύεται μέσω του αμέσως επόμενου, του άρθρου 179, το κείμενο του οποίου έχει ως εξής: «Άκυρη ως αντίθετη προς τα χρηστά ήθη είναι ιδίως η δικαιοπραξία με την οποία δεσμεύεται υπερβολικά η ελευθερία του προσώπου ή η δικαιοπραξία με την οποία εκμεταλλεύεται κάποιος την ανάγκη, την κουφότητα ή την απειρία του άλλου και πετυχαίνει έτσι να συνομολογήσει ή να πάρει για τον

⁸¹³ Ο Nietzsche βλέπει την έννοια του δικαιώματος ως ένα είδος παραχώρησης προς κάποιο πρόσωπο διάφορο αυτού, το οποίο υφίσταται κάποια επιβάρυνση λόγω της ύπαρξης του δικαιώματος και –υπό την έννοια αυτή– το παραχωρεί. Το πρόσωπο, το οποίο αντλεί τα ωφελήματα από μια τέτοια κατάσταση, προσδιορίζεται ως αντισυμβαλλόμενος. **!**

⁸¹⁴ Σχετικά με την ρήτρα των χρηστών ηθών, όπως αυτή γίνεται κατανοητή στα πλαίσια του ελληνικού Αστικού Κώδικα βλ. Σημαντήρας Κ., Γενικές Αρχές Αστικού Δικαίου (4^η εκδ.), Αθήνα/Κομοτηνή 1988, σελ. 44, 45επ. και 592επ.

εαυτό του ή τρίτο, για κάποια παροχή, περιουσιακά ωφελήματα, που, κατά τις περιστάσεις, βρίσκονται σε φανερή δυσαναλογία προς την παροχή.».

Ειδικά σε ό,τι αφορά την προκείμενη προβληματική ως προς το περιεχόμενο των άρθρων αυτών πρέπει να παρατηρηθούν τα ακόλουθα:

Η κύρωση, η οποία εισάγεται μέσω του άρθρου 178 για την περίπτωση της αντίθεσης με τα χρηστά ήθη είναι η ακυρότητα της δικαιοπραξίας. Η έννοια των χρηστών ηθών εισάγει στη γενικότερη συλλογιστική ένα πρόταγμα ηθικής υφής, το οποίο όμως δεν περιορίζεται στην γενικόλογη και κινούμενη στο επίπεδο του ιδεατού κριτική αντιμετώπιση μιας συμπεριφοράς, αλλά συνεπάγεται την απαγγελία συνεπειών νομικά δεσμευτικών. Η εξειδίκευση της αντίθεσης με τα χρηστά ήθη, έτσι όπως λαμβάνει χώρα μέσω του επόμενου άρθρου περιλαμβάνει μια ευρεία γκάμα συμπεριφορών –όπως αφήνει να διαφανεί η χρήση του όρου «αδίκως»– μεταξύ των οποίων ο νομοθέτης φαίνεται να αναγνωρίζει προεξάρχοντα ρόλο στη μεθόδευση, που έχει ως αποτέλεσμα την φανερή δυσαναλογία παροχής και αντιπαροχής.

Έτσι στη βάση του νιτσεϊκού προτύπου θα ήταν δυνατό να υποστηριχτεί ότι επί των καταπλεονεκτικών δικαιοπραξιών δεν υπάρχει μεταξύ του αποκτηθέντος δικαιώματος και της αναληφθείσας υποχρέωσης η αναλογική σχέση, την οποία απαιτεί ο γερμανός φιλόσοφος σε μια υγιή έννομη σχέση της μορφής αυτής. Ο νομοθέτης όμως στο πραγματικό του οικείου κανόνα δε φαίνεται να αρκείται στην περιγραφή της επίμαχης δυσαναλογίας. Επεκτείνεται και στους λόγους, οι οποίοι κατ' αποτέλεσμα μπορούν να οδηγήσουν σε αυτή. Έτσι κάνει λόγο για «την εκμετάλλευση της ανάγκης, της κουφότητας ή της απειρίας» του αντισυμβαλλομένου ως μέσο για την επίτευξη, ουσιαστικά της υφαρπαγής του αποκτώμενου δικαιώματος. Ο Nietzsche, όπως ήδη εκτέθηκε στο σχετικό κεφάλαιο⁸¹⁵, κάνει λόγο για τον τρόπο διαμόρφωσης της εν προκειμένω δικαιοπρακτικής βούλησης αναφερόμενος στην παροχή από μέρους καθενός από τα συμβαλλόμενα μέρη αυτού, το οποίο κατά την πεποίθηση των άλλων βρίσκεται στο πεδίο ισχύος του, τελεί δηλαδή με άλλα λόγια σε μια σχέση με το υποκείμενο, η οποία διασφαλίζει στο τελευταίο ένα είδος δυνατότητας ελέγχου. Με άλλα λόγια η έμφαση δίνεται στην εικόνα αυτού του υποκειμένου δικαίου και όχι στην πραγματική κατάσταση, η οποία και αφήνεται ανοιχτή σε ερμηνευτικά εγχειρήματα.

Στην υπό κρίση περίπτωση το πρόβλημα έγκειται στον τρόπο σχηματισμού της δικαιοπρακτικής βούλησης του προσώπου, στην διασφάλιση των συμφερόντων του οποίου

⁸¹⁵ Βλ. σχετικά κεφ. 3.3 παρόντος.

φαίνεται να αποσκοπεί η σχετική διάταξη. Το υποκείμενο, τα συμφέροντα του οποίου αφορά η δικαιοπραξία, σχηματίζει μια εσφαλμένη εικόνα για την πραγματικότητα. Αυτή έγκειται στον προσδιορισμό του συμφέροντος το οποίο ικανοποιείται μέσω της δικαιοπραξίας, και το οποίο με αντικειμενικούς όρους είτε δεν υφίσταται είτε είναι σαφώς χαμηλότερης αξίας από αυτή την οποία του αποδίδει το εν λόγω υποκείμενο.

Εφόσον λοιπόν η κατάσταση στο σύνολό της ιδωθεί μέσα από το πρίσμα της νιτσεϊκής αντίληψης για την μέσω συμβάσεων απόκτηση δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, στην εν λόγω διάταξη πρέπει να αναγνωριστεί μια μάλλον διορθωτική αποστολή. Ο νόμος εισάγει ένα αντικειμενικό μέτρο στην αντιστοιχία των δύο, δικαιώματος και υποχρέωσης, χωρίς να καταλείπει κάτι τέτοιο στη διακριτική ευχέρεια των δικαιοπρακτούντων. Η απαγγελία δε της ακυρότητας και η συνακόλουθη γένεση της αξίωσης για επαναφορά των πραγμάτων στην προηγούμενη κατάσταση –ενδεχομένως και μέσω της εφαρμογής των διατάξεων περί αδικαιολόγητου πλουτισμού– θα πρέπει, εφόσον ερμηνευτούν μέσα από το γενικότερο νιτσεϊκό πρότυπο, να αντιμετωπιστούν ως μια απόπειρα αναίρεσης μιας κατάστασης αντικείμενης στο πρότυπο αυτό.

3.7. 6. Κτήση κυριότητας από μη κύριο

Σύμφωνα με το άρθρο 1033 ΑΚ και υπό τον τίτλο «Κτήση ακινήτου με σύμβαση» προβλέπεται: «Για τη μεταβίβαση της κυριότητας ακινήτου απαιτείται συμφωνία μεταξύ του κυρίου και εκείνου που την αποκτά, ότι μετατίθεται σ' αυτόν η κυριότητα για κάποια νόμιμη αιτία⁸¹⁶. Η συμφωνία γίνεται με συμβολαιογραφικό έγγραφο και υποβάλλεται σε μεταγραφή.». Αντίστοιχη πρόβλεψη υπάρχει και στο άρθρο 1034 ΑΚ για τα κινητά. Το άρθρο τιτλοφορείται «Κτήση κινητού με σύμβαση» και το κείμενό του έχει ως εξής: «Για τη μεταβίβαση της κυριότητας κινητού απαιτείται παράδοση της νομής του από τον κύριο σ' αυτόν που την αποκτά και συμφωνία των δύο ότι μετατίθεται η κυριότητα.»

Από το κείμενο των δύο αυτών άρθρων ευχερώς συνάγεται ότι τόσο στη μεταβίβαση ακινήτου όσο και στη μεταβίβαση κινητού η ύπαρξη κυριότητας στο πρόσωπο του μεταβιβάζοντος αποτελεί βασική προϋπόθεση του κύρους της δικαιοπραξίας⁸¹⁷. Στον βαθμό δε,

⁸¹⁶ Για την έννοια της αιτίας και το ρόλο της στις συμβάσεις μεταβίβασης ακινήτου σύμφωνα με το άρθρο αυτό βλ. Παπαστερίου Δ., Η εμπράγματη σύμβαση του ΑΚ 1033 εδ. 1: Συμβολή στη συγκρότηση της νομοτυπικής της μορφής, Θεσσαλονίκη 1987, κυρίως σελ. 115επ.

⁸¹⁷ Σχετικά βλ. και Γεωργιάδης Α., Εμπράγματο Δίκαιο (2^η εκδ.), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 489επ., 584.

στον οποίο ως κυριότητα νοείται η άμεση, απόλυτη και καθολική εξουσία επάνω σε ένα πράγμα⁸¹⁸, η οποία αναγνωρίζεται από το νόμο και στηρίζεται πάντα σε υφιστάμενο δικαίωμα, πρόκειται για δικαίωμα, το οποίο κατά τη νιτσεϊκή ορολογία είναι δυνατό να τοποθετηθεί εντός του πεδίου ισχύος του υποκειμένου και, ως εκ τούτου να διατεθεί ελεύθερα στον βαθμό, στον οποίο κάτι τέτοιο είναι ευρύτερα γνωστό.

Ρήγμα στη γενική αυτή αντίληψη εισάγει το άρθρο 1036 ΑΚ, το οποίο υπό τον σαφή τίτλο «Κτήση κινητού από μη κύριο» προβλέπει: «Με την εκποίηση κινητού κατά το άρθρο 1034 εκείνος που αποκτά γίνεται κύριος και αν ακόμη η κυριότητα του πράγματος δεν ανήκει σ' αυτόν που εκποιεί, εκτός αν κατά το χρόνο της παράδοσης της νομής εκείνος που αποκτά βρίσκεται σε κακή πίστη. Η διάταξη αυτή εφαρμόζεται ιδίως όταν η χωρίς δικαίωμα εκποίηση γίνεται από εκείνον που έχει δικαίωμα επικαρπίας ή ενεχύρου πάνω στο πράγμα, ή από το μισθωτή ή το θεματοφύλακα, ή εκείνον που βρίσκεται σε άλλη παρόμοια σχέση με τον κύριο.»⁸¹⁹. Το άρθρο αυτό επιτρέπει την ανάδυση ενός εύλογου ερωτήματος αναφορικά με τον προσδιορισμό του περιεχομένου του όρου «καλή πίστη». Αντιλαμβανόμενος το ζήτημα αυτό ο νομοθέτης σπεύδει να δώσει την απάντηση μέσα από το άρθρο 1037 ΑΚ αναφέροντας «Στην περίπτωση του προηγούμενου άρθρου εκείνος που αποκτά βρίσκεται σε κακή πίστη, αν γνωρίζει ή αγνοεί από βαριά αμέλεια ότι το κινητό πράγμα δεν ανήκει κατά κυριότητα σ' αυτόν που εκποιεί.»⁸²⁰. Κάπως έτσι, το ζήτημα της γνώσης εισάγεται μέσω του νομοθετικού κειμένου ως κριτήριο της απόκτησης του εμπράγματος δικαιώματος.

Μέχρι το σημείο αυτό η γενικότερη συλλογιστική του νομοθέτη, όπως εκφράζεται από τις κείμενες διατάξεις, συγκλίνει με το νιτσεϊκό πρότυπο, που θέλει τη γνώση επί του ζητήματος της σχέσης του φορέα του δικαιώματος με αυτό να αποτελεί το αποφασιστικής σημασίας κριτήριο για τη μεταβίβασή του, μόνο εν μέρει. Υπό το φως των άρθρων 1036 και 1037 ΑΚ η κακοπιστία, δηλαδή η γνώση περί την έλλειψη κυριότητας του μεταβιβάζοντος καθώς και η από βαριά αμέλεια άγνοια του γεγονότος αυτού συνεπάγονται τη μη μεταβίβαση της κυριότητας. Η μη μεταβίβαση της κυριότητας στην πρώτη περίπτωση βρίσκει μάλλον σύμφωνο τον γερμανό φιλόσοφο. Η δεύτερη αποτυπώνει μια αρκετά διαδεδομένη τάση στον ελληνικό Αστικό Κώδικα,

⁸¹⁸ Βλ. Γεωργιάδης Α., Εμπράγματο Δίκαιο, ό. π., σελ. 320· Παπαστερίου Δ., Εμπράγματο Δίκαιο, τ. II (Κυριότητα), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 3επ.

⁸¹⁹ Σχετικά βλ. και Φίλιος Π., Εμπράγματο Δίκαιο (4^η έκδ.), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2011, σελ. 157.

⁸²⁰ Σχετικά με τη συνδρομή του όρου της καλής πίστης και τα προβλήματα, που αυτός συνεπάγεται βλ. Γεωργιάδης Α., Εμπράγματο Δίκαιο, ό. π., σελ. 620επ· Τούσης Α., Εμπράγματον Δίκαιον (3^η έκδ.), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 1966, σελ. 356επ.

στη βάση της οποίας γνώση και άγνοια από βαριά αμέλεια ταυτίζονται τουλάχιστον ως προς τη νομική μεταχείρισή τους⁸²¹. Πλην όμως η θεώρηση αυτής της δεύτερης περίπτωσης από τη σκοπιά του νιτσεϊκού προτύπου δε συναντά επαρκή ερείσματα στο έργο του φιλοσόφου, συνεπώς δεν είναι δυνατό να γίνει αποδεκτή.

Την εικόνα έρχονται να διαφοροποιήσει το επόμενο άρθρο. Έτσι σύμφωνα με το άρθρο 1038 και υπό τον παράτιτλο «Πράγματα από κλοπή ή απώλεια», «Η μεταβίβαση κινητού από μη κύριο σ' εκείνον που αποκτά καλόπιστα δεν επέρχεται, αν το μεταβιβαζόμενο έχει ξεφύγει από τη νομή του κυρίου με κλοπή ή με απώλεια.» Στο άρθρο αυτό η γνώση συνεχίζει να παίζει τον αρχικό ρόλο της, τη φορά αυτή όμως ως μία μεταξύ πλειόνων προϋποθέσεων Δίπλα της τοποθετείται μια δεύτερη, το μεταβιβαζόμενο να μην αποτελεί προϊόν κλοπής ή απώλειας, γεγονός το οποίο καθιστά μια τέτοια περίπτωση ασύμβατη με το νιτσεϊκό πρότυπο.

Οι νομοθετικές προβλέψεις σχετικά με το κρίσιμο ζήτημα ολοκληρώνονται με το άρθρο 1039 ΑΚ. Σε αυτό αναφέρεται «Αν πρόκειται για χρήματα ή ανώνυμους τίτλους, η μεταβίβαση από μη κύριο σε εκείνον που αποκτά καλόπιστα επέρχεται και αν ακόμη αυτά είχαν ξεφύγει από τη νομή του κυρίου με κλοπή ή με απώλεια. Το ίδιο ισχύει και όταν πρόκειται για άλλα κινητά πράγματα που εκποιούνται σε δημόσιο πλειστηριασμό ή σε εμποροπανήγυρη ή αγορά.» Ως προς το άρθρο αυτό μπορεί να υποστηριχτεί ότι από τη μια πλευρά επαναφέρει στη ρύθμιση των άρθρων 1036 και 1037 ΑΚ στον βαθμό, κατά τον οποίο το νέο στοιχείο που εισάγει δρα καταλυτικά έναντι του όρου της κλοπής ή της απώλειας του άρθρου 1038 ΑΚ από την άλλη όμως δεν παύει να «επιβαρύνει» τον τρόπο απόκτησης του δικαιώματος με νέους όρους, η θέσπιση των οποίων σχετίζεται με ευρύτερες, ξένες προς το νιτσεϊκό πρότυπο, κοινωνικοοικονομικές σκοπιμότητες.

⁸²¹ Βλ. επί παραδείγματι 332 εδ. 1 ΑΚ: «Άκυρη είναι κάθε εκ των προτέρων συμφωνία με την οποία αποκλείεται ή περιορίζεται η ευθύνη από δόλο ή βαριά αμέλεια.»

4. Συγκριτική αποτίμηση των δύο αντιλήψεων.

4. 1. Η συμβολή της έννοιας του ελατηρίου (Triebfeder) στη διάκριση Ηθικής και Δικαίου.

Η έννοια του ελατηρίου χρησιμοποιείται από τον Kant στην «Μεταφυσική των Ηθών», προκειμένου να χαραχτεί η διαχωριστική γραμμή μεταξύ Ηθικής και Δικαίου. Υπό το πρίσμα αυτό δύο είναι τα ερωτήματα, τα οποία τίθενται εν όψει μιας ενδεχόμενης προβολής του κριτηρίου αυτού στο πεδίο της νιτσεϊκής σκέψης. Το πρώτο συνίσταται στο αν γίνεται χρήση της έννοιας αυτής και από τον Nietzsche. Το δεύτερο –και ενδεχομένως πιο καθοριστικό για το συγκριτικό εγχείρημα– έγκειται –και στην περίπτωση βέβαια της θετικής απάντησης στο πρώτο– στον προσδιορισμό του ακριβούς τρόπου, με τον οποίο η έννοια αυτή χρησιμοποιείται εντός της νιτσεϊκής σκέψης.

Σημειωτέο ότι ο ορισμός, τον οποίο είχε διατυπώσει ήδη ο Kant για την έννοια του ελατηρίου στο έργο «Θεμελίωση της Μεταφυσικής των Ηθών» έχει ως εξής:

«Ο υποκειμενικός λόγος (Grund) της επιθυμίας (Begehren) είναι το ελατήριο, ο αντικειμενικός της βούλησης (Wollen) το κινητικό αίτιο (Bewegungsgrund)· για αυτό τον λόγο η διαφορά μεταξύ υποκειμενικών σκοπών, οι οποίοι βασίζονται επί ελατηρίων, και αντικειμενικών, οι οποίοι εξαρτώνται από κινητικά αίτια, οι οποίοι ισχύουν για κάθε έλλογο

πλάσμα.»⁸²²

Η έννοια του ελατηρίου απαντά και στον Nietzsche, ο οποίος και την χρησιμοποιεί ως ακολούθως:

–Σε σημείωση τοποθετούμενη χρονικά στις αρχές του έτους 1884⁸²³ ο Nietzsche ξεκινώντας από το ζήτημα της υποσύνης και τη βαθμιαία αποσύνθεσή της, καταλήγει να κάνει λόγο για τον La Rochefoucauld ως τον διανοητή εκείνο, ο οποίος διαθέτει συνείδηση των κινήτρων της ευγένειας από κοινού με την χριστιανικών καταβολών συσκότιση των κινήτρων αυτών. Αντικείμενο άλλης σημείωσης αναγόμενης χρονικά μεταξύ του Ιουνίου και του Ιουλίου του 1885⁸²⁴ αποτελεί ο χριστιανικός-δημοκρατικός τρόπος σκέψης [christlich-demokratische Denkweise], αναφορικά με τον οποίο ο γερμανός φιλόσοφος φρονεί ότι υποθάλπει το αγελαίο ζώο [Heerden-Thier], μικραίνει τον άνθρωπο, αποδυναμώνει τα μεγάλα ελατήρια [sie schwächt die großen Triebfedern], ωθώντας στην παραγωγή της έννοιας του κακού [böse]⁸²⁵, μισεί τον εξαναγκασμό, τις μεγάλες υπευθυνότητες [die großen Verantwortlichkeiten] και τα μεγάλα τολμήματα.

–Η έννοια χρησιμοποιείται και στο έργο «Πέρα από το καλό και το κακό»⁸²⁶, όπου ο Nietzsche αναφερόμενος στον τρόπο, με τον οποίο συλλαμβάνεται το ανθρώπινο υποκείμενο, χαρακτηρίζει αξιοκαταφρόνητο [schlecht] τον τρόπο εκείνο, ο οποίος συνεπάγεται μια εικόνα, που αναγνωρίζει στο εν λόγω υποκείμενο ως μοναδικά ελατήρια την πείνα, τις ορέξεις, που σχετίζονται με το φύλο [Geschlechts-Begierde] και την φιλαρέσκεια [Eitelkeit]. Τέλος σε σημείωση, η οποία φέρεται να έχει γραφεί στις αρχές του έτους 1888, ο Nietzsche επιδίδεται σε κριτικές παρατηρήσεις έναντι του προσώπου του Μανού και των σχετικών θρησκευτικών δοξασιών. Στα πλαίσια αυτά αναφέρεται στον τρόπο, με τον οποίο επιδρούν οι κανόνες των συγκεκριμένων θρησκευτικών πεποιθήσεων επί του ανθρώπινου υποκειμένου, με την ακόλουθη φράση:

«Μείωση των ανθρώπινων ελατηρίων στον φόβο ενώπιον της ποινής και στην ελπίδα της ανταμοιβής: Δηλαδή ενώπιον του νόμου, ο οποίος έχει και τα δύο στο χέρι...»⁸²⁷

⁸²² GzMdS 427 [Μετάφραση του γράφοντος].

⁸²³ NF-1884,25[178] (WM 94).

⁸²⁴ NF-1885,36[16]

⁸²⁵ Στο απόσπασμα αυτό, κατόπιν της αναφοράς στην αποδυνάμωση των ελατηρίων, τίθεται εντός παρενθέσεως ο όρος «το κακό» [das Böse], γεγονός το οποίο ερμηνευτικά πιθανολογείται ότι σημαίνει την γέννηση του εν λόγω όρου ως αποτελέσματος του περιγραφόμενου εκφυλισμού των ελατηρίων.

⁸²⁶ JGB 26

⁸²⁷ NF-1888,14[203] [Μετάφραση του γράφοντος]

Όσο αφορά στα ερωτήματα, τα οποία παραπάνω τέθηκαν, οι απαντήσεις ενόψει όσων παρατέθηκαν μέχρι το σημείο αυτό πρέπει να είναι οι ακόλουθες:

–Είναι προφανές ότι η έννοια του ελατηρίου χρησιμοποιείται και από τον Nietzsche, πλην όμως σε πολύ περιορισμένο βαθμό. Σε σχέση με τον τρόπο, με τον οποίο χρησιμοποιείται αυτή από τον Kant, και ελλείπει σαφούς σχετικού νιτσεϊκού ορισμού, περιπτωσιολογικά αναδεικνύεται μια κινητροδοτική διάσταση και στην περίπτωση της χρήσης της έννοιας από τον Nietzsche, πλην όμως αυτή δε φαίνεται να αντικατοπτρίζεται σε μια διάκριση μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής δεσμευτικότητας με κριτήριο την ιδιότητα του έλλογου όντος. Άλλωστε μια διερεύνηση του ζητήματος στο επίπεδο αυτό θα ήταν μάλλον ατελέσφορη, στον βαθμό κατά τον οποίο ο Nietzsche τείνει να εντάξει το σύνολο της συνειδητής σκέψης στις ενστικτώδεις δραστηριότητες⁸²⁸.

Σε κάθε περίπτωση όμως, ο Nietzsche δε χρησιμοποιεί την έννοια, προκειμένου να δομήσει ένα –μεταξύ περισσότερων– κριτηρίων για τη διάκριση μεταξύ Ηθικής και Δικαίου. Αυτό βέβαια κατά πάσα πιθανότητα σημαίνει ότι απέναντι στο ενδιαφέρον του Kant για το φρονηματικό στοιχείο και τον ακριβή τρόπο λειτουργίας του τόσο στην περίπτωση, κατά την οποία το ανθρώπινο υποκείμενο διάγει υπό το κράτος του Δικαίου, όσο και στην περίπτωση, κατά την οποία διάγει υπό το κράτος της Ηθικής, ο Nietzsche αντιτάσσει την αδιαφορία –τουλάχιστον σε ό,τι αφορά την επίμαχη σχέση. Η ισχύς είναι το κριτήριο, υπό το οποίο τα υποκείμενα Δικαίου άγονται στη δημιουργία Δικαίου μέσω ενός οιονεί συμβατικού μηχανισμού, όπως αυτός ήδη περιγράφηκε⁸²⁹. Η διαφοροποίηση αυτή βέβαια δε στερείται πρακτικών συνεπειών.

Το υποκείμενο Δικαίου του Kant μορφοποιείται με βασικό κριτήριο την εσωτερική του διάσταση και ειδικότερα στη βάση του προσδιορισμού του βουλευτικού στοιχείου, όπως αυτή εκφράζεται μέσω του καθορισμού της βουλευσιαιρεσίας. Στη θέση ενός τέτοιου υποκειμένου ο Nietzsche τοποθετεί φορείς διαφορετικών επιπέδων ισχύος, οι οποίοι κινούμενοι εντός ενός ενιαίου χώρου –προφανώς εντός του πεδίου αυτού σχέσεων και αξιών, το οποίο γίνεται αντιληπτό ως κοινωνική πραγματικότητα– «αφουγκράζονται» τον δυνάμει οιονεί αντισυμβαλλόμενό τους χρησιμοποιώντας την αντίληψη επί της ισχύος του, που δημιουργείται με τον τρόπο αυτό ως κριτήριο επιλογής του προσώπου, με το οποίο θα «συναλλαγούν».

⁸²⁸ Βλ. σχετικά JGB 3.

⁸²⁹ Βλ. κεφ. 3.3 παρόντος.

Βέβαια με τον τρόπο αυτό ο Nietzsche φαίνεται να αποδίδει μια εικόνα της κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία –και παρά τις όποιες εν πολλοίς δικαιολογημένες αντιρρήσεις μπορούν να προκύψουν στη βάση άλλων πτυχών της πραγματικότητας αυτής, όπως τη συλλαμβάνει ο γερμανός φιλόσοφος– εμπεριέχει την έννοια του «άλλου» ως δομικού στοιχείου των έννομων σχέσεων. Στο επίπεδο αυτό ο Kant δε φαίνεται να παρέχει ικανοποιητικές λύσεις, τουλάχιστον στη βάση του επίμαχου κριτηρίου. Το υποκείμενό του φαίνεται απλά να τελεί υπό την επίδραση ενός κανονιστικού μορφώματος, δίνοντας έτσι την εντύπωση μιας μάλλον περιοριστικής αντίληψης για την έννοια του Δικαίου, η οποία θα περιόριζε το πεδίο εφαρμογής της στην απαγόρευση συμπεριφορών και όχι στον προσδιορισμό Δικαιωμάτων⁸³⁰.

Ίσως οι επισημάνσεις αυτές καθιστούν ευχερέστερη και τη μετάβαση από την ενασχόληση με την έννοια των ελατηρίων σε αυτή της σύμβασης στη σκέψη των δύο φιλοσόφων.

4. 2. Η έννοια της σύμβασης και η συμβολή της στη διάκριση Ηθικής και Δικαίου

Η χρήση της έννοιας της σύμβασης εν είδει δικαιοπαραγωγικού –και όχι μόνο– μηχανισμού στη σκέψη του Nietzsche, παρουσιάστηκε ήδη εκτενώς στο οικείο κεφάλαιο⁸³¹. Ο Kant, κατά μέθοδο αρκετά διαδεδομένη στο έργο του, ξεκινά τη σχετική αναφορά, παρέχοντας έναν ορισμό της υπό πραγμάτευση έννοιας. Σύμφωνα με αυτόν ως σύμβαση ορίζεται:

«η πράξη της εναρμονισμένης (vereinigt) βουλευσιαιρεσίας δύο προσώπων, μέσω της οποίας εν γένει αυτό που ανήκει στο ένα (das Seine des Einen) μεταβιβάζεται στο άλλο»⁸³².

Είναι προφανές από τον ορισμό αυτό ότι στη σκέψη του Kant, το βουλευτικό στοιχείο είναι αυτό, το οποίο διαδραματίζει τον κυρίαρχο ρόλο. Στον ορισμό δε αυτό, το στοιχείο της ισχύος δε φαίνεται να παίζει κανέναν απολύτως ρόλο. Το γεγονός αυτό έχει μια αδιαμφισβήτητη συνέπεια. Ο Kant συλλαμβάνει έναν μηχανισμό μεταβίβασης αγαθών και δικαιωμάτων, ο οποίος φαίνεται να συμπεριλαμβάνει το σύνολο των κοινωνικών υποκειμένων, στον βαθμό, στον οποίο τα τελευταία διαθέτουν μια βουλευσιαιρεσία ικανή να εκφραστεί ελεύθερα. Κάτι τέτοιο δε φαίνεται να ισχύει για τον Nietzsche. Συνεπώς οπαδός μιας αριστοκρατικής κοινωνίας με πρωτεύον χαρακτηριστικό διαφοροποιήσεις μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων σε επίπεδο ισχύος, ο γερμανός φιλόσοφος βλέπει στο ίδιο αυτό, το καθοριστικό γνώρισμα, το οποίο επιτρέπει την

⁸³⁰ Μάλιστα για τον Kant φαίνεται αδύνατη η διάκριση μεταξύ υποκειμένου υποχρεώσεων και υποκειμένου δικαιωμάτων. Σχετικά βλ. Στράγγας Ι., Φιλοσοφία του Δικαίου, Ι, Αθήνα 1999, σελ. 141επ.

⁸³¹ Βλ. κεφ. συμβάσεως

⁸³² MdS 271 [Μετάφραση του γράφοντος]

συμμετοχή στο δικαιοπαραγωγικό μηχανισμό.

Μια άλλη διαφοροποίηση, η οποία πρέπει να επισημανθεί, συνίσταται στο γεγονός ότι ο Kant δίνει την εντύπωση ότι συλλαμβάνει την έννοια της σύμβασης πολύ εγγύτερα στο περιεχόμενο, με το οποίο αυτή γίνεται αντιληπτή στις σύγχρονες δικαιοταξίες και τη νομική Επιστήμη⁸³³ ως τον ειδικοεπιστημονικό κλάδο με προνομιακό πεδίο ενασχόλησης τις τελευταίες. Στην κατανόηση αυτή ο Nietzsche αντιπαραθέτει ένα ιδεοτυπικό σχήμα, προκειμένου να υπογραμμίσει τον ρόλο της ισχύος στο κοινωνικό επίπεδο.

Η διαφοροποίηση όμως των δύο διανοητών στο επίπεδο αυτό αντικατοπτρίζεται και στο πεδίο των πρακτικών συνεπειών. Το υποκείμενο Δικαίου του Nietzsche φαίνεται να τελεί υπό ένα καθεστώς περιορισμού της δικαιοπρακτικής ελευθερίας του, στον βαθμό κατά τον οποίο δε διαθέτει την πρακτική δυνατότητα συναλλαγής με οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο, έτσι ώστε η μεταξύ τους σχέση να οδηγήσει στην παραγωγή Δικαίου. Κάτι τέτοιο βέβαια μπορεί να αποτιμηθεί και ως μια δυστοκία ως προς τη δυνατότητα εξειδίκευσης μιας γενικής αρχής ισότητας, απολύτως θεμιτής ωστόσο για έναν στοχαστή με τις θέσεις του Friedrich Nietzsche έναντι του ιδεώδους της ισότητας.

4. 3. Η ελευθερία της βούλησης ως στοιχείο καθοριστικό της Ηθικής και του Δικαίου

Όπως ήδη έγινε αντιληπτό στο σχετικό κεφάλαιο⁸³⁴, η πίστη στη βουλευτική ελευθερία βρίσκει εντελώς αντίθετο τον Nietzsche. Η εικόνα του ανθρώπινου υποκειμένου, την οποία έχει σχηματίσει ο γερμανός φιλόσοφος αποτελείται από ένα εννομησιακό υπόβαθρο καθώς και γεγονότα του εξωτερικού κόσμου τα οποία, στην επίδρασή τους στο επίπεδο των ανθρώπινων πράξεων, δεν παράγουν παρά απολύτως συγκεκριμένα –και ως εκ τούτου εξίσου προβλέψιμα– αποτελέσματα στον εξωτερικό κόσμο. Αποτελώντας δε γενικό κριτήριο, στη βάση του οποίου ο γερμανός φιλόσοφος αντιλαμβάνεται τη λειτουργία του ανθρώπινου υποκειμένου στο βουλευτικό επίπεδο, η πίστη στο ανελεύθερο της ανθρώπινης βούλησης δε θα μπορούσε κατ' αποτέλεσμα παρά να διατρέχει τόσο το πεδίο της Ηθικής όσο και αυτό του Δικαίου.

Κάτι τέτοιο βέβαια θα ήταν εντελώς αδύνατο να συμβαίνει στην περίπτωση του Kant. Η πίστη στον ανελεύθερο χαρακτήρα της ανθρώπινης βούλησης δε θα ήταν δυνατό να αποτελέσει το πρίσμα, μέσα από το οποίο ο εν λόγω φιλόσοφος συλλαμβάνει τις έννοιες της Ηθικής και του

⁸³³ Διαφορετικά Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, ό. π., σελ. 86επ, 89.

⁸³⁴ Βλ. κεφ. 3.6 παρόντος.

Δικαίου από τη στιγμή, κατά την οποία δεν πιστεύει σε αυτή. Κάτι τέτοιο γίνεται αντιληπτό από αρκετά σημεία του έργου του⁸³⁵. Όσο αφορά ειδικότερα στο πεδίο της Ηθικής επισημαίνονται ενδεικτικά η παραδοχή του Kant στην «Κριτική του Πρακτικού Λόγου», όπου συνδέεται και μάλιστα κατά τρόπο αδιάσπαστο (unzertrennlich) η αυτονομία ως γεγονός καθοριστικής σημασίας για τα θεμέλια της ηθικότητας με τη συνείδηση της βουλευτικής Ελευθερίας⁸³⁶ καθώς και η αναφορά στο έργο «Η διένεξη των Σχολών» στην απόλυτη σύνδεση της Ελευθερίας της βούλησης με τον ηθικό νόμο (moralisches Gesetz), ο οποίος, όπως τονίζεται, παριστά την εξύψωση του ανθρώπινου υποκειμένου και τη διαφοροποίησή του από τη φύση.

Όσο δε αφορά στο πεδίο του Δικαίου, ενδεικτικό είναι απόσπασμα της «Μεταφυσικής των Ηθών», στα πλαίσια του οποίου ως δίκαια ορίζεται μια πράξη, «η οποία ή σύμφωνα με τους γνώμονες της οποίας η Ελευθερία της βουλευσιαρεσίας καθενός είναι δυνατό να συνυπάρξει με την Ελευθερία καθενός σύμφωνα με έναν γενικό νόμο»⁸³⁷.

Επί του πρακτέου η απόσταση στην οπτική των δύο φιλοσόφων υποδαυλίζει μια καίρια διαφοροποίηση στον προσανατολισμό του κριτικού εγχειρήματος. Εκεί δηλαδή, όπου ο Kant στοχοποιεί κριτικά ανθρώπινα υποκείμενα, ο Nietzsche στρέφεται εναντίον κανονιστικών συστημάτων. Το γεγονός βέβαια αυτό είναι δυνατό να ενταχθεί στη γενικότερη εικόνα των δύο φιλοσόφων για την έννοια του υποκειμένου, όπως αυτή ανάγλυφα διατυπώνεται στη σκέψη τους. Το υποκείμενο του Kant είναι ικανό να εκφραστεί κατά τρόπο διαφορετικό του εκάστοτε επιλεγέντος, καθώς η αντίληψη που συνάγεται από το γενικότερο πλαίσιο ιδεών του φιλοσόφου, το θέλει ικανό να προσδιορίζει τους εκάστοτε σκοπούς του κατά το δοκούν, ανεξαρτήτως της αξιολόγησης του τελικού αποτελέσματος της διαδικασίας αυτής. Στην προσέγγιση αυτή ο Nietzsche αντιπαραβάλλει ένα σύνολο αιτίων του εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου, τα οποία κατ' αποτέλεσμα οδηγούν σε προδεδομένα αποτελέσματα. Η κριτική στόχευση όμως ενός υποκειμένου της μορφής αυτής, είναι εκ προοιμίου απρόσφορη.

⁸³⁵ Πρβλ. τις ακόλουθες περιπτώσεις, όπου ο Kant ξεκάθαρα αναφέρεται στην Ελευθερία της βούλησης: GzMdS 434, 447, 450, 457, 459, 461· KdrV 20, 310, 518· Der Streit der Fakultäten 72· KdpV 31, 42· KdU 354· Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 17, 19. Επίσης τις ακόλουθες θέσεις, όπου γίνεται λόγος για την Ελευθερία της βουλευσιαρεσίας: MdS 216, 226, 230, 378, 380· Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 23, 49. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά τη σύζευξη των εννοιών της βούλησης και της βουλευσιαρεσίας, προκειμένου να οδηγηθεί το υποκείμενο στην κατάσταση της βουλευτικής Ελευθερίας βλ. Flikschuh K., Justice without virtue στο: Denis L. (ed.), Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide, New York 2010, σελ. 58επ· Allison H., Kant's Theory of Freedom, Cambridge/New York/Melbourne 1990 (1995), σελ. 130επ.

⁸³⁶ KdpV 42

⁸³⁷ MdS 230 [Μετάφραση του γράφοντος]

4. 4. Η έννοια του καθήκοντος (Pflicht) στη σκέψη των δύο στοχαστών

Όπως έγινε αντιληπτό από όσα προηγήθηκαν, η έννοια του καθήκοντος χρησιμοποιείται στην καντιανή σκέψη, τόσο στη δικαιοκή όσο και στην ηθική διάστασή της, εγκαθιδρύοντας έτσι ένα σημείο επαφής μεταξύ των δύο κρίσιμων στα πλαίσια της προκείμενης θεματικής πεδίων. Όσο αφορά στη νιτσεϊκή σκέψη, η αρνητική στάση έναντι της έννοιας αυτής εκφράζεται με μεγάλη σαφήνεια. Έτσι, σε σημείωση τοποθετούμενη χρονικά μεταξύ του Σεπτεμβρίου του 1870 και του Ιανουαρίου του 1871, παρουσιάζεται η ακόλουθη διατύπωση:

«Το καθήκον: Η υπακοή σε παραστάσεις: Μια απάτη! Τα πραγματικά κινητικά αίτια της βούλησης, συγκαλύπτονται από αυτές τις παραστάσεις καθήκοντος [Die wahren Beweggründe des Willens werden von diesen Pflichtvorstellungen verdeckt.]»⁸³⁸

Το απόσπασμα αυτό στηλιτεύει βέβαια ξεκάθαρα την έννοια του καθήκοντος, όπως αυτή χρησιμοποιείται στην καντιανή σκέψη. Ταυτόχρονα όμως κάνει λόγο και για τα πραγματικά κινητικά αίτια της βούλησης, τα οποία αναφέρονται ως ο παράγοντας εκείνος, η πραγματική επίδραση του οποίου αποσιωπάται, χωρίς όμως την ίδια στιγμή, ο παράγοντας αυτός να κατονομάζεται. Ως προς τη γενικότερη τάση προσδιορισμού καθηκόντων, τα οποία όμως με κάποιον τρόπο πρέπει να γίνουν κοινωνικά αποδεκτά, και ταυτόχρονα ως προς το αντικείμενο της κριτικής θέσης του Nietzsche έναντι της έννοιας αυτής, χαρακτηριστικό είναι απόσπασμα του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο»:

«Πρόβλημα του καθήκοντος προς Αλήθεια. –Το καθήκον είναι ένα εξαναγκαστικό [zwingendes] αίσθημα, που ωθεί προς πράξη, το οποίο το αποκαλούμε καλό και το θεωρούμε κάτι, για το οποίο δε χωρά συζήτηση [undiscutirbar] (–για την προέλευση, τα όριά και τη δικαιολόγησή του δε θέλουμε να μιλάμε και να έχουμε μιλήσει)»⁸³⁹

Ήδη λοιπόν το απόσπασμα αυτό θέτει το ζήτημα, αποτυπώνοντας συγχρόνως τη σχετική προβληματική. Έναντι του προηγούμενου αποσπάσματος, φωτίζει εν μέρει το πραγματικό κίνητρο των ανθρώπινων πράξεων, παρουσιάζοντας το καθήκον σαν κάτι επίπλαστο, στερούμενο ρεαλιστικής βάσης. Την βάση αυτή –η αποδοχή της οποίας στηρίζεται κατ' ουσία στην αποσιώπηση και κατ' επέκταση στην άγνοια– τοποθετεί ο Nietzsche στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπινου υποκειμένου, προσδιορίζοντάς της ως «ένα εξαναγκαστικό αίσθημα, που ωθεί προς πράξη». Ακόμη όμως και κατόπιν της διευκρίνισης αυτής τα πράγματα δε φαίνεται να είναι

⁸³⁸ NF-1870,5[80]

⁸³⁹ MAM II 2, 43 [Μετάφραση του γράφοντος]

απολύτως ξεκάθαρα. Το έργο αυτό φαίνεται να αναλαμβάνει άλλη σημείωση, η οποία γράφτηκε μεταξύ του τέλους του 1870 και του Απριλίου του έτους 1871. Σύμφωνα με αυτή:

«Καθήκον –Υπακοή σε μια ορμή [Gehorsam gegen einen Trieb], η οποία εμφανίζεται υπό τη μορφή μιας σκέψης. Συνήθως η σκέψη δεν είναι ανάλογη [adäquat] προς την ροπή, αλλά εμπεριέχει ένα αισθητικό ερέθισμα [aesthetischer Reiz]: Είναι μια όμορφη παράσταση.»⁸⁴⁰

Κατόπιν των παραπάνω οδηγείται κανείς προς τις ακόλουθες συμπερασματικές σκέψεις:

Η έννοια του καθήκοντος, για την οποία κάνει λόγο ο Nietzsche, ως αναγόμενη στην εσωτερική διάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου, θα ήταν δυνατό να συγκριθεί με την ηθική έποψη της έννοιας, όπως αυτή προσδιορίζεται από τον Kant στη βάση μιας κατηγορικής προσταγής. Άλλωστε η υιοθέτηση μιας έννοιας καθήκοντος αναγόμενης στον χώρο του Δικαίου δε φαντάζει ρεαλιστική προοπτική για τη νιτσεική σκέψη, καθώς ως μοναδικό μέσο για τον καθορισμό των ανθρώπινων υποκειμένων στη βάση ενός εξωτερικού καταναγκασμού παρουσιάζεται ο νόμος, ο οποίος ως μοναδικό έρεισμά του έχει την ύψιστη ισχύ της οντότητας εκείνης, στην οποία οφείλεται η παραγωγή του, ήτοι του εκάστοτε Κράτους.

Ούτως έχοντων των πραγμάτων, ο Nietzsche φαίνεται να επιτίθεται πρωτίστως στην έννοια του ηθικού καθήκοντος, την οποία και αποκαλύπτει στις –κατά την αντίληψή του– πραγματικές διαστάσεις της. Εφόσον βέβαια η πράξη προκύπτει ως αποτέλεσμα των ορμών, για τις οποίες έγινε λόγος παραπάνω, και προς ικανοποίησή τους, χρησιμοποιείται δηλαδή ως μέσο προς την κατεύθυνση αυτή, υπό καντιανή έποψη η έννοια του καθήκοντος, για την οποία εν προκειμένω πρόκειται, δεν είναι δυνατό παρά να αποτελεί αντικείμενο μιας υποθετικής προσταγής. Μάλιστα, στον βαθμό στον οποίο η έννοια του καθήκοντος θεωρείται στη νιτσεική σκέψη αδιάσπαστα συνδεδεμένη με την έννοια της ορμής και μόνο, εισάγεται ένα καίριο ρήγμα στην ίδια την έννοια της Ηθικότητας, έτσι όπως αυτή συλλαμβάνεται από τον Kant.

Η εξέλιξη αυτή είναι απολύτως αναμενόμενη, αν αναλογιστεί κανείς τον ρόλο, τον οποίο διαδραματίζει στη σκέψη του Nietzsche το ενδογενές παρορμητικό στοιχείο με προεξάρχουσα την ενόρμηση της θέλησης για ισχύ⁸⁴¹. Πολύ περισσότερο καθιστά ανέφικτη τη συμβολή της επίμαχης έννοιας τόσο στην διάκριση όσο και στη σύνδεση των χώρων της Ηθικής και του Δικαίου.

⁸⁴⁰ NF-1870,7[26] [Μετάφραση του γράφοντος]

⁸⁴¹ Σχετικά βλ. και Πελεgrίνης Θ., Ο Νίτσε για την Φιλοσοφία στο: Ποίηση–Φιλοσοφία–Ψυχιατρική: Αφιερωματικός τόμος στον Καθηγητή Μάριο Μαρκίδη, Αθήνα 2013, σελ. 191επ.

4. 5. Η συμβολή της έννοιας του καταναγκασμού

Όπως στο οικείο κεφάλαιο εκτέθηκε, η έννοια του καταναγκασμού αποτελεί στο καντιανό έργο κριτήριο, στη βάση του οποίου επιτυγχάνεται η διάκριση μεταξύ Ηθικής και Δικαίου. Έτσι στον βαθμό, στον οποίο υπάρχει ένας εξωτερικός καταναγκασμός, η συμπεριφορά, για την οποία σε κάθε περίπτωση πρόκειται, καθορίζεται δικαίως. Αντίθετα το ηθικώς πράττειν δε διέπεται από άλλο παράγοντα πλην του σεβασμού στον ίδιο τον ηθικό νόμο. Ακριβώς σε αυτό το δεύτερο είδος πράξης, στην πράξη εκείνη δηλαδή, η οποία καθορίζεται στη βάση ενός συστήματος ηθικής αξιολόγησης των πράξεων, φαίνεται να στρέφει την προσοχή του ο Nietzsche σε ό,τι αφορά την από μέρους του χρήση της έννοιας του καταναγκασμού.

Συγκεκριμένα στο έργο «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο» ο Nietzsche φαίνεται να συνδέει ευθέως το πεδίο της Ηθικής με την έννοια του καταναγκασμού. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο σε ένα απόσπασμα⁸⁴² ο γερμανός φιλόσοφος υποστηρίζει ότι ένα από τα πρώτα πράγματα που κάνει το ανθρώπινο υποκείμενο, μόλις του δοθεί η δυνατότητα άσκησης καταναγκασμού, συνίσταται στην απόπειρα επιβολής των ηθών του. Από την τάση αυτή –πάντα κατά την εκτίμηση του Nietzsche– κύριος ωφελημένος βγαίνει η έννοια της ηθικότητας, τροφοδοτούμενη από τη συνήθεια, όπως η τελευταία εκφράζεται μέσα από τα ήθη. Ως βασικό πλεονέκτημα μιας τέτοιας μεθόδου, προσδιορίζεται από τον Nietzsche η εφαρμογή ενός προτύπου, το οποίο έχει αποδείξει στην πράξη την όποια αποτελεσματικότητά του στη διασφάλιση της δυνατότητας επιβίωσης των υποκειμένων που το εφάρμοσαν, και –υπό την έννοια αυτή– η αποφυγή άσκοπων πειραματισμών.

Σε απώτερο σημείο του ίδιου έργου η σύνδεση καταναγκασμού και Ηθικής γίνεται ακόμη πιο έντονη. Έτσι στο σχετικό απόσπασμα ο Nietzsche επιδίδεται στην περιγραφή μιας πορείας, η οποία, έχοντας ως αφετηριακό σημείο την καλλιέργεια της γενικής έννοιας της ηθικότητας, καταλήγει στην έλευση στο προσκήνιο, της έννοιας της Αρετής:

«Τότε είναι δυνατό να προετοιμαστεί το έδαφος για όλη την ηθικότητα, όταν ένα μεγαλύτερο υποκείμενο ή ένα συλλογικό υποκείμενο (Collectiv-Individuum), επί παραδείγματι η κοινωνία, το Κράτος, υποτάσσει τα άτομα, κατά συνέπεια τα βγάξει από την ατομικότητά του (aus ihrer Vereinzelung herauszieht) και τα τακτοποιεί σε μια ένωση. Ο καταναγκασμός προηγείται της ηθικότητας, και μάλιστα αυτή η ίδια είναι για ένα χρονικό διάστημα καταναγκασμός, στον οποίο κανείς, προκειμένου να αποφύγει την αποστροφή, υποτάσσεται.

⁸⁴² MAM I 97

Αργότερα γίνεται αυτή [scil. η ηθικότητα] ήθος, ακόμη αργότερα ελεύθερη υπακοή, εν τέλει σχεδόν ένστικτο: Τότε συνδυάζεται, όπως κάθε τι επί μακρόν συνηθισμένο και φυσικό, με την ευχαρίστηση— και ονομάζεται τότε Αρετή.»⁸⁴³

Σε μεγάλο βαθμό το προκείμενο απόσπασμα αποδίδει την αντίληψη του Nietzsche σχετικά με την κατασκευή της έννοιας της Αρετής, την οποία συνδυάζει πρωτίστως με ένα είδος κοινωνικής πίεσης. Η επιβίωση του υποκειμένου υπό συνθήκες εχθρικές έναντι οποιουδήποτε αρνείται να συμβιβαστεί με τις συλλογικές αντιλήψεις περί ηθικότητας, καθιστά επιβεβλημένη την υπαγωγή του στο συλλογικό πρότυπο. Επί της ουσίας, αυτό που περιγράφεται στο απόσπασμα αυτό δεν είναι τίποτε άλλο, από την εξέλιξη μιας ιδιότυπης κοινωνικής αρχιτεκτονικής, έναντι της οποίας η αντίθεση ενός στοχαστή, που πιστεύει στη δυνατότητα ακώλυτης εξωτερίκευσης της ισχύος του ανθρώπινου υποκειμένου, είναι αυτονόητα αρνητική.

Υπενθυμίζεται ωστόσο ότι η έννοια του καταναγκασμού χρησιμοποιείται και από τον Kant σε σχέση με την έννοια της Ηθικής⁸⁴⁴. Στην περίπτωση όμως αυτή, όπως ξεκάθαρα αναφέρει ο συγγραφέας της «Μεταφυσικής των Ηθών» δεν πρόκειται παρά για ένα είδος αυτοκαταναγκασμού (Selbstzwang) στα πλαίσια, στα οποία ορίζει η κατηγορική προσταγή. Με τον τρόπο αυτό, ο Kant σαφώς διαφοροποιείται από την έννοια της κοινωνικής πίεσης, την οποία ενσωματώνει στο ηθικό φαινόμενο ο Nietzsche.

Βέβαια η χρήση της έννοιας του καταναγκασμού από τον Nietzsche δεν περιορίζεται στο πεδίο της Ηθικής. Σε αυτό του Δικαίου, η έννοια φαίνεται να χρησιμοποιείται υπό δύο, εν τέλει όχι και τόσο διαφορετικούς τρόπους. Ειδικότερα σε προηγούμενο κεφάλαιο⁸⁴⁵ έχει ήδη γίνει λόγος για τη διάσταση μεταξύ ενός Δικαίου με υψηλό βαθμό επεξεργασίας και ενός Δικαίου ευνόητου και, ως εκ τούτου, προσβάσιμου από όλους. Το πρώτο από αυτά τα δύο είδη Δικαίου, μη διαθέτοντας το στοιχείο της παράδοσης και της συνήθειας στην εφαρμογή του από μέρους των μελών μιας κοινωνίας, δεν είναι δυνατό, κατά τον Nietzsche, παρά να καταστεί αντικείμενο καταναγκασμού⁸⁴⁶. Και εάν στην περίπτωση αυτή το στοιχείο του καταναγκασμού αφορά σε ένα είδος Δικαίου με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, δε συμβαίνει το ίδιο με μια άλλη προσέγγιση του Nietzsche, στη βάση της οποίας η έννοια του καταναγκασμού δεν αναφέρεται ξεκάθαρα στα σχετικά χωρία, η συνδρομή της όμως είναι δυνατό να συναχθεί με ικανό βαθμό βεβαιότητας.

⁸⁴³ MAM I 99 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁸⁴⁴ Πρβλ. MdS 379-380.

⁸⁴⁵ Βλ. κεφ. 3.5.7 παρόντος.

⁸⁴⁶ MAM I 459

Πρόκειται για την παραγωγή του νόμου από την εκάστοτε κρατική οντότητα, τα δε στοιχεία, τα οποία εν προκειμένω συνηγορούν υπέρ του καίριου ρόλου της έννοιας του καταναγκασμού είναι αφενός η αναγόρευση του Κράτους σε φορέα της ύψιστης ισχύος – ιδιότητα, η οποία του παρέχει και τη δυνατότητα της παραγωγής κανόνων–και αφετέρου ο ρόλος, τον οποίο καλούνται να παίξουν οι κανόνες αυτοί, δηλαδή ο τερματισμός μιας διαδικασίας με φυσιολογικό υπόβαθρο στη σκέψη του Nietzsche, συνιστάμενης σε ένα σύνολο άμετρων αντιπαραθέσεων.

Βέβαια, επισημαίνεται από τον γράφοντα ότι και στη σκέψη του Kant, ο εξωτερικός καταναγκασμός, για τον οποίο γίνεται λόγος στην περίπτωση του Δικαίου, φαίνεται να έχει κρατική προέλευση. Χαρακτηριστικά ως προς αυτό είναι δύο αποσπάσματα προερχόμενα από το έργο «Για την αιώνια ειρήνη». Στο πρώτο⁸⁴⁷ ο Kant αναφέρεται στη δυνατότητα της κυβέρνησης υπό συνθήκες κυριαρχίας του νόμου [bürgerlich gesetzlicher Zustände] να υπερκαλύψει την ανθρώπινη κακία [Bösartigkeit der menschlichen Natur], ενώ στο δεύτερο⁸⁴⁸ η αναφορά αυτή συγκεκριμενοποιείται έτι περαιτέρω, καθώς οι πολίτες παρουσιάζονται να εξαναγκάζονται σε αποχή από εκατέρωθεν βίαιες πράξεις.

Κατόπιν των παραπάνω δε θα πρέπει να δοθεί η εντύπωση ότι στη σκέψη του Nietzsche ενυπάρχει μια διάκριση μεταξύ Δικαίου και Ηθικής θεμελιωμένη στο είδος του καταναγκασμού, το οποίο κάθε φορά ασκείται, παρόμοια, από την άποψη αυτή, με την αντίστοιχη διάκριση στην καντιανή σκέψη. Κύρια αιτία της διαφοροποίησης αποτελεί ο τρόπος, με τον οποίο γίνεται κατανοητό το στοιχείο του καταναγκασμού από τους δύο στοχαστές στο πεδίο της Ηθικής. Εκεί ο Kant φαίνεται να ορίζει ως αυτοκαταναγκασμό την προσαρμογή του ανθρώπινου υποκειμένου στον ηθικό νόμο από σεβασμό προς αυτόν και μόνο και την αποστασιοποίηση από άλλες ροπές, οι οποίες επιδρούν ωθώντας προς διαφορετικές επιλογές. Πρόκειται δηλαδή για μια διαδικασία περιοριζόμενη αποκλειστικά στο εσωτερικό πεδίο του υποκειμένου, η οποία, όχι μόνο δεν καθορίζεται από δεδομένα της εμπειρικής πραγματικότητας, αλλά ακριβώς στην απεμπόληση δεδομένων του είδους αυτού αποσκοπεί.

Στην προσέγγιση αυτή, ο Nietzsche φαίνεται να αντιπαραβάλλει ένα θεμελιακά διαφορετικό πρότυπο. Υπογραμμίζοντας το κοινωνικό στοιχείο στη διαμόρφωση της ανθρώπινης συνείδησης, εγκαθιδρύει μια ιδιότυπη διαλεκτική σχέση μεταξύ μιας κοινωνίας, η

⁸⁴⁷ Zum ewigen Frieden 355

⁸⁴⁸ Zum ewigen Frieden 375, υποσημείωση

οποία προβάλλει κανόνες συμπεριφοράς, χωρίς να επιτάσσει την εφαρμογή τους σε ένα ούτως ειπείν τεχνικό επίπεδο, χωρίς δηλαδή να δημιουργεί συγχρόνως και κάποιους μηχανισμούς ικανούς να αποτρέψουν ή ενδεχομένως και να κολάσουν συμπεριφορές αντικείμενες στο επίμαχο πρότυπο, και της εσωτερικής διάστασης του υποκειμένου. Το τελευταίο φαίνεται να καθορίζει τη δράση του στη βάση μιας εκτίμησης κόστους –ως τέτοιου νοούμενης της κατακραυγής, που συνεπάγεται η άρνηση προσαρμογής– και οφέλους.

Κατά συνέπεια, μια εκτίμηση, στη βάση της οποίας η υπό κρίση μορφή καταναγκασμού ερείδεται επί ενός αποκλειστικά εσωτερικού υποβάθρου –ο σεβασμός στον ηθικό νόμο θα αποτελούσε μια κραυγαλέα ανεδαφική τοποθέτηση– δε συναντά ικανοποιητικά ερείσματα στη νιτσεϊκή σκέψη, στον βαθμό, κατά τον οποίο ο εσωτερικός μετασχηματισμός του υποκειμένου δεν αποτελεί παρά ανταπόκριση σε μια εξωτερική πραγματικότητα.

4. 6. Η συμβολή της έννοιας της εκδίκησης στη διαύγαση της σχέσης Ηθικής και Δικαίου

Η έννοια της εκδίκησης ως σημείο επαφής των εννοιών της Ηθικής και του Δικαίου στη σκέψη του Nietzsche, εκτέθηκε ήδη αναλυτικά στα σχετικά κεφάλαια⁸⁴⁹. Η έννοια της εκδίκησης παρουσιάζεται και στη σκέψη του Kant. Ειδικότερα στη «Μεταφυσική των Ηθών» και στο πρώτο μέρος της, το οποίο –ως γνωστόν– είναι αφιερωμένο στην καντιανή περί Δικαίου διδασκαλία, ο όρος εμφανίζεται άπαξ και με έναν μάλλον ασυνήθιστο ρόλο για τα δεδομένα ενός έργου αφιερωμένου στο πεδίο του Δικαίου. Το σχετικό κεφάλαιο αφιερώνεται στο θεσμό της ορκοδοσίας· και στα πλαίσια μιας αρχικής καταγραφής του ρόλου του ο Kant θεωρεί σκόπιμο να αναφερθεί στον φόβο περί της ενδεχόμενης εκδίκησης του θείου ως κινήτρου τήρησης του καθήκοντος αληθείας από κάποιον, ο οποίος καλείται ως μάρτυρας ενώπιον κάποιου Δικαστηρίου⁸⁵⁰. Σε αργότερο σημείο⁸⁵¹ του ίδιου μέρους του εν λόγω έργου, ο Kant προχωρά σε μια σαφή διαφοροποίηση της έννοιας της εκδίκησης ως κινήτρου έναντι μιας υποτιθέμενης δικαιοκίνησης.

Στο δεύτερο μέρος της «Μεταφυσικής των Ηθών», στην περί Αρετής διδασκαλία, ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε σχέση με την προκειμένη θεματική παρουσιάζει το ακόλουθο απόσπασμα:

«Κάθε πράξη, η οποία θίγει το δικαίωμα ενός ανθρώπου, αξίζει ποινή, μέσω της οποίας

⁸⁴⁹ Βλ. κεφ. 3.5.3.1 και 3.5.3.2 παρόντος.

⁸⁵⁰ MdS 303

⁸⁵¹ MdS 320, υποσημείωση.

λαμβάνεται εκδίκηση στο πρόσωπο του αυτουργού για το έγκλημα (δεν αποκαθίσταται αποκλειστικά η προκληθείσα βλάβη). Αλλά τώρα, δεν είναι η ποινή μια πράξη της ιδιωτικής αυθεντίας του προσβληθέντος [beleidigt], αλλά ενός διαφορετικού από αυτόν Δικαστηρίου, το οποίο δίνει ισχύ στους νόμους ενός ανώτερου επί όλων, όσων υποτάσσονται σε αυτόν, και όταν προσεγγίζουμε τους ανθρώπους (όπως είναι απαραίτητο στην Ηθική [Ethik]) σε μια δικαιοκή κατάσταση, σύμφωνα αποκλειστικά με νόμους του Λόγου [Vernunftgesetze] (όχι σύμφωνα με τους πολιτικούς [bürgerliche]), τότε δεν έχει κανένας την αρμοδιότητα να επιβάλλει ποινές και να εκδικείται την πραγματοποιηθείσα προσβολή από τους ανθρώπους, παρά μόνο αυτός, ο οποίος είναι επίσης ο ανώτατος ηθικός νομοθέτης, και μόνο αυτός (δηλαδή ο Θεός) μπορεί να πει: "Η εκδίκηση είναι δική μου· θέλω να ανταποδώσω [vergelt]". Είναι κατά συνέπεια καθήκον της Αρετής [Tugendpflicht] να μην ανταποδίδει ο ίδιος μόνος, αποκλειστικά από εκδίκηση, με μίσος την εχθρότητα των άλλων, αλλά ο ίδιος ούτε καν να ζητά από τον κριτή του κόσμου εκδίκηση· εν μέρει διότι ο άνθρωπος βαρύνεται αρκετά από τη δική του ενοχή, ώστε ο ίδιος να έχει σε μεγάλο βαθμό ανάγκη τη συγχώρεση, εν μέρει και μάλιστα πρωτίστως, διότι, καμία ποινή, από όποιον και αν προέρχεται, δεν επιτρέπεται να επιβάλλεται από μίσος.»⁸⁵²

Η πρώτη πρόταση του αποσπάσματος, ταυτίζοντας την έννοια της ποινής στη θεσμική διάστασή της προς αυτή της εκδίκησης, αποτελεί ένα ενδιαφέρον σημείο επαφής στη σκέψη των δύο φιλοσόφων. Η προσφυγή στη δικαιοσύνη στην περίπτωση του Kant φαίνεται να έχει ακριβώς το νόημα της εκδίκησης, χωρίς όμως να λαμβάνει χώρα η νιτσεϊκή διάκριση μεταξύ εκδίκησης οφειλόμενης σε φόβο και εκδίκησης εκ λόγων τιμής. Η εκδίκηση στη σκέψη του Kant δίνει την εντύπωση ενός ενιαίου φαινομένου, στερούμενου υπό την έννοια αυτή ειδικότερων κατηγοριοποιήσεων, με μοναδική εξαίρεση ενδεχομένως την εναλλαγή των υποκειμένων της.

Έτσι μετά την αναφορά στην ποινή ως μέσο εκδίκησης στα πλαίσια του δικαστικού συστήματος σειρά έχει η «ιδιωτική» εκδίκηση, η εκδίκηση δηλαδή εκείνη, η οποία δε διαθέτει θεσμικό υπόβαθρο και λαμβάνει χώρα σε προσωπικό επίπεδο. Πρόκειται για μια πράξη, την οποία ο Kant θεωρεί ξεκάθαρα ηθικά αποδοκιμαστέα, χωρίς την ίδια στιγμή να διστάζει να αναφερθεί εκ νέου στο θείο⁸⁵³ ως το υποκείμενο εκείνο, το οποίο έχει την ηθικά αποδεκτή

⁸⁵² MdS 460-461 [Μετάφραση του γράφοντος]

⁸⁵³ Ενδιαφέρον όσο αφορά στη σχέση της έννοιας της εκδίκησης με τη Θρησκεία παρουσιάζει απόσπασμα στο έργο «Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο» (110, υποσημείωση). Ο Kant αναφερόμενος σε θεολογικό κείμενο, όπου γίνεται λόγος για προσευχή, η οποία εμπεριέχει το στοιχείο της εκδίκησης σε ακραία μορφή, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το σχετικό χωρίο δεν πρέπει να νοηθεί υπό ηθική έποψη αλλά υπό το πρίσμα της σχέσης των Εβραίων με το πρόσωπο του Θεού, στον οποίο βλέπανε, κατά την αντίληψη του φιλοσόφου, ένα είδος

δυνατότητα της εκδίκησης. Το θείο εμπλέκεται στη διαδικασία της ανταπόδοσης υπό τη μορφή της εκδίκησης και στη νιτσεϊκή σκέψη, πλην όμως με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Εκεί χρησιμοποιείται πρωτίστως ως μέσο για την επιβολή συγκεκριμένων τρόπων συμπεριφοράς, χωρίς βέβαια κάτι τέτοιο να καθιστά την εκδίκηση αποδεκτή προσέγγιση των πραγμάτων στη σκέψη του γερμανού φιλοσόφου.

Τούτων ούτως εχόντων, οδηγείται κανείς στο συμπέρασμα ότι ναι μεν η έννοια της εκδίκησης αντιμετωπίζεται σε ό,τι αφορά στο ποινικοδικαικό σκέλος της και μόνο, στη σκέψη του Kant κατά τρόπο όμοιο με αυτόν της σκέψης του Nietzsche, ωστόσο κάτι τέτοιο ουδόλως αρκεί προκειμένου να διαγνωστεί μια γενικότερη εγγύτητα στη σκέψη των δύο φιλοσόφων στη βάση της χρήσης της επίμαχης έννοιας ως στοιχείου καθοριστικής σημασίας για τη σχέση Ηθικής και Δικαίου. Βασική αιτία της διάστασης μεταξύ των δύο φιλοσόφων αποτελεί το γεγονός ο τρόπος σύλληψης της έννοιας στο ηθικό επίπεδο, κάτι το οποίο δε θα ήταν υπερβολή να υποστηριχτεί ότι αποτελεί απότοκο της διαφοροποίησης στη γενικότερη στάσης των δύο φιλοσόφων έναντι του ηθικού φαινομένου.

Η στάση του Nietzsche έναντι της Ηθικής συνιστά πρωτίστως εκδήλωση μιας περιγραφικής διάθεσης. Το υλικό, το οποίο προκύπτει ως αποτέλεσμα της περιγραφικής αυτής οπτικής, αντιμετωπίζεται με συγκεκριμένα αξιακά κριτήρια, αναγόμενα κατά κύριο λόγο στην έννοια της λεγόμενης αριστοκρατικής κοινωνίας και τυγχάνει ανάλογης κριτικής. Υπό τα δεδομένα αυτά η εκδίκηση αντιμετωπίζεται μεν ως ένα φαινόμενο υπαρκτό τόσο στον χώρο της Ηθικής όσο και σε αυτόν του Δικαίου, πλην όμως καταδικαστέο στη βάση εντελώς διαφορετικών εκτιμήσεων στο ηθικό επίπεδο. Έτσι, ο λόγος για τον οποίο ο Nietzsche καταδικάζει την έννοια της εκδίκησης, συνίσταται στον αντιδραστικό χαρακτήρα της, ο οποίος καθιστά αδύνατη την παραγωγή αξιών, την καλλιέργεια δηλαδή ενός γνήσιου κοσμοθεωρητικού προτύπου και την προβολή του στο κοινωνικό επίπεδο. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο διακρίνει μεταξύ της εκδίκησης των Κυρίων και αυτής των Δούλων, υπογραμμίζοντας ότι η εκδίκηση των πρώτων έχει ενεργητικά χαρακτηριστικά, αποτελεί δηλαδή εκδήλωση του στοιχείου της ισχύος στο κοινωνικό επίπεδο.

Κάτι τέτοιο θα ήταν πρακτικά αδύνατο για τους Δούλους, οι οποίοι και με όρους ισχύος δε θα διέθεταν τα χαρακτηριστικά εκείνα, τα οποία θα καθιστούσαν εφικτή παρόμοια δράση. Οι

πολιτικού κυβερνήτη (politischer Regent). Με τον τρόπο αυτό ο Kant αποφεύγει το ενδεχόμενο μιας ηθικής προσέγγισης του ζητήματος, υπό την οποία η αποδοχή της εκδίκησης θα ήταν ερμηνευτικά ανέφικτη.

διαπιστώσεις όμως αυτές υποδεικνύουν τη συνδρομή ενός υποβάθρου με κύριο γνώρισμα το στοιχείο της ισχύος στη σκέψη του Nietzsche.

Αντίθετα, στην περίπτωση του Kant η εκδίκηση καταδικάζεται κατ' αρχάς καθολικά –μια διάκριση των ανθρώπινων υποκειμένων στη βάση που την πραγματοποιεί ο Nietzsche θα αποτελούσε κάτι εντελώς ξένο προς την καντιανή σκέψη– και στη βάση του σεβασμού προς τον ηθικό νόμο, στη βάση δηλαδή ενός κανονιστικού μορφώματος δομημένου στα πλαίσια της κατηγορικής προστακτικής. Ένα τέτοιο όμως ηθικό πρόταγμα, στον βαθμό, στον οποίο στη νιτσεϊκή σκέψη θα αντιμετωπιζόταν με όρους ισχύος, θα εντασσόταν μάλλον σε εκείνο το ηθικό πρότυπο, το οποίο είναι ευρύτερα γνωστό ως Ηθική των Δούλων παρά σε αυτό της Ηθικής των Κυρίων.

Αξιολογικά, βέβαια, κάτι τέτοιο παριστά την καντιανή αντίληψη ως καταδικαστέα από τη σκοπιά της νιτσεϊκής σκέψης. Ταυτόχρονα, βέβαια, επιτρέπει την πιο ξεκάθαρη αποτύπωση της δισημίας της έννοιας της εκδίκησης στη νιτσεϊκή σκέψη καθώς και τη διάγνωση ενός άλλου παράγοντα καθοριστικού της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Εκεί όπου ο Kant βλέπει διαμόρφωση κανονιστικών προτύπων –εν προκειμένω στο πεδίο της Ηθικής– και ανθρώπινα υποκείμενα πρόθυμα ή έστω ικανά να συμβιβαστούν με αυτά, ο Nietzsche αφουγκράζεται μια ανθρώπινη φύση, η οποία ανυπομονεί να παραγάγει τα αποτελέσματά της στο επίπεδο της εμπειρικής πραγματικότητας. Αυτή η κοσμοθεωρητικών διαστάσεων διαφοροποίηση, κριτικά θεωρούμενη –και ως γνωστόν κάθε κριτική προσέγγιση δε μπορεί παρά να φέρει συγκεκριμένο αξιακό πρόσχημο– υποβιβάζει τη διαμόρφωση κανονιστικών προτύπων της επίμαχης μορφής σε μια όχι μόνο γραφική αλλά και ενίοτε επιζήμια για μια αντίληψη βασισμένη στην έννοια της ισχύος απόπειρα χειραγώγησης της πραγματικότητας.

4. 7. Αναφορές του Nietzsche στο καντιανό έργο με ενδιαφέρον για την προκείμενη θεματική

Όσα προηγήθηκαν καθιστούν εμφανείς μεγάλες αποστάσεις, σε κεντρικά σημεία της σκέψης των δύο φιλοσόφων. Από τα γραφόμενα του Nietzsche, συνάγεται ότι σε πολλές από τις περιπτώσεις αυτές η διάσταση προς την καντιανή σκέψη ήταν απολύτως συνειδητή, το δε γεγονός αυτό πολλές φορές εκφράζεται μέσα από τις ευθείες αναφορές στην καντιανή σκέψη από μέρους του Nietzsche. Ένα συγκριτικό εγχείρημα της παρούσας μορφής δε θα μπορούσε να ολοκληρωθεί χωρίς αναφορά σε εκείνα από τα σημεία αυτά, τα οποία έστω εμμέσως –δηλαδή

κατά τρόπο, ο οποίος δεν αφορά ευθέως τη σχέση Ηθικής και Δικαίου, αλλά ενδεχομένως ένα από τα δύο κρίσιμα πεδία— σχετίζονται με την υπό εξέταση θεματική. Συγκεκριμένα:

—Σε σημείωση⁸⁵⁴ τοποθετούμενη χρονικά μεταξύ του τέλους του έτους 1870 και του Απριλίου του έτους 1871, ο Nietzsche αναφερόμενος σχεδιαγραμματικά στην καντιανή σκέψη την ταυτίζει με την Παιδαγωγική (Pädagogik). Πρόκειται για σαφή υπαινιγμό κατά του κανονιστικού χαρακτήρα της σκέψης του Kant και της απόπειρας του τελευταίου να υποβάλει το ανθρώπινο υποκείμενο σε ένα οιονεί καθεστώς ελέγχου, στον βαθμό κατά τον οποίο η σκέψη του είχε έντονα αξιολογικά χαρακτηριστικά και δη αξιολογικά προς μια κατεύθυνση εντελώς διαφορετική έναντι του νιτσεϊκού ιδεώδους της Θέλησης για Ισχύ.

—Σε άλλη σημείωση⁸⁵⁵ αναγόμενη χρονικά μεταξύ του Καλοκαιριού και του Φθινοπώρου του έτους 1873 ο Nietzsche προβαίνει σε μια δήλωση χαρακτηριστική για τη θέση του έναντι της κατηγορικής προσταγής και —μέσω αυτής— για τη θέση του απέναντι στην καντιανού τύπου Ηθική εν γένει. Συγκεκριμένα κάνει λόγο για την υποχρέωση του ανθρώπινου υποκειμένου να μη ψεύδεται καθαρά εκ καθήκοντος (rein aus Pflicht) και χωρίς κάθε ευδαιμονιστικών καταβολών σκοπό (ohne eudämonologischen Zweck). Ως παράδειγμα προς τεκμηρίωση της αρνητικής στάσης του έναντι μιας τέτοιας αντιμετώπισης της πραγματικότητας προβάλλεται από τον Nietzsche η περίπτωση, κατά την οποία κάποιος κυβερνητικός παράγοντας (Staatsmann) έχει στα χέρια του τη μοίρα ενός Κράτους, έχοντας τη δυνατότητα επιλογής μεταξύ ενός ψέματος, το οποίο θα έσωζε το Κράτος, και της Αλήθειας, η οποία αποτελεί, βέβαια, κατά την αντίληψη του Kant την ηθικά ενδεδειγμένη λύση, πλην όμως θα οδηγούσε με βεβαιότητα στην καταστροφή. Συντασσόμενος με την πρώτη επιλογή, αυτή του ψέματος, που θα οδηγούσε στη σωτηρία του Κράτους, ο Nietzsche τάσσεται υπέρ της σκοπιμότητας έναντι της ηθικότητας ή, με άλλα λόγια, καθίσταται υπέρμαχος της υποθετικής προσταγής σε βάρος της κατηγορικής.

—Στο πρώτο μέρος του έργου «Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο» υπάρχει παράγραφος, η οποία τιτλοφορείται «Ιδιωτική και κοσμική Ηθική» (Privat- und Welt-Moral). Η διάκριση μεταξύ των δύο ειδών Ηθικής, των οποίων η ύπαρξη υπονοείται εδώ, συνίσταται —όπως συνάγεται και από όσα ακολουθούν— στην αναγνώριση δύο διαφορετικών ειδών πράξεων. Από τη μια πλευρά υπάρχουν πράξεις, οι οποίες εξυπηρετούν τα συμφέροντα του ίδιου του υποκειμένου-φορέα τους, και από την άλλη υπάρχουν πράξεις, οι οποίες έχουν μια επίδραση σε

⁸⁵⁴ NF-1870,7[190]

⁸⁵⁵ NF-1873,29[1]

ένα πιο συλλογικό επίπεδο και έτσι προσδιορίζονται ως πράξεις, οι οποίες εξυπηρετούν το συμφέρον της ανθρωπότητας εν γένει. Αυτή τη διάκριση χρησιμοποιεί ο Nietzsche, προκειμένου να ασκήσει κριτική στο καντιανό αίτημα περί γενικευσιμότητας των γνωμόνων. Συγκεκριμένα καταγγέλλει την καντιανή Ηθική ως μια προσπάθεια επιβολής στο ανθρώπινο υποκείμενο πράξεων, οι οποίες την ίδια στιγμή θα έπρεπε να αποτελούν την ηθικά αποδεκτή δράση κάθε ανθρώπινου υποκειμένου. Έναντι ενός τέτοιου κριτηρίου ο Nietzsche αντιτάσσει τόσο την αδυναμία γνώσης των ενεργειών εκείνων, οι οποίες θα ασκήσουν θετική επίδραση στο σύνολο της ανθρωπότητας, όσο και το ενδεχόμενο ειδικά ή υπό συγκεκριμένες συνθήκες αξιολογούμενα με τον χαρακτηρισμό «κακά» καθήκοντα να εξυπηρετούν κατά τον βέλτιστο δυνατό τρόπο κοσμικούς σκοπούς. Καταλήγει δε στην επισήμανση της ανάγκης γνώσης των συνθηκών της κουλτούρας (Bedingungen der Cultur) ως μέσου για τον επιστημονικό καθορισμό των κοσμικής περιοχής σκοπών⁸⁵⁶.

–Σε σημείωση αναγόμενη στο τέλος του έτους 1880⁸⁵⁷ αντιμετωπίζεται ειρωνικά από τον Nietzsche η καντιανή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία διαγιγνώσκεται η ηθική φύση του ανθρώπινου υποκειμένου. Ως συνέπειες της διάγνωσης μιας τέτοιας φύσης στα πλαίσια τη καντιανής σκέψης, ο Nietzsche βλέπει τον προσδιορισμό του ανθρώπινου όντος ως ελεύθερου, την κατάφαση της αθανασίας του καθώς και την πίστη στην ύπαρξη ενός είδους δικαιοσύνης, η οποία διέπεται από μια αντίληψη ανταμοιβής και τιμωρίας. Αυτή η τελευταία μάλιστα συμπίπτει με την έννοια του θείου. Βέβαια η αμφισβήτηση της ηθικής φύσης του ανθρώπινου υποκειμένου υποσκάπτει τα θεμέλια της καντιανής αντίληψης. Αυτός είναι και ο λόγος, για τον οποίο ο Nietzsche σπεύδει να προτάξει τον φανταστικό χαρακτήρα της εν λόγω σύλληψης του ανθρώπινου υποκειμένου.

–Στο έργο «Χαραυγή» ο Nietzsche επανέρχεται στο ζήτημα της αποστασιοποίησης της καντιανής Ηθικής από την έννοια της σκοπιμότητας, κατηγορώντας τον Kant για έλλειψη ευαισθησίας έναντι του πόνου του άλλου, στον βαθμό στον οποίο μια πράξη συνδρομής στον εν λόγο πόνο δε συνάδει με το ηθικό πρότυπό του⁸⁵⁸.

–Στο ίδιο έργο ο Nietzsche στρέφεται εναντίον της καντιανής κατηγορικής προσταγής, προσάπτοντάς της το γνώρισμα της μη κατανοησιμότητας. Εντοπίζει δε τη μεγάλη συμβολή του Kant στην επικύρωση του ακατανόητου των ηθικών πραγμάτων, έτσι όπως ο ίδιος τείνει να τα

⁸⁵⁶ MAM I 25

⁸⁵⁷ NF-1880,7[21]

⁸⁵⁸ M 132

διευθετήσει. Στην τοποθέτηση αυτή ο Nietzsche προσθέτει την προσωπική του δυσπιστία έναντι του ηθικού προτύπου του συγγραφέα της «Μεταφυσικής των Ηθών», βασιζόμενος τη φορά αυτή στην καντιανή αντίληψη περί των ορίων της γνώσης –τη θετική στάση έναντι της οποίας ως ενδεχομένου θεωρεί απαράδεκτη– καθώς και ό,τι ο ίδιος ορίζει ως πίστη στην υπερκόσμιας προέλευσης γνώση (Erleuchtungen von Oben), στη μαγεία και τη Μεταφυσική, χωρίς περαιτέρω διευκρινήσεις των ούτως η άλλως –με την εξαίρεση της Μεταφυσικής– δυσχερώς προσδιορίσιμων αυτών όρων⁸⁵⁹.

–Στο έργο «Η χαρούμενη επιστήμη» ο Nietzsche εμφανίζεται εκ νέου να στρέφεται εναντίον θεμελιωδών καντιανών εννοιών με προεξάρχουσες αυτές του πράγματος καθ' εαυτού, του θείου, της ψυχής, της αθανασίας και της ελευθερίας. Μέχρι το σημείο αυτό θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ουσιαστικά πρόκειται για επανάληψη κριτικών αναφορών που έλαβαν χώρα και στο έργο που προηγήθηκε χρονικά. Ωστόσο ο Nietzsche δε σταματά στις επισημάνσεις αυτές. Έτσι στο γνώρισμα της γενικευσιμότητας προσάπτει ένα ενδογενών καταβολών κίνητρό, την εγωμανία (Selbstsucht). Το υποκείμενο εκείνο, το οποίο θεωρεί, ότι η κρίση του πρέπει να δεσμεύει όλους τους άλλους, κατά την εκτίμηση του Nietzsche, για αυτόν ακριβώς το λόγο πράττει έτσι. Στο πρότυπο αυτό αντιπαραβάλλει η μοναδικότητα κάθε πράξης, έτσι ώστε να μην είναι εφικτό να υποστηριχτεί η ομοιότητα δύο η περισσότερων πράξεων. Όσο δε αφορά στα πλαίσια κανόνων, στη βάση των οποίων πράξεις προσδιορίζονται ως όμοιες μεταξύ τους, αυτά κατά την γνώμη του Nietzsche βαρύνονται με το χοντροειδές των σχετικών προσεγγίσεων, καθώς επί της ουσίας η γνώση μιας πράξης –κυρίως στο κινητροδοτικό επίπεδο– είναι αδύνατη. Αντί λοιπόν μιας ηθικής αποτίμησης των πράξεων με χαρακτηριστικά αντικειμενικότητας ο Nietzsche καταφεύγει στην επιδοκιμασία προσωπικών συστημάτων αξιολογήσεων, μέσω των οποίων φρονεί ότι το υποκείμενο αποκτά τη δυνατότητα παραγωγής μιας προσωπικής νομοθεσίας και μέσω αυτής συμβάλλει καίρια στη διαμόρφωση του εαυτού του⁸⁶⁰.

–Στο έργο «Πέρα από το καλό και το κακό» τον Nietzsche απασχολεί το ζήτημα των λεγόμενων συνθετικών a priori κρίσεων. Στη βάση αυτή και απέναντι στο καντιανό ερώτημα «πώς είναι δυνατές οι συνθετικές a priori κρίσεις» αντιπαραθέτει ερώτημα σχετικό με τον λόγο, για τον οποίο είναι απαραίτητη η πίστη του ανθρώπινου υποκειμένου στις κρίσεις του επίμαχου είδους. Το έργο του Nietzsche στο σύνολό του διαπνέεται από μια τάση προσδιορισμού των

⁸⁵⁹ M 142

⁸⁶⁰ M 335

χαρακτηριστικών του εκάστοτε ανθρώπινου υποκειμένου στη βάση των αντιλήψεων, τις οποίες πρεσβεύει. Η τάση αυτή φαίνεται να εκδηλώνεται και στην προκείμενη περίπτωση, καθώς ο γερμανός φιλόσοφος καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι περί ων πρόκειται κρίσεις είναι απαραίτητες –και δη ακόμη και ως εσφαλμένες κρίσεις– εν είδει μιας παραποίησης της πραγματικότητας αναγκαίας για υποκείμενα ικανά να προσκομίσουν οφέλη από την πίστη σε αυτές⁸⁶¹.

–Στο ίδιο έργο η κατηγορική προσταγή φαίνεται να αντιμετωπίζεται στη βάση του νοήματος της υπακοής σε αυτή. Ο Nietzsche αναφέρεται στο ενδεχόμενο καταστροφής και απώλειας της αξιοπρέπειας [gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst] του προσώπου εκείνου, το οποίο λειτουργεί κατά τρόπο στερούμενο ηθικών ερεισμάτων, σύμφωνα με το καντιανό πρότυπο. Η συνέπεια αυτή όμως υπόκειται σε ένα είδος επανερμηνείας από τον γερμανό φιλόσοφο, ο οποίος πρωτίστως, αποδεχόμενος την υποχρέωση επί μακρόν υπακοής σε κάποιον, την ανάγει σε υποχρέωση, η οποία εκπηγάζει από την ίδια τη φύση – προφανώς συμβατή με το νιτσεϊκό κοινωνικό πρότυπο– και ουδόλως βασιζόμενη στον Λόγο ή την ατομική συνείδηση κάθε μεμονωμένου ανθρώπινου υποκειμένου⁸⁶².

–Τέλος στο έργο «Γενεαλογία της Ηθικής» γίνεται λόγος από τον Nietzsche για τη σχέση της θεολογίας με την υπερβατολογική φιλοσοφία. Σχετικά ο γερμανός φιλόσοφος συμπεραίνει ότι μέσω του Kant και της κυριαρχίας του επί των θεολογικών εννοιών –τις οποίες και εντάσσει στις δογματικές έννοιες (theologische Begriffs-Dogmatik)– κατέστη αντιληπτός ο τρόπος, με τον οποίο οι εκπρόσωποι της υπερβατολογικής φιλοσοφίας θα καθίσταντο ικανοί να λειτουργήσουν στο επίπεδο της παραγωγής ιδεών σύμφωνα με τις «επιθυμίες της καρδιάς τους» [Wünschen ihres Herzens]. Ερμηνευτικά είναι προφανές ότι η φράση χρησιμοποιείται, προκειμένου να εκφράσει την τάση εξωτερίκευσης του προσωπικού, προκατασκευασμένου και ενδογενών καταβολών ιδεώδους⁸⁶³.

⁸⁶¹ JGB 11. Ως προς την ερμηνεία αυτής της νιτσεϊκής θέσης υποστηρίζεται ότι ο γερμανός φιλόσοφος κάνει λόγο για την πιθανότητα επιλογής των πλευρών εκείνων της πραγματικότητας, οι οποίες κατά τον καλύτερο τρόπο εξυπηρετούν τους εκάστοτε προεδομένους σκοπούς μας. Σχετικά βλ. Doyle T., Nietzsche's Appropriation of Kant, Nietzsche-Studien 33(2004), σελ. 198επ. Σχετικά με το αν και πως μπορούν να βοηθούν βάσιμα συνθετικές a priori κρίσει βλ. Strangas, J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie, ό. π., σελ. 92επ., 95επ., 243επ., 245επ., 251επ. και τις εκεί βιβλιογραφικές αναφορές.

⁸⁶² JGB 188.

⁸⁶³ GM 3, 25

Βιβλιογραφία

Αγγελίδη Μ., Η γένεση του φιλελευθερισμού: Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Thomas Hobbes–John Locke, Αθήνα 1994

Ανδρουλιδάκης Κ., Καντιανή Ηθική, Αθήνα 2010.

Ansell–Pearson K., An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist, Cambridge 1994

Ansell-Pearson K., Toward the Übermensch: Reflections on the year of Nietzsche's daybreak, Nietzsche-Studien 23 (1994), σελ. 123-145.

Asmuth Ch., λ. Perspektivismus στο: Precht P./Burkard F. P. (Hg.), Metzler Philosophie–Lexikon (2. Aufl.), Stuttgart/Weimar 1999.

Bauman R., Crime and punishment in ancient Rome, London/New York 1996.

Berger A., Encyclopedic Dictionary of Roman Law, Philadelphia 1991.

Blackburn S., The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford 1994(1996).

Bornedal P., The Incredible Profundity of the Truly Superficial Nietzsches “Master” and “Slave” as Mental Configurations, NS 33 (2004), σελ. 129-155

Bourke V., λ. Principium individuationis στο: Runes D. (ed.), The Dictionary of Philosophy, New York 1983

Braun J., Einführung in die Rechtswissenschaft (3. Aufl.), Tübingen 2007

Brobjer Th., λ. Züchtung στο: Ottmann H. (Hg.), Nietzsche Handbuch: Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart–Weimar 2000.

Brogan W., Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being, Albany 2005

Bunnin N./Yu J., The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Malden/ Oxford/Victoria 2004.

Cameron F., Nietzsche and the “Problem” of Morality, New York 2002

Chung N.–R., Der tragisch–dionysische Gedanke: Eine Interpretation der Philosophie Nietzsches, Würzburg 2004

Clark M./Dudrick D., The Soul of Nietzsche’s Beyond Good and Evil, Cambridge 2012.

Colomb J., How to De–Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology στο: Colomb J./Wistrich R. (eds), Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy, Princeton 2002, σελ. 19-46

Colomb J., Will to Power: Does it Lead to the “Coldest of All Cold Monsters?” Gemes K./Richardson J. (eds), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, σελ. 525-550.

Danto A., Some Remarks On the Genealogy of Morals στο: Schacht R. (ed.), Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals, Berkeley 1994, σελ. 43επ.

Deleuze G., Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία (μετ. Σπανού Γ.), Αθήνα 2002

Diehte C., Historical Dictionary of Nitzscheanism (4th ed.), Lanham, Maryland/Toronto/Plymouth 2007

Δημητράκος Δ., Νέον ορθογραφικόν ερμηνευτικόν λεξικόν, Αθήνα 1969.

Doyle T., Nietzsche's Appropriation of Kant, Nietzsche-Studien 33(2004), σελ. 180–204.

Dries M., Nietzsche's Critique of Staticism: Introduction to Nietzsche on Time and History στο: Dries M. (ed.), Nietzsche on Time and History, Berlin 2008, σελ. 1-21.

Đurić M., Nietzsche und die Metaphysik, Berlin 1985

Eisler R., Kant Lexikon, Hildesheim/Zürich/New York 1930 (1994).

Enders M., Das Verständnis von Wahrheit bei Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche στο: Enders M.–Szaif J. (eds.), Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin 2006, σελ. 329επ.

Engster A., λ. Skeptizismus στο: Precht P./Burkard F.–P., Mezler Philosophie Lexikon, Stuttgart/Weimar 1999, σελ. 65-102.

Figl J., Biographisch orientierte Analysen eines Philosophen» (Nietzsche-Studien 23 (1994), σελ. 273-284

Φίλιος Π., Εμπράγματο Δίκαιο (4^η έκδ.), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2011.

Fink E., Nietzsche's Philosophy (μετ. Richter G.), London/New York 2003.

Fleischer M., Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende, Nietzsche-Studien 20 (1991), σελ. 1-47..

Franco P., Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period, Chicago/London 2011.

Fuchs D., Der Wille zur Macht: Die Geburt des „Hauptwerks“ aus dem Geiste des Nietzsche–Archivs, Nietzsche–Studien 26 (1997), σελ. 384επ.

Gasser R., Nietzsche und Freud, Berlin 1997.

Gebauer G., Warten auf den Übermenschen στο: Reschke, R. (Hg.), Zeitenwende-Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.– 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 384-404.

Γεωργιάδης Α., Εμπράγματο Δίκαιο (2η εκδ.), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2010

Gerhardt V., Das „Princip des Gleichgewichts“: Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche, Nietzsche-Studien 12(1983), σελ. 111-133.

Gerhardt V., Die Funken des freien Geistes, Berlin/New York 2011.

Gerhardt V., λ. Perspektivismus στο: Pechtl P./Burkard F. P. (Hg.), *Mezler Philosophie-Lexikon* (2. Aufl.), Stuttgart/Weimar 1999.

Gillespie M.-A., Nietzsche and the anthropology of nihilism, *Nietzsche-Studien* 28(1999), σελ. 141-155.

Gödde G., Eine neue Interpretation von Freuds Verhältnis zu Nietzsche, *Nietzsche-Studien* 1998(27), σελ. 463-480.

Grau G.-G., Macht, Recht und Moral bei Nietzsche στο: Seelmann K. (Hg.), *Nietzsche und das Recht*, Stuttgart 2001, σελ. 11-19.

Grimm R., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin/New York 1977.

Hankinson R. J., *Philosophy of science* σε: Barnes J. (ed.), *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge 1995, σελ. 109-139.,

Hartmann K., *Hegels Logik*, Berlin 1999.

Hatab, L., *Nietzsche's on the genealogy of Morality: An introduction*, Cambridge 2008.

Heftrich Urs, *Nietzsches Analyse des Mitleids* στο: *Wagner-Nietzsche-Thomas Mann: Festschrift für Eckhard Heftrich*, Frankfurt a. M. 1993, σελ. 141-160.

Heidelberger M., λ. Empiriekritizismus στο: Sandkühler H. J. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie* (τ. II (A-N)), Hamburg 1999.

Heller P., *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlin 1972.

Holzhey H./ Mudroch V., *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Lanham, Maryland/Toronto/Oxford 2005

Hübner H., *Allgemeiner Teil des Bürgerlichen Gesetzbuches*, Berlin 1995.

Irwin T., *Aristotle's first principles*, Oxford 1988.

Janaway Ch., *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, New York 2007

Jean-Christophe Merle (*Nietzsches Straftheorie* στο: Höffe O. (Hg.), *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004, σελ. 97-113

Johnson D., *Nietzsche's Antidarwinism*, Cambridge 2010, σελ. 124.

Kambartel W., λ. Perspektivismus στο: Historisches Wörterbuch der Philosophie (τ. 7 (P–Q)), Basel 1989.

Kaufmann W., Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (Princeton/New Jersey 1950(1974).

Kaulbach F., Moral und Recht in der Philosophie Kants στο: Blühdorn J./Ritter J. (Hg.), Recht und Ethik: Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1970, σελ. 43-75.

Kawamura K., Eine begriffsgeschichtliche Skizze der Willkür im 18. Jahrhundert –Wolff, Wagner, Feder und Kant στο: Rohden V./Terra R./de Almeida G./Ruffing M. (Hg.), Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kantkongresses, Berlin 2008, σελ. 173-182.

Kelsen H., General Theory of Law and State (μετ. Wedberg A.), New Jersey 2009

Kerger H., Autorität und Recht im Denken Nietzsches, Berlin 1988.

Kerger H., λ. Moral στο: Ottmann H. (Hrsg.), Nietzsche Handbuch: Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart–Weimar 2000.

Kerger H., λ. Strafe στο: Ottmann H. (Hg.), Nietzsche Handbuch: : Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart-Weimar 2000.

Kim J.–H., Nietzsches Sozialphilosophie: Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib“.

Knight A., Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of his connection with Greek Literature and Thought, New York 1933(1967).

Knodt E., The Janus Face of Decadence: Nietzsche's Genealogy and the Rhetoric of Anti-Semitism, The German Quarterly, Vol. 66, No. 2, German–Jewish–Austrian Aspects (Spring,1993), σελ. 160-175.

Kobush Th./Oeing–Hanhoff L./Röttgers K./Lichtblau K./Goerdts W./Rodingen H./Mühlmann W./Seigfried A./Hauser R., λ. Macht στο: Ritter J./Gründer K. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, τ. 5, Basel/Stuttgart 1980.

Kouba P., Die Vorurteile der Philosophen, Nietzsche-Studien 23(1994), σελ. 168-174.

Κουτσογιαννόπουλος Δ., Θεωρία των πρώτων αιτίων, Αθήνα 1965, σελ. 25επ.

Κριαράς Εμμ., Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας, 1100–1669, Θεσσαλονίκη 1975.

Kuhn E., Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus im Hinblick auf die Jahrtausendwende στο: Reschke R. (Hg.), Zeitenwende-Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. -27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 293-297.

Λαμπρέλλης Δ., Η επίδραση του Νίτσε στην Ελλάδα: «Τέχνη» και «Διόνυσος», Βλαστός και Καζαντζάκης, Αθήνα 2009.

Lampert L., Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil, London 2001.

Langbehn C., Philosophische Selbstachtung? Anmerkungen zur Ethik des frühen Nietzsche στο: Hahn H. (Hg.), Selbstachtung oder Anerkennung? Beiträge zur Begründung von Menschenwürde und Gerechtigkeit, Weimar 2005, σελ. 121-136.

Leiter B., Nietzsche on Morality, London/New York 2002.

Leiter B., Who is the “sovereign individual”? Nietzsche on freedom στο: May S. (ed.), Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide, Cambridge 2011, σελ. 101-119.

Leiter B., Routledge Philosophy GuideBook to Nietzsche on Morality, London/New York 2002.

Liddell H. G.–Scott R., A Greek–English Lexicon, Oxford 1968.

Löffelmann M., Das Gesetz des Unbewußten. Eine rechtsanthropologische und philosophische Auseinandersetzung mit der Analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung, Berlin 1999.

Lossi A., Nietzsche und Platon: Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus, Würzburg 2006.

Magnus B./Higgins K., Nietzsche's Works and their Themes στο: Magnus B./Higgins K. (eds), The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 1996, σελ. 21-68.

Maurer, R., Thesen über Nietzsche als Theologen und Fundamentalkritiker, Nietzsche-Studien 23(1994), σελ. 121επ.

Μαυρομμάτης Θ., Η νομιμοποίηση της ποινικής μεταχειρίσεως εις τον φιλοσοφικό στοχασμό του Nietzsche στο: Στράγγα Ι./Χάνου Α./Παπαχαλαράμπους Χ./Πυργάκη Δ./Τσαπόγα Μ. (επιμ.), Αιτιολόγηση, Νομιμοποίηση και Δίκαιο, Αθήνα 2014, σελ. 303-328.

Mele A., Free Will and Science στο: Kane R. (ed.), The Oxford Handbook of Free Will, New York 2011, σελ. 529-549.

Milkowski M., Freiheit als Ethik bei Nietzsche στο: Reschke R. (Hg.), Zeitenwende - Wertewende : Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. - 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 335-338.

Moore G., Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge 2002, σελ. 157.

Mousourakis G., A legal History of Rome, London/New York 2007

Müller E., Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias: Einführung στο: Günther F./Holzer A./Müller E. (Hg.), Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses: Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, σελ. 1-18.

Νεχαμάς Α., Νίτσε: Η ζωή σαν λογοτεχνία (μετ. Παπακωνσταντίνου Α./Κόρκα Α.), Αθήνα 2002.

Niehaus L., Moral als Problem: Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches, Würzburg 2010.

Orsucci A., Strafe und Ressentiment: Nietzsches Rechtsverständnis und einige seiner Quellen στο: Seelmann K. (Hg.), Nietzsche und das Recht, Stuttgart 2001, σελ. 195-202.

Owen D., Nietzsche's Genealogy of Morality, Stocksfield 2007.

Pădurean V., Spiel-Kunst-Schein: Nietzsche als ursprünglicher Denker, Stuttgart 2008.

Παπαστερίου Δ., Εμπράγματο Δίκαιο, τ. II (Κυριότητα), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2008.

Παπαστερίου Δ., Η εμπράγματη σύμβαση του ΑΚ 1033 εδ. 1: Συμβολή στη συγκρότηση της νομοτυπικής της μορφής, Θεσσαλονίκη 1987.

Petersen J., Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin 2008, σελ. 76.

Plumacher M., λ. Perspektivismus στο: Sandkühler H. J. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie (τ. II (O-Z)), Hamburg 1999.

Pluta O., Zur Genese von Nietzsches Parole „Gott ist tot“, Eine Untersuchung zu Nietzsches Quellen in Röcken, Naumburg und Pforta στο: Reschke R. (Hg.), Zeitenwende-Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. - 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Akademie Verlag, Berlin 2001, σελ. 357-366.

Preus A., Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Lanham, Maryland/Toronto/Plymouth 2007.

Rappe G., Interkulturelle Ethik, Band II, Teil 2, Berlin/Bochum/Dülmen/London/Paris 2006.

Ridley A., Nietzsche and the Re-Evaluation of Values, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 105 (2005), σελ. 155-175.

Risse M., Origins of Ressentiment and Sources of Normativity, NS 32 (2003), σελ. 142-170.

„Anthropologie im Widerstreit. Eine Konfrontation von Kant und Nietzsche“, in: B.

Himmelfmann (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Berlin/ New York 2005, S. 346-359

Rossmann C., Fiktion Wirklichkeit: Ein Modell der Informationsverarbeitung im Kultivierungsprozess, Wiesbaden 2008

Scharff S., Das „Thier, das versprechen darf“ und die Ökonomie der Gläubiger–Schuldner–Beziehung. Der Ursprung für die Entstehung politischen Denkens?, Nietzsche Heute 4(2012), σελ. 543επ. και κυρίως 543-550.

Salaquarda J., Nietzsches Kritik des Christentums στο: Willers U. (Hg.), Theodizee im Zeichen des Dionysos, Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster 2003, σελ. 105-119.

Sandvoss E., Sokrates und Nietzsche, Leiden 1966.

Schacht R., Kant, Nietzsche und „der Mensch“: Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie στο: Himmelfmann B. (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche–Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant–Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin 2005, σελ. 277-294

Schatzki Th., Nietzsche's Wesensethik, Nietzsche-Studien 20(1991), σελ. 68-87.

Schnädelbach H., Nietzsche und die Metaphysik des 20. Jahrhunderts στο: Reschke, R. (Hg.), Zeitenwende-Wertewende: Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24. - 27. August 2000 in Naumburg, Sonderband I, Berlin 2001, σελ. 31-47.

Schüle Ch. λ. Apollonisch–dionysisch στο: Ottmann H. (Hg.), Nietzsche Handbuch: Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart–Weimar 2000.

Schulze G., Die Naturalobligation: Rechtsfigur und Instrument des Rechtsverkehrs, Tübingen 2008.

Schürmann V. λ. Skepsis/Skeptizismus στο: Sandkühler H.–J. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, B. 2., Hamburg 1999.

Senigalia Ch., Die Vielschichtigkeit der Hegelschen Negation στο: Bertinetto A./Binkelmann Ch. (Hg.), Nichts–Negation–Nihilismus: die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts, Frankfurt a. M. 2010, σελ. 93-106.

Silber J., Kant's Ethics: The Good, Freedom, and the Will, Boston/Berlin 2012

Σημαντήρας Κ., Γενικές Αρχές Αστικού Δικαίου (4η εκδ.), Αθήνα/Κομοτηνή 1988

Σταμάτης Κ., Η θεμελίωση των νομικών κρίσεων: Ένα κριτικά πρακτικό πρότυπο ερμηνείας του δικαίου (β' εκδ.), Θεσσαλονίκη 2009.

Σταμάτης Κ., Κριτική θεωρία δικαιοσύνης: Θεμελίωση αρχών, Αθήνα 2011.

Stein P., Roman Law in European History, Cambridge 2003

Στράγγας Ι., Αι παραπέμπουσαι διατάξεις εις την Μεθοδολογίαν του δικαίου, Ι, Αθήναι 1978

Strangas J., Die Biligkeit und ihr Standort im Rechtssystem, Athen/Hamburg 1976

Στράγγας Ι., Έννοιες συμφέροντος εις την Ηθική και εις το Δίκαιο (με ιδιαίτερη κριτική αναφορά στην περί συμφέροντος διδασκαλία του Kant και στην περί γνωστικού συμφέροντος διδασκαλία του J. Habermas) στο: Στράγγα Ι./Χάνου Α./Παπαχαράλαμους Χ./Τσούκα Χρυσ. (επιμ.), Αγαθό, συμφέρον και δίκαιο, Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2012, σελ. 3-129.

Strangas J., Kritik der kantischen Rechtsphilosophie: Ein Beitrag zur Herstellung der Einheit der praktischen Philosophie, Köln/Wien 1988.

Στράγγας Ι., Σκοπός και τέλος ως φιλοσοφικές είτε δικαιοφιλοσοφικές έννοιες (συμπεριλαμβανομένης μιας κριτικής αναλύσεως των εννοιών της σκοπιμότητας, της τελεολογίας και της εσχατολογίας) στο: Στράγγα Ι./Παπαχαραλάμπους Χ. (επιμ.), Σκοπός, τελεολογία και δίκαιο, Αθήνα/Θεσσαλονίκη 2010, σελ. 3–127.

Στράγγας Ι., Transkription des „Liebestodes“ aus Richard Wagners Oper „Tristan und Isolde“ für Tenorsaxophon und Orchester nebst einer überarbeiteten Fassung des Vorspiels der Oper, Köln/Karlsruhe 2010.

J. Strangas, Zur Struktur der Anwendung praktischer Prinzipien στο Thomas M. Seeböhm (Hrsg.), Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie, 1990, σελ. 189-221.

Στυλιανού Α., Θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου : Από τον Γκρότιους στον Ρουσσώ, Αθήνα 2006

Tellegen-Couperus O., A short history of Roman law, London/New York 1993 (2003)

Τερέζης Χ., Θέματα αριστοτελικής φιλοσοφίας, Αθήνα 1999.

Timmermann J., Sittengesetz und Freiheit: Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin/New York 2003.

Τούσης Α., Εμπράγματον Δίκαιον (3η έκδ.), Αθήνα/Θεσσαλονίκη 1966

Ulrich A., Nietzsches Konzeption des Neuen: Ein Blick auf Also sprach Zarathustra στο: Himmelmann B. (Hg.), Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin 2005, σελ. 243-259.

van Tongeren P., Nietzsche and Ethics στο: Ansell Pearson K. (ed.), A Companion to Nietzsche, Malden/Oxford/Victoria 2006, σελ. 389-403.

Βέικος Θ., Nietzsche: Μια Μεταφυσική της Τέχνης, Θεσσαλονίκη 1970.

Velpey F. E. J., An Etymological Dictionary of the Latin Language, London 1828

Young J., Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography, New York 2010

Zipfel F., Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität: Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft, Berlin 2001

